

Schriften zur Rechtsgeschichte

Band 196

Verbrechen und Strafe in der jüdischen Rechtstradition

Von

Hendrik Pekárek



Duncker & Humblot · Berlin

HENDRIK PEKÁREK

Verbrechen und Strafe in der jüdischen Rechtstradition

Schriften zur Rechtsgeschichte
Band 196

Verbrechen und Strafe in der jüdischen Rechtstradition

Von

Hendrik Pekárek



Duncker & Humblot · Berlin

Die Juristische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin
hat diese Arbeit im Jahre 2019 als Dissertation angenommen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten
© 2021 Duncker & Humblot GmbH, Berlin
Satz: L101 Mediengestaltung, Fürstenwalde
Druck: CPI buchbücher.de gmbh, Birkach
Printed in Germany

ISSN 0720-7379
ISBN 978-3-428-18163-6 (Print)
ISBN 978-3-428-58163-4 (E-Book)

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ☺

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

Für Katerina, Rafael und Yael

Vorwort

Die vorliegende Arbeit entstand in mehreren Etappen während meiner Tätigkeit als Research Fellow und Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei den Berliner Studien zum Jüdischen Recht (BSJR), eines Forschungsaufenthalts am Institute on Religion, Law & Lawyer's Work an der Fordham Law School, in den Bibliotheken des Jewish Theological Seminars und der Yeshiva University in New York City sowie später berufsbegleitend während meiner Tätigkeit als Rechtsanwalt in der Kanzlei Ignor & Partner. Sie wurde – in einer leicht abgewandelten Fassung – im Wintersemester 2018 von der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin als Dissertation angenommen.

Mein besonderer Dank gilt meinen beiden Doktorvätern, den Herren Prof. Dr. Dr. Rabbi Tsvi Blanchard und Prof. Dr. Martin Heger, für ihre Unterstützung, ihren Zuspruch und ihre Geduld. Ohne die warmherzige Betreuung von Prof. Dr. Dr. Rabbi Blanchard, in der er jederzeit bereit war, sein schier unerschöpfliches rabbinisches Wissen der Halacha und jüdischen Geschichte mit mir zu teilen und mir den Weg zu weisen, wäre ich wohl im „Meer des Talmuds“ ertrunken. Auch ist es seinen inspirierenden Vorlesungen und Seminaren, die ich im Grundstudium besucht habe, geschuldet, dass in mir der Wunsch nach einer vertieften wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Jüdischen Rechtstradition aufkam. Desgleichen gebührt Prof. Dr. Heger mein tiefer Dank für seine Förderung meiner Begeisterung für die Strafrechtswissenschaft – nicht erst während der Promotionszeit, sondern bereits während des Studiums –, für die viele Zeit, die er sich für meine Fragen nahm und seinen steten Beistand in organisatorischen Angelegenheiten.

Mein Dank gebührt außerdem den weiteren Mitgliedern der BSJR, den Herren Prof. Dr. Bernhard Schlink, Prof. Dr. Rolf Schieder, Prof. Dr. Christian Waldhoff, Prof. Dr. Hans Michael Heinig, Prof. Dr. Christoph Möllers und Herrn Dr. Roman Skoblo (S^{II}), für die Schaffung und Aufrechterhaltung dieses außergewöhnlichen Forschungsprojekts. Ebenso zu Dank verpflichtet bin ich der Meyer-Struckmann-Stiftung für die Förderung der BSJR und das mir gewährte Stipendium sowie dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD), dessen finanzielle und ideelle Förderung mir den Forschungsaufenthalt in New York City erleichtert hat. Dank aussprechen möchte ich auch Herrn Prof. Dr. Dr. Alexander Ignor und den weiteren Kolleginnen und Kollegen der Kanzlei Ignor & Partner für deren Beistand sowie

meinen ehemaligen Lehrerinnen und Lehrern aus dem Fachbereich Judaistik am Jüdischen Gymnasium Moses Mendelsohn in Berlin, denen ich meine judaistische Vorbildung verdanke. Mein Dank gilt auch den Rabbinerinnen und Rabbinern Ruth und Reuven Firestone, Gesa und Nils Ederberg sowie Daniel Alter für unzählige intensive Gespräche und kritische Anregungen.

Von Herzen danke ich Frau Cornelia Hanoldt für ihr Lektorat des gesamten Manuskripts, Dr. Anneke Petzsche, Sylvia Wittmer, Stephan Klauser und meinem Vater, Prof. Jürgen Hinz, für die vielen hilfreichen Ratschläge und das Korrekturlesen einzelner Kapitel sowie Frau Dr. Sophie-Christin Holland für die Unterstützung bei den Übersetzungen hebräischer Quellen ins Deutsche.

Schließlich möchte ich mich in Liebe und Verbundenheit bei meiner Mutter, Prof. Katrin Hinz, und meinem Bruder Jan Eric Hinz für Ihre Unterstützung und Förderung auf meinem bisherigen Lebensweg bedanken.

Mein größter Dank aber gilt meiner Frau Katerina, die mich unermüdlich und liebevoll unterstützt, gefördert und gefordert hat, und ohne die ich meine Ziele nicht verwirklicht hätte. *Ahuvati, ani le'dodi ve'dodi li*. Ihr und unseren beiden Kindern widme ich diese Arbeit.

Berlin, im September 2020

Hendrik Pekárek

Inhaltsverzeichnis

A. Einleitung	15
B. Untersuchungsgegenstand und Methodik	24
I. Hintergrund	25
II. Forschungsstand	35
III. Methodische Grundlagen der Untersuchung	41
1. Halachische Quellen	42
2. Der traditionelle Ansatz	43
3. Der historisch-kritische Ansatz	46
4. Diskussion der Methoden	50
5. Kritik an den Methoden	52
6. Fazit für die Untersuchung	55
IV. Terminologische Grundlagen der Untersuchung	58
V. Rechtsdogmatische Grundlagen der Untersuchung	61
1. Die Begriffe Strafe und Straftat	61
2. Die Rechtfertigung von Strafe	62
3. Der Zweck von Strafe	62
4. Die kriminalpolitische Dimension der Strafe	67
VI. Verlauf der Untersuchung	67
C. Das Strafrecht in der biblischen Epoche	69
I. Die in den biblischen Quellen überlieferte Strafrechtsgeschichte	71
1. Von der Schöpfungsgeschichte zur Proto-Patriarchischen Periode ..	72
2. Die Periode der Patriarchen	76
3. Die Periode des Auszugs aus Ägypten	80
4. Die Periode der Richter	81
5. Die Periode der Monarchie	83
6. Die Periode der Eroberung, des Exils und der nach-exilischen Zeit	86
7. Fazit zu den Perioden und Kriminalgeschichten des biblischen	
Rechts	91
II. Das Strafrecht in den Rechtssammlungen der Torah	93
1. Der Dekalog	97
2. Das Bundesbuch	101
a) Historische Einordnung	102
b) Struktur und Regelungssystematik	104
c) Exemplarische strafrechtliche Regelungen im Bundesbuch	106
aa) Beispiel 1: Straftaten gegen das menschliche Leben –	
Exodus 21, 12–14	106

bb) Beispiel 2: Straftaten gegen den menschlichen Körper – Exodus 21, 18–21 sowie 22–25	108
cc) Beispiel 3: Straftaten gegen das Eigentum – Exodus 21, 37–22, 3	112
3. Die Gesetzessammlungen der Priester	113
a) Das Heiligkeitsgesetz	114
b) Der Priesterkodex	115
c) Levitische Weisungen	115
d) Exemplarische strafrechtliche Regelungen in den Gesetzessammlungen der Priester	116
aa) Beispiel 4: Die Kasuistik der Tötungsdelikte – Num. 35, 9–34	117
bb) Beispiel 5: Die Bestrafung von Blasphemie – Lev. 24, 10–16	120
4. Die deuteronomischen Gesetze	121
a) Historische Einordnung	122
b) Struktur und Regelungssystematik	124
c) Exemplarische strafrechtliche Regelungen in den deuteronomischen Gesetzen	125
aa) Beispiel 6: Die Gerichtsordnung – Deut. 16, 18–20	125
bb) Beispiel 7: Die Einschränkung des Zeugenbeweises – Deut. 19, 15–21	127
cc) Beispiel 8: „Eglah Arufah“ – Sühne bei einem unbekanntem Täter – Deut. 21, 1–9	129
5. Fazit zu den biblischen Rechtssammlungen	133
III. Die Strafmethodik in der Torah	136
1. Der Bann	137
2. Die Körperstrafe	142
3. Die Geldstrafe	143
4. Die Eved-Strafe	145
5. Die Todesstrafe	150
6. Die Karet-Strafe	154
7. Die Freiheitsstrafe	155
8. Fazit zur Strafmethodik in den biblischen Rechtsquellen	158
IV. Zwischenergebnis	163
D. Das Strafrecht in der post-biblischen Epoche	165
I. Vorbemerkung	165
II. Halachische Midraschim	173
1. Historische Einordnung der halachischen Midraschim	175
2. Beispiele für die midraschische Auslegung im Strafrecht	177
a) Beispiel 9: Mechilta zur Auslegung der Strafbarkeit des Diebstahls	177
b) Beispiel 10: Sifre zur Auslegung der Strafbarkeit des Mordes	185
3. Fazit zu den halachischen Midraschim	198

III. Mischna	200
1. Historische Einordnung der Mischna	202
2. Struktur und Regelungssystematik der Mischna	207
a) Inhaltsüberblick zum Traktat Sanhedrin	209
b) Inhaltsüberblick zum Traktat Makkot	210
3. Das Strafrecht und die Strafmethoden der Mischna	211
a) Der Bann	211
b) Die Körperstrafe	212
c) Die Geldstrafe	215
d) Die Eved-Strafe bzw. Ersatzpflicht	218
e) Die Todesstrafe	221
aa) Die Sekila-Strafe	222
bb) Die Serefa-Strafe	224
cc) Die Hereg-Strafe	225
dd) Die Heneq-Strafe	226
ee) Abgrenzung zwischen den vier gerichtlichen Todesstrafen	226
f) Die Karet-Strafe	227
g) Die Kippah-Strafe	228
4. Der Strafprozess in der Mischna	230
a) Zuständigkeit jüdischer Gerichte	230
b) Verfassung der Gerichte	231
aa) Der einfache Beit Din	232
bb) Der kleine Sanhedrin	232
cc) Der große Sanhedrin	234
c) Anforderungen an die Richter	234
d) Verfahrenssichernde Maßnahmen	236
e) Das Beweisverfahren	236
aa) Die Unzulässigkeit von Geständnissen des Angeklagten	236
bb) Der Zeugenbeweis	237
cc) Die Warnung	238
dd) Die Anforderungen an die Zeugen	238
ee) Die Zeugenvernehmung	239
ff) Der Ausschluss von Zeugenaussagen	240
5. Beispiele für den mischnaischen Kodifikationsstil	241
a) Beispiel 11: Kausalität, Zurechenbarkeit und Konkurrenzen – mSanhedrin IX:1–4	241
b) Beispiel 12: Das verspätete Vorbringen von Beweisen – mSanhedrin III:8	244
6. Fazit zur Mischna	246
IV. Talmud	251
1. Historische Einordnung	253
2. Struktur und Auslegungsprozess	257

3. Das Strafrecht und die Strafmethoden in der Gemara	261
a) Der Bann	261
b) Die Körperstrafe	263
c) Die Geldstrafe	265
d) Die Eved-Strafe	267
e) Die Todesstrafe	267
f) Die Karet-Strafe	268
g) Die Kippah-Strafe	269
h) Zwischenfazit	270
4. Der Strafprozess in der Gemara	271
5. Beispiele für den talmudischen Auslegungsprozess im Strafrecht ...	276
a) Beispiel 13: Die Bedeutung von „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ – Bava Kamma 83b–84a	277
b) Beispiel 14: Die Präklusion von Beweis- oder Wiederaufnahme- anträgen – Sanhedrin 31a	288
c) Beispiel 15: Das Verbot des Indizienprozesses und das Ende der Todesstrafe – Sanhedrin 37a	295
6. Fazit zum Talmud	309
V. Zwischenergebnis	312
E. Das Strafrecht vom frühen Mittelalter bis zur Neuzeit	322
I. Vorbemerkung	322
II. Mischneh Torah und Moreh Nevuchim	341
1. Historische Einordnung und biografische Anmerkungen	341
2. Mischneh Torah	346
a) Die Beweggründe für die Kompilation	347
b) Die Struktur und Regelungssystematik der Mischneh Torah	348
c) Das Strafrecht der Mischneh Torah	354
d) Das Prozessrecht der Mischneh Torah	359
e) Die Strafmethodik der Mischneh Torah	365
aa) Die Todesstrafe	366
bb) Die Karet	367
cc) Die Körperstrafe	367
dd) Der Bann	368
f) Die straftheoretischen Begründungsansätze Maimonides	370
3. Beispiele für den maimonidischen Kodifikationsprozess	371
a) Beispiel 16: Tötungsverbot und Rechtfertigungsgründe – Rotzeach Ush'mirat Nefesh 1:1–9	372
b) Beispiel 17: Auslieferungsverbot und Ausnahmen – Hilchot Chovel u'Masik 8:9–11	377
4. Moreh Nevuchim	381
a) Der maimonidische Zweckgedanke im Recht	382
b) Die maimonidische Strafzwecktheorie	389
c) Die maimonidische Strafzumessungslehre	392

5. Fazit zu Maimonides	394
III. Schulchan Aruch	397
IV. Sche’elot u-Teschuwot – Die Responsa-Literatur	401
1. Historische Einordnung	403
2. Beispiele aus der Responsa-Literatur	404
a) Beispiel 18: Zur ausnahmsweisen Zulässigkeit der Todesstrafe – Teschuwot HaRosh 17:8	405
b) Beispiel 19: Die Selbstbelastungsfreiheit und die Verwertung von Indizienbeweisen – Teschuwot Terumat HaDeschen II, 210	418
c) Beispiel 20: Zur Bestrafung eines Totschlägers – Teschuwot Mahari Bruna, 265–266	428
V. Zusammenfassung und Zwischenbilanz	439
F. Schlussbetrachtungen	447
Zusammenfassung in Thesen	471
Literaturverzeichnis	473
Stichwortverzeichnis	516

A. Einleitung

In einer säkularen Gesellschaft erscheint die Erforschung der religiösen Wurzeln unseres Strafrechtssystems auf den ersten Blick entbehrlich.¹ Seit dem Beginn der Aufklärung verstehen wir das Strafrecht als eine souveräne Bastion des modernen Nationalstaates, welche religiös verankerten Begründungsansätzen sowie kurzlebigen Moral- und Gewohnheitsvorstellungen entzogen ist.² Dabei wird jedoch leicht vergessen, dass das säkularisierte Strafrecht – insbesondere dessen straftheoretisches Fundament – nur auf eine sehr kurze Geschichte zurückblicken kann.³ Bei genauerer Betrachtung stellt man fest, dass es keine Straftheorie gibt, die nicht irgendwie in einem religiösen Konzept verwurzelt ist.⁴

Die Herausforderungen, welche die Europäisierung der deutschen Strafrechtsordnung und die weitere Entwicklung des Völkerstrafrechts bieten,⁵

¹ Für eine Einführung in das Forschungsfeld der Rechtsvergleichung im Spannungsfeld zwischen Recht und Religion, siehe *Berman*, *Comparative Law and Religion*, in: Reimann/Zimmermann (Hrsg.), *Oxford Handbook of Comparative Law*, 2008, 738 ff.

² Für diese Beobachtung mit Hinblick auf das Recht im Allgemeinen, vgl. *Berman*, *Comparative Law and Religion*, in: Reimann/Zimmermann (Hrsg.), *Oxford Handbook of Comparative Law*, 2008, 741.

³ Für einen Überblick dazu siehe den Abschnitt „Strafrechtsgeschichte“ (Längsschnitt) in *Hähnchen*, *Rechtsgeschichte*, 42012, 264 ff.; ferner *Müller*, *Der Einfluß der Kirche*, in: Lüderssen (Hrsg.), *Die Durchsetzung des öffentlichen Strafanspruchs: Systematisierung der Fragestellung*, 2002, 69 ff.; *Seelmann*, *Die Relevanz der Theologie*, in: Lüderssen (Hrsg.), *Die Durchsetzung des öffentlichen Strafanspruchs: Systematisierung der Fragestellung*, 2002, 95 ff.

⁴ Ähnlich im Ergebnis auch *Roxin*, *Strafrechtliche Grundlagenprobleme*, 1973, 3. Für die gleiche Beobachtung im Hinblick auf die Entstehungsgeschichte der Menschenrechte, siehe *Welker*, *Theologie und Recht, Der Staat* 49 (2010), 573, 573.

⁵ Zur Europäisierung des Strafrechts und dessen allgemeinen Herausforderungen siehe einleitend *Hecker*, *Europäisches Strafrecht*, 2015, 5 ff., 22 ff.; *Jähnke/Schramm*, *Europäisches Strafrecht*, 2017, 1 ff. Für die Bedeutung der Europäisierung am Beispiel des Umweltstrafrechts, siehe *Heger*, *Die Europäisierung des deutschen Umweltstrafrechts*, 2009, 1 ff., 34 ff. Für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Europäisierungsprozess, siehe *Schinemann*, *Die Europäisierung der Strafrechtspflege als Demontage des demokratischen Rechtsstaats*, 2014, 9 ff. Für eine – dem Titel zum Trotz – sehr ausführliche Einführung in die Geschichte des Völkerstrafrechts, siehe *Çakmak*, *A Brief History of International Criminal Law and International Criminal Court*, 2017, 9 ff.

verlangen eine tiefgreifende, intradisziplinäre Auseinandersetzung mit der historischen und theologischen Entwicklung des Strafrechts und der Legitimation von Strafe über kulturelle und religiöse Grenzen hinaus;⁶ sie verpflichten uns, zu den Wurzeln – oder besser zum Kern – der Strafrechtstheorie und damit den Anfängen des Strafrechts zurückzukehren.⁷ Zu Recht wird in der deutschen Rechtswissenschaft in jüngerer Zeit betont, dass die theoretischen Grundlagen der westlichen Strafrechtssysteme noch nie vor solche Veränderungen gestellt worden sind.⁸ Die wachsende Internationalisierung und Transnationalisierung des Strafrechts erzeugt eine Komplexität, die für dessen rechtsphilosophische Grundlegung gewaltige Schwierigkeiten birgt. Schlagwortartig auf einen Satz zusammengefasst, lässt sich das Problem auch so formulieren: Wie sollen wir wissen, wohin wir gehen, wenn wir nicht wissen, woher wir kommen?

Diese Arbeit soll einen Beitrag zur Aufarbeitung der europäischen Strafrechtsentwicklung leisten. Dazu entfernt sie sich von Europa und geht weit zurück in die Vergangenheit, um die Entstehungsgeschichte des jüdischen Strafrechts von der Bronzezeit bis zum Beginn der Neuzeit unter literarischen bzw. narrativen, rechtshistorischen und rechtsvergleichenden Aspekten näher zu beleuchten. Zugleich soll das jüdische Strafrecht mittels des für die deutsche Jurisprudenz so typischen Werkzeugs der „Dogmatik“ für die Rechtswissenschaft zugänglicher gemacht werden.⁹

Für die Rechtsgeschichte, die Strafrechtswissenschaft und die Kriminologie ist die Vornahme vergleichender und historischer Untersuchungen uner-

⁶ Vgl. auch Meyer, Eine Geologie des Strafrechts, ZStW 123 (2011), 1, 1; ähnlich Welker, Theologie und Recht, Der Staat 49 (2010), 573, 573. Zur Problematik der Interdisziplinarität in der deutschen Rechtswissenschaft – insbesondere den denkbaren Extremen des „disziplinären Isolationismus“ einerseits und des „disziplinären Integralismus“ andererseits, siehe auch Jestaedt, Wissenschaft im Recht, JZ 69 (2014), 1, 2–4.

⁷ Der auf *Desiderus Erasmus* zurückführbare *ad fontes*-Ansatz scheint sich in jüngerer Zeit in der Rechtswissenschaft wieder größerer Beliebtheit ausgesetzt zu sehen, was sich in den darauf beziehenden Veröffentlichungen widerspiegelt, siehe etwa den Sammelband von Picotti (Hrsg.), An den Wurzeln des modernen Strafrechts. Siehe ferner auch Schäfer/Schmoeckel/Vormbaum, *Ad fontes!*, 2015.

⁸ Vgl. auch Einleitung zu Fischer, Strafgesetzbuch mit Nebengesetzen, ⁶⁶2019.

⁹ Der Begriff wird hier im rechtswissenschaftlichen, nicht im theologischen Sinne benutzt. Angelegt an die Definition von Gutmann, soll unter Dogmatik für diese Untersuchung im Groben „die praxisorientierte Reflexion des Rechtssystems, eine Reflexion erster Ordnung, aus der Perspektive nicht des Beobachters, sondern des Teilnehmers“ verstanden werden, siehe Gutmann, Der Holzkopf des Phädrus, JZ 68 (2014), 697, 697. Zu der Besonderheit der deutschen Rechtsdogmatik im nationalen und internationalen Wissenschaftsvergleich, insbesondere aber auch der Bedeutung des Begriffs sowie der Kritikpunkte daran, siehe Jestaedt, Wissenschaft im Recht, JZ 69 (2014), 1, 1, 4 ff.

lässlich.¹⁰ Mit Hinblick auf die strafrechtliche Grundlagenforschung lohnt der Vergleich mit jedem normativen System,¹¹ welches menschliches Verhalten materiell-rechtlich reguliert, prozessual die Einhaltung der Vorschriften durch gerichtliche Beurteilung sicherstellt und schließlich durch Sanktionsverhängung durchsetzt. Zugleich ist die etablierte Strafrechtsgeschichte immer wieder kritisch zu hinterfragen und durch ein neues Prisma zu betrachten.¹²

Die Erforschung der rechtlichen Konzepte religiöser Rechtssysteme kann so im besten Sinne zur Entdeckung von Gemeinsamkeiten oder Ähnlichkeiten führen und Verständnis für Unterschiede fördern.¹³ Die komparative Rechtswissenschaft dient allerdings nicht nur der Entdeckung fremder Rechtskonzepte, sondern auch dem selbstkritischen Hinterfragen eigener wissenschaftlicher Dogmen. Rechtsvergleichung ist damit Teil ständiger Evaluation des eigenen Rechtssystems. Insofern nützt also der Vergleich selbst, wenn er keine Konzepte findet, die es sich zu übernehmen lohnt. Eine Gegenüberstellung von säkularem und religiösem Recht kann dann zumindest verdeutlichen, welche Aspekte des anderen Systems nicht entliehen werden sollten, oder welche stark verändert werden müssen, um für das eigene System praktikabel zu sein.¹⁴

Die Bedeutung der historischen, komparativen und dogmatischen Aufarbeitung des jüdischen Strafrechts begründet sich vor allem dadurch, dass in Europa regelmäßig die „jüdisch-christlichen Werte“ beschworen werden, auf

¹⁰ Dazu ausführlich *Dubber*, *Comparative Criminal Law*, in: Reimann/Zimmermann (Hrsg.), *Oxford Handbook of Comparative Law*, 2008, 1291 ff. Eine vergleichende Betrachtung einer anderen Rechtsordnung ohne Berücksichtigung ihrer historischen Entwicklung birgt die Gefahr, Ähnlichkeiten irrtümlicherweise auf die gleiche Ursache zurückzuführen oder Unterschiede als „System-inhärent“ zu erklären, vgl. *Gordley*, *Comparative Law and Legal History*, in: Reimann/Zimmermann (Hrsg.), *Oxford Handbook of Comparative Law*, 2008, 768.

¹¹ In der historisch-komparativen Forschung ist es höchst umstritten, ob ein in sich geschlossenes nationales „Rechtssystem“, welches von anderen „Rechtssystemen“ abschließend abgrenzbar ist, tatsächlich existieren kann oder ob nicht vielmehr jede Rechtsordnung ein „historischen Amalgam“ verschiedenster Normen aus unterschiedlichen historischen Epochen und Kulturen bildet, siehe auch *Gordley*, *Comparative Law and Legal History*, in: Reimann/Zimmermann (Hrsg.), *Oxford Handbook of Comparative Law*, 2008, 768.

¹² Vgl. *Pritikin*, *Punishment, Prisons, and the Bible: Does Old Testament Justice Justify Our Retributive Culture*, *Cardozo L. Rev.* 28 (2006), 715, 746.

¹³ Vgl. *Stone*, *In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory*, *Harvard Law Review* 106 (1993), 813.

¹⁴ Ähnlich *Pritikin*, *Punishment, Prisons, and the Bible: Does Old Testament Justice Justify Our Retributive Culture*, *Cardozo L. Rev.* 28 (2006), 715, 746.

denen unsere Kultur und Gesellschaft vermeintlich ruht.¹⁵ Als literarische Quelle ist der *Tanach*¹⁶ – die hebräische Bibel – nicht nur für die drei abrahamitischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam von Bedeutung, sondern auch neben der hellenistischen und römischen Tradition eine der zentralen Säulen der westlichen Kultur.¹⁷ Viele narrative Inhalte der fünf Bücher Mose, der Prophetenbücher und der Psalmen sind selbst denjenigen in der westlichen Welt vertraut, die noch nie eine Bibel in der Hand hatten. Die Geschichten von Adam und Eva, Kain und Abel, den Stammvätern um Abraham, Isaak und Jakob, dem Wirken von Moses, aber auch die Erzählun-

¹⁵ Die Formel von den „jüdisch-christlichen Werten“ wird dabei mittlerweile vor allem in der Politik inflationär benutzt. Beispielhaft genannt sei hier etwa das Parteiprogramm der Christlich-Demokratischen Union/Christlich-Sozialen Union (CDU/CSU), aus dem Jahr 2007 (42). Auch wurde etwa im Rahmen der EU-Verfassungskonvents zeitweise sogar diskutiert, einen Bezug zu den „jüdisch-christlichen Werten“ in die Präambel des Vertrags über die Europäische Union in seiner Fassung von Lissabon aufzunehmen, wovon jedoch schließlich abgesehen wurde, siehe *Hellmann*, Der Vertrag von Lissabon, 2009, 16. Für eine pointierte Kritik und die bisweilen gravierende Inhaltsleere der Formel sowie ihre starke Verwendung in islamkritischen oder gar islamfeindlichen Kontexten, siehe vor allem *Bruckstein Çoruh*, Die jüdisch-christliche Tradition ist eine Erfindung, *Der Tagesspiegel* 2010 (12.10.2010), online verfügbar unter: www.tagesspiegel.de/kultur/islam-debatte-die-juedisch-christliche-tradition-ist-eine-erfindung/1954276.html, zuletzt geprüft am 15.09.2020, sowie *Hafez*, Islamophobie und die deutschen Parteien, in: Schneiders (Hrsg.), *Verhärtete Fronten: Der schwere Weg zu einer vernünftigen Islamkritik*, 2012, 64 f. Kritisch zum verwandten Begriff der „abendländischen Werte“ siehe auch *Welker*, Theologie und Recht, *Der Staat* 49 (2010), 573, 574. Eine vergleichbarere Diskussion um „jüdisch-christliche Werte“ existiert im Übrigen auch in den USA, siehe *Pritikin*, Punishment, Prisons, and the Bible: Does Old Testament Justice Justify Our Retributive Culture, *Cardozo L. Rev.* 28 (2006), 715, 715.

¹⁶ *Tanach* (תנ"ך) ist ein in der jüdischen Tradition übliches Akronym für die Hebräische Bibel, dass sich aus den hebräischen Anfangsbuchstaben der Worte *Torah* (תורה), *Neviim* (נביאים = Propheten) und *Ketuvim* (כתובים = Schriften) zusammensetzt, siehe *Schwartz*, *Tanakh*, in: Berlin (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2011; *Steinmetz*, *Dictionary of Jewish usage*, 2005, 164.

¹⁷ Eine steigende Anzahl an Stimmen in der jüngeren historischen und politikwissenschaftlichen Forschung vertritt die Auffassung, dass der Einfluss der hebräischen Bibel auf die rechtliche und politische Entwicklung der westlichen Welt wesentlich weiterreicht, als landläufig lange angenommen. Unter dem Stichwort „Political Hebraism“ ist insbesondere der Einfluss auf die politische Philosophie der Neuzeit in den Fokus geraten, siehe etwa die Sammelbände *Schochet/Oz-Salzberger/Jones*, *Political Hebraism*, 2008; *Political Hebraism: Judaic sources in early modern political thought*, 2008; *Jacobs* (Hrsg.), *Judaic Sources and Western Thought: Jerusalem's Enduring Presence*, 2011; aber etwa auch die Monographie von *Nelson*, *The Hebrew Republic*, 2010. Für den Einfluss biblischer Quellen auf die Entwicklung des Völkerrechts siehe *Leben*, *Hebrew Sources in the Doctrine of the Law of Nature and Nations in Early Modern Europe*, *The European Journal of International Law* 27 (2016), 79. Für das Zusammenspiel zwischen Recht und Narrativ, siehe *Blanchard*, *Law and Redemptive Narrative*, *Hebraic Political Studies* 4 (2009), 266, 266 ff.

gen von König David und seinem Sohn König Salomon sind Teil eines völkerübergreifenden gemeinsamen kulturellen Wissens und Erbes.¹⁸

Doch Geschichten oder Texte, die man gut zu kennen glaubt, sind meist umso schwerer unter anderen Blickwinkeln als dem Gewohnten zu betrachten.¹⁹ Die biblischen Gesetzessammlungen sind den Meisten weit weniger bekannt, als deren erzählerischen Bestandteile; der rechtliche Gehalt der erzählerischen Bestandteile wohl noch einem kleineren Kreis. Die Torah als Kernstück der hebräischen Bibel stellt für den modernen rechtswissenschaftlich interessierten Leser eine schwer zugängliche Materie dar, denn sie unterscheidet nicht eindeutig zwischen Konzepten, die wir heutzutage als verschieden wahrnehmen.²⁰ Narrative und gesetzliche, ethische und rechtliche, theologische und säkulare, oder alltagspraktische und rituelle Konzepte und Inhalte lassen sich in der Torah nicht sauber voneinander trennen, sondern gehen ineinander über. Hinzu kommt ferner, dass das säkulare oder genuinchristliche Verständnis des biblischen Rechts sich bei Lichte betrachtet zum Teil gravierend von dem der jüdischen Rechtstradition unterscheidet.²¹ Hier kann ein Blick auf vermeintlich „Bekanntes“ durch das Prisma der anderen Tradition helfen, neue Perspektiven zu eröffnen.

Dies gilt umso mehr für die rechtlichen und narrativen Inhalte der späteren Werke der jüdischen Rechtstradition. Das Wissen um die Reichweite und den intellektuellen Reichtum noch näher vorzustellender rechtlicher Werke der späten Antike wie etwa der Mischna,²² der Halachischen Midraschim,²³ des Talmuds²⁴ und der Werke der Gelehrten des Jüdischen Rechts des frühen und späten Mittelalters beschränkt sich in Deutschland nur auf einen kleinen Teil meist judaistisch vorgebildeter Rechtswissenschaftler, ist jedoch für eine

¹⁸ Sie haben damit Anteil am „kulturellen Gedächtnis“ der Gesellschaft; zu den Begriffen siehe instruktiv die Forschung wesentlich prägenden Schriften von *Assmann*, z. B. *Assmann*, Religion und kulturelles Gedächtnis, 2000; *Assmann*, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, Kultur und Gedächtnis 1988, 9; *Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 2007.

¹⁹ Zudem ist, wie *Jackson* so treffend festgestellt hat, keine Lesart eines Textes „unschuldig“, in dem Sinne, als dass sie wirklich unvoreingenommen ist, weil ein jeder von uns – bewusst oder unterbewusst – seine kulturellen Vorprägungen auf den Text überträgt, siehe *Jackson*, Models in Legal History: The Case of Biblical Law, *Journal of Law and Religion* 18 (2002–2003), 1, 1.

²⁰ Dazu auch unten S. 21.

²¹ Dazu vertiefend das 3. Kapitel dieser Untersuchung.

²² Dazu den Abschnitt D.III., S. 200 ff. unten.

²³ Dazu den Abschnitt D.II., S. 173 ff. unten.

²⁴ Dazu den Abschnitt D.IV., S. 251 ff. unten.

Vielzahl von Juristen *terra incognita*.²⁵ Anders als die römische Rechtstradition werden die Grundzüge der jüdischen Rechtstradition entweder gar nicht oder nur auf dessen biblischen Grundlagen beschränkt im Rahmen des Pflichtfachs Rechtsgeschichte vermittelt.²⁶

Insofern soll diese Untersuchung auch häufige Missverständnisse der deutschen Rechtswissenschaft über das Jüdische Recht beseitigen. Noch immer wird etwa dieses bisweilen mit dem antiken biblischem Recht gleichgesetzt, mit dem Recht des modernen Staates Israels²⁷ verwechselt oder aber durch begrenztes Verständnis biblischer Konzepte wie „Auge um Auge“ mit negativ besetzten Vorstellungen von alttestamentarischer Rache- oder Vergeltungsjustiz verbunden.²⁸ Im deutschen Alltag wird ebenfalls regelmäßig auf die strafrechtlichen Konzepte in den grundlegenden Texten des Judentums und Christentums angespielt. Echte, aus dem Kontext gerissene oder vermeintliche Zitate des Pentateuchs, der Prophetenbücher und der Psalmen hört man

²⁵ Wenngleich sich in einer wachsenden Anzahl jüngerer rechtswissenschaftlicher Untersuchungen zumindest kurze historische Bezüge finden lassen, siehe etwa *Armgardt*, Zur Dogmengeschichte der *laesio enormis* – eine historische und rechtsvergleichende Betrachtung, in: Riesenhuber/Karakostas (Hrsg.), *Inhaltskontrolle im nationalen und Europäischen Privatrecht: Deutsch-griechische Perspektiven*, 2009, 6 ff., oder sogar ausführliche Exkurse oder Rechtsvergleichungen, siehe etwa *Hötte*, *Religiöse Schiedsgerichtsbarkeit*, 2013; *Weilert*, *Grundlagen und Grenzen des Folterverbotes in verschiedenen Rechtskreisen*, 2008, 231. Außerordentlich positiv hervorzuheben sind auch die Arbeiten von Karl-Heinz Ladeur und Ino Augsberg, siehe etwa *Ladeur/Augsberg*, „Der Buchstaben tötet, aber der Geist machet lebendig“? Zur Bedeutung des Gesetzesverständnisses der jüdischen Tradition für eine postmoderne Rechtstheorie, *Rechtstheorie* 40 (2009), 431; *Augsberg/Ladeur* (Hrsg.), *Talmudische Tradition und moderne Rechtstheorie: Kontexte und Perspektiven einer Begegnung*, 2013.

²⁶ Exemplarisch zeigt sich dies bereits in den gängigen Lehrbüchern, wo allein *Wesel* einen Abschnitt zum „Hebräischen Recht“ enthält, siehe *Wesel*, *Geschichte des Rechts*, 32006, 103 ff. Bei *Meder*, *Ebel/Friedrich*, oder *Aichle* finden sich dagegen gar keine Bezüge zum biblischen, hebräischen oder Jüdischen Recht, siehe *Meder*, *Rechtsgeschichte*, 2017; *Ebel/Thielmann*, *Rechtsgeschichte*, 2003; *Aichele*, *Rechtsgeschichte*, 2017.

²⁷ Für eine Einführung in die moderne israelische Rechtsordnung, siehe *Shetreet/Homolka*, *Jewish and Israeli Law – An Introduction*, 2017. Für einen Überblick über die Bedeutung und Rolle des Jüdischen Rechts in der Rechtsprechung des Staates Israel, siehe *Elon*, *Mishpat Ivri*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 354.

²⁸ So z. B. bei *Schmidt*, *Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege*, 1995, 66. Zu den grundsätzlichen Missverständnissen um die „Auge um Auge“-Formel siehe beispielsweise auch *Grünwaldt*, *Auge um Auge, Zahn um Zahn?*, 2002, 9 ff.; *Jackson*, *The Problem of Exod. XXI 22–5 (Ius talionis)*, *Vetus Testamentum* 23 (1973), 273; *Meron*, *An Eye for an Eye: A comment*, in: *Jewish Law Association Studies*; *Welker*, *Theologie und Recht, Der Staat* 49 (2010), 573, 577.

immer wieder in amerikanischen oder internationalen Gerichten;²⁹ und während diese Praxis in heutigen deutschen Gerichten aus der Mode gekommen ist, erfreuen sich biblische Zitate in gesellschafts-, außen- und kriminalpolitischen Debatten in Deutschland weiterhin großer Beliebtheit.³⁰

Hinzukommt die in der deutschen Rechtswissenschaft zu beobachtende Auffassung, die mangelnde Fähigkeit einer Rechtsordnung zwischen Recht und Religion klar zu trennen, sei ein Indiz für dessen Rückständigkeit, ja geradezu die Primitivität eines solchen Systems. In den Augen vieler wird Trennung zwischen Recht und Religion als ausschlaggebendes Merkmal einer modernen Rechtsordnung verstanden. Dieser Fehlschluss, die Entwicklung vom „religiösen Recht“ hin zur „Trennung von Recht und Religion“ sei ein rechtsevolutionärer Fortschritt, führt dazu, dass viele Rechtswissenschaftler das Jüdische Recht (ebenso wie das Islamische Recht, die *Sharia*) als „religiöses Recht“ mit einem niedrigeren rechtlichen Entwicklungsstand assoziieren, und ihm folglich auch keine Bedeutungskraft für die Rechtsvergleichung zusprechen.³¹

Die Missverständnisse und Irrtümer über religiöse Rechtssysteme im Allgemeinen und jüdisch-rechtliche Konzepten von Strafrecht im Speziellen sind teilweise dadurch zu erklären, dass dazu nur eine überschaubare Menge an Literatur im deutschen Schrifttum existiert.³² Erschwert wird die historisch-vergleichende Darstellung des Jüdischen Strafrechts darüber hinaus durch die ihm inhärente Struktur: In den westlichen Rechtsordnungen wird die Strafjustiz mehr oder weniger strikt von anderen Einrichtungen der öffentlichen Verwaltung getrennt. Alle westlichen Rechtssysteme haben eigene Ausgestaltungsformen für die Polizei, die Anklagebehörden, die Strafgerichte sowie die Straf- und Maßregelvollzugsanstalten entwickelt, denen jedoch eine klare Befugnis-, Arbeits- und Aufgabenteilung gemein ist. Auch die

²⁹ Mit Hinblick auf Erfahrungen in den Vereinigten Staaten, siehe *Pritikin*, Punishment, Prisons, and the Bible: Does Old Testament Justice Justify Our Retributive Culture, *Cardozo L. Rev.* 28 (2006), 715, 728, 728, der darauf hinweist, dass Alttestamentarische Justiz häufig als vergeltende Rache missverstanden wird.

³⁰ Hier ist besonders auffällig, dass die Formel „Auge um Auge“ oder die Beschreibung „alttestamentarische Rache“ überaus häufig im Zusammenhang mit Berichterstattung oder Kommentaren zu Israel fällt. In den vergangenen Jahren ist dieser Umstand in der Antisemitismus-Forschung kritisch untersucht worden, siehe z. B. *Schwarz-Friesel/Reinharz*, Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert, 2012, 218; *Jäger/Jäger*, Medienbild Israel: zwischen Solidarität und Antisemitismus, 2003, 357; *Benz*, Was ist Antisemitismus?, 2005, 2002.

³¹ Diese Beobachtung wurde bereits erstmals in den 1970er Jahren von *Bernhard Jackson*, einem der wohl bekanntesten Forscher zum Jüdischen Recht, geäußert, hat aber an dessen Aktualität nichts eingebüßt, siehe *Jackson* (Hrsg.), *Essays in Jewish and comparative legal history*, 1975, 1.

³² Ausführlich zur deutschsprachigen Literatur siehe unten S. 35.

Ausbildungspraxis in den rechtswissenschaftlichen Studiengängen verdeutlicht die starke dogmatische Abgrenzung und individuelle Ausgestaltung der Teilrechtsgebiete.³³

Im Jüdischen Recht bestand und besteht eine vergleichbare Gewaltenteilung und Institutionalisierung dieser Art dagegen nicht. Die in den meisten westlichen Rechtssystemen vorgenommene dogmatische Ausdifferenzierung zwischen Straf-, Zivil- und Verwaltungsrecht, die sich in der Praxis in unterschiedlichen Gerichten und der starken rechtlichen Eigenständigkeit des Strafvollzugs widerspiegelt, ist dem jüdischen Recht in dieser Ausprägung nicht bekannt.³⁴ Vielmehr ist in dieser Rechtstradition die gleichwertige Berücksichtigung punitiver und restaurativer Aspekte seit Jahrhunderten ein zentrales Merkmal des Strafprozesses, was sich dementsprechend in der Verschränkung zivil- und strafrechtlicher Instrumente zeigt. Es muss also vorab darauf hingewiesen werden, dass im Jüdischen Recht eine klare Abgrenzung zwischen Teilrechtsdisziplinen oft nicht trennscharf vorgenommen werden kann. Was aus der Sicht von Juristen, die in der deutschen Rechtswissenschaft sozialisiert wurden, zuerst unmöglich klingen und den Titel dieser Arbeit zu konterkarieren mag, macht aber tatsächlich den erheblichen historischen und komparativen rechtswissenschaftlichen Reiz dieses Themas aus. Mitunter kann der Perspektivwechsel sogar dazu beitragen, neue Horizonte jenseits des etablierten Disziplinen-Denkens sichtbar zu machen.

Während sich in Bezug auf die rechtsvergleichende Auseinandersetzung mit dem Jüdischen Recht durch die Nichtvergleichbarkeit einiger Grundkonzepte am Ende keine anderen methodischen Probleme stellen als bei jedem anderen Rechtsvergleich auch,³⁵ gestaltet sich die rechtsgeschichtliche Beschäftigung methodisch ungleich schwieriger. Hier ist besondere Vorsicht geboten: Schnell läuft man Gefahr, bei der historischen Auseinandersetzung mit dem jüdischen Strafrecht die religiösen, historischen und kulturellen Unterschiede in der Entstehungsgeschichte zwischen vermeintlich religiösen und säkularen Rechtssystemen unbeabsichtigt herabzusetzen, zu vernachlässigen oder gar zu verunglimpfen.³⁶ Dies ist vor allem mit Hinblick auf die historische Authentizität der inner-rechtlichen Selbstdarstellung zu beachten: Auch die gängigsten, modernen Darstellungen zur jüdischen Rechtsge-

³³ Für diese Beobachtung bezüglich der Vereinigten Staaten, siehe *Cohen*, *Moral Aspects of the Criminal Law*, Yale L.J. 49 (1940), 987, 988.

³⁴ So bereits *Amram*, *Retaliation and Compensation*, *The Jewish Quarterly Review* 2 (1911), 191, 201; des weiteren auch *Horowitz*, *The Spirit of Jewish Law*, 1993, 16, 638; *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994a, 75 ff.

³⁵ So auch *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994a, 75.

³⁶ Vgl. auch *Pritikin*, *Punishment, Prisons, and the Bible: Does Old Testament Justice Justify Our Retributive Culture*, *Cardozo L. Rev.* 28 (2006), 715, 746.

schichte müssen sich letztlich zu großen Teilen auf nur schwer oder gar nicht verifizierbare Annahmen und Theorien stützen,³⁷ um Aussagen über die Vergangenheit zu treffen.³⁸ Eine gewisse Unsicherheit über die Glaubwürdigkeit der vorhandenen Quellen ist also unvermeidbar, sollte sich jedoch immer wieder vergegenwärtigt werden. Rechtsgeschichte ist – wie Geschichte im Allgemeinen – vor allem Erinnerungs- bzw. Mnemogeschichte.³⁹ Damit bleibt sie der objektiven Beweisbarkeit oft mangels ausreichender historischer Quellen entzogen und auf Vermutungen beschränkt.

Schließlich noch ein weiteres Wort der Warnung: Forschung an der Berührungsstelle zwischen Geschichte, Philosophie, Recht und Theologie muss neben religiösen auch auf die wissenschaftsmethodischen Befindlichkeiten der jeweiligen Disziplinen Rücksicht nehmen. Jedes der in dieser Arbeit tangierten Fachgebiete verfügt über ein breites Repertoire an Methoden, jedes nähert sich einem Problem auf eine andere Weise, und schließlich verfügt auch jedes über eine eigene Fachsprache. So weicht die Terminologie in der Rechtswissenschaft stark von den Begrifflichkeiten in der Geschichtswissenschaft, Philosophie, Theologie sowie Judaistik ab. Es ist es nicht immer leicht, Begriffe zu finden, deren Bedeutung in allen Forschungsfeldern gleich oder ähnlich ist. Da diese Untersuchung für sich in Anspruch nimmt, primär eine rechtswissenschaftliche Ausarbeitung zu sein, wird daher im Zweifel immer auf die etablierte Fachsprache der Rechtswissenschaften zurückgegriffen.

³⁷ Dazu auch *Stone*, In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory, Harvard Law Review 106 (1993), 813, 822.

³⁸ Dies ist allerdings kein spezifisches Problem des Jüdischen Rechts, vielmehr mag bei kritischer Betrachtung für die ältere deutsche Rechtsgeschichte wohl nichts Anderes gelten.

³⁹ Der Begriff „Mnemogeschichte“ wird auf den Ägyptologen *Jan Assmann* zurückgeführt, der damit die von einer Gesellschaft erinnerte Geschichte mit der objektiven, tatsächlich geschehenen Geschichte abgrenzt; Mnemogeschichte beschreibt also die Geschichte so, wie sie im Gedächtnis einer Kultur überliefert ist, siehe *Delanty/Turner*, Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Theory, 2011, 487. Für eine umfangreiche Einführung in die Konzepte der kulturellen Gedächtnis und- Erinnerungsforschung, siehe *Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 2007. sowie *Assmann*, Religion und kulturelles Gedächtnis, 2000. Für eine Übertragung auf die Forschung zur Entstehungsgeschichte der Hebräischen Bibel, siehe *Hendel*, Remembering Abraham, 2005.

B. Untersuchungsgegenstand und Methodik

Gegenstand dieser Untersuchung ist die Entwicklung und das Verständnis von Verbrechen und Strafe in der jüdischen Rechtstradition. Axiomatisch für die Untersuchung ist damit die Annahme, dass innerhalb des Jüdischen Rechts ein eigenes, eindeutig abgrenzbares, in sich schlüssiges Normen- und Sanktionssystem, d. h. ein genuin jüdisches Strafrecht, besteht. Ohne die Prämisse der Existenz eines solchen eigenständigen Rechtskorpus, wäre die folgende Untersuchung nicht durchführbar. Wenngleich die Annahme des Bestehens eines Jüdischen Strafrechts bisweilen vereinzelt angezweifelt wird, stützt sie sich – wie noch gezeigt werden wird – auf mehr als zwei Jahrhunderte intensiver rechtswissenschaftlicher Forschung.

Die Identifikation, Isolierung und Darstellung der Positionen des Jüdischen Rechts zur Bestimmung und Sanktionierung normwidrigen Verhaltens erfolgt dabei sowohl rechtshistorisch als auch rechtsvergleichend. Folgenden Fragen wird dazu im Laufe dieser Untersuchung nachgegangen:

1. Welche Entwicklungsstadien hat das prozessuale und materielle Strafrecht in der jüdischen Rechtstradition durchlaufen? Wie lässt sich dieser Prozess methodisch beschreiben oder klassifizieren?
2. Welche zentralen materiell-rechtlichen Straftatbestände haben sich im Laufe der Entwicklung herausgebildet? Welche sind dabei als wesentlich für das Gesamtsystem zu betrachten? Mit anderen Worten: Was bildet den materiellen Kern des jüdischen Strafrechts?
3. Welche elementaren formell-rechtlichen Prinzipien bzw. Konzepte des Strafprozesses wurden entwickelt? Wie sind sie entstanden? Welche Ziele verfolgen sie bzw. wie werden sie begründet?
4. Auf welche Medien bzw. Übertragungsmittel stützt sich das Jüdische Strafrecht? Welche regelungstechnischen, stilistischen, systematischen und narrativen Techniken finden Verwendung?
5. In welchem Zusammenhang stehen Strafphilosophie, Sanktionsmethodik, Strafpraxis und Strafzumessung? Wie wird Strafe hier innerhalb der Tradition gerechtfertigt oder begründet? Und wenn es eine straftheoretische Begründung innerhalb der jüdischen Strafrechtstradition geben sollte, welche Gedanken oder Zwecke verfolgt sie?

Diese aufgeworfenen Fragen zu beantworten, ist Ziel dieser Arbeit.

I. Hintergrund

Als Gegenstand rechtswissenschaftlicher Forschung stellt die *Halacha*¹ – d. h. das Jüdische Recht – die Rechtswissenschaft vor große Herausforderungen, denn deren Strukturmerkmale weichen von anderen, in der Rechtsgeschichte und Rechtsvergleichung herangezogenen Rechtsordnungen stark ab. Der deutlichste Unterschied ist dabei, dass es sich bei dem Jüdischen Recht nicht um eine staatliche Rechtsordnung im modernen Sinne handelt. Es ist nicht das Recht eines Staates, sondern das Recht des jüdischen Volkes.² Damit ist es sowohl religiöses als auch nationales,³ nicht jedoch nationalstaatliches Recht.⁴

¹ Der Begriff *Halacha* stammt von der hebräischen Wortwurzel *halach*, was so viel wie „[auf dem rechten Weg] zu gehen“ oder „zu wandeln“ bedeutet, siehe *Jacobs*, *Jewish Law*, 1968, 1; *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994a, 93; *Fuchs*, *Halacha*, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927, Sp. 1350. Inhaltlich ist *Halacha* von dem Begriff *mishpat Ivri* abzugrenzen, der nach einer Definition nur solche Teile des Jüdischen Rechtes erfassen soll, die sich mit solchen zwischenmenschlichen Rechtsbeziehungen befassen, wie sie auch Gegenstand moderner säkularer Rechtssysteme sind, siehe *Elon*, *Mishpat Ivri*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 332. Nach einer anderen Definition stecken hinter beiden Begriffen unterschiedliche Methodologien; so umfasse *mishpat Ivri* – im Gegensatz zur klassischen *Halacha* – sowohl das dogmatische, analytische und ethisch-philosophische Studium der jüdischen Rechtsquellen als auch deren historische und komparative Erforschung, siehe *Shilo*, *The Contrast Between Mishpat Ivri and Halakhah*, *Tradition* 20 (1982), 91–100, 93 f.

² Für eine ganz kurze Einführung in Englisch siehe *Stone*, *In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory*, *Harvard Law Review* 106 (1993), 813, 816. Für eine kurze englischsprachige Einführung siehe *Glenn*, *A Talmudic Legal Tradition: The Perfect Author*, in: Glenn (Hrsg.), *Legal Traditions of the World*, 2007. Für eine ausführliche englischsprachige Einführung siehe *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988. und *Jacobs*, *Jewish Law*, 1968. Für eine kurze Einführung in Deutsch siehe *Homolka*, *Das Jüdische Recht*, *Humboldt Forum Recht* 2009, 251, 251–282; oder *Daniels*, *Religiöses Recht als Referenz*, 2009. Trotz des Alters noch immer sehr lesenswert ist auch der Eintrag zum Stichwort *Halacha* in *Fuchs*, *Halacha*, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927.

³ In dieser Hinsicht unterscheidet sich die *Halacha* also von anderen religiösen Rechtsordnungen wie etwa der islamischen *Sharia* oder dem kanonischen Recht der katholischen Kirche, dessen Entwicklung durch Mitglieder der jeweiligen Religionsgemeinschaft bestimmt wurde, welche aber vielen verschiedenen Kulturen und Völkern angehörten, siehe *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994a, 5.

⁴ Mit Ausnahme bestimmter Aspekte des Familien- und Personenstandsrecht in Israel, wo Jüdisches Recht durch staatliche Rechtsvorschriften Anwendung finden kann; siehe dazu im Überblick auch *Horowitz*, *The Spirit of Jewish Law*, 1993, 721 ff.; *Homolka*, *Das Jüdische Recht*, *Humboldt Forum Recht* 2009, 251, 276 ff. Für eine ausführliche Darstellung siehe *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994c, 1619 ff.

In seiner Geschichte verfügte das jüdische Volk nur selten über echte staatliche Souveränität und über das damit verbundene Monopol, dem eigenen Recht notfalls gewaltsam Geltung zu verschaffen. Der überwiegende Anteil der jüdischen Geschichte ist geprägt vom Leben unter fremder Herrschaft in verschiedenen politischen und rechtlichen Systemen sowie in den unterschiedlichen Ländern der Diaspora.⁵ Im Laufe der vielen Jahrhunderte spielte das jüdische Gesetz eine zentrale Rolle im Ringen des jüdischen Volkes um die Bewahrung einer eigenen Identität.⁶ Es wird zwar weithin angenommen, dass die verschiedenen Kulturen, Gesetze und Gebräuche der einzelnen Länder, in denen die Juden lebten, einen gewissen Einfluss auf die Entwicklung der jüdischen Gesetze hatten. Dennoch konnte, wie im Verlauf der Untersuchung gezeigt wird, das Jüdische Recht im Laufe der Jahrhunderte seinen eigenen, ursprünglichen Charakter aufrechterhalten.⁷

Wesentlich für den Erhalt dieser Unabhängigkeit war die weitgehende rechtliche Selbstverwaltung, welche die jüdischen Gemeinden bis in die frühe Neuzeit oft genossen.⁸ Zwar variierte diese Rechtsautonomie im Umfang von Ort zu Ort und Zeit zu Zeit und wurde immer wieder aufgehoben oder (wieder-)eingesetzt.⁹ Aber trotz dieser Umstände gewährleistete die praktische Anwendung die weitere Entwicklung und Ausgestaltung des halachischen Rechts.¹⁰

Ein noch wichtigerer Grund für die Ausnahmeerscheinung des jüdischen Gesetzes im Vergleich zu anderen antiken und kontemporären Rechtsordnungen, ist dessen religiöser Charakter: Nach der jüdischen Tradition beruht seine

⁵ Vgl. *Homolka*, Das Jüdische Recht, Humboldt Forum Recht 2009, 251, 251.

⁶ *Glenn*, A Talmudic Legal Tradition: The Perfect Author, in: Glenn (Hrsg.), *Legal Traditions of the World*, 2007, 93. Anhand zweier Beispiele aus der rabbinischen Literatur (Sifra 11c und Berachot 61b), siehe auch *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 247.

⁷ Vgl. *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994a, 4 f.; *Elon*, *Mishpat Ivri*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 342, 347.

⁸ *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994a, 6 f.; *Levitats*, *Autonomy, Judicial*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 710; *Sinclair*, *Autonomy*, in: Berlin (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2011, 84.

⁹ Einführend dazu *Levitats*, *Autonomy*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; *Levitats*, *Autonomy, Judicial*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; ferner *Elon*, *Mishpat Ivri*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 341–342, 347, 351–352. Vertiefend mit Bezug auf das frühneuzeitliche Mitteleuropa, siehe auch *Gotzmann*, *Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit*, 2008. Zusammenfassend dargestellt und am Beispiel einzelner Responsa aufgezeigt auch *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 319 ff., 327 ff.

¹⁰ *Homolka*, Das Jüdische Recht, Humboldt Forum Recht 2009, 251, 251; *Elon*, *Mishpat Ivri*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 342; *Levitats*, *Autonomy, Judicial*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007.

Autorität nicht auf einem menschlichen, sondern auf einem göttlichen Gesetzgeber.¹¹ Aus traditionell-jüdischer Sicht ist es der Bund zwischen Gott und dem jüdischen Volk, welches dessen kulturelle und religiöse Identität bildet.

Im Mittelpunkt dieser identitäts- und existenzstiftenden Verbindung steht das Narrativ über der Offenbarung der *Torah* an die Israeliten nach dem Auszug aus der Sklaverei in Ägypten am Berg Sinai. Der dort geschlossene Bund, innerhalb der jüdischen Tradition verstanden als tatsächliche rechtliche Vereinbarung, stellt eine Verpflichtungserklärung zwischen Gott und seinem Volk dar, weshalb ihm eine „echte politische Dimension“ zuteilwird.¹² Nach jüdischem Verständnis bildet die *Torah* die Verfassung des jüdischen Volkes und der jüdischen Religion zugleich. In ihr wurzelt sowohl die rechtliche als auch die kulturell-religiöse Tradition des Judentums, weshalb man sie auch zärtlich „*Etz Chayim*“, übersetzt „Baum des Lebens“, nennt.¹³ Als originäres Gründungsdokument, umfasst sie nach traditionellem Verständnis die grundlegenden Prinzipien und etablierten Präzedenzfälle, nach denen das jüdische Volk anerkennt, regiert zu werden. Aus der Perspektive der politischen Theorie lässt sich daher vorbringen, dass der Bund gleichbedeutend mit dem Gesellschaftsvertrag einer Gesellschaft ist.¹⁴ Somit stellt die Offenbarung am Berg Sinai nicht nur das *konstitutive* Moment eines Volkes dar – aus der Perspektive des jüdischen Gesetzes ist es die *Konstitution* des Volkes.

Als *Verfassung* des jüdischen Volkes ist die *Torah* begrifflich weiter zu fassen als häufig angenommen. Eng umfasst formt das Wort *Torah*, was auf Deutsch „Lehre“ bedeutet, die hebräische Sammelbezeichnung für die fünf biblischen Bücher, die Moses zugeschrieben werden, d. h. die Bücher Genesis (*Bereshit*), Exodus (*Shemot*), Levitikus (*Wajikra*), Numeri (*Bamidbar*) und Deuteronomium (*Devarim*), also den als Pentateuch bezeichneten Teil des christlichen Alten Testaments.¹⁵ Neben diesem engen Verständnis, existiert jedoch auch ein weiteres Verständnis, denn nach jüdischer Tradition

¹¹ *Homolka*, Das Jüdische Recht, Humboldt Forum Recht 2009, 251, 251; *Elon/Auerbach*, Jewish law, 1994a, 341. Ausführlich zum Ursprung der Autoritätsvorstellungen im biblischen Recht sowie deren Wandel in der rabbinischen Tradition, siehe auch *Dorff/Rosett*, A Living Tree, 1988, 82 ff., 246 ff.

¹² *Daniels*, Religiöses Recht als Referenz, 2009, 1.

¹³ Der Beschreibung als Baum des Lebens ist zugleich eine Allusion auf den gleichnamigen Baum in der Schöpfungsgeschichte. Auch der Titel des Standardwerkes von Dorff und Rosett ist darauf zurückzuführen: *Dorff/Rosett*, A Living Tree, 1988.

¹⁴ *Walzer/Lorberbaum/Zohar*, The Jewish Political Tradition, 2000, 6–10; *Walzer et al.* weisen darauf hin, dass viele der wichtigsten Fragen der modernen Konsenztheorie bereits in der biblischen und rabbinischen Literatur diskutiert wurden und überprüfen die begriffliche Ähnlichkeit zwischen Vertrag und Bund.

¹⁵ Die hebräischen Namen der fünf Bücher leiten sich aus dem ersten hebräischen Wort des jeweiligen Buches ab. So beginnt Genesis mit den Worten *Bereshit* – „am

umfasst die Torah nicht nur die von Moses am Berg Sinai empfangene schriftliche, sondern ebenso die zeitgleich gegebene mündliche Lehre.¹⁶ Neben dieser Begriffsverwendung wird „Torah“ ferner auch als Sammelbegriff für die gesamte Hebräische Bibel, die gesamte göttliche Offenbarung oder auch die jüdische Rechtstradition als solche verwendet.¹⁷

Aus der traditionellen Perspektive spiegeln sich der konstitutive Moment der göttlichen Offenbarung und der Verweis auf die göttliche Gesetzgebung im Jüdischen Recht in dessen Primärquellen wider:¹⁸ Die wichtigste Quelle der Halacha ist die Hebräische Bibel, insbesondere die fünf Bücher Moses.¹⁹ Die Torah ist nicht nur die ursprüngliche Rechtsquelle im Judentum, sondern sie bildet nach klassischer Lesart auch die Ermächtigungsgrundlage für die spätere rabbinische Gesetzgebung und begründet deren Autorität. Aus einer vergleichenden, systematischen, politikwissenschaftlichen oder staatswissenschaftlichen Perspektive teilt das Jüdische Recht durch diese autoritative Funktion des Pentateuchs ein wesentliches Merkmal mit den positivistischen Aspekten der modernen säkularen Rechtssysteme,²⁰ denn auch diese stützen das gesamte folgende, einfachgesetzliche Recht autoritativ auf die Ermächtigung zur Gesetzgebung bzw. Normsetzung in der Verfassung.

Anfang“, *Shemot* – „Die Namen“, *Wajikra* – „Er rief“, *Bemidbar* – „In der Wüste“, und *Devarim* – „Wörter“.

¹⁶ Ausführlich zum Konzept und der Entstehung der mündlichen Lehre siehe *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994a, 190 ff.

¹⁷ Vgl. auch *Stone*, In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory, *Harvard Law Review* 106 (1993), 813, 816.

¹⁸ Es ist wichtig, darauf hinweisen, dass der Begriff Quelle in der Rechtsgeschichte zwei unterschiedliche Bedeutungen haben kann: (1) Quelle i. S. eines verbindlichen, normativen Texts, der von Gerichten in konkreten Fallsituationen anzuwenden ist, und (2) Quelle i. S. eines archäologischen Beweises für die Anwendung einer Quelle im ersten Sinne in einem bestimmten Zeitraum. Im Verlaufe dieses Kapitels bezieht sich die Verwendung des Begriffs meist auf die erste Lesart. Vgl. auch *Westbrook*, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 4.

¹⁹ *Piattelli/Jackson*, *Jewish Law during the Second Temple Period*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 24; *Elon*, *Mishpat Ivri*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Im Folgenden werde ich die Begriffe ‚Torah‘, ‚Fünf Bücher Mose‘ und ‚Pentateuch‘ synonym benutzen.

²⁰ Vgl. auch *Daniels*, *Religiöses Recht als Referenz*, 2009, 21; („Systematisch ist das jüdische Recht dennoch einer positiven Rechtsordnung vergleichbar.“). Die Bezeichnung der Torah als Verfassung und deren Vergleich mit Verfassungen im modernen Sinne ist jedoch nicht unumstritten. So merkt etwa Knight an, dass eine Verfassung üblicherweise ihre Autorität allein durch das von ihr regierte Volk bezieht, siehe *Knight*, *Law, Power, and Justice in Ancient Israel*, 2011, 13.

Betrachtet man die Torah analog zu modernen Verfassungen als Gründungsdokument, lassen sich die narrativen Elemente in den fünf Büchern Moses mit den feierlichen Erklärungen zu Beginn moderner Verfassungsurkunden vergleichen.²¹ Gleich diesen Präambeln geben die Geschichte der Urväter und des Exodus einen emotionalen Einstieg in das, was anschließend ein relativ emotionsloses Unterfangen ist: Der Verfassungstext als Grundriss des basalen Rechtsrahmens der Gesellschaftsordnung. Nach der jüdischen Tradition wird diese Gesellschaftsordnung bestimmt durch 613 in der Torah festgelegte Grundpflichten, die sogenannten *Mizwot*.²² Die Mizwot bilden Grundlagen für die spätere Herausbildung aller im jüdischen Gesetz zu findenden Normen.

Die juristischen Bestandteile der Torah beginnen zu den Zeiten der Patriarchen mit rudimentären Regeln und beschreiben später, nach dem Auszug aus Ägypten, komplexe Rechtsmaterien. Die biblischen Gesetze sind jedoch nicht zentral an einer Stelle des Pentateuchs textuell gesammelt, sondern verteilen sich auf unterschiedliche Gesetzessammlungen, aber auch verstreute, manchmal isolierte Regeln.²³

Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels in Jerusalem im Jahre 70 n. d. Z.²⁴ durch die Römer in Folge der Niederschlagung des jüdischen Aufstandes ging die Deutungshoheit über das Recht endgültig von der Priesterkaste auf die Rabbiner über, die als Lehrer des Rechts von nun an die ausschließliche Interpretationsgewalt über das schriftliche und mündlich tradierte biblische Recht beanspruchten. Mit der *Mischna* entstand etwa im 2. Jahrhundert eine Kodifizierung der mündlichen Rechtstradition, die das zentrale Gesetzeswerk der nachbiblischen Zeit und die Wurzel des rabbinischen Judentums darstellt. Aus

²¹ Tatsächlich existiert ein überlieferter Diskurs im Midrasch, in dem die Frage aufgeworfen wird, warum die Torah nicht mit dem ersten Gebot in Ex. 12,1 anfängt, sondern stattdessen zuerst die Schöpfungsgeschichte und die Legenden um die Patriarchen vermittelt, siehe *Halivni*, *Midrash, Mishnah, and Gemara*, 1986, 9.

²² Die hebräische Pluralform des Singulars *Mitzwa*; sie können weiter unterschieden werden in 248 verpflichtende positive Gebote (*Mizwot asseh*) und 365 verpflichtende negative Verbote (*Mizwot lo ta'aseh*). Für eine Übersicht aller 613 Gebote siehe *Rabinowitz*, *Commandments, The 613*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopedia Judaica*, 2007.

²³ Dazu Abschnitt C.II., S. 93 ff.

²⁴ Wie im jüngeren englischsprachigen Schrifttum wird hier statt der christlich konnotierten Zeitangabe „vor Christi Geburt“ („v. Chr.“, im Englischen abgekürzt „BC“ für „Before Christ“) und „nach Christi Geburt“ („n. Chr.“, im Englischen abgekürzt „AD“ für das lateinische „anno domini“), die neutrale Formulierung „vor der Zeitenwende“ („v. d. Z.“, im Englischen abgekürzt „BCE“ für „Before the Common Era“) und „nach der Zeitenwende“ („n. d. Z.“, im Englischen abgekürzt „CE“ für „Common Era“) verwendet; zu dieser Praxis siehe auch *Carr/Conway*, *An Introduction to the Bible*, 2010, 17.

der Mischna und den dazu im Laufe der nächsten Jahrhunderte angesammelten rabbinischen Glossen – der *Gemara* – entstand schließlich Mitte des ersten Jahrtausends nach der Zeitenwende der *Talmud*, der wohl die wichtigste Quelle der Halacha neben der Torah ist. Im Mittelalter wiederum kam es wiederholt zu Kodifikationen des bestehenden Rechts aus Torah und Talmud durch einzelne große Gelehrte.²⁵ Das bedeutendste in dieser Zeit entstandene Werk stellt die *Mischneh Torah* des Moses Maimonides dar. Mit der Renaissance einher ging schließlich eine Konsolidierungsphase des Jüdischen Rechts, dessen wichtigstes Werk, der *Schulchan Aruch* von Joseph Karo,²⁶ aufgrund verschiedener Faktoren – unter anderem dem zeitgleichen Aufkommen des Buchdrucks – nahezu universelle Verbreitung und Beachtung in der damaligen jüdischen Welt fand.²⁷

Neben der Entstehung dieser monumentalen Dokumente der Halacha, fand immer auch ein reger Rechtsaustausch zwischen jüdischen Rechtsgelehrten statt, welcher nahezu den gesamten Globus umspannte und in Form von rabbinischen Rechtsgutachten, den sog. *Responsa*, bis heute anhält.²⁸ Aufbauend auf dieser umfangreichen Rechtstradition verwalteten und richteten die rabbinischen Gerichte, die sogenannten *Beit Din*, in den jüdischen Gemeinden auf der ganzen Welt wesentliche Teile ihrer Belange für Jahrhunderte weitgehend autonom. Mit Beginn der Neuzeit in Europa, der Überwindung der mittelalterlichen Staatsordnung und dem Aufkommen des modernen Nationalstaates schwand diese regional unterschiedlich stark ausgebildete Autonomie stetig. In der Folge fand sich die Halacha als tatsächliches Anwendungsgebiet in der Rechtswirklichkeit überwiegend in die Bereiche des Familien- und Schiedsrechts zurückgedrängt.²⁹ Der praktische Bedeutungschwund führte jedoch nicht zu einem Niedergang der jüdischen Rechtstraditionen, sondern stattdessen zu einem Rückzug in den Kontext des religiös-motivierten theoretischen Rechtsstudiums. Insgesamt kann die Halacha damit auf eine komplexe, mehr als dreitausendjährige Geschichte und territorial nahezu globale Verbreitung zurückblicken.

²⁵ *Elon*, Codification of Law, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 766 ff.; *Fram*, Codification of Law, in: Berlin (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2011, 174 ff.

²⁶ *Rabbinovitz*, *Shulhan Arukh*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 529 ff.

²⁷ *Jacobs*, *Jewish Law*, 1968, 122.

²⁸ Dazu ausführlich *Freehof*, *The Responsa Literature*, 2001.

²⁹ Innerhalb der muslimischen Welt trat dieser Autonomieschwund nicht im vergleichbaren Maße ein. Hier erhielten sich die Jüdischen Gemeinden ihre unterschiedlich stark ausgeprägten Selbstverwaltungsprivilegien zum Teil noch bis in das 20. Jahrhundert.

Das Jüdische Recht hebt sich von anderen nationalen, ethnischen oder religiösen Rechtsordnungen derweil nicht nur durch das hohe Alter ab. Auch aufgrund der Art und Weise der Fortentwicklung des Rechts verdient die Halacha rechtswissenschaftliche Aufmerksamkeit. In einem Rechtssystem, welches nach dessen Selbstverständnis auf einem göttlichen Offenbarungsakt beruht, wirft legislatives Wirken eine Vielzahl von Problemen auf. Die Aufhebung oder Novellierung der in der Torah befindlichen Gesetze durch einen menschlichen Gesetzgeber ist aus Sicht der traditionellen jüdischen Rechtslehre nahezu unmöglich. Von einigen Ausnahmen abgesehen, beschränkt sich die Legislativzuständigkeit auf solche Bereiche des Lebens, zu denen sich dem eigenen Verständnis nach der göttliche Gesetzgeber nicht geäußert hat. Als Folge dessen existiert echtes, neues Recht setzende Gesetzgebungsgewalt innerhalb der Halacha nur in begrenztem Umfang. Der Glaube an die himmlische Herkunft der Torah stellt die Halacha so ständig vor neue gesetzgeberische, rechtmethodische und rechtsphilosophische Herausforderungen.

Die geringe Bedeutung legislativer Kompetenzen im Jüdischen Recht stand der Evolution der Halacha als Rechtssystem und ihrer Anpassung an die Umstände der jeweiligen Zeit jedoch nicht entgegen. Statt auf Rechtsneuschöpfung basiert die Fortentwicklung des Rechts in der jüdischen Tradition überwiegend auf Auslegung des schon bestehenden Rechts. Zwei wesentliche Eigenschaften kommen hier dem halachischen Interpretationsprozess zugute: Zum einen der bisweilen unklare oder mehrdeutige Wortlaut der Torah in der hebräischen Sprache sowie die Vielzahl an augenscheinlichen Wiederholungen und Widersprüchen, zum anderem die dialektische Natur der nachbiblischen Rechtsquellen, insbesondere der Mischna und des Talmuds, in denen meist mehrere Rechtsansichten zu einem Rechtsproblem überliefert wurden. Beides zusammen erlaubte jüdischen Rechtsgelehrten seit Jahrhunderten durch immer wieder neue exegetische Auseinandersetzung mit den Werken der Halacha, deren Bedeutung und Reichweite in den Grenzen der gesetzlichen Unklarheit neu zu bestimmen und so flexibel auf die zeitgenössischen Gegebenheiten zu reagieren. Die klassischen Rechtstexte stellen sich so als unerschöpfliche Quellen für die Rechtsfortbildung dar.

Wichtig für das Verständnis der judiziellen Bindungswirkung in der Halacha ist das System der sog. *Periodisierung*, d. h. der Gliederung der Entstehungsgeschichte des Jüdischen Rechts in einzelne, voneinander abgrenzbare, abschließende Zeitabschnitte.³⁰ Innerhalb der Halacha werden zwei

³⁰ Vgl. *Dorff/Rosett*, A Living Tree, 1988, 7 ff.; *Segal*, Jewish Law During the Tannaitic Period, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 101; *Libson*, Halakhah and Law in the Period of the Geonim, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 197.

Arten der Unterteilung in Perioden unterschieden: Zum einen die *historische* Periodisierung, zum anderen die *juristische* Periodisierung. Während das erst genannte Modell der Abgrenzung in Zeitabschnitte in zusammenhängende geschichtliche Episoden folgt und die jüdische Rechtsgeschichte damit in einzelne Epochen und Unterepochen zerteilt, um so Geschichte in Sinnzusammenhänge zu gliedern, nimmt das zweite Modell eine grobe Gliederung nach rechtlicher Autorität anhand der Wirkungsperioden großer (rabbinischer) Gelehrtergenerationen vor. Dieses letztgenannte Zeit- bzw. Epochen-bestimmte Autoritätsmodell ist elementarer Bestandteil des halachischen Interpretationsprozesses. Um diesen näher erklären zu können, sollen kurz die innerhalb der Halacha unterschiedenen Rechtsperioden skizziert werden.

Die Zählung rabbinischer Gelehrtergenerationen beginnt mit der ersten Rechtsperiode, der *Zugot*, worunter ein Zeitabschnitt zwischen dem Bau des Zweiten Tempels in Jerusalem bis zu dessen Zerstörung (ca. 515 v. d. Z. bis 70 n. d. Z.), teilweise aber auch eine kürzere Spanne (ca. 142 v. d. Z. bis 40 n. d. Z.), verstanden wird.³¹ In der zweiten Rechtsperiode, die Zeit der *Tannaim* bzw. *Tannaiten*,³² entstanden wesentliche Werke der halachischen Midraschim sowie die Kompilierung und Kodifikation der „mündlichen Torah“ in der Mischna.³³ Wirkungsort der Gelehrten waren die zu diesem Zeitpunkt römisch besetzten Provinzen Judäa und Galiläa auf dem Gebiet des heutigen Israels. Politisch und gesellschaftlich bestimmt wurde diese Epoche durch zwei Großereignisse, die wahrscheinlich Anlass zum Paradigmenwechsel von einer mündlichen zu einer schriftlichen Rechtsüberlieferung gegeben haben: Zum einen die Niederlage der Juden im Krieg gegen die Römer und die darauffolgende Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahr 70 n. d. Z., und zum anderen die Niederlage der Juden im Bar-Kochba-Aufstand von 135 n. d. Z. Je nach Zählweise wird die Tannaim-Epoche entweder von ca. 20 bis 200 oder 70 bis 240 n. d. Z. bestimmt.³⁴ Als zweite nachbiblische Rechtsperiode wird innerhalb der rabbinischen Rechtstradition die Zeit der *Amoraim* (oder auch *Amo-*

³¹ Aus dem Hebräischen זוגות, was „Paare“ bedeutet, vgl. *Sperber*, *Zugot*, in: Berlin (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2011.

³² Aus dem Aramäischen von תַּנַּיִת, auf Deutsch „Lehrer“, vgl. *Chernick*, *Tanna*, in: Berlin (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2011.

³³ *Segal*, *Jewish Law During the Tannaitic Period*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 101, 114 ff.

³⁴ *Sperber*, *Tanna*, *Tannaim*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 505; *Chernick*, *Tanna*, in: Berlin (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2011. Für eine ausführliche Übersicht, siehe auch *Segal*, *Jewish Law During the Tannaitic Period*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996.

räer) angesehen.³⁵ Die Amoraïm wirkten sowohl in Palästina von ca. 220 bis 370 sowie in den überwiegend auf dem Territorium des damaligen persischen Reiches befindlichen Exilgemeinden von ca. 220 bis 500 n. d. Z.; in ihre Schaffenszeit fällt die Erstellung der zwei Fassungen des Talmuds, des sogenannten Jerusalemer- und des Babylonischen Talmuds.³⁶ Auf die Epoche der Amoraïm folgte im 6. Jahrhundert eine Gelehrten-Generation namens *Savoraim*³⁷ (oder *Saboräer*), über die relativ wenig bekannt ist und von denen keine wesentlichen eigenständigen, bis heute bedeutenden halachischen Werke überliefert sind.³⁸ Auf die Generation der *Savoraim* folgte die Periode der *Geonim*, welche vom 6. Jahrhundert bis ins 10. Jahrhundert andauerte.³⁹ Benannt ist die Zeit nach dem Ehrentitel „Gaon“, welchen die Vorsitzenden der großen talmudischen Akademien in den beiden persischen Städten Sura und Pumbedita trugen.⁴⁰ In die Zeit der Geonim fallen wichtige Responsa-Sammlungen bzw. rabbinische Entscheidungen und Gutachten.⁴¹ Die fünfte postbiblische Rechtsperiode, die Zeit der sog. *Rischonim*,⁴² fällt zwischen das 10. und 15. Jahrhundert.⁴³ Die jüdische Diaspora umfasste zu dieser Zeit bereits Europa, Nordafrika und den Nahen Osten. Während dieser Epoche entstanden bedeutende rabbinische Kommentare zur Torah,⁴⁴ zum Talmud,⁴⁵ weitere

³⁵ Aus dem Aramäischen von אַמְוֹרָאִים, auf Deutsch etwa „die Sprechenden“ oder „die über etwas Berichtenden“, siehe *Chernick*, Amora, in: Berlin (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2011.

³⁶ *Chernick*, Amora, in: Berlin (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2011.

³⁷ Aus dem Aramäischen von סְבוֹרָאִים, was „Erklärer“ bedeutet, vgl. auch *Sperber*, Savora, Savoraim, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 85.

³⁸ *Sperber*, Savora, Savoraim, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 85.

³⁹ *Brand/Assaf/Derovan*, Gaon, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 380. Für eine ausführliche Übersicht, siehe *Libson*, Halakhah and Law in the Period of the Geonim, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996.

⁴⁰ *Brand/Assaf/Derovan*, Gaon, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 380.

⁴¹ *Brand/Assaf/Derovan*, Gaon, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 384.

⁴² Aus dem Hebräischen von ראשונים, was sich als „die Ersten“ oder „die ersten Autoritäten“ übersetzen lässt, vgl. *Ta-Shma*, Rishonim, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 339.

⁴³ *Ta-Shma*, Rishonim, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 339.

⁴⁴ Z. B. die Kommentare von Gelehrten wie Raschi, Nachmanides oder Abraham ibn Esra.

⁴⁵ Z. B. die Kommentierungen von Raschi und den Tosafisten, Samuel ben Meir, Rabbenu Tam oder Nachmanides.

Responsa-Sammlungen und schließlich auch die vier bekanntesten halachischen Kodifizierungen.⁴⁶ Die letzte, bis in die Gegenwart anhaltende Periode des Jüdischen Rechts ist die Zeit der *Acharonim*,⁴⁷ welche nach allgemeinem Verständnis mit dem Zeitpunkt der Fertigstellung des *Schulchan Aruch* im Jahr 1563 n. d. Z. beginnt.⁴⁸

Die gesamte rabbinische Rechtsauslegung stützt sich auf die Grundannahme, dass frühere Generationen von Gelehrten zeitlich näher an der Offenbarung lagen als spätere Generationen.⁴⁹ Mit der größeren Nähe zum Empfang des Gesetzes geht die an eine rechtliche Fiktion heranreichende Erwartung einher, Gelehrtengenerationen früherer Perioden würden über verlässlicheres und damit authentischeres Wissen verfügen als darauffolgende Generationen. Grundsätzlich gilt in der traditionellen orthodoxen Halacha daher die *Maxime*, dass ein Gelehrter einer späteren Periode nicht die Entscheidungen eines Gelehrten einer früheren Periode anzweifeln oder verwerfen wird. Eine Ausnahme von diesem Prinzip besteht nur, wenn der spätere Gelehrte eine qualifizierte, abweichende Meinung eines Zeitgenossen des früheren Gelehrten findet, von dessen Präjudiz er abweichen will. Alternativ besteht für den späteren Devisoren⁵⁰ die Möglichkeit, sich von der früheren richtungsweisenden Entscheidung zu lösen, wenn gezeigt werden kann, dass der vorliegende Sachverhalt wesentlich von dem im Präjudiz entschiedenen Sachverhalt abweicht. Das zugrundeliegende System hat insofern Ähnlichkeit mit dem angloamerikanischen Konzept des *stare decisis*.⁵¹

⁴⁶ D. h. das *Sefer ha-Halachot* von Isaak ben Jakob Alfasi, die *Mischneh Torah* von Moses Maimonides, der *Tur* von Jakob ben Ascher und der *Schulchan Aruch* von Joseph Karo.

⁴⁷ Aus dem Hebräischen von אַחֲרֹנִים, auf Deutsch „die Letzten“ oder die „die letzten Autoritäten“, siehe *Horowitz/Derovan*, *Aḥaronim*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 532.

⁴⁸ *Horowitz/Derovan*, *Aḥaronim*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 532.

⁴⁹ Dieses Axiom findet sich bereits im Talmud im bShabbat 112b („Wenn die ersten Gelehrten wie Engel waren, so sind wir wie Menschen, und wenn die ersten Gelehrten wie Menschen waren, so sind wir wie Esel.“ – Übersetzung des Autors).

⁵⁰ Ein „Devisor“ (hebr. פוסק – *Posek*) ist ein Gesetzeslehrer, der anerkannt ist, religionsgesetzlich bindende Entscheidungen zu treffen, siehe *Posekim*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007.

⁵¹ *Stare decisis* (Lateinisch für „bei früheren Entscheidungen bleiben“) ist ein vor allem im anglo-amerikanischen Rechtsraum vorherrschendes Rechtsprinzip, nach dem ein Gericht oder Richter auf einen aktuellen Fall einen früheren Präzedenzfall nur dann nicht anwenden darf, wenn dieser sich erheblich vom früheren Präjudiz unterscheidet, siehe auch *Encyclopaedia Britannica*, *Stare decisis*, online verfügbar unter: www.britannica.com/topic/stare-decisis, zuletzt geprüft am 01.07.2020.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das Jüdische Recht auf eine mehr als dreitausend Jahre alte Geschichte zurückblicken kann, in deren Verlauf es Verbreitung fast um den ganzen Globus fand und – abhängig von den regionalen Gegebenheiten – zum Teil große Anwendungsfreiheiten jenseits der bestehenden Herrschaftsstrukturen genoss und bisweilen bis heute genießt. Die Einteilung der jüdischen Rechtsgeschichte in die genannten Perioden Tannaim, Amoraim, Savoraim, Geonim, Rischonim und Acharonim hat dabei nicht nur kategorisierenden, sondern zugleich auch autoritativen Charakter. Die bereits erwähnten halachischen Quellen Torah, Mischna, Halachische Midraschim, Talmud sowie die Kodifizierungen Mischneh Torah und Schulchan Aruch, die in dieser Untersuchung näher betrachtet werden, stehen dabei weitgehend repräsentativ für die einzelnen Rechtsepochen.

Nachdem damit der Hintergrund dieser Untersuchung näher beleuchtet wurde, soll nun der internationale Stand der Forschung zur jüdischen Rechts-tradition – insbesondere zu Verbrechen und Strafe – kurz skizziert werden.

II. Forschungsstand

Die judaistische und rechtswissenschaftliche, d. h. außerhalb des religiösen Kontexts stehende Untersuchung der jüdischen Rechtsquellen begann mit der Epoche der Aufklärung. Bereits im 18. Jahrhundert forschte man im deutschsprachigen Raum zu einzelnen Aspekten des Jüdischen Rechts,⁵² wobei von Beginn an auch strafrechtsrelevante Rechtsinstitute auf Interesse stießen.⁵³ Ging es anfänglich vor allem noch um Rechtsfragen, die sich im Rahmen der sich abzeichnenden Emanzipationsbestrebungen der deutschen Juden auftaten,⁵⁴ wandelte sich das Interesse der Rechtswissenschaft mit zunehmender Verwirklichung der Gleichberechtigung dogmatischen Grundla-

⁵² Siehe etwa die Werke des deutschen Orientalisten *Michaelis*, *Mosaisches Recht*. Erster Theil, 1770; *Michaelis*, *Mosaisches Recht*. Sechster Theil, 1775. Zu *Michaelis*' Person, siehe *Wagenmann*, *Michaelis*, Johann David, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, 1890; *Bultmann*, *Michaelis*, Johann David, in: *Neue Deutsche Biographie*, 1972; *Smend*, *Michaelis*, Johann David, in: *Skolnik/Berenbaum* (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007.

⁵³ Z. B. *Michaelis*, *Mosaisches Recht*, Bände 5–6, 1792.

⁵⁴ Siehe etwa eine Auftragsarbeit *Mendelssohns* für den preußischen Staat: *Mendelssohn*, *Ritualgesetze der Juden*, 1793. Siehe auch die verschiedenen Arbeiten zur Bedeutung und Reichweite des sog. „Judeneids“: *Philipson*, Über die Verbesserung des Judeneids, 1797; *Blogg*, Gründliche Beweise, wie der Jude bei einer Eidesleistung gesonnen ist, 1826; *Frankel*, Der Judeneid, 1861; *Blumenstein*, Die verschiedenen Eidesarten nach mosaisch-talmudischem Rechte und die Fälle ihrer Anwendung, 1883.

genarbeiten,⁵⁵ aber auch konkreten Problemstellungen zu.⁵⁶ In den Mittelpunkt trat dabei neben der Untersuchung des jüdischen Zivilrechts⁵⁷ ab Mitte des 19. Jahrhunderts und im Zuge der strafrechtlichen Reformen in Deutschland vor allem ein Interesse für das Jüdische Strafrecht,⁵⁸ insbesondere dessen Positionen zur Todesstrafe.⁵⁹ Das strafrechtliche Interesse setzte sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts fort, wobei neben allgemeineren und vergleichenden Untersuchungen,⁶⁰ auch konkrete Aspekte wie etwa der Zeu-

⁵⁵ Z. B. *Saalschütz*, Das Mosaische Recht, ²1853; *Schnell*, Das israelitische Recht, 1853; *Mayer*, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer, mit Rücksicht auf die neuen Gesetzgebungen, für Juristen, Staatsmänner, Theologen, Philologen, Philosophen und Geschichtsforscher in parallelen Dargestellt: Bd. Dss öffentliche Recht, 1862; *Mayer*, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer: mit Rücksicht auf die neuen Gesetzgebungen, 1866; *Mayer*, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer: mit Rücksicht auf die neuen Gesetzgebungen, für Juristen, Staatsmänner, Theologen, Philologen, Philosophen und Geschichtsschreiber in Parallelen dargestellt; ein Beitrag zu einem Systeme und zu einer Geschichte des Universalrechts. Geschichte der Strafrechte, 1876.

⁵⁶ Z. B. *Wiesner*, Der Bann in seiner geschichtlichen Entwicklung auf dem Boden des Judenthums, 1864.

⁵⁷ Z. B. *Duschak*, Das mosaisch-talmudische Eherecht, 1864.

⁵⁸ Z. B. *Duschak*, Das Mosaisch-Talmudische Strafrecht, 1869; *Frankel*, Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte, 1846; *Hirsch*, Princip des Beweises und Beweisverfahrens im Criminalprozeß des jüd. Rechtes, Jeschurun 12 (1866), 80; *Hirsch*, Princip des Beweises und Beweisverfahrens im Criminalprozeß des jüd. Rechtes, Jeschurun 12 (1866), 109; *Hirsch*, Princip des Beweises und Beweisverfahrens im Criminalprozeß des jüd. Rechtes, Jeschurun 12 (1866), 147; *Hirsch*, Princip des Beweises und Beweisverfahrens im Criminalprozeß des jüd. Rechtes, Jeschurun 12 (1866), 249; *Hirsch*, Princip des Beweises und Beweisverfahrens im Criminalprozeß des jüd. Rechtes, Jeschurun 12 (1866), 382; *Fürst*, Die Humanitätsidee im Strafverfahren der alten Juden, Das Ausland 41 (1868), 1161; *Frankel*, Die karet-Strafe im Judenthum, MGWJ 1876, 89; *Fürst*, Die Humanitätsidee im Strafverfahren der alten Juden, Das Ausland 41 (1868), 1191; *Bähr*, Das Gesetz über falsche Zeugen nach Bibel und Talmud, 1882.

⁵⁹ Z. B. *Vogelstein*, Über die Abschaffung der Todesstrafe vom Mosaisch-talmudischen Standpunkte, MGWJ 1868, 87; *Fürst*, Das peinliche Rechtsverfahren im jüdischen Alterthume, 1870; *Kohler*, Die Bibel und die Todesstrafe eine Zeitfrage vom kritisch-historischen Standpunkte aus betrachtet, 1870; *Hetzl*, Die Todesstrafe in ihrer kulturgeschichtlichen Entwicklung, 1870. Siehe auch die Rede des Abgeordneten Eduard Lasker vor dem Norddeutschen Reichstag: *Lasker*, 11. Sitzung, Beratungen zum Strafgesetzbuch, 2. Lesung, in: Verhandlungen des Reichstages des Norddeutschen Bundes, 1870. Für einen zeitgenössischen Blick auf die Debatte, siehe *Hetzl*, Rückblick auf die Verhandlungen des Norddeutschen Reichstages am 28. Januar und 1. März 1870 über Aufhebung der Todesstrafe, 1870.

⁶⁰ Z. B. *Gronemann*, Abschnitte aus dem talmudischen Strafrecht, ZVglRWiss 13 (1899), 415; *Goldschmidt/Kohler*, Die rechtswissenschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds, 1907; *Kohler*, Darstellung des talmudischen Rechtes, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 20 (1907), 161; *Kornfeld*, 35. Die Vollziehung der

genbeweis,⁶¹ die Strafzwecktheorien,⁶² die strafrechtlichen Konkurrenzen,⁶³ Rechtfertigungsgründe⁶⁴ sowie Rechtswidrigkeit und Schuld⁶⁵ auf rechtswissenschaftliches Interesse stießen.

Zugleich machte die erste umfangreiche Übersetzung des Talmuds ins Deutsche durch *Lazarus Goldschmidt* die Materie einer breiteren Leserschaft zugänglich.⁶⁶ Auch die beiden großen deutschsprachigen judaistischen Enzyklopädien – das *Jüdische Lexikon* und die nicht fertiggestellte deutsche Urfassung der später in englischer Sprache fortgesetzten und bis heute als Standardwerk geltende *Encyclopedia Judaica* – enthielten ausführliche rechtswissenschaftliche Beiträge zum Jüdischen Recht.⁶⁷ Zum Ende der 1920er Jahre kam sogar ein eigener, damals noch wertfrei gemeinter Begriff für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Entwicklung und Geschichte des Jüdischen Rechts auf: die „Judenrechtswissenschaft“.⁶⁸ Mit der

Todesstrafe nach dem mosaischen Recht, ZStW 28 (1908), 486; *Aptowitzer*, Die syrischen Rechtsbücher und das mosaisch-talmudische Recht, 1909.

⁶¹ *Kohn*, Die Zeugenaussage im Jüdischen Recht, Jeschurun 17 (1930), 391.

⁶² *Goitein*, Das Vergeltungsprinzip im biblischen und talmudischen Strafrecht, 1891; *Günther*, Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte und Philosophie des Strafrechts, 1889; *Wohlgemuth*, Das jüdische Strafrecht und die positive Strafrechtsschule, in: *Freimann/Hildesheimer* (Hrsg.), Festschrift zum siebenzigsten Geburtstag A. Berliner's, 1903.

⁶³ *Goldmann*, Ideal- und Gesetzeskonkurrenz im jüdischen Recht, ZVglRWiss 22 (1909), 32.

⁶⁴ Z. B. *Vogelstein*, Notwehr nach mosaisch-talmudischem Recht, MGWJ 48 (1904), 513; *Cohen*, Das jüdische Notrecht, Jeschurun 9 (1922), 272–299.

⁶⁵ Z. B. *Steinberg*, Rechtswidrigkeit und Schuld im Strafrecht des Talmud, ZVglRWiss 25 (1911), 130; *Steinberg*, Die Lehre vom Verbrechen im Talmud, 1910.

⁶⁶ Z. B. *Goldschmidt*, Sukkah, Jom-Tob, Roš-HaŠanah, Tānith, Megilla, Moēd-Qaṭan, Ḥagiga, Šeqalim, 1899; *Goldschmidt*, Ērubin, Pesahim, Joma, 1901; *Goldschmidt*, Synhedrin, Makkoth, 1903. Die letzte Reproduktion des Originals erschien 1996, siehe z. B. *Goldschmidt*, Megilla/Moēd Qaṭan/Ḥagiga/Jabmuth, 1996; *Goldschmidt*, Seder Neziqin, 41996. Auf Goldschmidts Übersetzung wird auch in diesem Buch wiederholt zurückgegriffen.

⁶⁷ *Herlitz/Kirschner* (Hrsg.), Jüdisches Lexikon, 1927; *Klatzkin/Elbogen* (Hrsg.), Encyclopedia Judaica, 1930.

⁶⁸ *Landauer*, Zur Geschichte der Judenrechtswissenschaft, Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 2 (1931), 255; der Begriff stieß jedoch schon damals auf vereinzelt Kritik, siehe Literarische Rundschau, Gemeindeblatt der Israelitischen Gemeinde Frankfurt am Main 9 (1930–1931), 295. Von der „Judenrechtswissenschaft“ zu trennen, ist allerdings der ebenfalls in dieser Zeit wissenschaftlich genutzte Begriff „Judenrecht“, der auf die Erforschung des Rechts abstellt, mit dem Souveräne oder territoriale Körperschaften das Leben der unter oder in ihnen lebenden Juden regelten, siehe dazu auch *Elbogen*, „Judenrecht“ als wissenschaftliche Disziplin, Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 7 (1937), 77; *Kisch*, Jüdisches Recht und Judenrecht, in: *Kisch* (Hrsg.), Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters, 1978. Für eine

Machtergreifung der Nationalsozialisten und der Entfernung der deutschen Juden aus Wissenschaft und Lehre endete auch die rechtswissenschaftliche Forschung zum Jüdischen Recht in Deutschland. Viele der sich mit der Materie beschäftigenden Rechtswissenschaftler, Historiker oder Judaisten wurden durch das nationalsozialistische Willkür- und Terrorregime ermordet oder ins Exil getrieben.⁶⁹ Nach dem Zweiten Weltkrieg fand in der deutschen Rechtswissenschaft keine Forschung zum Jüdischen Recht mehr statt,⁷⁰ wenngleich eine überschaubare Anzahl an Publikationen in der letzten Dekade,⁷¹ aber auch die neugegründeten Ausbildungsseminare für Rabbiner in Deutschland⁷² auf ein Wiedererstarben dieses Forschungszweiges hoffen lassen.

Mit dem Zivilisationsbruch in Deutschland ging eine Verlagerung des Schwerpunkts der Forschung von Europa nach Amerika und Israel einher. Zwar waren bereits am Ende des 19. und zum Beginn des 20. Jahrhundert auch im englischsprachigen Raum erste rechtshistorische oder rechtsvergleichende Untersuchungen zum Jüdischen Recht erschienen,⁷³ diese griffen al-

aktuelle Darstellung des Forschungsstandes für die Lage in den deutschen Ländern siehe den Abschnitt „Judenrecht vom Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert“ in *Hähnchen*, Rechtsgeschichte, ⁴2012, 257 ff.

⁶⁹ Statt vieler seien hier nur einige Beispiele genannt: *Guido Kisch*, der 1933 von den Nationalsozialisten aus seinem Amt als Professor entlassen wurde und 1935 in die Vereinigten Staaten auswanderte (siehe *Kisch*, Guido, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.); *Lazerus Goldschmidt*, der nach England emigrierte (siehe *Goldschmidt*, Lazerus, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.) oder der an dem Vorgänger der Humboldt-Universität – der Friedrich-Wilhelms-Universität – studierte und promovierte Schriftsteller und Satiriker *Sammy Gronemann*, der 1933 zuerst nach Frankreich floh und 1935 weiter nach Palästina emigrierte (siehe *Mittelman*, Sammy Gronemann (1875–1952), 2004.). Für eine umfangreiche und zugleich bedrückende Sammlung von Biografien und Schicksalen, siehe *Heinrichs/Franzki/Schmalz/Stolleis* (Hrsg.), *Deutsche Juristen jüdischer Herkunft*, 1993.

⁷⁰ Eine Ausnahme bildet lediglich die einführende Darstellung von *Goldfine*, Einführung in das Jüdische Recht, 1973.

⁷¹ Zu nennen sind hier etwa *Homolka*, Das Jüdische Eherecht, 2008; *Daniels*, Religiöses Recht als Referenz, 2009; *Augsberg/Ladeur* (Hrsg.), Talmudische Tradition und moderne Rechtstheorie: Kontexte und Perspektiven einer Begegnung, 2013.

⁷² Mit den beiden in Potsdam ansässigen liberalen Seminaren – dem Reform orientierten Abraham-Geiger-Kolleg und dem konservativen Zacharias-Frankel-Kolleg – sowie dem orthodoxen Rabbinerseminar zu Berlin und der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg.

⁷³ Z. B. *Farbstein*, On the Study of Jewish Law, *The Jewish Quarterly Review* 10 (1897), 177; *Raisin*, Sect, Creed And Custom In Judaism – A Study In Jewish Nomology, 1907; *Goldin*, Mishnah – A Digest of the Basic Principles of the Early Jewish Jurisprudence, 1913; *Benas*, The Renascence of Jewish Law, *Journal of Comparative Legislation and International Law* 2 (1920), 21; *Goodenough*, *The Jurisprudence Of*

lerdings häufig auf die deutschsprachige Forschung zurück und kamen zahlenmäßig nicht an den Publikationsumfang in Mitteleuropa heran. Die frühen englischsprachigen strafrechtlichen Abhandlungen behandelten dabei, ebenso wie in Deutschland, überwiegend strafphilosophische Probleme,⁷⁴ insbesondere die Positionen des Jüdischen Rechts zur Zulässigkeit der Todesstrafe.⁷⁵ Noch während des Zweiten Weltkrieges erweiterte sich das Interesse der Forschung in den USA auf eine Vielzahl von weiteren Untersuchungsgegenständen, so etwa auf den jüdisch-rechtlichen Einfluss auf einzelne mittelalterliche „peinliche“ Rechtsordnungen Europas⁷⁶ oder auf den zeitgenössischen Strafprozess.⁷⁷ Seit den 1960er Jahren stieg die Forschungsdichte zur strafrechtlichen Seite des Jüdischen Rechts sprunghaft an und führte zu einer mittlerweile unüberblickbaren Fülle an englischsprachigen und hebräischen Publikationen.⁷⁸ Seit den 1980er Jahren bis in die Gegenwart stellt dabei vor

The Jewish Courts in Egypt – Legal Administration By the Jews Under the Early Roman Empire As Described By Philo Judaeus, 1929.

⁷⁴ Z. B. *Amram*, Retaliation and Compensation, *The Jewish Quarterly Review* 2 (1911), 191; *Kadushin*, Code of Jewish Jurisprudence – Talmudical Law Decisions Civil, Criminal and Social – Part V, ²1921; *Aptowitzer*, Observations on the Criminal Law of the Jews, *The Jewish Quarterly Review* 15 (1924), 55; *May*, *Jewish Criminal Law and Legal Procedure*, *J. Crim. L. & Criminology* 31 (1940), 438.

⁷⁵ Z. B. *Sola Pool*, Capital Punishment Among the Jews, 1916; *Rabinowitz*, A Note on the ‚Jewish Execution‘, *Jewish Social Studies* 5 (1943), 305.

⁷⁶ Z. B. *Rabinowitz*, The Influence of Jewish Law upon the Development of Frankish Law, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 16 (1946), 205; *Rabinowitz*, The Title De Migrantibus of the Lex Salica and the Jewish Herem Yahishub, *Speculum: A Journal of Mediaeval Studies* 1947; *Rabinowitz*, Jewish and Lombard Law, *Jewish Social Studies* 12 (1950), 299.

⁷⁷ Z. B. *Mandelbaum*, The Privilege Against Self-incrimination in Anglo-American and Jewish Law, *The American Journal of Comparative Law* 5 (1956), 115; *Ostrow*, Tannaitic and Roman Procedure in Homicide, *The Jewish Quarterly Review* 48 (1958), 352.

⁷⁸ Hervorzuheben sind z. B. *Kirschenbaum*, The Role of Punishment in Jewish Criminal Law: A Chapter in Rabbinical Penological Thought, *Tel Aviv University Studies in Law* 12 (1987), 253; *Bleich*, Jewish Law And The State’s Authority To Punish Crime, *Cardozo L. Rev.* 12 (1991), 829; *Fletcher*, Self-Defense as a Justification for Punishment, *Cardozo L. Rev.* 12 (1991), 859; *Goodman*, On justice, 1991; *Shuster*, Halacha as a Model for American Penal Practise: A Comparison of Halchic and American Punishment Methods, *Nova Law Review* 19 (1995), 965; *Greenwood*, Restorative Justice and the Jewish Question, *Utah L. Rev.* 2003, 533; *Steinmetz*, Crimes and punishments, part I: Mitot Beit Din as a reflection of rabbinic jurisprudence, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 81; *Steinmetz*, Crimes and punishments, part II: Noachide law, brother-sister intercourse, and the case of murder, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 278; *Pritikin*, Punishment, Prisons, and the Bible: Does Old Testament Justice Justify Our Retributive Culture, *Cardozo L. Rev.* 28 (2006), 715; *Berkowitz*, Execution And Invention, 2006; *Steinmetz*, Punishment and freedom, 2008.

allem die jüdisch-rechtliche Einstellung zur Todesstrafe eines der zentralen Themen für die sich mit dem Jüdischen Recht beschäftigende, vergleichende angloamerikanische Rechtswissenschaft dar.⁷⁹

Eine umfangreiche Untersuchung zur den Kerntatbeständen, der Strafmethodik, der Strafzwecke, der Strafzumessung und des Strafprozesses wie sie hier angestrebt wird, gibt es zum jetzigen Zeitpunkt, soweit erkennbar, noch nicht. Zwar existieren mit den Werken von *Goodman*,⁸⁰ *Kirschenbaum*,⁸¹ *Lorberbaum*,⁸² *Steinmetz*⁸³ und *Berkowitz*⁸⁴ im jüngeren englischsprachigen und hebräischen Schrifttum hervorragende Untersuchungen zum biblischen und rabbinischen Strafrecht. Allerdings verfolgen diese Arbeiten andere Ansätze, indem sie entweder stärker aus einer theologischen, rechtsphilosophischen oder judaistischen Perspektive verfasst sind, sich thematisch überwiegend auf die Todesstrafe beschränken oder strafzwecksystematisch allein auf einen einzelnen theoretischen Ansatz fokussieren. Über diese Faktoren hinaus macht die vorliegende Untersuchung ferner einige Quellen, entweder erstmals oder wieder in deutscher Sprache, für die deutschsprachige Rechtswissenschaft zugänglich.

⁷⁹ Z. B. *Rosenberg/Rosenberg*, Lone Star Liberal Musings on „Eye for Eye“ and the Death Penalty, Utah L. Rev. 1998, 505; *Levine*, Capital Punishment in Jewish Law and its Application to the American Legal System, St. Mary's Law Journal 29 (1998), 1036; *Levine*, Playing God: An Essay on Law, Philosophy, and American Capital Punishment, New Mexico Law Review 31 (2001); *Hiers*, The Death Penalty and Due Process in Biblical Law, U. Det. Mercy L. Rev. 81 (2003), 751; *Rosenberg/Rosenberg*, Of God's Mercy and the Four Biblical Methods of Capital Punishment: Stoning, Burning, Beheading, and Strangulation, Tulane Law Review 79 (2004), 1169.

⁸⁰ *Goodman*, On justice, 1991.

⁸¹ *Kirschenbaum*, Jewish Law and the Abuse of Rights, Tel Aviv University Studies in Law 5 (1980), 98; *Kirschenbaum*, The Role of Punishment in Jewish Criminal Law: A Chapter in Rabbinical Penological Thought, Tel Aviv University Studies in Law 12 (1987), 253; *Kirschenbaum/Trafimow*, Sovereign Power of the State: A Proposed Theory of Accomodation in Jewish Law, The, Cardozo Law Review 12 (1990), 925; *Lamm/Kirschenbaum*, Freedom and Constraint in the Jewish Judicial Process, Cardozo L. Rev 1 (1979), 99.

⁸² *Lorberbaum*, Imago Dei: Rabbinic Literature, Maimonides and Nachmanides, 1997; *Lorberbaum*, In God's Image, 2015.

⁸³ *Steinmetz*, Crimes and punishments, part I: Mitot Beit Din as a reflection of rabbinic jurisprudence, Journal of Jewish Studies 55 (2004), 81; *Steinmetz*, Crimes and punishments, part II: Noachide law, brother-sister intercourse, and the case of murder, Journal of Jewish Studies 55 (2004), 278; *Steinmetz*, Punishment and freedom, 2008.

⁸⁴ *Berkowitz*, Negotiating Violence and the Word in Rabbinic Law, Yale J.L. & Human. 17 (2005), 125; *Berkowitz*, Execution And Invention, 2006.

Festzuhalten ist somit, dass die rechtswissenschaftliche Forschung zum Jüdischen Strafrecht zwar auf eine mehr als zweihundertjährige Geschichte zurückblicken kann, jedoch bisher in der deutschsprachigen Literatur seit dem Zweiten Weltkrieg keine Untersuchung mehr dazu vorgenommen wurde.

III. Methodische Grundlagen der Untersuchung

Die Besonderheiten des Jüdischen Rechts und der kurz angerissene Forschungsstand zum jüdischen Strafrecht verpflichten zu einer Klärung der in dieser Untersuchung angewandten Methoden. Die methodischen Grundlagen dieser Untersuchung bilden die üblichen hermeneutischen Werkzeuge Quellensammlung, Quellenanalyse und Quelleninterpretation. Die eigentliche Quellenrecherche und -sammlung fand in Bibliotheken, Archiven und Datenbanken in Deutschland und den Vereinigten Staaten statt. Als sehr nützlich stellten sich dabei die großen Digitalisierungsbemühungen der letzten zehn Jahre heraus, aufgrund derer nunmehr Werke zugänglich geworden sind, die lange Zeit als verschollen galten oder sonst nicht ohne großen Aufwand zugänglich waren,⁸⁵ sowie die zunehmende Digitalisierung und Vernetzung halachischer Rechtsquellen.⁸⁶

Die Auswahl moderner nicht-halachischer, historischer, judaistischer, theologischer und rechtswissenschaftlicher Quellen beschränkt sich überwiegend auf englisch- und deutschsprachige sowie vereinzelt auf hebräische Literatur in Form von Fachzeitschriftenartikeln, Dissertationen, Monographien, Enzy-

⁸⁵ Hervorzuheben ist hier vor allem die Digitalisierung der Judaica-Bestände der Freimann-Sammlung der Universitätsbibliothek Frankfurt a. M., der bayerischen und sächsischen Staatsbibliotheken sowie des Projektes Compact-Memory, welches einen Großteil aller judaistischen Periodika vom Beginn des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts umfasst.

⁸⁶ Hervorzuheben insofern ist insbesondere das von dem amerikanischen Wissenschaftsjournalisten *Joshua Foer* und dem ehemaligen Google-Manager *Brett Lockspeiser* im Jahr 2011 gegründete, mittlerweile als gemeinnützige Stiftung organisierte Datenbankprojekt *Sefaria.org*, dass es sich zur Aufgabe gemacht hat, eine freie und interaktive Bibliothek jüdischer Texte und ihrer Verbindungen zu einander in der jeweiligen Originalsprache und nach Möglichkeit in Übersetzung anzubieten (siehe About Sefaria, online verfügbar unter: www.sefaria.org/about, zuletzt geprüft am 15.09.2020.). Die Webseite hat sich in den vergangenen Jahren sowohl im Bereich der Forschung, als auch im Bereich des traditionellen jüdischen Lernens durchgesetzt. Die Datenbank enthält mehr als 1.600.000 Querverbindungen zwischen den einzelnen jüdischen Textquellen und wird von mehr als 4.000 Freiwilligen ergänzt und gepflegt.

Zu nennen sind aber auch das (kommerziell lizenzierte) „*Responsa Project*“ der Bar Ilan Universität (siehe Bar Ilan Responsa Project, online verfügbar unter: www.responsa.co.il/home.en-US.aspx, zuletzt geprüft am 15.09.2020.) sowie Google Books und Google Scholar, über die sich ebenfalls auf eine Vielzahl von halachischen und nicht-halachischen Quellen zurückgreifen lässt.

klopädien sowie Konferenz- und Gesetzgebungsmaterialien. Die wesentliche Auswahl der halachischen Quellen begrenzt sich auf die zentralen Werke des Jüdischen Rechts, d. h. die hebräische Bibel, die halachischen Midraschim, die Mischna, den Talmud, die Mischna Torah und den Schulchan Aruch, wengleich vereinzelt zusätzlich auch auf andere halachische Quellen Bezug genommen wird, wenn dies erforderlich ist. Wo immer die halachischen Werke in mehreren deutschen oder englischen Übersetzungen vorliegen, wurde versucht, die jeweilig am besten geeignete Übertragung zu verwenden. In den Fällen, in denen keine Übersetzungen der hebräischen oder aramäischen Originalquellen vorhanden waren, oder bei denen nach Einschätzung des Autors die bestehenden deutschen Übersetzungen im Sinne einer besseren Verständlichkeit zu präzisieren oder zu konkretisieren waren, wird auf selbsterstellte Übersetzungen zurückgegriffen. Bei der Erstellung dieser Übersetzungen wurde stets versucht, so nah wie möglich an dem Originaltext zu bleiben, um so den Bedeutungsinhalt der jeweiligen Quelle möglichst getreu zu übermitteln. Die feinsinnige Ausdrucksweise, die viele Leser von deutschen Übersetzungen biblischer oder anderer antiker Quellen gewohnt sind, mag dabei mitunter zugunsten der rechtlichen Präzision zurückgetreten sein – vorab sei dafür um Entschuldigung gebeten.

Die Auseinandersetzung mit den vorgefundenen Texten erfolgte nach unterschiedlichen hermeneutischen Verfahren, je nachdem, ob es sich um jüdisch-rechtliche Quellen oder um andere Quellen handelte. Während der Umgang mit den nicht-halachischen Quellen keiner besonderen Erklärung bedarf, ist hinsichtlich der halachischen Quellen eine ausführlichere Darstellung geboten.

1. Halachische Quellen

In der Literatur zum Jüdischen Recht wird häufig angenommen, diese sei die älteste – oder zumindest eine der ältesten – kontinuierlich bestehenden Rechtstraditionen in der Welt.⁸⁷ Diese Behauptung wirft das Problem auf, wie der Zeitpunkt des Beginns des Jüdischen Rechts zu bestimmen ist, was unweigerlich zu der Frage führt, wie alt die Torah als konstitutives Dokument dieser Rechtsordnung ist. Eine einfache Antwort darauf, wann und von

⁸⁷ Vgl. z. B. Glenn, A Talmudic Legal Tradition: The Perfect Author, in: Glenn (Hrsg.), *Legal Traditions of the World*, 2007, 93. Ausführlich zum prähistorischen, indo-asiatischen Recht siehe Kar, der den Ursprung der westlichen Rechtstraditionen nicht in Rom, Athen oder Israel, sondern im 4. Jahrtausend v. d. Z. im Indus-Tal ausmacht, siehe Kar, *Western Legal Prehistory: Reconstructing the Hidden Origins of Western Law and Civilization*, U. Ill. L. Rev. 2012 (2012), 1499, 1504 ff.

wem die Torah geschrieben wurde, gibt es jedoch nicht.⁸⁸ Vielmehr ist die Erwiderung in hohem Maße abhängig davon, welche Position man bezüglich der Historizität und Autorenschaft biblischer Rechtsquellen einnimmt. Für eine rechtshistorische – aber auch für eine Jahrhunderte von Rechtsentwicklung umspannende rechtsvergleichende – Untersuchung ist die Frage von prinzipieller methodischer Bedeutung. Die Einstellung zum Ursprung der Torah „hilft den Weg zu bestimmen, wie wir sie lesen“.⁸⁹ Der folgende Unterabschnitt stellt zuerst die sog. traditionelle Position zur Herkunft der biblischen Quellen der sog. historisch-kritischen Position gegenüber,⁹⁰ anschließend skizziert und diskutiert er deren Vorzüge und Nachteile für den Fortgang der Untersuchung.

2. Der traditionelle Ansatz

Nach traditionell–orthodoxer Vorstellung ist die Torah Moses auf dem Berg Sinai in ihrer Gesamtheit übergeben worden. Dieser Ansatz wird im Hebräischen mit dem Leitsatz *Torah min ha'Shamayim* zusammengefasst, was so viel wie „die Torah kommt aus dem Himmel“ bedeutet.⁹¹ Unterschieden wird dabei in der rabbinischen Lehre zwischen der *Torah sche'bi'chtav* (hebr. תּוֹרָה שֶׁבְּכֶתֶב) – der sog. „schriftlichen Torah“ – und der *Torah sche'be'al'peh* (hebr. תּוֹרָה שֶׁבְּעַל־פֶּה) – der sog. „mündlichen Torah“.⁹² Dahinter steht der Glaube, Moses habe bei der Offenbarung nicht nur die

⁸⁸ So auch Glenn, A Talmudic Legal Tradition: The Perfect Author, in: Glenn (Hrsg.), Legal Traditions of the World, ³2007, 94.

⁸⁹ Scolnic, Traditional Methods of Bible Study, in: Blumenthal/Liss (Hrsg.), Etz Chayim Study Companion, 2005, 23. („What we think the Torah is helps determine the way in which we read it“).

⁹⁰ Eine einheitliche Begrifflichkeit hinsichtlich der zwei Ansätze hat sich bisher nicht durchgesetzt. Statt des Begriffs „traditionell“ verwendet *Rappaport* etwa „theologisch“, statt „historisch-kritisch“ schlicht „historisch“, siehe *Rapaport*, Die Methodenfrage beim Jüdischen Rechte als Schema einer Methodenfrage im allgemeinen innerhalb der vergleichenden Rechtswissenschaft, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 33 (1919), 1, 12, 22.

⁹¹ *Herr/Friedman*, Oral Law, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 454. Einführend in den traditionellen Ansatz auch *Lopes Cardozo*, Nathan T, The written and oral Torah, 2004. Für eine herausragende Studie des Grundsatzes *Torah min ha'Shamayim* mit all seinen theologischen und methodischen Aspekten, siehe *Heschel*, Heavenly Torah: As Refracted Through the Generations, 2006. Eine verkürzte Gegenüberstellung des dort als „fundamentalistisch“ bezeichneten Ansatzes mit der historisch-kritischen Methode findet sich auch bei *Dorff/Rosett*, A Living Tree, 1988, 20.

⁹² *Herr/Friedman*, Oral Law, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 454. Ausführlich zur „mündlichen Torah“ und ihre „Schaffung“ durch die spätere rabbinische Exegese, siehe auch *Dorff/Rosett*, A Living Tree, 1988, 185 ff.

schriftlichen, in den fünf Büchern niedergeschriebenen Gesetze, sondern darüberhinausgehende weitere Gesetze zur mündlichen Überlieferung erhalten.⁹³ Dieses „mündliche Gesetz“ stellt nach traditioneller Auffassung die einzige autoritative Interpretation der Torah als „schriftliches Gesetz“ dar.⁹⁴ Allerdings ist die Torah in der jüdischen Rechtstradition nicht die einzige maßgebliche schriftliche Quelle der hebräischen Bibel. Die prophetischen Bücher (*Nevi'im*) und die Hagiographie oder Schriften (*Ketuvim*) enthalten ebenfalls einige rechtlich relevante Passagen, wenn auch bei Weitem nicht so viel juristische Inhalte wie die Torah selbst.⁹⁵ Im rabbinischen Diskurs erscheinen sie daher überwiegend als Sekundär- oder Nebenquelle.

Im Ergebnis geht der traditionelle Ansatz somit von einer identischen Autorenschaft (Gott) und einem einheitlichen Zeitpunkt des Inkrafttretens (der Offenbarung) aus. Er ist insofern deckungsgleich mit dem Begriff der „dogmatischen Methode“ in der systematischen Theologie.⁹⁶ Diesem Verständnis folgten alle großen rabbinischen Kommentatoren, so z. B. etwa *Shlomo Yitzchaki* („Rashi“), *Abraham ibn Esra* („Ibn Esra“), *Samuel ben Meir* („Raschbam“) oder *Moses Maimonides* („Rambam“).⁹⁷ Aufgabe des rabbinischen Kommentators bei dieser Herangehensweise ist es bis heute, durch Exegese die Torah mitsamt ihren anscheinenden Widersprüchen zu einem in sich konsistenten, harmonischen Text zu fassen sowie zugleich Unvereinbarkeiten mit zeitgenössischen Vorstellungen durch Kontextualisierung oder Erklärungen zu beseitigen.⁹⁸

⁹³ *Herr/Friedman*, Oral Law, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 454. Zutreffend erkennen *Ladeuer* und *Augsberg* dahinter die Begriffe „Offenbarung und Tradition“, siehe *Ladeuer/Augsberg*, „Der Buchstaben tötet, aber der Geist machet lebendig“? Zur Bedeutung des Gesetzesverständnisses der jüdischen Tradition für eine postmoderne Rechtstheorie, *Rechtstheorie* 40 (2009), 431, 447.

⁹⁴ *Herr/Friedman*, Oral Law, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 454.

⁹⁵ *Elon*, *Mishpat Ivri*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007. *Elon* erklärt den Mangel an rechtlichen Dokumenten damit, dass die Aufmerksamkeit der Chronisten und Psalmisten sowohl durch die zahlreichen internen und externen Kriege jener Zeit als auch die moralischen, sozialen und religiösen Probleme gebunden war.

⁹⁶ Dazu *Danz*, *Systematische Theologie*, 2016, 97.

⁹⁷ *Scolnic*, *Traditional Methods of Bible Study*, in: Blumenthal/Liss (Hrsg.), *Etz Chayim Study Companion*, 2005, 23.

⁹⁸ *Scolnic*, *Traditional Methods of Bible Study*, in: Blumenthal/Liss (Hrsg.), *Etz Chayim Study Companion*, 2005, 23. Zu den Bedeutungen und Rechtfertigung der Exegese anhand von Quellen aus den rabbinischen Werken selbst, siehe *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 193 ff. Zu den von den rabbinischen Gelehrten entwickelten und angewandten exegetischen Methoden anhand der rabbinischen Quellen selbst, siehe ebd., 201 f.

Im Laufe der Jahrhunderte entwickelten die rabbinischen Gelehrten eine ganze Bandbreite an exegetischen Methoden, um so der wahren Bedeutung des biblischen Textes näher zu kommen.⁹⁹ Der Torah wurden dabei verschiedene Bedeutungsschichten zugeschrieben. Im Mittelalter verbreitete sich dazu die bis heute geläufige Abkürzung „PaRDeS“ (פַּרְדֵּי־ס), welches als Akronym aus den vier Anfangsbuchstaben der Begriffe *p'schat* (פְּשָׁט – der einfache Wortlaut), *remes* (רֵמֶז – Anspielung oder Allegorien, z. B. auch *Gematria*¹⁰⁰ oder *Notarikon*¹⁰¹), *d'rasch* (דְּרָשׁ – homiletische Interpretation) und *sod* (סוּד – Geheimnis, d. h. mystische bzw. esoterische Interpretation) besteht.¹⁰² Die PaRDeS-Typologie bildet das anerkannteste Model traditioneller biblischer Exegese bzw. des Torah-Studiums,¹⁰³ wenngleich eine Vielzahl weiterer, alternativer Modelle existiert. Um den hermeneutischen Prozess zur Interpretation des biblischen Textes zu präzisieren und zu vereinheitlichen, fertigten Rabbiner schon um das 1. Jahrhundert n. d. Z. Regelwerke an, in denen die zulässigen Vorgehensweisen näher erläutert wurden.¹⁰⁴

Kurz zusammengefasst geht die traditionelle Methodik also von einer einheitlichen Autorenschaft der Torah aus. Sie zielt auf eine in sich schlüssige Interpretation des biblischen Rechts ab, die sowohl der praktischen Anwendbarkeit des jüdischen Gesetzes als auch der Aufrechterhaltung fundamentaler Prinzipien des jüdischen Glaubens dient. Die traditionelle Herangehensweise an die halachischen Quellen stellte bis zur Aufklärung die einzige Methode zum Verständnis und zur Auslegung innerhalb der jüdischen Rechtstradition dar.

⁹⁹ *Sarna/Snaith/Greenspoon* u. a., Bible, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 640–642; *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 193 ff., 201 f.

¹⁰⁰ *Gematria* ist eine Methode der Bedeutungsgewinnung, die auf den korrespondierenden numerischen Wert eines jeden hebräischen Buchstaben zurückgreift. Sie besteht darin, ein hebräisches Wort oder eine Wortgruppe nach dem Zahlenwert der Buchstaben zu erklären oder andere Buchstaben des Alphabets nach einem festgelegten System zu ersetzen, siehe *Derovan*, *Gematria*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; *Steinmetz*, *Dictionary of Jewish usage*, 2005, 47.

¹⁰¹ *Notarikon* ist eine Methode der Bedeutungsgewinnung oder Abkürzung, bei der entweder aus den hebräischen Anfangs- oder Endbuchstaben der Wörter eines Absatzes, Satzes oder einer Wortfolge ein neues hebräisches Wort gewonnen wird, siehe *Notarikon*, in: *Skolnik/Berenbaum* (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; *Steinmetz*, *Dictionary of Jewish usage*, 2005, 127.

¹⁰² *Orni/Gilboa*, *PaRDeS*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; *Sarna/Snaith/Greenspoon* u. a., Bible, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 641s; *Scolnic*, *Traditional Methods of Bible Study*, in: Blumenthal/Liss (Hrsg.), *Etz Chayim Study Companion*, 2005, 24.

¹⁰³ *Scolnic*, *Traditional Methods of Bible Study*, in: Blumenthal/Liss (Hrsg.), *Etz Chayim Study Companion*, 2005, 25.

¹⁰⁴ *Jacobs/Derovan*, *Hermeneutics*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 25.

3. Der historisch-kritische Ansatz

Hinter dem Begriff der historisch-kritischen Methode verbirgt sich eine Vielzahl von Verfahrensweisen, die biblischen Texte in ihrem geschichtlichen Kontext zu verstehen, um so deren Sinn zu erschließen.¹⁰⁵ Die Grundannahme des historisch-kritischen Ansatzes ist die schritt- oder stufenweise geschichtliche Entwicklung der biblischen Quellen.¹⁰⁶ Die hebräische Bibel wird dazu als eine Sammlung verschiedener, von Menschen verfasster Dokumente verstanden, die vermutlich in einem Zeitraum von mehr als eintausend Jahren zwischen ca. 1.200 bis spätestens 200 v. d. Z. entstanden sind. Nach der innerhalb der historisch-kritischen Forschung herrschenden Ansicht erhielt die Torah als Rechtskorpus ihre heutige Form im babylonischen Exil oder nach-exilischen Zeit nach einem erheblichen Redaktionsprozess,¹⁰⁷ wobei ein Großteil des materiellen Rechts bereits auf andere nahöstliche Rechtstraditionen zurückzuführen sei, d. h. die rechtlichen Wurzeln mindestens bis 3.000 Jahre v. d. Z. zurückreichen sollen.¹⁰⁸ Anders als bei der traditionellen rabbinischen Bibelinterpretation, werden den biblischen Texten keine versteckten Bedeutungsebenen zugesprochen.¹⁰⁹ Stattdessen versucht der historisch-kritische Ansatz „zu ermitteln, welchen Sinn ein biblischer

¹⁰⁵ Statt vieler, siehe *Danz*, Systematische Theologie, 2016, 98; *Schwartz*, Bible, in: Berlin (Hrsg.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, 2011, 130. Für eine ausführliche Einführung in die Geschichte der kritischen Bibelwissenschaft siehe auch *Sarna/Snaith/Greenspoon* u. a., Bible, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 648 ff.

¹⁰⁶ *Danz*, Systematische Theologie, 2016, 99; *Dorff/Rosett*, A Living Tree, 1988, 20 f.; *Brettler/Enns/Harrington*, The Bible and the believer, 2013, 15 ff.; *Schwartz*, Bible, in: Berlin (Hrsg.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, 2011, 130.

¹⁰⁷ *Piattelli/Jackson*, Jewish Law during the Second Temple Period, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 25. Für eine sehr lesenswerte Untersuchung der „Schreiber“-Kultur, insbesondere der vielen methodischen Probleme, die damit verbunden sind, unsere modernen Vorstellungen von Autorenschaft, Textredaktion und Buchproduktion auf die Frühantike zu übertragen, siehe *van der Toorn*, Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible, 2007.

¹⁰⁸ Statt vieler, siehe *Westbrook*, Biblical Law, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 2. Einige Forscher verteidigen dagegen weiterhin traditionellere Theorien zur Quellendatierung, andere wiederum argumentieren für eine Datierung von zumindest Teilen der hebräischen Bibel in die hellenistischen Perioden, wiederum andere sehen unterdessen die späte vorexilische, neoassyrische Periode als eine entscheidende, wenn nicht die wichtigste Periode in der grundlegenden Gestaltung der hebräischen biblischen Traditionen, siehe m. w. N. *Carr*, The Formation of the Hebrew Bible, 2011, 3.

¹⁰⁹ *Scolnic*, Modern Methods of Bible Study, in: Blumenthal/Liss (Hrsg.), Etz Chayim Study Companion, 2005, 36.

Text zur Zeit seiner Abfassung hatte. Sie berücksichtigt dabei, dass sich dieser Sinn durch Erweiterungen und Veränderungen gewandelt haben kann¹¹⁰. Im Gegensatz zu der Perspektive *Torah min ha'Shamayim* ermöglicht eine historisch-kritische Herangehensweise der Rechtswissenschaft einen evolutionären Prozess innerhalb des jüdischen Gesetzes, insbesondere dessen Strafrechts, zu verfolgen.

Als die wichtigsten Belege in der Beweisführung gegen den Erlass der Torah als ein einziges, einheitliches Gesetzeswerk zu einem Zeitpunkt X, werden Inkohärenzen, Diskontinuitäten, Wiederholungen und sprachliche Stilwechsel im hebräischen Originaltext genannt.¹¹¹ Während der traditionelle rabbinische Ansatz versucht diese offensichtlichen Brüche durch Auslegung und Interpretation zu schließen, durch Erklärungen zu begründen oder als von einem göttlichen Gesetzgeber beabsichtigt annimmt, erkennt die moderne historisch-kritische Forschung dahinter separate Quellen und die Arbeit verschiedener menschlicher Autoren.¹¹²

Kernstück der historischen Bibelkritik ist die sog. Dokumentenhypothese bzw. Urkundenhypothese, d. h. die Annahme, die fünf Bücher Mose seien eine Zusammensetzung verschiedener Urkunden oder Urkundenfragmente.¹¹³ Für lange Zeit am weitesten verbreitet war die weitgehend auf *Julius Wellhausen* zurückzuführende sog. Vierquellenhypothese oder auch Neuere Urkundenhypothese, der die Annahme zugrunde liegt, die Torah sei aus vier

¹¹⁰ *Vette*, Bibelauslegung, historisch-kritische, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil.

¹¹¹ *Schwartz*, Bible, in: Berlin (Hrsg.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, 2011, 130.

¹¹² *Dorff/Rosett*, A Living Tree, 1988, 20 f.; *Schwartz*, Bible, in: Berlin (Hrsg.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, 2011, 130. Entstehungsgeschichtlich wird die historisch-kritische Methode meist auf die biblische Philologie zurückgeführt, deren Beginn wiederum auf die Pionierarbeiten *Thomas Hobbes*, *Baruch Spinozas* und *Richard Simons* im 17. Jahrhundert zurückgeht, siehe vertiefend dazu *Völli*, Who is the Author of Halakhah?, International Journal of Semiotic Law 26 (2013), 191, 193; *Levenson*, The Making of the Modern Jewish Bible, 2011, 9 ff.; *Sarna/Snaith/Greenspoon* u. a., Bible, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 649; *Brettler/Enns/Harrington*, The Bible and the believer, 2013, 15 ff. Für eine besonders lesenswerte deutschsprachige Einführung in die Geschichte der historisch-kritischen Forschung, siehe *Otto*, Das Gesetz des Mose, 2007, 103–117. Die historisch-kritische Kritik am traditionellen Ansatz zur Herkunft der biblischen Quellen ist jedoch nicht wirklich neu: Bereits im Talmud gibt es eine bemerkenswerte Diskussion, ob die Torah nicht eher in Teilstücken übermittelt wurde. Die darin zu findende Aufteilung der Torah in einzelne Segmente weist entfernte Ähnlichkeiten zu modernen Urkundenhypothesen auf, siehe *bGittin* 60a.

¹¹³ *Otto*, Das Gesetz des Mose, 2007, 108; *Schwartz*, Bible, in: Berlin (Hrsg.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, 2011, 130.

Quellen – oder Dokumenten – zusammengesetzt.¹¹⁴ Da die neuere Urkundenhypothese, die viele Doppelungen, Spannungen und Widersprüche selbst innerhalb dieser vier Quellen nicht ausreichend zu erklären vermochte, wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts Wellhausen's Ansatz um eine Vielzahl weiterer Zusammenstellungen und Theorien ergänzt.¹¹⁵ Losgelöst von den bis heute geführten Hypothesen- und Schulenstreitigkeiten, hat sich ein Kanon von Methoden herausgebildet, und die moderne Forschung unterscheidet insofern als Ansätze zur Untersuchung biblischer Texte unter anderem die *Formkritik*,¹¹⁶ *Textkritik*,¹¹⁷ *Quellenkritik*,¹¹⁸ *Redaktionskritik*,¹¹⁹ *Literaturkritik*

¹¹⁴ Dabei soll es sich um das das Dokument „E“ (abgekürzt für den göttlichen Namen Elohim, dessen Verwendung charakteristisch für diese Quelle sei), „J“ (abgekürzt für das göttliche Tetragrammaton J-H-W-H), „P“ (weil diese Quelle vor allem die Interessen der Priester vertreten würde), sowie „D“ (weil der meiste Inhalt des 5. Buchs Deuteronomium auf diese Quelle zurückführbar sei) handeln, siehe *Otto*, *Das Gesetz des Mose*, 2007, 108–110. Tatsächlich lässt sich diese Unterscheidung in vier Quellen entlang der verwendeten Gottesnamen sowie den Priesterregeln und der spezifischen Ausgestaltung des Deuteronomiums vergleichsweise leicht sichtbar machen, vgl. auch die zusammenfassende Darstellung bei *Volli*, *Who is the Author of Halakha?*, *International Journal of Semiotic Law* 26 (2013), 191, 193.

¹¹⁵ Siehe dazu zusammenfassend auch *Otto*, *Das Gesetz des Mose*, 2007, 110.

¹¹⁶ Die Methodik der sog. Formgeschichte (oder Formkritik) unterscheidet sich von den verschiedenen Formen der Dokumenthypothese insofern, als das Anhänger der Formgeschichte den biblischen Text nicht nach der Fragestellung untersuchten, welche Textabschnitte wohl einst eine in sich kohärente Quelle darstellten, sondern nach seiner jeweiligen Textgattung oder den einzelnen Bedeutungsnuancen, siehe *Otto*, *Das Gesetz des Mose*, 2007, 111; *Sarna/Snaith/Greenspoon* u. a., *Bible*, in: *Skolnik/Berenbaum* (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 649 ff.; *Danz*, *Systematische Theologie*, 2016, 98. Dazu wurden die vermuteten menschlichen Autoren der Torah nicht mehr als selbständige schöpferische Verfasser erachtet – vielmehr verstand man sie als Redakteure gesammelter, älterer mündlicher Überlieferungen (*Otto*, *Das Gesetz des Mose*, 2007, 111.) Widersprüche oder Spannungen im Text konnten so „mit der Disparatheit der vorquellenschriftlichen Überlieferungen erklärt werden“ (ebd., 111.).

¹¹⁷ Die *Textkritik* (im Englischen „textual criticism“) stellt auf die eigentliche Übermittlungsgeschichte des jeweiligen biblischen Textes ab, siehe *Scolnic*, *Modern Methods of Bible Study*, in: *Blumenthal/Liss* (Hrsg.), *Etz Chayim Study Companion*, 2005, 34 f.; *Tov*, *Bible Text*, in: *Berlin* (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2011; ausführlich zur Textkritik als Methode siehe auch *Tov*, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2001. Dazu werden Manuskripte bzw. Handschriften biblischer Texte, aber auch Übersetzungen verschiedener Epochen miteinander auf ihre Unterschiede und Gemeinsamkeiten verglichen, um so Hypothesen aufstellen zu können, welche Form der Ursprungstext wahrscheinlich hatte. Die *Textkritik* wurzelt in dem Umstand, dass der heute weltweit verwendete Text der Torah – anders als von vielen (selbst noch von einigen frühen Vertretern der Dokumenthypothese) angenommen – keine exakte Kopie eines antiken Urdokuments ist. Vielmehr bestehen verschiedene Fassungen des Textes der Torah. Zwar existieren alte Fragmente der hebräischen Bibel die mehr als zweitausend Jahre alt sind, das älteste vollständige hebräische Manuskript der Torah, der sog. masoretische Text stammt jedoch erst aus dem

*tik*¹²⁰ sowie *dekonstruktivistische* und *strukturelle* Methoden.¹²¹ Darüber hinaus lässt sich der *religionsgeschichtliche Vergleich* zum Methodenrepertoire der historisch-kritischen Forschungsansätze zählen.¹²²

10. Jahrhundert n. d. Z. Über Jahrhunderte beschränkte sich die textkritische Forschung daher auf den Vergleich zu der überschaubaren Anzahl damals bekannter Textfragmente sowie insbesondere auch auf den Vergleich zwischen dem masoretischen Text und der ältesten griechischen Übersetzung der Torah, der sog. Septuaginta, aus dem 2. Jahrhundert v. d. Z. Dies änderte sich dramatisch durch die Entdeckung von Hunderten von Manuskripten in den Höhlen von Qumran am Toten Meer. Durch ihre Entdeckung und die nunmehr fünfzig Jahre andauernde Erforschung, konnte die Textkritik insbesondere in den letzten Jahrzehnten große Fortschritte verzeichnen, vgl. *Scolnic*, *Modern Methods of Bible Study*, in: Blumenthal/Liss (Hrsg.), *Etz Chayim Study Companion*, 2005, 34 f.

¹¹⁸ Die *Quellenkritik* oder auch *Literarkritik* hat es sich zur Aufgabe gemacht, Widersprüche oder Redundanzen zu erklären, indem sie versucht die schriftlichen Quellen des biblischen Textes zu rekonstruieren. Dahinter steht die bereits erklärte theoretische Annahme, dass die Torah eine Kompilation verschiedener Schreibern oder literarischer Schulen ist. Als Indizien für einen solchen Prozess der Zusammensetzung werden Doppelungen bzw. Dubletten, Wechsel im sprachlichen Stil und zum Teil unvereinbare Gegensätze in den Texten angeführt.

¹¹⁹ Der Quellenkritik ähnlich, versucht die Redaktionskritik dagegen die Veränderungen und Versionen der biblischen Texte zu erfassen, die diese bis zur Abfassung ihrer endgültigen Form durchliefen. Gegenstand der Untersuchung dieser Methodik ist also vor allem die Redaktionsgeschichte der Bibel.

¹²⁰ Die *Literaturkritik* wiederum folgt dem Methodenschatz der Literaturwissenschaften bzw. Literaturtheorie, um mittels der Analyse von Sprache, Dramaturgie und Erzählungsweise, Charakterentwicklung und Aufbau, die biblischen Texte in ihren jeweiligen Gattungen als literarische Werke zu erfassen, siehe *Scolnic*, *Modern Methods of Bible Study*, in: Blumenthal/Liss (Hrsg.), *Etz Chayim Study Companion*, 2005, 35 f. Die Literaturkritik ist eng verwandt mit der Formgeschichte oder auch Gattungskritik, welche die sprachliche Form des Textes untersucht, um ihn einer jeweiligen Textgattung zuzuordnen zu können oder die Unterschiede zu anderen Texten-/Textgattungen herauszuarbeiten, siehe oben Fußnote 116. Eine Vielzahl an Beispielen für die Übertragung dieser Methodik auf biblische Texte findet sich bei *Clines/Exum* (Hrsg.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, 1993.

¹²¹ *Dekonstruktivistische* und *strukturelle* Methoden wiederum greifen auf den Methodenschatz des Dekonstruktivismus oder des Strukturalismus zurück. Anhand dieser Ansätze werden die biblischen Texte im Hinblick auf die kulturelle Prägung und Annahmen deren Leser untersucht, aber auch den verschiedenen Bedeutungsebenen, die sich in die Texte hineinlesen lassen. In dieser Hinsicht ähneln sie den traditionellen jüdischen Interpretationsweisen der Bibel, vgl. auch *Scolnic*, *Modern Methods of Bible Study*, in: Blumenthal/Liss (Hrsg.), *Etz Chayim Study Companion*, 2005, 35, 41.

¹²² Bei diesem Vorgehen werden die biblischen Texte im Kontext ihrer konkreten geschichtlichen Zeit und Kultur sowie verwandten oder ähnlichen Kulturkreisen betrachtet, um so eventuelle Übereinstimmungen oder Unterschiede zwischen den Vergleichsobjekten herauszuarbeiten.

4. Diskussion der Methoden

Weil den beiden hier vorgestellten Ansätzen – der traditionellen Position zur Herkunft und Entstehung der biblischen Quellen sowie der historisch-kritischen Methode – zwei kaum in Einklang zu bringende Axiome zugrunde liegen, ist es notwendig, die Auswirkungen des jeweiligen Ansatzes auf diese Untersuchung herauszuarbeiten. Dazu wird im Folgenden Stellung zu den Vor- und Nachteilen zuerst der traditionellen Theorie und anschließend der historisch-kritischen Theorie bezogen, denn sowohl eine traditionell-orthodoxe als auch eine bibel-kritische Lesart der biblischen Quellen des Jüdischen Rechts beeinflusst notwendig dessen Auslegung und folglich auch die rechtswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Materie. Zu unterscheiden ist maßgeblich zwischen den Auswirkungen auf die rechtsvergleichende und auf die rechtshistorische Bearbeitung der *Halacha*.

Für die rechtsvergleichende Auseinandersetzung mit dem Jüdischen Recht stellt die traditionelle Perspektive eine stabile Ausgangsgrundlage dar. Sie ermöglicht eine kohärente Interpretation der biblischen Rechtsquellen, die losgelöst ist von der Unsicherheit rechtsgeschichtlicher bzw. rechtsarchäologischer Theorien zur Entstehungsgeschichte der zugrundeliegenden Urtexte oder Einzelnormen. Der Grundsatz *Torah min ha'Shamayim* kann in diesem Zusammenhang entweder als *fiction historiae* oder aber als *factio iuris* – als geschichtliche oder rechtliche Fiktion – verstanden werden. Rechtsfiktionen stellen elementare Grundlagen vieler anderer Rechtsordnungen dar und sind auch dem deutschen Rechtssystem anzutreffen.¹²³ Vor dem Hintergrund, dass bereits den talmudischen Gelehrten der Gedanke menschlicher Autorenschaft bzw. einer Art Dokumenthypothese nicht fremd war,¹²⁴ und die *Halacha* eine Vielzahl Rechtsfiktionen kennt,¹²⁵ ist der Grundsatz der „Himmlichen Torah“ für die anwendungsbezogene Interpretation des Jüdischen Rechts oft unverzichtbar. Denn ohne Kenntnis der Annahme einer göttlichen Herkunft und Einheit der Torah lässt sich die rabbinische Rechtstradition nur unvollständig – und häufig missverständlich – erfassen. Der traditionelle Ansatz

¹²³ Siehe z. B. die Erbfähigkeit des *Nasciturus* in § 1923 BGB oder der berühmte „Taschengeldparagraph“ in § 110 BGB. Die Rechtsfiktion wird in der Rechtswissenschaft als bedeutende rechtstechnische Errungenschaft angesehen, denn als Rechtsinstitut erfordert sie einen hohen Abstraktionsgrad – ausführlich dazu, insbesondere auch zur geschichtlichen Entstehung der Rechtsfiktion, siehe *Esser*, Wert und Bedeutung der Rechtsfiktionen: Kritisches zur Technik der Gesetzgebung und zur bisherigen Dogmatik des Privatrechts, 1969, 20.

¹²⁴ Siehe *bGittin* 60a, vgl. Fn. 112 oben.

¹²⁵ Dazu z. B. *Cohn*, Confiscation, Expropriation, Forfeiture, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 150; *Cohn/Eliash*, Usury, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 441.

gleicht insofern einem erkenntnistheoretischen Konstrukt, welchem die Aufgabe zukommt, den Umgang mit den komplexen Rechtsquellen zu erleichtern. Als Fiktion begriffen, ermöglicht dieser auch Betrachtern, die sich selbst als säkular verstehen, das Jüdische Recht durch die Augen der rabbinischen Rechtsausleger- und Anwender zu betrachten.¹²⁶

Für die rechtshistorische Erforschung des Halacha ist die traditionalistische Vorstellung von der *Torah min ha'Shamayim* dagegen nur eingeschränkt zweckmäßig. Die tradierte Herangehensweise ist ungeeignet, den genauen Ausgangspunkt der jüdischen Rechtstradition zu finden, ihren Entwicklungsverlauf nachzuvollziehen und sie damit in ihrer Entfaltung innerhalb des Kontextes anderer Rechtsordnungen zu begreifen. Die rechtliche Fiktion eines göttlichen Gesetzgebers und eines einheitlichen Geltungsbeginns verwehrt Einblicke in die Frühentstehungsgeschichte des Rechtssystems. Dies gilt umso mehr mit Hinblick auf die Entstehung des Strafrechts, denn hier verschleiert der traditionelle Ansatz durch seine Reduktion auf einen isolierten Anfangspunkt die Sicht auf die möglichen Motive für Sanktionsmechanismen sowie auf etwaige rezipierte Referenzrechtsordnungen. Insofern ermöglicht ein solches Vorgehen nicht, den Kernfragen dieser Arbeit auf den Grund zu gehen. Um einen rechtshistorischen Erkenntnisgewinn zu erzielen, muss also ein anderer Weg genommen werden.

Dieser Weg ist für die moderne rechtshistorische Forschung der mit dem historisch-kritischen Ansatz verbundene Leitgedanke des schrittweisen Entstehens der biblischen Rechtssammlungen über Jahrhunderte und durch verschiedene Autoren. In der Erfahrung der Rechtsgeschichte fängt die Entwicklung von Normenkomplexen nicht mit einem „Big-Bang“ an. Gesetze entstehen nicht aus dem Nichts, vielmehr sind sie das Ergebnis eines anhaltenden Gesetzgebungsprozesses, in dessen Laufe stetig Veränderungen an ihnen vorgenommen werden, um sie neuen Anforderungen anzupassen bzw. auf neue Gegebenheiten zu reagieren. Übertragen auf die Erforschung des Jüdischen Rechts bedeutet dies: Es ist unwahrscheinlich, dass die Offenbarung des Gesetzes an Moses auf dem Berg Sinai einen rechtlichen Neubeginn darstellte bzw. eine vollständige Änderung der zuvor bestehenden Gesetze der Israeliten nach sich zog.¹²⁷ Ohne die Annahme, die biblischen Gesetzes-

¹²⁶ Für die Bedeutung der rechtlichen und narrativen „Fiktion“ für das Studium biblischer und früher rabbinischer Rechtsquellen siehe insbesondere die Klassiker von Robert Cover, insbesondere Cover, Foreword: Nomos and Narrative, *Harvard Law Review* 97 (1983), 4. sowie Cover, Nomos and Narrative, in: Minow/Ryan/Sarat (Hrsg.), *Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover*, ⁵2004. Ferner siehe auch Steven Fraades Einführung in seine gesammelten Werke zu diesem Thema: *Fraade, Legal Fictions*, 2011, 12 ff.

¹²⁷ Vgl. so auch Glenn, *A Talmudic Legal Tradition: The Perfect Author*, in: Glenn (Hrsg.), *Legal Traditions of the World*, ³2007, 94.

werke seien das Ergebnis eines jahrhundertelangen Redaktionsprozesses, lässt sich keine Evolution innerhalb des Rechtssystems nachzeichnen. Zusammenfassend ist somit festhalten, dass für die rechtshistorische Erforschung des jüdischen Rechts der Rückgriff auf den Methodenschatz der historisch-kritischen Forschung unverzichtbar bleibt.

5. Kritik an den Methoden

Die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Erforschung des Alten Testaments im Allgemeinen und auf das Jüdische Rechts im Besonderen ist nicht ohne Widerstand geblieben. Dieser Widerstand reicht von konstruktiver Kritik an einzelnen Methoden, über Alternativvorschläge bis zur vollständigen Ablehnung. Nicht zu unterschätzen ist dabei der Einfluss theologischer Grundannahmen, denn die vertretenen Positionen zur historisch-kritischen Methode innerhalb der Forschung zum Jüdischen Recht werden durch die divergierenden Grundpositionen der einzelnen jüdischen Strömungen beeinflusst. So ist den verschiedenen orthodoxen Denominationen des Judentums¹²⁸ gemein, dass sie eine historisch-kritische Auseinandersetzung mit dem Text der Torah prinzipiell ablehnen, weil sie aus ihrer Sicht deren Divinität und damit einen zentralen Pfeiler der Orthodoxie in Frage stellt.¹²⁹ Zudem sehen die orthodoxen Strömungen in der Quellenkritik keinen zielführenden Erkenntnisgewinn, da die Spekulationen um die Herkunft und Entstehungsgeschichte der biblischen Rechtssammlungen das Verständnis der letztlich für sie ausschlaggebenden rabbinischen Auslegung der Halacha nicht erleichtert, sondern erschwert. Die liberalen jüdischen Strömungen erkennen dagegen im unterschiedlichen Maße die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die Erforschung der Torah und anderer biblischer Quellen an. Insbesondere für das konservative Judentum,¹³⁰ welches

¹²⁸ Für einen zusammenfassenden Überblick zur jüdischen Orthodoxie, siehe *Zohar*, Judaism: Orthodox Judaism, in: Riggs (Hrsg.), *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, 2006., sowie *Heilman/Skolnik*, *Haredim*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007. Für eine detailliertere historische Darstellung – insbesondere auch der Geschichte der Orthodoxie in Deutschland – siehe *Liebman*, *Orthodox Judaism*, in: Jones/Eliade/Adams (Hrsg.), *Encyclopedia of Religion*, ²2005, 6998 ff., 6900.

¹²⁹ Zu den theologischen Gemeinsamkeiten der verschiedenen orthodoxen Strömungen, siehe *Zohar*, Judaism: Orthodox Judaism, in: Riggs (Hrsg.), *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, 2006, 464.

¹³⁰ Für einen zusammenfassenden Überblick über das konservative Judentum, siehe *Golinkin/Panitz*, *Conservative Judaism*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007; *Geffen*, *Judaism: Conservative Judaism*, in: Riggs (Hrsg.), *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, 2006; *Nadell*, *Conservative Judaism*, in: Jones/Eliade/Adams (Hrsg.), *Encyclopedia of Religion*, ²2005.

sich in der Mitte zwischen dem die Halacha als nicht bindend ansehenden Reform-Judentum und der die Halacha als unveränderbar und bindend interpretierenden Orthodoxie positioniert sieht, ist dem historisch-kritischen Studium der jüdischen Texte gegenüber offen.¹³¹ Überdies fußt dessen von der Orthodoxie abweichendes Verständnis der Halacha und die daraus folgende Anwendung in der Lebenspraxis auf dem kritischen Umgang mit den biblischen Quellen.¹³² Auch das Reform-Judentum¹³³ greift auf die historisch-kritische Methode zurück. Es sieht die Herangehensweise als wichtigen Bestandteil der modernen Exegese an, ist aber schlussendlich mit Hinblick auf die Auslegung des Jüdischen Rechts nicht notwendig darauf angewiesen, weil es die überwiegende Masse dessen als nicht mehr bindend betrachtet bzw. sogar ablehnt.¹³⁴ Die aufgeführten, theologisch bedingten Unterschiede in der Akzeptanz der historisch-kritischen Forschung müssen mithin bei der Auseinandersetzung mit diesem Rechtssystem immer im Hinterkopf behalten werden, auch wenn dies für säkular geprägte Rechtswissenschaftler ungewohnt erscheinen mag.

Zu der allgemein in der Bibelforschung angeführten Kritik an der historisch-kritischen Methode gehört der Vorwurf der „Vernachlässigung des Textes in seiner Jetztgestalt, mangelnde methodische Interaktion mit anderen theologischen Disziplinen jenseits des eigenen Fachbereichs, eine schier unübersehbare Fülle unterschiedlicher Hypothesen zur Textentstehung und die Spannung zwischen der Anwendung vermeintlich objektiver Methoden und dem subjektiven Urteil des jeweiligen Auslegers“.¹³⁵ Auch wird dem Ansatz

¹³¹ Das konservative Judentum sieht sich nach eigenem Verständnis der Tradition der „Wissenschaft des Judentums“ verpflichtet. Zu den Anfängen des konservativen Judentums in der Wissenschaft des Judentums, siehe auch *Geffen*, *Judaism: Conservative Judaism*, in: Riggs (Hrsg.), *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, 2006, 454 f.

¹³² *Geffen*, *Judaism: Conservative Judaism*, in: Riggs (Hrsg.), *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, 2006, 456. Zu den unterschiedlichen Positionen zur historisch-kritischen Forschung innerhalb des Judentums siehe auch *Elazar/Geffen*, *The Conservative movement in Judaism*, 2000, 55 f.; *Newman*, *Past Imperatives*, 1998, 4.

¹³³ Für einen zusammenfassenden Überblick über das Reform Judentum, siehe *Kaplan/Moffic*, *Judaism: Reform Judaism*, in: Riggs (Hrsg.), *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, 2006; *Kaplan*, *Reform Judaism*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Zu den historischen Anfängen in Deutschland, siehe insbesondere *Meyer*, *Reform Judaism*, in: Jones/Eliade/Adams (Hrsg.), *Encyclopedia of Religion*, 2005, 7667 ff.

¹³⁴ *Kaplan*, *Reform Judaism*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 173 ff.; *Meyer*, *Reform Judaism*, in: Jones/Eliade/Adams (Hrsg.), *Encyclopedia of Religion*, 2005, 7665 f.

¹³⁵ *Vete*, *Bibelauslegung, historisch-kritische*, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*.

in der theologischen Forschung zunehmend vorgeworfen, die mit der historisch-kritischen Methode bezweckte Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der Torah, könne nicht „das Verständnis für das Entstandene“ ersetzen.¹³⁶ Ähnlich hat auch *Greenberg* mit Bezug auf die Anwendung dieser Methodik auf das Jüdische Recht beanstandet, dass durch die Fixierung auf die historisch-kritische Methode das eigentliche Verständnis der biblischen Rechtsquellen zum „Stiefkind“ der Forschung degradieren werden würde. Er lehnt dabei vor allem ab, dass das Studium des biblischen Rechts als autonomes Forschungsfeld stetig einer Analyse der Gesetze als Stadien der sozialen, kulturellen und religiösen Entwicklung des antiken Israels gewichen sei.¹³⁷ Während die dadurch gewonnenen rechtshistorischen und rechtssoziologischen Einsichten nicht *per se* zu beanstanden seien, hätten die Verfechter der Methode versagt, „alles auszuschöpfen, was die Gesetze über das Leben und Denken Israels zu sagen haben“.¹³⁸

Eine weitere Kritik an der Dokumentenhypothese und verwandter Erklärungsmodelle ist deren angebliche Wechselhaftigkeit: Die auf ihr aufbauende historisch-kritische Methode, so die Kritiker, würde darin versagen, „die Analyse der textuellen Dokumente, deren jeweilige Datierung oder Autorenzugehörigkeit zu stabilisieren“.¹³⁹ Gemeinsam sei vielen Kritikern aus der theologischen Forschung somit, dass der „Bann des Historismus“,¹⁴⁰ d. h. die zu starke Fokussierung auf die vermeintliche Herkunft, Autorenschaft und

¹³⁶ *Crüsemann*, Die Tora, ³2005, 15.

¹³⁷ *Greenberg*, Some Postulates of Biblical Criminal Law, in: Greenspahn (Hrsg.), Essential papers on Israel and the ancient Near East, 1991, 333.

¹³⁸ *Greenberg*, Some Postulates of Biblical Criminal Law, in: Greenspahn (Hrsg.), Essential papers on Israel and the ancient Near East, 1991, 333. (Übersetzung des Autors). Seine Unzufriedenheit mit der historisch-kritischen Methode fasst *Greenberg* wie folgt zusammen: „Härten im biblischen Gesetz spiegeln angeblich archaischen Vorstellungen wider, die weder in antiken oder modernen beduinischen Gesetzen ein Echo finden. Humane Merkmale erklärt man dagegen zum Produkt der Urbanisierung, obwohl sie keine Parallelen in den urbanen Rechtskodexen Mesopotamiens haben. Entdeckte Widersprüche werden als Muster der historischen Entwicklung eingeordnet, wobei eine nähere Betrachtung ergeben hätte, dass die in Frage stehenden Gesetze insgesamt gesonderte Bereiche behandeln“ (Übersetzung des Autors). In dieser Hinsicht vergleicht er die Widersprüche in den biblischen Rechtsquellen mit den bestehenden Unstimmigkeiten innerhalb der Gesetze des Hammurabi. Die gleichen Forscher, die die traditionelle Interpretationsweise der biblischen Rechtsquellen als ein kohärentes Ganzes aufgrund der Ungereimtheiten in den Texten als naiv oder unwissenschaftlich abtun würden, hätten kein Problem den Kodex Hammurabi – trotz erheblicher innerer Widersprüche – als einheitlich zu interpretieren, allein weil dieser als eine Einheit gefunden wurde. Siehe ebd., 334.

¹³⁹ *Volli*, Who is the Author of Halakhah?, International Journal of Semiotic Law 26 (2013), 191, 193.

¹⁴⁰ *Crüsemann*, Die Tora, ³2005, 15.

Datierung der biblischen Quellen, schlussendlich den Blick auf die eigentliche inhaltliche Auseinandersetzung mit der Torah verstellt.

Darüber hinaus erachten manche Kritiker die moderne historisch-kritische Forschung als eine überwiegend ideologisch-protestantisch eingefärbte Sicht auf die Torah.¹⁴¹ Begründet wird dieser Vorwurf mit der Beobachtung, dass wesentliche Teile der (eher theologischen) biblischen Philologie aufgrund der Dokumenthypothese den überlieferten Text des Pentateuchs ein anderes Gewicht zukommen lassen, als dies die jüdische Rechtstradition tut, für welche die Torah gerade das Fundament der Rechtsordnung darstellt.¹⁴²

6. Fazit für die Untersuchung

Aus der Diskussion um die beiden Herangehensweisen an die Quellen des Jüdischen Rechts wird offensichtlich, dass keiner der beiden Ansätze für sich allein überzeugen kann. Vergleichen lassen sich beide Ansätze am besten mit einem Blick auf das Jüdische Recht von innen und von außen. Weder vermag jedoch eine ausschließlich historisch-kritische Interpretation der jüdischen Rechtstexte in der rechtsvergleichenden Arbeit die Existenz bestimmter halachischer Konzepte abschließend erklären, noch kann dies ein traditioneller Ansatz aus Sicht der Rechtsgeschichte mit Hinblick auf deren Entstehungsgeschichte und Hintergründe.

Die Frage der Kompatibilität der beiden methodischen Ansätze miteinander beschäftigt die damit befassten Wissenschaftsdisziplinen schon lange. Vor allem innerhalb der biblischen Studien kam es jedoch in den letzten Jahren zu einem Umdenken: Bestehende Annahmen und als gesichert geltende Erkenntnisse vergangener Forschung werden zunehmend kritisch beäugt und in Frage gestellt. Dies ist auch auf die stetig wachsenden Erkenntnisse aus der archäologischen Forschung zurückzuführen. Waren zum Zeitpunkt der Entstehung der Dokumentenhypothese und damit dem Beginn der historisch-kritischen Forschung gar keine oder nur bruchstückhafte Informationen über den Nahen und Mittleren Osten des Altertums verfügbar, so hat sich das Wissen um die Hochkulturen Mesopotamiens, Ägyptens und der Levante-Region in den vergangenen fünfzig Jahren sprunghaft entwickelt. Auch wenn die historische Wissenschaft nie abschließende Aussagen über die Vergangenheit treffen kann, so ist doch der Informationsstand, auf dessen Grundlage heutzutage Aussagen getroffen werden können, ungleich viel größer als der, welcher vorherigen Generationen von Wissenschaftlern zur

¹⁴¹ *Volli*, Who is the Author of Halakhah?, *International Journal of Semiotic Law* 26 (2013), 191, 193 f.

¹⁴² *Ebd.*, 193 f.

Verfügung stand. Das Umdenken in der biblischen und der jüdischen Forschung ist dabei jedoch nicht nur auf neue Erkenntnisse zurückzuführen, sondern auch durch eine Öffnung dieses Forschungsgebiets für andere Wissenschaftsdisziplinen. Interdisziplinäre Arbeitsweisen, die methodisch auch auf die Werkzeuge der Anthropologie,¹⁴³ Politikwissenschaften,¹⁴⁴ Soziologie und Sozialgeschichte,¹⁴⁵ Ökonomie,¹⁴⁶ Linguistik, Literaturwissenschaft und Literaturkritik,¹⁴⁷ *Orality Studies*¹⁴⁸ und Rechtswissenschaften zurückgreifen, führen so auch zu neuen Theorien und Lösungsansätzen für bereits als geklärt geltende Problemfelder.¹⁴⁹

¹⁴³ Für einen Überblick zur anthropologischen Erforschung der Juden und des Judentums, siehe *Brink-Danan*, *Anthropological Perspectives on Judaism*, *Religion Compass* 2 (2008), 674. Für eine Einführung siehe auch *Goldberg*, *Introduction: Reflections on the Mutual Relevance of Anthropology and Judaic Studies*, in: *Goldberg* (Hrsg.), *Judaism viewed from Within and from Without: Anthropological studies*, 1987.

¹⁴⁴ Z. B. *Walzer/Lorberbaum/Zohar*, *The Jewish Political Tradition*, 2000; *Nelson*, *The Hebrew Republic*, 2010; *Neuman*, *Political Hebraism an the Early Modern ‚Respublica Hebraeorum‘: On Defining the Field*, in: *Political Hebraism: Judaic sources in early modern political thought*, 2008; *Schochet/Oz-Salzberger/Jones*, *Political Hebraism*, 2008.

¹⁴⁵ Z. B. *Kisch*, *Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*, ²1978; *Kisch*, *Research in Medieval Legal History of the Jews*, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 6 (1934), 229; *Kämmerer* (Hrsg.), *Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient – Studies on Ritual and Society in the Ancient Near East*, 2008.

¹⁴⁶ Z. B. *Levine*, *Economic Morality and Jewish Law*, 2012.

¹⁴⁷ Wenngleich nicht unumstritten, aber dennoch in seinem Einfluss nicht zu unterschätzen, siehe insbesondere die Arbeit des amerikanischen Religionswissenschaftlers und Judaisten *Jacob Neusner*, etwa *Neusner*, *Formative Judaism*, 1982; ferner *Minow/Ryan/Sarat* (Hrsg.), *Narrative, Violence, and the Law*, ⁵2004; *Bartor*, *Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch*, 2010; *Kanarek*, *Biblical Narrative and the Formation of Rabbinic Law*, 2014.

¹⁴⁸ Unter den *Orality Studies* versteht man eine interdisziplinäre Forschungsrichtung, die sich mit den Übertragungswegen und -methoden mündlich überlieferter Traditionen in Gesellschaften befasst, die noch keine Methoden oder Technologien zur Verschriftlichung entwickelt oder aber bewusst von einem solchen Abstand genommen haben. Die *Orality Studies* lassen sich zurückführen auf die Arbeit des amerikanischen Jesuiten-Priesters, Philologen, Historiker und Literaturwissenschaftlers *Walter J. Ong*, vor allem auf dessen zentrales Werk: *Ong/Walter J.*, *Orality and Literacy*, 1982. Die amerikanische Religionswissenschaftlerin *Elizabeth Shanks Alexander* hat diesen Ansatz erfolgreich auf die rabbinische Tradition übertragen, siehe *Alexander*, *Transmitting Mishnah*, 2006; *David M. Carr* hat mit dem Methodenschatz der *Orality Studies* sowie u. a. der Traumaforschung wiederum die Torah näher untersucht, siehe *Carr*, *The Formation of the Hebrew Bible*, 2011.

¹⁴⁹ Vgl. auch *Knight*, *Law, Power, and Justice in Ancient Israel*, 2011, XI.

Wie im Laufe der Untersuchung noch zu zeigen sein wird, enthalten die Torah, der Talmud und die Kodifizierungen umfangreiche materiell- und formell-strafrechtliche Regelungen sowie detaillierte Instruktionen zu den Sanktionsmechanismen des Jüdischen Rechts. Die Texte der Torah und Mischna weisen dagegen kaum Hintergrundinformationen über den Zweck, die Begründung und Rechtfertigung von Strafe im Jüdischen Recht auf. Die späteren Quellen wie die Halachischen Midraschim, die Gemara, sowie die Kodifizierungen und Responsa versuchen aber gerade darauf eine rechtsphilosophische Antwort zu geben. Genau auf diese Quellen wird daher maßgeblich die Diskussion der Strafmethoden und -zwecke gestützt. Die jeweiligen Erklärungen sind jedoch sehr assoziativ und nicht immer systematisch nachvollziehbar über den Quellenbestand verteilt. Ziel ist es folglich, aussagekräftige Beispiele für diese über die gesamten textuellen Quellen verteilten Passagen zu sammeln, zusammenzufassen und aufgearbeitet darzustellen.

Dies setzt ein duales Vorgehen voraus, um die für den Untersuchungsgegenstand relevanten klassischen halachischen Quellen für die rechtsvergleichende und rechtshistorische Forschung möglichst facettenreich darzustellen. Nur ein kombinierter Ansatz aus traditioneller rabbinischer Methodik und moderner bibel-kritischer Methodik kann dazu beitragen, das Strafrecht der Jüdischen Rechtstradition für die Rechtswissenschaft fruchtbar zu machen.

Aus diesen Gründen wird in dieser Arbeit eine Kombination des traditionellen und historisch-kritischen Ansatzes angewandt, welche die rabbinische Lesart der biblischen Rechtsquellen der von Theologen und Historikern geprägten historisch-kritischen Lesart gegenüberstellt. Die Erarbeitung der Quellen erfolgte damit sowohl durch die Augen der Halacha selbst als auch durch extra-halachische Erkenntnisquellen. Der Rückgriff auf den historisch-kritischen Ansatz dient insofern vor allem der rechtsgeschichtlichen Ergänzung der durch den traditionellen Ansatz erarbeiteten Ergebnisse. Wo es zweckmäßig erscheint, wird die Darstellung der Quellen darüber hinaus durch einen intertextuellen Vergleich zu ähnlichen Rechtsdokumenten anderer Rechtsordnungen der jeweiligen Epoche ergänzt.¹⁵⁰

Abschließend noch ein Hinweis: Im Einklang mit einem Großteil der jüngeren religionswissenschaftlichen und jüdisch-rechtlichen Literatur verwendet diese Untersuchung die Begriffe „Bibelkritik“, „höhere Kritik“, „histo-

¹⁵⁰ Der Theorie der „Intertextualität“ liegt die Annahme zu Grunde, dass kein Text wirklich genuin neu, sondern in Wirklichkeit überwiegend eine Zusammensetzung bzw. Wiederholung verschiedener bereits bestehender Zitate oder Textfragmente ist. Für die Anwendung eines intertextuellen Forschungsansatzes auf die Schriften vom Toten Meer, siehe etwa *Loader, Creating New Contexts*, in: Lange (Hrsg.), *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*, 2011, 27 ff.

risch-kritisch“ synonym und austauschbar zueinander. Betont werden soll auch, dass die Verwendung des Adjektivs „kritisch“ im Zusammenhang mit biblischen Quellen dabei nicht im Sinne einer negativen oder abwertenden Konnotation dieser verwendet wird, sondern sich wertungsfrei allein auf den methodischen Vorgang der religions- und rechtshistorischen Analyse bezieht.¹⁵¹

IV. Terminologische Grundlagen der Untersuchung

Das Jüdischen Recht stellt die rechtsvergleichende Forschung auch fachsprachlich vor Herausforderungen. Die Probleme beginnen mit einer nicht immer einheitlichen Terminologie, die sich jedenfalls oft nicht ohne erhebliche Bedeutungs- und Sinnverluste in die deutsche Sprache übertragen lässt. Sie setzen sich fort mit der Frage der Vergleichsmethoden und -gegenstände und führen schließlich zu der Frage, ob eine Untersuchung des Jüdischen Rechts mit den für ein anderes Rechtssystem entwickelten Werkzeugen oder dogmatischen Grundlagen überhaupt möglich ist. Um den im Kern dieser Untersuchung stehenden Fragen nachzugehen, bedarf es der näheren Erläuterung einiger grundlegender Begriffe und ihrer folgenden Verwendung.

Zuallererst ist klarzustellen, dass die Begriffe „Jüdisches Recht“ und „Halacha“ hier beide auswechselbar – und ohne nähere zeitliche Festlegung – als Sammelbegriffe für die gesamte Rechtstradition des jüdischen Volkes verwendet werden. Zu beachten ist allerdings auch, dass der Begriff *Halacha* neben der breiten Bedeutung als generelle Umschreibung des Jüdischen Rechts in seiner engeren Bedeutung als Beschreibung des normativen Anteils der „mündlichen Lehre“ des rabbinischen Judentums verwendet wird und dabei in Abgrenzung zur *Aggadah*, d. h. der nicht-rechtlichen Folklore, Weisheitsliteratur und Ethik, stehen kann.¹⁵²

¹⁵¹ Vgl. auch *Brettler/Enns/Harrington*, *The Bible and the believer*, 2013, 3.

¹⁵² *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994a, 93. *Schiffman* weist m. E. zutreffend darauf hin, dass diese beiden Aspekte der rabbinisch-talmudischen Tradition die kreative Spannung zwischen statischen und flexiblen widerspiegeln. Das statische, normativ-bindene Recht würde so durch die offeneren und unverbindlicheren Lehren der Aggada aufgewogen werden, da diese dem Adressaten auch den Widerspruch dazu ermöglichen würde. In dem Kontrast zwischen Aggada und Halacha erkennt er einen wichtigen Baustein für die Entwicklung des späteren traditionellen Judentums, weil es zeitgleich die Herausbildung standardisierter halachischer Normen begünstigte, zugleich aber innerhalb bestimmter Grenzen den Diskurs über deren (theologischen) Sinn ermöglichte; siehe *Schiffman*, *The Making of the Mishnah and the Talmud*, in: *Mintz/Goldstein* (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, 2005, 8.

Des Weiteren hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf die Verwendung von Begriffen im biblischen Kontext: So dient etwa der Begriff „Israel“ oder „antikes Israel“ hier synonym als Oberbegriff für das biblische und historische Israel, d. h. die sich wandelnden Kulturen und Völker der südlichen Levante vom Beginn der Eisenzeit bis zum Ende der hellenistischen Periode. Dort wo eine geschichtliche Präzisierung erforderlich ist, wird „Israel“ mit dem notwendigen historischen Angaben modifiziert.¹⁵³

Im Rahmen dieser Arbeit inhaltlich voneinander zu unterscheiden sind ferner die Begriffe „israelitische Gesetze“ bzw. „israelitische Rechtsordnung“ und „biblische Gesetze“ bzw. „biblische Rechtsordnung“, da diese nicht deckungsgleich sind.¹⁵⁴ Unter israelitischen Gesetzen werden hier im weiteren Sinne die Gesetze bzw. Gesetzessammlungen verstanden, die im antiken Israel vermutlich existierten, jedoch nicht unmittelbar überliefert sind. Vor dem Hintergrund der archäologischen, anthropologischen und historischen Forschung ist davon auszugehen, dass diese entweder gewohnheitsrechtlich entstanden und überwiegend lokal geprägt waren oder einem weltlichen, regionalen Herrscher als Gesetzgeber zugeordnet werden können.¹⁵⁵ Als biblische Gesetze werden dagegen die materiell- und formell-rechtlichen Gesetze und Gesetzessammlungen bezeichnet, die sich in der Torah wiederfinden.¹⁵⁶ Wird auf die biblischen Gesetze im Kontext oder in Abgrenzung zum späteren rabbinischen Recht Bezug genommen, so wird dafür auch der Begriff sinaitisches oder mosaisches Gesetz verwendet, was jedoch im jeweiligen Zusammenhang näher erläutert wird. Die Trennung dieser Begrifflichkeiten soll verdeutlichen, dass die in den biblischen Quellen dargelegte Überlieferung von rechtlichen Traditionen nicht zwangsläufig der historischen Wirklichkeit im antiken Israel entsprach, sondern vor allem als mnemohistorisch bzw. erinnerungsgeschichtlich zu betrachten ist.

Vom biblischen Recht und seinen Synonymen abzugrenzen sind ferner die Begriffe „rabbinisches Recht“ bzw. die „rabbinischen Gesetze“, mit denen hier ausschließlich das post-biblische, durch die Rechtsgelehrten („Rabbiner“ oder „Rabbinen“) bis zum heutigen Tage aufrechterhaltende sowie fortentwickelte Recht des Jüdischen Volkes gemeint ist. Ein Unterbegriff des rabbinischen Rechts bildet das sog. „talmudische Recht“. Anders als in weiten Teilen des älteren deutschsprachigen Schrifttums,¹⁵⁷ wird diese Beschreibung im

¹⁵³ Vgl. die Terminologie bei *Knight*, Law, Power, and Justice in Ancient Israel, 2011, 10 ff.

¹⁵⁴ *Knight*, Law, Power, and Justice in Ancient Israel, 2011, 10.

¹⁵⁵ *Knight*, Law, Power, and Justice in Ancient Israel, 2011, 11.

¹⁵⁶ *Knight*, Law, Power, and Justice in Ancient Israel, 2011, 10.

¹⁵⁷ Z. B. *Duschak*, Das mosaisch-talmudische Eherecht, 1864; *Duschak*, Das Mosaisch-Talmudische Strafrecht, 1869; *Duschak*, Die biblisch-talmudische Glaubens-

Verlaufe dieser Arbeit nicht synonym für das gesamte rabbinische Recht benutzt, sondern zur Bezeichnung derjenigen Gesetze, die sich spezifisch im Talmud finden lassen und nicht der späteren Rechtsentwicklung entstammen.

Auch die im Folgenden immer wieder verwendeten Begriffe „Kodex“ und „Kodifizierung“ bedürfen näherer Erläuterung.¹⁵⁸ Unter einem (Rechts-)Kodex oder einer Kodifizierung wird im modernen juristischen Sprachgebrauch entweder ein Gesetzbuch oder eine systematisch angeordnete Sammlung von (Einzel-)Gesetzen verstanden. In der Forschung zum Jüdischen Recht im Speziellen, aber auch in der biblischen bzw. theologischen und archäologischen Forschung im Allgemeinen, bedeutet der Begriff dagegen etwas anderes: „Kodex“ meint hier im Zusammenhang mit den antiken nahöstlichen Rechtsordnungen einzelne Gesetzessammlungen, die im Rahmen der archäologischen Forschung entweder in einem Stück oder in überlappenden Fragmenten gefunden wurden. Im Kontext der Forschung zum biblischen Recht werden mit „Kodex“ wiederum verschiedene, voneinander mehr oder weniger abgrenzbare Gesetzessammlungen verstanden, die sich innerhalb des kanonisierten Textes der Torah identifizieren lassen.¹⁵⁹ Die Bezeichnung dieser Gesetzessammlungen als individuelle „Codices“ hat zwar den entschiedenen Nachteil, dass sie den Eindruck vermittelt, die darunter namentlich zusammengefassten einzelnen Gesetze hätten eine geordnete, einheitliche Entstehungsgeschichte, wird aber aufgrund ihrer Etablierung in der deutschsprachigen Literatur hier trotz der sich abzeichnenden terminologischen Kritik im Schrifttum beibehalten.¹⁶⁰ Abzugrenzen von dem in dieser Untersuchung mit Hinblick auf das biblische Recht verwendeten „Kodex“ ist wiederum der Begriff „Kodifikation“, welcher verwendet wird, um die systematische Zu-

lehre nebst einer dazu gehörigen Beilage über Staat und Kirche, 1873; *Frankel*, Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte, 1846; *Frankel*, Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte: Ein Beitrag zur Kenntniss des mosaisch-talmudischen Criminal-und Civilrechts, 1846; *Gronemann*, Abschnitte aus dem talmudischen Strafrecht, *ZVglRWiss* 13 (1899), 415; *Kohler*, Darstellung des talmudischen Rechtes, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 20 (1907), 161; *Blumenstein*, Die verschiedenen Eidesarten nach mosaisch-talmudischem Rechte und die Fälle ihrer Anwendung, 1883; *Lewin*, Die Chasaka des talmudischen Rechts, *ZVglRWiss* 29 (1913), 151; *Rappaport*, Biblisch-talmudisch-rabbinisches Recht der Juden, in: *Scritti in onore di G.P. Chironi*; *Rappaport*, Das Darlehen nach talmudischem Recht, 1932; *Tschernowitz*, Das Dotalsystem nach der mosaisch-talmudischen Gesetzgebung, *ZVglRWiss* 29 (1913), 445; *Vogelstein*, Notwehr nach mosaisch-talmudischem Recht, *MGWJ* 48 (1904), 513.

¹⁵⁸ Einführend zum Vorgang der Kodifikation im Jüdischen Recht, siehe *Elon*, *Codification of Law*, in: *Skolnik/Berenbaum* (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.

¹⁵⁹ *Knight*, *Law, Power, and Justice in Ancient Israel*, 2011, 12.

¹⁶⁰ Für die Kritik an dem Begriff siehe etwa *Knight*, *Law, Power, and Justice in Ancient Israel*, 2011, 12.

sammenfassung des Jüdischen Rechts durch einzelne große Gelehrte ab dem Mittelalter zu beschreiben.

Nachdem nun die für diese Untersuchung notwendigen jüdischen Fachtermini näher bestimmt wurden, ist es erforderlich, auch die strafrechtswissenschaftlichen Begrifflichkeiten und dogmatischen Konzepte, die dieser Arbeit zu Grunde liegen, näher zu spezifizieren.

V. Rechtsdogmatische Grundlagen der Untersuchung

Neben den terminologischen Grundlagen sind zu Beginn ferner einige rechtsdogmatische Grundlagen zu skizzieren. Für das bessere Verständnis dieser Untersuchung wichtig, sind die nähere Bestimmung der Begriffe „Strafe“ und „Straftat“, die „Rechtfertigung von Strafe“, die rechtsphilosophischen Ausgangspunkte zum „Zweck der Strafe“ sowie schließlich die „kriminalpolitische Dimension von Strafe“.

1. Die Begriffe Strafe und Straftat

Zentral für diese Untersuchung sind die Begriffe und Konzepte „Straftat“ und „Strafrecht“. Zur Eingrenzung des zu untersuchenden Normenbestands wird hier ein modernes Verständnis zugrunde gelegt: Demnach besteht Strafrecht aus „der Summe aller Vorschriften, die Voraussetzungen oder Folgen eines mit Strafe oder einer Maßregel zur Besserung und Sicherung bedrohten Verhaltens regeln“.¹⁶¹ Verstanden werden kann eine Straftat als eine Verhaltensweise, die durch ein Gesetz oder eine vergleichbare, Geltung beanspruchende Kodifikation von Verhaltensnormen mit Strafe bedroht ist – mithin strafwürdiges Unrecht darstellt.¹⁶² Strafe im juristische Sinne ist wiederum ein öffentliches sozialetisches Unwerturteil über den Täter wegen der von ihm schuldhaft begangenen Rechtsverletzung,¹⁶³ welches seiner Natur nach den Täter auf seine Verantwortlichkeit für die begangene Tat und die Unverbrüchlichkeit der Rechtsordnung hinweist.¹⁶⁴ Enger gefasst, kann man unter „Strafe“ auch eine Maßnahme verstehen, die auf den Täter einwirkt, indem sie bewusst ausgewählte Rechte verletzt, welche die Rechtsordnung dem Täter sonst zuspricht.

¹⁶¹ *Roxin*, Strafrecht, ⁴2006, § 1 A Rn. 1.

¹⁶² *MüKoStGB-Joecks/Erb*, StGB vor § 1 Rn. 29.

¹⁶³ *Schönke/Schröder-Kinzig*, StGB vor § 38 Rn. 1b.

¹⁶⁴ *LK-Hirsch*, vor § 46 Rn. 4.

2. Die Rechtfertigung von Strafe

Wegen ihrer einschneidenden Wirkung bedarf Strafe grundsätzlich der Rechtfertigung.¹⁶⁵ Strafrechtsdogmatisch herrscht in den westlichen Rechtsordnungen weitgehend Übereinstimmung darüber, dass die Gesellschaft durch die Verhängung von Strafe vor sozialschädlichem Verhalten bewahrt und die elementaren Werte des Gemeinschaftsleben geschützt werden sollen.¹⁶⁶ In Deutschland geht die herrschende Lehre vom sog. *Rechtsgüterschutz* aus,¹⁶⁷ wobei jedoch erhebliche Uneinigkeit im Hinblick auf den materialen Gehalt des Rechtsgütersbegriffs herrscht.¹⁶⁸

3. Der Zweck von Strafe

Um dem Verständnis von Strafe in der jüdischen Rechtstradition auf die Spur zu kommen, muss festgehalten werden, dass mit der Existenz der Strafe auch immer deren Sinn, Zweck oder Aufgabe hinterfragt werden kann bzw. begründet werden muss.¹⁶⁹ Mit dem Sinn und Zweck des Strafens befassen sich die durch die Rechtsphilosophie ausgearbeiteten Straftheorien. Unterschieden werden dazu im deutschen Sprachraum grundsätzlich die *absoluten* und die *relativen* Straftheorien, welche zu vollkommen verschiedenen Ansätzen der Rechtfertigung von Strafe kommen.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Für das deutsche Strafrecht vgl. auch MüKo-Miebach, 22.

¹⁶⁶ Schönke/Schröder-Kinzig, Vor §§ 38 ff. Rn. 1.

¹⁶⁷ Siehe Roxin, Strafrecht, 42006, § 2 Rn. 7. Das Prinzip des Rechtsgüterschutzes soll verhindern, dass Verhaltensweisen die von einer Mehrheit der Gesellschaft als unmoralisch, unsittlich oder verwerflich betrachtet werden oder gesellschaftliche Tabus berühren, nicht mit Strafe belegt werden, solange sie nicht ein näher bestimmbareres Rechtsgut wie das Leben, die körperliche Integrität, die Freiheit der Willensbetätigung, das Eigentum oder das friedliche Zusammenleben der Gesellschaft gefährden; siehe ebd., § 2 Rn. 17 ff. Nach der Rechtsprechung des BVerfG ist der demokratisch legitimierte Gesetzgeber, obwohl nicht völlig frei darin, den Bereich des Strafbaren zu bestimmen, jedoch nicht an den vorverfassungsrechtlichen Begriff des Rechtsguts gebunden, vgl. BVerfGE 120, 224, 242.

¹⁶⁸ MüKoStGB-Joecks/Erb, StGB vor § 1 Rn. 36.

¹⁶⁹ Diese Feststellung mag auf einen ausschließlich durch ein säkulares Rechtsverständnis sozialisierten Juristen mitunter selbstverständlich anmuten. Es sei jedoch noch einmal an die religiösen Wurzeln des Jüdischen Rechts erinnert, denn bei einem dem eigenen Selbstverständnis nach göttlich gegebenen bzw. mandatierten Rechtssystem sind auch Positionen denkbar, die eine Hinterfragung oder Begründung des Strafanspruchs als unmöglich erachten. Tatsächlich taucht dieser Vorwurf im Laufe der Jahrhunderte innerhalb der inner-jüdischen, strafphilosophischen Diskussion wiederholt auf, siehe etwa Maimonides Kritik solcher Ansichten in *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 195.

Bei den *absoluten Theorien* dient die Strafe ausschließlich dazu, auf das begangene Unrecht zu reagieren und durch die getätigte Reaktion die Rechtsordnung wiederherzustellen sowie die Schuld des Täters auszugleichen. Erreicht werden soll ein solcher Schuldausgleich entweder durch das Abstellen auf Sühne oder Vergeltung, was demensprechend entweder als *Sühnethorie*¹⁷¹ oder *Vergeltungstheorie*¹⁷² genannt wird. Die absoluten Straftheorien betrachten den Sinn der Strafe dazu von deren gesellschaftlichen Wirkung „losgelöst“;¹⁷³ über den Schuldausgleich hinausgehende, auf die Zukunft gerichtete vorbeugende – also präventive – Zwecke werden von den strikten Anhängern dieser Theorie abgelehnt. Der Vergeltungsgedanke beruht auf dem sog. *Talionsprinzip* bzw. *lex talionis*, welches Teile der modernen Rechtswissenschaft immer wieder auf den biblischen Grundsatz „Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß“¹⁷⁴ zurückführen. Augenscheinlich besteht damit ein Berührungspunkt zum Jüdischen Strafrecht, denn schließlich baut dieses seinem Selbstverständnis nach auf dem biblischen Recht auf. Ob dagegen aus jüdisch-rechtlicher Sicht der Vergeltungsgedanke in der Auge-um-Auge Formel tatsächlich so zweifelsfrei enthalten ist, bedarf einer kritischen Überprüfung, die hier an späterer Stelle vorgenommen wird.

Den Gegenentwurf zu den absoluten Straftheorien stellen in der kontinentaleuropäischen Rechtstradition die sog. *relativen Straftheorien* dar, welche als utilitaristische Theorien oder *theory of preventionism* ebenfalls im anglo-

¹⁷⁰ Siehe auch *Heinrich*, Strafrecht – Allgemeiner Teil, ⁶2019, 14 ff. Die Diskussion in der deutschen Literatur schreibt die dogmatische Ausdifferenzierung in die absoluten Straftheorien meist der sog. „klassischen Schule“ und die relativen Straftheorien der sog. „modernen Schule“ zu. Zur Kritik an der Etikettierung nichtpräventiver Straftheorien als „absolut“ vgl. *Voigt*, Religion in bioethischen Diskursen, 2010, 17 ff.

¹⁷¹ Der Sühnethorie liegt der Gedanke eines Schuld-Sühne-Ausgleichs zu Grunde. Der Täter soll durch die Strafe, indem er die Tat sühnt, wieder mit der Rechtsordnung versöhnt werden, siehe *Heinrich*, Strafrecht – Allgemeiner Teil, ⁶2019, 15; *Baumann/Weber/Mitsch* u. a., Strafrecht, ¹²2016, § 2 Rn. 47.

¹⁷² Die Vergeltungstheorie sieht ihren alleinigen Sinn im Ausgleich der Schuld des Täters, welche er sich durch die von ihm begangene Tat aufgeladen hat und verzichtet bewusst auf einen Zweck für die verhängte Strafe. Die Vergeltung war für eine lange Zeit die dominierende Theorie dieser Lehre, was mit Hinblick auf die deutschsprachige Rechtswissenschaft sicherlich auch auf deren beiden prominenten Vertreter *Kant* und *Hegel* zurückzuführen ist, vgl. *Heinrich*, Strafrecht – Allgemeiner Teil, ⁶2019, 14. Inwiefern die Vergeltung in diesem Zusammenhang nicht dennoch den eigentlichen „Zweck“ der Strafe darstellt, ist eine Frage der linguistischen Definition des Begriffs Zweck und somit für die Auseinandersetzung mit der eigentlichen Theorie irrelevant, vgl. *Roxin*, Strafrecht, ⁴2006, § 3 Rn. 2.

¹⁷³ So die deutsche Bedeutung des lateinischen Wortes *absolutus*, vgl. *Roxin*, Strafrecht, ⁴2006, § 3 Rn. 2; *Heinrich*, Strafrecht – Allgemeiner Teil, ⁶2019, 14.

¹⁷⁴ Siehe Ex. 21, 24.

amerikanischen Rechtskreis diskutiert werden. Der Grundgedanke der relativen Straftheorien ist, dass dem Strafrecht als Ausdruck der Rechtsordnung eine präventive Funktion zukommt. Dabei können dogmatisch zwei Ansätze unterschieden werden, die jeweils eine andere Zielrichtung haben: Dient die Strafe dem Zwecke der Verbrechenverhütung durch Einflussnahme auf die Normtreue der Allgemeinheit, so spricht man von der sog. *Generalprävention*;¹⁷⁵ soll die Strafe dagegen allein auf den Täter gerichtet sein, spricht man von der sog. *Spezialprävention*.¹⁷⁶

Beide Ansätze werden dazu weiter in ihre *positive* und ihre *negative* Ausprägung unterteilt. Soll etwa die verhängte Strafe und ihr konkreter Vollzug den Täter durch Resozialisierung oder Rehabilitation bessern, damit er fortan ein straffreies Leben führen und somit zurück in die Gesellschaft integriert werden kann, so spricht man von *positiver Spezialprävention*.¹⁷⁷ Soll die verhängte Strafe die Allgemeinheit dagegen vor dem nicht besserungsfähigen Täter durch seine Einsperrung schützen und ihn durch den Freiheitsentzug vor der Begehung weiterer Straftaten abschrecken, so spricht man von *negativer Spezialprävention*.¹⁷⁸ Die Vorteile der beiden Ausgestaltungen der Spezialprävention liegen also darin, dass sie ausschließlich dem Schutz des Individuums in der Gesellschaft dienen soll, dabei den Täter jedoch nicht ausgrenzen, sondern integrieren will.¹⁷⁹

Die nach der Generalprävention angenommene präventive Wirkung von Strafe beruht ebenfalls auf der Gegenüberstellung deren positiver und negativer Ansätze: Die Theorie von der *negativen Generalprävention* (auch *Abschreckungsprävention* genannt) geht davon aus, dass allein schon die An-

¹⁷⁵ Die *Generalprävention* basiert auf dem Gedanken, dass der effektivste Schutz für die durch das Strafrecht geschützten Rechtsgüter besteht, wenn erst gar keine Straftaten begangen werden. Die Theorie der Generalprävention sieht daher den Zweck der Strafe in der Beeinflussung der Allgemeinheit, nicht aber in der Einwirkung auf den Täter oder der Vergeltung des Unrechts. Um dies zu erreichen, griffen auch schon die altertümlichen Zivilisationen auf besondere öffentliche Strafen zurück, um so abschreckend auf die Gesellschaft einzuwirken und Verbrechen vorzubeugen, siehe *Heinrich*, Strafrecht – Allgemeiner Teil, ⁶2019, 17; *MüKo-Miebach*, 25.

¹⁷⁶ Der *Spezialprävention* liegt der Gedanke zu Grunde, dass der Zweck der Strafe allein darin bestehe, den Täter von künftigen Straftaten abzuhalten. Ein Ausgleich des verwirklichten Unrechts durch die Strafe als Selbstzweck, der Schuld-Sühne-Ausgleich oder eine eventuell abschreckende Wirkung auf die Allgemeinheit wie in den absoluten Ansätzen gefordert, wird durch sie nicht angestrebt. Vielmehr ist in der Konzeption der Spezialprävention die Wirkung der Strafe auf den individuellen Täter alleiniger Mittelpunkt der Betrachtung, siehe *Heinrich*, Strafrecht – Allgemeiner Teil, ⁶2019, 18; *Baumann/Weber/Mitsch* u. a., Strafrecht, ¹²2016, § 2 Rn. 32 ff.

¹⁷⁷ *Heinrich*, Strafrecht – Allgemeiner Teil, ⁶2019, 18.

¹⁷⁸ *Roxin*, Strafrecht, ⁴2006, § 3 Rn. 12.

¹⁷⁹ Ausführlich dazu *Roxin*, Strafrecht, ⁴2006, § 3 Rn. 18 ff.

drohung von Strafe die Allgemeinheit von der Straftatbegehung abhält und somit kriminelles Verhalten verhindert.¹⁸⁰ Diesen Abschreckungscharakter versucht die Gesellschaft zu verstärken, indem sie Täter, bei denen die Strafandrohung versagt hat, wirksam bestraft und somit wiederum andere von der Begehung abschreckt.¹⁸¹ Die Theorie der *positiven Generalprävention* geht dagegen von einer durch Erziehung sowie Kulturentwicklung gewachsenen verinnerlichten Rechtstreue der Gesellschaft aus, welche als sittengesetzliche Normen im Gewissen des einzelnen Bürgers verinnerlicht sind.¹⁸² Aufgabe des Strafrechts sei es daher, das Rechtsempfinden der Allgemeinheit darzustellen und durch die Verhängung von Strafe zu bestätigen, um somit das Vertrauen in den Bestand- und die Durchsetzungskraft der Rechtsordnung zu stärken.¹⁸³

Mit den absoluten und relativen Theorien werden in der Rechtswissenschaft zwei diametral entgegengesetzte, dennoch nebeneinander existierende Begründungen für die Strafe diskutiert. In den Gegensätzen von Vergeltung und Vorbeugung bzw. Repression und Prävention liegt die *Antinomie* der Strafzwecke, der jedoch nachgesagt wird, dass sie die Auseinandersetzung um Sinn und Zweck der Strafe ständig im Fluss hält.¹⁸⁴ Dieses Spannungsverhältnis zwischen den an der Gerechtigkeit orientierten absoluten- und den zweckorientierten relativen Theorien kann daher nur durch einen Kompromiss gelöst werden, der beide Ansätze einbezieht: Diesen Mittelweg stellen die sog. Vereinigungstheorien dar, denen die Prämisse zugrunde liegt, dass Strafe nicht um ihrer selbst willen besteht, sondern sowohl zum Zweck des Schutzes der Gesellschaft vor zukünftigen Straftaten angedroht als auch zum Schuldausgleich ausgesprochen wird. Die Ausrichtung der Vereinigungstheorien ist aus Zweckgesichtspunkten je nach Gewichtung eher präventiver (präventive Vereinigungstheorie) oder vergeltender (vergeltende Vereinigungstheorie) Natur. Die Strafe wird somit als vielschichtige, aus Gründen der Gerechtigkeit und zum Schutz des Bürgers begrenzte Rechtsfolge anerkannt.¹⁸⁵

¹⁸⁰ *Baumann/Weber/Mitsch* u. a., Strafrecht, ¹²2016, § 2 Rn. 23; *MüKo-Miebach*, 25.

¹⁸¹ *Baumann/Weber/Mitsch* u. a., Strafrecht, ¹²2016, § 2 Rn. 23.

¹⁸² *Baumann/Weber/Mitsch* u. a., Strafrecht, ¹²2016, § 2 Rn. 26; *MüKo-Miebach*, 25.

¹⁸³ Nach *Roxin* entfaltet die positive Generalprävention drei Wirkungen auf die Allgemeinheit: (1) durch die Tätigkeit der Strafjustiz hervorgerufene *sozialpädagogische Lerneffekt*; (2) den durch die Durchsetzung des Rechts hervorgerufene *Vertrauenseffekt*; sowie (3) den durch die Sanktionierung des Unrechts entstehende *Befriedigungseffekt*, dass der Konflikt mit dem Täter beigelegt wurde; siehe *Roxin*, Strafrecht, ⁴2006, § 3 Rn. 27.

¹⁸⁴ Lackner/Kühl/Kühl, 29. Aufl. 2018, StGB § 46 Rn. 3.

¹⁸⁵ *Roxin*, Strafrecht, ⁴2006, § 3 Rn. 33 ff.

Auch in den angloamerikanischen Rechtsordnungen werden die einzelnen Straftheorien nicht für sich selbst, sondern kombiniert angewendet. Ein Ansatz aus dem angloamerikanischen Sprachraum, der sich als eine Ausformung einer Vereinigungstheorie darstellt, sind die sog. *expressivistischen* Ansätze zu Strafe. Unter *Expressivism* versteht man eine Vielzahl an interdisziplinären Ansätzen aus den Wirtschafts-, Rechts- und Sozialwissenschaften sowie aus der Philosophie, denen eine Grundannahme gemeinsam ist: Jede Form des staatlichen Handelns sei expressiv; sie habe einen bestimmten Sinngehalt, durch den ihr Bedeutung zu kommt.¹⁸⁶ Bestrafung sei nicht nur ein Weg, um einen verurteilten Täter ein Leid zuzufügen, sie sei vor allem eine besondere soziale Konvention, die moralische Missbilligung bedeute.¹⁸⁷ Zudem drückten nicht alle verfügbaren Sanktionen im gleichen Maße Missbilligung aus: So symbolisiere die Vollstreckung einer Freiheitsstrafe etwa ein stärkeres moralisches (Un-)Werturteil als etwa die Geldstrafe oder eine alternative Auflage.¹⁸⁸ Die *Expressivism*-Lehre hat in den letzten Jahren in der englischsprachigen rechtswissenschaftlichen Literatur zunehmend an Bedeutung gewonnen.¹⁸⁹ Sie lässt sich mittlerweile als eigene Schule identifizieren, man kann jedoch auch den Standpunkt einnehmen, es würde sich dabei überwiegend um positiv-generalpräventive Ansätze handeln. Doch während die positive Generalprävention auf die normbildende Wirkung der Strafe abstellt, geht der Gedanke des „*Expressivism*“ noch ein Stück weiter: Auch die strafrechtliche Verfolgung und das Verfahren selbst haben, da sie hoheitliches Handeln darstellen, positiven Einfluss auf die Allgemeinheit und tragen zur Akzeptanz, zum Respekt und zur Einhaltung des Rechtes bei.¹⁹⁰ *Expressivism* kann daher auch als ein Mittelweg zwischen den absoluten und relativen Theorien verstanden werden.¹⁹¹

Als Resümee lässt sich festhalten, dass in der Strafzwecklehre mit der grundsätzlichen Unterscheidung in absolute und relative bzw. repressive und präventive Theorien sowie den unterschiedlichen Vereinigungstheorien vielfältige theoretische Begründungsmodelle bzw. Zwecke für Strafe vorhanden

¹⁸⁶ Sunstein, On the Expressive Function of Law, University of Pennsylvania Law Review 144 (1996), 2021, 2021.

¹⁸⁷ Kahan, What Do Alternative Sanction Mean?, University of Chicago Law Review 63 (1996), 591, 593.

¹⁸⁸ Kahan, What Do Alternative Sanction Mean?, University of Chicago Law Review 63 (1996), 591, 593; Adler, Expressive Theories of Law: A Skeptical Overview, University of Pennsylvania Law Review 148 (2000), 1363, 1366 ff.

¹⁸⁹ Ausführlich dazu: Adler, Expressive Theories of Law: A Skeptical Overview, University of Pennsylvania Law Review 148 (2000), 1363, 1376 ff.

¹⁹⁰ Vgl. Drumbl, Atrocity, Punishment, and International Law, 2007, 173.

¹⁹¹ Adler, Expressive Theories of Law: A Skeptical Overview, University of Pennsylvania Law Review 148 (2000), 1363, 1366 ff.

sind, deren Gewicht und Stellung zueinander sowohl die materielle Ausgestaltung des Strafrechts als auch die Wahl und Anwendung der vorgesehenen Sanktionen bestimmen. Ob und in welchem Ausmaß strafphilosophische Erklärungsansätze wie die Vergeltungs- oder Sühnetheorien, Spezial- oder Generalprävention, positive oder negative Einwirkungsmöglichkeiten in der jüdischen Rechtstradition eine Rolle gespielt haben, wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch näher zu betrachten sein.

4. Die kriminalpolitische Dimension der Strafe

Kritisch zu berücksichtigen ist abschließend, dass Veränderungen im strafrechtlichen Sanktionssystem nicht notwendigerweise auf veränderte Positionen in den Straftheorien zurückzuführen sind.¹⁹² Strafrecht formte sich schon immer unter dem Eindruck bestimmter Ereignisse oder durch das Aufkommen neuer Bedrohungen. Nicht sich ändernde straftheoretische Grundannahmen, sondern Herausforderungen für die Gesellschaft – z. B. spektakuläre Einzelfälle oder neue Massenphänomene – lösen meist Gesetzgebungsprozesse aus.¹⁹³ Der Grund für gesetzgeberische Strafschärfungen oder Strafmilderungen liegt also selten in sich wandelnden philosophischen Einstellungen zur Strafe. Stattdessen lassen sich die praktisch verhängten Sanktionen oft auf kriminalpolitische Interessen oder die jeweilige Richterpersönlichkeit zurückführen.¹⁹⁴ Diese kriminalpolitische Dimension der Strafe darf daher bei der rechtsvergleichenden und historischen Betrachtung des jüdischen Strafrechts ebenso wenig außer Acht gelassen werden wie im Kontext des modernen deutschen Strafrechts. Aus ihr ergibt sich die Frage, welche Ereignisse in der jüdischen Geschichte zu gravierenden Verschiebungen im Sanktionsmodell führten.

VI. Verlauf der Untersuchung

In den im Anschluss folgenden drei Hauptteilen dieser Untersuchung erfolgt eine an der Strafzwecktheorie orientierte Untersuchung der jüdischen Strafrechtstradition. Das erste Kapitel zeichnet die Entfaltung strafrechtlicher Konzepte in der biblischen Epoche, d. h. der Frühgeschichte des jüdischen Rechts, nach. Dazu werden zuerst die Perioden der biblischen Epoche vorge-

¹⁹² Für eine zeitlose Einführung in die Beziehung zwischen Kriminalpolitik und Strafrecht und einen Klassiker der deutschen Rechtswissenschaft siehe *Roxin*, Kriminalpolitik und Strafrechtssystem, ²1973.

¹⁹³ Anschaulich am Beispiel der Anti-Terrorismus-Strafgesetzgebung zeigt dies etwa *Petzsche*, Strafrecht und Terrorismusbekämpfung, 2013.

¹⁹⁴ Ausführlich dazu NK-StGB/*Streng*, 5. Aufl. 2017, StGB § 46 Rn. 2 f.

stellt und für diese Zeitabschnitte repräsentative „Rechtsgeschichten“ aufzeigt. Sodann erfolgt eine detaillierte Untersuchung der einzelnen biblischen Gesetzessammlungen anhand ausgewählter strafrechtlicher Regelungen. Anschließend wird die biblische Strafmethodik näher untersucht. Die Arbeit fokussiert sich im ersten Kapitel somit vor allem auf die biblischen Sanktionsmodelle sowie die wichtigsten Tatbestände in den Entwicklungsstufen der einzelnen, von der Forschung isolierten biblischen Epochen.

Das zweite Kapitel untersucht das Entstehen des rabbinischen Strafrechts ab dem 2. Jahrhundert n. d. Z. Es beginnt mit einer geschichtlichen Einführung und wendet sich dann dem Midrasch, der Mischna und dem Talmud zu. Der Fokus des Kapitels liegt neben der Beschreibung und Analyse einzelner materiell-rechtlicher Aspekte und des Sanktionswesens, zusätzlich auf der rabbinischen Vorstellung eines gerechten Strafprozesses.

Das dritte Kapitel widmet sich der Fortentwicklung der materiell- und formell-rechtlichen Regelungen des Jüdischen Rechts im Mittelalter. Nach einer historischen Einordnung widmet sich das Kapitel im Schwerpunkt den Ideen des Philosophen Maimonides, dessen Rechtskodifikation und philosophisches Hauptwerk näher beleuchtet werden. Zudem werden der Schulchan Aruch und Beispiele aus der Responsa-Literatur vorgestellt, die einen Einblick in den Alltag jüdischer Gemeinden im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit geben sowie die praktische Bedeutung der jüdischen Strafrechts-tradition verdeutlichen. Die Arbeit schließt mit einer Schlussbetrachtung, der die Ergebnisse der vorherigen Abschnitte zusammenfasst, die angewandten Analyse- und Vergleichsmodelle bewertet und ein Fazit zieht.

C. Das Strafrecht in der biblischen Epoche

Während der biblischen Epoche – ein Zeitraum, der nach manchen Zählweisen mehr als 1.200 Jahre umfasst – nimmt das Recht des jüdischen Volkes erstmals Gestalt an. Wenngleich wir glauben, dessen finale Form zu kennen, so wissen wir bis heute weiterhin wenig über die zugrundeliegenden Entstehungs- und Entwicklungsprozesse. Nahezu das gesamte rechtshistorische Wissen über das antike Israel stammt aus den biblischen Quellen selbst.¹ Im Gegensatz zu den anderen antiken Rechtsordnungen des Nahen Ostens in Mesopotamien,² Anatolien,³ der Levante und Ägypten,⁴ von denen eine Vielzahl an Gesetzessammlungen, Verträgen, Gerichtsdokumenten und Edikten entdeckt worden sind, haben archäologische Grabungen nur sehr wenige frühe schriftliche Dokumente des Rechtssystems im Palästina der ersten zwei Jahrtausende v. d. Z. zu Tage gefördert.⁵ Die vorhandenen biblischen Rechtsquellen sowie die in der Torah aufgezeichneten Narrative schildern jedoch eine umfangreiche Rechtspraxis, obschon deren Historizität nicht abschließend aufklärbar ist.⁶

Die folgenden drei Abschnitte untersuchen das Strafrecht in der biblischen Epoche anhand von drei unterschiedlichen, aber einander ergänzenden Ansätzen:

¹ *Frymer-Kenski*, Israel, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 975. So ähnlich auch *Falk*, *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth*, 1972, 1 ff.

² Einführend dazu *Wesel*, *Geschichte des Rechts*, ³2006, 71 ff.

³ Einführend dazu *Bryce*, *Life And Society In The Hittite World*, 2004, 2 ff.; *Bryce*, *The Kingdom of the Hittites*, 1999, 416 ff.; *Hoffner*, *The Laws of the Hittites*, 1997.

⁴ Einführend dazu *Wesel*, *Geschichte des Rechts*, ³2006, 93 ff. Ausführlich dazu *Lippert*, *Einführung in die altägyptische Rechtsgeschichte*, 2008, 22 ff.

⁵ Die größte Ausnahme stellen die Elephantine-Papyri dar, die man bei Ausgrabungen der Ruinen einer jüdischen Militärkolonie auf der Nil-Insel Elephantine fand, vgl. dazu *Falk*, *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth*, 1972, 1. Für eine Sammlung englischer Übersetzungen der Papyri sowie deren Entdeckungsgeschichte, siehe *Porten*, *The Elephantine Papyri in English*, 1996, 1 ff. Diese Abwesenheit von historischen Quellen des alltäglichen Rechtslebens wird teilweise auf die Verwendung vergänglicher Materialien zurückgeführt, siehe *Frymer-Kenski*, Israel, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 975.

⁶ *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994b, 1037; *Falk*, *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth*, 1972, 2.

Der erste Abschnitt (I.) ordnet grundlegende Entwicklungen und Ereignisse der biblischen Epoche in einzelne, grob abgesteckte rechtliche Perioden und beschreibt exemplarische strafrechtlich relevante Narrative aus der jeweiligen Zeit. Die Einordnung der Geschehnisse erfolgt dabei nicht auf Basis der jüngeren archäologischen Forschung, sondern allein so wie sie sich in der hebräischen Bibel selbst darstellen. Das Ziel ist somit nicht eine objektiv-historische Geschichte der Israeliten zur biblischen Zeit. Vielmehr soll die Darstellung einen *mnemohistorischen* Blickwinkel eröffnen und die biblischen Geschichten als literarisch übertragene „Erinnerungsgeschichte“ innerhalb der jüdischen Rechtstradition begreifen helfen. Zugleich lässt sich mittels dieser Methode auch der narrative Gehalt im Sinne der *law and literature*-Bewegung herausarbeiten.⁷ Die im zweiten Abschnitt (II.) verwendete Methode nimmt eine Systematisierung des biblischen Strafrechts in den separaten Rechtssammlungen vor, welche durch die Forschung innerhalb der biblischen Quellen identifiziert wurden. Dieser Ansatz folgt einem rechtshistorischen Verständnis, nach dem sich Recht – vergleichbar mit der geologischen Entwicklung der Erde – in Schichten entwickelt,⁸ d. h. also neuere Rechtssätze auf ältere, schon bestehende Rechtssätze aufgeschichtet werden. Der dritte Abschnitt (III.) orientiert sich an der späteren Systematik der rabbinischen Rechtsgelehrten und kategorisiert dazu das für den Untersuchungsgegenstand relevante materielle und formelle Strafrecht anhand den im biblischen Recht vorgesehen Rechtsfolgen bzw. Strafmethoden. Diese Vorgehensweise folgt mithin einer klassischen rechtswissenschaftlichen Methodik, mit dem Ziel eine rechtsvergleichende Betrachtung zu erleichtern. Im Zusammenspiel ermöglichen diese drei divergenten Ansätze methodisch einen möglichst breit gefächerten Zugang zum biblischen Strafrecht, um so die Grundlage für die weitere Betrachtung der Entwicklung der jüdischen Strafrechtstradition zu legen.

⁷ Die *law and literature* bzw. im Deutschen „Recht und Literatur“ Bewegung erforscht interdisziplinär mittels sowohl rechtswissenschaftlicher als auch literaturwissenschaftlicher Methoden das Verhältnis von Literatur und Recht. Für eine deutschsprachige Einführung, siehe *Schramm*, *Law and Literature*, *Juristische Arbeitsblätter* 2007, 581; für das grundlegende Werk eines der Begründer dieser vor allem im anglo-amerikanischen Raum einflussreichen Bewegung siehe *Posner*, *Law and Literature*, ³2009. Für bekannte Beispiele einer rechtswissenschaftlichen Herausarbeitung der Verbindung zwischen Gesetz und Erzählung anhand des biblischen Rechts, siehe z. B. *Cover*, *Nomos and Narrative*, in: *Minow/Ryan/Sarat* (Hrsg.), *Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover*, ⁵2004, 114 ff.; *Carmichael*, *The Spirit of Biblical Law*, 1996, 3 ff.; *Kanarek*, *Biblical Narrative and the Formation of Rabbinic Law*, 2014.

⁸ Im Kontext der Erforschung der Halacha findet sich diese „Geologie“-Metapher erstmals in den Untersuchungen von *Shamma Friedman*, der sie verwendet, um den Aufbau des Talmuds zu beschreiben, vgl. *Neusner*, *Introduction: Metaphor and Exegesis*, in: *Green/Neusner* (Hrsg.), *Law as Literature*, ¹⁹⁸³2006, 39.

I. Die in den biblischen Quellen überlieferte Strafrechtsgeschichte

Im Verlauf der biblischen Epoche wandelt sich das Recht der Israeliten von weitgehend mündlich übertragenen losen Regelungssätzen zu einer komplexen, verschriftlichten Rechtsordnung, die bereits weite Teile des sozialen Lebens erreichte und umfasste. Die fragmentarische Natur der biblischen Rechtsquellen erschwert jedoch eine einheitliche dogmatische Darstellung des Strafrechts in dieser Zeitspanne unter rechtswissenschaftlichen Gesichtspunkten. Um die strafrechtliche Entwicklung sowohl aus dem Blickwinkel der *halachischen* Tradition als auch aus rechtsgeschichtlicher Perspektive zu betrachten, werden hier zuerst die zentralen biblischen Rechtsepochen und die zu dieser Zeit entstandenen, voneinander abgrenzbaren Rechtsordnungen nachgezeichnet. Ergänzt wird dieser Überblick über die biblischen Epochen um eine Darstellung der wichtigsten biblischen „Kriminalgeschichten“.⁹ Dies geschieht an dieser Stelle bewusst vor dem Hintergrund, dass sich aus traditioneller Sicht zwischen Recht und Erzählung in der Torah nicht trennscharf unterscheiden lässt – eine Beobachtung, die sich zunehmend in der Forschung zum biblischen Recht durchsetzt.¹⁰

Die in der biblischen Zeit bzw. in der hebräischen Bibel berichteten rechtlichen Entwicklungen können am besten anhand der üblicherweise in der modernen jüdisch-rechtlichen und judaistischen Literatur unterschiedenen Zeitabschnitte nachvollzogen werden. Anerkannt sind insofern fünf Unterperioden der Rechtsentwicklung,¹¹ die sich auch auf die Entstehungsgeschichte des biblischen Strafrechts übertragen lassen. Diesen vorangestellt wird hier zusätzlich noch eine Proto-Patriarchische Periode, in der (straf-)rechtliche Regelungen kurz beschrieben werden, die nicht eindeutig späteren Perioden

⁹ Der Begriff „Kriminalgeschichte“ wird hier als Geschichte, bei der ein Verbrechen und seine Aufklärung im Mittelpunkt stehen, verstanden, vgl. „Kriminalgeschichte“ auf Duden Online. URL: <http://www.duden.de/node/766848/revisions/1199306/view>.

¹⁰ Hervorzuheben ist hier vor allem *Carmichael*, *The Spirit of Biblical Law*, 1996. Weitere Beispiele sind *Blanchard*, *Law and Redemptive Narrative*, *Hebraic Political Studies* 4 (2009), 266; *Bartor*, *Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch*, 2010; *Hepner*, *Legal Friction*, 2010. Für die Bedeutung der Vermengung von Erzählung und Recht auch im Hinblick auf die spätere rabbinische Rechtsentwicklung, siehe ferner *Simon-Shoshan*, *Stories of the Law*, 2012; *Kanarek*, *Biblical Narrative and the Formation of Rabbinic Law*, 2014; *Wimpfheimer*, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories*, 2011.

¹¹ *Westbrook*, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 1; ähnlich *Carr/Conway*, *An Introduction to the Bible*, 2010, 25; *Malamaʿ* (Hrsg.), *History of Biblical Israel*, 2010.

zugeordnet werden können, aber dennoch rechtsvergleichend und rechtshistorisch von Bedeutung sind. Unterscheiden lassen sich damit: (1) die Zeit vom Beginn der Schöpfung bis zu den Patriarchengeschichten, (2) die Zeit der Patriarchen (ca. 1600 v. d. Z.), (3) die Zeit des Auszugs aus Ägypten (ca. 1300 v. d. Z.), (4) die Zeit der Richter (ca. 1200–1100 v. d. Z.), die Zeit der Monarchie (ca. 1100–600 v. d. Z.) und der exilischen und nach-exilischen Zeit (ca. 600–400 v. d. Z.).¹²

Wenngleich in der modernen Forschung strittig ist, ob die biblischen Berichte über diese frühen Perioden überhaupt verlässliche historische Informationen enthalten, lassen sich innerhalb dieser Zeitabschnitte dennoch unterschiedliche Entwicklungsstufen des Rechts, insbesondere auch des Strafrechts, ausmachen, die zumindest Anhaltspunkte für eine beschränkte Historizität bilden.¹³ Die ersten beiden Perioden zeichnen sich insofern dadurch aus, dass sie innerhalb der traditionellen Perspektive rechtlich vor der sinaitischen Gesetzgebung bzw. der Offenbarung an Moses stehen, während in den drei späteren biblischen Perioden bereits sinaitisches Recht Anwendung finden sollte.

1. Von der Schöpfungsgeschichte zur Proto-Patriarchischen Periode

Folgt man der traditionellen rabbinischen Auslegungsmethodik, so sind die ersten strafrechtlich relevanten Inhalte der Torah unmittelbar im Anschluss an die Schöpfungsgeschichte zu finden: Trotz Gottes eindeutigen Verbotes an das erste Menschenpaar, nicht vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen,¹⁴ nimmt Eva, nachdem diese von der Schlange dazu überredet wurde, von den verbotenen Früchten des Baumes und isst zusammen mit Adam davon. Die Unfolgsamkeit der ersten beiden Menschen endet der biblischen Überlieferung nach mit der Verbannung bzw. Vertreibung aus dem

¹² Westbrook, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 1; ähnlich Carr/Conway, *An Introduction to the Bible*, 2010, 25.

¹³ Statt vieler, siehe dazu Westbrook, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 1 f.

¹⁴ Die rechtlichen Aspekte des „Verfahrens“ gegen Adam und Eva sind seit je her auf das Interesse der rabbinischen Gelehrten gestoßen, prominent siehe etwa *Maimonides*, Führer der Unschlüssigen, Kapitel 1:2. In jüngerer Zeit ist die Geschichte von einer Vielzahl von Forschern auch aus psychologischer- oder psychoanalytischer Sicht behandelt worden, etwa Krakowski, *Reclaiming the Self: Adam's Sin and the Human Psyche*, Hakirah, *The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought* 5 (2007), 151.

Paradies in das weltliche Exil, während die Schlange dazu verdammt wird, am Boden zu leben.¹⁵

Bereits kurz nach der Geschichte von Adam und Eva folgt die zweite, noch gravierendere, ebenfalls von Gott mit einem Bann bestrafte Handlung: Die Tötung Abels durch seinen Bruder Kain:¹⁶

8 Darauf redete Kain mit seinem Bruder Abel. Und als sie auf dem Feld waren, erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel und schlug ihn tot. 9 Da sprach der HERR zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er sprach: Ich weiss es nicht. Bin ich denn der Hüter meines Bruders? 10 Er aber sprach: Was hast du getan! Horch, das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden. 11 Und nun – verflucht bist du, verbannt vom Ackerboden, der seinen Mund aufgesperrt hat, um aus deiner Hand das Blut deines Bruders aufzunehmen. 12 Wenn du den Ackerboden bebaust, soll er dir fortan keinen Ertrag mehr geben. Rastlos und heimatlos sollst du auf Erden sein. 13 Da sprach Kain zum HERRN: Meine Strafe ist zu gross, als dass ich sie tragen könnte. 14 Sieh, du hast mich heute vom Ackerboden vertrieben, und vor dir muss ich mich verbergen. Rastlos und heimatlos muss ich sein auf Erden, und jeder, der mich trifft, kann mich erschlagen. 15 Der HERR aber sprach zu ihm: Fürwahr, wer immer Kain erschlägt, soll siebenfach der Rache verfallen. Und der HERR versah Kain mit einem Zeichen, damit ihn nicht erschlage, wer auf ihn träfe.

Anders als in der Erzählung von Adam und Eva besteht der Bann diesmal nicht aus der Exilierung an einen näher bestimmten Ort, sondern dessen Ausschluss aus der menschlichen Gesellschaft und die Kennzeichnung Kains.¹⁷ Lässt man den beiden biblischen Narrativen zu Adam und Eva sowie Kain und Abel rechtliche Bedeutung zukommen, so erlangt man die Erkenntnis, dass der Bann bzw. die Exilierung die älteste tradierte Strafmethode im Jüdischen Recht ist.¹⁸

Innerhalb der jüdischen Rechtstradition werden beide Vorgänge allerdings unterschiedlich gewertet: So stellt die Unfolgsamkeit Adam und Evas gegenüber der göttlichen Weisung gleichzeitig auch den ersten überlieferten Verstoß gegen ein Verbot in der jüdischen Tradition dar, denn die göttliche Weisung, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, wird als Äquivalent zur

¹⁵ Gen. 3, 1–24. Dass Gott im Gegensatz zu Adam und Eva der Schlange kein Gehör schenkt und ihr damit keine Chance lässt, sich zu verteidigen, verwundert die rabbinischen Gelehrten in einer späteren Aggada, dazu ausführlich *Lytton*, *Due Process and Legal Authority in the Garden of Eden: Jurisprudence in Aggadic Midrash*, in: Hecht (Hrsg.), *The Jewish Law Annual*, 2006.

¹⁶ Gen. 4, 11–16.

¹⁷ In der jüdischen Tradition besteht seit jeher ein Streit welche Bedeutung dem ‚Kainsmal‘ zukommt: Das Mal wird alternativ interpretiert als Zeichen des Schutzes vor Rache, als Zeichen seiner Vogelfreiheit oder als Zeichen der Scham.

¹⁸ Vgl. auch *Peters*, *Prison Before the Prison: The Ancient and Medieval Worlds*, in: *The Oxford History of the Prison*, 1998, 10; *Kohler/Jastrow/Jastrow*, *Banishment*, in: *Singer* (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906.

Aufstellung einer Norm verstanden. Aus Sicht der späteren rabbinischen Interpretation ist in der Verbannungsgeschichte insofern bereits der Grundsatz „keine Strafe ohne Gesetz“ erkennbar, denn die Bestrafung des ersten Menschenpaares erfolgt als Sanktion für eine Normverletzung. Anders liegt die Sache dagegen im Fall des Brudermords der Söhne Adam und Evas: Hier wird Kain von Gott bestraft, obwohl zuvor von Gott kein Verbot ausgesprochen wurde, nicht zu töten. Nach dem Verständnis der späteren rabbinischen Kommentatoren, denen die Inkongruenz zum Gesetzmäßigkeitsprinzip nicht entgangen war, kann die verhängte Sanktion nicht als Bestrafung im Sinne einer genuinen Antwort auf normwidriges Verhalten verstanden werden, denn Gott hatte zu diesem Zeitpunkt noch keine Normen an die Subjekte der Schöpfung kommuniziert. Dies führte die Rabbinen dazu zu hinterfragen, ob es sich wirklich um echte judizierte Strafe oder nicht vielmehr um eine extrajudizielle Sanktion eines verwerflichen Verstoßes gegen die göttliche Ordnung handelte, bzw. ob das Tötungsverbot überhaupt ausgesprochen werden müsse, oder ob es nicht bereits aus der Schöpfung selbst – also quasi naturrechtlich – ergebe.¹⁹

Ein weiteres wichtiges Ereignis für die spätere jüdische Strafrechtstradition bilden die Offenbarung der sog. Noachidischen Gesetze:²⁰

1 Und Gott segnete Noah und seine Söhne und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllt die Erde. 2 Furcht und Schrecken vor euch komme über alle Tiere der Erde und über alle Vögel des Himmels. Mit allem, was auf dem Erdboden kriecht, und mit allen Fischen des Meeres sind sie in eure Hand gegeben. 3 Alles, was sich regt und lebt, soll eure Nahrung sein. Wie das grüne Kraut übergebe ich euch alles. 4 Nur das Fleisch, in dem noch Blut und Leben ist, dürft ihr nicht essen. 5 Euer eigenes Blut aber will ich einfordern. Von allen Tieren will ich es einfordern, und von den Menschen untereinander will ich es einfordern. 6 Wer das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut soll für den Wert des getöteten Menschen vergossen werden. Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht. 7 Ihr aber, seid fruchtbar und mehret euch, wimmelt auf der Erde und mehret euch auf ihr. 8 Dann sprach Gott zu Noah und zu seinen Söhnen, die bei ihm waren: 9 Ich aber, ich richte meinen Bund auf mit euch und mit euren Nachkommen 10 und mit allen Lebewesen, die bei euch sind, mit den Vögeln, dem Vieh und allen Wildtieren bei euch, mit allem, was aus der Arche gekommen ist, mit allen Tieren der Erde.

An Noah und seine Abkömmlinge gerichtet, versteht das rabbinische Judentum die noachidischen Gesetze als allgemeine Gebote, die die ganze

¹⁹ Für die gesamte talmudische Diskussion, siehe *bSanhedrin* 56–60; siehe auch *Schwarzschild/Berman/Elon*, Noachide Laws, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; *Lopes Cardozo*, Nathan T, *The written and oral Torah*, 2004, 42.

²⁰ Gen. 9, 1–11, im deutschsprachigen Schrifttum auch „noachdische Gebote“ genannt.

Menschheit binden.²¹ Wenngleich der biblische Text nicht angibt, welche Rechtsfolge ein Verstoß gegen die aufgestellten Normen nach sich zieht, so enthält ein Teil der Regelungen eindeutig Verbote, denen ein strafrechtlicher Charakter innewohnt. Im Zusammenspiel mit weiteren Passagen des Buches Genesis²² entwickelte die rabbinische Tradition später daraus exegetisch sieben fundamentale Rechtsgrundsätze²³, die als sog. *Sheva Mitzvot B'nei Noach* („die sieben Gesetze der Kinder Noahs“) nach *halachischen* Verständnis die erste in der Torah erwähnte Rechtsordnung formen.²⁴ Im Laufe der Jahrhunderte leiteten die Gelehrten aus diesen sieben universellen Regelungen zudem weitere Normen ab, welche die ursprünglichen Gesetze ergänzen bzw. näher erläutern. Insgesamt deduziert die traditionelle Halacha aus dem noachidischen Recht sechsundsechzig individuelle Rechtsätze.²⁵

Zusammenfassend bleibt über die Protopatriarchische Periode festzuhalten, dass der Bann die erste erwähnte Strafmethod in der Jüdischen Rechtstradition und mit den noachidischen Gesetzen in ihr der erste strafrechtlich relevante Gesetzgebungsakt erfolgt ist.

²¹ bSanhedrin 56–60; vgl. auch *Lopes Cardozo*, Nathan T, The written and oral Torah, 2004, 40; *Schwarzschild/Berman/Elon*, Noachide Laws, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 284; *Schorr* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, 56a3 Fn. 31.

²² Da die Torah Adam und Eva als die ersten Menschen und damit den Ursprung der Menschheit ansieht, geht das traditionelle rabbinische Verständnis davon aus, dass jene bereits die Gesetze von Gott erhalten haben, vgl. auch *Lopes Cardozo*, Nathan T, The written and oral Torah, 2004, 40.

²³ Nach der Mehrheitsmeinung im Talmud, beinhalten die noachidischen Gesetze (1) Das Verbot der Idolaterie, (2) das Verbot des Mordes, (3) das Verbot des Diebstahls, (4) das Verbot sexuell-immoralischer Beziehungen, (5) das Verbot der Blasphemie, (6) das Verbot Fleisch von lebenden Tieren zu essen und (7) das Gebot zur Einsetzung von Gerichten, die genannten Verbote durchsetzen, siehe die Mehrheitsmeinung in bSanhedrin 56a. In der dort anschließenden Diskussion werden zusätzlich noch einige Mindermeinungen aufgezeigt: So vertritt R. Hananja b. Gamla die Ansicht, auch das Blut lebender Tiere sei verboten; R. Hidqa erachtet die Kastration als verboten; R. Jose und R. Šimôn sehen die Zauberei strafbewährt; R. Eleazar sieht das Kreuzen von Tierrassen und das Veredeln von Pflanzen von den Noachidischen Gesetzen erfasst.

²⁴ Vgl. *Lopes Cardozo*, Nathan T, The written and oral Torah, 2004, 40; *Schwarzschild/Berman/Elon*, Noachide Laws, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 284; *Schorr* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, 56a3 Fn. 31.

²⁵ *Cardozo* zählt insofern neunzehn zivilrechtliche Regelungen, acht Ausformungen des Blasphemieverbots, zehn unterschiedliche Verbote der Idolaterie, ein zentrales Mordverbot, sechzehn verschiedene Diebstahlsverbote, zehn Verbote sexuell-immoralischer Beziehungen und zwei Verbotsnormen für den Genuss Fleisches lebender Tiere. In dieser Hinsicht, so *Cardozo*, sei es deshalb inkorrekt nur von „sieben“ noachidischen Gesetzen zu sprechen. Siehe *Lopes Cardozo*, Nathan T, The written and oral Torah, 2004, 42.

2. Die Periode der Patriarchen

Die zeitigsten, durch den biblischen Text selbst in einen historischen Kontext gestellten gesetzlichen Regeln, finden sich versteckt in den Erzählungen über die Erzväter im Buch Genesis – noch lange vor der eigentlichen zentralen Gesetzgebung an Moses am Berg Sinai.²⁶ Aufgrund der Abwesenheit einer beherrschenden Herrschaftsgewalt im Lande Kanaan,²⁷ zeigt die rechtliche Stellung des Patriarchen ein großes Maß an Autonomie über ihre jeweilige Sippe.²⁸ *Westbrook* charakterisiert die Patriarchen als autonome rechtliche Einheiten, deren Beziehungen zu anderen Akteuren im Gesamtrechtssystem den Staaten im internationalen Recht ähnelt, wobei jeder Patriarch oft als Leiter eines selbständigen Haushalts erscheint, der einem lokalen Herrscher gleicht.²⁹ Anzeichen für die etwaige Existenz von Gerichten, unter deren Zuständigkeit die Patriarchen und ihre Sippen fielen, beinhalten die Erzählungen dieser Periode nicht.³⁰ Allerdings enthält die biblische Geschichte des alternden Patriarchen Judah und seiner Schwiegertochter Tamar³¹ Hinweise auf das Strafverständnis- und Verfahren in dieser Zeit und ist instruktiv für die strafrechtliche Autonomie der Familienoberhäupter:³²

Judah, der Nachricht erhält, Tamar, die verwitwete Ehefrau seiner bereits verstorbenen ersten beiden Söhne, sei von einem Unbekannten schwanger, will diese für ihre vermeintliche „Hurerei“ mit dem Tod durch Verbrennen bestrafen.³³ Tatsächlich jedoch war es Judah selbst, der unwissentlich die als Prostituierte verkleidete und unerkannt gebliebene Tamar geschwängert hatte. Tamar hatte sogar von diesem

²⁶ Zu den methodischen Problemen und Fragestellungen, die das Studium der „Proto-Geschichte“ Israels plagen, siehe einführend *Malamaṭ*, *The Proto-History of Israel: A Study in Method*, in: *Malamaṭ* (Hrsg.), *History of Biblical Israel: Major problems and minor issues*, 2010; *Reviv/Sperling/Porten* u. a., *History*, in: *Skolnik/Berenbaum* (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 165 f.

²⁷ Der Name für das vorisraelitische Palästina, vgl. *Bustany/Gibson*, *Canaan, Land of*, in: *Skolnik/Berenbaum* (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 391.

²⁸ Der Begriff Sippe ist hier in der Bedeutung 1 a des Dudens gemeint, als „durch bestimmte Vorschriften und Bräuche (besonders in religiösen, rechtlichen und wirtschaftlichen Bereich) verbundene, oft eine Vielzahl von Familien umfassende Gruppe von Menschen mit gemeinsamer Abstammung“.

²⁹ *Westbrook*, *Biblical Law*, in: *Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck* (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 1.

³⁰ Dies lässt sich aus Gen. 42:37 herleiten. Dort wird von Jakobs Sohn Ruben erwartet, sogar das Leben seiner eigenen Söhne seinem mächtigen Vater zu unterwerfen; vgl. auch *Westbrook*, *Biblical Law*, in: *Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck* (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 1.

³¹ Gen. 38, 1–25.

³² Vgl. auch *Hiers*, *Justice and Compassion in Biblical Law*, 2009, 64.

³³ Gen. 38, 24. Aus dem biblischen Text geht nicht genau hervor, was konkret Judah als strafwürdig ansieht.

noch für ihre vermeintlichen Dienste persönliche Gegenstände, die ihn als Familienoberhaupt kennzeichneten, als Pfand für eine später zu erfolgende Bezahlung erhalten. Als kinderlose Witwe dazu verpflichtet, im Haus ihres Schwiegervaters zu leben, hatte Tamar durch ihre Täuschung versucht, auf diesem Wege, das ihr gegebene Versprechen auf Nachkommen aus dem Hause Judah durchzusetzen und ihren sozialen Status wiederherzustellen, denn Tamar war eigentlich von Judah dessen jüngster Sohn Schela zur Ehe versprochen worden, doch der hatte eine Hochzeit bis dato verhindert. Mit dem Vorwurf der Hurerei konfrontiert, reagiert Tamar wie folgt:³⁴ „Von dem Mann, dem dies hier gehört, bin ich schwanger. Und sie liess weiter sagen: Sieh doch nach, wem der Siegelring, die Schnur und der Stab da gehören. Juda sah es sich genau an und sprach: Sie ist im Recht gegen mich, denn ich habe sie ja meinem Sohn Schela nicht gegeben.“

Die Passage illustriert neben der restriktiven Sexualmoral in dieser Epoche und dem vorherrschenden patriarchalischen Familiensystem, in dem der Familienvater über Leben und Tod seiner Angehörigen bestimmen konnte, auch die besondere Verantwortung der Patriarchen für die sozial schwach gestellten Mitglieder seiner Sippe. Wenngleich hier noch kein formelles Strafverfahren beschrieben wird, so geht doch aus der Quelle hervor, dass Tamar die Möglichkeit zur Verteidigung hatte, indem sie entscheidungserhebliche Beweise vorbringen und für sich sprechen durfte.³⁵

Die strafrechtliche Autonomie der Patriarchen ist auch kennzeichnend für die Rechtsbeziehungen zwischen den einzelnen Sippen. Dies lässt sich am Beispiel einer weiteren biblischen Geschichte illustrieren:

Als Jakob, der Stammvater der Israeliten, von seinem Onkel Laban, von dessen Haushalt er sich mit seinen Familien zuvor getrennt hatte, des Diebstahls beschuldigt wird, ist er nicht mehr der Strafgerichtsbarkeit seines Onkels unterworfen. Stattdessen schlägt Jakob nach der biblischen Erzählung die Zusammenkunft eines Ad-hoc-Tribunals vor, das aus Gesandten beider Seiten zusammengesetzt sein solle, um die Vorwürfe zu klären, wobei es zu folgender Konfrontation kommt:³⁶ „Jakob aber wurde zornig und stellte Laban zur Rede. Jakob begann und sprach zu Laban: Was ist mein Verbrechen, was meine Verfehlung, dass du mich so hitzig verfolgt hast? Du hast nun alle meine Sachen durchsucht. Was hast du von all den Sachen deines Hauses gefunden? Leg es hierher vor meine Brüder und vor deine Brüder, sie sollen zwischen uns beiden entscheiden.“ Zu der Einberufung eines solchen Tribunals kommt es jedoch nicht. Letztlich wird der Konflikt zwischen den beiden Seiten durch ein Waffenstillstandsabkommen bzw. Verständigung aufgelöst:³⁷ „So komm nun, wir wollen einen Vertrag schließen, ich und du. Dieser soll Zeuge sein zwischen mir und dir.“

³⁴ Gen. 38, 25–26.

³⁵ *Hiers*, Justice and Compassion in Biblical Law, 2009, 64.

³⁶ Gen. 31, 36–37.

³⁷ Gen. 31, 44.

Auffällig an dieser Form der Konfliktbeilegung ist dessen Ähnlichkeit zum frühen modernen Völkerrecht, in welchem Völkerrechtssubjekte sich aufgrund ihrer Souveränität und Autonomie ungern einer supranationalen oder fremdstaatlichen (Straf-)Gerichtsbarkeit unterordnen wollten. Tatsächlich entspricht dieses Verhalten auch weitgehend dem antiken Völkerrecht des dritten und zweiten Millenniums v. d. Z., wie sich aus archäologischen Funden verschiedener Vertragswerke und monarchischer Dekrete ergibt.³⁸ Wie *Eidem* beschreibt, war die politische Landschaft der Region überwiegend bestimmt durch die verschiedenen Organisationshierarchien.³⁹ Durch tradierte soziale und politische Strukturen, geographische Besonderheiten und einer Vielzahl unterschiedlicher Ethnien ergab sich im Raum Mesopotamiens, Anatoliens und der Levante ein komplexes Machtgefüge.⁴⁰ Weitgehend losgelöst von den einzelnen Machtebenen spiegelten die jeweiligen individuellen Herrschaftsstrukturen die Organisation eines Familienhaushalts wieder.⁴¹ In diesem Geflecht familiärer, lokaler, regionaler und überregionaler Herrscher behandelten die patriarchalisch organisierten Familieneinheiten einander gleichberechtigt wie „Brüder“ und lösten ihre Konflikte weitgehend durch Verträge. Die lokalen Fürsten oder Vasallen-Könige der Levante wiederum waren wie „Väter“ oder Sklavenherren die unmittelbaren Herrscher über die unter ihrer Kontrolle lebenden Familien bzw. Sippen. Die Könige der benachbarten Großreiche herrschten derweil über die unter ihrem Einfluss stehenden Fürsten und Vasallen selbst wie patriarchalische Familienoberhäupter. Jede dieser Herrschaftsebenen begegnete sich dabei nur auf horizontaler Ebene ebenbürtig, in vertikaler Richtung waren sie jeweilig dem höheren Machthaber rechtlich in einem Ober-Unter-Verhältnis unterworfen.

Dieses Bild des antiken nahöstlichen Völkerrechts findet auch Abbildung in den biblischen Quellen zum Umgang der Stammväter mit fremden Imperien. Treten die Patriarchen in Kontakt mit der Straf- bzw. (Proto-)Staatsgewalt⁴² territorialer Großmächte, erscheint die zuerst als weitreichend dargestellte interne strafrechtliche Autonomie der Familien- bzw. Sippenoberhäupter innerhalb des souveränitätslosen Kanaans als passé. Die vormals starke

³⁸ M. w. N. zu den Quellen des antiken nahöstlichen Völkerrechts *Eidem*, International Law in the Second Millennium: Middle Bronze Age, in: Westbrook (Hrsg.), A History of Ancient Near Eastern Law, 2003, 745; *Beckman*, International Law in the Second Millennium: Late Bronze Age, in: Westbrook (Hrsg.), A History of Ancient Near Eastern Law, 2003, 753.

³⁹ *Eidem*, International Law in the Second Millennium: Middle Bronze Age, in: Westbrook (Hrsg.), A History of Ancient Near Eastern Law, 2003, 745 f.

⁴⁰ Ebd., 745 f.

⁴¹ *Beckman*, International Law in the Second Millennium: Late Bronze Age, in: Westbrook (Hrsg.), A History of Ancient Near Eastern Law, 2003, 754 f.

⁴² Zum Begriff „Protostaat“ siehe *Wesel*, Geschichte des Rechts, ³2006, 47 ff.

Position der Stammväter als autonome Rechtseinheiten mit Strafgewalt über ihre Haushalte ist dann stark beschränkt und sie werden als ganz normale Rechtssubjekte innerhalb eines staatlichen Obrigkeitsgefüges dargestellt.

Angedeutet sind diese komplexen Rechtsverhältnisse in den Erzählungen von Abraham und Sarah in Ägypten,⁴³ Abraham und Sarah in Gerar,⁴⁴ sowie von Isaak und Rebekah in Gerar⁴⁵: In allen drei Geschichten täuscht einer der beiden Patriarchen einem regionalen Herrscher vor, seine jeweilige Ehefrau sei seine Schwester, denn jedes Mal werden sie von der Angst getrieben, der Herrscher oder einer seiner Untertanen könnte sie um die Schönheit ihrer Frauen willen ermorden. In der ersten Geschichte nimmt der ägyptische Pharaο tatsächlich Sarah zur Frau und schläft mit ihr,⁴⁶ wofür er von Gott bestraft wird und daraufhin Abraham und Sarah (zur Wiedergutmachung reich beschenkt) ziehen lässt.⁴⁷ In der zweiten Geschichte wird König Abimelech, der Herrscher von Gerar, einem kleinen Königreich in Kanaan, von Abraham ebenfalls darüber getäuscht, dass Sarah seine Ehefrau ist, woraufhin auch er Sarah zur Frau nimmt. Daraufhin erscheint Gott Abimelech im Traum und droht ihm an, ihn dafür zu töten. Abimelech verteidigt sich jedoch damit, er wäre arglistig getäuscht worden, habe Sarah noch nicht berührt und sei daher unschuldig, worauf Gott ihn verschont. Nunmehr ruft Abimelech jedoch Abraham vor sich und klagt ihn der Täuschung an. Zu seiner Verteidigung beruft sich Abraham auf seine Angst, er hätte um der Schönheit Sarahs Willen ermordet werden können, und habe allein aus Not gelogen. Dies sieht Abimelech ein und lässt Abraham und Sarah schließlich (reich beschenkt) ziehen.⁴⁸ In der dritten Geschichte wiederfährt Isaak ähnliches wie zuvor zweimal seinem Vater: Auch er flieht vor einer Hungersnot nach Gerar zu König Abimelech, wo er aus Angst um sein Leben jedoch nicht den Herrscher, aber das gemeine Volk über seine schöne Ehefrau Rebekka täuscht und sie als Schwester ausgibt. Abimelech, der eines Tages jedoch beobachtet, wie Isaak Rebekka liebkost, schöpft Verdacht und stellt ihn zur Rede, in der er schließlich Issak damit konfrontiert, dass seine Lüge schlimmste Konsequenzen für Unschuldige hätte haben können, woraufhin dieser sich – wie sein Vater zuvor – damit verteidigt, Angst um sein Leben gehabt zu haben. Schließlich stellt Abimelech Issak und Rebekka unter seinen persönlichen Schutz und beschenkt beide reichlich.

Trotz ihrer Ähnlichkeit zueinander, bestehen feine Sachverhaltsunterschiede zwischen diesen drei sog. „Ehefrau-Schwester“-Geschichten, welche die späteren rabbinischen Gelehrten, aber auch die moderne Forschung vor allerhand Rätsel stellen.⁴⁹ Aus strafrechtlicher Sicht unterscheiden sie sich

⁴³ Gen. 12, 10–20.

⁴⁴ Gen. 20, 1–18.

⁴⁵ Gen. 26, 1–11.

⁴⁶ Zwar lässt sich dies aus dem biblischen Text nicht ausdrücklich entnehmen, es deutet sich jedoch darin ab.

⁴⁷ Gen. 12, 10–20.

⁴⁸ Gen. 20, 1–18.

⁴⁹ Für eine Übersicht post-biblischer, rabbinischer Reaktionen auf die drei Narrative, siehe beispielsweise *Tohar*, Abraham and Sarah in Egypt (Genesis 12:10–20), *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* 10 (2013). Für eine vorzügliche Un-

vor allem darin, dass es in der ersten Geschichte scheinbar zu Vollendung zweier Sünden (die Heirat einer bereits verheirateten Frau und der Beischlaf mit einer verheirateten Frau) und zur Strafe kommt, in der zweiten Geschichte zu nur einer Sünde, jedoch keiner Bestrafung, in der dritten Geschichte schließlich zu keiner Sünde seitens des getäuschten Herrschers kommt. In allen drei Fällen scheint dagegen die Täuschung durch die Patriarchen gerechtfertigt oder entschuldigt zu werden: Mehr noch, die Täuschen den erhalten von ihren Opfern sogar Widergutmachung.⁵⁰

Insgesamt sind damit die in der ersten Periode des biblischen Rechts beschriebenen Rechtsquellen weitestgehend kongruent mit dem Stand der Forschung zu vorparadigmatischen Rechtsordnungen im Nahen Osten.

3. Die Periode des Auszugs aus Ägypten

Die zweite biblische Periode, die Zeit des Exodus, ist vor allem durch eine Phase der rechtlichen Konsolidierung gekennzeichnet. Aus rechtshistorischer Perspektive handelte es sich allerdings noch nicht um eine geordnete schriftliche Sicherung des bis dahin gewachsenen Recht, sondern vermutlich um die Festigung mündlich tradierter Rechtssätze. Folgt man dem traditionellen Verständnis, so ist Höhepunkt der Periode des Auszugs aus Ägypten die Übergabe der Torah während der Offenbarung am Berg Sinai,⁵¹ denen sich die vierzig Jahre der Wanderung durch die Wüste anschließen.⁵² Während dieser Dekaden in der Wildnis findet eine Transformation statt: Der Wandel von einer zuvor fremdbestimmten Ansammlung entwurzelter Sklaven ohne eigene Rechtsordnung zu einem autonomen, durch eigenes Recht und eigene Institutionen gestärkten Volk. Die biblische Überlieferung erzählt dabei am Rande der Geschichte über Moses als Propheten, Anführer und Rechtsgeber, auch mehrfach von dessen Tätigkeit als Richter über das Volk Israel. Hier lässt sich erstmals die Schaffung eines Rechtswegs erkennen: Ursprünglich spricht Moses allein Recht, doch dann schlägt dessen Schwiegervater Jethro ihm die Aufteilung des Volkes in eine Heeresordnung Tausendschaften, Hun-

tersuchung dieser und weiterer biblischer Narrative siehe *Klitsner*, *Subversive Sequels in the Bible*, 2011, 115 f., 127 ff. Für eine historisch-kritische Untersuchung, siehe *Ronning*, *The Naming of Isaac*, *Westminster Theological Journal* 53 (1991), 1.

⁵⁰ So ähnlich im Ergebnis auch *Tohar*, *Abraham and Sarah in Egypt* (*Genesis* 12:10–20), *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* 10 (2013).

⁵¹ Zur Bedeutung der Offenbarung am Berg Sinai siehe statt vieler *Ross/Lipinski*, *Revelation*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; *Sperling/Lipschitz*, *Sinai, Mount*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007.

⁵² Num. 14, 23, 29–34; Deut. 2, 1. Für ausführliche Untersuchungen des Exodus als Mnemogeschichte, siehe *Meyers*, *Exodus*, 2005; *Assmann*, *Exodus*, 2015.

derschaften, Fünzigschaften und Zehnschaften vor, deren Anführer die Rechtsprechungsgewalt über einfache Fälle erhalten sollen, so dass lediglich schwierige Fälle durch Moses selbst zu richten seien.⁵³ In dieser Einteilung liegt somit nicht nur eine militärische Führungsstruktur, sondern auch die Grundlage einer Gerichtsverfassung. Die traditionelle jüdische Position führt auf diese Delegation des Rechts zur Rechtsprechung die gesamte spätere jüdische Rechtsprechungstradition bis in die heutige Zeit zurück.⁵⁴

4. Die Periode der Richter

Die Periode der Richter zeichnet sich nicht durch neue Rechtsetzung, sondern primär durch die vielen Versuche der Durchsetzung des bereits existierenden Rechtes und der Entwicklung eines einheitlichen Gewaltmonopols aus.⁵⁵ In der Richterzeit besteht das Volk Israel der biblischen Überlieferung nach aus einem losen Zusammenschluss von Stämmen, welche sich in Kriegszeiten unter der Führung von Kriegsherren zusammenschließt, die *Richter* genannt werden.⁵⁶ Die in den Büchern *Richter* und *Ruth* überlieferten

⁵³ Ex. 18:13–26; vgl. auch *Westbrook*, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 9.

⁵⁴ Am deutlichsten wird dies in einer bekannten Talmudstelle illustriert, die von einem Deutungsstreit über ein Gebot zwischen einer Mehrheit von talmudischen Gelehrten mit Rabbi Eliezer handelt. Im Laufe des Streites zieht Rabbi Eliezer mehrere, die Gesetze der Physik aushebelnde Wunder zum Beweis, dass er Recht habe heran, doch die Gelehrten lassen sich dennoch nicht überzeugen. Schließlich verkündet sogar die himmlische Stimme, dass Rabbi Eliezer mit seiner Mindermeinung im Recht sei, doch die Gelehrten halten Gott entgegen, dass die Torah am Berg Sinai abgeschlossen offenbart geworden sei und man seitdem keinen himmlischen Stimmen, sondern allein der Mehrheit folge, siehe *bBava Metzia* 59b. Abstrakt wird dieser Gedanke später auch von Maimonides aufgegriffen, der in der *Mishneh Torah* festhält: „Es ist ein klarer und offenkundiger Grundsatz in Bezug auf die Thora, dass sie als Gesetz für immer und ewig fest verankert ist, und dass sie weder der Verstümmelung, noch der Verminderung, noch der Ergänzung unterliegt [...]“, siehe *Yesodei haTorah* 9:1, *Mishneh Torah*.

⁵⁵ Ebenso wie für den Exodus aus Ägypten, wird die in der Bibel dargestellte Version der vermeintlichen Eroberung und Besiedelung Kanaans im Buch Josua von der modernen Archäologie heute als weitestgehend ahistorisch bewertet, statt vieler siehe *Reviv/Sperling/Porten* u. a., *History*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 166 f. Im Gegensatz dazu, decken sich die im Buch der Richter dargestellten unklaren Macht- und Organisationsstrukturen im Land Kanaan zu Beginn der Eisenzeit mit den Ergebnissen der jüngeren archäologischen Forschung, statt vieler siehe ebd., 170 ff.

⁵⁶ Der Name „Buch der Richter“ ist von den militärischen Anführern – auf Hebräisch שופטים (*schof'tim*) genannt – abgeleitet, die in der Zeit nach dem Tod von Moses Nachfolger Josua und vor der Einführung der Monarchie wirkten und deren

Geschichten zur Eroberung des Landes Kanaan und zur seiner Besiedlung deuten auf eine Schwächung der Autorität der Rechtsordnung hin: Nach der nomadischen Epoche des Exodus ist die Gesellschaft ökonomisch erneut vor allem von der Landwirtschaft, d. h. dem Ackerbau und der einfachen Viehzucht, abhängig. Die patriarchalischen Gesellschaftsstrukturen der ersten beiden biblischen Epochen scheinen dagegen aufgebrochen worden zu sein, denn Frauen spielen in beiden biblischen Büchern hervorgehobene Rollen – sowohl auf politischer Ebene als auch innerhalb der Familienstruktur. Tatsächlich ist es die Richterin Deborah, von der als einziger überliefert wird, dass sie auch aktiv Recht gesprochen hat, während die übrigen im Buch Richter erwähnten Richter vor allem als charismatische militärische Anführer beschrieben werden.⁵⁷

Noch in der frühen Entwicklungsphase eines Protostaates ohne institutionalisierte Staats- oder Herrschaftsgewalt,⁵⁸ die einen vereinheitlichten Strafanspruch hätte durchsetzen können, erfolgte die Rechtsdurchsetzung in der Richterzeit weitgehend durch lokale Akteure.⁵⁹ Im Zentrum der tatsächlichen Anwendung des tradierten Rechts stand dabei das Stadttor, an dem die Stadt- oder Dorfältesten als Gerichtsort die existierenden Rechtsstreite richteten.⁶⁰ Dem Stadttor kam vermutlich vor allem eine Öffentlichkeitsfunktion zu, die sich auch in einigen Vorschriften des Bundesbuches zeigt.⁶¹ Denkbar ist zudem, dass das Stadttor als Gerichtsort eine sofortige Umsetzung der Verbannungsstrafe bzw. der Exilierung eines Verurteilten erlaubte und zugleich ei-

Geschichten Gegenstand des Werkes sind, siehe *Bacon/Sperling*, Judges (Heb. דִּבְרֵי שֹׁפְטִים), Book of, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 561 ff. Sprachhistorisch ist das Wort *schof'tim* wahrscheinlich mit dem akkadischen Wort *šāpiṭu* verwandt, welches auch als Gouverneur oder Statthalter übersetzt werden kann, siehe auch ebd., 561. Zur Richterzeit siehe ferner *Westbrook*, Biblical Law, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 2; *Malamat*, The Period of Judges, in: Malamat (Hrsg.), *History of Biblical Israel: Major problems and minor issues*, 2010; *Malamat*, Charismatic Leadership in the Book of Judges, in: Malamat (Hrsg.), *History of Biblical Israel: Major problems and minor issues*, 2010.

⁵⁷ *Bacon/Sperling*, Judges (Heb. דִּבְרֵי שֹׁפְטִים), Book of, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 561; *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 56 f.; *Hiers*, *Justice and Compassion in Biblical Law*, 2009, 73.

⁵⁸ Ausführlich zu den gesellschaftlichen und rechtlichen Entwicklungsprozessen vom „Protostaat“ zum „Staat“, siehe *Wesel*, *Geschichte des Rechts*, ³2006, 47 ff., 43.

⁵⁹ *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 56 f.

⁶⁰ Richter 9, 6; Ruth 4, 1–12; auch Deut. 16, 18–19; vgl. *Westbrook*, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 2 f.; *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 60.

⁶¹ Z. B. Ex. 21, 6.

nem von außerhalb kommenden Schutzsuchenden eine unmittelbare Anlaufstelle bot.⁶²

Zwar fehlt es an detaillierten Überlieferungen zur strafrechtlichen Rechtspraxis in dieser Epoche, jedoch lässt sich aus der biblischen Erzählung vom Leviten und seiner Konkubine ableiten, dass Tötungs- und Sexualstraftaten scharf verfolgt und die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung durch das Strafrecht vorausgesetzt wurde. In dieser Geschichte im Buch Richter wird die mitreisende Geliebte eines Priesters, der in einer der zum Stamm Benjamin gehörenden Städte während einer Reise Obdach findet, von Einwohnern der Stadt vergewaltigt und ermordet. Schockiert von diesem Verbrechen und dem Verstoß gegen das Gebot der Gastfreundschaft fordern die anderen Stämme Israels daraufhin die Auslieferung der Täter vom Stamm Benjamin.⁶³ Als die Benjamiten sich weigern, ziehen die restlichen elf Stämme gegen sie in den Krieg und löschen den Stamm fast aus.⁶⁴

Die Periode der Richter endet mit der Errichtung der ersten Monarchie, wahrscheinlich etwa 1.000 v. d. Z., d. h. zum Ende der Eisenzeit I.⁶⁵

5. Die Periode der Monarchie

Nach der Überlieferung der hebräischen Bibel begann die monarchische Periode mit der Salbung *Sauls* zum ersten König der Israeliten durch den religiösen Führer und Propheten *Samuel*.⁶⁶ Nachdem König Saul in Ungnade fiel, löste ihn König *David* ab, der als eigentlicher Begründer des alle israel-

⁶² Zur Verbannung bzw. Exilierung siehe ausführlich die Ausführungen zum Beispiel 4: Die Kasuistik der Tötungsdelikte – Num. 35, 9–34 in Abschnitt C.II.3. (S. 117) sowie zur Strafmethodik in den biblischen Rechtsquellen im Kapitel C.III. auf S. 137.

⁶³ Richter 19–20.

⁶⁴ Westbrook, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 2.

⁶⁵ Westbrook, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 2; Reviv/Sperling/Porten u. a., *History*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 170. Die Eisenzeit I reicht in der Levante etwa von 1200–1000 v. d. Z., siehe Sharon, *Levantine Chronology*, in: Steiner (Hrsg.), *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant: C. 8000 – 332 BCE*, 2014, 44, 58, 62.

⁶⁶ Siehe die Überlieferung in den Büchern Samuel I und II, siehe auch Reviv/Sperling/Porten u. a., *History*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 170–172. Für eine ausführliche Einführung in die Bücher Samuel aus literaturwissenschaftlicher Sicht, siehe Borgman, *David, Saul, and God*, 2008. Für eine Darstellung der mythologischen Person König Davids aus jüdischer Sicht, siehe instruktiv Wolpe, *David*, 2014.

litischen Stämme vereinigenden Königreichs Israel gilt.⁶⁷ Beerbt wurde König David durch seinen Sohn *Salomon*, dessen Regierungszeit in der jüdischen Tradition der Bau des ersten zentralen Tempels in Jerusalem zugerechnet wird und unter dem das Königreich laut der biblischen Quellen stark an wirtschaftlicher und militärischer Macht gewann.⁶⁸ Nach dem Tod König Salomons zerbrach das Königreich Israel unter seinem Sohn *Rehoboam* in zwei Schwesterkönigreiche: Das kleinere südliche Königreich Judah, welches aus den Territorien der Stämme Judah, Benjamin und Simon bestand, sowie dem etwas größeren nördlichen Königreich Israel, welches aus dem Territorium der übrigen israelitischen Stämme bestand.⁶⁹ Diese blieben bis zur späteren Eroberung der beiden Königreiche durch fremde Mächte separat bestehen. Zu einer Wiedervereinigung kam es nicht.

In der biblischen Darstellung war die Periode der Monarchie geprägt durch die exekutive Macht und legislative Autorität der jüdischen Könige, die an der Spitze des Rechtssystems standen.

Eine von der monarchischen Herrschaft losgelöste Gesetzgebungsinstanz erwähnen die biblischen Quellen dagegen nicht. Aus den Prophetenbüchern geht hervor, dass neben den vermeintlich bestehenden mosaischen Gesetzen (deren Existenz und genauer Umfang zu dieser Zeit jedoch historisch nicht abschließend geklärt ist), allein den Königen gesetzgeberische Macht zustand, die sie in Form von Verordnungen ausübten.⁷⁰ Dieses königliche Gesetzgebungsrecht umfasste wohl auch das Strafrecht.⁷¹ Das Kraft dieser Rechtssetzungsgewalt entstehende monarchische Recht wurde von den rabbinischen Gelehrten später aufgegriffen und in der Halacha als eine eigene Rechtsordnung bzw. Rechtsdisziplin ausgestaltet, auf die an anderer Stelle noch detaillierter eingegangen werden wird.

Exemplarisch für die Reichweite der königlichen Macht steht die Geschichte von *Absaloms* Begnadigung.⁷² Nachdem König Davids ältester Sohn *Amnon*⁷³ seine

⁶⁷ *Reviv/Sperling/Porten* u. a., History, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 172.

⁶⁸ Ebd., 173 f.

⁶⁹ Ebd., 174.

⁷⁰ *Westbrook*, Biblical Law, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 3. *Westbrook* verweist dazu auf I Sam. 28, 9 sowie 30, 23–25.

⁷¹ *Elon*, Mishpat Ivri, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 349.

⁷² Vgl. auch *Hiers*, Justice and Compassion in Biblical Law, 2009, 66.

⁷³ *Amnon* stammte aus der Beziehung zwischen König David und seiner aus Jesreel stammenden dritten Ehefrau *Ahinoam*, siehe I Sam. 25,43; 27,3; 30,5 und 2 Sam. 3,2.

Halbschwester *Tamar* vergewaltigt hatte, ließ Absalom,⁷⁴ Tamars leiblicher Bruder und jüngerer Halbbruder von Amnon, aus Rache diesen von seinen Männern ermorden.⁷⁵ Um der Verfolgung durch seinen Vater zu entgehen, setzte sich Absalom daraufhin in das benachbarte Königreich *Geschur* ab, wo er die folgenden Jahre im Exil verbrachte.⁷⁶ Drei Jahre nach Ammons Ermordung war König David schließlich über den Tod seines ältesten Sohnes hinweggekommen und begann sich nach seinem verlorenen Sohn Absalom zu sehnen, fühlte sich aber nicht bereit, den Kontakt zu ihm wiederherzustellen.⁷⁷

Daraufhin setzte Davids alter Freund *Joab* einen Plan für Absaloms Rückkehr und Begnadigung in Gang: Er inszenierte einen Schauprozess, um den König zu veranlassen, Absalom die Rückkehr zu gestatten. Dazu dachte Joab sich eine Geschichte aus, die den König zum Umdenken bewegen sollte: Er wählte eine Frau aus, die mit einem von ihm erfundenen Fall vor den König trat und ihn um sein Urteil bat. Vor dem nichtsahnenden König David stehend, berichtete die Frau, sie sei eine Witwe mit zwei Söhnen, die gestritten hätten, woraufhin der eine den andere umgebracht habe. Jetzt würde ihre Familie den Tod des überlebenden Sohnes fordern. Sie bat den König, ihr zu Hilfe zu kommen und ihren verbliebenen Sohn vor den Bluträchern zu schützen, denn wenn dieser auch noch getötet würde, hätten sie und ihr Mann keinen Erben und der Name ihrer Familie wäre für immer ausgelöscht.⁷⁸ Berührt von der Geschichte, versprach David: „So wahr der HERR lebt, deinem Sohn soll kein Haar gekrümmt werden“.⁷⁹ Das Versprechen des Königs beim Wort nehmend, klagte die vermeintliche Witwe nun David selbst an: „Nach diesem Wort des Königs wäre er selbst ein Schuldiger, da der König den nicht zurückholt, den er verstoßen hat“.⁸⁰ David, der das Spiel nun durchschaute und dahinter das Werk seines Freundes Joab erkannte, erklärte nun einsichtig, dass er seinen Sohn aus dem Exil zurückholen werde und ihm nicht mehr der Tod drohe.⁸¹ Nach dessen Rückkehr nach Jerusalem ordnete David jedoch an, Absalom unter Hausarrest zu stellen und verbot ihm, ihn zu sehen.⁸² Erst nach weiteren zwei Jahren und etlichen Bemühungen Absaloms, die Gnade seines Vaters wiederzuerlangen, kommt es zum Ende der Erzählung schließlich zur Versöhnung zwischen den beiden.⁸³

⁷⁴ Absalom war König Davids dritter Sohn und stammte aus der Ehe mit Maacha, einer Tochter des Königs von Geschur, siehe 2 Sam. 3,3, vgl. auch Absalom, in: *Michaela Bauks/Klaus Koenen/Stefan Alkier* (Hrsg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex), Stuttgart 2006, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10028/> Zugriffsdatum: 1. Juli 2020.

⁷⁵ 2 Sam. 13, 25 ff.

⁷⁶ 2 Sam. 13, 34–38.

⁷⁷ 2. Sam 13, 39 – 14, 1.

⁷⁸ 2 Sam. 14, 1–7.

⁷⁹ 2 Sam. 14, 11.

⁸⁰ 2 Sam. 14, 13.

⁸¹ 2 Sam. 14, 21.

⁸² 2 Sam. 14, 24.

⁸³ 2 Sam. 14, 24–33.

Diese Geschichte zeigt eindrücklich, welche Machtfülle die biblischen Erzähler dem König zusprachen: Der König wird hier als oberster Richter beschrieben, dem das Recht zustand, unter bestimmten Umständen selbst einem Mörder seine Strafe zu erlassen – zugleich aber auch aus eigenem Ermessen heraus eine alternative Strafe auszusprechen.⁸⁴

Nach der traditionellen Vorstellung bestand das monarchische Recht parallel zum sinaitischen bzw. mosaischen Gesetz, also den bei der Offenbarung am Berg Sinai an das Volk Israel vermittelten Ge- und Verboten. Die historisch-kritische Forschung ist dagegen uneins, inwiefern das sinaitische Gesetz bereits in der Anfangszeit der israelitischen Königreiche existierte: In den biblischen Quellen aus der Frühzeit der Monarchie finden sich gelegentlich Verweise auf das mosaische Recht, d. h. die Torah.⁸⁵ Allerdings könnte es sich bei diesen Verweisungen auch um spätere Ergänzungen der Textquellen handeln.⁸⁶ Eine genaue historische Verifikation, ob die sinaitische und die monarchische Rechtsordnung zu dieser Zeit tatsächlich parallel nebeneinander koexistierten, ist insofern wohl nicht möglich.

6. Die Periode der Eroberung, des Exils und der nach-exilischen Zeit

Die Periode wirklich autonomer israelitischer Königreiche hielt nicht lange an. Das nördliche Königreich Israel wurde 722 v. d. Z. vom Assyrischen Reich erobert.⁸⁷ Das südliche Königreich Judah bestand – vermutlich als Vasallenstaat des Assyrischen Reichs – bis zur Eroberung durch das neu-

⁸⁴ So auch *Hiers*, *Justice and Compassion in Biblical Law*, 2009, 66 f.

⁸⁵ Z. B. II Könige 14, 6 („Die Kinder der Mörder aber tötete er nicht, wie es geschrieben steht im Buch der Weisung des Mose, wie der HERR es geboten hatte: Die Väter sollen nicht mit den Kindern getötet werden, und die Kinder sollen nicht mit den Vätern getötet werden, sondern ein jeder soll für seine eigene Sünde getötet werden.“) und fast wortgleich in II Chron. 25,4 („Ihre Kinder aber tötete er nicht, denn wie es geschrieben steht in der Weisung, im Buch des Mose, wie der HERR es geboten hatte: Die Väter sollen nicht mit den Kindern sterben, und die Kinder sollen nicht mit den Vätern sterben, sondern ein jeder soll für seine eigene Sünde sterben.“); vgl. *Westbrook*, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 3.

⁸⁶ Auch wenn es sich nicht um spätere Einschübe handelt, so ist nicht abschließend feststellbar, inwiefern es sich bei dem in den Verweisungen beschriebenen Normen um solche des späteren masoretischen Textes handelt oder um (leicht) abweichende Texte, wie sie etwa in den Schriftrollen vom Toten Meer bzw. den Höhlen von Qumran gefunden wurden; vgl. auch *Westbrook*, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 3.

⁸⁷ *Westbrook*, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 3.

babylonische Reich unter Führung von König *Nebukadnezar II* im Jahr 587 v. d. Z. fort.⁸⁸ Das besiegte Judah wurde nun als neue Provinz administrativ in das neubabylonische Reich eingegliedert.⁸⁹

Im Zuge der Unterwerfung des südlichen Königreichs zerstörten die babylonischen Eroberer den ersten Jerusalemer Tempel und verschleppten einen Teil der Judäer in das mesopotamische Kernland.⁹⁰ In den biblischen Quellen ist von zehntausend Deportierten, überwiegend der Obrigkeit, dem Heer und dem Handwerk entstammend, die Rede.⁹¹ Für diese Anzahl gibt es jedoch keine außerbiblischen Quellen, welche die Angaben verifizieren. Mit der Deportation begann die Zeit des babylonischen Exils, wenngleich Babylon nicht das einzige Ziel für verschleppte Israeliten war.⁹² Die israelitische Diaspora behielt jedoch ihre sozialen Clan- und Familienstrukturen bei und auch wirtschaftlich scheint die Gemeinde im Exil durchaus erfolgreich gewesen zu sein; zudem hielten die Exilanten wesentliche Teile ihrer politischen Führungsstrukturen, wie etwa den Ältestenrat und das Königshaus, aufrecht.⁹³

Schenkt man der biblischen Überlieferung Glauben, so erstreckte sich die von den babylonischen bzw. später persischen Herrschern gewährte Teilautonomie in der Exilgemeinde sowie in der besetzten Provinz Judah auch partiell auf das Strafrecht.

Dafür spricht das biblische Buch Daniel, welches über das babylonische Exil berichtet, und in dem sich eine weitere für die spätere rabbinische Strafrechtsentwicklung bedeutende biblische Kriminalgeschichte findet. Zu dieser Zeit lebte in der jüdischen Gemeinde Babylon ein angesehener und vermögender Mann namens

⁸⁸ Zur Abhängigkeit vom assyrischen Reich bis zur Eroberung, siehe *Reviv/Sperling/Porten* u. a., History, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 179–183.

⁸⁹ *Reviv/Sperling/Porten* u. a., History, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 183.

⁹⁰ *Reviv/Sperling/Porten* u. a., History, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 182 f.

⁹¹ II Könige 24, 14 („Und ganz Jerusalem führte er in die Verbannung, alle Obersten und alle tüchtigen Krieger, zehntausend, die in die Verbannung gingen, dazu alle Schmiede und die Metallarbeiter, niemand blieb zurück, ausser den Ärmsten vom Volk des Landes.“), wenig später wird von 7.000 Kriegern und 1.000 Schmieden und Metallarbeitern gesprochen, siehe II Könige 24, 16 („Und auch alle Krieger, sieben-tausend, und die Schmiede und die Metallarbeiter, tausend, alle kriegstüchtigen Hel-den, sie brachte der König von Babel in die Verbannung nach Babel.“), vgl. *Porten, Exile, Babylonian*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 609.

⁹² Siehe *Porten, Exile, Babylonian*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 608.

⁹³ Siehe *Porten, Exile, Babylonian*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 609.

Joakim, der mit der schönen und gottesfürchtigen *Susanna* verheiratet war. In Joakims Anwesen hielten sich oft auch zwei ältere Richter auf, die in seinem Hof rechtssuchende Mitglieder der Gemeinde empfingen, und die eine Begierde für Susanna entwickelten.⁹⁴ Von ihrer Lust getrieben, stellten sie ihr eines Tages eine Falle, indem sie sich unerkannt mit ihr in einem Hof, in dem Susanna ein Bad nehmen wollte, von den Dienerinnen des Hauses einschließen ließen. Mit ihr allein gelassen, forderten die beiden Männer Susanna auf, sie solle sich ihnen hingeben oder andernfalls würden beide gegen sie aussagen, sie habe heimlich einen jungen Mann empfangen. Obwohl Susanna die Gefahr erkannte, verweigerte sie sich ihnen, woraufhin die beiden Richter sie am nächsten Tag wegen Ehebruchs anklagten und die Verhängung der Todesstrafe forderten.⁹⁵ Nachdem Susanna durch die Gemeinde verurteilt und bereits zur Hinrichtungsstätte gebracht wird, meldet sich aus dem Volk ein junger Mann namens Daniel zu ihrer Verteidigung: „Seid ihr so töricht, ihr Söhne Israels? Ohne Verhör und ohne Prüfung der Beweise habt ihr eine Tochter Israels verurteilt.“⁹⁶ Daniel vernimmt anschließend noch einmal beide Zeugen getrennt voneinander, wobei diese sich in Widersprüche verwickeln und so als falsche Zeugen entlarvt und als solche angeklagt werden. Die Geschichte schließt mit dem Hinweis: „Das Böse, das sie ihrem Nächsten hatten antun wollen, tat man nach dem Gesetz des Moses ihnen an: Man tötete sie. So wurde an jenem Tag unschuldiges Blut gerettet.“⁹⁷

Die Erzählung erlaubt aus mnemohistorischer – und eingeschränkt auch aus historisch-kritischer Sicht – einen wertvollen Einblick in das Strafverfahren der Epoche.⁹⁸ So illustriert sie etwa das biblische Erfordernis, in Kapital-sachen nur zu urteilen, wenn mindestens zwei Zeugenaussagen vorliegen und zeigt mit ihrem Ende, für wie schwerwiegend das Ablegen eines falschen Zeugnisses erachtet wurde.⁹⁹ Die Geschichte zeigt zugleich, dass es scheinbar üblich war, dass Personen Partei für einen Angeklagten ergriffen. Tatsächlich enthält die Geschichte auch eine der ältesten Schilderungen einer Zeugenvernehmung bzw. eines Kreuzverhörs, dessen Ausgangsprämisse die Unschuld des Angeklagten ist.¹⁰⁰

⁹⁴ Daniel 13, 1–15.

⁹⁵ Daniel 13, 15–42.

⁹⁶ Daniel 13, 48.

⁹⁷ Daniel 13, 61–62.

⁹⁸ Vgl. auch *Hiers*, *Justice and Compassion in Biblical Law*, 2009, 70 f., insbesondere Rn. 22.

⁹⁹ Siehe dazu mehr unten unter Beispiel 7: Die Einschränkung der Zeugenbeweise – Deut. 19, 15–21, S. 127 ff. unten.

¹⁰⁰ Vgl. auch *Hiers*, *Justice and Compassion in Biblical Law*, 2009, 71. *Hiers* wirft jedoch die durchaus berechtigte Frage auf, woher Daniel und die Gemeinde nun wüssten, dass beide Richter lügen würden, denn aus den Widersprüchen zwischen den Aussagen der beiden würde sich auch die Möglichkeit ergeben, dass nur einer von beiden lügt.

Dem neubabylonischen Reich und dessen Herrschaft über die Israeliten in der besetzten Provinz Judah und der mesopotamischen Diaspora war nur eine vergleichsweise kurze Existenz beschert: Im Jahr 538 unterwarf der persische König *Kyrus* das gesamte Herrschaftsgebiet endgültig. Nach Ausführungen in den biblischen Büchern *Esra*, *Nehemia*, *Haggai* und *Zacharias* sowie im Einklang mit außerbiblischen Quellen, die auf eine allgemeine Praxis des persischen Imperiums hindeuten, unterworfenen Völker ihre jeweiligen Sitten weiterverfolgen zu lassen, gestatteten die neuen Eroberer den verschleppten Israeliten die Rückkehr in das zerstörte Jerusalem und den Wiederaufbau des Tempels.¹⁰¹ Sowohl biblische als auch außerbiblische Quellen überliefern, dass *Kyrus* die Kosten für die Rekonstruktion des Tempels aus der persischen Staatskasse vornahm.¹⁰² Die Fertigstellung des wieder aufgebauten Tempels, der allein dem Glauben an den jüdischen Gott gewidmet war, erfolgte etwa 515 v. d. Z.¹⁰³ Zu diesem Zeitpunkt befanden sich dennoch große Teile der israelitischen Gemeinden weiterhin in Mesopotamien. Erst Jahrzehnte später, vermutlich im Jahre 458 oder 457 v. d. Z., erlaubte der persische Herrscher *Artaxerxes I.* den jüdischen Anführern *Esra*¹⁰⁴ und *Nehemia* die Rückkehr auf das Territorium des ehemaligen Königreichs Judah,¹⁰⁵ um dort die „Torah Moses“ einzuführen bzw. das israelitische Recht zu kodifizieren.¹⁰⁶ Ab diesem Zeitpunkt scheint das Rechtssystem auf dem Gedanken einer schriftlichen Kodifikation des Gesetzes zu

¹⁰¹ Siehe *Westbrook*, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passama-neck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 3; *Porten*, *Exile, Babylonian*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 610; *Schwartz*, *Imperialism and Jewish Society*, 2009, 20 f.; *Harari*, *Sapiens*, 2015, 195.

¹⁰² Siehe *Porten*, *Exile, Babylonian*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 610.

¹⁰³ Siehe *Schwartz*, *Imperialism and Jewish Society*, 2009, 19.

¹⁰⁴ *Esra* (hebr. עֶזְרָא was übersetzt so viel wie „[Gott] hilft“ bedeutet, war ein Priester und Schreiber, der eine herausragende Rolle im Wiederaufbau des Tempels und der Gesellschaft in der Provinz Judah spielte. Nach ihm ist auch das gleichnamige Buch der Bibel benannt, welches in seinen letzten drei Kapiteln seine Taten beschreibt, siehe *Marcus/Hirschberg/Ben-Yaacob*, *Ezra*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 652.

¹⁰⁵ Welcher der beiden Führer zuerst in Jerusalem war, ist aufgrund einer Datierungsproblematik umstritten, siehe *Marcus/Hirschberg/Ben-Yaacob*, *Ezra*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 652; *Schwartz*, *Imperialism and Jewish Society*, 2009, 20.

¹⁰⁶ Siehe *Westbrook*, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passama-neck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 3 f.; *Porten*, *Exile, Babylonian*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 610; *Schwartz*, *Imperialism and Jewish Society*, 2009, 19.

basieren, welches durch religiöse bzw. religiös-autorisierte Institutionen angewandt, interpretiert und bewahrt wurde.¹⁰⁷

Wie zuvor unter der neubabylonischen Besatzung war Judah unter der imperialen Herrschaft Persiens kein souveränes Königreich, sondern eine persische Provinz mit dem Namen *Jehud*. Auch wenn das genaue Ausmaß unbekannt ist, wird dennoch davon ausgegangen, dass es eine erhebliche Autonomie genoss.¹⁰⁸ Regiert durch lokale, oft jüdische Gouverneure, bestand die Provinz *Jehud* mit einigen Unterbrechungen bis in das zweite Jahrhundert v. d. Z. Nach der Eroberung durch Alexander den Großen im Jahr 332 v. d. Z. erhielt sie den griechischen Namen *Judäa*.¹⁰⁹ Häufig wird das Ende des babylonischen Exils auch als Zäsur in der Literatur für einen terminologischen Wechsel genutzt: Vor dem Ende des Exils wird oft von den Israeliten oder – wenn diese aus dem Königreich Judah entstammten – den *Judäern* gesprochen. Mit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil spricht man dagegen nunmehr von den *Juden*.¹¹⁰

Betrachtet man die Periode des Exils unter dem Gesichtspunkt der Rechtsentwicklung, so ist erneut nach den möglichen Herangehensweisen an die biblischen Quellen zu unterscheiden. Nach dem traditionellen bzw. mnemo-historischen Ansatz handelt es sich bei den Geschehnissen, die in den Büchern Esra und Nehemia¹¹¹ beschrieben werden, allein um eine Rückbesinnung auf älteres Wissen, das während des Exils vermeintlich verlorengegangen war, weil entsprechend dem Grundsatz *Torah min ha'Shamayim* von einer Übergabe der gesamten Torah während der Offenbarung am Berg Sinai auszugehen wäre. Folgt man dieser Perspektive, so ist – wie von der rabbinischen Tradition angenommen – eine weitgehende Kontinuität im Kultus und der Rechtswirklichkeit vor und nach dem babylonischen Exil anzunehmen.

Anders als der traditionelle Ansatz geht ein erheblicher Teil der modernen Forschung dagegen davon aus, dass sich die Religions- und Rechtspraxis der

¹⁰⁷ *Westbrook*, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 4.

¹⁰⁸ *Westbrook*, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 3; *Schwartz*, *Imperialism and Jewish Society*, 2009, 21.

¹⁰⁹ *Schwartz*, *Imperialism and Jewish Society*, 2009, 21.

¹¹⁰ Z. B. *Schwartz*, *Imperialism and Jewish Society*, 2009, 19.

¹¹¹ Die beiden hagiographischen Bücher sind lange Zeit als ein Buch übertragen worden. Erst seit dem 15. Jahrhundert werden sie als zwei separate Texte im Kanon aufgeführt. Die jüngere Forschung geht aufgrund linguistischer, literarischer und thematischer Aspekte davon aus, dass sie bereits bei Erstellung unterschiedliche Werke waren, wofür auch die Funde verschiedener Fassungen der Bücher in den Höhlen von Qumran spricht, siehe *Marcus*, *Esra und Nehemiah, Books of*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 656.

Israeliten vor dem babylonischen Exil erheblich von der ihrer Nachkommen, den Juden, bei deren Rückkehr in die südliche Levante-Region unterschied.¹¹² Die Aufmerksamkeit der Wissenschaft hat sich dabei dem auffälligen persischen Bemühen für die Wiederherstellung des jüdischen Ritus und Rechts zugewandt, denn die persische Intervention unterscheidet sich erheblich von der Haltung der vorherigen Eroberer Israels: Im Gegensatz zu den Persern, die ein gewichtiges politisches Interesse an der Einführung oder Wiederbelebung der Torah in dem von ihnen besetzten Judäa hatten, beschränkten sich die Interessen der assyrischen und neubabylonischen Herrscher allein auf zuverlässige Tributzahlungen der besiegten Vasallenkönigreiche.¹¹³ Auf religiöse oder politische Dinge nahmen sie dagegen nach dem derzeitigen Forschungsstand keinen Einfluss.¹¹⁴ Laut *Schwartz* ähnelt das intervenierende persische Vorgehen in Judäa den Maßnahmen im persisch-besetzten Ägypten, wo sie ebenfalls die Kodifizierung des damaligen ägyptischen Rechts vorantrieben. Ziel dieser Form des politischen und religiösen Interventionismus sollte wohl die Festigung zentralisierter lokaler Führungs- und Kultusstrukturen sein, um dadurch den Frieden und Handel im persischen Imperium langfristig abzusichern.¹¹⁵ Historisch-kritische Theorien gehen davon aus, dass eine wirkliche Kollektion, Redaktion und Kodifikation des bis dato bestehenden israelitischen Recht erst durch Esra und weitere Priester und Schreiber angestoßen wurden. Der daraus folgende Kanonisierungsprozess der Torah wird vermutlich mehrere Jahrhunderte angedauert haben.

7. Fazit zu den Perioden und Kriminalgeschichten des biblischen Rechts

Das in den biblischen Quellen beschriebene Recht hat sich von seinen Anfängen in der Periode der Patriarchen während der mittleren Bronzezeit über die Periode des Auszugs, der (Wieder-)Besiedelung des Landes Kanaans in der Richter-Zeit, dem relativ kurzen Zeitraum der vollkommenen Autonomie der jüdischen Königreiche bis zur andauernden Besetzung durch wechselnde Imperien kontinuierlich weiterentwickelt. Die in Torah, den Propheten-Büchern und der Weisheits-Literatur geschilderten Erzählungen und Kriminalgeschichten erlauben sowohl Rückschlüsse auf ökonomische, soziale und politische Umwälzungsprozesse zu dieser Zeit als auch auf das jeweils vorherrschende Rechtsverständnis und die Rechtspraxis. Lebten die Israeliten der Patriarchen-Generationen noch in weitestgehend selbst verwal-

¹¹² M. w. N. *Schwartz*, *Imperialism and Jewish Society*, 2009, 19.

¹¹³ *Schwartz*, *Imperialism and Jewish Society*, 2009, 21.

¹¹⁴ *Schwartz*, *Imperialism and Jewish Society*, 2009, 21.

¹¹⁵ *Schwartz*, *Imperialism and Jewish Society*, 2009, 21.

teten nomadisch geprägten Clan- und Sippenstrukturen, deren Existenz sich vor allem auf die Kleintierzucht stützte, wandelte sich die israelitische Gesellschaft zunehmend in sesshafte Stammesgruppierungen, die zwischen den umliegenden Stadtstaaten und Königtümern größere Flächen und Gebiete landwirtschaftlich erschlossen und bewirtschafteten, die umliegenden anderen „Völker“ zunehmend integrierten oder verdrängten und schließlich einen monarchischen Staat bildeten, der mit den umliegenden Großreichen politisch und wirtschaftlich eng verflochten war.¹¹⁶

Aus den epochalen Entwicklungen, die sich in den oben geschilderten Perioden abspielten, filtert die traditionelle Halacha die Entstehung dreier verschiedener Rechtsordnungen, heraus: (1) das noachidische Recht, (2) das sinaitische Recht, und (3) das monarchische Recht. Nach rabbinischer Auffassung handelt es sich dabei jedoch nicht um chronologische exklusive Gesetzgebungsakte. Die drei Ordnungen sind nicht durch das Aufkommen der jeweils jüngeren Rechtsordnung außer Kraft getreten. Vielmehr bestehen nach der halachischen Dogmatik das noachidische, sinaitische und monarchische Recht parallel fort.¹¹⁷ Die sieben fundamentalen Rechtsgrundsätze der *Sheva Mitzvot B'nei Noach* gelten als die erste und älteste der in der Torah erwähnte Rechtsordnungen; dieses sog. noachidische Recht stellt aber aufgrund seines Universalanspruchs nach späterer rabbinischer Vorstellung kein genuin „jüdisches“ Recht dar. Diese ethno- oder theozentrische Aufgabe ist dem sog. sinaitischen Recht zugewiesen, d. h. denjenigen Gesetzen, die den Juden während und nach der göttlichen Offenbarung am Berg Sinai übermittelt wurden. Wie bereits zuvor angerissen, wird diese Gesetzgebung durch Theophanie innerhalb der jüdischen Tradition als konstitutiver Moment des jüdischen Volkes verstanden. Die Offenbarung des schriftlichen und mündlichen Gesetzes ist also sowohl verfassungsgebend wie auch verfassend als Volk. Das genuine Recht des Monarchen, eigenständig Normen zu setzen, stellt die dritte Rechtsordnung innerhalb der traditionellen Halacha dar. Das monarchische Recht ist in den biblischen Rechtsquellen noch nicht wirklich ausgestaltet, sondern muss häufig zwischen den Zeilen herausgelesen werden.¹¹⁸ Die wichtigsten gesetzlichen Regelungen bezüglich der Monarchie

¹¹⁶ Vgl. auch *Sprondel*, Sozialgeschichtliche Forschung am AT und ihr theologischer Ertrag, in: Kämmerer (Hrsg.), Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient – Studies on Ritual and Society in the Ancient Near East, 2008, 343 f.

¹¹⁷ Die späteren rabbinischen Rechtsquellen sahen daher die Notwendigkeit zur Schaffung von Ausgleichsmechanismen im Falle von Rechtskollisionen.

¹¹⁸ Die Literatur erkennt dabei in den Prophetenbüchern der hebräischen Bibel zwei parallele Erzählungen zu den Anfängen der Monarchie: Zum einen den Erzählkomplex der Bücher Samuel und Könige, zum anderen die Chroniken I und II. Den Überlieferungen in Samuel und Könige wird dabei aufgrund der erzählerischen Details eine größere zeitliche Nähe zu den wahrscheinlichen Geschehnissen zugesprochen, während bzgl. der Chroniken von einer nach-exilischen Abfassung ausgegan-

bzw. des Königreichs finden sich in der hebräischen Bibel in Abschnitten des 5. Buchs Moses und des 1. Buchs Samuels.¹¹⁹ Weitere Rechtssätze lassen sich aus unterschiedlichen kleineren Passagen ableiten.¹²⁰ Insgesamt verfügte der Monarch wohl über weitreichende legislative und exekutive Autorität im Bereich der Fiskal- und Wirtschaftspolitik, der Besteuerung, der Mobilisierung- und Kriegsführung sowie des Strafrechts.¹²¹ Diese monarchische Normsetzungsbefugnis beinhaltete auch das Recht, von in den beiden anderen Rechtsordnungen etablierten Regelungen abzuweichen.¹²²

Nach diesem primär narrativen und mnemohistorischen Blick auf das Strafrecht in der biblischen Epoche, betrachtet der nun folgende Abschnitt die innerhalb der Torah zu findenden Rechtssammlungen unter strafrechtlichen Gesichtspunkten näher.

II. Das Strafrecht in den Rechtssammlungen der Torah

Eingebettet in den Gesamtnarrativ der Exodus-Geschichte enthält die Torah verschiedene, zusammenhängende Regelungsblöcke, die sich bei näherer Betrachtung thematisch und stilistisch erheblich voneinander unterscheiden. Welche eigenständige Bedeutung diesen Ansammlungen von Gesetzen zukommt, ist abhängig von der gewählten Position zum Umgang mit den biblischen Quellen.

gen wird, siehe etwa *Westbrook*, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 4.

¹¹⁹ Deut. 17:14–20, welches die Ermächtigungsgrundlage für die Einsetzung einer Monarchie sowie Anforderungen und Pflichten des Monarchen enthalten. Siehe ferner Samuel 8, in dem der gleichnamige Prophet dem Volk Israel die Machtfülle eines Königs vorträgt, um sie vor der Regierungsform der Monarchie abzuschrecken. Siehe auch *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994a, 349; *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994b, 1024; *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994a, 55.

¹²⁰ Etwa aus I Könige 21, vgl. *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994a, 349.

¹²¹ *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994a, 349.

¹²² *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994a, 349. Wie noch gezeigt werden wird, ergänzten die rabbinischen Gelehrten der Mischna und des Talmuds dieses Deviationsrecht des Monarchen um einen rechtsdogmatisch fundierten Unterbau. So sprachen die Rabbiner der (zu diesem Zeitpunkt längst nicht mehr bestehenden) Monarchie das Recht zu, die Todesstrafe auch in solchen Fällen zu verhängen, wo einer Verurteilung nach sonstigen halachischen Maßstäben prozessuale Hürden entgegenstehen würden, wenn dies zum Erhalt der öffentlichen Ordnung zwingend notwendig sei, siehe u. a. S. 228 f. unten und S. 269 f. sowie *mSanhedrin* 14:2, 18:6; siehe auch *Maimonides*, *Mishneh Torah*, *Sefer Schoftim*, *Hilchot Melachim uMilchamot* 3:10.

Die traditionelle Ansicht betrachtet die Torah als einheitliche Gabe, als kohärentes Ganzes.¹²³ Ein wesentlicher Bestandteil der Torah ist nach der rabbinischen Tradition das sinaitische Recht, d. h. das in der hebräischen Bibel zu findende schriftliche Recht und zumindest Teile des mündlich tradierten Rechts, welches an Moses offenbart wurde und sich explizit nur an die Israeliten und unter ihnen lebende Fremde, nicht jedoch an andere Völker oder die Menschheit als Ganzes richtet. Insofern einzelne Stimmen innerhalb der rabbinischen Tradition die Existenz voneinander unterscheidbare Rechts-sammlungen innerhalb der Torah anerkennen, soll diesen jedenfalls keine eigenständige historische Bedeutung zukommen.¹²⁴

Der überwiegende Teil der modernen Forschung bezweifelt dagegen die Entstehung der Torah als eine kohärente Einheit und deren Historizität.¹²⁵ In der modernen Literatur ist man sich stattdessen weitestgehend einig darin, dass es sich bei den in Exodus, Numeri und Deuteronomium beschriebenen Ereignissen nicht um wirkliche Geschehnisse handelt, denn für einen tatsächlichen Auszug einer versklavten, aus Kanaan stammenden Bevölkerungsgruppe aus dem ägyptischen Pharaonenreich bestehen keine eindeutigen archäologischen Anhaltspunkte.¹²⁶ Für den Exodus im Allgemeinen und die literarische Figur des biblischen Moses im Speziellen werden diverse Theorien vertreten, die im unterschiedlichen Maße strittig sind. Die im Schrifttum diskutierten Ansätze reichen dabei von der Annahme teilweiser Historizität bis zur Ablehnung der Exodus-Geschichte als völlige Erdichtung.¹²⁷

¹²³ Dazu bereits den Abschnitt B.III.2. über den traditionellen Ansatz zur Herkunft der biblischen Quellen auf S. 43.

¹²⁴ Siehe die Ausführungen oben.

¹²⁵ Statt vieler, siehe etwa *Collins*, Introduction to the Hebrew Bible, 2014, 50 ff. Für einen Überblick über die verschiedenen „Trends“ und Thesen in der biblischen Forschung im Laufe des 20. Jahrhunderts, siehe *Rendsburg*, Israel Without the Bible, in: Greenspahn (Hrsg.), The Hebrew Bible: New insights and scholarship, 2008.

¹²⁶ Statt vieler, siehe etwa *Finkelstein/Silberman*, Keine Posaunen vor Jericho, ⁵2003, 84 ff.; *Meyers*, Exodus, 2005, 5 ff.; *Davies*, In Search of Ancient Israel, ²2015, 50 ff.

¹²⁷ Zur Schaffung der literarischen Figur Moses werden in der mnemohistorischen Forschung verschiedene Ansätze vertreten. *Jan Assmann* etwa bettet Moses als historisch nicht belegbare Figur in die kulturelle Erinnerungsgeschichte des Westens ein. Für Assmann lässt sich die Mosesgeschichte mit der für sie zentralen Botschaft des Monotheismus auf die monotheistische Revolution unter dem ägyptischen König Echnaton zurückführen, der den ägyptischen Gott Aton zum alleinigen Gott erhob, dessen Kult sich jedoch nicht im Pharaonenreich durchsetzen konnte. In der biblischen Exodusgeschichte sieht Assmann nach seiner kontrovers diskutierten These den Versuch der Darstellung einer Gegenreligion, die sich selbst als einzig wahr und alle anderen (polytheistischen) Glaubenskonstrukte als falsch wahrnimmt, siehe *Assmann*, Moses the Egyptian, 1998. *Helena Zlotnick-Sivan* hat dagegen die These aufgestellt, die Mosesgeschichte sei unter dem Einfluss der persischen Herrschaft nach dem Exil

Der historisch-kritische Ansatz versteht unter biblischem Recht kein in sich geschlossenes, widerspruchsfreies Gesetzeswerk, sondern vielmehr eine Reihe von unterschiedlichen Gesetzeskodexen bzw. -sammlungen, deren Datierung, Herkunft und Autorenschaft im Detail umstritten sind. Erinnert sei insofern an die eingangs vorgestellte Dokumentenhypothese und die ihr zugrundeliegende grobe Einteilung der Torah in die Dokumente E, J, P und D.¹²⁸ Auf Basis der Dokumentenhypothese sowie verwandter Theorien hat die historisch-kritische Forschung durch die Analyse der Torah und die Herausarbeitung einzelner Textschichten mehrere Rechtssammlungen identifiziert, die womöglich einmal selbständig für sich allein bestanden.¹²⁹ Als solche eigenständigen Einheiten werden der Dekalog, das Bundesbuch, die deuteronomischen Gesetze, der Priesterkodex und die darin enthaltenen Heiligkeitsetze erkannt.¹³⁰

In der historisch-kritischen Forschung herrscht Uneinigkeit darüber, ob die biblischen Rechtssammlungen lediglich Rückdatierungen des später tatsächlich existierenden und angewandten israelitischen Rechts sind, oder ob die mosaischen Rechtskodexe idealisierte, stilisierte oder pädagogische Pro-

in Babylon den Mythen, die den als Befreier wahrgenommenen persischen Kaiser Cyrus den Großen umgaben, nachempfunden. Ähnlich wie Moses sei dieser der Überlieferung nach als Kind des Herrschaftshauses einer tödlichen Bedrohung ausgesetzt gewesen, sei durch Hirten und Schäfer gerettet worden und habe als Jugendlicher einen anderen Nobelman geschlagen. Die in der persischen Provinz Jehud und unter der Propaganda und Macht des persischen Reiches lebenden jüdischen Autoren der Exodus-Geschichte hätte diese der Symbolik halber bewusst in einem rassistischen Ägypten angesiedelt, um so schließlich auch dessen (späterer) vergeltenden Eroberung durch die Perser den Weg zu bahnen, siehe *Zlotnick-Sivan*, *Moses the Persian? Exodus 2, the Other and Biblical Mnemohistory*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 116 (2004), 189, 192–193, 196, 203–204. Für den mutmaßlichen persischen Einfluss auf die Redaktion der Torah siehe ferner den umfangreichen Sammelband *Watts* (Hrsg.), *Persia and Torah*, 2001.

¹²⁸ S. 46 ff. oben.

¹²⁹ *Crüsemann*, *Die Tora*, ³2005, 15.

¹³⁰ *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 25, 369 ff.; *Frymer-Kenski*, *Israel*, in: *Westbrook* (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 976. So ähnlich auch *Westbrook*, *Biblical Law*, in: *Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck* (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 24. *Elon* identifiziert dagegen die folgenden einzelnen Gesetzeswerke: Gen. 23:3–20 (enthält innerhalb der Erzählung, wie Abraham das Grab für Sarah von den Hethitern kauft, rudimentäre Regeln eines Kaufvertrages); Gen 31:41–43 (beschreibt die Vereinbarung einer Waffenruhe zwischen Abraham und seinem Onkel Laban); Ex. 20–23 (enthält das Bundesbuch); Lev. 5 (enthält rituelle Gesetze, aber auch Vorschriften über Zeugenaussagen); Lev. 18–21; 24–25; 27 (enthält verschiedene Gesetze, die das Heiligkeitsetz bilden); Num. 27 (enthält Erbschaftsgesetze); Num. 35–36 (enthält strafrechtlichen Bestimmungen und Verfahrensvorschriften); Deut. 1; 4–5; 15–17; 19–25 (enthält verschiedenen Regeln, die das Deuteronomische Gesetz bilden), siehe *Elon*, *Mishpat Ivri*, in: *Skolnik/Berenbaum* (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.

gramme oder Modell-Rechtsordnungen darstellen.¹³¹ Überdies handelt es sich streng genommen nur bei drei dieser Werke – dem Bundesbuch, den deuteronomischen Gesetzen und dem Priesterkodex – um Gesetzessammlungen nach heutigem Verständnis.¹³² Aus Perspektive der klassischen Rechtsmethodik kann in den biblischen Rechtssammlungen unterschieden werden zwischen Recht im engeren Sinne, d. h. Vorschriften, die einen normativen und deskriptiven Tatbestand mit einer Rechtsfolge verknüpfen, und Recht im weiteren Sinne, d. h. normative Kraft entfaltenden Aufforderungen, die jedoch mit keiner unmittelbaren Rechtsfolge verbunden sind. Entgegen einiger Stimmen vor allem in der traditionellen jüdischen Literatur ist eine solche Differenzierung nicht prinzipiell als unzulässige Übertragung moderner Rechtsbegriffe auf antike Quellen abzulehnen.¹³³ Vielmehr sprechen die Erkenntnisse der rechtsvergleichend-historischen Forschung zu den antiken nahöstlichen Rechtsordnungen für die Existenz einer solchen Unterscheidung bereits im Altertum selbst.¹³⁴ Sie erlauben nicht nur die rechtshistorische Einordnung der Rechtsentwicklung der Israeliten in den größeren Kontext des Nahen Ostens, sondern ermöglichen überdies, das auf biblisches Recht aufbauende rabbinische Recht und die dahinterstehende Exegese und Konsolidierung in deren Ausmaß greifbar zu machen.

Die in der Torah ausgemachten unterschiedlichen Schichten von voneinander abgrenzbaren Rechtssammlungen enthalten mehr oder weniger umfangreiche strafrechtliche Regelungen, die Aufschluss über die Entstehungsgeschichte des biblischen Strafrechts geben können. Die strafrechtshistorischen Entwicklungsfragmente ihrer wahrscheinlichen Entstehungsreihenfolge nach chronologisch aufzuarbeiten und in einen rechtsvergleichenden Kontext zu stellen, ist Ziel des nächsten Abschnitts. Einzeln vorgestellt, historisch eingeordnet und auf ihren strafrechtlichen Regelungsgehalt untersucht werden dafür der sog. „Dekalog“, das „Bundesbuch“, die Gesetzessammlungen der Priester sowie die deuteronomischen Gesetze. Zu jeder dieser Rechtssammlungen werden einige unter rechtsgeschichtlichen oder rechtsvergleichenden Aspekten besonders hervorzuhebende strafrechtliche Regelungen näher analysiert.

¹³¹ Vgl. dazu auch *Westbrook*, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 2.

¹³² Vgl. *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 25; *Frymer-Kenski*, *Israel*, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 976.

¹³³ So im Übrigen bereits *Steinberg*, *Die Lehre vom Verbrechen im Talmud*, 1910, 4.

¹³⁴ *Westbrook*, *The Laws of Biblical Israel*, in: Greenspahn (Hrsg.), *The Hebrew Bible: New insights and scholarship*, 2008, 100.

1. Der Dekalog

Der Dekalog, welcher auch unter der Bezeichnung die „Zehn Gebote“ bekannt ist (hebr. *עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים aseret ha-devarim*),¹³⁵ ist das bekannteste Regelwerk der hebräischen Bibel, wenn nicht gar das bekannteste der westlichen Literaturgeschichte.¹³⁶ In der Forschung zum biblischen Recht wird der Dekalog losgelöst von den eigentlichen, innerhalb des überlieferten Kanons identifizierbaren einzelnen Kodexen betrachtet. Tatsächlich beinhaltet die Torah zwei Fassungen des Dekalogs: Die erste Erwähnung finden die Zehn Gebote in Ex. 20, 1–17.¹³⁷

2 Ich bin der HERR, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus.

3 Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.

4 Du sollst dir kein Gottesbild machen noch irgendein Abbild von etwas, was oben im Himmel, was unten auf der Erde oder was im Wasser unter der Erde ist. 5 Du sollst dich nicht niederwerfen vor ihnen und ihnen nicht dienen, denn ich, der HERR, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Vorfahren heimsucht an den Nachkommen bis in die dritte und vierte Generation, bei denen, die mich hassen, 6 der aber Gnade erweist tausenden, bei denen, die mich lieben und meine Gebote halten.

7 Du sollst den Namen des HERRN, deines Gottes, nicht missbrauchen, denn der HERR wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen missbraucht.

8 Denke an den Sabbat und halte ihn heilig. 9 Sechs Tage sollst du arbeiten und all deine Arbeit tun. 10 Der siebte Tag aber ist ein Sabbat für den HERRN, deinen Gott. Da darfst du keinerlei Arbeit tun, weder du selbst noch dein Sohn oder deine Tochter, dein Knecht oder deine Magd noch dein Vieh oder der Fremde bei dir in deinen Toren. 11 Denn in sechs Tagen hat der HERR den Himmel und die Erde gemacht, das Meer und alles, was in ihnen ist, dann aber ruhte er am siebten Tag. Darum hat der HERR den Sabbat gesegnet und ihn geheiligt.

12 Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst auf dem Boden, den der HERR, dein Gott, dir gibt.

¹³⁵ *Greenberg/Rothkoff/Kadosh*, Decalogue, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Zurückzuführen ist die Bezeichnung als „Zehn Gebote“ auf die Torah selbst, in der sich diese Benennung wiederholt findet, siehe Deut. 4, 13; 5, 22; und 9, 7–10,5.

¹³⁶ Vgl. auch *Frymer-Kenski*, Israel, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 975; *Westbrook*, The Laws of Biblical Israel, in: Greenspahn (Hrsg.), *The Hebrew Bible: New insights and scholarship*, 2008, 99.

¹³⁷ Dort wird es als einziges Gotteswort ohne Rückgriff auf Moses als Übermittler unmittelbar durch göttliche Rede an die Israeliten befohlen, vgl. *Köckert*, Dekalog/Zehn Gebote, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*; *Coogan*, The Old Testament, 2008, 61. Soweit nicht anders angegeben, verwendet diese Arbeit immer die Zürcher Bibelübersetzung.

13 Du sollst nicht töten.

14 Du sollst nicht ehebrechen.

15 Du sollst nicht stehlen.

16 Du sollst nicht als falscher Zeuge aussagen gegen deinen Nächsten.

17 Du sollst nicht das Haus deines Nächsten begehren; du sollst nicht die Frau deines Nächsten begehren oder seinen Knecht oder seine Magd oder sein Rind oder seinen Esel oder irgendetwas, das deinem Nächsten gehört.

Die zweite Erwähnung erfolgt fast wortgleich innerhalb der Abschiedsrede von Moses vor Einzug in das Heilige Land in Deut. 5, 6–21.¹³⁸

6 Ich bin der HERR, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus.

7 Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.

8 Du sollst dir kein Gottesbild machen, keinerlei Abbild von etwas, was oben im Himmel, was unten auf der Erde oder was im Wasser unter der Erde ist. 9 Du sollst dich nicht niederwerfen vor ihnen und ihnen nicht dienen, denn ich, der HERR, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Vorfahren heimsucht an den Nachkommen bis in die dritte und vierte Generation, bei denen, die mich hassen, 10 der aber Gnade erweist tausenden, bei denen, die mich lieben und meine Gebote halten.

11 Du sollst den Namen des HERRN, deines Gottes, nicht missbrauchen, denn der HERR wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen missbraucht.

12 Halte den Sabbattag, und halte ihn heilig, wie der HERR, dein Gott, es dir geboten hat. 13 Sechs Tage sollst du arbeiten und all deine Arbeit tun; 14 der siebte Tag aber ist ein Sabbat für den HERRN, deinen Gott. Da darfst du keinerlei Arbeit tun, weder du selbst noch dein Sohn oder deine Tochter oder dein Knecht oder deine Magd oder dein Rind oder dein Esel oder all dein Vieh oder der Fremde bei dir in deinen Toren, damit dein Knecht und deine Magd ruhen können wie du. 15 Und denke daran, dass du Sklave gewesen bist im Land Ägypten und dass der HERR, dein Gott, dich von dort herausgeführt hat mit starker Hand und ausgestrecktem Arm. Darum hat dir der HERR, dein Gott, geboten, den Sabbattag zu halten.

16 Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie der HERR, dein Gott, es dir geboten hat, damit du lange lebst und es dir gut geht auf dem Boden, den der HERR, dein Gott, dir gibt.

17 Du sollst nicht töten.

¹³⁸ Vgl. auch *Köckert*, Dekalog/Zehn Gebote, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil; *Coogan*, The Old Testament, 2008, 61. Eine dritte Erwähnung der „zehn Worte“ in Ex. 34, 11–26 beinhaltet dagegen nicht die klassischerweise als Zehn Gebote bekannten Ge- und Verbote aus Ex. 20, 1–17 und Deut. 5, 6–21, sondern den sog. Ritualen Dekalog, der sich ausschließlich mit dem Kultus beschäftigt.

18 Und du sollst nicht ehebrechen.

19 Und du sollst nicht stehlen.

20 Und du sollst nicht als falscher Zeuge aussagen gegen deinen Nächsten.

21 Und du sollst nicht die Frau deines Nächsten begehren und sollst nicht verlangen nach dem Haus deines Nächsten, nach seinem Acker oder seinem Knecht oder seiner Magd, nach seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgendetwas, das deinem Nächsten gehört.

Bei näherer Betrachtung ist die Bezeichnung als „zehn“ Gebote irreführend, denn die genaue Anzahl hängt von der jeweiligen Zählweise ab. Obschon sich die Einteilung in eben zehn einzelne Regelungssegmente durchgesetzt hat, unterscheidet sich die interne Aufteilung beispielsweise zwischen der jüdischen und den verschiedenen christlichen Traditionen.¹³⁹ Diese Unterschiede in Zählweise und Aufteilung sind auf die relative Inhomogenität des Dekaloges in seiner ursprünglichen hebräischen Form zurückzuführen: Genannt werden sowohl Ge- als auch Verbote, kurze und knappe Befehle sowie längere Ausführungen bzw. Erläuterungen. In der Forschung wird dahinter ein redaktioneller Entwicklungsprozess vermutet, nach dem die Gebote zuerst in eher knapper, prägnanter Form entstanden und später um Erklärungen erweitert bzw. präzisiert wurden.¹⁴⁰ Anspielungen auf die Gebote finden sich auch in prophetischen Quellen und Psalmen.¹⁴¹

Unabhängig von diesen Fragen der Redaktionsgeschichte, Komposition und Klassifikation, kommt den zehn Geboten innerhalb der jüdischen Tradi-

¹³⁹ So zählt etwa das rabbinische Judentum Ex 20, 2 („Ich bin der HERR, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus“) als erstes Gebot, gefolgt an zweiter Stelle vom Verbot der Fremdgötterei (Ex 20, 3) und das Bilder- und Götzenverbot (Ex 20, 4–6) an dritter Stelle, um schließlich die einzelnen Verbotssätze zum Begehren zu einem Verbot zusammenzufassen (Ex 20, 17). Die römisch-katholische Kirche und die Luther-Übersetzung dagegen beginnen die Zählung erst mit dem Fremdgötter- und Bilderverbot und spalten am Ende das Begehrensverbot in zwei, vgl. auch *Köckert*, Dekalog/Zehn Gebote, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil; *Greenberg/Rothkoff/Kadosh*, Decalogue, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007.

¹⁴⁰ *Frymer-Kenski*, Israel, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 975.

¹⁴¹ Hosea 4, 2 („Verfluchen und Lügen und Töten und Stehlen und Ehebrechen haben sich ausgebreitet, und Blutschuld reiht sich an Blutschuld!“); Jeremia 7, 9 („Stehlen, töten und ehebrechen und falsch schwören und dem Baal Rauchopfer darbringen und anderen Göttern nachlaufen, die ihr nicht kennt!“); Psalm 50, 18–19 („Siehst du einen Dieb, so hast du Gefallen an ihm, und mit Ehebrechern hältst du Gemeinschaft. 19 Dein Maul lässt du Böses reden, und deine Zunge brauchst du zum Betrug.“); Psalm: vgl. auch *Frymer-Kenski*, Israel, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 975.

tion eine andere Rolle zu als in den verschiedenen christlichen Denominationen. Als eine Art „Zusammenfassung der Torah“ spielten sie im Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels wohl noch eine starke Rolle, verloren aber im Zuge der rabbinischen Reformen nach der Tempelzerstörung und während der Entstehung der Mischna an ursprünglichem Gewicht. Dieser Umstand wird auf die Sorge der Rabbinen zurückgeführt, eine zu starke Betonung der Zehn Gebote könnte zu einem Bedeutungsverlust der sonstigen Mitzwot der Torah führen.¹⁴²

Folgt man einer traditionellen Auffassung des rabbinischen Judentums, so kann der Dekalog in zwei Tafeln aufgeteilt werden, die jeweils die Hälfte der Zehn Gebote beinhalten.¹⁴³ Nach diesem Verständnis verdeutlicht diese Teilung in der Mitte auch eine systematische und inhaltliche Aufspaltung innerhalb des Dekalogs. Mit den Geboten von I bis V betrifft die erste Tafel demnach die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, während die zweite Tafel mit den Geboten VI bis X Beziehungen zwischen den Menschen erfasst.¹⁴⁴

Ausformuliert sind die Gebote ihrem hebräischen Wortlaut nach in der 2. Person maskulin Singular als absolute Imperative.¹⁴⁵ Aus rechtswissenschaftlicher Sicht erfüllen sie damit nicht die Anforderungen an „Recht“ im engeren Sinne, denn es werden zwar Tatbestände beschrieben (z. B. „Du sollst nicht töten“), diesen fehlt es aber an Rechtsfolgen, welche deren Durchsetzung ankündigt, Nichtbefolgung sanktioniert und damit Normativi-

¹⁴² Vgl. *Köckert*, Dekalog/Zehn Gebote, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil.

¹⁴³ Der biblischen Erzählung zum Empfang des Dekalogs nach soll Moses am Berg Sinai zwei Tafeln erhalten haben. Neben der gängigen Interpretation, dass je eine dieser Tafeln fünf Gebote enthielt, besteht in der rabbinischen Tradition auch noch eine weitere, alternative Interpretation: Demnach habe Moses mit den zwei Tafeln zwei wortgleiche Kopien der Zehn Gebote erhalten. Diese seien – wie bei Abschluss eines Vertrages – als je eine Ausfertigung für die beiden Vertragsparteien zu betrachten, d. h. in diesem Fall ein Exemplar für das Volk Israel und eines für Gott. Im antiken Nahen Osten war es nicht unüblich, die Ausfertigungen von Vertragswerken anschließend in Tempeln oder Heiligtümern zu deponieren. Gleichsam habe Moses daher für die beiden Tafeln die Bundeslade, das mobile Heiligtum der Israeliten, als Aufbewahrungsort gewählt.

¹⁴⁴ Zwar regelt das 5. Gebot („Ehre deinen Vater und deine Mutter [...]“) bei oberflächlicher Betrachtung bereits interpersonelle Beziehungen, in der rabbinischen Tradition wird diese Mizwa jedoch so verstanden, dass das „Ehren“ der Eltern – später verstanden vor allem als Verantwortung und Unterstützung dieser – eine Form der Ehrung Gottes sei, vgl. etwa *bKidduschin* 31a; *Mishneh Torah*, Schofchim, Mamrim 6:1; oder auch *Kitzor Schulchan Aruch*, *Yoreh Deah* 143:1.

¹⁴⁵ Vgl. *Frymer-Kenski*, Israel, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 975.

tät ausdrückt.¹⁴⁶ Dennoch ist eindeutig, dass die Zehn Gebote straffrechtsrelevanten Charakters sind: Aus dem Dekalog wurden die Nichtbefolgung des Fremdgötter- und Bilderverbot, des Blasphemieverbot bzw. Verbot des Missbrauch des Gottesnamens, des Sabbatgebots, des Elternggebots, des Tötungsverbots, des Ehebruchverbots, des Diebstahlsverbots, des Falschaussagenverbots und zumindest Aspekte des Begehrensverbots durch die biblischen Rechtskodexe (und auch andere zeitgenössische nahöstliche Kodifizierungen) an anderer Stelle unter Strafe gestellt.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die im Dekalog niedergelegten Ge- und Verbote mit den darin verkörperten Werten und Motiven aus historisch-kritischer Sicht vermutlich eine erhebliche Ausstrahlungswirkung auf die spätere Gesetzgebung entfaltet haben, aus traditioneller Auffassung des rabbinischen Judentums jedoch über keine über die sonstigen biblischen Normen hinausgehende Position verfügen.

2. Das Bundesbuch

Im Anschluss an die Zehn Gebote finden sich im Buch Exodus eine Sammlung von Rechtssätzen und Mahnungen, die als das sog. *Bundesbuch* bezeichnet werden.¹⁴⁷ Das Bundesbuch ist das erste umfangreichere Gesetzeswerk, welches sich in der Torah identifizieren lässt und regelt verschiedene Aspekte des Kultus, Schadensersatzes, Strafrechts und stellt ferner einige zentrale ethische Grundsätze auf. Wenngleich die exakte textuelle Umgrenzung nicht abschließend geklärt ist, wird der Textbereich des Bundesbuches überwiegend in Ex. 20,22–23,33 lokalisiert. Als Gegenstand rechtswissenschaftlicher Forschung wirft das Bundesbuch mehrere zentrale Fragen auf: Wie alt ist es? Wie ist es aufgebaut? Welche Regelungen umfasst

¹⁴⁶ Vgl. auch Westbrook, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passanack (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 5; Frymer-Kenski, *Israel*, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 975. Oder wie Köckert es zusammenfasst: „Mit dem Dekalog in der Hand kann kein Richter Recht sprechen“, siehe Köckert, *Dekalog/Zehn Gebote*, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*.

¹⁴⁷ Oswald, *Bundesbuch*, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*; Jackson, *Modelling Biblical Law: The Covenant Code*, *Chicago-Kent Law Review* 70 (1995), 1745, 1745; Frymer-Kenski, *Israel*, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 977; Westbrook, *The Laws of Biblical Israel*, in: Greenspahn (Hrsg.), *The Hebrew Bible: New insights and scholarship*, 2008, 100. Die Bezeichnung „Bundesbuch“ stammt wahrscheinlich aus Ex 24,7, in der vom „Buch des Bundes“ (hebr. *Sefer ha'brit*) die Rede ist, siehe Oswald, *Bundesbuch*, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*.

es? Welche Rückschlüsse lassen dessen Inhalte über die Umgebung zu, in der es entstanden ist?

Im Folgenden wird zuerst auf die genannten Fragen eingegangen, umso eine rechtshistorische Einordnung vorzunehmen und den Aufbau und Regelungsinhalt des Bundesbuches zu skizzieren. Sodann werden anhand von vier ausgewählten Beispielen die strafrechtlichen Regelungen des Bundesbuches exemplarisch dargestellt.

a) *Historische Einordnung*

Die Altersbestimmung des Bundesbuches ist umstritten. Wenngleich in der Literatur weitgehend Einigkeit darüber herrscht, dass der Kodex vermutlich die älteste der drei großen Gesetzessammlungen innerhalb der Torah ist,¹⁴⁸ herrscht Uneinigkeit über dessen genaue Datierung: Während einige Stimmen (zumindest einen Teil) der Gesetze auf den Anfang des zweiten Jahrtausends v. d. Z. datieren und damit dem Bundesbuch ein Alter von über dreitausend Jahren zusprechen,¹⁴⁹ scheint die Mehrheit der Forschung von einer Entstehung zu Beginn des ersten Jahrtausends v. d. Z. auszugehen. Dafür spricht, dass die Gesetze des Bundesbuchs das Bild einer Gesellschaft vermitteln, die vor allem durch rudimentäre Landwirtschaft und Viehzucht geprägt ist.¹⁵⁰ Die besondere kasuistische Ausgestaltung von Schadensersatznormen, die Verletzungen oder Schäden durch Nutztiere wie etwa Ochsen erfassen, aber auch die Strafnormen für den Diebstahl solcher Tiere sowie die Hinweise auf den Anbau von Getreide, Oliven und Wein verdeutlichen deren Bedeutung für das wirtschaftliche Leben der Menschen.¹⁵¹

Die strafenden Sanktionsmechanismen, die im Bundesbuch genannt werden, beschränken sich im Wesentlichen auf die Todesstrafe durch Steinigung und die Blutrache, die Verbannung des Täters, die Auferlegung eines Geldbetrages über den geschuldeten Schadensersatz hinaus sowie den Verkauf eines nicht zahlungsfähigen Täters in die Schuldklaverei bzw. Dienstverpflichtung zur Begleichung der Schulden. In der Gesamtschau handelt es sich bei den im Bundesbuch beschriebenen Strafen um Methoden, die keine ausgeprägten strafvollziehenden Institutionen benötigten.¹⁵² Vor diesem Hintergrund steht

¹⁴⁸ *Frymer-Kenski*, Israel, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 977.

¹⁴⁹ *Coogan*, *The Old Testament*, 2008, 55.

¹⁵⁰ *Knight*, *Law, Power, and Justice in Ancient Israel*, 2011, 21.

¹⁵¹ *Coogan*, *The Old Testament*, 2008, 56.

¹⁵² So erfordert etwa die Steinigung eines Verurteilten – außer eines Steines und eines Steinwerfers – keine besonderen Instrumente oder Hinrichtungsstätten. Auch die Verbannung eines Straftäters in eine Exilstadt bedarf keiner besonderen weiteren

zu vermuten, dass der Strafvollzug zu dieser Zeit also überwiegend durch die Angehörigen des Opfers und die lokale Gemeinde ausgeführt wurde. Für eine solche Einschätzung spricht, dass methodisch-komplexere Strafen meist zusammen mit komplexeren sozialen und politischen Strukturen einhergehen. Hingegen sprechen die Regelungen des Bundesbuches für eine Gesellschaft flacher, vor allem patriarchalisch geprägter Hierarchien und lokaler Herrschaftsgefüge.¹⁵³ Auch lässt der Text bei isolierter Betrachtung keine Rückschlüsse auf das Bestehen eines organisierten Gerichtswesens zu. Zwar finden sich mit den Verboten insbesondere der Falschaussage, Rechtsbeugung, Begünstigung und Bestechung Rechtsfiguren, die auf die Existenz von Justizkörperschaften hindeuten, jedoch wird im hebräischen Text an keiner Stelle unmissverständlich das Bestehen eines (weltlichen) Gerichts oder Richters genannt.¹⁵⁴

Das Bundesbuch zeigt in Teilen Ähnlichkeit mit mehreren anderen Gesetzeskodifikationen des Nahen- und Mittleren Ostens, etwa dem babylonischen Kodex Hammurabi oder den Gesetzen der Hethiter.¹⁵⁵ Eine einheitliche Theorie zur Begründung dieser Parallelen zwischen den verschiedenen nahöstlichen Rechtswerken existiert jedoch nicht, vielmehr ist das Ausmaß der Ähnlichkeit stark umstritten: So wird die Theorie vertreten, das Bundesbuch basiere auf einem weit verbreiteten kanaanitischen Urtext, der um kultische Regelungen der frühen Israeliten ergänzt wurde.¹⁵⁶ Andere Ansichten sehen wiederum eine klare Beeinflussung des Bundesbuches durch den Kodex Hammurabi.¹⁵⁷ Dagegen weisen Gegenansichten daraufhin, dass die Unterschiede zwischen dem Bundesbuch und den anderen nahöstlichen Kodexen im Vergleich zu

Mittel. Die Auferlegung von (Straf-)Schadensersatz setzt lediglich das Bestehen einer Geldwirtschaft bzw. eines funktionalen Äquivalents, etwa den Gerstenwährungen des antiken Anatoliens oder Mesopotamiens, voraus.

¹⁵³ Für die Existenz einer zentralisierten politischen Führungs- und Organisationsstruktur, wie sie nach Einführung der Monarchie bestand, ergeben sich aus dem Kontext des Bundesbuches keine Anzeichen.

¹⁵⁴ *Coogan*, *The Old Testament*, 2008, 56 f. Als Ausnahme könnte man hier jedoch Ex. 21, 22 ansehen, indem das Wort *bifilim* (בִּפְלִים) den Wortstamm für *Richter* oder *richten* enthält.

¹⁵⁵ Eine Gegenüberstellung des Bundesbuches mit dem Kodex Hammurabi und einem hethitischen Gesetzeswerk am Beispiel des deliktischen Schadensersatzes findet sich bei *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 39 ff., 44 f., 46 f.

¹⁵⁶ Zusammenfassend *Wright*, *Inventing God's law*, 2009, 3–6.

¹⁵⁷ So etwa jüngst *Wright*, der auf Basis der neueren archäologischen Forschung ein klares Zeitfenster für die Rezeption des Kodex Hammurabi durch die frühen Israeliten identifiziert zu haben glaubt, und neben den offensichtlichen textuellen Parallelen auch Ähnlichkeiten in den aufgegriffenen Themen und deren Gruppierung erkennt, siehe *Wright*, *Inventing God's law*, 2009, 6 ff., 31 ff., 121 ff. Für einen tabellarischen Vergleich zwischen Bundesbuch und Kodex Hammurabi, siehe ebd., 9.

den Gemeinsamkeiten wesentlich überwiegen.¹⁵⁸ Unabhängig von der Debatte um mögliche äußere Einflüsse ist die interne Redaktionsgeschichte des Bundesbuchs nicht abschließend geklärt.¹⁵⁹

b) Struktur und Regelungssystematik

Die kompositorische Zusammenstellung des Bundesbuches unterscheidet sich durch dessen konzentrische Natur seiner beiden Sammlungen von modernen regulativen Kompositions- bzw. Gesetzgebungstechniken.¹⁶⁰ Es existieren mehrere Regelungsebenen, die wie sich öffnende und schließende Klammern verwandte Rechtsmaterien um ein Kernrechtsgebiet anordnen. Äußerlich umrahmt wird das Bundesbuch je zu Beginn und Ende von narrativen Elementen, durch Angaben zum Kultus und der sog. 6/7-Struktur.¹⁶¹ Eingerahmt von diesen Themen finden sich zwei ausführliche Sammlungen von Gesetzen: Halachisch betrachtet, besteht die erste Sammlung überwiegend aus strafbewehrten Verboten bzw. negativ formulierten Mizwot, während die zweite Sammlung dem Wortlaut nach mehrheitlich aus nicht-strafbewehrten Mizwot besteht. Aus rechtsvergleichender Perspektive setzt sich die erste Sammlung überwiegend aus Rechtssätzen, die zweite überwiegend aus ethischen Grundsätzen in Form von Mahnungen zusammen.¹⁶² Alternativ lassen sich die beiden Sammlungen auch in überwiegend strafbewehrte bzw. deliktische und nicht-strafbewehrte bzw. nicht-deliktische Normen unterscheiden, wobei natürlich zu berücksichtigen ist, dass der Autor des Bundesbuches eine solche Unterscheidung im modernen Sinne wohl nicht kannte.

Für die spätere Entwicklung des jüdischen Strafrechts ist vor allem die erste Sammlung von Gesetzen im Bundesbuchs von Bedeutung. Auch sie

¹⁵⁸ So im Ergebnis auch *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 44 ff.

¹⁵⁹ Mit weiteren Ausführungen und Nachweisen zum derzeitigen Forschungsstand, siehe *Oswald*, *Bundesbuch*, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*.

¹⁶⁰ Für eine ausführliche Strukturanalyse des Bundesbuches, siehe *Schwienhorst-Schönberger*, *Das Bundesbuch*, (Ex 20,22–23,33), 1990, 20 ff., 33.

¹⁶¹ Den vorderen äußersten Rahmen bildet dabei der Rückblick auf die Gebote (Ex. 20, 22–23) und den hinteren äußersten Rahmen der Vorausblick auf die Landnahme (Ex. 23, 20–33). Der nächste Rahmen enthält zu Beginn Bestimmungen zum Altargesetz (Ex 20,24–26) und zum Ausgang Bestimmungen zur Festordnung (23, 13–19). Der letzte äußere Rahmen behandelt eingangs die der 6/7-Struktur folgende Freilassung der Sklaven (21, 2–11) und zum Ende den Sabbat und das Sabbatjahr (Ex. 23, 10–11), siehe *Oswald*, *Bundesbuch*, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*.

¹⁶² *Oswald*, *Bundesbuch*, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*.

folgt systematisch einem konzentrischen Aufbau:¹⁶³ Umrandet von todeswürdigen Verbrechen je zu Beginn und zu Ende dieser Sammlung,¹⁶⁴ gefolgt von einklammernden Straftaten gegen die körperliche Unversehrtheit von Personen, findet sich im kompositorischen Kern eine Reihe von Tatbeständen, die an deliktischen Schadensersatz erinnern. Am Ende der ersten Rechtssammlung des Bundesbuchs finden sich mit den Ersatzpflichten bei Verführung bzw. Beischlaf mit einer Jungfrau¹⁶⁵ die schließende Klammer zu Körperverletzungstatbeständen und mit dem Zauberei-, Sodomie- und Vielgötterei-Verbot ebenso für todeswürdige Verbrechen.¹⁶⁶

Die zweite Sammlung des Bundesbuchs beinhaltet nach dem Verständnis der historisch-kritischen Forschung überwiegend keine Straftatbestände oder Schadensersatzdelikte, sondern primär positiv und negativ formulierte Ermahnungen mit ethischen Aussagen.¹⁶⁷ Wie die erste Sammlung ist auch die zweite Sammlung konzentrisch organisiert: Ein äußerer Kreis Ermahnungen ruft zur gerechten Behandlung von Fremdlingen, die unter den Israeliten leben, auf.¹⁶⁸ Ein mittlerer Kreis behandelt den Umgang mit Witwen und Waisen,¹⁶⁹ Schuldnern und Pfandgebern sowie Ermahnungen zum Verhältnis zwischen Gott und den Menschen.¹⁷⁰ Im Kern der Sammlung stehen wiederum die Rechtsordnung aufrechterhaltende Regelungen und Mahnungen¹⁷¹ sowie Tierschutzbestimmungen.¹⁷² Geschlossen wird der mittlere Kreis wiederum erneut durch Gesetze zur Sicherung der Rechtsinstitutionen, wobei vor allem deren Regelungen zur Rechtsbeugung und Bestechung mit Hinblick auf die spätere Rechtsentwicklung im Jüdischen Recht hervorzuheben sind.¹⁷³

¹⁶³ *Oswald*, Bundesbuch, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil; Für eine grafische Übersicht siehe auch *Schwienhorst-Schönberger*, Das Bundesbuch, (Ex 20,22–23,33), 1990, 20.

¹⁶⁴ Ex. 21, 12–17 und Ex. 22, 17–19.

¹⁶⁵ Ex. 22, 15–16.

¹⁶⁶ Ex. 22, 17–19.

¹⁶⁷ *Oswald*, Bundesbuch, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil.

¹⁶⁸ Ex 22, 20 sowie Ex 23, 9.

¹⁶⁹ Ex 22, 21–23.

¹⁷⁰ Ex 22, 27–30.

¹⁷¹ Ex 23, 1–3 sowie 6–8.

¹⁷² Ex. 23, 3–4.

¹⁷³ Ex 23, 1–3 sowie 6–8.

c) *Exemplarische strafrechtliche Regelungen im Bundesbuch*

Für den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit von besonderer Bedeutung sind die Regelungen des Bundesbuches zu Straftaten gegen das menschliche Leben (Beispiel 1), den menschlichen Körper (Beispiel 2) und das Eigentum (Beispiel 3).

aa) *Beispiel 1: Straftaten gegen das menschliche Leben – Exodus 21, 12–14*

Im unmittelbaren Anschluss an eröffnende Rechtssätze zur Sklaverei bzw. Dienstbarkeit erfolgt im Bundesbuch eine strafrechtliche Sammlung mit todeswürdigen Verbrechen:¹⁷⁴

12 Wer einen Menschen schlägt, so dass er stirbt, muss getötet werden.¹⁷⁵ 13 Hat er ihm aber nicht nachgestellt, sondern hat Gott es seiner Hand zustoßen lassen, so will ich dir eine Stätte bestimmen, wohin er fliehen kann. 14 Wenn aber jemand gegenüber einem andern vorsätzlich handelt und ihn heimtückisch umbringt, sollst du ihn von meinem Altar wegholen, damit er stirbt.

Hervorzuheben ist vor allem der regelungstechnische Aufbau des Verbots der Tötung. Aus strafrechtsgeschichtlicher Sicht ist an den aufgeführten Straftaten gegen das Leben besonders auffällig, dass bereits eine Ausdifferenzierung zwischen verschiedenen Formen der Tötung vorgenommen wird: Im ersten Vers lässt sich eine Grundform der Tötung erkennen, die aus dem Kontext des Wortlauts her wohl als willentliche, d. h. vorsätzliche Tötung zu verstehen ist. Anschließend folgt eine privilegierte Form, deren Rechtsfolge nicht die Tötung des Täters vorsieht, sondern dessen Verbannung. Sowohl die halachische Tradition als auch die spätere rechtswissenschaftliche Forschung interpretieren diesen Vers aufgrund der Formulierung „hat Gott es seiner Hand zustoßen lassen“ als eine Art Fahrlässigkeitstatbestand. Der dritte Vers wiederum kann entweder als Ausführung zum ersten Vers oder als Qualifikationstatbestand für die vorsätzliche Tötung in Form eines besonders verwerflichen *modus operandi* gelesen werden. Außergewöhnlich ist hier mit der Erwähnung des heimtückischen Begehens die Herausbildung eines zusätzlichen objektiven Tatbestandsmerkmals, das aus Sicht des Gesetzgebers den Tötungsakt von einer einfachen Tötung abhebt. Dafür, dass es sich bei

¹⁷⁴ Ex. 21, 12.

¹⁷⁵ Im Hebräischen Original hat der Text eine besondere Wortmelodie: *mak-kêh 'iš wā-mêt mō-wl̄ yū-māl̄* (:תַּתְּנֵה לְיָדַי וְיָדָה לְיָדָי וְיָדָה לְיָדָי וְיָדָה לְיָדָי). Interlinear übersetzt etwa: „Der-Schlagende-von einem Mann und-er-stirbt/ein-Sterben er-soll-getötet-werden.“ Die Formulierung „ein Sterben er-soll-getötet-werden“ (תַּתְּנֵה לְיָדַי – *mō-wl̄ yū-māl̄*) ist eine feste Ausdrucksformel im Bundesbuch, dem häufig die Bedeutung „er soll zu Tode gebracht werden“ zugeschrieben wird.

einer solchen Begehungsweise um eine schwerere als in den ersten beiden Versen handelt, spricht die eigenwillige Phrase „sollst du ihn von meinem Altar wegholen“. Diese Formulierung stellt vermutlich auf das sog. Heiligtumsasyl ab. Darunter versteht man das in nahöstlichen Kulturen der Bronze- und frühen Eisenzeit weitgehend übliche Verhalten eines Straftäters, Asyl vor der Verfolgung durch Angehörige des Opfers oder lokale Sicherheitsorgane in einem Heiligtum der örtlichen Gottheit zu suchen.¹⁷⁶ Das Verbot, dem vorsätzlich und heimtückisch handelnden Täter Asyl zu gewähren, deutet hier also auf den besonderen Unrechtsgehalt hin, welcher der Autor des Bundesbuchs einer solchen Tatbegehung zusprach.

Eine weitere Besonderheit der drei Tötungstatbestände ist deren intern divergierende Regelungstechnik: So ist der zuerst genannte Grundtatbestand des Totschlags bzw. der vorsätzlichen Tötung apodiktisch formuliert, während die Tatbestände der fahrlässigen und der heimtückischen Tötung kasuistisch ausgearbeitet wurden. Werden die im Anschluss folgenden Tatbestände über die Verletzung oder Schmähung der Eltern sowie des Menschenraubes betrachtet, so wird diese stilistische Abweichung umso deutlicher.¹⁷⁷ Wie bei den Tötungsdelikten sieht das Bundesbuch für die Verletzung oder Beleidigung der Eltern sowie den Menschenraub die Todesstrafe vor. Allerdings greift der Gesetzgeber hier nicht mehr auf eine kasuistische, sondern wieder auf eine apodiktische Regelungstechnik zurück. Teilweise wird dieser Stil sprung daher als Indiz für eine eventuelle spätere Einfügung des Fahrlässigkeits- und Qualifikationstatbestandes der Tötung angesehen.¹⁷⁸ Solche regelungstechnischen Sprünge sind jedoch auch in modernen Gesetzen, die von Einzelautoren oder Kollegialorganen erstellt wurden, aufzufinden.¹⁷⁹

Interessant ist ferner, dass das Bundesbuch – obschon die frühe israelitische Gesellschaft stark patriarchalisch geprägt war – nicht nur den Vater, sondern auch die Mutter in den gesteigerten Schutzbereich aufnimmt. Diese Gleichstellung der Mutter mit dem Vater steht im scharfen Gegensatz zu

¹⁷⁶ Religiös geprägte Asylrechte kannten alle großen antiken Rechtsordnungen, wenngleich es wohl keine einheitliche Entwicklung gegeben hat. Für die Problematik und Geschichte des Heiligtums- bzw. Kirchenasyls siehe *Bammann*, Im Bannkreis des Heiligen, 2002, 3–16.

¹⁷⁷ Ex. 21, 15 („15 Wer seinen Vater oder seine Mutter schlägt, muss getötet werden. 16 Wer einen Menschen raubt, ob er ihn verkauft hat, oder ob er sich noch in seiner Hand befindet, muss getötet werden. 17 Wer seinen Vater oder seine Mutter schmäht, muss getötet werden.“).

¹⁷⁸ Vgl. *Oswald*, Bundesbuch, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil.

¹⁷⁹ So zählt etwa der deutsche Gesetzgeber im Strafgesetzbuch bei einzelnen Tatbeständen beispielhafte Fälle (die sog. „Regelbeispiele“), siehe beispielsweise im besonders schweren Fall des Diebstahls in § 243 Abs. 1 StGB.

anderen nahöstlichen Rechtswerken dieser Zeit, welche allein die Körperverletzung des Vaters besonders sanktionierten.¹⁸⁰

*bb) Beispiel 2: Straftaten gegen den menschlichen Körper –
Exodus 21, 18–21 sowie 22–25*

Von rechtshistorischer Bedeutung ist des Weiteren die Ausgestaltung der sonstigen Strafbarkeit von Körperverletzungen:¹⁸¹

18 Wenn Männer in Streit geraten und einer den andern mit einem Stein oder mit der Faust schlägt, so dass er zwar nicht stirbt, aber im Bett liegen muss, 19 später aber wieder aufstehen und draußen am Stock gehen kann, so bleibt straffrei, der geschlagen hat. Er muss ihn nur entschädigen für das Versäumte und für die Heilung aufkommen. 20 Wenn jemand seinen Sklaven oder seine Sklavin mit dem Stock schlägt, so dass er unter seiner Hand stirbt, muss es gerächt werden. 21 Bleibt er noch einen oder zwei Tage am Leben, so verfällt er nicht der Rache, denn es geht um sein eigenes Geld.

22 Wenn Männer miteinander raufen und dabei eine schwangere Frau stoßen, so dass sie vorzeitig gebärt, sonst aber kein Schaden entsteht, wird der Schuldige mit einer Geldbuße bestraft, so wie der Ehemann der Frau sie ihm auferlegt, und er soll sie vor Richtern bezahlen. 23 Entsteht aber weiterer Schaden, sollst du Leben für Leben geben, 24 Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß, 25 Brandmal für Brandmal, Wunde für Wunde, Strieme für Strieme.

Anders als bei dem obigen Beispiel zu den Tötungsdelikten, leitet das Bundesbuch die Regelungsmaterien hier jeweils nicht mit einem Grundtatbestand ein, sondern – kontraintuitiv für eine Straf- bzw. Schadensersatznorm – stattdessen mit einer Privilegierung: Von einer Strafe ausgenommen werden der Beteiligte an einer Schlägerei, wenn das Opfer der Schlägerei nicht getötet wurde, sowie der Halter von Sklaven bzw. Dienstverpflichteten, wenn er diese verletzt, aber nicht unmittelbar durch die Verletzungshandlung tötet. Im Umkehrschluss ergibt sich aus diesen Privilegierungen, dass das Bundesbuch gar keine Bestrafung einer einfachen Körperverletzung kennt, sondern dieses als reines Schadensersatzdelikt versteht. Das deliktische Verbot der Körperverletzung scheint der Gesetzgeber dagegen einfach vorauszusetzen. Doch nicht nur die systematische Gliederung unterscheidet sich von den zuvor stehenden todeswürdigen Tatbeständen, auch die eigentliche Regelungstech-

¹⁸⁰ Verwiesen sei etwa auf den Codex Hammurabi § 195 („Gesetzt, ein Kind hat seinen Vater geschlagen, so wird man ihm die Hände abschneiden.“), abgedruckt in *Gressmann*, *Altorientalische Texte zum Alten Testament: Das Gesetzbuch des Hammurabi*, online verfügbar unter: www.koeblergerhard.de/Fontes/CodexHammurabi_de.htm, zuletzt geprüft am 15.09.2020; vgl. auch *Coogan*, *The Old Testament*, 2008, 58.

¹⁸¹ Ex. 21, 18–25.

nik weicht von ihr ab: Die Ausführungen des Bundesbuchs zur Körperverletzung sind ausschließlich kasuistisch geregelt.

Diese Art der detaillierten Gesetzgebung anhand von Fallbeispielen zeigt sich besonders deutlich in dem wohl bekanntesten Versblock des Bundesbuchs: Dem Fall einer Schlägerei zwischen Männern, die versehentlich eine Frau treffen.¹⁸² Die Verse sind im hebräischen Original teilweise doppeldeutig, teilweise nur schwer übersetzbar.¹⁸³ Betrachtet man den Versblock als sehr spezifische Regelung eines Einzelfalls, so drängt sich die Frage auf, wieso gerade hier als Rechtsfolge die – in der späteren Rechtswissenschaft so benannte – Talionsformel vom Gesetzgeber gebraucht wird. Das beschriebene Szenario einer Schlägerei, in der ein unbeteiligter Dritter zu Schaden kommt, erinnert derweil vor allem an das in der modernen Rechtswissenschaft diskutierte Rechtsinstitut der *aberratio ictus* (lat. für „Fehlgehen des Schlages“).¹⁸⁴ Neben dieser eigenwilligen Fallgestaltung enthält die Regelung darüber hinaus einen Hinweis auf den Umgang mit Abtreibungen bzw. von außen herbeigeführten Schwangerschaftsabbrüchen. Die Rechtsfolge für das Abbrechen einer Schwangerschaft scheint allein der Schadensersatz zu sein, der durch den Ehemann der Frau, die das Kind verloren hat, näher zu bestimmen ist, jedoch einer Form von richterlicher Kontrolle oder zumindest der Durchsetzungsprärogative obliegt. Aufgrund der zugrundeliegenden *ab-*

¹⁸² Siehe Ex. 21, 22–25 oben.

¹⁸³ Im hebräischen Original und wortgetreuer Übersetzung:

וְכִי-יִצְוּ אַנְשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיִצְאוּ יָדָיֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אִסּוּן עָנּוּשׁ עַנְשׁ כְּאִשֶּׁר יִשִּׁית עָלֶיךָ
 בְּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפִלְלִים וְאִם-אִסּוּן יִהְיֶה וְנִתְתָּה בְּכַף תַּחַת בְּכַף: עֵינַי תַּחַת עֵינַי שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד
 יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רֶגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פְּצַע תַּחַת פְּצַע חֲבוּרָה תַּחַת חֲבוּרָה:

22 Und-wenn-streiten Männer und-stoßen eine-Frau eine-Schwangere und-herauskommen ihre-Kinder und-nicht geschieht ein-Unglück // mit-einem-Strafen er-soll-bestaft-werden so-wie auferlegt auf-ihn Ehemann der-Frau und-er-soll-geben vor-Schiedsrichtern. 23 Und-wenn-eine-Verletzung geschieht // dann-sollst-du-geben beseeltes-Leben anstelle-von beseltem-Leben. 24 Auge anstelle-von Auge Zahn anstelle-von Zahn // Hand anstelle-von Hand Fuß anstelle-von Fuß. 25 Brandmal anstelle-von Brandmal Wunde anstelle-von Wunde // Striemen anstelle-von Striemen.

Überdies gibt es unterschiedliche Überlieferungen des Textes: So heißt es etwa im Samaritanischen Pentateuch und in der Septuaginta abweichend vom masoretischen Text *wejaza jeladah* – „und-es-kommt-heraus ihr-Kind“; ferner wird im Samaritanischen Pentateuch ein anderes Wort für „Brandmal“, welches auch „Brandstelle“ bedeuten kann, benutzt.

¹⁸⁴ Verstanden wird darunter in der heutigen kontinentalen Strafrechtsdogmatik ein Fehlschlag der Tat, bei welcher der Täter ein Objektiv anvisiert und individualisiert, aber aufgrund äußerer Einflüsse schließlich ein anderes Objekt als das Anvisierte trifft. Zu einer ähnlichen Beobachtung – wenngleich aus Sicht des Common Law – kommt auch *Westbrook, Lex Talionis and Exodus 21:22–25*, in: *Westbrook/Wells/Magdalene* (Hrsg.), *Law from the Tigris to the Tiber: The writings of Raymond Westbrook*, 2009.

beratio ictus geht jedoch nicht eindeutig aus dem Wortlaut hervor, ob nur die fahrlässige oder auch die vorsätzliche Abtreibung straffrei nach dem Bundesbuch sein soll.

Unglücklicherweise wird die an dieser Stelle verwendete Talionsformel in der deutschen Rechtswissenschaft häufig vorschnell als eine echte körperliche Vergeltung verstanden.¹⁸⁵ Bei genauerer Betrachtung erlaubt die Formel jedoch eine Vielzahl von Lesarten, für die jeweils unterschiedliche Argumente aus dem Text heraus angeführt werden können. Neben dem Verständnis der Formel als vermeintlich primitive oder barbarische¹⁸⁶ Form der vergeltenden bzw. spiegelnden Bestrafung bietet sich auch deren Interpretation als Novellierung der mutmaßlich zuvor bestehenden, in ihrem Gewaltpotential unkontrollierbaren Blutrache an. In dieser Gestalt wäre die Vorschrift somit Ausdruck eines begrenzenden, eine gewisse Verhältnismäßigkeit wahrenden Rechtsgedankens.

Als weitere Lesart bietet sich ferner eine strikt wortwörtliche Auslegung an, die vor allem von *Carmichael* vorgeschlagen wird:¹⁸⁷ Demnach beziehe sich die Formel eindeutig auf die Todesstrafe allein, also für den Fall des Todes der werdenden Mutter durch den fehlgeleiteten Schlag. Für diesen konkreten Fall sehe die Vorschrift dann eine systematische reziproke Verstümmelung des auch am Körper des Opfers geschädigten Körperteils der Leiche des Täters vor; es handele sich also quasi um eine „Verschärfung der Todesstrafe“.¹⁸⁸ Eine solche Interpretation der Regelung muss sich jedoch entgegen halten lassen, dass sie zu systematischen Ungereimtheiten bereits innerhalb des Bundesbuches führt, denn dieses sieht für eine fahrlässige Tötung gerade keine Todesstrafe, sondern Verbannung vor; für eine heimtückische Tötung schließlich den (unqualifizierten) Tod des Täters. Insofern würde nach dieser Auffassung also die (fahrlässige) Tötung einer schwangeren Frau hier sogar ungleich härter als ein Mord im modernen Sinne bestraft werden.

¹⁸⁵ Zu dieser Beobachtung kommt auch *Welker*, *Theologie und Recht, Der Staat* 49 (2010), 573, 577.

¹⁸⁶ In diesem Zusammenhang für eine generelle Kritik an der Annahme vieler Wissenschaftler, die antiken Rechtsordnungen des Nahen Ostens seien unkontrolliert gewaltsam gewesen, siehe *Carmichael*, *The Spirit of Biblical Law*, 1996, 108.

¹⁸⁷ *Carmichael*, *The Spirit of Biblical Law*, 1996, 107.

¹⁸⁸ *Carmichael* weist dabei vor allem auf die Wortabfolge der Talionsformel hin, denn diese beginnt am oberen Ende des Kopfes („Auge“) und bewegt sich abwärts bis an das Körperende („Fuß“), sowie von der schlimmsten Verletzung („Brandmal“) zur leichtesten („Strieme“). Als weiteren Beweis führt er ins Feld, dass dem biblischen Recht solche postumen Qualifikationen der Todesstrafe nicht unbekannt waren (siehe etwa das Gebot in Deut. 21, 22–23 den Körper eines Hingerichteten unter bestimmten Umständen zur Schau zu stellen), siehe *Carmichael*, *The Spirit of Biblical Law*, 1996, 107.

Schließlich lässt sich die Formel auch als damals etablierte Metapher oder Rechtsausdruck lesen, dem eine bestimmte Bedeutung zukam, der sich für den heutigen Leser nicht mehr unmittelbar aus dem Wortlaut erschließt. Nach Ansicht der rabbinischen Tradition, einiger historisch-kritischer Autoren in christlichem Kontext sowie auch nach Mehrheit der extra-halachischen Forschung zum Jüdischen Recht sei mit „Auge für Auge, Zahn für Zahn, etc.“ keine tatsächliche spiegelnde Sanktionierung des ursprünglichen Unrechts, sondern allein finanzieller Schadensersatz gemeint.¹⁸⁹ *Oswald* paraphrasiert die Formulierung daher wie folgt: „Dann sollst du den Wert eines (gesunden) Auges als Entschädigung für ein (zerstörtes) Auge geben“.¹⁹⁰

Für die letztere Lesart spricht nicht nur der hebräische Wortlaut, der auf Begriffe zurückgreift, die zuvor und im Anschluss exklusiv für Schadensersatz benutzt werden, sondern auch die innere Systematik der Regelung, denn die Aufzählung von Brandmalen oder Striemen machen im Zusammenhang mit der zugrundeliegenden Schlägerei zweier oder mehrerer Männer keinen Sinn. Wie an vielen anderen Stellen der frühen biblischen Rechtskodex, greift die Regelung hier wahrscheinlich einen verbreiteten zeitgenössischen Ausdruck auf. Aus dem Regelungszusammenhang ergibt sich außerdem, dass die Formel allein die eventuellen Verletzungen der Mutter erfassen soll.

Im Ergebnis zeigt sich damit, dass die (fahrlässige) Körperverletzung und auch die Verletzung des ungeborenen Lebens von einer klassischen strafrechtlichen Sanktion befreit war und allein unter restitutiven Gesichtspunkten behandelt wurde. Weitere im Bundesbuch dargestellte deliktische Körperverletzungstatbestände sind die Ersatzleistung bei Verletzung von eigenen Sklaven bzw. Dienstverpflichteten¹⁹¹ sowie die Haftung für ein stoßendes Rind.¹⁹²

¹⁸⁹ Siehe dazu aus ausführlich Beispiel 13: Die Bedeutung von „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ – Bava Kamma 83b–84a, S. 277 ff. unten; siehe ferner *Oswald*, Bundesbuch, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil; *Meron*, An Eye for an Eye: A comment, in: Jewish Law Association Studies; *Westbrook*, Lex Talionis and Exodus 21:22–25, in: Westbrook/Wells/Magdalene (Hrsg.), Law from the Tigris to the Tiber: The writings of Raymond Westbrook, 2009; *Cohn*, Talion, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007; *Horovitz*, Auge um Auge, Zahn um Zahn, in: Elbogen/Kellermann/Mittwoch (Hrsg.), Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstage, 1912, 16 ff.

¹⁹⁰ *Oswald*, Bundesbuch, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil.

¹⁹¹ Ex. 21, 26–27.

¹⁹² Ex. 21, 28–32.

*cc) Beispiel 3: Straftaten gegen das Eigentum –
Exodus 21, 37 – 22, 3*

Im Kern der ersten Rechtssammlung des Bundesbuchs – und im fließenden, nicht eindeutig abgrenzbaren Übergang zu den Körperverletzungen – finden sich eine Reihe von Tatbeständen, die als Rechtsfolge allein die Ersatzleistung an den Geschädigten vorschreiben, d. h. die im modernen Verständnis entweder eine Form von deliktischen Schadensersatz oder eine Art Täter-Opfer-Ausgleich darstellen.¹⁹³ Eine auffällige Ausnahme dazu bildet die Bestrafung des Diebstahls, die hier näher betrachtet werden soll.¹⁹⁴

37 Wenn jemand ein Rind oder ein Schaf stiehlt und es schlachtet oder verkauft, soll er fünf Rinder für das Rind und vier Schafe für das Schaf als Ersatz geben. 1 Wird der Dieb beim Einbruch ertappt und geschlagen, so dass er stirbt, liegt keine Blutschuld vor. 2 Ist darüber bereits die Sonne aufgegangen, so ist es Blutschuld. – Der Dieb muss vollen Ersatz leisten. Besitzt er nichts, so wird er für den Wert des von ihm Gestohlenen verkauft. 3 Findet sich das Gestohlene, sei es Rind, Esel oder Schaf, noch lebend in seiner Hand, muss er doppelten Ersatz leisten.

Die Verse behandeln den Diebstahl der wichtigsten Nutztiere des antiken Kanaans, Privilegierungen für die Tötung eines Diebs, der auf frischer Tat angetroffen wird sowie eine weitere Privilegierung bei Sicherstellung des Diebesgutes. Wie zuvor bei den Körperverletzungstatbeständen ist hier auffällig, dass das Bundesbuch einen Grundtatbestand des Diebstahls nicht definiert, sondern voraussetzt. Auch eine nähere Definition dessen, was Diebstahl sein soll, findet sich in dem Gesetzeskodex nicht. Stattdessen beginnen die Ausführungen zum Diebstahl mit einem Qualifikationstatbestand in Form des Nutztierdiebstahls. Anders als bei den sonstigen zuvor im Gesetz genannten Ersatzleistungspflichten wird dem Dieb hier jedoch nicht der einfache Ersatz des Schadens auferlegt, sondern die Leistung eines Vielfachen des ursprünglichen Wertes der gestohlenen Sache. Die Norm hat damit also nicht nur restitutiven, sondern auch punitiven Charakter.¹⁹⁵ Bemerkenswert ist auch die Straflosigkeit der Tötung des Diebes, wenn dieser während der Nachtzeit auf frischer Tat angetroffen wird, während die Tötung zur Tageszeit nicht straflos ist.¹⁹⁶ Die Aussage „Der Dieb muss vollen Ersatz leisten“

¹⁹³ Siehe die Verkehrssicherungspflichten in Bezug auf eine Zisterne in Ex. 21, 33–34; die Tierhalterhaftung in Ex. 21, 35–36; die Ersatzpflicht bei (fahrlässiger) Brandstiftung in Ex. 22, 5; die Ersatzpflichten eines Verwahrenenden in Ex. 22, 6–8 und 9–14.

¹⁹⁴ Ex. 21, 37 sowie Ex. 22, 1–3.

¹⁹⁵ Zur genauen Bedeutung und Entwicklung dieser Sanktion, siehe Abschnitt Die Geldstrafe weiter unten.

¹⁹⁶ Tatsächlich existierte eine solche Regelung auch in mehreren anderen antiken Rechtsordnungen: So beinhalten etwa neben dem Bundesbuch auch der Codex Hammurabi, der Codex Eschnunna, und das römische Zwölf-Tafel-Gesetz über Regelun-

kann sowohl als ein Grundtatbestand gelesen werden (wenngleich systematisch an einer merkwürdigen Stelle), als auch als Einführung für den Folgesatz, der auf den ersatzweisen Verkauf des Diebes zur Ersatzleistung abstellt.¹⁹⁷ Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Diebstahl im Bundesbuch wohl überwiegend deliktisch-restitutiver und nicht strafrechtlicher-retributiver Natur war.

3. Die Gesetzessammlungen der Priester

In der Torah lassen sich zwei weitere Gesetzessammlungen identifizieren, deren Regelungsmaterie überwiegend rituellen bzw. kultischen Inhalts sind: Der sog. Priesterkodex und das darin eingebettete sog. Heiligkeitsgesetz.¹⁹⁸ In der Literatur wird ihre jeweilige Abfassung meist auf die Priesterkaste zurückgeführt.¹⁹⁹ Die genaue Stellung und Differenzierung der beiden Sammlungen zu- und voneinander sowie deren Datierung sind dagegen höchst umstritten;²⁰⁰ die dazu bestehende Vielzahl an Literatur kaum überschaubar.²⁰¹

Lange Zeit war die Hypothese vorherrschend, das Heiligkeitsgesetz sei wesentlich älter als der Priesterkodex.²⁰² Nach dieser Ansicht war das Heiligkeitsgesetz ursprünglich ein eigener, vermutlich sehr alter Kodex, wofür vor allem dessen eigener Stil und spezifischer Inhalt spricht, welches es von anderen biblischen Quellen – insbesondere dem Priesterkodex – abgrenzt.²⁰³

gen, nachdem ein auf frischer Tat angetroffener Einbrecher getötet werden durfte, siehe Wright, *Invention of God's Law*, S. 5, 259 ff.

¹⁹⁷ Zur genauen Bedeutung und Entwicklung dieser Sanktion, siehe Abschnitt Die Eved-Strafe weiter unten.

¹⁹⁸ *Frymer-Kenski*, Israel, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 977.

¹⁹⁹ *Frymer-Kenski*, Israel, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 977.

²⁰⁰ *Frymer-Kenski*, Israel, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 977.

²⁰¹ Für einen Überblick über die Forschungsgeschichte, siehe *Seidl*, Heiligkeitsgesetz, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*. Für eine ausführlichen Überblick über die Entwicklung der Forschung, siehe *Ruwe*, „Heiligkeitsgesetz“ und „Priesterschrift“, 1999, 5 ff.

²⁰² Dazu ausführlich *Frymer-Kenski*, Israel, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 977; *Haran/Sperling*, *Holiness Code*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 320.

²⁰³ Inhaltlich weicht das Heiligkeitsgesetz vom Priesterkodex in Fragen des Glaubens, Ritus, der Gesellschaftsordnung und der angewandten Regelungstechnik ab. Das Heiligkeitsgesetz beinhaltet sowohl Gesetze bzgl. des Tempeldienstes, des Opferkults sowie rechtlicher und sozialer Regelungen insbesondere mit Hinblick auf die

Die Redakteure der P-Quelle – so die weitgehend akzeptierte Annahme – hätten die Sammlung später aufgrund der thematischen Nähe in den von ihnen erstellten Priesterkodex eingearbeitet.²⁰⁴

In der jüngeren Literatur mehren sich dagegen Stimmen, die diese Entwicklungsgeschichte anzweifeln. So wird etwa vertreten, das Heiligkeitsgesetz und der Priesterkodex würden eine zwar nicht zwangsläufig gleichzeitig geschaffene, aber doch zusammengehörende Einheit bilden.²⁰⁵ Aufbauend auf der Forschung von *Knohl*, präsentieren andere stattdessen ein Modell, nach welchem zwei verschiedene priesterliche Autorenschulen, die sog. Heiligtums-Schule und die sog. Priesterliche Torah-Schule, hinter den Gesetzessammlungen in Levitikus und Numeri stehen.²⁰⁶ Nach dieser Ansicht soll nicht das Heiligkeitsgesetz vor dem Priesterkodex entstanden sein, sondern umgekehrt der Priesterkodex vor dem Heiligkeitsgesetz. Überdies wird vermutet, die priesterlichen Autoren der Heiligtums-Schule hätten schlussendlich auch die Redaktion der gesamten Torah übernommen.²⁰⁷

a) Das Heiligkeitsgesetz

Als Heiligkeitsgesetz wird die „legislative Textfolge“ in den Kapiteln 17–26 im Buch Levitikus bezeichnet, deren Leitmotiv die Heiligkeit des biblischen Gottes und die Heiligung des Volkes Israel durch Befolgung der göttlichen Gesetze ist.²⁰⁸ Das Heiligkeitsgesetz richtet sich in seinem Aufbau und der Anordnung der Einzelgesetze an verschiedene Rechtsadressaten: Zum einen finden sich allgemeine Regelungen, die für das ganze Volk gelten, zum anderen spezifische Vorschriften für die Priesterkaste. Die Regelungsmaterie umfasst generelle Bestimmungen zum Kultus, zur Sexualität, zum sozialem Verhalten, zum Kalender, zur Ausstattung des Heiligtums, zum

Landwirtschaft, während das Priestergesetz fast ausschließlich rituelle bzw. kultische Aspekte regelt, gesellschaftliche oder landwirtschaftliche Fragen dagegen gar nicht tangiert, siehe *Knohl*, *The Sanctuary of Silence*, 2007, 3.

²⁰⁴ Zusammenfassend siehe *Ruwe*, „Heiligkeitsgesetz“ und „Priesterschrift“, 1999, 5–13; siehe auch *Frymer-Kenski*, Israel, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 977; *Haran/Sperling*, Holiness Code, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 320.

²⁰⁵ So etwa *Ruwe*, „Heiligkeitsgesetz“ und „Priesterschrift“, 1999.

²⁰⁶ So insbesondere *Knohl*, *The Sanctuary of Silence*, 2007, 2 ff.; 6; vgl. auch *Seidl*, Heiligkeitsgesetz, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*.

²⁰⁷ *Knohl*, *The Sanctuary of Silence*, 2007, 6.

²⁰⁸ *Seidl*, Heiligkeitsgesetz, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*.

Sabbat- und Jubeljahr²⁰⁹ sowie Reformen des Sklavenrechts. In diesen vielen Einzelgesetzen glauben Teile der historisch-kritische Wissenschaft neben eigenständigen Regelungen und solchen, die sich auf das Bundesbuch zurückführen lassen, auch die Spuren einer Vielzahl von anderen nahöstlichen Rechtstraditionen erkennen zu können.²¹⁰ Ein gefestigtes Meinungsbild lässt sich daraus jedoch nicht ableiten.

Anders als die anderen biblischen Gesetzessammlungen beinhaltet das Heiligkeitsgesetz keine neuen strafrechtlichen Regelungen, sondern wiederholt nur Vorschriften, die so im Ansatz bereits im Bundesbuch zu finden sind: Das mit der Todesstrafe durch Steinigung belegte Verbot der Gotteslästerung²¹¹ sowie eine zweite, leicht geänderte Talionsformel.²¹² Auf eine exemplarische Darstellung strafrechtlicher Regelungen wird hier verzichtet.

b) Der Priesterkodex

Der zweite, wesentlich umfangreichere Teil der Gesetzessammlungen der Priester ist der sog. Priesterkodex (hebr. תּוֹרַת כּוֹהֲנִים, *torat kohanim*), welcher sich fast ausschließlich mit Angelegenheiten des Kultus beschäftigt und der ungefähr ein Drittel der gesamten Ge- und Verbote der Torah umfasst. Der Priesterkodex wird der P-Quelle zugeordnet und ist vermutlich der jüngste biblische Gesetzeskodex. Datiert ungefähr in das 5. Jahrhundert v. d. Z., fällt er etwa in die Zeit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil und der Erlaubnis des persischen Königs Kyrus, den Tempel in Jerusalem wiederaufzubauen. Der Großteil der Inhalte des Priesterkodex sind im Buch Levitikus zu finden, während die wesentlichen restlichen Teile im Buch Numeri sowie einige wenige im Buch Exodus identifiziert werden.

c) Levitische Weisungen

Neben dem Heiligkeitsgesetz und Priesterkodex findet sich im Buch Levitikus eine weitere Sammlung von Geboten bzw. Verboten, welche wesent-

²⁰⁹ Zum Begriff des „Jubeljahr“ siehe *Kessler*, Jubeljahr, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*.

²¹⁰ *Grünwaldt* etwa führt das Verbot, die Behinderung von Behinderten auszunutzen auf die ägyptische Weisheitsliteratur und das Verbot, Obstbäume in den ersten Jahren zu beschneiden, auf den Codex Hamurabi zurück; darüber hinaus sieht er aber auch Hinweise darauf, dass die Autoren des Heiligkeitsgesetzes bereits die deuteronomischen Vorschriften kannten, siehe *Grünwaldt*, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26*, 1999, 375, 376.

²¹¹ Lev. 24, 10–17.

²¹² Lev. 24, 17–23.

liche Inhalte der beiden Rechtssammlungen zusammenfassen.²¹³ Ebenso wie der Dekalog sind sie überwiegend imperativ ausformuliert und mangels Androhung von Rechtsfolgen nicht als Rechtsnormen aufzufassen. Neben Anweisungen zum Kultus finden sich dort sozialpolitische und ethische Grundsätze, z. B. die Aufforderung, in der Erntezeit den Rand landwirtschaftlicher Bewirtschaftungsflächen nicht abzuernten sowie keine Nachlese durchzuführen und Fallobst nicht aufzusammeln, sondern dies alles für Bedürftige zur Verfügung zu stellen,²¹⁴ nicht zu rauben, zu unterdrücken und Löhne eines Tagelöhners am selbigen Tag der erbrachten Arbeitsleistung auszuzahlen,²¹⁵ Seh- und Hörbehinderte nicht auszunutzen,²¹⁶ nicht das Recht zu beugen sowie weder Arme noch Reiche vor Gericht zu begünstigen,²¹⁷ nicht zu verletzen oder zu verleumden²¹⁸ und schließlich keine (Blut-)Rache zu üben.²¹⁹ Der eigentliche Weisungskatalog beginnt mit der Präambel „Ihr sollt heilig sein, denn ich, der HERR, euer Gott, bin heilig“.²²⁰ In regelmäßigen Abständen werden die levitischen Weisungen durch den Ausspruch „ich bin der Herr“ unterbrochen bzw. ergänzt, um so deren divine Mandatierung und Bedeutung zu unterstreichen. Die levitischen Weisungen begründen damit erstmals die Pflicht zur Befolgung von Normen mit dem Grundsatz *imitatio dei*, d. h. die Nachahmung Gottes, um so die *imago dei* – die Ähnlichkeit zu Gott – zu bestätigen.²²¹ Das über einen utilitaristischen Zweck hinausgehende deontologische Imitieren des „Heiligen“ scheint somit für den Autor der levitischen Weisungen das Hauptargument für Normtreue gewesen zu sein.

d) Exemplarische strafrechtliche Regelungen in den Gesetzessammlungen der Priester

Wie bereits erwähnt, beinhalten der Priesterkodex und das Heiligkeitsgesetz nur sehr wenige genuin strafrechtliche Regelungen. In den überwiegend sakralen Geboten und Verboten sind vor allem die Einschübe zur Gottes-

²¹³ Lev. 19, 1–18, vgl. Frymer-Kenski, Israel, in: Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 976.

²¹⁴ Lev. 19, 9–10.

²¹⁵ Lev. 19, 13.

²¹⁶ Lev. 19, 14.

²¹⁷ Lev. 19, 15.

²¹⁸ Lev. 19, 16.

²¹⁹ Lev. 19, 18. Der offenbare Widerspruch zur Zulässigkeit der Blutrache in den anderen Rechtssammlungen wird durch den Bibeltext nicht näher aufgeklärt.

²²⁰ Lev. 19, 2.

²²¹ *Siegel*, *Imitation of God*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 737.

lästerung,²²² zum Totschlag²²³ und zur Körperverletzung hervorhebenswert:²²⁴ Die folgenden beiden Beispiele betrachten zwei Regelungskomplexe aus den Gesetzessammlungen der Priester näher, die auch im Hinblick auf die Strafzwecktheorie von Bedeutung sind: Zum einen die spezifische Kasuistik der Tötungsdelikte (Beispiel 4), zu anderen der Bestrafung der Blasphemie (Beispiel 5).

aa) Beispiel 4: Die Kasuistik der Tötungsdelikte – Num. 35, 9–34

Thematisch angegliedert an die Regelungen für die dem Stamm der Leviten zuzuweisenden Städte enthält der Priesterkodex ausführliche Regelungen zu den Tötungsdelikten:²²⁵

9 Und der HERR sprach zu Mose: 10 Rede zu den Israeliten und sprich zu ihnen: Wenn ihr über den Jordan in das Land Kanaan zieht, 11 sollt ihr euch Städte auswählen, die euch als Asylstädte dienen. Dorthin soll ein Totschläger fliehen, der einen Menschen unabsichtlich erschlagen hat. 12 Und die Städte sollen euch als Asyl vor dem Bluträcher dienen. Und wer getötet hat, soll nicht sterben, bevor er in der Gemeinde vor Gericht gestanden hat. 13 Sechs Städte sollen es sein, die ihr zu Asylstädten bestimmt. 14 Drei der Städte sollt ihr jenseits des Jordan bestimmen, und die andern drei Städte sollt ihr im Land Kanaan bestimmen. Es sollen Asylstädte sein. 15 Den Israeliten wie dem Fremden und dem Beisassen bei ihnen sollen diese sechs Städte als Asyl dienen, damit jeder dorthin fliehen kann, der unabsichtlich einen Menschen erschlagen hat.

16 Schlägt er ihn aber mit einem eisernen Gerät, und er stirbt, so ist er ein Mörder. Der Mörder muss getötet werden. 17 Schlägt er ihn mit einem Stein in der Hand, durch den einer getötet werden kann, und er stirbt, so ist er ein Mörder. Der Mörder muss getötet werden. 18 Oder schlägt er ihn mit einem hölzernen Gegenstand in der Hand, durch den einer getötet werden kann, und er stirbt, so ist er ein Mörder. Der Mörder muss getötet werden. 19 Der Bluträcher soll den Mörder töten. Wenn er ihn antrifft, soll er ihn töten.

20 Versetzt er ihm aus Hass einen Stoß oder wirft er in heimtückischer Absicht etwas nach ihm, und er stirbt, 21 oder schlägt er ihn in Feindschaft mit seiner Hand, und er stirbt, dann muss der, der geschlagen hat, getötet werden, er ist ein Mörder. Der Bluträcher soll den Mörder töten, wenn er ihn antrifft.

22 Versetzt er ihm aber unversehens einen Stoß, nicht aus Feindschaft, oder wirft er einen Gegenstand auf ihn ohne heimtückische Absicht 23 oder lässt er, ohne es zu sehen, einen Stein, durch den einer getötet werden kann, auf ihn fallen, und er stirbt, obgleich er nicht sein Feind war und ihm nicht übel wollte, 24 so soll die

²²² Lev. 24, 10–15.

²²³ Num. 35, 9–34.

²²⁴ Lev. 24, 10–29.

²²⁵ Num. 35, 9–34.

Gemeinde zwischen dem, der geschlagen hat, und dem Bluträcher nach diesen Rechtsbestimmungen entscheiden: 25 Die Gemeinde soll den Totschläger aus der Hand des Bluträchers retten, und die Gemeinde soll ihn zurückbringen in seine Asylstadt, in die er geflohen war. Und in ihr soll er bleiben bis zum Tod des Hohen Priesters, den man mit dem heiligen Öl gesalbt hat.

26 Verlässt aber der Totschläger das Gebiet seiner Asylstadt, in die er geflohen ist, 27 und findet ihn der Bluträcher außerhalb des Gebietes seiner Asylstadt und tötet dann der Bluträcher den Totschläger, so hat er keine Blutschuld. 28 Denn jener muss in seiner Asylstadt bleiben bis zum Tod des Hohen Priesters. Nach dem Tod des Hohen Priesters aber darf der Totschläger auf seinen Grund und Boden zurückkehren.

29 Dies soll für euch als Rechtsordnung gelten von Generation zu Generation an allen euren Wohnstätten. 30 Wenn jemand einen Menschen erschlägt, so soll man auf die Aussage von Zeugen hin den Mörder töten. Ein Zeuge allein aber kann nicht gegen einen Menschen aussagen, so dass er sterben muss.

31 Und ihr dürft kein Lösegeld annehmen für das Leben eines Mörders, der des Todes schuldig ist, denn er muss getötet werden. 32 Auch dürft ihr von einem, der in seine Asylstadt geflohen ist, kein Lösegeld dafür annehmen, dass er vor dem Tod des Hohen Priesters zurückkehren und im Land wohnen darf.

33 Und ihr dürft das Land, in dem ihr seid, nicht entweihen, denn das Blut entweicht das Land, und dem Land kann keine Sühne erwirkt werden für das Blut, das darin vergossen wurde, außer durch das Blut dessen, der es vergossen hat. 34 So sollst du das Land nicht verunreinigen, in dem ihr wohnt, in dessen Mitte ich wohne, denn ich, der HERR, wohne mitten unter den Israeliten.

Der Regelungsblock umfasst sowohl narrative als auch rechtliche Elemente, wobei letztere sich in materiell-rechtliche und formell-rechtliche Regelungen unterscheiden lassen. Ähnlich wie beim Bundesbuch weist auch dieser Regelungsblock eine mehrschichtige, konzentrisch umklammernde Komposition auf:

Die äußeren Klammern beginnen mit einer Einführung in der Art einer Präambel, welche die Autorität der darauffolgenden Normen unterstreicht, indem sie deren göttliche Herkunft impliziert; sie schließen ab mit einer knappen, deontologischen Begründung für die Gesetze und einem Appell an den Rechtsanwender, diese Vorschriften zu befolgen. Die inneren Klammern beinhalten formell-rechtliche Vorschriften zum eigentlichen Strafprozess und Strafvollzug. Sie beginnen mit der vollzugsrechtlichen Anweisung zum Schutze der Täter einer noch nicht näher bestimmten Deliktskategorie („Totschläger“), Fluchtstädte einzurichten, und der prozessrechtlichen Anweisung, den einer Tötung Beschuldigten nicht ohne Gerichtsprozess zu töten, sowie der Klarstellung, dass diese Normen unabhängig von eventuellen Statusverhältnissen auf alle im Lande verweilenden Menschen anwendbar sind. Die innere Umklammerung schließt wiederum mit der prozessrechtlichen Anweisung, eine Verurteilung zum Tode nicht allein auf einen Belastungszeugen zu

stützen, sowie dem vollzugsrechtlichen Verbot, die Todesstrafe oder Verbannung durch eine Geldzahlung zu substituieren.

Im Inneren dieser Umklammerung befinden sich die eigentlichen materiell-rechtlichen Vorschriften. Deren Schwerpunkt liegt dabei auf der Abgrenzung zwischen solchen Tötungstatbeständen, die als Rechtsfolge den Tod des Täters nach sich ziehen sollen, und solchen, bei denen als Rechtsfolge die Verbannung zu erfolgen habe. Hier verwendet der Gesetzgeber eine Art Regelbeispiel-Technik, die zur Differenzierung zwischen vorsätzlichem und fahrlässigem Totschlag auf objektive Umstände der Tatbegehung abstellt. Als Ausgestaltungen des vorsätzlichen Totschlags oder Mordes wird anhand dreier Beispiele zuerst die Tötung mittels eines Gegenstandes genannt. Diese quasi qualifizierten Tatwerkzeuge bzw. Tatbestandsmerkmale sind unterschiedlich aufgebaut. Bemerkenswert ist vor allem die Unterscheidung des biblischen Gesetzgebers zwischen rein objektiven und objektiv-subjektiv gemischten Tatbestandsmerkmalen: Das Gesetz unterscheidet zum einen zwischen Gegenständen, die ihrer objektiven Beschaffenheit nach dazu bestimmt sind, tödlich zu verletzen („einem eisernen Gerät“) und solchen, bei denen neben der objektiven Beschaffenheit noch die besondere Art und Weise der subjektiven Verwendungsmöglichkeit als Tötungswerkzeug hinzukommen muss („Stein“ oder „Holz“ „durch den einer getötet werden kann“). Es ist also bereits in dieser Regelung, die – so vergleichbar auch in modernen Strafrechtsordnungen – dogmatisch ausgestaltete Unterscheidung angelegt zwischen „Waffen“ i. S. v. Gegenständen, die gerade dazu bestimmt sind, erhebliche Verletzungen herbeizuführen, und „gefährlichen Werkzeugen“ i. S. v. Gegenständen, die aufgrund ihrer objektiven Beschaffenheit und der Art ihrer konkreten Verwendung geeignet sind, erhebliche körperliche Verletzungen hervorzurufen. Als mögliche Folge solcher Tötungen mittels einer Waffe oder eines gefährlichen Gegenstandes scheint der Gesetzgeber die Tötung durch den Bluträcher (*goel ha'dam*) anzunehmen, ohne an dieser oder einer anderen Stelle in der Torah ausdrücklich das Recht zur vergeltenden Tötung zuzusprechen.

Im zweiten Regelungsblock folgt zuerst ein Dreiklang von rein subjektiven Merkmalen. Unterschieden wird hier durch den Gesetzgeber zwischen den verschiedenen Mordmotiven Hass, Heimtücke und Feindschaft, die, wenn sie bei einer Tötung vorliegen, diese qualifizieren und dem Täter ebenfalls der Rache des *goel ha'dam* aussetzen.

Der dritte Regelungsblock beschreibt als Privilegierungen Tatumstände, bei denen eine Tötung nicht die Blutrache nach sich zieht. Neben der Komposition an sich fällt in der Numeri-Passage vor allem die bemerkenswert detaillierte Schilderung der Vorgehensweise bei Tötungsdelikten auf,²²⁶ wel-

²²⁶ Vgl. auch *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 61.

che sie von den Parallelschilderungen zur fahrlässigen Tötung und dem Bann im Bundesbuch²²⁷ bzw. in den deuteronomischen Gesetzen²²⁸ unterscheidet. Die Passage zeigt exemplarisch, wie unterschiedlich die Vorstellungen der einzelnen biblischen Gesetzessammlungen darüber sind, welcher „Spruchkörper“ ein Urteil zu sprechen hat: So spricht der Gesetzgeber in Num. 35, 24 von der „Gemeinschaft“ (hebr. הַקָּהָל , was auch Stadt bedeuten kann), die als Richter zwischen dem Totschläger und dem Bluträcher zu entscheiden hat.²²⁹ Damit unterscheidet sich diese Regelung etwa von den typischen Schilderungen der „Ältesten“ als Richter, wie sie häufig in den deuteronomischen Gesetzen zu finden sind,²³⁰ und von der dem Priesterkodex bisweilen zugrundeliegenden Vorstellung der Priesterschaft als Richter zumindest in bestimmten, mit dem Kultus verbundenen Fragen.²³¹

bb) Beispiel 5: Die Bestrafung von Blasphemie – Lev. 24, 10–16

Mit Hinblick auf die verwendete Regelungstechnik und die Sanktionsmethode verdient das Blasphemieverbot besondere Berücksichtigung:²³²

10 Und der Sohn einer Israelitin und eines Ägypters ging unter die Israeliten, und der Sohn der Israelitin und ein Israelit gerieten im Lager miteinander in Streit. 11 Und der Sohn der Israelitin lästerte den Namen und schmähte ihn, und sie brachten ihn zu Mose. Und seine Mutter hieß Schelomit und war die Tochter von Dibri aus dem Stamm Dan. 12 Und sie legten ihn in Gewahrsam, um nach dem Befehl des HERRN entscheiden zu können. 13 Und der HERR sprach zu Mose: 14 Führe den, der geschmäht hat, hinaus vor das Lager, und alle, die es gehört haben, sollen ihre Hände auf seinen Kopf legen, und die ganze Gemeinde soll ihn steinigen. 15 Zu den Israeliten aber sollst du sprechen: Jeder, der seinen Gott schmäht, muss seine Schuld tragen! 16 Und wer den Namen des HERRN lästert, muss getötet werden. Die ganze Gemeinde soll ihn steinigen. Er sei ein Fremder oder ein Einheimischer, wenn er den Namen lästert, soll er getötet werden.

Auffällig an diesem Versblock ist dessen kasuistischer, geradezu narrativer Charakter, der eher eine Ausnahme von den überwiegend apodiktisch oder in kurzem Kausal-Stil formulierten biblischen Straftatbeständen darstellt. Hervorzuheben sind die rituelle Einrahmung, die im Zusammenhang mit der für

²²⁷ Ex. 21, 12–14 bzw. Beispiel 1: Straftaten gegen das menschliche Leben – Exodus 21, 12–1, S. 106 oben.

²²⁸ Deut. 19, 11–13.

²²⁹ Vgl. auch *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 61.

²³⁰ Z. B. Deut. 19, 11–13; Deut. 21, 18–21; Deut. 22, 13–19 oder Deut. 25, 5–10; vgl. auch *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 60 f.

²³¹ Z. B. Lev. 5, 1–13; Lev. 10; Lev. 19, 20–21, vgl. auch *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 63.

²³² Lev. 24, 10–16.

die Blasphemie vorgeschriebenen Todesstrafe vorgenommen, sowie die Öffentlichkeitswirkung, die mit der Verpflichtung zur Vollstreckung der Strafe durch die ganze Gemeinde geschaffen wird. Eine Publikumbeteiligung, wie sie der Wortlaut durch die Anwesenheit der Gemeinde als auch deren aktive Beteiligung an der Tötung des Straftäters fordert, ist dem sonstigen biblischen Recht weitestgehend fremd, wenngleich einige biblische Narrative auf deren Existenz hindeuten.²³³ Hier scheint dem Autor des Gesetzes besonders an der Verdeutlichung und Ausformulierung des Unrechtsgehalts der Blasphemie gelegen zu haben. Es liegt daher der Rückschluss nahe, dass die Regelung durch die beschriebene partizipatorische Vollstreckungsweise auf Herbeiführung einer erheblichen Abschreckungswirkung ausgerichtet war.

Auffällig ist der Versblock auch in materiell-rechtlicher Sicht: Bei näherer Betrachtung fällt auf, dass zum Zeitpunkt, als der Blasphemist den Gottesnahmen „schmähte“, noch kein Gesetz die Blasphemie unter Strafe stellt. Dennoch wird der junge Mann von anderen Israeliten in Gewahrsam genommen, damit Moses Gott nach der rechtlichen Würdigung dieses Verhaltens fragen kann. Streng genommen enthält der Abschnitt also eine Durchbrechung des Gesetzlichkeitsgrundsatzes bzw. des Prinzips *nullum crimen sine lege*. Zudem erfolgt in dieser Geschichte der Richtspruch durch den göttlichen Gesetzgeber selbst.

Aus prozessrechtlicher Sicht zeigt sich hier erneut ein Beteiligungselement der Gemeinschaft, welche hier zwar – anders als im vorgenannten Beispiel zum Vorgehen bei Totschlag – nicht an der Urteilsfindung, dafür jedoch an der Vollstreckung beteiligt wird. Schließlich deutet der Versblock darauf hin, dass den Israeliten zum Zeitpunkt der Entstehung der Gesetzessammlungen der Priester das In-Gewahrsam-Nehmen eines einer Straftat Beschuldigten oder Angeklagten zwecks Durchführung eines gerichtlichen Verfahrens, also eine frühe Form der heutigen Untersuchungshaft, bekannt war. Diese auf den ersten Blick etwas banal anmutende Beobachtung erhält vor allem dadurch Bedeutung, dass sich in den sonstigen biblischen Gesetzen keine Hinweise auf die Verhängung freiheitsentziehender Maßnahmen (im engeren Sinne) zur Bestrafung eines verurteilten Angeklagten durch die Israeliten finden.²³⁴

4. Die deuteronomischen Gesetze

Die deuteronomischen Gesetze bilden die thematisch vielseitigste Rechtsammlung in der Torah. Wenngleich eine exakte inhaltliche Abgrenzung nach

²³³ Dazu auch den Unterabschnitt C.III.4. Die Todesstrafe, S. 150 ff. unten.

²³⁴ Dazu vertiefend im Fazit, S. 158 ff. unten.

modernen Rechtsgebieten nicht möglich ist, sind doch Teilgebiete erkennbar, die vom Kultus (insbesondere dem Tempeldienst), über den Aufbau des Staates, über das Kriegerrecht, Sozialrecht, Eigentums- bzw. Sachenrecht, Familienrecht bis hin zum Strafrecht reichen.²³⁵ Ebenso wie bei dem bereits näher betrachteten Bundesbuch stellt sich zunächst die Frage nach deren Alter, Aufbau und Entstehungsumgebung. Demgemäß werden hier – wie zuvor – deren Aufbau und Regelungsinhalt skizziert sowie drei Beispiele für strafrechtliche Regelungen dargestellt, um anschließend die Gesetzessammlungen (strafrechts-)vergleichend und historisch einzuordnen.

a) Historische Einordnung

Wie bei den anderen biblischen Rechtskodexen ist die Datierung der deuteronomischen Gesetze nicht vollständig aufgeklärt, sondern innerhalb der Wissenschaft durchaus umstritten.²³⁶ Datiert wird ein Großteil der deuteronomischen Gesetze meist in die Zeit der Monarchie. Begründet wird diese Einordnung mit den zentralistischen Tendenzen, sowohl in Bezug auf den Kultus als auch in politischer Hinsicht innerhalb der Sammlung.²³⁷ So enthält das Deuteronomium mit den sog. Ämtergesetzen ausführliche Regelungen, welche Richter, Priester und Monarchie beschreiben. Für eine Erstellung zur Zeit der Monarchie spricht ferner, dass die Gesetze den Eindruck vermitteln, für eine urbane Gesellschaft geschaffen oder adaptiert worden zu sein, denn im Gegensatz zum Bundesbuch finden sich kaum Regelungen zur Landwirtschaft.²³⁸ Zudem scheinen sie die Existenz eines zentralen Heiligtums vorauszusetzen, welches sowohl mnemohistorisch aus dem Kontext der biblischen Quellen als auch nach Erkenntnissen der Archäologie erst für das Königreich Israel verbrieft ist.²³⁹ Verschiedene Parallelen zwischen dem Bundesbuch und den deuteronomischen Gesetzen deuten zudem darauf hin,

²³⁵ Deut. 12–26 Vgl. auch *Rüterswörden*, Deuteronomium, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil; *Knight*, Law, Power, and Justice in Ancient Israel, 2011, 22. Ausführlich zu den Tötungsdelikten in den deuteronomischen Gesetzen, siehe *Hiers*, Justice and Compassion in Biblical Law, 2009, 107 ff.

²³⁶ *Hiers*, Justice and Compassion in Biblical Law, 2009, 106. *Westbrook* warnt grundsätzlich vor Versuchen, die biblischen Rechtssammlungen zu datieren, weil dies den „komplexen Interaktionen“, die in Rechtstraditionen zur Erstellung von Kodifizierungen führen, nicht gerecht werden würde, siehe *Westbrook*, The Laws of Biblical Israel, in: Greenspahn (Hrsg.), The Hebrew Bible: New insights and scholarship, 2008, 117.

²³⁷ *Knight*, Law, Power, and Justice in Ancient Israel, 2011, 22.

²³⁸ *Knight*, Law, Power, and Justice in Ancient Israel, 2011, 22.

²³⁹ *Hiers*, Justice and Compassion in Biblical Law, 2009, 106.

dass das Bundesbuch den Autoren des Deuteronomium jedenfalls bekannt war.²⁴⁰

Ein Ansatz vertritt die Annahme, die deuteronomischen Gesetze seien im Zuge des Untergangs des Königreichs Israels durch den Sieg des assyrischen Reiches im überlebenden Königreich Judah entstanden. Demnach wären die im Kodex neu zu findenden Regelungen durch Flüchtlinge aus dem Norden nach Jerusalem gebracht und dort in die Rechtsordnung rezipiert worden.²⁴¹

Ein anderer Ansatz besagt, die deuteronomischen Gesetze seien aus einer Vielzahl von literarischen Quellen zusammengesetzt worden und nicht auf ein isoliertes historisches Ereignis zurückzuführen.²⁴² Innerhalb dieses Ansatzes lässt sich zwischen dem sog. Schichtenmodell und dem sog. Blockmodell unterscheiden. Nach dem Schichtenmodell werden innerhalb der deuteronomischen Gesetze eine bestimmte Anzahl verschiedener Schichten ausgemacht. Eine gängige Aufteilung erkennt z. B. vier Schichten, die jeweils aus der Hiskia-Zeit, der Josia-Zeit, der Exilzeit und der spätexilisch-frühnachexilischen Zeit stammen.²⁴³ Das Blockmodell geht von einem sukzessiven Wachstum in Blöcken und nicht von redaktionellen Schichten aus.²⁴⁴

Trotz der im Detail sehr unterschiedlichen Erklärungen, die von beiden Ansätzen präsentiert werden, lässt sich als deren Ergebnis festhalten, dass heute ein Großteil der Forschung von Entstehungsstadien des Deuteronomium und seiner Gesetze sowohl in vorexilischer, exilischer als auch nachexilischer Zeit ausgeht, d. h. es sich bei den deuteronomischen Gesetzen nicht um eine einheitliche, zu einem bestimmten Zeitpunkt entstandene Gesetzgebung handelt.²⁴⁵

Betrachtet man die deuteronomischen Gesetze im Kontext mit anderen zeitgenössischen antiken nahöstlichen Rechtsordnungen, so zeigen sich ver-

²⁴⁰ *Westbrook*, *Biblical Law*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 5.

²⁴¹ *Knight*, *Law, Power, and Justice in Ancient Israel*, 2011, 22.

²⁴² *Knight*, *Law, Power, and Justice in Ancient Israel*, 2011, 22.

²⁴³ *Rüterswörden*, *Deuteronomium*, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*; *Paganini*, *Deuteronomistisches Geschichtswerk (DtrG)*, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*.

²⁴⁴ Dieser Ansicht wird jedoch im Schrifttum vorgeworfen, sie könne bestimmte Regelungen der deuteronomischen Gesetze nicht zufriedenstellend in Einklang mit den historischen Ereignissen bringen, siehe *Rüterswörden*, *Deuteronomium*, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*; *Paganini*, *Deuteronomistisches Geschichtswerk (DtrG)*, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*.

²⁴⁵ *Rüterswörden*, *Deuteronomium*, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*.

einzelte Parallelen mit dem Codex Hammurabi sowie den sog. Vassallenverträgen des assyrischen Königs Asarhaddon.²⁴⁶ Vor dem Hintergrund der sonstigen Unterschiede zwischen diesen Rechtswerken bestehen jedoch für einen eindeutigen Rezeptionsprozess oder eine gegenseitige Beeinflussung keine ausreichenden Anhaltspunkte.

b) Struktur und Regelungssystematik

In Hinblick auf die Gesetzgebungs- bzw. Kompositionstechnik unterscheiden sich die deuteronomischen Gesetze in mehreren Aspekten von den anderen biblischen Rechtskodexen. Anders als beim Bundesbuch oder dem Heiligkeitsgesetz wird das Recht in diesem Werk nicht durch Gott selbst befohlen, sondern durch Moses als Erzähler übermittelt.²⁴⁷

Im Lichte der historisch-kritischen Forschung zur Entstehungsgeschichte des Deuteronomiums lassen sich die Gesetze auch anhand ihrer Ähnlichkeit, Unterschiedlichkeit oder Einmaligkeit zum Dekalog, Bundesbuch, Priesterkodex oder Heiligkeitsgesetz kategorisieren. Gleichartige bzw. analoge strafrechtliche Regelungen, die sich in anderen biblischen Kodexen finden, sind etwa das Recht der Zeugen,²⁴⁸ die Verbote gegen Ehebruch oder Verführung,²⁴⁹ Menschenraub²⁵⁰ sowie das Gebot, genormte bzw. geeichte Gewichte einzuführen und Betrug zu verhindern.²⁵¹ Hingegen unterscheidet sich das in den deuteronomischen Gesetze enthaltende Verbot des Totschlags und Mords und das Gebot zur Einrichtung von Fluchtstätten von den Regelungen im Bundesbuch und im Priesterkodex.²⁵²

Diesen auf bereits zuvor bestehendem biblischen Recht aufbauenden oder davon abgrenzbaren Inhalten lassen sich die für die deuteronomische Gesetze einzigartigen Rechtsmaterien entgegensetzen: So existieren mehrere Regelungen, die im weiteren Sinne den Strafprozess und Strafvollzug betreffen, ausschließlich im Buch Deuteronomium. Einmalig für das deuteronomische

²⁴⁶ Tabelle 3 und 4, *Rüterswörden*, Deuteronomium, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil.

²⁴⁷ *Rüterswörden*, Deuteronomium, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil.

²⁴⁸ 19, 15–21.

²⁴⁹ Deut. 22, 22–29.

²⁵⁰ Deut. 24, 7. („Wenn jemand dabei ertappt wird, dass er einen von seinen Brüdern, einen Israeliten, bestiehlt und ihn als Sklaven behandelt oder verkauft, soll dieser Dieb sterben. So sollst du das Böse ausrotten aus deiner Mitte.“).

²⁵¹ Deut. 25, 13–16.

²⁵² Deut. 19, 1–13, dazu ausführlich auch *Hiers*, Justice and Compassion in Biblical Law, 2009, 107 ff.

Strafrecht ist zudem das Sühneritual für unaufgeklärte Tötungen.²⁵³ Auch die ungewöhnliche Aufforderung, den Leichnam eines hingerichteten Täters zur Schau zu stellen, findet sich nirgendwo sonst in der Torah.²⁵⁴ Ferner einzigartig ist die deklarative Anordnung, allein den Täter zu verurteilen, nicht jedoch dessen Abkömmlinge haftbar zu machen, d. h. das Verbot der Sippenhaft.²⁵⁵

*c) Exemplarische strafrechtliche Regelungen
in den deuteronomischen Gesetzen*

Im Folgenden werden einige in den deuteronomischen Gesetzen vorkommenden Regelungen unter den Gesichtspunkten Regelungstechnik und -systematik sowie Schutzzweck und vermutliche Rezeptions- und Entstehungsgeschichte näher betrachtet. Ausgewählt wurden dazu Regelungen, anhand welcher sich im späteren Verlauf dieser Untersuchung die Entwicklung des Jüdischen Strafrechts beispielhaft nachzeichnen lässt.

aa) Beispiel 6: Die Gerichtsordnung – Deut. 16, 18–20

Bemerkenswert sind zuallererst die in den deuteronomischen Gesetzen enthaltenen Angaben zur Gerichtsordnung sowie Ermahnungen, die auf den Schutz des Rechtswesens abstellen:²⁵⁶

18 Richter und Amtsleute sollst du für dich einsetzen in allen deinen Ortschaften, die der HERR, dein Gott, dir gibt, in jedem deiner Stämme, und sie sollen dem Volk Recht sprechen mit gerechtem Urteil. 19 Du sollst das Recht nicht beugen, die Person nicht ansehen und keine Bestechung annehmen, denn Bestechung macht die Augen der Weisen blind und verdreht die Sache dessen, der im Recht ist. 20 Der Gerechtigkeit und nur der Gerechtigkeit sollst du nachjagen, damit du am Leben bleibst und das Land in Besitz nimmst, das der HERR, dein Gott, dir gibt.

Die Regelung enthält die Aufforderung zur Einrichtung von Gerichten in jeder („Richter und Amtsleute sollst du für dich einsetzen in allen deinen Ortschaften [...]“), wenngleich sie keine genaueren Angaben zu deren Aufbau oder Zusammenstellung macht. Das im hebräischen Original für die deutsche Wortgruppe „in [...] deinen Ortschaften“ verwendete שְׁעָרֵיךָ (*sche'arecha*) ist von der Wortwurzel שָׁעַר (*scha'ar*) abgeleitet, was eigent-

²⁵³ Deut. 21, 1–9.

²⁵⁴ Deut. 21, 22–23.

²⁵⁵ Deut. 24, 16. („Die Väter sollen nicht mit den Kindern getötet werden, und die Kinder sollen nicht mit den Vätern getötet werden, ein jeder soll für seine eigene Sünde getötet werden.“).

²⁵⁶ Deut. 16, 18–20.

lich „(Stadt-)Tor“ bedeutet. Die Formulierung beinhaltet also in sich selbst bereits einen Größenbezug: gemeint ist eine menschliche Siedlung, die durch eine Stadtmauer gesichert wird und nur durch ein Tor betreten werden kann. Der Unterscheidung zwischen „Richter“ (hebr. שֹׁפְטִים, *shoftim*) und dem im Deutschen meist als „Amtsleute“, „Vorsteher“²⁵⁷ oder „Listenführer“²⁵⁸ (hebr. שְׂוֹרְטִים, *schotrim*) übersetzten Personen kommt ebenfalls bei Berücksichtigung des hebräischen Originals besondere Bedeutung zu: Der Begriff *shoftim* hat ebenso wie das hebräische Wort für Gesetze (hebr. מִשְׁפָּטִים, *mischpatim*) seine Wurzel im hebräischen Verb שָׁפַט (*schafat*), was „zu richten“, „zu urteilen“ oder „zu strafen“ bedeuten kann, während der Begriff *schotrim* der Plural des Wortes שָׁוֵר (*schoter*) ist, welches in den biblischen Texten für „Offizier“, „Aufseher“ oder „Herrscher“ benutzt wird.²⁵⁹ Die Regelung macht also eine Unterscheidung zwischen *rechtssprechenden* Richtern und *rechtsdurchsetzenden* Offiziellen, vergleichbar mit heutigen Gerichtsvollziehern oder Polizisten.²⁶⁰

Ferner mandatiert die Vorschrift eine Vereinheitlichung der Rechtsordnung, indem sie auf ein gemeinsames Recht für alle zwölf Stämme abstellt („in jedem deiner Stämme“). Zugleich enthält sie den Ansatz eines Gleichheitsprinzips in Form des Verbots der Ungleichbehandlung („Du sollst [...] die Person nicht ansehen“), ein ausdrückliches Verbot der Rechtsbeugung („Du sollst das Recht nicht beugen“) und ein Verbot der Bestechlichkeit („Du sollst [...] keine Bestechung annehmen“). Bei diesen negativ formulierten Imperativen handelt es sich der späteren rabbinischen Systematik nach um sog. *negative* Mitzvot (hebr. מִצְוֹת לֹא תַעֲשֶׂה, *mitzvot lo ta'aseh*).

Die rechtshistorische Bedeutung dieses zunächst etwas unscheinbar wirkenden Verses sollte nicht unterschätzt werden, denn er bildet die zentrale Ermächtigungsgrundlage für die Einrichtung von rabbinischen Gerichten für das spätere Jüdische Recht.²⁶¹ Der Vers ist begründend für die gesamte Gerichtsverfassung und Strafprozessordnung der heutigen Halacha.²⁶²

²⁵⁷ So etwa in der Schlachter Bibel.

²⁵⁸ So in der Einheitsübersetzung.

²⁵⁹ Siehe nur die Konkordanz-Analyse für das Wort nach *Strong*, online verfügbar unter <https://biblehub.com/hebrew/7860.htm> [06.08.2018]. Tatsächlich bildet *shoter* im modernen Hebräisch die Wurzel des Wortes מִשְׁטָרָה (*mischlara*), was „Polizei“ bedeutet.

²⁶⁰ So im Übrigen auch die spätere rabbinische Auslegung, siehe etwa *Rashi* zu Deut. 16, 18; auch *Sifrei Devarim* 144:1 ff.

²⁶¹ Siehe etwa *bSanhedrin* 16b.

²⁶² Siehe dazu ausführlich Unterabschnitt D.III.3. Der Strafprozess in der Mischna, S. 230 ff. unten.

*bb) Beispiel 7: Die Einschränkung des Zeugenbeweises –
Deut. 19, 15–21*

Umfangreich regeln die deuteronomischen Gesetze auch einen weiteren prozessrechtlichen Themenkomplex: den Zeugenbeweis.²⁶³

15 Ein einziger Zeuge soll nicht gegen jemanden den Ausschlag geben, wenn es um irgendeine Schuld geht oder um irgendeine Sünde oder um irgendeine Verfehlung, die einer begangen hat. Auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin soll eine Entscheidung getroffen werden. 16 Wenn aber ein Zeuge zu Unrecht gegen jemanden auftritt, um ihn einer Übertretung zu beschuldigen, 17 dann sollen die beiden Männer, zwischen denen der Streit besteht, vor den HERRN treten, vor die Priester und die Richter, die zu jener Zeit da sein werden. 18 Die Richter aber sollen gründlich nachforschen. Und wenn der Zeuge ein Lügenzeuge ist, hat er seinen Bruder fälschlich beschuldigt. 19 Dann sollt ihr ihm antun, was er seinem Bruder anzutun gedachte. So sollst du das Böse ausrotten aus deiner Mitte. 20 Die Übrigen aber sollen es hören und sich fürchten und nie mehr böse handeln in deiner Mitte. 21 Da sollst du kein Mitleid kennen: Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuss um Fuss.

Die Verse enthalten entstehungsgeschichtlich gesehen vermutlich sowohl Recht, das bereits im Bundesbuch zu finden war, als auch Inhalte, die ausschließlich in den deuteronomischen Gesetzen bestehen. Stilistisch auffällig ist hier – wie bereits zuvor im Bundesbuch – der Sprung zwischen apodiktischer und kasuistischer Regelungstechnik:

Im apodiktischen Befehlston gehalten, beginnt der Versblock mit einer Form einer prozessualen Grundregelung: Aus dem ersten Vers geht hervor, dass in Fragen der Schuld, Sünde oder Verfehlung, d. h. in den genuinen Fragen des Strafrechts, eindeutige Anforderungen an die verwendeten Beweismittel zu stellen sind. Eine Verurteilung darf hiernach nur auf Grundlage von mindestens zwei Zeugen geschehen. Das Beweisführungsrecht in Strafsachen ist mithin erheblich eingeschränkt. Erkennbar ist darin eine frühe Form des Strengbeweisverfahrens, wie sie in modernen Rechtsordnungen für die Tatsachenfeststellung, welche den Hergang der Tat, die Schuld des Täters oder die Höhe der Strafe betreffen, ebenfalls existiert.²⁶⁴ Der Vers bildet die Grundlage für das im späteren rabbinischen Strafrecht zentrale Zwei-Zeugen-Erfordernis im Strafprozess.²⁶⁵

²⁶³ Siehe Deut. 19, 15–21.

²⁶⁴ Das prozessuale Gegenstück zum Strengbeweis ist der sog. Freibeweis, bei dem das Gericht ohne formelle Anforderungen oder Beschränkungen mit allen für notwendig erachteten Mitteln Tatsachen feststellen darf.

²⁶⁵ Dazu ausführlich „Der Zeugenbeweis“ im Unterabschnitt D.III.3 Der Strafprozess in der Mischna, S. 237.

und Rechtsfolge die Begründung für das Gesetz mitgeliefert wird („So sollst du“). Vor der Erwähnung der Talionsformel fordert der Gesetzgeber mit Hinblick auf die falschen Zeugen den Normadressaten auf, das „Böse“ aus der Mitte des Volkes „auszurotten“. Diese Aufforderung wird durch die unmittelbar folgende Erklärung „Die Übrigen aber sollen es hören und sich fürchten und nie mehr böse handeln in deiner Mitte“ verstärkt. Beiden Aussagen sind ihre starke theologische Bedeutung und das Abstellen auf Abschreckung gemeinsam. Sie richten sich explizit nicht an den Täter, sondern an die Allgemeinheit, d. h. sie verfolgen einen negativ-generalpräventiven Zweck. Die Auge-um-Auge, Zahn-um-Zahn Formel dagegen richtet sich allein an den Täter. Sie gilt selbst in der modernen Strafphilosophie als Inbegriff der Vergeltung, mithin also einer absoluten Straftheorie. In den drei Versen sind somit zwei dichotome Strafzwecke als Motiv für die Bestrafung des falschen Zeugen aufgeführt.

cc) Beispiel 8: „Eglah Arufah“ – Sühne bei einem unbekanntem Täter – Deut. 21, 1–9

Dieses deuteronomische Gesetz enthält eines der merkwürdigsten Rituale innerhalb der gesamten hebräischen Bibel: Das Gebot an die Gemeinschaft, als Sühneritual eine junge Kuh zu töten, wenn auf den Feldern zwischen zwei Ortschaften ein Leichnam gefunden wurde, der offenbar durch einen Unbekannten getötet worden ist. Dem in der späteren rabbinischen Rechts-tradition oft nur unter dem hebräischen Stichwort *eglah arufah* (hebr. עֵגְלָה אֲרוּפָה, wörtlich: „enthauptetes Kalb“) diskutierten Ritual liegt folgende Text-passage zu Grunde:²⁶⁹

1 Wenn man auf dem Boden, den der HERR, dein Gott, dir gibt, damit du ihn in Besitz nimmst, einen Erschlagenen findet, der auf dem Feld liegt, und man nicht weiß, wer ihn erschlagen hat, 2 dann sollen deine Ältesten und deine Richter hinausgehen und die Strecke bis zu den Städten im Umkreis des Erschlagenen messen. 3 Und in der Stadt, die dem Erschlagenen am nächsten liegt, sollen die Ältesten eine junge Kuh nehmen, mit der noch nicht gearbeitet wurde und die noch nicht im Joch gezogen hat. 4 Und die Ältesten jener Stadt sollen die Kuh hinabführen zu einem Bach, der nicht versiegt, an dem kein Ackerbau getrieben und an dem nicht gesät wird, und dort am Bach sollen sie der Kuh das Genick brechen. 5 Dann sollen die Priester, die Söhne Levis, herzutreten, denn sie hat der HERR, dein Gott, erwählt, damit sie ihm dienen und mit dem Namen des HERRN segnen, und nach ihrem Spruch soll bei jedem Rechtsstreit und in jedem Fall von Körperverletzung verfahren werden. 6 Und alle Ältesten jener Stadt, die am nächsten bei dem Erschlagenen wohnen, sollen ihre Hände waschen über der jungen Kuh, der am Bach

²⁶⁹ Deut. 21, 1–9, siehe ferner *Milgrom/Rabbinovitz*, Eglah ‘Arufah, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 220.

das Genick gebrochen wurde, 7 und sie sollen bezeugen und sprechen: Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, und unsere Augen haben nichts gesehen. 8 Schaffe Sühne für dein Volk Israel, das du, HERR, erlöst hast, und lass nicht unschuldig vergossenes Blut in der Mitte deines Volkes Israel bleiben. Dann ist die Blutschuld für sie gesühnt. 9 So kannst du das unschuldig vergossene Blut aus deiner Mitte wegschaffen, wenn du tust, was recht ist in den Augen des HERRN.

Die Regelung, verfasst in einem stark kasuistischen Stil, vermag auf den ersten Blick nicht in das sonst so rationale Sanktionssystem der deuteronomischen Gesetze zu passen. Das Gebot der *eglah arufa* ist im Kontext mit dem in der Torah wiederholt vorkommenden Motiv des „Verschüttens von unschuldigem Blut“ zu sehen. Eine Vielzahl biblischer Regelungen sind von der Vorstellung geprägt, dass das verschüttete Blut Unschuldiger das Land schändet und verschmutzt, was wiederum zu dessen Unfruchtbarkeit führt, und erst die Sühne der Sünde das Land reinigt, dieses wieder fruchtbar gemacht werden kann.²⁷⁰ Die Aussage, verschüttetes Blut führe zur Unfruchtbarkeit des Landes, wird erstmals in der Geschichte von der Tötung Abels durch seinen Bruder Kain erwähnt, in der der Kain aufgelegte Bann auf den Boden bezogen wird, auf dem das Blut seines Bruders vergossen wurde, und auf dem er sich nicht mehr niederlassen darf.²⁷¹ Das Motiv findet sich ebenfalls an prominenter Stelle in den Gesetzessammlungen der Priester, in denen die Gesetze zur Einrichtung der Fluchtstädte und zur Abgrenzung zwischen vorsätzlicher und fahrlässiger Tötung unter anderem mit einem Verweis auf Entweihung des Landes durch Vergießen unschuldigen Blutes schließen und hervorheben, dass das Blut des Täters dem Land wieder Sühne bringen kann.²⁷²

Die aufgezeigte Passage über das Kalb, deren Hals gebrochen wird, spiegelt diese Motive wider, gibt dem Ganzen jedoch eine andere Richtung: Das Ritual überträgt den Fluch, der durch das Vergießen unschuldigen Blutes verursacht wurde, hier symbolisch von dem Feld, auf dem das Opfer gefun-

²⁷⁰ Für einen Überblick über das biblische Konzept der „Blutschuld“, siehe *Milgrom*, Bloodguilt, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007. Mit Bezug auf die biblische Todesstrafe und den zugrundeliegenden strafzwecktheoretischen Erwägungen siehe auch *Hiers*, Justice and Compassion in Biblical Law, 2009, 123 ff.

²⁷¹ Gen. 4, 11–12 („Und nun – verflucht bist du, verbannt vom Ackerboden, der seinen Mund aufgesperrt hat, um aus deiner Hand das Blut deines Bruders aufzunehmen. Wenn du den Ackerboden bebaust, soll er dir fortan keinen Ertrag mehr geben. Rastlos und heimatlos sollst du auf Erden sein.“), vgl. auch *Ben-Yasher*, On the Rite of Breaking a Heifer’s Neck, 03.09.2011.

²⁷² Num. 35, 33–34; siehe auch oben Beispiel 4: Die Kasuistik der Tötungsdelikte – Num. 35, 9–34, S. 117 ff., vgl. auch *Ben-Yasher*, On the Rite of Breaking a Heifer’s Neck, 03.09.2011; *Milgrom/Rabbinovitz*, Eglah ‘Arufah, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 220.

den wurde, d. h. dem fruchtbaren Ackerland, auf einen „Bach, der nicht versiegt, an dem kein Ackerbau getrieben und an dem nicht gesät wird“,²⁷³ d. h. auf ein felsiges Gebiet, das nicht kultiviert werden kann, wo der Fluch keinen Schaden anrichtet. Der Umstand, dass das Ritual zwingend den Tod eines *Kalbes* erfordert, ist ebenfalls von symbolischer Bedeutung: Handelte es sich bei Rindern doch zu Zeiten der beiden jüdischen Tempel auf der einen Seite um die wertvollsten Opfertiere, auf der anderen Seite in der agrarwirtschaftlich geprägten Wirtschaftsordnung der Israeliten auch um das wertvollste Eigentum bäuerlicher Israeliten. In der damaligen Landwirtschaft versinnbildlichten Rinder zudem in doppelter Hinsicht Fruchtbarkeit, weil sie zum einen durch ihren Einsatz in der Feldarbeit eine fruchttragende Nutzung des Ackerbodens erst ermöglichten, und zum anderen durch ihre Milch und das Fleisch ihrer Kälber selbst Fortpflanzung, Nahrung und Wohlstand verkörperten. Eine weitere Interpretation ist daher, dass die Tötung des Kalbes stellvertretend den „Verlust der Fruchtbarkeit“ symbolisiert, die eigentlich den Ackerboden treffen sollte, auf dem das unschuldige Blut des Opfers vergossen wurde.

Auch dem Abstellen der Passage auf eine „junge Kuh“, mit der noch nicht gearbeitet wurde und die noch nicht im Joch gezogen hat“,²⁷⁴ kommt sowohl nach talmudischer Auffassung als auch gemäß mancher mittelalterlicher und moderner Kommentatoren eine übertragene Bedeutung zu, nach welcher sie das Opfer symbolisieren soll, dessen Leben durch den unbekanntes Täter abrupt beendet wurde und unerfüllt blieb.²⁷⁵ Überdies lässt das Ritual auch die Auslegung zu, dass vielmehr stellvertretend mit der jungen Kuh getan wird, was nach der biblischen Rechtsvorstellung mit dem eigentlichen Mörder zu geschehen habe, nämlich dessen Hinrichtung für seine Tat.²⁷⁶

Die Passage ist zudem im soziokulturellen Kontext des ersten Jahrtausends v. d. Z. zu lesen.²⁷⁷ Sowohl die biblischen Quellen als auch aktuelle archäologische Funde deuten darauf hin, dass die frühen Israeliten in kleinen

²⁷³ Im Kontext der nahöstlichen Geografie ist damit vermutlich ein Wadi gemeint, vgl. auch *Ben-Yasher*, On the Rite of Breaking a Heifer’s Neck, 03.09.2011.

²⁷⁴ Siehe Deut. 21, 3.

²⁷⁵ So auch *Milgrom/Rabbinovitz*, Eglah ‘Arufah, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²⁰⁰⁷, 221; *Ben-Yasher*, On the Rite of Breaking a Heifer’s Neck, 03.09.2011.

²⁷⁶ So auch *Milgrom/Rabbinovitz*, Eglah ‘Arufah, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²⁰⁰⁷, 221; *Ben-Yasher*, On the Rite of Breaking a Heifer’s Neck, 03.09.2011.

²⁷⁷ So auch *Niditch*, Beautiful Theories: Approaching Deut 21:1–9 as Ritual Performance and Narrative Medium, in: Baden/Najman/Tigchelaar (Hrsg.), *Sibyls, scriptures, and scrolls: John Collins at seventy*, 2017, 959; *Ben-Yasher*, On the Rite of Breaking a Heifer’s Neck, 03.09.2011.

landwirtschaftlichen Siedlungen lebten, die aus eng verflochtenen soziale Einheiten mit einer Bevölkerung von nicht mehr als tausend Menschen bestanden. Die Bewohner dieser Siedlungen gehörten in der Regel einer Handvoll Großfamilien oder Clans an, sie waren grundsätzlich misstrauisch gegenüber Auswärtigen und heirateten selten in fremde Gemeinschaften ein. Wie auch noch in heutigen dörflichen Gemeinschaften, war es wahrscheinlich schwierig, etwas zu verbergen, weil jeder Jeden kannte und der Einzelne ständig der sozialen Kontrolle der Dorfältesten und der Gemeinschaft ausgesetzt war. Zugleich fühlten sie sich den in der nahöstlichen Region schon damals weit verbreiteten Regeln der Gastfreundschaft gegenüber Reisenden verpflichtet und erachteten für den Schutz von Gästen die gesamte Gemeinschaft für verantwortlich.

Vor diesem Hintergrund lädt das Prozedere des *eglah arufah* zu weiteren Interpretationen ein: Das Messen der Entfernung zur nächsten Siedlung durch die Ältesten und Richter der umliegenden Ortschaften diene demnach mehr als nur der Klärung der örtlichen Zuständigkeit für das Ritual, sondern involviert auch öffentlichkeitswirksam die Führer derjenigen benachbarten Gemeinden, denen letztlich die Durchführung des Rituals erspart blieb; es zwang aber zur gemeinsamen Kommunikation zwischen den Siedlungen und trug zur Publizität des Verbrechens bei, was – auch nach heutiger kriminalistischer Erfahrung – letztlich zu dessen besserer Aufklärung beitragen konnte.²⁷⁸ Desgleichen verstärkt die vorgeschriebene Erklärung der Ältesten der nächsten Siedlung („Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, und unsere Augen haben nichts gesehen“)²⁷⁹ die durch das Ritual angestrebte Öffentlichkeitswirkung. Zugleich verdeutlicht sie die biblische Grundannahme, die Gemeinschaft trage kollektive Verantwortung für den Schutz ihrer Mitglieder und Gäste.²⁸⁰ Auch die späteren talmudischen Gelehrten interpretierten die Erklärung so, dass die Ältesten zum Ausdruck bringen sollten, sie seien unschuldig an der indirekten Begünstigung der Tat, weil sie sich um den Getöteten gekümmert, für dessen Nahrung und Sicherheit gesorgt und die Straßen gepflegt und bewacht gehalten hätten.²⁸¹

²⁷⁸ Es ist insofern nicht weit entfernt von heutigen Formen der polizeilichen Öffentlichkeitsfahndung und kriminalistischen Methoden, potentielle Zeugen oder gar den Täter etwa durch öffentliche Aufrufe oder öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen am Tatort „herauszulocken“, vgl. so etwa auch *Vinas*, *The Eglah Arufa and Modern Police Work*, *The Times of Israel* (30.08.2014), online verfügbar unter: blogs.timesofisrael.com/the-eglah-arufa-and-modern-police-work/, zuletzt geprüft am 15.09.2020.

²⁷⁹ Deut. 21,7.

²⁸⁰ So ähnlich letztlich auch *Niditch*, *Beautiful Theories: Approaching Deut 21:1–9 as Ritual Performance and Narrative Medium*, in: Baden/Najman/Tigheelaar (Hrsg.), *Sibyls, scriptures, and scrolls: John Collins at seventy*, 2017, 959.

²⁸¹ Siehe etwa *bSotah* 46b sowie *jSotah* 9:6.

Die Passage ist damit illustrativ für die besondere strafzweckphilosophische Bedeutung sowohl der Sühne als auch der Vergeltung innerhalb des biblischen Strafrechts und verdeutlicht zugleich die Bedeutung, die der Einbeziehung der Öffentlichkeit zukam. Obschon dem Ritual in der post-biblischen Zeit keine praktische Relevanz zukam, stieß es dennoch in der späteren rabbinischen Rechtstradition auf großes akademisches Interesse.²⁸²

5. Fazit zu den biblischen Rechtssammlungen

Eine allgemeingültige Aussage über die Entstehung des biblischen Rechts lässt sich nach derzeitigem Kenntnisstand der modernen Forschung nicht treffen. Ein Großteil der Literatur geht davon aus, dass die einzelnen Kodexe bzw. Gesetzessammlungen der Torah zu unterschiedlichen Zeiten verfasst wurden, wobei die genaue Stellung der einzelnen Werke zueinander nicht abschließend geklärt ist. Gemein ist den diversen Ansätzen jedoch die Einordnung der Entstehungszeiten in einzelne historische bzw. soziopolitische Entwicklungsperioden. Auslöser für die Schöpfung neuer Gesetze war dabei nicht die jeweilige Periode an sich, sondern einschneidende epochale Geschehnisse, etwa die Gründung der Monarchie, die Teilung des Reichs, fremde Besatzung, Zerstörung des Tempels, Verschleppung ins oder Rückkehr aus dem Exil.²⁸³ Meist werden die identifizierbaren Rechtswerke in der Torah einer der Quellen der Dokumentenhypothese zugeordnet. Im Lichte der historisch-kritischen Forschung stellt vermutlich keines der Gesetze eine genuine rechtliche Neuschöpfung bzw. einen von äußeren oder historischen Einflüssen unabhängigen Autorenakt dar. Grundlegend für die Erschaffung eines neuen Kodexes bzw. einer Gesetzessammlung war stets der Rückgriff auf bereits bestehende Werke.

Aus rechtshistorischer und rechtssoziologischer Sicht spiegeln in den biblischen Rechtssammlungen enthaltene Regelungsmaterien eine einfache ländliche Gesellschaft wider, die hauptsächlich von Landwirtschaft und Viehzucht lebte.²⁸⁴ In den Rechtssammlungen finden sich insgesamt lediglich

²⁸² So betrachtete Maimonides etwa die komplexe und öffentliche Zeremonie als Kommunikations- und Öffentlichkeitsmittel: Sie garantiere, dass das Geschehene zum Stadtgespräch werde, so dass die Identität des Mörders letztlich auf diesem Wege entdeckt werden könne, siehe unten 370 ff. Der mittelalterliche französische Gelehrte R. Joseph ibn Kaspi vertrat in seinem Kommentar zur Torah, *Mishneh Kesef*, die Auffassung, dass die Zeremonie dazu gedacht war, die Öffentlichkeit für die Notwendigkeit zu wecken, die Straßen gut zu bewachen. Auch argumentierte er, dass das Kuhhalsbrechen keiner näheren Erklärung bedürfe, da die Seltsamkeit des Rituals ausreiche, um die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit zu erregen.

²⁸³ Vgl. auch *Knicht*, Law, Power, and Justice in Ancient Israel, 2011, 17.

²⁸⁴ Tatsächlich scheinen nur wenige Regeln dem Schutz des Handels zu dienen, so z. B. die Verbote manipulierte Maße zu verwenden, siehe Lev. 19, 36, Deut. 25,13–15.

ca. 60 Regelungen, die nach klassisch-rechtswissenschaftlichem Verständnis im engeren Sinne „Recht“ darstellen, d. h. die einen Tatbestand mit einer Rechtsfolge verknüpfen sowie Rechte und Pflichten im zwischenmenschlichen Verhältnis bestimmen, welche vor einem weltlichen Gericht justiziabel sind.²⁸⁵ Diese etwa 60 Rechtssätze sind ungleichmäßig auf die Torah verteilt: Die Masse der Regelungen findet sich jeweils etwa hälftig im Bundesbuch und in den deuteronomischen Gesetzen, wogegen nur eine kleiner Teil solchen „Rechts“ im engeren Sinne in den priesterlichen Rechtssammlungen anzutreffen ist. Mindestens 14 (abhängig von der Zählweise) Gesetze des Bundesbuchs sind strafrechtlichen Inhalts, d. h. sie verknüpfen den beschriebenen Tatbestand mit einer schärferen Rechtsfolge als nur mit einfachem Schadensersatz, oder sie enthalten eine strafbefreiende Privilegierung.²⁸⁶

Wie gezeigt, bestehen zwischen den biblischen Rechtssammlungen – neben einer Vielzahl von Überschneidungen oder Gemeinsamkeiten – bisweilen erhebliche Unterschiede, die auf gesellschaftliche Entwicklungsprozesse hindeuten. Dies lässt sich am Beispiel der Blutrache illustrieren: alle drei großen biblischen Kodexe behalten den Bluträcher als Rechtsinstitut grundsätzlich bei. Während das Bundesbuch dessen Befugnis zur Tötung eines Mörders oder Totschlägers jedoch implizit annimmt, erkennen die Gesetzesammlungen der Priester und die deuteronomischen Gesetze den Bluträcher zwar als Erfüllungsgehilfen des Gerichts an, beschränken aber seine tatsächliche Stellung – etwa indem sie zwischen vorsätzlichem, fahrlässigem und zufälligem Tötungen unterscheiden, der Bereitstellung eines Zufluchtsortes für die zufällige Tötung fordern und vermittelnde Justizorgane einführen.²⁸⁷

Auch das in der Torah enthaltene Verfahrensrecht spiegelt die rurale Gesellschaftsstruktur wider. Obwohl die biblischen Gesetzbücher entweder die Existenz von Gerichten voraussetzen bzw. die Errichtung eines Rechtssystems vorschreiben, gibt es keine Beschreibung seiner Zusammensetzung.²⁸⁸ Lediglich der Umstand, dass das Gericht am Stadttor zusammenzutreten habe, lässt sich aus den biblischen Texten ablesen.²⁸⁹ Ebenso erwähnt das biblische Gesetz kein Berufungssystem, scheint aber dennoch anzunehmen,

²⁸⁵ *Westbrook*, The Laws of Biblical Israel, in: Greenspahn (Hrsg.), The Hebrew Bible: New insights and scholarship, 2008, 99.

²⁸⁶ Ex. 21, 12 ff.; Ex. 21, 15; Ex. 21, 16; Ex. 21, 17; Ex. 21, 18; Ex. 21, 20; Ex. 21, 22 ff.; Ex. 21, 26; Ex. 21, 28 ff.; Ex. 22, 1 ff. Ex. 22, 4, 2. HS.; Ex. 22, 7 ff.; Ex. 22, 18; Ex. 22, 19; vgl. im Ergebnis ebenso *Westbrook*, The Laws of Biblical Israel, in: Greenspahn (Hrsg.), The Hebrew Bible: New insights and scholarship, 2008, 100.

²⁸⁷ So auch *Frymer-Kenski*, Israel, in: Westbrook (Hrsg.), A History of Ancient Near Eastern Law, 2003, 1032; *Berkowitz*, Negotiating Violence and the Word in Rabbinic Law, Yale J.L. & Human. 17 (2005), 125, 98.

²⁸⁸ Insbesondere Deut. 16, 18.

²⁸⁹ Z. B. Gen. 23, 19.

dass eine höheres Gericht besteht, an das sich die Richter vor Ort wenden können.²⁹⁰ Das rudimentäre Beweisrecht stellt allein auf den Zeugenbeweis ab, der nur für Feststellungen herangezogen werden darf, wenn mindestens zwei Zeugen übereinstimmende Aussagen treffen.²⁹¹ Derweil enthalten die biblischen Regelungen klare Anforderungen an die Richter, Arme und Reiche ebenso wie Fremde und Eingeborene gleich zu behandeln²⁹² und keine persönlichen Vorteile oder Geschenke anzunehmen.²⁹³

In den biblischen Rechtssammlungen finden sich neben den materiellen und prozessualen strafrechtlichen Regelungen auch Hinweise zu deren Zweck. Während das Bundesbuch kaum Hinweise auf eine etwaige gesetzgeberische Motivation oder Begründung für die vorgesehenen Sanktionen enthält, ist im deuteronomischen Gesetz der Ansatz einer Strafzwecktheorie erkennbar. Wiederholt werden dort strafrechtliche Regelungen mit einer Begründung versehen, die auf ein dualistisches Motivbündel rückschließen lässt. So stellen die Gesetze entweder auf die Ausrottung des „Bösen“ aus „deiner Mitte“, d. h. der israelitischen Gesellschaft, ab, oder sie ermahnen Israel „zu hören“ und „zu fürchten“. Während die erste Anforderung sowohl einen klaren absoluten, vergeltenden Kern hat, als auch general- und spezialpräventiv auf den Schutz der Gesellschaft hindeuten kann, kann die zweite Anforderung auf Abschreckung bezogen werden. Beiden Aussagen wohnt ein nicht hinwegzudenkender theologischer Grundgehalt inne: Das Böse auszurotten, um somit eine von Sünde freie Gesellschaft von „Heiligen“ zu schaffen, war das erklärte Ziel der Autoren der P-Quelle und spiegelt sich auch in der D-Quelle wieder.

Zusammen entfalten beide Kernaussagen eine starke expressive bzw. positiv-generalpräventive Wirkung: Durchsetzt von Motiven, Begründungen und Ermahnungen ermuntert das gesamte deuteronomische Gesetz den Normadressaten nicht nur durch die bloße Androhung oder Ankündigung einer Rechtsfolge zur Normtreue. Das wiederholte Erinnern an andere biblische Geschichten, das Hervorrufen von Gefühlen und das Schüren von Ängsten erzeugt einen Gesetzestext, der nicht allein aus Furcht vor menschlicher oder göttlicher Sanktion Gehorsam vom Rechtssubjekt verlangt, sondern zu dessen Befolgung ermuntern will, indem er auf einen gemeinsamen Narrativ abstellt, und die Vorzüge normtreuen Verhaltens betont werden. Die Absicht, wesentlich unmittelbarer auf den Normadressaten einzuwirken, zeigt sich in der Anrede „du“. Das Gesetz „befiehlt“ nicht in der dritten Person über einen gesichtslosen Anderen, sondern spricht den Normadressaten direkt an. Diese

²⁹⁰ Deut. 17, 8–12.

²⁹¹ Deut. 19, 15.

²⁹² Lev. 19, 15; 24, 22.

²⁹³ Deut. 16, 19.

persönliche Unmittelbarkeit macht es dem Angesprochenen schwer, die an ihn gerichtete Aussage als für nicht bindend zu betrachten.

Für die spätere rechtshistorische und rechtsvergleichende Auseinandersetzung mit dem rabbinischen Recht, die das biblische Recht als ein ganzes, in sich geschlossenes (Grund-)Gesetz behandelt, ist die in diesem Abschnitt dargestellte historisch-kritische Methode nicht ausreichend. Vielmehr ist eine weitere Herangehensweise an das biblische Recht angebracht. Die rabbinische Rechtstradition nimmt die von der modernen Forschung vorgenommene Trennung zwischen Recht im engeren und weiten Sinne nicht vor. Die Halacha unterscheidet nicht zwischen Gesetzen, die Tatbestände mit Rechtsfolgen verknüpfen, und solchen, die allein verbietende bzw. gebietende Aufforderungen enthalten. Nach rabbinischem Verständnis sind in den Narrativen und Rechtssammlungen der Torah insgesamt 613 voneinander abgrenzbare Ge- und Verbote enthalten. Wie später zu zeigen sein wird, entwickelt das rabbinische Recht ein komplexes System, das Normen setzt, bei deren Nichteinhaltung mit Rechtsfolgen zu rechnen ist, die im Wortlaut nicht unmittelbar zu erkennen sind.

In der folgenden Darstellung der biblischen Strafmethoden wird unter Vornahme der rabbinischen Methodik das mithin sezierte biblische Recht nun wieder zusammengesetzt und als kohärente Rechtsordnung behandelt. Statt das biblische Strafrecht anhand einzelner Gesetzgebungsschichten zu untersuchen, wird die Untersuchung anhand der erwähnten Strafmethoden vorgenommen. Sofern eine breitere chronologische Differenzierung mit Hinblick auf einzelne Sanktionen sinnvoll erscheint, wird eine weitergehende historische Unterscheidung vorgenommen.

III. Die Strafmethodik in der Torah

In den unterschiedlichen biblischen Rechtsquellen bzw. in den drei nach halachischem Verständnis bestehenden biblischen Rechtsordnungen finden sich erstmals klare Ausdifferenzierungen einer strafrechtlichen Sanktionspraxis sowie Kataloge mit strafbewehrten Handlungen. Insgesamt ist dabei ein breites Spektrum an Sanktionsmethoden anzutreffen, die von der Verbannung, über Körper- und Geldstrafen, zu Freiheits- und Lebensentziehenden Strafen reichen. Aus diesen Quellen wird die der biblischen Strafrechtsentwicklung zugrundeliegende Strafzwecksystematik herausgearbeitet.

1. Der Bann

Die Verbannung ist eine der ältesten menschlichen Strafmethoden.²⁹⁴ Sie ist nicht nur – wie die Verbannung Adam und Evas aus dem Paradies zeigt – die erste in der hebräischen Bibel erwähnte Bestrafung,²⁹⁵ sondern findet sich grundsätzlich in vielen Rechtsordnungen des Altertums wieder.²⁹⁶ Im biblischen Recht sind zwei konkrete Ausgestaltungen des Banns erkennbar: Zum einen existiert ein kollektiver Bann, zum anderen der individuelle Bann eines Straftäters ins Exil. Der kollektive Bann war vermutlich ein Mittel des Kriegsrechts und galt Städten oder Stämmen, welche dem Götzenglauben oder der Blasphemie verfallen waren.²⁹⁷ Der individuelle Bann ins Exil war eine strafrechtliche Sanktion für die unvorsätzliche oder fahrlässige Tötung.²⁹⁸

Unter Anwendung der historisch-kritischen Methoden zeigen sich Unterschiede zu den Vorschriften zur Exilierung in eine der Zufluchtstädte im Bundesbuch, Priesterkodex, im Vergleich zu den deuteronomischen Gesetzen. So heißt es im Bundesbuch ursprünglich:²⁹⁹

12 Wer einen Menschen schlägt, so dass er stirbt, muss getötet werden. 13 Hat er ihm aber nicht nachgestellt, sondern hat Gott es seiner Hand zustoßen lassen, so will ich dir eine Stätte bestimmen, wohin er fliehen kann. 14 Wenn aber jemand gegenüber einem andern vorsätzlich handelt und ihn heimtückisch umbringt, sollst du ihn von meinem Altar wegholen, damit er stirbt.

Neben der tatbestandlichen Differenzierung zwischen einer einfachen und einer qualifizierten Form der Tötung beschreibt diese rechtsgeschichtlich

²⁹⁴ Ausführlich zur Verbannung, ihrer kulturgeschichtlichen Entwicklung und ihrer diversen Erscheinungsformen in verschiedenen Rechtskulturen der Welt, siehe *Hentig*, Die Strafe I, 2013, 95 ff. Zur Entwicklung der Verbannung, des Asyls und der Freistätten im germanischen und späteren mittelalterlichen deutschen Recht siehe ebd., 51 ff.

²⁹⁵ Dazu S. 72 f. oben.

²⁹⁶ Die antiken hinduistischen, mesopotamischen, ägyptischen, römischen und attischen Rechtsordnungen scheinen Formen des Banns oder der Exilierung verurteilter Straftäter gekannt zu haben. Das attische Recht etwa bevorzugte das Exil gegenüber der Todesstrafe, siehe *Allen*, Punishment in Ancient Athens, in: Lanni (Hrsg.), Athenian Law in its Democratic Context, 18 f.. Der Kodex Hammurabi sah für Inzest die Strafe der Exilierung vor, siehe Kodex Hammurabi § 154; siehe auch *Lieber/Rabbinowitz*, Banishment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007. Eine Form des Banns findet sich mit der Exkommunikation im kannonischen und dem *Takfir* ebenfalls im islamischen Recht.

²⁹⁷ Deut. 13:13–19; vgl. auch *Cohn*, Bann, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, 1927, Sp. 706; *Guttman/Bialoblocki*, Cherem, in: Klatzkin/Elbogen (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica: Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, 1930, 411 f.

²⁹⁸ Ex. 21:12–14, Num. 35:6, Deut. 4:41–43, 19:2–3.

²⁹⁹ Ex. 21, 12–14.

wohl älteste biblische Quelle in ihrer Rechtsfolge den Bann in der Form des klassischen „Heiligtumsasyls“, wie es sich auch in anderen nahöstlichen Rechtsordnungen finden ließ, und welches zugleich einen Vorläufer des noch heute bekannten Kirchenasyls darstellt. Vor dem Hintergrund des Wortlauts der Regelung, der im hebräischen Original für „Stätte“ das Wort מַקְוֶה (*makom*) benutzt, das sowohl „Ort“ als auch „Raum“ bedeuten kann, bleibt unklar, ob das Konzept der Asyl- bzw. Exilstädte dem Gesetzgeber zu diesem Zeitpunkt schon bekannt war. Jedenfalls soll die Regelung offenbar besonders hervorheben, dass selbst ein dem Gott der Israeliten gewidmeter Altar keinen Schutz vor Bestrafung bieten darf.³⁰⁰

Die nähere Benennung dieser Asyl- bzw. Exilstädte erfolgt im Priesterkodex, worin die dem israelitischen Stamm Levi zugesprochenen Städte designiert werden:³⁰¹

6 Die Städte aber, die ihr den Leviten gebt, sollen die sechs Asylstädte sein, die ihr dazu bestimmt, dass ein Totschläger dorthin fliehen kann, und zu diesen sollt ihr noch zweiundvierzig Städte geben.

Auffällig ist hier die exakte Quantifizierung der einzurichtenden Fluchtstädte. Ob mit dieser Anzahl die konkrete Vorstellung verbunden war, tatsächlich eine derartige Menge an Städten als Exilstädte zu bestimmen und damit Rechtssicherheit zu schaffen, oder ob die Anzahl die zahlenmystische Ästhetikvorstellung der P-Quelle widerspiegelt, lässt sich nur mutmaßen.³⁰² Augenscheinlich im Widerspruch zu dieser Regelung steht Deut. 4, 41–43:

41 Damals sonderte Mose jenseits des Jordan im Osten drei Städte aus, 42 damit dorthin ein Totschläger fliehen kann, der seinen Nächsten ohne Vorsatz totgeschlagen hat, ohne dass er ihm feind war, und damit er durch die Flucht in eine dieser Städte sein Leben retten kann: 43 Bezer in der Wüste in der Ebene für die Rubeniten, Ramot im Gilead für die Gaditen und Golan im Baschan für die Manassiten.

Im Gegensatz zu der Regelung im Priesterkodex ist hier nur von drei anstatt von sechs bzw. zweiundvierzig Städten die Rede. Die Exilstädte werden jedoch konkret benannt, und formell die örtliche Zuständigkeit für drei der israelitischen Stämme (Ruben, Gad und Manasse) bestimmt, was in Hinblick auf die Rechtssicherheit und das schutzwürdige Vertrauen des vor der Rache der Hinterbliebenen fliehenden Totschlägers sicherlich eine qualitative Verbesserung darstellt.

³⁰⁰ Dazu auch Beispiel 1: Straftaten gegen das menschliche Leben – Exodus 21, 12–1, S. 106 oben.

³⁰¹ Num. 35, 6.

³⁰² Zumal sich die Frage aufwerfen lässt, ob bei „zweiundvierzig“ designierten Exilstädten überhaupt noch Siedlungen in Stadtgröße im antiken Israel übriggeblieben wären, die nicht als Exilstädte dienen sollten.

Die umfangreichste Ausgestaltung findet sich schließlich in dem Teil des Deuteronomiums, der als deuteronomische Gesetze bezeichnet wird:³⁰³

2 dann sollst du dir drei Städte aussondern in deinem Land, das der HERR, dein Gott, dir gibt, damit du es in Besitz nimmst. 3 Du sollst den Weg abmessen und das Gebiet deines Landes, das der HERR, dein Gott, dir als Erbbesitz zuweist, in drei Bezirke teilen, so dass jeder dorthin fliehen kann, der jemanden erschlägt. 4 Und so soll man es halten mit dem Totschläger, der dorthin flieht und am Leben bleibt: Wenn einer seinen Nächsten ohne Vorsatz erschlägt, ohne dass er ihm feind war, 5 wenn er mit seinem Nächsten in den Wald geht, um Holz zu schlagen, und seine Hand holt aus mit der Axt, um den Baum zu fällen, und das Eisen fährt vom Stiel und trifft seinen Nächsten, und dieser stirbt, dann soll er in eine dieser Städte fliehen und am Leben bleiben, 6 sonst könnte der Bluträcher in der Hitze seines Zorns den Totschläger verfolgen und ihn einholen, weil der Weg zu weit ist, und ihn erschlagen, obwohl er nicht des Todes schuldig ist, denn er war dem Opfer nicht feind. 7 Darum gebiete ich dir: Drei Städte sollst du dir aussondern.

8 Und wenn der HERR, dein Gott, dein Gebiet erweitert, wie er es deinen Vorfahren geschworen hat, und dir das ganze Land gibt, das er deinen Vorfahren zu geben verheissen hat, 9 wenn du dieses ganze Gebot, das ich dir heute gebe, hältst und danach handelst, und den HERRN, deinen Gott, liebst und allezeit auf seinen Wegen gehst, dann sollst du zu diesen drei Städten noch drei weitere hinzufügen, 10 damit in deinem Land, das der HERR, dein Gott, dir zum Erbbesitz gibt, kein unschuldig Blut vergossen wird und nicht Blutschuld auf dich kommt.

11 Wenn aber jemand seinem Nächsten Feind ist und ihm auflauert, ihn überfällt und erschlägt und dann in eine dieser Städte flieht, 12 dann sollen die Ältesten seines Ortes ihn von dort holen lassen und ihn dem Bluträcher übergeben, und er soll sterben; 13 du sollst kein Mitleid mit ihm kennen und das Blut des Unschuldigen aus Israel wegschaffen, dann wird es dir gut gehen.

Die Regelung konsolidiert offenbar die sich wohl ursprünglich widersprechenden Regelungen im Priesterkodex und Deut. 4, 41.

Innerhalb dieser verschiedenen biblischen Quellen sind ein inhaltlicher Wandel und eine normative Umgestaltung vom bloßen Heiligtumsasyl zur designierten Fluchtstadt erkennbar. Was anfänglich vermutlich als Privilegierung des fahrlässigen Totschlägers zum Schutz vor dem Bluträcher *goel ha'dam* gedacht war, wandelt sich somit in eine Form von Freiheitsstrafe.³⁰⁴ Die Dauer des Exils war an die Lebenszeit des Hohepriesters, dem spirituellen Führer der Israeliten, gekoppelt: Starb dieser, so endete auch die Exilierung der Verurteilten.³⁰⁵

³⁰³ Deut. 19, 2 ff. Zum Begriff der „deuteronomischen Gesetze“, siehe oben S. 121.

³⁰⁴ So auch *Cohn*, Verbannung, in: *Cohn/Cohn* (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, 1980, 165.

³⁰⁵ Num. 35, 25–29.

Aus anderen biblischen Quellen lässt sich ableiten, dass eine Verbannung außerhalb des unter israelitischer Kontrolle stehenden Territoriums nicht vorgenommen wurde. Von einem erzwungenen Aufenthalt im Ausland wurde vermutet, er würde den Bestraften durch dessen Assimilation an das Gastland und die lokalen Gebräuche – etwa den Götzendienst – für immer von der israelitischen Gemeinschaft trennen.³⁰⁶ In Anbetracht des Stellenwertes, den die gesamten deuteronomischen Gesetze dem Zusammenhalt des Volkes Israel zukommen lassen, erscheint ein solches Herausstoßen nicht gewollt gewesen zu sein. Der übergeordnete Gedanke, einen (verurteilten) Straftäter nicht aus seiner soziokulturellen Umgebung herauszureißen, findet sich als Teil des Resozialisierungsgedankens auch in modernen Rechtsordnungen.

In Zeit des babylonischen Exils von ca. 587 v. d. Z. bis 538 v. d. Z. erfuhr der Bann eine starke materiell- und formell-rechtliche Veränderung. Die komplizierte Diaspora-Situation der nach Mesopotamien deportierten israelitischen Gemeinden machte wahrscheinlich die Aufrechterhaltung des tradierten mosaischen Rechts mit der vorgeschriebenen Verbannung in eine der designierten Fluchtstädte faktisch unmöglich. Wenngleich genauere historische Informationen fehlen, so geht aus dem Buch Esra hervor, dass von nun an auf die Verbannung an einen speziell ausgewählten Ort verzichtet wurde.³⁰⁷ Neben dem Ausschluss aus der Gesellschaft wurde der Strafcharakter des Banns jetzt durch einen Eingriff in das Eigentum des Verurteilten verwirklicht. Vor dem Hintergrund des hebräischen Wortlauts ist unklar, ob das Eigentum des Verbannten vernichtet oder eingezogen wurde.³⁰⁸ Vermutlich fiel das Vermögen bei Ausspruch des Banns durch die Ältesten der Gemeinde an die Tempelkasse.³⁰⁹ Diese Form des Banns als soziale und ökonomische

³⁰⁶ Z. B. Hoseas Ausführungen zu Epraims möglichem Schicksal in Ägypten und Assur (Hosea 9, 3–5) oder Jeremias Vorwurf der Götzendienerei (Jeremia 16, 13), siehe auch *Lieber/Rabbinovitz*, Banishment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; *Cohn*, Verbannung, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980; *Kohler/Jastrow/Jastrow*, Banishment, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906.

³⁰⁷ Esra 10, 8 („Und jeder, der nicht innerhalb von drei Tagen komme, gemäß dem Beschluss der Obersten und der Ältesten, dessen ganze Habe solle der Vernichtung geweiht sein, und er selbst solle aus der Versammlung der Verbannten ausgeschlossen werden.“), vgl. auch *Guttmann/Bialoblocki*, Cherem, in: Klatzkin/Elbogen (Hrsg.), *Encyclopedia Judaica: Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, 1930, 412.

³⁰⁸ Das hebräische Verb *jachoram* (יָחֹרַם) bzw. dessen Wortstamm *charam* (חָרַם) bedeutet in der hebräischen Bibel überwiegend „zerstören“, vgl. auch Konkordanz nach BDB, Strongs, Englishmans und NAS Exhaustive Concordance, siehe <http://biblehub.com/hebrew/2763.htm>.

³⁰⁹ *Guttmann/Bialoblocki*, Cherem, in: Klatzkin/Elbogen (Hrsg.), *Encyclopedia Judaica: Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, 1930, 412.

Strafe wird zu einem späteren Zeitpunkt der Rechtsentwicklung das schwerste Sanktionsmittel des rabbinischen Rechts bilden.

In seiner Gesamtheit betrachtet, muss mit Blick auf die Verbannungsstrafe im biblischen Strafrecht zwischen der rechtsgeschichtlichen Entwicklung, dem der Strafmethodik zugrundeliegenden Zweckgedanken und der narrativen Ausgestaltung unterschieden werden. Wie gezeigt, erfolgte – historisch betrachtet – durch jede weitere biblische Gesetzessammlung eine Ausweitung bzw. Institutionalisierung des Banns. Liest sich die ursprüngliche Regelung im Bundesbuch, als solle ein Unschuldiger („hat Gott es seiner Hand zustoßen lassen“³¹⁰) durch den Bann in eine Fluchtstadt vor der Rache der Angehörigen des Opfers geschützt werden, verwendet die Regelung im Priesterkodex bereits den unbestimmten Begriff „Totschläger“ (hebr: תֹּצֵחַ, *ha'rozeach*), welcher unmittelbar darauf jedoch auch als „Mörder“ verstanden wird.³¹¹

Inwieweit das Ziel der biblischen Regelungen zum Bann und zu den Fluchtstädten sein sollte, der Blutrache entgegenzuwirken bzw. diese einzuschränken, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen; eine solche Begrenzungsfunktion wird ihm jedenfalls in der rabbinischen Tradition³¹² und auch nach

³¹⁰ Ex. 21, 13.

³¹¹ In der Verwendung als „Totschläger“ siehe etwa auch Num. 35, 12; 35, 25–7; Deut. 19,4–6; Joshua 20, 6; 21, 13; 21, 21; in der Verwendung als „Mörder“ siehe dagegen Num. 35, 16–18.

³¹² Mit dem späteren talmudischem Recht verloren die Angehörigen des Opfers ihr Recht auf unmittelbare Blutrache. Nach dem Verständnis der rabbinischen Gelehrten war die Verfolgung eines Mörders nun nicht mehr Sache des *goel ha-dam*, sondern des Staates: Dieser hatte den Mörder unabhängig von der Frage zu verfolgen, ob es einen zur Blutrache berechtigten Verwandten gibt oder nicht (siehe Sifre, Num. 160 zu 25, 19; Deut. 181). Die biblischen Fluchtstädte bekamen so (in der Theorie) eine neue Bedeutung: Nach rabbinischem Verständnis musste jede Person, die im Verdacht stand, einen Totschlag oder einen Mord begangen zu haben, in eine der Zufluchtstädte fliehen, denn nur dort war er vor einem Angriff des Bluträchers sicher – um eine Untersuchung des Falls zu ermöglichen. Gleichzeitig wurde dem Bluträcher unter Androhung der Todesstrafe verboten, einen Flüchtigen in seinem Asyl anzugreifen (siehe etwa *mMakkot* 2:6; Sifre, Num. 160 auf 25,25). Das Gericht wiederum war verpflichtet, den Flüchtigen dort zu verhaften, ihn vor das zuständige Gericht zu bringen, ihn zu richten und, falls er für schuldig befunden wurde, hinzurichten. Wenn bewiesen wurde, dass der Tod ein Fall von Unachtsamkeit und nicht von vorsätzlichem Mord war, wurde er in die Fluchtstadt zurückgeschickt, um ihn vor dem Bluträcher zu schützen (siehe *mMakkot*. 2:5–6). Die Meinung der frühen Rabbinen war jedoch hinsichtlich des Umgangs mit Fällen, in denen der Flüchtige seinen Zufluchtsort verlassen hatte, gespalten: Nach einer Auffassung durfte der Bluträcher dem Flüchtigen nicht das Leben nehmen, selbst wenn dieser die Fluchtstadt verlassen hatte (siehe etwa *Tosefta Makkot* 2:7; auch *bMakkot* 12a); nach anderen Auffassungen hatte der Bluträcher dagegen das Recht oder sogar die Pflicht, den Flüchtigen zu töten – allerdings nur, wenn dieser freiwillig die Fluchtstadt verlassen hatte (siehe

Stimmen in der modernen Forschung zugesprochen³¹³. Bei Folge dieser Interpretation, kam den Exilstädten eine genuin strafende und eine verfahrenssichernde Funktion zu, indem sie einen Verdächtigen solange vor dem Zugriff durch den *goel ha'dam* schützte, bis eine Überprüfung der Schuld im Wege eines Prozesses durch die „Ältesten“ gesichert war.³¹⁴ Zugleich diente die Einrichtung der Fluchtstädte nicht nur dem Schutz des Verdächtigen selbst, sondern auch der Verhinderung, dass im Falle der Tötung eines (fahrlässigen) Totschlägers durch einen Angehörigen des Opfers „Blutschuld“ auf die Gemeinschaft fallen könne.³¹⁵

Strafmethodisch und strafzwecktheoretisch fällt eine Einordnung der Verbannung in Fluchtstädte schwer. Jedenfalls lässt sich in der Verbannung in eine der Fluchtstädte eine freiheitsbeschränkende bzw. freiheitsentziehende Sanktion sehen,³¹⁶ dem Bann selbst kommt vor allem eine general-präventive bzw. expressive Wirkung zu.

2. Die Körperstrafe

Die „Prügel“ ist vermutlich das älteste aller Züchtigungs- und Zwangsmittel.³¹⁷ Wie in anderen antiken Rechtssystemen war die Prügel- oder Körperstrafe das zentrale Element des biblischen Sanktionssystems.³¹⁸ Die physische Bestrafung war der Regelfall und fand immer dann Anwendung, wenn keine andere Strafe für ein bestimmtes Delikt vorgeschrieben war.³¹⁹ Die Körperstrafe ist auch die einzige biblische Sanktion, die nicht an ein spezielles Delikt gekoppelt scheint. Die Ermächtigungsgrundlage für die Einführung der Prügelstrafe in das Jüdische Recht findet sich jedoch in Hinblick auf die

mMakkot. 2:7), vgl. dazu auch *Jastrow/Prince/Kohler* u. a., *Avenger of Blood*, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906.

³¹³ Insbesondere *Berkowitz*, *Execution And Invention*, 2006, 100 ff. Goitein sprach den Fluchtstädten sogar vollständig den Strafcharakter ab und verstand sie stattdessen ausschließlich als Versuch, die Blutrache einzuschränken, siehe *Goitein*, *Das Vergeltungsprinzip im biblischen und talmudischen Strafrecht*, 1891, 24.

³¹⁴ Zur Bedeutung der „Ältesten“ der Gemeinde als Garanten für die Rechtsdurchsetzung, siehe auch *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 60.

³¹⁵ So auch *Hiers*, *Justice and Compassion in Biblical Law*, 2009, 108.

³¹⁶ So etwa auch *May*, *Jewish Criminal Law and Legal Procedure*, *J. Crim. L. & Criminology* 31 (1940), 438, 440.

³¹⁷ *Hentig*, *Die Strafe II*, 2013, 365.

³¹⁸ Einführend zur Geschichte und Entwicklung der Körperstrafe – unter anderem auch im Jüdischen Recht – siehe *Hentig*, *Die Strafe I*, 2013, 380 ff.

³¹⁹ *Cohn*, *Flogging*, in: *Skolnik/Berenbaum* (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; *May*, *Jewish Criminal Law and Legal Procedure*, *J. Crim. L. & Criminology* 31 (1940), 438, 441; *Cohn*, *Malkut*, in: *Cohn/Cohn* (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980.

wahrscheinliche Datierung der unterschiedlichen biblischen Rechtskodexe erst mit der Normierung in den deuteronomischen Gesetzen:³²⁰

1 Wenn Männer miteinander Streit haben, und sie treten vor Gericht, und man spricht ihnen Recht und gibt demjenigen Recht, der im Recht ist, und demjenigen Unrecht, der im Unrecht ist, 2 so soll der Richter, falls der, der im Unrecht ist, Streiche verdient, ihn hinstrecken und ihm in seiner Gegenwart so viele Streiche geben lassen, wie er für sein Unrecht verdient. 3 Vierzig Streiche darf er ihm geben lassen, nicht mehr, sonst würde dein Bruder vor dir entehrt, wenn er ihm noch viel mehr Schläge geben ließe.

Die Regelung beinhaltet mit der absoluten Begrenzung der Anzahl der Schläge ein Strafobermaß. Der erste Absatz ist auf Hebräisch so offen formuliert, dass er als eigenständige, präambel-gleiche Regelung gelesen werden kann, die dazu auffordert, grundsätzlich in Streitfällen Recht zu sprechen. Insoweit sich aus dem Wortlaut nicht ergibt, welche Handlungen mit Körperstrafe sanktioniert wurden, steht die biblische Prügelstrafe im Kontrast und zugleich in Konkurrenz zum Ideal der Talionsstrafe. Verlässliche außerbiblische Quellen oder archäologische Informationen, wie genau die Strafe und mit welchen Mitteln sie in der biblischen Epoche tatsächlich ausgeführt wurde, bestehen nicht.³²¹

3. Die Geldstrafe

Mit der sog. *Kenasot* finden sich in den biblischen Rechtsquellen zwei verschiedene Formen der Geldstrafe. Unterschieden werden in den biblischen Gesetzeswerken zwischen starren bzw. fixen Geldstrafen und der variablen Geldstrafe.

Die starren Geldstrafen im biblischen Recht zeichnen sich durch ihre Rigidität aus: Die einzelnen mit Geldstrafe sanktionierten Verbote bestimmen immer eine feste Summe, die zu verhängen ist. Es obliegt also nicht dem Richter, die eigentliche Bemessung der *kenass* vorzunehmen. Die tatsächlichen Eigentumsverhältnisse des Täters scheinen, zumindest dem Wortlaut nach, keine Bedeutung für die Strafzumessung gehabt zu haben.³²² Drei solcher starren Geldstrafen finden in der Torah explizite Erwähnung: Die Tötung eines Sklaven durch einen Ochsen hat zur Folge, dass der Eigentümer des Ochsen dem Eigentümer des Sklaven 30 Schekel zu bezahlen habe;³²³

³²⁰ Deut 25, 1–4.

³²¹ Vgl. auch *Cohn*, Flogging, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.

³²² Vgl. auch *Cohn*, Geldstrafe, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980, 150.

³²³ Ex. 21, 32.

die Vergewaltigung einer Jungfrau sei mit 50 Schekel zu bestrafen;³²⁴ und die verleumdende Behauptung des frisch vermählten Ehemanns, seine Frau sei keine Jungfrau, wird mit 100 Schekel sanktioniert.³²⁵ Ob hinter dieser Staffellung ein System steckte, ist nicht mehr nachvollziehbar. Die 30-Schekel-Regelung findet sich im Bundesbuch, die 50 und 100 Schekel-Strafen in den deuteronomischen Gesetzen. Die drei Normen stammen somit aus dem vermutlich ältesten und dem jüngsten biblischen Rechtskodex. Vor diesem Hintergrund ist davon auszugehen, dass ein innerer Zusammenhang, aus dem sich Aussagekraft über das damit sanktionierte Unrecht ergeben könnte, nicht besteht.

Eine variable Form der Geldstrafe findet sich im biblischen Recht in zwei Ausformungen: Zum einen im Fall des Tatbestands der Verführung einer Jungfrau als am Wert des Brautpreises festgemachte Strafe,³²⁶ zum anderen als zusätzliche Sanktion neben dem eigentlichen Schadensersatz für verschiedene Formen des Diebstahls. So ist für den unqualifizierten bzw. einfachen Diebstahl im Bundesbuch vorgeschrieben, dass der Dieb den zweifachen Wert der gestohlenen Sache zu erstatten habe.³²⁷ Als Qualifizierung zu diesem Grundtatbestand stellt sich der Diebstahl von Nutztieren dar: Stiehlt der Dieb Nutztiere und schlachtet er diese oder verkauft er sie weiter, so wird er im Fall von Schafen mit dem Vierfachen und bei Rindern mit dem Fünffachen des jeweiligen Wertes des Tieres sanktioniert.³²⁸ Bei dieser Form der variablen Geldstrafe als zusätzliche Sanktion zum Schadensersatz ist zumindest in Bezug auf den eigentlichen Wortlaut des antiken Gesetzes unklar, ob es sich wirklich um eine Sanktion im strafrechtlichen Sinne handelt oder nicht eher um ein zivilrechtliches Konstrukt in Form des Strafschadensersatzes bzw. der *punitive damages*, wie sie aus dem heutigen angloamerikanischen Recht bekannt sind.

Im Bundesbuch findet sich mit der vermeintlichen Talions-Strafe für Körperverletzungen eine Sanktionsandrohung, dessen Bedeutung aufgrund des Wortlauts ebenfalls nicht abschließend geklärt ist.³²⁹ Wie zuvor erörtert, wird in der deutschen Rechtswissenschaft der Vers „Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß“³³⁰ zwar grundsätzlich als Beispiel für eine vergeltende Körperstrafe angeführt, jedoch ist diese Lesart im hebräi-

³²⁴ Deut. 22, 28–29.

³²⁵ Deut. 22, 18–19.

³²⁶ Ex. 22, 16.

³²⁷ Ex. 22, 2–3.

³²⁸ Ex. 21, 37.

³²⁹ Beispiel 2: Straftaten gegen den menschlichen Körper – Exodus 21, 18–21 sowie 22–25, oben S. 108 ff.

³³⁰ Ex. 21, 22–25, oben S. 108 ff.

schen Original nicht zwingend. Sowohl die späteren talmudischen Rechtsgelehrten als auch Stimmen in der modernen Forschung verstehen die biblische Strafe für Körperverletzung nicht als vergeltende Körperstrafe, sondern als Geldstrafe im Wert des jeweils geschädigten Körperteils.³³¹

Im Allgemeinen lässt sich somit beobachten, dass die biblische Geldstrafe sich vom eigentlichen zivilrechtlichen Schadensersatz bzw. der Deliktshaftung unterscheidet, weil sie – anders als die zivilrechtliche Schadensersatzpflicht aus Vertrag oder unerlaubter Handlung im biblischen Recht – als starre Summe ihrer Höhe festgesetzt und somit nicht durch den eigentlichen Schaden des Opfers bestimmt wurde.³³² Im Vergleich zu den anderen biblischen Sanktionsmethoden zeigt sich die Geldstrafe überdies als eine der selteneren Strafen.

4. Die Eved-Strafe

Für den Diebstahl findet sich in den biblischen Rechtsquellen neben der Geldstrafe eine weitere, Strafe, nach derer der Dieb „vollen Ersatz leisten“ müsse oder aber, wenn er nichts besitzt „für den Wert des von ihm Gestohlenen verkauft“ werde.³³³ Die Regelung bestimmt damit für den Diebstahl rein deklaratorisch den vollen deliktischen Schadensersatz. Das Verbot des Diebstahls selbst ergibt sich aus dem achten Gebot des Dekalogs.³³⁴ Im vermutlich jüngeren Heiligkeitgesetz wird bereits eine Differenzierung zwischen Diebstahl und Raub getroffen.³³⁵ Eine exakte Ausarbeitung des Tatbestandes in einzelne objektive oder subjektive Tatbestandsmerkmale ist in den biblischen Rechtsquellen nicht zu finden. Aus dem Kontext geht hervor, dass im sinaitischen Recht unter Diebstahl grundsätzlich die *heimliche* Wegnahme einer fremden Sache zu verstehen ist, während die offene Wegnahme einer fremden Sache, unabhängig der Anwendung von Gewalt, einen Raub darstellt. Der heimliche Diebstahl wird härter bestraft als der offene Raub. Aus anderen Versen des Bundesbuches ergibt sich, dass der Täter für den einfa-

³³¹ So etwa *Cohn*, Geldstrafe, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, 1980, 150; *Jackson*, The Problem of Exod. XXI 22–5 (Ius talionis), *Vetus Testamentum* 23 (1973), 273, 280; *Oswald*, Bundesbuch, in: Bauks/Koenen (Hrsg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil.

³³² Vgl. *Cohn/Levitats/Elon*, Fines, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007.

³³³ Ex. 22, 2 („Der Dieb muss vollen Ersatz leisten. Besitzt er nichts, so wird er für den Wert des von ihm Gestohlenen verkauft.“).

³³⁴ Ex. 20, 15, oben S. 97 f.

³³⁵ Lev. 19, 11 („Ihr sollt nicht stehlen und nicht lügen und einander nicht betrügen.“) sowie Lev. 19, 13 („Du sollst deinen Nächsten nicht bedrücken und nicht berauben.“).

chen Diebstahl im Allgemeinen zu einer Erstattung des zweifachen Wertes verpflichtet ist.³³⁶ Obgleich eine klare rechtsdogmatische Trennung zwischen Zivil- und Strafrecht im modernen Sinne dem biblischen Recht fremd war, lässt sich – wie oben anhand der Geldstrafe gezeigt – in der rechtlichen Behandlung des Diebstahls eine solche Ausdifferenzierung schon grundlegend erkennen.

Für den Fall, dass der Täter den deliktisch geschuldeten Schadensersatz als auch die Geldstrafe nicht begleichen konnte, sieht der Vers den „Verkauf“ des Täters zur Begleichung seiner Schulden vor. Die Verwendung des Begriffs „verkaufen“ in deutschen Übersetzungen ist für sich genommen nicht zielführend, denn die Wortwahl gibt den Bedeutungsgehalt des hebräischen Originaltextes und die damit einhergehende rechtliche Systematik nur unvollständig wider. Rechtsvergleichend betrachtet handelt es sich nicht um einen tatsächlichen dinglichen Verkauf der Person in ein klassisches Eigentumsverhältnis, wie es in anderen antiken Rechtsordnungen in Form der Sklaverei bekannt war. Gemeint ist nicht die tatsächliche dingliche Übertragung des Täters an einen Eigentümer, sondern die Bestrafung des Täters durch dessen Verpflichtung zur sog. „unfreier Arbeit“ für den Erwerber.³³⁷

Die besondere Eigenheit dieser Arbeitsverpflichtung erschließt sich nur im Zusammenhang mit dem sinaitischen Recht bezüglich „unfreien“ Personen, d. h. denjenigen, die – dem Rechtsverhältnis der antiken Sklaverei ähnlich – in ihren persönlichen Freiheitsrechten eingeschränkt waren. Eine klare rechtliche Einordnung und der Vergleich des sinaitischen Rechts mit anderen antiken Rechtsordnungen ist aus komparativer und historischer Perspektive schwierig: Schenkt man den biblischen Rechtsquellen Glauben, so kannte das Recht der Hebräer keine Sklaverei im Sinne einer völligen wirtschaftlichen und persönlichen Abhängigkeit von einem Menschen von einem anderen Menschen als dessen absolutes Eigentum, so dass diese Form der Arbeits- oder Dienstbarkeits-Strafe mit der Sklaverei, wie sie andere altentümliche Rechtsordnungen kannten, nicht vergleichbar ist. Dieses, von den Gesetzen und Sitten umliegender Länder abweichende Rechtsverständnis, spiegelt sich in der Terminologie der Torah wider, die für die dem Grunde nach sehr unterschiedlichen deutschsprachigen Begriffe „Sklave“, „Diener“ oder „Knecht“ nur einen Begriff – nämlich *oved* bzw. *eved* (עֶבֶד, Pl. *avadim*) – kennt, was vom Wortstamm *avad* (arbeiten) abgeleitet, im Kern nichts anderes als „Arbeiter“ bedeutet.

³³⁶ Ex. 22, 8.

³³⁷ Angelehnt an die Verwendung des Terminus bei *Cohn*, Arbeiter (im jüdischen Recht), in: *Cohn/Cohn* (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, 1980, 40. Siehe dazu mehr unten.

Das sinaitische Recht eröffnet grundsätzlich die Möglichkeit einen solchen *eved* – einem Sklaven gleich – an andere Personen durch schuldrechtlichen Vertrag zu „verkaufen“. Die Rechte des Käufers einer solchen „verkauften“ Person erstreckten sich vor allem auf dessen Arbeitskraft, persönliche Freiheit und im beschränkten Maß auf dessen körperliche Unversehrtheit: Der *eved* musste unentgeltlich für den Erwerber arbeiten, in dessen Haushalt leben und war dessen Weisungsbefugnis unterworfen.³³⁸ Auch galt selbst für Nicht-Hebräer die Pflicht zur rituellen Beschneidung,³³⁹ was vermutlich deren „Dazugehören“ zum israelitischen Bund verdeutlichen sollte. Außerhalb der rechtlichen Befugnisse des Käufers standen dagegen das Leben und schwerwiegende Eingriffe in die körperliche Unversehrtheit des *eved*. Dessen Tötung war aufgrund des allgemeinen Tötungsverbots des sinaitischen Rechts strafbar, unabhängig davon, ob der Täter der Berechtigte des *eved* war oder nicht.³⁴⁰ Ebenso waren schwere Verletzungen der körperlichen Unversehrtheit des *eved*, die zum Verlust eines Gliedes oder Organs führten, dem Käufer verboten.³⁴¹ Auch die Arbeitspflicht galt nicht unbegrenzt: Der *eved* war – ebenso wie dessen Herr – verpflichtet, den Sabbat als quasi gesetzlichen Ruhetag sowie die hohen Feiertage zu halten.³⁴² Darüber hinaus deuten andere biblische Texte darauf hin, dass der *eved* von seinem Herrn erben konnte, wenn dieser keine weiteren Nachkommen hatte.³⁴³ Mithin war die Rechtsstellung des *eved* eine wesentlich andere als beispielsweise die eines griechischen oder römischen Sklaven.

Während diese Rechte und Pflichten grundsätzlich wohl für alle *avadim* unabhängig von deren Herkunft galten, unterscheiden die frühen biblischen Rechtsquellen in Hinsicht auf ein etwaiges Ende der Arbeitspflicht zwischen hebräischen und nicht-hebräischen *avadim*.³⁴⁴ So waren Nicht-Hebräer (*eved kenani*) in ihrer Dienstzeitverpflichtung zeitlich unbegrenzt und konnten innerhalb des Hausstandes vererbt werden. Demgegenüber privilegierte das biblische Recht Hebräer (*eved ivri*), indem es deren Dienstpflicht zeitlich einschränkte: Bereits im Bundesbuch findet sich eine begrenzende Regelung,

³³⁸ Abgeleitet etwa aus Gen. 24, 2; Lev. 22, 11; vgl. auch Cohn, Slavery, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 667.

³³⁹ Gen. 17, 12–13.

³⁴⁰ Ex. 21, 20, oben S. 108 f.

³⁴¹ Ex. 21, 26–27.

³⁴² Ex. 20, 10, siehe auch das Gebot das Wochen (*Shavout*) und Passah-Fest (*Pessach*) zu halten in Deut. 16, 11–14; vgl. auch Cohn, Slavery, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 668.

³⁴³ Gen 15, 3.

³⁴⁴ Siehe auch Cohn, Arbeiter (im jüdischen Recht), in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980, 40; Cohn, Slavery, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 667.

die festsetzte, dass der *eved ivri* im siebten Jahr seines Dienstes unentgeltlich freizulassen war.³⁴⁵ In den zeitlich später einzuordnenden deuteronomischen Gesetzen wird diese Sieben-Jahres-Regel wiederholt.³⁴⁶ Zugleich wurde hinzugefügt, dass der dienstberechtigte Hausherr seinen *oved* nicht mit leeren Händen gehen lassen durfte, sondern ihn mit einer Abfindung versehen musste, damit dieser ein neues Leben in Freiheit beginnen konnte.³⁴⁷ Sowohl im Bundesbuch als auch in den deuteronomischen Gesetzen wird die Möglichkeit für den *eved ivri* beschrieben, freiwillig ohne Zeitbegrenzung im Dienst seines Dienstherrn zu bleiben. Beide Gesetzeswerke sehen eine solche Erklärung des unfreien Arbeiters nur für bindend an, wenn dieser seinen Willen öffentlich geäußert hat und sich anschließend in aller Öffentlichkeit einer Zeremonie unterzieht, bei der ihm – einem Nutztier gleich – dessen Ohr durchstoßen wird.³⁴⁸

Aufgrund dieser besonderen Rechtsstellung, die wesentlich von der herkömmlicher Sklaven etwa im römischen oder attischen Recht divergiert, wird in der religions- und rechtswissenschaftlichen Forschung eine andere Begrifflichkeit vorgeschlagen.³⁴⁹ *H. Cohn* spricht zwar auch für das sinaitische Recht von „Sklaverei“, hebt aber die Unterschiede zu anderen antiken Rechtsordnungen und die Besonderheit der hebräischen Terminologie hervor.³⁵⁰ *M. Cohn* verwendete auf Deutsch für das Jüdische Recht anstatt Sklave grundsätzlich den Begriff „unfreier Arbeiter“.³⁵¹ Für die besondere Form des Verkaufs des Diebes zur Begleichung des zivilrechtlichen Schadens und der strafrechtlichen Geldstrafe benutzt *M. Cohn* dagegen den Terminus „Schuldknechtschaft“.³⁵² Insofern lässt sich die terminologische Unsicherheit im Schrifttum zum biblischen Recht der Sklaven als Beispiel dafür anführen, wie der Zeitgeist und die kulturelle Prägung einer Epoche die jeweilige Forschung beeinflussen. Denn es lässt sich terminologisch kein adäquater moderner Begriff finden, ohne den nicht notwendigerweise ein verzerrender Bedeutungstransfer vorgenommen würde.

³⁴⁵ Ex. 21, 2.

³⁴⁶ Deut 15, 12.

³⁴⁷ Deut 15, 13–15; Deut 15, 18.

³⁴⁸ Deut 15, 16–17.

³⁴⁹ Tatsächlich ist die korrekte Übersetzung des hebräischen Begriffs *oved* bzw. *eved* ins Deutsche sehr lange umstritten: Schon in der Luther-Übersetzung wird nicht das Wort „Sklave“ sondern „Knecht“ verwendet.

³⁵⁰ *Cohn*, Slavery, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 667.

³⁵¹ *Cohn*, Arbeiter (im jüdischen Recht), in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980, 40.

³⁵² *Cohn*, Arbeiter (im jüdischen Recht), in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980, 41.

Die *Eved*-Strafe methodisch und systematisch in das heutige Straf- bzw. Strafvollzugsverständnis einzuordnen, gestaltet sich mithin schwierig. Obwohl gewisse Parallelen zu modernen Rechtsinstituten und Sanktionsmethoden bestehen, ist die *Eved*-Strafe mit dem Begriffs- und Methodenspektrum des neuzeitlichen Strafvollzugs nur schwer vergleichbar. Im jüdisch-rechtlichen und rechtsvergleichenden Schrifttum finden sich dahingehend kaum Ausführungen. Lediglich *M. Cohn* nimmt einen generellen Vergleich der biblischen Schuldknechtschaft mit der modernen Freiheitsstrafe vor, weil der Täter bei beiden Sanktionsformen dem Grunde nach in seiner persönlichen Entscheidungs- und Bewegungsfreiheit beschränkt ist.³⁵³ Geht man aber mit dem im Bundesbuch und den deuteronomischen Gesetzen dargestellten Regelwerk zu unfreien Arbeitern davon aus, dass diese sich im Rahmen des Weisungsrechts ihres schuldrechtlich berechtigten Herren frei bewegen konnten, Familien erhalten und gründen sowie begrenzt Eigentum erwirtschaften durften, so überzeugt dieser Vergleich zur Freiheitsstrafe nicht. Die Unterbringung in einem Gefängnis mit der einhergehenden Beschränkung der räumlichen Bewegungsfreiheit, der Einschränkung in Bezug auf Besuchsrechte und der Begrenzung von Verdienstmöglichkeiten ist qualitativ von der Verpflichtung zum Arbeitsdienst grundverschieden.

Allein in einer Hinsicht besteht eine Parallele zur modernen Freiheitsstrafe: In ihrer bereits in den biblischen Rechtsquellen angelegten Konzeption ähnelt die *Eved*-Strafe aus Ex. 22, 2 zeitgenössischen Alternativsanktionsmechanismen wie etwa der Ersatzfreiheitsstrafe,³⁵⁴ nach denen auch im deutschen Strafrecht an die Stelle einer uneinbringlichen Geldstrafe eine zeitlich begrenzte Freiheitsstrafe treten kann. Aus dem systematischen Zusammenhang mit den sich aus den biblischen Quellen ergebenden Regelungen und Rechtsvorstellungen zur Sklaverei, zeichnet sich dabei ein Bild eines Rechtssystems ab, das in Bezug auf Eigentumsdelikte einen primär restaurativen Ansatz vertritt. Der Eigentumsschutz wird vor allem durch die deliktische Haftung gewährleistet, dem strafrechtlichen Eigentumsschutz kommt noch keine eigenständige Bedeutung zu. Die „Schuldknechtschaft“ dient allein der Durchsetzung des Erstattungsanspruchs sowie der zusätzlichen einfachen oder qualifizierten Geldstrafe.³⁵⁵ Auch kommt die Geldstrafe nicht der Staats-

³⁵³ *Cohn*, Freiheitsstrafe, in: *Cohn/Cohn* (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, 1980, 148.

³⁵⁴ Siehe § 43 Satz 1 StGB, einführend zur Ersatzfreiheitsstrafe siehe auch *Fischer*, Strafgesetzbuch mit Nebengesetzen, ⁶⁶2019, 43 Rn. 1 ff.

³⁵⁵ Deren Anwendungsbereich wiederum dürfte überschaubar gewesen sein, denn der Diebstahl im biblischen Recht kannte – zumindest nach späterem rabbinischem Verständnis – eine Form des Strafausschlusses bei Täter Reue: der Täter konnte der zusätzlichen monetären Buße zuvorkommen, wenn er die weggenommene Sache dem Eigentümer zurück brachte oder im Prozess ein Geständnis ablegte.

kasse oder Allgemeinheit zugute, sondern wird – dem Wortlaut und der späteren rabbinischen Interpretationen nach – ebenfalls an das Opfer der Tat gegeben.³⁵⁶ Die durch den „Verkauf“ ausgelöste freiheitsbeschränkende Wirkung scheint dagegen ihrem Wesen nach noch nicht zwingend als echte Strafe wahrgenommen zu sein. Im Kontext mit den rechtlich klar umrissenen Rechten und Pflichten der *avadim* taugt die mosaisch-rechtliche Arbeitsverpflichtung nicht zum repressiven Strafen.

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten, dass es sich bei der in Gen. 22, 2 genannten *Eved*-Strafe um eine Ersatzpflicht in Form einer unfreiwilligen Arbeitsverpflichtung handelte, die dem Täter zur Entschädigung des Opfers auferlegt wurde, bis er sowohl den geschuldeten deliktischen Schadensersatz als auch die verhängte Geldstrafe begleichen konnte.

5. Die Todesstrafe

Das erste Mal Erwähnung findet die Todesstrafe in der Torah in den Noachidischen Gesetzen im Buch Genesis. Nach der jüdischen Tradition gab Gott nach dem Abklingen der Sintflut Noah sieben universalgültige Gesetze, die in Folge für die gesamte Menschheit Geltung entfalten sollten. Eines dieser sieben Gesetze ist das Mordverbot, als dessen Rechtsfolge die vergeltende Tötung des Mörders vorgeschrieben wird.³⁵⁷ Da jedoch nach dem historisch-kritischen Ansatz die genaue Entstehungszeit der noachidischen Gesetze nicht bekannt ist, lässt sich aus dem traditionellen Ansatz kein eindeutiger rechtshistorischer Erkenntnisgewinn ziehen. Vor einem ähnlichen Problem steht die Forschung in Hinblick auf die frühe kanaanitische bzw. israelitische Bronzezeit: Wie die Todesstrafe in der patriarchalischen Frühgesellschaft der vor-sinaitischen Zeit durchgeführt wurde, ist unklar; eine Vollstreckung durch den Bluträcher aus dem Kontext der biblischen Quellen scheint indes wahrscheinlich. Zwar findet sich auch eine Quelle, in der das Verbrennen als Methode genannt wird, doch kommt es an dieser Stelle nicht zur Ausführung.³⁵⁸ Weitere Angaben zu dieser, zur gleichen Zeit in den be-

³⁵⁶ Vgl. auch *Albeck/Cohn/Auerbach* u. a., Theft an Robbery, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 688; *Cohn*, Diebstahl, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980, 146.

³⁵⁷ Gen. 9, 6 („Wer das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut soll für den Wert des getöteten Menschen vergossen werden. Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht.“). Interessanterweise erfolgt dieses Gebot nicht im Zusammenhang mit der ersten Tötung, die in der Genesis-Geschichte geschieht: Denn als Kain seinen Bruder Abel erschlägt, wird er nicht getötet, sondern verbannt, siehe Gen. 4, 8–16, oben S. 73.

³⁵⁸ Siehe die Geschichte von Tamar, in Gen. 38, 24, oben S. 76 f.

nachbarten Reichen weit verbreiteten Strafmethodik finden sich in den biblischen Texten nicht.

Umfangreich sind dagegen die Ausführungen der hebräischen Bibel im Anschluss an den Auszug aus Ägypten. Die verschiedenen sinaitischen Gesetzeskodexe sehen die Todesstrafe für eine Vielzahl von Straftaten vor. Den unterschiedlichen Kodexen ist gemein, dass die in der Torah erwähnten Kapitalverbrechen sich in zwei verschiedene Kategorien einteilen lassen: (1) Straftaten gegen Menschen und (2) Straftaten gegen die göttliche Ordnung.

Die Institutionalisierung der Todesstrafe im antiken jüdischen Recht wird rechtshistorisch oft mit der kriminalpolitischen Erwägung erklärt, der vermutlich damals allgegenwärtigen Praxis der Blutrache entgegenzuwirken.³⁵⁹ Die Einführung und Durchsetzung der staatlichen Autorität, vorsätzliche Tötungsdelikte mit dem Tode zu bestrafen, hätte mithin das Ziel gehabt, vergeltende Racheakte der Familie des Opfers zu verhindern. Im Gegensatz zur vorsätzlichen Tötung verhängt das Bundesbuch bei der nicht-vorsätzlichen Tötung gerade keine Kapitalstrafe, sondern sieht als Rechtsfolge die Verbannung des Täters in eine der durch das Gesetz designierten Exilstädte vor. Diese Exilierung sollte dem Schutz des nicht-vorsätzlichen Totschlägers vor der möglichen Blutrache der Hinterbliebenen des Opfers dienen.

Spätere Rechtskodexe in der Torah führen bereits prozessuale Voraussetzungen und Rechtsschutzmechanismen ein, um die Anwendung der Todesstrafe zu steuern und möglicherweise zu begrenzen. Grundlegend zu benennen ist hier das Erfordernis eines Beweisverfahrens, in dem die Verurteilung nur auf Basis von mindestens zwei Zeugenaussagen als zulässig erachtet wird.³⁶⁰ Eine Substitution der Todesstrafe in den explizit vorgeschriebenen Fällen durch eine alternative Bestrafung in Form der Zahlung von Blutgeld wird – wie bereits gezeigt – durch die Torah explizit verboten.³⁶¹

Abschließende Aussagen über die tatsächliche Ausführungsweise der Kapitalstrafen in der biblischen Zeit treffen zu können, ist mit Blick auf die biblische und sonstige archäologische Quellenlage schwierig. Die biblischen Rechtskodexe erwähnen lediglich die Steinigung und das Verbrennen als Vollzugsmethoden für die Todesstrafe. Zwar wird an mehreren biblischen

³⁵⁹ Z. B. *Horowitz*, *The Spirit of Jewish Law*, 1993, 158; *Berkowitz*, *Negotiating Violence and the Word in Rabbinic Law*, *Yale J.L. & Human.* 17 (2005), 125, 98; *Jacob*, *Punishment: Its Method and Purpose*, in: *Jacob/Zemer* (Hrsg.), *Crime and Punishment in Jewish Law: Essays and Responsa*, 1999, 49.

³⁶⁰ Num. 35, 30 bzw. das Beispiel 4: Die Kasuistik der Tötungsdelikte – Num. 35, 9–34, S. 117 ff. oben. Zum Zwei-Zeugen-Erfordernis in den biblischen Narrativen siehe auch S. 86 ff. oben.

³⁶¹ Num. 35, 31–32 bzw. S. 117 ff. oben.

Stellen auch das Erhängen erwähnt, doch zu Recht verweist *H. Cohn* darauf, dass die hebräische Bibel diese Methode immer im Zusammenhang mit nicht-israelitischen Völkern nennt oder aber unter besonderen Umständen,³⁶² auf die später noch eingegangen wird. So findet sich in der hebräischen Bibel das Erhängen entweder als Strafe bei den Ägyptern, Philistern und Persern,³⁶³ als Rechtsimport nicht jüdischen Ursprungs³⁶⁴ oder als außergerichtliche Vorgehensweise.³⁶⁵

Die übliche Methode zur Exekution von Straftätern in der biblischen Zeit war vermutlich die Steinigung. *H. Cohn* sieht die Steinigung im sinaitischen Recht als „instinktiven, gewaltvollen Ausdruck des öffentlichen Zorns“.³⁶⁶

Vor dem Hintergrund der heutigen Erkenntnisse der Sozialpsychologie lässt sich auch die These aufstellen, dass diese Vorgehensweise auf für Menschenansammlungen typischen gruppodynamischen Eskalationsprozesse zurück greift. Diverse narrative Passagen in der hebräischen Bibel sprechen davon, dass das aufgebrachte Volk ohne erkennbares Verfahren die Steinigung fordert oder sogar eigenmächtig durchführt.³⁶⁷ Gleichzeitig schreiben die biblischen Rechtskodexe die Steinigung mehrfach als gesetzlich vorgese-

³⁶² *Cohn* schreibt das Hängen den Ägyptern, Philistern und den Persern zu, siehe *Cohn/Rabbinovitz/Elon*, Capital Punishment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²⁰⁰⁷, 446. Jedoch schreibt Deut. 21:22–23 vor, dass die Leiche des Hingerichteten an einer öffentlichen Stelle bis zum Anbruch des Abends aufgehängt werden soll.

³⁶³ Siehe bzgl. der Ägypter Gen. 40, 22; bzgl. der Philister II., siehe Samuel 21, 6–12; und bzgl. der Perser, siehe Esther 7, 9.

³⁶⁴ Siehe die Antwort des Königs Darius in Esra 6, 11. („Und von mir ergeht Befehl: Wenn irgendjemand diesen Erlass missachtet, so soll aus dessen Haus ein Balken herausgerissen werden, und er soll gepfählt, er soll an ihn geschlagen werden, und sein Haus soll wegen dieser Angelegenheit zu einem Dreckshaufen gemacht werden.“).

³⁶⁵ Josua 8, 29.

³⁶⁶ *Cohn/Rabbinovitz/Elon*, Capital Punishment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²⁰⁰⁷, 446. („Stoning was the instinctive, violent expression of popular wrath [...]“).

³⁶⁷ z. B. Ex. 17, 4 („Da schrie Mose zum HERRN und sprach: Was soll ich machen mit diesem Volk? Nur wenig fehlt, und sie steinigen mich.“), Num. 14, 10 („Da wollte die ganze Gemeinde sie steinigen, die Herrlichkeit des HERRN aber erschien am Zelt der Begegnung allen Israeliten.“), 1. Samuel 30, 6 („Und David war in großer Not, weil das Volk davon sprach, ihn steinigen zu wollen. Denn das ganze Volk war verbittert, ein jeder wegen seiner Söhne und wegen seiner Töchter.“), 1. Könige 12, 18 („Und König Rehabeam sandte Adoram, der den Fronpflichtigen vorstand. Da steinigte ihn ganz Israel, und er starb. König Rehabeam aber war es gelungen, den Wagen zu besteigen und nach Jerusalem zu fliehen.“) sowie wortgleich 2. Chronik 10, 18; vgl. auch *Cohn/Rabbinovitz/Elon*, Capital Punishment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²⁰⁰⁷, 446.

hene Todesstrafe vor, z. B. als Sanktionierung für die Opferung eines Kindes,³⁶⁸ Hexerei bzw. Zauberei,³⁶⁹ Blasphemie,³⁷⁰ Sabbatschändung,³⁷¹ Götzendienst (sowie Anstiftung dazu),³⁷² Ungehorsam gegen die Eltern,³⁷³ sowie vorehe-liche Unzucht.³⁷⁴ In der Gesamtschau spricht die Quellenlage in der Torah dafür, dass die Ausführung öffentlich und unter Beteiligung der ganzen Gemeinde stattzufinden hatte.³⁷⁵ Es lässt sich anmerken, dass diese Form der Hinrichtung eine gewisse Ähnlichkeit mit der in der Neuzeit entwickelten Hinrichtung durch ein Erschießungskommando hat: Bei beiden Methoden wird die Verantwortung für den Tod des Hingerichteten im subjektiven Empfinden der an der Hinrichtung Beteiligten auf mehrere Personen verteilt. Anders als ein einzelner Henker, der sich der eigenen Verantwortung für die Tötung nicht entziehen kann, ermöglicht diese besondere Form der „Mit-täterschaft“ dem einzelnen Beteiligten sich einzureden, am Tod des Hinge-richteten entweder nicht kausal, oder aber nur als ein austauschbarer Teil eines größeren Ganzen mitgewirkt zu haben.

Als einzige Ausnahme zur Steinigung und quasi als qualifizierte Todes- strafe findet sich im sinaitischen Recht das Verbrennen als vorgeschriebene Methode bei der Strafbarkeit verbotener inzestuöser Beziehungen oder einer sichprosituiierenden Priestertochter.³⁷⁶ Anders als bei der Steinigung enthal- ten die biblischen Narrative allerdings keine Schilderungen einer Durchfüh- rung dieser Strafe.³⁷⁷

Insgesamt lässt sich im Wandel von der patriarchalischen Stammesgesell- schaft der vor-sinaitischen Zeit zur theokratisch organisierten Gesellschaft nach dem Exodus aus Ägypten und dem Einzug in das Land Israel eine stete Verrechtlichung und Institutionalisierung der Todesstrafe erkennen.

³⁶⁸ Lev. 20, 2.

³⁶⁹ Lev. 20, 27.

³⁷⁰ Lev. 24, 16; Lev. 24, 23.

³⁷¹ Num. 15, 35–36.

³⁷² Deut. 13, 11.

³⁷³ Deut. 21, 21.

³⁷⁴ Deut. 22, 20–21.

³⁷⁵ Vgl. Lev. 24, 23; Num. 15, 36.

³⁷⁶ Lev. 20, 14 sowie Lev 21, 9; vgl. auch *Cohn/Rabbinovitz/Elon*, Capital Punish- ment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²⁰⁰⁷, 446.

³⁷⁷ So auch *Cohn/Rabbinovitz/Elon*, Capital Punishment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²⁰⁰⁷, 446. Nicht überzeugend erscheint der Verweis von *Cohn* auf Josh. 7, 25 („Und Josua sprach: Wie hast du uns ins Unglück gestürzt. Am heutigen Tag wird der HERR dich ins Unglück stürzen! Und ganz Israel steinigte ihn, und sie verbrannten sie und steinigten sie.“), da der Kontext der Quelle für eine nicht-judizielle Tötung durch das erzürnte Volk spricht.

6. Die Karet-Strafe

Neben der eigentlichen Todesstrafe findet sich in den biblischen Rechtsquellen eine weitere Strafe, die dem Verurteilten das Recht auf Leben abspricht: Die sog. *Karet*-Strafe, die im Deutschen mit „ausrotten“ oder „tilgen“ eine eher unzureichende Übersetzung erfährt, ist in der Torah für eine große Anzahl an Verstößen vorgesehen,³⁷⁸ z. B. für unmoralische Beziehungen und Inzest,³⁷⁹ Kindesopferung,³⁸⁰ Zauberei,³⁸¹ die Entweihung des Sabbats,³⁸² sowie dem Essen von allgemein verbotenen Speisen³⁸³ oder gesäuerten am Pessach-Fest.³⁸⁴

Aus den eigentlichen Passagen geht jedoch die genaue Bedeutung der *Karet* nicht hervor: Das hebräische Wort erlaubt grundsätzlich zwei Interpretationen: Zum einen kann es das Abtrennen aus der Gemeinschaft durch die Hinrichtung des Täters, zum anderen das Abtrennen des Täters aus der Gemeinschaft durch Ausschluss und Bann gemeint sein. Dafür, die *Karet* als eine Alternativumschreibung der Todesstrafe zu verstehen, spricht die vergleichende Systematik einiger Torah-Stellen, die die Strafe erwähnen,³⁸⁵ ebenso wie Überlieferungen der Karäer-Sekte³⁸⁶ und Angaben bei Josephus.³⁸⁷ Im rabbinischen Judentum wurde die *Karet* dagegen später als eine durch den Himmel durchzuführende Strafe verstanden.³⁸⁸

³⁷⁸ Vgl. auch *Ta-Shma*, Karet, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.

³⁷⁹ Lev. 18:7, 8, 15, 20, 23, 29.

³⁸⁰ Lev. 20,2–3.

³⁸¹ Ex. 22,17–20.

³⁸² Ex. 31,14, Num. 15,32–36.

³⁸³ Lev. 7,23–25.

³⁸⁴ Ex. 12,15, 19–20; Deut. 16,3.

³⁸⁵ So mandatiert etwa Ex. 31,14 die *Karet*-Strafe für die Entweihung des Sabbats, bestimmt deren Vollzug jedoch nicht näher. In Num. 15,32–36 wird dagegen festgelegt, dass jemand der am Sabbat arbeitet, zum Tod durch Steinigung verurteilt werden soll.

³⁸⁶ Die Karäer sind eine vermutlich im 9. Jahrhundert entstandene jüdische Sekte, die die rabbinische Tradition ablehnt und nur das in der Torah festgesetzte religiöse Recht akzeptiert, siehe *Lasker/Citonne/Ben-Shammai* u. a., Karaites, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.

³⁸⁷ Josephus, *The Antiquities of the Jews*, Buch III, Kapitel 12, § 1, Wikisource. Accessed April 1, 2013. http://en.wikisource.org/wiki/The_Antiquities_of_the_Jews/Book_III; siehe auch *Ta-Shma*, Karet, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.

³⁸⁸ *Ta-Shma*, Karet, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.

7. Die Freiheitsstrafe

Die Freiheitsentziehung als strafrechtliche Sanktion im Sinne der Sühne für eine Straftat durch Inhaftierung in einem Gefängnis, ist dem biblischen Recht fremd.³⁸⁹ In den Rechtssammlungen der Torah findet der Freiheitsentzug als Strafe keine Erwähnung. Das antike Israel kannte den Gewahrsam in einer haft- bzw. gefängnisgleichen Umgebung wahrscheinlich nur zur zeitweiligen Unterbringung eines Beschuldigten bis zu seiner eigentlichen Verurteilung.³⁹⁰ Zwei solcher Fälle werden in der Torah bereits während der Wanderung in der Wüste nach dem Auszug aus Ägypten beschrieben, wobei beiden gemeinsam ist, dass dem Inhaftierten Blasphemie vorgeworfen wurde. Die dort beschriebene Haft diente jedoch nicht der Strafe selbst, sondern sollte der Gemeinschaft ermöglichen, die einschlägige Strafmethode bzw. Zumessung für den Angeklagten festzustellen.³⁹¹

Mit der Begründung der israelitischen (Proto-)Staatlichkeit durch die Einrichtung eines Königreichs veränderte sich die Rechtslage langsam. Die anfänglich ausschließliche Nutzung der Inhaftierung als Untersuchungshaft hielt in der Frühzeit der Monarchie vermutlich an. Wie vor dem Entstehen der Monarchie lassen sich in den Quellen ausschließlich Beispiele finden, in

³⁸⁹ So auch *Cohn*, Gefängnis, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, 1980, 149; *Horowitz*, The Spirit of Jewish Law, 1993, 206; *Lipskar*, A Torah Perspective On Incarceration As a Modality of Punishment and Rehabilitation, Jewish Law Articles 1996; *Jacob*, Punishment: Its Method and Purpose, in: Jacob/Zemer (Hrsg.), Crime and Punishment in Jewish Law: Essays and Responsa, 1999, 49; *Harary*, Incarceration as a Modality of Punishment, Jewish Law Articles 2003; *Elon*, Detention, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 606; *Elon*, Imprisonment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 743; *Pritikin*, Punishment, Prisons, and the Bible: Does Old Testament Justice Justify Our Retributive Culture, *Cardozo L. Rev.* 28 (2006), 715, 717; *Greenwood*, Restorative Justice and the Jewish Question, *Utah L. Rev.* 2003, 533, 556; *Bolts/Ives*, Solitary Confinement and Prison Reform, in: Ben-Avie/Ives/Loewenthal (Hrsg.), Applied Jewish Values in Social Sciences and Psychology, 2016, 218.

³⁹⁰ *Peters*, Prison Before the Prison: The Ancient and Medieval Worlds, in: The Oxford History of the Prison, 1998, 10; *Harary*, Incarceration as a Modality of Punishment, Jewish Law Articles 2003; *Elon*, Detention, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 606; *Elon*, Imprisonment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 743.

³⁹¹ Lev. 24,12 („Und sie legten ihn in Gewahrsam, um nach dem Befehl des HERRN entscheiden zu können.“) – in Übereinstimmung mit dem häufigen Gebrauch von göttlichen Metaphern oder Anthropomorphismen in der hebräischen Bibel, wenn es um die Verwaltung der menschlichen Gerechtigkeit geht, könnte die Verwendung dieses Satzes auch einfach bedeuten ‚bis eine Gerichtsentscheidung gefällt wird‘; siehe ferner Num. 15,34 („Und sie legten ihn in Gewahrsam, denn es war noch nicht bestimmt, was mit ihm geschehen sollte“) – hier deutet der eigentliche Wortlaut bereits auf die Anwendung der menschlichen Gerechtigkeit hin.

denen Haft aus präventiven Gründen angewandt wurde.³⁹² Überdies ist nicht abschließend geklärt, welche Art von Behausung ursprünglich für die inhaftierende Unterbringung des Beschuldigten verwendet wurde. Nach Auswertung der wenigen biblischen Quellen ist von einem Gebrauch leerer Zisternen, unterirdischer Keller oder Gewölbe als Gefängnis auszugehen.³⁹³ Quellen deuten darauf hin, dass nach Konsolidierung der Monarchie und des Staates Kerker oder Wachhäuser eingerichtet wurden, die wahrscheinlich in Nähe des Königspalastes lagen und als Untersuchungsgefängnisse dienten.³⁹⁴ Die eingeschränkte Quellenlage deutet daraufhin, dass die Untersuchungshäftlinge in diesen Anlagen nicht von der Außenwelt abgeschnitten waren, und ihnen der Besuch durch Verwandte gestattet wurde.³⁹⁵ Andere Quellen deuten auf die Verwendung haftverschärfender Maßnahmen hin, wie etwa die Fixierung in einem sog. Block oder Stock sowie Reduzierung oder Entzug von Essen.³⁹⁶

Erst im zweiten Königreich in der nach-exilischen Zeit lässt sich die Inhaftierung als normativierte, durch ein Gericht ausgesprochene Strafe für einen Beschuldigten in den biblischen Quellen verifizieren. Allerdings wird sich dessen Einführung in den Kanon der verfügbaren Strafmethoden des jüdischen Strafrechts wohl eher auf den persischen Einfluss während des babylonischen Exils zurückführen lassen als auf eine genuin israelitische Rechtsfortbildung.³⁹⁷ Tatsächlich bietet der Tanach selbst das überzeugendste Argument für eine solche Übernahme fremder Rechtspraktiken. Im Brief des persischen Königs *Artaxerxes* an den jüdischen Anführer *Esra* heißt es:³⁹⁸

³⁹² Z. B. II. Chron. 18,26 („[...] So spricht der König: Werft diesen in den Kerker! Und bis ich wohlbehalten zurückkehre, sollt ihr ihm nur wenig zu essen und wenig zu trinken geben.“); vgl. auch *Cohn*, Gefängnis, in: *Cohn/Cohn* (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, 1980, 149.

³⁹³ Die Vermutung von Zisternen als Behelfsgefängnisse basiert auf dem folgenden Vers in Zech. 9,11 („Auch du – um des Bluts deines Bundes willen entlasse ich deine Gefangenen aus der Grube; kein Wasser ist darin.“); die alternative Vermutung von unterirdischen Kellern lässt sich auf zwei Verse aus Jeremia zurückführen, siehe Jer. 20,2 („Und Paschchur schlug Jeremia, den Propheten, und sperrte ihn in den Block, der sich im oberen Benjamin-Tor beim Haus des HERRN befand.“) und Jer. 37,15 („Und die Oberen waren zornig über Jeremia und schlugen ihn und warfen ihn ins Gefängnis im Haus des Jehonatan, des Schreibers, denn dieses hatte man zum Kerker gemacht.“); die Zisternen-Theorie findet sich auch bei *Cohn*, Gefängnis, in: *Cohn/Cohn* (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, 1980, 149.

³⁹⁴ Jer. 32:2; 38:13.

³⁹⁵ Jer. 32:8.

³⁹⁶ II. Chron. 16,10; 18:26, siehe Fn. 392.

³⁹⁷ *Kohler*, Darstellung des talmudischen Rechtes, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 20 (1907), 161, 240; *Cohn*, Gefängnis, in: *Cohn/Cohn* (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, 1980, 149.

25 Du aber, Esra, setze nach der Weisheit deines Gottes, die in deiner Hand liegt, Richter und Rechtspfleger ein, die dem ganzen Volk jenseits des Stroms Recht sprechen sollen, allen, die die Gesetze deines Gottes kennen. Und wer sie nicht kennt, dem sollt ihr sie bekannt machen. 26 Und über jeden, der das Gesetz deines Gottes und das Gesetz des Königs nicht befolgt, soll gewissenhaft Gericht gehalten werden, sei es zum Tod, sei es zur Verstoßung, sei es zu Geldbuße oder zu Gefängnis.

Inwiefern es sich bei dem im Brief an Esra erwähnten Recht des Königs tatsächlich um ein verlässliches Normensystem handelt, ist unklar. *M. Cohn* schließt aus den Überlieferungen in den Propheten-Geschichten, dass die Inhaftierung, wenn sie durch jüdische Könige angeordnet wurde, meist willkürlich und ohne echte rechtliche Grundlage geschah.³⁹⁹

Unabhängig von den geschichtlichen Anfängen des israelitischen Gefängniswesens deuten die römischen und neu-testamentarische Quellen auf das Bestehen eines solchen Sanktionsmechanismus zum Zeitpunkt der römischen Besetzung Israels hin. Das zu dieser Zeit weit verbreitete und gut organisierte System von Gefängnissen war wahrscheinlich eine römische Erfindung und nicht durch das biblische Recht beeinflusst.

Die bisherigen Ausführungen zur Existenz eines freiheitsentziehenden Strafvollzugswesens gehen grundsätzlich davon aus, dass sich der Sanktionscharakter der Freiheitsstrafe aus dem Einsperren in einen engen, begrenzten Raum zieht. Wird dagegen ein weiteres Verständnis von Freiheitsstrafe angewendet, welches sich nicht nur auf den Aspekt der Einkerkering fokussiert, sondern Freiheitsstrafe eher als grundsätzlichen Entzug der Bewegungsfreiheit versteht, so lässt sich die Verbannung in eine Exilstadt, wie sie als biblische Strafe für den fahrlässigen Totschlag vorgesehen ist, ebenfalls als freiheitsentziehende Sanktion zu verstehen.⁴⁰⁰ Die Verbannung des Täters in

³⁹⁸ Esra 7, 25–26, vgl. auch *Elon*, Imprisonment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 743; *Cohn*, Gefängnis, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980, 149.

³⁹⁹ *Cohn*, Gefängnis, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980, 149. Zur Lage und Haftdauer jüdischer Strafgefangener in römischen Gefängnissen zur frühen Kaiserzeit, siehe *Krause*, *Gefängnisse im Römischen Reich*, 1996, 224–226. Zur politischen Instrumentalisierung der Gefängnishaft im römischen Reich, siehe ebd., 214.

⁴⁰⁰ Wie bereits im Abschnitt über den Bann gezeigt wurde, leitet sich die Verbannung einer Person, die sich des unbeabsichtigten oder fahrlässigen Totschlags schuldig gemacht hat, in eine Stadt des Exils aus mehreren Bibelstellen ab, siehe Ex. 21,13 und Num. 35, 25. Eine solche Lesart der Exil-Strafe bzw. des Bannes wird jedoch von einigen Stimmen in der Literatur zum Jüdischen Recht ausdrücklich abgelehnt, siehe etwa *Lipskar*, *A Torah Perspective On Incarceration As a Modality of Punishment and Rehabilitation*, *Jewish Law Articles* 1996; *Harary*, *Incarceration as a Modality of Punishment*, *Jewish Law Articles* 2003.

eine der designierten Fluchtstädte ging Hand in Hand mit der Einschränkung seiner Bewegungsfreiheit auf die Grenzen eben dieser Stadt, weil bis zum Tod des Hohepriesters durch das Recht des Bluträchers dem Täter außerhalb der Stadtmauern der Tod drohte.⁴⁰¹ Die biblischen Quellen, die die Einrichtung der Fluchtstädte vorschreiben, enthalten keine weiteren Angaben dazu, ob die Städte selbst bewacht wurden, um die darin befindlichen Verbannten an einer Flucht zu hindern, oder ob der formale Entzug des Lebensschutzes und die damit einhergehende Gefahr, durch den Bluträcher getötet zu werden, als ausreichende Abschreckung vor einem Ausbruch diente.⁴⁰² Wie zuvor dargestellt, diente die Verbannung in biblischer Zeit wahrscheinlich in erster Linie dem Schutz des fahrlässigen Totschlägers vor der Blutrache der Angehörigen des Opfers. Der Strafcharakter der Exilierung war daher wohl ursprünglich nur sekundärer Natur.

8. Fazit zur Strafmethodik in den biblischen Rechtsquellen

Nach dem derzeitigen Kenntnisstand der Forschung verfügte das biblische Strafrecht mit der Verbannung, der Körperstrafe, der Eved-Strafe, der Todesstrafe und der Karet-Strafe zur biblischen Zeit über ein breites Arsenal repressiver Sanktionen.

Auffallend daran ist vor allem der besondere Stellenwert, der nicht-körperlichen Strafen zukommt: Delikte wie einfache Körperverletzung, Diebstahl, Betrug, Untreue und Beleidigung, die nach moderner – wie auch historischer – kriminalistischer Erfahrung den überwiegenden Anteil der bekanntgewordenen Straftaten darstellen, werden nach dem biblischen Recht allein durch Schadensersatz geregelt und unter bestimmten Aspekten um zusätzliche Geldstrafen bzw. ersatzweise die Dienstleistungsstrafe ergänzt. Dies deutet zum einen auf den hohen gesellschaftlichen Stellenwert hin, welcher der Restitution von Vermögenswerten in der biblischen Zeit zugekommen zu sein scheint. Zum anderen kann die schrittweise Entwicklung des Strafrechts vom Privatstrafrecht zum Officialstrafrecht nachvollzogen werden.

Insbesondere die ungewöhnliche *eved*- bzw. Dienstleistungsstrafe für Diebstahl illustriert den überwiegend restitutiven Charakter des biblischen Strafrechts. Der Umstand, dass das Recht das Ersatzinteresse des Geschädigten befriedigen sollte, den verurteilten aber zahlungsunfähigen Dieb jedoch nicht schutzlos stellte, sondern ihn vielmehr in eine sozial-abgesicherte Position drängte, zeigt die resozialisierende bzw. rehabilitierende Seite des biblischen Strafrechts.⁴⁰³

⁴⁰¹ Num. 35, 28.

⁴⁰² Vgl. die Angaben in Num. 35, 6–8, Deut. 4, 41–43, und Deut. 19,2–3.

Eine untergeordnete Rolle kam im biblischen Recht dem Abschreckungsgedanken zu. Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zu anderen antiken Rechtsordnungen, in denen die körperliche Unversehrtheit oder die persönliche Ehre durch gravierende, öffentliche körperliche Bestrafungen abgesichert werden sollte. Insbesondere die biblisch-rechtlichen Schadensersatzregelungen und die Geldstrafen entsprechen nicht typologisch-abschreckenden Sanktionsformen. Auch der Vier- bzw. Fünffach-Geldstrafe kann unter negativ-generalpräventiven Erwägungen ein erheblich geringerer Abschreckungsfaktor zugemessen werden als etwa der hethitischen Strafe des Geblendet-Werdens, verschiedenen römischen Todesstrafen und z. B. dem Handabhacken des Kodex Hammurabi.

Ebenfalls bemerkenswert ist das Fehlen von Gefängnissen oder Kerkern im biblischen Strafrecht. Aus rechtshistorischer Perspektive ist die Abwesenheit einer freiheitsentziehenden Bestrafung im engeren Sinne umso auffälliger, wenn sie in den Kontext mit anderen, benachbarten, antiker Sanktionssystemen gesetzt werden.

Die Besonderheit des Fehlens der Freiheitsstrafe im Jüdischen Recht wird bei Betrachtung der Rechtslage in den benachbarten Großreichen deutlich: So gilt etwa für das frühe attische Strafrecht die Existenz von Inhaftierung als Form der Kriminalstrafe als historisch sicher belegt.⁴⁰⁴ Das bekannteste mnemohistorische Beispiel ist der Fall des griechischen Philosophen Sokrates. Durch Platon wird überliefert, dass das attische Rechtssystem Inhaftierung in Gefängnissen bereits in beiden modernen Formen, als vorübergehende Untersuchungshaft des Beschuldigten und als zeitlich bestimmte Strafhaft des bereits Verurteilten, kannte.⁴⁰⁵

Aufgrund der Zeitspanne zwischen der Entstehung der ersten biblischen Gesetzessammlungen (ca. 1000 v. d. Z.) und der Blütezeit der griechischen Stadtstaaten – Plato lebte von ca. 428 bis 348 v. d. Z.) – lässt sich hier zwar

⁴⁰³ So ähnlich auch *Shuster*, Halacha as a Model for American Penal Practise: A Comparison of Halchic and American Punishment Methods, *Nova Law Review* 19 (1995), 965, 980.

⁴⁰⁴ Über das berüchtigten Verfahren gegen den attischen Philosophen *Socrates* ist bekannt, dass dieser dem Gericht seine eigene Strafe vorzuschlagen hatte. In dem langen Plädoyer, welches nach *Plato* von *Socrates* zu seiner Verteidigung vorgebracht wurde, greift *Socrates* die Möglichkeit einer Haftstrafe selbst auf, doch lehnt sie schließlich für sich ab. Das Verfahren endet mit seiner Verurteilung zur Todesstrafe, der er sich durch den Gift-Selbstmord entzieht; siehe *Peters*, *Prison Before the Prison: The Ancient and Medieval Worlds*, in: *The Oxford History of the Prison*, 1998, 6.

⁴⁰⁵ *Peters*, *Prison Before the Prison: The Ancient and Medieval Worlds*, in: *The Oxford History of the Prison*, 1998, 8.

kein echter rechtshistorischer Vergleich ziehen,⁴⁰⁶ dennoch deutet die Beschreibung von Gefängnissen in der antiken griechischen Literatur daraufhin, dass Formen der Freiheitsstrafe dort weit verbreitet und gesellschaftlich akzeptiert waren.

Die Abwesenheit freiheitsentziehender Sanktionen im frühen biblischen Strafrecht steht im starken Kontrast zur rechtlichen Entwicklung im benachbarten ägyptischen Pharaonenreich, in dem Gefängnisse bereits seit frühester Zeit bekannt waren. Nach *Peters* lassen sich die frühesten Aufzeichnungen zu Gefängnissen auf die Periode des mittleren Königreichs (2050–1786 v. d. Z.) zurückdatieren.⁴⁰⁷ Gebunden durch das Konzept *ma'at* („Gerechtigkeit“), dessen strikte Observanz nach ägyptischem Glauben die Welt im Gleichgewicht hielt, hatten die Pharaonen von willkürlicher oder grausamer Bestrafung abzusehen.⁴⁰⁸ Daher scheinen die Herrscher in der Zeit des mittleren Königreichs, den öffentlichen Vollzug der Strafe durch körperliche Züchtigung und Inhaftierung der Todesstrafe vorgezogen zu haben.⁴⁰⁹ Interessanterweise wird das Bestehen eines strafvollziehenden Gefängniswesens in Ägypten auch durch eine biblische Quelle bestätigt: Die Joseph-Geschichte beschreibt einen Fall einer Einkerkering, die der Kontrolle eines militärischen Offiziers diente.⁴¹⁰

Im nahöstlichen Kontext betrachtet, unterscheiden sich die biblischen Gesetze dagegen weniger von den bekannten mesopotamischen Rechtsordnungen, etwa dem Kodex Hammurabi (ca. 1792–1750 v. d. Z.), sowie den hethitischen Rechtsordnungen.⁴¹¹ Zwar enthalten die Gesetzeskodexe der frühen mesopotamischen Zivilisationen ausführliche strafrechtliche Normenkataloge, allerdings gibt es auch dort wenig Hinweise auf die Verwendung der Inhaftierung bzw. des Freiheitsentzugs als Strafmethode. Nur spätere Quellen zeigen die begrenzte Verwendung von Gefängnissen; diese waren vor allem

⁴⁰⁶ Die Beschreibung von Gefängnissen bzw. Gefängnisstrafen in den griechischen Staatstaaten fällt damit übrigens mit der Regierungszeit Ataxerxes zusammen, der – wie oben bereits erwähnt – Esra instruierte, Gefängnisse einzuführen.

⁴⁰⁷ *Peters*, *Prison Before the Prison: The Ancient and Medieval Worlds*, in: *The Oxford History of the Prison*, 1998, 6.

⁴⁰⁸ *Assmann* definiert das Konzept *ma'at* als „a principle of universal harmony, which manifests itself in the cosmos through order, and the in human domain as justice“, siehe *Assmann*, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 2000, 47.

⁴⁰⁹ *Peters*, *Prison Before the Prison: The Ancient and Medieval Worlds*, in: *The Oxford History of the Prison*, 1998, 6.

⁴¹⁰ Gen. 40,3 sowie Gen. 42,17; *Peters* nennt die Beschreibung von Josefs Unterbringung, wie sie im Buch Genesis zu finden ist, als eines der nützlichsten Berichte von Gefängnissen des alten Ägyptens, siehe *Peters*, *Prison Before the Prison: The Ancient and Medieval Worlds*, in: *The Oxford History of the Prison*, 1998, 8.

⁴¹¹ „Hittite Laws“, in *Burney*, *Historical Dictionary of the Hittites*, 2004, 223, 224.

für Diebe, aufsässige Sklaven und – ähnlich der antiken ägyptischen Rechtspraxis – für ausländische (Kriegs-)Gefangene vorgesehen.⁴¹² Der derzeitige Stand der archäologischen und rechtshistorischen Forschung deutet darauf hin, dass die Hethiter, eine geografisch besonders nah am antiken Israel liegende zeitweise Großmacht,⁴¹³ vermutlich gar keine Freiheitsstrafe durch Inhaftierung in einem Gefängnis kannten oder nur sehr begrenzte Formen.⁴¹⁴

⁴¹² Peters, *Prison Before the Prison: The Ancient and Medieval Worlds*, in: *The Oxford History of the Prison*, 1998, 9.

⁴¹³ Die Hethiter waren eine indoeuropäische Zivilisation der Bronzezeit, die ursprünglich über weite Teile des heutigen Anatoliens herrschte und später, ab ca. dem 14. Jahrhundert v. d. Z., ihr Herrschaftsgebiet auch auf den Norden des heutigen Syriens und Libanons ausstreckte. Die Frage, ob es sich bei dieser antiken Kultur tatsächlich auch um die „Hethiter“ der hebräischen Bibel handelt, ist in der Forschung stark umstritten. Die biblischen Hethiter – die „Kinder von Heth“ (תִּיִּת, bny-ḥt) – werden im Tanach an verschiedenen Stellen in unterschiedlichen Kontexten erwähnt. Die früheren Quellen beschreiben die Hethiter als ein kanaanitischen Volk, später werden sie von diesen gesondert betrachtet, und in der monarchischen Epoche schließlich in einem Atemzug mit mächtigen Imperien wie den Ägyptern genannt. Bryce vermutet daher vor, dass die früheren Erwähnungen wahrscheinlich einen kanaanitischen Stamm beschreiben, der mit der tatsächlichen anatolischen Zivilisation nicht in Verbindung stand, während die späteren biblischen Bezüge darauf hindeuten, dass die wirklichen Hethiter gemeint waren. Siehe Bryce, *The Kingdom of the Hittites*, 1999, 1–3, 7–8, 16–20; Burney, *Historical Dictionary of the Hittites*, 2004, v–xxxiii. Für eine kürzere Einführung mit Hinblick auf die Unterschiede zum Jüdischen Recht, siehe Dorff/Rosett, *A Living Tree*, 1988, 46.

⁴¹⁴ Jüngere Entdeckungen aus der hethitischen Archäologie deuten laut Hoffner darauf hin, dass (Kriegs-)Gefangene regelmäßig geblendet wurden, um ihren Wärtern eine möglichst effektive Kontrolle über sie zu erlauben. Die geblendeten Gefangenen wurden anschließend entweder bis zur Zahlung eines Lösegeldes festgehalten oder mussten Zwangsarbeit ableisten. Sie sollen dabei eingesetzt worden sein, vor allem in Mühlen Mehl zu mahlen, weil diese Tätigkeiten keine Sehfähigkeit voraussetzten. Laut Hoffner war diese Form der Beschäftigung besonders entehrend, da die Arbeit in Mühlen im ganzen Nahen Osten als weibliche Tätigkeit betrachtet wurde. Die Verpflichtung zur Arbeit in einer Mühle findet sich auch in der Geschichte von Samson in Richter 16, 21–25 wieder, in welcher der israelitische Held Samson nach seiner Gefangennahme durch die feindlichen Philister zur Zwangsarbeit in einer Mühle verpflichtet wird. Siehe Hoffner, *The Treatment and Long-Term Use of Persons Captured in Ballt according to the Masat Texts*, in: *Recent Developments in Hittite Archaeology and History*, 2002, 68 f.

Einige der hethitischen Gesetze sprechen überdies von einer Strafe, bei welcher der Verurteilte „in ein Tongefäß gehe“. Dies wird von manchen Archäologen als Strafe für aufsässige Sklaven interpretiert, die so in einer leeren Zisterne oder einem Tonweinfass über die Konsequenzen ihrer Insubordination nachdenken sollten. Eine solche Interpretation spräche also für die beschränkte Existenz freiheitsbeschränkender- bzw. entziehender Sanktionen. Allerdings verstehen andere Archäologen unter der Formulierung „in ein Tongefäß gehen“, dass der so bestrafte Sklave stattdessen bei lebendigem Leibe in dem Gefäß gekocht worden wäre. Eine solche Lesart würde bedeuten, dass die seltsame Formulierung eine ganz besonders grausame Form der

Für die Abwesenheit einer genuinen Freiheitsstrafe im frühen jüdischen Strafrecht lassen sich verschiedene Erklärungsansätze bilden. Eine triviale Erklärung wäre, dass es den frühen Israeliten schlicht an Ressourcen für die Etablierung einer freiheitsentziehenden Strafe fehlte, und sich die anderen Strafmethoden als praktischer bzw. leichter zu vollstrecken erwiesen. Für diese Theorie ließe sich anführen, dass neben den primär auf Ausgleich zwischen dem Täter und den Geschädigten abstellenden, d. h. restaurativen Geld- oder Eved-Strafen bei Ehren-, Körperverletzungs-, Eigentums- und Vermögensdelikten sowie den physisch auf den Täter einwirkenden, d. h. ihrer Natur nach eher retributiven Körper- und Todesstrafen bei Tötungen, Vergewaltigungen und Straftaten gegen die göttliche Ordnung, kein Raum für eine echte Freiheitsstrafe gewesen wäre. Denkbar ist auch das Fehlen einer Freiheitsstrafe auf eine starke Prägung durch die bestehenden mesopotamischen und hethitischen Rechtsordnungen bzw. alternativ auf eine bewusste Abgrenzung zum ägyptischen Recht zurückzuführen.

Eine andere Erklärung bietet die aus späterer rabbinischer Sicht besonders herausgehobene Stellung der individuellen Freiheit im Wertesystem des Jüdischen Rechts. Aus der traditionellen Perspektive betrachtet, macht der Verzicht auf freiheitsentziehende Bestrafung vor dem Hintergrund der Exodus-Geschichte und der darin beschriebenen Erfahrung der Versklavung in Ägypten durchaus Sinn. Es wäre nachvollziehbar, wenn eine Gemeinschaft, welcher kollektiv die Freiheit entzogen war, anschließend bewusst auf die Entziehung der Freiheit seiner eigenen Mitglieder verzichtet. Für eine solche Erklärung lässt sich insbesondere die sonstige Haltung des biblischen Rechts gegenüber freiheitsbeschränkenden Rechtsinstituten anführen. Wie im Rahmen der Ausführungen zur Eved-Strafe gezeigt, enthalten das Bundesbuch und die deuteronomischen Gesetze umfangreiche Regelungen, die die Sklaverei – im Vergleich zu anderen antiken Rechtsordnungen – stark beschränken und die Individualrechte eines Sklaven weitreichend schützen, etwa indem sie das Leben der Sklaven der Verfügungsgewalt ihrer Herren entziehen und die Zeit der Sklaverei auf sieben Jahre begrenzen.

Im Ergebnis lässt sich festhalten, dass das Fehlen einer Freiheitsstrafe im biblischen Recht für den Rechtsraum des antiken Nahen Ostens durchaus ungewöhnlich war.

Todesstrafe beschreibt. Siehe *Hoffners* Kommentare zu § 173 HC, in *Hoffner*, *The Laws of the Hittites*, 1997, 219.

IV. Zwischenergebnis

Zum Ende dieses Kapitels sind erste allgemeine Beobachtungen zum konzeptionellen Verständnis von „Verbrechen und Strafe“ in der biblischen Entwicklungsphase des Jüdischen Rechts angebracht:

Es ist zuzugestehen, dass die in den biblischen Rechtssammlungen enthaltenen Gesetze sich selten in den Definitionsrahmen moderner Rechtssysteme einordnen lassen. Dem gesamten System des biblischen Rechts liegt die Annahme zugrunde, dass die Vorschriften göttlich befohlen wurden. Den wichtigsten Ausdruck findet dieses Konzept in der Tatsache, dass das biblische Gesetz keine Rechte des Einzelnen, sondern allein Pflichten formuliert. Das biblische Recht unterscheidet zwischen Verpflichtungen gegenüber Gott und Verpflichtungen gegenüber oder zwischen Menschen. Eine klare Trennung zwischen religiösen, zivilen, administrativen oder strafrechtlichen Normen ist ihm fremd. Moderne Rechtssysteme würden die Vergewaltigung einer unverheirateten oder verlobten Frau unzweifelhaft als Verbrechen einstufen, das biblische Gesetz hingegen sanktioniert diese Tat lediglich mit einer Geldzahlung an den Vater des Opfers und verpflichtet den Täter, das Opfer zu heiraten, wobei unklar bleibt, ob die Zahlung eine Strafe oder eine Entschädigung für den verminderten Wert des Opfers auf dem Brautmarkt oder beides ist.⁴¹⁵ Gleichzeitig würde die Verletzung des Sabbats in modernen Augen die Verletzung einer religiösen Norm sein, doch die Bibel betrachtet sie als Kapitalverbrechen, für das die Todesstrafe vorgeschrieben ist.⁴¹⁶

Dennoch zeigen die in den vergangenen drei Abschnitten gewählten Ansätze, dass bereits in innerhalb des biblischen Rechtes eine eigenständige Strafrechtstradition bestand, wenngleich diese auf den modernen Leser ungerecht wirken oder nicht nachvollziehbar sein mag.

Das frühe „Jüdische Strafrecht“ hat sowohl aus dem Blickwinkel der traditionellen Halacha mit den zu unterschiedlichen Zeitpunkten offenbarten noachidischen, sinaitischen und monarchischen Recht als auch aus Sicht der historisch-kritischen Forschung durch die mutmaßlich über die Jahrhunderte andauernde Redaktionstätigkeit verschiedene Entwicklungsschritte zurückgelegt. Beiden Methoden ist gemein, dass die ihnen zugrundeliegende rechtshistorische Entwicklung sich mittels eines Schichtenmodells beschreiben lässt: So bilden – nach Auffassungen in der Halacha – die noachidischen Gesetze: einen universell gültigen Kern des Rechts, den das sinaitische Recht umhüllt, und das durch die Ermächtigung zur monarchischen Rechtssetzung ergänzt wird.

⁴¹⁵ Deut. 22, 28–29.

⁴¹⁶ Num. 15,32–36.

Die moderne Forschung geht im Text der Torah von verschiedenen alten Rechtskodexen aus, die in einem Redaktionsprozess kompiliert wurden und als „Text-Sedimente“ einander überlagern und teilweise durchdringen. Sowohl der traditionelle halachische Ansatz zur Herkunft der biblischen Quellen, als auch der historisch-kritische Ansatz erlauben die Identifikation von Kerntatbeständen – das Verbot des Mordes, der Blasphemie, des Diebstahls und der sexuell-immoralischer Beziehungen –, die aus halachischer Sicht bereits in den noachidischen Gesetzen verankert sind, und aus historisch-kritischer Sicht übereinstimmend im Dekalog, Bundesbuch, in den priesterlichen Gesetzessammlungen und den deuteronomischen Gesetzen genannt werden.

Zugleich haben die Abschnitte gezeigt, dass das biblische Recht, so wie es sich aus der Torah erschließt, noch über kein eindeutig herausgebildetes Prozessrecht oder eine vereinheitlichte Gerichtsverfassung verfügte. Gleichwohl sind mit der genannten Einschränkung des Zeugenbeweises sowie den Vorschriften zum Aufstellen von Gerichten und den Anforderungen an die Unbestechlichkeit der eingesetzten Richter grundlegende prozessuale Regelungen, insbesondere das Strengbeweisverfahren, erkennbar. Auch die vorgestellten biblischen Narrative deuten auf das Bestehen fester prozessualer Abläufe zur Wahrheitsfindung hin.

Die dem biblischen Recht eigene Strafmethodik weist bei genauem Blick neben der bekannten, retributiv angelegten Todesstrafe auch weniger bekannte, restitutive bzw. rehabilitierende Sanktionsmöglichkeiten auf. Zudem erhält sie durch die geschilderte Mischung aus Narrativen und Normen eine positiv-generalpräventive bzw. expressive Dimension. Bemerkenswert ist insofern, dass viele der biblischen Erzählungen, die eingangs im ersten Kapitel dargestellt wurden, entweder (strafrechtliche) Regelungen widerspiegeln, die sich in den späteren biblischen Rechtssammlungen finden, oder aber Verhaltensweisen schildern, die durch Normen in den Rechtssammlungen für strafwürdig erachtet werden. So ist der im Bundesbuch geregelte Nutztierdiebstahl zugleich Hintergrund der Episode über Jakob und seinen Onkel Laban, einem der Stammväter der Israeliten;⁴¹⁷ der Ehebruch gleich mehrfach Gegenstand von Geschichten über die Erzväter, Könige und Propheten⁴¹⁸ und der Verstoß gegen das Tötungsverbot seit dem Brudermord Kains an Abel ein sich wiederholendes Thema.⁴¹⁹ Die narrativen Passagen der Torah müssen daher im Kontext der rechtlichen Passagen betrachtet werden – und umgekehrt.

⁴¹⁷ Ex. 21, 37–22,3 sowie S. 112 oben; Gen. 31, 36 ff. sowie S. 76 ff. oben.

⁴¹⁸ Gen. 12, 10 ff., 20, 1 ff., 26, 1 ff. sowie S. 79 oben; ferner 2. Samuel 11, 1 ff.; Daniel 13, 1 ff. sowie S. 88 oben.

⁴¹⁹ Gen. 4, 11–16, sowie S. 73 oben; Ex. 21, 12 sowie S. 106, 117 oben.

D. Das Strafrecht in der post-biblischen Epoche

I. Vorbemerkung

Die Entwicklung der jüdischen Rechtstradition während der post-biblischen Epoche ist geprägt von einer Vielzahl von historischen Ereignissen, die in ihre Anfangszeit fallen. Nach dem Ende der assyrischen Gefangenschaft und der Rückkehr aus dem Exil (ca. 539 v. d. Z.) und während der anschließenden Zeit des Zweiten Tempels (bis ca. 70 n. d. Z.) wurden die Juden von wechselnden Imperien – zuerst dem persischen Reich, anschließend dem hellenistischen Seleukidenreich und schließlich dem Römischen Reich – beherrscht.¹ Allein während der Hasmonäer-Dynastie war das Land weitestgehend souverän und selbstverwaltet.² Nach dem Tod des letzten Hasmonäer-Königs im Jahr 76 v. d. Z. brachen in Judäa zwischen dessen beiden Söhnen Machtkämpfe um die Erbfolge aus.³ Das Römische Reich, das in den Jahrzehnten zuvor seine Grenzen bereits bis nach Syrien ausgedehnt hatte, schlug aus diesem Machtvakuum Profit und eroberte im Jahre 63 v. d. Z. Judäa.⁴

Die folgende römische Herrschaft über Judäa, die faktisch die jüdische Autonomie und Souveränität über das historische Israel beendete, blieb für fast ein Jahrhundert lang unangefochten. Judäa wurde – wie die anderen Provinzen des östlichen Teils des Römischen Reiches – als Vasallenstaat re-

¹ Zu der Bedeutung des „Imperialismus“ dieser Großreiche und dessen Einfluss auf die jüdische Geschichte siehe die *Seth Schwartzs* herausragende Arbeit *Schwartz, Imperialism and Jewish Society*, 2009.

² *Schwartz*, *Imperialism and Jewish Society*, 2009, 19 ff. Umfangreich zur Geschichte des Hasmonäerstaats siehe *Stern*, *Die Zeit des Zweiten Tempels*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, ⁵2007, 269 ff.

³ *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 139; zur Erbfolgeproblematik nach dem Tode Alexander Jannaeus, siehe auch *Stern*, *Die Zeit des Zweiten Tempels*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, ⁵2007, 276 ff.

⁴ *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 139; *Stern*, *Die Zeit des Zweiten Tempels*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, ⁵2007, 276; *Abrams*, *Rebellion against Roman Rule*, online verfügbar unter: cojs.org/rebellion_against_roman_rule_rina_abrams_cojs/.

giert.⁵ Herodes, ein gebürtiger Judäer, wurde 37 v. d. Z. von den Römern als König eingesetzt und regierte bis zu seinem Tod im Jahre 4 v. d. Z.⁶ Nach dem Tod Herodes zerfiel dessen Königreich und wurde in drei Teile geteilt.⁷ Den größten Teil des Landes, bestehend aus Judäa, Samaria und Idumaea, stellten die Römer unter die Herrschaft seines Sohnes Archelaus, der zum Ethnarch ernannt wurde, und sich als despotischer Herrscher erwies.⁸ Im Jahre 6 n. d. Z. wurde er von den Römern abgesetzt, das Land als römische Provinz reorganisiert und unter die Kontrolle römisch ernannter Prokuratoren gestellt.⁹ Während Quellen darauf hinweisen, dass die frühen Prokuratoren offenbar ungestört regierten, führte die Ernennung von Pontius Pilatus (dessen Amtszeit vermutlich von 26–36 n. d. Z. reichte) zu einer Verschlechterung der römisch-jüdischen Beziehungen.¹⁰ Die jüngere Wissenschaft erklärt die sich verschlechternden Beziehungen mit steigender römischer Arroganz und Unachtsamkeit gegenüber religiösen Befindlichkeiten der Juden, den hohen Steuern, die Rom von der Provinz verlangte, der Stationierung römischer Truppen in Jerusalem sowie den damit einhergehenden zunehmenden messianischen Sehnsüchten einiger jüdischer Sekten.¹¹ Für eine kurze Zeit, zwischen 41 und 44 n. d. Z., errichteten die Römer erneut ein jüdisches Vasallenreich unter Herodes Enkel Agrippa I., nach dessen plötzlichem Tod stellte

⁵ *Abrams*, Rebellion against Roman Rule; *Stern*, Die Zeit des Zweiten Tempels, in: Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 295.

⁶ *Applebaum/Bayer*, Herod I, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 31–33. Ausführlich zur Inthronisierung Herodes und dessen Herrschaft, siehe auch *Stern*, Die Zeit des Zweiten Tempels, in: Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 279, 295 ff.

⁷ *Schiffman*, From Text to Tradition, 1991, 146; *Stern*, Die Zeit des Zweiten Tempels, in: Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 303.

⁸ *Schiffman*, From Text to Tradition, 1991, 146 f.; *Stern*, Die Zeit des Zweiten Tempels, in: Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 303.

⁹ *Schiffman*, From Text to Tradition, 1991, 147; *Stern*, Die Zeit des Zweiten Tempels, in: Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 303 f.

¹⁰ *Schiffman*, From Text to Tradition, 1991, 148; *Stern*, Die Zeit des Zweiten Tempels, in: Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 310; *Cohen*, From the Maccabees to the Mishnah, ²2006, 4.

¹¹ *Schiffman*, From Text to Tradition, 1991, 148. Ausführlich zur Ideologie des „Messianismus“ auch *Stern*, Die Zeit des Zweiten Tempels, in: Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 351 ff., 364 f.

das römische Reich die Provinz zurück unter unmittelbare römische Herrschaft.¹²

Im Jahre im Jahre 66 n. d. Z. kam es zum ersten großen Aufstand gegen die römischen Besatzer, nachdem eine Reihe von Amtshandlungen des Prokurators *Gessius Florus* die religiösen Empfindungen der Bevölkerung verletzt hatten.¹³ Frühe Versuche des dem Prokurator der Provinz Judäa vorgeetzten römischen Gouverneurs von Syrien, den Aufstand niederzuschlagen, wurden von den Aufständischen vereitelt.¹⁴ Die jüdischen Rebellen schafften es nicht, einen vereinten Widerstand aufzubauen, sondern blieben entlang mehrerer politischer und sektiererischer Linien zerstritten.¹⁵ Die jüdische Tradition und die moderne Wissenschaft sehen übereinstimmend in der Unfähigkeit der Anführer des Aufstands, die verschiedenen Rebellenkräfte zusammenzuführen, einen der Hauptgründe für dessen Misserfolg.¹⁶

Kurz nach Ausbruch des Aufstandes ernannte der römische Kaiser Nero den erfahrenen Feldherren *Vespasian* und dessen Sohn *Titus* zu den Befehlshabern des Angriffs auf Judäa.¹⁷ Ende des Jahres 67 n. d. Z. hatte Vespasian die nördliche Region Galiläa zurückerobert.¹⁸ Anfang 70 n. d. Z. belagerte Titus Jerusalem. Die verschiedenen jüdischen Widerstandsgruppen innerhalb der Stadt, gelähmt durch innere Kämpfe miteinander, konnten dem Angriff der Römer nicht lange standhalten. Die Römer eroberten Jerusalem nach tagelangen Kämpfen, plünderten und zerstörten den Zweiten Tempel, das zen-

¹² *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 149; *Cohen*, *From the Maccabees to the Mishnah*, ²2006, 4; *Stern*, *Die Zeit des Zweiten Tempels*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, ⁵2007, 312, 316.

¹³ *Feldman*, *Biblical History*, online verfügbar unter: cojs.org/biblical_history_the_roman_period_steven_feldman_cojs_2007/.

¹⁴ *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 158; *Stern*, *Die Zeit des Zweiten Tempels*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, ⁵2007, 368; *Cohen*, *From the Maccabees to the Mishnah*, ²2006, 4.

¹⁵ *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 158. Für einen Überblick über die verschiedenen Strömungen in dieser Zeit siehe etwa *Stern*, *Die Zeit des Zweiten Tempels*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, ⁵2007, 334 ff.; *Cohen*, *From the Maccabees to the Mishnah*, ²2006, 120 ff. Für eine ausführliche Darstellung, siehe *Stemberger*, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, 2013.

¹⁶ *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 159.

¹⁷ *Feldman*, *Biblical History*.

¹⁸ *Stern*, *Die Zeit des Zweiten Tempels*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, ⁵2007, 370 ff.; *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 159 f.; *Cohen*, *From the Maccabees to the Mishnah*, ²2006, 4.

trale jüdische Heiligtum, und töteten große Teile der Bevölkerung der Stadt.¹⁹ Trotz der Zerstörung der Hauptstadt des Landes flammten immer wieder Kampfhandlungen in der Provinz auf, die die Rebellion noch weitere drei Jahre andauern ließen. Erst mit der Eroberung der Wüstenfestung *Masada* im Jahre 73 n. Chr. durch die Römer fiel die letzte verbliebene Hochburg des jüdischen Widerstands.²⁰ Mit dieser Niederlage endete der Aufstand und zugleich die Periode des Zweiten Tempels.²¹ Wenngleich die Römer weite Teile Judäas intakt gelassen hatten, versetzten die Massaker an Männern, Frauen und Kindern und die Zerstörung Jerusalems dem jüdischen Leben im Land Israel einen schweren Schlag, der die nächsten Jahrhunderte jüdischer Geschichte prägte.²² Zugleich markierte der fehlgeschlagene Aufstand das Ende von fünf Jahrhunderten imperialer Unterstützung für zentrale Konzepte des antiken Judentums: Den Tempel und Tempeldienst sowie die Priester- und Schreiberklasse.²³

Nach der durchschlagenden Niederlage der Rebellen im ersten Aufstand setzte sich das jüdische Leben in der Provinz Judäa dennoch fort.²⁴ Bereits vor der Zerstörung des Zweiten Tempels war dieser nicht mehr einziges geistiges und religiöses Zentrum jüdischen Lebens: Die Synagoge, als Ort des Thorastudiums und des Gebets, hatte im Laufe der vorangehenden zwei Jahrhunderte allmählich begonnen, einen Teil der früheren Rolle des Tempels zu übernehmen.²⁵ Ein weiterer Nebeneffekt der Niederlage war die Abnahme der Zersplitterung der jüdischen Gesellschaft, denn viele der religiösen und politischen Gruppen, die um die jüdische Bevölkerung gewetteifert hatten,

¹⁹ *Stern*, Die Zeit des Zweiten Tempels, in: Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 367, 372 ff.

²⁰ *Schiffman*, From Text to Tradition, 1991, 161; *Stern*, Die Zeit des Zweiten Tempels, in: Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 373; *Hirschberg/Safrai*, Israel, Land of: History, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 143.

²¹ *Cohen*, From the Maccabees to the Mishnah, ²2006, 4.

²² *Schiffman*, From Text to Tradition, 1991, 160 f.; *Feldman*, Biblical History; *Levine*, Judaism from the Destruction of the Jerusalem to the End of the Second Jewish Revolt: 70–135 C.E., in: Shanks (Hrsg.), Christianity and Rabbinic Judaism: A parallel history of their origins and, 2011.

²³ *Schwartz*, Imperialism and Jewish Society, 2009, 105.

²⁴ *Schiffman*, From Text to Tradition, 1991, 162; *Feldman*, Biblical History; *Levine*, Judaism from the Destruction of the Jerusalem to the End of the Second Jewish Revolt: 70–135 C.E., in: Shanks (Hrsg.), Christianity and Rabbinic Judaism: A parallel history of their origins and, 2011.

²⁵ *Schiffman*, From Text to Tradition, 1991, 164; *Stern*, Die Zeit des Zweiten Tempels, in: Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 350.

waren zerstört oder in Ungnade gefallen:²⁶ Die Sadduzäer, deren Macht sich aus ihrem Status als Priester und ihrer Arbeit im Tempel ergeben hatte; die Zeloten und andere revolutionäre Gruppen, deren Ideologie den Zorn Roms über das jüdische Volk und seinen Tempel brachte, und die Essener, deren Siedlung in Qumran von den Römern 68 n. Chr. auf ihrem Weg nach Jerusalem zerstört wurde, waren verschwunden.²⁷ Die einzige Gruppe, die überlebt hatte und deren Einfluss nun zunahm, waren die Pharisäer, als deren geistige Erben sich viele der frühen Rabbiner sahen.²⁸

Im Jahr 132 n. d. Z. begann der Zweite Aufstand der Juden gegen Rom, benannt nach dessen Anführer Bar-Kochba.²⁹ Ausgelöst wurde dieser erneute Versuch der Rebellion gegen die römischen Besatzer durch zwei Ereignisse: Das Verbot der Beschneidung durch Kaiser Hadrian und dessen Entscheidung, Jerusalem als heidnische Stadt völlig neu zu gestalten.³⁰ Archäologische Funde deuten darauf hin, dass die Rebellen das Ziel verfolgten, die lokale jüdische Autonomie wiederherzustellen und den Tempeldienst wieder einzuführen. Womöglich wollten auch einige Rebellengruppen die Gunst der Stunde nutzen, um Rom zu einem Zeitpunkt der inneren Schwäche einen lähmenden Schlag zu versetzen, doch die Aufständischen erwiesen sich erneut als der militärischen Macht des Römischen Reiches nicht ge-

²⁶ *Feldman*, *Biblical History*; *Levine*, *Judaism from the Destruction of the Jerusalem to the End of the Second Jewish Revolt: 70–135 C.E.*, in: Shanks (Hrsg.), *Christianity and Rabbinic Judaism: A parallel history of their origins and*, 2011.

²⁷ *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 167; *Levine*, *Judaism from the Destruction of the Jerusalem to the End of the Second Jewish Revolt: 70–135 C.E.*, in: Shanks (Hrsg.), *Christianity and Rabbinic Judaism: A parallel history of their origins and*, 2011.

²⁸ *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 168; *Levine*, *Judaism from the Destruction of the Jerusalem to the End of the Second Jewish Revolt: 70–135 C.E.*, in: Shanks (Hrsg.), *Christianity and Rabbinic Judaism: A parallel history of their origins and*, 2011. Aufgrund des Einflusses der Rabbiner auf die jüdische Religion ist sie seit fast allen zweitausend Jahren als rabbinisches Judentum bekannt. Allerdings war der Aufstieg der Rabbinen zu den religiösen und politischen Führern des Judentums nach Stimmen insbesondere der jüngeren Forschung ein weitaus komplexerer und langwieriger Prozess als dies bisweilen in der älteren Literatur behauptet wird; siehe dazu ausführlich *Schwartz*, *Imperialism and Jewish Society*, 2009, 103 ff.

²⁹ Zum Bar-Kochba Aufstand und seinen Auswirkungen siehe auch *Strack/Stemberger*, *Introduction to the Talmud and Midrash*, ²1996, 3; *Safrai*, *Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640)*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, ⁵2007, 403; *Feldman*, *Biblical History*; *Schwartz*, *Imperialism and Jewish Society*, 2009, 105.

³⁰ *Feldman*, *Biblical History*; *Levine*, *Judaism from the Destruction of the Jerusalem to the End of the Second Jewish Revolt: 70–135 C.E.*, in: Shanks (Hrsg.), *Christianity and Rabbinic Judaism: A parallel history of their origins and*, 2011.

wachsen.³¹ Die letzte Festung der Rebellen, Beitar, südwestlich von Jerusalem, wurde im Sommer des Jahres 135 n. d. Z. von den Römern erobert.³²

Die Römische – später römisch-byzantinische – Herrschaft über die Juden und das historische Israel dauerte bis zu den Eroberungen der Region durch die Parther und Araber im sechsten und siebten Jahrhundert n. d. Z. an.³³ Nach der Zerstörung Jerusalems verlagerte sich das verbliebene jüdische Leben im Land zunächst überwiegend in die Küstenstädte Jaffa und Javneh am Mittelmeer,³⁴ später in die Region um Tiberias am Westufer des Sees Genezareth,³⁵ wo sowohl die bedeutendste Akademie des Landes errichtet worden war³⁶ als auch das Oberhaupt der jüdischen Bevölkerung, der sog. *Nassi* („Prinz“, d. h. der von Rom tolerierte „Patriarch“, residierte.³⁷ Zugleich gewannen die aufkeimenden Akademien im unter persischer Herrschaft stehenden Mesopotamien, wo seit der Zerstörung des Ersten Tempels und der Verschleppung der Juden durch Nebukadnezar im 5. Jahrhundert v. d. Z. große jüdische Exilgemeinden lebten, im Laufe der folgenden fünfhundert Jahre stark an Bedeutung.³⁸

³¹ Die jüngere Wissenschaft geht davon aus, dass es den jüdischen Rebellen nicht gelungen ist, auch nur eine einzige Stadt oder gar eine einzige römische Festung einzunehmen.

³² *Feldman*, *Biblical History*.

³³ *Cohen*, *From the Maccabees to the Mishnah*, 2006, 5.

³⁴ Zur Bedeutung Yavnehs als neues geistiges Zentrum im 1. und 2. Jahrhundert n. d. Z. siehe *Safrai*, *Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640)*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2007, 398 ff.

³⁵ Zur Entwicklung Galiläas zum neuen Zentrum jüdischen Lebens ab dem 2.–3. Jahrhundert n. d. Z. siehe *Safrai*, *Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640)*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2007, 412 ff.

³⁶ Für einen Überblick über die Entstehungsgeschichte der Akademien in Israel sowie in Babylon siehe *Beer*, *Academies in Babylonia and Erez Yisrael*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Zum rabbinischen Bildungssystem siehe auch *Strack/Stemberger*, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 1996, 10 ff.

³⁷ Zur (teil-)autonomen Führungsrolle des *Nassi*, dem jedenfalls zeitweise auch die Macht zugestanden wurde, eigene Steuern einzutreiben, siehe *Safrai*, *Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640)*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2007, 380 ff.

³⁸ *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 220 ff.; *Strack/Stemberger*, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 1996, 3 ff.; *Lifshitz*, *The Age of the Talmud*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 171 ff.

Die Jahrhunderte nach der Zerstörung des Zweiten Tempels werden als post-biblische oder auch rabbinische Epoche bezeichnet.³⁹ Der umfassende Zivilisationsumbruch, der mit der Tempelzerstörung einherging, führte zu einer Reihe bedeutender Veränderungen des Jüdischen Rechts. Aus der Asche der Zerstörung entstanden die Grundlagen des jüdischen Rechtssystems, wie es heute bekannt ist. In den folgenden fünf Jahrhunderten wurden die zentralen Quellen des jüdischen Rechts erstellt: Die halachischen Midraschim, die Mishna, die Tosefta sowie der Babylonische und Jerusalemer Talmud – und mit ihnen die „Halacha“ im modernen Sinne.⁴⁰

Die erste Phase der post-biblischen Zeit, die so genannte *tannaitische* Periode (von ca. 70 bis 220 n. d. Z.),⁴¹ ist von zentraler Bedeutung für die Entwicklung des jüdischen Gesetzes. Unter der Führerschaft der *Tannaim*, den ersten Generationen von Gelehrten nach der Zerstörung des Tempels, kam es erstmalig zur schriftlichen Systematisierung, Kategorisierung und Dokumentation bestehender Gesetze. Bis dato wurden nach traditioneller Überlieferung die nicht in der schriftlichen Fassung der Torah enthaltenden Rechtsätze anstatt als literarische Quelle lediglich durch ständige mündliche Wiederholung übertragen.⁴²

Die Aufzeichnung dieser sogenannten „mündlichen Torah“ war unter den rabbinischen Gelehrten ursprünglich streng verpönt.⁴³ Das Verbot der Wei-

³⁹ *Cohen*, *From the Maccabees to the Mishnah*, 2006, 5, 205 ff.

⁴⁰ *Segal*, *Jewish Law During the Tannaitic Period*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 106; *Elon*, *Codification of Law*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 768; *Elon*, *Mishpat Ivri*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 338.

⁴¹ Ein *tanna* (aramäisch und hebr. תנא) ist ein Lehrer und Rezitator des Gesetzes, siehe *Segal*, *Jewish Law During the Tannaitic Period*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 101; *Sperber*, *Tanna, Tannaim*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 505.

⁴² Die zur mündlichen Übertragung von antiken jüdischen Rechtsgelehrten entwickelten Methoden waren vermutlich vielseitig und bestanden aus einer Reihe von verschiedenen Mnemotechniken. Für eine übersichtliche Darstellung des Lernens und Lehrens in der talmudischen Zeit, siehe *Schnapp*, *Juristische Auslegungsmethoden bei den Talmudgelehrten*, JZ 1998, 1153, 1153 f. Für eine ausführliche Untersuchung der mündlichen Überlieferungswege und ihre Einflussnahme auf die Gestaltwerdung der Mishna, siehe *Alexander*, *Transmitting Mishnah*, 2006. Für die Rolle, die Gewalt und Gewaltdarstellung im mündlichen Überlieferungsprozess gespielt haben könnte, siehe *Rubenstein*, *The Culture of the Babylonian Talmud*, 2005, 54 ff.

⁴³ Die Rabbiner entnahmen dieses Verbot aus Ex. 24, 27, siehe *bGittin* 60b; für eine ausführlichere Beschreibung des Verschriftlichungsprozesses, siehe *Segal*, *Jewish Law During the Tannaitic Period*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 114;

sen, die mündliche Rechtstradition schriftlich festzuhalten, ließ sich jedoch angesichts der existentiellen Bedrohung, die mit dem Verlust der staatlichen (Teil-)Souveränität und der Verschleppung und Flucht in die Diaspora einhergingen, nicht aufrechterhalten.

Nach Abschluss der Redaktion der Mischna zum Ende der tannaitischen Epoche war eine neue Generation von rabbinischen Gelehrten gewachsen, die sog. *Amoräer* bzw. *Amoraim*,⁴⁴ nach denen die zweite Phase der post-biblischen Epoche, die sog. amoraische Periode (von ca. 220 bis ca. 600 n. d. Z.) benannt ist. Die Amoraim widmeten sich der Interpretation und Weiterentwicklung des Jüdischen Rechts und bestimmten den halachischen Diskurs für mehr als dreihundert Jahre. Ihre Debatten und Kommentare zur Mischna bilden den wesentlichen Inhalt der sog. *Gemara*,⁴⁵ dem nicht-mischnaischen Inhalt des Jerusalemer Talmuds und des Babylonischen Talmuds.⁴⁶ In der dritten Phase der post-biblischen Epoche folgte im 6. Jahrhundert die nach den *Savoraim* bzw. *Saboräern* benannte saboraische Periode, über die wenig bekannt ist, in deren Zeit jedoch vermutlich die Zusammenstellung und Schlussredaktion des Babylonischen Talmuds fiel.⁴⁷

Während dieser drei Perioden, die ungefähr das Zeitalter der Spätantike abdecken,⁴⁸ entwickelten die rabbinischen Gelehrten die bis heute geltenden wesentlichen Grundzüge der *Halacha*.⁴⁹ Eine bedeutende Folge dieser

Elon, Codification of Law, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 766 ff.

⁴⁴ Beide Begriffe stammen vom aramäischen *Amora* (Sing., Plural: *Amoraim*) ab, was etwa „die Sprechenden“ oder „die über etwas Berichtenden“ bedeutet, siehe auch *Safrai*, *Amora*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007.

⁴⁵ *Wimpfheimer*, *The Talmud*, 2018, 9. Der Begriff *Gemara* stammt ebenfalls aus dem Aramäischen und bedeutet „lernen“ bzw. „studieren“, siehe auch *Berkovits/Wald*, *Gemara*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007. In der Forschung wird allerdings zunehmend die These vertreten, dass ein Großteil der *Gemara* nicht von den Amoraim verfasst und redaktionell aufgearbeitet wurde, sondern einer späteren Generation von Gelehrten – den sog. *Stamaim* – zuzuschreiben ist; siehe insbesondere *Halivni/Rubenstein*, *The Formation of the Babylonian Talmud*, 2013, 4 ff.

⁴⁶ *Berkovits/Wald*, *Talmud*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 469.

⁴⁷ *Sperber*, *Savora*, *Savoraim*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 85.

⁴⁸ Zum Begriff und Datierung der Spätantike siehe *Demandt*, *Geschichte der Spätantike*, 2008.

⁴⁹ Statt vieler, siehe *Safrai*, *Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640)*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2007, 397; *Lifshitz*, *The Age of the Talmud*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 169. Im Laufe der der *tannaitischen* Periode prägte sich der Begriff all-

rechtlichen Entwicklung war die Ausprägung zweier voneinander abgrenzbarer rechtlicher Literatur- und Studienformen innerhalb der Halacha, die etwa zur gleichen Zeit entstanden, aber unterschiedlichen Grundkonzepten folgen: Zum einen den Kommentierungen zum bestehenden schriftlich und mündlich tradierten biblischen Recht, zum anderen deren Kodifikation in eigenen Werken.⁵⁰

Mit den sog. *Halachischen Midraschim* wird im nächsten Kapitel zuerst die erstgenannte kommentierende Gattung vorgestellt (II.). Das darauffolgende Kapitel behandelt mit der *Mischna* das bedeutendste kodifikatorische Werk des Jüdischen Rechts in der post-biblischen Epoche (III.). Das dritte Kapitel widmet sich dem *Talmud* (IV.), gefolgt von einem Zwischenergebnis (V.).

II. Halachische Midraschim

Ein wichtiger Meilenstein für die Entwicklung der post-biblischen rabbinischen Rechtsquellen waren das Konzept des *Midrasch*.⁵¹ In erster Linie beschreibt *Midrasch* einen exegetischen Prozess der Interpretation und Ausle-

mählich als Gegenstück zu dem zuvor zentralen rechtlichen Begriff des *Ma'aseh* („was zu tun ist“) heraus. Unter *Halacha* verstanden die Tannaim eine allgemeine, abstrakte Gesetzesnorm, während sie *Ma'aseh* auf einen Präzedenzfall oder ein Urteil bezogen. Die Unterscheidung zwischen beiden Begriffen war wesentlich, weil mit der mündlichen Übertragung das Problem einherging, dass die Rechtsgelehrten nicht mehr genau wussten, ob ein bestimmter überlieferter Rechtssatz auf einer Entscheidung in einem bestimmten Fall oder aber einer allgemeinen Aussage des Gesetzes beruhte. Das Ergebnis der rechtstheoretischen Debatte war die Entwicklung von Rechtsvorschriften, die aus den überlieferten Fällen abgeleitet wurden, siehe *Segal*, *Jewish Law During the Tannaitic Period*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamanek (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 106 f.; *Segal* nennt einige Dispute dieser Zeit als Beispiel. Zur Bedeutung der Epoche für die gesamte spätere Entwicklung der Halacha, siehe auch *Lifshitz*, *The Age of the Talmud*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamanek (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 169 ff.

⁵⁰ *Schiffman*, *The Making of the Mishnah and the Talmud*, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, 2005, 7.

⁵¹ Weil der Begriff *Midrasch* (pl. *Midraschim*) eine Vielzahl von Bedeutungen hat, bedarf es einer kurzen Erklärung des Wortes selbst: Es ist abgeleitet aus dem hebräischen Verbstamm *darasch*, was sowohl „zu suchen“ als auch „zu fragen“ bedeuten kann (siehe *Herr*, *Midrash*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007). Siehe so ähnlich auch *Jacobs*, *Jewish Law*, 1968, 1.). Für jeweils grundlegende Übersichten über die volle Bedeutungsbrandbreite des Begriffs und der damit verbundenen Konzepte, siehe *Wolpe*, *Midrash*, in: Blumenthal/Liss (Hrsg.), *Etz Chayim Study Companion*, 2005; *Stemberger*, *Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen*, 2002, 21 ff.; *Dorff/Rosett*, *A Living*

gung von Schriften, dessen Aufgabe es ist, neue rechtliche Bedeutungen im ursprünglichen biblischen Text aufzuspüren.⁵² Das rabbinische *Midrasch*-Verfahren beruht auf zwei Grundannahmen: Zum einen in der Akzeptanz, die Biblexegese als rechtmäßiges Mittel zur Beilegung von strittigen Rechtsfragen und zur Erstellung neuer Rechtssätze zu verwenden,⁵³ zum anderen in der für die jüdische Rechtsphilosophie charakteristischen Vermutung, dass die Lösung oder die Neuregelung lediglich eine Neuentdeckung eines bisher unbekanntem Aspekts des biblischen Rechts ist.⁵⁴ Weil ein Großteil des Rechts vor dessen Verschriftlichung mündlich tradiert wurde, hat sich der Midrasch-Prozess als Auslegungstechnik vermutlich wegen dessen mnemotechnischer Vorzüge durchgesetzt.⁵⁵ Als kreative Gesetzgebungs- und Urteiltstechnik bildet das Midrasch-Verfahren die wichtigste Quelle des Jüdischen Rechts in der unmittelbar nachbiblischen Zeit.⁵⁶

Das Ergebnis mehrerer Jahrhunderte rabbinischer Exegese der Torah sind die unzähligen Werke der sog. *Halachischen Midraschim* bzw. der *Midra-*

Tree, 1988, 146 ff.; für eine ältere deutsche Einführung siehe *Winter/Wünsche*, *Mechilta*, 1909, V ff.

⁵² In einem anderen Sinne ist der Begriff *Midrasch* in *Midraschei Halacha* und *Midraschei Aggada* zu unterteilen: Während der Begriffsbestandteil *Halacha* andeutet, dass sich der Prozess auf die rechtliche Auslegung der biblischen Passagen bezieht, wird *Aggada* im Sinne einer Negation verwendet, um alles nichtjuristische Material in den tannaitischen und amoraistischen Schriften zu beschreiben wie etwa überlieferte Geschichten oder die Interpretationen der biblischen Erzählungen. Die begriffliche Abgrenzung der „Halachischen Midraschim“ bzw. der „Midrashei ha-Halachah“ ist umstritten, da die rechtlichen Midraschim teilweise *aggadisches* Material enthalten (insbesondere die beiden Werke *Mekhilta de-Rabbi Ishmael* zu Exodus und *Sifrei* zu Deuteronomium, deren Hälfte eher *aggadischer* Natur ist; siehe dazu *Wolpe*, *Midrash*, in: Blumenthal/Liss (Hrsg.), *Etz Chayim Study Companion*, 2005, 16; *Stemberger*, *Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen*, 2002, 24; *Jacobs*, *Jewish Law*, 1968, 1; *Kahana*, *Midreshei Halakhah*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 193 f.

⁵³ In diesem Sinne vgl. auch *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994b, 1047.

⁵⁴ *Segal*, *Jewish Law During the Tannaitic Period*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 109. *Ladeur* und *Augstein* sehen im Jüdischen Recht „offensichtlich die Annahme einer Unendlichkeit der Interpretationsmöglichkeiten“, siehe *Ladeur/Augsberg*, „Der Buchstaben tötet, aber der Geist machet lebendig“? Zur Bedeutung des Gesetzesverständnisses der jüdischen Tradition für eine postmoderne Rechtstheorie, *Rechtstheorie* 40 (2009), 431, 442, 445–447.

⁵⁵ Vgl. auch *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994b, 1047.

⁵⁶ *Segal* verfolgt die *Midrasch*-Technik als Interpretation biblischer Verse zurück auf die Bibel selbst (Esra 7:10), siehe *Segal*, *Jewish Law During the Tannaitic Period*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 108.

schei Halacha, die in diesem Kapitel beleuchtet werden. Hinter diesem synonymen Begriffspaar verbirgt sich eine Vielzahl an rabbinischen Kommentaren und juristischen Textsammlungen, in denen mittels des *Midrasch*-Prozesses die rechtliche Bedeutung individueller Verse der Torah ausgelegt und erläutert werden – insbesondere für die Bücher Exodus, Levitikus, Numeri und Deuteronomium.⁵⁷ Zu jedem dieser vier Bücher ist ein einziger kompletter, das jeweilige Buch von Anfang bis Ende auslegender *Midrasch* vorhanden:⁵⁸ Die *Mechilta de-Rabbi Ishmael* zum Buch Exodus (MY), die *Sifra* zum Buch Levitikus, die *Sifrei* zum Buch Numeri (SN) sowie die *Sifrei* zum Buch Deuteronomium (SD).⁵⁹

Nach einer kurzen historischen Einordnung der halachischen Midraschim wird der Midrasch-Prozess anhand von zwei Beispielen vorgestellt und ein Fazit gezogen.

1. Historische Einordnung der halachischen Midraschim

Aus rechtshistorischer Perspektive ist es schwierig, die finale Redaktion der frühen halachischen Midraschim chronologisch und regional einzuordnen. In weiten Teilen der Forschung wird die *tannaitische* Periode, also ca. das 2. bis 3. Jahrhundert, als Entstehungszeit für die Midraschim-Literatur angegeben.⁶⁰ Für diese Datierung lässt sich anführen, dass sie sowohl der überlieferten Einordnung innerhalb der jüdischen Rechtstradition entspricht, und die in den Midraschim genannten Gelehrten, insoweit sie in anderen frühen rabbinischen Quellen erwähnt werden, ebenfalls in dieser Zeit wirkten.⁶¹ Gestützt wird die Hypothese der Entstehung in der Tannaim-Periode durch häufige textuelle Verweise auf die aus dieser Zeit stammende Misch-

⁵⁷ *Kahana*, Midreshei Halakhah, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 193 f.; *Segal*, Jewish Law During the Tannaitic Period, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 109 f.

⁵⁸ *Kahana*, Midreshei Halakhah, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 193; *Fonrobert/Jaffee* (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, 2007, 7.

⁵⁹ Drei weitere Midraschim wurden teilweise aus Genizah-Fragmenten und aus Zitaten von Rishonim (mittelalterliche Autoritäten) rekonstruiert: *Mechilta de-Rabbi Simeon ben Yohai on Exodus (MS)*, *Sifrei Zuta on Numbers (SZN)* und *Mekhilta on Deuteronomy (MD)*, siehe *Kahana*, Midreshei Halakhah, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 193.

⁶⁰ z. B. *Jacobs*, *Jewish Law*, 1968, 2; *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994b, 1047.

⁶¹ *Stemberger*, *Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen*, 2002, 35; *Kahana*, Midreshei Halakhah, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 202.

na.⁶² Überdies lassen sich bei linguistischer Betrachtung der Halachischen Midraschim noch keine Einflüsse des späteren galiläischen Aramäischen erkennen, vielmehr gleicht diese eher dem Hebräisch der *Mischna*.⁶³ Schließlich spricht für eine frühzeitige Verortung im Land Israel, dass einige Regelungsmaterien Spuren der Halachot enthalten, die wahrscheinlich aus der Zeit des Zweiten Tempels stammen. Der überwiegende Teil der Forschung zum Jüdischen Recht geht daher davon aus, dass die endgültige Redaktion der Kommentierungen und Rechtstexte wahrscheinlich erst während der Mitte des 3. Jahrhunderts n. d. Z. in Israel stattfand.⁶⁴

Nach dieser kurzen historischen Einordnung der halachischen Midraschim wird der eigentliche midraschische Auslegungsprozess anhand von zwei Beispielen aus dem Strafrecht dargestellt.

⁶² *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 35.

⁶³ *Kahana*, Midreshei Halakhah, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²⁰⁰⁷, 202.

⁶⁴ Die Datierung in diese Zeit ist allerdings in der Forschung nicht unumstritten, und in den letzten Jahrzehnten ist wiederholt Kritik daran laut geworden (vgl. *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 35.). Zweifel an der Entstehung der frühen halachischen Midraschim in der Tannaim-Zeit werden damit begründet, dass zwar die midraschischen Werke die Mischna zitieren, es jedoch umgekehrt keine Verweise der Mischna auf die Midraschim gebe. Auch im Babylonischen Talmud und im Jerusalemer Talmud finden sich nur wenige Bezüge auf die Midraschim. Diese werden teilweise anderen oder späteren Gelehrten zugesprochen oder anonym überliefert (siehe ebd., 35.). Vereinzelt finden sich Diskussionen von Rechtsproblemen, deren Lösung sich bereits in den halachischen Midraschim findet. Mitunter wird eine Datierung in die post-talmudische Zeit, d. h. in das fünfte bis achte Jahrhundert n. d. Z., vorgeschlagen (siehe Nachweise bei *Kahana*, Midreshei Halakhah, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²⁰⁰⁷, 202. Vgl. auch *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 36.). Im Ergebnis scheinen die Evidenz und vorgebrachten Gegenargumente der Kritiker nicht ausreichend, um die Theorie einer Redaktion spätestens im 3. Jahrhundert zu Gunsten einer späteren Datierung aufzugeben.

2. Beispiele für die midraschische Auslegung im Strafrecht

Der juristische Interpretationsprozess in den Werken der Halachischen Midraschim folgt stets dem gleichen Ansatz:⁶⁵ Ein namentlich genannter oder anonym Gelehrter präsentiert ein Zitat, das aus einem oder mehreren Wörtern eines biblischen Verses besteht, darauf folgt eine Darstellung der Exegese des zitierten Auszugs. Die Kombination aus dem Zitat und dessen Auslegung ist die eigentliche *Midrasch*. Sie kann als eigenständige literarische Einheit beschrieben werden. Dieser Prozess wird Vers für Vers wiederholt, in der Reihenfolge der Verse der Torah.⁶⁶

Da eine theoretisch-abstrakte Beschreibung des hermeneutischen Prozesses nur bedingt geeignet ist, die intellektuelle Leistung der spätantiken rabbinischen Gelehrten angemessen beurteilen zu können, wird im Folgenden eine konkrete Darstellung anhand zweier ausgewählter Quellen vorgenommen.⁶⁷ Als Beispiel soll hier eine Passage zur Diebstahlsstrafbarkeit aus der *Mechilta* zu Ex. 21, 37 dienen, anhand derer sich rabbinische Auslegungsmethoden veranschaulichen und Grundprinzipien des rabbinischen Strafrechts herausarbeiten lassen. Weiterhin wird auf eine von *Stemberger* übersetzte Passage der *Sifre* zur Mordstrafbarkeit aus Num. 35, 29–34 zurückgegriffen. Diese hebt – im Einklang mit dem besonderen Schwerpunkt dieser Arbeit – den strafrechtlichen Lebensschutz in der Halacha hervor.⁶⁸

a) Beispiel 9: *Mechilta* zur Auslegung der Strafbarkeit des Diebstahls

Im folgenden Beispiel wird anhand eines Auszugs aus der *Mechilta* zu Ex. 21, 37 dargestellt, wie mit der rabbinischen Auslegung der Tatbestand und die Rechtsfolge des bestehenden biblischen Rechts zur Diebstahlsstraf-

⁶⁵ Anhand von Beispielen ausführlich zum Midrasch-Prozess siehe auch *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 145.

⁶⁶ *Kahana*, *Midreshei Halakhah*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 201.

⁶⁷ Ein Hinweis zur Darstellung: Zur einfacheren Unterscheidung ist der Text der unmittelbar ausgelegten biblischen Passage in KAPITALCHEN, der Text hilfswise herangezogener anderer Bibelstellen *kursiv* und der Text des eigentlichen, auslegenden Midrasch normal gesetzt; in runde Klammern gestellt sind wiederum Ergänzungen der Übersetzung, die dem besseren Verständnis dienen sollen. Die Aufspaltung in einzelne Segmente erfolgt, um die hier vorgenommenen Erklärungen unmittelbar und der besseren Übersichtlichkeit zuliebe an der jeweiligen Stelle diskutieren zu können.

⁶⁸ *Stemberger*, *Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen*, 2002, 75–79. Während in dieser Untersuchung grundsätzlich die Zürcher Bibelübersetzung verwendet wird, greift *Stemberger* auf die Einheitsübersetzung zurück.

barkeit systematisiert und präzisiert wurden. Die biblische Ausgangsregelung lautet:⁶⁹

37 WENN EINER EIN RIND ODER EIN SCHAF STIEHLT UND ES SCHLACHTET ODER VERKAUFT, SOLL ER FÜNF STÜCK GROßVIEH FÜR DAS RIND ODER VIER STÜCK KLEINVIEH FÜR DAS SCHAF ALS ERSATZ GEBEN.

A. Der Schlächter und der Verkäufer waren bereits in diesem Vers enthalten: „*dann soll der Dieb, wenn man ihn findet, doppelten Ersatz leisten.*“ (Ex. 22, 6). Aber nun nimmt die Bibel diese zwei Fälle aus der allgemeinen Regelung heraus, um mit ihnen strenger zu sein, da sie das vier- oder fünffache zahlen müssen. Dies ist der Grund, warum diese Passage in der Torah geschrieben steht.

B. „EIN RIND ODER EIN SCHAF“ – das soll lehren, dass er (der Dieb) für (jedes Tier) jeweils einzeln zu bestrafen ist. „UND ES SCHLACHTET.“ – Ich weiß nur, wenn er es schlachtet, wie weiß ich, dass das gleiche gilt, wenn er es verkauft? Weil in der Bibel geschrieben steht „ODER VERKAUFT“. Aber selbst wenn die Bibel dies nicht ausdrücklich sagen würde, könnte ich meinen: Wird er bestraft, wenn er es schlachtet, dann sollte er erst recht bestraft werden, wenn er es verkauft. Doch wäre das so, würdest du eine Strafbarkeit durch ein Auslegungsargument begründen und daher sagt die Bibel ausdrücklich „ODER VERKAUFT“ um dich zu lehren, dass man keine gesetzliche Strafe allein durch die Ableitung aus einem Argument begründen kann.

C. Eine weitere Erklärung: Das Schlachten ist vergleichbar mit dem Verkaufen und Verkaufen mit dem Schlachten. So wie das Verkaufen nur eine Strafe nach sich zieht, wenn er das Tier aus der Herrschaft seines Eigentümers entfernt, so zieht auch das Schlachten nur eine Strafe nach sich, wenn er das Tier aus der Herrschaft seines Eigentümers entfernt. Und weiter, so wie der Fall des Verkaufens ein Tier zum Gegenstand hat, welches gegessen werden kann, so hat der Fall des Schlachtens ein Tier zum Gegenstand, welches gegessen werden kann. Und so wie das Verkaufen ein Tier betrifft, aus dem man einen Nutzen ziehen kann, so betrifft das Schlachten ein Tier, aus dem man einen Nutzen ziehen kann. Und umgekehrt, so wie sich der Fall des Schlachtens nicht umkehren lässt, so tritt auch die Strafe für das Verkaufen nur ein, wenn der Verkauf dauerhaft ist.

D. Eine weitere Erklärung: „WENN EINER ... STIEHLT.“ Man könnte meinen, dass auch Tiere die für die Opferung im Tempel auserwählt sind, unter dieses Gesetz fallen, so dass wenn jemand ein solches aus dem Tempel stehlen und es dann außerhalb des Tempels schlachten würde (Lev. 17, 3–4, 8–9), das vier- oder fünffache zahlen müsste. Die Bibel im Buch Levitikus macht jedoch eine klare Ausnahme für

⁶⁹ Eigene Übersetzung des Autors ins Deutsche, sprachlich angelehnt an die englische Übersetzung von *Jacobs*, siehe *Jacobs*, *Jewish Law*, 1968, 3–7. Für den hebräischen Originaltext und eine moderne englische Übersetzung siehe *Silverstein/Sefaria Community Translation*, *Mekhilta d’Rabbi Yishmael*, 21:37. Für die alte deutsche Übersetzung von *Winter* und *Wünsche*, siehe *Winter/Wünsche*, *Mekhilta*, 1909. Die Einteilung der Passage in einzelne Segmente ist die des Autors. Die enthaltenen biblischen Zitate greifen wegen der sprachlichen Kontinuität zur weiter unten folgenden Diskussion der Sifre zu Num. 35, 29–34 auf die deutsche Einheitsübersetzung und nicht die sonst hier verwendete Züricher Bibelübersetzung zurück.

das Schlachten von Opfertieren des Tempels. Es besagt, dass in solchen Fällen die Strafe eine wesentlich striktere ist als der vier- oder fünffache Wertersatz, nämlich die „Ausrottung“. Nun könnte man meinen: Wenn für den Fall der geschlachteten Opfertiere die striktere Ausrottungsstrafe vorgesehen ist, wie viel mehr muss dies dann nicht noch die leichtere Strafe des vier- oder fünffachen nach sich ziehen? Deshalb steht in der Bibel geschrieben: „*Das ist es, worauf der Herr euch verpflichtet hat*“ (Lev. 17, 2). Das Recht bezüglich der Opfertiere ist das Recht der „Ausrottung“. Es ist nicht das Recht des Wertersatzes.

E. „FÜNF STÜCK GROßVIEH FÜR DAS RIND“ – Das bedeutet vier und der (Wert des) ursprünglichen Rindes. „VIER STÜCK KLEINVIEH FÜR DAS SCHAF“ – Das bedeutet drei und den (Wert des) ursprünglichen Schafes.

F. Rabbi Meir sagte: Komm und sieh, wie sehr Gott die Arbeit würdigt, obwohl Er die Welt allein durch seine Worte geschaffen hat. Die Strafe für den Ochsen, welcher Arbeit tut, ist das Fünffache, während die Strafe für das Schaf, welches keine Arbeit tut, das Vierfache ist.

G. Rabbi Jochanan ben Sakkai sagte: Der Heilige, gesegnet sei Er, ist besorgt um die Würde Seiner Schöpfungen. Im Falle des Ochsens, welcher von alleine läuft, hat er (der Dieb) das Fünffache zu zahlen, aber im Falle des Schafes, welches er (der Dieb) wegtragen muss, hat er nur das Vierfache zu zahlen.

H. Rabbi Akiva sagte: „FÜR DAS RIND“ – „FÜR DAS SCHAF“ – Dies soll Wild (von der Strafbarkeit) ausschließen. Denn wir hätten meinen können, dass wenn Ersatz bei Nutztieren geleistet werden muss, so müsse er auch bei jagdbaren, wildlebenden Tieren geleistet werden. Daher hätte man argumentieren können, dass so wie in dem einen Fall der Ersatz das Vier- oder Fünffache ist, so müsse es auch in dem anderen Fall sein. Nein, die beiden Fälle sind unterschiedlich, denn während das Nutztier als Opfer auf dem Altar angeboten werden kann, darf Wild nicht auf dem Altar angeboten werden, weshalb (dessen Diebstahl) auch nicht eine Strafe des Vier- oder Fünffachen verdient. (Man mag entgegenen:) Aber ein makelbehaftetes Nutztier, welches nicht auf dem Altar angeboten werden darf, führt dennoch zu einer Strafe des Vier- oder Fünffachen! Dies spräche dafür, auch (den Diebstahl eines) Wildes mit der Strafe des Vier- oder Fünffachen zu belegen, obwohl es nicht auf dem Altar angeboten werden kann. Nein, obwohl ein makelbehaftetes Nutztier nicht auf dem Altar angeboten werden darf, gehört es zu einer Gattung, die zugelassen ist, während Wild bereits als Gattung nicht zugelassen ist. Deshalb sagt die Bibel: „FÜR DAS RIND“ – „FÜR DAS SCHAF“ – und schließt damit das Wild aus.

Segment A beginnt die Exegese der Autoren der Mechilta – Gelehrte des 1. und 2. Jahrhunderts. Hier stellt die Mechilta zuallererst fest, dass es sich bei der Regelung in Ex. 21, 37 anscheinend um einen spezielleren Fall zum Grundtatbestand des Diebstahls in Ex. 22, 6 handelt.

Segment B beginnt den eigentlichen Auslegungsprozess mit der simplen Klarstellung, dass es sich bei den aufgezählten Tatobjekten „Rind“ und „Schaf“ um alternative, nicht aber kumulative Tatbestandsmerkmale handelt, um zu verdeutlichen, dass der Diebstahl eines Schafes nicht durch die Strafe für den Diebstahl eines Rindes konsumiert wird. Dies geschieht wahrschein-

lich vor dem Hintergrund, dass das hebräische Bindekonsonant *w* je nach Vokalisierung sowohl „und“ als auch „oder“ bedeuten kann.

Anschließend werden die Tathandlungen „Schlachten“ und „Verkaufen“ näher betrachtet. Bemerkenswert an diesem Segment sind vor allem die Ausführungen, die die Mechilta zur Auslegungsmethodik macht: Die rabbinischen Autoren formulieren die naheliegende Möglichkeit eines Erst-recht-Schlusses vom Schlachten auf das Verkaufen. Dieser Annahme eines qualitativen Unterschieds zwischen den beiden Modalitäten liegt ein spezielles Verständnis des Wortes „Schlachten“ zugrunde: Die Gelehrten gingen davon aus, dass mit dem Schlachten nicht das bloße Töten des Tieres gemeint ist, sondern die nach den Kaschrut-Gesetzen vorzunehmende Tötung durch das Schächten, weil nur so das Fleisch des Tieres als für den Verzehr geeignet angesehen wurde. Ein Dieb, der ein gestohlenen Tier nicht einfach nur tötet, sondern „schlachtet“, tut dies höchst wahrscheinlich, weil er es auf das Fleisch des Tieres abgesehen hat. Es wurde vermutet, dass es sich beim Täter um eine vom Hunger getriebene Person handeln müsse, denn mangels effektiver Kühl- oder Haltbarkeitstechniken wurden Tiere in der Antike in der Regel nur geschlachtet, wenn sie unmittelbar darauf für den Verzehr zubereitet werden sollten. Anders gelagert war die Sache beim Verkauf eines gestohlenen Nutztieres: Das Verhalten des Diebes lässt sich nicht ohne weiteres so interpretieren, dass es dem Täter in erster Linie um das Befriedigen eines unmittelbaren Bedürfnisses geht. Vielmehr scheint es einem Täter, der das Diebesgut veräußert, statt es zu verzehren, vor allem um den monetären Verkaufserlös zu gehen. Wegen der durch die Rabbiner implizierten qualitativen Ungleichheit zwischen Schlachten und Verkaufen – aufgrund des unterschiedlichen Motivs, – ließe sich bei etwaiger Abwesenheit einer expliziten Regelung durchaus für einen *a minore ad maius*-Schluss von der Strafbarkeit des einfachen Schlachtens auf das Verkaufen streiten. Tatsächlich ist diese Form des *Argumentum a fortiori* in der midraschischen (und später auch talmudischen) Hermeneutik unter dem hebräischen Begriff *kol va-chomer* eine der am häufigsten anzutreffenden Auslegungstechniken.⁷⁰

Im vorliegenden Fall wird ein solcher Schluss vom Kleinen auf das Große nach dessen theoretischer Diskussion entschieden abgelehnt und die Feststellung getroffen, dass man Strafen nicht aus einem logischen Argument ableiten dürfe.⁷¹ Vielmehr, so die Ansicht der Autoren der Mechilta, müsse eine durch Strafe zu sanktionierende Handlung explizit im Gesetz vorgeschrieben sein. Im Kern dieser bemerkenswerten Aussage findet sich damit der für die

⁷⁰ Zum Argument *kol va-chomer* (קל והומר) siehe *Jacobs/Derovan*, *Hermeneutics*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 25 f.; *Elon*, *Interpretation*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 819.

⁷¹ So auch *Winter/Wünsche*, *Mechilta*, 1909, 282.

moderne Strafrechtsdogmatik zentrale (und auch aus dem Grundgesetz abgeleitete) Grundsatz des „keine Strafe ohne Gesetz“ wieder – hier in der konkreten Ausgestaltung des Verbots eines Analogieschlusses im Strafrecht sowie des Bestimmtheitsgebots. Das Segment in B steht beispielhaft dafür, wie früh Rechtsgelehrte die Bedeutungen des Gesetzlichkeitsprinzips für eine gerechte Strafrechtsordnung erkannt haben.

In Segment C wendet sich die Mechilta mit dem Vergleich der beiden Tatbestandsvarianten von „Schlachten“ und „Verkaufen“ der weiteren Auslegung zu. Es zeigt exemplarisch, wie die rabbinischen Gelehrten die Anwendbarkeit des Tatbestands durch restriktive Interpretation eingrenzen. Durch modalitäten-äquivalente Auslegung stellen sie fest, dass in beiden Fällen die Entfernung des Tatobjekts – vergleichbar mit der „Wegnahme“ im deutschen Recht⁷² – aus dem Herrschaftsbereich des Eigentümers als ungeschriebenes Tatbestandsmerkmal notwendige Voraussetzung der Strafbarkeit sein müsse. Sie kommen zu diesem Ergebnis, weil das Schlachten durch den Dieb (und der damit verbundenen Möglichkeit des Fleischverzehr) mit dem Verkauf nur vergleichbar sei, wenn der neue Eigentümer, an den der Dieb das Tier veräußert, dieses entweder ebenfalls schlachten und essen oder daraus einen anderen Nutzen ziehen kann. Eine derart gestellte Herrschaft des neuen Eigentümers, mit dem Tier zu machen, was er will, ist nur denkbar, wenn der alte Eigentümer keine Möglichkeit mehr hat, über das Tier Herrschaft auszuüben. Das Schlachten eines Nutztiers auf dem Land oder Hof des Eigentümers oder dessen Verkauf ohne Entfernung aus dessen Herrschaftsbereich kann nach dieser rabbinischen Auffassung somit nicht zur Strafe des vier- bzw. fünffachen Wertersatzes führen.⁷³ Die midraschische Auslegung schließt aus dem mit dem Schlachten einhergehenden endgültigen Verlust des Diebesgutes, dass für die Strafe die Entfernung aus dem Herrschaftsbereich des ursprünglichen Eigentümers nicht nur vorübergehend, sondern bleibend sein muss. Entfernt der Täter etwa ein Schaf vorübergehend von der Herde des Eigentümers, um z. B. die Wolle zu scheren und es anschließend zurück zur Herde zu führen, oder entfernt er ein Rind, um es zeitweise für die Feldarbeit einzusetzen, es danach zurück in den Stall des Eigentümers stellt, so führt dies nicht zur Strafe des vier- bzw. fünffachen Wertersatzes.⁷⁴ Das *fitum usus* – die bloße zeitliche Ingebrauchnahme eines Gegenstandes

⁷² Im heutigen deutschen Strafrecht setzt der Tatbestand des Diebstahls nach § 242 Abs. 1 StGB die „Wegnahme“ einer „fremden beweglichen Sache“ voraus. Die „Wegnahme“ wird dabei definiert als der Bruch fremden und die Begründung neuen (nicht notwendigerweise tätereigenen) Gewahrsams; während als „fremd“ alles verstanden wird, was nicht im Alleineigentum des Täters steht.

⁷³ Vgl. auch *Jacobs*, *Jewish Law*, 1968, 5.

⁷⁴ Vgl. auch *Jacobs*, *Jewish Law*, 1968, 5.

ohne die Einwilligung des Eigentümers – ist nach dem Rechtsverständnis der Tannaim mithin nicht strafbar.

Im Segment D wendet sich die Auslegung dem Sonderfall des Diebstahls von Opfertieren zu. Die Mechilta setzt in Grundzügen ihre Differenzierung zwischen allgemeinen und speziellen Gesetzen fort. Sie geht dabei auf die Auflösung von eventuellen Konkurrenzen zwischen einzelnen Tatbeständen ein. Erneut wendet sich die rabbinische Diskussion dem Rechtsproblem zu, indem sie denkbare Auslegungsmöglichkeiten des biblischen Rechts hypothetisch aufwirft.

Konkret stellt sich die Frage, ob im Falle zweier einschlägiger *lex specialis* Regelungen deren Rechtsfolgen nebeneinander treten sollten, sie also additiv gelten, oder ob nur eine der Strafen einschlägig ist. Als miteinander konkurrierende spezielle Regelungen werden zum einen das Schlachten eines als Tempelopfer ausgewählten Tieres angesehen, welches nach Lev. 17, 2–7 mit der „Ausrottung“ (*Karet*-Strafe) des Täters aus dem Volk Israels zu ahnden ist, zum anderen der durch Ex. 21, 37 vorgeschriebene vier- fünffache Wertersatz (Geld-Strafe). Wie gezeigt, handelt es sich bei Ex. 21, 37 um einen Qualifikationstatbestand zur normalen Diebstahlsstrafbarkeit aus Ex. 22, 6, während die Lev. 17, 2 gesondert im Rahmen des Heiligkeitgesetzes genannt wird. Während Ex. 21, 37 auf den Schutz des Eigentums abstellt, dient Lev. 17, 2 dem Schutz des religiösen Kultus. Den zwei Verbotsnormen liegen im Kern vergleichbare natürliche Handlungen zugrunde: In beiden Fällen wird ein Nutztier (zum Verzehr) geschlachtet und dem Berechtigten (Gott in Lev. 17,2 bzw. dem Eigentümer in Ex. 21, 37) entzogen. Die gleichzeitige Verwirklichung beider Tatbestände durch eine einzige Handlung des Täters muss den Autoren der Mechilta somit nicht fernliegend erschienen sein. Für eine parallele Verhängung spräche, dass die *Karet*-Strafe als eine Art himmlische Todesstrafe, deren Vollstreckungszeitpunkt unbekannt ist, und im Gegensatz zur Geldstrafe keine unmittelbaren Auswirkungen für den Täter hat. In Anbetracht dieser divergierenden Rechtsfolgen hätte ein rabbinisches Gericht davon ausgehen können, dass ein Täter, der durch seine Handlung bereits die schwerere Rechtsfolge der „Ausrottung“ bewirkt hat, auch die schwächere Rechtsfolge der Geldstrafe auf sich ziehen müsse, so dass im Ergebnis die *Karet*- und die Geldstrafe zusammen zu verhängen seien.

Zentral für die Anwendung des biblischen Rechts ist mithin erneut die Frage der Zulässigkeit des methodischen Rückgriffs auf das Argument *kol va-chomer*, d. h. einen Erst-recht-Schluss. Anders als im Segment B geht es diesmal jedoch nicht um einen Schluss *a minore ad maius*, sondern um den Schluss *a maiore ad minus*, vom Größeren auf das Kleine. Die Gelehrten treten auch hier einem Erst-recht-Schluss im Rahmen des Strafrechts entgegen: Mit dem Verweis auf die unmittelbar vor Lev. 17, 2 stehende Aussage

in 17, 1 („Das ist es, worauf der Herr euch verpflichtet hat“) kommen die Autoren der Mechilta zu dem Ergebnis, dass die Strafbarkeit für das Schlachten eines designierten Opfertieres abschließend durch die Torah geregelt ist. Diese nimmt – entsprechend der spezielleren Gesetze zum Tempeldienst – nach Auffassung der rabbinischen Gelehrten eine andere Strafe verdrängende Stellung ein. Aus der midraschischen Auslegung ergibt sich, dass es bei Verwirklichung mehrerer Straftatbestände nicht zu einem Nebeneinander unterschiedlicher Strafen kommt, sondern die speziellere bzw. schwerere Strafe zu verhängen ist.

Die von der Mechilta beschriebene Problematik des Verhängens nur einer bestimmten Strafe – trotz Vorliegen der Voraussetzungen zu mehreren Straftatbeständen – ist auch in der modernen Strafrechtsdogmatik einschlägig bekannt. In der heutigen Strafrechtswissenschaft würde eine solche Konkurrenz leichterer und schwerer Strafen entweder zu einer Auflösung der einzelnen Strafrechtsfolgen im Wege der sog. Spezialität oder zur sog. Konsumtion führen.

Neben der Frage, welchen Rechtsfolgen im Falle konkurrierender Verbote der Vorrang gegeben werden soll, offenbart Segment D ein weiteres, für die Entwicklung des jüdischen Strafrechts wichtiges Konzept der rabbinischen Rechtsfortbildung: Die Autoren der Mechilta differenzieren im letzten Satz von D die zwei konkurrierenden Verbote in das „Recht der Ausrottung“ und das „Recht des Wertersatzes“. Damit treffen sie eine für die spätere Systematisierung des jüdischen Strafrechts prägende Unterscheidung: Sie kategorisieren Strafvorschriften nicht anhand verwandter oder ähnlicher Tatbestände (z. B. verschiedener Begehungsweisen des Diebstahls), sondern anhand der jeweiligen Rechtsfolge.⁷⁵

Segment E dient der einfachen Auslegung des biblischen Wortlauts und somit der Konkretisierung der Rechtsfolge. Der Midrasch stellt klar, dass der Dieb nicht den fünf- oder vierfachen Wertersatz zuzüglich des einfachen Wertersatzes des Tatobjekts leisten muss (also faktisch sechs- bzw. fünffachen Wertersatz), sondern die Strafe bereits den Ersatz desselben beinhaltet. Erneut scheint sich dabei eine restriktive Auslegung des Wortlauts durchzusetzen.

Die Segmente F bis H im letzten Abschnitt der Mechilta-Passage präsentieren die Ansichten dreier namhafter Gelehrter – es handelt sich um drei der bedeutendsten Rabbiner der Tannaim-Periode. Ihren geäußerten Rechtsauffassungen ist gemein, dass sie versuchen, den Zweck der qualifizierten Strafbarkeit des Nutztierdiebstahls zu identifizieren. Jede der Ansichten steht da-

⁷⁵ Dazu ausführlich das Unterkapitel „Struktur und Regelungssystematik der Mischna“ im Kapitel „Mischna“, S. 207 unten.

bei mit Blick auf das ausgemachte Rechtsgut, welches geschützt werden soll, exemplarisch für ein unterschiedliches Schutzinteresse:

Rabbi Meir in Segment F verfolgt einen ökonomischen Ansatz: Rind und Schaf unterscheiden sich nach dieser Vorstellung durch ihren wirtschaftlichen Nutzen, denn während ein Ochse in einer archaisch-landwirtschaftlich orientierten Gesellschaft in der Feldarbeit zur Produktivitätssteigerung und Arbeitserleichterung eingesetzt wird, lässt sich aus dem Schaf – bis auf die Woll- und Fleischproduktion – kein weiterer Nutzen ziehen.⁷⁶ Allein dieser qualitative Unterschied zwischen den beiden (alternativen) Tatobjekten rechtfertigt nach Meir's Ansicht die unterschiedliche Strafe. Das zugrundeliegende Verständnis bestimmt, das gegenüber der einfachen Diebstahlsstrafbarkeit erhöhte Strafmaß mithin aus dem Wert des Tatobjekts für den Geschädigten der Tat.

Demgegenüber vertritt Rabbi Jochanan ben Sakkai in Segment G einen ideellen Ansatz, der in zwei Richtungen interpretierbar ist: Einerseits kann seine Aussage so verstanden werden, dass der Unterschied zwischen Rind und Schaf in der unterschiedlichen Begehungsweise der Tat liegt. Während sich ein Ochse stehlen lässt, indem man ihn aus dem Stall oder vom Feld führt, folgt ein Schaf aufgrund des stark ausgeprägten Herdentriebs nicht ohne Weiteres dem Dieb; es muss stattdessen vom Täter weggetragen werden. In diesem Wegtragen kann eine selbst gewählte Entwürdigung des Täters erkannt werden, die es rechtfertigen würde, seine Strafe zu mildern. Jochanan ben Sakkais Verständnis des Unterschieds im Strafmaß zwischen dem Diebstahl eines Ochsen und eines Schafes läge folglich nicht primär im Unterschied zwischen den beiden Tatobjekten, als vielmehr in der Ungleichheit der Begehungsweise der Tat bzw. des Verhaltens des Täters. Andererseits kann seine Aussage jedoch auch so verstanden werden, dass er auf die Würde des Tieres abstellt. Demnach wäre ein Ochse im Gegensatz zu einem Schaf aufgrund seiner Eigenwilligkeit und Selbstständigkeit als würdevoller zu betrachten, weshalb dessen Diebstahl auch eine höhere Strafe verdiene.

Der Ansatz von Rabbi Akiva in Segment H wiederum stellt auf die Stellung von Ochsen und Schafen für den Kultus im Tempel ab. Im Gegensatz zu Nutztieren waren frei jagdbare Wildtiere wie Hirsche oder Rehe für den Opferkult unzulässig.⁷⁷ Das Verständnis von Akiva knüpft somit weder an den ökonomischen Nutzen des Tatobjekts, die Begehungsweise der Tat, noch an das Verhalten des Täters an, sondern allein an dessen religiös-kultischen Wert, d. h. die potentielle rituelle Stellung des Tatobjekts. Akiva, der nach der Tempelzerstörung lebte, argumentiert damit für die Strafbarkeit einer

⁷⁶ Vgl. so auch *Jacobs, Jewish Law*, 1968, 6.

⁷⁷ Vgl. auch *Jacobs, Jewish Law*, 1968, 7.

Handlung anhand eines Zweckes, der zu diesem Zeitpunkt keine lebenspraktische Relevanz mehr hat. Für ihn scheint die mit der erhöhten Bestrafung einhergehende Symbolik bzw. das kommunizierte Werturteil eine besondere Rolle zu spielen. Neben seinen eigentlichen Ausführungen zum Zweck der besonderen Strafbarkeit bei Nutztieren, unterstreicht er im Übrigen damit im Umkehrschluss auch die Strafflosigkeit des Diebstahls an Wildtieren. Dessen Strafwürdigkeit scheidet auch nach dem rabbinischen Verständnis bereits daran, dass herrenlose Wildtiere über keinen menschlichen Eigentümer verfügen, der durch die Wegnahme geschädigt werden könnte.⁷⁸

Zusammengefasst lässt sich feststellen, dass der midraschische Auslegungsprozess, wie er sich in der vorliegenden Passage aus der Mechilta darstellt, auf eine Hermeneutik zurückgreift, die den biblischen Text mittels Wortlaut-, Systematik- und Schutzzweckargumenten zu präzisieren versucht. Im Kern diskutiert die Mechilta-Passage mit ihrem Verbot der Anwendung von Analogien auf strafrechtliche Regelungen und der Feststellung, dass Strafnormen ausreichend bestimmt werden müssen, verschiedene Ausprägungen des Grundsatzes „keine Strafe ohne Gesetz“ (*nullem crimen sine lege*). Die Quelle steht exemplarisch dafür, dass sich Rechtsgelehrte bereits im Altertum über das Gesetzlichkeitsprinzip Gedanken gemacht haben. Hier kann das historische rabbinische Rechtsverständnis somit als Argument fruchtbar gemacht werden, um die universelle Geltung dieses Kernprinzips moderner Strafrechtsordnungen hervorzuheben. Ferner verdeutlicht die Passage die Existenz einer grundlegend entwickelten strafrechtlichen Konkurrenzlehre. Darüber hinaus zeigt sie die zentrale Bedeutung der restriktiven Interpretation von Tatbestandsmerkmalen strafrechtlicher Verbote für das rabbinische Rechtsverständnis.

b) Beispiel 10: Sifre zur Auslegung der Strafbarkeit des Mordes

Die zweite Passage, mit der der midraschische Auslegungsprozess beleuchtet werden soll, hat die Strafbarkeit des Mordes zum Gegenstand. Vorab sollte noch einmal die ursprüngliche biblische Passage ins Gedächtnis gerufen werden, die sich wie folgt darstellt:⁷⁹

29 DAS SOLL BEI EUCH ÜBERALL, WO IHR WOHT, VON GENERATION ZU GENERATION ALS RECHT GELTEN. 30 WENN IRGENDJEMAND EINEN MENSCHEN ERSCHLÄGT, DARF MAN DEN

⁷⁸ Auch in modernen Strafrechtsordnungen ist der Diebstahl von Wild aufgrund dessen Herrenlosigkeit straffrei – wenngleich die Jagdwilderei selbst durchaus strafbar sein kann, siehe z. B. § 292 StGB.

⁷⁹ Nach *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 75–79.

MÖRDER NUR AUFGRUND VON ZEUGENAUSSAGEN TÖTEN; DOCH AUFGRUND DER AUSSAGE NUR EINES EINZIGEN ZEUGEN DARF MAN EINEN MENSCHEN NICHT TÖTEN. 31 IHR SOLLT KEIN SÜHNEGELD ANNEHMEN FÜR DAS LEBEN EINES MÖRDERS, DER SCHULDIG GESPROCHEN UND ZUM TOD VERURTEILT IST; DENN ER MUSS MIT DEM TOD BESTRAFT WERDEN. 32 AUCH DÜRFT IHR VON EINEM, DER IN EINE ASYLSTADT GEFLOHEN IST, KEIN SÜHNEGELD ANNEHMEN, SO-DASS ER VOR DEM TOD DES HOHENPRIESTERS IN DIE HEIMAT ZURÜCKKEHREN KÖNNTE. 33 IHR DÜRFT DAS LAND, IN DEM IHR WOHNEN, NICHT ENTWEIHEN; DENN BLUT ENTWEIHT DAS LAND, UND MAN KANN DAS LAND VON DEM DARIN VERGOSSENEN BLUT NUR DURCH DAS BLUT DESSEN ENTSÜHNEN, DER ES VERGOSSEN HAT. 34 VERUNREINIGT NICHT DAS LAND, IN DEM IHR EUCH NIEDERGELASSEN HABT UND IN DESSEN MITTE ICH SELBST WOHNE; DENN ICH, DER HERR, WOHNE MITTEN UNTER DEN ISRAELITEN.

Die rabbinischen Gelehrten legen den Text aus Numeri nun Schritt-für-Schritt wie folgt aus:

A. „DAS SOLL BEI EUCH VON GENERATION ZU GENERATION ALS RECHTSSATZUNG GELTEN.“ So daß die Sache für (alle) Generationen gelte. „IN ALL EUREN WOHNSTÄTTEN“: im Land und außerhalb des Landes.

B. „WENN IRGEND JEMAND EINEN MENSCHEN ERSCHLÄGT, DARF MAN DEN MÖRDER NUR AUFGRUND VON ZEUGENAUSSAGEN TÖTEN usw.“ (35,39). Warum ist das gesagt? Weil (die Bibel) sagt: „*und es darf der Bluträcher töten; dadurch entsteht ihm keine Blutschuld*“ (35,27). Ich könnte meinen: er töte ihn ganz für sich allein. (Doch) die Bibel lehrt: „WENN IRGEND JEMAND EINEN MENSCHEN ERSCHLÄGT, DARF MAN DEN MÖRDER NUR AUFGRUND VON ZEUGENAUSSAGEN usw.“. Das besagt: er tötet ihn nur aufgrund von Zeugenaussagen; Worte des R. Joschijja.

C. R. Jonathan sagt: „WENN IRGEND JEMAND EINEN MENSCHEN ERSCHLÄGT, DARF MAN DEN MÖRDER NUR AUFGRUND VON ZEUGENAUSSAGEN TÖTEN.“ Warum ist das gesagt? Weil (die Bibel) sagt: „*Der Mörder soll nicht sterben, bevor er vor dem Gericht der Gemeinde stand*“ (35,12). Ich könnte meinen: er lasse ihn durch das Gericht auch ohne Zeugen töten. (Doch) die Bibel lehrt: „WENN IRGEND JEMAND EINEN MENSCHEN ERSCHLÄGT, DARF MAN DEN MÖRDER NUR AUFGRUND VON ZEUGENAUSSAGEN TÖTEN“. Das besagt: „Er lässt ihn nur durch das Gericht und nur aufgrund von Zeugenaussagen töten.“

D. „DOCH EIN EINZIGER ZEUGE SAGE NICHT AUS GEGEN EINEN MENSCHEN, DASS ER STERBE“. Eine Aussage zugunsten (des Angeklagten) aber steht ihm zu. „DOCH EIN EINZIGER ZEUGE“: Eine Aussage für den Schwur aber steht ihm zu. „DOCH EIN EINZIGER ZEUGE“: Das begründet eine allgemeine Regel: überall, wo es heißt „Zeuge“, gilt die Regel von den zwei (Zeugen), solange die Schrift nicht ausdrücklich sagt: einer.

E. „IHR SOLLT KEIN SÜHNEGELD ANNEHMEN FÜR DAS LEBEN EINES MÖRDERS“ (35,31). Warum ist das gesagt? Weil (die Bibel) sagt: „*Wird ihm aber ein Sühnegeld auferlegt...*“ (Ex 21,30). Oder (gegen den Schluss:) ebenso, wie man ein Lösegeld zahlt für die, die durch die Hand des Himmels zu töten sind, so zahle man ein Lösegeld für die, die durch Menschenhand zu töten sind. Die Bibel lehrt: „IHR SOLLT KEIN SÜHNEGELD ANNEHMEN FÜR DAS LEBEN EINES MÖRDERS“.

F. R. Joschijja sagt: „Siehe, wenn jemand auf dem Weg zur Hinrichtung anderen Schaden zufügt, ist er schuldig. Fügen andere ihm Schaden zu, sind sie straffrei, was seinen Körper betrifft, nicht aber hinsichtlich seines Vermögens. Oder (gilt das

auch schon), bevor sein Urteil gefällt ist? Die Bibel lehrt: „DER SCHULDIG GESPROCHEN UND ZUM TOD VERURTEILT IST“. Bevor sein Urteil gefällt ist, ist man schuldig; sobald sein Urteil gefällt ist, ist man straffrei.

G. R. Jonathan sagt: Siehe, wenn jemand auf dem Weg zur Hinrichtung ist und ein anderer (der Hinrichtung) zuvorkommt und ihn tötet, ist er straffrei. Oder (gilt das auch schon), bevor sein Urteil gefällt ist? Die Bibel lehrt: „DER SCHULDIG GESPROCHEN UND ZUM TOD VERURTEILT IST“. Bevor sein Urteil gefällt ist, ist man schuldig; sobald sein Urteil gefällt ist, ist man straffrei.

H. „AUCH DÜRFT IHR KEIN SÜHNEGELD ANNEHMEN, DAMIT EINER IN EINE ASYLSTADT FLÜCHTEN KANN“ (35,32). Siehe, da hat jemand absichtlich einen Menschen getötet. Ich könnte meinen: Er zahle Geld und gehe in die Verbannung. Die Bibel lehrt: „AUCH DÜRFT IHR KEIN SÜHNEGELD ANNEHMEN, DAMIT EINER FLÜCHTEN KANN“.

I. „IHR DÜRFT DAS LAND NICHT ENTWEIHEN (*tachanifu*)“ (35,33). Das ist eine Warnung an die Gottlosen (*chanifim*). Eine andere Auslegung: „IHR DÜRFT DAS LAND NICHT ENTWEIHEN“: Bewirkt nicht, daß das Land euch enttäuscht“ (*mechanefet*)!

J. „DENN DAS BLUT ENTWEIHT (*jachanif*) DAS LAND“. R. Joschija pflegte das als Notarikon zu deuten: Denn das Blut läßt Zorn ruhen (*jachan af*) auf dem Land.

K. „UND DAS LAND WIRD NICHT ENTSÜHNT VON DEM DARIN VERGOSSENEN BLUT“. Warum ist das gesagt? Weil (die Bibel) sagt: „Dort sollen sie der Kuh das Genick brechen“ (Dtn 21,4). Siehe, da hat man der Kuh das Genick gebrochen und nachher findet sich der Mörder. Ich könnte meinen: Es wird ihnen Sühne bewirkt. (Doch) die Bibel lehrt: „UND DAS LAND WIRD NICHT ENTSÜHNT“.

L. „VERUNREINIGT NICHT DAS LAND, IN DEM IHR EUCH NIEDERGELASSEN HABT“ (35,34). Die Bibel besagt, dass Blutvergießen das Land verunreinigt und die Wesensgegenwart vertreibt; und wegen des Blutvergießens wurde auch der Tempel zerstört.

M. Eine Begebenheit mit zwei Priestern, die gleichauf die Rampe hinaufliefen. Der eine von ihnen kam vor seinem Kollegen in den Bereich der vier Ellen (zum Altar). Da nahm dieser das Messer und stach es ihm ins Herz. Es kam R. Zadok und stellte sich auf die Stufen der Vorhalle und sagte: Hört mich Brüder, Haus Israel! Siehe, (die Bibel) sagt: „Wenn in dem Land ... einer auf fremden Feld ermordet aufgefunden wird usw.“ (Dtn. 21, 1). Kommt, messen wir, wem es zusteht, die Kuh zu bringen, dem Tempel selbst oder den Vorhöfen. Da brach ganz Israel in Weinen aus. Und nachher kam der Vater des jungen Mannes und fand ihn noch zuckend. Er sagte zu ihnen: Meine Brüder, siehe, ich werde eure Sühne sein. Noch zuckt mein Sohn und ist das Messer nicht verunreinigt (das soll dich lehren, daß die Unreinheit der Messer ihnen wichtiger war als das Blutvergießen). Und so sagt (die Bibel): „Und auch unschuldiges Blut vergoß Manasse in Strömen, bis er Jerusalem von einem Ende bis zum anderen damit anfüllte“ (2 Kön 21, 16). Von daher sagten sie: Durch die Sünde des Blutvergießens entfernt sich die Wesensgegenwart und wird der Tempel verunreinigt.

N. „UND IN DESSEN MITTE ICH SELBST WOHNE (*schokhen*)“. Geliebt sind die Israeliten; denn obwohl sie unrein sind, ist die Wesensgegenwart (*schekhina*) unter ihnen. Denn es heißt: „der bei ihnen inmitten ihrer Unreinheiten seinen Sitz hat (*schokhen*)“ (Lev 16,16). Auch sagt (die Bibel): „weil sie meine Wohnstätte in ihrer Mitte

verunreinigen“ (Lev 15,31). Auch sagt (die Schrift): „*Sie sollen nicht ihr Lager unrein machen (in dem ich mitten unter ihnen wohne)*“ (Num 5,3).

O. R. Natan sagt: Geliebt sind die Israeliten; denn wohin immer sie verbannt wurden, war die Wesensgegenwart mit ihnen. Sie wurden nach Ägypten verbannt, die Wesensgegenwart mit ihnen; denn es heißt: „*Wurde ich denn nicht zum Hause deines Vaters verbannt, als deine Vorfahren in Ägypten dem Haus des Pharao gehörten*“ (1 Sam 2,27)? Sie wurden nach Babylon verbannt, die Wesensgegenwart mit ihnen; denn es heißt: „*Um eurerwillen wurde ich nach Babel geschickt*“ (Jes 43,14). Sie wurden nach Elam verbannt; die Wesensgegenwart war mit ihnen; denn es heißt: „*Ich stellte meinen Thron in Elam auf und vernichtete dort König und Fürsten*“ (Jer 49, 38). Sie wurden nach Edom verbannt, die Wesensgegenwart mit ihnen; denn es heißt: „*Wer ist jener, der aus Edom kommt, aus Bozra in rot gefärbten Gewändern*“ (Jes 63, 1)? Und wenn sie zurückkehren, kehrt die Wesensgegenwart mit ihnen zurück; denn es heißt: „*dann wird der Herr, dein Gott, mit deinen Gefangenen zurückkehren, er wird sich deiner erbarmen*“ (Dtn 30,3). Es steht ja nicht geschrieben: „*dann wird zurückbringen*“ (*we-heschik*), sondern: „*dann wird der Herr, dein Gott zurückkehren*“ (*we-schah*). Und es heißt: „*Mit mir vom Libanon, meine Braut, mit mir vom Libanon wirst du kommen, wirst du zurückkehren vom Gipfel des Amana, von den Höhen des Senir und Herman; weg von den Lagern der Löwen, den Bergen der Panther*“ (Hld 4,8).

P. Rabbi sagt: Ein Gleichnis. Wem gleicht die Sache? einem König, der zu seinem Diener sagte: Wenn du mich suchst, siehe ich bin bei meinem Sohn; jederzeit, wenn du mich suchst, siehe ich bin bei meinem Sohn. Und so sagt (die Bibel): „*der bei ihnen inmitten ihrer Unreinheiten seinen Sitz hat*“ (Lev 16,16). Und sie sagt: „*weil sie meine Wohnstätte in ihrer Mitte verunreinigen*“ (Lev 15,31). Und sie sagt: „*sie sollen nicht ihr Lager unrein machen (in dem ich mitten unter ihnen wohne)*“ (Num 5,3). Und sie sagt: „*VERUNREINIGT NICHT DAS LAND, IN DEM IHR EUCH NIEDERGE- LASSEN HABT UND IN DESSEN MITTE ICH SELBST WOHNE; DENN ICH, DER HERR, WOHNE MITTEN UNTER DEN ISRAELITEN*“.

Die drei Exegesen der Sifre in den Segmenten A bis C lassen erkennen, dass die verwendete Auslegungsmethode – ebenso wie in der Mechilta – weitestgehend auf Wortlaut-, Systematik- und Schutzzweckargumenten fußt. Überaus typisch ist dabei die rekursive Einrahmung des eigentlichen Auslegungsergebnisses in den ausgelegten Torah-Vers, d. h. dessen Erwähnung sowohl vor als auch im Anschluss an die Kommentierung. Ebenso häufig ist der systematische Verweis auf andere Bibelstellen, wenn sie geeignet sind, den Kommentar oder dessen rechtliche Ratio zu stützen. Im konkreten Beispiel illustriert das erste Segment, wie die rabbinischen Gelehrten mittels Wortlautauslegung der Torah eine Rechtsauffassung konstruieren, in welcher das Strafrecht unabhängig vom Aufenthalt des jüdischen Volkes im Land Israel normative Geltung beansprucht.⁸⁰ Dieser Geltungsanspruch jenseits ei-

⁸⁰ So auch *Stemberger*, *Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen*, 2002, 79.

ner Beschränkung auf ein beherrschtes Territorium bildet zugleich einen Kontrast zum Gesetz über die Asyl bzw. Fluchtstädte in Num. 35, 15 ff., das unmittelbar vor den Ausführungen zu Mord und Totschlag zu finden ist: Dort werden im Gesetz explizit sechs Städte, je drei östlich und westlich des Jordans, für den fahrlässigen Totschläger bestimmt. Diese geographische Eingrenzung beschränkt die Anwendbarkeit des Gesetzes dem Wortlaut nach sowohl auf das näher bestimmte Territorium als auch zeitlich auf solche Perioden, in denen überhaupt souveräne Herrschaft über die im Gesetz bestimmten Gebiete besteht.⁸¹ Bei der Midrasch in Segment A handelt es sich mithin um eine quasi-strafanwendungsrechtliche Klarstellung, die die universale bzw. transterritoriale Bedeutung des Lebensschutzes hervorhebt.

Das zweite und dritte Segment handeln vom Strafanspruch der Gemeinschaft. In B stellt R. Joschijja das zwingende Erfordernis, dass eine Mordverurteilung nur durch Augenzeugen zulässig ist, dem biblischen Gebot Schuld- bzw. Strafflosigkeit des Bluträchers gegenüber. Er wirft damit doppeldeutig sowohl die Frage auf, ob der Bluträcher für die Tötung eines Mörders überhaupt einen Gerichtsprozess abwarten müsse, als auch, ob der Bluträcher (nach erfolgreicher Verurteilung) des Täters aus einem eigenen Motiv, also der Blutrache, oder wegen dessen gerichtlicher Verurteilung hinrichten dürfe. Sowohl die extra-judiziellen Tötung des Täters durch einen Angehörigen als auch dessen Tötung durch einen Angehörigen allein aus dem Motiv der Rache, lehnt R. Joschijja mit seiner Aussage schließlich ab. Die Ansicht von R. Jonathan greift Teilaspekte der vorherigen Auslegung nochmals auf und bekräftigt erneut als Voraussetzung der Hinrichtung eines Mörders dessen Verurteilung durch ein Gericht auf Basis von Zeugenaussagen. Als Triebfeder für die Rechtsauslegung, welche den beiden Gelehrten zugeschrieben wird, ist der beständige Versuch der Rabbiner zu vermuten, die Blutrache zurückzudrängen bzw. zu diskreditieren. Nach Ansicht rabbinischer Gelehrter der Tannaim-Zeit fußte die Verurteilung und Hinrichtung des Mörders nicht mehr auf einem individuellen Strafanspruch der Hinterbliebenen des Opfers, sondern auf einem kollektiven Strafanspruch der Gemeinde. Die Textsegmente stehen somit exemplarisch für den rabbinischen Versuch, ein Strafmopol der öffentlichen Gewalt zu etablieren.

Im Gesamtspiel zeigen die drei Segmente, wie das Gesetz durch Auslegung eine klar umrissene örtliche Geltung und ein eindeutiges Vollzugsmotiv erhält. Ziel und Zweck sind die Sicherstellung eines geordneten Gerichtsverfahrens und die Ächtung extra-judizieller Tötungen.

⁸¹ Vgl. *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 79.

Im Segment D wird das Zeugenerfordernis bei der biblischen Mordstrafbarkeit von den Rabbinern durch weitere Auslegung der Formulierung „EIN EINZIGER ZEUGE“ präzisiert: Die biblische Grundnorm stellt die Forderung auf, dass eine Verurteilung auf mehr als einer Zeugenaussage basieren muss, was sich bereits aus der Verwendung des Plurals im vorherigen Halbsatz ergibt („AUFGRUND VON ZEUGENAUSSAGEN“). Die anschließende Wiederholung im biblischen Text, nach der ein einziger Zeuge nicht aussagen dürfe, erscheint somit auf den ersten Blick redundant. Die Vorstellung der Tannaim ging jedoch davon aus, die Torah enthalte keinerlei überflüssigen Text. Für den hermeneutischen Prozess bedeutet dies, dass jeder vermeintlichen Redundanz eine Bedeutung zukommen muss, die es zu entschlüsseln gilt.⁸² Aus dem Umkehrschluss des Wortlauts („DOCH *ein* EINZIGER ZEUGE SAGE NICHT AUS *gegen* EINEN MENSCHEN“ [Hervorhebung des Autors]) leiten die Gelehrten so die Erlaubnis ab, ein freisprechendes Urteil auf nur einen einzigen Entlastungszeugen zu stützen. Zugleich erstrecken sie die Zulässigkeit eines Entlastungszeugen auf vermögensrechtliche Streitigkeiten: Hier reicht ein einzelnes Zeugnis zugunsten einer Partei aus, solange der Zeuge seine Aussage durch Ableistung eines Eides beschwört.⁸³ Darüber hinaus dehnen die Rabbinen das Erfordernis zweier Belastungszeugen auf das gesamte Strafrecht aus, denn ihrem Verständnis nach, sei jeder weitere, nicht näher quantifizierter Verweis auf „Zeugen“ in der Torah als „mindestens zwei Zeugen“ zu verstehen. Sie interpretieren das Doppelzeugenkriterium der Mordstrafbarkeit somit um: In eine Art allgemeine Gesetzesdefinition dessen, was unter einem Belastungszeugen zu verstehen sei. Im Ergebnis setzen die Tannaiten eine höhere prozessuale Hürde für die Verurteilung von schuldigen Angeklagten und erhöhen zugleich das Schutzniveau für unschuldig Angeklagte.

Im Anschluss an diese nähere Ausgestaltung des Zeugenerfordernisses, widmet sich die Sifre im Segment E dem Verbot, die auf Mord stehende Todesstrafe gegen ein Sühnegeld auszutauschen. Das Verbot einer Substitution der Kapitalstrafe durch Geldzahlung begründen die Rabbiner durch einen Hinweis darauf, dass man aus der Existenz der Möglichkeit zur Sühnegeldzahlung bei mit *Kareth* sanktionierten Straftaten, fälschlich *a fortiori* zu

⁸² So wohl auch *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 79.

⁸³ Siehe *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 79. Bei mehr als zwei Zeugen wurde dagegen auf einen Eid verzichtet. Die Vereidigung von Zeugen wird im Jüdischen Recht grundsätzlich sehr restriktiv gehandhabt, was auf die besondere religiöse Bedeutung des Eides zurückzuführen ist.

dem Schluss kommen könnte,⁸⁴ dies sei auch bei der menschlichen Todesstrafe möglich. Die Rechtsauslegung findet nach Ansicht der Rabbinen ihre Grenze immer beim absoluten Wortlaut eines biblischen Gebotes. Erneut steht hinter der rabbinischen Auslegung die Ablehnung der Blutrache als Motiv. Die quasi-prozessrechtliche Reform des Zeugenbeweises verringerte die Chance auf eine Verurteilung und negierte den Strafanspruch des Bluträchers, stärkte aber den offiziellen Strafanspruch der Gemeinschaft. Das Verbot des Sühnegelds unterstrich diesen Strafanspruch noch weiter, indem es die – bis heute in vielen Strafkulturen existierende – Dispositionsbefugnis der Angehörigen des Opfers, auf ihr Rache- und Vergeltungsrecht zu Gunsten eines Blutgeldes zu verzichten, ausschaltet.

In Segment F und G folgt auf die Stärkung des *ius puniendi* nun eine Auseinandersetzung mit der Frage, wann die Verletzung oder Tötung eines Mörders durch einen Dritten strafbar ist. Erneut überträgt die Sifre die Ansichten der beiden Rabbiner Joschijja und Jonathan, die unterschiedliche Fälle von Gewalteinwirkung auf den Beschuldigten diskutieren. Während Rabbi Jonathan die Tötung des Mörders durch einen Dritten erörtert, geht Rabbi Joschijja auf die bloße Verletzung des Mörders ein. In beiden Fällen gleicht sich das Votum der Rabbiner: Die Körperverletzung oder Tötung eines des Mordes Angeklagten vor dessen Verurteilung durch ein Gericht führt zu Strafbarkeit desjenigen, der den Mörder verletzt oder tötet, während dessen Verletzung oder Tötung nach Fällung des Todesurteils keine Strafbarkeit nach sich zieht. Erneut verfolgten die Rabbinen mit dieser Regelung vermutlich mehrere Motive: Zum einen entsprach es zu dieser Zeit wohl noch teilweise der rabbinischen Vorstellung, dass die Gemeinschaft der Vollstreckung der Todesstrafe beiwohnen oder sogar daran teilnehmen musste. Insofern stellt diese Midrasch klar, dass die Vollstrecker des Todesurteils frei von Strafe sind und ermöglicht so erst die Ausführung der Kapitalstrafe, ohne in einen Wertungskonflikt zu verfallen. Zum anderen verdeutlichen die Gelehrten damit abermals, dass eine Verletzung oder Tötung eines beschuldigten, aber noch nicht verurteilten Täters im Wege der Selbstjustiz auf keinen Fall geduldet wird. Schließlich ist als dritte Lesart auch denkbar, dass die Rabbinen diese Fallkonstellation als eine akzeptierte Form der überholenden Kausalität bzw. einer durch die Rechtsordnung akzeptierten Reserveursache (in Form des baldigen Todes durch Hinrichtung) ansahen.

Bemerkenswert sind auch die zusätzlichen Ausführungen des R. Joschijja in Segment F, denn sie verdeutlichen, dass der bereits zum Tode verurteilte

⁸⁴ Zum talmudischem Argument *kol va-chomer* siehe auch Fn. 70 oben.

Angeklagte nicht seinen Status als Träger von Pflichten verliert.⁸⁵ Verletzt der Verurteilte auf seinem Weg zur Hinrichtungsstätte einen anderen Menschen, so zieht er damit unabhängig von seiner bereits bestehenden „Schuld“ weitere „Schuld“ auf sich. Das Urteil konsumiert also nicht Unrecht, welches von dem der Verurteilung zugrundeliegenden Sachverhalt losgelöst war. Überdies befreit der Schuldspruch die Gemeinschaft nicht allgemein von ihren Pflichten gegenüber dem Täter: Nur die Pflicht, das Leben und den Körper des Verurteilten vor Verletzungen zu schützen, wird durch das Urteil aufgehoben; die Pflichten, das Eigentum und Vermögen des Täters nicht zu verletzen, bleiben indes unberührt. In der Folge bleiben die Vermögensrechte des Täters gewahrt, so dass nach der hier vertretenen Rechtsauffassung die Angehörigen nach dessen Hinrichtung einen Anspruch auf das Erbe hätten. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Verurteilung zum Tode nach Vorstellung der rabbinischen Gelehrten der Tannaim-Zeit nicht zu einer Entrechtung des Täters führen sollte.

Im Segment H greifen die Rabbinen abermals das Problem des Sühnegeldes auf, wenngleich diesmal nicht in Hinblick auf Mordstrafbarkeit, sondern die Exilstrafe für fahrlässige Tötung:

Dieser Midrasch überträgt die Ratio eines Verbots des Sühnegeldes bei Mord auf die Rechtsfolge der Verbannung in eine Fluchtstadt. Der biblische Originaltext ist aufgrund einer sprachlichen Unklarheit in der Vokalisation nicht eindeutig.⁸⁶ Der erste Satzteil kann alternativ als „AUCH DÜRFT IHR VON EINEM, DER IN EINE ASYLSTADT GEFLÜCHTET IST, KEIN SÜHNEGELD ANNEHMEN“ oder „AUCH DÜRFT IHR KEIN SÜHNEGELD ANNEHMEN, DAMIT EINER IN EINE ASYLSTADT FLÜCHTEN KANN“ gelesen werden – je nachdem, ob Num. 35, 32 im Präsens als „FLÜCHTEN KANN“ oder in der Vergangenheitsform als „GEFLÜCHTET IST“ gedeutet wird.⁸⁷ Die beiden Auslegungsvarianten lassen unterschiedlichen rechtliche Bedeutungen zu: In der ersten Auslegung wäre das Verbot der Annahme eines Sühnegeldes so zu verstehen, dass ein Mörder oder Totschläger illegitim Zutritt zu einer Asylstadt fordert, um sich dem Bluträcher zu entziehen, er sich also die Flucht vor der Todesstrafe „erkaufen“ will. In der zweiten Auslegung ließe sich der Text dagegen so deu-

⁸⁵ Hier sei daran erinnert, dass nach der rabbinischen Vorstellung das Individuum nicht Träger von Rechten, sondern in Form der Mizwot einzig und allein Träger von Pflichten ist.

⁸⁶ In der Zürcher Übersetzung heißt es etwa: „Auch dürft ihr von einem, *der in seine Asylstadt geflohen ist*, kein Lösegeld dafür annehmen [...]“ (Hervorhebung des Autors).

⁸⁷ Das Verb *la'nuß* (לָנֹוֹץ) wird etwa zuvor in Num. 35, 15 oder später in Deut 4, 42 und 19, 3 im Kontext der fahrlässigen Tötung als „flüchten kann“ verstanden; vgl. *Wigram, The Englishman's Hebrew concordance of the Old Testament*, 2006; online verfügbar unter: http://biblehub.com/hebrew/lanus_5127.htm.

ten, dass ein (verurteilter) Totschläger, der sich in einer Fluchtstadt aufhält, vor dem Tod des Hohepriesters – also der gesetzlich vorgeschriebenen Aufenthaltsdauer – den Ort verlassen will; sich also von seiner Exilstrafe „freikaufen“ will. Die Autoren des Midrasch entscheiden sich hier für die zuerst genannte Auslegung: Sie interpretieren die Regelung in der Torah als Verbot, die Verbannungsstrafe quasi durch Bestechung zu erlangen.⁸⁸

In den Segmenten I bis L löst sich die Sifre löst von der eigentlichen rechtlichen Kommentierung und setzt sich in den folgenden Segmenten mit dem Zweck der Mordstrafbarkeit auseinander:⁸⁹

Die ersten beiden Segmente I und J unternehmen den Versuch, einer Interpretation des mehrdeutigen Verbs *chanef* (חָנֵף), indem sie es in Kontext mit verschiedenen, von dessen Wurzel *ch-n-f* abgeleiteten Wörtern stellen. Die von der Torah getroffene Aussage zur Entweihung des Landes durch das mit einem Mord einhergehende Vergießen (unschuldigen) Blutes wird dabei verallgemeinert und auf sämtliches strafbares bzw. sündiges Verhalten ausgedehnt. Das dem Midrasch zugrunde liegende rabbinische Verständnis fasst *Stemberger* wie folgt zusammen: „Jede Art der Gottlosigkeit entweiht ebenso das Land und bewirkt, daß dieses den Menschen enttäuscht, sich nicht als das Land der Verheißung erweist.“⁹⁰ Die Aussage von R. Joschijja verweist auf die rabbinische Technik des Notarikon, bei der typischerweise entweder aus den Anfangs- oder Schlussbuchstaben hebräischer Wörter Akronyme gebildet oder umgekehrt bestehende hebräische Wörter als Akronyme aufgefasst werden, die es dann zu entschlüsseln gilt.⁹¹ Dagegen setzt R. Joschijja den aufgefundenen Begriff zu der neuen Bedeutung, das Blut lasse (Gottes) Zorn auf dem Land ruhen.⁹²

⁸⁸ So auch *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 79.

⁸⁹ Bei den hier in der Übersetzung von *Stemberger* kursiv in Klammern gesetzten Wörtern handelt es sich um Transkriptionen hebräischer Begriffe, die im Original Gegenstand der rabbinischen Auslegung sind, vgl. auch *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 77.

⁹⁰ *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 80.

⁹¹ Notarikon, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 314 f.

⁹² *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 80.

Die Auslegung in K baut erneut auf dem Grundsatz, dass sich in der Torah keine überflüssigen Passagen finden lassen, sondern dass einer jeden Wiederholung ein besonderer Zweck zukommt. Vor dem Hintergrund des ersten Halbsatzes („IHR DÜRFT DAS LAND, IN DEM IHR WOHT, NICHT ENTWEIHEN; DENN BLUT ENTWEIHT DAS LAND“) ließe sich die Aussage im zweiten Halbsatz („MAN KANN DAS LAND VON DEM DARIN VERGOSSENEN BLUT NUR DURCH DAS BLUT DESSEN ENTSÜHNEN, DER ES VERGOSSEN HAT“) augenfällig durchaus als redundant erachten. Die tannaitischen Rabbiner verstehen die Aussage jedoch im Zusammenhang mit dem in Deut. 21, 4 beschriebenen Sühneritual beim Auffinden eines Getöteten in den Feldern zwischen zwei Ortschaften. Hier ließe sich aus dem bloßen Wortlaut heraus andernfalls argumentieren, dass das beschriebene Sühneritual nicht nur die Schuld der benachbarten Gemeinde für das Nichtauffinden des Mörders tilge, sondern auch die Schuld des Mörders selbst, so dass dessen Bestrafung – sollte dieser nach Ableistung des Rituals gefunden werden – nicht mehr nötig sei.

Dieser Interpretation stellt sich der Midrasch in K entgegen: Nach Ansicht der Rabbiner ist der zweite Halbsatz von Num. 35, 33 nicht auf den ersten bezogen, sondern soll gerade den Rückschluss verhindern, das Sühneritual ersetze die gesetzlich bestimmte Bestrafung des Mörders. Das Segment K unterstreicht folglich den retributiven Zweck der Todesstrafe für den Mord an einem anderen Menschen. Das Verständnis der Mordstrafbarkeit als Vergeltung liegt darüber hinaus auch der rabbinischen Auffassung von L zugrunde.

Im Ergebnis sehen die Autoren der Sifre in der Bestrafung eines Mordes überwiegend Sühne und Vergeltung bezweckt. Das Zusammenspiel der Auslegungen in I und J deuten jedoch darüber hinaus auf die Annahme einer reziproken Verbindung zwischen der Entweihung des Landes und der aus dem entweihten Land entspringenden Enttäuschung hin: Neben dem absoluten Motiv, wonach das Land von dem vergossenen Blut des Opfers allein durch das Vergießen des Blutes des Mörders gereinigt werden könne, findet sich ein relatives Motiv, nämlich die Aufgabe, durch das Strafen dem Zorn und der Enttäuschung Gottes und der Menschen präventiv entgegenzuwirken. Die mirdraschische Auslegung setzt somit den bereits in den biblischen Quellen erkennbaren dichotomen Ansatz zur Strafe fort.

Der assoziative Vergleich des Blutvergießens mit der Zerstörung des Tempels im vorherigen Midrasch (L) bewegt die Redakteure der Sifre schließlich in Segment M, die rechtliche Auslegung der Torah durch die Erzählung einer Geschichte zu unterbrechen:

Hintergrund der tödlichen Auseinandersetzung zwischen beiden beteiligten jungen Priestern scheint ein Disput darüber gewesen zu sein, wem von den beiden die ehrenvolle Aufgabe zukäme, innerhalb des für die Öffentlichkeit

unzugänglichen inneren Vorhofes des Tempels die Asche, die durch die regelmäßigen rituellen Brandopfer dort anfiel, entfernen zu dürfen.⁹³ Der im Wettstreit unterlegene Priester erstach daraufhin – ob aus Zorn oder Neid – den obsiegenden Priester. Weiterhin ist davon auszugehen, dass der Mörder nicht gefasst werden konnte. Aus dem Ausspruch des geachteten Rabbi Zadok, der eine Passage der Torah zitiert und damit auf den Fall eines Leichenfundes im Felde zwischen zwei Ortschaften hinweist, lässt sich der Rückschluss bilden, dass der Täter entweder aufgrund des großen Gedränges am Altar unerkannt bleiben konnte,⁹⁴ oder aber gar keine Zeugen zugegen und er deshalb nicht zu identifizieren war. Zugleich weist der Ausspruch auf ein rechtliches Problem hin: Bei einem Leichenfund, bei dem der Täter mangels verfügbaren Zeugen oder Beweismittel nicht auffindbar ist, müsste eigentlich dem Gebot der Torah entsprechend das Sühneritual aus Deut 21 durch die Anwohner des nächsten Ortes gefolgt werden. Hier ist der Tatort jedoch kein gewöhnlicher, sondern das Gelände des Tempels, in dessen Innerem dem religiösen Verständnis nach die göttliche Gegenwart selbst wohnt.⁹⁵ Aus Sicht des biblischen Rechtes stellt sich mithin die Frage, welcher Ort näher am Tatort ist: Die den gewöhnlichen Priestern zugänglichen Vorhöfe oder der innere Tempel und das Allerheiligste? Abhängig von der jeweiligen Entfernung könnte der Fall zu dem Ergebnis führen, dass Gott selbst, d. h. der höchste Richter und Gesetzgeber, ein Sühneritual durchführen müsste, womit der Gesetzeszweck der Torah ad absurdum geführt wäre.

Zur vermeintlichen Lösung des Problems präsentiert der Midrasch den Vater des ermordeten jungen Priesters, der ankündigt, er selbst werde die Sühne sein. Doch entgegen der Erwartung des Lesers, der Vater würde nun versuchen, den nahenden Tod seines Sohnes durch Auffinden des Mörders oder das vorgeschriebene Ritual abbüßen, zitiert der Midrasch den Vater mit dem Hinweis darauf, dass das Messer, welches im Körper seines sterbenden Sohnes stecke, noch nicht durch dessen Tod rituell unrein geworden sei. Nicht der auf Gewalteinwirkung beruhende unmittelbar bevorstehende Verlust seines Sohnes, sondern die Verunreinigung eines Kultgegenstandes scheint für ihn also das sündhafte am Geschehenen im Vorhof gewesen zu sein. Die Geschichte stellt die Priesterkaste damit explizit so dar, als seien

⁹³ *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 80.

⁹⁴ *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 80.

⁹⁵ *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 80.

ihr die Reinheitsvorschriften wichtiger als das Leben eines Menschen („das soll dich lehren“). Im Gegensatz zur ersten Hälfte der Quelle wendet die zweite Hälfte auf diese Weise das narrative Motiv von einer Rechtserzählung hin zu einer beißenden Kritik an der Priesterkaste und dem Kultus im Tempel durch die rabbinischen Gelehrten.

Diese Verächtlichmachung der Priesterkaste geschieht möglicherweise mit rechtspolitischem Kalkül. Erinnerung sei an dieser Stelle noch einmal, dass das rabbinische Judentum des 2. und 3. Jahrhundert wahrscheinlich seinen Ursprung in der pharisäischen Strömung des antiken Judentums hatte. Die Pharisäer wiederum standen theologisch und politisch im Gegensatz zur sadduzäischen Bewegung der herrschen Priesterklasse, die mit der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. d. Z. vermutlich schnell an Bedeutung verlor.⁹⁶ Interessanterweise findet sich die Geschichte in sehr ähnlicher Form später auch im Talmud wieder.⁹⁷

Im Anschluss an die Geschichte des ermordeten Priesters widmen sich die Autoren der Sifre in den Segmenten N bis P der Auslegung des letzten, noch verbliebenden Satzes („UND IN DESSEN MITTE ICH SELBST WOHNE“). Mit der folgenden Auseinandersetzung um die *schechina* – die göttliche Wesensgegenwart – greifen die Segmente N, O und P den aus Sicht der tannaitischen Gelehrten wesentlichsten Bestandteil von Num. 35, 34 auf: Die Anwesenheit der *schechina* unter den Israeliten an ihrem jeweiligen Aufenthaltsort bildet für sie das wichtigste Argument für die Bestrafung eines Mörders. Aus der Auslegung in N geht ein Verständnis der Torah hervor, nachdem die einfache rituelle Unreinheit des Volkes der göttlichen Gegenwart nicht entgegensteht. Diese Gnade der Anwesenheit erklären sich die Autoren mit der Liebe Gottes zum Volk Israel. Dabei scheint N zu implizieren, dass allein Blutvergießen zu einer Entfernung der *schechina* von den Israeliten führen könne.⁹⁸ O führt anschließend eine Liste von Großreichen auf, die im Laufe der (biblischen) Geschichte das Volk Israel bekriegt, besetzt oder verschleppt haben. Das eigentlich späteisenzeitliche Königreich Edom nennen die Rabbinen hier

⁹⁶ Zum Teil wird in der jüngeren Literatur angenommen wird, dass die Priesterkaste als privilegierte soziale Klasse und die mit ihr verbundene Sadduzäer-Bewegung nach der Tempelzerstörung nicht vollständig aufhörte zu existieren, sondern noch in der Tannaim-Zeit Bestand hatte. Dies könnte auch erklären, warum die Rabbiner gegen die Sadduzäer polemisierten.

⁹⁷ bJoma 23a; dazu vertiefend auch *Miller*, Mord im Tempel zu Jerusalem, online verfügbar unter: www.juedisches-recht.de/tal_mord_im_tempel.php, zuletzt geprüft am 15.09.2020.

⁹⁸ *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 80 f.

wahrscheinlich als Metapher für das Römische Reich,⁹⁹ dessen Besetzung zum Zeitpunkt der Abfassung der Quelle noch andauerte, weshalb eine offene Kritik des Imperiums aus Angst vor Repressalien vermutlich vermieden werden sollte. Im Kontext zu den vorherigen Ausführungen betrachten die Autoren der Sifre die Kriege und Verbannung als göttliche Strafe für die Verunreinigung des Landes durch Blutvergießen, d. h. durch Morde. Hervorgehoben wird in O zugleich, dass Gott das jüdische Volk jedoch nie allein lasse, sondern immer bei ihm geblieben sei. Diese Grundaussage in P aufgreifend, zieht Rabbi – hier nicht als Titel für einen Rechtsgelehrten sondern als Ehrenbezeichnung für Jehuda ha-Nasi den Verfasser der Mischna und bedeutendsten Lehrer der Tannaim-Periode – ein Gleichnis zwischen Gott und einem fürsorglichen König. Der rhetorische Schluss des Rabbis mit der Wiederholung des letzten Satzes von Num. 35 bildet zugleich den Abschluss der Midrasch-Kommentierung zum biblischen Buch Numeri; auf eine Auslegung des noch verbleibenden Kapitels 36 verzichten die Autoren der Sifre.¹⁰⁰

Eine midraschische Auslegung mit einer Geschichte abzuschließen, ist für die Literaturform der halachischen Midraschim nicht ungewöhnlich. Die durch die Rabbiner vorgenommene Betonung der Loyalität Gottes gegenüber seinem Volk muss im Kontext der post-biblischen Gesamtsituation betrachtet werden. Verfasst wurde die Sifre vermutlich innerhalb eines Zeitraums von weniger als 200 Jahren nach der Tempelzerstörung. Ein Großteil der jüdischen Gemeinden innerhalb der römischen Provinzen Palästinas war aufgrund der zwei Kriege gegen Rom entweder zerstört, vertrieben oder erheblich in dessen Mitgliederzahl dezimiert. Zugleich befand sich das entstehende rabbinische Judentum in einem theologischen Abgrenzungskampf mit frühen christlichen, judeo-christlichen und anderen innerjüdischen Bewegungen. Überdies hatte der Verlust des zentralen Symbols der eigenen Religion sowie der staatlichen Souveränität ein kollektives Trauma verursacht, das eine viele Jahrhunderte anhaltende Unsicherheit und Ungewissheit nach sich zog. Der Rückgriff auf vertraute Auserwähltsein-Narrative und die Betonung des erfolgreichen Überlebenskampfes in der Vergangenheit sollten so vermutlich Trost spenden und den inneren Zusammenhalt der Gemeinde bestärken.

⁹⁹ *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 81.

¹⁰⁰ *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 79.

3. Fazit zu den halachischen Midraschim

Mit der den halachischen Midraschim zugrundeliegenden Midrasch-Technik verfügt das Jüdische Recht über eine mehr als zweitausendjährige Tradition der rechtlichen Auslegung und Kommentierung des biblischen Urtextes. Ein erheblicher Teil der frühen halachischen Midrasch-Literatur setzte sich mit der Interpretation des biblischen Strafrechts auseinander. Die hier ausgewählten Mechilta zu Ex. 21, 37 und Sifre zu Num. 35, 29–34 zeigen einen kleinen Ausschnitt der umfangreichen rabbinischen Exegese der biblischen Texte. Beide Auszüge stehen exemplarisch für den „Midrasch“-Auslegungsprozess des biblischen Strafrechts durch die Gelehrten der Tannaim-Zeit. Sie verdeutlichen, dass den tannaitischen Rabbinern strafrechtsdogmatische Konzepte wie das Analogieverbot und das Bestimmtheitsgebot, die Auflösung von Konkurrenzen zwischen sich im Tatbestand überschneidenden Normen sowie die Abgrenzung zwischen allgemeinen Grundtatbeständen und darauf aufbauenden Spezial- bzw. Qualifikationstatbeständen bereits bekannt waren. Die Passagen veranschaulichen ferner die besondere Bedeutung des strafrechtlichen Schutzes des Lebens und des Eigentums, wie er sich für die Rabbiner aus der biblischen Rechtsordnung ergibt.

Die rabbinischen Gedanken zur grenzüberschreitenden und zeitlosen Geltung des Mordverbots signalisieren insofern den Wandel des Jüdischen Rechts vom territorialen Recht eines Staates zu transnationalem Recht eines Volkes, während die vielen Assoziationen zum (zerstörten) Tempel immer wieder das wichtigste Argument für die Autorität des Gesetzes herausarbeiten: Den Glauben an den göttlichen Ursprung des Rechts. Die besonderen Gerechtigkeitserwägungen, die sie aus dieser Herkunft herleiteten, zeigen sich insbesondere in der Bedeutung, die die rabbinischen Gelehrten einem geordneten Strafprozess sowie der strikten Geltung der vorgeschriebenen Strafe zukommen ließen. Zu nennen sind in dieser Hinsicht vor allem die formell-rechtliche Begrenzung auf streng geregelte Beweismittel, insbesondere der Beweislasterschwernis zulasten der Ankläger (das Erfordernis mindestens zweier Belastungszeugen) und die Beweislast erleichterung zugunsten des Angeklagten (das als ausreichend Erachten von einem Entlastungszeugen) sowie das Verbot, die Todesstrafe oder die Verbannung mit einer Geldstrafe zu substituieren. Zugleich deuten die Ausführungen auf die kritische Einstellung der Tannaiten zur – dem Wortlaut nach biblisch mandatierten – Blutrache hin. Das Zurückdrängen bzw. die Ablehnung der Blutrache und dadurch des individuellen Strafanspruchs sowie die damit einhergehende Betonung des kollektiven Strafanspruchs der Gemeinschaft sind zentrale Botschaften des Sifre Textes. Dies ist insofern bemerkenswert, als dass ein derartiges Zurückdrängen in anderen Rechtsordnungen teilweise erst Jahrhunderte später erfolgte.¹⁰¹

Neben diesen materiellen und formellen Aspekten des frühen jüdischen Strafrechts, zeigen die beiden Quellen eine strafphilosophische Dimension. Ebenso wie der biblische Urtext hielten es die Rabbiner der frühen halachischen Midraschim für zwingend geboten, ihr Verständnis von Strafe zu begründen. Die Herausarbeitung absoluter und relativer Begründungen für die Existenz der Mordstrafbarkeit sowie ökonomischer, theologischer und ideeller Begründungen für die erhöhte Strafe des Nutztierdiebstahls stellten eine Fortführung der Zweckerwägungen im biblischen Recht dar.

Vor dem Hintergrund der Torah als Vorbild ist schließlich auch der Rückgriff auf den Narrativ als Instrument der Rechtslehre konsequent. Der erzählerische Schlussteil der Sifre-Passage zeigt, wie deren Autoren – und die rabbinische Auslegung allgemein – rechtliche Inhalte mit narrativen, mystischen und sakralen Inhalten verschmelzen. Das nüchterne Gesetz wird so mit dem durch Emotionen bestimmten Alltag der Normadressaten verbunden. Wie in der Torah selbst, werden halachische Ausführungen in geschichtliche Erzählungen eingebettet. Die midraschischen Werke, deren große Masse ohnehin aggadischen, d. h. narrativen Inhalts sind, zeigen in ihrer halachischen Ausgestaltung damit Kontinuität zum Grunddokument. Das konkrete Beispiel ist überdies typisch für den Inhalt dieser anekdotischen Geschichten: Es macht sichtbar, wie die erzählerischen Einführungen, Ausklänge oder Einrahmungen häufig einen „tröstlichen und verheißungsvollen Abschluss“ finden.¹⁰² Zugleich ermahnt und ermuntert das mit der Gegenwart des Göttlichen einhergehende Heilsversprechen die Normadressaten, das eigene Recht aufrechtzuerhalten.

Im Ergebnis lassen die Texte erkennen, dass die Rabbiner aktiv über den Wortlaut der biblischen Regelungen, die systematische Stellung einzelner Normen zueinander und den dahinter vermuteten Zweck nachdachten. Um das biblische Recht für ihre Gegenwart verständlich und anwendbar zu ma-

¹⁰¹ So existieren beispielsweise mehrere Zeugnisse dafür, dass noch bis ins 14. Jahrhundert n. d. Z. in Teilen Deutschlands die Blutrache vorkam: Aus einer Urkunde aus dem Jahre 1332 des holsteinschen Edelmanns Johannes von Brokau, der am Hofe des Grafen Johann von Holstein diente, geht etwa hervor, dass er allein die Todschlagsschuld auf sich nehme, die sein zwischenzeitlich verstorbener Bruder Marquard durch die Tötung eines gewissen Johann Hane auf sich gezogen habe. Aus einer anderen Urkunde geht hervor, dass die Friesen noch bis weit ins 13. Jahrhundert die Blutrache praktizierten, und die Tötung eines Verwandten nicht als gesühnt galt, bis nicht aus dem Geschlecht des Täters mindestens eine Person zur Vergeltung getötet wurde. Erst im Jahr 1395 n. d. Z. wurde in Holstein die Blutrache durch Gesetz geächtet und mit der Strafe des „Rades“ bedroht. Siehe ausführlich dazu *Frauenstädt*, Blutrache und Todschlagsühne im Deutschen Mittelalter, 1881, 9 f.

¹⁰² *Stemberger*, Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführungen, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, 2002, 79.

chen, griffen sie auf eine ausgefeilte hermeneutische Auslegungsmethodik zurück, die in wesentlichen Teilen mit der Methodik der modernen Strafrechtswissenschaft übereinstimmt. Einzigartig ist dagegen der Rückgriff auf die Erzählung im unmittelbaren Kontext der Rechtsauslegung bzw. Kommentierung.

Nachdem mit den halachischen Midraschim die Anfänge der Kommentartradition in der rabbinischen Rechtentwicklung anhand strafrechtlicher Beispiele dargestellt wurden, soll mit der *Mischna* als deren Gegenstück der Beginn der Kodifikationstradition im Prisma der Strafrechtentwicklung beleuchtet werden.

III. Mischna

Die *Mischna* (hebr. מִשְׁנָה) ist das zentrale rechtliche Dokument der tannaitischen Periode.¹⁰³ Der Begriff stammt wahrscheinlich vom dem hebräischen Verb *schana* ab, was „zu wiederholen“ bedeutet.¹⁰⁴

Der Judaist *Herbert Danby* beschrieb die Mischna einst treffend als „ein Sediment von vier Jahrhunderten jüdisch religiöser und kultureller Aktivitäten in Palästina“.¹⁰⁵ Entstanden etwa 120 Jahre nach der Zerstörung des Zweiten Tempels, handelt es sich bei der Mischna um eine Sammlung von rabbinischen Überlieferungen, die der Tradition nach von Rabbi Juda ha-Nasi etwa um das Jahr 200 n. d. Z. redigiert wurde.¹⁰⁶ Eine Vielzahl nicht in das Werk aufgenommenener rabbinischer Überlieferungen der Tannaim, die sog.

¹⁰³ Dazu auch *Schiffman*, *The Making of the Mishnah and the Talmud*, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, 2005, 8; *Alexander*, *Transmitting Mishnah*, 2006, 1 ff.; *Cohen*, *From the Maccabees to the Mishnah*, 2006, 207; *Simon-Shoshan*, *Stories of the Law*, 2012, xiii; *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 372; *Walffish*, *Mishnah*, in: Berlin (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2011, 471.

¹⁰⁴ Statt vieler, siehe *Wald*, *Mishnah*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; *Strack/Stemberger*, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 1996, 109. Für eine kurze deutsche Darstellung siehe auch *Schnapp*, *Juristische Auslegungsmethoden bei den Talmudgelehrten*, JZ 1998, 1153, 1154. Alternativ könnte es auch von der hebräischen Wurzel *sheni* stammen, was „zweitens“ meint. Teilweise wird vertreten, dass eine solche Bezeichnung die ursprüngliche Absicht von Juda ha-Nasi widerspiegelt, die Mischna solle nach der Torah die *zweitwichtigste* Rechtsquelle des Judentums werden, siehe *Albeck*, *Mavo la-Talmudim*, 1969, 1; *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994b, 1053.

¹⁰⁵ *Danby*, *The Mishnah*, 1933, xiii. („The Mishnah may be defined as a deposit of four centuries of Jewish religious and cultural activity in Palestine, ...“).

¹⁰⁶ Siehe *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994b, 1049; *Alexander*, *Transmitting Mishnah*, 2006, 1 ff.; *Strack/Stemberger*, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 1996, 109.

Baraita,¹⁰⁷ wurde später in eine ergänzende Sammlung, der *Tosefta* (Aram. אֲתֵּיבְרִית „Ergänzen“), aufgenommen.¹⁰⁸ Wenngleich der Grund für die Erstellung der Mischna nicht überliefert wurde, so ist davon auszugehen, dass das Ziel ihrer Abfassung die Erhaltung und Pflege der Gesetze der Torah und deren Anwendung auf Lebenssachverhalte war.

Aus einer traditionellen Perspektive wird die Mischna als eine Kompilation des mündlich überlieferten Teils der Torah verstanden.¹⁰⁹ Sie klärt und systematisiert deren Gebote und fügt eine Vielzahl zusätzlicher Regelungen hinzu,¹¹⁰ enthält aber auch beiläufig eine Vielzahl an Anekdoten, ethischen Maximen, Beschreibungen des Kultus bzw. des Tempeldienstes sowie Exegesen biblischer Texte.¹¹¹ Aufgrund ihres Umfangs wird die Mischna auch als *Corpus Iuris* des jüdischen Gesetzes beschrieben.¹¹² In ihrer vollen Bandbreite reicht sie von grundlegenden rituellen Vorschriften zu komplexen zi-

¹⁰⁷ Zur Baraita siehe *Ginzberg/Jastrow*, Baraita, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906, 513; *Wald*, Baraita, Baraitot, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007.

¹⁰⁸ *Krengel*, Tosefta, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927, Sp. 1000; *Wald*, Tosefta, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007. *Segal* sieht in der Tosefta in vielerlei Hinsicht eine „Vervollständigung“ der Mischna, da diese (1) Gesetze und Problemstände hinzufüge, die in der Mischna nicht enthalten seien, (2) spätere, nach der Redaktion der Mischna entstandene Gesetze enthalte, (3) unterschiedliche Versionen und Quellen zu einzelnen in der Mischna enthaltenen Regelungen enthalte und (4) schließlich bisweilen Interpretationen der mischnaischen Normen enthalte, siehe *Segal*, *Jewish Law During the Tannaitic Period*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 120. Auf eine eingehende Darstellung der Tosefta muss in dieser Untersuchung aus Platzgründen verzichtet werden, obschon in Hinblick auf die Tosefta erhebliches Forschungspotential besteht.

¹⁰⁹ *Segal*, *Jewish Law During the Tannaitic Period*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 116; *Stone*, *In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory*, *Harvard Law Review* 106 (1993), 813, 817.

¹¹⁰ *Segal*, *Jewish Law During the Tannaitic Period*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 116 f.; *Wald*, *Mishnah*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007.

¹¹¹ *Cohen*, *From the Maccabees to the Mishnah*, 2006, 206.

¹¹² Z. B. *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994b, 1061; *Cohen*, *From the Maccabees to the Mishnah*, 2006, 207. Bei der Bezeichnung ist jedoch Vorsicht geboten: Zwar sind die Parallelen und Unterschiede zwischen der römischen und jüdischen Rechtstradition Gegenstand intensiver Forschung, ob und in welchem Umfang sich beide jedoch beeinflusst haben, ist umstritten und wird sich wohl – so *Hezser* – auch nie umfassend aufklären lassen, vgl. *Hezser*, *Introduction*, in: *Hezser* (Hrsg.), *Rabbinic law in its Roman and Near Eastern context*, 2003, 1.

vilrechtlichen Vorschriften, über das Verwaltungs- bis hin zum Strafrecht. In ihrer Bedeutung als autoritative Rechtsquelle nimmt die Mischna nach rabbinischer Tradition nach der Torah die zweite Position innerhalb des Jüdischen Rechts ein.¹¹³ Die Mischna bildet den Kern sowohl des Babylonischen als auch des Jerusalemer Talmuds und prägt bis heute in weiten Teilen die tatsächliche Praxis sowohl der rechtlichen als auch der rituellen Aspekte des Judentums.¹¹⁴

Dieses Kapitel beginnt mit einer historischen Einordnung der Mischna. Dazu betrachtet es die Entstehungsgeschichte der Mischna näher und arbeitet deren Besonderheiten als rechtsgeschichtliche Quelle heraus. Anschließend legt es zum besseren Verständnis der strafrechtlichen Aspekte des Werkes zuerst deren allgemeine Struktur und Regelungssystematik dar. Sodann beschreibt es, wie bereits im Abschnitt über die Strafmethoden im biblischen Recht angekündigt, das materielle Strafrecht und die Strafmethodik der Mischna anhand der in ihr vorgesehenen Sanktionen. Es folgt ein Überblick über das Prozessrecht der Mischna. Das Kapitel schließt mit zwei Beispielen für den mischnaischen Kodifikationsstil und einem Fazit.

1. Historische Einordnung der Mischna

Die Mischna ist als allumfassende Gesetzeskodifikation das Ergebnis einer Entwicklung, die schon lange vor ihrer endgültigen Redaktion begann.¹¹⁵

Die traditionelle Erklärung für die Entstehung der Mischna ist, dass vor ihrer Erstellung die Lehre in bestimmten Formen von einzelnen Gelehrten zu Gelehrten, über die Generationen, also vom jeweiligen Meister zum Schüler, übertragen wurde. Die Redakteure der Mischna um Judah ha-Nassi hätten anschließend während des Kompilationsvorgangs lediglich die überlieferte Lehre in eine einheitliche Sprache gebracht.¹¹⁶ Vor allem in Hinblick auf die moderne empirische und kulturanthropologische Forschung zu Mechanismen

¹¹³ *Danby*, *The Mishnah*, 1933, xiii; *Jacobs*, *The Talmudic Argument*, 1984, xii.

¹¹⁴ *Segal*, *Jewish Law During the Tannaitic Period*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 117 ff.; *Alexander*, *Transmitting Mishnah*, 2006, 1 f.; *Jacobs*, *The Talmudic Argument*, 1984, xii f. Ausführlich zu den beiden Fassungen des Talmuds, siehe auch das Kapitel zum Talmud unten S. 251.

¹¹⁵ Dazu auch *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 177 ff., insbesondere 188 ff.; *Schiffman*, *The Making of the Mishnah and the Talmud*, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, 2005, 3 ff.; *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 141 ff.

¹¹⁶ Dazu kritisch erstmals *Jaffee*, *How Much „Orality“ in Oral Torah?*, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 10 (1992), 53, 62 f.; ausführlich *Jaffee*, *Torah in the Mouth*, 2001.

der mündlichen und literarischen Überlieferung erscheint eine solche Erklärung indes unrealistisch. In der jüngeren Literatur hegen sich deshalb zunehmend Zweifel an der konventionellen Sicht der passiven Überlieferung durch ‚stures Auswendiglernen‘.¹¹⁷

Auch die Datierung des Zeitpunktes der Kodifikation ist umstritten.¹¹⁸ Wie bei den *halachischen Midraschim* ist es schwer zu bestimmen, wann genau die *Mischna* zusammengestellt und redigiert wurde. Basierend auf den rabbinischen Aussagen in späteren talmudischen Quellen sind einige Forscher überzeugt, dass die ersten redigierten Textfassungen wahrscheinlich schon während der Zeit des Zweiten Tempels begannen.¹¹⁹ Andere Stimmen argumentieren jedoch, dass zwar der mischnaische Stil der Regelungstechnik und Gesetzesausarbeitung noch älteren Ursprungs sein könnte, es aber keine eindeutigen Beweise gibt, dass die Gesetze bereits zu diesem Zeitpunkt redigiert oder gegliedert wurden.¹²⁰ Wieder andere Ansätze verfolgen die textuellen Parallelen zwischen einzelnen Passagen der Mischna mit überlieferten älteren Texten der halachischen Midraschim.¹²¹

¹¹⁷ *Elizabeth Shank Alexander, Martin S. Jaffee*, und andere, vertreten stattdessen die Ansicht, dass der Prozess der mündlichen Überlieferung in der Antike erheblich vielschichtiger war als bisher angenommen; siehe etwa *Jaffee, How Much „Orality“ in Oral Torah?*, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 10 (1992), 53, 62 f. Innovativ ist insbesondere der Ansatz von *Alexander*, der auf die Erkenntnisse der *Orality Studies* zurückgreift: Anhand einzelner Passagen des Traktats *Shevuot* zeigen sie auf, dass die Kompilatoren der Mischna den verbal tradierten Urtext in seinem Ausdruck und seiner Bedeutung erheblich mitbestimmt haben. *Alexander* ist der Ansicht, die Autorität der Mischna sei nicht so sehr auf die Verschriftlichung der mündlichen Lehre als vielmehr auf den aktiven Vorgang der Auseinandersetzung mit dem überlieferten Text zurückzuführen; in Hinblick auf die Forschung der *Orality Studies* kommt *Alexander* zu dem Ergebnis, dass „erstens, mündlich übermittelte Texte nicht reflexhaft als feste und für sich allein stehende textuelle Einheiten verstanden werden sollten, und zweitens die Tatsache, dass diejenigen, die den Text überliefern, auch eine aktive Rolle darin übernehmen, was sie überliefern.“ – siehe *Alexander, Transmitting Mishnah*, 2006, 220 ff.; für eine kürzere Einführung in das Thema und die Forschung siehe zudem *Alexander, The Orality of Rabbinic Writing*, in: *Fonrobert/Jaffee (Hrsg.), The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, 2007. Zur wissenschaftlichen Erforschung des Auswendiglernens und Wiedergebens von Texten aus dem Gedächtnis im Kontext der mündlichen Überlieferung früher israelitischer Texte siehe *Carr, The Formation of the Hebrew Bible*, 2011, 14 ff.

¹¹⁸ *Schiffman, From Text to Tradition*, 1991, 188.

¹¹⁹ Datierung in *Elon*, der sich auf die Angaben von *Epstein* bezieht, siehe *Epstein, Mevo'ot le-Sifrut ha-Tanna'im*, 1957, 18; *Elon/Auerbach, Jewish law*, 1994b, 1050.

¹²⁰ *Albeck, Mavo la-Talmudim*, 1969, 83; *Elon/Auerbach, Jewish law*, 1994b, 1050 f.

¹²¹ So etwa die Forschung zu den einzelnen „Schichten“ der Mischna und der reziproken Beeinflussung zwischen *Midrasch* und *Mischnag*, siehe *Bar-Asher Siegal*,

In Hinblick auf den Auslöser für die Kodifikation, bleibt es unklar, ob Juda ha-Nassi als federführender Redakteur der Mischna tatsächlich beabsichtigte, ein normatives Gesetzeswerk bzw. eine abschließende Zusammenstellung aller bestehenden Gesetze zu schaffen.¹²² Die Frage nach dem spezifischen Zweck der Mischna wurzelt in ihrer besonderen Struktur: Einerseits ähnelt sie herkömmlichen Gesetzbüchern aufgrund ihrer abstrakten Formulierung von Rechtsvorschriften und der Kategorisierung der Gesetze in verschiedene Themen und Unterthemen. Andererseits weicht sie von typischen juristischen Kodifizierungen insofern weit ab, als dass viele *Mishnayot* ebenfalls die zu einer bestimmten Rechtsfrage bestehenden Mindermeinungen aufführen. An einigen Stellen listet die Mischna sogar zwei konträre juristische Ergebnisse zu einer abstrakten Regel auf, ohne dabei explizite Angaben zu machen, welcher der beiden Ansichten nun zu folgen sei.¹²³ Hinzukommt, dass die Mischna neben abstrakten oder kasuistischen Rechtssätzen auch eine Vielzahl von Geschichten mit rechtlichen Bezügen enthält.¹²⁴ Die herrschende Meinung in der Literatur ist jedenfalls überzeugt davon, dass die Mischna nicht nur eine didaktische Zusammenstellung von Präzedenzfällen und Rechtssätzen sein sollte, sondern vielmehr ein vollwertiges normatives Gesetzbuch.¹²⁵

The Unintentional Killer: Midrashic Layers in the Second Chapter of Mishnah Makot, *Journal of Jewish Studies* 61 (2010), 30, 30, 47.

¹²² Vgl. auch *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994b, 1057.

¹²³ Vgl. auch *Goldfine*, *Einführung in das Jüdische Recht*, 1973, 33.

¹²⁴ Zur Bedeutung dieser besonderen Form des Geschichtenerzählens für die Vermittlung der Rechtssätze sowie des rabbinischen Anspruchs auf Autorität, siehe die großartige Untersuchung von *Simon-Shoshan*, *Stories of the Law*, 2012.

¹²⁵ Dafür würde die erschöpfende inhaltliche Erfassung aller für das tägliche Leben relevanten Rechtsnormen sowie der spezielle juristische und linguistische Stil sprechen. Versucht man den Ansatz, die Mischna als ein funktionales Gesetzeswerk zu verstehen, so ist man allerdings mit dem Problem der Praxistauglichkeit der Mischna konfrontiert. Denn in der übermittelten Form, in der neben der Mehrheitsmeinung auch Mindermeinungen erwähnt sind und in den Streitständen regelmäßig offengelassen werden, wird es dem Rechtsadressaten oder Normanwender nicht leicht gemacht, das normativ „richtige“ Verhalten zu entschlüsseln. Aus diesem Grund sehen andere Ansichten in der Mischna kein kasuistisches oder normatives Gesetzbuch, da dem Rechtsanwender schließlich meist keine verbindliche abstrakte Norm zu Verfügung gestellt wird, sondern eine Zusammenfassung konkreter Beispiele aus denen auf die jeweilige abstrakte Norm geschlossen werden kann, siehe *Goldfine*, *Einführung in das Jüdische Recht*, 1973, 34; *Elon/Auerbach*, *Jewish law*, 1994b, 1057–1078. Im Ergebnis wohl auch dieser Auffassung: *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 191 ff.; *Segal*, *Jewish Law During the Tannaitic Period*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 116; *Cohen*, *From the Maccabees to the Mishnah*, 2006, 206 ff.; *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 152.

Neben den dargestellten Fragen nach der Übertragung der in der Mischna kodifizierten Rechtssätze bis zum Zeitpunkt der Kodifikation, den möglichen Gründen für diese, sowie den Redakteuren, konfrontiert die Mischna als rechtlich-literarische Quelle die rechtsgeschichtliche Forschung mit einer Vielzahl weiterer Probleme. Umstritten ist auch ihre historische Genauigkeit. In der Literatur werden hinsichtlich der Glaubwürdigkeit der Mischna mehrere Einflussfaktoren und spezifische Eigenschaften diskutiert, die sich grob unter den Stichpunkten Zeitraum, Trauma und Theorie (*Time, Trauma and Theory*) zusammenfassen lassen.

Problematisch ist in erster Linie der verstrichene Zeitraum zwischen der finalen Kompilation und Verschriftlichung der Gesetze und ihrer vermutlich letzten praktischen Anwendung auf konkrete Lebenssachverhalte. Der große zeitliche Abstand zwischen diesen Ereignissen, der vermutlich teilweise mehr als hundert Jahre umfasste, könnte zur Verzerrung oder Fragmentierung der nur mündlich tradierten gesetzlichen Vorschriften geführt haben.¹²⁶ Dieser Differenzfaktor ist allerdings nur relevant für die Quellenbewertung, wenn der Text unter historisch-kritischen oder objektiv-historischen Gesichtspunkten untersucht wird. Aus mnemohistorischer Perspektive wiederum beeinträchtigt der eventuelle Übertragungsverlust durch die verbale Weitergabe den rechtshistorischen Gesamtwert grundsätzlich nicht. Wird der Text aus der traditionellen Perspektive betrachtet, so lässt sich argumentieren, dass die jüdische Überlieferung eine fehlerfreie Übertragung annimmt.

Zusätzlich zu dem üblichen Übertragungsverlust, der bei mündlicher Übermittlung von Informationen entsteht, sollte die Auswirkung traumatischer zeitgenössischer Ereignisse auf die mündliche Überlieferung nicht unterschätzt werden. Wie bereits im Zusammenhang mit den halachischen Midraschim sind hier die externe militärische Bedrohung durch die beiden römischen Feldzüge, die die Antwort auf zwei jüdischen Rebellionen im ausgehenden ersten Jahrhundert bildeten, und die internen politischen Spannungen, die sich aus dem andauernden Konflikt zwischen der gesellschaftlich-religiösen Strömung der Pharisäer und der konservativen, priesterlich-aristokratischen Oberschicht der Sadduzäer ergaben, zu nennen. Auch die Auseinandersetzungen der diversen Splittergruppierungen und Sekten könnten hinreichend geeignet gewesen sein, um den Überlieferungsprozess weiter zu beeinträchtigen.

Ein weiterer Faktor ist die oft rein akademische Natur der Diskussionen in der Mischna. Die tatsächliche Historizität einzelner Angaben zu Ereignissen oder der Existenz beschreibender Körperschaften, die sich in der Mischna finden lassen, ist zweifelhaft. Am bedeutendsten sowohl für die rechtsver-

¹²⁶ Danby, *The Mishnah*, 1933, xiv.

gleichende als auch die rechtshistorische Auseinandersetzung mit der Mischna ist dabei die Kontroverse, ob es den Großen Sanhedrin – den obersten Gerichtshof in Jerusalem – wirklich gegeben hat. Hintergrund dieser Kontroverse ist die Diskrepanz zwischen der Darstellung des Sanhedrins in den rabbinischen und in den griechischen Quellen.¹²⁷ Die rabbinischen Quellen stellen den Sanhedrin vor allem als oberstes Organ des jüdischen Staates bzw. in Fragen der Halacha dar, das sowohl der Rechtsprechung, Rechtsetzung als auch der Rechtsdurchsetzung diene. In den griechischen Quellen, vor allem im Neuen Testament und bei Josephus, wird der Sanhedrin dagegen als ein politisches Organ dargestellt, dem der von Rom eingesetzte Monarch oder Hohepriester vorsteht. Die Selbst- und die Fremddarstellung des jüdischen Rechts weichen hier mithin erheblich voneinander ab. Würde die Existenz des Sanhedrins lange Zeit unkritisch als historisches Faktum akzeptiert, nährt sich diesbezüglich in der jüngeren Literatur Widerstand.¹²⁸ Auch hier besteht also noch weiterer Forschungsbedarf.

¹²⁷ Vgl. auch *Levine*, *Judaism and Hellenism in Antiquity*, 1998, 87.

¹²⁸ Die wohl radikalste Ansicht vertritt dabei *Goodblatt*, der meint, den Obersten Sanhedrin habe es als richterliches Kollegialorgan in Judäa nie gegeben. Er begründet dies mit der Annahme, dass eine solche Institution der Rechtsprechung und Selbstverwaltung – wenn sie denn bestanden hätte – in den fragmentarischen historischen Quellen weitaus mehr Spuren hinterlassen haben würde. Stattdessen deute in der bisher zugänglichen Quellenlage vielmehr alles auf eine Form von Priestermonarchie hin, in der der Hohepriester die eigentliche Spitze der Staatsgewalt gebildet habe. In den im rabbinischen Schrifttum zu findenden Beschreibungen des Großen Sanhedrins als kombiniertes Organ der Exekutive, Legislative und Judikative sieht er vielmehr die Darstellung eines rabbinischen Ideals. Er schließt mit der Feststellung, dass es sich um einen „Mythos der Gelehrten“ handle, siehe *Goodblatt*, *The Monarchic Principle*, 1994, 130. Einen anderen Ansatz verfolgt z. B. *Grabbe*, der es für unwahrscheinlich hält, dass das Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels unter römischer Besatzung über eine solch mächtige nationale Institution wie in der Mischna beschrieben, verfügt habe, siehe *Grabbe*, *Sanhedrin, Sanhedriyyot, or Mere Invention?*, *Journal for the Study of Judaism* 39 (2008), 1, 1 f. Statt des Sanhedrin als monolithischen Körper zu betrachten, der über Jahrhunderte fortbestanden habe, solle man eine flexiblere Sichtweise ergreifen, denn „wenn ein Sanhedrin existierte, hat er sich wahrscheinlich in seiner Position, Komposition, Macht und Stellung in der Verwaltung und Gesellschaft über die Zeit verändert“ („If a Sanhedrin existed, it may well have varied in position, composition, power, and place in the administration and society over time“ – ebd., 3.). Die Existenz einer starken monarchisch-geprägten Hohepriesterschaft allein spreche nach Ansicht *Grabbes* jedoch nicht grundsätzlich gegen die Existenz einer demokratisch verfassten Rechtsprechungs- und Gesetzgebungskörperschaft, wie sie die Mischna mit dem Sanhedrin beschreibt (ebd., 3.) Auch würde die nicht-halachische Quellenlage dafür sprechen, dass es irgendeine Form von Versammlung oder Konzil gegeben habe. Allerdings, so *Grabbe*, habe diese im Detail nicht viel mit der mischnaischen Beschreibung gemein gehabt. Er kommt so zu dem Ergebnis, dass „im Lichte der jüngeren Forschung kein Grund zu Annahme bestehe, dass es sich bei der rabbinischen Darstellung um mehr als eine spätere Erfindung der rabbinischen Ideologie handelt“, siehe ebd., 19.

2. Struktur und Regelungssystematik der Mischna

Obwohl der Kompilation- und Redaktionsprozess der Mischna und der frühen halachischen Midraschim vermutlich korreliert haben, sind beide Quellen strukturell sehr verschieden. In ihrer literarischen Form divergieren sie voneinander in zwei charakteristischen Aspekten: Zum einen erfasst die Mischna die Regeln des mündlichen Gesetzes in abstrakten Rechtsnormen, d. h. sie enthält keine Verweise auf biblische Verse, während die halachischen Midraschim gerade diesem Zeile-für-Zeile Ansatz folgen.¹²⁹ Zum anderen ordnet die Mischna die Gesetze entlang der von den tannaitischen Gelehrten unterschiedenen Themengebiete. Im Gegensatz dazu folgt die Reihenfolge der gesetzlichen Regeln, die in den halachischen Midraschim aufgestellt wurden, aufgrund des zugrundeliegenden Midrasch-Interpretationsprozesses der Sequenz der jeweiligen Bibelzitate.¹³⁰ Entsprechend werden diese beiden unterschiedlichen Stile in Abgrenzung zum *midraschischen* Stil als *mischnaischer* oder halachischer Stil beschrieben.¹³¹ Im rechtswissenschaftlichen Sprachgebrauch könnten diese stilistischen Unterschiede auch wie folgt beschrieben werden: Bei den halachischen Midraschim handelt es sich um *Gesetzeskommentare*, bei der Mischna dagegen um eine *Gesetzeskodifikation*.¹³²

Der Wechsel vom midraschischen Stil der Kommentierung jedes biblischen Verses zum kodifizierenden mischnaischen Stil wird allgemein der Struktur der Torah zugeschrieben, die beiden Werken zu Grunde liegt.¹³³ Wie bereits ausführlich oben dargestellt, ist die Torah für einen Gesetzeskodex in der Tat ungewöhnlich, denn die in ihr enthaltenen unterschiedlichen Gesetzessammlungen beschäftigen sich zwar oft mit den gleichen Themen in verschiedenen Kapiteln und Büchern, sie zeigen dabei jedoch neben textuellen Gemeinsamkeiten auch eine Reihe von Unterschieden. Der fragmentarische Aufbau der Torah blieb nicht folgenlos für die Entwicklung der auf ihr aufbauenden mündlichen Rechtstradition, denn mit jeder späteren Generation wuchs die Menge von exegetisch abgeleiteten juristischen Interpretationen. Die entstandenen Auslegungen wiederum mussten die textuellen Lücken, Redundanzen und Abweichungen exegetisch schließen und Verknüpfungen zwischen den einzelnen Rechtssammlungen schaffen. Die

¹²⁹ *Elon/Auerbach*, Jewish law, 1994b, 1049.

¹³⁰ *Kahana*, Midreshei Halakhah, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007; *Elon/Auerbach*, Jewish law, 1994b, 1053.

¹³¹ *Elon/Auerbach*, Jewish law, 1994b, 1049.

¹³² Obschon einige Stimmen in der Forschung die Mischna weniger als „Kodifikation“ denn als „Sammlung“ von Normen ansehen wollen, siehe zB *Cohen*, From the Maccabees to the Mishnah, ²2006, 207.

¹³³ *Elon/Auerbach*, Jewish law, 1994b, 1049 f.

schiere Flut an Informationen, die im Rahmen dieses Prozesses entstanden war, machten das Lernen des Gesetzes und dessen Anwendung in der Praxis unter Einsatz der *midraschischen* Kommentierungsform zunehmend schwieriger. Darüber hinaus mussten die rabbinischen Gelehrten die große Menge von Gesetzen, die ihren Ursprung nicht nur in der biblischen Interpretation allein, sondern auch in rabbinischer Gesetzgebung, Gewohnheitsrecht oder bloßer juristischer Argumentation hatten, verwalten.¹³⁴ Der besondere Aufbau der Torah stellte die tannaitischen Rabbiner mithin vor eine Vielzahl von Problemen. Die Neuorganisation des gesamten Rechts war so vermutlich eine administrative Notwendigkeit, um die Halacha vor der Überlastung durch die Produktivität ihrer Rechtsgelehrten und damit vor dem Informationsinfarkt zu bewahren.

Die Redakteure der Mischna gingen nicht den mit Blick auf die Informationsfülle einfacheren Weg der Kompilation, d. h. der nicht-systematischen Zusammenfassung des für einen bestimmten Lebensbereich geltenden Rechts, sondern entschieden sich für eine eigenständige, systematisierte Erfassung des von ihnen vorgefundenen Rechtskorpus.¹³⁵ Die Einteilung des Stoffes erfolgte in sechs sog. Ordnungen, den *Sederim*, welche großangelegte Themenkomplexe umfassen.¹³⁶ Jede dieser sechs Ordnungen wurde unterteilt in einzelne Traktate, den sog. *Masechtot* (insgesamt 60 bzw. 63 an der Zahl).¹³⁷

Von allgemeiner Bedeutung für das Strafrecht und das Verfahrensrecht sind die in der vierten Ordnung *Nezikin* enthaltenden Traktate *Bava Kamma*, *Bava Metzia*, *Bava Bathra*, *Sanhedrin*, *Makkoth*, *Shebuoth* und *Eduyoth*. Für den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit von besonderem Interesse sind allein die beiden Mischna-Traktate *Sanhedrin* und *Makkot*. Beide Traktate

¹³⁴ *Elon/Auerbach*, Jewish law, 1994b, 1049 f.; *Segal*, Jewish Law During the Tannaitic Period, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 118.

¹³⁵ Zur traditionellen Sicht des Redaktionsvorgangs siehe *Elon/Auerbach*, Jewish law, 1994b, 1051 f.

¹³⁶ Die Ordnungen heißen: *Zera'im* („Saaten“ – Gesetze über Gebete und Segnungen, das Zehnte und die Landwirtschaft), *Moed* („Feste“ – Gesetze des Sabbats und der Feste), *Nashim* („Frauen“ – meist Gesetze über Ehe und Scheidung), *Nezikin* („Schäden“ – materielles und prozessuales Zivil- und Strafrecht, sowie Beweisführungsrecht und Gerichtsverfahrensrecht), *Kodaschim* („heilige Dinge“ – Gesetze über Opferriten, den Dienst im Tempel und die rituellen Speisegesetze) und *Tohorot* („Reinheit“ – Gesetze über rituelle Reinheit und Unreinheit); vgl. auch *Correns*, Die Mischna, 2005, XVI, XVIII–XIX; *Elon/Auerbach*, Jewish law, 1994b, 1053; *Strack/Stemberger*, Introduction to the Talmud and Midrash, ²1996, 109 f.; *Cohen*, From the Maccabees to the Mishnah, ²2006, 207.

¹³⁷ Eine Übersicht findet sich bei *Correns*, Die Mischna, 2005, XVIII f. sowie auf Sefaria.org unter <http://www.sefaria.org/texts/Mishnah>.

nehmen ausschließlich Bezug auf Fragen des Strafrechts,¹³⁸ während die anderen oben genannten Traktate auch zivilrechtliche oder kultisch-rituelle Regelungen enthalten.¹³⁹ Das Traktat *Sanhedrin* behandelt in erster Linie Kapitalverbrechen, die mit dem Tode bestraft werden, während *Makkot* sich mit weniger schweren Straftaten befasst.¹⁴⁰ Beide Traktate bieten eine klare Darlegung der dogmatischen Entwicklung des materiellen, vor allem aber auch des formellen Strafrechts zu dieser Zeit.

Viele der durch die Mischna in das jüdische Strafrecht eingeführten Novellierungen wirken modern im Vergleich zu anderen antiken Rechtsordnungen. So finden sich in der Mischna etwa das strikte Verbot der Blutrache, die Begrenzung der Todesstrafe, die Einführung eines Zeugnisverweigerungsrechts für Angehörige, die Grundsätze *ne bis in idem* und *nemo tenetur se ipsum accusare*,¹⁴¹ sowie das Kreuzverhör.¹⁴² Ein Großteil dieser strafrechtlichen Neuerungen finden sich begrenzt in den zwei Traktaten *Sanhedrin* und *Makkot*.

Aus diesem Grund wird im Folgenden ein kurzer Überblick über die Inhalte der beiden Traktate gegeben. Anschließend wird punktuell auf einzelne herausragende Reformen im materiellen Strafrecht und im Strafprozessrecht eingegangen.

a) Inhaltsüberblick zum Traktat *Sanhedrin*

Das Traktat *Sanhedrin* – benannt nach dem Großen Gerichtshof in Jerusalem – enthält prozessuale Vorschriften über die Struktur und Zuständigkeit der jüdischen Gerichte und materiell-rechtliche Normen über die wichtigsten Straftaten und zu verhängenden Sanktionen. Die Ermächtigungsgrundlage

¹³⁸ Die miteinander in Verbindung stehenden Inhalte sind kein Zufall: Tatsächlich bildeten *Sanhedrin* und *Makkot* einst ein einziges zusammenhängendes Traktat, das aufgrund seines Umfangs später jedoch in zwei geteilt wurde. Ebenso bildeten die drei Traktate *Bava Kamma*, *Bava Metzia* und *Bava Bathra* ursprünglich eine Einheit, die aus den gleichen Gründen getrennt wurden. Hinsichtlich der Betitlung der Ordnung *Nezikin* als „Schäden“ stellt sich die Frage, wie es zu diesem Namen kam, obwohl die Sammlung an sich wenig deliktsrechtliche Inhalte aufweist.

¹³⁹ *Strack/Stemberger*, Introduction to the Talmud and Midrash, ²1996, 114.

¹⁴⁰ *Strack/Stemberger*, Introduction to the Talmud and Midrash, ²1996, 114 f.

¹⁴¹ Damit gemeint ist ein aus dem römischen Recht entstammender Grundsatz, wonach niemand verpflichtet ist, sich selbst anzuklagen oder gegen sich auszusagen. Im deutschen Recht wird es sowohl aus Art. 2 Abs. 1 i. V. m. 1 Abs. 1 GG als auch dem Rechtsstaatsgrundsatz des Art. 20 Abs. 3 GG abgeleitet, statt vieler siehe Kindhäuser/Neumann/Paeffgen, Strafgesetzbuch, StGB § 142 Rn. 19–20.

¹⁴² Dazu das Unterkapitel „Der Zeugenbeweis“, S. 237 ff.; siehe auch *Schechter/Dembitz*, Evidence, in: Singer (Hrsg.), Jewish Encyclopedia, 1906, 278.

für die weitreichende Regelungsmaterie der Gerichtsbarkeit, der einzelnen Kompetenzen und des Strafanwendungsrecht ist das biblische Gebot, ein System von Gerichten zu etablieren.¹⁴³ Die darauf beruhenden *Mishnayot* des Traktats bilden die Fundamente des komplexen strukturellen und prozessualen Rechtsgefüges, das in eingeschränkten Teilen bis heute fortbesteht.

Als Gesetzbuch führt Sanhedrin eine Reihe neuer Rechtsbegriffe und -konzepte ein, deren Herkunft aufgrund der vorherigen mündlichen Übertragung nicht zweifelsfrei verifiziert werden können. So unterscheidet die Mischna zwischen Straf- und Zivilprozess, stellt die beschränkte Ausführbarkeit der Todesstrafe auf eine klare rechtliche Grundlage und legt den Gerichtsaufbau fest. Im Rahmen seiner elf Kapitel regelt Sanhedrin (1) die tatsächliche Struktur und Hierarchie der drei Gerichtsebenen und ihre jeweiligen Zuständigkeiten, (2) die Position des Hohepriesters und des Monarchen in der Justiz sowie deren jeweilige Zuständigkeiten, (3) das Hauptverfahren in Zivilsachen, (4) die prozessualen Unterschiede in Hauptverfahren zwischen Straf- und Zivilsachen, (5) die Vorschriften über die Zeugenvernehmung, (6) die Vorschriften für die Ausführung der Todesstrafe, (7) die allgemeine Beschreibung der vier verfügbaren Exekutionsmethoden und die Zuweisung bestimmter Methoden zu einzelnen Kapitalverbrechen, (8) die Ausnahmefälle der präventiven Exekution zur Verhinderung von schweren Verletzungen anderer Gebote (z. B. des rebellischen Sohnes), (9) die Verbrechen, die durch Verbrennen oder Enthauptung bestraft werden; (10) die Verbrechen, die durch Strangulation bestraft werden, und (11) die Vorgaben für die kommende Welt.¹⁴⁴

b) Inhaltsüberblick zum Traktat Makkot

Als Pendant zum Traktat Sanhedrin beinhaltet das Traktat Makkot weitere Ausführungen zum Strafprozess und zu verhängbaren Sanktionen.¹⁴⁵ Dabei werden im Makkot vor allem drei grundlegende Konzepte des rabbinischen Strafrechts ausführlich behandelt: Im ersten Kapitel, *Eidim Zomemin* (Falsche Zeugen), wird die Strafbarkeit der Falschaussage hergeleitet und strafrechtsdogmatisch ausdifferenziert.¹⁴⁶ Das zweite Kapitel, *Galut* (Exil), befasst sich mit der Strafbarkeit fahrlässiger Tötung und der dafür vorgesehenen

¹⁴³ Deut. 16:18.

¹⁴⁴ Diese Aufzählung entspricht der Reihenfolge in der späteren Gemara. Die tatsächliche Ordnung in der Mischna weist die Kapitel (10) und (11) in umgekehrter Reihenfolge auf.

¹⁴⁵ *mMakkot* I–III, sowie *bMakkot* 2a–24a.

¹⁴⁶ *mMakkot* I.

Sanktion des Exils in einer der designierten Fluchtstädte.¹⁴⁷ Das dritte Kapitel, *Malkot* (Schläge), enthält eine Auflistung der 59 Straftatbestände, die mit der Körperstrafe sanktioniert werden, und erläutert die konkrete Strafanwendung bzw. Ausführung.¹⁴⁸

Nachdem die Struktur und Regelungssystematik der Mischna skizziert und ein Überblick über die beiden für diese Untersuchung relevanten Traktate Sanhedrin und Makkot gegeben wurde, werden nun die wichtigsten strafrechtlichen und prozessualen Neuerungen vorgestellt. Dabei sei noch einmal auf den Umstand hingewiesen, dass eine Klassifikation des mischnaischen Strafrechts anhand einzelner Abschnitte oder verwandter Straftatbestände nicht möglich ist.

Das mischnaische Strafrecht klassifiziert überwiegend nicht nach Tatbeständen, sondern stattdessen nach Rechtsfolgen. Die innere Systematik der Mischna folgt der mit einer Tat verbundenen Strafe, nicht den Schutzgütern der eigentlichen Tatbestände. Damit unterscheidet sie sich erheblich von modernen säkularen Strafgesetzen, die die Gruppierung in Abschnitte nach verwandten Tatbeständen vornehmen, selbst wenn die Rechtsfolgen innerhalb der gruppierten Tatbestände teilweise erheblich voneinander abweichen.¹⁴⁹

3. Das Strafrecht und die Strafmethoden der Mischna

In den Traktaten Sanhedrin und Makkot der Mischna offenbart sich ein ausgefeiltes strafrechtliches Sanktionssystem, in dem grundsätzlich folgende sechs Strafen unterschieden werden: (1) der Bann, (2) die Körperstrafe, (3) die Geldstrafe (4) die Eved-Strafe, (5) die Todesstrafe sowie (6) die Karet-Strafe.

a) *Der Bann*

War der Bann in der biblischen Epoche noch eine wichtige rechtliche Privilegierung des fahrlässigen Totschlägers, die sich mit der Zeit zu einer Form der Freiheitsstrafe gewandelt hatte, so verliert mit dem Ende jüdischer Staatlichkeit und der Vertreibung der überwiegenden Mehrheit der Juden in die Diaspora auch das Verbannen in eine der designierten Fluchtstädte seine

¹⁴⁷ *mMakkot* II.

¹⁴⁸ *mMakkot* III.

¹⁴⁹ Als Beispiel sei hier nur der 15. Abschnitt des StGB genannt, in dem die Straftaten gegen das Leben gruppiert sind. Diese weichen aber untereinander – trotz im Wesentlichen gleichen Taterfolgs (Tod eines Menschen) in der Rechtsfolge erheblich voneinander ab: Von lebenslanger Freiheitsstrafe (bis 1949 Todesstrafe) im § 211 StGB zu Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren oder Geldstrafe im § 222 StGB.

Bedeutung. Dennoch widmet die Mischna der normativen Ausgestaltung des fahrlässigen Totschlags und dessen Strafe der Exilierung im Traktat *Makkot* ein ganzes Kapitel.¹⁵⁰

Die in der Mischna neu enthaltenden Regelungen zum Bann setzen erst nach der Verurteilung des Totschlägers an und stellen auf die Strafvollstreckung ab.

Die Regelungsmaterie selbst ist vielseitig: So befiehlt die Mischna z. B. den Bau von Straßen zu den Fluchtstädten¹⁵¹ und schreibt zum Schutz des Verurteilten vor der Blutrache der Angehörigen die Begleitung zur Exilstadt durch zwei Gelehrte vor.¹⁵² Fieht ein Verdächtiger direkt nach einer Tötung in eine Fluchtstadt, so ist er durch die Rabbiner zum zuständigen Gericht zu begleiten und nach Verurteilung in die Stadt zurückzuführen, in die er ursprünglich geflohen war.¹⁵³ Darüber hinaus reguliert die Mischna Sonderfälle, z. B. die Verfahrensweise bei Tod des Hohepriesters während des Prozesses des Angeklagten oder die Nichtbeschränkung der Exilierung, wenn das Amt des Hohepriesters nicht besetzt ist.¹⁵⁴

b) Die Körperstrafe

Bereits im biblischen Sanktionssystem war die körperliche Bestrafung von strafbewährten Handlungen der Regelfall, wenn für einen bestimmten Tatbestand keine andere Strafe bestimmt war. Die Mischna modifizierte und erweiterte die Anwendbarkeit des bestehenden Rechts zur Körperstrafe bezüglich der Häufigkeit ihrer Anwendung massiv.¹⁵⁵ Augenscheinlich zeigt sich dies bereits darin, dass ein komplettes Traktat – das Traktat *Makkot* – danach benannt ist.¹⁵⁶ Insgesamt bezeichnet die Mischna 59 Handlungen, auf welche

¹⁵⁰ *mMakkot* II. Die ersten vier Mishnayot widmen sich einzelnen Fällen der fahrlässigen Tötung, die restlichen vier Mishnayot des Kapitels der Einrichtung der Fluchtstädte.

¹⁵¹ *mMakkot* II.5.

¹⁵² *mMakkot* II.5.

¹⁵³ *mMakkot* II.5.

¹⁵⁴ *mMakkot* II.7. An dieser Stelle ist erneut hervorzuheben, dass mit hoher Wahrscheinlichkeit das Amt des Hohepriesters zum Zeitpunkt der Kodifizierung dieser Regelungen nicht mehr bestand, da der dazu benötigte Tempel als höchstes Heiligtum in Jerusalem bereits zerstört war.

¹⁵⁵ So bereits *Fürst*, Die körperliche Züchtigung als Strafe, nach talmudischem Recht., *Das Ausland* 41 (1868), 545; ähnlich auch *Shuster*, Halacha as a Model for American Penal Practise: A Comparison of Halchic and American Punishment Methods, *Nova Law Review* 19 (1995), 965, 980 ff.; *Cohn*, Flogging, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 78.

¹⁵⁶ *Bornstein* verweist mit *DeVries* darauf, dass die Ausführungen der Mishnah erheblich von denen der zur selben Zeit entstandenen Tosefta abweichen, aber ver-

die Körperstrafe, im mischnaischen Hebräisch *Malkut* genannt, Anwendung finden soll,¹⁵⁷ insbesondere bei unmoralischen sexuellen Beziehungen und Verstößen gegen rituelle Reinheitsgebote.¹⁵⁸ Diese Delikte umfassen alle Handlungen, auf die die biblische *Karet*-Strafe stand, sowie die Verletzung negativer Pflichten (*Mitzvot*). Die Mischna sieht die von einem menschlichen Gericht verhängte Körperstrafe als vollwertigen Ersatz für die göttliche *Karet*-Strafe an, d. h. ein durch *Makkot* bestrafte Täter wird damit von der *Karet*-Strafe befreit.¹⁵⁹

Der mehrdeutige Wortlaut der ursprünglichen biblischen Ermächtigungsgrundlage in Deut. 25,1–4 stellte die Tannaim vor Auslegungsprobleme.¹⁶⁰ Als Folge dessen diskutierten einige Gelehrte, die Anwendbarkeit lediglich auf Körperverletzungsdelikte und Meineid zu beschränken.¹⁶¹ Zeitgleich wurden die ursprünglich wohl als Strafobergrenze dienenden 40 Schläge zum Regelfall ausgelegt. Allerdings begrenzten die Rabbiner die Anzahl auf 39 Schläge, um so die Gefahr zu reduzieren, dass der die Strafe ausführende

mutlich auf ein und dieselbe Quelle zurückzuführen sind, siehe *Bornstein*, *Makkot*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007.

¹⁵⁷ *mMakkot* III.1–9, wenngleich das Traktat selbst nur insgesamt 50 Handlungen aufzählt, siehe *Bacher/Dembitz*, *Stripes*, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906, 569.

¹⁵⁸ *mMakkot* III.1 ff. Als unmoralische sexuelle Beziehungen werden z. B. bestraft: Geschlechtsverkehr mit der eigenen Schwester, mit der Schwester des Vaters oder der Mutter, der Schwester der Ehefrau, der Frau des Bruders oder des Vaters Bruders oder mit einer Frau während ihrer Menstruation; die Hochzeit eines Hohepriesters oder Priesters mit einer Witwe oder Geschiedenen, einer unehelichen Tochter oder einer Gibeoniterin sowie die Hochzeit einer Israelitin mit einem Gibeoniter. Als Verstöße gegen rituelle Reinheitsgebote werden z. B. bestraft: Ein Hohepriester, der im unreinen Zustand das Heiligtum betritt oder heilige Handlungen vornimmt; Jemand, der verbotenes oder unreines Fett, Blut oder Fleischreste isst, Jemand, der während Pessach gesäuertes Brot isst, Jemand, der an Jom Kippur arbeitet oder isst, Jemand, der Öl oder Essenzen herstellt oder benutzt, die dem im Tempel gebrauchten Öl oder Essenzen ähneln, Jemand, der Aas oder Reptilien isst, Jemand, der das Zehnte vermischt oder unterschlägt, Jemand, der die ersten Früchte eines Baumes isst oder Tempelopfer falsch darbringt, siehe *mMishnah* III.1.

¹⁵⁹ *mMakkot* III.15 („15 Alle welche die [Strafe der] Kareth auf sich gezogen haben, erlöst [die Vollziehung der] Schläge [von der Kareth Strafe], weil es heißt „Vierzig Streiche darf er ihm geben lassen, nicht mehr, sonst würde dein Bruder vor dir entehrt“, was zeigt, dass er nachdem er die Schläge erhalten hat, [wieder] dein Bruder ist. Dies sind die Worte Rabbi Channiah ben Gamaliels.“), siehe auch *bMakkot* 23a; vgl. auch *Cohn*, *Malkut*, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980; *Schechter/Mendelsohn*, *Makkot*, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906.

¹⁶⁰ *Cohn*, *Flogging*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 79.

¹⁶¹ *Cohn*, *Flogging*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 79.

Richter durch versehentliches Verzählen dem Verurteilten zu viele Schläge erteilte.¹⁶² Zudem leiteten sie aus Deut 25,3 ab, dass die *Malkut* keine entehrende Strafe sei.¹⁶³

Zugleich führten sie eine medizinische Begutachtung ein, um festzustellen, welche Anzahl an Schlägen der Verurteilte ertragen könne.¹⁶⁴ Eine einmal durch das Gericht festgesetzte Anzahl von Schlägen war dabei unumkehrbar, selbst wenn sich herausstellte, dass der Verurteilte hätte mehr ertragen können.¹⁶⁵

Exakt spezifiziert wird in der Mischna auch die Art und Weise der Durchführung der Körperstrafe: So sollten die Schläge mit einer Peitsche aus Kalbleder auf dem nackten Oberkörper des Verurteilten durchgeführt werden, wobei ein Drittel der Schläge auf die Brust und der Rest auf den Rücken zu erteilen sei.¹⁶⁶ Begleitet werden sollte der Vollzug von der Verlesung sowohl ermahrender als auch tröstender Verse aus der Torah und den Psalmen. Die Strafe sollte von den drei Richtern selbst unter Hinzuziehung einer vierten Person vollzogen werden, wobei eine Person die Schläge selbst zu verabreichen, die zweite die biblischen Verse zu verlesen, die dritte die Schläge zu zählen und die Vierte zu beobachten hatte, ob der Verurteilte den Schlägen noch standhalten konnte.¹⁶⁷ Kam der Verurteilte dennoch durch die Schläge zu Tode, waren die durchführenden Richter nur straflos, wenn sie sich nicht verzählt hatten, andernfalls traf sie die Strafbarkeit für fahrlässige Tötung.¹⁶⁸

Wenngleich die Körperstrafe auch nach der Vorstellung der Autoren der Mischna die halachische Regelstrafe bilden sollte, so sind die oben beschriebenen Regelungen und Ausdehnungen auf weitere strafbewehrte Handlungen bei Lichte betrachtet nicht als eine Verschärfung des jüdischen Strafrechts zu sehen, sondern aus dem Blick der rabbinischen Sanktionssystematik vielmehr als eine Entschärfung:

Die vorherige medizinische Begutachtung des zu Bestrafenden diene vor allem dessen Schutz vor schweren, anhaltenden oder tödlichen Verletzungen.

¹⁶² *mMakkot* III.10 („10 Die Anzahl an Schläge ist vierzig weniger eins, denn es heißt [in Deut. 25,2–3]: Vierzig Streiche. R. Jehuda sagt jedoch: Volle vierzig Streiche, und den vierzigsten bekommt [der Verurteilte] zwischen die Schultern.“).

¹⁶³ *mMakkot* III.10, vgl. auch *Cohn*, Flogging, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 78 f.; *Cohn*, Malkut, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980; *Bacher/Dembitz*, Stripes, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906.

¹⁶⁴ *mMakkot* III.11.

¹⁶⁵ *mMakkot* III.11.

¹⁶⁶ *mMakkot* III.12.

¹⁶⁷ *mMakkot* III.12–13.

¹⁶⁸ *mMakkot* III.13.

Die verpflichtende Anwesenheit und teilweise Durchführung des Strafvollzugs durch die Tatrichter sowie die an sie gerichtete Strafandrohung dürfte nach rabbinischer Vorstellung die Gerichte dazu angehalten haben, bei der Strafzumessung zurückhaltend zu sein und im Zweifel eher den Vollzug abzubrechen, wenn erkennbar wurde, dass der Verurteilte der Belastung nicht standhielt. Die wesentlichste Entschärfung ist die „Ersetzung“ der biblischen *Karet*-Strafe durch die *Malkut*-Strafe, denn aus Sicht der rabbinischen Dogmatik war es grundsätzlich humaner, einen Straftäter einer begrenzten Anzahl an Schlägen auszusetzen, ihn aber auf jeden Fall am Leben zu erhalten als ihm dem „Tod durch den Himmel“ zuzuführen.

Die in der Mischna kodifizierten Regelungen zur Körperstrafe bilden einen weiteren Versuch der rabbinischen Gelehrten ab, mittels prozessualer bzw. vollzugsbestimmender Hürden deren Anwendung bzw. Auswirkungen auf den Verurteilten zu begrenzen. Aus strafzwecktheoretischer Sicht deutet die öffentliche Ausgestaltung der *Malkut* grundsätzlich auf generalpräventive Erwägungen hin, obschon das Abstellen auf die körperliche Verfassung des Täters auch spezialpräventive Motive widerspiegelt.¹⁶⁹ Zugleich kann die gezogene theoretische Obergrenze von maximal 40 Schlägen auch im Sinne eines – für die absoluten Theorien typischen – Übermaßverbotes bzw. einer Verpflichtung zum schuldangemessenen Strafen gelesen werden. Ebenfalls für einen absoluten Ansatz spricht die rabbinische Festlegung, dem Verurteilten auch dann nicht mehr Schläge versetzen zu lassen, wenn er diese augenscheinlich aushalten würde, weil dies die Rechtskraft des gesprochenen Schuld- und Strafausspruchs des Gerichts unzulässig nachträglich abändern würde.

c) Die Geldstrafe

Auch das Institut der Geldstrafe wird in der Mischna weiterentwickelt.¹⁷⁰ In den biblischen Rechtsquellen fanden sich mit der sog. *Kenasot* zwei verschiedene Formen der Geldstrafe: Starre bzw. fixe, auf einen bestimmten nominalen Wert festgesetzte Geldstrafen und variable, in ihrer Höhe vom Gericht festzusetzende Geldstrafen.¹⁷¹

¹⁶⁹ So etwa auch *Shuster*, Halacha as a Model for American Penal Practise: A Comparison of Halchic and American Punishment Methods, *Nova Law Review* 19 (1995), 965.

¹⁷⁰ Für einen Überblick zur Geldstrafe in der talmudischen Zeit, siehe auch *Cohn*, Geldstrafe, in: *Cohn/Cohn* (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, 1980; *Cohn/Levitats/Elon*, Fines, in: *Skolnik/Berenbaum* (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.

¹⁷¹ S. 143 ff. oben.

Die Mischna greift auf diese Systematik zurück und präzisiert die Anwendung der *Kenasot*, formuliert dies jedoch, anders als bei der Körper- oder Todesstrafe, nicht im Rahmen der beiden strafrechtlichen Traktate Sanhedrin und Makkot, sondern im Traktat Ketubot, das überwiegend die *Ketubah* – den klassischen jüdischen Ehevertrag – und die Rechte und Pflichten zwischen den Eheleuten regelt. Das 3. Kapitel des Traktates Ketubot enthält Regelungen zur Entschädigung und zur Bestrafung im Zusammenhang mit der Vergewaltigung oder der Verführung von Frauen bestimmter Kategorien bzw. in bestimmten Statusverhältnissen. Von diesen werden andere Frauen unterschieden, für die einige oder keine der Formen des Schadensersatzes oder der Geldstrafen anwendbar sind. Festgelegt wird unter anderem, dass die dem Täter durch das Gericht auferlegte Geldstrafe grundsätzlich an das Opfer bzw. deren Vater oder Brüdern auszuzahlen ist.¹⁷² Über das gesetzgeberische Motiv für diese Einordnung strafrechtlicher Normen in diesen eher familienrechtlichen Kontext kann nur spekuliert werden. Vermutlich ist der Grund für die Einordnung in das Traktat Ketubot darin zu finden, weil das Eherecht dem Normativierung erlaubter sexueller Beziehungen dient und damit assoziativ zu den Tatbeständen verbotener sexueller Beziehung steht, die im biblischen Recht überwiegend mit einer Geldstrafe belegt sind.¹⁷³

Materiell-rechtlich differenziert die Mischna im Traktat Ketubot – im Gegensatz zum Wortlaut der biblischen Rechtsgrundlage – zwischen Verführung und Vergewaltigung, wobei der Täter bei Verführung Schadensersatz für den Verlust an Ansehen bzw. Ehre und den geringeren (Heirats-)Wert sowie als Strafe die biblisch mandatierte Geldsumme zu leisten hat, während er im Falle der Vergewaltigung zusätzlich noch Schadensersatz für die Verletzungen schuldet.¹⁷⁴

In einer Art *obiter dicta* enthält das Kapitel ferner zwei kurze Exkurse strafprozessualer Natur: Die Mischna widmet sich der Frage, ob es zulässig ist, zwei verschiedenen Strafen für ein und dieselbe Handlung, die zugleich zwei Straftatbestände erfüllt, zu verhängen. Bemerkenswerterweise lehnt die Mischna eine solche parallele Verhängung von Sanktionen entschieden ab.¹⁷⁵ Abgestellt wird dazu zur Begründung auf den Grundsatz aus Ex. 21, 22, nach dem das Gericht einem Täter im Falle der Verletzung einer unbeteiligten Frau (oder dem Abgehen ihrer Leibesfrucht) eine (Geld-)Strafe bzw. Scha-

¹⁷² *mKetubot* III:1 ff., IV:1 ff.

¹⁷³ Davon zu unterscheiden sind solche Beziehungen, die nach den biblischen Gesetzessammlungen mit anderen Rechtsfolgen versehen sind.

¹⁷⁴ *mKetubot* III:4. In *mKetubot* III:7 ff. finden sich ferner Grundsätze zur Bemessung der verschiedenen Schadensersatzansprüche.

¹⁷⁵ *mKetubot* III:4.

denersatz auferlegt werden sollte, diesen aber nicht zum Tode verurteilt sollte. Aus der Trennung der Rechtsfolgen in dem biblischen Vers wird durch den mischnaischen Gesetzgeber wiederum der Rückschluss gezogen, dass die Verhängung einer Geldstrafe neben der (sonst einschlägigen) Todesstrafe nicht zulässig sei.¹⁷⁶

Im Zusammenhang mit der Geldstrafe diskutiert die Mischna auch die Verwertbarkeit eines freiwilligen Geständnisses für den Fall, dass sowohl Schadensersatz als auch Geldstrafe zu verhängen wären. Hier unterscheidet die Mischna zwischen der zivilrechtlichen und der strafrechtlichen Rechtsfolge: Während eine Verurteilung zu Schadensersatz auf Basis eines Geständnisses zulässig sei, dürfe auf das Geständnis mit Hinblick auf die Verurteilung zu einer Geldstrafe nicht zurückgegriffen werden.¹⁷⁷ Hergeleitet wird dieses Verbot durch eine Analogie *zugunsten* des Täters aus dem biblischen Grundsatz, wonach ein geständiger Dieb nicht das doppelte, vier- oder fünffache des Wertes der Sache als Geldstrafe zahlen solle, sondern entweder die Sache zurückzugeben oder Wertersatz dafür zu leisten habe.¹⁷⁸

Unabhängig davon, ob die Regelungen als echte Rechtssetzung oder als didaktische Beispielsgesetzgebung betrachtet werden, erlauben die Diskursthemen der Mischna im Zusammenhang mit der Geldstrafe Rückschlüsse auf den dogmatischen Entwicklungsstand des jüdischen Strafrechts und auf die gesellschaftlichen Verhältnisse der damaligen Zeit. Durch die Präzisierungen und Neuregelungen der Mischna manifestiert sich der Status der Geldstrafe als faktische „Auffangssanktion“, auf die nur zurückgegriffen wird, wenn keine andere Strafmethode als Rechtsfolge einschlägig ist. Besonders hervorzuheben ist die sich eindeutig abzeichnende dogmatische Trennung zwischen (zivilrechtlichen) Schadensersatzansprüchen und (strafrechtlicher) Geldstrafe.¹⁷⁹ Bemerkenswert sind überdies das im Kern angelegte Verwertungsverbot eines Geständnisses des Beschuldigten und das Verbot, die Geldstrafe neben anderen Sanktionen zu verhängen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die mischnaische Geldstrafe etwa von ihrem Pendant in vielen modernen Rechtsordnungen, in denen die Geldstrafe durchaus neben anderen Sanktionen verhängt werden kann.

Rechtshistorisch und -soziologisch betrachtet deuten die Regelungen derweil auf ein noch immer stark patriarchalisch geprägtes Gesellschaftssystem hin, in welchem dem Vater oder den Brüdern eines weiblichen Opfers dessen finanzielle Ausgleichsinteressen zustehen. Dennoch sind auch hier Brüche

¹⁷⁶ *mKetubot* III:4 a. E.

¹⁷⁷ *mKetubot* III:9.

¹⁷⁸ *mKetubot* III:9 a. E.

¹⁷⁹ *mKetubot* III:1 ff., IV:1 ff.

erkennbar, da z. B. die heiratsfähige Tochter nach dem Tod ihres Vaters mit umfangreichen eigenen Rechten ausgestattet wird.¹⁸⁰

d) Die *Eved*-Strafe bzw. Ersatzpflicht

Die nach dem biblischen Recht exklusiv für den Diebstahl an die Stelle einer uneinbringlichen Geldstrafe tretende *Eved*-Strafe oder „Schuld knechtschaft“ in Form einer Dienstverpflichtung,¹⁸¹ die dem Täter zur Entschädigung des Opfers auferlegt wurde und damit den Eigentumsschutz sicherstellen sollte, findet sich in der Mischna nicht wieder. Der Hauptgrund dafür ist wohl dem Umstand geschuldet, dass die biblische Konzeption der *Eved*-Strafe für Israeliten die Existenz des „Jubel-Jahres“ voraussetzte. Eben dieses, alle sieben Jahre eintretende Ablassjahr wurde jedoch – falls es tatsächlich existiert hat – spätestens in der Epoche der Propheten nicht mehr durchgesetzt.¹⁸² Die im biblischen Recht angedachte Begrenzung der Dienstpflicht auf sechs Jahre war damit unmöglich.¹⁸³

Die Mischna erhält aber dennoch die besondere Stellung der Eigentumsdelikte als primär durch Restitution oder Schadensersatz zu sanktionierende Tatbestände aufrecht. Dass Straftaten gegen das Eigentum nach dem Verständnis der tanaitischen Gelehrten vor allem ein zivilrechtliches Problem waren, zeigt sich in der Mischna ebenso wie im biblischen Strafrecht in der Pflicht zum Ersatz des entstandenen Schadens bei Diebstahl, Raub, Unterschlagung und Hehlerei. Anders als die anderen Straftaten und die mit ihnen verbundenen Sanktionen, die in den Traktaten *Sanhedrin* und *Makkot* geregelt sind, finden sich die Eigentumsdelikte mit ihren Rechtsfolgen im Traktat *Bava Kamma*.¹⁸⁴ Neben dem Ersatz und der Bestrafung von Diebstahl, Raub, Unterschlagung und Hehlerei enthält es auch das als „Erste Pforte“ bezeichnete Traktat zu mehr als der Hälfte schadensersatzrechtlicher Regelungen sowie ein Kapitel mit Normen zur Körperverletzung und Belei-

¹⁸⁰ dazu *mKetubot* IV.1 ff.

¹⁸¹ Zur Begriffserklärung und Bedeutung siehe S. 145 ff. oben.

¹⁸² Dies lässt sich jedenfalls einem Bericht in Jer. 34, 8–16 entnehmen, vgl. auch *Cohn, Slavery*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.

¹⁸³ In welchem Umfang in den jüdischen Gemeinden der post-biblichen Zeit Sklaverei praktiziert oder geduldet wurde, ist wissenschaftlich umstritten, vgl. *Cohn, Slavery*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007. Vereinzelt Passagen der Mischna kann entnommen werden, dass einige rabbinische Gelehrte über Sklaven verfügten; etwa die Geschichte von *Rabban Gamliel*, der um seinen verstorbenen Sklaven *Tavi* trauerte, der ihm offensichtlich sehr nahe stand, siehe *mBerachot* III:7.

¹⁸⁴ *mBK* VII, IX–X.

digung,¹⁸⁵ und ist damit eher dem Zivil- als dem Strafrecht zuzuordnen. Die Ausführungen der Mischna zu Strafbarkeit des Diebstahls und der damit einhergehenden Pflicht, den Geschädigten den entstandenen Schaden zu ersetzen, unterscheiden sich allerdings von den im darauf folgenden Kapitel behandelten Ersatzansprüchen bei Körperverletzungen¹⁸⁶ dahingehend, dass die Rabbinen einen Ausgleich des Affektionsinteresses am gestohlenen Eigentum – etwa in Form immateriellen Schadensersatzes – im Gegensatz zur Praxis bei Verletzungen der körperlichen Unversehrtheit nicht anerkannten.

Die Mischna schränkt den Anwendungsbereich der (Straf-)Schadensersatzpflicht zwar an einer Stelle ein, weitetet ihn aber an anderer Stelle aus. Eingeschränkt wird die Anwendbarkeit der Schadensersatzpflicht mit der Festlegung, der Diebstahl von Diebesgut sei nicht strafbar.¹⁸⁷ Die Mischna befreit überdies bestimmte Formen des Mundraubs von der Ersatzpflicht: So wird nicht bestraft, wer (mit oder ohne Gewalt) Nahrungsmittel wegnimmt und diese seinen Kindern übergibt, es sei denn, der Täter hat diese zuvor rechtsgeschäftlich erworben und will sich nun nur der Zahlungsverpflichtung entziehen.¹⁸⁸ Erstmals Erwähnung findet in der Mischna der sog. *genevat d'varim* oder „Wortdiebstahl“,¹⁸⁹ mit dem theoretisch die Diebstahlsstrafbarkeit und damit auch die daran anknüpfende Strafschadensersatzpflicht auf den Diebstahl geistigen Eigentums bzw. auf das Plagiat ausgedehnt wird.¹⁹⁰

¹⁸⁵ Für den Namen siehe z. B. *Correns*, Die Mischna, 2005, 441. Für die Haftung für Schäden, siehe *mBK* I–VI, für Körperverletzung und tätliche Beleidigung VIII.

¹⁸⁶ Vgl. *mBK* VII:1 ff. mit *mBK* VIII:1 ff.

¹⁸⁷ *mBK* VII.1 („Ein Dieb der Gestohlenen stiehlt, leistet den doppelten Ersatz nicht. Und einer, der Gestohlenes schlachtet oder verkauft, leistet den vier- oder fünffachen Ersatz nicht.“ – *Correns*, Die Mischna, 2005, 451). Dahinter steht wohl der Gedanke, dass das zum Eigentum ohnehin nicht berechnete Tatopfer keinesfalls schutzwürdig ist. Die Wertung der Tannaim divergiert wesentlich von der vorherrschenden Meinung im deutschen Strafrecht, das die Strafbarkeit des Diebstahls auch für gestohlene Sache aufrechterhält. Begründet wird dieser Ansatz im deutschen Rechtskreis von Rechtssprechung und Literatur mit dem Tatbestandsmerkmal einer „fremden“ Sache, die nach herrschender Meinung für den Täter auch „fremd“ (i. S. d. nicht in seinem Alleineigentum stehend) bleibt, wenn die Sache zuvor bereits vom Opfer einer anderen Person gestohlen wurde.

¹⁸⁸ *mBK* X.1. („Raubt einer [etwas] und gibt es seinen Kindern zu essen oder hinterläßt es ihnen, sind sie frei vom Ersatz. Aber wenn es etwas ist, worauf eine Verbindlichkeit ruht, sind sie zum Ersatz verpflichtet.“ – *Correns*, Die Mischna, 2005, 458).

¹⁸⁹ *mPirkei Avot* XI.6 („Wer seine Stelle kennt, wer sich an seinem Anteil freut, wer einen Zaun macht um seine Worte und sich selbst kein Verdienst anrechnet, ...“ sowie „... wer einen Ausspruch sagt im Namen dessen, der ihn gesagt hat.“ – *Correns*, Die Mischna, 2005, 600 f.).

¹⁹⁰ *Cohn*, Diebstahl, in: *Cohn/Cohn* (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, 1980, 146.

Die Ersatzpflicht wird von der Mischna auf die gesamten Straftaten gegen das Eigentum übertragen. Dogmatisch herausgearbeitet wird vor allem die Strafbarkeit für Hehlerei, wenngleich es hier – anders als bei vielen anderen Gesetzesnormen der Mischna – nicht zur Abfassung abstrakt gefasster, allgemeingültiger Regelungen kommt, sondern ein stark kasuistischer Stil vorherrscht. Diese Kasuistik, aber auch der Pragmatismus der Mischna in Bezug auf die Hehlerei, spiegelt sich in einigen fast schon gesellschaftssatirisch anmutenden Regelungen wieder: So verbieten die Rabbiner, Wechselgeld von Zöllnern oder Steuereintreibern zu nehmen.¹⁹¹ Unausgesprochen steckt hinter diesem Verbot die Annahme, Zöllner und Steuereintreiber könnten das Geld durch Raub unrechtmäßig erlangt haben.¹⁹² Ebenso wird der direkte Kauf bestimmter Produkte von Hilfspersonen der typischen Produzenten untersagt,¹⁹³ da bei Hilfspersonen grundsätzlich nicht ausgeschlossen werden könne, dass diese die angebotene Ware im Rahmen ihrer Arbeitstätigkeit von ihren Arbeitgebern gestohlen haben.

Die mischnaische Ausgestaltung der Ersatzpflicht und deren faktische Ausdehnung auf alle Eigentumsdelikte erlaubt einmal mehr den Rückschluss, dass es den rabbinischen Gelehrten vor allem auf die Wiederherstellung des Rechtsfriedens ankam, für den sie den (Straf-)Schadensersatz für ausreichend hielten. Die Ersatzpflicht verdeutlicht den restitutiven Charakter des mischnaischen Strafrechts.

¹⁹¹ *mBK* X.1 („Man läßt sich [Geld] nicht wechseln weder aus dem Kasten der Zolleinnehmer, noch aus dem Beutel der Steuererheber. Und man nimmt daraus kein Almosen an, aber man darf [Geld] in ihrem Haus oder auf dem Markt [von ihnen] annehmen.“ – *Correns*, *Die Mischna*, 2005, 458).

¹⁹² An dieser Stelle sei die Anmerkung erlaubt, dass diese Regelungen stark gegen die Hypothese sprechen, die Mischna beruhe auf tatsächlich in der römischen Provinz Judäa angewandtem national-eigenständigem Recht. Es lässt sich bezweifeln, dass ein Rechtssystem, das Verantwortung für die tatsächliche Funktion staatlicher Organe trägt, sich erlauben kann, notwendige Funktionsträger im Gesetz explizit zu denunzieren und damit in ihrer gesamten Rechtsstellung zu schwächen. Umso größer die rechtspraktische Bedeutung des mischnaischen Rechts für die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen bzw. öffentlichen Ordnung gewesen wäre, desto größer wäre wohl das Anliegen der rabbinischen Gelehrten gewesen, Repräsentanten der staatlichen Autorität – mögen es nun durch die römische Besatzungsmacht gestellte römische oder durch die Vasallenherrscher eingesetzte jüdische Steuereintreiber und Zöllner gewesen sein – zu schützen, um so die etwaige tatsächliche Rechtsautonomie zu bewahren. Es erscheint wenig überzeugend, dass die römische Besatzungsmacht eine Unterminierung des eigenen Gewaltmonopols durch eine Rechtsordnung zugelassen und so eine vermeintliche Autonomie gewährt hätte.

¹⁹³ *mBK* X.9 („Man kauft nicht von Hirten Wolle, Milch oder junge Ziegen, und nicht von Fruchthütern Holz oder Früchte: Aber man kauft von Frauen wollende Gewänder in Judäa, leinende Gewänder und Kälber in Scharon: Aber sobald sie sagen ‚Halte es geheim!‘, ist es verboten.“ – *Correns*, *Die Mischna*, 2005, 459).

e) Die Todesstrafe

Die biblischen Quellen erwähnten mit der Steinigung und dem Verbrennen zwei unterschiedliche Exekutionsmethoden, sind jedoch in deren Beschreibung der konkreten Ausführung nicht einheitlich und in der Auflistung der Kapitalverbrechen nicht eindeutig bzw. abschließend. Mit dem Zeitalter der *Tannaim* und ihrer umfangreichen Hinterlassenschaft an Rechtsquellen vervielfacht sich die Menge an verfügbaren Informationen zur Ausgestaltung der Todesstrafe. Im Gegensatz zum biblischen Strafrecht enthält die Mischna minutiöse Anweisungen zu den rechtlichen Voraussetzungen der Verhängung der Todesstrafe und den eigentlichen Begehungsweisen sowie eine erschöpfende Auflistung aller Kapitalstraftaten. Der typischen mischnaischen Regelungssystematik treu bleibend, sind die Kapitalstraftaten und die Vollstreckungsweisen im Traktat *Sanhedrin* anhand der vier verschiedenen, in der Mischna genannten Ausführungsformen der Todesstrafe – den sogenannten „vier gerichtlichen Tode“ (*arba mitot beit din*) – geregelt.¹⁹⁴ Während im Bereich der als todeswürdig erfassten Delikte quantitativ eine Ausweitung zu beobachten ist, wird die tatsächliche Anwendbarkeit qualitativ stark reduziert, indem auf Basis der bereits im mosaischen Recht zu findenden Beweiserfordernisse ein differenziertes System an prozessualen Hürden eingeführt wird.

Die mischnaische Unterscheidung der Todesstrafe in vier verschiedene Exekutionsmethoden unterschiedlichen Rangs und die kryptischen Ausführungen der späteren amoräischen Rabbiner zu diesem Sanktionsmodell im Babylonischen Talmud sind seit jeher das sensibelste strafrechtliche Thema innerhalb des halachischen Diskurses. Der aus der mischnaischen Darstellung abgeleitete Machtanspruch jüdischer Gerichte, selbst die Todesstrafe verhängen zu dürfen und deren konkrete Ausgestaltung zu bestimmen, ist seit mehr als zwei Jahrhunderten zudem Gegenstand intensiver wissenschaftlicher, verschiedene Disziplinen umspannender Debatten. Auch die deutschsprachige und angloamerikanische Rechtswissenschaft hat sich immer wieder dieses Themas angenommen. Das rege Interesse insbesondere in der christlichen Theologie, Religions- und Geschichtswissenschaft dürfte dabei vor allem auf den Umstand, dass Jesus Christus den Beschreibungen der Evange-

¹⁹⁴ *mSanhedrin* VII:1 („Ueber vier Todesarten verfügt das Gericht: Steinigung, Verbrennung, Enthauptung und Erdrosselung; R. Šimôn sagt: Verbrennung, Steinigung, Erdrosselung und Enthauptung.“ – *Goldschmidt*, *Synhedrin*, *Makkoth*, 1903, 209.); sowie *mSanhedrin* IX:3 („R. Šimôn sprach zu ihnen: Wenn die Verbrennung nicht eine schwerere [Todesart] wäre, so würde sie ja nicht für die hurende Priester-tochter bestimmt worden sein!? Jene erwiderten ihm: Wenn die Steinigung nicht eine schwerere [Todesart] wäre, so würde sie ja nicht für den Gotteslästerer und den Götzendener bestimmt worden sein !?“ – *ebd.*, 336).

lien zufolge durch Kreuzigung hingerichtet wurde, zurückzuführen sein.¹⁹⁵ Dieses intensive wissenschaftliche Interesse überrascht insofern, als dass davon auszugehen ist, dass die im rabbinischen Recht dargelegten Sanktionsformen entweder nie oder zumindest zum Zeitpunkt ihrer Kodifizierung in der Mischna nicht mehr zur Anwendung geraten, sondern vermutlich rein theoretischer Natur gewesen sind.¹⁹⁶

Im Folgenden werden zuerst die vier von der Mischna erwähnten Todesstrafen dargestellt und analysiert. Anschließend werden die von der Mischna eingeführten Rechtsmechanismen zur Einschränkung der Anwendbarkeit der Todesstrafe vorgestellt.

Die Mischna unterstellt die vier verschiedenen Ausführungsweisen der Todesstrafe unterlägen einer internen Differenzierung in leichtere und schwere Todesarten. Welche Todesart jedoch die leichte, und welche die schwere sei, bleibt in der Mischna umstritten, wobei die herrschende Meinung der Gelehrten die Rangfolge als (1) die Steinigung (*Sekila*), (2) das Verbrennen (*Serefa*), (3) die Enthauptung (*Hereg*), (4) die Erdrosslung (*He-neq*) angibt, während die Minderansicht das Verbrennen für die schwerste Form der Todesstrafe hält.¹⁹⁷ Von Belang war eine solche Aufzählung nach Bedeutung und Rangstellung für die rabbinischen Autoren vor allem in Hinblick auf die Auflösung von Konkurrenzen zwischen verschiedenen Straftaten.¹⁹⁸ Im Anschluss an die Aufzählung erläutert die Mischna detailliert jede der Methoden, wobei jeweils zuerst die eigentlichen, so zu bestrafenden Delikte aufgeführt und danach ausführliche Instruktionen zu deren Vollziehung gemacht werden. Im Folgenden werden die Teile der mischnaischen Diskussion kurz zusammengefasst, die für die weitere Untersuchung relevant sind. Dabei erfolgt die Darstellung der vier Strafmethoden in der Reihenfolge der herrschenden Meinung in der Mischna.

aa) Die *Sekila*-Strafe

Als schwerste Sanktion erachtete die Mehrheitsmeinung der Rabbiner die *Sekila*-Methode. Sie war für Delikte gegen die öffentliche Moral, insbesondere religiöse oder sexuelle Straftaten, bestimmt.¹⁹⁹ Erfasst von dieser spe-

¹⁹⁵ So auch *Steinmetz*, Crimes and punishments, part I: Mitot Beit Din as a reflection of rabbinic jurisprudence, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 81, 81.

¹⁹⁶ Vgl. ebd., 82.

¹⁹⁷ *mSanhedrin* VII:1, vgl. Fn. 194, S. 221 oben.

¹⁹⁸ *mSanhedrin* IX:3, sowie die Ausführungen weiter unten.

¹⁹⁹ *mSanhedrin* VII:4 („Folgende werden durch Steinigung hingerichtet: Wer seine Mutter, die Frau seines Vaters, seine Schwiegertochter, einen Mann oder ein Tier beschläft, das Weib, das sich von einem Tier beschlafen lässt, der Gotteslästerer, der

ziellen Form der Steinigung wurden Handlungen wie Götzendienst oder Anstiftung zum Götzendienst,²⁰⁰ Hexerei und Zauberei, Blasphemie, Entweihung des Sabbats, Inzest,²⁰¹ Vergewaltigung oder Verführung einer verlobten Frau,²⁰² homosexueller Missbrauch oder männliche Sodomie,²⁰³ weibliche Sodomie sowie rebellisches Verhalten gegen die Eltern.²⁰⁴

Die Sekula-Strafe weicht in ihrer Art der Vollstreckung wesentlich von der in der Torah beschriebenen Begehungsweise ab. Das ursprüngliche sinaitische Recht sah für die Steinigung vermutlich ein ähnliches Prozedere wie für die noch immer in einigen islamischen Staaten vollzogene Steinigung vor, d. h. der verurteilte Straftäter wurde durch eine Vielzahl von Steinen, geworfen durch die (männlichen) Mitglieder der Gemeinschaft, getötet.²⁰⁵ Die rabbinischen Gelehrten der Tannaim-Zeit gestalteten diese Prozedur radikal um: Anstatt den Tod durch eine Vielzahl von Würfeln *mit* Steinen herbeizuführen, schrieb die Mischna vor, den zum Tode verurteilten Straftäter von einer exakt bemessenen Position einen Abgrund hinunter *auf* einen Stein zu stürzen und ihn dadurch zu töten.²⁰⁶ Nur für den Fall, dass der Todgeweihte diesen Sturz überleben sollte, sah das Gesetz den Abwurf eines massiven, schweren Steins als *coup de grace* vor, um so den Tod durch direkte Trauma-Einwirkung herbeizuführen.

In der modernen Wissenschaft zum Jüdischen Recht werden zwar verschiedene Erklärungen für den Wandel der Steinigungs-Strafe von Torah zur Mischna diskutiert, weitgehend Einheit besteht aber hinsichtlich des Zwecks des geänderten Vollzugsregimes: So mutmaßt etwa *H. Cohn*, dass die Veränderung in der Durchführung der Steinigung möglicherweise auf externe rechtliche Einflüsse zurückführbar seien. Er nennt in diesem Zusammenhang Ähnlichkeiten zum antiken römischen, syrischen und griechischen Recht.²⁰⁷ Des Weiteren vermutet er als Motiv der tannaitischen Rabbiner für die Novellierung, dass der gezielte Sturz auf den Stein schneller zum Eintritt des

Götzendiener, wer von seinen Kindern dem Molekh hingibt, der Totenbeschwörer, der Wahrsager, wer den Sabbath entweiht, wer Vater und Mutter flucht, wer eine Verlobte beschläft, der Verführer, der Verleiterer, der Zauberer und der missratene und widerpenstige Sohn.“ – *Goldschmidt*, Synhedrin, Makkoth, 1903, 226).

²⁰⁰ Deut. 13, 11.

²⁰¹ Lev. 20, 11–12.

²⁰² Deut. 22, 24.

²⁰³ Lev. 20, 13.

²⁰⁴ Lev. 20, 9; Deut. 21, 18.

²⁰⁵ Z. B. Deut 13, 6–10 oder Deut 21, 18–21; vgl. auch die Ausführungen zur Todesstrafe in der biblischen Zeit, S. 150 ff. oben.

²⁰⁶ *mSanhedrin* VI:4.

²⁰⁷ *Cohn/Rabbinovitz/Elon*, Capital Punishment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 447.

Todes führt, sich damit als humaner darstellt und außerdem den Schaden an der körperlichen Unversehrtheit des Opfers minimiert.²⁰⁸ In der Abschaffung der öffentlichen Durchführung sieht er die „Beseitigung der letzten Spuren der *vindicta publica*“.²⁰⁹ Ähnlich wie *H. Cohn* sieht *Steinmetz* die Wurzeln der Steinigung im „spontanen Ausdruck kollektiven Zorns gegen solche, die zentrale Normen der Gemeinschaft verletzen“ und in der mischnaischen Modifikation eine „radikale Institutionalisierung“ der Steinigung in eine gerichtlich-verhängte Todesstrafe, um die extra-judizielle Tötung eines Tatverdächtigen durch die aufgebrachte Öffentlichkeit zu verhindern.²¹⁰ Ihrer Ansicht nach können viele der von den tannaitischen Rabbinern am Strafrecht vorgenommenen Änderungen auf das Zurückdrängen der Beteiligung der Öffentlichkeit zurückgeführt werden.²¹¹

bb) Die Serefa-Strafe

Das Verbrennen, die *Serefa*-Methode, galt nach dem Verständnis der Mischna als die zweitschwerste Exekutionsmethode. Die besondere Form der Verbrennung war beschränkt auf zwei Delikte gegen die Moralvorstellungen.²¹² Anders als das bis ins Mittelalter weit verbreitete Verbrennen von Menschen auf dem Scheiterhaufen sah die Mischna als eigentliche Exekutionshandlung nicht den Feuertod durch die Flammen-, Rauch- und Hitzeentwicklung selbst vor. Eine Ansicht, die auf die Überlieferung einer solchen Verbrennung hinweist, lehnt die Mischna mit der Begründung ab, dass das durchführende Gericht unerfahren gewesen sein müsse.²¹³ Stattdessen schreibt die anonyme

²⁰⁸ *Cohn/Rabbinovitz/Elon*, Capital Punishment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 447.

²⁰⁹ *Cohn/Rabbinovitz/Elon*, Capital Punishment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 447 („A great penal reform was achieved with the exclusion, contrary to biblical command, of the general public from the execution of death sentences and the elimination therefrom of all traces of *vindicta publica*.“).

²¹⁰ *Steinmetz*, Crimes and punishments, part I: Mitot Beit Din as a reflection of rabbinic jurisprudence, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 81, 91 („Another alternate explanation is that we have, in the redesign of the biblical punishments of *seqila* and *serefa*, a radical institutionalizing as judicial execution of forms of destruction of the person that, apparently, have their roots in spontaneous expressions of communal outrage against those who violate central norms of the community.“).

²¹¹ Ebd., 91.

²¹² *mSanhedrin* IX:1; vgl. auch *Lev.* 20, 14 und *Lev.* 21, 9.

²¹³ *mSanhedrin* VII:2 („Rabbi Eliezer ben Zadok: Einmal sei die Tochter eines Priesters eine Hure geworden, da umgaben sie sie mit Weinreben-Ästen und verbrannten sie. Sie sagten zu ihm: das war, weil das Gericht nicht sachkundig war.“ – Übersetzung des Autors; „R. Eliêzer b. Çadoq erzählte: Einst trieb eine Priestertochter Hurere, da umgab man sie mit Reisigbündeln und verbrannte sie. Man entgegnete

Mehrheitsmeinung in der Mischna für das Verbrennen vor, den Verurteilten knieetief in Dung einzugraben, ihn mittels eines speziellen Schals zu strangulieren und ihm schließlich in den geöffneten Mund einen brennenden Docht zu legen.²¹⁴

Der Grund für die Einführung und Beschreibung dieser merkwürdigen Methode ist seit Jahrhunderten umstritten und eine tatsächliche Hinrichtung nach dieser Methode existieren keine schriftlichen Überlieferungen innerhalb der jüdischen Tradition oder anderweitige externe archäologische Anhaltspunkte.²¹⁵ Einige spätere rabbinische sowie moderne rechtswissenschaftliche Kommentatoren vermuten dahinter – ebenso wie bei der Steinigung – als Motiv der tannaitischen Rabbiner, die körperliche Unversehrtheit des Exekutierten soweit wie möglich zu schonen und zugleich den Tod schnell und ohne notwendige Qualen herbeizuführen, zugleich aber die Symbolik des Verbrennens aufrechtzuerhalten. *H. Cohn* sieht es in diesem Zusammenhang etwa für sehr wahrscheinlich an, dass aufgrund der Strangulation mit den Tüchern der Tod des Verurteilten eher durch Ersticken als durch innere Verletzungen bewirkt werden soll.²¹⁶

cc) Die Hereg-Strafe

Die *Hereg*-Methode, d. h. der Tod durch Enthauptung, galt als die drittschwerste Form der Todesstrafe und wird von der Mischna vorgesehen als Strafe für Mord und als Kollektivstrafe für die Einwohner einer vom Glauben abgefallenen, Götzen dienenden Stadt.²¹⁷ Nach der anonymen Mehrheitsmeinung, erfolge die Enthauptung durch einen Schwertschlag, so „wie es die Regierung zu machen pflegt“.²¹⁸ Mit der Aussage ist vermutlich die

ihm: Weil das damalige Gericht [im Gesetz] unkundig war.“ – *Goldschmidt*, *Synhedrin*, Makkoth, 1903, 221).

²¹⁴ *mSanhedrin* VII:2 – hier Übersetzung des Autors (*Goldschmidt* übersetzt stattdessen: „Folgendes ist das Verfahren bei der Verbrennung: Man versenkt [den Verurteilten] bis an die Knie in Mist, alsdann wickelt man ein hartes Sudarium in ein weiches und dreht es ihm um den Hals, und einer zieht [das eine Ende] an sich und ein anderer [das andere Ende] an sich, bis er den Mund öffnet; darauf schmilzt man die Metallstange und giesst ihm in den Mund, so dass es in sein Eingeweide dringt und seine Gedärme verbrennt.“ – *Goldschmidt*, *Synhedrin*, Makkoth, 1903, 220).

²¹⁵ Vgl. auch *Cohn/Rabbinovitz/Elon*, Capital Punishment, in: *Skolnik/Berenbaum* (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 447.

²¹⁶ *Cohn/Rabbinovitz/Elon*, Capital Punishment, in: *Skolnik/Berenbaum* (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 447.

²¹⁷ *mSanhedrin* IX.2.

²¹⁸ *mSanhedrin* VII.3 („Folgendes ist das Verfahren bei der Enthauptung. man schlägt ihm den Kopf mit einem Schwert ab, wie es die Regierung zu machen pflegt. R.Jehuda sagt, dies wäre eine Schändung, vielmehr lege man ihn mit dem Kopf auf

von der Militärverwaltung der römischen Besatzungsmacht in der Provinz Judäa angewandte Enthauptung mit dem Schwert zu verstehen.²¹⁹ In dieser geregelten Form der Ausführung kann der letzte Schritt in der Wandlung der vor-sinaitischen Blutrache durch den *goel ha'dam* (den Bluträcher)²²⁰ zur vermeintlich echten Talion im sinaitischen Recht hin zur durch die staatliche Obrigkeit vollstreckten Strafe erkannt werden.²²¹ Für die tatsächliche Anwendung der *Hereg*-Strafe durch jüdische Gerichte gibt es – wie bei den anderen mischnaischen Todesstrafen – keine validen historischen Anhaltspunkte.

dd) Die Heneq-Strafe

Als schwächste Form der Todesstrafe galt der Mischna die sogenannte *Heneq*-Strafe, d. h. die Strangulation bzw. Erdrösselung des verurteilten Straftäters. Als solche ist diese Methode für alle Kapitaldelikte anwendbar, die nicht durch die Mischna mit einer der drei vorherigen Todesarten belegt worden sind.²²² Aus Sicht der modernen Strafrechtswissenschaft können die drei anderen Todesarten somit als qualifizierte Todesstrafe bezeichnet werden.

ee) Abgrenzung zwischen den vier gerichtlichen Todesstrafen

Die Mischna enthält grundlegende Regelungen zur Abgrenzung der vier gerichtlichen Todesstrafen für Fälle, in denen ein Täter mehrere Straftatbestände begangen hat, die unterschiedliche Hinrichtungsarten als Rechtsfolge

einen Block und schlägt ihn mit einem Beil ab. Jene entgegneten ihm: Es gibt keine schändlichere Todesart als diese.“ – *Goldschmidt*, Synhedrin, Makkoth, 1903, 223).

²¹⁹ *Cohn/Rabbinovitz/Elon*, Capital Punishment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 447.

²²⁰ Zum *goel ha'dam* siehe auch das Beispiel zur Kasuistik der Tötungsdelikte in Num. 35, 9–34, oben S. 117 ff.

²²¹ Vgl. auch *Cohn/Rabbinovitz/Elon*, Capital Punishment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 447; in diesem Sinne auch *Cohn*, Strafrecht, jüdisches, in: *Cohn/Cohn* (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980, 160 f.

²²² *mSanhedrin* 10:1 bzw. 11:1 („Folgende werden durch Erdrösselung hingerichtet: Wer Vater und Mutter schlägt, wer eine Jisraélitische Person stiehlt, der gegen das [oberste] Gericht sich auflehrende Gelehrte, der falsche Prophet, wer im Namen eines Götzen weissagt, wer eine Ehefrau beschläft, die gegen eine Priesterstochter und ihren Buhlen aussagenden, überführten Falschzeugen.“ – *Goldschmidt*, Synhedrin, Makkoth, 1903, 338.). Für die Ursprünge in den biblischen Quellen, siehe Misshandlung der Eltern in Ex. 21, 16; Menschenraub in Ex. 21, 15; Falsche Prophezeiung in Deut. 13, 6; Ehebruch in Deut 22, 2.

nach sich ziehen. Diese Ausführungen sind nach den Ausführungen zur Herreg und vor die Ausführungen zur Heneq-Strafe gestellt.²²³

f) Die Karet-Strafe

Die biblische *Karet*-Strafe unterliegt in der Mischna einer beeindruckenden Wandlung. In der Torah selbst für eine große Anzahl von Verstößen vorgesehen, jedoch in ihrer Ausführung und Bedeutung nicht erläutert, unternehmen die tannaitischen Rabbiner den Versuch einer Präzisierung und Normativierung der *Karet*.

Interessanterweise adressiert das rabbinische Werk die Strafe weder im Traktat *Sanhedrin* noch in *Makkot* detailliert, obwohl davon ausgegangen werden könnte, die Thematik dort zu behandeln, da beide Traktate primär das Strafrecht abdecken. Stattdessen widmet die Mischna mit *Kritoth* dem Namen nach ein ganzes Traktat dieser ‚göttlichen‘ Strafe, wenngleich lediglich die ersten zwei Mishnayot tatsächlich auf das Thema *Karet* eingehen, während die übrigen Rechtssätze überwiegend rituelle Opfergaben behandeln. Wohl aufgrund dieses Inhalts findet sich *Kritoth* auch nicht in der Ordnung *Nezihim* (Schadensersatz), die auch *Sanhedrin* und *Makkot* enthält, sondern in der Ordnung *Kodashim* (Heiliges). Bereits diese redaktionelle bzw. systematische Trennung deutet auf die Absicht der rabbinischen Rechtsgelehrten hin, die *Karet*-Strafe und die von ihr erfassten Tatbestände von den anderen Strafen und Straftatbeständen zumindest symbolisch zu unterscheiden, um hervorzuheben, dass diese ursprünglich nicht in die Kompetenz der rabbinischen Gerichte und der durch sie zu verhängenden Sanktionen fallen.

Insgesamt listet die Mischna 36 Verstöße auf, für die die *Karet* vorgeschrieben wird.²²⁴ Diese entsprechen weitestgehend den 59 Delikten, auf welche die Mischna bereits die körperliche Bestrafung verhängt. Für die mit *Karet* bestrafte Delikte besteht dabei keine verschuldensunabhängige Erfolgs-, sondern Verschuldenshaftung. Bei allen 36 Verstößen verlangt die Mischna den Vorsatz zur Tatverwirklichung. Es handelt sich mithin rechtstechnisch um Vorsatzdelikte. Begeht ein Täter eines der Delikte dagegen irrtümlich, so schreibt die Mischna stattdessen als Rechtsfolge die Pflicht des Täters zur Vornahme eines rituellen Opfers vor, um so die Tat zu sühnen.²²⁵ Bestehen Zweifel, ob jemand überhaupt einen Verstoß begangen hat, so sieht die Mischna ein sog. „Zweifelsopfer“ vor.²²⁶ Grundsätzlich stellt die Mischna

²²³ *mSanhedrin* 9:4.

²²⁴ *mKritoth* 1:1.

²²⁵ *mKritoth* 1:2.

²²⁶ *mKritoth* 1:2.

jedoch, wie bereits gezeigt, die Regel auf, dass durch die Bestrafung mit *Malkut* die göttliche Strafe der Karet entfällt. Die Mischna verbindet mit der Begehung eines mit der Karet sanktionierten Verstoßes allerdings gravierende sekundär-rechtliche Folgen im Familienrecht.²²⁷

Im Ergebnis lässt sich festhalten, dass die Mischna die Karet-Strafe nahezu vollständig durch die Körperstrafe ersetzt. Sie entzieht die bestraften Delikte faktisch der göttlichen Zuständigkeit und führt sie der menschlichen Gerichtsbarkeit zu.

g) Die Kippah-Strafe

Den biblischen Rechtssammlungen war die Inhaftierung an einem ungeschlossenen Ort als strafrechtliche Sanktion fremd, und erst biblische Quellen aus der nach-exilischen Zeit führen überhaupt Gefängnisse in Israel auf.²²⁸ In der Mischna findet sich nur an einer Stelle die Erwähnung einer Art Gefängnisstrafe, an der sie für zwei Fallkonstellationen vorgeschrieben wird: Demnach soll die als *Hachnasah la-Kippah* (d. h. Gefangenschaft in einer „Zelle“) bezeichnete Strafe entweder verhängt werden, wenn der Täter eine Handlung begangen hatte, die drei oder mehr mal ein mit *Malkut* sanktioniertes Delikt erfüllte, oder aber für einen Mörder, der „in Abwesenheit von Zeugen getötet hat“.²²⁹ Hinsichtlich des Wiederholungstäters schreibt die Mischna im Wortlaut vor, den Verurteilten in eine Zelle zu sperren und ihn mit Gerste zu füttern, „bis ihm der Bauch platze“; der vermeintliche Mörder sei in eine Zelle zu sperren und ihm nur Wasser und Brot zu geben.²³⁰ Die Beschränkung auf Wasser und Brot nimmt womöglich Bezug auf eine Pas-

²²⁷ Die Mishnah erteilt Kindern, die das Resultat einer mit *Kareth* bestraften Verbindung sind, den Status eines *Mamzer* (Bastards), mit der Folge, dass diese in ihren Familienrechten erheblich beschränkt sind, siehe *mYevamot* IV.13. Einführend zur Definition des *Mamzer*, der rechtlichen Konsequenzen dieses Status sowie der Versuche der Rabbiner, den *Mamzer*-Status restriktiv zu handhaben, siehe *Schereschewsky/Elon*, *Mamzer*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 442, 443, 444.

²²⁸ Dazu ausführlich S. 155 ff. oben.

²²⁹ *mSanhedrin* IX:5; siehe auch *Cohn*, Gefängnis, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980; *Harary*, *Incarceration as a Modality of Punishment*, *Jewish Law Articles* 2003.

²³⁰ *mSanhedrin* IX:5 („Wenn jemand einmal und zweimal Geißelhiebe erhalten hat, so sperrt ihn das Gericht in einen Kerker und man gibt ihm Gerste zu essen, bis ihm der Bauch platzt. Wenn jemand einen ohne Zeugen getötet hat, so wird er in einen Kerker eingesperrt und man gibt ihm knapp Brot zu essen und knapp Wasser [zu trinken].“ – *Goldschmidt*, *Synhedrin*, *Makkoth*, 1903, 340.), siehe auch *Cohn*, Gefängnis, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980; *Bolts/Ives*, *Solitary Confinement and Prison Reform*, in: Ben-Avie/Ives/Loewenthal (Hrsg.), *Applied Jewish Values in Social Sciences and Psychology*, 2016, 218; *Harary*, *Incarceration*

sage im Buch Jesaja.²³¹ Hinsichtlich der letzten Fallkonstellation handelt es sich nach späterem rabbinischen Verständnis wohl um eine bedingte Freiheitsstrafe, die dann ihr Ende findet, wenn der Täter sich bessert.²³² Im erst genannten Fall kann die Strafmethode, wie *Cohn* zu Recht betont, jedoch statt als Freiheitsstrafe auch als eine besonders qualvolle mittelbare Todesstrafe aufgefasst werden.²³³ Diese Lesart blieb auch den talmudischen Gelehrten nicht verborgen und die Frage, wie die Mischna hinsichtlich der *Kippah*-Strafe konkret zu verstehen sei, stellte sie vor erhebliche Auslegungsprobleme.²³⁴

Zusammengefasst sieht die Mischna also für strafbar erachtetes Verhalten sechs ordentliche Strafen – den Bann, die *Malkut*, die *Kenasot*, die *Eved*, die *Arba Mitot* und die *Karet* sowie als außerordentliche Strafe die *Kippah* vor. Diese Sanktionen weisen gegenüber ihrer jeweiligen Ausprägung im biblischen Recht erhebliche Neuerungen auf. Tatsächlich angewandt wurden vor allem der Bann (und dessen spätere rabbinische Fortentwicklung), die Geld- und die Körperstrafe; diese insbesondere durch „Ersetzung“ der *Karet* durch die *Malkut*. Den in der Mischna beschriebenen vier Todesstrafen kamen dagegen wohl keine praktische Bedeutung zu, denn weder finden sich in extrahalachischen Quellen Berichte, die auf eine Vollstreckung von Todesstrafen nach den mischnaischen Vorstellungen hindeuten, noch berichtet der Talmud hinreichend konkret davon.²³⁵

as a Modality of Punishment, Jewish Law Articles 2003; *Elon*, Imprisonment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 743.

Eine etwas abweichende Darstellung findet sich in der Tosefta Sanhedrin 12:7, dort heißt es stattdessen (zitiert nach *Jacobs*, *There Shall Be No Needy: Pursuing Social Justice through Jewish Law & Tradition*, 2010, 204; deutsche Übersetzung des Autors): „Er wird einmal gewarnt und schweigt; er wird erneut gewarnt und zeigt Zustimmung an. Wenn er ein erstes Mal gewarnt wird, dann ein zweites Mal, das dritte Mal, wird er in die Kippa gelegt. Abba Shaul sagt: ‚Auch beim dritten Mal warnen wir ihn, und beim vierten Mal kommt er in die Kippa.‘ Und wir füttern ihn mit minimalem Brot und Wasser. – Das ist die Regel für diejenigen, die für Peitschenhiebe haften und das Verbrechen wiederholen: Wir geben ihnen Peitschenhiebe ein erstes, dann ein zweites Mal; das dritte Mal werden sie in die Kippa gelegt. Abba Shaul sagt: ‚Auch beim dritten Mal geben wir ihnen Peitschenhiebe, und beim vierten Mal werden sie in die Kippa gelegt.‘ Und wir füttern ihm Gerste, bis ihm der Magen platzt.“

²³¹ Jesaja 30, 20 („Und der Herr wird euch Brot der Not geben und Wasser der Bedrängnis, und deine Lehrer werden sich nicht mehr verbergen, und deine Augen werden deine Lehrer sehen.“).

²³² *Cohn*, Gefängnis, in: *Cohn/Cohn* (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980., siehe ferner S. 269 unten.

²³³ *Cohn*, Gefängnis, in: *Cohn/Cohn* (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980.

²³⁴ Dazu unten S. 269.

²³⁵ Dazu unten S. 267.

Wie nun stellte sich die Mischna den eigentlichen Ablauf und die Ausgestaltung des Strafprozesses bis zur Urteilsfindung und Vollstreckung vor? Welche Anforderungen stellte sie an die erkennenden Richter? Welche Regelungen traf sie zur Beweisaufnahme? Welche Bedeutung kam insbesondere dem Zeugen und Indizienbeweis zu? Wie ging das Prozessrecht mit einem Geständnis oder der Selbstbezeichnung des Angeklagten um?

4. Der Strafprozess in der Mischna

In prozessualer bzw. formeller Hinsicht unterwirft die Mischna das jüdische Strafrecht ebenfalls bedeutenden Veränderungen, wobei diese teilweise in Gestalt von Präzisierungen des ursprünglichen biblischen Gesetzes daher kommen und teilweise echte Neuerungen darstellen. Aufbauend auf dem Mandat zur Aufstellung von Gerichten im deuteronomischen Gesetz, in welchem dem Volk Israel auferlegt wird, ein System von Gerichten aufzustellen, damit diese die Menschen nach dem Recht der Torah richten können,²³⁶ beschreibt die Mischna ein ausgefeiltes Gerichtswesen. Dieses Gerichtssystem beinhaltet verschiedene Gerichte mit unterschiedlichen Kompetenzen. Im Folgenden werden zuerst die Zuständigkeiten der jüdischen Gerichte in der Mischna, deren Gerichtsverfassung und Kompetenzverteilung, die Qualifikationsanforderungen an die Richter und schließlich das Beweiserhebungsrecht, insbesondere der Zeugenbeweis, skizziert.

a) Zuständigkeit jüdischer Gerichte

Die Mischna erstreckt die allgemeine Zuständigkeit der Gerichte auf das gesamte Jüdische Recht. Eine Unterscheidung in weltliches oder religiöses, Zivil-, Verwaltungs- oder Strafrecht nimmt sie nicht vor.²³⁷ Eine Abgrenzung zu den Gerichtsbarkeiten etwaiger fremder Besatzungsregime oder lokal herrschendem Recht findet nicht statt.²³⁸ Vielmehr scheint die Mischna implizit von der rechtspolitisch motivierten Prämisse auszugehen, dass ein Jude, der in einem Disput mit einem anderen Juden steht, sich stets zuerst an ein jüdisches Gericht zu wenden hat.²³⁹ Nach der Mischna ist aus der universellen Zuständigkeit jüdischer Gerichte allein der (jüdische) König ausgeschlossen, der weder richten noch selbst gerichtet werden darf, und der weder

²³⁶ Deut. 16, 18.

²³⁷ *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, xlviii.

²³⁸ *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, xlviii.

²³⁹ Dieser Grundsatz entwickelt sich im Laufe der späteren jüdischen Rechtsentwicklung – insbesondere im Babylonischen Talmud – weiter fort und erfährt dort dessen dogmatische Ausgestaltung.

selbst als Zeuge aussagen kann, ebenso wie andere nicht gegen ihn aussagen dürfen.²⁴⁰

b) *Verfassung der Gerichte*

Insgesamt werden in der Mischna drei verschiedenen Gerichtsebenen unterschieden, denen unterschiedliche Zuständigkeiten zugewiesen sind:²⁴¹ Dem einfachen Beit Din, dem sog. kleinen Sanhedrin und dem sog. großen Sanhedrin. Ein erstinstanzlicher, genuiner Einzelrichter, wie er in einigen anderen antiken Rechtsordnungen bestand und bis heute im deutschen Recht besteht, ist der Mischna fremd. Ebenso existieren nach dem mischnaischen Recht keine Geschworenen oder andere Formen der institutionellen Trennung zwischen einem schuldfeststellenden Organ und einem verhandlungsleitenden oder strafzumessenden Organ der Rechtspflege. Stattdessen liegt die gesamte Prozessverantwortung bei den drei Richtern des Beit Din selbst: Sie allein sind es, die Zeugen vernehmen, die dem Gericht vorgelegten Beweismittel bewerten, die Schuld des Angeklagten feststellen und dessen Strafzumessung vornehmen.²⁴² Die eigentliche Entscheidungsfindung innerhalb der Spruchkörper ließ Dissens und Enthaltung zu.²⁴³ War einer der Richter anderer Meinung als seine Kollegen innerhalb des Spruchkörpers, so war es ihm aber verwehrt, seinen Widerspruch nach außen an die Öffentlichkeit und insbesondere gegenüber dem Angeklagten zu kommunizieren.²⁴⁴

Der Prozess folgte sowohl in Zivil- als auch in Strafsachen grundsätzlich dem Akkusationsverfahren, d. h. ein Verfahren konnte nicht durch einen öffentlichen Ankläger, sondern nur durch die Geschädigten oder Zeugen einer Straftat eröffnet werden. Bei dem gesamten mischnaischen Strafrecht handelte es sich somit im modernen Sinne um Privatstrafrecht.²⁴⁵ Auf der im

²⁴⁰ *mSanhedrin* II:2 („Der König kann weder richten noch gerichtet werden, weder kann er Zeuge sein, noch kann man gegen ihn zeugen [...]“ – *Goldschmidt*, *Synhedrin*, Makkoth, 1903, 62.). Der Hohepriester dagegen darf sowohl als Richter tätig sein oder als Zeuge aussagen, als auch selbst gerichtet werden oder Gegenstand einer Zeugenaussage vor Gericht sein, siehe *mSanhedrin* II:1.

²⁴¹ Vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, xlvi.

²⁴² *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, xlvi.

²⁴³ *mSanhedrin* III:6.

²⁴⁴ Dieses Quasi-Verbot eines *obiter dicta* wird in der Mischna mit dem Verbot der Verleumdung begründet, siehe *mSanhedrin* III:7.

²⁴⁵ Insofern unterscheidet sich das Strafrecht der Mischna nicht vom römischen oder germanischen Recht; vgl. dazu die zusammenfassenden Ausführungen *Wesels* zum römischen Privatstrafrecht in *Wesel*, *Geschichte des Rechts*, ³2006, 133; zum germanischen Privatstrafrecht siehe ebd., 183; zur Entwicklung vom Privatstrafrecht zum öffentlichen Strafrecht im mittelalterlichen deutschen Reich siehe ebd., 236.

Mischnah-Traktat Sanhedrin beschriebenen Gerichtsverfassung fußt auch heute noch die Zusammensetzung jüdischer (Religions-)Gerichte.

aa) *Der einfache Beit Din*

Nach dem Verständnis der Mischna war das Gericht niedrigster Ordnung der sog. *Beit Din* (hebr. בֵּית דִּין „Haus des Rechts“), das in den meisten Fällen zuständig war und stets als Kollegialorgan von drei Richtern Recht sprach.²⁴⁶ Dieser Spruchkörper konnte Entscheidungen mit einfacher Mehrheit treffen. Abzustimmen war regelmäßig nach dem Senioritätsprinzip, d. h. der älteste bzw. erfahrenste Richter gab zuerst seine Stimme ab.²⁴⁷ Unumstritten in die Zuständigkeit des „Gerichts der Drei“ fielen überwiegend solche Tatbestände des biblischen Rechts, die allein zu Schadensersatz bzw. Geldstrafe führen: Vermögensstreitigkeiten, Diebstahl und seine Qualifikationen, Körperverletzungen, sexuelle Nötigung, Verführung und Beleidigungen.²⁴⁸ Umstritten war in der Mischna, inwiefern die Zuständigkeit des einfachen Beit Din auch für Straftaten gegeben war, in denen die Körper- bzw. Geißelstrafe verhängt werden durfte. Hier sprach sich die anonyme Mehrheitsmeinung der Mischna für eine solche Zuständigkeit aus, während *R. Jišmâél* für die nächsthöhere Gerichtsebene streitet.²⁴⁹ Die Aburteilung von Kapitaldelikten war dem einfachen Beit Din verwehrt, denn die Mischna verbot einem aus drei Richtern zusammengesetzten Gericht Fälle anzuhören, in denen die Todesstrafe in Betracht kam. Durch die neuen, von den Tannaim eingeführten Gerichtszuständigkeiten wurde sichergestellt, dass nicht mehr jedes lokale Gericht in Fragen von Leben und Tod entscheiden durfte.

bb) *Der kleine Sanhedrin*

Die Zuständigkeit für Kapitalsachen erteilte die Mischna der zweiten Gerichtsebene, den sogenannten „kleinen“ – oder auch „niedrigeren“ – Sanhedrin-Gerichten (hebr. סַנְהֶדְרֵי קְטַנִּים *Sanhedri K'tana*, „Kleiner Sanhedrin), deren Spruchkörper sich aus 23 Richtern zusammensetzten und die in jeder größeren Siedlung aufgestellt werden sollten.²⁵⁰ Der kleine Sanhedrin war als Gericht erster Instanz mit zwei Ausnahmen für sämtliche Kapitaldelikte vorgesehen sowie für die ‚Verurteilung‘ von Tieren, die Gegenstand einer Tat

²⁴⁶ *mSanhedrin* I:1. Die Zusammensetzung jüdischer Gerichte folgt bis heute diesem Modell.

²⁴⁷ *mSanhedrin* IV:2.

²⁴⁸ *mSanhedrin* I:1–3.

²⁴⁹ *mSanhedrin* I:2.

²⁵⁰ *mSanhedrin* I:6.

gewesen sind oder die einen Menschen getötet haben.²⁵¹ Obschon dies in der Mischnah nicht ausdrücklich angesprochen wird, ist davon auszugehen, dass es sich bei dem kleinen Sanhedrin nicht um eine Berufungs- oder Revisionsinstanz für die einfachen *Beit Din*-Gerichte gehandelt hat, sondern um ein ausschließlich erstinstanzliches Tatgericht.²⁵² Im Gegensatz zum Auswahlverfahren bei einem einfachen Beit Din, sieht die Mischna für den kleinen Sanhedrin die Wahl der Richter durch den großen Sanhedrin vor. Wie dessen Richter gewählt werden, findet sich in der Mischna nicht explizit.

Wegen der besonderen Bedeutung des kleinen Sanhedrins, die aus dessen ausschließlicher Zuständigkeit für Kapitalsachen erwuchs, galten für ihn eine Reihe von Regelungen, die von denen des einfachen Beit Din abwichen. So durfte das Verfahren in Kapitalsachen nicht mit einem Plädoyer für die Schuld des Angeklagten begonnen werden, sondern musste stattdessen mit einer auf einen Freispruch gerichteten Fürsprache begonnen werden.²⁵³ Außerdem wurden etwa spezielle Mindest- und Maximalanforderungen an die Beschlussfähigkeit aufgestellt: Zum einen sollte das Gericht nicht mit einer einfachen Mehrheit, sondern nur mit einer qualifizierten Mehrheit von mindestens zwei Richtern eine Entscheidung für eine Verurteilung treffen.²⁵⁴ Zum anderen war es dem Gericht verboten, eine einstimmige Entscheidung zu treffen, da sie als Zeichen der Voreingenommenheit gewertet werden könnte. Stattdessen forderte die Mischna, dass zumindest einer der Richter im Spruchkörper sich bemühte, für den Angeklagten entlastende Beweise vorzubringen oder für seine Unschuld das Wort zu ergreifen. Zugleich war nicht nach dem Senioritätsprinzip abzustimmen, sondern die Abstimmungen innerhalb der Spruchkammer hatten mit dem jüngsten bzw. unerfahrensten Richter zu beginnen und mit dem ältesten bzw. erfahrensten Richter zu enden, damit dieser mit seinem Votum nicht die anderen jüngeren oder unerfahrenen Richter beeinflussen konnte.²⁵⁵ In Kapitalsachen wurde es den einzelnen Richtern verweigert, von einem einmal ausgesprochen Votum des Freispruchs abzuweichen und stattdessen für einen Schuldspruch zu plädieren.²⁵⁶ Dem Gericht war verboten, in einer Kapitalsache einen Schuldspruch noch am ersten Tage des Verfahrens auszusprechen, vielmehr war dieser frühestens nach Ablauf einer Nacht am nächsten Tage möglich.²⁵⁷

²⁵¹ *mSanhedrin* I:4.

²⁵² Es ähnelt somit in der Abgrenzung zum einfachen Beit Din etwa in der Unterscheidung zwischen dem Schwurgericht (in seiner früheren Ausgestaltung) und dem einfachen Schöffengericht im deutschen Strafprozess.

²⁵³ *mSanhedrin* IV:1.

²⁵⁴ Vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, xlvi.

²⁵⁵ *mSanhedrin* IV:1.

²⁵⁶ *mSanhedrin* IV:1, V:5.

²⁵⁷ *mSanhedrin* IV:1.

cc) Der große Sanhedrin

Als höchstes Gericht sah die Mischna den sog. „Großen Sanhedrin“ oder auch „Hohe Rat“ vor (hebr. סַנְהֶדְרֵי גְדוֹלָה *Sanhedrei G'dolah*), der sich aus insgesamt 71 Richtern zusammensetzte.²⁵⁸ Mit Sitz in der „Kammer der Gehauenen Steine“ im Inneren des Jerusalemer Tempels fielen diesem Gerichtshof sowohl judikative als auch legislative Aufgaben zu: Einerseits war er erstinstanzliches Gericht für staatsgefährdende Kapitaldelikte wie das falsche Prophetentum und die Abtrünnigkeit einer Stadt oder eines ganzen Stammes.²⁵⁹ Andererseits war es das ausschließlich zuständige Gericht für den Hohepriester, der nur vor dem Großen Sanhedrin verklagt werden und verklagen kann.²⁶⁰ Darüber hinaus war er eine Art Superrevisionsinstanz für alle streitigen Fragen des Jüdischen Rechts.²⁶¹ Als Oberster Gerichtshof waren seine Entscheidungen bindend für alle anderen Gerichte. So konnte eine einmal getroffene Entscheidung des großen Sanhedrins auch nur durch diesen selbst wieder aufgehoben werden.²⁶² Zudem war der große Sanhedrin mit parlamentsähnlichen legislativen Rechten ausgestattet. Der Oberste Gerichtshof war allein berechtigt, Entscheidungen von herausragender nationaler Bedeutung zu treffen, etwa über Krieg und Frieden,²⁶³ über die Erweiterung von Städten sowie über die Einrichtung kleiner Sanhedrin-Gerichte bzw. Gerichtsbezirke, die Wahl deren Richter sowie über den für alle geltenden Kalender zu bestimmen.²⁶⁴

c) Anforderungen an die Richter

Die Mischna enthält auf dem biblischen Recht aufbauende Regelungen für die Auswahl der Richter bzw. der an sie zu stellenden Anforderungen, wobei die Qualifikationsansprüche zwischen den einzelnen Gerichtsebenen variierten.²⁶⁵ Auf der Ebene des einfachen, aus drei Richtern zusammengesetzten Beit Din erfolgte die Zusammenstellung des Gerichts ad-hoc und vergleich-

²⁵⁸ *mSanhedrin* I:5–6.

²⁵⁹ *mSanhedrin* I:5–6.

²⁶⁰ Interessanterweise ist dieser – trotz seiner Stellung als höchster menschlicher Repräsentant der göttlichen Ordnung – nach dem Verständnis der Mischna der menschlichen Justiz unterworfen, während der jüdische König, dem überwiegend die säkularen Regierungsgeschäfte zufallen sollten, der Jurisdiktion der Gerichte entzogen ist; siehe auch *mSanhedrin* II:1–2.

²⁶¹ *mSanhedrin* I:6.

²⁶² *mSanhedrin* I:5–6, vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, xlix.

²⁶³ *mSanhedrin* II:5.

²⁶⁴ *mSanhedrin* I:5.

²⁶⁵ *mSanhedrin* III:1, vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, xlix.

bar mit der Aufstellung moderner Schiedsgerichte: Demnach wählte jede der Parteien einen Richter, die anschließend zusammen den dritten Richter aussuchten.²⁶⁶

Die Mischna setzte implizit voraus, dass ungebildete, unzuverlässige oder vorbestrafte Personen sowie Angehörige der Parteien von der Wahl zum Richter ausgeschlossen seien.²⁶⁷ Zudem geht aus ihr hervor, dass alle männlichen Familienangehörigen der Beteiligten aufgrund des Verwandtschaftsverhältnisses vom Richteramt – egal ob blutsverwandt, angeheiratet oder verschwägert – bis zum dritten Grad in gleicher sowie erster Generation auszuschließen sind.²⁶⁸ Unter den Gelehrten umstritten war, wie in Fällen zu verfahren sei, in denen sich eine der Parteien ausdrücklich auf einen ungebildeten Richter oder einen nahen Angehörigen der gegnerischen Partei als Richter eingelassen hatte, mit diesem das Verfahren geführt wurde, die ursprünglich einverständene Partei jedoch im Laufe des Verfahrens die Zusammensetzung des Gerichts rügte. In diesem Fall verweigert die Mehrheitsmeinung der Partei die Möglichkeit, seine Richterwahl rückgängig zu machen, während die Minderansicht R. Meirs dies zulässt.²⁶⁹

Strittig war, welche Personen von vornherein als unzuverlässig für das Richteramt disqualifiziert sein sollten. Die Mischna listet dazu als Beispiele Glückspieler, Wucherer, Händler von Früchten, die aus wegen des Sabbatjahres brachliegenden Feldern stammen, sowie – etwas kryptisch – schließlich sog. Taubenaufflassende.²⁷⁰ Ebenfalls strittig ist die Frage, ob enge Freunde oder Feinde ebenfalls *per se* von der gemeinsamen Ausübung des Richteramts ausgeschlossen sein sollten, wie dies in der Mischna von R. Jehuda befürwortet, jedoch von der expliziten Mehrheitsmeinung abgelehnt wird.²⁷¹

Insgesamt sind die in der Mischna enthaltenden Regelungen zu den Qualifikationsanforderungen der Richter eher überschaubar. Die die im Vergleich zur Auseinandersetzung mit anderen prozessualen Problemen sparsamen Ausführungen im Traktat Sanhedrin erwecken den Eindruck, die Autoren der Mischna hätten die Anforderungen an die Richter als bekannt angenommen,

²⁶⁶ *mSanhedrin* III:1. Eine Minderansicht des R. Meir überließ die Wahl des dritten Richters dagegen den Parteien, siehe *mSanhedrin* III:3.

²⁶⁷ So wohl auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, folio 24a3.

²⁶⁸ *mSanhedrin* III:4.

²⁶⁹ *mSanhedrin* III:2. Das Problem ähnelt insofern der Problematik der Rügeobliegenheit im modernen deutschen Prozessrecht.

²⁷⁰ *mSanhedrin* III:3. Rätsel, was mit „Taubenaufflassern“ gemeint sei und warum dies eine Tätigkeit sein solle, die eine Person als Richter oder Zeuge untauglich werden lasse, spielt auch in der späteren talmudischen Diskussion eine Rolle, wo es ausführlich angesprochen wird, siehe *Goldschmidt*, *Synhedrin*, Makkoth, 1903, 94 ff.; *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, folio 25a2.

²⁷¹ *mSanhedrin* III:5.

so dass deren zusätzliche Kodifikation nicht relevant genug erschien. Die Mischna nimmt keine klare Abgrenzung in Hinblick auf die Ausschlussmöglichkeiten von Richtern und Zeugen vor. Vielmehr scheinen einige auf Zeugen angewandte Regelungen für die Disqualifikation von Richtern relevant zu sein, so dass nunmehr die Regelungsbandbreite in Bezug auf das Beweisverfahren vorgestellt wird.

d) Verfahrenssichernde Maßnahmen

Wenngleich die Mischna für etwaige verfahrenssichernde Maßnahmen keine direkten Vorschriften enthält, ergibt sich aus einigen Stellen, dass die Tannaim die Rechtmäßigkeit der Ingewahrsamnahme eines Tatverdächtigen bis zum Abschluss des gegen ihn gerichteten Gerichtsverfahrens unterstellten.²⁷²

e) Das Beweisverfahren

Das Beweisverfahren der Mischna enthält ausdifferenzierte Vorschriften zur Zulässigkeit und Verwendung einzelner Beweismittel. Grundsätzlich unterscheidet die Mischna bei der Zulässigkeit von Beweismitteln zwischen den Verfahren in Vermögens- und in Kapitalsachen. Während in den Prozessen vor dem einfachen Beit Din weitestgehend eine Form des freien Beweisverfahrens vorgesehen gewesen zu sein scheint, durfte in Kapitalstrafsachen nur auf sehr eingeschränkte Beweismittel zurückgegriffen werden.

In dieser Einführung einer Form des strengen Beweisverfahrens durch Begrenzung der zulässigen Beweismittel liegt eine der größten Neuerungen auf dem Gebiet des Strafrechts durch die Mischna. Im Folgenden wird das Geständnisverbot, der Zeugenbeweis sowie Besonderheiten des Beweisführungsrechts näher vorgestellt.

aa) Die Unzulässigkeit von Geständnissen des Angeklagten

Bemerkenswert ist vor allem das Verbot, bei der Verurteilung eines Angeklagten zum Tode dessen Geständnis in die Beweiswürdigung einfließen zu lassen. Die Mischna berechtigt den Angeklagten ausdrücklich, sich in das Verfahren einzubringen, um Argumente oder Beweise zu seiner Entlastung vorzutragen.²⁷³ Dass der Angeklagte die ihm vorgeworfene Tat im Prozess

²⁷² *mSanhedrin* XI:4, so ähnlich auf eine anonyme Meinung in den halachischen *Midraschim* zu Num. 15, 34, siehe *Sifrei Bamidbar*, Para. 114.

²⁷³ *mSanhedrin* V:4.

gesteht und sich derer schuldig erkennt, schließt die Mischna dagegen implizit aus.²⁷⁴ Ausschließlich für den Fall eines Schuldspruchs enthält das Werk die Vorschrift, den Verurteilten unmittelbar vor der Vollstreckung zu ermuntern, ein Geständnis abzugeben, um ihm die Möglichkeit zu geben, sein Gewissen zu befreien und „Anteil an der Nächsten Welt“ zu haben.²⁷⁵ Statt des Geständnisses sehen die mischnaischen Vorschriften den Augenzeugenbeweis als wichtigstes Beweismittel zur Tat- und Schuldfeststellung an.

bb) Der Zeugenbeweis

Es ist ein Grundsatz des biblischen Rechts, dass ein Gericht keine Entscheidung auf die alleinige Aussage eines einzelnen Zeugen stützen soll, sondern dass sich eine Verurteilung auf mindestens zwei Zeugenaussagen stützen muss.²⁷⁶ Die Mischna hält an dieser Regelung prinzipiell fest und schreibt ausdrücklich vor, dass eine Person nicht zur *Malkut* oder zum Tode verurteilt werden darf, wenn nicht mindestens zwei Zeugen die Tat bezeugen.²⁷⁷ Eine

²⁷⁴ Zwar wird dies nicht unmittelbar erwähnt, das Traktat Sanhedrin enthält jedoch nur Regelungen zum Zeugenbeweis, eine Vernehmung des Beschuldigten wird dagegen nicht erwähnt.

²⁷⁵ *mSanhedrin* VI:2.

²⁷⁶ Num. 35,30, Deut. 17,6 sowie Deut. 19, 15, näher erläutert auch in *Sifrei Devarim* 188, siehe auch S. 127 ff. oben; siehe ferner für einen umfangreichen allgemeinen Überblick in den Zeugenbeweis im Jüdischen Recht *Cohn/Sinai*, Witnesses, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007. Für ausführliche deutschsprachige wissenschaftliche Untersuchungen zum Zeugenbeweis im Jüdischen Recht, siehe *Frankel*, *Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte*, 1846; *Handl*, *Die Zulässigkeit zur Zeugenaussage und zur Eidesablegung nach mosaisch-rabbinischen Rechte: mit Rücksicht auf die religiösen Zustände in unserer Zeit*, 1866; *Bähr*, *Das Gesetz über falsche Zeugen nach Bibel und Talmud*, 1882; *Kohn*, *Die Zeugenaussage im Jüdischen Recht*, *Jeschurun* 17 (1930), 391; *Feilchenfeld*, *Die Zeugen im Strafprozess des Talmud*, 1933.

²⁷⁷ *mSanhedrin* IV:5. Das mischnaische Beweisführungsrecht im Zivilprozess ist ähnlich streng: Eine Person, die etwas von einer anderen Person beansprucht, kann einen Anspruch auf Zahlung vor Gericht nur durchsetzen, wenn sie zwei Zeugen vorbringen kann, die das Bestehen ihres Anspruchs bezeugen. Anders als im Strafrecht kennt das Zivilprozessrecht jedoch die Ausnahme, dass in Fällen, in denen nur ein Zeuge das klägerische Begehren stützt, der Beklagte vom Gericht verpflichtet werden kann, einen Eid leisten zu müssen, um sein Bestreiten der Klage zu untermauern, vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, 1. Es gibt jedoch andere Fälle, in denen die Aussage eines einzelnen Zeugen akzeptiert wird: Dazu gehören Zeugenaussagen, um festzustellen, dass ein Mann gestorben ist, damit seine Witwe wieder heiraten kann, Zeugenaussagen, um die Schuld einer „Sotah“ (einer verdächtigen Ehebrecherin) festzustellen sowie Zeugenaussagen über die Identität eines Mörders, um die Ältesten einer Stadt von der Pflicht zu befreien, den Ritus der „Eglah Arufah“ durchführen zu müssen (siehe dazu S. 129 ff. oben; vgl. auch ebd., 1.

Aussageverpflichtung statuiert die Mischna nicht; allerdings ergibt sich diese bereits aus dem biblischen Recht.²⁷⁸

cc) Die Warnung

Zusätzlich zu der Verurteilungsvoraussetzung, dass zwei Zeugen die Tat beobachtet haben müssen, fordert die Mischna, dass der Täter zuvor von den beobachtenden Zeugen durch eine ausdrückliche Warnung gewarnt wurde (*hatra'a*), wobei der Inhalt dieser Warnung darauf abzustellen habe, dass die Tat, die er zu begehen beabsichtigt, verboten und strafbar ist.²⁷⁹ Damit wurde der Grundsatz „Keine Strafe ohne Verwarnung“ aufgestellt.²⁸⁰

dd) Die Anforderungen an die Zeugen

Die Mischna stellt besondere Anforderungen an die Zulässigkeit von Zeugen als Beweismittel. Sie legt einen besonderen Fokus auf die Qualifikation und Disqualifikation von Zeugen und gibt genaue Anweisungen, wie diese zu vernehmen sind. Für die Zeugen galt (ebenso wie für Richter) die Voraussetzung,²⁸¹ dass sie erwachsene, männliche und freie Juden sein müssen.²⁸² Frauen wurden dagegen in keinem Fall als Zeugen akzeptiert.²⁸³ Die Mischna schrieb zwei zwingende Gründe für den Ausschluss von Zeugen vor: Deren Verwandtschaft mit einem der Beteiligten oder deren Untauglichkeit, die sich aus einem der bereits für die Ablehnung von Richtern genannten Gründe ergab.²⁸⁴ Die Frage, ob Tod oder Scheidung ein Schwieger- oder

²⁷⁸ Lev. 5,1 („Und wenn jemand sündigt, weil er hört, wie Zeugen aufgerufen werden, und er ist ein Zeuge, der etwas gesehen oder erfahren hat, aber er sagt nicht aus, dann lädt er Schuld auf sich.“).

²⁷⁹ Dieses Prinzip wird im Babylonischen Talmud später weiterentwickelt, siehe *bGemara* 8b.

²⁸⁰ Auf hebr. *לא ישנם אלא כן הזהיר*, vgl. dazu auch *Gronemann*, Abschnitte aus dem talmudischen Strafrecht, *ZVgIRWiss* 13 (1899), 415, 420.

²⁸¹ Wie bereits oben erwähnt, regelt die Mischna einen erheblichen Teil der Ausschluss- bzw. Disqualifikationsgründe von Zeugen und Richtern gemeinsam.

²⁸² Dies wird später im Talmud in *bShevuos* 30a und *bBava Kamma* 15a sowie in der *Mishneh Torah* in *Hilchot Eidus* 9:4 näher erläutert, siehe auch S. 271 ff. und S. 359 ff. unten.

²⁸³ In den oben genannten Fällen, in denen die Zeugenaussage eines einzigen Zeugen ausreicht, können jedoch auch Frauen aussagen. Eine Ausnahme davon stellt allerdings die Eidesleistung im Zivilprozess dar, von der Frauen nach dem mischnaischen Recht ebenfalls ausgeschlossen sind.

²⁸⁴ *mSanhedrin* III:1.4; vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, 1. In der *Midrasch Halacha* wird das Verbot, gegen Verwandte auszusagen, aus Deut. 24, 16 abgeleitet („Die Väter sollen nicht mit den Kindern getötet werden, und die

Schwäger-Verhältnis erlöschen lässt, findet sich ebenfalls in der Mischna: Die anonyme Mehrheitsmeinung hielt die Aussage eines Zeugen, dessen Verwandtschaftsverhältnis zu einem anderen Beteiligten erloschen ist, für zulässig, während die von R. Yehudah vertretene Mindermeinung dies ablehnt.²⁸⁵

ee) Die Zeugenvernehmung

Die Mischna verpflichtete das Gericht, die Zeugen ausdrücklich und ausführlich vor einer Falschaussage zu warnen, sie voneinander getrennt zu vernehmen und sie, insbesondere im Strafverfahren, mit größter Sorgfalt auf ihre Glaubhaftigkeit hin zu überprüfen.²⁸⁶

Die Fragen, die Zeugen im Rahmen dieser Glaubhaftigkeitsprüfung gestellt wurden, lassen sich nach Rashi in zwei Kategorien einteilen:²⁸⁷ Zum einen müssen alle Zeugen sieben Fragen beantworten, um Zeit und Ort des vermeintlichen Ereignisses genau bestimmen zu können (hebr. חֲקִירוֹת, *chakiroth*, „Abfrage“ oder „Verhör“).²⁸⁸ Die Nichtbeantwortung einer dieser Fragen disqualifizierte die Aussage, da es unmöglich gewesen wäre, die Zeugen mit widersprüchlichen Aussagen anderer Zeugen zu konfrontieren oder sie zu widerlegen. Zum anderen sollten zusätzliche Fragen gestellt werden, um Einzelheiten des Falles festzustellen und die allgemeine Wahrhaftigkeit der Zeugen zu prüfen (hebr. בְּדִיקוֹת *bedikot*, „Überprüfungen“ oder „Begutachtungen“).²⁸⁹ Die Unfähigkeit eines Zeugen, diese Fragen einmal oder mehrmals zu beantworten, disqualifizierte dessen Aussage nicht; widersprüchliche Antworten der Zeugen disqualifizierten sie hingegen.²⁹⁰ Sobald ein Zeuge seine Zeugenaussage einmal abgeschlossen hatte, verbot ihm das mischnaische Recht, sie zurückzunehmen oder zu ändern.²⁹¹

Kinder sollen nicht mit den Vätern getötet werden, ein jeder soll für seine eigene Sünde getötet werden.“), da das im hebräischen Original des Verses verkommene Wort לַעֲמִיתֵיךָ sowohl „mit“, „für“, als auch „wegen“ bedeutet, vgl. *Sifrei Devarim* 87:3.

²⁸⁵ *mSanhedrin* III:4.

²⁸⁶ *mSanhedrin* III:6, IV: 5, V:1 und V:4.

²⁸⁷ Nach Ansicht Maimonides sind es drei Fragekategorien, vgl. *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, 1.

²⁸⁸ *mSanhedrin* V:1.

²⁸⁹ *mSanhedrin* V:2.

²⁹⁰ *mSanhedrin* V:2–3.

²⁹¹ vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, 1.

ff) Der Ausschluss von Zeugenaussagen

Wird ein Zeuge vom Gericht einmal als zulässig akzeptiert, kann dessen Aussage nur auf eine im Falle der Unvereinbarkeit (hebr. חֶשֶׁךְ הַחֹשֶׁךְ *hach' chascha*) mit anderen Zeugenaussagen oder der Wiederlegung (hebr. הַסָּמָח *hasamah*) nach Vergleich mit anderen Zeugenaussagen zurückgewiesen werden.²⁹²

Unvereinbarkeit liegt nach mischnaischen Verständnis vor, wenn die ursprüngliche Aussage des ersten Zeugenpaares durch eine zweite Gruppe von Zeugen widerlegt wird, die aussagt, dass das streitbefangene Ereignis so nicht tatsächlich stattgefunden hat, wie vom erster Zeugenpaar angegeben.²⁹³ In solchem Fall hatte die Aussage jeder Gruppe das gleiche Gewicht, und das Gericht hatte keine andere Wahl, als beide Aussagen zu betrachten. Die Anzahl der Zeugen in jeder Gruppe war für den Beweiswert der Zeugenpaare unbedeutend, d. h. das Zeugnis von zwei Zeugen hatte genauso viel Gewicht wie das Zeugnis von hundert Zeugen.²⁹⁴

Dagegen versteht die Mischna unter Wiederlegung solche Fälle, bei denen die Glaubwürdigkeit der ursprünglichen Zeugen dadurch wiederlegt wird, dass eine weitere Gruppe von Zeugen glaubhaft bezeugen kann, sie habe die ursprüngliche Gruppe zu dem behaupteten Zeitpunkt, als diese das streitbefangene Ereignis beobachtet haben will, tatsächlich an anderer Stelle gesehen.²⁹⁵ Anders als bei o. a. Unvereinbarkeit machen die letztgenannten Zeugen keine Aussage über das Geschehen selbst, sie bekunden vielmehr, dass die ersten Zeugen das, was sie angeblich beobachtet haben, nicht haben beobachten können.²⁹⁶

Die skizzierte Differenzierung zwischen Unvereinbarkeit und Wiederlegung ist insofern von Bedeutung, als dass eine Gruppe von Zeugen, die durch eine zweite Gruppe von Zeugen wiederlegt und der Falschaussage bezichtigt wird, den Status *Zomemim* („Widerlegte“) erhält und reziprok als „falsche Zeugen“ zu bestrafen ist.²⁹⁷

²⁹² *mMakkot* I:4 ff., siehe auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, I.

²⁹³ *mMakkot* I:4.

²⁹⁴ *mMakkot* I:7.

²⁹⁵ *mMakkot* I:4.

²⁹⁶ *mMakkot* I:4, siehe auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, li.

²⁹⁷ *mMakkot* I:4; entsprechend dem biblischen Grundsatz, nachdem falsche Zeugen mit der Strafe zu ahnden sind, deren Verhängung sie durch ihr falsches Zeugnis erreichen wollten, siehe Deut. 19, 17–18.

5. Beispiele für den mischnaischen Kodifikationsstil

a) *Beispiel 11: Kausalität, Zurechenbarkeit und Konkurrenzen – mSanhedrin IX:1–4*

Exemplarisch für den mischnaischen Kodifikationsstil, insbesondere die assoziative Anordnung materiell-rechtlicher Regelungen an Strafvollzugsregelungen, stehen die folgenden drei *Mischnayot* zur *Hereg*:²⁹⁸

1 [...] Folgende werden durch Enthauptung hingerichtet: Der Mörder und die Einwohner der abtrünnigen Stadt.

Wenn ein Mörder, der seinen Nächsten mit einem Stein oder mit einem Eisen erschlagen, oder er ihn ins Wasser oder ins Feuer zurückgedrückt hat, so dass er nicht mehr herauskommen konnte, und er gestorben ist, so ist er strafbar. Hat er ihn in Wasser oder ins Feuer gestossen, so dass er noch herauskommen konnte, und er ist gestorben, so ist er frei. Hat jemand auf einen Hund gehetzt, hat jemand auf einen Schlang geetzt, so ist er frei; hat er ihn von einer Schlange beißen lassen, so ist er nach R. Jehuda strafbar, nach den Weisen frei.

Wenn jemand seinen Nächsten einen Schlag mit einem Stein oder mit der Faust versetzt, den man als tödlich schätzte, und [die Krankheit] nachlässt, darauf aber schwerer wird und er stirbt, so ist er strafbar; R. Neḥemja sagt, er sei frei, denn die Sache zeigte sich ja.

2 Wenn er in der Absicht, ein Tier zu töten, einen Menschen getötet hat, oder einen Nichtjuden zu töten, einen Jisraéliten getötet hat, oder eine Fehlgeburt zu töten, ein lebensfähiges Kind getötet hat, so ist er frei.

Wenn er ihn auf die Lenden treffen wollte, wo der Schlag nicht tödlich wäre, und ihn aufs Herz getroffen hat, wo er tödlich war, und er gestorben ist, oder wenn er ihn aufs Herz treffen wollte, wo der Schlag tödlich ist, und er ihn auf die Lenden getroffen hat, wo er nicht tödlich ist, und er dennoch gestorben ist, oder wenn er einen Erwachsenen treffen wollte für den der Schlag nicht tödlich wäre, und ein Kind getroffen hat, für das der Schlag tödlich war, und es gestorben ist, oder wenn er ein Kind treffen wollte, für das der Schlag tödlich ist, und er einen Erwachsenen getroffen hat, für den der Schlag nicht tödlich war, und er dennoch gestorben ist, so ist er frei.

Wenn er ihn aber auf die Lenden treffen wollte, wo der Schlag tödlich wäre, und er ihn auf das Herz getroffen hat und dieser gestorben ist, so ist er strafbar.

Wenn er einen Erwachsenen treffen wollte, für den der Schlag tödlich ist, und ein Kind getroffen hat, und es gestorben ist, so ist er strafbar. R. Šimôn sagt, selbst wenn er in der Absicht, den einen zu töten, einen anderen getötet hat, sei er frei.

3 Wenn ein Mörder sich unter andere vermischt hat, so sind alle straffrei. Wenn zu verschiedenen Todesarten Verurteilte sich mit einander vermischt haben, so werden sie durch die leichtere [Todesart] hingerichtet. Wenn zu Steinigende unter zu Ver-

²⁹⁸ Übersetzung nach *Goldschmidt*, *Synhedrin*, *Makkoth*, 1903, 338.

brennende, so werden sie, wie R. Šimôn sagt, durch Steinigung hingerichtet, denn die Verbrennung ist eine schwerere [Todesart], wie die Weisen sagen, durch Verbrennung, denn die Steinigung ist eine schwerere [Todesart]. R. Šimôn sprach zu ihnen: Wenn die Verbrennung nicht eine schwere [Todesart] wäre, so würde sie ja nicht für die hurende Priesterstochter bestimmt worden sein!? Jene erwiderten ihm: Wenn die Steinigung nicht eine schwere [Todesart] wäre, so würde sie ja nicht für den Gotteslästerer und den Götzendiner bestimmt worden sein!? Wenn zu Enthauptende unter zur Erdrosselnde, so werden sie wie, R. Šimôn sagt, durch das Schwert, wie die Weisen sagen durch Erdrosselung hingerichtet.

4 Wenn jemand sich zwei Todesstrafen zugezogen hat, so wird er durch die schwerere [Todesart] hingerichtet. Hat jemand eine Handlung begangen, auf welche zwei Todesstrafen gesetzt sind, so wird er durch die strengere hingerichtet; R. Jose sagt, er werde wegen der ersten Sünde bestraft.

Im Anschluss an die gesetzlichen Feststellungen, dass die Ermordung eines Menschen mit Enthauptung zu bestrafen sei, beginnt das erste Mischna-Segment diese Sanktion einzuschränken, indem sie Anforderungen sowohl auf objektiver als auch subjektiver Tatbestandsebene aufstellt. Aus den genannten Beispielen lässt sich erkennen, dass nach dem Verständnis der Mischna ein Mord nur durch eine *unmittelbar* kausale Handlung begangen werden kann. Das Auslösen einer Kausalkette, die mittelbar zum Tod führt, oder das Herbeiführen von konkreten Gefahren für das Leben des Opfers reicht dagegen für eine Tatbestandsmäßigkeit des Mordes nicht aus:²⁹⁹ Die Mischna begrenzte insofern die Kausalität des Erfolges stärker als es das Kriterium der objektiven Zurechnung in der modernen Strafrechtsdogmatik vorsieht.³⁰⁰

Die herrschende Meinung im ersten Mischna-Segment stellt klar, dass ihr Verständnis von Unmittelbarkeit der Handlung für den Erfolg keine zeitlichen Grenzen kennt. Zugleich formuliert sie eine Kausalitätsfiktion: Tritt nach einer konkret lebensgefährlichen Körperverletzung zu einem späteren Zeitpunkt kausal der Tod des Opfers ein, so steht der Strafbarkeit des Täters die zwischenzeitliche Gesundheitsbesserung des Opfers nicht entgegen.³⁰¹

Das zweite Mischnah-Segment behandelt den Vorsatz ausschließende Tatbestandsirrtümer. Die der modernen Strafrechtsdogmatik bekannte Ausdiffe-

²⁹⁹ *mSanhedrin* IX.2.

³⁰⁰ Nach dieser Lehre ist ein durch menschliches Verhalten verursachter Erfolg nur dann objektiv zurechenbar, wenn dieses Verhalten eine rechtlich missbilligte Gefahr für das verletzte Rechtsgut geschaffen hat sich gerade diese Gefahr im tatbestandsmäßigen Erfolg verwirklicht hat, siehe *Fischer*, Vor § 13 StGB, Rn. 25.

³⁰¹ Siehe *mSanhedrin* IX.3 („Wenn jemand seinem Nächsten einen Schlag mit einem Stein oder mit der Faust versetzt, den man als tödlich schätzte, und [die Krankheit] nachlässt, darauf aber schwerer wird und er stirbt, so ist er strafbar; R. Nehemja sagt, er sei frei, denn die Sache zeigte sich ja.“ – *Goldschmidt*, *Synhedrin*, Makkoth, 1903, 332.).

renzung in *error in persona*, *aberratio ictus* und Irrtum über den Kausalverlauf wurde formell nicht vorgenommen. Grundsätzlich unterscheidet sich die Mischna in einigen Betrachtungen und Bewertungen von heutigen Strafrechtsordnungen: Die Fehlvorstellung über die Identität oder sonstige Eigenschaften des Opfers oder des Tatobjekts (*error in objecto vel in persona*) ist nach Ansicht der Mischna als Motivirrtum grundsätzlich unbeachtlich und kann eine Strafbarkeit nicht ausschließen.³⁰² Werden durch die Fehlvorstellung allerdings verschiedene gewichtige Rechtsgüter beeinträchtigt, so das zweite Mischnah-Segment, war die Strafbarkeit wegen Mordes vollständig ausgeschlossen.³⁰³ Irrtümer über den Kausalverlauf – inklusive des *aberratio ictus* – erachtet die Mischna mangels Vorsatzes ebenfalls als straflos.³⁰⁴

Im dritten Mischna-Segment, das im Fall der „Vermischung“ eines Mörders mit unschuldigen Personen deklaratorisch für alle Straffreiheit vorsieht, findet sich jedoch ein zentraler Grundsatz des rechtsstaatlichen Strafrechts wieder:³⁰⁵ Über den bloßen Wortlaut der Mischna hinweggehend und den dahinterstehenden Rechtsgedanken betrachtend, lässt sich der Grundsatz *in dubio pro reo* identifizieren.

Das vierte Mischna-Segment enthält grundlegende Regelungen zur Abgrenzung der vier gerichtlichen Todesstrafen für Fälle, in denen ein Täter mehrere Straftaten begangen hat, die unterschiedliche Hinrichtungsarten als Rechtsfolge nach sich ziehen. Im Verständnis der modernen Strafrechtsdogmatik regelte die Mischna die sog. Konkurrenzen zwischen einzelnen Todesstrafen. Zwar beschreiben die rabbinischen Autoren die dogmatische Ausformung ihrer Konkurrenzlehre nicht spezifisch, aber bei genauer Betrachtung lässt sich in der Formulierung die Unterscheidung zwischen Tatmehrheit und Tateinheit erkennen: Als Grundregel erklärt die Mischna, bei konkurrierenden Todesstrafen die schwerere der in Frage kommenden Todesarten anzuwenden. Für den Fall, dass ein Angeklagter tatmehrheitlich Kapitaldelikte verwirklichte, sich also durch mehrere Handlungen verschiedener Delikte schuldig gemacht hatte, die unterschiedliche Todesarten als Rechtsfolge nach sich ziehen würden, bestätigte die Mischna unstreitig die Anwendung der schwereren Todesart. Für das Vorgehen bei Tateinheit überliefert die Mischna

³⁰² *mSanhedrin* IX:3.

³⁰³ *mSanhedrin* IX:3 („Wenn er in der Absicht ein Tier zu töten, einen Menschen getötet hat, oder einen Nichtjuden zu töten, einen Jisraéliten getötet hat, oder eine Fehlgeburt zu töten, ein lebensfähiges Kind getötet hat, so ist er frei.“ – *Goldschmidt*, *Synhedrin*, *Makkoth*, 1903, 333).

³⁰⁴ *mSanhedrin* IX:3.

³⁰⁵ *mSanhedrin* IX:3. Die Gemara wird den Wortlaut des ersten Satzes später als zu offensichtlich empfinden. Im Wege der extensiven Auslegung wird sie statt der Vermischung von bereits Verurteilten darunter den Fall einer Vermischung von Verurteilten mit noch in Untersuchungshaft befindlichen Angeklagten erfassen.

dagegen einen Streit: Hier vertritt die Mehrheit der Gelehrten die Meinung, dass die tateinheitliche Begehung von mehr als einem Kapitaldelikt durch eine einzige Handlung im weiteren Sinne ebenfalls mit der schwereren Todesstrafe bestraft werden müsse, während eine Minderansicht um R. Jose das zeitlich zuerst verwirklichte Delikt als maßgebend betrachtet.³⁰⁶

Das Kapitel zur *Hereg*-Strafe behandelt mithin nicht allein die eigentliche Vollstreckung der Hinrichtungsart, sondern assoziativ auch eine Reihe von strafrechtlichen Problemständen, die typischerweise bei der strafrechtlichen Würdigung von Tötungen zu berücksichtigen sind.

*b) Beispiel 12: Das verspätete Vorbringen von Beweisen –
mSanhedrin III:8*

In der Mischna sind Fristen- und Rügelösungen für das Vorbringen von Beweisen ausgewiesen. Es wird vom Grundsatz ausgegangen, dass der Angeklagte zu jedem Zeitpunkt des Verfahrens weitere Beweise einbringen kann.³⁰⁷ Auch die Befristung des Beweisantragsrechts wird diskutiert.³⁰⁸

Sobald er ein neues Beweisstück bringt, wird das Urteil aufgehoben.

Sagte man ihm, dass er alle Beweisstücke, die er hat, binnen dreissig Tagen bringen soll, so wird [das Urteil], wenn er sie innerhalb der dreissig Tage bringt, aufgehoben, wenn nach dreissig Tagen, so wird es nicht aufgehoben. R. Šimôn b. Gamaliél sprach: Was kann dieser dafür, dass er nicht innerhalb der dreissig Tage, sondern erst nach den dreissig Tagen [Beweisstücke] gefunden hat!?

Sagte man zu ihm, dass er Zeugen bringe, und er erwiderte, er habe keine Zeugen, dass er einen Beweis bringe, und er erwiderte, er habe keinen Beweis, und er später einen Beweis bringt oder Zeugen findet, so sind diese ungültig. R. Šimôn b. Gamaliél sprach: Was kann dieser dafür, wenn er nicht wusste, dass er Zeugen hat, und doch welche gefunden, oder wenn er nicht wusste, dass er einen Beweis hat, und doch einen gefunden!?

Wenn er aber, nachdem er eingesehen hat, dass er verliert sagt, dass man n. und n. vortreten lasse, die für ihn [als] Zeugen [dienen] sollen, oder das Beweisstück aus seiner Tasche hervorholt, so sind diese ungültig.

Das Mischna-Segment erlaubt einige wichtige Rückschlüsse zum rabbinischen Verständnis vom Ablauf eines Gerichtsprozesses, insbesondere der Beweisaufnahme. Es weist sowohl Parallelen mit der Frage der Befristung des Beweisantragsrechts, des Rechtsmittels der Berufung als auch des Wiederaufnahmeverfahrens in modernen Strafrechtsordnungen auf. Die Mischna

³⁰⁶ *Goldschmidt*, Synhedrin, Makkoth, 1903, 338.

³⁰⁷ *mSanhedrin* III:8.

³⁰⁸ Übersetzung nach *Goldschmidt/Kohler*, Die rechtswissenschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds, 1907, 125.

beginnt mit dem Prinzip, dass das Vorbringen neuer Beweismittel nicht an eine Frist oder an Auflagen gebunden ist.

Der Formulierung des ersten Satzes folgend, handelt es sich nicht um eine Beschränkung des Beweisantragsrechts während des Prozesses selbst, sondern erst *nach* Aussprache des Urteils,³⁰⁹ wenngleich das Wort „Urteil“ im eigentlichen Text nicht ausdrücklich fällt.

Die offene Formulierung der mischnaischen Regelung begrenzt die Anwendbarkeit im Übrigen nicht allein auf das Strafverfahren. Vielmehr scheint die Regelung im zivil- und strafprozessualen Kontext einschlägig zu sein. Dies ist dem bereits mehrfach hervorgehobenen Umstand geschuldet, dass die Mischna ihrer Natur nach nicht zwischen zivilrechtlichen Streitigkeiten unterscheidet. Grundsätzlich sind alle Prozessparteien in allen Verfahrensarten zum Vorbringen neuer Beweismittel berechtigt.

Mit Hilfe des Wortlautes der Mischna lässt sich nicht aufklären, ob die Überprüfung neuer Beweismittel durch ein anderes Gericht vorgenommen werden sollte. Es ist davon auszugehen, dass die erneute Überprüfung durch das Tatsachengericht, das das Urteil ausgesprochen hat, selbst vorzunehmen war. Aus moderner prozessrechtlicher Sicht ähnelt das im ersten Satz genannte Verfahren somit nicht dem heutigen Berufungsverfahren, sondern stellt vielmehr eine Art allgemeines Wiederaufnahmeverfahren zugunsten des Verurteilten für den Fall der Entdeckung neuer Beweismittel dar.³¹⁰

Die Mischna benennt drei Ausnahmen vom Prinzip des Präklusionsverbots: Die erste Ausnahme autorisiert die Richter, nach eigenem Ermessen die Vorlage neuer Beweismittel zeitlich zu befristen. Die Mindermeinung von R. Gamaliél bemängelt daran, dass eine Befristung unzulässig sei, und die Prozessparteien stattdessen neue Beweise auch nach Ablauf von dreißig Tagen vorlegen dürften, um so die Aufhebung eines Urteils zu erreichen. Die anonyme Mehrheitsansicht verneint der beweisführenden- oder verpflichteten Prozesspartei das Recht, einen neuen Zeugen zu benennen, wenn diese zuerst die Existenz eines Zeugen verneint hatte, und konstituiert damit die zweite

³⁰⁹ *Rashi*, der bedeutendste Talmud-Kommentator des Mittelalters, verstand die Regelung inhaltlich dabei so, dass falls eine der Prozessparteien neue Beweise auffinden solle, sie diese dem Gericht vorlegen dürfe, und das Gericht so zur Aufhebung des Urteils zwingen könne, siehe *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, folio 31a2, Fn. 14.

³¹⁰ Ein solches Verfahren existiert im modernen deutschen Strafprozess mit dem sog. Wiederaufnahmeverfahren nach § 359 Abs. 1 Nr. 5 StPO. Im Zivilprozess besteht mit der sog. Restitutionsklage gemäß § 580 Nr. 3 und 7 b) ein ähnliches Instrument, das etwa bei strafbaren Verletzungen der Wahrheitspflicht durch Zeugen oder Sachverständige oder bei späteren Auffinden einer Urkunde, die zu einer günstigeren Entscheidung im Ausgangsverfahren geführt hätte, die Wiederaufnahme eines durch rechtskräftiges Endurteil geschlossenen Verfahrens erlaubt.

Ausnahme. Auch für diesen Fall bemängelt R. Gamaliél die Befristung. Als dritte Ausnahme wird für den Fall, dass eine Prozesspartei zuvor ein Beweismittel nicht benannt bzw. verschwiegen hat und es erst vorbringt, nachdem die Möglichkeit die Verurteilung erkannt oder bereits verurteilt wurde, beschrieben.³¹¹

In Zusammenfassung sieht die Mischna die Präklusion von Beweisen nach Fristablauf, im Falle des zuvor ausgesprochenen eindeutigen Verzichts der Benennung eines Beweismittels sowie bewusst zuvor verschwiegener Beweismittel vor. Die Präklusionswirkung ist aufgrund des Charakters als Wiederaufnahmeverfahren zugunsten des Verurteilten nicht nur formeller, sondern materieller Natur, denn sie hemmt die Antragstellung nicht nur für dieses, sondern final für alle künftigen Verfahren.

6. Fazit zur Mischna

Die Ausführungen zu den strafrechtlichen Regelungen der Mischna zeigen eine sprunghafte Entwicklung in der angewandten Regelungs- und Kodifikationstechnik. Der mischnaische Stil, die angewandte systematisierende Sammlung der einzelnen Halachot anhand übergeordneter Themenfelder inklusive abgeschichteter Einzelthemen erzeugen ein Gesamtwerk, das nicht nur einen starken Eindruck von redaktioneller Geschlossenheit vermittelt, sondern eine eingehende Zugänglichkeit erzeugt. Im Gegensatz zu den halachischen Midraschim stützt die Mischna als Gesetzeswerk ihre Autorität nicht auf die Textauslegung der Torah, vielmehr nimmt sie ihre Interpretationen als allgemein gültig und nicht näher zu begründen an. Statt Exegese wurde Normgeltung auf der Grundlage der *Torah she-be-al pe* – der Verschriftlichung des mündlichen Rechts – eingefordert: So unterlegt die Mischna im Falle der anonym geäußerten Mehrheitsansicht deren Rechtssetzung nicht mit Argumenten. Stattdessen wird die „herrschende Meinung“ der Gelehrten vorwiegend nicht näher begründet. Argumentativ untermauert werden meist allenfalls die ebenso aufgeführten Minderansichten.

Ähnlich wie die späteren biblischen Rechtssammlungen besteht die Mischna in den hier näher betrachteten Traktaten Sanhedrin und Makkot in einigen Kapiteln überwiegend aus einer Mischung aus kasuistischen und apodiktischen Rechtssätzen, in anderen Kapiteln dagegen aus (relativ stringent) abstrakt formulierten Rechtssätzen, die sich aus einem Tatbestand und einer Rechtsfolge zusammensetzen. So sind etwa die Kapitel zum Vollzug

³¹¹ Das dabei nur diese Konstellation gemeint sein kann, ergibt sich aus dem Wortlaut der zweiten Alternative der dritten Ausnahme („aus seiner Tasche hervorholt“) und aus dem systematischen Zusammenhang zu den ersten beiden Aussagen.

der Todesstrafe in Sanhedrin überwiegend kasuistisch formuliert,³¹² das Kapitel zu den Anforderungen an das Gericht, die Richter und die Zeugen gemischt kasuistisch-apodiktisch,³¹³ die beiden Kapitel zur Belehrung und Vernehmung von Zeugen sowie das Kapitel zur Gerichtsverfassung dagegen überwiegend deskriptiv und apodiktisch.³¹⁴ Es entsteht der Eindruck, dass die mischnaischen Autoren teilweise kasuistische Formulierungen – einem Lehrbuch gleich – als Beispiele einsetzten, um das Verständnis einzelner Regelungen oder Grundsätze zu erleichtern.

Die Redakteure der Mischna ordneten das vorgefundene mündlich tradierte, von ihnen als normativ verbindlich angesehene Recht weitestgehend neu. Die Struktur und Regelungssystematik orientierten sich – wie gezeigt – an den jeweiligen Rechtsfolgen. Die Traktate Sanhedrin und Makkot kodifizieren fast den gesamten Strafrechtsbestand anhand des in den biblischen Gesetzessammlungen normierten Sanktionssystems: Bann, *Malkut*- bzw. Körperstrafe, Geldstrafe, *Eved* bzw. Dienstleistungsstrafe, *Karet*-Strafe sowie der vier Todesstrafen Steinigung (*Sekila*), Verbrennen (*Serefa*), Enthauptung (*Hereg*) und Erdrosslung (*Heneq*). Die Mischna setzt keine neuen Straftatbestände fest, sondern verweist überwiegend auf die biblischen Verbotsnormen und präzisiert sie den Anwendungsbereich der Delikte. Aufgrund ihres komplex geprägten Verständnisses von Kausalität, Vorsatz und Irrtum rückt sie insbesondere materiell-rechtliche Beschränkungen der Strafbarkeit bei vielen Delikten – insbesondere Körperverletzungs- und Tötungsdelikten – in den Fokus.

Aus heutiger Sicht mag die zersplitterte Verortung strafrechtlicher Grundprinzipien und Konzepte in der Mischna – etwa die Einordnung der Irrtums- und Kausalitätsproblematik im Kapitel zur Enthauptungsstrafe *Hereg* – ungewöhnlich, ja unsystematisch erscheinen. Die rechtsfolgenorientierte Systematik der Mischna ist jedoch auf die jeweilige Einordnung eines Prinzips an einer bestimmten Stelle, meist auf die assoziative Verknüpfung der tannaitischen Autoren mit der jeweilig das Kapitel beschreibenden Rechtsfolge, zurückzuführen.³¹⁵ Die kasuistische Beschreibung von Irrtümern und Kausalverläufen erfolgt deshalb im Rahmen der *Hereg*, weil mit ihr die vorsätzliche Tötung eines Menschen bestraft wird. Die in Sanhedrin aufgezählten Irrtums- und Kausalitätskonstellationen sind vor allem bei solchen Tötungsdelikten denkbar, weshalb die Mischnah-Autoren sie dort assoziativ einordneten,

³¹² *m*Sanhedrin VI–IX, XI.

³¹³ *m*Sanhedrin III.

³¹⁴ *m*Sanhedrin I, IV, V.

³¹⁵ Es ist nicht auszuschließen, dass die systematische Verortung schlussendlich auf die vermutlich ursprünglich mündliche Tradierung der Rechtssätze der Mischna zurückzuführen ist.

beispielsweise aber nicht bei den mit der *Sekila* bestrafte Delikten gegen die öffentliche oder göttliche Ordnung, weshalb deren materiell-rechtliche Ausführungen eher kurz geraten sind.

Von den in der Mischna aufgeführten sechs Sanktionsarten sind insbesondere die Ausführungen zur Todesstrafe aus strafrechtstheoretischer, rechtsgeschichtlicher sowie vergleichender Perspektive bemerkenswert. Hinsichtlich der möglichen Motive der mischnaischen Gelehrten, der tatsächlichen Anwendbarkeit sowie der Vollstreckung hinterlassen die mischnaischen Regelungen zu den vier Hinrichtungsarten einen ambivalenten Eindruck:

Auf der einen Seite stehen die Aufmerksamkeit und der Platz, die die Redakteure der Mischna dem Thema gewidmet haben: Von elf Kapiteln des Traktats Sanhedrin beschäftigen sich vier Kapitel fast ausschließlich mit dem Vollzug und der Verhängung der vier verschiedenen Hinrichtungsarten; dagegen behandeln im Vergleich nur drei Kapitel den Ablauf des Prozesses und lediglich ein Kapitel den Gerichts Aufbau. Die stetige Hervorhebung der einzelnen Hinrichtungsarten ist Konsequenz der rechtsfolgenorientierten Klassifikation der Mischna; daraus folgt zwangsläufig eine häufige Verknüpfung bzw. Vermischung von strafvollzugs- und vollstreckungstechnischen Regelungen.

Die Schilderung des Vollzugs der Hinrichtungsarten sticht nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ hervor. Die detaillierte Beschreibung zur Vollstreckung der vier Methoden, insbesondere der Steinigung, des Verbrennens und des Erdrosselns, erscheint auffällig. Der bei der *Sekila* vorgesehene Sturz des Verurteilten von einem Podest, um ihm durch den Aufprall auf den Boden das Genick zu brechen oder ihm tödliche innere Verletzungen oder Knochenbrüche zuzufügen, klingt nach heutigem Verständnis nicht weniger grausam als der durch Trauma oder Verbluten eintretende Tod bei einer Steinigung durch den Bewurf mit einer Vielzahl kleiner Steine. Ebenso wenig erscheint aus heutiger Sicht das innere Verbrennen der Luft- oder Speiseröhre bei der *Serefa* menschlicher oder barmherziger als die Verbrennung des Verurteilten bei lebendigem Leib auf einen Scheiterhaufen. Es handelt sich um Praktiken, die selbst heutige Verfechter der Todesstrafe als ‚inhuman‘ erachten und ablehnen würden. Die Mischna lässt keine Stimme zu Wort kommen, die die Anwendung bzw. Vollstreckung der Todesstrafe *per se* ablehnt.

Vom Wortlaut der Mischna ausgehend, drängt sich einerseits der Eindruck auf, die mischnaischen Gelehrten seien von der Vergeltungs-, Sühne- und Abschreckungswirkung der Todesstrafe überzeugt gewesen. Gegen diesen Eindruck spricht andererseits die massive Begrenzung der denkbaren Fallkonstellationen, in denen die Todesstrafe aufgrund der einschränkenden materiell-rechtlichen Deutung und der prozessualen Neuregelungen kaum mehr angewend- und durchführbar war. So fällt qualitativ etwa auf, dass die durch

die Mischna beschriebenen Exekutionsmethoden vermeintlich jeweils unmittelbar zum Tode des Hinzurichtenden führen, aber dessen Körper möglichst wenig in der Substanz verletzen sollten.

Was den quantitativen Vollzug angeht, so stellt die Einführung der *hatra'a* eine der wichtigsten rechtlichen Innovationen der Tannaim dar. Anstatt die Strafbarkeit durch einen zwei- oder dreigliedrigen Verbrechenaufbau zu bestimmen und grundsätzlich von einer objektiven Komponente in Form einer strafbewährten Handlung und einer subjektiven Komponente in Form eines Vorsatzes bezüglich aller Tatbestandsmerkmale auszugehen, leiteten die rabbinischen Gelehrten aus den biblischen Quellen die zusätzliche Notwendigkeit ab, dass ein Straftäter zuvor explizit von der objektiven Strafbarkeit der unmittelbar bevorstehenden Handlung durch anwesende Zeugen gewarnt werden müsse.

Ob die *hatra'a* konzeptionell als echtes Tatbestandsmerkmal oder als Prozessvoraussetzung angedacht war, lässt sich aus den herangezogenen rabbinischen Quellen nicht erschließen. Aus Sicht der Strafrechtsdogmatik wäre vor allem die erste Lesart interessant: Die im deutschen Strafrecht herrschende Definition von Vorsatz fordert sowohl Wissen als auch Wollen der Tatbestandsverwirklichung. Es ist jedoch strittig, ob der Schwerpunkt auf dem kognitiven oder voluntativen Element liegen sollte. Befürworter einer stärkeren Gewichtung des voluntativen Elements argumentieren, dass sich der Straftäter selten der vollen Tragweite und Umstände seiner Handlungen bewusst ist. Dieser kognitive Mangel sollte aber nicht den Täter begünstigen, indem das Weniger an Wissen die Strafbarkeit negativ beeinflusst.

Das gleiche Problem scheint auch hinter dem Gedanken der *hatra'a* verborgen. Indem die Rabbiner nicht nur auf die kriminelle Handlung selbst abstellen, sondern auch auf die Warnung, erweiterten sie den Umfang des objektiven Tatbestands. Wird die Warnung als Bestandteil des objektiven Tatbestandes verstanden, wie erstmals von *Gronemann* vertreten,³¹⁶ so entsteht ein zweigliedriger Aufbau, der das aus zwei Teilen bestehende Vorsatzkriterium des subjektiven Tatbestands widerspiegelt. Während die tatbestandsmäßige Handlung das interne Wollen des Täters externalisiert, bildet die Warnung die Externalisierung des internen Wissens des Täters. Gemeinsam bestätigen Warnung und Handlung also öffentlich das voluntative und kognitive Element des Vorsatzes. Diese Vorstellung der rabbinischen Gelehrten, dass zwei interne Elemente zwei externen Strafbarkeitsvoraussetzungen gleichen, weist auf eine komplexe philosophische Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Vorsatzes für die Strafbarkeit hin. Gleichzeitig werden sie

³¹⁶ *Gronemann*, Abschnitte aus dem talmudischen Strafrecht, ZVgRWiss 13 (1899), 415, 420.

jedoch in der Rechtswirklichkeit die Möglichkeit, einen Straftäter zum Tode zu verurteilen, faktisch unmöglich gemacht haben. Es erscheint unwahrscheinlich, dass die rabbinischen Gerichte je mit einem Fall konfrontiert waren, in dem bei der Tat anwesende Zeugen eine rechtlich einwandfreie Warnung ausgesprochen haben, der Täter diese anschließend explizit verneinte und die Tat anschließend trotz der Warnung durchführte.

Das Erfordernis der Warnung mag aus heutiger Sicht die auffälligste Hürde für eine Verurteilung gewesen sein, sie stellt jedoch keinesfalls die einzige prozessuale oder materielle Beschränkung des Rechts dar. Erinnerung sei an die Beschränkung der Strafbarkeit für Mord auf die unmittelbare Täterschaft sowie auf unmittelbar objektiv zurechenbare Handlungen, die weiterreichenden Irrtumsregelungen oder etwa die restriktive Auslegung der Verbote gegen Götzendienst und Blasphemie,³¹⁷ im Falle des widerspenstigen Sohnes³¹⁸ und des widerspenstigen Gelehrten.³¹⁹ Auf die prozessrechtlichen Neuerungen durch die mischnaische Gerichtsverfassung sei ebenfalls hingewiesen, nach welcher die Todesstrafe nur durch qualifizierte Mehrheit eines 23-köpfigen Kleinen Sanhedrin verhängt werden durfte, und das besonders streng geregelte Beweisverfahren oder das Verbot einstimmiger Entscheidungen. Die grundsätzliche Vorsicht der Mischna in Bezug auf die tatsächliche Verhängung der Todesstrafe spiegelt sich überdies in der ablehnenden Aussage wieder, die ein Gericht missbilligt, das in sieben Jahren auch nur einen Angeklagten exekutiert.³²⁰ Dieser Ausspruch wird auch als Beleg für die weitestgehend offenkundige Ablehnung der Todesstrafe im Jüdischen Recht und ihre faktische Abschaffung durch die tannaitischen Rabbiner herangezogen.³²¹

Vor dem Hintergrund der genannten, die Todesstrafe beschränkenden Vorschriften erscheint es faktisch nahezu unmöglich, dass es bei Anwendung des mischnaischen Prozessrechts zu einer Hinrichtung gekommen ist. Die dargestellte Ambivalenz zwischen detaillierter Ausgestaltung der Todesstrafe einerseits sowie ihrer materiell- und prozessrechtlichen Einschränkung andererseits beschäftigt rabbinische Gelehrte seit hunderten von Jahren und hat in den vergangenen hundertfünfzig Jahren auch viele Rechtswissenschaftler vor Rätsel gestellt.

Bemerkenswert ist ebenso das mischnaische Gerichtsverfassungs- und Prozessrecht: Mit der Schaffung von Kollegialorganen und der Unterscheidung in den einfachen Beit Din sowie den Kleinen und Großen Sanhedrin

³¹⁷ *mSanhedrin* VII:5–7.

³¹⁸ *mSanhedrin* VIII:1–4.

³¹⁹ *mSanhedrin* XI:2.

³²⁰ *mMakkot* I:10.

³²¹ Z. B. *Cohn*, Todesstrafe, in: *Cohn/Cohn* (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980.

findet sich dort bereits im Ansatz ein Instanzenzug und eine spezialisierte Gerichtsbarkeit, die in Grundzügen den modernen Rechtsordnungen ähnlich sind. Auch die ausführlichen Regelungen zur Entscheidungsfindung wie das qualifizierte Mehrheitsprinzip, die Abstimmungsreihenfolge und die Anforderungen an die Unabhängigkeit der Richter wirken auf den heutigen Leser ausgesprochen fortschrittlich. Zudem finden sich im mischnaischen Prozessrecht im Ansatz bereits einige Kernprinzipien des modernen liberalen Strafrechts entwickelt, z.B. die Unschuldsvermutung, der *nemo tenetur*-Grundsatz bzw. die Selbstbelastungsfreiheit und das Doppelbestrafungsverbot mit dem *ne bis in idem*-Grundsatz.³²²

IV. Talmud

Am Ende der tannaitischen Epoche, nach Fertigstellung der Mischna, erwuchs eine neue Generation von rabbinischen Gelehrten, die sog. *Amoräer* bzw. *Amoraim*.³²³ Sie widmeten sich der Interpretation und Weiterentwicklung des Jüdischen Rechts und bestimmten in den folgenden dreihundert Jahren von ca. 200 bis 500 n. d. Z. den halachischen Diskurs. Die in der aramäischen Sprache³²⁴ verfasste *Gemara*, die schriftliche Hinterlassenschaft der Amöräer, bildet den nicht-mischnaischen Inhalt des Jerusalemer Talmuds (auch *Jeruschalmi* genannt) und des Babylonischen Talmuds (auch *Bavli* genannt) und damit jeweils deren zweite Schicht.³²⁵ Die *Gemara* stellt zudem den eigentlichen Unterschied zwischen dem Babylonischen und dem Jerusalemer Talmud dar. Der diesen beiden Werken zugrundeliegende hebräische Text der Mischna ist in beiden Fassungen überwiegend gleich.³²⁶

³²² Dazu ausführlich unten im Unterabschnitt D. V., S. 319 ff. unten.

³²³ Beide Begriffe stammen vom aramäischen *Amora* (Sing., Plural: *Amoraim*) ab, was etwa „die Sprechenden“ oder „die über etwas Berichtenden“ bedeutet, siehe auch *Safrai*, *Amora*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.

³²⁴ Aramäisch ist eine antike, zum Teil noch heute gesprochene nordwestlich-semi-tische Sprache, die in der Antike über Jahrhunderte die *lingua franca* des Nahen Ostens war, von der aber eine Vielzahl unterschiedlicher regionaler Dialekte existierten, siehe ausführlich dazu *Kutscher*, *Aramaic*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 342 ff. Zur Bedeutung und Problematik des Talmuds als „multi-linguales Dokument“ siehe *Neusner*, *The Reader's Guide to the Talmud*, 2001, 30 ff. Zur Bedeutung des Aramäischen in der Region sowie den wechselnden linguistischen Einflüssen zwischen der hebräischen, aramäischen und griechischen Sprache aufeinander, siehe auch *Davies/Finkelstein/Sturdy* (Hrsg.), *The Hellenistic Age*, ²2007, 79 ff.

³²⁵ Vgl. *Berkovits/Wald*, *Talmud*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.

³²⁶ Die Unterschiede in den Mischna-Texten werden meist auf verschiedene zugrundeliegende Manuskripte zurückgeführt, siehe *Sicker*, *An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature*, 2007, 75.

Weder die Fassung der Gemara aus dem römisch-byzantinisch besetzten Palästina, noch das Pendant aus dem neupersischen „Babylon“ kommentieren die ganze Mischna.³²⁷ Beide Versionen befassen sich jeweils nur mit vier der sechs Ordnungen, wobei sich diese vier zwischen dem *Bavli* und dem *Jeruschalmi* unterscheiden.³²⁸ Dabei ist es vor allem die Gemara, die den *Bavli* mit seinen ca. 5.894 gedruckten Folio-Seiten zu einem „literarischen Werk monumentaler Ausmaße“ macht.³²⁹ Die Gemara des *Jeruschalmi* ist dagegen aufgrund ihrer Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte weniger umfangreich als der Babylonische Talmud: Zum einen wurde der *Jeruschalmi* durch seine Redaktion ca. 500 n. d. Z. knapp hundert Jahre vor dem *Bavli* abgeschlossen. Der Babylonische Talmud erfasst somit die Arbeit mehrerer weiterer Generationen von Amoräern, während der Jerusalemer Talmud zu diesem Zeitpunkt bereits fertiggestellt war.³³⁰ Zum anderen sind aufgrund der starken Verfolgung des Talmuds durch die Kirche im Früh- und Spätmittelalter und der zielgerichteten Zerstörung von Manuskripten in dieser Zeit vermutlich etliche Passagen verlorengegangen.³³¹ Aus diesen Gründen und seiner lückenloseren Auseinandersetzung mit dem Text der Mischna sowie seiner leichteren Verfügbarkeit und Übersetzung in viele Sprachen fand der Babylonische Talmud im Vergleich zum *Jeruschalmi* weltweit eine größere Verbreitung und Bedeutung innerhalb der jüdischen Gemeinden,³³² weshalb im folgenden Kapitel überwiegend auf dessen Inhalt abgestellt wird.

Das folgende Kapitel nimmt eine historische Einordnung der beiden Talmudfassungen vor, stellt die Struktur, Regelungssystematik und Auslegungstechnik des Babylonischen Talmuds dar, skizziert das Strafrecht und die

³²⁷ Sicker, *An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature*, 2007, 75.

³²⁸ Beiden Fassungen der Gemara gemeinsam ist die Auseinandersetzung mit den Ordnungen *Moed*, *Nashim*, und *Nezikin*. Im *Bavli* findet sich darüber hinaus die Ordnung *Kodaschim* und im *Jerushalmi* die Ordnung *Zeraim*, vgl. auch *Rabbinovitz/Wald*, *Talmud, Jerusalem*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 483; *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 233 ff.

³²⁹ *Wald*, *Talmud, Babylonian*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 470. „[...] a literary work of monumental proportions (5,894 folio pages in the standard printed editions), [...]“.

³³⁰ Statt vieler *Rabbinovitz/Wald*, *Talmud, Jerusalem*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 484.

³³¹ Statt vieler *Rabbinovitz/Wald*, *Talmud, Jerusalem*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 483.

³³² Siehe dazu auch ausführlich *Wimpfheimer*, *The Talmud*, 2018, 1 ff.; ferner *Fonrobert/Jaffee* (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, 2007, 1. In den vergangenen Jahrzehnten ist jedoch das Interesse am Jerusalemer Talmud wieder gestiegen und es liegt mittlerweile auch eine bemerkenswerte Übersetzung von *Guggenheimer* in die englische Sprache vor, siehe *Guggenheimer*, *Fourth Order: Neziqin*, 2010.

Strafmethodik in der Gemara, gibt einen Überblick über das wesentliche Strafprozessrecht, zeigt anschließend den talmudischen Auslegungsprozess im Strafrecht anhand von drei Beispielen auf und endet mit einem Fazit.

1. Historische Einordnung

Der Jerusalemer und der Babylonische Talmud entstanden unter völlig verschiedenen sozio-ökonomischen³³³ und politischen Rahmenbedingungen.³³⁴

Die römischen Provinzen Palästinas waren Anfang des vierten Jahrhunderts Teil des christlich-byzantinischen Reiches geworden, dessen offizielle Kirche starke theologische Interessen an einer Unterdrückung der rabbinischen Tradition hatte, denn für die byzantinischen Herrscher stellte das Judentum zum Teil einen Widerspruch und eine Bedrohung für die Lehren des frühen Christentums dar.³³⁵ Nach einem fehlgeschlagenen Aufstand der jüdischen Bevölkerung gegen den örtlichen Provinzgouverneur,³³⁶ verhängten die byzantinischen Machthaber im Jahre 351 n. d. Z. eine Reihe von Strafmaßnahmen gegen die Juden von Tiberias und weiteren Städten, die Sitze der zentralen Akademien für jüdisches Lernen im Land waren.³³⁷ Infolge des wachsenden Verfolgungsdrucks verlor das bis dato bestehende

³³³ Zu den sozialen Veränderungen insbesondere im römisch besetzten Land Israel, siehe *Safrai*, Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640), in: Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 423 ff.

³³⁴ Zur Lage im historischen Land Israel, siehe *Lifshitz*, The Age of the Talmud, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 169 f.; *Safrai*, Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640), in: Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 385 ff.; zur Lage in „Babylon“ siehe *Lifshitz*, The Age of the Talmud, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 171–175. Zu den politischen Rahmenbedingungen, siehe auch *Strack/Stemberger*, Introduction to the Talmud and Midrash, ²1996, 2 ff. Kritisch zur historischen Validierbarkeit der rabbinischen Geschichtsschreibung über deren Macht und Wirken in Babylon, siehe *Schwartz*, The Political Geography of Rabbinic Texts, in: Fonrobert/Jaffee (Hrsg.), The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature, 2007, 89 ff.

³³⁵ *Sicker*, An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature, 2007, 74 f. Zum jüdisch-christlichen-Antagonismus in dieser Zeit, auch *Lifshitz*, The Age of the Talmud, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 170 f.; *Strack/Stemberger*, Introduction to the Talmud and Midrash, ²1996, 2 f.

³³⁶ Zur Revolte gegen Gallus siehe *Safrai*, Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640), in: Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 432 f.

³³⁷ *Sicker*, An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature, 2007, 75.

jüdische Patriarchat zunehmend an Bedeutung und hörte letztlich im Jahr 421 n. d. Z. auf zu existieren;³³⁸ auch die für das Leben der Juden in Palästina zentrale Akademie von Tiberias wurde geschlossen.³³⁹ Unter dem Eindruck dieser Ereignisse begannen zu Anfang des 4. Jahrhunderts n. d. Z. die verbliebenen Gelehrten, die ihnen zur Verfügung stehenden Berichte von Gelehrtdiskussionen zu sammeln und zu konsolidieren, um die intellektuelle Arbeit von etwa drei Jahrhunderten zu bewahren.³⁴⁰ Als Folge dieser im Fokus der Gelehrten stehenden Umstände spiegelt der Jeruschalmi vor allem jene Studienbereiche wider, die für seine Autoren von größerer unmittelbarer Relevanz waren (etwa die Landwirtschaft). Mithin ergeben sich signifikante Unterschiede zwischen den beiden Fassungen des Talmuds nicht nur im Umfang, sondern auch im Inhalt.³⁴¹

Die Probleme, die sich den Gelehrten im Land Israel auftraten, stellten sich den Juden in „Babylon“, d. h. dem zu dieser Zeit vom neupersischen Sassanidenreich beherrschten Mesopotamien, nicht. In dem von unzähligen Völkern und Glaubensgemeinschaften bewohnten Mesopotamien übten sich die persischen Herrscher in relativer Toleranz.³⁴² Dies dürfte zum einen dem in Persien vorherrschenden Zoroastrismus geschuldet sein, dessen religiöse Kernkonzepte nicht im eklatanten Widerspruch zum Judentum standen,³⁴³ hatte zum anderen aber vermutlich auch politische und wirtschaftliche Gründe:

³³⁸ *Safrai*, Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640), in: Ben-Sasson (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 421. Die genauen Gründe für den Untergang des Patriarchats sind in der neueren Forschung umstritten; für einen Überblick über den Aufstieg und Fall der Patriarchen im 4. Jahrhundert, siehe *Schwartz*, Imperialism and Jewish Society, 2009, 103 ff., insbesondere 114 ff.

³³⁹ *Sicker*, An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature, 2007, 75.

³⁴⁰ Angesichts der Diskrepanz zwischen dem von den Amoraim im Land Israel gesammelten und veröffentlichten Material und der viel größeren Menge, die in Mesopotamien gesammelt und veröffentlicht wurde, geht die Wissenschaft davon aus, dass der Druck von außen bereits zum Zeitpunkt der Compilation zu erheblichen Quellen- und Wissensverlusten führte, siehe *Sicker*, An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature, 2007, 75.

³⁴¹ *Sicker*, An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature, 2007, 75. Zum Verhältnis zwischen Jeruschalmi und Bavli, siehe auch *Berkovits/Wald*, Talmud, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 476.

³⁴² *Elman*, The Babylonian Talmud in Its Historical Context, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein, 2005, 24 f.; *Sicker*, An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature, 2007, 74 f. Ausführlich dazu *Elman*, Middle Persian Culture and Babylonian Sages, in: Fonrobert/Jaffee (Hrsg.), The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature, 2007; *Neusner*, Judeo-Persian Communities, in: Encyclopaedia Iranica.

³⁴³ Im Babylonischen Talmud und weiteren jüdischen Quellen dieser Zeit werden eine Vielzahl von Interaktionen zwischen der zoroastrischen Mehrheitsbevölkerung und den jüdischen Minderheiten beschrieben, weshalb in der modernen Forschung

Die Provinzen zwischen Euphrat und Tigris waren für Persien von strategischer Bedeutung, weil sie zum einen die Kornkammer des Reiches, zum anderen die Grenze zum römischen und später byzantinischen Reich bildeten.³⁴⁴ Anders als christliche Minderheiten standen die Juden sowohl wegen ihrer Religion als auch ihrer Geschichte nicht im Verdacht, im Falle einer Invasion mit dem Römischen Reich zu kollaborieren.³⁴⁵ Zudem waren die Juden, die überwiegend im Handel, Handwerk und der Landwirtschaft tätig waren, für die Wirtschaft des Reiches von Bedeutung. Die Sassaniden hatten somit ein Interesse am funktionierenden gemeinschaftlichen und religiösen Leben ihrer jüdischen Minderheiten und ließen deren Akademien weitgehend ungestört.³⁴⁶ Ebenso unangetastet ließen sie das Amt des *Rejsch Galuta*

immer wieder die Frage aufgeworfen wird, in welchem Maße eine gegenseitige Beeinflussung auch auf rechtlicher Ebene stattfand, siehe dazu auch *Elman*, Talmud and Middle Persian Culture, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 489; *Neusner*, Judeo-Persian Communities, in: *Encyclopaedia Iranica*. Zwar bleibt das genaue Ausmaß des Einflusses in der Wissenschaft umstritten, in den vergangenen Jahren sind jedoch eine Handvoll von herausragenden Untersuchungen erschienen, die ein neues Licht auf die Begegnungen – insbesondere auf theologischer, kultischer und rechtlicher Ebene – zwischen Zoroastrismus und Judentum in der Spätantike werfen, siehe etwa *Secunda*, *The Iranian Talmud*, 2014; *Mokhtarian*, *Rabbis, Sorcerers, Kings, and Priests*, 2015; wenngleich thematisch nicht einschlägig, dennoch ein weiteres Beispiel für die jüngere Forschung, ist *Kiel*, *Sexuality in the Babylonian Talmud*, 2016; für einen allgemeinen Überblick, siehe *Elman/Secunda*, *Judaism*, in: Stausberg/Vevaina (Hrsg.), *The Wiley Blackwell companion to Zoroastrianism*, 2015; für einen Überblick über den Wandel der Forschung, siehe *Mokhtarian*, *Rabbis, Sorcerers, Kings, and Priests*, 2015, 44 ff.; einen Einblick in die Vielseitigkeit dieses jungen Forschungsgebiets geben auch die folgenden beiden Sammelbände: *Secunda/Fine/Elman* (Hrsg.), *Shoshannat Yaaqov*, 2012; *Gabbay/Secunda* (Hrsg.), *Encounters by the Rivers of Babylon*, 2015. Es bleibt abzuwarten, welchen Einfluss die Ergebnisse der jüngeren Forschung auf die breite Talmud-Forschung haben wird; erschwert wird das Forschungsfeld teilweise durch religiöse und nationale Befindlichkeiten, zum Teil aber auch durch bestehende Sprachbarrieren, die Unzugänglichkeit von historischen Zeugnissen und Texten sowie den Umstand, dass es Forschern aus dem Bereich der Judaistik häufig an grundlegenden Kenntnissen der (Alt-)Iranistik fehlt und umgekehrt in der Iranistik häufig keine ausreichenden Kenntnisse judaistischer Grundlagen bestehen.

³⁴⁴ *Elman*, Talmud and Middle Persian Culture, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 488; *Neusner*, Judeo-Persian Communities, in: *Encyclopaedia Iranica*. Zur damaligen geopolitischen Lage, siehe auch *Safrai*, *Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640)*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, ⁵2007, 426 f.

³⁴⁵ *Elman*, Talmud and Middle Persian Culture, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 488; *Elman*, *Middle Persian Culture and Babylonian Sages*, in: Fonrobert/Jaffee (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, 2007, 165.

³⁴⁶ *Sicker*, *An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature*, 2007, 75; *Elman*, Talmud and Middle Persian Culture, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 488.

(Aram. ריש גלותא), auch als „Exilarch“ oder „Prinz des Exils“ bezeichnet.³⁴⁷ Der Exilarch, der der Überlieferung nach ein Nachkomme des Hauses Davids gewesen sein soll, war der oberste Repräsentant der jüdischen Exilgemeinden im persischen Reich und Kraft seiner Stellung Mitglied des persischen Hofes.³⁴⁸ Dies führte nicht nur zu einer Kontinuität traditioneller Führung, die im Land Israel fehlte,³⁴⁹ sondern auch zu einer ökonomisch-stabilen, sozio-kulturell vielseitigen Umgebung, in der die talmudischen Gelehrten ihren Studien nachgehen konnten.³⁵⁰ Anders als für den Jerusalemer Talmud blieb den „babylonischen“ Gelehrten für den Redaktionsprozess vermutlich viele Jahrzehnte Zeit.³⁵¹

Obleich der Babylonische Talmud nicht als esoterische Quelle behandelt wurde, war das Wissen um das Werk vermutlich anfänglich auf eine relativ enge Schicht der rabbinischen Elite beschränkt.³⁵² Unter der Ägide der sog. *Geonim*, der späteren Gelehrten generation in Babylon,³⁵³ nahm die Gemara ihren Platz an der Seite der Mischna als zweite wichtige Quelle des rabbinischen Judentums, des sogenannten mündlichen Gesetzes, der *Torah she-be-al peh*, ein. So wurde der Babylonische Talmud zur maßgeblichen Verkörperung der rabbinischen Tradition.³⁵⁴ Trotz anhaltender wissenschaftlicher Kontroverse darüber, wann der Babylonische Talmud ursprünglich redigiert und mündlich oder schriftlich verbreitet wurde,³⁵⁵ setzt sich in der jüngeren For-

³⁴⁷ *Gafni*, Exilarch, in: Encyclopaedia Iranica; *Herman*, A Prince without a Kingdom, 2012, 1 ff. Zur Entstehung des Amtes siehe *Neusner*, A History of the Jews in Babylonia, Part II: The Early Sasanian Period, 2008, 92 ff., 119 ff.; *Bashan/Neusner*, Exilarch, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 600 ff., zu den Exilarchen im 6.–7. Jahrhundert, siehe *Neusner*, A History of the Jews in Babylonia, Part V: Later Sasanian Times, 2008–2009, 124 ff.

³⁴⁸ *Herman*, A Prince without a Kingdom, 2012, 1 ff.; *Bashan/Neusner*, Exilarch, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 601.

³⁴⁹ *Sicker*, An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature, 2007, 75.

³⁵⁰ *Lifshitz*, The Age of the Talmud, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 173 f.

³⁵¹ *Sicker*, An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature, 2007, 77; *Lifshitz*, The Age of the Talmud, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 177.

³⁵² *Brody*, The Talmud in the Geonic Period, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein, 2005, 29.

³⁵³ Dazu die Vorbemerkung zu Teil 5, S. 322 ff. unten; siehe ferner *Brody*, The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture, 1998.

³⁵⁴ *Brody*, The Talmud in the Geonic Period, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein, 2005, 34.

³⁵⁵ Die ersten eindeutigen Beweise für weitreichende Verschriftlichung beziehen sich auf Ereignisse in der Mitte des 8. Jahrhunderts n. d. Z., siehe *Brody*, The Talmud in the Geonic Period, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein, 2005, 31.

schung zunehmend die Auffassung durch, dass er in den frühen geonischen Akademien in erster Linie als mündliche Überlieferung behandelt wurde.³⁵⁶ Wahrscheinlich waren es vor allem die Bedürfnisse der Studenten, die fernab der babylonischen Zentren lebten, die schließlich zur Verbreitung der schriftlichen Versionen führten.³⁵⁷ Im Gegensatz zur Tosefta und dem Jeruschalmi, die im Laufe der Jahrhunderte größtenteils nur von wenigen fachkundigen Gelehrten studiert wurden, studierten bereits im Mittelalter breite Teile der (männlichen) jüdischen Bevölkerung den Bavli.³⁵⁸

2. Struktur und Auslegungsprozess

Die meisten Inhalte des Babylonischen Talmuds wurden wahrscheinlich durch Kreise babylonischer Amöräer erstellt, die in jeder Gelehrten- generation durch einen oder mehrere Meister angeführt wurden.³⁵⁹ Der Babylonische Talmud ist die Schöpfung von mindestens sieben solcher im neupersischen Reich ansässigen Gelehrten- generationen und enthält zudem die Arbeit mehrerer Generationen von rabbinischen Gelehrten aus dem Land Israel.³⁶⁰ Von den hunderten im Bavli namentlich genannten Weisen, war es nur ein Dutzend, das die Diskussion dominierte.³⁶¹ Der heute herrschenden Auffas-

³⁵⁶ *Elman*, The Babylonian Talmud in Its Historical Context, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, 2005, 23; *Alexander*, The Orality of Rabbinic Writing, in: Fonrobert/Jaffee (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, 2007, 48 ff. Ähnlich bereits *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 224. Für eine umfangreiche, zielgerichtete Untersuchung insbesondere der Mischna, aber auch des Talmuds auf Anzeichen mündlicher Übertragung unter Anwendung des Orality Studies-Ansatzes siehe *Alexander*, *Transmitting Mishnah*, 2006.

³⁵⁷ *Brody*, The Talmud in the Geonic Period, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, 2005, 32.

³⁵⁸ *Berkovits/Wald*, Talmud, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 477. Zum Fokus auf den Talmud im Studium an den geonischen Akademien, siehe auch *Brody*, The Talmud in the Geonic Period, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, 2005, 30.

³⁵⁹ *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 231. Zur Autorenschaft des Talmuds – insbesondere dem Umstand, dass die Autoren zugleich Zielpublikum waren – siehe auch ausführlich *Jaffee*, *Rabbinic Authorship as a Collective Enterprise*, in: Fonrobert/Jaffee (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, 2007.

³⁶⁰ Für einen kurzen Überblick über die Gelehrten- generationen in Israel und Babylon siehe *Lifshitz*, *The Age of the Talmud*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 181; für eine namentliche Auflistung siehe *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 220–223.

³⁶¹ *Elman*, The Babylonian Talmud in Its Historical Context, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, 2005, 21.

sung in der talmudischen Forschung folgend,³⁶² wurden diese Lehren von einer weiteren Gelehrtengeneration, den *Stamaim* („die Anonymen“),³⁶³ gesammelt, redigiert und zusammengesetzt. Zudem lässt sich eine weitere Schicht nachweisen, nämlich die der *Savoraim*, der „Ausleger“ oder „Theoretiker“, die dem vermutlich bereits redaktionell abgeschlossenen Werk zusätzliche Inhalte hinzugefügt haben.³⁶⁴

Der Babylonische Talmud folgt der ursprünglichen Struktur der Anordnung der Mischna in Ordnungen und Traktate.³⁶⁵ Daher gibt es dem Aufbau der Mischna entsprechend nur zwei Traktate, die sich mit der Kernmaterie des Strafrechts befassen: *Sanhedrin*, der sich primär mit der Gerichtsverfassung, der Prozessordnung und der Anwendbarkeit der Todesstrafe beschäftigt, sowie *Makkot*, das den Zeugenbeweis, die falsche (eidliche) Aussage, die Körperstrafe und die Verbannung in das Exil zum Gegenstand hat.³⁶⁶ Im Gegensatz zur Mischna ist die Gemara überwiegend nicht im Stil kodifizierter Leitsätze geschrieben, sondern zeigt Ähnlichkeiten mit den halachischen Midraschim: die Gemara analysiert, kommentiert und legt den Text der Mischna aus. Dieser exegetische Prozess wird ergänzt und angereichert durch Überlieferungen diverser Gelehrtenansichten, die zum Zeitpunkt der Redaktion der Mischna nicht in diese aufgenommen worden waren, sondern gesondert erhalten blieben (den sog. *Baraita*, übersetzt in etwa „Externes“).³⁶⁷

³⁶² Dieser Konsens geht zurück auf die einflussreichen Arbeiten von *Shamma Friedman* und *David Weiss-Halivni*, siehe dazu auch ausführlich *Vidas*, *Tradition and the Formation of the Talmud*, 2014, 45 ff. Eine kurze Zusammenfassung der „*stamha-talmud*“-Theorie findet sich auch bei *Berkovits/Wald*, *Talmud*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 474 f. Am Rande sei angemerkt, dass *Shamma Friedman* erstmals die „Geologie“-Metapher verwendete, um den Aufbau des Talmuds zu beschreiben, vgl. *Neusner*, *Introduction: Metaphor and Exegesis*, in: *Green/Neusner* (Hrsg.), *Law as Literature*, 1983/2006, 39.

³⁶³ „Die Anonymen“ wird verwendet, weil es diesen Endredakteuren erfolgreich gelungen ist, ihre Identität zu verbergen. Die Bezeichnung ist nicht traditionellen Ursprungs, sondern wurde durch *David Weiss-Halivni* geprägt, siehe *Halivni*, *Midrash, Mishnah, and Gemara*, 1986, 3, 76 ff., vgl. auch *Jacobs*, *The Nature of the Babylonian Talmud*, 19.04.1992.

³⁶⁴ *Sperber*, *Savora*, *Savoraim*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007., vgl. auch *Jacobs*, *The Nature of the Babylonian Talmud*, 19.04.1992.

³⁶⁵ *Lifshitz*, *The Age of the Talmud*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 176. Für einen tabellarischen Überblick, siehe *Berkovits/Wald*, *Talmud*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 472.

³⁶⁶ *Cohn*, *Strafrecht, jüdisches*, in: *Cohn/Cohn* (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980.

³⁶⁷ *Jacobs*, *The Talmudic Argument*, 1984, xii; *Kraemer*, *Maimonides*, 2008, 165. Zum Begriff, seiner vielseitigen Verwendung sowie seiner Bedeutung als literarische Quelle, siehe *Ginzberg/Jastrow*, *Baraita*, in: *Singer* (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*,

Der Talmud besteht fast vollständig aus „Streitgesprächen, die die Aufklärung des Gesetzes, einer Entscheidung, der religiösen Lehre oder einer ethischen Idee zum Ziel haben“.³⁶⁸ Nur etwa ein Drittel des Talmuds ist halachischer Natur, etwa zwei Drittel dagegen sind *aggadischer*, d. h. nicht rechtlicher, Natur.³⁶⁹ Eine Trennung zwischen den beiden Kategorien lässt sich allerdings nicht absolut herstellen, da sich abstrahierte Regelsätze oder Fallbeispiele bisweilen eingebettet in andere narrative, überwiegend folkloristische Inhalte finden lassen.³⁷⁰ In der jüngeren Forschung setzt sich die Auffassung durch, dass die Mehrheit der talmudischen Geschichten gar nicht versucht, tatsächliche historische Ereignisse wiederzugeben, sondern bewusst „didaktische Fiktionen“ darstellt,³⁷¹ die Rückschlüsse auf Erfahrungen, Werte und die sozio-kulturelle Ausgangslage ihrer Erzähler ermöglichen.³⁷²

Um den (straf-)rechtlichen Inhalt des Babylonischen Talmuds zu entschlüsseln, gilt es, die Interpretationsmethoden der Gemara zu verstehen. Die talmudischen Rabbiner der Amoraim-Periode folgten dem traditionellen Ansatz und arbeiteten mit den mischnaischen und mosaischen Quellen in ähnlicher Weise, wie es die Juristen des Mittelalters mit den römischen Rechtsquellen taten.³⁷³

Das wichtigste literarische Mittel der Gelehrten bildete die sog. *Sugya*, d. h. die assoziativ an ein aufgeworfenes Rechtsproblem anknüpfende, meist dialektisch ausgestaltete Diskussion mehrerer Gelehrter, in der häufig weitere Quellen oder Überlieferungen der tannaitischen oder amörischen Periode als

1906; Wald, Baraita, Baraitot, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007.

³⁶⁸ Jacobs, *The Talmudic Argument*, 1984, 1. Zur Kultur der „Kontroverse“ im Talmud, siehe ausführlich *Ben-Menahem*, *Controversy in Jewish Law*, in: Dascal/Zhang (Hrsg.), *Traditions of Controversy*, 2007.

³⁶⁹ Stemberger, *Der Talmud: Einführung, Texte, Erläuterungen*, 31994, 77. Die aggadischen Anteile – insbesondere des Babylonischen – Talmuds sind in den letzten Jahrzehnten wieder zunehmend in den Fokus der Forschung gerückt, siehe z. B. Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories*, 2011; Rubenstein, *Stories of the Babylonian Talmud*, 2010; Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, 2005; Rubenstein, *Rabbinic Stories*, 2002; Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, 1999.

³⁷⁰ Für eine Vielzahl von Beispielen der narrativen Dimension des Babylonischen Talmuds, siehe insbesondere Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, 1999, 1 ff.; Rubenstein, *Rabbinic Stories*, 2002, 1 ff.

³⁷¹ Rubenstein, *The Rise of the Babylonian Rabbinic Academy*, JSIJ 1 (2002), 55, 58.

³⁷² M. w. N. Rubenstein, *The Rise of the Babylonian Rabbinic Academy*, JSIJ 1 (2002), 55, 58; Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, 1999, 1–10.

³⁷³ Vgl. Gordley, *Comparative Law and Legal History*, in: Reimann/Zimmermann (Hrsg.), *Oxford Handbook of Comparative Law*, 2008, 754.

Beweis oder Gegenbeweis für eine aufgestellte These benannt oder ausgebaut werden.³⁷⁴ In ihrer Komposition entstammen die einzelnen *Sugyot* allerdings nicht den Gedanken der namentlich im Text genannten Tannaim oder Amoraim, sondern der anonymen Stamaim.³⁷⁵ Die *Sugyot* interpretierten das gesamte bis dato zusammengetragene Recht aus der Torah und der Mischna als ein einheitliches Ganzes.³⁷⁶ Die Inkonsistenzen, die sich aus den Jahrhunderten der Kompilation, Redaktion und des Übertragungsverlusts ergaben, stellten die amoraitischen Gelehrten vor eine gewaltige Aufgabe.³⁷⁷

Die für die Rechtsvergleichung interessantesten Bestandteile der Gemara sind die Teile der halachischen Diskussion, in der die Gelehrten versuchen, einzelne, mitunter im Wortlaut widersprüchliche Regelungen in Einklang zu bringen, um diese für ihre Zeit anwendbar zu machen.³⁷⁸ Für die Rechtsgeschichte sind viele nebensächliche Anmerkungen der amoraitischen Gelehrten von Wert, weil sie einen Einblick in den jüdischen Rechtsalltag und die Interaktion mit anderen Rechtssystemen in dieser Epoche erlauben.

Der folgende Unterabschnitt befasst sich mit den strafrechtlichen Neuerungen im Babylonische Talmud, die dazu punktuell aus der Schicht der Gemara herausgearbeitet werden.³⁷⁹

³⁷⁴ Zur *Sugya* siehe auch *Halivni*, *Midrash, Mishnah, and Gemara*, 1986, 79; *Lifshitz*, *The Age of the Talmud*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 178; *Sicker*, *An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature*, 2007, 77 ff.; *Berkovits/Wald*, *Talmud*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 470; *Neusner*, *The Reader's Guide to the Talmud*, 2001, XVI; *Elman*, *The Babylonian Talmud in Its Historical Context*, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, 2005, 21; *Alexander*, *Transmitting Mishnah*, 2006, 34. Den dreischichtigen Aufbau der meisten *Sugyot* schildert instruktiv auch *Berkovits/Wald*, *Talmud*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 471–475.

³⁷⁵ *Halivni*, *Midrash, Mishnah, and Gemara*, 1986, 66 ff., 76 ff.

³⁷⁶ Der große zeitgenössische Talmudist *Adin Steinsaltz* sagte dazu, das Ziel einer *Sugya* „ist nicht Analyse, Originalität, sondern Kreativität, sondern Konsistenz“ ([...] „is not analysis, originality, not creativity, but consistency“), siehe *Steinsaltz*, *The Essential Talmud*, 2006, 6.

³⁷⁷ *Halivni/Rubenstein*, *The Formation of the Babylonian Talmud*, 2013, 65 ff.

³⁷⁸ Vgl. *Stone*, *In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory*, *Harvard Law Review* 106 (1993), 813, 817.

³⁷⁹ Wie an anderer Stelle bereits erläutert, würde eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Unterschieden und Gemeinsamkeiten der beiden Fassungen des Talmuds in Hinblick auf das Strafrecht den Umfang dieser Arbeit sprengen, weshalb auf eine Darstellung der strafrechtlich-relevanten Inhalte des Talmud Jeruschalmi – auch vor dem Hintergrund der Nicht-Verfügbarkeit einer deutschsprachigen Übersetzung – verzichtet wird. Hier bestehen erhebliche Forschungsmöglichkeiten für die künftige rechtsvergleichende und -geschichtliche Auseinandersetzung mit dem Jüdischen Recht.

3. Das Strafrecht und die Strafmethoden in der Gemara

Mit dem Babylonischen Talmud schwoll der vorhandene Korpus des Jüdischen Rechts um ein Vielfaches an, was insbesondere auch das Strafrecht betrifft.³⁸⁰ Da die Gemara sich in ihrem Aufbau an der Mischna orientiert, folgt sie ihrer rechtsfolgenorientierten Systematik.

a) Der Bann

Die Mischna hatte dem Bann bzw. der Exilierung, die mit dem Ende der jüdischen Staatlichkeit und der Vertreibung in die Diaspora ihre Bedeutung verloren hatten, im Traktat Makkot ein ganzes Kapitel gewidmet. Im Zeitpunkt der Redaktion des Jerusalemer und des Babylonischen Talmuds war die biblische Sanktion der Verbannung ins Exil endgültig zu einer ausschließlich theoretischen Frage geworden. Dennoch gestaltet die in der Gemara geführte Debatte das mischnaische Regelwerk weiter aus und diskutiert miteinander sehr spezielle Detailfragen, z. B. wo ein Exilant zu begraben sei,³⁸¹ aber auch die genaue Beschaffenheit und Ausschilderung der Straßen, die zur Fluchtstadt führen sollen.³⁸²

Sowohl der Babylonische als auch der Jerusalemer Talmud erwähnen drei unterschiedlich schwere Formen des Bannes,³⁸³ unterscheiden sich jedoch in Verständnis und Beschreibung der Vollzugspraxis.³⁸⁴

Es entwickelte sich neben der (rein theoretischen) Diskussion der Verbannungsstrafe bei fahrlässigen Tötungen auch die aus der Zeit des babylonischen Exils stammende *Cherem*-Strafe weiter. Durch den Bann wurde der Betroffene nun aus der Gesellschaft ausgeschlossen bzw. exkommuniziert. Vermutlich ausgesprochen durch die Ältesten der Gemeinde scheint er in Anwendung als Sanktionsmittel zumindest innerhalb der römischen Provinzen des Landes Israels weit verbreitet gewesen zu sein.³⁸⁵ Innerhalb der ba-

³⁸⁰ Vgl. *Jacob*, Punishment: Its Method and Purpose, in: *Jacob/Zemer* (Hrsg.), *Crime and Punishment in Jewish Law: Essays and Responsa*, 1999, 49; *Horowitz*, *The Spirit of Jewish Law*, 1993, 171 ff.

³⁸¹ *bMakkot* 11b.

³⁸² *bMakkot* 10a–10b.

³⁸³ *Cohn*, Bann, in: *Herlitz/Kirschner* (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927.

³⁸⁴ *Mandl*, *Der Bann, ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht dargestellt nach der Bibel und der rabbinischen Literatur*, von Dr Simon Mandl, 1898, 26.

³⁸⁵ *Guttman* und *Bialoblocki* weisen dazu auf vielen überlieferte Geschichten innerhalb des Neuen Testaments, der Mischna und des Jerusalemer Talmuds hin. Die wiederholte und exzessive Anwendung auch in Streitigkeiten unter Rechtsgelehrten scheinen jedoch zu der Zeit von R. Meir zu einem Umdenken geführt zu haben, siehe

bylonischen Diaspora wurde der *Cherem* dagegen wohl stärker missbilligt und war weniger gebräuchlich, da vermieden werden sollte, dass Verbannte das Judentum für immer verlassen.³⁸⁶

Aus späteren Quellen geht hervor, dass in der Rechtspraxis statt des *Cherem* verstärkt der Verweis, der sog. *Nesifa*, Anwendung fand.³⁸⁷ Dieser wurde grundsätzlich von einem Gelehrten gegenüber seinem Schüler ausgesprochen, wobei sich die Dauer des Banns lokal unterschied: So galt der *Nesifa*-Bann in Palästina sieben Tage, während er in Babylonien nur einen Tag anhielt.³⁸⁸ Möglich war wahrscheinlich auch der Verweis durch den Patriarchen bzw. Ethnarchen, der 30 Tage Geltung entfaltete.³⁸⁹

Darüber hinaus entwickelten die talmudischen Gelehrten eine neue Form des Bannes, den *Niddui*, der nicht die Exilierung des Verurteilten in eine Fluchtstadt, sondern den zeitweisen oder dauerhaften Ausschluss aus der Gemeinschaft bedeutet.³⁹⁰ Der Talmud erwähnt insgesamt 24 Delikte, für die dieser rabbinische Bann ausgesprochen werden konnte, identifiziert diese jedoch nicht näher.³⁹¹ Eine konkrete Auflistung findet sich erst im 12. Jahrhundert in der *Mischneh Torah*. Die Mehrheit der mit dem Bann pönalisierten

Guttman/Bialoblocki, Cherem, in: Klatzkin/Elbogen (Hrsg.), *Encyclopedia Judaica: Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, 1930, 413 f.

³⁸⁶ Dies ergibt sich aus späteren Ausführungen im Babylonischen Talmud, siehe *bKiddischin* 72a, vgl. *Guttman/Bialoblocki*, Cherem, in: Klatzkin/Elbogen (Hrsg.), *Encyclopedia Judaica: Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, 1930, 414.

³⁸⁷ *Guttman/Bialoblocki*, Cherem, in: Klatzkin/Elbogen (Hrsg.), *Encyclopedia Judaica: Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, 1930, 414.

³⁸⁸ *Guttman/Bialoblocki*, Cherem, in: Klatzkin/Elbogen (Hrsg.), *Encyclopedia Judaica: Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, 1930, 414 f.

³⁸⁹ *Guttman/Bialoblocki*, Cherem, in: Klatzkin/Elbogen (Hrsg.), *Encyclopedia Judaica: Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, 1930, 415.

³⁹⁰ Zur näheren Entstehungsgeschichte und Entwicklung der verschiedenen hebräischen und aramäischen Grundbegriffe, siehe *Mandl*, *Der Bann*, ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht dargestellt nach der Bibel und der rabbinischen Literatur, von Dr Simon Mandl, 1898, 24. In der frühen englisch- und deutschsprachigen rechtswissenschaftlichen Literatur zu jüdischem Strafrecht wird diese Form des Bannes häufig als ‚Exkommunikation‘ bezeichnet, siehe z. B. *Schechter/Greenstone*, *Excommunication*, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906, 285 f.; *Mandl*, *Der Bann*, ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht dargestellt nach der Bibel und der rabbinischen Literatur, von Dr Simon Mandl, 1898, 24.

³⁹¹ Für eine Auflistung, siehe *Greenberg/Cohn*, Herem, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 14. In *bBrachot* 19a werden vier Handlungen, die den Bann verdienen, erläutert, siehe *bBrachot* 19a, *bMoed Katan* 17a, *bMenachot* 37a; vgl. *Schechter/Greenstone*, *Excommunication*, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906, 286; *Mandl*, *Der Bann*, ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht dargestellt nach der Bibel und der rabbinischen Literatur, von Dr Simon Mandl, 1898, 37.

Handlungen war religiös-ritueller Natur.³⁹² Die anderen mit Bann bestraften Handlungen dienten dem Schutz der rabbinischen Gerichtsbarkeit.³⁹³

Zusammenfassend ist ein Wandel des Banns von einer vergleichsweise harten Sanktion (Verbannung auf unabsehbare Zeit in eine Fluchtstadt bzw. vollständige und lebenslange Verbannung aus der Gemeinschaft) in eine weichere Sanktion zu beobachten.

b) Die Körperstrafe

Rabbinische Anmerkungen zur *Malkut* finden sich sowohl im Babylonischen Talmud, dessen Ausführungen drei Kapitel des gleichnamigen Traktats erfassen,³⁹⁴ als auch im Jerusalemer Talmud, dessen Kommentierungen die ersten beiden Kapitel und keine Regeln zur Körperstrafe umfassen.³⁹⁵ Allerdings ist der überwiegende Anteil der Gemara des Bavli zum Traktat Makkot nicht halachischer, sondern aggadischer Natur.³⁹⁶ Die rechtliche Diskussion in der Gemara des Bavli ist fokussiert auf prozessuale Fragen der Anwendbarkeit der Körperstrafe und die Begründung für die Strafbarkeit bestimmter Delikte, deren Strafwürdigkeit bereits im 5. Jahrhundert nur noch im historischen Zusammenhang verständlich waren.

In Bezug auf die Durchführung perpetuieren die talmudischen Gelehrten die Reduzierung der regulären Anzahl der Schläge von 40 auf 39 endgültig

³⁹² So z. B. Nichtbeachtung des zweiten Feiertags in der Diaspora; Arbeit am Nachmittag vor Beginn des Pessach-Fests; Gotteslästerung; Anstiftung zur Gotteslästerung; Anstiftung zum Verzehr geheiligten Fleisches außerhalb Jerusalems; Fehlberechnung des Kalenders, siehe *Schechter/Greenstone*, Excommunication, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906, 286.

³⁹³ So z. B. (postmortale) Beleidigung Gelehrter, Beleidigung eines Richters oder Gerichtsdieners, Versäumnis, zu einem Gerichtstermin zu erscheinen, leichtfertige Missachtung der mosaischen oder rabbinischen Gesetze, Missachtung des Gerichts, Aussage gegen einen Juden in einem nicht-jüdischen Gericht, wenn dies zu einer Verurteilung führt, die so vor einem jüdischen Gericht nicht erfolgen würde, sowie Strafbarkeit des rabbinischen Richters selbst bei Rechtsbeugung oder unwürdigem Verhalten, siehe *Schechter/Greenstone*, Excommunication, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906, 286; *Mandl*, Der Bann, ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht dargestellt nach der Bibel und der rabbinischen Literatur, von Dr Simon Mandl, 1898, 39,41.

³⁹⁴ bMakkot 2a–24b, vgl. auch *Bornstein*, Makkot, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007.

³⁹⁵ Archäologische Funde aus der *Genizah* in Kairo deuten darauf hin, dass einst eine Kommentierung des Yerushalmi bzgl. des dritten Kapitels existierte, die jedoch verloren gegangen ist, siehe *Bornstein*, Makkot, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007.

³⁹⁶ Vgl. *Schechter/Mendelsohn*, Makkot, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906, 273.

und sie bestimmten, dass die Schläge nur durch einen gelehrten Mann durchgeführt werden dürfen, der „schwach an Kraft, aber stark an Weisheit“ ist.³⁹⁷ Die Vollziehung der Strafe müsse außerdem sofort abgebrochen werden, wenn der Verurteilte zusammenbricht oder entwürdigt würde, weil er z. B. vor Schmerz uriniert oder defäkiert.³⁹⁸ Flieht der Verurteilte von der Vollzugsstätte, so sei er nicht mehr zu bestrafen, weil seine Flucht ihn bereits ausreichend entehre.³⁹⁹ Dass die Rabbiner die Flucht des Verurteilten vor der körperlichen Bestrafung so – auf den ersten Blick – milde behandelten, dürfte vor allem daran gelegen haben, dass ein geflohener jüdischer Straftäter in der Diaspora wenig Fluchtmöglichkeiten hatte: Ihm blieb nur die Möglichkeit in eine andere jüdische Gemeinde in einer fremden Stadt zu fliehen oder in einer nicht-jüdischen Umgebung Zuflucht zu suchen. Aus Sicht der Rabbinen stellten beide Optionen des Täters für die rabbinische Justiz keine Bedrohung dar. Aufgrund des regen wirtschaftlichen und sozialen Austauschs zwischen den jüdischen Gemeinden „Babylons“ konnte sich der Täter bei Flucht in eine andere Gemeinde nie sicher sein, dass nicht auch dort seine Verurteilung bekannt wird. Die Flucht in eine nicht-jüdische Stadt kam wiederum dem Aufgeben der eigenen Religion und Identität gleich und entzog dem Täter den Schutz durch Glaubensgenossen. Eine solche Abkehr vom Glauben und die einhergehende Annahme, den „Platz in der nächsten Welt“ zu verirken, erschien den Rabbinen sicherlich als schwerwiegendere Bestrafung als Schläge, denen sich der Täter entzogen hatte.

Die eigentliche *Malkut*-Strafe in der Mischna erfasste nur Delikte, die sich aus der Torah ableiteten ließen. Die steigende Anzahl durch rabbinische Auslegung erzeugter Vergehen und der Verlust strafrechtlicher Gerichtsbarkeit sowie die Vertreibung in die Diaspora führten zur Einführung einer disziplinarrechtlichen Unterform der strafrechtlichen Körperstrafe, der sog. *Makkat mardut*.⁴⁰⁰

Der damit geschaffene alternative Sanktionsmechanismus gab den Rabbinern die Möglichkeit, die Rechtsordnung auch weiterhin durch Sanktion aufrechtzuerhalten. Die *Makkat mardut* scheint in der talmudischen und post-talmudischen Zeit in jüdischen Gemeinden, die ausreichende Autonomie vor

³⁹⁷ *bMakkot* 23a.

³⁹⁸ *bMakkot* 23a.

³⁹⁹ *bMakkot* 23a.

⁴⁰⁰ Dazu auch *Bacher/Dembitz*, *Stripes*, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906; *Cohn*, *Malkut*, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980; *Cohn*, *Flogging*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; *Sosland*, *Crime and Punishment*, in: Cohen/Katz/Eisen/Schonfeld (Hrsg.), *The Observant Life: The Wisdom of Conservative Judaism for Contemporary Jews*, 2012, 473; *Jacob*, *Punishment: Its Method and Purpose*, in: Jacob/Zemer (Hrsg.), *Crime and Punishment in Jewish Law: Essays and Responsa*, 1999, 48.

der staatlichen Strafgewalt besaßen, eigenständig durchgeführt worden zu sein. Sie lässt sich in der tatsächlichen Anwendung mindestens bis in das 8. Jahrhundert⁴⁰¹, für die jüdischen Gemeinden Spaniens unter muslimischer und christlicher Herrschaft sogar bis ins späte Mittelalter,⁴⁰² nachweisen. Ursprünglich war diese Disziplinarstrafe wohl exklusiv für Auflehnungen gegen das rabbinische Recht gedacht.⁴⁰³ Sie wurde auch gegen Verstöße gegen die eigentlichen Kerndelikte verhängt, wenn eine Verhängung der regulären Körperstrafe aufgrund materieller oder formeller Kriterien, etwa beim *Hatra'a*-Erfordernis⁴⁰⁴ oder wenn nur einer anstatt der geforderten zwei Augenzeugen beigebracht werden konnte, nicht möglich war. Die in der Rechtspraxis verhängte Anzahl oder Begrenzung der *Makkat mardut*-Disziplinarstrafe ist unklar: Die talmudische Diskussion deutet darauf hin, dass es keine Begrenzung an Schlägen gab, sondern die Strafe solange vollzogen wurde, bis der Verurteilte Besserung gelobte.⁴⁰⁵ Spätere Autoritäten begrenzten die *Makkot mardut* dagegen auf 1/3 der für die eigentliche *Makkot*-Strafe vorgesehenen Anzahl (also maximal 13 Schläge) oder verzichteten auf deren Vollziehung zugunsten einer Geldstrafe.⁴⁰⁶

c) Die Geldstrafe

Die Gemara diskutiert die *Kenasot* – die Geldstrafe – in ihrer mischnaischen Gestalt an mehreren Stellen und befasst sich mit einer Vielzahl von Problemen, die sich aus den biblischen und mischnaischen Regelungen ergeben. So blieb es im biblischen Recht mitunter offen, ob in Fällen fahrlässiger Schäden oder der Tierhalterhaftung die vorgeschriebene Geldleistung den Charakter (zivilen) Schadensersatzes oder einer (strafrechtlichen) Sanktion haben soll. Die Gemara trifft die Entscheidung, dass Geldleistungen strafender Natur sein sollten.⁴⁰⁷ Zudem diskutiert sie die Frage, ob sich ein freiwillig

⁴⁰¹ Cohn, Flogging, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; Schechter/Mendelsohn, *Makkot*, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906.

⁴⁰² Shochetman, *Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 272, 296.

⁴⁰³ Z. B. gegen das Verbot des öffentlichen, ehelichen Geschlechtsverkehrs in *bYevamoth* 90b, das Verbot vorehelichen Beischlafs in *bKiddushin* 81a oder unangemessener Schwüre in *ySukkoth* 55b.

⁴⁰⁴ Dazu auch „Die Warnung“, S. 238 oben.

⁴⁰⁵ Cohn, Flogging, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; Cohn, *Malkut*, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980.

⁴⁰⁶ Cohn, Flogging, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; Cohn, *Malkut*, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980.

⁴⁰⁷ *bBava Kamma* 15b.

liger Schadensausgleich (oder eine Kompensation über den eigentlich entstandenen Schaden hinaus) auf die Verhängung einer eventuellen Geldstrafe strafbefreiend auswirkt, was sie jedoch letztlich verneint.⁴⁰⁸ Unklar blieb in Torah und Mischna auch die Frage, wie mit Sachverhalten umzugehen sei, bei denen Schäden nicht offen sichtbar sind, wie etwa bei der vorsätzlichen Verunreinigung von Kultusgegenständen durch unkoschere, d. h. unreine Nahrungsmittel.⁴⁰⁹ Hier kam die Gemara zu dem Ergebnis, dass die Geldstrafe auf solche Fallkonstellationen anzuwenden ist.⁴¹⁰ In diesem Zusammenhang stellt die Gemara im Übrigen auch klar, dass das Verbot des Analogieschlusses zu Ungunsten des Beschuldigten im Strafrecht in Hinblick auf die Geldstrafe gilt.⁴¹¹ Ein weiteres interessantes Problem wurde im Jerusalemer Talmud aufgeworfen: Es stellte sich die Frage, ob der „Räuber“ eines Feldes – gemeint ist dort jemand, der sich das Grundstück unberechtigt angeeignet hat – eine Geldstrafe auf sich ziehe, was der Jeruschalmi letztlich zu bejahen schien.⁴¹²

Prozessual stellt die Gemara zwar an mehreren Stellen klar, dass die Geldstrafe wegen des Endes der souveränen Strafgewalt nicht durch rabbinische Gerichte in „Babylon“ verhängt werden durfte, sondern nur durch mit ordinierten Richtern zusammengesetzte Gerichte im Land Israel, übermittelt aber auch eine Mindermeinung, die eine Verhängung durch rabbinische Gerichte in Babylon zulässt.⁴¹³ Hinsichtlich ihrer Bemessung werden Geldstrafen teilweise als festgeschriebene Fixbeträge erwähnt (absolute Geldstrafe), so etwa für Körperverletzung und üble Nachrede⁴¹⁴, obschon die Gemara am Beispiel eines Wiederholungstäters eine Fallkonstellation überliefert, in der das Gericht eine höhere als die eigentlich vorgesehene Geldstrafe verhängt;⁴¹⁵ im Übrigen scheint die Gemara die Strafhöhe in das Ermessen des Gerichts zu stellen (relative Geldstrafe).⁴¹⁶ Besondere Aufmerksamkeit findet in der Gemara auch das in der Mischna ausgesprochene Verbot die Geldstrafe neben anderen Strafen, namentlich vor allem der Körperstrafe, zu verhängen, wo

⁴⁰⁸ *bBava Kamma* 15b.

⁴⁰⁹ *bGittin* 52b–53a.

⁴¹⁰ *bGittin* 52b–53a.

⁴¹¹ *bGittin* 53a.

⁴¹² *jBava Kamma* 10:6, *Guggenheimer*, Fourth Order: Neziqin, 2008, 263., vgl. auch *Cohn/Levitats/Elon*, Fines, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 27.

⁴¹³ *bSanhedrin* 56b sowie *bBava Kamma* 15b.

⁴¹⁴ *mBava Kamma* 8:6; siehe auch die vergleichbare Diskussion im Jeruschalmi in *jBava Kamma* 8:8, *Guggenheimer*, Fourth Order: Neziqin, 2008, 216 f.

⁴¹⁵ *bBava Kamma* 96b.

⁴¹⁶ *Cohn/Levitats/Elon*, Fines, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 27.

das Problem vor allem mit Hinblick auf falsche Zeugen diskutiert wird, weil sich dort aufgrund der vorgesehenen Reziprozität der Strafe Konkurrenzfragen und Widersprüche auftaten.⁴¹⁷ Zudem hebt die Gemara für Taten, die mit der Geldstrafe bedroht waren, das Verwertungsverbot für ein Geständnis des Beschuldigten auf, weil ein Geständnis hier mitunter strafbefreiend wirken kann.⁴¹⁸

In der Gesamtschau festigt die Gemara mit ihren Ausführungen die Geldstrafe als Sanktion. Der Umstand, dass sie, wie oben beschrieben, zugleich deren prozessuale Anwendbarkeit einzuschränken scheint, spielt in der späteren rabbinischen Rechtspraxis dagegen erkennbar keine Rolle: tatsächlich wandelte sich die Geldstrafe in der nach-talmudischen rabbinischen Rechtsentwicklung neben dem Bann zur *de facto* Regelstrafe der jüdischen Gerichte.⁴¹⁹

d) Die Eved-Strafe

Auch die Ersatzpflicht bei Eigentumsdelikten findet im Babylonischen Talmud keine nennenswerten Veränderungen. Als einzige wesentliche Neuerung fügt die rabbinische Auslegung dem bereits im Traktat *Pirkei Avot* der Mischna enthaltenen *genevat d'varim* (Wortdiebstahl) den sog. *genevat da'at*, d. h. „Gesinnungsdiebstahl“ bzw. „Gedankendiebstahl“ hinzu.⁴²⁰ Verboten wurden damit bestimmte Formen von Täuschungen oder irreführenden Darstellungen, wie sie insbesondere im Geschäftsverkehr vorkommen können.⁴²¹

e) Die Todesstrafe

Die talmudischen Rabbiner schränkten mit ihrer Auslegung der Mischna die rechtliche Anwendbarkeit der Todesstrafe weiter ein. Sie änderten nichts

⁴¹⁷ bKetubot 32a–32b.

⁴¹⁸ bBava Kamma 15b.

⁴¹⁹ Cohn, Geldstrafe, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, 1980; Cohn/Levitats/Elon, Fines, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 27 f.; Jacob, Punishment: Its Method and Purpose, in: Jacob/Zemer (Hrsg.), Crime and Punishment in Jewish Law: Essays and Responsa, 1999, 51.

⁴²⁰ bChullin 94a–94b, vgl. auch Cohn, Diebstahl, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, 1980, 146.

⁴²¹ Für eine Einführung in das Konzept und dessen Bedeutung für die moderne Jüdische Ethik, siehe z. B. Friedman, Geneivat Da'at: The Prohibition Against Deception in Today's World, online verfügbar unter: www.jlaw.com/Articles/geneivat_daat.html, zuletzt geprüft am 15.09.2020; Levine, Moral Issues of the Marketplace in Jewish Law, 2005, 9f., 25 f., 57 f.; Levine, Economic Morality and Jewish Law, 2012, 19 f.

an der bestehenden mischnaischen Einteilung in vier Todesarten und der Einordnung der Tatbestände, die diese jeweils als Rechtsfolge vorsahen.

Die Rabbiner waren darüber einig, dass ihr Streit über die Auslegung der mischnaischen Todesstrafen ein rein theoretisches Problem behandelt. Eine Passage im Traktat Sanhedrin zeigt dies besonders anschaulich: Im Anschluss an einen hitzigen Streit der Gelehrten darüber, welche Todesstrafe die schwerste ist, fragt *R. Joseph* geradezu ketzerisch, ob die Entscheidung darüber nicht „[...] für die messjanische Zeit [...]“ vorbehalten sei, woraufhin ihm *R. Abajje* erwidert: „[F]orsche, um eine Belohnung zu erhalten“.⁴²²

f) Die Karet-Strafe

Die *Karet*-Strafe macht in der Gemara ebenfalls keine bedeutsame Veränderung mehr durch. Die *Karet*-Strafe hatte sich seit der biblischen Zeit von einer mysteriösen, vermutlich der Todesstrafe gleichen Sanktion zu einer Strafe entwickelt, die die Mischna bewusst der irdischen Gerichtsbarkeit entzieht.⁴²³ Zugleich führte sie Tatbestände, die ursprünglich die *Karet* vorsahen, der rabbinischen Gerichtsbarkeit zu, indem sie eine „Ersatzbestrafung“ in Form der *Malkut* für anwendbar erklärte. Die rabbinischen Gelehrten der amoraitischen Epoche änderten nichts an dem mischnaischen Verständnis. Sie gingen weiterhin davon aus, die *Karet* sei keine Todesstrafe, die durch ein menschliches Gericht zu verhängen wäre, sondern vielmehr eine himmlische Strafe.

Jedoch wurde in der Gemara heftig debattiert, worin genau diese von Gott auszuführende Sanktion besteht. Vertreten wurden Ansichten, nach denen z. B. der Täter kinderlos sterben werde,⁴²⁴ während andere Gelehrte die *Karet* als vorzeitigen „Tod durch himmlische Hand“ interpretierten.⁴²⁵ Die Diskussion führte zu der Frage, was genau *vorzeitig* bedeute, wobei einige darunter einen „Tod mit fünfzig“, andere einen „Tod zwischen 50 und 60“ verstanden.⁴²⁶ Es finden sich auch Stimmen, die einen Unterschied zwischen

⁴²² bSanhedrin 51b; in der Übersetzung von *Goldschmidt*, Synhedrin, Makkoth, 1903, 218; *Gronemann* übersetzt dagegen „das Forschen belohnt sich selbst“, siehe *Gronemann*, Abschnitte aus dem talmudischen Strafrecht, ZVglRWiss 13 (1899), 415, 422.

⁴²³ Vgl. *Cohn*, Todesstrafe, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, 1980, 164. *Zacharias Frankel* sah in der Trennung zwischen Todes- und *Karet*-Strafe eine Aufspaltung in eine „politische“ und eine „religiöse“ Bestrafung, siehe *Frankel*, Die *karet*-Strafe im Judentum, MGWJ 1876, 89, 89 f.

⁴²⁴ Z. B. *bYevamoth* 55a,

⁴²⁵ *bSanhedrin* 64a, siehe dazu etwa auch ebd., 90.

⁴²⁶ *Ta-Shma*, *Karet*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 807.

Karet und dem „Tod durch himmlische Hand“ ausmachen wollen, wenngleich der Unterschied zwischen beiden nicht klar wird.⁴²⁷

Mithin schließt der Talmud den normativen Entwicklungsprozess der *Karet*.

g) Die *Kippah*-Strafe

Die Gemara greift auch die in der Mischna genannte besondere Form der Gefängnis-Strafe, die sog. *Kippah*-Strafe, auf.⁴²⁸ Die Mischna und die Tosefta hatten gelehrt, dass soweit jemand mindestens drei Mal eine mit *Karet* sanktionierte Tat beging, oder wenn jemand einen Menschen ermordet, eine Verurteilung aber unmöglich war, das Gericht den Angeklagten in eine „*Kippah*“, d. h. eine Zelle, inhaftieren wird und im Falle des Wiederholungstäters dieser mit Gerste gefüttert werden solle, „bis sein Magen platzt“.⁴²⁹ Die Gemara erklärt hinsichtlich der Mord-Variante, dass die Mischna nur einen Fall meinen könnte, zu dem es zwar Zeugen gebe, deren Aussagen aber aus formellen Gründen abgelehnt worden seien.⁴³⁰ Darüber hinaus stellt die Gemara klar, dass sich die *Kippah*-Strafe nicht auf gewöhnliche Wiederholungstäter beziehe, sondern jemanden meine, der wiederholt Taten begangen habe, auf die die *karet*-Strafe steht.⁴³¹ Nach einer Rabbi Jirmejas zugesprochenen Ansicht, die dieser wiederum dem Gelehrten Reish Lakish zuschreibt, sei dies gerechtfertigt, weil die Handlungen des Täters zeigen würden, dass er sein Leben aufgegeben habe, weshalb ihm das Gericht lediglich dabei unterstütze, sein Leben zu beenden.⁴³² Des Weiteren überliefert die Gemara eine Rechtsauffassung, nach der in beiden Fällen zuerst mit Brot und Wasser und dann mit Gerste gefüttert wird, eine Diät, die seinen Tod beschleunigen soll.⁴³³ Aus einer Rav Jehuda zugeschriebenen Auffassung geht hervor, dass man sich eine „*Kippah*“ als einen kleinen, engen, nur mannshohen Kerkerraum vorstellen müsse.⁴³⁴ In einer weiteren Reish Lakish zugeschriebenen Ansicht führt dieser als Argument für die *Kippah*-Strafe einen Psalm Davids an, aus

⁴²⁷ bMakkot 28a, vgl. auch *Ta-Shma*, *Karet*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 807.

⁴²⁸ bSanhedrin 81a–81b.

⁴²⁹ Dazu oben S. 228 f., sowie mSanhedrin IX:5; auch *Harary*, *Incarceration as a Modality of Punishment*, *Jewish Law Articles* 2003; *Elon*, *Imprisonment*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 743.

⁴³⁰ bSanhedrin 81a.

⁴³¹ bSanhedrin 81a.

⁴³² bSanhedrin 81a.

⁴³³ bSanhedrin 81a–81b.

⁴³⁴ bSanhedrin 81b.

dem sich ergebe, dass ein „Frevler“ ein unangenehmes Ende zu erleiden habe.⁴³⁵

Anders als die Gemara des Babylonischen Talmuds enthält der Jerusalemer Talmud zu den kontroversen Aspekten der Kippa-Strafe keine Angaben.⁴³⁶ Abweichend vom Bavli überliefert der Jeruschalmi dafür aber jeweils eine Ansicht, nach der es in der Mord-Konstellation gerechtfertigt sei, auch einen Mörder, gegen den keine Zeugenaussagen sondern nur Indizienbeweise vorliegen oder der keine *Hatra'a* (Warnung) erhalten habe, in eine Zelle zu sperren.⁴³⁷

h) Zwischenfazit

Mit ihren tausenden an überlieferten rabbinischen Rechtsansichten, *Bairaitot*, Fallbeispielen und sonstigen Narrativen bildet die Gemara des Babylonischen Talmuds allein mit Hinblick auf das Strafrecht und die Strafrechtsmethodik einen kaum zu überblickenden Rechtskorpus, dessen materiell-rechtliche und methodische Aufbereitung durch die assoziative Kodifikationsweise zusätzlich erschwert wird. Anhand der – notwendig selektiv – aufgezeigten Ausführungen der Gemara zum Bann, der Todes-, Malkut-, Eved-, Karet-, Kippah- und Geldstrafe konnte gezeigt werden, dass der Verlust an Staatlichkeit keineswegs das Ende der jüdischen Strafrechtstradition bedeutete, sondern das *Dine Nefaschot* durch die rabbinischen Gelehrten der Amoraim und Stamaim-Generationen – trotz oder gerade deswegen – immer weiter entwickelt wurde.

Aus heutiger Perspektive mag die stetige Betonung der Todesstrafe durch die rabbinischen Gelehrten auch in der Gemara merkwürdig anmuten. Die Hinrichtung als Sanktionsmittel war jedoch in allen spätantiken und frühmittelalterlichen Rechtsordnungen allgegenwärtig, die Todesstrafe im zeitgenössischen Kontext des 6. Jahrhunderts weiterhin nichts Ungewöhnliches, sondern gelebte Rechtsrealität in allen bekannten europäischen und nahöstlichen Rechtsordnungen.

⁴³⁵ bSanhedrin 81b, siehe Psalm 34, 22 („Den Frevler wird das Unheil töten, und die den Gerechten hassen, werden es büßen.“).

⁴³⁶ Dazu jSanhedrin Kapitel 9 sowie *Guggenheimer*, Fourth Order: Neziqin, 2010, 306 ff.

⁴³⁷ jSanhedrin 9:10, *Guggenheimer*, Fourth Order: Neziqin, 2010, 324.

4. Der Strafprozess in der Gemara

In prozessualer bzw. formeller Hinsicht knüpft die Gemara an die bedeutenden Veränderungen der Mischna an, wobei deren prozessrechtliche Vorschriften teilweise näher erläutert, teilweise um echte Neuerungen erweitert werden. Die dezentrale Struktur der Gemara und ihr assoziativer Charakter wirken sich auf eine Untersuchung der talmudischen Neuerungen im Bereich des Prozessrechts aus. Zwar sind die Masse der dem (Straf-)Prozessrecht zuzuordnenden Debatten und Halachot in der Gemara zu den Mischna-Traktaten *Sanhedrin* und *Makkot* verortet, doch findet sich eine Vielzahl in den (erst auf den zweiten Blick einschlägigen) Traktaten *Bava Kamma*, *Gittin*, *Shevuot*, *Sota* und *Yevamoth*. Der folgende Überblick beschreibt die für diese Untersuchung wesentlichen Konstanten und Veränderungen der Gemara des Babylonischen Talmuds gegenüber der Mischna in Hinblick auf die Gerichtsverfassung und das Beweisrecht.

Der Talmud behält die allgemeine Zuständigkeit der jüdischen Gerichte für das gesamte Jüdische Recht bei und betont den Grundsatz, dass es Juden verboten ist, sich an ein nicht-jüdisches Gericht zu wenden, solange nicht zuvor versucht wurde, den streitbefangenen Anspruch vor einem Beit Din geltend zu machen.⁴³⁸

Die Gerichtsverfassung bleibt durch den Talmud ebenfalls unverändert, der Ablauf von Verhandlungen wird aber im Rahmen einer Fülle von Diskussionen insbesondere in den Traktaten *Sanhedrin*, *Ketubot*, *Shavuot*, sowie *Bava Kamma*, auf deren Darstellung hier aus Platzgründen verzichtet werden muss, näher erörtert. Exemplarisch zu nennen sind etwa erweiterte Regelungen zu den Ausbildungsanforderungen und zur Ordination der Rabbiner (die sog. *Smicha*), die als Richter sitzen sollen, zur Größe bzw. Einwohnerzahl einer Stadt, in der ein Sanhedrin Katan einzurichten ist,⁴³⁹ oder zur Ausdifferenzierung der prozessualen Unterschiede zwischen Zivil- und Strafverfahren.⁴⁴⁰ Ein Berufungs- oder Revisionsverfahren, wie es in modernen westlichen Rechtsordnungen besteht, kennt auch die talmudische Rechtsentwicklung nicht.

Anders als die Mischna formuliert die Gemara grundlegende Anforderungen an das Verhalten der Beteiligten und Richter außerhalb und während der Sitzung des Gerichts. Die Gemara verbietet es Richtern, mit einer der Parteien in einem Raum zu verweilen oder deren Vortrag zu hören, solange nicht

⁴³⁸ *bGittin* 88b sowie *bBava Kamma* 92b, vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, xlviiii.

⁴³⁹ *bSanhedrin* 17b, vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, xlviiii.

⁴⁴⁰ *bSanhedrin* 32a-b.

die Gegenseite anwesend ist.⁴⁴¹ Die Gemara untersagt Torah-Gelehrten, die als Kläger, Beklagter oder Zeugen gehört werden sollen, vor Beginn oder außerhalb der Sitzung, mit den Richtern zusammensitzen, um bei anderen nicht-Gelehrten Beteiligten nicht den Eindruck einer Einvernehmung oder Befangenheit des Gerichts zu erwecken.⁴⁴²

Die herrschende Meinung der Gelehrten vertritt die Auffassung, dass Beteiligte und Zeugen grundsätzlich (aus Respekt vor dem Gericht) während ihrer Befragung zu stehen haben.⁴⁴³ Handelt es sich bei einem der Beteiligten oder Zeugen um einen herausragenden Gelehrten, der im öffentlichen Ansehen über dem der Richter steht, so ist diesem auf seinen Wunsch das Sitzen während der Verhandlung gestattet; allerdings, so die Gemara, müsse das Gericht dann auch alle anderen Beteiligten zum Sitzen auffordern.⁴⁴⁴

Die Qualifikations-Anforderungen an das Richteramt wurden durch die amoraischen Gelehrten kasuistisch weiter ausgebaut. Unter anderem untersagt die Gemara es einem Richter, mit einem anderen Richter zusammen in einem Spruchkörper Recht zu sprechen, wenn dem ersten bekannt ist, dass der andere selbst Straftaten begangen hat.⁴⁴⁵ Auch untersagt sie einem Schüler eines Richters, der bemerkt, dass sein Lehrer einen Fehler macht, zu schweigen, sondern verpflichtet ihn dazu, den Lehrer oder das Gericht auf den Fehler aufmerksam zu machen.⁴⁴⁶

In Hinblick auf etwaige verfahrenssichernde Maßnahmen wird weiterhin auf die Ingewahrsamnahme eines Tatverdächtigen bis zum Abschluss des Gerichtsverfahrens bzw. der Vollstreckung des Urteils zurückgegriffen.⁴⁴⁷ Aus einer Passage im Jerusalemer Talmud geht hervor, dass die Inhaftierung Beweise voraussetzte, die darauf hindeuten mussten, dass der Tatverdächtige die Straftat tatsächlich begangen hatte.⁴⁴⁸ Gestützt auf die Passage aus dem

⁴⁴¹ *bShevuot* 31a.

⁴⁴² *bShevuot* 30b.

⁴⁴³ *bShevuot* 30b.

⁴⁴⁴ *bShevuot* 30b.

⁴⁴⁵ *bShevuot* 30b.

⁴⁴⁶ *bShevuot* 31a.

⁴⁴⁷ *bKetubot* 33b, auch *mSanhedrin* XI:4.

⁴⁴⁸ Der Jeruschalmi diskutiert im Traktat Sanhedrin, ob ein Gericht einen mutmaßlichen Täter (im konkreten Fall ein mutmaßlicher Blasphemiker) allein auf Verdacht festnehmen kann, siehe *jSanhedrin* 7:10, 25a, *Guggenheimer*, Fourth Order: Neziqin, 2010, 255. Aus der Gemara wird abgeleitet: Wenn Zeugen jemanden eines Kapitalverbrechens beschuldigen, das Gericht den Beschuldigten auf der Grundlage der Zeugenaussagen auch nach nur minimaler Befragung der Zeugen in Gewahrsam nehmen kann. Begründet wird dies damit, dass für den Beschuldigten ein Fluchtrisiko bestünde; siehe *Harary*, Incarceration as a Modality of Punishment, *Jewish Law Articles* 2003; ferner *Elon*, Imprisonment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia*

Buch Esra (7:25–26) erlaubten die amoraischen Rabbinen die Inhaftierung einer Person, die sich weigerte, ihren Anweisungen zu folgen.⁴⁴⁹

Im Beweisrecht knüpft die Gemara ebenso an die Grundsätze der Mischna an:

Im Unterschied zur Mischna, die dazu keine eindeutigen Angaben enthält, aus der implizit die Unzulässigkeit der Verwertung eines Geständnisses des Angeklagten entnommen werden kann,⁴⁵⁰ formuliert die Gemara erstmals das absolute Verbot der Selbstbelastung durch den Angeklagten und die damit einhergehende Unverwertbarkeit von Geständnissen für die Urteilsfindung. In der deutlichsten Umschreibung begründet es der amoräische Gelehrte *Abba ben Joseph bar Hama* („Rava“) mit dem Satz: „Jeder steht sich nahe und macht sich nicht selbst zum Frevler.“⁴⁵¹ Zudem schreibt die Gemara vor, dass das Verfahren in Strafsachen mit Ausführungen zu beginnen habe, die auf den Beweis der Unschuld des Angeklagten gerichtet sind.⁴⁵²

Die herausragende Stellung, die der Zeugenbeweis im biblischen und mischnaischen Recht einnahm, wird durch die Gemara weiter gestärkt. Das biblische Gebot, das in Strafsachen ein Urteil auf mindestens zwei Zeugenaussagen zu stützen ist, wird in mehreren talmudischen Disputen bekräftigt.⁴⁵³ Die in der Mischna enthaltene Regelung, dass Nichtjuden oder unfreie Juden als Zeugen unzulässig sind, begründet die Gemara formal mit deren fehlender Bindung an die *Mitzwot* der Torah.⁴⁵⁴ Die Gemara diskutiert auch die Frage, warum weibliche Zeugen in Verfahren, in denen das Doppelzeugengebot gilt, unzulässig sein sollen, schloss sich letztlich aber der Haltung der tannaitischen Gelehrten an, die sich am Wortlaut der biblischen Grundnormen orientierte.⁴⁵⁵ Die talmudischen Gelehrten ergänzten die an die Zeugen zu stellenden charakterlichen Anforderungen: So sollten Zeugen

dia Judaica, ²2007, 606; *Bolts/Ives*, Solitary Confinement and Prison Reform, in: Ben-Avie/Ives/Loewenthal (Hrsg.), Applied Jewish Values in Social Sciences and Psychology, 2016, 218.

⁴⁴⁹ *bMoed Katan* 16a, vgl. auch *Elon*, Imprisonment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 606.

⁴⁵⁰ Dazu S. 236 f. oben.

⁴⁵¹ *bSanhedrin* 9b sowie *bSanhedrin* 25a, hier in der Übersetzung von *Goldschmidt*, siehe *Goldschmidt*, Synhedrin, Makkoth, 1903, 30.

⁴⁵² *bSanhedrin* 33a.

⁴⁵³ Z. B. *bSota* 2b oder *bSanhedrin* 30a.

⁴⁵⁴ *bBava Kamma* 15a. Dahinter steht vermutlich der Gedanke, dass nicht an die *Mitzwot* gebundene Zeugen nicht als ausreichend zuverlässig erachtet werden können, weil sie im Falle eines Verstoßes gegen einzelne *Mitzwot* selbst halachisch nicht strafmündig wären.

⁴⁵⁵ *bShevuot* 30a sowie *bGittin* 46a; dazu auch *Cohn/Sinai*, Witnesses, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 115.

(ebenso wie Richter) disqualifiziert werden, wenn sie in der Vergangenheit eine Falschaussage getätigt oder einen Diebstahl, Raub oder eine andere auf Gewinnerzielung abzielende Tat begangen haben.⁴⁵⁶ Ebenso wurden Zeugen zurückgewiesen, die sich zuvor mit dem Beschuldigten oder anderen zur Begehung einer anderen Tat verabredet haben.⁴⁵⁷ Außerdem wurde das Angehörigenverbot näher ausgestaltet: Zeugen wurden von der Aussage über nahe Verwandte ausgeschlossen, war es zu deren Nachteil oder Gunsten. Kontrovers diskutiert wurde überdies die Frage, wie zu verfahren ist, wenn zwei verwandte Zeugen gemeinsam eine Tat beobachtet haben, insbesondere, ob dann nur einer oder beide Zeugen auszuschließen seien;⁴⁵⁸ die Gemara scheint hier noch keine abschließende Antwort zu haben.⁴⁵⁹ Hinsichtlich der aus dem biblischen Recht hervorgehenden Pflicht eines Israeliten, an ein Gericht heranzutreten, wenn er Zeuge einer verbotenen Handlung geworden ist, stellen die talmudischen Gelehrten klar, dass das Unterlassen einer Meldung der menschlichen Strafgewalt entzogen und allein durch „den Himmel“ bestraft werde.⁴⁶⁰

Bereits die Mischna hatte das Gericht verpflichtet, Zeugen mit größter Sorgfalt auf ihre Glaubhaftigkeit hin zu überprüfen und dazu u. a. die getrennte Vernehmung der Zeugen, einen allgemeinen Fragenkatalog und spezielle Fragetechniken vorgeschrieben.⁴⁶¹ Zwar lässt sich das biblische und mischnaische Recht durchaus so verstehen, dass eine derartige Befragung auch für Zivilstreitigkeiten vorgesehen war. Die rabbinischen Gelehrten vereinfachten das Verfahren für Ausnahmen bei bestimmten zivilrechtlichen Fallkonstellationen und hielten die strengen Vernehmungsvorschriften für das Strafrecht aufrecht.⁴⁶²

Die Gemara hob die Bedeutung der in der Mischna beschriebenen Vernehmungstechnik deutlich hervor und erörterte umfangreich die Unterscheidung in sieben grundlegende Verhör- (*chakirot*) und separate Begutachtungsfragen

⁴⁵⁶ *bShevuot* 30b.

⁴⁵⁷ *bSanhedrin* 27a.

⁴⁵⁸ *bMakkot* 6a sowie *bSanhedrin* 9b.

⁴⁵⁹ *bMakkot* 6a. Das Problem beschäftigte auch spätere Gelehrten generationen, vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Makkos*, 2000, 6a2–6b1.

⁴⁶⁰ *bBava Kamma* 55b–56a.

⁴⁶¹ *mSanhedrin* V:1–3 sowie S. 239 f. oben.

⁴⁶² *bSanhedrin* 32a sowie *bYevamot* 112b. Die Beweiserleichterung erfolgte demnach um zu gewährleisten, dass Verleiher und Darlehensgebern ihre Forderungen gerichtlich durchsetzen und vollstrecken konnten. Hintergrund dieser Ausnahme war vermutlich das Wissen der Rabbinen um die Bedeutung der Verfügbarkeit von Krediten für einen funktionierenden Handel und die Sorge, dass eine zu rigide Handhabung des Beweisrechts die Bereitschaft, Geld zu verleihen, herabsenken könnte, dazu auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, 1. sowie *Cohn/Sinai*, *Witnesses*, in: *Skolnik/Berenbaum* (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 115, 118.

(*bedikot*).⁴⁶³ Die Diskussionen der amoraischen Gelehrten verdeutlichten, dass die Nichtbeantwortung einer der sieben Fragen zur Disqualifikation des Zeugen und seiner Aussage führte, weil es ohne genauen Angaben zu Beobachtungsort und -zeit dem Gericht oder dem Beschuldigten nicht möglich sei, die Aussagen durch Gegenzeugen zu widerlegen.⁴⁶⁴ Auch der bereits in der Mischna aufgestellte Grundsatz, dass sich die Zeugenaussagen einer Gruppe von mindestens zwei Zeugen inhaltlich decken müssen, um darauf Feststellungen stützen zu können, bekräftigt und erläutert die Gemara erneut.⁴⁶⁵

Umstritten ist zwischen den Gelehrten, wie weitgehend die Aussagen zweier Zeugen bezüglich bestimmter Angaben zur Tat auseinander liegen dürfen, um nicht als „unvereinbar“ zu gelten und für die Urteilsfindung unverwertbar zu sein.⁴⁶⁶ Ausführlich erörtert wird von den Gelehrten auch, wie Zeugen vor Beginn ihrer Vernehmung über ihre Wahrheitspflicht und die Folgen einer Falschaussage zu belehren sind.⁴⁶⁷

Der Talmud diskutiert auch die mischnaischen Regelungen zum Ausschluss von Zeugenaussagen,⁴⁶⁸ z. B. wie mit „falschen Zeugen“ (*Zomemim*) umzugehen ist, für die das biblische Recht eine reziproke Bestrafung vorschreibt.⁴⁶⁹ Mit dem Problem konfrontiert, dass in bestimmten Sachverhaltskonstellationen eine reziproke Bestrafung aufgrund der in Frage kommenden Sanktion nicht möglich oder zweckmäßig ist (z. B. bzgl. der Verbannung ins Exil), schrieben sie für solche Fälle stattdessen die *Malkut*-Strafe vor.⁴⁷⁰ Schließlich schreibt die Gemara vor, dass ein Zeuge seine abgeschlossene Zeugenaussage nicht mehr zurücknehmen oder ändern kann. Dieser Grundsatz sollte sogar dann gelten, wenn Zeugen zugaben, dass sie gelogen haben; der Widerruf der Aussage wurde abgelehnt und die ursprüngliche Aussage blieb bestehen.⁴⁷¹

Insgesamt behält die Gemara die Gerichtsverfassung – neben einer überschaubaren Anzahl von Neuerungen – im Wesentlichen auch den strafprozessualen Ablauf der Mischna bei. Hervorzuheben sind vor allem die diskutierten Anforderungen an die Qualifikation und das Verhalten der Richter während und außerhalb der Sitzung des Gerichts und sitzungspolizeiliche Rege-

⁴⁶³ *bSanhedrin* 32b, 40b, 41b, 42a. Zu dem mischnaischen Grundsatz, siehe S. 239 f. oben.

⁴⁶⁴ *bSanhedrin* 41b.

⁴⁶⁵ *bSanhedrin* 30a.

⁴⁶⁶ *bSanhedrin* 40b, 41a.

⁴⁶⁷ *bSanhedrin* 32b.

⁴⁶⁸ Zu den mischnaischen Grundsätzen siehe S. 237 ff. oben.

⁴⁶⁹ *bMakkot* 2a-b.

⁴⁷⁰ *bMakkot* 2a-b.

⁴⁷¹ *bKetubot* 18b, vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, I.

lungen, die in ihrem Ziel, den Eindruck einer Voreingenommen- oder Befangenheit des Gerichtes entgegenzuwirken, durchaus mit modernen Regelungen des deutschen Rechts vergleichbar sind.⁴⁷² Auch die Diskussionen im Bavli und Jeruschalmi zu den Gründen und Anforderungen an die Festnahme eines Tatverdächtigen sind durchaus vergleichbar mit dem in zeitgenössischen Rechtsordnungen für die Anordnung der Untersuchungshaft erforderlichen dringenden Tatverdacht und dem Bestehen eines etwaigen Haftgrundes.⁴⁷³ Ebenso modern wirken die Ausführungen zur Zeugenvernehmung, insbesondere zur einzelnen und nacheinander vorzunehmenden Vernehmung,⁴⁷⁴ da sie bereits Erkenntnissen der modernen Aussagepsychologie vorwegzugreifen scheinen. Mit den besonderen Anforderungen an den Zeugenbeweis in Strafsachen, die erheblich von den Regelungen zum Zeugenbeweis in Zivilsachen abweichen, entfernt sich die Gemara von dem ursprünglichen Ansatz des biblischen Rechts zum einheitlichen Prozessrecht für *Dine Mamonot* und *Dine Nefaschot*.⁴⁷⁵

5. Beispiele für den talmudischen Auslegungsprozess im Strafrecht

Der juristische Interpretationsprozess im Talmud stützt sich im Wesentlichen auf die bereits in den *Halachischen Midraschim* angewandten Methoden. Wie eben dort präsentiert die Gemara in anonymer Form oder im Namen eines benannten Gelehrten ein Zitat oder eine Passage aus der Mischna, die anschließend unter Zuhilfenahme von anderen Mischnayot, Bibelversen oder überlieferten Lehrmeinungen analysiert und interpretiert werden. Im Folgenden werden anhand dreier Auszüge aus dem Babylonischen Talmud die Reichweite und Methodik der talmudischen Auslegung illustriert. Exemplarisch für die halachische Bibelauslegung, die Beispiels- und Präzidenzfalltechnik der talmudischen Rabbiner, werden nunmehr eine Passage aus dem Traktat Bava Kamma zur Bedeutung der Talionsformel, eine Passage zur Präklusion von Beweis- oder Wiederaufnahmeanträgen sowie eine Passage zum Verbot des Indizienprozesses herangezogen.⁴⁷⁶

⁴⁷² Vgl. etwa § 39 Deutsche Richtergesetz (DRiG), § 24 StPO oder Nr. 123, 124 und 128 der Richtlinien für das Strafverfahren und das Bußgeldverfahren (RiStBV).

⁴⁷³ Vgl. dazu etwa §§ 112 ff. StPO.

⁴⁷⁴ Vgl. etwa nur die vergleichbare Regelung in § 58 Abs. 1 StPO.

⁴⁷⁵ Für die Beobachtung siehe bereits *Feilchenfeld*, Die Zeugen im Strafprozess des Talmud, 1933, 3.

⁴⁷⁶ Wie im Rahmen der Ausführungen zu den halachischen Midraschim bereits vorgestellt, sind die ausgewählten Passagen zur einfacheren Unterscheidung der einzelnen halachischen Schichten typographisch aufgearbeitet: Der Text der unmittelbar ausgelegten Passage der Mischna wird in Kapitälchen, der Text hilfsweise herangezogener Bibelstellen *kursiv* und der Text der auslegenden Gemara normal gesetzt. So-

a) *Beispiel 13: Die Bedeutung von „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ – Bava Kamma 83b–84a*

Anhand einer Passage aus dem Traktat *Bava Kamma*, der sich mit dem Verständnis des Talionsgrundsatzes aus Ex. 21,24 befasst, stellt das erste Beispiel dar, wie die talmudischen Rabbiner mittels Auslegung die Rechtsfolge des Schadensersatzes im biblischen und mischnaischen Rechts zur Körperverletzung systematisieren und präzisieren. Die Ausgangsregelung der Mischna lautet:⁴⁷⁷

A. WER SEINEN NÄCHSTEN VERLETZT, SCHULDET IHM FÜNF DINGE: SCHADENSERSATZ, SCHMERZENGELD, HEILUNGSKOSTEN, VERDIENSTENTGANG UND ENTEHRUNGS[SGELD].⁴⁷⁸ WIE [ERFOLGT DER] SCHADENSERSATZ? WENN EINER JEMANDEM DESSEN AUGE GEBLENDET, DESSEN HAND ABGESCHNITTEN, DESSEN FUSS GEBROCHEN HAT, BETRACHTET MAN [DEN VERLETZTEN] WIE EINEN SKLAVEN, DER AUF DEM MARKT VERKAUFT WIRD, UND SCHÄTZT, WIEVIEL ER ZUVOR WERT WAR UND WIEVIEL ER JETZT WERT IST ...

B. Warum [Ersatz]? „Auge für Auge“ (Ex 21, 24) hat der Barmherzige gesagt! Ich sage: wirklich ein Auge. – Das falle dir nicht ein; denn es wird gelehrt: Man könnte glauben: Hat einer des Anderen Auge geblendet, blende dieser dessen Auge, hat er ihm seine Hand abgeschnitten, schneide auch er ihm die Hand ab, hat er ihm den Fuß gebrochen, breche auch er ihm den Fuß. Doch die Bibel lehrt: „*Wer einen Menschen (er)schlägt, Wer ein Stück Vieh erschlägt*“ (Lev 24, 17–18). – Wie jemand, der ein Stück Vieh erschlägt, Schadensersatz leisten muss, muss auch der Schadensersatz leisten, der einen Menschen schlägt. Und wenn du etwas dagegen sagen willst, siehe die Bibel sagt: „*Ihr sollt kein Sühnegeld annehmen für das Leben eines Mörders, der schuldig gesprochen und zum Tod verurteilt ist*“ (Num 35, 31). Für das Leben eines Mörders darfst du kein Sühnegeld nehmen; wohl aber darfst du Sühnegeld nehmen [sogar] für die wichtigen Organe, die nicht nachwachsen.⁴⁷⁹

fern es für das Verständnis notwendig erscheint, finden sich in eckigen Klammern Ergänzungen der Übersetzung. Die jeweilige Passage wird aus Gründen der Übersichtlichkeit erneut in einzelne Textsegmente zerlegt.

⁴⁷⁷ Nach der Übersetzung von *Stemberger*, siehe *Stemberger*, *Der Talmud: Einführung, Texte, Erläuterungen*, 31994, 96 ff. Für die ältere Übersetzung von *Goldschmidt*, siehe *Goldschmidt/Kohler*, *Die rechtswissenschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds*, 1907, 300 ff. In den Fällen, in denen die Übersetzung von *Stemberger* von und *Goldschmidt* in Inhalt oder Bedeutung voneinander abweichen, wird in den Fußnoten alternativ die *Goldschmidt*'sche Übersetzung aufgezeigt.

⁴⁷⁸ Alternativ: „Schadensersatz, Schmerzensgeld, Kurkosten, Versäumnisgeld und Beschämungsgeld.“ – *Goldschmidt/Kohler*, *Die rechtswissenschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds*, 1907, 300.

⁴⁷⁹ Alternativ: „Für das Leben eines Mörders darf man kein Lösegeld annehmen, wohl aber darf man für nicht nachwachsende Gliedmassen Lösegeld annehmen.“ – *Goldschmidt/Kohler*, *Die rechtswissenschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds*, 1907, 301.

C. Wie ist *makke* [schlägt oder erschlägt] zu verstehen? – Wenn du sagst: „*Wer ein Stück Vieh erschlägt, muss es ersetzen; wer aber einen Menschen erschlägt, wird mit dem Tod bestraft*“ (Lev 24, 21), ist das von einem Mörder geschrieben. Vielmehr ist es von hier [abzuleiten]: „*Wer ein Stück Vieh erschlägt, muss es ersetzen: Leben für Leben*“ (Lev 24, 18). Und darauf folgt: „*Wenn jemand einen Stammesgenossen verletzt, soll man ihm antun, was er getan hat*“ (24, 19). – Da heißt es aber nicht „schlägt“! – [Doch!] Hier wie dort reden wir von „Schlagen“ [dem Sinn nach]. Wie das Schlagen, von dem gegenüber einem Tier die Rede ist, mit einer Ersatzzahlung [gesühnt wird], wird auch das Schlagen, von dem gegenüber einem Menschen die Rede ist, mit einer Ersatzzahlung [gesühnt]. – Aber es steht ja geschrieben: „*Wer einen Menschen erschlägt, wird mit dem Tod bestraft*“ (Lev 24, 17)! – Vom Geldersatz [ist hier die Rede]. – Woher [weiß ich], daß vom Geldersatz [die Rede ist]? Ich würde sagen: von einer wirklichen Tötung. – Das falle dir nicht ein! Es wird ja verglichen mit [dem Vers]: „*Wer ein Stück Vieh erschlägt, muß es ersetzen*“ (24, 18), und außerdem steht danach geschrieben: „*Der Schaden, den er einem Menschen zugefügt hat, soll ihm zugefügt werden*“ (24, 20). Daraus ist abzuleiten, dass es um einen Geldersatz geht.

D. Was heißt dann: „Wenn du etwas dagegen sagen willst ...“? [in B] – Der Meister hatte noch dieses Problem: Warum hast du es für richtig gehalten, von „*Wer ein Stück Vieh erschlägt ...*“ einen Schluß zu ziehen? Man sollte doch von „*Wer einen Menschen (er-)schlägt*“ einen Schluß ziehen! – Ich sage: Man vergleicht Schädigung mit Schädigung, nicht aber vergleicht man Schädigung mit Tötung. – Im Gegenteil: Man vergleicht Fälle, die Menschen betreffen, nicht aber vergleicht man einen Fall, der einen Menschen betrifft, mit einem Fall, der ein Tier betrifft. Deshalb lehrt er: Wenn du etwas dagegen sagen willst, siehe die Bibel sagt: „*Ihr sollt kein Sühnegeld annehmen für das Leben eines Mörders, der schuldig gesprochen und zum Tod verurteilt ist*“ (Num 35, 31). Für das Leben eines Mörders darfst du kein Sühnegeld nehmen; wohl aber darfst du Sühnegeld nehmen [sogar] für die wichtigen Organe, die nicht nachwachsen.

E. Soll [dieser Vers]: „*Ihr sollt kein Sühnegeld annehmen für das Leben eines Mörders*“ nicht etwa die wichtigen Organe ausschließen, die nicht nachwachsen? – Dies[er Vers] ist vielmehr notwendig, damit der Barmherzige sagt: vollziehe an [dem Mörder] nicht zwei [Strafen], indem du sein Geld nimmst und ihn tötest. – Das geht ja schon aus [der Wendung] hervor: „*wie es seinem Verbrechen entspricht*“ (Dtn 25, 2). Du kannst ihn für ein Verbrechen bestrafen, nicht aber kannst du ihn für zwei Verbrechen bestrafen. – Noch immer ist dies[er Vers Num 35, 31] notwendig, damit der Barmherzige sagt: Nimm nicht Geld von ihm und lasse ihn frei. – Wenn es so ist, sollte der Barmherzige schreiben: Ihr sollt kein Sühnegeld annehmen für den, der des Todes schuldig ist. Wozu steht „*für das Leben eines Mörders*“? – Lerne daraus: Für das Leben eines Mörders darfst du kein Sühnegeld nehmen; wohl aber darfst du Sühnegeld nehmen [sogar] für die wichtigsten Organe, die nicht nachwachsen.

F. Nachdem aber geschrieben steht: „*Ihr sollt kein Sühnegeld annehmen*“ (Num 35, 31), wozu brauche ich noch das zweimalige „(er-)schlägt“ [um eine Geldstrafe für das Ausschlagen des Auges abzuleiten]? Ich sage: Wenn [das Gesetz bloß] von hier [Num 35, 31] abzuleiten wäre, könnte ich sagen: Wenn [der Angreifer] will, kann

er sein Auge geben, und wenn er will, kann er Geld für das Auge geben. – So aber lehrt man uns aus dem [Vergleich mit dem] Tier: Wie der, der ein Tier erschlägt, Sühnegeld zahlen muss, muss auch der, der einen Menschen schlägt, Sühnegeld zahlen.

G. Es wurde gelehrt: R. Dostai ben Jehuda sagt: „*Auge für Auge*“ [bedeutet] Geld[ersatz]. – Du sagst: Geld; ist es aber nicht doch wirklich ein Auge? – So sagst du?! Siehe, das Auge des einen Menschen ist groß und das Auge des anderen Menschen ist klein. Wie kann ich das „Auge für Auge“ nennen? – Und wenn du sagst, in einem solchen Fall soll er von ihm Geld nehmen, entgegnet die Tora: „*Gleiches Recht soll bei euch gelten*“ (Lev 24, 22), das gleiche Recht für euch alle. – Was ist das für ein Einwand [gegen das wörtliche Verständnis von „*Auge für Auge*“]? Vielleicht [ist es so zu verstehen: das Augenlicht hat er ihm genommen, und so sagt der Barmherzige, das Augenlicht werde auch ihm genommen. Denn wenn du nicht dieser Meinung bist, wie könnten wir einen kleinen [Menschen] hinrichten, der einen großen getötet hat, oder einen großen [Menschen], der einen kleinen getötet hat? Die Tora sagt ja: „*Gleiches Recht soll bei euch gelten*“ (Lev 24, 22), das gleiche Recht für euch alle! Vielmehr [ist es so]: Das Leben hat er ihm genommen; das Leben, sagt der Barmherzige, werde auch ihm genommen. Ebenso: das Augenlicht hat er ihm genommen; das Augenlicht, sagt der Barmherzige, werde auch ihm genommen.

H. Eine andere Lehre: R. Simeon ben Jochai sagt: „*Auge für Auge*“ [bedeutet] Geld[ersatz]. – Oder nicht doch wirklich das Auge? – Siehe: wenn ein Blinder einen anderen blendet, ein Verstümmelter [einem anderen ein Glied] abhaut, ein Lahmer einen anderen lähmt, wie erfülle ich da [das Wort] „*Auge für Auge*“? Und die Tora hat doch gesagt: „*Gleiches Recht soll bei euch gelten*“, das gleiche Recht für euch alle. – Ich erwidere: das ist doch keine Schwierigkeit! Vielleicht ist so zu sagen: wo es möglich ist, ist es möglich; wo es aber nicht möglich ist, ist es nicht möglich, und wir lassen ihn frei. Denn wenn du nicht so sagst, wie sollen wir dann mit einem Todkranken verfahren, der einen Gesunden getötet hat? Vielmehr: wo es möglich ist, ist es möglich; wo es aber nicht möglich ist, ist es nicht möglich, und wir lassen ihn frei.

I. Die Schule des R. Jischmael lehrt: Die Bibel sagt: „*so soll ihm zugefügt werden*“ (Lev 24, 20; wörtl. „gegeben werden“). „Geben“ bezieht sich immer auf Geld. – Von da her [müsste man] aber auch „Wenn jemand einen Stammesgenossen verletzt“ (24, 19; wörtl. „eine Verletzung gibt“) von Geld verstehen! – Ich sage: die Schule des R. Jischmael legt einen Bibeltext als überflüssig aus. Wenn schon geschrieben steht: „*Wenn jemand einen Stammesgenossen verletzt, soll man ihm antun, was er getan hat*“ (24, 19), Wozu brauche ich [dann noch]: „*soll ihm zugefügt werden*“ (24, 20)? – Lerne daraus: [es ist von] Geld [zu verstehen]. – Wozu brauche ich dann [den Satz]: „*Der Schaden, den er einem Menschen zugefügt hat*“ (24, 20)? – Da [die Bibel] schreibt: „*soll ihm zugefügt werden*“, hat sie ebenso geschrieben: „*Der Schaden, den er einem Menschen zugefügt hat*“.

J.⁴⁸⁰ Die Schule des R. Chijja lehrt: Die Bibel sagt: „*Hand für Hand*“ [Dtn 19, 21; auch „Hand in Hand“ übersetzbar]: etwas, was von Hand in Hand gegeben wird. Und was ist das? Geld. – Von da her [müsste man] aber „*Fuß für Fuß*“ ebenso verstehen! – Ich sage: die Schule des R. Chijja legt einen Bibelvers als überflüssig aus. Wenn schon geschrieben steht: „*dann sollt ihr mit ihm so verfahren, wie er [der falsche Zeuge] mit einem Bruder verfahren wollte*“ (Dtn 19, 19), wozu brauche ich [dann noch] „*Fuß für Fuß*“, wenn du es wörtlich verstehen möchtest?! – Lerne daraus: [es ist von] Geld [zu verstehen]. – Wozu brauche ich dann „*Fuß für Fuß*“? – Nachdem schon geschrieben steht „*Hand für Hand*“ steht ebenso geschrieben „*Fuß für Fuß*“.

K. Abaje sagt: [die Geldentschädigung] ist aus der Lehre der Schule Chizqijjas abzuleiten. Denn die Schule Chizqijjas lehrt: „*Auge für Auge*“, „*Leben für Leben*“ (Ex 21, 23–24), und nicht: „Leben und Auge für Auge“. Wenn du es aber wörtlich verstehen möchtest, [gäbe es] Fälle, wo es zu „Leben und Auge für Auge“ kommt; dann nämlich, wenn man jemanden blendet und er daran stirbt. – Das ist doch keine Schwierigkeit! Vielleicht schätzen wir ihn ab. Wenn man findet, dass er es verträgt, tun wir es ihm; findet man, dass er es nicht verträgt, tun wir es ihm nicht. Wenn man aber gefunden hat, dass er es verträgt, wir es ihm getan haben und er [dann trotzdem] daran stirbt, – wenn er stirbt, stirbt er eben! Wir haben ja bezüglich der Geißelung gelernt (Makkot III, 14): WENN MAN IHN EINGESCHÄTZT HAT, UND ER [trotzdem] UNTER SEINER HAND STIRBT, IST ER FREI.

L. Rab Zebid sagte im Namen Rabas: Die Bibel sagt: „*Wunde für Wunde*“ (Ex 21, 25). Man gibt [also] Schmerzensgeld, wo schon Schadensersatz [erfolgte]. Wenn du es aber wörtlich verstehen möchtest: da dem einen Schmerzen entstanden sind, würden ja dem andern auch Schmerzen entstehen! – Das ist doch keine Schwierigkeit! Vielleicht [sagen wir]: Es gibt Leute, die empfindlich sind und die es mehr schmerzt, und es gibt Leute, die unempfindlich sind und die es weniger schmerzt. Was geht [aus dem vom Schmerzensgeld verstandenen Vers] hervor?

[Das schließt das wörtliche Verständnis von „Wunde für Wunde“ nicht aus, sondern ergänzt es nur.] Er soll die Differenz geben [zwischen den gegenseitig zustehenden Schmerzensgeldern].

M. Rab Papa sagte im Namen Rabas: Die Bibel sagt: „*Und er muß für die Heilung aufkommen*“ (Ex 21, 19). Man zahlt [also] Heilungskosten, wo schon Schadensersatz [erfolgte]. Wenn du aber „Wunde für Wunde“ wörtlich verstehen möchtest: So wie dieser Heilung braucht, braucht ja auch jener Heilung! – Das ist doch keine Schwierigkeit? Vielleicht [sagen wir]: Der Körper des einen heilt schnell, der Kör-

⁴⁸⁰ In der Übersetzung von Goldschmidt: „In der Schule R. Hijas wurde gelehrt: Die Schrift sagt: *Hand in Hand*, was aus einer Hand in die andere gegeben wird, nämlich eine Geldzahlung. – Demnach wären auch [die Worte] *Fuss um Fuss* ebenso auszulegen! – Ich will dir nur sagen, in der Schule R. Hijas deduzieren sie aus der Überflüssigkeit des Schriftverses; es heisst ja schon: *So sollt ihr ihm das antun, was er seinem Bruder tun wollte*, wozu heisst es: *Hand um Hand*, wenn man sagen wollte, dies sei wörtlich aufzufassen? Vielmehr schliesse man hieraus, dass darunter eine Geldzahlung zu verstehen sei. – Wozu heisst es: *Fuss um Fuss*? – Da es heisst: *Hand um Hand*, so heisst es auch: *Fuss um Fuss*.“ – Goldschmidt/Kohler, Die rechtswissenschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds, 1907, 304.

per des anderen heilt nicht schnell. – Was geht daraus hervor? – Er soll die Differenz geben [zwischen den jeweiligen Heilungskosten].

N. Rab Aschi sagte: [Die Geldentschädigung] ist aus dem wiederholten „für“ vom Rind abzuleiten. Hier steht geschrieben: „Auge für Auge“ (Ex 21, 24), und dort steht geschrieben: „soll er das Rind ersetzen, Rind für Rind“ (Ex 21, 36). Wie hier Geldersatz gemeint ist, so auch dort Geldersatz. – Warum hältst du es für richtig, aus dem wiederholten „für“ einen Analogieschluss vom Rind zu ziehen? Ziehen wir doch aus dem wiederholten „für“ einen Analogieschluss vom Menschen! Denn es steht geschrieben: „dann musst du geben: Leben für Leben“ (Ex 21, 23). Wie das hier wörtlich [gemeint ist], so auch dort [bei „Auge für Auge“]. – Ich sage: Man folgert von Schädigung auf Schädigung, nicht aber folgert man von der Tötung auf die Schädigung. – Im Gegenteil! Man folgert [von der Schädigung] eines Menschen auf [die Schädigung] eines Menschen; nicht aber folgert man von der [Tötung] eines Tieres auf [die Schädigung] eines Menschen. – Daher hat Rab Aschi gesagt: [Die Geldentschädigung] ist aus [dem Vers] abzuleiten: „weil er sie [die von ihm Vergewaltigte] sich gefügig gemacht hat“ (Dtn 22, 29)“. [Das ist ein Schluss] von einem Menschen auf einen Menschen und von einer Schädigung auf eine Schädigung [und somit korrekt].

O. Es wird gelehrt: R. Eliezer sagt: „Auge für Auge“ ist wörtlich [zu verstehen]. – Wörtlich? Was fällt dir ein! Ist R. Eliezer nicht einer Meinung wie alle diese [bisher genannten] Lehrer? Es sagte Rabba: [R. Eliezer wollte nur] sagen, dass man [den Verletzten] nicht wie einen Sklaven schätzt. Es entgegnete ihm Abaje: Sondern wie wen? Wie einen Freien? Wem gleicht denn ein Freier? Rab Aschi sagte hingegen: [R. Eliezer wollte nur] sagen, dass man nicht den Geschädigten schätzt, sondern den Angreifer.

In Segment B eröffnet die Gemara ihre Diskussion der Mischna mit einem Streit um die Bedeutung des biblischen Grundsatzes „Auge um Auge, Zahn für Zahn“. Die Passage beginnt mit einer rhetorischen, provokativen Behauptung, der Talionsgrundsatz aus Ex. 21 sei wörtlich zu verstehen. Dieser Aussage begegnen die Autoren der Gemara mit entschiedener Gegenwehr, für die sie eine Baraita anführen.⁴⁸¹ Sie weisen auf eine sprachliche Ähnlichkeit in Lev. 24, 17–18 hin;⁴⁸² obschon bei diesem Vergleich ignoriert wird, dass in Lev. 24 17 nicht die Verletzung eines Menschen, sondern dessen Tötung gemeint ist. Die Verse greifen auf die beiden vom selben Wortstamm abge-

⁴⁸¹ Siehe Schorr/Malinowitz (Hrsg.), Tractate Bava Kamma, 2000, folio 83b2. In den Notierungen zu Bava Kamma 83b in der *Schottenstein*-Übersetzung wird von *Naiman* hervorgehoben, dass die Gemara dem Stil nach die Ersatzpflicht des deliktisch Handelnden nicht einmal ernsthaft in Zweifel zu ziehen scheint. Er führt dies auf das traditionelle Verständnis zurück, die Pflicht zum Schadensersatz sei als Teil der mündlichen Torah seit der Offenbarung am Berg Sinai übertragen worden. Der Gemara gehe es insofern, so *Naiman*, allein darum, das angewandte mündliche Gesetz auch aus der schriftlichen Torah abzuleiten, siehe ebd., folio 83b2 Fn. 24.

⁴⁸² Siehe Lev. 24, 17 („Wer einen Menschen erschlägt, wird mit dem Tod bestraft.“); Lev. 24, 18 („Wer ein Stück Vieh erschlägt, muss es ersetzen: Leben für Leben.“).

leiteten hebräischen Wörter *jakke* bzw. *makke* zurück, die – je nach Kontext – sowohl „schlagen“ als auch „erschlagen“ bedeuten können.⁴⁸³ So wie bei „schlagen“ (im Sinne eines Verletzens) oder „erschlagen“ (im Sinne des Tötens) eines Tieres ein Schadensersatzanspruch entstehen würde, müsse auch bei der Verletzung eines Menschen folglich ein Anspruch auf Schadensersatz bestehen. Mithin versuchten die Rabbinen, hier einen Analogieschluss (zugunsten des Täters) zwischen der Rechtsfolge für die Verletzung eines Tieres und eines Menschen zu ziehen. Unterstützend wird Bezug auf Num 35, 31 genommen, um aus dessen Umkehrschluss des Sühnegeldverbots für Mord herzuleiten; für nicht-tödliche Verletzungen ist dagegen eine Geldzahlung nicht ausgeschlossen.

Den Aussagen aus Segment B geht die Gemara in den darauffolgenden Segmenten C und D näher auf den Grund. In dem Versuch, für die Verletzung eines Menschen die reziproke Verletzung des Verletzenden als denkbare Strafe auszuschließen, widmet sich die Gemara zuerst der eingehenden Auslegung des Begriffs schlagen bzw. erschlagen.

Segment C zeigt einen hitzigen Streit um die genaue Herleitung der Schadensersatzpflicht für Körperverletzungen. Der exakte Bedeutungsgehalt des aramäischen Originals ist streitig und wird von Übersetzung zu Übersetzung anders vorgenommen.⁴⁸⁴ Aufgrund der schweren Verständlichkeit des Textes

⁴⁸³ Siehe z. B. *makke* in Ex. 2, 11 (als schlagen); Ex. 21, 12 (als schlagen), Ex. 21, 15; Num. 35, 15 (als erschlagen) Lev. 24, 21 (als erschlagen), Deut 27, 24 (als schlagen) sowie *yakke* in Ex. 21, 20 (als schlagen), Ex. 21, 26 (als schlagen) und Deut. 19, 4 (als erschlagen). Im Ergebnis so auch *Stemberger*, *Der Talmud: Einführung, Texte, Erläuterungen*, ³1994, 97 Fn. 1.

⁴⁸⁴ Alternativ: „Welcher [Schriftvers vom] Schlagen ist hier gemeint, wollte man sagen: *Wer ein Vieh erschlägt, hat es zu ersetzen; wer einen Menschen erschlägt, soll getötet werden*, so spricht ja dieser von der Tötung!? – Vielmehr, folgender: *Wer ein Vieh erschlägt, hat es zu ersetzen: Leben um Leben*, und darauf folgt: *Wenn jemand seinen Nächsten einen Leibschaden zufügt, dem soll man tun wie er getan hat*. – In diesem heißt es ja nicht: *schlägt!*? – Wir meinen den [Begriff] schlagen. – Es heißt ja aber: *Wenn jemand irgendeinen Menschen erschlägt, so soll er getötet werden!*? – Eine Geldentschädigung. – Woher, dass hier eine Geldentschädigung gemeint ist, vielleicht wirklich eine Tötung!? – Dies ist nicht einleuchtend; erstens wird es mit dem Erschlagen eines Tieres verglichen, und ferner heißt es darauf: *Derselbe Leibschaden, den er einem anderen zugefügt, soll ihm zugefügt werden*, und hieraus ist zu entnehmen, dass eine Geldentschädigung gemeint sei.“ – *Goldschmidt/Kohler*, *Die rechtswissenschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds*, 1907, 301 f.

In der englischen Schottenstein-Übersetzung und Ergänzung: „Which [comparison of] *one who strikes* [do you mean?] – If you are saying [it is the one in the verse.] *One who strikes an animal shall pay for it, and one who strikes a person shall be put to death* – that cannot be! – [For] that [verse] is written with regard to [someone condemned to] execution – [who is exempt from monetary payment!] – [The Gemara now identifies the comparison:] Rather, [the comparison comes] from here: The Torah states, *One who strikes an animal life shall pay for it, a life for a life*, and adjacent to

und seiner vermeintlichen inneren Widersprüche, entfernten die späteren mittelalterlichen *Tosafot*-Kommentatoren und der große mittelalterliche Talmud-Gelehrte Rabbi *Shlomo ben Aderet* (auch bekannt als *Raschba*) das Segment gänzlich aus der Gemara.⁴⁸⁵

Zu Beginn des Segments C wird versucht, durch einen sog. *gezeirah shavah*, d. h. eine Form des Analogie-Schlusses, die Rechtsfolge von einem vergleichbaren Gesetz (hier der Schadensersatzpflicht für die Tötung oder Verletzung eines Tieres) auf ein anderes vergleichbares Gesetz zu übertragen (hier die Verletzung eines Menschen). Problematisch ist, dass die Autoren der Gemara ihrer eigenen Auslegung im direkten Anschluss die Eindeutigkeit der Rechtsfolge für das Erschlagen eines Menschen vorhalten – deren Bestrafung mit der Todesstrafe.⁴⁸⁶ Die Gemara stellt daraufhin die Behauptung auf, im betreffenden Vers in Lev. 24, 17 wäre nicht die Todesstrafe gemeint, sondern ebenfalls die Geldstrafe. Um dies zu verdeutlichen, vergleichen sie die Regelung mit den unmittelbar darauffolgenden Regelungen in Lev. 24, 18 und 20. In Hinblick auf die dem Wortlaut nach offensichtliche Schadensersatzpflicht aus Lev. 24, 18 („muss es ersetzen“) ist dies nachvollziehbar. Schwieriger zu verstehen ist dagegen der Verweis auf Lev. 24, 20 („Der Schaden, den er einem Menschen zugefügt hat, soll ihm zugefügt werden“): Hier stellen die rabbinischen Gelehrten auf die Doppelbedeutung des hinter dem Wort „zugefügt“ stehenden hebräischen Originalbegriffs *iten* (יָתַן) ab,

this it [is written:] *An if a man inflicts a wound in his fellow, as he did so shall be done to him.* [The Gemara objects to this explanation:] But this [later verse] is not [one that has the expression] *one who strikes!* – ? – [The Gemara answers:] We are saying [that there is a *gezeirah shavah* from the common] striking/striking [concept that appears in both verses – i. e. even though the words that express it are not identical.] – [Thus.] just as [the penalty] for „striking“ stated regarding an animal [refers] to [monetary] payment. [The Gemara challenges this conclusion:] But it is written elsewhere: *A man, if he strikes any human life, he shall be put to death.* [This indicates that monetary restitution is not sufficient when one person wounds another. – ? – The Gemara answers: The verse, in fact, speaks] of [paying] money. [The Gemara is not convinced:] From what [evidence do you say] that [the verse speaks] of [the assailant’s paying] money? – Say [instead that it speaks] of actual death [i. e. the assailant losing his own limb. – ? – The Gemara answers:] It should not enter your mind [to say this]. – First, because [injuring a person] is linked to *One who strikes an animal shall pay for it* [through a the *gezeirah shava*, as established above.] And furthermore, it is written after [in verse 17 (*he shall be put to death*)] – *Just as he will have given a wound upon him, so shall be given upon him.* [The Gemara thus concludes:] – Learn from [this that verse 17 also speaks of paying] money.“ – *Schorr/Malinowitz* (Hrsg.), Tractate Bava Kamma, 2000, folio 83b2–b3.

⁴⁸⁵ *Schorr/Malinowitz* (Hrsg.), Tractate Bava Kamma, 2000, folio 83b3 Fn. 39.

⁴⁸⁶ *Stemberger* meint daher, die Gemara würde keine Wortanalogie aus den verschiedenen Bedeutungen von *makke*, sondern eine Sachanalogie zwischen den Rechtsfolgen in Deut. 24, 18 und 19 vornehmen, siehe *Stemberger*, *Der Talmud: Einführung, Texte, Erläuterungen*, ³1994, 103.

das sich auch als „geben“ interpretieren und übersetzen lässt.⁴⁸⁷ Demnach wird Lev. 24, 18 in der Gemara als „der Schaden, den er einem Menschen zugefügt hat, soll er [in Geld] geben“ verstanden, was wiederum das Argument der Rabbiner gegen die reziproke Bestrafung unterstützen würde.

Nachdem die Gemara so auf Basis der anfänglich genannten Baraita einen ersten Beweis geliefert hat, warum allein Schadensersatz die vorgeschriebene Strafe für Körperverletzungen sein könne, wirft sie in Segment D Fragen zu weiterem Erklärungsbedarf auf.⁴⁸⁸ Um den Interpretationsprozess weiter zu präzisieren, wird dazu der letzte Teil von Segment B aufgegriffen und kritisch hinterfragt, warum die Gelehrten einen Rückschluss vom (er-)schlagen eines Tieres aus Lev. 24, 18 ziehen und nicht vom (er-)schlagen eines Menschen aus Lev. 24, 17. Als problematisch stellt sich dabei heraus, ob für eine Analogie auf die Vergleichbarkeit der strafbaren Tathandlung oder aber auf das geschützte Tatobjekt abzustellen ist. Aufgelöst wird die Frage nach dem Gegenstand eines Analogieschlusses durch den Verweis auf Sühnegeldverbot für Mord, aus dessen Umkehrschluss gezogen werden könnte, bei Überleben des Opfers durchaus Geldersatz für die entstandenen Schäden nehmen zu dürfen. *Stemberger* versteht dies als Versuch der rabbinischen Gelehrten, darüber hinwegzutäuschen, wie „unsachgemäß“ Lev. 24, 17 erklärt wurde.⁴⁸⁹

Segment E setzt die Auslegung von Num. 35, 31 (Sühnegeldverbot) fort. Die Gemara wirft die Frage auf, ob aus dem Sühnegeldverbot nicht auch abgeleitet werden kann, Schadensersatz bei nichtnachwachsbaren Organen ebenso auszuschließen wie bei einer Tötung. Dahinter steht wohl die Auffassung der amoraitischen Gelehrten, dass der Verlust nicht-regenerativer Körperbestandteile aufgrund der inhärenten Finalität mit dem Tod eines Menschen vergleichbar ist. Der Frage begegnet die Gemara mit einer Auslegung, die aus Num. 35, 31 ein Verbot der Nebeneinanderhängung von Ersatzleistungs- bzw. Geldstrafe und Todesstrafe ableitet, um dieser Antwort sogleich vorzuhalten, diese Untersagung gehe bereits aus einem biblischen Vers hervor. Aus dem Wortlaut von Deut. 25, 2, in dem der Begriff „Verbrechen“ im hebräischen Original in der Einzahl benutzt wird, leitet die Gemara sowohl hier als auch an anderer Stelle das Verbot ab,⁴⁹⁰ mehrere Strafen gleichzeitig zu verhängen. Weil nach rabbinischem Verständnis die Torah keinerlei Redundanzen enthält, sondern jeder augenscheinlichen Doppelung oder Wiederholung vielmehr eine eigenständige Bedeutung zukomme, folgert die Gemara, dass aus Num. 35, 31 eine gesonderte rechtliche Aussage ableitbar

⁴⁸⁷ Vgl. auch *Schorr/Malinowitz* (Hrsg.), Tractate Bava Kamma, 2000, folio 83b3 Fn. 42.

⁴⁸⁸ Vgl. auch *Schorr/Malinowitz* (Hrsg.), Tractate Bava Kamma, 2000, folio 83b3.

⁴⁸⁹ *Stemberger*, Der Talmud: Einführung, Texte, Erläuterungen, ³1994, 103.

⁴⁹⁰ *bMakkot* 4a.

sein müsse („Noch immer ist dies[er Vers Num. 35, 31] notwendig“). Vor diesem Hintergrund kommt die Gemara zum Ergebnis, aus Num. 35, 31 nicht das Verbot, Sühnegeld für Getötete anzunehmen, als eigentliche Kernaussage des Verses zu betrachten, sondern aus dessen Umkehrschluss die Erlaubnis abzuleiten, bei Verletzungen, die nicht zum Tod führen, den Täter zur Leistung von Schadensersatz zu verpflichten.

Segment F wirft nochmals den Umkehrschluss zu Num. 35, 31 auf und fragt, ob dieser nicht vielmehr fakultativ zu verstehen ist, d. h. ob der Täter nicht zwischen echter körperlicher Talion und monetärem Ersatz wählen könne. In Beantwortung der selbst gestellten Frage stellt die Gemara klar, dass eine Wahlmöglichkeit nicht besteht, sondern aus dem vorangegangenen Interpretations- und Auslegungsprozess klar hervorgegangen sei, dass es sich um eine echte *Pflicht* zum Schadensersatz handelt. Mit dieser Aussage beendet die Gemara die anonym gehaltene, unmittelbare Auseinandersetzung mit der rabbinischen Herleitung der Schadensersatzpflicht für Körperverletzungen an Menschen.

In den folgenden Segmenten G bis O weicht die Gemara von der zuvor benutzten Methodik ab und stellt nun einzelne Rechtsansichten dar, die sie namentlich bekannten Gelehrten oder Schulen zuordnet, um sie sodann (anonym) zu kritisieren oder ihnen zuzustimmen.

Die ersten beiden namentlich attribuierten Ansichten, Segment G und H, folgen demselben symmetrischen Aufbau.⁴⁹¹ Auslegungsmethodisch greifen sie nicht auf eine Deutung des Wortlauts oder die systematische Stellung der Regelung in der Bibel ab, sondern argumentieren mit dem Problem der praktischen Vollziehung der Strafe bei wörtlichem Verständnis der Talionsformel:

Sowohl R. Dostai ben Jehuda wie auch R. Simeon ben Jochai wollen hier verdeutlichen, dass eine echte, die Verletzung des Opfers gleichwertig widerspiegelnde Bestrafung in der Rechtswirklichkeit aufgrund der individuellen körperlichen Unterschiede zwischen Opfer und Täter unmöglich sei. In beiden Fällen wird dazu zur Verteidigung der Lesart, die Formel „Auge um Auge“ sei als Geldersatz zu verstehen, das biblische Mandat der Gleichheit vor dem Recht aus Lev. 24, 22 vorgebracht. Die anonyme Kritik der Gemara geht mit diesem Argument gegen ein wörtliches Verständnis der Talionsformel unterschiedlich vor. Im ersten Segment dreht die Gemara den Gleichheitsgrundsatz einfach um und begegnet R. Dostai mit dem Vorwurf, nicht die Ausmaße des jeweiligen Körperteils seien ausschlaggebend, sondern dessen Funktion, denn schließlich würde der Grundsatz „Leben gegen Leben“ durch die Gelehrten nicht angezweifelt, obwohl es auch unterschiedlich

⁴⁹¹ Ebenso auch *Stemberger*, *Der Talmud: Einführung, Texte, Erläuterungen*, ³1994, 103.

große oder kleine Täter und Opfer eines Mordes gebe. Ausschlaggebend, so die Ratio, ist also nicht die physische Gleichheit zwischen dem verletzten Körperteil des Opfers und dem zu verletzenden Körperteil des Täters, sondern deren funktionelle Gleichwertigkeit.

Anders stellt sich die Verteidigung der Wortlautauslegung durch die Gemara in Segment H dar, denn R. Simeons Lehre greift das von der Gemara zuvor von R. Dostai entgegengehaltenes Funktionsargument implizit auf, indem es der Talionsformel vorwirft, in Fällen ungerecht zu sein, in denen ein Täter, der bereits an einem bestimmten Körperteil vorgeschädigt war, das Opfer am gleichen Körperteil verletzt. Die Gemara verweist hier zuerst darauf, dass ein Mörder, der nicht mehr lange zu leben hat, genauso wie ein gesunder Mörder hinzurichten sei. Schließlich gibt sie aber die Konzession, dass bei wörtlicher Auslegung des Auge-um-Auge-Grundsatzes im Falle einer funktionellen Ungleichheit zwischen dem verletzten Körperteil des Opfers und des zur Vergeltung zu schädigenden Körperteils des Täters auf eine Bestrafung verzichtet werden müsse, wenn eine gerechte, spiegelnde Bestrafung unmöglich sei.

In Segment I und J setzt die Gemara die Übertragung weiterer Gelehrtenmeinungen fort. Erneut stehen beide Textsegmente im parallelen Aufbau zueinander, folgen also einer Symmetrie.⁴⁹²

Anders als R. Dostai und R. Simeon in Segment G und H argumentieren R. Jischmael und R. Chijja in Segment I und J nicht mit dem Problem des gerechten Vollzugs, sondern mit der Auslegung des Wortlauts der Talionsformel selbst. Ebenso wie die anonyme Gemara in C, stellt R. Jischmael auf die Doppeldeutigkeit des hebräischen Wortes *iten* (יָתַן) in Lev. 24, 20 ab, das sowohl „zufügen“ als auch „geben“ bedeuten kann, und leitet daraus die Pflicht zum Geldersatz ab. R. Chijja dagegen interpretiert die Bedeutung der hebräischen Präposition *b'e* (בְּ), die in der Fassung der Talionsformel in Deut. 19, 21 jeweils die Begriffspaare Hand und Hand miteinander verknüpft. Da sich diese Präposition grammatikalisch anstatt als „für“ auch als „in“ verstehen lässt, zieht er daraus seine Begründung für die Geldersatzpflicht.⁴⁹³ Die anonyme Gemara greift beide Argumente auf und versucht, mittels einer *reductio ad absurdum* innerhalb ihres unmittelbaren systematischen Kontextes den Widersinn dieser Gelehrtenmeinungen aufzuzeigen. Wird der Wortlautinterpretation der Erklärung von R. Jischmael gefolgt, ist die eigentlich strafbare Verletzungshandlung, die dem Opfer „zugefügt“ bzw. „gegeben“ wurde, ebenfalls als Gabe von Geld zu verstehen. Ebenso wäre nach R. Chij-

⁴⁹² *Stemberger*, Der Talmud: Einführung, Texte, Erläuterungen, ³1994, 103.

⁴⁹³ Vgl. so auch *Stemberger*, Der Talmud: Einführung, Texte, Erläuterungen, ³1994, 103.

jas Lesart die biblische Regelung nicht nur als „Hand in Hand“, sondern auch „Zahn in Zahn“ oder „Fuß in Fuß“ zu verstehen. In beiden Fällen wird der Ansicht der Gelehrten mit einer Deduktion aus dem rabbinischen Grundsatz, es gäbe keine Redundanzen in der Torah ohne Bedeutung, begegnet. Aus den auffälligen Dopplungen bzw. Spezifizierungen der Rechtsfolgen in Lev. 24, 20 sowie Deut. 19, 21 leiten die Anhänger der Ansichten von Jischmael und Chijja ab, dass ihnen eine eigene Bedeutung zukommen müsse, die sie als Argument für ihre Geldersatz-Hypothese heranziehen. Die Verteidiger des Wortlauts scheinen jedoch nicht überzeugt.

Die in Segment K von R. Abaja o. a. präsentierte Lehrmeinung der Schule des Chiziqija knüpft im Wesentlichen an den Ansatz an, der auch von R. Dostai und R. Simeon vertreten wurde. Statt mit Mitteln der rabbinischen Auslegung wird damit argumentiert, dass eine gerechte körperliche Vergeltung in der Strafvollzugspraxis kaum zu verwirklichen sei, weil stets die Gefahr bestehe, bei der Ausführung schlimmere Verletzungen als beabsichtigt auszulösen. Die Gemara begegnet diesem Einwand überraschend nicht mit dem Verweis auf die Torah oder der Widerlegung einer rabbinischen Auslegungsmethode. Stattdessen zitiert die Gemara zur Verteidigung der wortwörtlichen Auslegung die strafbefreiende Privilegierung des Ausführenden der *Malkut*-Körperstrafe aus dem Traktat Makkot im strafrechtlichen Teil der Mischna. Aus Sicht der anonymen Verteidigung der Wortlautanwendung kommt es auf ein eventuelles Strafübermaß nicht an. Zum ersten und einzigen Mal wird im Abschnitt zur Auslegung des Auge-um-Auge-Grundsatzes explizit eine Regelung aus der Mischna zur Unterstützung der Wortlautauslegung herangezogen. Grundsätzlich bietet die Gemara die überwiegende Interpretationsgrundlage der Mischna, so dass es verwundert, dass auf sie in keinem anderen Teil des Abschnitts Bezug genommen wurde.

Segment L und Segment M weisen auf die Absurdität einer wortwörtlichen Anwendbarkeit der Talionsformel hin, indem sie hervorheben, dass dann auch dem körperlich zu bestrafenden Beschuldigten Schmerzensgeld und Heilungskosten zu ersetzen wären. Den jeweils Rabbi Zebid und Rabbi Papa zugeschriebenen Auffassungen hält die Gemara – die nun offenbar ins Lager der Anhänger der wortgetreuen-Auslegung wechselt – entgegen, dass sich diesem Argument damit begegnen lassen könne, dem Opfer der Straftat lediglich die Differenz zwischen dessen Schmerzensgeld und Heilungskosten zuzusprechen. Der plötzliche rhetorische Seitenwechsel deutet hier womöglich daraufhin, dass die anonymen Redakteure der Gemara mit die Argumente Rabbi Zebids und Papas für nicht wenig durchschlagend erachteten.

Segment N überträgt eine Ansicht von Rab Aschi, der die Frage nach der Bedeutung des Grundsatzes „Auge-für-Auge“ anhand einer Wortlaut-Analogie aufzulösen versucht: das Wort „für“ (hebr. תַּחַת *tachat*) in Exodus 21, 24

stimme mit der Formulierung in Ex. 21, 36 überein, die den Schadensersatz für den Fall eines Ochsens normiert, der durch einen anderen Ochs getötet oder verletzt wurde. So wie der Vers dort nicht bedeute, dass der Besitzer eine Entschädigung mit einem echten Ochs leisten müsse, sondern vielmehr eine monetäre Entschädigung schulde, so sei auch hier, wer einen anderen verletzt, zum Schadensersatz verpflichtet. Dem unmittelbaren Einwand der Gemara, dass ein solcher Analog-Schluss zwischen Regelungen für Tiere und Menschen ausgeschlossen sei, begegnet Rab Aschi mit einer ergänzenden Wortlaut-Analogie aus Deut. 22, 29, wo der hebräische Originaltext der Torah erneut das Wort „für“ verwendet, um eine Schadensersatzpflicht zu begründen – mithin der Begriff auf in Regelungen betreffend den Schadensersatz bei Menschen verwendet werde.

Segment O schließt die Passage mit einer Ansicht Rabbi Eliezers – der einzigen Ansicht, die sich augenscheinlich für eine wortlautgetreue Auslegung der Talionsformel einsetzt. Erneut wechselt die anonyme Stimme der Gemara die Seiten und zitiert nun drei Gelehrtenmeinungen, die Aussage Rabbi Eliezers anders interpretieren zu versuchen.

In der Gesamtschau fällt auf, dass die Gemara keine eindeutige Entscheidung des aufgeworfenen Streit es vornimmt. Zwar wechselt die moderierende bzw. die Diskussion führende anonyme Stimme der Gemara mehrfach zwischen Ablehnung und Verteidigung der Auffassung, der Grundsatz „Auge um Auge“ sei wörtlich zu verstehen. Tatsächlich dient dieses „Hin- und Her“ aber vor allem dem didaktischen Ziel, möglichst viele Argumente gegen eine Wortlaut-Interpretation vortragen zu können und diese den namenhaftesten Gelehrten der Tannaiten- und Amoräer-Generation zuzusprechen. Ohne damit eine ausdrücklichen Streitentscheid vorzunehmen, verdeutlicht die Gemara so ihre Präferenz für eine Schadensersatz-orientierte Auslegung.

b) Beispiel 14: Die Präklusion von Beweis- oder Wiederaufnahmeanträgen – Sanhedrin 31a

Der folgende Auszug aus Sanhedrin 31a behandelt kasuistisch die bereits im Rahmen der Ausführungen zur Mischna *mSanhedrin* III:8 vorgestellte Problematik der Präklusion von Beweisanträgen bzw. der Wiederaufnahme des Verfahrens. Zum besseren Verständnis sei hier noch einmal die Mischna aufgeführt:⁴⁹⁴

⁴⁹⁴ Übersetzung nach *Goldschmidt/Kohler*, Die rechtswissenschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds, 1907, 125.

A. SOBALD ER EIN NEUES BEWEISSTÜCK BRINGT, WIRD DAS URTEIL AUFGEHOBEN.

SAGTE MAN IHM, DASS ER ALLE BEWEISSTÜCKE, DIE ER HAT, BINNEN DREISSIG TAGEN BRINGEN SOLL, SO WIRD [DAS URTEIL], WENN ER SIE INNERHALB DER DREISSIG TAGE BRINGT, AUFGEHOBEN, WENN NACH DREISSIG TAGEN, SO WIRD ES NICHT AUFGEHOBEN. R. ŠIMŌN B. GAMALIÉL SPRACH: WAS KANN DIESER DAFÜR, DASS ER NICHT INNERHALB DER DREISSIG TAGE, SONDERN ERST NACH DEN DREISSIG TAGEN GEFUNDEN HAT!?

SAGTE MAN ZU IHM, DASS ER ZEUGEN BRINGE, UND ER ERWIDERTE, ER HABE KEINE ZEUGEN, DASS ER EINEN BEWEIS BRINGE, UND ER ERWIDERTE, ER HABE KEINEN BEWEIS, UND ER SPÄTER EINEN BEWEIS BRINGT ODER ZEUGEN FINDET, SO SIND DIESE UNGÜLTIG. R. ŠIMŌN B. GAMALIÉL SPRACH: WAS KANN DIESER DAFÜR, WENN ER NICHT WUSSTE, DASS ER ZEUGEN HAT, UND DOCH WELCHE GEFUNDEN, ODER WENN ER NICHT WUSSTE, DASS ER EINEN BEWEIS HAT, UND DOCH EINEN GEFUNDEN!?

WENN ER ABER, NACHDEM ER EINGESEHEN HAT, DASS ER VERLIERT SAGT, DASS MAN N. UND N. VORTRETEN LASSE, DIE FÜR IHN ZEUGEN SOLLEN, ODER DAS BEWEISSTÜCK AUS SEINER TASCHE HERVORHOLT, SO SIND DIESE UNGÜLTIG.

B. GEMARA. Rabba b. R. Hona sagte: Die Halakha ist wie R. Šimŏn b. Gamaliél. Ferner sagte Rabba b. R. Hona: Die Halakha ist nicht wie die Weisen. – Selbstredend, wenn er sagt, die Halakha sei wie R. Šimŏn b. Gamaliél, so weiß ich ja schon ohnehin, dass die Halakha nicht wie die Weisen sei!? – Man könnte glauben, nur von vornherein [entscheide man nicht nach diesen,] wenn es aber geschehen, bleibe es dabei, so lehrt er uns, dass auch, wenn es geschehen, man die Entscheidung aufhebe.

C. SAGTE MAN ZU IHM, DASS ER ZEUGEN BRINGE ETC. R. ŠIMŌN B. GAMALIÉL SPRACH ETC. Rabba b. R. Hona sagte im Namen R. Joĥanans: Die Halakha ist wie die Weisen. Ferner sagte Rabba b. R. Hona im Namen R. Joĥanans: Die Halakha ist nicht wie R. Šimŏn b. Gamaliél. – Selbstredend, wenn er sagt, die Halkha sei wie die Weisen, so weiß ich ja ohnehin, dass sie nicht wie R. Šimŏn b. Gamaliél sei!? – Folgendes lehrt er uns: nur hierbei ist die Halakha nicht wie R. Šimŏn b. Gamaliél, sonst aber ist überall die Halakha wie R. Šimŏn b. Gamaliél; dies schließt also das aus, was Rabba b. Bar-Ĥana im Namen R. Joĥanans sagte, dass nämlich überall, wo R. Šimŏn b. Gamaliél etwas in unser Mišnah lehrt, die Halakha wie er sei, außer bei [den Lehren] vom Bürgen, vom Ereignis in Cajdan und vom nachträglichen Beweis.

D. Einst wurde ein Jüngling bei Gericht vor R. Naĥman verklagt; da fragte er ihn: Hast du Zeugen? Dieser erwiderte: Nein. – Hast du ein Beweisstück? Dieser erwiderte: Nein. Darauf verurteilte ihn R. Naĥman. Da ging er fort und weinte. Als einige Leute ihn [weinen] hörten, sprachen sie zu ihm: Wir kennen die Verhältnisse deines Vaters. Daraufhin sprach R. Naĥman: In diesem Fall geben auch die Rabbanan zu, denn das Kind kannte die Verhältnisse seines Vaters nicht. [...]

E. Als R. Dimi kam, sagte er im Namen R. Joĥanans: Er kann stets ein Beweisstück bringen und [das Urteil] aufheben, bis er nichts mehr einzuwenden hat, und er sagt, dass N. und N. vortreten und für ihn zeugen sollen. – Dies widerspricht sich ja selbst: zuerst heisst es, bis er nichts mehr einzuwenden hat, also nach den Rabbanan, nachher aber heisst es, dass N. und N. vortreten sollen, also nach R. Šimŏn b. Gamaliél!?

Wolltest du erwidern, das ganze vertrete die Ansicht des R. Šimôn b. Gamaliél, nur sei [der Schlusssatz] eine Erklärung: nichts mehr einzuwenden, das heißt, wenn er sagt, dass N. und N. vorgetreten und gegen ihn zeugen sollen, so sagte ja Rabba b. Bar-Ĥana im Namen R. Joĥanans, dass überall wo R. Šimôn b. Gamaliél etwas in unser Mišnah lehrt, die Halakha wie er sei, außer bei [den Lehren] vom Bürgen, vom Ereignis in Cajdan und vom nachträglichen Beweis!?

F. Vielmehr, als R. Šemuél b. Jehuda kam, sagte er im Namen R. Joĥanans: Er darf stets einen Beweis bringen und [das Urteil] aufheben, bis er nichts mehr einzuwenden hat, wenn man nämlich zu ihm sagt, dass er Zeugen bringe, und er erwidert, er habe keine Zeugen, dass er Beweisstücke bringe und er erwidert, er habe keine Beweisstück, wenn aber Zeugen sich aus überseeischen Land melden, oder wenn die Brieftasche des Vaters sich bei einem anderen befunden hat, so kann er nachträglich einen Beweis bringen und [das Urteil] aufheben.

Die in Segment A zitierte Mischna verneint eine erneute Beweisaufnahme nach etwaigen Fristablauf, bei ausdrücklichem vorherigem Verzicht oder bewusststem Verschweigen des Beweismittels abschließend.

Die ab Segment B folgende Interpretation und Bewertung der Mischna durch die Gemara nimmt mit Blick auf die Ausnahmen vom Präklusionsverbot teilweise eine andere Rechtsauffassung als die Mischna ein. Sie beginnt in Segment B mit einer Diskussion der ersten Ausnahme, der Befristung auf 30 Tage, und präsentiert eine abweichende Entscheidung der talmudischen Rabbiner über den in der Mischna zuvor dargestellten Meinungsstreit zwischen der Gelehrtenmehrheit und R. Šimôn b. Gamaliél, einem bedeutenden Gelehrten des 1. Jahrhunderts n. d. Z.,⁴⁹⁵ der die Befristung der Wiederaufnahme bei Vorlage von neuen Beweismitteln zum Gegenstand hat. Indem mit den Worten Rabba bar R. Hunas, einem Gelehrten der dritten Generation der babylonischen Amoraim,⁴⁹⁶ die Rechtsansicht R. Gamaliéls als halachisch bindend angesehen wird, setzen sich die anonymen Redakteure über die Rechtsauffassung der mischnaischen Gelehrten hinweg.⁴⁹⁷ Kryptisch scheinen die Attribution der zwei auf den ersten Blick synonymen Aussagen zu

⁴⁹⁵ Rabbi Šimôn b. Gamaliél (hebr. שמעון בן גמליאל, andere Transkriptionsweise: Simen b. Gamliel, ca. 10 v. d. Z. bis 70 n. d. Z.) war ein Gelehrter der ersten Tanna-Generation und Anführer des Jüdischen Volkes, der der Überlieferung nach seinem bedeutenden Vater Gamliel I als Nasi des Sanhedrins folgte und laut Josephus Flavius während des 1. Jüdischen Aufstandes durch Zeloten ermordert wurde, siehe *Burgansky/Wald*, Simeon ben Gamliel, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.

⁴⁹⁶ Rabbi Rabba bar R. Huna, wie sein Vater R. Huna zuvor, war zeitweise Vorsitzender der bedeutenden Akademie in Sura. Er entstammte einer Familie von Gelehrten und starb vermutlich ca. 322 n. d. Z., siehe *Rabbah Bar Huna*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007; *Bacher/Lauterbach*, *Rabbah b. Hana*, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906.

⁴⁹⁷ So auch das Verständnis von *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, folio 31a3.

Rabba bar R. Huna (zuerst „die Halacha folgt R. Gamaliél“, sodann „die Halacha folgt nicht den Gelehrten“) und die darauf folgende rhetorische Frage der Gemara, ob dies nicht redundant wäre sowie die Erläuterung, warum dies nicht so sei.

Die Aussage soll nach Verständnis der mittelalterlichen Kommentatoren *Rashi* und *Rama* dem Umstand Rechnung tragen, dass die Mehrheitsmeinung der Mischna nicht *ex post facto* anwendbar bleibt.⁴⁹⁸ Würde die Aussage „die Halacha folgt R. Gamaliél“ für sich allein stehen, ließe dies die Folgerung zu, bei künftigen Verfahren das Beweisrecht nicht zu befristen. Für bereits abgeschlossene Urteile lässt sich aus der Aussage jedoch nicht ableiten, wie sich eine etwaige Befristung auswirken soll. Ohne die Klarstellung „die Halacha folgt nicht den Gelehrten“ ließe die Ausführung *Rabbas* nämlich ebenfalls den Schluss zu, ein Urteil, in dem das Gericht das Beweisrecht befristet wurde, als abschließend rechtskräftig anzusehen und vor diesem Hintergrund eine Wiederaufnahme ablehnen zu können.

Mit der positiven und negativen Dopplung will *Rabba* einem solchen Verständnis entgegen treten: Durch die Hinzufügung der Aussage „die Halacha folgt nicht den Gelehrten“ wird klargestellt, dass eine Befristung des Beweisanspruchs bzw. der Wiederaufnahme auch bei bereits durch Urteil abgeschlossenen Verfahren nichtig ist, so dass diese bei Vorliegen von neuen Beweismitteln wiederaufgenommen werden können, weil hinsichtlich der Verwertbarkeit neuer Beweise keine Rechtskraft eintreten konnte.⁴⁹⁹ Es handelt sich bei der Dopplung somit im Kern um die Klärung der Rechtsfrage, ob die Auffassung R. Gamaliéls *ex nunc* Geltung beanspruche, oder *ex tunc*; d. h. ob die Halacha in dieser Auslegung erst ab dem Moment der Erwähnung durch die Gemara oder auch rückwirkend von Anfang an gilt.

In Segment C widmet sich die Gemara der Ausnahme vom Präklusionsverbot von Beweisen im Fall des Beweismittelverzichts bzw. des Eingeständnisses der Nichtkenntnis eines Beweismittels. Anders als bei der Diskussion der ersten Ausnahme in Segment B folgt die Gemara hier wieder der Mehrheitsansicht der Gelehrten in der Mischna. Deutlich erkennbar ist die Untermauerung der Autorität der Aussage anhand der Attribution zu einer Autorität einer früheren Epoche: Die Redakteure stützen sich auf R. Jochanan, einen der bedeutendsten Rabbiner aus der Generation der Tannaim, dessen Rechtsauffassung wiederum durch *Rabbah bar Rav Huna* aus der dritten Generation der Amoraïm überliefert wurde.

Strukturell scheinen sich Segment B und C auf den ersten Blick zu ähneln: Wieder erfolgt eine augenscheinlich synonyme Auskunft („die Halacha folgt

⁴⁹⁸ *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 31a3 Fn. 19.

⁴⁹⁹ *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 31a3 Fn. 19.

den Gelehrten“ und „die Halacha folgt nicht R. Gamaliél“) und erneut wirft die anonyme Gemara die rhetorische Frage auf, ob eine dieser beiden Aussagen nicht redundant wäre. Anders als in B lässt die beidseitige Erwähnung allerdings nicht den Rückschluss auf eine *ex post facto* Problematik zu. Denn bei der Ansicht von R. Gamaliél handelte es sich ohnehin um eine Mindermeinung, so dass bei den Normadressaten kein schützenswertes Vertrauen entstehen konnte, wenn ein Gericht statt der herrschenden Meinung in der Mischnah dessen Ansicht folgte.⁵⁰⁰ Es ist darauf zu schließen, dass das Klarstellen des Abweichens von der Ansicht R. Gamaliél deshalb notwendig ist, weil vom Grundsatz abgewichen, sonst aber stets dessen Rechtsauffassung zu folgen war.

Im Ergebnis ist es nach Auffassung der talmudischen Rabbiner also möglich, die Wiederaufnahme eines Verfahrens wegen neuer Beweise zu präkludieren, wenn die die Wiederaufnahme beantragende Prozesspartei zuvor auf Benennung weiterer Beweismittel verzichtet hat.

In Textsegment D nennt die Gemara einen überlieferten Fall, der die Auswirkungen und Grenzen des Verzichts der Benennung weiterer Beweismittel aufzeigt.⁵⁰¹ Es behandelt kasuistisch eine überlieferte Ausnahme der Präklusion bei Verzicht auf die Benennung weiterer Beweismittel im Fall von Verfahren in Erbsachen. Anders als der Wortlaut der deutschen Übersetzung vermuten lässt, ergibt sich sowohl aus dem Originalwortlaut und dem Zusammenhang der Passage als auch der Systematik der Halacha, dass es sich bei dem vermeintlichen „Jüngling“ um den bereits erwachsenen Sohn eines jüngst verstorbenen Mannes handeln muss, der nun anstelle seines Vaters von dessen Gläubigern für dessen Schulden vor Gericht in Anspruch genommen wird.⁵⁰² Der Sohn will sich gegen diese Ansprüche zur Wehr setzen, allerdings ist er mit den Geschäften seines Vaters nicht vertraut, so dass ihm auch keine Zeugen bekannt sind, mithilfe derer er sein Anliegen beweisen könnte. Dies führt dazu, dass er von einem Gericht unter Führung von R. Nahman mangels Beweisen zur Begleichung der Schulden verurteilt wird. Als der Sohn schließlich nach Verurteilung doch noch auf Bekannte seines Vaters trifft, die das Nichtbestehen der Schulden bezeugen könnten, erlaubt R. Nahman ausnahmsweise die Wiederaufnahme des Verfahrens mit der Begründung, dass der Sohn die Geschäftsverhältnisse seines Vaters und damit die Existenz etwaiger Zeugen nicht kennen konnte.⁵⁰³

⁵⁰⁰ So auch Rashi, siehe *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 31a3 Fn. 20.

⁵⁰¹ Vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 31a3.

⁵⁰² Bei tatsächlichem Bestehen einer Schuld, wäre der Sohn nach der Halacha verpflichtet, die Schulden seines Vaters aus der Erbmasse zu begleichen, siehe *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 31a4 Fn. 23.

Im Anschluss an die Passage über die Ausnahme in Erbschaftssachen springt die Gemara assoziativ zu einem anderen überlieferten Fall, der R. Naḥman zugeschrieben wird, der aber keine Verbindung zur Problematik der Präklusion von Beweisanträgen hat, weshalb auf eine Darstellung und Analyse verzichtet wird.⁵⁰⁴

Segment E und F setzen die Diskussion um das Problem einer Prozesspartei, die neue Beweismittel benennt, obwohl sie zuvor den Verzicht auf weitere Beweisanträge bekanntgegeben hat, fort. Die beiden Segmente erörtern zwei konkurrierende Rechtsauffassungen über die Zulässigkeit des Vorbringens neuer Beweismittel, die beide dem legendären R. Joḥanan zugesprochen werden. Kern von Segment E ist eine Diskussion um die Bedeutung einer durch R. Dimi, dem R. Joḥanan zugesprochenen Rechtsauffassung über die Zulässigkeit des Vorbringens neuer Beweismittel. Dem Wortlaut nach erkennt die übermittelte Auffassung zum einen eine Präklusion neuer Beweismittel nach Verurteilung an, wenn die Prozesspartei ihren Beweisvortrag beendet hat („Er kann stets ein Beweisstück bringen und [das Urteil] aufheben, bis er nichts mehr einzuwenden hat“), zum anderen schließt sie die Möglichkeit ein, weitere Zeugen vortreten zu lassen („und er sagt, dass N. und N. vortreten und für ihn zeugen sollen“). Die anonyme Gemara sieht sich mit dem Problem konfrontiert, dass der Ausspruch in der Form, wie er von R. Dimi übertragen wurde, in sich logisch widersprüchlich ist: Hervorgehoben durch die Aussage „Dies widerspricht sich ja selbst“.⁵⁰⁵ Die Gemara erläutert das Problem, indem sie zeigt, dass das Beschränken des Beweisrechts bis zur Beendigung des Parteienvortrags der Rechtsauffassung der Mehrheitsmei-

⁵⁰³ So auch die Interpretation in *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 31a4.

⁵⁰⁴ Die Passage lautet in der Übersetzung von Goldschmidt: „Einst wurde ein aus der Hand einer Frau herrührender Schuldschein präsentiert; da sagte sie, sie wisse, dass er bezahlt sei. Da glaubte ihr R. Naḥman dies. Raba sprach zu R. Naḥman: Also nach Rabbi, welcher sagt, Schriftstücke werden durch die Einhändigung erworben? Dieser erwiderte: Anders ist es hierbei, denn wenn sie wollte, könnte sie ihn ja verbrennen. Manche sagen, R. Naḥman habe es ihr nicht geglaubt; da sprach Raba zu R. Naḥman: Wenn sie wollte, könnte sie ihn [den Schuldschein] ja verbrennen!? – Da er bei Gericht bestätigt wurde, sagen wir nicht mehr, [wir glauben ihr, weil] wenn sie wollte, könnte sie ihn [schließlich] verbrennen. Raba wandte gegen R. Naḥman ein: Wenn eine Quittung von Zeugen unterzeichnet ist, so müssen die Unterschriften bestätigt werden; ist sie von Zeugen nicht unterzeichnet und sie vom Depositär herrührt, oder wenn sie sich unter der Unterschrift des Schuldscheines selbst befindet, so ist sie gültig; hieraus ist ja zu ersehen, dass der Depositär glaubwürdig ist!? Dies ist eine Widerlegung [von R. Naḥman].“ – *Goldschmidt/Kohler*, Die rechtswissenschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds, 1907, 126 f.; Für die englische Schottenstein-Übersetzung vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 31a4–31a5.

⁵⁰⁵ Vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 31b1.

nung in der Mischna folgt („also nach den Rabbanan“);⁵⁰⁶ nach Beendigung des Vortrags jedoch weitere Zeugen zu benennen bzw. vortreten lassen zu dürfen, entspricht der Minderansicht („also nach R. Šimôn b. Gamaliél“).⁵⁰⁷

Im zweiten Absatz des Segments E schlägt die Gemara eine Erklärung vor, die diesen Widerspruch zu überbrücken sucht: Sie wirft eine alternative Lesart auf, nach der sich die gesamte, R. Joḥanan zugesprochene Aussage ausschließlich auf die Mindermeinung R. Šimôn b. Gamaliél beziehen würde; d. h. dass der Ausspruch so zu lesen sein müsse, dass ein Beweismittelverzicht bzw. das Eingeständnis der Nichtkenntnis eines Beweismittels nicht zur Präklusion künftiger Beweisanträge führt. Sie versucht, dieses Verständnis zu erreichen, indem sie anregt, den hinteren Teil der Aussage („und er sagt, dass N. und N. vortreten und für ihn zeugen sollen“) als aufhebende Einschränkung für den vorderen Teil heranzuziehen („bis er nichts mehr einzuwenden hat“), den Satz quasi so zu lesen: „[Die Prozesspartei] kann stets ein Beweisstück bringen und [das Urteil] aufheben, bis [sie] nichts mehr einzuwenden hat, [oder aber Wiederaufnahme fordert, indem sie] sagt, dass [neue Zeugen] vortreten und für [sie] zeugen sollen“. Anschließend verwirft sie diese alternative Lesart jedoch mit einem Verweis auf die in Segment C zuvor von Rabba b. Bar-Ḥana, im Namen R. Joḥanans übermittelte Grundregel, wonach die Mischna zwar grundsätzlich den Ansichten R. Šimôn b. Gamaliél folgen würde, dies aber bei der Frage nachträglicher Beweisanträge ausschließt. Dahinter steht die ungeschriebene Feststellung R. Joḥanans, auf den dieses Prinzip zurückgeführt wird, es wäre ein Widerspruch in sich, wenn an einer Stelle die Frage der Präklusion von Beweisanträgen nach Ansicht von R. Šimôn b. Gamaliél abgelehnt, aber an anderer Stelle angenommen wird. Im Ergebnis kann so die Aussage zu Beginn des Segments E zum Verständnis der anonymen Gemara nicht als Argument für die Zulässigkeit nachträglich vorgebrachter Beweise erhalten.⁵⁰⁸

Segment F enthält eine mit E konkurrierende rechtliche Überlieferung über die Zulässigkeit des Vorbringens neuer Beweismittel. Die durch R. Šemuél b. Jehuda übermittelte, auf R. Joḥanan zurückzuführende Auffassung unterscheidet sich von Segment E dadurch, dass sie sich unproblematisch mit der Mehrheitsmeinung der Weisen in der Mischna in Einklang bringen lässt. Die Ausführungen R. Joḥanans präzisieren die Aussage der Mischna, das Vorbringen von Beweismitteln nach Verzicht auf weitere Anträge sei ausgeschlossen, indem sie vorschreiben, wie die Richter die Prozessparteien formell zu befragen haben, damit künftige Wiederaufnahmeanträge wegen etwaiger neuer Beweise nach ergangenem Urteil abgelehnt werden können.

⁵⁰⁶ Siehe oben.

⁵⁰⁷ Siehe oben.

⁵⁰⁸ Vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, folio 31b1.

Das Textsegment F besteht aus zwei Sinneinheiten: Der Beschreibung einer speziellen Belehrungs- oder Befragungsformel und zweier Ausnahmen von der Präklusion beim Vorbringen von Beweismitteln nach Antragsschluss.

Aus dem ersten Teil ergibt sich die Art und Weise, wie ein Abschluss des Beweismittelverfahrens zu erfolgen hat. Hervorhebenswert ist der aramäische Wortlaut, der die direkte Rede verwendet, während die deutsche Übersetzung Goldschmidts indirekt formuliert ist. Demnach muss das Gericht die beweisvortragende Prozesspartei zuerst auffordern: „Bringe Zeugen!“, worauf die Prozesspartei antworten muss: „Ich habe keine Zeugen.“ Sodann muss das Gericht die Prozesspartei auffordern: „Bringe [andere] Beweisstücke!“, was diese mit „Ich habe keine [weiteren] Beweisstücke.“ beantworten muss.⁵⁰⁹ Nur bei einer solchen Verneinung, so scheint die implizite Annahme der Gemara, wäre eine künftige Wiederaufnahme des Verfahrens ausgeschlossen.

Der zweite Teil der Ansicht R. Johānans erkennt als Ausnahmen eine Präklusion im Fall von Streitigkeiten an, bei denen einer der Zeugen in Übersee verweilt und deshalb nicht für den Prozess verfügbar ist, sowie den Fall, dass Beweismittel nicht im Besitz des Erben, weil diese nicht beim Erblasser, sondern bei einem Dritten, verwahrt bzw. hinterlegt wurden. Diese Konstellation ist dem zuvor von Rav Naḥman beschriebenen Ausnahmefall ähnlich, beschränkt sich jedoch im Wortlaut nicht auf Erbsachen, sondern beansprucht allgemeine Geltung.

Mithin zeigt die Diskussion eine erstaunliche Ähnlichkeit zu Diskussionen um die Befristung von Beweisanträgen oder Wiederaufnahmeanträgen im heutigen deutschen Strafprozessrecht.⁵¹⁰

c) Beispiel 15: Das Verbot des Indizienprozesses und das Ende der Todesstrafe – Sanhedrin 37a

Der sich anschließende Auszug aus Sanhedrin 37a zeigt, wie die talmudischen Rabbiner im Zuge der Diskussion um die vorzunehmende Zeugenbelehrung, die die Mischna in Kapitalsachen vorsieht, ein Verbot von reinen

⁵⁰⁹ Vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 31b1.

⁵¹⁰ Die jahrzehntelange Diskussion und die höchstrichterliche Rechtsprechung hat jüngst zu einer Einführung von Befristungsmöglichkeiten in die StPO geführt, vgl. § 244 Abs. 6 StPO, in der Fassung aufgrund des Gesetzes zur Einführung der elektronischen Akte in der Justiz und zur weiteren Förderung des elektronischen Rechtsverkehrs vom 05.07.2017 (BGBl. I S. 2208), in Kraft getreten am 01.01.2018. Weniger umstritten, wengleich in der Praxis äußerst selten, ist die etwaige Wiederaufnahme von bereits rechtskräftig abgeschlossenen Verfahren. Ähnlich wie in der talmudischen Diskussion, ist auch hier die Beibringung neuer Tatsachen oder Beweismittel, die geeignet sind, ein für den Angeklagten milderer Urteil zu begründen (§ 359 Nr. 5 StPO), der für die Praxis wichtigste Fall.

Indizienprozessen entwickeln und zugleich über die Anwendbarkeit der Todesstrafe streiten. Der Abschnitt beginnt mit dem Voransetzen der Mischna über die Zeugenbelehrung in Kapitalstrafsachen:⁵¹¹

A. AUF WELCHE WEISE WERDEN DIE ZEUGEN IN TODESSTRAFSACHEN EINGESCHÜCHTERT? – MAN FÜHRT SIE HEREIN UND SCHÜCHTERT SIE [DURCH FOLGENDE WORTE] EIN:

VIELLEICHT SAGT IHR DIES AUS VERMUTUNG ODER VOM HÖRENSAGEN ODER [WISST IHR ES] AUS DEM MUND ANDERER ZEUGEN, ODER AUS DEM MUND EINES GLAUBWÜRDIGEN MENSCHEN, ODER VIELLEICHT WISST IHR NICHT, DASS WIR EUCH SPÄTER EINER UNTERSUCHUNG UND AUSFORSCHUNG UNTERWERFEN WERDEN. SO WISSET, DASS BEI TODESSTRAFSACHEN ES SICH NICHT SO VERHÄLT, WIE BEI GELDSACHEN; BEI GELDSACHEN KANN MAN EINEN ERSATZ LEISTEN UND SÜHNE ERLANGEN, BEI TODESSTRAFSACHEN ABER BLEIBT AN IHM DAS BLUT [DES HINGERICHTETEN] UND DAS BLUT SEINER EVENTUELLEN NACHKOMMEN HAFTEN, BIS AN DAS WELTENDE; DENN SO FINDEN WIR ES AUCH BEI QAJIN, DER SEINEN BRÜDER ERSCHLUG, WIE ES HEISST: *Die Blute deines Bruders schreien*, ES HEISST NICHT: DAS BLUT DEINES BRUDERS, SONDERN: DIE BLUTE DEINES BRUDERS, SEIN BLUT UND DAS BLUT SEINER EVENTUELLEN NACHKOMMEN. [...] DER MENSCH WURDE DESHALB EINZIG ERSCHAFFEN, UM DICH ZU LEHREN, DASS WENN JEMAND EINE JISRAÉLITISCHE SEELE VERNICHTET, ES IHM DIE SCHRIFT ANRECHNET, ALS HÄTTE ER EINE GANZE WELT VERNICHTET, UND WENN JEMAND EINE JISRAÉLITISCHE SEELE ERHÄLT, ES IHM DIE SCHRIFT ANRECHNET, ALS HÄTTE ER EINE GANZE WELT ERHALTEN. [...]

VIELLEICHT WOLLT IHR SAGEN: WAS SOLL UNS DIESE PLAGE, SO HEISST ES: *Und er war Zeuge, hat gesehen oder erfahren und es nicht angezeigt etc.* VIELLEICHT WOLLT IHR SAGEN: WOZU SOLLEN WIR DAS BLUT DIESEN MENSCHEN AUF UNS LADEN, SO HEISST ES: *Wenn die Gottlosen untergehen [ertönt] Jubel.*

B. GEMARA. Die Rabbanan lehrten: Was heißt: aus Vermutung? Man spreche zu ihnen: Vielleicht habt ihr gesehen, wie er hinter seinen Genossen in eine Ruine lief, und als ihm gefolgt seid, habt ihr ihn mit einem bluttriefenden Schwert in der Hand getroffen, während der Erschlagene zuckte; wenn ihr das gesehen habt, so habt ihr nichts gesehen.

C. Es wird gelehrt: R. Šimon b. Šaṭaḥ erzählte: Möge ich [nicht] Trost sehen, wenn ich nicht gesehen habe, wie jemand hinter seinem Genossen in eine Ruine lief, und als ich ihm nachlief, traf ich ihn mit einem bluttriefenden Schwert in der Hand, während der Erschlagene zuckte. Da sprach ich zu ihm: Frevler, wer hat diesen erschlagen, ich oder du? Was aber kann ich machen, wenn dein Blut mir nicht ausgeliefert ist, denn die Gesetzeslehre sagt: *Auf die Aussage zweier Zeugen hin etc. soll der zum Tod Verurteilte getötet werden.* Aber derjenige, der die Gedanken kennt, soll diesem Menschen, der seinen Genossen erschlug, heimzahlen! Man er-

⁵¹¹ Gekürzte Fassung der Übersetzung nach *Goldschmidt/Kohler*, Die rechtswissenschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds, 1907, 149. Die Aufteilung in einzelne Segmente folgt weitestgehend der Darstellung in der Schottenstein-Übersetzung, vgl. *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 37b1. Aus der Passage ausgelassen sind Stellen, die nach Anschauung der späteren rabbinischen Kommentatoren nicht in den Wortlaut der eigentlichen Zeugenbelehrung gehören, vgl dazu auch ebd., folio 37a1 Fn. 29, 33.

zählt, ehe sie sich von dort fortrührten, eine Schlange kam und ihn biss, worauf er starb.

D. Sollte jener denn durch eine Schlange [getötet werden], R. Joseph sagte ja, und ebenso wurde es auch in der Schule Hizqijas gelehrt: Obgleich, seitdem der Tempel zerstört wurde, das Synhedrium aufgehoben worden ist, sind dennoch die vier Todesstrafen nicht aufgehoben worden. – Wieso denn nicht, sie sind ja wohl aufgehoben!?

E. Vielmehr, das Gesetz von den vier Todesstrafen ist nicht aufgehoben worden; wenn jemand sich die Steinigungsstrafe zuschulden kommen ließ, so fällt er entweder von einem Dach herunter, oder ein wildes Tier zertritt ihn; wenn jemand sich die Verbrennungsstrafe zuschulden kommen ließ, so fällt er entweder in eine Feuersbrunst oder eine Schlage beißt ihn; wenn jemand sich die Enthauptungsstrafe zuschulden kommen ließ, so wird er entweder der Regierung ausgeliefert, oder Räuber überfallen ihn; wenn jemand sich die Erdrosselungsstrafe zuschulden kommen ließ, so ertrinkt er entweder in einem Fluss, oder er stirbt infolge einer Halsanschwellung!?

F. Ich will dir sagen, jener hatte noch eine andere Sünde begangen, denn der Meister sagte, dass wenn jemand zweierlei Todesstrafen sich zuschulden kommen ließ, er durch die strengere hingerichtet werde.

G. VERMUTUNG ETC. Also nur bei Todesstrafsachen wird die Vermutung nicht berücksichtigt, wohl aber wird sie bei Geldsachen berücksichtigt, also nach R. Aḥa; denn es wird gelehrt: R. Aḥa sagte, wenn unter den Kamelen ein brünstiges vorhanden ist, und neben ihm ein totes Kamel gefunden wird, so sei anzunehmen, dass jenes es getötet hat.

H. Ebenso lehrt er ja hier auch von einem Zeugen, der er aus dem Mund eines anderen Zeugen weiß, nach deiner Auffassung würde ein solcher nur bei Todesstrafsachen nicht berücksichtigt werden, wohl aber würde ein solcher bei Geldsachen berücksichtigt werden, während gelehrt wird, dass wenn [der Zeuge] bekundet, [der Beklagte] habe ihm gesagt, er schulde jenem [Geld], oder jemand habe ihm gesagt, dieser schulde jenem [Geld], er damit nichts bekundet habe, er müsse bekunden: vor uns hat dieser eingestanden, dass er jenem zweihundert Zuz schulde. Du musst also erklären, man sage ihnen dies bei Todesstrafsachen, obgleich dies auch bei Geldsachen nicht berücksichtigt ist.

In Segment A beschreibt die Mischna den Vorgang der Zeugenbelehrung in Kapitalstrafsachen. Die Regelung ist *lex specialis* zu einer allgemeinen Regelung an einer früheren Stelle im Mischna-Traktat Sanhedrin, die zwar auf eine grundsätzliche Belehrung der Zeugen hinweist, den Inhalt einer solchen Anweisung aber nicht näher normiert.⁵¹² Die von der Mischna diskutierte Belehrung besteht aus drei Komponenten: Sie beginnt mit einer Beschreibung dessen, was der Zeuge zu unterlassen hat, gefolgt von einer Begründung, mit deren Hilfe ihm die Tragweite seiner Aussage bewusst gemacht

⁵¹² Siehe mSanhedrin III.6 bzw. bSanhedrin 29a; *Goldschmidt/Kohler*, Die rechtswissenschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds, 1907, 140.

werden soll und schließt mit einer doppelten Mahnung zur wahrheitsgemäßen Aussage.

Der erste Teil der Formel warnt den zu vernehmenden Zeugen ausdrücklich davor, über etwas anderes als seine eigene, unmittelbare Wahrnehmung von der Tat auszusagen. Unter den Fallgruppen „aus dem Mund anderer Zeugen“ oder „aus dem Mund glaubwürdige[r] Menschen“ ist die Warnung vor dem Zeugnis vom Hörensagen im heutigen Sinne gemeint; die Fallgruppe „Hörensagen“ warnt davor, Gerüchte oder üble Nachrede zu verbreiten oder sich in der Aussage auf diese zu beziehen; die Fallgruppe „Vermutung“ stellt schließlich auf Schätzungen oder bloße Mutmaßungen ab. Der Hinweis auf die „Untersuchung“ und „Ausforschung“ kündigt das von den mischnaischen Rabbinern vorgeschriebene, rigorose Kreuzverhör der Zeugen durch die Richter an.⁵¹³

Der zweite Teil der Formel begründet die Einschränkung der Aussage auf das unmittelbar Wahrgenommene mit der Besonderheit von Kapitalstrafsachen gegenüber anderen einfachen Zivil- und Strafsachen, indem sie auf die Möglichkeit der Wiedergutmachung bei falschen Verurteilungen in diesen Fällen hinweist, und ihr das Fehlen einer solchen Möglichkeit im Falle der Todesstrafe gegenüberstellt. Zur Verdeutlichung des Wertes des menschlichen Lebens greift die Mischna auf die Biblexegese und Sprüche der rabbinischen Weisheitsliteratur zurück. Anhand einer rabbinischen Wortlautauslegung der Geschichte der Ermordung Abels durch Kain warnt die Mischna, dass auf einem Zeugen im Falle seiner wahrheitswidrigen Aussage herbeigeführten falschen Verurteilung nicht nur das Blut des hingerichteten Angeklagten, sondern auch dessen ungeborener Nachfahren laste.⁵¹⁴ Das bekannte Gleichnis, nachdem jemand, der einen Menschen vernichtet, so zu betrachten sei, als habe er die gesamte Menschheit zerstört, findet sich hier zum ersten Mal.⁵¹⁵

⁵¹³ Siehe dazu *mSanhedrin* V.1–2 bzw. *bSanhedrin* 40a; siehe auch oben das Unterkapitel „Der Zeugenbeweis“, S. 237 ff.; sowie *Goldschmidt/Kohler*, Die rechtswissenschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds, 1907, 165; Ausführlicher dazu auch *Dembitz*, Accusatory and Inquisitorial Procedure, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906; *Dembitz*, Acquittal in Talmudic Law, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906; *Schechter/Dembitz*, Evidence, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906; ebd., 278.

⁵¹⁴ Der Hintergrund dieser Lesart ist die hebräische Schreibweise des Wortes „Blut“ in Gen. 4, 10–11: Dort steht auf Hebräisch nämlich „Blut“ nicht wie sonst im Sprachgebrauch der hebräischen Bibel üblich im Singular (דָּם), sondern im Plural (דָּמִים), woraus die rabbinische Auslegung herleitete, dass es sich um mehr als nur das Blut Abel's selbst handeln müsse.

⁵¹⁵ Das Gleichnis taucht auch in späteren Werken der rabbinischen Literatur auf und bildet bis heute eines der häufigsten Zitate aus dem Talmud. Das Gleichnis findet sich im Übrigen fast wortgleich im Quran, Sure 5, 32: „Aus diesem Grunde haben Wir den Kindern Israëls vorgeschrieben: Wer ein menschliches Wesen tötet, ohne (daß es) einen Mord (begangen) oder auf der Erde Unheil gestiftet (hat), so ist es, als

Die Aussage wird teilweise auf den renommierten Gelehrten Hillel zurückgeführt.⁵¹⁶

Hinzuweisen ist auch auf die doppeldeutige Verwendung des hebräischen Wortes אָדָם, (*adam*, übersetzt „MENSCH“) zu Beginn des Gleichnisses, da es im Hebräischen den Menschen als solchen meinen kann und zugleich den Namen des (nach der biblischen Vorstellung) ersten Menschen („Adam“) bildet. Abhängig von der Deutung, liest sich der Einführungssatz also „DER MENSCH WURDE DESHALB EINZIG ERSCHAFFEN, UM ...“, oder aber alternativ „ADAM WURDE EINZELN ERSCHAFFEN, UM ...“. Je nach Lesart ist die mit dem Gleichnis ausgedrückte Wertschätzung des menschlichen Lebens auf die Einzigartigkeit des Menschen an sich bzw. eines jeden Menschen oder aber auf dessen Abstammung von einem einzigen Menschen rückführbar.

Der abschließende dritte Teil der Formel folgt schließlich dem Prinzip „Zuckerbrot und Peitsche“, indem es durch implizite Drohung und Belohnung zur Aussage ermuntern will. Vorweg aufgegriffen werden dazu zwei denkbare innere Einwände oder Vorbehalte der zu belehrenden Zeugen, die nach dem ersten und zweiten Teil der Belehrung entstehen und einer Aussagebereitschaft entgegenstehen könnten: Zum einen sich selbst die „Plage“, d. h. die mit der Aussage verbundenen Unannehmlichkeiten oder auch gravierenden Konsequenzen im Falle einer falschen Verurteilung, zum anderen dem Beschuldigten das Schicksal einer Hinrichtung und sich selbst die Gefahr der Verantwortlichkeit für dessen Tod zu ersparen. Unterschieden wird somit zwischen einem rein eigennützlischen und einem sowohl eigen als auch fremdnützlischen Vorbehalt. Entgegnet wird beiden Vorbehalten jeweils mit einem Vers aus der Torah: Im ersten Fall („WAS SOLL UNS DIESE PLAGE“) verweist die Belehrung geschickt auf einen Ausspruch in Lev. 5, 1 („*Und er war Zeuge, hat gesehen oder erfahren und es nicht angezeigt etc.*“), lässt dessen eigentliche Rechtsfolge („*dann lädt er Schuld auf sich*“)⁵¹⁷ aber unausgesprochen, wodurch das Drohpotential vermutlich verstärkt werden sollte. Im zweiten Fall („WOZU SOLLEN WIR DAS BLUT DIESEN MENSCHEN AUF UNS LADEN“) greifen die mischnaischen Rabbiner nicht auf die Torah, sondern auf ein Sprichwort aus Sprüche 11, 10 zurück,⁵¹⁸ um den Zeugen die Angst vor der Aussage zu nehmen und zu beruhigen.

ob er alle Menschen getötet hätte. Und wer es am Leben erhält, so ist es, als ob er alle Menschen am Leben erhält. [...]“ – siehe <http://islam.de/13827.php?sura=5>.

⁵¹⁶ Siehe *ySanhedrin* 22a.

⁵¹⁷ Siehe Lev. 5, 1 in der Züricher Übersetzung – „Und wenn jemand sündigt, weil er hört, wie Zeugen aufgerufen werden, und er ist ein Zeuge, der etwas gesehen oder erfahren hat, aber er sagt nicht aus, dann lädt er Schuld auf sich.“

⁵¹⁸ Siehe Sprüche 11:10 – „Über das Glück der Gerechten freut sich die Stadt, und über den Untergang der Frevler herrscht Jubel.“

Bei Betrachtung der o. a. drei Komponenten der Belehrungsformel im Zusammenhang ergibt eine symbolisch stark aufgeladene Ermahnung zur wahrheitsgemäßen Aussage des Zeugen, der seinen Bericht auf das von ihm unmittelbar sinnlich wahrgenommene Tatgeschehen zu begrenzen hat. Vor dem Hintergrund der Wortwahl der mischnaischen Rabbiner ist es wenig überraschend, dass der am Beginn der Mischna zur Beschreibung der Belehrung gewählte Begriff „einschüchtern“ (יִרְדָּו) entsprechend als „verängstigen“ übersetzt werden kann.⁵¹⁹

In Segment B beginnt die Gemara ihre Erörterung der Mischna mit einer Frage nach der Bedeutung des Wortes „Vermutung“. Sie erklärt den Rechtsbegriff anhand eines drastischen Beispielfalles, der die Grenzen der Verwertbarkeit von Zeugenaussagen im talmudischen Strafrecht aufzeigt. Dem von der Gemara beschriebenen Sachverhalt liegen mehrere Annahmen zu Grunde, die kurz erläutert werden müssen: Zum einen geht der Fall implizit von der Existenz von mehr als einem Augenzeugen aus, so dass die biblische Anforderung von mindestens zwei Zeugen theoretisch erfüllt wäre. Es wird angenommen, keiner der Zeugen habe die Tötungshandlung selbst, sondern das Geschehen lediglich unmittelbar vor und nach der Tötung wahrgenommen. Als Ergebnis hält die Gemara fest, dass in solchen Fällen der Aussage der Zeugen keine Bedeutung zugemessen werden dürfe. Diese restriktive Auslegung wird ausdrücklich den „Rabbanan“, also der Mehrheit der Weisen, zugeschrieben. Die Sugya versucht damit unmissverständlich das absolute Verbot von Indizienbeweisen auszudrücken.

Entgegen der typischen dialektischen Diskursführung im Talmud folgt auf diese Darstellung keine Gegenansicht oder ein Zweifel an der Argumentation. Vielmehr unterbricht die Gemara in Segment C ihre Auslegung des Begriffs Vermutung und diskutiert eine mit dieser Problematik assoziierte Baraita. Darin wird aus der Ich-Perspektive inhaltlich fast identisch das in Segment B der Gemara beschriebene Fallbeispiel eines Mordes beschrieben, bei dem die Indizienbeweislust für den Täter zwar erdrückend ist, aber wieder kein Zeuge existiert, der die Tötungshandlung unmittelbar wahrgenommen hat. Auffällig ist jedoch ein gravierender Unterschied zwischen beiden Fallbeschreibungen: Während im Fall B die Zeugen im Plural angesprochen werden (es also mehrere Zeugen geben muss), spricht R. Šimon b. Šaṭaḥ in der Baraita in C im Singular (es also nur einen Zeugen des Vor- und Nachgeschehens der Tat gibt). R. Šimon b. Šaṭaḥ stellt in seinem Dialog mit dem vermeintlichen Täter sogar ausdrücklich fest, dass ein Todesurteil nur auf mindestens zwei Zeugenaussagen gestützt werden kann. Während diese Diskrepanz den Verlauf des darauffolgenden Exkurses in der Gemara zur Fortgeltung der Todesstrafe nicht weiter beeinflusste, führte diese Formulierung

⁵¹⁹ Vgl. *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, folio 37a3 Fn. 23.

R. Šimon b. Šataḥ bei mittelalterlichen Gelehrten zu einigen Irritationen.⁵²⁰ Die Baraita schließt mit einem vermutlich versöhnlich gedachten Ende, nach dem der vermeintliche Mörder durch himmlische Intervention seine verdiente Strafe in Form eines Schlangensbisses erhält.

In Segment D hinterfragt die Gemara den Ausgang der R. Šimon b. Šataḥ zugesprochenen Baraita. Die Gemara entfernt sich mit der Frage nach dem Fortbestehen der vier Hinrichtungsarten endgültig von der ursprünglichen Diskussion um das Verbot des Indizienbeweises. Das Segment ist vor dem Hintergrund des Endes der letzten verbleibenden jüdischen Staatlichkeit zu betrachten, das mit der Zerstörung des Zweiten Tempels einherging.⁵²¹ Der Beginn des Segments ist seinem aramäischen Wortlaut nach nicht eindeutig, so dass hier verschiedene Übersetzungen möglich sind: Alternativ zu der oben dargestellten Übertragung als Aussage „Sollte jener denn durch eine Schlange [getötet werden]“, kann der Text auch als Frage gelesen werden: „Verdient jener denn durch eine Schlange getötet zu werden?“⁵²² oder „War denn dieser Mann für den Tod durch eine Schlange bestimmt?“⁵²³ Je nach Interpretation liest sich der darauffolgende Satz (die Todesstrafen seien nicht aufgehoben worden, sondern allein das zu ihrer Verhängung zuständige Gericht, der Große Sanhedrin, habe aufgehört zu existieren) als argumentative Untermauerung der vorherigen Aussage oder aber als Erklärungsversuch der aufgeworfenen Frage. Beide Lesarten lassen den Gedanken zu, die zitierten Rabbiner würden implizieren wollen, dass zwar die Todesstrafe nicht mehr durch menschliche Gerichte verhängt werden könne, Gott als Richter jedoch weiterhin an das Gesetz und dessen Vollzug gebunden sei, so dass der Tod des Mannes durch einen Schlangensbiss gerecht bzw. rechtens sei. Die anonyme Stimme der Gemara scheint eine solche These der Fortgeltung jedoch

⁵²⁰ Schließlich behandelt die Sugya in B inhaltlich nicht das Zwei-Zeugen-Erfordernis, sondern das Verbot von Vermutungen bzw. Indizienbeweisen. Die *Tosafot*-Kommentatoren des Mittelalters nahmen daher an, die Baraita müsse so gelesen werden, dass R. Šimon b. Šataḥ nicht allein gewesen sei, sondern es einen weiteren Zeugen gegeben haben, so dass eine Verurteilung des vermeintlichen Mörders nicht wegen zu weniger Zeugen, sondern wegen des Verstoßes gegen das Verbot von Indizienbeweisen unmöglich gewesen war; siehe *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 37b1 Fn. 6.

⁵²¹ Die talmudischen Rabbiner nahmen an, dass die Todesstrafe in Gestalt ihrer vier in der Mischna dargestellten Ausführungsmethoden mit der Zerstörung des Zweiten Tempels keine Anwendung fände, solange es keinen für deren Verhängung zuständigen Großen Sanhedrin gebe, der im Tempel als Gericht über Kapitalsachen richten könne, vgl. *bSanhedrin* 41a, dazu auch *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 37b1 Fn. 8.

⁵²² So sinngemäß aus der Schottenstein-Übersetzung ins Deutsche übersetzt, siehe *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 37b1.

⁵²³ So die Übersetzung von *Stemberger*, siehe *Stemberger*, *Der Talmud: Einführung, Texte, Erläuterungen*, ³1994, 128.

abzulehnen, weshalb sie mit dem Ausspruch „[S]ie sind ja wohl aufgehoben!?“ entgegnet. Sie zweifelt mithin implizit an, dass die Annahme einer ersatzweise göttlichen Todesstrafe, wie sie in der Geschichte des Todes des Mörders durch den Schlangenbiss erzählt wird, in das System der Halacha passt.

In Segment E widmet sich die Gemara der Frage einer ersatzweisen Bestrafung mit einem Gleichnis und stellt jeder der vier mischnaischen Hinrichtungsmethoden einen Unfalltod gegenüber, der in seiner Art der jeweiligen Methode ähnelt. Erinnerung sei an die Methodik der Mischna: So sieht diese abweichend vom eigentlichen biblischen Wortlaut für die Steinigung den Sturz von einem Gerüst auf einen Stein und für den Feuertod ein inneres Verbrennen mittels eines brennenden Dochts vor. Bemerkenswert ist, dass die Gemara nach dieser Auflistung den Schlangenbiss dem Feuertod gleichsetzt: Vermutlich deshalb, weil das Gift einer Schlange bei dessen Opfer das Gefühl von Verbrennen hervorruft. Damit versucht die Gemara anscheinend, weitere Zweifel an der Darstellung der Bestrafung in der R. Šimon b. Šaṭaḥ zugeschriebenen Baraita zu wecken, da diese den Tod eines Mörders beschreibt, für den die Mischna – strenggenommen – das Enthaupten als Hinrichtungsmethode vorsieht, nicht aber das Verbrennen.

Segment F enthält wiederum einen Lösungsvorschlag, den in E beschriebenen offensichtlichen logischen Bruch zu beheben: Es mutmaßt, dass der Mörder, der in der Baraita R. Šimon b. Šaṭaḥs durch einen Schlangenbiss gestorben sei, eine weitere Straftat begangen haben könnte, auf die als Strafe das Verbrennen steht. Wie aus der Mischna und einer anderen talmudischen Diskussion hervorgeht, ist das Konkurrenzverhältnis in Fällen, bei denen ein Straftäter mehrere Kapitalstraftaten begangen hat, die unterschiedliche Hinrichtungsmethoden zur Folge haben, zugunsten der schwersten Hinrichtungsart aufzulösen.⁵²⁴ Auch dieses Segment ist im aramäischen Original doppeldeutig formuliert: Der erste Halbsatz kann neben dem verwendeten „Ich will dir sagen“ auch als „Sie sagten“ übersetzt werden.⁵²⁵ Je nach Lesart scheint die Gemara, sich die folgende Erklärung eigen zu machen oder aber jemanden anderen zuzusprechen. Im Kontext mit Segment C und D handelt es sich vermutlich entweder um R. Šimon b. Šaṭaḥ, oder R. Joseph und die Schule Hizqijas.

Die Beantwortung der Kernfrage, ob die Todesstrafen nun aufgehoben oder nur nicht anwendbar seien, ist folglich abhängig von der gewählten Auslegung: Wird zu Beginn des Segments „Sie sagten“ gelesen, bleibt die

⁵²⁴ bSanhedrin 49b, 81a; siehe auch die Ausführungen zur Mischna S. 226 oben.

⁵²⁵ So die deutsche Übersetzung von *Stemberger* sowie die Schottenstein-Übersetzung, siehe *Stemberger*, *Der Talmud: Einführung, Texte, Erläuterungen*, ³1994, 128; *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, folio 37b2.

Antwort für die Gemara offen, wird dagegen „Ich will dir sagen“ gelesen, so sich die Gemara faktisch für deren zumindest theoretische Fortgeltung.

Nach eingeschobenem Streit um die Todesstrafe kehrt die Gemara in Segment G und H zurück zur Diskussion um die Zulässigkeit des Indizienbeweises.⁵²⁶ Segment G wirft die Frage auf, ob auf Indizien fußende Vermutungen ausschließlich in Kapitalstrafverfahren oder auch in allgemeinen Straf- und Zivilverfahren verboten sind. In Segment H geht die Gemara auf diese Auffassung ein und lehnt einen solchen Rückschluss ab.

Segment G und H stellen jeweils einander widersprechende Ansichten dar: In Segment G wird die Auffassung vertreten, allein in Strafverfahren, bei denen die Todesstrafe droht, sei ein Rückgriff auf den Indizienbeweis unzulässig. Die Gemara wird mit einem Lehrsatz R. Aḥas aus dem Traktat Bechorot begründet, in dem der Gelehrte die strikte deliktische Haftung für Tierhalter behandelt:⁵²⁷ Beim beschriebenen Fall eines tot aufgefundenen Kamels handelt es sich um eine schadensersatzrechtliche Problematik. Als Beweis liegt lediglich das Indiz vor, ein anderes brunftiges Kamel habe es getötet. Die in G vertretene Ansicht zieht daraus den Schluss, R. Aḥa lasse den Indizienbeweis in diesem Fall zu, weshalb der Rückgriff auf Indizien außerhalb von Kapitalstrafsachen im Allgemeinen zulässig sein müsse. Hinter Segment G steckt also der Schluss *a minori ad maius*, vom Einzelfall zur allgemein gültigen Regelung.

Das Textsegment H lehnt die dargestellte Annahme einer allgemeinen Zulässigkeit des Indizienbeweises ab: Sie verweist darauf, dass die Mischna eine Belehrung über das Verbot von Vermutungen und Hörensagen wie in Segment A ausdrücklich nur in Kapitalsachen vorsieht. An anderer Stelle verpflichtet die Mischna bei der einfachen Zeugenvernehmung in Geldsachen nur zur Warnung der Zeugen vor Falschaussage.⁵²⁸ Zugleich ordnet sie aber an, Zeugen dürften nicht vom Hörensagen, sondern müssten von eigenen Eindrücken berichten, denn die Aussage sei wertlos, „wenn [der Zeuge] bekundet, [der Beklagte] habe ihm gesagt, er schulde jenem [Geld], oder jemand habe [ihm] gesagt, dieser schulde jenem [Geld]“.⁵²⁹ Nach dieser Ansicht ergebe

⁵²⁶ *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 37b2.

⁵²⁷ *bBechorot* 8a. Dem Beispiel R. Aḥas liegt die Annahme zugrunde, Kamele würden während ihrer Brunft gelegentlich andere Tiere durch Tritte mit den Hufen schwer verletzen oder sogar mitunter töten.

⁵²⁸ *mSanhedrin* III:6.

⁵²⁹ *bSanhedrin* 29a: „Wie prüft man die Zeugen? – Man führt sie in ein Zimmer und schüchtert sie ein; alsdann schickt man sie hinaus und nur der größte unter ihnen bleibt zurück, und man spricht zu ihm: sprich, woher weißt du, dass dieser jenem [Geld] schuldig sei? Sagt er, dieser habe ihm gesagt er schulde jenem [Geld], oder jemand habe ihm gesagt, dass dieser jenem [Geld] schulde, so hat er nichts bekundet, er muss durchaus bekunden: In unserer Gegenwart hat dieser eingestanden, dass er

sich aus dem Wortlaut der Mischna, dass das Zeugnis vom Hörensagen als bloße Vermutung auch in allgemeinen Geldsachen nicht verwertbar sei. Der Unterschied zwischen allgemeinen Verfahren und Kapitalstrafsachen sei allein, dass in letzteren Zeugen ausführlicher zu belehren sind. Dahinter steht die Annahme, in den Fällen, in denen es um das Leben des Angeklagten geht, im Beweisverfahren die größtmögliche Sorgfalt walten zu lassen.

Segment H beendet die Diskussion um die Zulässigkeit des Indizienbeweises der Gemara. Es widmet sich einer nicht-rechtlichen Diskussion der Bibelstellen und Sprichwörter, auf die die Mischna in ihrer Belehrung zurückgreift, die für den Untersuchungsgegenstand ohne Bedeutung ist.

Die Passage *bSanhedrin* 37a enthält eine Vielzahl an strafrechtlichen Themen, die im Folgenden näher betrachtet werden.

Wird die der Passage zugrundeliegende Mischna *mSanhedrin* IV:5 isoliert betrachtet, so sind zwei grundlegende Maximen des rechtsstaatlichen Strafprozesses zu erkennen: Der Unmittelbarkeitsgrundsatz⁵³⁰ und der Mündlichkeitsgrundsatz⁵³¹. Obschon die Mischna beide Prinzipien nicht ausdrücklich nennt, setzt sie sie als zwingend voraus; insbesondere die durch die mischnaischen Rabbiner vorgeschriebene Zeugenbelehrung macht deutlich, dass das Gericht im Rahmen der Beweiswürdigung nur unmittelbar Wahrgenommenes der tatnächsten Zeugen verwerten soll. Die Mischna geht in ihrer Ausgestaltung des Unmittelbarkeitsgrundsatzes dagegen weiter als moderne Rechtsordnungen:⁵³² Anders als in aktuellen Strafprozessordnungen lässt die

jenem zweihundert Zuz schulde. Alsdann führt man den Zweiten herein und prüft ihn; stimmen ihre Aussagen überein, so wird darüber verhandelt. [...]“ – *Goldschmidt/Kohler*, Die rechtswissenschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds, 1907, 114 f. Die talmudischen Rabbiner verstanden das Wort „einschüchtern“ dabei als Warnung bzw. Belehrung vor den Folgen der Falschaussage, vgl. auch *Goldwurm* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 37b2 Fn. 19.

⁵³⁰ Unter dem Grundsatz der Unmittelbarkeit ist in der Strafrechtswissenschaft die Unmittelbarkeit der Beweiserhebung, d. h. die grundsätzliche Pflicht des Gerichts zur Verwendung des tatnächsten Beweismittels, zu verstehen. Für das deutsche Strafprozessrecht ergibt er sich etwa aus § 261 StPO, für das österreichische Strafprozessrecht aus § 13 ÖStPO; ferner aus Art. 6 Abs. 1 EMRK.

⁵³¹ Unter dem Grundsatz der Mündlichkeit wird in der Strafrechtswissenschaft ein Formgrundsatz verstanden, nach dem eine Verurteilung zu einer Strafe nur nach einer mündlichen Gerichtsverhandlung erfolgen darf, in der der Prozessstoff vollständig angesprochen wurde. Ferner soll sich das Gericht bei seiner Entscheidungsfindung bzw. Beweiswürdigung nicht allein auf schriftliche Dokumente, sondern primär auf das in der Verhandlung Besprochene stützen. Im deutschen Strafprozess ergibt sich der Mündlichkeitsgrundsatz aus § 33 Abs. 1 StPO; in der österreichischen Strafprozessordnung findet er sich ausdrücklich in § 12 ÖStPO; im Übrigen findet er sich auch in Art. 6 Abs. 1 EMRK.

⁵³² Nach heutigem Verständnis schließt der Grundsatz der Unmittelbarkeit die Vernehmung von Zeugen vom Hörensagen, d. h. Zeugen, die nicht eigene Wahrnehmung

Mischna – dem Wortlaut nach – ein mittelbares Zeugnis selbst dann nicht zu, wenn andernfalls für das Gericht kein unmittelbarer Zeuge zur Verfügung steht.⁵³³ Ausdrücklich lehnt sie das Zeugnis eines Zeugen, der „DIES AUS VERMUTUNG ODER VOM HÖRENSAGEN ODER [...] AUS DEM MUND ANDERER ZEUGEN“ wisse, ab.⁵³⁴

Die Passage *mSanhedrin* IV:5 (sowie die weiteren Mischnayot in den Kapiteln III–V von *mSanhedrin*) verdeutlicht, wie die mischnaischen Rabbiner des 2. Jahrhunderts von einem Ideal einer mündlich ausgetragenen Hauptverhandlung ausgingen. Die rabbinische Vorstellung unterscheidet sich insbesondere von der zeitgenössischen römischen Rechtspraxis, für die bis mindestens ins 1. Jahrhundert n. d. Z. überliefert ist, dass sie für Verurteilungen in Strafsachen die schriftliche Aussage eines Zeugen genügen ließ, ohne diesen dem Gericht persönlich vorzuführen.⁵³⁵ Erst eine Novelle zum *Codex Justinian* aus dem Jahr 529 n. d. Z. scheint von einem Primat des Mündlichkeits- und Unmittelbarkeitsgrundsatzes auszugehen.⁵³⁶

Neben diesen beiden grundlegenden strafprozessualen Aspekten, fällt ein weiteres strafprozessuales Detail auf: Im Zusammenspiel mit der hier nicht näher betrachteten Mischna aus *mSanhedrin* III.6, die die Belehrung in normalen Zivil- und Strafsachen behandelt, wird überdies die Vernehmungspraxis der rabbinischen Richter erkennbar. So legten die mischnaischen Rabbiner bei der Vernehmung besonderen Wert darauf, dass die zu vernehmenden Zeugen nicht durch Kenntnisse aus der Hauptverhandlung beeinflusst wurden. Beide Passagen beschreiben das „Hereinführen“ von Zeugen zum Zwecke der Belehrung. Aus dem Kontext von *mSanhedrin* IV.5 und aus dem Wortlaut von *mSanhedrin* III.6 wird deutlich, dass im Anschluss an die Belehrung die Zeugen wieder weggeführt wurden, damit sie durch die Hauptverhandlung nicht beeinflusst werden konnten, um sie schließlich später einzeln, voneinander unabhängig zum Tatgeschehen vernehmen zu können.

gen der Tat bekunden, sondern die Angaben Anderer über die Tat dartun, nicht grundsätzlich aus. Dies wird meist damit begründet, der Zeuge vom Hörensagen würde schließlich auch über eigene Wahrnehmung berichten.

⁵³³ Im modernen deutschen Recht wäre dies etwa ein Fall, wenn das Gericht auch auf nur mittelbare Zeugen zurückgreifen könnte, vgl. § 244 Abs. 2 StPO, siehe auch Meyer-Göfner, § 250 StPO, Rn. 4.

⁵³⁴ Dazu oben S. 295.

⁵³⁵ Erst unter der Herrschaft Kaiser Hadrians scheint es zu einer stärkeren Gewichtung der mündlichen Vernehmung des Zeugen gekommen zu sein, nur um in den späteren Jahrhunderten wieder in Vergessenheit zu geraten, siehe *Herrmann/Speer*, Facing the Accuser: Ancient and Medieval Precursors of the Confrontation Clause, Va. J. Int'l L. 34 (1993), 481, 488–490.

⁵³⁶ Ebd., 490 f. Die Novelle sah im Übrigen auch die stellvertretende Vernehmung eines Zeugen bei einem anderen Gericht vor, siehe ebd., 492.

Ein solcher Ausschluss des Zeugen von der Hauptverhandlung entspricht dem Vorgehen, wie es in den meisten heutigen Strafprozessordnungen vorgesehen ist.⁵³⁷ Die von den mischnaischen Rabbinern im 2. Jahrhundert n. d. Z. beschriebene Vernehmungsmodalität wirkt aus heutiger Sicht aufgrund ihrer Selbstverständlichkeit trivial, doch bei näherer Betrachtung unterscheidet sie sich stark von der Praxis der Zeugenvernehmung in anderen antiken und frühmittelalterlichen Rechtsordnungen, in denen Zeugen regelmäßig während der gesamten Verhandlung zugegen waren: So scheint etwa für das kanonische Recht bzw. das römisch-rechtlich geprägte *ius commune* ein vergleichbares Absondern der Zeugen von der Hauptverhandlung und dem Einfluss durch die Parteien nach dem Grundsatz *secrete et sigillatim* erst ab dem 12. Jahrhundert – also knapp tausend Jahre später – als eindeutig anerkannt belegbar.⁵³⁸

Unabhängig von diesen prozessualen Vorstellungen, ist die Passage auch materiellrechtlich aufschlussreich, hebt sie doch einmal mehr hervor, welcher Stellenwert in Kapitalsachen einem geordneten Verfahren nach der rabbinischen Rechtsauffassung zukam. Die besondere, von den mischnaischen Rabbinern beschriebene Belehrung, diente dabei sowohl unmittelbar dem Schutz des Lebens des Angeklagten als auch mittelbar dem Schutz der Rechtspflege und individuellen Richter. Die Angeklagten sollten vor einer falschen Verurteilung zum Tode geschützt werden, die Rechtspflege wiederum vor dem Vertrauensverlust, der mit einer falschen Verurteilung einhergeht, und die Richter schließlich vor der (Blut-)Schuld, die eine falsche Verurteilung mit sich zieht. Zugleich sollte die Belehrung mit dem Verweis auf das Blut der Nachfahren des Angeklagten dem belehrten Zeugen vergegenwärtigen, dass die Auswirkungen der Todesstrafe sich nicht nur auf ihn beschränken.

Der Schutz des menschlichen Lebens als höchstes Gut wird in den narrativen Elementen verdeutlicht, auf die die Belehrung zurückgreift. Mit dem „Anschneiden“ der Geschichte von Kain und Abel greifen die Rabbiner nicht nur auf den berühmtesten Brüderzwist der hebräischen Bibel zurück, sondern beziehen sich zugleich auf das erste in der jüdischen Tradition übermittelte Tötungsdelikt sowie die erste Verwendung des für das biblische Strafrecht

⁵³⁷ Im deutschen Strafprozess ist dies etwa in § 243 Abs. 2 S. 1 StPO vorgeschrieben; in Österreich ergibt es sich aus §§ 241 Abs. 1 S. 1, 2 und 244 Abs. 1 S. 1 ÖStPO.

⁵³⁸ Instruktiv zur Zeugenvernehmung im Mittelalter nach dem Grundsatz *secrete et sigillatim* siehe Nörr, Romanisch-kanonisches Prozessrecht, ²⁰¹²2012, 143. Nörr nennt als Quellen für diese Art der Zeugenvernehmung die *Summa Institutionum* des mittelalterlichen Juristen Azo (geb. vor 1190; gestorben 1220), *Guilelmus Durantis Speculum iudiciale* aus den Jahren 1563 und 1574 sowie auf Glossa ordinaria aus dem 16. und 17. Jahrhundert; wobei diese teilweise den Grundsatz auf eine biblische Geschichte (Daniel 13:54–58) stützen, siehe ebd., XIII–XVII, 143.

zentralen Konzepts der Blutschuld.⁵³⁹ Noch deutlicher tritt die Bedeutung eines Menschenlebens im Gleichnis der Rettung eines Lebens als Rettung der Welt zum Vorschein. Erneut zeigt sich hier die enge Verknüpfung zwischen Recht und Narrativ.

Die Auslegung der o. a. Mischna-Passage in der Gemara ist ebenfalls unter formellen, materiellrechtlichen und narrativen Gesichtspunkten interessant:

Aus formell-rechtlicher Sicht fällt das erste Segment der Gemara auf: Die Beschreibung eines Mordfalles, indem zwar kein unmittelbarer Beweis für die Schuld des Angeklagten vorliegt, die Indizien zu Lasten des Angeklagte faktisch aber keinen Raum für Zweifel an dessen Schuld lassen, sind gefolgt von der Feststellung, dass auch in einem vermeintlich klaren Fall eine Verurteilung auf Basis der vorhandenen Indizienbeweise verboten ist. Erscheint das mischnaische Verbot des Zeugnisses vom Hörensagen vor dem Hintergrund des modernen Strafprozesses als vertretbar, wirken das absolute Verbot der Verwendung von Indizienbeweisen und die dazugehörige Diskussion, wie sie in *bSanhedrin* 37a zum Ausdruck kommt, idealistisch und aus moderner Sicht nicht praktikabel. Sowohl im angloamerikanischen Rechtskreis als auch in den kontinentaleuropäischen Strafrechtsordnungen ist der Rückgriff auf Indizienbeweise im Strafverfahren heutzutage alltägliche Praxis. Vor genanntem Hintergrund könnte der Eindruck gewonnen werden, das talmudische Verbot sei ein weiteres Argument für die Theorie, bei der Mischna und der Gemara handele es sich ausschließlich um theoretische bzw. akademische Dialoge von Gelehrten, die keinerlei praktische Relevanz für das autonome jüdische Rechtsleben ihrer Zeit gehabt haben.

Die absolute Untersagung des Rückgriffs auf Indizien im Strafprozess ist jedoch keine ausschließliche Besonderheit des mischnaischen und talmudischen Rechts: Tatsächlich war auch in Teilen Europas zeitgleich zur Entstehung der Gemara ein vergleichbares Verbot des Indizienbeweises bekannt, das sich wahrscheinlich im Wesentlichen auf das *Lex Romana Visigothorum* (Römisches Gesetzbuch der Westgoten) von ca. 506 n. d. Z. stützte.⁵⁴⁰ Allerdings war dieses Indizienbeweisverbot wohl von geringer praktischer Bedeutung, denn im Falle eines Kapitalverbrechens, in dem nur Indizienbeweise existierten, wurde von der Spätantike bis ins Mittelalter die Rechtsfolge durch Ordal bestimmt,⁵⁴¹ d. h. die Entscheidung über die Schuld und Strafe

⁵³⁹ Dazu auch die Ausführungen auf S. 72 ff., 106 ff., 117 ff., 129 ff.

⁵⁴⁰ Dazu vertiefend *Fraher*, Conviction According to Conscience: The Medieval Jurists' Debate concerning Judicial Discretion and the Law of Proof, *Law and History Review* 7 (1989), 23, 23 f. sowie ebd., 64 Endnote 4. Interessanterweise beschreibt *Fraher* als Einführung einen Fall eines ertappten vermeintlichen Mörders, der dem der Gemara bzw. der darin erzählten Baraita inhaltlich gleicht, siehe ebd., 23.

⁵⁴¹ Vgl. auch ebd., 24.

des Angeklagten fiel durch ein (meist tödlich endendes) „Gottesurteil“ etwa in Form der Wasser- oder Feuerprobe. Endgültig abgeschafft wurde das Ordal erst im Jahre 1215 n. d. Z. durch das Vierte Laterankonzil unter Papst Innozenz III.⁵⁴² Mit Blick auf die relativ abrupte Änderung in der damaligen Rechtslage wird vereinzelt die These vertreten, das mittelalterliche System der Folter sei entstanden, um auf der Grundlage von Folter erlangten Geständnissen Beweisschwierigkeiten, die durch das strikte Indizienbeweisverbot, des *ius commune*, entstanden waren, zu beheben.⁵⁴³

Das absolute Indizienverbot des Talmuds ist mithin in der westlichen Rechtsgeschichte zwar historisch nicht einzigartig, greift aber den Entwicklungen des kanonischen Rechts bzw. des *ius commune* um mehr als ein halbes Jahrtausend vorweg.

Neben dem erwähnten formell-rechtlichen Problemstand des Verbots des Indizienbeweises erlaubt die Gemara in *bSanhedrin 37a* auch einen weiteren interessanten Rückschluss auf das rabbinische Verständnis des materiellen Rechts, das sich aus der anonymen Diskussion zum unaufgeklärten Mordfall und die Fortgeltung der mischnaischen Todesstrafe in der sich anschließenden Baraita ergibt: Die Passage ist aufschlussreich, weil sie zeigt, wie sehr sich die Vorstellung der talmudischen Rabbiner von einem Strafprozess von der Rechtslage im Europa der Spätantike bzw. des frühen Mittelalters unterscheidet. Die ambivalente Einstellung der Gelehrten zur Todesstrafe wurde im Rahmen dieser Untersuchung bereits verdeutlicht und die Schwierigkeiten, zu ihr Alternativen zu finden, beschrieben. Das „Gottesurteil“ bzw. göttlich zugewiesene Schicksal bildete einen Ausweg. Der Mischna und der Gemara war das Ordal – wird von dem an anderer Stelle bereits beschriebenen mysteriösen Ritual des „Gerstefütterns“ abgesehen – bekanntermaßen fremd. Die Diskussion in der Gemara über die Baraita erweckt den Anschein, als sei die einzige, für die Todesstrafe ersatzweise denkbare und zulässige Rechtsfolge der Unfalltod durch göttliche Vorsehung, nicht aber der Tod durch Menschenhand.

In der Gesamtschau steht das gewählte Beispiel aus *bSanhedrin 37a* exemplarisch für die rabbinische Vorstellung der Beweisaufnahme in einem idealen Strafprozess sowie für die ambivalente Haltung der Gelehrten zur Todesstrafe.

⁵⁴² Ebd., 24.

⁵⁴³ Ebd., 24. Im Kern hätte damit das kanonische Recht einen entgegengesetzten Schluss aus der Unschuldsumutung im Vergleich zum jüdischen Strafrecht gezogen, das – wie oben dargestellt – eine Selbstbelastung grundsätzlich ausschließt.

6. Fazit zum Talmud

Auf den ersten Blick wirkt der babylonische Talmud mit seinen über fünftausend Folio-Seiten wie ein gigantisches, vereinheitlichtes Werk. Tatsächlich ist er eine Kompilation von unterschiedlichen, aus verschiedenen Epochen stammenden Quellen, die wie Schichten aufeinanderliegen. Die ältesten Quellen des Bavli sind unzweifelhaft die zahlreichen biblischen Verse, die im Laufe des Werkes zitiert werden.⁵⁴⁴ Es folgen die Quellen aus der tannaitischen Periode aus den ersten beiden Jahrhunderten n. d. Z., allen voran der Mischna, die den Kern des Talmuds bildet, aber auch der *Tosefta*, der halachischen Midraschim (inklusive der vorgestellten *Mechilta*, *Sifra* und *Sifre*) sowie die vielen nicht-kanonischen *Baraitot*. Der überwiegende Teil des Babylonischen Talmuds besteht aus Kommentaren und Diskussionen über die Werke der *Tannaim*, insbesondere über die Mischna, durch die *Amoraim*, d. h. die babylonischen (und palästinensischen) Gelehrten des dritten bis zum Ende des fünften Jahrhunderts n. d. Z.⁵⁴⁵ Hinter den Begriffen *Tannaim* und *Amoraim* verbergen sich mindestens sieben unterschiedliche Generationen babylonischer und israelischer Rabbinen.⁵⁴⁶ Gesammelt, redigiert, ergänzt und zusammengesetzt wurden diese Lehren vermutlich von einer weiteren Gelehrtengeneration, den *Stamaim* („die Anonymen“) sowie den *Savoraim* (die „Ausleger“ oder „Theoretiker“), die faktisch zwei eigenständige Schichten bilden. Insgesamt lassen sich mindestens fünf literarische Hauptschichten im Babylonischen Talmud feststellen, die wiederum in sich ebenfalls aus übereinander liegenden Schichten bestehen.

Wie anhand von drei Beispielen aufgezeigt ähnelt der talmudische Auslegungsprozess in wesentlichen Aspekten den bereits im Rahmen der Halachischen Midraschim angesprochenen Grundsätzen. Ähnlich wie die Werke der Halachischen Midraschim Kapitel für Kapitel, Vers für Vers und Wort für Wort Auslegungen und Anmerkungen zur Torah bereitstellen, ist die Gemara

⁵⁴⁴ Nach *Jacobs* gibt es im Bavli mehr als achttausend Zitate aus Bibelversen, die im Allgemeinen mit den Formulierungen *dichtiv* („es wird geschrieben“) oder *de-amar kera* („der Vers sagt“) oder *she-ne'emar* („wie gesagt“) oder *rachmana amar* („der Allbarmherzige sagt“) eingeleitet werden, siehe auch *Jacobs*, *The Nature of the Babylonian Talmud*, 19.04.1992.

⁵⁴⁵ Dazu auch *Jacobs*, *The Nature of the Babylonian Talmud*, 19.04.1992; *Elman*, *The Babylonian Talmud in Its Historical Context*, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, 2005; *Chernick*, *Amora*, in: Berlin (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2011; *Sperber*, *Tanna*, *Tannaim*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007; *Gray*, *Amoraim*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007; *Safrai*, *Amora*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.

⁵⁴⁶ *Elman*, *The Babylonian Talmud in Its Historical Context*, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, 2005, 21.

als laufender Kommentar zur Mischna angeordnet. Wie die Halachischen Midraschim beschränkt sich die Mischna nicht auf bloße Exegese, sondern nutzt die vorgefundenen Texte für eigene Zwecke, indem sie neue oder andere Ideen in sie hineinliest. Wie in der modernen Wissenschaft zum Jüdischen Recht wiederholt hervorgehoben, gibt es zwei verschiedene Arten, die Mischna zu interpretieren: Zum einen als eigenständiges, in sich abgeschlossenes Werk, zum anderen in der Gestalt, die sie durch ihre Auslegung in der Gemara erlangt hat. Eine in der Forschung umstrittene Frage bleibt daher, ob das Verständnis der Mischna, wie es in der Gemara aufzufinden ist, „eine Lesart von Ideen in die Mischna ist“ oder ob sie stattdessen „authentische Berichte darüber sind, was die Mischna selbst beabsichtigt hat“ enthält.⁵⁴⁷

Insgesamt erstrecken sich die vorgestellten Diskussionen materieller und prozessualer strafrechtlicher Problemstände auf die beiden genuin strafrechtlichen Traktate Sanhedrin und Makkot sowie die vereinzelt strafrechtlichen Konzepte, die die Traktate Bava Kamma und Bava Metzia beinhalten, auf insgesamt über mehrere hundert Seiten. Sie alle im Rahmen dieser Untersuchung auszuwerten, wäre unmöglich. Die ausgesuchten Quellen zum Streit um die Bedeutung des Grundsatzes „Auge um Auge“ in *bBava Kamma* 83a–84b, zur Präklusion von Beweis- oder Wiederaufnahmeanträgen in *bSanhedrin* 31a, zur Auseinandersetzung über das Ende der Todesstrafe und zum Verbot des Indizienbeweises in *bSanhedrin* 37a sollen thematisch relevante und interessante Einblicke in die Tiefe und Weite des Talmuds geben.

Die Auswahl steht stellvertretend für die Gedanken, die sich die talmudischen Rabbiner zur Strafrechtsphilosophie- und Zwecktheorie, zum materiellen Strafrecht und zu besonderen Problemständen des Strafprozesses machten. Die ausgewählten Quellen verdeutlichen die diskursive und dialektische Methodik der Talmudisten, die ihre Lehre auf inhärenter Meinungsvielfalt gründeten, und das hohe strafrechtsdogmatische Niveau, auf dem der Austausch stattfand. Die exemplarisch herausgearbeiteten Straf-, Strafzweck- und Auslegungsprinzipien und -maximen, die von den Gelehrten axiomatisch vorausgesetzt oder exegetisch aus dem biblischen oder mischnaischen Quellen hergeleitet wurden, waren oft ihrer Zeit voraus. Zugleich zeigen die ausgewählten Passagen die assoziative Verknüpfung der mündlich überlieferten Rechtssätze mit der rechtlichen Exegese biblischer oder mischnaischer Texte, volkstümlichen Erzählungen, fiktiven Fallbeispielen und vermutlich wahren Präzedenzfällen zu einem einmaligen Gesamtgefüge. In ihnen ist fast der gesamte rechtliche Inhalt der späteren mittelalterlichen Kodifikationen der Halacha vorgezeichnet und aufgrund der argumentativ unterlegten, aber dennoch offengelassenen Streitstände der Grundstein für die Diskussion oder Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten bis in die heutige Zeit angelegt.

⁵⁴⁷ *Jacobs*, The Nature of the Babylonian Talmud, 27.05.1992.

Deutlicher als in der Mischna macht es das Prozessrecht in der Ausgestaltung durch die Gemara unwahrscheinlich, selbst bei erdrückenden Indizienbeweisen oder aber weitestgehend, aber eben nicht vollständig übereinstimmenden Zeugenaussagen einen Beschuldigten zu verurteilen. Die Hürden, die das talmudische Recht für eine Verurteilung aufbaut, könnten aus heutiger Sicht als Schwäche oder gar Gefährdung der öffentlichen Ordnung angesehen werden.⁵⁴⁸ Eine solche Schlussfolgerung würde aber verkennen, dass dem Strafrecht und Strafprozess in seiner talmudischen Ausdrucksform nach jüdischer Tradition keine ausschließlich rechtliche, sondern eine wesentlich tiefergehende politisch-, religiöse-, und soziokulturelle Dimension zukamen. Letztlich bleibt es auch in der Gemara offen, warum die Mischna versucht, die Hinrichtung durch rabbinische Gerichte zu einer absoluten Ausnahme zu machen. Die tannaitischen, amoraischen Gelehrten und die anonymen Redakteure der Stamaim interpretieren, überdehnen ergänzen zwar die mischnaischen Regeln, führen allerdings – bis auf den göttlichen Willen – keine Begründungen heran. Sowohl die antike und mittelalterliche rabbinische als auch die zeitgenössische jüdische Philosophie entwickelten eine Vielzahl an Begründungsansätzen, auf die zu einem späteren Zeitpunkt näher einzugehen sein wird.

Im Übrigen zeichnet sich in der Gemara der bereits in der Mischna begonnene Wandel des Strafsystems von „harten“ Sanktionen zu „weicheren“ Sanktionen ab. Die Vorschriften zur Todesstrafe etwa werden durch die rabbinischen Gelehrten nicht ergänzt, sondern argumentativ ausgelegt und narrativ ausgeschmückt. Das talmudische Recht enthält mit den Ausführungen zu Kippa-Strafe zwar im Ansatz ein der Freiheitsstrafe ähnliches Sanktionskonzept, das nach rabbinischem Verständnis offenbar eine extra-judizielle Ausnahmestrafe, jedoch keine Regelstrafe beinhaltet. Mit der Stärkung und Ausgestaltung des Banns, der Ersetzung der Karet-Strafe durch die Malkut-Strafe und der Einführung der Geldstrafe fand dagegen eine schleichende Kompetenzübertragung auf die Rabbinen statt. Die Karet-Strafe, die dem Wortlaut der biblischen Quellen nach durchaus als echte Todesstrafe verstanden werden konnte, wurde weiter der menschlichen, sprich: rabbinischen Gerichtsbarkeit zugeführt. Die Stärkung des Banns und der Geldstrafe stellten sicher, dass die Rabbinen normwidriges Verhalten auch sanktionieren konnten, wenn ihnen unter den lokalen Gegebenheiten eine vollständige Autonomie in Strafsachen verwehrt war.

⁵⁴⁸ Einige zeitgenössische amerikanische Autoren haben in Hinblick auf die Begegnung der Anwendbarkeit der Todesstrafe hervorgehoben, dass darin „eine gewisse Tugend“ liege, siehe *Rosenberg/Rosenberg*, *Of God's Mercy and the Four Biblical Methods of Capital Punishment: Stoning, Burning, Beheading, and Strangulation*, *Tulane Law Review* 79 (2004), 1169, 84.

V. Zwischenergebnis

Das zurückliegende Kapitel befasste sich mit den wesentlichen strafrechtlichen Quellen in der post-biblichen bzw. rabbinischen Epoche, insbesondere den Werken der Midrasch Halacha und der Mischna während der tannaitischen Periode (ca. 70 bis 220 n. d. Z.) sowie dem Babylonischen und Jerusalemer Talmud in der amoräischen Periode (ca. 200 bis 500 n. d. Z.) und Stamaim-Periode (ca. 500 bis 600 n. d. Z.). Wie in der historischen Vorbemerkung gezeigt, stellte die Zeit der römischen Besatzung, die Zerstörung des Zweiten Tempels, die beiden niedergeschlagenen großen Revolten gegen Rom sowie die Verschleppung von Teilen der Bevölkerung in die Diaspora jeweils eine Zäsur in der jüdischen Geschichte und Rechtsentwicklung dar. In dieser Zeitspanne erhielt das Judentum als Religion seine bis heute anhaltende Gestalt: Es wandelte sich von einer „Tempel“-Religion zu einer „Religion des Buches“.⁵⁴⁹ Mit den halachischen Midraschim, der Mischna und dem Talmud wurden die grundlegenden Rechtsquellen des rabbinischen Judentums geschaffen.

Es wurde aufgezeigt, wie das Fortbestehen und stete Weiterentwicklung der jüdischen Strafrechtstradition innerhalb der post-biblichen Epoche zu einem kohärenten, in sich schlüssigen und abschließenden Gesamtsystem gewachsen ist. Die in den Jahrhunderten seit der Zerstörung des Zweiten Tempels erfolgten Entwicklungsprozesse der *Halacha* im Allgemeinen und des *Dine Nefaschot* im Speziellen lassen sich auch in dieser Epoche als übereinanderliegende literarisch-historische normative Schichten beschreiben. Diese Erkenntnis gilt sowohl für die Mischna und die Gemara der beiden Talmude, die jeweils unterschiedliche Rechts- und Meinungs-„Strata“ der verschiedenen, an ihrer Erstellung beteiligten Gelehrtergeneration enthalten, als auch – eingeschränkter – für einzelne Werke der halachischen Midraschim wie etwa der Sifrei, die ebenfalls nicht durch einen einzelnen Autor, sondern durch Generationen von Rabbinern erstellt wurden. Zugleich lässt sich konstatieren, dass die in diesem Abschnitt vorgestellten halachischen Quellen den Kern der bereits durch die biblischen Quellen aufgestellten Tatbestände unverändert lassen; mithin an einem „Kernstrafrecht“ festhalten, das durch die Verstreuung der Juden auf weite Teile des Nahen Ostens und die Interaktion mit den Mehrheitsgesellschaften ihrer Siedlungsgebiete eine zusätzliche „transkulturelle“ Dimension erhält.

Die noch im biblischen Recht mandatierten Sanktionsmethoden wurden im Verlaufe der post-biblichen Epoche durch die rabbinischen Gelehrten in ihrer Gestalt stark verändert, und im Sanktionssystem wurde ein langsamer

⁵⁴⁹ So auch *Cohen*, *From the Maccabees to the Mishnah*, ²2006, 222.

Wandel ausgelöst, der eine zunehmende Abkehr von harten, auf den Körper des Verurteilten gerichteten retributiven Strafen wie etwa der Todes- und Körperstrafe hin zu rehabilitierenden und wiederherstellenden Alternativen wie etwa verschiedenen Formen der Geldstrafe sowie die sozial-repressive und ausschließend wirkende Strafe des Banns mit sich brachten. Wie im Verlaufe des Kapitels beschrieben, kennt das Jüdische Recht zwar kein materielles Verbot der Todesstrafe, die prozessualen Hürden, die durch die rabbinische Interpretation und Rechtsfortbildung aufgestellt wurden, lassen deren Verhängung jedoch faktisch unmöglich erscheinen.

Vor diesem Hintergrund scheint die Um- bzw. Neugestaltung der vier Todesstrafen (*arba'a mitot*) paradox. Eine mögliche Erklärung für die Neugestaltung von Seqila und Sereifa könnte der im Wunsch der Rabbiner liegen, eine Verletzung der Würde des Verurteilten zu minimieren.⁵⁵⁰ Eine alternative Erklärung wäre, dass die Neugestaltung der biblischen Strafen von Seqila und Sereifa eine radikale Institutionalisierung als gerichtliche Ausführung von Methoden darstellt, die ursprünglich mehr oder weniger unkontrolliert und kollektiv von der Gemeinschaft durchgeführt wurden.⁵⁵¹ In diesem Zusammenhang können einige Elemente der rabbinischen Neugestaltung der biblischen Strafen von Seqila und Sereifa als Versuch interpretiert werden, die Teilnahme der größeren Gemeinschaft auszuschließen, indem das Spektakel, das diese Strafen umgibt, minimiert wird.⁵⁵² Im Gegensatz dazu scheint es in Bezug auf die Heneq-Strafe, die eine ähnliche Form der Hinrichtung in den umliegenden Kulturen während der rabbinischen Periode war, wahrscheinlich zu sein, dass die Rabbiner eine nichtjüdische Praxis kopierten oder annahmen.⁵⁵³ Ebenso mag die Heneq-Strafe eingeführt worden sein, weil diese Art der Hinrichtung von den Rabbinen als weniger schmerzhaft oder unmittelbarer angesehen wurde als andere verfügbare Optionen, die sich aus biblischen Sanktionen von Seqila und Sereifa ergaben.⁵⁵⁴

Besonders auffällig ist die gegenüber den biblischen Rechtsquellen differenziertere und ausgesprochen komplexe Position, die die Autoren der Mischna und des Babylonischen Talmuds gegenüber den *arba'a mitot* einnahmen. Erinnerung sei an den hitzigen Streit der Weisen über die Frage, welche Todesstrafe die schwerste sei, die von einem Gelehrten *nonchalant* mit der Antwort quittiert wurde, die Streitentscheidung sei für die messianische Zeit vorbehalten, d. h. sie sei müßig. Hingewiesen sei auch auf den „Wett-

⁵⁵⁰ Vgl. so ähnlich auch *Steinmetz*, Crimes and punishments, part I: Mitot Beit Din as a reflection of rabbinic jurisprudence, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 81, 90.

⁵⁵¹ Vgl. ebd., 91.

⁵⁵² Vgl. ebd., 91 f.

⁵⁵³ Vgl. ebd., 94.

⁵⁵⁴ Vgl. ebd., 94.

streit“ der Rabbinen, aller wie vieler Jahre ein Todesurteil zulässig wäre, ohne dass das Gericht als „blutig“ zu bezeichnen sei.

Auch wenn die Existenz der Todesstrafe im mischnaisch-talmudischen Recht auf den ersten Blick ein retributives bzw. absolutes Strafverständnis der Rabbinen nahelegt, lassen sich in den rabbinischen Schilderungen und Streitgesprächen im Traktat Sanhedrin bei näherer Betrachtung ein expressives bzw. general-präventives Strafverständnis erkennen. In der jüngeren Literatur werden unterschiedliche Begründungsansätze zu *arba'a mitot* vertreten:

So vertritt *Devora Steinmetz* die Auffassung, dass das rabbinische Verständnis der Todesstrafe vorrangig rechtswissenschaftlich und durch eine ausgeprägte Symbolik bestimmt sei.⁵⁵⁵ *Steinmetz* meint, die in der Mischna und im Talmud aufgezählten Ausführungsmethoden müssten vor dem Hintergrund des traditionellen halachischen Verständnisses, wonach das in der Torah enthaltene sinaitische Recht göttlich-gegebenes Gesetz sei, betrachtet werden: Der vorsätzliche Verstoß gegen sanktionsbewährte Normen dieses Gesetzes ziehe dementsprechend den Entzug des göttlich-gegebenen Lebens nach sich.⁵⁵⁶ Die von den Rabbinen eingeführte, nicht im sinaitischen Recht aufzufindende Exekution eines verurteilten Straftäters durch Erdrosselung (*Cheneq*) bilde ein symbolisches Gegenkonzept zum Lebensbeginn ab.⁵⁵⁷ Nach der jüdischen Tradition werde das Leben durch den göttlichen Odem in die leblose Materie „eingehaucht“, und der erste Atemzug eines Menschen sei somit ein Zeichen des göttlich-gegebenen Lebens.⁵⁵⁸ Die durch die Erdrosselung erzwungene „Expiration“, das Ausatmen des letzten Atemzugs, sei folglich spiegelbildlich die symbolische Rücknahme dieses Gott gegebenen „Hauchs“ des Lebens durch das Gericht.⁵⁵⁹ Durch die Verwendung von Strafmethoden, die in ihrer Symbolik immer an bestimmte wesentliche Konzepte des eigenen Glaubens und der eigenen Geschichte anschließen, so *Steinmetz*, würden die Rabbinen den Normadressaten so immer wieder an identitätsstiftende Faktoren erinnern und damit Rückbesinnung und Bindung an die eigene Rechtsordnung fördern.⁵⁶⁰

⁵⁵⁵ Für ihre Beiträge zur Debatte siehe *Steinmetz*, Crimes and punishments, part I: Mitot Beit Din as a reflection of rabbinic jurisprudence, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 81; *Steinmetz*, Crimes and punishments, part II: Noachide law, brother-sister intercourse, and the case of murder, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 278; *Steinmetz*, Punishment and freedom, 2008.

⁵⁵⁶ *Steinmetz*, Crimes and punishments, part I: Mitot Beit Din as a reflection of rabbinic jurisprudence, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 81, 97 f., 100.

⁵⁵⁷ Ebd., 94 f.

⁵⁵⁸ Ebd., 95, 97.

⁵⁵⁹ Ebd., 95.

⁵⁶⁰ Dazu ausführlich *Steinmetz*, Crimes and punishments, part I: Mitot Beit Din as a reflection of rabbinic jurisprudence, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 81, 94 ff.; *Steinmetz*, Punishment and freedom, 2008, 1–19.

In die ähnliche Richtung gehen die Interpretationen von *Moshe Halbertal*, nach dessen Auffassung den weitreichenden rabbinischen Änderungen an der Ausgestaltung der Todesstrafen in der Mischna der Versuch zugrunde liegt, symbolisch, trotz Zufügung des Todes, Rücksicht auf die Erhaltung des Körpers des Hingerichteten zu nehmen.⁵⁶¹ So vertritt *Halbertal* die Ansicht, die rabbinischen Schilderungen in Mischna und Talmud seien getragen durch das Motiv, die substanzschädigende Einwirkung auf den Körper des zum Tode Verurteilten so weit wie möglich zu minimieren. Als Begründung für seine Theorie führt er an, dass die Rabbinen so dem Hingerichteten – trotz der Hinrichtung – dessen Menschenwürde erhalten wollten. Die Wurzel des rabbinischen Würde-Verständnisses sei laut *Halbertal* der Grundsatz *imago dei* bzw. *be'tzelem elohim*.⁵⁶² Bei *Yair Lorberbaum* findet sich ein ähnlicher Ansatz, allerdings sieht er den Ursprung der die körperliche Substanz wahren den Hinrichtungsmethoden nicht in ethischen Erwägungen der Rabbinen zur menschlichen Würde, die der Ebenbildlichkeit Gottes entstammen soll, sondern in einem Verständnis des menschlichen Körpers als „ikonische Erweiterung“ Gottes.⁵⁶³

Einen anderen Ansatz verfolgt *Beth Berkowitz*: Sie sieht in der Darstellung des Straf- und Strafprozessrechts in Mischna und Talmud, insbesondere in den rabbinischen Regelungen und Ausführungen zur Todesstrafe, den Versuch der rabbinischen Gelehrten, ihren eigenen Anspruch auf Autorität in Zeiten großer gesellschaftlicher, politischer und religiöser Umwälzungen zu formulieren.⁵⁶⁴ Eine Möglichkeit, so *Berkowitz*, den eigenen Macht- und Führungsanspruch zu projizieren, war, Straftaten und Strafen zu definieren sowie sich selbst zuzusprechen, berechtigt zu sein, den Normverstoß sanktionieren zu dürfen, wodurch sie sich vor allem von kontemporären judeo-christlichen Vorstellungen abgrenzen konnten.⁵⁶⁵ Die rabbinische „Ritualisie-

⁵⁶¹ Dieser Ansatz findet sich bereits erwähnt bei *Büchler*, Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit, MGWJ 1906, 539, 552.

⁵⁶² *Halbertal*, *Interpretive Revolutions in the Making*, 1997, 145–167; zitiert nach *Steinmetz*, *Crimes and punishments, part I: Mitot Beit Din as a reflection of rabbinic jurisprudence*, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 81, 85.

⁵⁶³ *Lorberbaum*, *Imago Dei: Rabbinic Literature, Maimonides and Nachmanides*, 1997, 145–167; zitiert nach *Steinmetz*, *Crimes and punishments, part I: Mitot Beit Din as a reflection of rabbinic jurisprudence*, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 81, 85.

⁵⁶⁴ Dazu erstmals *Berkowitz*, *Negotiating Violence and the Word in Rabbinic Law*, *Yale J.L. & Human.* 17 (2005), 125; insbesondere aber *Berkowitz*, *Execution And Invention*, 2006. *Berkowitz* folgt damit den bereits vorher von *Robert Cover* abstrakt formulierten Grundsätzen.

⁵⁶⁵ *Berkowitz*, *Execution And Invention*, 2006, 181 ff.; ebenfalls *Berkowitz*, *Negotiating Violence and the Word in Rabbinic Law*, *Yale J.L. & Human.* 17 (2005), 125, 144 ff.

„Symbol und symbolische Aktion“ zu verstehen.⁵⁶⁶ Berkowitz folgend, sollen die überwiegend kritischen rabbinischen Positionen gegenüber der Todesstrafe zum einen darüber hinwegtäuschen, dass es den Rabbinen in Wahrheit an der notwendigen Autorität zu deren Vollstreckung fehlte, zum anderen ihnen die eigenen Machtprojektion stützen, weil sie einen eigenen moralischen Anspruch an ein ‚faïres Verfahren‘ formulierten, der von den weltlichen Rechtsordnungen (insbesondere der des Römischen Reiches), unter deren Jurisdiktion die jüdischen Gemeinden zu dieser Zeit lebten, abwichen.⁵⁶⁷ Auch in Berkowitz' Ansatz steckt damit eine positiv-generalpräventive und expressivistische Erklärung des rabbinischen Strafkonzepths.

Die Auffassungen stehen aus Sicht des Autors nicht notwendigerweise zueinander im Widerspruch, sondern lassen sich vielmehr zu einem gemeinsamen Ansatz verbinden:

Es erscheint vor dem Hintergrund der heutigen historischen Kenntnisse über die Ereignisse zur Entstehungszeit der Mischna und des Talmuds nahe liegend, dass der Zweck der mischnaischen-talmudischen Vorstellung der vier Todesstrafen vor allem in der Beeinflussung der Kulturentwicklung und Rechtstreue des jüdischen Volkes lag. Den detailliert geschilderten, intensiv an die tradierten Narrative und Symbole des Judentums anknüpfenden Strafmethoden kam vor allem eine erzieherische, normbestätigende Dimension zu, da mangels einer eigenen Vollstreckungskompetenz oder -Fähigkeit faktisch keine Prävention durch Abschreckung erreichbar war. Diese normbestätigende Dimension dürfte durch den starken Kontrast, den die rabbinische Vorstellung von den Todesstrafen gegenüber insbesondere der römischen Vollstreckungspraxis verstärkt worden sein, weil sie den unter römischer Fremdherrschaft lebenden Juden als Normadressaten wenn nicht die *Überlegenheit*, so zumindest die *Andersartigkeit* der eigenen Rechtstradition vor Augen führte. In dieser Hinsicht mag selbst der Nichtvollzug der Strafen in den jüdischen Gemeinden einen – für die positive Generalprävention als typisch betrachteten – *Befriedigungs-* und *Vertrauenseffekt* ausgelöst haben.⁵⁶⁸

Die Erwägungen zur Todesstrafe lassen sich teilweise auf die mischnaisch-talmudische Position zur Freiheitsstrafe übertragen. In beiden Quellen nehmen freiheitsentziehende Sanktionen eine untergeordnete Stellung ein. Mit Ausnahme der mysteriösen Kippah-Strafe ist ihnen eine echte Gefängnisstrafe fremd. Die mischnaisch-talmudische Tradition bleibt damit ihren bibli-

⁵⁶⁶ Berkowitz, *Execution And Invention*, 2006, 92.

⁵⁶⁷ Dazu ausführlich Berkowitz, *Execution And Invention*, 2006, 153 ff.

⁵⁶⁸ Dazu auch Unterabschnitt B. V. 3., S. 62 ff. oben.

schen Ursprüngen treu.⁵⁶⁹ Es ist möglich, dass diese Kontinuität sowohl theologischen Prämissen als auch praktischen Erfahrungen geschuldet ist. Wie beschrieben bedarf die Aufrechterhaltung eines Gefängniswesens beträchtlicher organisatorischer und wirtschaftlicher Ressourcen, die in den Gemeinden „Babylons“ wahrscheinlich nicht verfügbar waren. Zudem berichtet der Talmud wiederholt von der Inhaftierung rabbinischer Anführer insbesondere durch die römischen Behörden,⁵⁷⁰ weshalb das Fehlen der Freiheitsstrafe im rabbinischen Sanktionsprogramm auch als Reaktion auf die Besatzungserfahrung verstanden werden kann. Vor allem dürfte das biblische Exodus- und Sklaverei-Narrativ als kulturelle und mnemohistorische Erinnerung von entscheidender Bedeutung gewesen sein.⁵⁷¹

Im Gesamtkontext der rabbinischen Diskussionen im Talmud fällt auf, dass die Inhaftierung eines Menschen dem rabbinischen Menschenbild, orientiert am Grundsatz *be'tzelem* („im Ebenbilde Gottes“), widerspricht, weil der Inhaftierte sich so weder in das religiös-kultische, noch in das wirtschaftliche Leben der Gemeinde einbringen und nur eingeschränkt Buße (*Teschuwa*) leisten konnte.

Als naheliegende Reaktion auf die Positionen zur Todes- und Freiheitsstrafe ist die Stärkung des Banns als expressives und sozialrepressives Sanktionsmittel zu verstehen. Mit den verschiedenen Formen des Banns entwickelte die jüdische Strafrechtstradition Sanktionsmittel, mit denen das Gericht bzw. die Gemeinde zumindest theoretisch und im begrenzten Rahmen schuldangemessen strafen konnte, ohne auf andere Vollzugsmechanismen als den vorhandenen sozialen Zusammenhalt und Gruppenzwang zurückgreifen zu müssen. *Herem*, *Niddui* und *Nezifah* ermöglichten den rabbinischen Gerichten und Gemeinden, ohne Autonomie normwidriges Verhalten zu bestrafen, durch öffentliche Rechtsdurchsetzung das Vertrauen der Gemeinde in die Rechtsordnung wieder zu stärken, den Rechtsfrieden wiederherzustellen und damit den eigenen rabbinischen Macht- und Führungsanspruch zu unterstreichen. Die abschreckende Dimension des Bannes dürfte ebenfalls eine Rolle in der Stärkung dieser Sanktion gespielt haben: Was bedeutete die zeitweise oder endgültige Verbannung aus der Gemeinschaft oder Vertreibung aus der Region für den Betroffenen? Dem Gebannten war keine oder stark eingeschränkte Teilnahme am religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Leben der

⁵⁶⁹ Dazu auch S. 155 ff. oben.

⁵⁷⁰ So wurde etwa Rabbi Akiva von den Römern für das Lehren der Torah inhaftiert, siehe *bBerachot* 61b. Ebenso wird über die Inhaftierung von Rabbi Schimon bar Yochai in einer Höhle durch die Römer berichtet, siehe *bShabbat* 33b–34a sowie *Sosland, Crime and Punishment*, in: Cohen/Katz/Eisen/Schonfeld (Hrsg.), *The Observant Life: The Wisdom of Conservative Judaism for Contemporary Jews*, 2012, 468.

⁵⁷¹ Dazu auch S. 155 ff., 158 ff. oben.

Gemeinde möglich, ihm wurde der Schutz der Gemeinschaft entzogen. Insbesondere an den Orten, an denen die jüdischen Gemeinden eine Minderheit in einer fremden Mehrheitsgesellschaft bildeten, zog ein Ausschluss dramatische Konsequenzen nach sich. Der Bann stellte dort faktisch ein „soziales Todesurteil“ dar. Anders als im Falle der Todesstrafe war der Bann jedoch nicht unumkehrbar, so dass eine Rückkehr in die Gemeinschaft durch *Teschuwa* möglich blieb. Für die jüdischen Gemeinden des frühen ersten Jahrtausends n. d. Z., die nach zwei niedergeschlagenen Revolten gegen Rom und die massenweise Verschleppung und Flucht in die Diaspora dezimiert waren, dürfte dies von entscheidender Bedeutung gewesen sein, weil der Verlust von Mitgliedern auch für die Gemeinschaft existenzbedrohend wirkte.

Mit Blick auf die Entwicklung des Strafprozessrechts haben die drei vergangenen Abschnitte gezeigt, dass das mischnaisch-talmudische Recht im Gegensatz zum biblischen Recht über ein fein ausdifferenziertes Gerichtsverfassungs- und Prozessrecht verfügte. Die getroffene Unterscheidung zwischen Beit Din und Kleinem Sanhedrin als erstinstanzliche Tatgerichte und Großen Sanhedrin als Rechtsmittelinstanz bzw. Oberster Gerichtshof ähnelt dem Instanzenzug vieler moderner Rechtsordnungen. Der Umstand, dass die Mischna die Rechtsprechung nicht in die Hände von Einzelrichtern gab, sondern allein Kollegialorganen das Entscheiden von Fällen gestattet, ist bemerkenswert. Die mandatierte Zusammensetzung eines einfachen Gerichts durch eine ungerade Anzahl von Richtern, die aber mindestens drei betragen muss, entspricht der bis heute auch im deutschen Recht zu findenden Komposition von Schöffengerichten am Amtsgericht, kleinen Strafkammern am Landgericht, den Strafsenaten am Oberlandesgericht und dem Bundesgerichtshof sowie in sog. Richterausschüssen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte.⁵⁷² Der Kleine Sanhedrin als besonderer, aus mindestens 21 Richtern zusammengesetzter Spruchkörper für Kapitalsachen, weist ebenfalls Ähnlichkeiten mit modernen Rechtsordnungen auf: Das im deutschen Strafrecht früher für ausgewählte Kapitalsachen zuständige Schwurgericht war ebenfalls aus einer größeren Anzahl von Richtern und Laienrichtern zusammengesetzt.⁵⁷³ Ebenso greifen die Vorschriften zur Zulässigkeit und Verneh-

⁵⁷² Siehe respektive §§ 29 Abs. 1, 76 Abs. 1 S. 1 2. HS, 122 Abs.1, 139 Abs. 2 GVG sowie Art. 26 Abs. 1 S. 1 EMRK. Auch der erstinstanzlich für Strafsachen zuständige *Cour d'assises* in Frankreich ist aus drei Berufsrichtern zusammengesetzt, denen allerdings noch sechs bis neun Geschworene zur Seite gestellt sind, siehe Art. 244 ff. Code de procédure pénale; ebenso ist der erstinstanzlich für einfach gelagerte Fälle zuständige *Magistrates' Court* in England und Wales mit drei (Laien-) Richtern zusammengesetzt, siehe *Magistrates' Courts Act 1980*.

⁵⁷³ Die Strafprozessordnung sah in ihrer ursprünglichen Fassung von 1877 in § 81 GVG a. F. eine Zusammensetzung aus drei Berufsrichtern und zwölf zur Entscheidung der Schuldfrage berufenen Geschworenen vor. Im Jahr 1924 wurde diese Zusammensetzung durch die sog. „Emminger-Novelle“ zugunsten einer einheitlichen

mung von Zeugen dem modernen Strafprozessrechtsordnungen vor, wenn gleich ein wesentlicher Unterschied darin liegt, dass im mischnaisch-talmudischen Recht Zeugen, die mit dem Verletzten oder Beschuldigten nah verwandt sind, gänzlich von einer Aussage ausgeschlossen waren, während etwa im heutigen deutschen Strafprozessrecht dem Zeugen in ähnlichen Fallkonstellationen lediglich ein dispositives Zeugnisverweigerungsrecht zukommt.⁵⁷⁴

Das Verbot der Mischna und des Talmuds, den Beschuldigten zu einem Geständnis zu fordern oder ein etwaig geleistetes Geständnis in der Urteilsfindung zu verwerten, das weit über den Grundsatz *nemo tenetur se ipsum accusare* und den Schutz der Selbstbelastungsfreiheit in modernen Rechtsordnungen hinausgeht, ist von besonderer Auffälligkeit.⁵⁷⁵ Über die Beweggründe der Rabbinen, eine derart weitreichende Ausgestaltung des Schweigerechts zu gestalten, lässt sich nur spekulieren. Es scheint naheliegend, dass sowohl praktische Erfahrungen als auch theoretische bzw. theologische Erwägungen sie motiviert haben. Das rabbinische Menschenbild verband sich mit der Sichtweise, die auch im Angeklagten in einer Strafsache ein „Kind Gottes“ erkannte und eine strenge Orientierung am Grundsatz *be'tzelem* vor-sah.

Angenommen werden könnte auch, dass der Grundsatz in dieser Ausprägung negative Erlebnisse der am talmudischen Diskurs beteiligten Rabbiner aus ihrem Richteralltag aufgegriffen hat. Aus der späteren rabbinischen Literatur geht eine Vielzahl von Erklärungen hervor, u. a. dass das Verbot der

Richterbank aus drei Berufsrichtern und sechs Schöffen durch Verordnung vom 4. Januar 1924 ersetzt (vgl. § 12 Verordnung über Gerichtsverfassung und Strafrechtspflege, RGBl. I 1924, S. 15). Erst seit dem Jahr 1975 wurde die Besetzung im Rahmen der Neufassung des Gerichtsverfassungsgesetzes auf drei Berufsrichter und zwei Schöffen reduziert (vgl. Bekanntmachung vom 09.05.1975, BGBl. I S. 1077, 1089; damals § 76 Abs. 2 GVG).

⁵⁷⁴ Siehe § 52 Abs. StPO, ausführlich dazu siehe auch MüKoStPO/Percic, 1. Aufl. 2014, StPO § 52 Rn. 4 ff.

⁵⁷⁵ Im deutschen Strafprozessrecht wird der *nemo tenetur*-Grundsatz bzw. die Selbstbelastungsfreiheit des Beschuldigten durch § 136 Abs. 1 S. 2 StPO geschützt und ist verfassungsrechtlich abgesichert durch die gem. Art. 1, 2 I GG garantierten Grundrechte auf Achtung der Menschenwürde sowie auf freie Entfaltung der Persönlichkeit (siehe dazu BVerfGE 56, 37 [43 ff.] = NJW 1981, 1431); zudem gehört er zum Kernbereich des von Art. 6 EMRK garantierten Rechts auf ein faires Strafverfahren (ausführlich dazu siehe auch MüKoStPO/Schuh, 1. Aufl. 2014, StPO § 136 Rn. 25–30). Nach § 136 Abs. 1 S. 2 StPO ist ein Beschuldiger bei der ersten Vernehmung darauf hinzuweisen, dass es ihm nach dem Gesetz freisteht, sich zu der Beschuldigung zu äußern oder nicht zur Sache auszusagen. Ein fehlende, verspätete oder fehlerhafte sowie eine nicht verstandene Belehrung, ebenso die Missachtung der Aussagefreiheit durch Anwendung von Zwang, kann zur einem Verwertungsverbot der Aussage für den weiteren Strafprozess führen (ausführlich dazu siehe MüKoStPO/Schuh, 1. Aufl. 2014, StPO § 136 Rn. 55–61).

Gefahr erzwungener Falschaussagen oder selbstbelastender Angaben psychisch nicht gesunder Menschen entgegenwirken sollte. Nachzuvollziehen wäre auch, dass die Besatzerfahrung der talmudischen Weisen unter den Römern eingeflossen ist, und das kollektive Gedächtnis des Jüdischen Volkes zum Zeitpunkt der Redaktion der Mischna an die Herrschaft der Griechen wenige Jahrhunderte zuvor in Erinnerung behalten wurde: Die Gesetze des antiken Griechenlands und Roms erkannten das erzwungene Geständnis eines Angeklagten als Beweismittel in Strafsachen an.⁵⁷⁶ Zu Zeiten der Römischen Republik war es üblich, Sklaven zu foltern, um so Geständnisse zu erlangen.⁵⁷⁷ Im zweiten Jahrhundert n. d. Z. wurde der Gebrauch von Folter zur Geständniserlangung auf freie Bürger ausgeweitet, und zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert war die Folter in den Gerichten des römischen Imperiums weit verbreitet.⁵⁷⁸ Es ist anzunehmen, dass auch Juden zu dieser Zeit von Römern gefoltert wurden, um sie zu Geständnissen zu bewegen. Die Betonung der Selbstbelastungsfreiheit könnte so vor allem eine Reaktion auf das als Unrecht empfundene römische Herrschaftssystem gewesen sein. Die absolute Selbstbelastungsfreiheit ließe sich unter den genannten Aspekten als mittelbares Bollwerk gegen die Einführung der Folter im eigenen Rechtssystem verstehen. Tatsächlich findet sich im Talmud – soweit ersichtlich – nicht eine einzige Beschreibung der Vernehmung eines Angeklagten.

Ähnlich wie bei der Todesstrafe könnte der rabbinischen Ausgestaltung der Aussagefreiheit auch eine politische Dimension zugekommen sein: In Abgrenzung zur römischen Rechtstradition und Hervorhebung des in der eigenen Wahrnehmung gerechteren, humaneren Ansatzes liegen zugleich Aufwertung, Bestätigung und Projektion des eigenen Führungsanspruchs im *vis-à-vis* mit eigenen Anhängern. Wenngleich die Mischna und der Talmud

⁵⁷⁶ Koenig/Fischer/Salmberg u. a., Perspectives on Torture in Western Europe, in: Malley-Morrison (Hrsg.), International Handbook of War, Torture, and Terrorism, 2013, 531. In Athen im 4. Jahrhundert v. Chr. begannen die Richter mit Strafverfahren, indem sie die Anklage lasen und den Angeklagten fragten, ob er Schuld zugab. Ein solches Eingeständnis befreite den Beklagten von der Notwendigkeit, eine förmliche Ablehnungserklärung abzugeben, und führte in der Regel zu weniger als der Höchststrafe. Im 2. Jahrhundert v. Chr. hielten die römischen Tribunen den Vorsitz bei öffentlichen Prozessen in der Regel vor großen Publikumsscharen. Nach Vorbringen der Anklage verkündete der Tribun eine Strafe und fragte den Angeklagten, ob er sich schuldig bekennt. Wenn ja, verurteilte der Tribun den Angeklagten sofort. Für einen Überblick siehe Haas, Confession, in: Encyclopædia Britannica.

⁵⁷⁷ Thomas/Leo, Confessions of guilt, 2012, 19; Koenig/Fischer/Salmberg u. a., Perspectives on Torture in Western Europe, in: Malley-Morrison (Hrsg.), International Handbook of War, Torture, and Terrorism, 2013, 532.

⁵⁷⁸ Thomas/Leo, Confessions of guilt, 2012, 20; Koenig/Fischer/Salmberg u. a., Perspectives on Torture in Western Europe, in: Malley-Morrison (Hrsg.), International Handbook of War, Torture, and Terrorism, 2013, 532.

den Anschein erwecken, dass nach der Tempelzerstörung die Macht der Rabbinen vom jüdischen Volk einhellig anerkannt gewesen sei, war das rabbinische Judentum erst in der Spätantike tatsächlich im Entstehen begriffen. Während der ersten Jahrhunderte war die Stellung der Rabbiner als Anführer im römisch besetzten Israel und im persisch beherrschten Babylon weit weniger sicher als es die Eigendarstellung der Gelehrten glauben machen wollten. In beiden jüdischen Zentren war die jüdische Bevölkerung entweder als Besetzte oder als Minderheiten, die unter einer andersgläubigen Mehrheit lebten, dem ständigen Assimilationsdruck ausgesetzt. Im Herrschaftsgebiet Rom spielte die Abgrenzung zum frühen Christentum eine Rolle, die ebenfalls Auswirkungen auf den Führungsanspruch der Rabbiner hatte.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Das „Meer des Talmuds“⁵⁷⁹ ist als historische und rechtliche Quelle unerschöpflich. Die im vergangenen Kapitel skizzierte Entwicklung der Strafmethodik, die beschriebenen fortschrittlichen Vorstellungen zum Strafprozess, Auswirkungen von Fremdherrschaft und Beziehungen zu anderen Rechtssystemen waren für die Entstehung der Halchischen Midraschim, der Mischna und des Jerusalemer und Babylonischen Talmuds prägend und werfen interessante Detailfragen auf, die geeignet sind, zum Gegenstand weiterer Forschungen erhoben zu werden.

⁵⁷⁹ Zu diesem post-talmudischem Ausdruck siehe *Stemberger*, *Der Talmud: Einführung, Texte, Erläuterungen*, ³1994, 7; *Schiffman*, *From Text to Tradition*, 1991, 220.

E. Das Strafrecht vom frühen Mittelalter bis zur Neuzeit

I. Vorbemerkung

Die Epoche vom frühen bis zum späten Mittelalter ging einher mit einer Vielzahl von Veränderungen für die jüdische Welt.

Nach der Fertigstellung der Mischna hatte sich die *Jeschiwa*, die Rabbinische Lehranstalt, in der modernen Literatur auch Akademie genannt, zur vorherrschenden Form der Wissensvermittlung entwickelt.¹ Nach dem Niedergang der zentralen Akademie im historischen Land Israel verlagerte sich der Schwerpunkt jüdischen Lebens in der damaligen Welt endgültig nach „Babylon“, in das mesopotamische Herrschaftsgebiet des neupersischen Sassanidenreichs.² Bereits zur Zeit der *Stamaim* im 6. Jahrhundert n. d. Z. befanden sich die beiden wichtigsten Akademien in den antiken Städten Sura, gelegen am Nordwestufer des Euphrats im heutigen Syrien, und Pumbedita, gelegen an einem nördlichen Verbindungskanal des Euphrat und Tigris auf dem Gebiet der heutigen Stadt Falludscha.³ Die beiden Oberhäupter dieser

¹ *Rubenstein*, *The Culture of the Babylonian Talmud*, 2005, 143. Für eine Übersicht zum Begriff der Jeschiwa, ihrer Entstehungsgeschichte und ihrer Bedeutung bis in die Neuzeit, siehe auch *Assaf/Breuer/Steinsaltz*, *Yeshivot*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007. sowie *Rosenfeld/Cohn*, *Jeschiwa*, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927, 220 ff. Zur Bedeutung der „neuen Jeschiwa“ im 10. und 11. Jahrhundert, siehe *Ben-Sasson* (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes*, ⁵2007, 604.

² Für eine ausführliche Einbettung in den historischen Kontext, siehe *Brody*, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, 1998, 3 ff.

³ *Rubenstein*, *The Culture of the Babylonian Talmud*, 2005, 143; *Brody*, *The Talmud in the Geonic Period*, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, 2005, 29; vgl. auch *Beer*, *Academies in Babylonia and Erez Yisrael*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007; *Beer*, *Pumbedita*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007. Bis zum Abschluss des Jerusalemer Talmuds hatte sich die Gelehrtentätigkeit im Gebiet des historischen Landes Israel auf eine einzige zentrale Akademie konzentriert, die im Laufe der Zeit mehrmals umzog, unter anderem nach Tiberias und Jerusalem, jedoch Mitte des 4. Jahrhunderts n. d. Z. aufgelöst wurde, siehe *Brody*, *The Talmud in the Geonic Period*, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, 2005, 29.

zwei Akademien, die sog. *Geonim*,⁴ übernahmen nun die geistige – und teilweise auch weltliche – Führung der Juden, wenngleich das Amt des Exilarchen⁵ weiterhin bestehen blieb.

Im siebten Jahrhundert überrannten die islamischen Eroberer nahezu den gesamten südlichen Mittelmeerraum und Mesopotamien.⁶ Im Zuge des territorialen Siegeszugs des Islams fand sich die wesentliche Mehrheit der damals lebenden Juden unter muslimischer Herrschaft wieder, da die bevölkerungsreichsten und wirtschaftlich stärksten jüdischen Gemeinden zu dieser Zeit in Mesopotamien und weitere große Gemeindezentren in Palästina und entlang der Mittelmehrküste lagen.⁷

Die neuen Herrscher, die *Abbasiden*, waren den jüdischen Gemeinden dabei anfänglich durchaus wohlgesonnen.⁸ Festgelegt wurde die gesellschaft-

⁴ *Geonim* ist der Plural des hebräischen Wortes *Gaon* (hebr. גֵּוֹן), was in etwa „Herrlichkeit“ oder „Exzellenz“ bedeutet; später wandelte sich der Begriff in eine Ehrenbezeichnung, die auch den Oberhäuptern anderer Akdamien zuteilwerden konnte, siehe insgesamt *Brand/Assaf/Derovan*, Gaon, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 380.

⁵ Zum Amt des *Exilarch* oder „Prinz des Exils“, siehe S. 256 f. oben. Die spätere Existenz des Amtes wird durch eine Vielzahl von jüdischen und muslimischen Quellen bestätigt, die sich jedoch teilweise in der Beschreibung des Funktionsumfangs des Amtes stark widersprechen. Der letzte offizielle Exilarch verlor vermutlich im Jahr 1040 n. d. Z. sein Amt durch eine Intrige, obschon noch im 12. Jahrhundert vereinzelte Quellen von der Existenz eines Exilarchen in Bagdad sprechen. Die genauen Aufgaben bzw. Funktionen der Exilarchen variierten über die Jahrhunderte: Vermutlich waren sie für die Ernennung der jüdischen Richter sowie die Führer der beiden großen talmudischen Akademien verantwortlich; daneben dürften sie zumindest zeitweise auch mit dem Eintreiben der Steuer für den persischen Staat betraut gewesen sein, vgl. als Überblick mit weiteren Nachweisen *Gottheil/Bacher*, *Exilarch*, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906., siehe ferner *Gafni*, *Exilarch*, in: *Encyclopaedia Iranica*. Zur Entstehung des Amtes, siehe *Neusner*, *A History of the Jews in Babylonia*, Part II: The Early Sasanian Period, 2008, 92 ff., 119 ff., zu den Exilarchen im 6.–7. Jahrhundert, siehe *Neusner*, *A History of the Jews in Babylonia*, Part V: Later Sasanian Times, 2008–2009, 124 ff. Ausführlich und kritisch hat sich dem Thema Exilarch – insbesondere dessen ideelle Bedeutung in der rabbinischen Literatur – zuletzt *Geoffrey Herman* gewidmet, der auch den aktuellen Quellen- und Forschungsstand nachzeichnet, siehe *Herman*, *A Prince without a Kingdom*, 2012.

⁶ *Chazan*, *The History of Medieval Jewry*, in: Visotzky/Fishman (Hrsg.), *From Mesopotamia to modernity: Ten introductions to Jewish history and literature*, 1999, 106.

⁷ *Chazan*, *The History of Medieval Jewry*, in: Visotzky/Fishman (Hrsg.), *From Mesopotamia to modernity: Ten introductions to Jewish history and literature*, 1999, 107.

⁸ *Chazan* erklärt das Wohlwollen der muslimischen Herrscher für die Juden mit dem Umstand, dass diese von Bedeutung für ein funktionierendes Wirtschaftssystem waren, vor allem aber – anders als die Christen im Westen oder Anhänger des Zoroastrismus im Osten – keine Mehrheit in der unterworfenen Bevölkerungen darstellten,

liche Stellung der Juden unter der frühen muslimischen Regierungsgewalt unter anderem durch teilweise komplexe Abkommen, die die Beziehungen zwischen der jüdischen Minder- und der muslimischen Mehrheit regelten.⁹ Diese Abkommen gewährten den Juden in der Regel im Gegenzug für deren Loyalität und Steuerzahlungen Schutz, freie Religionsausübung und teilweise Autonomie.¹⁰ So erlaubten die muslimischen Herrscher den unter der Aufsicht des Exilarchen und der *Geonim* stehenden lokalen jüdischen Gerichten auf dem Gebiet des heutigen Iraks in der Regel auch die Freiheit, nach Jüdischem Recht zu richten sowie Strafen auszusprechen und zu vollziehen.¹¹

Etwa hundert Jahrhunderte nach der islamischen Eroberung, im 9. Jahrhundert n. d. Z. verlagerten sich die rabbinischen Akademien nach Bagdad, der damals neu gegründeten Hauptstadt des Abbasidenkalifats. Von dort übten sie die nächsten dreihundert Jahre einen erheblichen Einfluss auf die jüdischen Gemeinden im gesamten Mittelmeerraum aus, indem sie Rechtsfragen beantworteten, Abgesandte entsandten und Spenden für Gelehrte sammelten.¹² Zur gleichen Zeit bildete sich in Palästina eine neue eigene rabbinische Akademietradition heraus, die einen eigenen Einflussbereich

sondern eine unterjochte (wengleich durchaus zahlreiche) Minderheit, siehe *Chazan*, *The History of Medieval Jewry*, in: Visotzky/Fishman (Hrsg.), *From Mesopotamia to modernity: Ten introductions to Jewish history and literature*, 1999, 107. Von einer kulturellen Blüte der jüdischen Gemeinden zu dieser Zeit spricht ferner *Markon*, *Persien*, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927.

⁹ *Chazan*, *The History of Medieval Jewry*, in: Visotzky/Fishman (Hrsg.), *From Mesopotamia to modernity: Ten introductions to Jewish history and literature*, 1999, 107.

¹⁰ *Chazan*, *The History of Medieval Jewry*, in: Visotzky/Fishman (Hrsg.), *From Mesopotamia to modernity: Ten introductions to Jewish history and literature*, 1999, 107.

¹¹ Instruktiv siehe *Levitats*, *Autonomy, Judicial*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 711.

¹² *Rubenstein*, *The Culture of the Babylonian Talmud*, 2005, 143. Vor allem aus dieser Zeit sind eine Vielzahl von Dokumenten überliefert, die einen Einblick in das damalige (Rechts-)Leben geben, siehe dazu ausführlich *Brody*, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, 1998, 19 ff.; *Libson*, *Halakhah and Law in the Period of the Geonim*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 207 ff.; *Horowitz*, *Geonic Literature*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; *Mann*, *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History*, *The Jewish Quarterly Review* 7 (1917), 457; *Mann*, *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History*, *The Jewish Quarterly Review* 9 (1918), 139; *Mann*, *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History*, *The Jewish Quarterly Review* 10 (1919), 121; *Mann*, *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History*, *The Jewish Quarterly Review* 10 (1919–1920), 309.

aufbaute; im 9. und 10. Jahrhundert n. d. Z. gründeten sich weitere rabbinische Akademien nach babylonischem Vorbild in Nordafrika und Spanien und etwas später auch in Ägypten.¹³ Vom 11. bis 13. Jahrhundert n. d. Z. entstanden in deutschen Städten wie Mainz, Speyer und Worms, in Südfrankreich in Narbonne, Lunel und Carcassonne und in verschiedenen nordfranzösischen Städten erste bedeutende rabbinische Akademien in Mittel- und Westeuropa.¹⁴

In den drei Jahrhunderten nach der islamischen Eroberung bildete Bagdad das Epizentrum jüdischen Lebens in der Welt. Doch um die Jahrtausendwende begannen die großen talmudischen Schulen in Mesopotamien an Macht zu verlieren. Unter dem Einfluss rivalisierender Strömungen des Islams, die sich in der Region ausbreiteten, der sich häufig ändernden politischen Verhältnisse im Kalifat und der späteren zeitweisen Eroberung der Region durch das mongolische Reich, veränderte sich das Klima für die Juden in „Babylon“.¹⁵ Bei Anbruch des 12. Jahrhunderts hatte Bagdad seine Bedeutung als unangefochtenes Zentrum der damaligen jüdischen Welt verloren.¹⁶ Die traditionelle jüdische Selbstverwaltung in Mesopotamien¹⁷ verlor graduell an Bedeutung, und die Zentren der jüdischen Zivilisation verschoben sich zunehmend nach Mittel- und Südwesteuropa sowie in der arabischen Welt nach Ägypten und den Jemen.¹⁸ Die neuen einflussreichen Zentren des jüdischen Lernens fanden sich nun in Katalonien, Süd- sowie Nordostfrankreich und im Rheintal.¹⁹ Der rasante Aufstieg der jüdischen Gemeinde in

¹³ *Rubenstein*, *The Culture of the Babylonian Talmud*, 2005, 143.

¹⁴ *Rubenstein*, *The Culture of the Babylonian Talmud*, 2005, 144; *Rosenfeld/Cohn*, Jeschiwa, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927, Sp. 223; *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., Germany, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 518.

¹⁵ Ausführlich dazu die Untersuchung von *Moshe Gil*, *Gil*, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, 2004.

¹⁶ *Stroumsa*, *Maimonides in his world: Portrait of a Mediterranean thinker*, 2009, 18.

¹⁷ Zur Selbstverwaltung unter persischer Herrschaft, siehe etwa *Neusner*, *A History of the Jews in Babylonia, Part II: The Early Sasanian Period*, 2008, 92 ff. Zur Quellenlage in Hinblick auf die Selbstverwaltung in Strafsachen bis zum 5–6. Jahrhundert, siehe *Neusner*, *A History of the Jews in Babylonia, Part V: Later Sasanian Times*, 2008–2009, 318 ff.

¹⁸ Siehe dazu auch ausführlich *Ben-Sasson*, Vom 7. bis zum 17. Jahrhundert, in: *Ben-Sasson* (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2007, 530 ff. Für eine hervorragende Untersuchung der jüdischen Selbstverwaltung in Europa während des Mittelalters, siehe *Finkelstein*, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, 1924.

¹⁹ *Stroumsa*, *Maimonides in his world: Portrait of a Mediterranean thinker*, 2009, 19; *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., Germany, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Ency-*

Europa war zum einem verknüpft mit dem Aufstieg der christlichen Reiche in Europa, zum anderen mit dem Abstieg des persischen Reichs und den politischen Unruhen in der damaligen islamischen Welt.²⁰

In Folge dessen verfestigte sich die Aufspaltung des Judentums in den *sephardischen* und den *aschkenasischen* Kulturraum.²¹ Diese kulturelle Teilung wirkte sich auch auf die Halacha aus, die in den kommenden Jahrhunderten teilweise unterschiedliche Entwicklungen und regionale Besonderheiten annahm. Zum besseren Verständnis und zur Kontextualisierung werden im Folgenden kurz die wesentlichen historischen Ereignisse und die Geschichte des jüdischen Strafrechts in Spanien und in den deutschsprachigen Ländern dargestellt:

Zentrum des sephardischen Judentums war ursprünglich die iberische Halbinsel, die im Zuge der islamischen Eroberung Spaniens im 8. Jahrhundert n. d. Z. zu großen Teilen durch das muslimische *Umayyaden*-Kalifat erobert wurde.²² Die Herrschaft der Umayyaden über „Al-Andalus“, ebenso wie im nachfolgenden Emirat und später im Kalifat Córdoba, war von einem vergleichsweise toleranten Zusammenleben zwischen Muslimen und den im Land lebenden Minderheiten geprägt. Juden und Christen profitierten gleichermaßen von Privilegien, die ihnen anderswo in der muslimischen Welt nicht gewährt wurden.²³ Im Jahre 1146 n. d. Z. eroberten jedoch die *Almo-*

clopaedia Judaica, ²⁰⁰⁷, 518; *Finkelstein*, Jewish Self-Government in the Middle Ages, 1924, 1 ff., und insbesondere 36 ff., 56 ff.

²⁰ *Stroumsa*, Maimonides in his world: Portrait of a Mediterranean thinker, 2009, 19.

²¹ Zum Begriff und Kulturraum „Aschkenas“, siehe Ashkenaz, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²⁰⁰⁷; zum Begriff, Siedlungs-, Kultus- und Kulturgeschichte – insbesondere auch der sprachlichen Besonderheiten und eigenen Literatur – „Sephardim“, siehe *Kerem/Campeas/Roth* u. a., Sephardim, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²⁰⁰⁷.

²² Für eine ausführliche Untersuchung der Geschichte der spanischen Juden vor der islamischen Eroberung, siehe *Bradbury*, The Jews of Spain, c. 235–638, in: Katz (Hrsg.), The Cambridge History of Judaism: Volume Four: The Late Roman-Rabbinic Period, 2006. Für kürzere Überblicke, siehe *Baer*, A History of the Jews in Christian Spain, 2001, 15 ff.; *Gerber*, The Jews of Spain, 1994, 1–26; *Schwarzfuchs/Ashtor/Prato* u. a., Spain, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²⁰⁰⁷, 67 f. Für die Darstellungen der islamischen Eroberung und des muslimischen Spaniens, siehe *Baer*, A History of the Jews in Christian Spain, 2001, 22 ff.; *Gerber*, The Jews of Spain, 1994, 27 ff.; *Schwarzfuchs/Ashtor/Prato* u. a., Spain, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²⁰⁰⁷, 68 ff.; *Rodriguez/Shubert*, Muslim Spain, in: Encyclopædia Britannica. Für eine ältere deutschsprachige Darstellung, siehe den Klassiker *Graetz*, Volkstümliche Geschichte der Juden, 1888, 374 ff.

²³ *Shochetman*, Jewish Law in Spain and the Halakhic Activity of its Scholars before 1300, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 272; *Schwarzfuchs/Ashtor/*

haden – eine zur fundamentalistischen Auslegung des Islams neigende Berber-Dynastie – das muslimische Spanien.²⁴ Die Almohaden, die gegenüber den christlichen und jüdischen Minderheiten in Al-Andalus offen feindlich eingestellt waren, beendeten die Toleranzpolitik der Umayyaden: Sie stellten die Juden vor die Wahl, zum Islam zu konvertieren oder das Land zu verlassen und setzten damit die erste große Flucht der Juden in die angrenzenden christlichen Länder des christlichen Spaniens und Südfrankreichs in Gang.²⁵ Den christlichen Herrschern kam die Migration der Juden ursprünglich wohl nicht ungelegen, denn sie sahen in ihnen potentielle Verbündete gegen die Muslime.²⁶ Zudem waren sie ökonomisch auf die Juden angewiesen, da deren grenzübergreifenden wirtschaftlichen Verbindungen zu jüdischen Gemeinden im gesamten Mittelmeerraum den Handel zwischen der christlichen und der muslimischen Welt erst ermöglichten.²⁷ Die umliegenden christlichen Fürstentümer stellten die Herrschaft der Almohaden über Südspanien jedoch bald durch sukzessive Eroberungen vormals muslimisch gehaltenen Territoriums in Frage und weiteten ihren eigenen Herrschaftsbereich kontinu-

Prato u. a., Spain, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 69. Ausführlich über die Entwicklungen in Spanien, siehe auch *Ben-Sasson*, Vom 7. bis zum 17. Jahrhundert, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, ⁵2007, 573. Kritischer gegenüber der Rolle der Umayyaden dagegen *Baer*, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2001, 23 ff.; für eine völlige Zurückweisung der These eines goldenen Zeitalters unter islamsicher Herrschaft, siehe jüngst *Fernández-Morera*, *The Myth of the Andalusian Paradise*, 2016.

²⁴ *Shochetman*, *Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 271; *Schwarzfuchs/Ashtor/Prato* u. a., Spain, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 70.

²⁵ *Shochetman*, *Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 271; *Schwarzfuchs/Ashtor/Prato* u. a., Spain, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 70.

²⁶ *Shochetman*, *Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 273; *Ben-Sasson*, Vom 7. bis zum 17. Jahrhundert, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, ⁵2007, 574 f.

²⁷ Zur ökonomischen Bedeutung der Juden, insbesondere für die Entwicklung einer urbanen Wirtschaftsordnung, siehe *Baer*, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2001, 78 ff. Zur wirtschaftlichen Bedeutung der spanischen Juden für den nationalen und internationalen Handel, siehe *Gerber*, *The Jews of Spain*, 1994, 34 ff.; *Ben-Sasson* (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes*, ⁵2007, 575. Für eine sehr anschauliche und lesenswerte, wenngleich umfangreiche Untersuchung der Bedeutung der sephardischen Diaspora – insbesondere den in die Niederlande geflüchteten Juden – für den internationalen Handel zu Beginn der Neuzeit, siehe *Roitman*, *The Same but Different?*, 2011.

ierlich aus. Die christlichen Eroberungen gipfelten schließlich in der sogenannten Ersten Reconquista (von ca. 1212–1260 n. d. Z.), und die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung Spaniens lebte bald wieder unter christlicher Herrschaft.²⁸

Trotz des anhaltenden Machtkampfes zwischen Muslimen und Christen um die Herrschaft über die iberische Halbinsel werden diese Jahrhunderte in der jüdischen Geschichte als das „Goldene Zeitalter Spaniens“ bezeichnet, weil das spanische Judentum einen bemerkenswerten politischen Einfluss und eine beispiellose Rechtsautonomie genoss.²⁹ Die weitreichende Eigenständigkeit, die die christlichen Herrscher den Juden zugestanden hatten, war insofern eine Fortsetzung der Politik der Muslime während ihrer Herrschaft auf der iberischen Halbinsel.³⁰ Der Umfang der Selbstbestimmung hing stark von der individuellen Charta ab, die der jeweilige Herrscher der Gemeinde gewährt hatte.³¹ Zugleich trugen die Führer der jüdischen Gemeinden die alleinige Verantwortung für ihre zivile Verwaltung, und sie berichteten direkt an die regierende Obrigkeit.³²

Ein Ausdruck jüdischer Autonomie im mittelalterlichen Spanien war das starke Aufkommen von *Takanot HaKahal*, d. h. kommunalen Verordnungen.³³

²⁸ *Shochetman*, *Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 271; *Schwarzfuchs/Ashtor/Prato* u. a., *Spain*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 71, 73; *Baer*, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2001, 39 ff.

²⁹ *Gerber*, *The Jews of Spain*, 1994, 60 ff.; *Schwarzfuchs/Ashtor/Prato* u. a., *Spain*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 71; *Baer*, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2001, 31 ff., 46 ff., 78 ff.

³⁰ *Shochetman*, *Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 272, 285; *Schwarzfuchs/Ashtor/Prato* u. a., *Spain*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 70 f.

³¹ *Shochetman*, *Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 272; *Passamaneck*, *Towards Sunrise in the East 1300–1565*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 331; *Baer*, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2001, 43. Zur Struktur der Gemeinden im mittelalterlichen Spanien, siehe auch *Ben-Sasson* (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes*, ⁵2007, 739 ff.

³² *Shochetman*, *Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 272, 284; *Schwarzfuchs/Ashtor/Prato* u. a., *Spain*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 72.

³³ *Shochetman*, *Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction*

Obwohl auf monetäre Angelegenheiten beschränkt, wurde die Macht der Gemeinden und ihrer gewählten Vertreter zur zweiten starken Säule der jüdischen Selbstregulierung durch das jüdische Recht.³⁴ Interessanterweise erfolgte diese Machtverlagerung nicht gegen den Willen der Rabbiner, sondern wurde durch sie sogar befördert, wie eine Reihe von Entscheidungen bekannter sephardischer Rabbiner zeigt.³⁵ Die Rabbiner halfen auch dabei, die Regeln aufzustellen, nach denen sich die kommunalen Verordnungen zu richten hatten, wenn sie Rechtskraft entfalten sollten.³⁶

tion to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 272, 284. Für einen Überblick zur Entstehung und Bedeutung der *Takkanot* bzw. der *Takanot HaKahal*, siehe *Elon/Kaplan*, *Takkanot*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 440 ff.; *Elon/Levitats/Hacohen*, *Takkanot Ha-Kahal*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 453 ff.; für die Entwicklung und Bedeutung in Spanien und Italien, siehe *Elon/Kaplan*, *Takkanot*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 448 f.; *Elon/Levitats/Hacohen*, *Takkanot Ha-Kahal*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 457 f. Für eine ausführliche Untersuchung der *Takkanot* in den spanischen sowie den deutschen und französischen Gemeinden des Mittelalters (insbesondere des Rheintals) anhand einer Vielzahl von ins Englische übersetzten Beispielen, siehe *Finkelstein*, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, 1924, 111 ff.

³⁴ *Shochetman*, *Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 272, 284.

³⁵ So vertrat etwa *Rabbi Solomon ben Abraham Adret* (abgekürzt Raschba, 1235–1310), der als der größte Rabbiner Spaniens in seiner Generation gilt, die Ansicht: „Die Gemeinschaft ist befugt, alle Arten von Verordnungen im Bereich der finanziellen Angelegenheiten zu treffen ... und sie sind sicherlich bindend, wenn sie von einer Mehrheit der Gemeinschaft verabschiedet werden. Jede örtliche Gemeinschaft wird so angesehen, als besäße sie die Autorität der Geonim, deren Erlasse ganz Israel verbanden.“ – siehe Resp. Raschba I, Nr. 729. In einem anderen Responsum verglich Raschba den Status der Gemeinschaft mit dem der babylonischen Geonim, die in Babylonien absolute Autorität genossen hatte. In einem weiteren Responsum geht Raschba weiter und zieht eine Analogie zwischen der Autorität der Gemeinschaft und der des Sanhedrins oder des Großen Gerichtshofs, der seinen Sitz in Jerusalem hatte und die Gerichtsbarkeit über ganz Israel ausübte (Resp. Raschba 3, Nr. 417; 5, Nr. 126), siehe auch *Shochetman*, *Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 284 f.

³⁶ So stellten *Rabbi Solomon ben Abraham Adret*, *Rabbi Issac ben Jacob Alfasi* und andere zeitgenössische Gelehrte verschiedene Anforderungen an kommunalen Verordnungen auf, die *Shochetman* wie folgt zusammenfasst: (1) nur die Mehrheit der Gemeinde habe die Befugnis, eine Verordnung zu erlassen; (2) die Befugnis zur Rechtssetzung der Gemeinde sei in ihrem Status als Gericht verwurzelt, was bedeute, dass alle ihre Verfahren öffentlich sein müssten und Entscheidungen nur dann bindend sein könnten, wenn entweder die gesamte Gemeinde oder ihre ausgewählten Repräsentanten zum Zeitpunkt der Entscheidungsfindung anwesend sei; (3) auch die ausgewählten Repräsentanten seien befugt, für die gesamte Gemeinde bindende Ver-

Eine weitere Besonderheit der jüdischen Rechtsautonomie in Spanien war die Befugnis der jüdischen Gemeinden, Strafsachen selbst zu richten.³⁷ Die wohl am häufigsten angewandte Strafe war der Bann, der entweder durch den Beit Din oder durch ein Quorum von zehn Gemeindeältesten ausgesprochen werden konnte.³⁸ Entgegen des talmudischen Verbots, außerhalb des Landes Israel Geldstrafen zu verhängen, war diese Sanktion im mittelalterlichen Spanien verbreitet; ebenso geht aus den rabbinischen Entscheidungen dieser Zeit hervor, dass auch die Körperstrafe angewandt wurde.³⁹ Am bemerkenswertesten ist jedoch, dass die Gemeinden in Spanien sogar befugt waren, die Todesstrafe zu verhängen.⁴⁰ Die weitestgehend autonome Strafgerichtsbarkeit der jüdischen Gemeinden wurde ursprünglich von den muslimischen Herrschern gewährt, aber von den späteren christlichen Herrschern

ordnungen zu erlassen; (4) die Verordnungen binden alle Mitglieder der Gemeinde, auch solche, die zum Erlass der Verordnung noch nicht Mitglied gewesen seien; (5) jede Verordnung müsse einer anerkannten halachischen Autorität der Gemeinde zur Bestätigung vorgelegt werden; (6) jede Verordnung hatte zu einer Verbesserung der Lage beizutragen, und sie durfte die Minderheit nicht willkürlich ihrer Rechte berauben (7) rückwirkende Verordnungen waren unwirksam, siehe m. w. N. *Shochetman*, *Jewish Law in Spain and the Halakhic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 287. Die gesammelten Responsa von Rabbi Solomon ben Abraham Adret (die sog. Teshuvot haRaschba), die sieben Bände umfassen, sind mittlerweile größtenteils digitalisiert und auf Sefaria.org verfügbar, siehe Sefaria, *Rashba*, online verfügbar unter: www.sefaria.org/person/Rashba, zuletzt geprüft am 15.09.2020.

³⁷ *Shochetman*, *Jewish Law in Spain and the Halakhic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 272, 285; *Passamaneck*, *Towards Sunrise in the East 1300–1565*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 331. Tatsächlich besaßen jüdische Gemeinden in anderen Teilen der muslimischen oder christlichen Welt während des größten Teils der Zeit des Exils und der Zerstreuung keine Strafgerichtsbarkeit, so dass sich die halachische Literatur im Allgemeinen nicht mit diesem Thema befasste.

³⁸ Siehe mit einer Vielzahl weiterer Nachweise *Shochetman*, *Jewish Law in Spain and the Halakhic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 297; ferner *Passamaneck*, *Towards Sunrise in the East 1300–1565*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 330 f.

³⁹ *Shochetman*, *Jewish Law in Spain and the Halakhic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 297.

⁴⁰ *Shochetman*, *Jewish Law in Spain and the Halakhic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 272, 285.

bestehen gelassen.⁴¹ Die Befugnis, die Todesstrafe zu verhängen, die vermutlich vor allem zur Bestrafung von Häretikern und Informanten benutzt wurde, blieb unter christlicher Herrschaft erhalten, wurde aber der Zustimmung der nichtjüdischen Behörden unterworfen, die wahrscheinlich auch das eigentliche Todesurteil vollstreckten. Ab dem 13. Jahrhundert finden sich in den Chartas der spanischen jüdischen Gemeinden Einzelheiten über die anzuwendenden Verfahren zur Verhängung der Todesstrafe.⁴² Die sephardischen Rabbiner erkannten das Recht, die Todesstrafe zu verhängen, als halachisch gerechtfertigt an, weil es durch „königliche Zustimmung“ bzw. „royales Privileg“ gewährt worden war,⁴³ und mussten sich so mit den praktischen Aspekten der Strafgerichtsbarkeit befassen, einschließlich den Anforderungen an die Vollstreckung der Todesstrafe.⁴⁴

Das Zeitalter des „jüdischen Spaniens“ – d. h. die mehr als tausendjährige jüdische Kultur- und Siedlungsgeschichte – endete nach der Reconquista im Jahre 1492 mit der Vertreibung der Juden aus dem Königreich Spanien bzw. der Zwangskonvertierung oder Ermordung derer, die ihre Heimat nicht verlassen wollten, im Zuge der Inquisition.⁴⁵ Die Vertriebenen flohen in jüdische Gemeinden im gesamten Mittelmeerraum, insbesondere in das Osmanische Reich, aber auch nach England und Holland.⁴⁶

⁴¹ *Shochetman*, Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 285, 295 ff.

⁴² *Shochetman*, Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 286.

⁴³ *Shochetman*, Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 286.

⁴⁴ *Shochetman*, Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 285.

⁴⁵ Zur Vorgeschichte der Inquisition, siehe *Baer/Schoffman*, A history of the Jews in Christian Spain, 2001, 324 ff.; zur Vertreibung, siehe ausführlich *Pérez/Nader*, History of a Tragedy, 2007, 83 ff.; *Baer/Schoffman*, A history of the Jews in Christian Spain, 2001, 424 ff., für einen Überblick, siehe *Schwarzfuchs/Ashtor/Prato* u. a., Spain, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 79 ff.

⁴⁶ Ausführlich zur Geschichte der Vertreibung und der Vertriebenen, siehe *Pérez/Nader*, History of a Tragedy, 2007, 89; *Meyuhas Ginio* (Hrsg.), Between Sepharad and Jerusalem, 2014, 37 ff.; ferner *Diaz Mas*, Sephardim, 2007. Zur wirtschaftlichen Bedeutung etwa der sephardischen Diaspora im Osmanischen Reich, siehe *Ben-Sasson* (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes, ³2007, 772 ff. Zur Bedeutung der vertriebenen Sephardim für den Welthandel siehe *Roitman*, The Same but Different?, 2011.

Eine nicht weniger dramatische, dennoch halachisch produktive Epoche stellte die Periode vom frühen Mittelalter bis zur Neuzeit für die aschkenasischen Juden im heutigen Mitteleuropa dar. Zwar waren die jüdischen Gemeinden im Norden Frankreichs, den deutschsprachigen Ländern und Böhmen im Vergleich zu den jüdischen Bevölkerungszentren auf der iberischen Halbinsel, in Nordafrika und im Nahen und Mittleren Osten anfänglich deutlich kleiner, dennoch gingen von ihnen wesentliche Impulse für die Entwicklung der Halacha aus.⁴⁷ Die ersten großen jüdischen Gemeinden konzentrierten sich am Westufer des Rheins, in Lothringen, in Handelszentren und Bischofssitzen wie Köln, Mainz, Speyer, Worms und Trier sowie in östlichen Zentren des religiösen und politischen Lebens des Heiligen Römischen Reichs, wie etwa in Prag und Regensburg.⁴⁸

Mit Blick auf die Entwicklung der Halacha markierte das 11. Jahrhundert n. d. Z. einen Wendepunkt für das Judentum in Mitteleuropa. Viele der größeren jüdischen Gemeinden gründeten ihre eigenen Akademien und insbesondere die Jeschiwot von Mainz und Worms zogen bald Studenten aus ganz West- und Mitteleuropa an.⁴⁹ Einer dieser Studenten war der unter dem Akronym *Raschi* bekannt gewordene spätere Ausnahmegelehrte, Bibel- und Talmudkommentator *Rabbi Schlomo Jizchaki* (1040 – 1105 n. d. Z.), der im Jahre 1055 aus Troyes in Nordosten Frankreichs zunächst nach Mainz und später nach Worms zum Studium ging.⁵⁰ Zudem kam es in dieser Zeit zu

⁴⁷ *Grossman*, Ashkenazim to 1300, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 299 f.

⁴⁸ Die Herkunft der mittelalterlichen Juden Nordfrankreichs und Deutschlands ist in der Forschung nicht abschließend geklärt: Wahrscheinlich wanderten sie im frühen Mittelalter als Händler aus Süditalien und Frankreich ein und ließen sich vor allem in den Städten entlang der großen Flüsse und Handelswege nieder. Während es archäologische Beweise für jüdische Siedlungen während der Römerzeit gibt, gibt es keine Hinweise auf eine kontinuierliche jüdische Besiedlung in Deutschland von der Spätantike bis in die Frühzeit des Deutschen Reiches, siehe *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., Germany, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 518.

⁴⁹ *Ben-Sasson*, Vom 7. bis zum 17. Jahrhundert: Das Mittelalter, in: *Ben-Sasson* (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, ²2007, 564 f.; *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., Germany, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 519.

⁵⁰ *Rothkoff/Grossman/Kaddari* u. a., Rashi (Solomon ben Isaac), in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 101; *Ben-Sasson*, Vom 7. bis zum 17. Jahrhundert: Das Mittelalter, in: *Ben-Sasson* (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, ⁵2007, 565 f. Ein Teil von Raschis Entscheidungen und Rechtsgutachten, die als zeithistorische Dokumente auch Aufschluss über das Leben der Juden in dieser Zeit geben, sind in deutscher Übersetzung verfügbar, siehe *Raschi/Mutius*, *Rechtsentscheide Raschis aus Troyes* (1040 – 1105), 1987.

einer Verrechtlichung des Status der Juden: Die ersten schriftlichen Rechtsgarantien, die sog. „Privilegien“ oder „Schutzbriefe“, die ihnen von Kaisern und Bischöfen gewährt wurden, stammen aus diesem Jahrhundert.⁵¹ Die von der christlichen Obrigkeit gewährten Privilegien bestimmten das jüdische Leben sowohl im Außen- als auch im Innenverhältnis.⁵² Ein wesentliches Privileg war das Recht der Juden, nach ihrem Recht und von ihren Gleichen, und nicht von anderen, beurteilt zu werden.⁵³ Über das gesamte folgende Mittelalter gewährten die verschiedenen Landesherren den meisten jüdischen Gemeinden in der aschkenasischen Welt umfangreiche Selbstverwaltungsrechte, die nahezu sämtliche Aspekte des alltäglichen Lebens umfassten.⁵⁴ Die mit der Rechtsautonomie einhergehende Freiheit wiederum hatte zur Folge, dass – ebenso wie in der sephardischen Welt – nun neben den klassischen halachischen Quellen Torah, Mischna und Talmud vor allem den Gemeindeverordnungen *Takkanot HaKahal* eine große Bedeutung zukam.⁵⁵ Zu

⁵¹ So erteilte etwa Kaiser Heinrich IV. im Jahre 1090 den Juden von Speyer und Worms eine „Privilegien“-Urkunde, die die ihnen gewährten Rechte ausführte, siehe *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., Germany, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 519.

⁵² *Grossman*, Ashkenazim to 1300, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 299.

⁵³ *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., Germany, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 519. Die Bedeutung dieses Rechts geht auch aus einer Vielzahl von Takkanot dieser Zeit hervor, siehe exemplarisch etwa die Takkanot der sog. Rhein-Synode, abgedruckt in *Finkelstein*, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, 1924, 219 ff., oder der sog. Frankfurter Synode, abgedruckt in ebd., 257 ff.

⁵⁴ *Grossman*, Ashkenazim to 1300, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 300; *Passamaneck*, *Towards Sunrise in the East 1300–1565*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 325.

⁵⁵ Umfangreich zur Entstehung und Bedeutung der *Takkanot* und der *Takkanot HaKahal*, siehe *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 402 ff.; *Elon/Kaplan*, *Takkanot*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 440 ff.; *Elon/Levitats/Hacohen*, *Takkanot Ha-Kahal*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 453 ff.; *Finkelstein*, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, 1924, 1 ff.; anhand einiger Beispiele speziell zur Bedeutung im mittelalterlichen Frankreich und Deutschland, siehe *Elon/Kaplan*, *Takkanot*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 448; *Elon/Levitats/Hacohen*, *Takkanot Ha-Kahal*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 458; anhand einer Vielzahl von Beispielen aus dem Rheintal, Candia, Italien, Corfu, Aragon und Castilien, siehe *Finkelstein*, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, 1924, 111 ff.; für die spätere Entwicklung in Litauen und Polen, siehe *Elon/Kaplan*, *Takkanot*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 449. Ausführlich zu der Bedeutung der Gemeindeverordnungen für die deutschsprachigen Juden des Mittelalters, siehe ferner *Grossman*, *Ashkenazim to 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Pas-

dem gewann in der aschkenasischen Welt der *Minhag*, d. h. der „Brauch“, die „Gewohnheit“ bzw. die „ständige Übung“, eine quasi-rechtliche Stellung.⁵⁶ Des Weiteren entstand zwischen 12. und 14. Jahrhundert n. d. Z. in den aschkenasischen Akademien eine völlig neue Gattung talmudischen Studiums und Exegese, die sog. *Tosafot*, eine besondere Art der Kommentierung der Gemara, die sich auf die *Tosafisten*, die Schüler des *Raschi*, zurückführen lässt.⁵⁷

Zugleich war das 11. Jahrhundert n. d. Z. in *Aschkenas* geprägt durch katastrophale Ereignisse: Die ersten Berichte über Judenverfolgungen in Deutschland – angefangen mit der Vertreibung der Mainzer Juden im Jahre 1012 n. d. Z. – stammen ebenfalls aus dem 11. Jahrhundert.⁵⁸ Die Verfolgungen fanden ihren vorläufigen Höhepunkt, als Ritter und Bauernheere, die dem Aufruf zum Erste Kreuzzug folgten, im April bis Juni 1096 n. d. Z. durch das Rheintal zogen, die jüdischen Gemeinden entlang des Weges plünderten und tausende Juden töteten.⁵⁹ Wenngleich der zweite Kreuzzug

samaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 307.

⁵⁶ *Grossman*, *Ashkenazim to 1300*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 300. Zur Entstehung von *Minhag* einigen Beispielen, siehe *Elon*, *Minhag*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; ausführlich zum Anerkennungsprozess von *Minhag* als Gewohnheitsrecht, der Beziehung zwischen *Minhag* und der sonstigen Halacha und Begründungsansätzen für die rechtliche Autorität von *Minhag*, siehe auch *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 421 ff.

⁵⁷ Für die Entstehungsgeschichte, Entwicklung und Bedeutung der *Tosafot*, siehe *Ta-Shma*, *Tosafot*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 67 ff. Ausführlich zu den *Tosafisten*, siehe auch *Ben-Sasson*, *Vom 7. bis zum 17. Jahrhundert: Das Mittelalter*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2007, 645. Zu *Raschi*, siehe Fn. 50 oben.

⁵⁸ *Ben-Sasson*, *Vom 7. bis zum 17. Jahrhundert: Das Mittelalter*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2007, 507; *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., *Germany*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 519.

⁵⁹ Die Massaker, die damals stattfanden, werden in zeitgenössischen und späteren jüdischen Quellen als die *gezerot tatnav*, d. h. die Massaker des Jahres 4856 (= 1096 n. d. Z.) in Erinnerung behalten, siehe *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., *Germany*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 519. Zwar gibt es Berichte, dass sich die jüdischen Gemeinden zur Selbstverteidigung bewaffneten und vielerorts sogar den Kampf mit den Kreuzfahrern aufnahmen, die Verteidigung scheiterte jedoch wohl meist angesichts der Übermacht und besseren Ausrüstung und Ausbildung; auch Versuche des Kaisers, der Bischöfe und christlichen Nachbarn, die Juden zu schützen, waren selten von Erfolg gekrönt, siehe *Ben-Sasson*, *Vom 7. bis zum 17. Jahrhundert: Das Mittelalter*, in: Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2007, 507 ff.; *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., *Germany*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 519. Zu den Auswirkungen der Massaker des Jahres 1096 auf die jüdischen

im Jahre 1146 n. d. Z. ebenfalls von Pogromen und gewalttätigen Verfolgungen begleitet war, führte dieser jedoch zu weniger Todesopfern, weil mittelalterlichen Berichten zufolge viele Juden in den Burgen des Adels Schutz suchen konnten.⁶⁰ Mit den Kreuzzügen wandte sich die politische, wirtschaftliche und soziale Lage der Juden weiter dem Schlechten zu. Noch zum Ende des 11. Jahrhunderts n. d. Z. stellten die jüdischen Gemeinden in Askenas einen wichtigen Teil der städtischen Bevölkerung, deren sozio-ökonomische Bedeutung aus ihrer Tätigkeit im internationalen Handel, insbesondere auf den südlichen und östlichen Handelsrouten, herrührte.⁶¹ Ab dem Anfang des 12. Jahrhunderts n. d. Z. wurden jedoch physische Angriffe auf Juden immer häufiger, die städtischen Zünfte zwangen die Juden aus dem Handel und den regulären Handelswegen, zugleich forcierte die Kirche das Wucherverbot immer strenger.⁶² Als Folge der Verdrängung aus ihren ursprünglichen Berufen wurde das Geld- und Pfandleihgeschäft zur Hauptbeschäftigung der Juden in Deutschland.⁶³ Das 13. und die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts brachten den Juden in Deutschland und Nordfrankreich keine Erleichterung.⁶⁴ So beschloss etwa die Vierte Lateransynode im Jahre 1215, dass der Klerus die Geschäftsbeziehungen zwischen Christen und Juden einschränken sollte, dass Juden Zeichen zu tragen hatten, die sie von den Christen unterscheiden, und dass sie kein öffentliches Amt bekleiden dürften. Zu Beginn des 13. Jahrhunderts kam es in Deutschland zu ersten „Ritualmord“-Vorwürfen, denen sich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts Vorwürfe der „Hostienschändung“ anschlossen.⁶⁵ In ihrer Gesamtheit

Gemeinden, siehe ferner *Ben-Sasson*, Vom 7. bis zum 17. Jahrhundert: Das Mittelalter, in: *Ben-Sasson* (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 508 ff.

⁶⁰ *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., Germany, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 520.

⁶¹ *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., Germany, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 518; *Ben-Sasson*, Vom 7. bis zum 17. Jahrhundert: Das Mittelalter, in: *Ben-Sasson* (Hrsg.), Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, ⁵2007, 567 ff.

⁶² *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., Germany, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 519 f.

⁶³ *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., Germany, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 519.

⁶⁴ *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., Germany, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 522.

⁶⁵ Dazu ausführlich *Kirmeier*, Judenverfolgungen (Spätmittelalter), in: Historisches Lexikon Bayerns. Ein notorisches Beispiel für die Verfolgungen dieser Zeit ist das sog. *Rintfleisch*-Pogrom im Jahre 1298 n. d. Z.: Im Zuge eines in Südwestdeutschland wütenden Bürgerkriegs wurden die Juden der Hostienschändung beschuldigt, und der berüchtigte Judenhasser Rintfleisch versammelte einen Mob um sich, der vor allem über die Juden in Franken, Thüringen und Bayern herfiel und mehr als hundert

fürten Pogrome, Raubzüge und Verfolgungen in diesen Perioden zur Ermordung von Tausenden von Juden.⁶⁶

Ihren traurigen Höhepunkt fand die Verfolgung der mitteleuropäischen Juden jedoch im Laufe des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhundert n. d. Z., als der anschwellende religiöse Eifer der Vorreformationszeit und die sozialen Umwälzungen unter der christlichen Mehrheitsbevölkerung sowie die zunehmende rechtliche und soziale Degradierung der jüdischen Minderheit schließlich – meist unter dem Vorwand einer Ritualmord-Anklage – zu der Vertreibung der Juden aus den meisten Großstädten und Ländern in „Aschenas“ führten.⁶⁷ Große Teile der jüdischen Bevölkerung wanderten nun nach Osten, vor allem nach Polen-Litauen, ab, wo sie neue wirtschaftliche und kulturelle Zentren gründeten.⁶⁸ So war mit dem Ende des Mittelalters auch das Ende für die Mehrheit der jüdischen Gemeinden in Nordfrankreich, Österreich, Böhmen und Deutschland gekommen.

jüdische Gemeinden zerstörte, wozu wahrscheinlich auch größere Gemeinden und Handelsplätze wie Rothenburg, Würzburg, Nürnberg und Bamberg gehörten und tausende Juden tötete, siehe *Lotter*, Rintfleisch-Verfolgung, 1298, in: Historisches Lexikon Bayerns; *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., Germany, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 522. Ein weiteres Beispiel sind die sog. *Armleder-Verfolgungen*, während derer von Bayern bis zum Elsass in den Jahren 1336–38 n. d. Z. mehr als hundert jüdische Gemeinden von randalierenden Bauern geplündert und zerstört wurden, siehe *Müller*, Armleder-Verfolgungen 1336–1338, in: Historisches Lexikon Bayerns. Die Serie von Pogromen und Massakern gipfelte in einer Reihe von Massakern während der Pest-Epidemie von 1348–50 n. d. Z., als etwa dreihundert jüdische Gemeinden in allen Teilen des Deutschlands geplündert sowie zerstört und die Juden entweder getötet oder als „Brunnenvergifter“ vertrieben wurden, siehe *Kirmeier*, Judenverfolgungen (Spätmittelalter), in: Historisches Lexikon Bayerns.

⁶⁶ *Kirmeier*, Judenverfolgungen (Spätmittelalter), in: Historisches Lexikon Bayerns; *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., Germany, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 522.

⁶⁷ So wurden etwa im Jahre 1400 die Juden aus Prag vertrieben, in den Jahren 1420, 1438, 1462 und 1473 sukzessive aus Mainz, 1420–21 aus Österreich, 1424 aus Köln, 1440 aus Augsburg, 1475 aus Heilbronn, Trient und Tirol; 1477 aus Tübingen, 1478 aus Bamberg, 1490 aus Esslingen, 1492 aus Mecklenburg, 1493 aus Magdeburg, 1495 aus Reutlingen, 1498 aus Würzburg, 1499 aus Nürnberg und Ulm, 1510 aus Brandenburg und dem Elsass, 1519 aus Regensburg, 1520 aus Rottenburg und 1537 n. d. Z. aus Sachsen; siehe *Kirmeier*, Judenverfolgungen (Spätmittelalter), in: Historisches Lexikon Bayerns; *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., Germany, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 524.

⁶⁸ *Kirmeier*, Judenverfolgungen (Spätmittelalter), in: Historisches Lexikon Bayerns; *Ben-Sasson/Stern/Weltsch* u. a., Germany, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 524; *Fram*, *From the Shulchan Arukh to the Enlightenment*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 359 ff.

Die skizzierten epochalen und halachischen Umwälzungen dieser Zeit spiegeln sich auch in der jüdischen Namensgebung der Epochen dieser Zeit wieder: So beschreibt der Name *Geonim* zugleich die Zeit zwischen Fertigstellung des babylonischen Talmuds zum Ende des 6. Jahrhunderts n.d.Z bis zum Ende der *geonischen* Akademien in „Babylon“ und der Herrschaft der Exilarchen ungefähr im Jahr 1040 n. d. Z.⁶⁹ Die geonische Epoche war die letzte Ära der vormodernen jüdischen Geschichte, in der sich die kulturellen und intellektuellen Zentren der jüdischen Welt im Nahen und Mittleren Osten befanden, und ihr Ende markiert die Verschiebung des kulturellen Zentrums nach Westen in Richtung der neueren Gemeinden Nordafrikas und Europas.⁷⁰ Die im 11. Jahrhundert n. d. Z. beginnende und bis ca. in 16. Jahrhundert reichende nächste Epoche heißt *Rischonim*⁷¹ und greift die Bezeichnung der diese Zeit markante Generation von herausragenden, jedoch nicht mehr durch die Akademien geprägten Gelehrten auf.⁷² Die seitdem bis in die Gegenwart anhaltende Periode des Jüdischen Rechts wird *Acharonim* (die „Späten“ oder

⁶⁹ Zwar ist die exakte chronologische Abgrenzung dieser Periode umstritten, die Mehrheit der modernen Forschung datiert aber die Periode in die genannte Zeitspanne, statt vieler siehe *Brody*, *The Talmud in the Geonic Period*, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, 2005, 29. Als Hauptgrund für die Unsicherheit wird vor allem genannt, dass es nur wenige Quellen für den früheren Teil der Periode bis zur Mitte des achten Jahrhunderts gibt, siehe ebd., 29.

⁷⁰ *Brody*, *The Talmud in the Geonic Period*, in: Mintz/Goldstein (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, 2005, 29. Für die Kultusgeschichte der Sephardim nach der Vertreibung, siehe auch *Kerem/Campeas/Roth* u. a., *Sephardim*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 300 ff.

⁷¹ *Rischonim* (hebr. ראשונים) bedeutet „die Ersten“, siehe *Ta-Shma*, *Rishonim*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 339.

⁷² Zu dieser Generation zählen – neben Moses Maimonides – weitere, ebenfalls in der nicht-jüdischen Welt bekannt gewordene und rezeptierte Gelehrten, etwa der im 11. Jahrhundert lebende deutsche Talmudist und Jurist *Rabbenu Gerschom* sowie der ebenfalls in Deutschland lebende herausragende Bibelkommentator *Rashi*, der im 12. Jahrhundert in Spanien lebende Philosoph *Yehuda HaLevi*, der im 14. Jahrhundert in Frankreich lebende Talmudist und Philosoph *Gersonides* und der fast zeitgleich in Spanien lebende *Nachmanides* sowie der ebenfalls in dieser Zeit in Deutschland und Spanien lebende Autor des später einflussreichen Kommentars *Tur*, *Jacob ben Asher*. Für eine Einführung in die Epoche, siehe *Ta-Shma*, *Rishonim*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007. Ausführlich zur mittelalterlichen jüdischen Literatur ab der geonischen Epoche sowie insbesondere in Spanien vor der Reconquista, siehe *Scheindlin*, *Medieval Jewish Literature*, in: Visotzky/Fishman (Hrsg.), *From Mesopotamia to modernity: Ten introductions to Jewish history and literature*, 1999, 133 ff., 145 ff. Eine ausführliche Einführung in die jüdischen Philosophen dieser Zeit – insbesondere Yehuda Halevi und Maimonides – findet sich bei *Voigt*, *Religion in bioethischen Diskursen*, 2010, 171 ff., 174 ff.

„Letzten“) genannt und beginnt nach allgemeinem Verständnis mit dem Zeitpunkt der Fertigstellung des *Schulchan Aruch* im Jahr 1563 n. d. Z.⁷³

Die frühe Neuzeit war zugleich eine Zeit des Umbruchs und der Kontinuität. Die Reformation und Revolutionen und Kriege, die ihr folgten, die Erfindung und Verbreitung des Buchdrucks, das Aufkommen des absolutistischen Staates als Regierungsform, das wachsende ökonomische Ungleichgewicht in Europa sowie auch das schnelle Bevölkerungswachstum bestimmten das Zeitalter zwischen dem 15. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Der Wandel machte vor den jüdischen Gemeinden in Europa und im Nahen und Mittleren Osten nicht halt: Die Kriege in Mittel- und Osteuropa, insbesondere die Massaker im Zuge des Chmelnyzkyj-Aufstandes durch die Saporoger Kosaken zwischen den Jahren 1648 bis 1657 und der sog. Schwedischen Sintflut, der Invasionen Schwedens und anderer benachbarter Mächte in Polen-Litauen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, dezimierten die dortigen jüdischen Gemeinden zum Teil dramatisch.⁷⁴ Derweil erlangten die Nachkommen sephardischer Flüchtlinge in den spanischen Niederlanden und den Generalstaaten eine nie zuvor bekannte religiöse Freiheit und erheblichen wirtschaftlichen Erfolg und Einfluss.⁷⁵ Zugleich förderte der Buchdruck in Europa die Verbreitung halachischen Wissens und steigerte insbesondere die Verbreitung des babylonischen Talmuds, bestimmter Bibelkommentare und der bis heute wichtigsten Kodifikation jüdischen Rechts, des sog. *Schulchan Aruchs*.

Die noch zu Beginn der Epoche in den Staaten Europas existierende weitreichende jüdische Autonomie und die mit ihr verbundene selektive Strafgewalt, die von Region zu Region variierte,⁷⁶ gingen in den folgenden Jahrhunderten jedoch verloren. Noch während des 17. Jahrhunderts n. d. Z. genossen etwa die jüdischen Gemeinden in den süd- westdeutschen Ländern, im Königreich Polen und im Osmanischen Reich weitreichende Selbstver-

⁷³ *Horowitz/Derovan*, Aḥaronim, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 532. Es existieren auch Stimmen, die den Beginn der Acharonim-Periode bereits mit dem Aufkommen der *Tosafisten* im 12. bis 13. Jahrhundert n. d. Z. oder in das 14. Jahrhundert n. d. Z. verlegen wollen, m. w. N. siehe ebd., 532, 537.

⁷⁴ *Fram*, *From the Shulkhan Aruk to the Enlightenment*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 359.

⁷⁵ *Fram*, *From the Shulkhan Aruk to the Enlightenment*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 359.

⁷⁶ *Fram*, *From the Shulkhan Aruk to the Enlightenment*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 360.

waltungsprivilegien.⁷⁷ Zur gleichen Zeit wurden dagegen etwa in der Republik Venedig bereits Versuche unternommen, die jüdische Bevölkerung dem Primat des republikanischen Zivil- und Strafrechts unterzuordnen.⁷⁸ In England, das erst 1656 n. d. Z. wieder Juden ins Land ließ, wurden den jüdischen Gemeinden keine Eigenständigkeit mehr zugesprochen, so dass die Befolgung des Jüdischen Recht allein auf Freiwilligkeit beruhte.⁷⁹ Im Zuge der Emanzipation der Juden im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts verschwanden die letzten Bastionen jüdischer Selbstverwaltung aus Mittel- und Westeuropa.⁸⁰

Im Überblick zeigt sich, dass sowohl das mittel- und osteuropäische als auch das südeuropäische und orientalische Judentum trotz vieler Spannungen in Hinblick auf das Jüdische Recht während des Mittelalters bis in die frühe Neuzeit hinein weitestgehend selbstbestimmt lebte, wenngleich sich die Reichweite der rechtlichen Autonomie von Land zu Land zum Teil wohl gravierend unterschied. Sie zog sich von auf Zuständigkeit in rechtlichen Fragen des Kultus beschränkten, jedoch sonst fremdbestimmten Gemeinden bis hin zu Gemeinden, die fast alle rechtlichen Belange selbst regelten, einschließlich weite Teile des Zivil- und Verwaltungsrechts, bisweilen auch des Strafrechts. Mit heutigem Stand der Forschung ist davon auszugehen, dass die für Spanien o. a. skizzierte Rechtslage einer vollständigen Autonomie über das Strafrecht und den Strafvollzug die Ausnahme bildete.⁸¹

⁷⁷ *Fram*, From the Shulkhan Arukh to the Enlightenment, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 360–362.

⁷⁸ *Fram*, From the Shulkhan Arukh to the Enlightenment, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 360–362.

⁷⁹ *Fram*, From the Shulkhan Arukh to the Enlightenment, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 362.

⁸⁰ *Fram*, From the Shulkhan Arukh to the Enlightenment, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 362.

⁸¹ Zwei faszinierende Beispiele für die Existenz rechtlicher Selbstbestimmung in Strafsachen finden sich bei *Elon*: Das extensivste von ihm genannte Beispiel stammt aus dem Spanien des 15. Jahrhunderts: Die jüdische Gemeinde von Kastilien erhielt durch königlichen Erlass vollständige Autonomie in Zivil- und Strafsachen, wozu sogar das Recht gehörte, in bestimmten Fällen die Todesstrafe anzuwenden, aber auch, einen höchsten Richter einzusetzen, der wiederum die unter ihm dienenden Richter bestimmte (Siehe *Elon/Auerbach*, Jewish law, 1994a, 8.). Das zweite Beispiel stammt aus des 16. Jahrhundert und beschreibt den Alltag der jüdischen Gerichte in Polen. Die dortige Rechtsautonomie erstreckte sich ebenfalls über das Zivilrecht bis in das Strafrecht. So ist etwa über den Aufbau und die Aufgaben der jüdischen Gerichtsbarkeit überliefert, dass diese grundsätzlich als Kollegialorgan tagte, es sich bei

Mit den praktischen Bedürfnissen der jüdischen Selbstverwaltung eng verbunden sind zwei im Mittelalter neu aufkommende Literaturgattungen, die das Jüdische Recht in den Perioden der *Geonim*, *Reschonim* und *Acharonim* maßgeblich geprägt haben: Zum einen die halachische Kodifikation, zum anderen die sog. *Responsa*-Literatur. Zugleich erschienen in dieser Zeit erstmals ausführliche Monografien einzelner rabbinischer Autoren, die sich mit besonderen Fragen der Religion oder Philosophie befassten. Diese drei literarischen Erscheinungsformen, die jeweils einem eigenen Zweck dienten, waren für die Entwicklung der jüdischen Strafrechtstradition von entscheidender Bedeutung und stehen deshalb im Fokus des vierten Teils dieser Untersuchung.

Die ersten beiden Abschnitte dieses Kapitels widmen sich den beiden bedeutendsten Kodifikationen des Mittelalters, der *Mischneh Torah* des ursprünglich aus Spanien stammenden Ausnahmegelehrten *Moses Maimonides* sowie dem *Schulchan Aruch*, der vom ebenfalls ursprünglich aus Spanien stammenden Gelehrten *Joseph Karo* erstellt und vom aus Polen stammenden Gelehrten *Moses Isserles* ergänzt wurde. In ihrem Umfang und ihrer Ausrichtung völlig verschieden stehen die *Mischneh Torah* und der *Schulchan Aruch* exemplarisch für die unterschiedlichen Kodifikationsziele und -traditionen. Anders als im zweiten Abschnitt wird im Zuge des ersten Abschnitts neben dem kodifikatorischen Wirken des Maimonides auch dessen philosophisches Hauptwerk *Moreh Nevuchim*, der sog. „Führer der Unschlüssigen“, behandelt und auf strafrechtstheoretische Inhalte untersucht. Der dritte Abschnitt befasst sich mit der *Responsa*-Literatur, d. h. dem erstmals in der geonischen Zeit nachgewiesenen rabbinischen Frage-und-Antwort-Schreiben bzw. Rechtsgutachten. Die Werke werden historisch kontextualisiert, ihre grundlegende Struktur und Regelungssystematik sowie wesentlichen strafrechtlichen Inhalte bzw. Neuerungen werden dargestellt und mit Beispielen illustriert.

den Richtern allerdings nicht zwingend um Rabbiner handelte, und sich die Zuständigkeit der einzelnen Spruchkörper für Zivilsachen nach dem Streitwert bzw. im Falle von Strafsachen nach der Schwere des angeklagten Deliktes handelte. Angewendet wurde von den Richtern ausschließlich die Halacha, wie „sie sich aus dem Talmud und der rabbinischen Literatur ergibt“. Den Gerichten stand dabei ein breites Sanktionsrepertoire zu Verfügung, das von Geldbußen, Inhaftierung (allerdings wohl nur für Bankrott und Verstöße gegen das allgemeine Ordnungsrecht), über die einfache Körperstrafe bis hin zum an den Pranger stellen und zur Beschlagnahme von Vermögenswerten reichte. Aus der Provinz Posen berichtet die von Elon zitierte Quelle sogar die Zuständigkeit für die Verhängung der Todesstrafe für Straftaten gegen die jüdische Religion (siehe ebd., 9.).

II. Mischneh Torah und Moreh Nevuchim

Der bedeutendste jüdische Gelehrte des Mittelalters war der Rabbiner *Mosche ben Maimon* (hebr. מֹשֶׁה בֶּן־מַיְמֹן), nach hebräischen Initialen abgekürzt, bekannt als *Rambam*⁸² und gräzisiert: *Moses Maimonides*.⁸³ Er prägte die jüdische Strafrechtstradition vor allem durch zwei Werke: Seine revolutionäre Gesetzeskodifikation *Mischneh Torah* und sein philosophisches Hauptwerk *Moreh Nevuchim*.⁸⁴ Der folgende Abschnitt widmet sich seinem Schaffen. Es wird eine historische Einordnung vorgenommen, und das Leben und die Lebensumstände des Ausnahmegelehrten werden skizziert. Es folgen Einblicke in die Entstehung der *Mischneh Torah*, ihre Struktur und Regelungssystematik, und in die wesentlichen materiell- und formell-rechtlichen sowie strafmethodischen Entwicklungen. Die straftheoretischen Begründungsansätze Maimonides werden auf der Grundlage seiner Darlegungen in den *Moreh Nevuchim* nachgezeichnet. Der Abschnitt schließt mit einer Zusammenfassung und einigen Beobachtungen zu Maimondes Werken und deren Auswirkungen auf die Rechtsentwicklung.

1. Historische Einordnung und biografische Anmerkungen

Moses Maimonides wurde 1138 in Córdoba, im heutigen Spanien, geboren und starb 1204 in Fustat, nahe Kairo im heutigen Ägypten.⁸⁵ Maimonides stammte vermutlich aus einer angesehenen andalusisch-jüdischen Gelehrten-

⁸² Für Rabbeinu Mōšeh bēn Maimon (hebr. רַמְבַּם), zu Deutsch: Unser Rabbi Moses, Sohn des Maimon, siehe auch Münz, Moses ben Maimon (Maimonides), 1912, 7; *Rabbinovitz/Dienstag/Hyman* u. a., Maimonides, Moses, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 1306.

⁸³ *Rudavsky*, Maimonides, 2010, 1; *Sandler/Guttmann/Rapaport*, Maimonides, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927. Die Anzahl der wissenschaftlichen Arbeiten, die sich mit seiner Person und seinen Werken auseinandergesetzt haben, ist mittlerweile unüberschaubar.

⁸⁴ Der Judeo-Arabische Titel lautet *dalalat al'ha'irin*, der hebräische Titel *more nevuchim*.

⁸⁵ *Kraemer*, Moses Maimonides: An Intellectual Portrait, in: Seeskin (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, 2005, 10; *Kraemer*, Maimonides, 2008, 1; *Rudavsky*, Maimonides, 2010, 1. Andere Quellen nennen als Geburtsjahr dagegen 1135, vgl. etwa auch Münz, Moses ben Maimon (Maimonides), 1912, 7; *Twersky*, Introduction to the code of Maimonides, 1980, 1; *Rabbinovitz/Dienstag/Hyman* u. a., Maimonides, Moses, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; *Sandler/Guttmann/Rapaport*, Maimonides, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927, Sp. 1306. Laut Kraemer wird dieses Geburtsjahr irrtümlich auf Angaben von Maimonides Enkelsohn, David ben Abraham, zurückgeführt, siehe *Kraemer*, Maimonides, 2008, 23 f.

familie, die der jüdischen Gemeinde in Córdoba seit mehreren Generationen als Gemeindevorsteher und Richter gedient hatte.⁸⁶

Córdoba war damals die Hauptstadt Andalusiens, des muslimischen Teils Spaniens, und die größte und wohlhabendste Stadt Europas.⁸⁷ Unter der Herrschaft der spanischen *Umayyaden*-Dynastie von 756 bis 1031 n. d. Z. war Córdoba als kulturelles Zentrum muslimischen und jüdischen Lebens sowie politische Hauptstadt des gleichnamigen Kalifats aufgeblüht.⁸⁸ Nach dem Untergang der spanischen Umayyaden destabilisierten sich die politischen Verhältnisse unter der herrschenden *Amoraviden*⁸⁹-Dynastie, es kam zu häufigen Auseinandersetzungen mit dem christlichen Spanien und einer regionalen Zersplitterung des muslimischen Spaniens.⁹⁰ Das sich auftuende Machtvakuum nutzten die *Almohaden*⁹¹, eine nordafrikanische Berber-Dynastie, die eine besonders strenge Auslegung des Islams vertrat, aus und eroberten weite Teile des westlichen Nordafrikas und Andalusiens.⁹²

Im Jahr 1148 fielen die fanatischen Almohaden in Córdoba ein.⁹³ Sie stellten die nicht-muslimischen Teile der Bevölkerung der Stadt vor die Wahl, den Islam anzunehmen oder hingerichtet zu werden.⁹⁴ Unter diesem Eindruck

⁸⁶ Kraemer, Maimonides, 2008, 24; Münz, Moses ben Maimon (Maimonides), 1912, 8. Nach Maimonides eigenen Angaben dienten seine väterlichen Vorfahren als Richter und Gemeindevorsteher, die er sieben Generationen zurück in seinem Kommentar zur Mischna benennt. Kraemer geht davon aus, dass Maimonides die damals vorherrschende Ansicht teilte, die andalusischen Juden seien Abkömmlinge jüdischer Familien aus Jerusalem, die nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 v. Chr. ins Exil verbannt wurden, und er daher aus seinem andalusischen Erbe ein Gefühl von Aristokratie und Noblesse geschöpft habe, siehe Kraemer, Moses Maimonides: An Intellectual Portrait, in: Seeskin (Hrsg.), The Cambridge Companion to Maimonides, 2005, 11.

⁸⁷ Kraemer, Moses Maimonides: An Intellectual Portrait, in: Seeskin (Hrsg.), The Cambridge Companion to Maimonides, 2005, 10.

⁸⁸ Kraemer, Moses Maimonides: An Intellectual Portrait, in: Seeskin (Hrsg.), The Cambridge Companion to Maimonides, 2005, 10; Kraemer, Maimonides, 2008, 24–25, 30 ff. sowie Rodriguez/Shubert, Muslim Spain, in: Encyclopædia Britannica.

⁸⁹ Vom Arabischen *al-Murābiṭūn* („Krieger an der Grenze“), vgl. Almoravids, in: Encyclopædia Britannica.

⁹⁰ Rodriguez/Shubert, Muslim Spain, in: Encyclopædia Britannica; Rudavsky, Maimonides, 2010, 2 f.; Almoravids, in: Encyclopædia Britannica.

⁹¹ Vom Arabischen *al-Muwahḥidūn* („Bekenner der Einheit Gottes“), vgl. Almohads, in: Encyclopædia Britannica.

⁹² Kraemer, Maimonides, 2008, 36 f.; Laskier, Almohads, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007; Almohads, in: Encyclopædia Britannica.

⁹³ Kraemer, Moses Maimonides: An Intellectual Portrait, in: Seeskin (Hrsg.), The Cambridge Companion to Maimonides, 2005, 13; Stroumsa, Maimonides in his world: Portrait of a Mediterranean thinker, 2009, 53.

⁹⁴ Kraemer, Maimonides, 2008, 37.

sah sich die Familie des damals zehnjährigen Maimonides dazu gezwungen, aus Córdoba zu fliehen.⁹⁵ Über die nächsten zwölf Jahre in Maimonides Leben ist wenig bekannt: Vermutlich wanderte die Familie Maimon in dieser Zeit von Ort zu Ort in Andalusien,⁹⁶ durch das christlichen Spanien und durch die Provence in Südfrankreich,⁹⁷ in der jüngeren Forschung wird ein Leben unter almohadischer Herrschaft⁹⁸ und sogar eine erzwungene Konversion zum Islam vermutet.⁹⁹ Weitestgehend einig ist sich die Forschung darin, dass sich der junge Maimonides in jenen Jahren vertiefend mit den klassischen Naturwissenschaften befasste, insbesondere mit Logik, Mathematik und Astronomie,¹⁰⁰ womöglich auch bereits mit der Medizin. Seine frühen Werke stammen aus diesen dunklen Jahren: Vermutlich 1155 begann Maimonides mit seinem ersten Hauptwerk, dem Kommentar zur Mischna (*Kitāb al-Sirāj*),¹⁰¹ 1158 schrieb er eine Einführung in die Grundlagen der Kalenderberechnung (*Ma'amar ha'ibbur*)¹⁰² und im Jahre 1159 eine Einführung in die aristotelische Logik (*Hibbur Millot Hahigayyon*)¹⁰³.

⁹⁵ *Rabbinovitz/Dienstag/Hyman* u. a., Maimonides, Moses, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; *Sandler/Guttmann/Rapaport*, Maimonides, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927, Sp. 1306.

⁹⁶ *Kraemer*, Moses Maimonides: An Intellectual Portrait, in: Seeskin (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, 2005, 13; *Rudavsky*, Maimonides, 2010, 2.

⁹⁷ *Rabbinovitz/Dienstag/Hyman* u. a., Maimonides, Moses, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007.

⁹⁸ *Stroumsa*, Maimonides in his world: Portrait of a Mediterranean thinker, 2009, 53. *Stroumsa* ist der Auffassung, dass der Eindruck der repressiven Herrschaft der Almohaden auf Maimonides Denken und Werke in der modernen Forschung bisher nur unzureichend berücksichtigt wurde, siehe ebd., 53.

⁹⁹ Siehe dazu auch ausführlich *Kraemer*, Maimonides, 2008, 116 ff.; *Rudavsky*, Maimonides, 2010, 2.

¹⁰⁰ Siehe *Kraemer*, Moses Maimonides: An Intellectual Portrait, in: Seeskin (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, 2005, 13; *Sandler/Guttmann/Rapaport*, Maimonides, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927, Sp. 1306.

¹⁰¹ Siehe *Bokser*, Moses Maimonides, in: *Encyclopædia Britannica*. *Kraemer* geht dagegen davon aus, dass Maimonides die Arbeit an dem Werk erst um das Jahr 1161 n. d. Z. in Fez aufnahm, siehe *Kraemer*, Moses Maimonides: An Intellectual Portrait, in: Seeskin (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, 2005, 21; *Kraemer*, Maimonides, 2008, 164. Der hebräische Titel des Kommentars zur Mischna lautet *Pirush Hamishnayot*.

¹⁰² *Kraemer*, Moses Maimonides: An Intellectual Portrait, in: Seeskin (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, 2005, 19.

¹⁰³ *Kraemer* hebt den bemerkenswerten Umstand hervor, dass Maimonides sich in der Widmung zum *Hibbur Millit Hahigayyon* an einen Muslim wendete, dass sich kein Hinweis auf seine religiöse Identität findet, dass weder Bibel, noch Talmud zitiert wurde, siehe *Kraemer*, Moses Maimonides: An Intellectual Portrait, in: Seeskin (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, 2005, 20.

Um 1160 n. d. Z. emigrierte die Familie Maimon nach Fes, im heutigen Marokko, wo sich Maimonides ausführlich dem Studium der Medizin widmete.¹⁰⁴ Doch auch dort überschattete die fundamentalistische Herrschaft der Almohaden das Leben der jüdischen Bevölkerung.¹⁰⁵ Im April 1165 verließen Maimonides und seine Familie Marokko und siedelten kurzzeitig nach Israel über, um sich dann temporär in Alexandria aufzuhalten und schließlich in Fustat bei Kairo niederzulassen.¹⁰⁶

Die ersten acht Jahre seines Aufenthalts in Ägypten widmete sich Maimonides allein seinen Studien. Ermöglicht wurde ihm dies durch die finanzielle Unterstützung seines Bruders David, der seit der Flucht aus Córdoba als Juwelenhändler überwiegend für den Unterhalt der Familie Maimon sorgte.¹⁰⁷ Nach dem Tod seines Bruders David,¹⁰⁸ der bei einem Schiffunglück im Indischen Ozean sein Leben verlor,¹⁰⁹ arbeitete Maimonides als praktizierender Arzt, um für den Familienunterhalt aufzukommen und stieg schließlich zum Leibarzt am Hof des Sultans auf.¹¹⁰ Wenige Jahre nach seiner Ankunft wurde er zeitweise zum Oberhaupt der jüdischen Gemeinden, dem sog. *Ra'is al-Yahud* („Kopf der Juden“), ernannt.¹¹¹ Vermutlich zwischen den Jahren 1168 bis 1177 arbeitete er an seinem rechtlichen *magnum opus*, der *Mischneh Torah*, einer Kodifizierung des gesamten Jüdischen Rechts.¹¹² Um

¹⁰⁴ Rudavsky, Maimonides, 2010, 3. Kraemer vermutet, dass es der Familie in Fez leichter fiel, als zum Islam zwangs-konvertierte „Kryptojuden“ verdeckt ihren Glauben zu praktizieren, siehe dazu ausführlich Kraemer, Maimonides, 2008, 84 ff.

¹⁰⁵ Kraemer, Moses Maimonides: An Intellectual Portrait, in: Seeskin (Hrsg.), The Cambridge Companion to Maimonides, 2005, 16.

¹⁰⁶ Kraemer, Moses Maimonides: An Intellectual Portrait, in: Seeskin (Hrsg.), The Cambridge Companion to Maimonides, 2005, 22.

¹⁰⁷ Rudavsky, Maimonides, 2010, 4; Shochetman, Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 289.

¹⁰⁸ Zu der innigen Beziehung der beiden Brüder und Davids Tod, siehe ausführlich Kraemer, Maimonides, 2008, 88 ff.

¹⁰⁹ Dazu ausführlich Kraemer, Maimonides, 2008, 243 ff.

¹¹⁰ Rudavsky, Maimonides, 2010, 4 f.

¹¹¹ Kraemer, Maimonides, 2008, 216 ff. Kraemer meint, dass die Rolle des *Ra'is al-Yahud* zu dieser Zeit vor allem die eines Vermittlers zwischen den unterschiedlichen jüdischen Gemeinden und der muslimischen Obrigkeit war, in einigen zeitgemäßen muslimischen Quellen jedoch auch mit der Rolle des christlichen Patriarchen gleichgesetzt wurde. Zum aktuellen Stand der Forschung zum Amt des *Ra'is al-Yahud*, siehe Bareket, The Head of the Jews (ra'is al-yahud) in Fatimid Egypt: A Re-Evaluation, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London 67 (2004), 185.

¹¹² Kraemer, Maimonides, 2008, 316; Shochetman, Jewish Law in Spain and the Halakic Activity of its Scholars before 1300, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/

das Jahr 1175 hatte er mit seinem philosophischen Hauptwerk, dem *Dalālat al-ḥā'irīn* („Führer der Unschlüssigen“, auch unter dem hebräischen Titel *Moreh Nevukhim* bekannt) begonnen, für dessen Fertigstellung er 15 Jahre¹¹³ benötigte und es um etwa 1190 vollendete.¹¹⁴ Bis auf die Mischneh Torah, die er im mischnaischen Hebräisch verfasste, schrieb Maimonides seine wesentlichen Werke in Judeo-Arabischer Sprache, der damaligen Vernakularsprache der sephardischen Juden, jedoch mit hebräischen Buchstaben.¹¹⁵

Gesundheitlich durch seine vielen Aufgaben stark belastet, starb Maimonides 1204 n. d. Z. im Alter von vermutlich 67 Jahren in Fostat.¹¹⁶ Der jüdischen Überlieferung nach wurden seine Gebeine nach Tiberias in Israel überführt; die tatsächliche Begräbnisstätte gilt in der moderne Forschung jedoch als ungeklärt.¹¹⁷ Nach seinem Tod brach der sog. „Maimonides-Streit“ aus,¹¹⁸ der das rabbinische Judentum lange Zeit tief spaltete und dem Grunde nach bis heute anhält.

Im Gegensatz zu den meisten jüdischen Philosophen des Mittelalters, von denen wenig bekannt ist, hinterließ Maimonides den nachfolgenden Generationen eine Vielzahl an Briefen und Dokumenten,¹¹⁹ die zusätzliche Auf-

Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 289. Andere Quellen geben eine Fertigstellung im Jahre 1178 n. d. Z. (*Stroumsa*, *Maimonides in his world: Portrait of a Mediterranean thinker*, 2009, 20.), wieder andere Quellen im Jahre 1180 n. d. Z. an (*Sandler/Guttman/Rapaport*, *Maimonides*, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927, Sp. 1308.).

¹¹³ *Bokser*, *Moses Maimonides*, in: *Encyclopædia Britannica*.

¹¹⁴ *Sandler/Guttman/Rapaport*, *Maimonides*, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927, Sp. 1308.

¹¹⁵ *Rudavsky*, *Maimonides*, 2010, 20., siehe auch unten S. 348.

¹¹⁶ *Kraemer*, *Moses Maimonides: An Intellectual Portrait*, in: Seeskin (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, 2005, 10. Geht man von einer Geburt (nach gregorianischem Kalender) im Jahre 1135 n. d. Z. aus, so wäre er vermutlich ca. 70 Jahre alt geworden, siehe *Sandler/Guttman/Rapaport*, *Maimonides*, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927, Sp. 1309.

¹¹⁷ *Rudavsky*, *Maimonides*, 2010, 5.

¹¹⁸ *Sandler/Guttman/Rapaport*, *Maimonides*, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927, Sp. 1309.

¹¹⁹ *Rudavsky*, *Maimonides*, 2010, 1. Viele dieser Briefe und Dokumente wurden in der Kairoer *Geniza* aufbewahrt, einem Büchergrab, das vor über einem Jahrhundert in der Ben Esra-Synagoge in Kairo, unweit von Maimonides vermutlichen Wohnort, entdeckt wurde.

schlüsse über sein Denken, seine philosophischen Vorbilder, sein Geschichtsbild¹²⁰ und seine unmittelbare Umgebung geben.

2. Mischneh Torah

Im Alter von etwa 33 Jahren begann Maimonides die Arbeit an einer umfangreichen Kodifizierung des Jüdischen Rechtes, der *Mischneh Torah*, was zu Deutsch „Wiederholung der Torah“ bedeutet.¹²¹ Das Gesamtwerk umfasst 14 Bücher,¹²² was zu deren synonymen Bezeichnung *Yad Hazakah* („Mächtige Hand“) geführt hat, da der numerische Wert der entsprechenden hebräischen Buchstaben das hebräische Wort für Hand bildet.¹²³

Die Mischneh Torah wird neben der hebräischen Bibel und dem Talmud oft als die dritte Säule des jüdischen akademischen Kanons bezeichnet, wengleich die Bedeutung des Werkes für die rabbinische Rechtspraxis nach dem Erscheinen von Joseph Karos *Schulchan Aruch* nachgelassen hat.¹²⁴

¹²⁰ Für eine ausführliche Untersuchung über Maimonides Geschichtsbild, siehe *Baron*, *The Historical Outlook of Maimonides*, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 6 (1934–1935), 5. Nach *Baron* galt Maimonides geschichtliches Hauptinteresse überwiegend der Geschichte des Alten Testaments von Moses bis Esra und der talmudischen Geschichte von Hillel bis R. Ashi (ebd., 25 ff. 59 ff., 111.); dagegen sei für Maimonides das vor-Mosaische Zeitalter, dem er entsprechend der rabbinischen Kalender- bzw. Geschichtsschreibung die Hälfte der Menschheitsgeschichte zugestand, kaum mehr als Vorgeschichte gewesen, die nur in Bezug auf Ursprung und Herkunft der heidnischen Religionen sowie der vermeintlichen Wiederherstellung des Monotheismus durch Abraham von Bedeutung sei (ebd., 111.). Im maimonidischen Geschichtsverständnis ebenfalls von geringer Bedeutung seien die Jahrhunderte von Esra bis Hillel gewesen, was *Baron* zustimmungswürdig damit erklärt, dass das vor-makkabäische Judentum – auch wegen des zwischenzeitlichen babylonischen Exils – kaum bleibende Aufzeichnungen über die persische und frühhellenistische Zeit hinterlassen habe (ebd., 65, 66 ff., 112.). Die fünf Jahrhunderte zwischen R. Ashi bis Sherira Gaon erschienen Maimonides nach Ansicht von *Baron* wegen des Aufstiegs des Islams, der Intensivierung antijüdischer Verfolgungen und der geonischen Modifizierung talmudischer Gesetze von Bedeutung (ebd., 82 ff., 112.).

¹²¹ *Kraemer*, *Moses Maimonides: An Intellectual Portrait*, in: Seeskin (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, 2005, 34; *Kraemer*, *Maimonides*, 2008, 316.

¹²² Siehe *Rabbinovitz/Dienstag/Hyman* u. a., *Maimonides, Moses*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 387. Welche monumentale Leistung die Abfassung des Werkes aus wissenschaftlich-struktureller und künstlerischer Sicht ist, stellt *Buchmann* dar, siehe *Buchmann*, *Mishneh Torah–Science and Art*, *Hakirah*, *The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought* 9 (2010), 199–220.

¹²³ Der Wert des Buchstabens ך (y bzw. j) = 10, der Wert des ד (d) = 4, vgl. auch *Rabbinovitz/Dienstag/Hyman* u. a., *Maimonides, Moses*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 387.

¹²⁴ Dazu unten der Abschnitt zum *Schulchan Aruch*, S. 397; auch *Diamond*, *Maimonides and the Shaping of the Jewish Canon*, 2014, 2.

Trotz – oder vielleicht gerade wegen dessen Ablösung durch den Schulchan Aruch – ist die Mischneh Torah heute der am genauesten untersuchte halachische Text, sowohl durch die klassische rabbinische Tradition als auch durch die moderne Forschung.¹²⁵

Im Folgenden werden die Beweggründe für die Kompilation der Mischneh Torah, deren Struktur und Regelungssystematik das von Maimonides kodifizierte und zum Teil neu normierte Strafrecht sowie dessen Strafmethodik vorgestellt. Sodann werden drei Beispiele für den maimonidischen Kodifikationsprozess gegeben.

a) Die Beweggründe für die Kompilation

Maimonides erläuterte die Beweggründe für die von ihm angestrebte vollständige Kompilation des Jüdischen Rechts sowohl in der Mischneh Torah als auch im Führer der Unschlüssigen, im Buch der Gebote sowie in mehreren Briefen an andere Gelehrte und Schüler.¹²⁶

Am deutlichsten begründete er seine Motivation in der Einleitung zur Mischneh Torah:¹²⁷

Zu dieser Zeit sind wir größeren Unglücksfällen ausgesetzt, Alles nahm eine andere Wendung, dahin schwand die Weisheit unserer Weisen, und das Wissen unserer Gelehrten ist uns verborgen. Daher sind sogar diejenigen Erläuterungen, Resultate und Beantwortungen, welche die Gaonim verfaßt, und welche zu ihrer Zeit Jedem verständlich waren, in unseren Tagen dunkel, so daß die Zahl derer, die sie gründlich erfassen, klein ist, geschweige denn, daß die Gemarah selbst, sowohl die babylonische, als auch die jerusalemische, die Saphra und Siphri und die Tossephthah richtig verstanden würden, welche alle einen weitumfassenden Geist und Bestand und obendrein viel Zeit erfordern, um den richtigen Weg, in Betreff des Unerlaubten und Erlaubten, und sonstiger Gesetze einzuschlagen.

Ihm ging es somit vor allem um den Erhalt des rabbinischen Wissens,¹²⁸ welches er – zu seiner Zeit knapp 600 Jahre nach Fertigstellung des Talmuds – stark bedroht sah. Doch Maimonides wollte nicht nur das Überleben der rabbinischen Tradition sichern, sondern auch deren Verbreitung steigern

¹²⁵ *Diamond*, Maimonides and the Shaping of the Jewish Canon, 2014, 2; *Rabbinovitz/Dienstag/Hyman* u. a., Maimonides, Moses, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 388.

¹²⁶ *Kraemer*, Moses Maimonides: An Intellectual Portrait, in: Seeskin (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, 2005, 35; *Kraemer*, Maimonides, 2008, 320 ff.

¹²⁷ Maimonides: *Mishneh Torah*, Einleitung 1:40, Übersetzung nach *Maimonides*, Das Buch der Erkenntnis, 1994, 31.

¹²⁸ Vgl. auch *Buchmann*, *Mishneh Torah–Science and Art*, *Hakirah*, The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought 9 (2010), 199–220, 201.

und den Wissenszugang erleichtern. Maimonides hoffte, die Veröffentlichung seiner *Mischneh Torah* würde das Lernen des Jüdischen Rechts vereinfachen. Den Namen seines Werkes begründete er wie folgt:¹²⁹

Ich nannte das Werk daher *Mischneh Torah*, die Wiederholung der Torah, weil man zuerst nur die schriftliche Torah und dann nur dieses Werk zu studieren hat, welches die ganze Tradition, mündliche Lehre, enthält, und weil man keines anderen Werkes daneben bedarf.

Anders als seine vorherigen Werke schrieb Maimonides die *Mischneh Torah* nicht in judeo-arabisch, sondern in hebräischer Sprache.¹³⁰ Im Stil orientierte er sich sprachlich am mischnaischen Hebräisch.¹³¹

b) Die Struktur und Regelungssystematik der Mischneh Torah

Die von Maimonides für sein Werk gewählte Regelungssystematik und Struktur ist seit jeher Gegenstand reger Diskussionen in der jüdischen Welt.¹³²

Um den revolutionären Charakter der *Mischneh Torah* richtig einordnen zu können, gilt es, die Struktur und Regelungssystematik der bis dato großen halachischen Werke zu vergegenwärtigen: Die Torah als ursprüngliche Rechtsquelle des Jüdischen Rechts folgt keiner einheitlichen Ordnung, sondern enthält mehrere unterschiedlich gegliederte Gesetzeskodexe mit sich

¹²⁹ Maimonides: *Mishneh Torah*, Einleitung 1:42, siehe auch *Maimonides*, Das Buch der Erkenntnis, 1994, 33.

¹³⁰ *Kraemer*, Maimonides, 2008, 317.

¹³¹ *Buchmann*, *Mishneh Torah – Science and Art*, *Hakirah*, The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought 9 (2010), 199–220, 219; *Kraemer*, Maimonides, 2008, 317; *Elon*, Codification of Law, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 772.

¹³² Die Bedeutung des Klassifikationssystem des Werkes und der damit einhergehenden Probleme zeigt sich allein durch die Namen und Anzahl moderner Gelehrter auf dem Gebiet des Jüdischen Rechts, die sich dazu in wissenschaftlichen Arbeiten geäußert haben; so unter anderem *Boaz Cohen*, *Issac Herzog*, *Lawrence Berman* und *Isadore Twersky*, vgl. auch mit weiteren Nachweisen *Kaplan*, Further Reflections on Classification of *Mishneh Torah*, *Hakirah*, The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought 19 (2015), 29, 30. Dass das Thema geeignet ist, auch heute noch Kontroversen hervorzurufen, zeigt jüngst der wissenschaftliche „Schlagabtausch“ zwischen *Lawrence Kaplan* und *David Gillis*, siehe *Kaplan*, *Mishneh Torah's Structure and its Meaning: A Counter-Response to David Gills*, *Hakirah*, The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought 2016 (21), 53; *Gillis*, *Mishneh Torah's Structure and its Meaning: A Response to Prof. Lawrence Kaplan*, *Hakirah*, The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought 21 (2016), 41. Zu vereinzelt Parallelen im Aufbau zeitgenössischer oder früher Rechtsbücher islamischer Gelehrter, siehe *Cohen*, The Classification of the Law in the *Mishneh Torah*, *The Jewish Quarterly Review* 25 (1935), 527 ff.

überschneidenden Regelungsmaterien.¹³³ Diese Darstellungsweise wiederholt sich in den halachischen Midraschim, die als Vers-zu-Vers-Kommentierung zwingend der der Torah zugrundeliegenden Systematik folgen.¹³⁴ Mit der Redaktion der Mischna entstand eine als autoritativ anerkannte Verschriftlichung des angesammelten mündlichen Rechts.¹³⁵ Allerdings folgte sie in ihrer Anordnung der einzelnen Normen nur zum Teil einer stringenten Systematik. Vor dem Hintergrund, dass das Recht über Jahrhunderte auswendig gelernt werden musste, entschieden sich die Redakteure für ein Arrangement der einzelnen abstrakt- und kasuistisch-gefassten Normen anhand einer Rechtsfolgen-Assoziation.¹³⁶ Diese Art der thematischen Gruppierung war für eine Gesellschaft, die trotz der Kodifizierung des Rechts vor allem auf dessen mündliche Weitergabe angewiesen war, zum Zeitpunkt ihrer Erstellung im 2. Jahrhundert vermutlich von Vorteil.¹³⁷ Auch die rabbinischen Gelehrten, die im 4. und 5. Jahrhundert die babylonische und Jerusalemer Gemara erstellten, folgten der assoziativen Methodik.¹³⁸ Sie kommentierten die einzelnen Passagen der Mischna, indem sie ihre ursprünglichen Gedanken zum jeweiligen Rechtsproblem immer wieder neue Lösungsansätze und Probleme hinzufügten, wobei sich Gedankenverknüpfungen nicht auf einzelne fixe Assoziationspunkte konzentrierten, sondern freie Assoziationsketten bildeten.¹³⁹

Maimonides wählte für die Mischneh Torah einen anderen Aufbau. Er erkannte, dass die bis dahin gebräuchliche Art der Sammlung, Gewinnung und Verbreitung von Normen nicht mehr geeignet war, um die große Fülle an bereits angehäuften rechtlich relevanten Informationen zu verwalten oder zu bewältigen. Ihm war klar, dass das Überleben des Jüdischen Rechts – und damit nach seinem Verständnis auch des jüdischen Volkes – nicht nur von äußeren Faktoren wie dem Verfolgungsdruck durch nicht-jüdische Herrscher oder den wirtschaftlichen Verhältnissen der jeweiligen Gemeinden, sondern auch von der Zugänglichkeit seines Inhalts für das jüdische Volk als eigentlichen Normadressaten entschieden mitbestimmt wurde.

¹³³ Zu diesem Problem siehe ausführlich S. 93 oben.

¹³⁴ Dazu auch S. 173 ff. oben.

¹³⁵ Dazu auch S. 207 ff. oben.

¹³⁶ Vgl. auch *Maimonides/Klein*, *The Book of Torts*, 1982, xiii Fn. 5.

¹³⁷ Die assoziative Gruppierung von Informationseinheiten um eine bestimmte Eigenschaft, war schon immer ein mnemotechnischer Trick, um sich mehrere Informationen dauerhaft zu merken; dazu auch S. 207 ff. oben.

¹³⁸ Dazu auch S. 257 ff. oben.

¹³⁹ Dazu beispielsweise etwa Beispiel 14: Die Präklusion von Beweis- oder Wieseraufnahmeanträgen – Sanhedrin 31a, S. 288 ff. oben.

Die Mischneh Torah folgt einer bis dato unbekanntem, von den früheren Quellen des Jüdischen Rechts völlig verschiedenen Struktur und Regelungssystematik:

Jedes der 14 Bücher stellt eine eigene Kategorie des Jüdischen Rechts dar und ist in weitere Abschnitte gegliedert.¹⁴⁰ Zu Beginn eines neuen Abschnitts findet sich meist eine Auflistung der negativen und positiven *Mizwot*, die die Grundlage für den Abschnitt bilden. Unterteilt sind die einzelnen Abschnitte wiederum in Kapitel, von denen es insgesamt exakt 1.000 gibt.¹⁴¹ Die Kapitel wiederum unterteilen sich in einzelne Halachot, thematisch geordnet nach einer logischen Reihenfolge und darauf abgestimmt, auswendig gelernt werden zu können.¹⁴² Die ersten zehn Bücher widmen sich größtenteils dem Rechtsverhältnis zwischen Gott und dem Menschen, d. h. sie behandeln vor allem religiöse Symbolik und den Ritus.¹⁴³ Nur die letzten vier Bände beschäftigen sich mit den Rechtsverhältnissen unter Menschen und erfassen damit die klassischen Gebiete des Zivil- und Strafrechts.¹⁴⁴ Diese vier Bücher mit den Namen *Sefer Nezikim* („Buch der Schäden“), *Sefer Kinyan* („Buch des Erwerbs“), *Sefer Mishpatim* („Buch der (Zivil-)Gesetze“) und *Sefer Shoftim* („Buch der Richter“) beinhalten überwiegend solche Gesetze, die im Mischna-Traktat *Nezikin* zu finden sind.¹⁴⁵ Maimonides nimmt die thematische Einordnung nicht nach Rechtsverhältnis oder Rechtsfolge einer

¹⁴⁰ Vgl. auch *Cohen*, *The Classification of the Law in the Mishneh Torah*, *The Jewish Quarterly Review* 25 (1935), 524; *Rabbinovitz/Dienstag/Hyman* u. a., Maimonides, Moses, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 387; *Buchmann*, *Mishneh Torah—Science and Art*, *Hakirah*, *The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought* 9 (2010), 199–220, 199. Nach *Buchmann* greift meist das Thema des ersten Abschnitts eines Buches das Thema des letzten Abschnitts des vorangegangenen Buches auf, siehe ebd., 202.

¹⁴¹ Ebd., 219. *Buchmann* weist zu Recht auf die außergewöhnliche Leistung hin (zumal in einem Zeitalter ohne Informationstechnologie), die schieren Maße des Gesetzes so aufzubereiten und zu strukturieren. Aus aufgefundenen Manuskripten soll sich ergeben, dass Maimonides die Kapitel wohl bewusst am Ende so teilte, dass er auf die Zahl 1.000 kam, siehe ebd., 220 Fn. 66.

¹⁴² Maimonides in: *Mishneh Torah*, Einleitung 1:4, sowie *Kraemer*, *Maimonides*, 2008, 318. Wie *Kraemer* zutreffend hervorhebt, lebte Maimonides in einer „Gedächtnis-Kultur“ (engl. „*memory culture*“), in der Wissen in allererster Linie als auswendig gelerntes, im Gedächtnis präsentenes Wissen verstanden wurde.

¹⁴³ Vgl. auch *Cohen*, *The Classification of the Law in the Mishneh Torah*, *The Jewish Quarterly Review* 25 (1935), 525.

¹⁴⁴ *Maimonides/Klein*, *The Book of Torts*, 1982, xi; *Cohen*, *The Classification of the Law in the Mishneh Torah*, *The Jewish Quarterly Review* 25 (1935), 537 ff.

¹⁴⁵ Die Herkunft aus dem Traktat *Nezikin* spiegelt sich im ersten der vier Bücher, dem *Sefer Nezikim*, wieder. Die anderen drei Bücher folgen in ihrer Namensgebung nicht der Mischna oder der Gemara, sondern wurden von Maimonides anhand ihres Inhalts benannt. Siehe *Maimonides/Klein*, *The Book of Torts*, 1982, xi.

Norm vor, sondern klassifiziert die straf- und zivilrechtlichen Halachot stattdessen nach Schutzgütern.

Maimonides Bemühen, das Jüdische Recht neu zu systematisieren, entsprang zudem seiner Überzeugung, es gebe nur zwei Vorgehensweisen zur Verfassung eines Rechtsbuches: Entweder die strukturierte Anordnung von Rechtssätzen (*pesakim*) oder deren Kommentierung (*perush*). Als er von seinem Zeitgenossen *Phineas ben Meshullam* aus Alexandria befragt wurde, welche Form denn nun sein Werk habe, antwortete er, es handele sich um ein Werk der *pesakim*, da es lediglich Rechtssätze überliefern, nicht jedoch zugrundeliegende Rechtsprobleme, Lösungsansätze und argumentative Begründungen.¹⁴⁶ Überdies weigerte sich Maimonides, der talmudischen Tradition zu folgen und einzelne gesetzliche Regelungen und Interpretationen zusammen mit dem Namen der Gelehrten, die diese oder jene Rechtsauffassung geteilt oder entwickelt hatten, zu übermitteln.¹⁴⁷

Er begründete seine Ablehnung, individuelle Autoritäten zu nennen unter anderem mit dem Konflikt zwischen der vorherrschenden rabbinischen Lehre und der jüdischen Sekte der Karäer. Die Verbreitung der Karäer – eine Unterströmung des Judentums, die die „mündliche Torah“ und die rabbinische Rechtsentwicklung bis zum heutigen Tag nicht anerkennt – hatte im ausgehenden 10. und beginnenden 11. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreicht und stellte für das damalige rabbinische Judentum eine ernstzunehmende Bedrohung dar.¹⁴⁸ Maimonides war es deshalb wichtig zu zeigen, dass das jüdische Gesetz nicht aus einzelnen individuellen Stimmen vergangener Gelehrter bestand. Vielmehr sollte die Gesetzeskodifikation eine monolithische Autorität aus sich selbst heraus gewinnen, indem sie Beiträge der „Tausenden von Zehntausenden, welche die Tradition von Tausenden und Zehntausenden“ widerspiegelte.¹⁴⁹

Die intellektuelle Leistung und der Redaktionsaufwand, die hinter der Abfassung der Mischneh Torah stecken, treten am Beispiel des *Sefer Nezikim* besonders deutlich hervor, für dessen Erstellung Maimonides aus den einzelnen jüdischen Rechtsquellen schöpfte: Die Ausgangsgrundlage für jedes der vierzehn Bücher des Kodifikationswerkes bildet immer die Mischna, die Maimonides, dem halachischen System der Periodisierung folgend, wohl als die verlässlichste und zugleich autoritativste Quelle des „mündlichen Rechts“ erachtete. Wie *Klein* herausgearbeitet hat, greifen die ersten vier Abschnitte

¹⁴⁶ *Elon/Auerbach*, Jewish law, 1994b, 1217.

¹⁴⁷ *Kraemer*, Maimonides, 2008, 319.

¹⁴⁸ *Lasker/Citonne/Ben-Shammai* u. a., Karaites, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 785, 789; *Elon/Auerbach*, Jewish law, 1994b, 1219; *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, XXXVI.

¹⁴⁹ Zitat bei *Elon/Auerbach*, Jewish law, 1994b, 1219 f.

dieses „Buchs der Schäden“ vor allem Inhalte aus den Traktaten *Bava Kamma* und *Bava Metzia* der gleichnamigen Mischna-Ordnung *Nezikin* auf.¹⁵⁰ Der fünfte Abschnitt mit den „Gesetzen über Mord und den Schutz des Lebens“ extrahiert Normen aus insgesamt sechs Traktaten, nämlich *Sanhedrin*, *Makkot*, *Sota*, *Terumot*, *Chullin*, *Avoda Zara* und *Bava Metzia*, um diese neu zusammenzustellen.¹⁵¹

Neben der Mischna als Hauptquelle des Rechts greift Maimonides auch auf andere rabbinische Quellen zurück, etwa die aus der gleichen Zeit wie die Mischna stammende *Tosefta* und halachischen *Midraschim*, aber auch auf die erst später entstandene Gemara sowie einzelne *Baraitas* (rechtliche Überlieferungen, die in der Gemara berichtet werden, jedoch nicht Einzug in die Kodifikation der Mischna erhalten haben). Auffällig ist dagegen, dass er auf spätere, d. h. nach-talmudische Quellen aus der fast fünfhundert Jahren andauernden Epoche der *Geonim* weitestgehend verzichtet. Verweist er auf jüngere Regelungen, die durch rabbinische Gesetzgebung (*Takkanot*) oder richterliche Rechtsfortbildung entstanden sind, so offenbart er dies im Text, indem er die Norm mit dem Zusatz einführt „Die Geonim haben bestimmt, dass ...“¹⁵², „Solche Fälle sind in unser Gemeinde in Spanien häufig aufgetreten ...“¹⁵³ oder „Es gibt regelmäßig Fälle in den Städten des Maghreb, wo ...“¹⁵⁴. Auch wenn er seine eigene Meinung darstellt, führt er dies in der Regel mit „Meiner Meinung nach ...“ oder „Es erscheint mir“ ein, um dann seinen Lösungsansatz vorzutragen.¹⁵⁵

Durch den Bruch mit etablierten Konventionen sowie den großen Umfang des Werkes, zog Maimonides jedoch auch die massive Kritik anderer Gelehr-

¹⁵⁰ Nur vereinzelt finden sich Stellen, die auf anderen Traktaten basieren. Siehe *Maimonides/Klein*, *The Book of Torts*, 1982, xii.

¹⁵¹ *Maimonides/Klein*, *The Book of Torts*, 1982, xiii. Nach *Klein* stellt sich die Zusammensetzung des *Sefer Nezikim* wie folgt dar: Der erste Abschnitt *Hilchot Niskei Mammon* beinhaltet *mBava Kamma* 1–6; der zweite Abschnitt *Hilchot Genevah* beinhaltet *mBava Kamma* 7, *mBava Batra* 5 und *mSanhedrin* 8, 11; der dritten Abschnitt *Hilchot Gezelah va' Avedah* beinhaltet *mBava Kamma* 9–10, *mBava Metzia* 1–2; der vierte Abschnitt *Hilchot Chovel u' Mazik* beinhaltet *mBava Kamma* 3, 8 und *mGittin* 5; und der fünfte Abschnitt *Hilchot Rotzeach Ush' mirat Nefesh* umfasst *mSanhedrin* 8,9; *mMakkot* 2; *mSota* 9; *mTerumot* 8; *mChullin* 3; *mAvoda Zara* 2 und *mBava Metzia* 2.

¹⁵² *Chovel u' Mazik* 3:6.

¹⁵³ *Hilchot Niskei Mammon* 8:12.

¹⁵⁴ *Chovel u' Mazik* 8:11.

¹⁵⁵ Z. B. *Mishneh Torah*, *Sefer Nezikim*, *Hilchot Niskei Mammon* 10:14 (Wortlaut im Original: ויראה לי); *Hilchot Gezelah va' Avedah* 13:19 (ויראה לי) sowie *Hilchot Chovel u' Mazik* 2:8 (ויראה לי); bzw. siehe *Maimonides/Hershman*, *The Book of Judges*, 1977, xiv, 39, 139, 166.

ter auf sich.¹⁵⁶ Einige negative Rezensionen und Kommentare zur Mischneh Torah erschienen noch zu seinen Lebzeiten; die meisten kritischen Reaktionen erfolgten jedoch erst nach seinem Tod.¹⁵⁷ Die Auseinandersetzung mit der Mischneh Torah führte schlussendlich zu einer intensiven Debatte über die Methodik und Eigenschaften von Rechtskodifikationen im jüdischen Recht.¹⁵⁸ Ein Großteil der Kritik richtete sich nicht gegen den Prozess der Kodifikation selbst, sondern primär gegen die von Maimonides angewandte Methode, alle ursprünglichen *Halachot* ohne Hinweis auf ihre Herkunft abstrakt zu formulieren, statt der rabbinischen Tradition entsprechend, die talmudische Quelle und rabbinische Autorität mit zu zitieren.¹⁵⁹ Andere zeitgenössische Gelehrte wiederum übten dagegen Fundamentalkritik am maimonidischen Kodifikationsmodell an sich, weil sie durch die damit einhergehende Vereinfachung erst recht die Gefahr eines weiteren Niedergangs des Lernens der ursprünglichen biblischen und talmudischen Quellen aufkommen sahen.¹⁶⁰ Es zeigt sich, dass Maimonides methodischer Ansatz und die von ihm vorgenommene Einteilung der Rechtsmaterie nicht unumstritten war.

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten, dass die Abkehr von den klassischen Kodifikationsmodellen, die systematische Neuordnung anhand von Rechtsgütern und der weitestgehende Verzicht auf die eigentlichen Quellen zu verweisen, einen disruptiven Bruch mit dem aufgezeichneten Schichtenmodell des Jüdischen Rechts darstellte. Die von Maimonides vorgenommene Kategorisierung des Rechts anhand der geschützten Rechtsgüter oder der Handlungsweise war ohne Zweifel ein Novum in der Entwicklung des Jüdischen Rechts.

Nachdem diesem Überblick über die Struktur der Mischneh Torah und die von der bisherigen rabbinischen Literatur abweichende Regelungssystematik, werden nun die wesentlichen Entwicklungen des materiellen und formellen Strafrechts sowie in der Strafmethodik und der Straftheorie nachgezeichnet.

¹⁵⁶ *Elon*, Codification of Law, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 772; ausführlich siehe auch *Kraemer*, Maimonides, 2008, 324 f.; *Rudavsky*, Maimonides, 2010, 15 ff.

¹⁵⁷ *Rabbinovitz/Dienstag/Hyman* u. a., Maimonides, Moses, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 387.

¹⁵⁸ *Elon/Auerbach*, Jewish law, 1994b, 1217; *Elon*, Codification of Law, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 772.

¹⁵⁹ *Elon*, Codification of Law, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 772.

¹⁶⁰ M. w. N. *Elon/Auerbach*, Jewish law, 1994b, 1219, 1225.

c) *Das Strafrecht der Mischneh Torah*

Strafrechtliche Regelungen finden sich in der Mischneh Torah fast ausschließlich in *Sefer Nezikim* („Buch der Schäden“) und *Sefer Shoftim* („Buch der Richter“). Zwar ist eine greifbare dogmatisch ausgearbeitete Trennung zwischen Straf- und Zivilrecht in beiden Büchern genauso wenig wie in den vorherigen Schlüsselwerken der Halacha erkennbar, doch liegt dies nicht an einer etwaigen Unkenntnis dieser Trennung seitens Maimonides, sondern an dessen Art und Weise, die halachischen Regelungen nach Schutzgütern zu kategorisieren.

Bei der Klassifizierung nach Schutzgütern unterscheidet das *Sefer Nezikim* („Buch der Schäden“) zwischen fünf weiteren Unterrechtsgebieten, die im Umfang der abgehandelten Rechtsgüter vergleichbar mit der Einteilung in „Abschnitte“ in modernen deutschen Gesetzen sind. Der erste Abschnitt – die *Hilchot Niskei Mammon* („Gesetze über die Schäden an Eigentum“) – bespricht schadensersatzrelevante und strafbare Sachschäden, insbesondere Schäden von und an Nutztieren sowie Verletzung von Verkehrssicherungspflichten (z. B. durch Offenlassen von Gruben oder unsachgemäßen bzw. unkontrollierten Umgang mit Feuer).¹⁶¹

Der zweite Abschnitt, *Hilchot Genevah* („Gesetze über den Diebstahl“), beschäftigt sich mit dem Schadensersatz sowie Geld- und Ersatzstrafen für Diebstahl, Untreue, Hehlerei, Betrug, der Fälschung von Gewichten oder Maßen sowie der Verschleppung von Menschen, aber auch dem Schutz des gutgläubigen Erwerbers und der tätigen Reue des Diebes.¹⁶²

Die *Hilchot Genevah* führt Maimonides auf das sechste (bzw. siebte) der zehn Gebote zurück und definiert anschließend den Dieb als „[e]ine Person, die das Eigentum eines anderen heimlich und ohne die Kenntnis des Eigentümers wegnimmt“.¹⁶³ Er kodifiziert den aus dem biblischen Recht bekannten Grundsatz der doppelten (Strafschadens-)Ersatzpflicht und die Qualifikation der vier- und fünffachen Ersatzpflicht beim Diebstahl von Nutztieren,¹⁶⁴ und deren biblische oder rabbinische Ausnahmen: Die Befreiung von der

¹⁶¹ Vgl. auch *Maimonides/Klein*, *The Book of Torts*, 1982, xi; *Maimonides/Touger* (Hrsg.), *Sefer Nezikim*. Die einzige systematische Ausnahme zur Designation dieses Abschnitts mit Straftaten gegen das Eigentum beziehungsweise deliktische Haftung für Eigentumsverletzungen bildet der Schadensersatz bzw. die Strafe für den Fall, dass ein Nutztier einen Menschen tötet.

¹⁶² *Hilchot Genevah*, in: Maimonides/Touger (Hrsg.), *Sefer Shoftim*; *Maimonides/Klein*, *The Book of Torts*, 1982, vi-vii, xii.

¹⁶³ *Hilchot Genevah* 1:3 (Übersetzung des Autors). Die Differenzierung des Diebstahls vom Raub durch das Element der „Heimlichkeit“ findet sich auch im islamischen Recht, siehe *Rohe*, *Das islamische Recht*, 2011, 131.

¹⁶⁴ *Hilchot Genevah* 1:4.

vielfachen Ersatzpflicht bei späterer Reue bzw. Aufklärungshilfe des Täters, bei minderjährigen Tätern oder bei unfreien Tätern, die in einem *Eved*-Verhältnis stehen.¹⁶⁵ Er schließt sich der talmudischen Auffassung an, dass der Diebstahl von zuvor bereits gestohlenem Eigentum keine doppelte Ersatzpflicht bewirkt, da im Falle des Kettendiebstahls der Dieb das Eigentum gerade nicht aus dem Herrschaftsbereich des Eigentümer weggenommen habe.¹⁶⁶ Entsprechend der strikten Interpretation des Wortlauts in Ex. 22, 8 verneint Maimonides die vielfache Ersatzpflicht auch bei der heimlichen Wegnahme von geweihten Opfertieren, aus der Tempelkasse, von Schuldverschreibungen, Sklaven, Grundeigentum oder beim Eigentum von Nicht-Israeliten.¹⁶⁷ Anhand von talmudischen Beispielfällen verdeutlicht er die genaue Bestimmung des zu leistenden Schadensersatzes, insbesondere vor dem Hintergrund etwaiger zwischenzeitlich eingetretener Wertsteigerungen oder -verluste sowie erbrachter Aufwendungen.¹⁶⁸ Entlang der talmudischen Kasuistik stellt er die Ersatzpflichten beim Diebstahl durch Verwandte, Miteigentümer und weitere Szenarien dar.¹⁶⁹

Aufbauend auf der talmudischen Rechtsentwicklung normiert Maimonides als doppelt ersatzpflichtigen Diebstahl, wenn eine Person, die von dem Eigentümer einer Sache mit deren Verwahrung beauftragt wurde, später unwahr behauptet, ihr sei die Sache gestohlen worden oder abhandengekommen.¹⁷⁰ Entsprechend einer Vielzahl von Auffassungen im Talmud verbietet Maimonides den Erwerb der Tatbeute eines Diebes, was er zwar nicht mit strafähnlicher Rechtsfolge verknüpft, jedoch als schwere Sünde bezeichnet¹⁷¹ und anhand einer Reihe von Fallbeispielen verdeutlicht.¹⁷²

¹⁶⁵ *Hilchot Genevah* 1:5–9.

¹⁶⁶ *Hilchot Genevah* 1:17; wahrscheinlich in Anlehnung an *bBava Kamma* 62b.

¹⁶⁷ *Hilchot Genevah* 2:1–2; vermutlich ebenfalls gestützt auf *bBava Kamma* 62b.

¹⁶⁸ *Hilchot Genevah* 1:11–16.

¹⁶⁹ *Hilchot Genevah* 2:6–16.

¹⁷⁰ *Hilchot Genevah* 4:1–12.

¹⁷¹ *Hilchot Genevah* 5:1 sowie 6:1, für die englische Übersetzung von *Touger*, siehe *Genevah*, in: Maimonides/Touger (Hrsg.), *Sefer Nezikim*, 5:1 sowie 6:1. Im Einklang mit dem babylonischem Talmud, der die Möglichkeit eines gutgläubigen Erwerbs auch abhandengekommener Sachen zuließ, um den Rechtsverkehr zu schützen, sieht Maimonides den (ahnungslosen) Erwerber der gestohlenen Sache grundsätzlich zur Herausgabe an den ursprünglichen Eigentümer verpflichtet, zugleich aber auch berechtigt, von dem Eigentümer den an den Dieb geleisteten Kaufpreis erstattet zu bekommen; dem ursprünglichen Eigentümer soll dagegen ein Erstattungsanspruch gegenüber dem Dieb zustehen. Durchbrochen wird dieses Rückerstattungsverhältnis nur, wenn der Veräußerer bereits als Dieb bekannt war: In diesem Fall soll der ursprüngliche Eigentümer gegen den Erwerber zur Herausgabe berechtigt, aber nicht zur Leistung des Wertersatzes verpflichtet sein; vielmehr trage nun der Erwerber allein das finanzielle Risiko und müsse sich unmittelbar an den Veräußerer (den Dieb)

Ebenfalls im Rahmen seiner „Gesetze über den Diebstahl“ kodifiziert Maimonides ausführlich Regelungen zum biblischen Verbot, nicht mit Gewichten oder Maßen Unrecht zu begehen¹⁷³ und bestätigt das biblische Verbot, ungenaue Gewichte zu besitzen sowie dessen talmudische Ausgestaltung.¹⁷⁴ Zwar stelle das falsche Messen seiner Auffassung nach eine Unterform des Diebstahls dar, doch müsse der Täter keinen doppelten Ersatz leisten, sondern allein den tatsächlich entstandenen Schaden ersetzen; auch eine Körperstrafe sei ausgeschlossen.¹⁷⁵ Um die Bedeutung der beiden Verbote zu untermauern, stellt er den abstrakten Verbotsnormen eine ausführliche Kasuistik zur praktischen Gewährleistung objektiver Messungen zur Seite.¹⁷⁶ Über das talmudische Recht hinaus geht Maimonides allenfalls mit einer Regelung, nach der die rabbinischen Gerichte verpflichtet sein sollen, Polizisten zur Überwachung des Marktes abzustellen und den Missbrauch von Maßen mit Schlägen oder Geldbußen zu bestrafen.¹⁷⁷

Maimonides schließt den Abschnitt mit dem Verbot des „Seelendiebstahls“ (*ganav nefesh*), d. h. der Entführung eines Menschen und dessen Verkauf, sowie Ausführungen zur biblischen Erlaubnis, einen bei Nacht auf frischer Tat angetroffenen Einbrecher töten zu dürfen. Er klassifiziert den Seelendiebstahl dem biblischen Recht entsprechend als Kapitalverbrechen,¹⁷⁸ benennt aber im Anschluss eine Vielzahl, die Todesstrafe ausschließende Ausnahmen, die zu einer einschränkenden Auslegung des Tatbestandes führen.¹⁷⁹ Das im Zusammenhang mit dem biblischen Verbot des Diebstahls in Ex. 22, 1 genannte (augenscheinliche) Notwehrrecht zur Tötung eines Einbrechers legt Maimonides eingeschränkt aus und erlaubt ausschließlich dessen Tötung, wenn dieser nach dem Leben des Angegriffenen oder eines Dritten trachtet, nicht aber, wenn von diesem keine Gefahr mehr ausgeht, etwa weil er flieht oder durch andere, zu Hilfe eilende Personen umstellt ist.¹⁸⁰

wenden, siehe, *Hilchot Genevah* 5:2; für die talmudische Auffassung, siehe *bBava Kamma* 115a.

¹⁷² *Hilchot Genevah* 6:1–9.

¹⁷³ *Hilchot Genevah* 7:1, für das biblische Verbot siehe Lev. 19, 45.

¹⁷⁴ *Hilchot Genevah* 7:3, für das biblische Verbot, siehe Deut. 25, 13; für die talmudische Ausgestaltung, siehe die durch *R. Yehuda* übertragene Auffassung *Rav's* in *bBava Batra* 89b.

¹⁷⁵ *Hilchot Genevah* 7:2.

¹⁷⁶ *Hilchot Genevah*, Kapitel 7 bis 8.

¹⁷⁷ *Hilchot Genevah* 8:20. Für die Regelung gibt es, soweit ersichtlich, keine mischnaische oder talmudische Grundlage.

¹⁷⁸ *Hilchot Genevah* 9:1 sowie Buch *Shoftim*, Abschnitt *Hilchot Sanhedrin vaha'Onashin haMesurin lahem* 15:13; für die biblischen Grundnormen, siehe Ex. 20, 13 sowie 21, 16; Lev. 25, 42 und Deut. 24, 7.

¹⁷⁹ *Hilchot Genevah* 9:2–6.

Der dritte der fünf Abschnitte, *Hilchot Geselah va'Avedah* („Gesetze über den Raub und verlorenes Eigentum“) befasst sich neben der für den Titel ausschlaggebenden Strafbarkeit und zivilrechtlichen Verantwortung für Raub an beweglichen und unbeweglichen Sachen und (der Wiederherstellung von) verlorenem Eigentum vor allem mit der Unterschlagung von Sachen, dem gut- und bösgläubigen Erwerb, der Gebrauchsanmaßung (i. S. d. *fotum usus*) sowie in Teilbereichen mit der ungerechtfertigten Bereicherung.¹⁸¹ Der strafrechtlich relevante Teil des Abschnitts beginnt mit der Bestimmung der eigentlichen Verbotstatbestände,¹⁸² regelt dann kasuistisch deren Rechtsfolgen in unterschiedlichen Konstellationen,¹⁸³ die thematisch dazugehörigen Beweislast- und Beweisverwertungsprobleme,¹⁸⁴ gefolgt von Verboten des Ankaufs, Gebrauchs oder der Verwertung geraubter Sachen sowie einschlägiger Ausnahmen.¹⁸⁵ Den Räuber definiert Maimonides als „[e]ine Person, die das Eigentum eines anderen mit Gewalt wegnimmt“.¹⁸⁶ Unterdrückung bzw. Unterschlagung liegt für ihn dann vor, wenn „eine Person, die von einer anderen willentlich Geld erhalten hat, gewaltsam an deren Besitz festhält und sich weigert, es zurückzugeben, wenn es der Eigentümer verlangt“.¹⁸⁷ Im Einklang mit dem biblischen und talmudischen Recht sind beide Taten nicht mit der Körperstrafe strafbelegt, sondern ziehen allein (umfangreichen) Schadensersatz bzw. Wiedergutmachungspflichten nach sich, die er auch für den *fotum usus* anerkennt.¹⁸⁸

Im vierten Abschnitt *Hilchot Chovel u'Mazik* („Gesetze über Verletzungen und Schädigungen“) finden sich die fahrlässige und vorsätzliche Körperverletzung, deren Qualifikationen sowie der dazugehörige Schadensersatz, die Beleidigungsdelikte, die Strafbarkeit für einen Verräter, die rechtfertigende Einwilligung und eine Form des Täter-Opfer-Ausgleichs.¹⁸⁹ Anders als in

¹⁸⁰ *Hilchot Genevah* 9:9–11. Für einen Vergleich zwischen dem maimonidischen Notwehrrecht und dem deutschen Notwehrrecht, siehe auch *Cohen*, Das jüdische Notrecht, Jeschurun 9 (1922), 272–299, 276.

¹⁸¹ *Hilchot Geselah va'Avedah*; *Maimonides/Klein*, The Book of Torts, 1982, vii–viii, xii.

¹⁸² *Hilchot Geselah va'Avedah* Kapitel 1.

¹⁸³ *Hilchot Geselah va'Avedah* Kapitel 1, 2, 7, 8.

¹⁸⁴ *Hilchot Geselah va'Avedah* Kapitel 3.

¹⁸⁵ *Hilchot Geselah va'Avedah* Kapitel 4. Die Kapitel 5, 6 und 10 ff. widmen sich vor allem den allgemeinen Pflichten, verlorenes Eigentum (ob aus deliktischen Handeln oder durch andere Umstände) wiederherzustellen bzw. an dessen Wiederherstellung mitzuwirken.

¹⁸⁶ *Hilchot Geselah va'Avedah* 1:3 (Übersetzung des Autors).

¹⁸⁷ *Hilchot Geselah va'Avedah* 1:4 (Übersetzung des Autors).

¹⁸⁸ *Hilchot Geselah va'Avedah* 1:5–8; 2:1–16; 3:1–16.

¹⁸⁹ *Hilchot Chovel u'Mazik*; *Maimonides/Klein*, The Book of Torts, 1982, viii–ix, xii.

vorherigen Abschnitten beginnt Maimonides *Hilchot Chovel u'Mazik* nicht mit einer abstrakten Definition einer Verbotsnorm (etwa einem Verletzungsverbot), sondern mit dem Gebot für begangene Verletzungshandlungen, Schadensersatz zu leisten und einer Definition des Schadensersatzes.¹⁹⁰ In einem kurzen Exkurs klärt Maimonides anhand der klassischen exegetischen Argumente darüber auf, warum das biblische *lex talionis* allein den Schadensersatz in Geld, nicht aber tatsächliche reziproke Bestrafung meinen könne,¹⁹¹ um anschließend ausführlich die Berechnung der unterschiedlichen Schadensersatzformen darzulegen.¹⁹² Das eigentliche Verbot der Körperverletzung und Sachbeschädigung nennt Maimonides erst in der Mitte des Abschnitts *Hilchot Chovel u'Mazik*.¹⁹³ Insgesamt enthält dieser Abschnitt überwiegend zivilrechtlich zu qualifizierende Regelungen.

Der fünfte und letzte Abschnitt beinhaltet die *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* („Gesetze über Mord und den Schutz des Lebens“), in denen die Strafbarkeit für vorsätzliche und fahrlässige Tötungsdelikte geregelt wird, sowie allgemeine Verkehrssicherungspflichten, die den Schutz des Lebens dienen, kodifizieren.¹⁹⁴ Der Abschnitt folgt einer inneren Ordnung, die bereits starke Parallelen zur modernen Strafrechtsdogmatik aufweist:

So findet sich als erste Halachot im ersten Kapitel des Abschnitts das Mord- bzw. Tötungsverbot. Ausnahmen für Blutrache, Notwehr und Nothilfe schließen sich an.¹⁹⁵ Das zweite Kapitel geht auf die Begehungsweisen ein und grenzt mittel- und unmittelbare Einzel- von Mittäterschaft sowie Täterschaft von Teilnahme ab. Zugleich stellt es auf das für die Tötung taugliche Tatobjekt ab, indem es regelt, in welchen Sonderkonstellationen eine andere Person straflos getötet werden kann.¹⁹⁶ Im dritten Kapitel wird die Tötungshandlung selbst erfasst. Mit forensischer Genauigkeit geht Maimonides vor allem auf die tatsächliche Begehungsweise ein, wobei es vor allem um die Abgrenzung zwischen vorsätzlicher Tötungshandlung und bloßer Körperverletzungshandlung zu gehen scheint.¹⁹⁷ Das vierte Kapitel beinhaltet Probleme bei der Kausalität bzw. der objektiven Zurechenbarkeit sowie Abweichungen vom Kausalverlauf, während das fünfte Kapitel die fahrlässige Begehungs-

¹⁹⁰ *Hilchot Chovel u'Mazik* 1:1–2.

¹⁹¹ *Hilchot Chovel u'Mazik* 1:3–6.

¹⁹² *Hilchot Chovel u'Mazik* Kapitel 1 bis 4.

¹⁹³ Für die Körperverletzung, siehe *Hilchot Chovel u'Mazik* 5:1, für die Sachbeschädigung *Hilchot Chovel u'Mazik* 6:1.

¹⁹⁴ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh*, in: Maimonides/Touger (Hrsg.), *Sefer Nezikim; Maimonides/Hershman*, *The Book of Judges*, 1977, ix–x, xii.

¹⁹⁵ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 1:1 ff.

¹⁹⁶ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 2:1 ff.

¹⁹⁷ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 3:1 ff.

weise des Totschlags behandelt.¹⁹⁸ Das sechste Kapitel erläutert die verschiedenen Formen des Vorsatzes und ist das letzte Kapitel, das sich innerhalb des fünften Abschnitts mit der Strafbarkeit der direkten Tötung von Menschen beschäftigt.¹⁹⁹ Maimonides folgt einer Struktur, die folgendes Prüfungsmuster offenbart: Er formuliert zuerst den allgemeinen Tatbestand sowie dessen Erfolg, prüft dann die Form der Beteiligung an der Tat, anschließend die Geeignetheit der Tathandlung und deren Kausalität für den Erfolg und schließlich den Vorsatz bezüglich des Erfolges und der Tathandlung. Ohne es konkret zu benennen, folgt er mithin dem bis heute fortbestehenden strafrechtlichen Prüfungsschema für Straftaten.

Abschließend lässt sich feststellen, dass die von Maimonides mit der Mischneh Torah vorgenommene grundlegende Änderung in der Systematisierung der halachischen Normen das Kodifikationswerk zugleich einen materiell-rechtlichen Quantensprung in der Rechtsentwicklung darstellt. Wenngleich tatsächliche rechtliche Neuerungen im Bereich des Strafrechts eher selten sind, so führen die abstrakte Fassung der Normen und deren neue Anordnung dazu, ehemals über den Talmud verstreute Rechtsprobleme nunmehr in einem Gesamtgefüge sehen zu können.

d) Das Prozessrecht der Mischneh Torah

In Hinblick auf das Prozessrecht ist die Mischneh Torah inhaltlich durch die Kontinuität zur talmudischen Tradition geprägt, allerdings verhilft die Maimonidische Regelungstechnik dieser zu neuer Autorität und Praktikabilität.

Maimonides erfasst den wesentlichen Teil des halachischen Prozessrechts, insbesondere die Regelungen über die Zusammensetzung der Gerichte, deren Gewalt und die anzuwendenden Beweisregelungen in zwei Abschnitten im 14. und letzten Buch der Mischneh Torah, dem Buch *Shoftim* („Richter“). Entsprechend seiner Regelungstechnik stützt er seine Kodifizierung der Rechtsmaterie auf einen Katalog von dreißig *Mitzwot*, wovon er zehn als positive Pflichten und zwanzig als negative Verbote identifiziert, die er dem Buch voranstellt.²⁰⁰

¹⁹⁸ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 4:1 ff., 5:1 ff.

¹⁹⁹ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 6:1 ff. Die weiteren Kapitel des Abschnitts normieren lebensschützende Sorgfalts- und Verkehrssicherungspflichten.

²⁰⁰ *Hilchot Sanhedrin V'HaOnshin Hamesurim Lahem*, in: Maimonides/Touger (Hrsg.), *Sefer Shoftim*. Alternativ siehe auch *Maimonides/Hershman*, *The Book of Judges*, 1977, 3. Die genaue Auflistung bei Maimonides lautet (Übersetzung d. Autors): (1) Die Pflicht, Richter zu ernennen; (2) Das Verbot, ungeeignete bzw. unqualifizierte Richter zu ernennen; (3) Die Pflicht des Spruchkörpers, der absoluten Mehr-

Der Abschnitt *Hilchot Sanhedrin V'HaOnshin Hamesurim Lahem* („Die Gesetze der Gerichte und die Strafen, die ihrer Gerichtsbarkeit unterstellt sind“) befasst sich größtenteils mit der Gerichtsverfassung und den Sanktionsmöglichkeiten der Gerichte, aber auch mit den gerichtlichen Notstandsrechten. Der Abschnitt gibt im Wesentlichen den aus dem Mischna- und Talmudtraktat Sanhedrin bekannten Normenbestand wieder,²⁰¹ den Maimonides jedoch neu geordnet und erheblich komprimiert darstellt. Dass sich Maimonides diese redaktionellen Mühe unterzog, ist angesichts der jüdischen Lebensumstände bemerkenswert: Er lebte im 12. Jahrhundert, im goldenen Zeitalter des Islams in Kairo, in einer Zeit, in der jede Aussicht auf eine souveräne jüdische Strafgerichtsbarkeit utopisch war, was ihm bewusst war. Angetrieben haben könnte ihn sowohl der Wille zur Vollständigkeit als auch der Umstand, dass die jüdische Gemeinde in Kairo und andere Gemeinden, mit denen er in Kontakt stand, bisweilen begrenzte Strafkompetenzen hatten, so dass sich vermutlich ein praktisches Interesse an einer Kodifizierung des Prozessrechts ergab. Als weiteres Motiv ist nicht auszuschließen, dass Maimonides von der Hoffnung begleitet war, dass das jüdische Volk künftig wieder unter eigener Souveränität lebt.

In Bezug auf die Gerichtsverfassung beginnt Maimonides mit einer Erklärung der drei Gerichtsebenen,²⁰² geht auf deren Be- und Zusammensetzung

heit zu folgen; (4) Das Verbot, ein Todesurteil ohne qualifizierte Mehrheit (mindestens zwei Stimmen über der absoluten Mehrheit) auszusprechen; (5) Das Verbot, ein Todesurteil einstimmig auszusprechen; (6) Die Sekila-Strafe (Steinigung); (7) Die Serefa-Strafe (Verbrennen); (8) Die Hereg-Strafe (Enthauptung); (9) die Heneq-Strafe (Erdrosselung); (10) Die Pflicht, die Leiche des Verurteilten im Anschluss an die Exekution öffentlich aufzuhängen; (11) Die Pflicht, die Leiche des Verurteilten am Tag der Exekution zu bestatten; (12) Das Verbot, die Leiche des Verurteilten unbestattet über Nacht öffentlich präsentiert zu lassen; (13) Das Verbot, einen Zauberer am Leben zu lassen; (14) Das Gebot, einen Straftäter mit der Körperstrafe zu bestrafen; (15) Das Verbot, der Körperstrafe zusätzliche Schläge hinzuzufügen; (16) Das Verbot, einen zur Tatbegehung genötigten Täter zu bestrafen; (17) Das Verbot des Indizienbeweises in Kapitalsachen; (18) Das Verbot, einen Täter zu begnadigen, der einen Nächsten getötet oder verletzt hat; (19) Das Verbot, einen Beschuldigten aufgrund seiner niedrigen sozialen Stellung zu begnadigen (20) Das Verbot, einen Beschuldigten aufgrund seiner hohen sozialen Stellung zu bevorzugen; (21) Das Verbot der Rechtsbeugung gegen einen Beschuldigten, wenn er vorbestraft ist; (22) Das Verbot, im Urteil zu täuschen; (23) Das Verbot der Rechtsbeugung gegen Konvertiten oder Weise; (24) Die Pflicht, gerecht zu urteilen; (25) Die Pflicht, als Richter keine Angst vor einer Verurteilung eines Mächtigen zu haben; (26) Das Verbot der Bestechlichkeit; (27) Das Verbot der Beleidigung des Gerichts; (28) Das Verbot, falsches Zeugnis anzunehmen; (29) Das Verbot, den Exilarchen zu beleidigen; (30) Das Verbot, einen anderen moralisch integren Israeliten zu beleidigen.

²⁰¹ Dazu auch S. 209 ff. oben.

²⁰² *Hilchot Sanhedrin veva'Onashin haMesurin lahem* 1:3.

ein,²⁰³ nennt die Anforderungen an das Richteramt,²⁰⁴ zulässige und unzulässige Sitzungszeiten²⁰⁵ sowie die sachlichen Zuständigkeiten der Gerichte.²⁰⁶ Im Anschluss normiert Maimonides das Verfahren und die Entscheidungsfindung vor dem einfachen Beit Din (in Zivilsachen),²⁰⁷ darauf folgend die Beratung und Abstimmung im kleinen und großen Sanhedrin (in Strafsachen).

Bemerkenswerterweise beginnt er diesen Teil mit dem talmudischen Grundsatz, dass ein Todesurteil nur dann gefällt werden dürfe, wenn mindestens ein Richter in der Beratung für den Angeklagten das Wort ergreife. Seien dagegen bereits zu Beginn der Beratung alle Richter eines Sanhedrins von der Schuld des Angeklagten überzeugt und fände sich keiner, der zu dessen Verteidigung das Wort ergreife, müsse der Angeklagte freigesprochen werden.²⁰⁸ Es folgen ausführliche rechnerische Beispiele zur Mehrheitsfindung in einem kleinen Sanhedrin, insbesondere zum Hinzufügen von Ergänzungsrichtern im Falle einer Stimmengleichheit oder lediglich einer einfachen Mehrheit (Hintergrund ist, dass eine Verurteilung nur mit einer qualifizierten Mehrheit von zwei Stimmen erfolgen darf, eine Enthaltung dagegen die Stimme rechnerisch entfallen lässt).²⁰⁹ Für den großen Sanhedrin schreibt Maimonides vor – soweit ersichtlich ohne mischnaische oder talmudische Grundlage –, dass bei diesem im Falle fehlender Mehrheiten keine Ergänzungsrichter hinzuzuziehen seien, sondern der Spruchkörper solange zu verhandeln habe, bis sich eine qualifizierte Mehrheit für eine Verurteilung oder eine einfache Mehrheit für einen Freispruch finden lasse.²¹⁰

²⁰³ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 1:4 ff.

²⁰⁴ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* Kapitel 2 und 4.

²⁰⁵ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 3:1–7.

²⁰⁶ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* Kapitel 5.

²⁰⁷ Dazu schwenkt er in das Zivilrecht ab, nennt verschiedene Konstellationen von richterlichen Fehlentscheidungen in Zivilverfahren und erklärt, in welchen Fällen fehlerhaft getroffene Urteile revisibel sind bzw. wiederaufgenommen werden können (siehe *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* Kapitel 6), benennt zivilrechtliche Beweis- und Beweislastregelungen (Siehe *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* Kapitel 7) und erläutert die Entscheidungs- und Beschlussfassung innerhalb eines kleinen Beit Din (in Zivilsachen), siehe *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* Kapitel 8.

²⁰⁸ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 9:1; die Regelung bildet eine auf Rav Kahana zurückgeführte Lehrmeinung in *bSanhedrin* 17a:20 sowie *bSanhedrin* 40a:12 ab (vgl. auch Sefaria Connections).

²⁰⁹ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 9:2; die Regelung bildet gestrafft Auffassungen aus *bSanhedrin* 17a:18–19 und *bSanhedrin* 42a:12 ab (vgl. auch Sefaria Connections).

²¹⁰ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 9:3.

Beachtenswert sind die detaillierten Regelungen zur eigentlichen Entscheidungsfindung der Spruchkörper: Entsprechend der mündlichen Überlieferung zu Ex. 23, 2 schreibt Maimonides vor, dass ein Richter sich bei der Beratung und Abstimmung selbst inhaltlich zur Sache äußern muss und sich nicht lediglich der Auffassung eines anderen Richters anschließen darf.²¹¹ Einer talmudischen Auffassung folgend untersagt er den Richtern zudem, in Kapitalsachen in der Beratung von einer einmal geäußerten, den Angeklagten entlastenden Rechtsauffassung abzuweichen; erlaubt ihnen allerdings anschließend, in der Abstimmung für eine Verurteilung zu stimmen.²¹² Er kodifiziert talmudische Auffassungen, nach denen in der Beratung und Abstimmung nicht der älteste Richter zuerst sprechen dürfe.²¹³ Er fügt an, dass der Prozess mit der Annahme der Unschuld und einer Stellungnahme für einen Freispruch zu beginnen habe.²¹⁴ Maimonides geht von dem Grundsatz aus, dass ein fehlerhafter Schuldspruch wieder aufgenommen werden dürfe, ein fehlerhafter Freispruch dagegen nicht wiederaufnahmefähig sei; er schränkt dieses Prinzip anhand einer talmudischen Einzelauffassung dahingehend ein, dass bei eklatanten rechtlichen Bewertungsfehlern eine Wiederaufnahme auch eines (zu Unrecht) freigesprochenen Angeklagten erfolgen darf.²¹⁵ Maimonides schließt seine Kodifikation der Gerichtsverfassung mit einem zusammenfassenden Kapitel, das die Unterschiede zwischen Straf- und Zivilprozess hervorhebt.²¹⁶

Die anschließenden Kapitel der *Hilchot Sanhedrin* bilden den Ablauf eines Strafprozesses in Kapitalsachen vom Moment der Beschuldigung durch einen Zeugen bis zur Vollstreckung des Todesurteils ab,²¹⁷ gefolgt von einer Darstellung eines Verfahrens, in dem die Körperstrafe droht, d. h. alle sonstigen Strafsachen.²¹⁸ Er erklärt die prozessualen Grundsätze in Kapitalsachen für entsprechend anwendbar,²¹⁹ insbesondere die Regelungen über den Zeu-

²¹¹ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 10:1.

²¹² *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 10:2; die Regelung geht auf eine Passage in der Mischna und eine talmudische Lehrmeinung von Rav in *bSanhedrin* 34a:3 sowie die anonyme Mehrheitsmeinung in *bSanhedrin* 40a:12 zurück (vgl. auch Sefaria Connections).

²¹³ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 10:6; vgl. auch

²¹⁴ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 10:7; siehe auch *bSanhedrin* 32b:17 (vgl. auch Sefaria Connections).

²¹⁵ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 10:9; siehe die Auffassungen in *bSanhedrin* 33b:11–13. Maimonides übernimmt das dort genannte Beispiel, bei dem ein Gericht den Angeklagten in der Annahme (zu Unrecht) freispricht, eine anale Penetration eines Opfers stelle keine Vergewaltigung oder Inzest dar.

²¹⁶ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* Kapitel 11.

²¹⁷ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* Kapitel 12 und 13.

²¹⁸ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* Kapitel 16 und 17.

²¹⁹ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 16:4.

genbeweis mit der Ausnahme, dass für die „Warnung“ (*hatr'a*) des Täters ein einziger Zeuge genügt.²²⁰

In Einklang mit den talmudischen Gelehrten verbietet Maimonides den Indizienbeweis vollständig.²²¹ Als Exempel für einen unzulässigen Indizienbeweis bezieht er sich auf den Fall eines Mannes, der einen anderen verfolgt, um diesen zu töten, und dabei von Zeugen beobachtet wird.²²² Während der Flucht verfolgt der Täter das Opfer in ein Haus, so dass die Zeugen die beiden aus den Augen verlieren. Betritt man nun das Haus, so Maimonides, und sieht dort das Opfer ermordet am Boden und daneben den blutbefleckten Täter noch mit dem Messer in der Hand, so dürfe der *Sanhedrin* dennoch nicht die Todesstrafe verhängen, weil es keinen Augenzeugenbeweis gäbe, der den Mord tatsächlich bestätigen könne.²²³ Maimonides begründet das talmudische Verbot des Indizienbeweises an anderer Stelle in seinem *Sefer HaMitzvot* mit einem Dambruchargument, denn jegliche davon abweichende Regelung würde nach einer Weile zwangsläufig zu einem Herabsetzen von Hemmschwellen und damit Umstoßen der Unschuldsumutung führen.²²⁴ Zusammenfassend stellte Maimonides dort fest, es sei „[...] vorzugswürdiger und besser, eintausend schuldige Personen freizusprechen als einen unschuldigen Mann zum Tode zu verurteilen.“²²⁵

Deutlich hervorgehoben wird von Maimonides die absolute Selbstbelassungsfreiheit, d. h. das Verbot der Verwertung eines Geständnisses des Ange-

²²⁰ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 16:6.

²²¹ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 20:1 (Übersetzung des Autors), für die englische Übersetzung von Touger, siehe *Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem*, in: Maimonides/Touger (Hrsg.), *Sefer Shoftim*, 20:1.

²²² Für den Fall in der Gemara, siehe S. 295 ff. oben.

²²³ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 20:1.

²²⁴ *Sefer HaMitzvot, Mitzvot Lo Ta'ase, Mitzvah* 290 (Übersetzung des Autors) „Zweifle nicht an diesem Gesetz und denke nicht, es ist ungerecht, denn es gibt einige [Alternativ-]Möglichkeiten die extrem wahrscheinlich sind, andere die extrem unwahrscheinlich sind, und viele weitere dazwischen. Die Kategorie ‚wahrscheinlich‘ ist sehr weit, und würde die Torah dem höchsten Gericht erlauben zu strafen, wenn eine Tat sehr wahrscheinlich und fast definitiv ist (wie im obigen Beispiel), dann würde [das höchste Gericht] auch Strafen in Fällen aussprechen, wo es weniger und weniger wahrscheinlich ist, bis irgendwann Menschen regelmäßig aufgrund schwacher Vermutungen und der Phantasie der Richter zu Tode verurteilt würden. Gott, gepriesen sei er, hat daher die Tür zu dieser Möglichkeit geschlossen und jede Strafe verboten, wenn nicht Augenzeugen, die über jeden Zweifel erhaben sind, bestätigen, dass die Vorkommnisse so geschehen sind und es keine weiteren Erklärungen dafür gibt.“; für die englische Übersetzung von Bell, siehe *Maimonides/Bell, Sefer HaMitzvot, Negative Commandment* 290; das hebräische Original findet sich in *Sefaria* online unter: https://www.sefaria.org/Sefer_HaMitzvot_LaRambam,_Mitzvot_Lo-Taase.290?lang=he.

²²⁵ *Sefer HaMitzvot, Mitzvot Lo Ta'ase, Mitzvah* 290.

klagten.²²⁶ Es sei, so der Gelehrte, „[...] ein biblisches Dekret, dass das Gericht eine Person nicht aufgrund ihres eigenen Eingeständnisses hinrichtet oder sie auspeitschen lässt, stattdessen werden die Strafen auf der Grundlage der Zeugenaussage zweier Zeugen verhängt“.²²⁷ Für das aus dem biblischen Recht abgeleitete Verwertungsverbot schließt Maimonides eine eigene Begründung an: „Der Sanhedrin darf jedoch eine Person, die zugibt, eine Übertretung begangen zu haben, nicht exekutieren oder peitschen, damit sie nicht in dieser Angelegenheit verrückt wird. Vielleicht war er einer von denen, die im Elend sind, bitter in der Seele, die sich nach dem Tod sehnen, das Schwert in ihre Bäuche stoßen oder sich von den Dächern stürzen. Vielleicht war dies der Grund dafür, dass er ein Verbrechen, das er nicht begangen hatte, gestehen musste, damit er hingerichtet werden konnte.“²²⁸

Ausführlich widmet sich Maimonides dem Anspruch an die Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit des Gerichts sowie dessen korrektem Auftreten, das er auf den biblischen Grundsatz aus Lev. 19, 15²²⁹ stützt.²³⁰ Anhand einer Vielzahl von überwiegend talmudischen Beispielsfällen befasst er sich zudem mit Gründen, die die Befangenheit eines Richters auslösen.²³¹ Zur Untermauerung seiner Forderung übernimmt Maimonides die talmudische Drohung: „Ein Richter sollte sich immer so sehen, als ob ein Schwert an seinem Hals gezogen wird und die Hölle vor ihm offen ist“.²³²

²²⁶ Dazu z. B. *Mandelbaum*, The Privilege Against Self-incrimination in Anglo-American and Jewish Law, *The American Journal of Comparative Law* 5 (1956), 115; *Kirschenbaum*, Self-incrimination in Jewish law, 1970; *Miller*, Selbstbelastung, *Revue Internationale Des Droits De L'Antiquité XLVIX* (2002), 325, 330; *Levine*, An Introduction to Self-Incrimination in Jewish Law, with Application to the American Legal System, *Loyol of Los Angeles International and Comparative Law Review* 28 (2006), 257; *Cohn/Elon*, Confession, in: *Skolnik/Berenbaum* (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007; *Greenwald*, Maimonides, Miranda, and the Conundrum of Confession: Self-Incrimination in Jewish and American Legal Traditions, *New York University Law Review* 89 (2014), 1743.

²²⁷ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 18:6 (Übersetzung des Autors).

²²⁸ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 18:6 (Übersetzung des Autors).

²²⁹ Lev. 19,15 lautet: „Ihr sollt in der Rechtsprechung kein Unrecht tun. Du sollst weder für einen Geringen noch für einen Großen Partei nehmen; gerecht sollst du deinen Stammesgenossen richten.“

²³⁰ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* Kapitel 21–22, 25.

²³¹ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* Kapitel 23. In dem Kapitel greift Maimonides unter anderen auf Quellen aus *bKetubot* 105a u. 105b, *bShabbat* 56a, *bKiddushin* 58b und *bSanhedrin* 6b, 7a, 29a zurück.

²³² Vollständig: „Ein Richter sollte sich immer so sehen, als ob ein Schwert an seinem Hals gezogen wird und die Hölle vor ihm offen ist. Er sollte wissen, wen er richtet, vor Wem er richtet, und Wer von ihm letztendlich Vergeltung üben wird,

In einem eigenen Kapitel führt Maimonides detailliert die im Talmud diskutierten, aber weit verstreuten Notstandsrechte der Gerichte auf.²³³ So stellt er etwa als anerkanntes Recht dar, dass ein Gericht die Befugnis habe, jemanden auch dann mit einem Bann zu belegen, körperlich zu bestrafen oder hinzurichten, wenn dies zwar nach dem Gesetz der Torah unzulässig sei, aber notwendig wäre, „um einen Zaun um die Worte der Torah zu errichten“.²³⁴ Ebenso dürfe das Gericht zeitlich begrenzt notwendig erscheinende „Schutzmaßnahmen“ zur Stärkung des Rechts treffen, wenn es feststellen sollte, dass das Volk die anerkannten Normen in Bezug auf eine Angelegenheit gebrochen habe.²³⁵ Zwar wurzeln auch diese Regelungen inhaltlich auf Quellen aus der Gemara, dort ist jedoch zumindest hinsichtlich der Körper- und Todesstrafe nicht eindeutig, ob sie eine herrschende Meinung widerspiegeln.²³⁶ Maimonides schließt das Kapitel mit der Warnung, dass die genannten Maßnahmen nicht leichtfertig ergriffen, sondern nur dann angewendet werden sollten, wenn es angemessen sei, dass der Täter auf diese Weise bestraft werde oder die Situation im Allgemeinen es zwingend erfordere.²³⁷

e) Die Strafmethodik der Mischneh Torah

Seinen Anspruch, die gesamte Halacha vollständig darzustellen, erstreckte Maimonides auch auf die Kodifikation der Strafmethodik. Da diese sich insgesamt inhaltlich wenig von ihren talmudischen Vorbildern entfernt, beschränkt sich der folgende Abschnitt vornehmlich auf Unterschiede oder neue Darstellungsansätze.

wenn er vom Weg der Wahrheit abweicht, wie in Psalm 82:1 angedeutet: ‚Gott steht in der Gemeinde des Allmächtigen‘. Und in II. Chronik 19:6 heisst es: ‚Seht, was ihr tut. Denn ihr richtet nicht um des Menschen willen, sondern um Gottes willen.‘, siehe *Hilchot Sanhedrin veba’Onashin haMesurin lahem* Kapitel 23:8; siehe ebenso *bSanhedrin* 6b.

²³³ *Hilchot Sanhedrin veba’Onashin haMesurin lahem* Kapitel 24.

²³⁴ *Hilchot Sanhedrin veba’Onashin haMesurin lahem* 24:4 ff. (Übersetzung des Autors). Im Talmud sind diese Regelungen unter anderen in *bSanhedrin* 46a, *bMoed Katan* 16a und *bYevamot* 90b zu finden.

²³⁵ *Hilchot Sanhedrin veba’Onashin haMesurin lahem* 24:4 (Übersetzung des Autors).

²³⁶ *bSanhedrin* 46a sowie *bYevamot* 90b, in denen die Auffassung Eliezer ben Ya’akov zugeschrieben und auf eine Baraita zurückgeführt wird. Maimonides schließt sich hier, wie von seinen zeitgenössischen Kritikern hervorgehoben, einer Mindermeinung an, ohne dies eindeutig hervorzuheben.

²³⁷ *Hilchot Sanhedrin veba’Onashin haMesurin lahem* 24:10 (Übersetzung des Autors).

aa) Die Todesstrafe

Seinen grundsätzlichen Ansatz einer Systematisierung und Kategorisierung des Rechts übertrug Maimonides selbstverständlich auch auf die Straftaten gegen das Leben. Die vorsätzlichen und fahrlässigen Tötungsdelikte nahm er im elften Buch der Mischneh Torah, dem *Sefer Nezikim* (Buch der Schäden), im letzten Abschnitt, *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* (Die Gesetze über Mord und den Schutz des Lebens), auf. Maimonides unterscheidet bei den Straftaten gegen das Leben 17 verschiedene Mizwot, in denen er sieben positive Gebote und zehn negative Verbote erkennt.²³⁸

Die restriktive Haltung der Rabbiner zur Todesstrafe und ihre, die Position des Angeklagten stets stärkende Stellung findet sich in der Mischneh Torah nicht in der gleichen Deutlichkeit wieder wie im Talmud. Im Gegensatz zur Mischna und der ausschweifenden rabbinischen Diskussion der vier Todesstrafen im Talmud beschränkt sich Maimonides auf eine komprimierte Darstellung in lediglich zwei Kapiteln, bei der den spezifischen Exekutionsarten ein allgemeiner Teil vorangestellt wird.²³⁹ Er platziert vor den eigentlichen Ausführungen zu den Vollstreckungsmethoden den deutlichen Hinweis, dass Kapitalsachen nur zu verhandeln seien, wenn ein Tempel in Jerusalem stehe, und zudem die Todesstrafe bereits 40 Jahre vor der Zerstörung des Zweiten Tempels unter dem Jüdischen Volk abgeschafft gewesen sei.²⁴⁰ Die eigentliche Beschreibung des Ablaufs einer Steinigung, Strangulation, Verbrennung oder Enthauptung ist dagegen denkbar knapp²⁴¹ und lässt – anders als die

²³⁸ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh*, in: Maimonides/Touger (Hrsg.), *Sefer Nezikim*. Siehe auch *Maimonides/Klein*, *The Book of Torts*, 1982, 193 f. Die genaue Auflistung bei Maimonides lautet (Übersetzung d. Autors): (1) Das Mordverbot; (2) Das Verbot, die Todesstrafe für Mord gegen eine Geldstrafe zu ersetzen; (3) Das Gebot, einen fahrlässigen Totschläger zu verbannen; (4) Das Verbot, die Bannstrafe für einen fahrlässigen Totschläger gegen eine Geldstrafe zu ersetzen; (5) Das Verbot, einen Mörder ohne Gerichtsverfahren zu töten; (6) Das Gebot, einem lebensbedrohlich Verfolgten zu retten, wenn nötig durch Tötung des Verfolgers; (7) Das Verbot, Gnade mit dem Verfolger zu haben; (8) Das Verbot der unterlassenen Hilfeleistung; (9) Das Gebot, Exilstädte einzurichten; (10) Das Gebot des Sühneopfers, wenn es notwendig ist; (11) Das Verbot, das Land zu nutzen, in dem das Sühneopfer gebracht wurde; (12) Das Verbot, Gefahrensituationen vorsätzlich herbeizuführen; (13) Das Gebot, bauliche Schutzmaßnahmen zu errichten; (14) Das Verbot, Unschuldige in die Irre zu führen; (15) Die Pflicht, einer fremden Person beim Entladen deren Lasttiers zu helfen, wenn dieses zusammenbricht; (16) Die Pflicht, dieser fremden Person auch beim erneuten Beladen des Lasttiers zu helfen; (17) Das Verbot, einen Hilfsbedürftigen zurückzulassen.

²³⁹ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* Kapitel 14 und 15.

²⁴⁰ *Hilchot Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem* 14:11–13.

²⁴¹ So widmet Maimonides in Kapitel 15 der Steinigung zwei Halachot, (15:1–2), der Verbrennung (15:3), der Enthauptung (15:4) und der Strangulation (15:5) jeweils

talmudische Diskussion – keine Rückschlüsse auf Maimonides Strafverständnis zu.

bb) Die Karet

Die Karet-Strafe beschäftigte auch Maimonides. Nach seiner Zählweise gebe es insgesamt 21 negative Gebote, auf deren Übertretung die Karet-Strafe stehe, die aber nicht mit der Hinrichtung durch das Gericht bestraft, sondern durch die Körperstrafe ersetzt werden sollten.²⁴² Weitere 18 negative Gebote würden laut dem biblischen Recht im Falle ihrer Übertretung den „Tod durch den Himmel“ nach sich ziehen, seien aber vom Gericht ebenfalls durch die Körperstrafe zu ersetzen.²⁴³ Anders als bei den amoräischen Gelehrten des Talmuds war sein Fokus nicht primär auf die Anwendungs- und Abgrenzungsfragen gerichtet, sondern mehr auf deren straftheoretische und religiöse Implikationen. Wie in vielen anderen Fragen, stieß Maimonides Haltung bei anderen zeitgenössischen Gelehrten auf Widerstand und wurde zum Gegenstand polemischer Kritik.²⁴⁴

cc) Die Körperstrafe

Maimonides geht von insgesamt 207 Verbotstatbeständen des Jüdischen Rechts aus, die mit der Körperstrafe geahndet werden sollen.²⁴⁵ Anders als bei der Todesstrafe, auf deren Nichtanwendbarkeit er ausdrücklich hinweist, stellt Maimonides den Ausführungen zur Körperstrafe voran, diese sei weiterhin überall da anwendbar, wo drei ordinierte Richter ein Gericht formen könnten.²⁴⁶ Seine Darstellung der Körperstrafe wiederholt in wesentlichen Teilen (fast wortgleich) die mischnaischen Vorgaben, wie die Geißelung

nur eine kurze Halacha. Im Rest des Kapitels 15 nennt er die eigentlichen Tatbestände, auf die die jeweilige Exekutionsmethode steht (15:10–13).

²⁴² *Hilchot Sanhedrin vaha'Onashin haMesurin lahem* 19:1.

²⁴³ *Hilchot Sanhedrin vaha'Onashin haMesurin lahem* 19:2.

²⁴⁴ So merkte *Nachmanides* an, dass die Seele eines Menschen unsterblich und unzerstörbar sei, weshalb auch ein mit der Karet Gestrafter Anteil an der nächsten Welt habe, in dieser aber ebenfalls mit Karet gestraft sein könne. Unter ‚Karet der Seele‘ verstand *Nachmanides* im Gegensatz zu *Meimonides* nicht die Vernichtung der Seele, sondern deren Degradierung auf einen anderen, niedrigeren Zustand, der den Freuden der nächsten Welt nicht oder nicht im gleichen Maße wie die intakte menschliche Seele zugänglich sei, vgl. auch *Ta-Shma*, Karet, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 807.

²⁴⁵ *Hilchot Sanhedrin vaha'Onashin haMesurin lahem* 19:4. Diese Anzahl enthält bereits die insgesamt 39 Karet-Tatbestände, die ersatzweise mit der Körperstrafe zu bestrafen seien.

²⁴⁶ *Hilchot Sanhedrin vaha'Onashin haMesurin lahem* 16:2.

durchzuführen ist.²⁴⁷ Bemerkenswerterweise stellt er den inhaltlichen Ausführungen zur Vollstreckung der *Malkut* jedoch die talmudische Vorgabe voran, dass der Vollstreckende stark im Geiste, aber schwacher Körperkraft sein solle.²⁴⁸ Von der Systematik der Mischna ebenfalls abweichend und der talmudischen Lehrmeinung folgend benennt Maimonides als Grundsatz für die eigentliche Strafzumessung bzw. Bestimmung der Anzahl der Schläge allein die individuelle körperliche Stärke des Verurteilten.²⁴⁹ Entgegen dem Wortlaut im Deuteronomium und in der Mischna, die eine Gesamtanzahl von 40 Schlägen vorgeben, bezeichnet Maimonides diese Anzahl lediglich als absolute Strafobergrenze, nicht jedoch als fixes Strafmaß.²⁵⁰ Im Übrigen übernimmt er die sonstigen Regelungen zur Körperstrafe, z. B. die Begutachtung durch Ärzte, die Teilbarkeit der Anzahl durch drei, die Pflicht, die Vollstreckung der Strafe abzubrechen, wenn der Verurteilte ersichtlich nicht mehr in der Lage ist, den Schlägen standzuhalten, oder aber auch die Pflicht, den Verurteilten nach Vollzug der Strafe wieder in die Gemeinschaft einzugliedern, auf.²⁵¹

dd) Der Bann

Im achten Kapitel der *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* findet sich Maimonides Kodifizierung der Gesetze zur Verbannung in insgesamt elf Halachot. In den ersten vier Halachot wird das Grundkonzept der Exil- bzw. Fluchtstädte dargestellt. Dazu wird die generelle Pflicht zur Einrichtung von sechs solcher Städte aufgezeigt, dann deren Aufteilung in drei Städte westlich und drei östlich des Jordan-Flusses erklärt sowie deren lokale Verteilung (die – wie oben gezeigt – aus den biblischen Quellen nicht eindeutig hervorgeht) begründet.²⁵² Im Folgenden beschreibt die Mischna Torah die Einrichtung weiterer Exilstädte für das messianische Zeitalter.²⁵³ Diesen ersten vier allgemein gehaltenen Halachot folgt in den nächsten sieben eine detail-

²⁴⁷ *Hilchot Sanhedrin vaha'Onashin haMesurin lahem* 16:8–12; die entsprechende Passage in der Mischna findet sich in *mMakkot* III:12–14 bzw. in *bMakkot* 22b:11–12.

²⁴⁸ *Hilchot Sanhedrin vaha'Onashin haMesurin lahem* 16:9 bzw. *bMakkot* 23a:10–12.

²⁴⁹ *Hilchot Sanhedrin vaha'Onashin haMesurin lahem* 17:1, siehe auch *bMakkot* 22a:16.

²⁵⁰ *Hilchot Sanhedrin vaha'Onashin haMesurin lahem* 17:1. Für die Ausgangsregelung, siehe Deut. 25, 2 sowie *mMakkot* III:10–11 bzw. *bMakkot* 22a:15.

²⁵¹ *Hilchot Sanhedrin vaha'Onashin haMesurin lahem* 17:2–9; siehe für die Vorbilder: *bMakkot* 22b:1, 6–9, 13; *bMakkot* 23a:17–19.

²⁵² *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 8:1–3.

²⁵³ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 8:4.

lierte Darstellung und Zusammenfassung der damit verbundenen rechtlichen Pflichten.

Maimonides kodifiziert zuerst die Regelungen, die mit der ungestörten Aufrechterhaltung des Exilstädte-Systems verbundenen sind. So muss der *Beit Din* sicherstellen, dass die Straßen, zu den Fluchtsstädten auf direktem Wege dorthin führen, ausreichend breit angelegt (nicht weniger als 32 Ellen) sind und im ordnungsgemäßen Zustand gehalten werden, wobei jede Form von Hindernissen entfernt sein muss.²⁵⁴ Die Straßenkreuzungen müssten ferner mit Schildern versehen werden, auf denen „Zur Zuflucht“ geschrieben stehen müsse, damit der vom Bluträcher verfolgte Totschläger den kürzesten Weg auch erkennen könne. Auch dürfe kein Tal oder Fluss zu überqueren sein, ohne dass nicht eine Brücke deren Überquerung erleichtere.²⁵⁵ Jedes Jahr zum Stichtag des 15. des Monats *Adar*²⁵⁶ müsse der *Beit Din* oder seine Vertreter die Inspektion der Straßen vornehmen und die gegebenenfalls bestehenden Mängel unverzüglich beseitigen lassen, weil das Gericht sich sonst (bei misslungener Flucht des fahrlässigen Totschlägers) selbst des Totschlags strafbar machen würde.²⁵⁷

Im Anschluss normiert Maimonides die rechtlichen Voraussetzungen für die (Neu-)Einrichtung von Fluchtsstädten. Als Beispiel dafür sei die Pflicht genannt, die Entfernung zwischen den einzelnen designierten Städten genau zu vermessen, damit diese in gleichen Abständen zueinander positioniert seien.²⁵⁸ Im Übrigen dürfe als Fluchtsstadt nur eine mittelgroße, nicht jedoch eine kleine oder große Stadt ausgewählt werden. Außerdem müsse die ausgewählte Stadt über ein Mindestmaß an Infrastruktur in Form von Märkten und Frischwasserversorgung verfügen.²⁵⁹

Die Ausführungen zur Verbannung in die Fluchtsstädte heben sich in mehrfacher Sicht erheblich von den sonstigen Ausführungen des Universalgelehrten zu den verfügbaren Sanktionsmethoden des Jüdischen Rechts ab. Auffallend ist, dass die Verbannung in eine Exilstadt nicht wie andere Strafen im *Sefer Sanhedrin* kodifiziert ist, sondern stattdessen im *Sefer Nezikim*, dem Buch der Schäden. Dort ordnet er seine Fassung des dazugehörigen Mizwot weitestgehend am Ende des Abschnitts zum Lebensschutz ein und stellt sie anderen Abschnitten, die auf die Abwehr von Gefahren oder die Einhaltung von Sorgfaltspflichten abstellen, voran. Diese systematische Einordnung deu-

²⁵⁴ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 8:5.

²⁵⁵ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 8:5.

²⁵⁶ Der Monat *Adar* (im Hebräischen: אָדָר) ist der letzte Monat des traditionellen jüdischen Kalenders.

²⁵⁷ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 8:6.

²⁵⁸ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 8:7.

²⁵⁹ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 8:8.

tet darauf hin, dass Maimonides in der Verbannung für fahrlässigen Totschlag und der durch das biblische Recht auferlegten Pflicht zur Einrichtung eines verzweigten Netzes von Exilstädten, in denen der Totschläger Asyl suchen sollte, keine Strafe im wirklichen Sinne erkannte, sondern vielmehr eine Privilegierung des Täters von Strafe. Aus der systematischen Einordnung in die Kapitel über den Lebensschutz lässt sich darüber hinaus schließen, dass Maimonides die Exilstädte in erster Linie als das Leben schützende Einrichtungen verstand, weil sie den Flüchtenden Schutz vor der möglichen Blutrache der Angehörigen geben sollten.

Gemeinsam mit seinen Ausführungen zu den Rechten und Pflichten der Bluträcher, offenbart sich so das Bild eines Juristen, dem das Rechtsinstitut der Blutrache zutiefst zuwider ist. Die ausführliche Schilderung von Pflichten, die mit der Einrichtung der Fluchtstädte verbundenen waren, und seine Ankündigung, dass ein in der Überwachung der Zugänglichkeit dieser Fluchtstädte nachlässiges Gericht selbst Blutschuld auf sich lade, sollten dem Adressatenkreis der Mischneh Torah unmissverständlich deutlich machen, wie wichtig der Schutz des Lebens des verfolgten fahrlässigen Totschlägers war, und wie wenig bedeutsam sich im Vergleich dazu das Satisfaktionsinteresse der Angehörigen des Geschädigten darstellte.

f) Die straftheoretischen Begründungsansätze Maimonides

Nicht nur die mit der Mischneh Torah einhergehende, vorsichtige Abkehr von der kasuistischen Form und der Übergang zur abstrakten Darstellung des materiellen und formellen Strafrechts machen die Mischneh Torah aus rechtshistorischer und -vergleichender Sicht interessant. Mindestens genauso bedeutsam ist der von ihr ausgehende Fortschritt in der Begründung der Strafe. Zwar lässt Maimonides in der Mischneh Torah bei der überwiegenden Anzahl der *Halachot* deren Zweck offen, an vielen Stellen gibt er aber moralische oder praktische Erklärungen für die Existenz der jeweiligen Norm.²⁶⁰

So begründet Maimonides die Regel, dass weder ein wegen Diebstahls verurteilter *Eved*, noch dessen Dienstherr doppelten Schadensersatz an das Opfer leisten müssen, mit dem freien Willen des Täters, mahnt aber zugleich die strenge körperliche Bestrafung des *Eved* an, um diesen davon abzuhalten,

²⁶⁰ Bei diesen innerhalb der Kodifikation befindlichen ‚quasi-Gesetzesbegründungen‘ lässt sich zwischen (1) aus dem rabbinischen Schrifttum übernommenen sowie (2) von Maimonides hinzugefügten Begründungen unterscheiden, vgl. auch *Maimonides/Klein*, *The Book of Torts*, 1982, xv. So finden sich insbesondere im *Sefer Nezikim* wiederholt Regelungen, deren Sinn und Zweck in Kurzform mit Argumenten aus dem Talmud oder anderen rabbinischen Quellen begründet werden.

sich die Wegnahme fremden Eigentums anzugewöhnen.²⁶¹ Hinsichtlich des Verbotes, gestohlene Waren von einem Dieb zu kaufen, nennt er zur Begründung, dass dieses den Dieb in seinem gesetzeswidrigen Verhalten bestärkt und motiviert, auch in Zukunft zu stehlen.²⁶² Das bereits in der Torah genannte Recht, einen Dieb, der in der Nacht in ein Wohnhaus einbricht, töten zu dürfen, begründet er mit der „allgemeinen Annahme, dass, wenn der Hausbesitzer aufsteht und versucht, den Dieb am Stehlen zu hindern, der Dieb ihn töten wird“.²⁶³ Wiederum an anderer Stelle erklärt er die Strafe für das Verwenden falscher Maße und Gewichte für schwerer als die Strafe für Sexualstraftaten, denn letztere seien ein Verstoß zwischen Menschen, erstere jedoch zwischen Täter und Gott.²⁶⁴

Die aufschlussreichsten Informationen zu Maimonides Vorstellung von Strafe und deren Zwecken lassen sich allerdings nicht aus der Mischneh Torah entnehmen, sondern finden sich in seinem erst danach fertig gestellten Werk *Führer der Unschlüssigen*.²⁶⁵ Wie der folgende Abschnitt dieser Untersuchung beleuchtet, zeigt sich Maimonides in seinen Ausführungen zur Straftheorie als Vordenker des Utilitarismus, der hinter jeder Norm einen zwingenden Zweck identifiziert, jedoch die ausschlaggebenden Kriterien für eine einzelfallbezogene Strafzumessung von der straftheoretische Begründung zu trennen wusste.

3. Beispiele für den maimonidischen Kodifikationsprozess

Die folgenden zwei Beispiele vermitteln einen näheren Eindruck von Maimonides Regelungssystematik und Kodifikationsstil und geben zugleich Einblick in die praktische Rechtswirklichkeit und Herausforderungen der damaligen Zeit. Das erste Beispiel behandelt die Halachot zum Tötungsverbot und mögliche Ausnahmen davon, während das zweite Beispiel sich mit dem sog. Auslieferungsverbot sowie dem (extra-judiziellen) Umgang mit sog. Denunzianten befasst.

²⁶¹ *Sefer Nezikim, Hilchot Genevah* 1:11.

²⁶² *Sefer Nezikim, Hilchot Genevah* 4:1.

²⁶³ *Sefer Nezikim, Hilchot Genevah* 9:9.

²⁶⁴ *Sefer Nezikim, Hilchot Genevah* 7:12.

²⁶⁵ Eine kurze Übersicht zum Aufbau des *Führer der Unschlüssigen* findet sich bei *Harvey*, *Medieval Jewish Philosophy*, in: Visotzky/Fishman (Hrsg.), *From Mesopotamia to modernity: Ten introductions to Jewish history and literature*, 1999, 175.

a) *Beispiel 16: Tötungsverbot und Rechtfertigungsgründe –
Rotzeach Ush'mirat Nefesh 1:1–9*

Wie bereits oben beschrieben, formuliert Maimonides den Mordtatbestand bzw. das Tötungsverbot und dessen Rechtsfolge im Abschnitt *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* im Buch *Nezikim*. Das folgende Beispiel illustriert seine Methode, Grundtatbestand, Qualifikation, Rechtsfolge und Ausnahmen aus verschiedenen Quellen zusammenzufügen:²⁶⁶

1 Wer einen Menschen tötet, verstößt gegen ein negatives Gebot, weil es geschrieben steht *Du sollst nicht morden* [Ex. 20, 23]. Wer vorsätzlich in Anwesenheit von Zeugen tötet, soll durch das Schwert sterben, denn es heißt [in Ex. 21, 20] *es muss gerächt werden* und von der Tradition haben wir gelernt, dass damit der Tod durch Enthauptung gemeint ist. [Egal] ob jemand mit einer Waffe aus Eisen oder durch Feuer tötet, hingerichtet wird er mit dem Schwert [durch Enthauptung].

2 Es ist eine Mitzvah für den Bluterlöser, den Mörder zu töten, denn es heißt: „Der Bluterlöser wird den Mörder töten“ [Num. 35, 19]. Wer in der Lage ist, den Nachlass des Opfers zu erben, wird zum Erlöser seines Blutes.

Wenn der Bluterlöser den Mörder nicht töten wollte oder konnte, oder wenn das Opfer keinen Verwandten hatte, um sein Blut zu erlösen, vollstreckt das Gericht den Mörder durch Enthauptung.

3 Die folgenden Regeln gelten, wenn ein Vater seinen Sohn tötet: Wenn das Opfer einen Sohn hat, sollte dieser Sohn seinen Großvater töten, denn er ist der Bluterlöser. Wenn er keinen Sohn hat, wird keiner der Brüder des Opfers zum Bluterlöser, der seinen Vater töten muss. Stattdessen sollte er vom Gericht hingerichtet werden.

Sowohl ein Mann als auch eine Frau können zu Bluterlösern werden.

4 Das Gericht ist angewiesen, das Lösegeld des Mörders nicht zu akzeptieren, um ihn vor der Hinrichtung zu retten. Selbst wenn er alles Geld der Welt gegeben hat, und selbst wenn der Bluterlöser bereit war, ihm zu vergeben, soll er hingerichtet werden. Der Grundgedanke ist, dass die Seele des Opfers nicht das Eigentum des Bluterlösers ist, sondern das Eigentum des Heiligen, gesegnet sei Er. Und Er befahl, „Nehmt kein Lösegeld für die Seele eines Mörders an.“ [Num. 35, 31]

Es gibt nichts, wovor die Torah so stark gewarnt hat, wie Mord, denn es heißt: „Verschmutzt nicht das Land, in dem ihr lebt, denn Blut wird das Land verschmutzen.“ [Num. 35, 33]

5 Wenn ein Mörder vorsätzlich tötet, soll er erst dann von Zeugen oder Beobachtern getötet werden, wenn er vor Gericht gestellt und zum Tode verurteilt wird,

²⁶⁶ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh 1:1–9* (Übersetzung d. Autors); siehe auch *Maimonides/Hershman, The Book of Judges, 1977, 195*. Die Übrigen sieben Halachot des Kapitels erweitern die gerechtfertigte Tötung eines Angreifers auf sexuelle Übergriffe (Halachot 10 bis 12) und formulieren eine aktive Pflicht, einem Angegriffenen zur Hilfe zu eilen und den Angreifer ggf. zu töten, wenn eine Rettung anders nicht möglich ist (Halachot 13 bis 16).

denn es heißt: „Und wer getötet hat, soll nicht sterben, bevor er in der Gemeinde vor Gericht gestanden hat.“ [Num. 35, 12]

Dieses Gesetz gilt für alle, die für die Hinrichtung durch das Gericht verantwortlich sind, die die unerlaubte Handlung begangen und ausgeführt haben. Sie sollen erst dann hingerichtet werden, wenn ihr Prozess durch das Gericht abgeschlossen ist.

6 Wann ist das oben Gesagte anwendbar? Wenn der Täter bereits eine Tat begangen hat, für die er durch das Gericht mit dem Tode zu bestrafen ist.

Wenn jedoch jemand eine andere Person in der Absicht, sie zu töten, verfolgt, selbst wenn der Verfolger minderjährig ist, so ist es die Pflicht eines jeden Israeliten, den Verfolgten zu retten, selbst wenn es das Leben des Verfolgers kostet.

7 Wenn der Verfolger gewarnt wurde und die andere Person weiterverfolgt, auch wenn er die Warnung nicht angenommen hat, so soll er getötet werden, da er weiterhin verfolgt.

Ist es möglich, den Verfolgten anders zu retten, etwa indem man den Verfolger mit einem Pfeil, Stein oder Schwert schlägt oder ihm die Hand abhaut oder das Bein bricht oder das Auge blendet, so tut man dies. Kann man dies jedoch nicht eindeutig abschätzen, und lässt sich die verfolgte Person nur durch die Tötung des Verfolgers retten, dann darf der Verfolger getötet werden, obwohl er selbst noch nicht getötet hat, denn es heißt „Du sollst deren Hand abschneiden und in dir kein Mitleid aufsteigen lassen“ [Deut. 25,12]

8 Es ist gleich, ob die Gefahr von den Genitalien oder irgendeinem anderen Teil des Körpers [des Verfolgers] ausgeht. Es ist gleich, ob es sich um Mann oder Frau handelt. Der Gedanke des oben Geschriebenen ist es, wenn jemand einem anderen totschiagen will, so soll der Verfolgte gerettet werden, indem man dem Verfolger „dessen Hand abschneidet“. Ist dies unmöglich, so soll der Verfolgte auf Kosten des Lebens des Verfolgers gerettet werden, denn es heißt, du sollst „in dir kein Mitleid aufsteigen lassen.“ [Deut. 25,12]

9 Kein Mitleid mit dem Leben des Verfolgers aufkommen zu lassen, ist eine negative Mitzwa. Daher haben die Gelehrten entschieden, dass wenn eine schwangere Frau Schwierigkeiten mit der Geburt hat, der Fetus abgetrieben werden kann, ob durch Arznei oder [chirurgisch] per Hand, weil der Fetus als Verfolger der Mutter anzusehen ist. Wenn jedoch bereits der Kopf des Fetus zum Vorschein gekommen ist, so darf es nicht mehr angefasst werden, weil ein Leben nicht gegen das andere aufgewogen werden kann und obwohl die Mutter sterben könnte, ist dies die Natur der Welt.

In der ersten Halacha nimmt Maimonides erkennbar eine dogmatische Unterscheidung zwischen einer nicht-vorsätzlichen Tötung und einer vorsätzlichen Tötung vor, wobei er nur für die vorsätzliche Tötung eine Rechtsfolge ankündigt, die nicht-vorsätzliche Begehung als quasi-Grunddelikt allein als „Verstoß“ gegen ein „negatives Gebot“ ohne nähere Benennung einer Rechtsfolge darstellt. Bemerkenswert ist auch der dritte Satz, der deutlich macht, dass die Bestrafung für Mord nicht eine Spiegelung der ursprünglichen Begehungsweise darstellt, sondern die Bestrafung nur durch das Schwert erfolgt. Diesem Satz kommt damit eine abschließende Klarstellungsfunktion zu.

Im Anschluss an das allgemeine Tötungsverbot setzt Maimonides in der zweiten Halacha die grundsätzliche Pflicht der Angehörigen des Opfers, dieses durch Tötung des Mörders zu rächen sowie die Regelungen zur genauen Bestimmung der Erbfolge dieser Rachepflicht.²⁶⁷ Das Institut der Blutrache schränkt Maimonides in den folgenden Halachot ein, indem er die Tötung des Mörders der Diskretion der Angehörigen des Opfers entzieht und die Entscheidung über die Strafbarkeit in die Hände des Gerichts legt. So weist er in der vierten Halacha daraufhin, dass von dem Täter keine Zahlung eines Blutgeldes zu akzeptieren ist und fundiert das Verbot einer Form der restaurativen Gerechtigkeit mit der Begründung, das Leben des Opfers gehöre nicht dem Täter, sondern allein Gott, so dass der Täter darüber nicht verfügen dürfe. Drohend fügt Maimonides hinzu: „Es gibt keine Tat, in der das Gesetz so streng ist wie beim Blutvergießen, denn es steht geschrieben, ‚das Blut entweicht das Land‘“²⁶⁸ und unterstreicht im Anschluss daran ausführlich die ausschließliche Zuständigkeit des Gerichts, Tötungsdelikte zu richten.

In der zweiten Hälfte des ersten Kapitels, im Anschluss an die Strafbarkeit des Mordes und das Erfordernis eines ordentlichen Gerichtsverfahrens, regelt Maimonides die Verteidigung vor einem Angreifer.²⁶⁹ Zur Erinnerung: Die Tötung des *rodef*, d. h., eines „Verfolgers“ war erstmals im Mischna-Traktat Sanhedrin geregelt und enthält dort die Verpflichtung (!), jemanden, der eine andere Person verfolgt um diese zu töten oder zu vergewaltigen, aufzuhalten, wobei dabei auch letale Gewalt zulässig ist, wenn sich die verfolgende Person nicht anders stoppen lässt.²⁷⁰ Die Diskussion in der dazugehörigen Gemara des babylonischen Talmuds leitete die Herkunft dieser Regelung aus dem biblischen Vers „Du sollst nicht untätig neben dem Blut deines Nächsten stehen“ ab und arbeitete die Problematik dieser Form der Notwehr bzw. Nothilfe durch die Bildung einer Reihe von kasuistischen Einzelfallkonstellatio-

²⁶⁷ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 1:2–3.

²⁶⁸ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 1:4 (Übersetzung d. Autors).

²⁶⁹ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 1:6–14.

²⁷⁰ mSanhedrin 8:6. In der deutschen Übersetzung von *Goldschmidt*: „Folgende halte man durch Ihr Leben zurück: Wer jemand verfolgt, um ihn zu töten, und wer eine männliche Person oder ein verlobtes Mädchen verfolgt [um ein sexuelles Verbrechen zu begehen]. Wer aber einem Tier nachläuft, oder im Begriff ist, den Šabbath zu entweihen oder Götzendienst zu treiben, den darf man nicht durch sein Leben zurückhalten.“ – *Goldschmidt*, Synhedrin, Makkoth, 1903, 311. In der englischen Übersetzung von *Dicker*: „These are those whom we save from sinning at the cost of their lives: One who pursues his fellow to kill him, or one who runs after a male to sodomize him or after a betrothed *naarah* to violate her. [...] But when one pursues a beast for the purpose of sodomy, or one is about to desecrate the Sabbath, or one is about to engage in idol worship, we may not save any of these people from sinning at the cost of their lives.“ – *Schorr* (Hrsg.), Tractate Sanhedrin, 2002, folio 73a1.

nen und den dazu entsprechenden Lösungsansätzen auf.²⁷¹ Maimonides greift diese mischnaischen und talmudischen Grundlagen auf erstmals eine kohärente Zusammenstellung des Notstands und der Notwehr bzw. Nothilfe im Jüdischen Recht.²⁷²

Bei Nichteinschreiten gegen einen Verfolger sieht Maimonides sowohl das Gebot zum Einschreiten („Du sollst deren Hand abschneiden“) als auch zwei Verbote („kein Mitleid“ mit dem Verfolger sowie „Du sollst nicht untätig neben dem Blut deines Nächsten stehen“). Er hebt hervor, dass auf diese drei Mitzwot keinerlei Strafe stehen würden, weil deren Bruch nicht durch aktives Tun, sondern nur durch Unterlassen möglich sei. Indes sei der Bruch dieser drei Pflichten dennoch schwerwiegend, denn „Wer das Leben eines einzigen Israeliten zerstört, erachtet wird, als ob er die ganze Welt zerstört, und wer das Leben eines einzigen Israeliten rettet, erachtet wird, als ob er die ganze Welt rettet“.²⁷³

Einen Exzess in der Form, dass der Einschreitende den Verfolger tötet, obwohl es ihm möglich gewesen wäre, den Angriff durch ein milderes Mittel zu beenden, erachtet Maimonides zwar als moralisch und rechtlich verwerflich, jedoch nicht für strafbar.²⁷⁴ Dahinter lässt sich bereits eine zwar noch nicht differenzierte oder ausgeprägte, aber dennoch wahrnehmbare strafphilosophische Trennung zwischen Rechtswidrigkeit und/oder Schuld und Vollstreckungsebene erkennen.

Die Normen zeichnen grundsätzlich ein Bild eines Rechtfertigungstatbestandes, der sich noch wesentlich von der abstrakten Ausformulierung zulässiger Verteidigungshandlungen zur Abwehr rechtswidriger Gewaltanwendung in modernen Normen unterscheidet. Der wichtigste Unterschied liegt nicht in der regelungstechnischen Abweichung (zumal die Übersetzung leider nie an die Präzession des hebräischen Originals heranreichen kann), sondern konzeptionell darin, dass es sich bei dem *din rodef* nicht um ein passives Recht im Sinne eines Rechtfertigungsgrundes, sondern um eine aktive Verpflichtung zum Eingreifen handelt. Insofern ist das ‚Gesetz vom Verfolger‘ von der rechtsdogmatischen Ausformung eher mit einem Teilanwendungsbereich des

²⁷¹ bSanhedrin 73a; *Goldschmidt*, Synhedrin, Makkoth, 1903, 311 ff.

²⁷² Tatsächlich hat Maimonides dazu laut *Klein* das Recht aus den folgenden Quellen zusammengetragen: mSanhedrin 8:7; bSanhedrin 72b, 73a, 74a; Sifre zu Deut. 25, 12.

²⁷³ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 1:16 (Übersetzung d. Autors); ferner *Maimonides/Klein*, *The Book of Torts*, 1982, 198.

²⁷⁴ *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 1:13 („Eine Person, die das Opfer auf Kosten eines Gliedmaßen des Verfolgers retten könnte, jedoch diese Mühe nicht einlegt und stattdessen das Opfer rettet, indem er den Verfolger tötet, soll wie ein Blutvergießer erachtet werden und verdient den Tod. Eine Hinrichtung durch das Gericht scheidet jedoch aus.“ – Übersetzung d. Autors).

modernen Tatbestandes der unterlassenen Hilfeleistung vergleichbar, wenngleich dieser erst ansetzt, wenn das Opfer bereits in einer hilfsbedürftigen Lage ist, während die obigen Halachot auf die präventive Vermeidung einer solchen Notlage abstellen.

Das *din rodef* nimmt explizit keine Einschränkung der Verteidigungshandlung bei Minderjährigen vor.²⁷⁵ Parallelen zum modernen Notwehrrecht hat das Regelungskonstrukt doch insofern, als es ebenfalls eine Erforderlichkeitsprüfung verlangt. So fordert es durch die Pflicht, den Verfolger mit non-letaler Gewalt aufzuhalten, wenn dies irgendwie möglich ist, grundsätzlich eine Beschränkung in der Wahl der Mittel. Vom Wortlaut der Halacha 1:7 ausgehend muss dies nicht zwingend das mildeste zur Verfügung stehende Mittel sein. Eine weitere Ähnlichkeit liegt darin, keine Interessenabwägung zwischen den widerstreitenden Interessen zu fordern. Lässt sich der Angriff nicht anders abwenden, so ist die Tötung eines Angreifers verpflichtend, selbst wenn nicht das Leben des Opfers, sondern dessen sexuelle Selbstbestimmung und körperliche Unversehrtheit gefährdet sind.

Der expressivistische bzw. positiv-generalpräventive Ansatz in Maimonides Kodifizierung zeigt sich erneut in der Wortwahl: In jeder der Halachot 6–8 wird auf die *Pflicht* hingewiesen, den Verfolger zu töten, wenn ein anderes Abwehrmittel nicht verfügbar ist. Damit steht es im Kontrast zu der im Rahmen des Tötungsverbots in den Halachot 1–3 genannten Pflicht zur Hinrichtung eines Mörders. Das *din rodef* kann entweder als Ausnahmeregelung vom Mordtatbestand oder aber als Vorwegnahme der Mordstrafe gelesen werden.

Maimonides Systematik folgend wäre die inhaltliche Entscheidung, das den modernen Rechtsfertigungs- und Schuldausschlussgründen ähnliche *din rodef* (Gesetz über den Verfolger) in die hinteren, mit dem Schutz des Lebens befassten Kapitel des Abschnitts *Hilchot Rotzeach Ush'mirat Nefesh* zu stellen, im Grunde folgerichtig gewesen. Entsprechend seinen Anmerkungen im Text verstand er die Tötung des Verfolgers vor allem als Maßnahme, die nicht der Bestrafung des Verfolgers, sondern dem Schutz des Lebens des Verfolgten dient. Es handelt sich somit dem Schutzzweck nach bei der Notwehr bzw. Nothilfe um lebensschützende Gesetzgebung. Indem Maimonides die legitimen Verteidigungs- sowie Nothilfehandlungen (und unterlassene Hilfeleistungen) an das Mordverbot anschließt, unterstreicht er die Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens weitaus mehr, als es eine Klassifizierung zu Ende des Abschnitts getan hätte. Darüber hinaus deutet die systematische Stellung auf ein Rechtsverständnis, das in der Notwehr und Nothilfe

²⁷⁵ Eine solche Begrenzung ist etwa bei der Notwehr bzw. -Hilfe gem. § 32 StGB im deutschen Recht im Rahmen der Gebotenheitsprüfung vorzunehmen.

nicht eine Rechtfertigung oder Entschuldigung des Mordverbots anerkennt, sondern tatbestandlich keinen Mord erkennt. Für das Verständnis der *din rodef* als nicht-tatbestandliche Handlung spricht schließlich auch der Wortlaut von *Rotzeach Ush'mirat Nefesh* 1:6.

In der Gesamtbetrachtung zeigt sich in der maimonidischen Darstellung des *din rodef* und der daraus hervorgehenden Regelungen zur Hilfeleistung das Verständnis desselbigen als umfangreiche Rettungspflicht. Der Grund der ausführlichen Ausgestaltung liegt offensichtlich darin, den Wert des menschlichen Lebens zu betonen. Obgleich allein die vorsätzliche Tötung als strafbewährt normiert wird, soll das im Anschluss geregelte *din rodef* die Pflicht zur Rettung des Lebens verdeutlichen, dass die Bedeutung des Rechtsguts Leben im Jüdischen Recht nicht nur die Pflicht zum Unterlassen von Tötungshandlungen, sondern auch die Pflicht aktiv vor Tötungshandlungen zu schützen, beinhaltet.

*b) Beispiel 17: Auslieferungsverbot und Ausnahmen –
Hilchot Chovel u'Masik 8:9–11*

Wie oben gezeigt, geht Maimonides grundsätzlich von einem allgemein gültigen Tötungsverbot aus, das nur durch gerichtliche Vollstreckung der Todesstrafe gebrochen werden darf. Ähnlich prinzipiell geht Maimonides vom strikten Verbot aus, Juden an Nichtjuden auszuliefern.²⁷⁶ Als wichtigste Ausnahme sowohl vom Tötungs- als auch vom Auslieferungsverbot erkennt Maimonides den *moseir* (hebr.: מוֹסֵר), den „Denunzianten“, an, dessen präventive Tötung er zur Abwendung eines Schadens von den Interessen der Gemeinde oder eines ihrer Mitglieder nach Ausspruch einer Warnung oder zur Vermeidung von Wiederholungstaten für erlaubt erachtet.²⁷⁷ Im Folgenden werden die relevanten Halachot aufgezeigt, deren Besonderheiten und historischer Kontext erläutert:

9 Es ist verboten, eine Person oder deren Eigentum in die Hände der Götzendiener zu geben. Dies gilt, selbst wenn der Betroffene ein Übel oder ein Verbrechen begeht, und selbst wenn er Unannehmlichkeiten auslöst. Wer einen anderen Juden oder dessen Eigentum den Nichtjuden ausliefert, hat keinen Anteil an der nächsten Welt.

²⁷⁶ Das Auslieferungsverbot und dessen wichtigste Ausnahme sind in *Hilchot Chovel u'Masik* 8:9 ff. geregelt, vgl. auch *Maimonides/Klein*, *The Book of Torts*, 1982, 190.

²⁷⁷ *Hilchot Chovel u'Masik* 8:9–11, Übersetzung des Autors, für eine englische Übersetzung, siehe auch *Maimonides/Klein*, *The Book of Torts*, 1982, 191. Alternativ siehe *Chovel uMazzik*, in: Maimonides/Touger (Hrsg.), *Sefer Nezikim*, 8:9–11.

10 Es ist gestattet, einen *moseir* an jedem Ort zu töten. Dies gilt selbst noch zu unserer Zeit, wo es keine Strafgerichte mehr gibt. Es ist gestattet, ihn zu töten, bevor er denunziert. Sobald jemand sagt, er wolle so und so denunzieren und so dessen Person oder Eigentum gefährden, selbst wenn es von geringstem Wert ist, gib er sich dem Tod hin. Er soll gewarnt werden „Du sollst nicht denunzieren!“ . Wenn er „Nein, Ich werde ihn denunzieren“ sagt, so ist es eine Mitzwa ihn zu töten, und wer es tut, wird belohnt.

11 Wenn der *moseir* seine Drohung wahrgemacht und denunziert hat, erscheint es mir verboten, ihn zu töten, außer wenn er es wiederholt getan hat. In diesem Fall muss er getötet werden, damit er nicht noch andere denunziert.

Es gibt in den Städten des Westens [Maghreb] häufig Fälle, wo *mosrim*, die wiederholt Informationen zum Eigentum anderer Personen gegeben haben, an die Götzendiener gegeben werden, damit diese ihn hinrichten, schlagen oder einsperren, je nachdem, wie es ihrer Tat entspricht. Ebenso, wenn jemand der Gemeinde Sorge und Kummer bereitet, so darf er an die Götzendiener gegeben werden, damit diesen ihn schlagen, einsperren oder mit einer Geldstrafe belegen. Aber wenn er nur einem Einzelnen Sorge bereitet, darf er nicht ausgeliefert werden. Es ist verboten, das Eigentum eines *moseir* zu zerstören, auch wenn wir ihn bestrafen, denn es gehört seinen Erben.

Beide Halachot folgen der maimonidischen Regelungstechnik, bei kontroversen Regeln zuerst die abstrakte Norm zu formulieren und diese anschließend zu begründen. In beiden Fällen erlauben die Erklärungen, die Maimonides für die harschen Rechtssätze gibt, rechtshistorische Rückschlüsse:

Die Halachot offenbaren die zur damaligen Zeit bestehende Bedrohung der jüdischen Gemeinden durch Denunzianten, die Leben oder Eigentum der Gemeindemitglieder gefährdeten. Die Forschung deutet darauf hin, dass das Informanten- und Denunziantentum im Mittelalter deutlich zugenommen hatte, was vor allem auf die politischen und sozio-ökonomischen Umstände, in denen viele jüdische Gemeinden lebten, zurückzuführen war.²⁷⁸ Die islamische oder christliche Obrigkeit entwickelte einerseits Repressalien und entzog andererseits Autonomieprivilegien.²⁷⁹ Im Verrat von Interna der Gemeinden oder von Einzelpersonen lag somit nicht nur eine erhebliche Gefahr

²⁷⁸ Dazu ausführlich bereits *Kaufmann*, *Jewish Informers in the Middle Ages*, *The Jewish Quarterly Review* 8 (1896), 217, 217 ff. Das Problem des Denunziantentums ist wiederholt Gegenstand in Briefen, die in der Kairoer Genizah gefunden wurden, siehe z. B. *Cohen*, *Correspondence and Social Control in the Jewish Communities of the Islamic World: A Letter of the Nagid Joshua Maimonides*, *Jewish History* 1 (1986), 39. Mit Blick auf das Problem in geonischer Zeit sowie den Überlieferungen zur Hinrichtung von Denunzianten in Spanien, siehe auch *Mann*, *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History*, *The Jewish Quarterly Review* 10 (1919), 121, 128, 129 Fn. 192.

²⁷⁹ *Kaufmann*, *Jewish Informers in the Middle Ages*, *The Jewish Quarterly Review* 8 (1896), 217, 226.

für den sozialen Frieden innerhalb der Gemeinden, sondern zugleich auch eine (weitere) Bedrohung der rabbinischen Autorität sowie der legitimierte Führungsorgane der jeweiligen Gemeinden.²⁸⁰

Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass Maimonides der Denunziationsproblematik ein ganzes Kapitel mit insgesamt fünfzehn Halachot widmet.²⁸¹ Die Bedeutung des Problems wird zudem durch die systematische Stellung unterstrichen, die Maimonides für die Gesetze über die Denunziation in der Mischneh Torah wählt: Das Kapitel zur Denunziation findet sich im Abschnitt *Hilchot Chovel u'Masik* (Gesetze über Verletzungen und Schädigungen), in dem es unmittelbar vor Beginn des Abschnitts *Hilchot Rotseach u'Shmirat Nefesh* (Gesetze über den Mord und den Schutz des Lebens) steht, eine Einordnung, die nicht zufällig erscheint. Maimonides erkennt in der vorsätzlichen Weitergabe von Informationen an böswillige Dritte – unabhängig davon, ob Juden oder Nichtjuden – nicht nur ein unmittelbares Handeln gegen die geschädigte Person, sondern mittelbar auch gegen die Gemeinde, da diese in ihrer sozialen oder wirtschaftlichen Struktur geschädigt wird. Wie schwerwiegend die rabbinische Lehre ein solches Verhalten erachtet, spiegelt sich in dessen faktischer Strafe wider: Dass ein (wiederholter) Denunziant – entsprechend des ersten Satzes der Halacha – ohne richterliches Verfahren sofort und auf der Stelle getötet werden kann, erhebt es in den Rang eines Kapitalverbrechens. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang Maimonides Anmerkung, dies gelte, obwohl es keine Strafgerichte mehr gebe, und mit Wirkung in seiner Zeit. Der Unrechtsgedanke zum Denunziantentum sollte deutlich unterstrichen werden.

Trotzdem scheint Maimonides die rabbinische Aussage, Denunzianten könnten ohne Prozess getötet werden, nicht restlos annehmbar gewesen zu sein. In der 11. Halacha des Kapitels bringt Maimonides zum Ausdruck, dass eine außergerichtliche Tötung nicht gestattet sei. Wird in Betracht gezogen, dass nach vorheriger Halacha auch an den Denunzianten die Anforderung der Warnung gestellt werden muss, so ergibt sich daraus eine deutliche Einschränkung der vermeintlichen ‚Lizenz zum Töten‘. In der Ausnahme erlaubt er eine außergerichtliche Tötung quasi polizeirechtlich, faktisch unter dem Aspekt der Verhinderung eines unmittelbar bevorstehenden weiteren Verrats. Damit steht diese Halacha in einer Reihe mit den o. a. Ausnahmen zum Tötungsverbot, die Maimonides zur Abwehr bzw. Prävention von Straftaten zulässt.

²⁸⁰ *Klatzkin/Slutzsky/Cohn* u. a., Informers, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 780, 784.

²⁸¹ *Hilchot Chovel u'Masik* 8:1–15.

Aufschlussreich ist zudem seine Anmerkung, die Gelehrten „im Westen“ (vermutlich ist das westlich von Ägypten liegende Maghreb gemeint) würden Denunzianten regelmäßig den „Götzendiernern“²⁸² zur Bestrafung übergeben. Dieser Begriff wird von *Touger* mit Nichtjuden („*gentile*“) und von *Klein* mit Heiden („*heathen*“) übersetzt und meinte die Übergabe an nicht-jüdische Behörden oder Gerichte.²⁸³ Maimonides, der selbst mehrere Jahre im marokkanischen Fez gelebt hatte, stand nachweislich in Kontakt mit weit entfernten jüdischen Gemeinden; eine persönliche Kenntnis der lokalen Traditionen auf dem Territorium vom heutigen Marokko, Algerien und Tunesien scheint wahrscheinlich. Leider geht aus Maimonides Anmerkung nicht hervor, wie sich eine Auslieferung an nicht-jüdische Behörden gestaltete, ob der Angeklagte stellvertretend von nicht-jüdischen Gerichten in Kooperation mit den jüdischen Gemeinden bestraft wurde, oder aus der Gemeinde ausgeschlossen und seinem Schicksal vor der nicht-jüdischen Justiz ausgeliefert war. Ob sich mit Auslieferung einer Person ein eigener Auslieferungstatbestand für ‚Unruhestifter‘ verband (der Wortlaut würde dafür sprechen), oder ob es sich um einen Unterfall zur Auslieferung von Denunzianten handelte (die systematische Einordnung würde dafür sprechen), ist nicht klar nachzuvollziehen. Unabhängig von der Interpretation ist zu bemerken, dass eine Auslieferung eines Straftäters bei Verletzung geschützter Interessen eines Einzelnen nicht gestattet war. Vielmehr setzt die Halacha, so wie sie Maimonides darstellt, zwingend eine Verletzung der Interessen der Gemeinde, d. h. einer Vielzahl von Personen, voraus, um eine Auslieferung als zulässig zu erachten.²⁸⁴ Es handelt sich somit um eine weitere Einschränkung der Ausnahmen vom Auslieferungs- und Tötungsverbot.

Wen meint Maimonides mit „Götzendiernern“? Der in islamischer Umwelt lebende Universalgelehrte hatte zuvor in einem Responsum entschieden, dass Muslime aufgrund ihres monotheistischen Glaubens keine Götzendiener seien (die gleiche Entscheidung war in Bezug auf das Christentum zuvor in der aschkenasischen Welt getroffen worden).²⁸⁵ Da im 12. Jahrhundert die

²⁸² Im Original *Avodei Kochawim* (עבודי כוכבים), was wörtlich übersetzt „Sternen-anbeter“ bedeutet.

²⁸³ *Hilchot Chovel u'Masik* 8:1–15 in Maimonides/Touger (Hrsg.), *Sefer Nezikim*, sowie *Maimonides/Klein*, *The Book of Torts*, 1982, 190 f.

²⁸⁴ Diese Gefahrenprognose ist dem Gefahrenbegriff im modernen Polizeirecht tatsächlich nicht unähnlich.

²⁸⁵ Bereits im Talmud hatten die rabbinischen Gelehrten ihre resolute Haltung zu Nichtjuden als vermeintliche ‚Götzendiener‘ stark abgeschwächt. So berichtet Bava Kamma 38a von der Freundschaft R. Meire zu Nichtjuden, während Gittin 29b auf die Pflicht zu Almosen, Hilfeleistung, Krankenpflege, und Begräbnis der Toten hinweist. In Chullin 13b findet sich die Aussage von R. Hiya bar Abba im Namen R. Johansans, dass es sich bei Nichtjuden außerhalb des Landes Israels nicht um Götzendiener handeln könne, weil diese lediglich den Traditionen ihrer Vorfahren folgen

gesamte arabische Welt islamisiert war, gab es in Nordafrika wahrscheinlich zu seinen Lebzeiten keine echte polytheistische Idolatrie. Maimonides benutzte an mehreren Stellen der Mischneh Torah und in seinen sonstigen Schriften andere, neutrale Begriffe für Nichtjuden. Der mit den Begriff Götzendieners aufgeworfenen Schreckensvorstellung fehlte im Zeitpunkt der Veröffentlichung der Mischneh Torah ein Äquivalent in der Gegenwart, so dass dieser Ausdrucksform eine eher symbolische Bedeutung zukommt. Maimonides stellte nie abschließend klar, ob er seine Mischneh Torah primär als Lern- und Lehrmaterial für das Studium des Jüdischen Rechts oder als Rechtskodifikation für die praktische Anwendung vorsah. So ist nicht auszuschließen, dass die angedrohte Rechtsfolge, denunziatorische Juden zur Bestrafung an ‚Götzendieners‘ auszuliefern, und die bewusste Wahl der Begrifflichkeit mit einhergehenden Assoziationen wie Primitivität, Brutalität und Willkür, allein expressiv erzieherische bzw. positiv generalpräventive Zwecke verfolgen sollten.

Es zeigt sich wiederum, dass die konstante Repetitio der Begriffe ‚Tod‘ und ‚Todesstrafe‘ im Jüdischen Recht weniger als echte Anwendungsmöglichkeit betrachtet wurden, sondern als rhetorisches bzw. gesetzgeberisches Mittel eines zur Vollstreckung nicht mehr befähigten Rechtssystems diente, das ein Unrechtsurteil auszudrücken und zu kommunizieren suchte.

4. Moreh Nevuchim

Maimonides verfasste den *Moreh Nevuchim* – „Der Führer der Unschlüssigen“ – vermutlich im Jahre 1190 n. d. Z. in Fostat.²⁸⁶ Geschrieben ursprünglich in judeo-arabischer Sprache und in Form eines Briefes an seinen Schüler, Rabbi Joseph ben Judah von Ceuta, wurde er noch zu Lebzeiten des Autors, im Jahre 1204 ins Hebräische übersetzt.²⁸⁷

Moreh Nevuchim enthält die zentralen philosophischen Ansichten Maimonides und ist als eines seiner Hauptwerke zu betrachten. Es werden seine Argumente anhand philosophischer Erwägungen entsprechend des damaligen wissenschaftlichen Erkenntnisstandes zu volkstümlichen Erzählungen und der Bibelauslegung kommuniziert.²⁸⁸ Das Werk wird in der modernen For-

würden. Vgl. dazu auch die Ausführungen in *Contemporary American Reform Responsa*, Nr. 167 (Dezember 1980).

²⁸⁶ Sandler/Guttmann/Rapaport, Maimonides, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, 1927, Sp. 1308.

²⁸⁷ Rudavsky, Maimonides, 2010, 20, ferner oben S. 348.

²⁸⁸ Ähnlich auch Seeskin (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, 2005, 3.

schung als die wichtigste und einflussreichste Synthese von Wissenschaft und jüdischer Tradition der damaligen Zeit angesehen.²⁸⁹ Dem Leser der Gegenwart verlangt es allerdings ein erhöhtes intertextuelles Verständnis und vertiefte hermeneutische Kenntnisse ab. Wenngleich sich Maimonides bisweilen weit von den klassischen Quellen der jüdischen Tradition entfernt, ähnelt seine allgegenwärtige Verwendung biblischer Zitate dem *Midrasch*-Prozess der Tannaim: Wie den antiken Rabbinern dienen ihm die Tannaim der argumentativen Beweisführung und mit einem bewussten aus dem Kontext Reißen gelingt es ihm, neue Bedeutungen zu schaffen.²⁹⁰ Dieser Ansatz zeigt sich insbesondere bei seinen strafrechtsphilosophischen Ausführungen, die jedoch nur einen bescheidenen Teil des insgesamt mehr als 600 Seiten umfassenden Werkes einnehmen.

Die Strafrechtsphilosophie, die Maimonides im *Moreh Nevuchim* darlegt, beruht auf seiner Prämisse, dass das gesamte Jüdische Recht einem übergeordneten Zweck folgt. Aus diesem Zweckgedanken leitet er seine Strafzwecktheorie ab, auf die er seine Strafzumessungslehre aufsetzt.

a) Der maimonidische Zweckgedanke im Recht

Der wichtigste, allen anderen übergeordnete Zweck des Jüdischen Rechts ist es nach Maimonides Vorstellung, den vollkommenen Zustand des Körpers und der Seele zu verwirklichen.²⁹¹ Dabei versteht er unter Körper vor allem die materielle, d. h. fassbare und gegenständliche Wirklichkeit, deren Wohlergehen und Vervollkommnung nicht allein in der Verwirklichung von körperlicher Gesundheit und Wohlbefinden liegt, sondern sich damit verbindet, zu verhindern, dass sich Menschen gegenseitig schaden. Der vollkommene Zustand des Körpers, so Maimonides, sei als grundsätzliche Befähigung des Individuums zum friedvollen Zusammenleben in der Gesellschaft zu verstehen.²⁹² Wohlergehen bzw. Vervollkommnung der Seele bedeutete für ihn die

²⁸⁹ *Diamond*, Maimonides and the Shaping of the Jewish Canon, 2014, 2 f.

²⁹⁰ *Diamond* hat Maimonides Auseinandersetzung mit seinen Texttraditionen treffend als „eine nachhaltige philosophische Hermeneutik“ beschrieben, „die innovativ ist und gleichzeitig in der Tradition verankert bleibt“ („Maimonides’ engagement with his textual traditions presents a sustained philosophical hermeneutic that innovates while remaining anchored in tradition.“), vgl. *Diamond*, Maimonides and the Shaping of the Jewish Canon, 2014, 20.

²⁹¹ *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. S. 173. *Pines* übersetzt Maimonides dagegen nicht mit „Vollkommenheit“, sondern mit dem Englischen „welfare“, d. h. dem Wohlergehen bzw. Fürsorge der Seele, siehe *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 510.

²⁹² *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. S. 174; *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 510 f.

Möglichkeit, richtige und wahre Meinungen, Kenntnisse oder Erkenntnisse zu erlangen.²⁹³ Obschon er der Suche nach Wissen und Erkenntnis die gewichtigere Bedeutung zukommen lassen will, führt er aus, dass „die Vervollkommnung des Leibes, die in der möglichst besten Regierung des Staates und in der möglichst vortrefflichen Gestaltung der Verhältnisse seiner Individuen besteht, der Natur und der Zeit nach vorausgeht“.²⁹⁴ Die Herbeiführung des Rechtsfriedens durch den Schutz des Menschen und seiner Rechte diene so als Zwischenziel für die Verwirklichung der Vervollkommnung der Seele als Endziel.²⁹⁵ Die „letzte Vollkommenheit“ oder die „ultimative Perfektion“ sei nur durch die erste, die Vervollkommnung der körperlichen Welt, erreichbar.²⁹⁶ Die Vervollkommnung sowohl des Körpers als auch der Seele sah Maimonides nur durch das Gesetz Moses verwirklichbar, allein dessen Geist sei auf die Perfektionierung beider Seiten der menschlichen Existenz fokussiert.²⁹⁷

Zum Erreichen der Perfektionierung sieht Maimonides die Existenz von Recht und Gerechtigkeit an zwei Überzeugungen geknüpft: Zum einen an den Glauben an wahre und richtige Dogmen, zum anderen an den Glauben an nötige (nicht notwendigerweise wahre) Dogmen.²⁹⁸ Ein wahres Dogma ist für Maimonides der Glaube an die Existenz des jüdischen Gottes und dessen Einheit, Weisheit, Macht, Wille und Ewigkeit zu fördern. Diese religiöse Erkenntnis stellt für ihn den Endzweck allen Rechts dar. Neben dieser Wahrheit sei es zur Aufrechterhaltung des Gesetzes unerlässlich, bestimmte Meinungen bestehen zu lassen, weil nur so die politische Vervollkommnung (als Teil der ‚körperlichen Perfektion‘) durchsetzbar wäre.²⁹⁹ Die für den Bestand der Rechtsordnung notwendige Meinung ist für Maimonides unzweifelhaft der Glaube an einen Gott, der „gewalttätig wütend mit denen ist, die ihm nicht gehorchen“.³⁰⁰ Der allgemeine Zweck der Gesetzestreue sei es, „den

²⁹³ In der Übersetzung von *Maier* ist von „Kenntnissen“ die Rede, bei *Pines* dagegen von „*opinions*“, d. h. Meinungen, siehe *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 173; *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 510.

²⁹⁴ *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 174.

²⁹⁵ *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 174.

²⁹⁶ *Maier* spricht von „letzter Vollkommenheit“, während *Pines* „*ultimate perfection*“ verwendet, siehe *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 174; *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 511.

²⁹⁷ *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 511.

²⁹⁸ *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 514.

²⁹⁹ *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 512.

³⁰⁰ Bei *Pines* heißt es „Such, for instance, is our belief that He, may he be exalted, is violently angry with those who disobey Him and that it is therefore necessary to fear Him and to dread Him and to take care not to disobey.“ – siehe *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 512.

HERRN zu lieben³⁰¹ und nur durch die Einhaltung des Rechts könne diese Liebe gezeigt werden, weil sich im jüdischen Gesetz Weisheit und Güte Gottes manifestieren.³⁰² Nach seiner Sicht hat eine *Mitzwa*, wenn sie entweder der Vermeidung von Fehlverhalten, der Herbeiführung guter sozialer Beziehungen oder der Kommunikation von Meinungen oder Erkenntnissen dient, immer einen Nutzen, der mehr oder weniger offenkundig sein kann. Wirkliche Erklärungen würden nur diejenigen Mizwot benötigen, deren Sinn sich nicht gleich erschließt oder deren Bedeutung umstritten ist. Gebote, deren Sinn und Bedeutung erkennbar seien, wie etwa „dass Gott Eins ist, oder dass es uns verboten ist zu töten oder zu stehlen, oder dass es uns verboten ist, Blutrache und Vergeltung zu üben, oder dass wir einander lieben sollen“, bedürften keiner Erklärung eines Zwecks, denn „niemand kann auch nur für einen Tag so perplex sein, nach deren Warum zu fragen“.³⁰³ Alle in den Gesetzen niedergelegten Mizwot dienen, nach Ansicht Maimonides, entweder der Wohlfahrt des Glaubens oder der Wohlfahrt der Gesellschaft, indem sie entweder Fehlverhalten beseitigen oder den Charakter festigen.³⁰⁴

Mögliche Kritik an seinem utilitaristischen Verständnis des Jüdischen Rechts weist Maimonides entschieden zurück. Für unbegründet hält er etwa den teilweise in der jüdischen Tradition vorgebrachten Einwand, in dem von Gott gegebenen Gesetz nach Gründen zu suchen, sei frevelhaft. Den dahinter stehenden Vorwurf mancher gelehrter Kritiker, es müsse an die mündliche und schriftliche Torah aufgrund ihrer Offenbarungs-Autorität geglaubt werden, weil die Gründe für das Gesetz allein der göttliche Gesetzgeber kenne und ein Zwecksuche den Eindruck entstehen lassen könne, das Gesetz sei nicht göttlichen Ursprungs sondern von Menschenhand geschaffen, hält er für „eine Krankheit ihrer Seele“.³⁰⁵ Mit Krankheit meint Maimonides einen Denkfehler, den er glaubt, bei den Kritikern ausmachen zu können: Solche Menschen würden irrtümlich annehmen, ein Gesetz das keinen Zweck verfolge, müsse göttlich, ein Gesetz das jedoch einen Zweck verfolge, dagegen menschlich sein, weil nur vernunftgesteuerte Wesen einen Zweck identifizieren könnten. Die Kritiker, die dieser Ansicht folgen, so Maimonides, würden übersehen, dass sie in ihrem Anspruch an die Absolutheit des Schöpfergottes diesem faktisch die Vernunft absprechen und ihn so niedriger stellen als seine Schöpfung, den Menschen. Die Vorstellung eines Gottes, der Dinge nur um seiner selbst willen gestaltet, kann nach Ansicht des Gelehrten nicht rich-

³⁰¹ Damit nimmt Maimonides Bezug auf Deut. 11,13; 11,22; 19, 9; 30,6; 30,16 und 30, 20. Vgl. auch *Maimonides/Pines*, *The Guide Of The Perplexed*, 1974, 512.

³⁰² *Maimonides/Pines*, *The Guide Of The Perplexed*, 1974, 513.

³⁰³ *Maimonides/Pines*, *The Guide Of The Perplexed*, 1974, 513.

³⁰⁴ *Maimonides/Pines*, *The Guide Of The Perplexed*, 1974, 513.

³⁰⁵ *Maimonides/Maier*, *Führer der Unschlüssigen*, 1995, III. 195.

tig sein. Vielmehr sei es immer die Absicht des göttlichen Gesetzgebers, durch gesetztes Recht einen Nutzen für die Normadressaten zu verschaffen.³⁰⁶

Maimonides streng utilitaristische Vorstellung von Recht und Gerechtigkeit spiegelt sich auch in seiner Position zur Frage von Gerechtigkeit im Einzelfall vs. allgemeine Gültigkeit wieder. Obgleich nach seiner Ansicht ein Ziel des Rechts in der Perfektionierung des Individuums besteht, muss das Interesse des Individuums dem im Bedarfsfall überzuordnenden Interesse der Allgemeinheit weichen. Ziel des Rechts sei nicht die Einzelfallgerechtigkeit, denn „das Gesetz wurde nicht wegen den Dingen, die selten sind, gegeben“.³⁰⁷ Alles, was das Recht an Zielen erreichen wolle, könne es nur dadurch hervorbringen, dass es sich auf die Mehrheit der Fälle konzentriere, nicht jedoch auf Seltenheiten. So läge es in der Natur der Sache, dass eine Orientierung am allgemeinen Nutzen des Kollektivs zum Schaden beim Individuum führe. Der Zweck des Gesetzes lasse sich nicht in jedem Einzelnen verwirklichen, vielmehr sei es denklogisch notwendig, dass es Individuen geben müsse, die das Gesetz nicht zur Vervollkommnung führe. Das Recht könne – anders als die Medizin – nicht in seiner Dosis an den Einzelnen angepasst sein, vielmehr sei Recht nur dann Recht, wenn es absolut und universell für alle gelte.³⁰⁸

Mit dieser, am gesellschaftlichen Nutzen orientierten Zwecktheorie begründet Maimonides die konkrete Ausarbeitung der in den einzelnen Mizwot dargelegten Schutzzwecke und Maßnahmen sowie die Schritte zu ihrer Verwirklichung. Er weist auf traditionelle rabbinische Ansätze, auf jüdisch-rechtlichen Gebote und Verstöße im zwischenmenschlichen Verhältnis sowie auf Verstöße im Verhältnis Mensch-Gott, hin und unterteilt sein Werk grob in diese zwei allgemeine Gruppen.³⁰⁹ Zur näheren Diskussion der einzelnen Mizwot sind diese in 14 verschiedene Klassen eingeteilt, womit Maimonides die Anordnung seiner Kodifikation Mischneh Torah in dieselbe Anzahl an Büchern begründet.³¹⁰ Von diesen 14 *Mizwot*-Klassen entfalten – wie bei

³⁰⁶ *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 195–196.

³⁰⁷ *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 534. (Übersetzung des Autors).

³⁰⁸ *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 534 f.

³⁰⁹ *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 538; *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 218.

³¹⁰ Es handelt es sich um folgende Klassen: (1) Vorschriften über die Grundlehren der Heiligen Schrift (*Hilchot Yesodei ha-Torah*), (2) Vorschriften über den Götzendienst (*Hilchot Avodah Zarah*), (3) Vorschriften über die Sitten (*Hilchot De'oth*), (4) Vorschriften zu Almosen, Darlehen, Geschenken und das damit Zusammenhängende, (5) Gesetze zur Verhinderung des Unrechts und der Gewalttätigkeit, (6) Gebote, die sich auf das Strafrecht beziehen, (7) Eigentumsrechte, (8) Vorschriften zum Shabbat, (9) Vorschriften zum Gottesdienst, (10) Vorschriften zum Tempeldienst,

den jeweiligen Büchern der Mischneh Torah – im Wesentlichen nur zwei Klassen strafrechtliche Bedeutung: (1) Die fünfte Klasse, in der Maimonides die Gebote sammelt, die er mit der Verhinderung von Fehlverhalten und Aggression verbindet, und die sich weitestgehend mit dem *Sefer Nezikim* der Mischneh Torah decken, sowie (2) die sechste Klasse, in der sich überwiegend die Gesetze befinden, die mit Strafe verbunden werden, und die er in den Bezug zum *Sefer Sanhedrin* der Mischneh Torah setzt.³¹¹ Die beiden strafrechtlich relevanten Mizwot werden im Anschluss näher beleuchtet:

Als basalen Zweck aller im *Sefer Nezikim* aufgeführten Gebote und Verbote erachtet Maimonides die „Abschaffung des Unrechts“ und die Vorbeugung von Schäden durch Auferlegung von „Pflichten der Billigkeit“.³¹² Mit dieser Trennung nimmt der Gelehrte die Aufteilung des zivil- und strafrechtlichen Schutzes in vorsätzliche und fahrlässige Delikte vor und präsentiert und unterstreicht sein präventives Verständnis von Strafe.

In diesem Zusammenhang sind seine Ausführungen zur Bedeutung des Rechtsinstituts der Fahrlässigkeit hervorzuheben. Den Schutz vor fahrlässigem Verhalten begründet er allgemein wie folgt: „Infolge der zahlreichen Gebote, die den Schaden verhüten sollen, ist der Mensch für jeden Schaden verantwortlich, der aus seinem Eigentum entsteht, der durch seine Handlung verursacht wird, insofern es ihm möglich war, diese schädliche Wirkung zu verhüten.“³¹³ Diese Aussage ist als Ansatz einer Definition zu verstehen, in dem wesentliche Bestandteile des modernen zivil- und strafrechtlichen Fahrlässigkeitsbegriffs enthalten sind.³¹⁴ Bei vielen der im *Sefer Nezikim* aufgezählten Mizwot – etwa bei der Pflicht, Brandgefahren, ungesicherte Gruben oder Verletzungen durch die Hörner von Ochs zu vermeiden³¹⁵ – handelt es sich faktisch um Verkehrssicherungspflichten bzw. objektive Sorgfalts-

(11) Vorschriften zu rituellen Opfern, (12) Gebote betreff Reinheit und Unreinheit, (13) Gebote über verbotene Speisen und (14) Gesetze zu Verboten bestimmter sexueller Beziehungen; siehe auch *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 214–216; *Maimonides/Pines*, *The Guide Of The Perplexed*, 1974, 535–537.

³¹¹ *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 215; *Maimonides/Pines*, *The Guide Of The Perplexed*, 1974, 536. Anders als in der Mishneh Torah kategorisiert Maimonides im Führer der Unschlüssigen die Tatbestände des Raubes und Diebstahls nicht als zivilrechtlichen Schadensersatzanspruch, sondern als strafbewährte Mizwot.

³¹² *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 242. Bei *Pines* ins Englische übersetzt als „acts of injustice“ und „prevention of acts causing damage“, siehe *Maimonides/Pines*, *The Guide Of The Perplexed*, 1974, 555.

³¹³ *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 242.

³¹⁴ Im deutschen Recht ist der Fahrlässigkeitsbegriff in § 276 Abs. 2 BGB als Außer-Acht-Lassen der „im Verkehr erforderlichen Sorgfalt“ definiert.

³¹⁵ *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 242; *Maimonides/Pines*, *The Guide Of The Perplexed*, 1974, 555. Für die ursprünglichen biblischen

pflichten, während das von maimonidische Erfordernis der Schadensverhütung den heutigen subjektiven Prüfungskriterien der Erkennbarkeit und Vermeidbarkeit vorgreift. Darüber hinaus differenziert er das Verschulden bzw. Vertreten müssen bei Fahrlässigkeit in Umstände, für die sich nur schwer Schutz- oder Vorbeugemaßnahmen treffen lassen und die nur schwer zu vermeiden sind und Umstände, für die sich unproblematisch Schutz- oder Vorbeugemaßnahmen treffen lassen und die folglich leicht zu vermeiden sind.³¹⁶

Der im Zusammenhang mit Fahrlässigkeitsdelikten ausgearbeitete Ansatz sollte allgemein gültige Sorgfaltsnormen implementieren und durchsetzen. Maimonides überträgt ihn auf bestimmte Vorsatztaten. Den Kern des „Nützlichkeits“-Ansatzes bildet die Erkenntnis, dass ein bestimmtes wünschenswertes bzw. gewolltes gesellschaftliches Verhalten nicht allein mit *unmittelbaren*, ihren Schutzzweck klar ausdrückenden Normen erreicht wird, sondern in vielen Fällen die *mittelbare* Gesetzgebung greifen muss, deren Absicht es ist, Rahmenbedingungen zu schaffen, mit denen der eigentlich gewollte Zweck realisiert werden kann.

Anhand von vier typischen biblischen Rechtssätzen lässt sich dieser ‚weiche‘ Weg der Rechtsdurchsetzung i. S. d. des „Soft Law“-Ansatzes beispielhaft illustrieren: (1) Der (vermeintlichen) Todesstrafe für Nutztiere, (2) Der präventiven Tötung des Verfolgers, (3) Der Verbannung des fahrlässigen Totschlägers in eine Fluchtstadt und (4) Dem durchzuführenden Ritual bei einem Leichenfund außerhalb der Stadtmauern.

In allen vier Fällen sieht Maimonides als Schutzzweck mittelbar den Schutz des menschlichen Lebens.

In der im Jüdischen Strafrecht ausnahmsweise mit einer Strafe versehene Tötung eines Tieres und bestimmter Delikte gegen oder durch Menschen sieht Maimonides – anders als die karaitische Tradition – keine Bestrafung des Tieres, sondern des jeweiligen Eigentümers.³¹⁷ Der potentielle Verlust des (Nutz-)Tieres stelle eine Vermögenstrafe im jeweiligen Wert des Tieres für den jeweiligen Eigentümer dar. Die Androhung einer mittelbaren Vermögenstrafe solle grundsätzlich alle Eigentümer dazu anhalten, auf ihre Nutztiere besonders zu achten und die größtmögliche Sorgfalt walten zu lassen, damit diese keinen Menschen schädigen oder durch Menschen zum Objekt

Quellen dieser Pflichten, siehe auch Ex. 22,5; Ex 21,33, Ex. 21,28–32 sowie Ex. 35–36.

³¹⁶ *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 242–243; *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 555.

³¹⁷ Etwa der Fall des Ochsens, der wiederholt Verletzungen zufügt (Ex. 21, 28–29), sowie die Tötung eines Tieres, mit dem Sodomie getrieben wurde (Lev. 20, 15–16), vgl. *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 244; *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 555 f.

illegaler Handlungen gemacht werden können. Die biblische Strafandrohung für Tiere diene indirekt dazu, die Verlustangst ihrer Eigentümer zur Verhaltenssteuerung auszunutzen und damit die Ausübung der halachischen Sorgfaltspflicht effektiver herbeizuführen.³¹⁸

Hinter *din rodef* (der Verpflichtung, einen Verfolger zu töten) verbirgt sich nach Maimonides Ansicht ebenfalls ein mittelbar wirkender, präventiver Gedanke. Es sei nur deshalb erlaubt einen Verfolger, der sein Opfer ermorden oder vergewaltigen wolle, zu töten, weil die geschützten Rechtsgüter, das Leben und die sexuelle Unversehrtheit, nicht nachträglich reparabel bzw. restituierbar seien.³¹⁹

Die Verbannung des fahrlässigen Totschlägers ins Exil einer Fluchtstadt diene, so Maimonides, der Beruhigung der Hinterbliebenen des Opfers, insbesondere des Bluträchers. Es solle vermieden werden, dass diese dem Täter begegnen, um so den sozialen Frieden sichern.³²⁰ Maimonides will vor allem mittelbar das durch den Bluträcher gefährdete Leben des Totschlägers schützen. Dass die Exilierung für Täter eine strafrechtliche Sanktion darstellt, erwähnt er nicht.

Den präventiven und auch repressiven Nutzen erkennt Maimonides ebenfalls in der rituellen Tötung eines Kalbes im Falle eines unbekanntes Leichenfundes außerhalb von Städten. Zur Erinnerung: Das biblische *eglah arufah*-Ritual fordert beim Leichenfund einer getöteten Person außerhalb der Stadtmauern das Herausschleppen eines Kalbes an den Fundort, an dem diesem dann das Genick zu brechen ist und die Stadtältesten anschließend zu einem besonderen Schwur verpflichtet werden.³²¹ Weil das Ritual sehr ungewöhnlich sei, so Maimonides, würde es das Interesse der gesamten Stadtbevölkerung auf sich ziehen. Diese Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit sei das eigentliche Ziel des Gebots, denn die gewonnene Publizität könne helfen, Erkenntnisse über den Täter zu sammeln. Es sei nämlich in den meisten Fällen so gelagert, dass der Täter in den aus der vom Tatort am nächsten liegenden Stadt stamme.³²² Zugleich würde der Schwur die Stadtältesten aufgrund der damit verbundenen Gewissenslast dazu anhalten, alles erdenklich Mög-

³¹⁸ Maimonides/Maier, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 244; Maimonides/Pines, The Guide Of The Perplexed, 1974, 556.

³¹⁹ Maimonides/Maier, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 244–245; Maimonides/Pines, The Guide Of The Perplexed, 1974, 556.

³²⁰ Maimonides/Maier, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 245; Maimonides/Pines, The Guide Of The Perplexed, 1974, 556 f.

³²¹ Dazu auch Beispiel 8: „Eglah Arufah“ – Sühne bei einem unbekanntes Täter – Deut. 21, 1–9, S. 129 ff. oben.

³²² Maimonides/Maier, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 246; Maimonides/Pines, The Guide Of The Perplexed, 1974, 557.

liche zu tun, um den Täter zu finden und vor Gericht zu stellen. Da bei einer Tat außerhalb eines besiedelten Gebiets regelmäßig nicht das erforderliche Mindestmaß an zwei (männlichen) Zeugen erfüllt sei, müsse auch Frauen und sogar Sklaven die Möglichkeit zukommen, Hinweise zur Tat geben zu können.³²³ Ergänzend stellt Maimonides fest, dass selbst wenn der Täter nach den halachischen Prozessregeln nicht verurteilt werden könnte, dem Täter dennoch mit Sicherheit Gerechtigkeit widerfahren werde, weil der örtliche Herrscher sich der Sache aufgrund des durch das Ritual ausgelöste öffentliche Interesses annehmen würde. Sei auch das nicht der Fall, so bliebe immer noch der – eigentlich verpönte – Bluträcher, der im Zweifel den gefundenen Mörder bestrafen würde, wenn keine andere Sanktionsmöglichkeit greife.³²⁴ Auch hat der Eigentümer des Grundstücks, auf dem die Leiche des Opfers gefunden wurde und auf dem das „Gebot der Kalbin“, der Genickbruch des Tieres, vorzunehmen sei, ein gesteigertes Interesse, seine Ressourcen zur Ergreifung des Täters einzusetzen, denn das Ritual würde sein Land für alle Zeiten unrein machen. Der damit verbundene finanzielle Nachteil sei wiederum Anreiz, zur Aufklärung der Tat beizutragen.³²⁵

Maimonides kombiniert in seiner Begründung für das „Gebot von der Kalbin“ mehrere Ansätze: Zum einen bezieht er mit der kriminalistischen Erfahrung ein kriminalpolitisches Argument ein, zum anderen erkennt er hinter der Publizitätsfunktion des durchgeführten Rituals und dessen mittelbaren Rechtsfolgen gesellschaftliche Steuerungsmechanismen, die zur Ergreifung des Täters beitragen können. Beide Aspekte sollen den Präventionsgedanken der das Leben schützenden Regelung unterstützen. Anhand dieses Beispiels zeigt sich illustrativ, wie Maimonides in der Ausarbeitung der jeweiligen Normzwecke auf alle verfügbaren Auslegungsmethoden zurückgreift, um in der jeweiligen Norm einen gesellschaftlichen Nutzen herauszuarbeiten.

b) Die maimonidische Strafzwecktheorie

Maimonides vertritt eine Vereinigungstheorie, die sowohl Aspekte der absoluten Straftheorien in Form der Vergeltung und Sühne als auch relative Ansätze mittels der negativen und positiven Generalprävention umfasst. Welche Gewichtung er den individuellen Theorien zukommen lässt, ergibt

³²³ *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 247; *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 557.

³²⁴ *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 247; *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 557.

³²⁵ *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 247; *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 558.

sich aus seinen Ausführungen zum Sinn und Zweck der Strafe im *Führer der Unschlüssigen*: Den Zweck der genuin strafrechtlichen Mizwot erklärt er mit deren „offensichtlichem Nutzen“³²⁶ bzw. deren „einleuchtender Nützlichkeit“.³²⁷ Würde der Straftäter nicht bestraft, so Maimonides, können strafbare und deliktische Handlungen nicht ausgemerzt und künftige Täter nicht wirksam abgeschreckt werden.³²⁸

Die Grundlage der Strafe bildet für Maimonides deren inhärent retributiver Charakter. Das biblische Recht, so meint er, „bestimmt im Allgemeinen für jeden, der sich gegen einen anderen vergeht, die Strafe, daß ihm das Gleiche geschehe, was er diesem zugefügt hat“.³²⁹ Innbegriff dieses vergeltenden Axioms sei der im *lex talionis* verankerte biblische Grundgedanke, dass ein Straftäter, der den Körper des Opfers verletzt, selbst entsprechend zu verletzen sei, genauso wie der Täter in seinem Eigentum zu verletzen sei, wenn er Eigentum verletzt hat.³³⁰ Während die Vergeltung von Eigentumsverletzungen jedoch in der prägorativen Einschätzung des Opfers läge, so dass es dem Täter verzeihen und eine Entschädigung ablehnen könne, habe das Opfer von Straftaten gegen Leib oder Leben eine solche Entscheidungsmacht nicht, „da unter allen Sünden des Menschen keine größer ist als diese“.³³¹

Maimonides war sich der Betonung des Vergeltungsgedankens im Widerspruch zur talmudischen Auslegung des biblischen Vergeltungsprinzips gewiss bewusst. Die rabbinischen Gelehrten hatten das *lex talionis* gegen Schadensersatz und Geldstrafen im Wesentlichen mit der Begründung ersetzt, dass eine echte Vergeltung wegen der immer bestehenden Ungleichheit zwischen Opfer und Täter nicht möglich sei.³³² Den vor diesem Hintergrund zu erwartenden Einwand seines Schülers *Joseph ben Judah* (an den der *Führer der Unschlüssigen* dem Vorwort nach gerichtet ist), kam er mit dem Hinweis zuvor, seine Aussagen zur Vergeltung seien allein Überlegungen zur Begrün-

³²⁶ Im Englischen: „manifest utility“, siehe *Maimonides/Pines*, *The Guide Of The Perplexed*, 1974, 536.

³²⁷ *Maimonides/Maier*, *Führer der Unschlüssigen*, 1995, 215.

³²⁸ *Maimonides/Maier*, *Führer der Unschlüssigen*, 1995, III. 215; *Maimonides/Pines*, *The Guide Of The Perplexed*, 1974, 536.

³²⁹ *Maimonides/Maier*, *Führer der Unschlüssigen*, 1995, III. 247–248.

³³⁰ *Maimonides/Pines*, *The Guide Of The Perplexed*, 1974, 558. Als Beispiel für den vergeltenden Charakter der Strafe bei Eigentumsdelikten argumentiert Maimonides mit der Verpflichtung des Diebes zur Zahlung des zweifachen Wertes der gestohlenen Sache. Hier sieht er in der einfachen Zahlung allein die Restitution, während erst die zweite Zahlung die eigentliche retributive Bestrafung in Form einer Geldstrafe sei, siehe ebd., 558.

³³¹ *Maimonides/Maier*, *Führer der Unschlüssigen*, 1995, III. 248.

³³² Dazu auch Beispiel 13: Die Bedeutung von „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ – Bava Kamma 83b–84a, S. 277 ff. oben.

dung der Strafe im biblischen Text, nicht jedoch der *fiqh*, d. h. der Rechtswissenschaft bzw. der rabbinischen Rechtsauffassung.

Seine eigene Meinung zur Vergeltungstheorie wollte Maimonides jedoch nicht offenbaren.³³³ Ob er dem vergeltenden Strafen ablehnend oder zustimmend gegenüber stand, bleibt im Verborgenen.³³⁴ Aus seinen thematisch verbundenen Darstellungen in der *Mischneh Torah* und im *Führer der Unschlüssigen* lässt sich schließen, dass er den die Strafzumessung vergeltenden Begründungsansätzen eher skeptisch gegenübersteht, er der Vergeltung allein philosophisch einen strafbegründenden Wert zukommen lässt.

Der andere wesentliche Bestandteil der maimonidischen Vereinigungstheorie ist die negative Generalprävention, d. h. die Abschreckung der Allgemeinheit vor der Straftatbegehung. Die Bedeutung des abschreckenden Anteils der Strafe ist in seiner Strafzwecklehre von kriminalstatistischen bzw. kriminalpolitischen Erwägungen geprägt: Maimonides stellt dazu mit Blick auf das jüdische Strafrecht fest, dass umso häufiger eine bestimmte Straftat begangen werde und umso leichter sie zu begehen sei, desto härter müsse sie auch bestraft werden.³³⁵ Aus seinen Ausführungen zur Abschreckung lässt sich entnehmen, dass eine negativ-generalpräventive Strafe auf zwei Wegen erzielt werden kann: Zum einen existieren Straftatbestände, deren Verhinderung nur durch eine quantitative Erhöhung der Strafen bewirkt werden können.³³⁶ Zum anderen sei bei bestimmten Taten eine reziproke bzw. qualitative

³³³ In der Übersetzung von *Weiß* heißt es: „Desungeachtet habe ich über das, was die Lehrer hierüber im Talmud sagen, eine Meinung, die ich nur mündlich mitteilen kann.“, siehe *Maimonides/Maier*, *Führer der Unschlüssigen*, 1995, III. 249. Bei *Pines* heißt es „Withal I have an opinion concerning this provision of legal science, which should only be expressed by word of mouth“, siehe *Maimonides/Pines*, *The Guide Of The Perplexed*, 1974, 558.

³³⁴ So auch *Reines*, siehe *Rabbinovitz/Reines/Rubinstein*, *Reward and Punishment*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 270. Über den Grund für seine Geheimniskrämerei lässt sich nur spekulieren. *Munk* geht in der französischen Übersetzung des Führers der Unschlüssigen laut *Weiß* davon aus, dass Maimonides anstatt der talmudischen Auffassung, einer eigenen Ansicht folge bzw. die rabbinische Lehre diesbezüglich ablehne; *Weiß* dagegen nimmt an, Maimonides wollte vielmehr sagen, dass er die rabbinische Lehre kenne und im Ergebnis stütze, jedoch eine andere Begründung vertrete; siehe *Maimonides/Maier*, *Führer der Unschlüssigen*, 1995, III. 248–249, Fn. 3, 5.

³³⁵ *Maimonides/Maier*, *Führer der Unschlüssigen*, 1995, III. 249; *Maimonides/Pines*, *The Guide Of The Perplexed*, 1974, 559.

³³⁶ Als Beispiel nennt Maimonides die qualifizierte Strafbarkeit des Diebstahls von Schafen und Rindern im Jüdischen Recht: Diese Nutztiere würden regelmäßig auf Feldern gehalten, auf denen sie nur schwer zu überwachen seien, weshalb, so Maimonides, für deren Diebstahl als Strafe das vier- bzw. fünffache des eigentlichen Wertes angebracht sei, um eine wirksame Drohkulisse für die Normadressaten aufzubauen. Siehe *Maimonides/Pines*, *The Guide Of The Perplexed*, 1974, 559.

Steigerung der Strafe notwendig, um insgesamt ein Abschreckungspotential zu erzeugen.³³⁷ Die Abschreckungstheorie erfährt jedoch folgende Eingrenzung: Im Gegensatz zu den Straftaten, die aufgrund ihrer Häufigkeit oder Begehungsart einer höheren oder intensiveren Strafe bedürften, sei bei weniger häufigeren Straftaten eine geringe Sanktionierung geboten.³³⁸

Ablehnend steht Maimonides entkriminalisierenden Ansätzen gegenüber oder denjenigen, die strafrechtliche Sanktionsmethoden allgemein beseitigen wollen. Die Idee, das Abschaffen oder das Absehen von Strafe wäre gegenüber dem Täter ein Gnadentat, hält er für einen Irrweg und deren Vertreter für „geistesschwach“.³³⁹ Wirkliche Gnade, so Maimonides, läge gerade in dem biblischen Gebot „Richter und Amtsleute sollst du für dich einsetzen in allen deinen Ortschaften, die der HERR, dein Gott, dir gibt, in jedem deiner Stämme, und sie sollen dem Volk Recht sprechen mit gerechtem Urteil“.³⁴⁰ Ohne dass er in seinen Ausführungen zu Strafzwecken explizit darauf eingeht, ist davon auszugehen, dass Maimonides spezialpräventiven Ansätzen gegenüber ebenfalls ablehnend gegenüber stand. Seine Anmerkungen zur Einzelfallgerechtigkeit zeigen eindrücklich, dass er das (Straf-)Recht als individual-therapeutisches Mittel ungeeignet empfindet, weil dessen Zweck in der Verwirklichung des größtmöglichen Nutzens für die Allgemeinheit liege, nicht jedoch für den Einzelnen.³⁴¹ Für ein durch Strafrecht zu verwirklichendes positiv oder negativ geprägtes Präventionsinteresse, das auf individuelle Besserung oder Sicherung des Täters abzielt, bleibt in seiner Philosophie wenig Platz.

c) Die maimonidische Strafzumessungslehre

Auf der Grundlage seiner Straftheorie aufbauend äußert sich Maimonides im *Führer der Unschlüssigen* zur individuellen Strafzumessung.³⁴² Ob die zu

³³⁷ Exemplarisch führt Maimonides hier die Strafe für sog. falsche Zeugen auf: Gemäß Deut. 19, 9 ist ein Zeuge, der in einem Prozess vorsätzlich belastendes Zeugnis über einen anderen gibt, mit derselben Strafe zu bestrafen, die er für den zu Unrecht Beschuldigten herbeiführen wollte (d. h. wenn der Täter durch seine Falschaussage die Hinrichtung des Beschuldigten erreichen wollte, so ist dieser selbst hinzurichten, wenn der Täter das Opfer der Körperstrafe aussetzen wollte, so ist er selbst durch Körperstrafe zu verurteilen, etc.). Siehe *Maimonides/Pines, The Guide Of The Perplexed*, 1974, 559.

³³⁸ *Maimonides/Maier, Führer der Unschlüssigen*, 1995, III. 249; *Maimonides/Pines, The Guide Of The Perplexed*, 1974, 559.

³³⁹ Im Englischen: „weak-minded“, siehe *Maimonides/Pines, The Guide Of The Perplexed*, 1974, 536.

³⁴⁰ Deut. 16, 18; *Maimonides/Pines, The Guide Of The Perplexed*, 1974, 536.

³⁴¹ *Maimonides/Pines, The Guide Of The Perplexed*, 1974, 534.

³⁴² Der Begriff Strafzumessung ist hier in seiner modernen rechtsdogmatischen Bedeutung zu verstehen. Strafzumessung wird definiert als „die Bestimmung der

verhängende Strafe „groß und schwer“ oder „klein und leicht“ zu ertragen sei, beruhe auf vier Grundsätzen, die in die Bemessung der Strafe einbezogen werden müssten: (1) die Schwere der eigentlichen Tat bzw. des Verschuldens, (2) die allgemeine Häufigkeit dieser Art von Straftat, (3) die Versuchung zur Tat und (4) die Begehungsweise der Tat.³⁴³

Zum ersten Grundsatz führt Maimonides aus, dass schuldhaftes Handeln, die zu großen Schäden führen, entsprechend schwere Strafen nach sich ziehen müssten, während Handlungen, die nur geringe Schäden verursachen, entsprechend leicht zu bestrafen seien.³⁴⁴

Der zweite Grundsatz zur Häufigkeit der Straftat beinhaltet die Feststellung, dass es bei der Strafzumessung zu berücksichtigen gilt, ob die dem Täter vorgeworfene strafbewehrte Handlung generell häufig verübt werde, weil sie dann eine härtere Bestrafung verdiene als die selten verübte Straftat³⁴⁵.

Durch den dritten Grundsatz will Maimonides die Versuchung, die sich auf den Täter zur Tatzeit auswirkt, in der Bemessung der Strafe berücksichtigen. Individuelle Faktoren, wie Trieb oder Verlangen zur Tatbegehung, seine Gewohnheit oder aber auch seine Ausgangsposition, etwa eine Notlage, sollen berücksichtigt werden.³⁴⁶

Rechtsfolgen der Tat durch den Richter, durch die die abstrakte Strafdrohung des Gesetzes konkretisiert wird“, siehe BeckOK StGB-*Heintschel-Heinegg*, 1.

³⁴³ Bei *Pines*: „Know that whether a penalty is great and most grievous or small and easy to bear depends on four things being taken into consideration.“, siehe *Maimonides/Pines, The Guide Of The Perplexed*, 1974, 560. Bei *Weiß*: „Wisse, daß die Größe der Strafe und die Schwere des durch sie verursachten Leides und andererseits ihre Geringfügigkeit und leichte Erträglichkeit mit Rücksicht auf folgende vier Dinge bestimmt wird.“, siehe *Maimonides/Maier, Führer der Unschlüssigen*, 1995, III. 251.

³⁴⁴ *Maimonides/Maier, Führer der Unschlüssigen*, 1995, III. 251.

³⁴⁵ *Maimonides/Maier, Führer der Unschlüssigen*, 1995, III. 251; *Maimonides/Pines, The Guide Of The Perplexed*, 1974, 560.

³⁴⁶ Hier unterscheiden sich die Übersetzungen von *Pines* und *Weiß* inhaltlich. Gefolgt wird *Pines*, bei dem es heißt: „The third is the strength of incitement: for man can be made to give up a thing toward which he is inclined – either because desire draws him strongly toward it or because of the strength of the habit or because of his feeling of hardship when refraining from it – only by fear of a heavy penalty.“, siehe *Maimonides/Pines, The Guide Of The Perplexed*, 1974, 560. Bei *Weiß* heißt es dagegen: „Drittens mit Rücksicht auf die starke Versuchung zur Tat, denn nur durch die Furcht vor einer schweren Strafe vermag der Mensch bekanntlich von einer Tat abgehalten zu werden, zu der er sich stärker versucht fühlt, weil entweder die heftige Leidenschaft ihn dazu führt, oder eine häufige Angewöhnung oder weil ihre Unterlassung ihm eine große Qual verursacht.“, siehe *Maimonides/Maier, Führer der Unschlüssigen*, 1995, III. 251.

Der vierte und letzte Grundsatz soll nach seinen Angaben die eigentliche Tatbegehungsweise wertend aufnehmen. Es sei etwa einzubeziehen, ob die Tat heimlich oder öffentlich stattfand, wobei eine klandestine Begehungsweise zu einer höheren Strafe führen müsse.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der maimonidischen Vereinigungstheorie eine Hierarchie oder Rangfolge der einzelnen Begründungsansätze für Strafe zugrunde gelegt ist, mit deren Hilfe die Bemessung der Strafe im Einzelfall vorzunehmen ist.

5. Fazit zu Maimonides

Die von Maimonides aufgestellten Grundsätze der Strafzumessung überraschen aufgrund ihrer Zeitlosigkeit. Seine Ausführungen zur Schwere der Tat bzw. Schuld verdeutlichen die Überzeugung, dass Strafe grundsätzlich in der Verhältnismäßigkeit zum begangenen Unrecht stehen muss. Er beschreibt mit seinem 1. Grundsatz der Strafzumessung nichts anderes als das heute aus dem Schuldprinzip abgeleitete Prinzip des schuldangemessenen Strafens, d. h. der Koppelung des Strafmaßes an die Schuld. Es ist der Schuldvorwurf an den Täter, der sowohl das Unter- als auch das Übermaß der Strafe bildet, also das Minimum vorgibt und das Maximum begrenzt. Der 3. Grundsatz greift Aspekte des persönlichen Schuldvorwurfs auf, indem die sozialen Umstände des Täters und seine individuellen Prädispositionen wertend in die Strafzumessung einbezogen werden können. Maimonides Ausführungen sind hierzu jedoch nicht eindeutig, so dass dem Wortlaut nach auch davon ausgegangen werden könnte, dass er die „Versuchung“ als strafschärfenden Grund aufzunehmen gedachte.

Im Gegensatz zum 1. und 3. Grundsatz, in ihrer Prägung mit absolut-straftheoretischen Ansätzen, spiegeln der 2. und 4. Grundsatz Maimonides starke utilitaristische Überzeugung wieder. Die Forderungen an zweiter und vierter Stelle seiner Strafzumessungsregeln, die Häufigkeit einer Straftat sowie deren individuelle Begehungsweise strafschärfend zu berücksichtigen, verdeutlicht seine Auffassung, dass die Strafe des individuellen Täters in erster Linie die Allgemeinheit vom Begehen weiterer Straftaten abschrecken soll. Die Strafe soll der Auslöschung des Unrechts dienen, während ungestrafte gewähren lassen die gesamte Rechtsordnung bedrohen würde.³⁴⁷

Maimonides nimmt bereits eine philosophische bzw. gedankliche Trennung zwischen der Begründung einzelner Straftatbestände, der Begründung der Strafe sowie der Strafzumessung für den einzelnen Täter vor, wobei die

³⁴⁷ *Maimonides/Maier*, Führer der Unschlüssigen, 1995, III. 242; *Maimonides/Pines*, The Guide Of The Perplexed, 1974, 555.

der Strafe zugrundeliegenden Motive von denen für die Bemessung der Strafe durchaus abweichen können. Die Differenzierung zwischen Straftheorie und Strafpraxis wird anhand seiner Ausführungen zur Vergeltung besonders deutlich: Der grundsätzliche Charakter der Strafe im Jüdischen Recht hält er aufgrund des klaren biblischen Wortlauts durchaus für vergeltend, doch Vergeltung muss sich nicht zwingend in Sanktionsmethode oder Strafzumessung widerspiegeln.

Sowohl in der Mischneh Torah als auch im Führer der Unschlüssigen finden sich eine Vielzahl an Beispielen für Maimonides Bestrebungen, die Regelungsmaterie des Jüdischen Rechts „rational“ zu begründen. In seinem instruktiven Werk zu den Mizwot, dem *Sefer ha-Mizwot*, fasst er seinen Ansatz wie folgt zusammen: „Aber es gibt nicht einmal ein Gebot, welches nicht auch einen Zweck und eine Begründung, ob unmittelbar oder mittelbar, hat. Die meisten dieser Zwecke und Begründungen sind jedoch jenseits des Verständnisses der Menge [...]“.³⁴⁸ Der Versuch, die Halacha durch Rationalisierung auszulegen und in den einzelnen Mizwot nach schlüssigen, logischen Argumenten zu forschen, zieht kein Alleinstellungsmerkmal der maimonidischen Werke nach sich. Eine ähnliche, vermutlich durch den Hellenismus beeinflusste Interpretationsweise war bereits partiell in der talmudischen und midraschischen Literatur erkennbar und wurde auch von anderen mittelalterlichen jüdischen Rechtsgelehrten vorgenommen.³⁴⁹ Allerdings zeichnet sich Maimonides Werk durch den bis dato wohl „umfangreichsten und ambitioniertesten Versuch“ einer durch Rationalität geprägten Herangehensweise an das Jüdische Recht aus.³⁵⁰

Maimonides Verständnis vom Strafrecht lässt sich nicht isoliert betrachten, denn für ihn bildete die Rechtsordnung ein großes Ganzes, dessen einzelne Bestandteile nicht ohne den Gesamtkontext begreifbar sind. Mit diesem ganzheitlichen Ansatz löst er erkennbare logische Brüche in seiner Auslegung auf. Wenn eine einzelne Halacha in ihrem unmittelbaren Zusammenhang rational nicht ausreichend herleitbar schien, fand Maimonides im größeren systematischen Gesetzeszusammenhang eine ihn zufriedenstellende rationale Begründung für den Zweck der fraglichen Regelung.³⁵¹ Diese

³⁴⁸ Zitiert nach *Twersky*, Introduction to the code of Maimonides, 1980, 377. (Im Englischen: „But there is not even one commandment which has not a reason and a cause, remote or immediate. Most of these causes and reasons, however, are beyond the intelligence and understanding of the multitude; yet concerning all (the commandments) the prophet testifies, ‚The precepts of the Lord are right, rejoicing the heart; the commandment of the Lord are pure, enlightening the eyes (Ps. 19:9).‘“)

³⁴⁹ *Twersky*, Introduction to the code of Maimonides, 1980, 373.

³⁵⁰ *Twersky*, Introduction to the code of Maimonides, 1980, 373.

³⁵¹ So im Ergebnis auch *Twersky*, Introduction to the code of Maimonides, 1980, 378.

Herangehensweise ist von einigen späteren Gelehrten zwar kritisiert, von anderen dagegen dankbar kopiert worden.

Sein Verständnis von Strafe und Strafrecht hat nicht nur die spätere Rechtsentwicklung des Jüdischen Rechts stark geprägt. Sein Einfluss reicht weit in die angloamerikanische und kontinentaleuropäische Strafrechtstradition hinein.³⁵² Er ebnete mit der Formel, es sei „[...] vorzugswürdiger und besser eintausend schuldige Personen freizusprechen, als einen unschuldigen Mann zum Tode zu verurteilen“³⁵³ einem Gedanken den Weg, der in den modernen westlichen Rechtsordnungen in verschiedenen Varianten zur Unterstreichung der Unschuldsvermutung, des Schuldprinzips oder des Rechtsstaatsprinzips herangezogen und vorgebracht wird: Der Leitsatz, dass es besser sei *n* Schuldige freizusprechen, als einen Unschuldigen zu Unrecht zu verurteilen.³⁵⁴

Maimonides Aussagen zur Selbstbelastungsfreiheit und Unschuldsvermutung wurden vom Chief Justice *Warren* in der *Miranda v. Arizona* Entscheidung des amerikanischen Supreme Courts als Beleg für die universell-historische Bedeutung dieser elementaren Rechtsgrundsätze herangezogen.³⁵⁵ Die *Miranda*-Entscheidung ist wiederum von deutschen Gerichten³⁵⁶ und dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte³⁵⁷ wiederholt im Zusammen-

³⁵² *Diamond*, Maimonides and the Shaping of the Jewish Canon, 2014, 7. *Diamond* beschreibt die Auseinandersetzung späterer Denker mit dem maimonidischen Erbe wie folgt: „Jewish philosophical, jurisprudential, and theological influence – when it involves a strong, authentic thinker – often proceeds by a misreading of Maimonides, an act of creative correction that is actually and necessarily a misinterpretation. A good part of the history of fruitful Jewish philosophical and theological influence, since the Middle Ages, is a history of anxiety and self-saving caricature of distortion, of perverse, willful revisionism of Maimonidean thought, without which modern Jewish thought as such could not exist.“, siehe ebd., 7.

³⁵³ *Sefer HaMitzvot, Mitzvot Lo Ta'ase, Mitzvah 290*; für die englische Übersetzung siehe *Maimonides/Bell, Sefer HaMitzvot*.

³⁵⁴ Auch als „*n* guilty men“-Formel oder „Blackstone-Formel“ bekannt (nach Justice *William Blackstones* Variante „better that ten guilty persons escape, than that one innocent suffer.“; ähnlich auch Benjamin Franklin „[I]t is better a hundred guilty persons should escape than that one innocent person should suffer“, zitiert nach *Volokh, n Guilty Men*, University of Pennsylvania Law Review 146 (1997), 173.).

³⁵⁵ US Supreme Court in *Miranda v. Arizona*, 384 U.S. 436 (1966), S. 458, Fn. 27.

³⁵⁶ So etwa ausdrücklich OLG Celle, Vorlagebeschluss vom 26.03.1991 – 1 Ss 2/91 = NStZ 1991, 403 (404) = BeckRS 9998, 34580; bestätigt durch BGH, Beschluss vom 27.02.1992 – 5 StR 190/91 = NJW 1992, 1463 (1467) = BeckRS 9998, 165733.

³⁵⁷ Siehe beispielsweise EGMR, Urteil vom 13.09.2016 – 50541/08, 50571/08, 50573/08, 40351/09 (Ibrahim u. a./Vereinigtes Königreich) = NJOZ 2018, 508 (511) = BeckRS 2016, 111649.

hang mit Fragen zur Reichweite von Beschuldigtenrechten angeführt worden und übt so einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf alle westlichen Rechtsordnungen aus.

Die Bedeutung und Tragweite des Wirkens des großen Gelehrten Maimonides und die zeitgenössische Rezeption seiner Werke durch christliche Autoren sind bislang nicht vollständig erforscht, so dass sich der Rechtswissenschaft ein breites und zugleich detailreiches Spektrum für weitere Untersuchungen offenbart.

III. Schulchan Aruch

Schulchan Aruch (hebr. שֻׁלְחַן עָרוֹךְ, „der gedeckte Tisch“) ist der Name einer Kodifizierung aus dem 16. Jahrhundert n. d. Z., die von dem aus Spanien stammenden Gelehrten Joseph Karo (1488–1575 n. d. Z.) geschrieben wurde.³⁵⁸ Gedacht war das Werk ursprünglich als prägnante Zusammenfassung des früheren Kommentars von Karo zur halachischen Kodifizierung *Arba'ah Turim* des Gelehrten *Jacob ben Asher* (1270–1340 n. d. Z.) aus dem 13. Jahrhundert n. d. Z.,³⁵⁹ jedoch ohne Angabe von Quellen, wohl um die Les- und Handbarkeit zu erleichtern.³⁶⁰ Anders als Maimonides in der *Mischneh Torah* versuchte Karo, im Schulchan Aruch nicht das gesamte Jüdische Recht zu erfassen, sondern lediglich die Bestandteile zusammenzuführen, die er zum Entstehungszeitpunkt für relevant erachtete.³⁶¹ Bei seinen Entscheidungen stützte sich Karo auf *Isaac Alfasi*, Moses Maimonides und *Ascher ben Jehiel*, wobei er in der Regel in Streitfällen zwei beliebigen Gelehrten folgte.³⁶² Aufgrund Karos spanischer Herkunft sowie der Wahl der Autori-

³⁵⁸ Dazu *Twersky*, *The Shulhan Arukh*, in: Neusner (Hrsg.), *An Introduction to Judaism: A Textbook and Reader*, 1991, 323 ff.; *Fram*, *From the Shulchan Arukh to the Enlightenment*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 364 ff.; *Rabbinovitz*, *Shulhan Arukh*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 529; *Tamar/Rabbinovitz/Werblowsky*, *Caro, Joseph ben Ephraim*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 488; *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 366 ff., 374 ff.

³⁵⁹ Zum *Arba'ah Turim* (hebr. אַרְבַּעַת טוּרִים, „die vier Reihen“, auch abgekürzt *Tur*), siehe auch *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 374; *Twersky*, *The Shulhan Arukh*, in: Neusner (Hrsg.), *An Introduction to Judaism: A Textbook and Reader*, 1991, 324; für biographische Details zu Jacob ben Asher, siehe *Kupfer/Derovan*, *Jacob ben Asher*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 30.

³⁶⁰ *Rabbinovitz*, *Shulhan Arukh*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 529; ähnlich auch *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 374.

³⁶¹ *Twersky*, *The Shulhan Arukh*, in: Neusner (Hrsg.), *An Introduction to Judaism: A Textbook and Reader*, 1991, 332.

³⁶² Dazu eingehend *Dorff/Rosett*, *A Living Tree*, 1988, 375.

täten und Quellen spiegelte der Schulchan Aruch in seiner ursprünglichen Fassung überwiegend die sephardischen Traditionen des Judentums wider und enthielt daher kaum Bezüge zu den Praktiken und Bräuchen des aschkenasischen Judentums.³⁶³ Diesen Nachteil erkannte der polnische Gelehrte *Moses Isserles*:³⁶⁴ Er ergänzte Joseph Karos Originalwerk um eine Vielzahl von Glossen, die die Halacha und die Normen religiöser Praxis beschrieben, wie sie sich im aschkenasischen Deutschland und Polen entwickelt hatten, und die den bezugsreichen Beinamen „*Mappah*“ (Tischdecke) erhielten.³⁶⁵

Erstmals 1565 in Venedig gedruckt, wurde der Schulchan Aruch trotz anfänglich großer Kritik³⁶⁶ schließlich als führender Kodex des Jüdischen Rechts akzeptiert,³⁶⁷ wobei in der Forschung davon ausgegangen wird, dass vor allem Isserles Ergänzungen zum Originalwerk wesentlich zu dessen Akzeptanz beitrugen. Wie die vorangegangenen Werke des Jüdischen Rechts wurde der Schulchan Aruch Gegenstand weiterer Interpretationen und Exegese, auf den unzählige Kommentare späterer halachischer Autoritäten geschrieben wurden.³⁶⁸ Wie kaum ein anderes jüdisches Werk (mit Ausnahme vielleicht des Babylonischen Talmuds), ist der Schulchan Aruch in den vergangenen Jahrhunderten immer wieder Gegenstand antisemitischer Polemik gewesen.³⁶⁹

Der Schulchan Aruch folgt dem Aufbau des *Arba'a Turim* und gliedert sich in vier große Abschnitte:³⁷⁰ *Orah Hayyim* (der die täglichen Gebote,

³⁶³ *Rabbinovitz*, Shulhan Arukh, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 529.

³⁶⁴ Zur Biographie und den Werken Moses Isserles, siehe *Tal/Derovan*, Isserles, Moses Ben Israel, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007.

³⁶⁵ Wo die Halacha von Karo sich von der von den aschkenasischen Juden akzeptierten unterschied, beschrieb Isserles das Gesetz oder den Brauch, wie es in diesen Gemeinden vorherrschte, und führte es durch Formulierungen ein: „Unser Minhag ist“ oder „also ist der Minhag“, vgl. auch *Rabbinovitz*, Shulhan Arukh, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 529; *Tal/Derovan*, Isserles, Moses Ben Israel, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 770.

³⁶⁶ Zur Kritik, ausführlich *Twersky*, The Shulhan Arukh, in: Neusner (Hrsg.), An Introduction to Judaism: A Textbook and Reader, 1991, 329.

³⁶⁷ *Rabbinovitz*, Shulhan Arukh, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, ²2007, 529.

³⁶⁸ *Fram*, From the Shulhan Arukh to the Enlightenment, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, 1996, 364 ff.

³⁶⁹ Eine der bekanntesten Polemiken in deutscher Sprache ist das erstmals 1929 erschienene, unter den Nationalsozialisten mehrfach neu aufgelegte pseudo-wissenschaftliche Werk des deutschen Orientalisten, Germanisten und Religionswissenschaftlers Erich Bischoff, siehe *Bischoff*, Das Buch vom Schulchan Aruch, ⁴1942.

³⁷⁰ *Twersky*, The Shulhan Arukh, in: Neusner (Hrsg.), An Introduction to Judaism: A Textbook and Reader, 1991, 331.

die Sabbate und die Feste betrifft); *Yoreh De'ah* (der sich mit den Ernährungsgesetzen, ritueller Reinheit und Trauer befasst), *Even ha-Ezer* (der Gesetze über Ehe, Scheidung und ähnliche Themen enthält) sowie *Choschen Mischpat* (der Gesetze zum Zivil- und Strafrecht, aber nur wenige Ausführungen strafrechtlicher Natur beinhaltet). Das Buch Choschen Mischpat würdigt in zwei Abschnitten die Themen Diebstahl und Raub,³⁷¹ die jedoch keine Neuerungen, sondern die aus dem Talmud und der Mischne Torah bekannten Grundsätze abbilden. Dass beide Themen überhaupt kodifiziert wurden, dürfte dem Umstand geschuldet sein, dass sowohl Raub als auch Diebstahl nach der Halacha zum Schadensersatz verpflichtet.

Die untergeordnete Bedeutung des Strafrechts tritt bereits im Eingangskapitel des Buches Choschen Mischpat hervor, das Karo mit einer Aufzählung der Rechtsgebiete beginnt, für die jüdischen Gerichte „heutzutage“ noch zuständig seien, und in dem das Strafrecht nicht genannt wird.³⁷² Karo hebt hervor, dass bestimmte Formen des Schadensersatzes keine strafrechtliche Qualität haben und daher weiter unter die Rechtsgewalt des Beit Din fallen.³⁷³ Er trennt zwischen der verlorengegangenen Zuständigkeit für das ordentliche Strafrecht und den Notstandsrechten der Rabbiner: Das Recht der jüdischen Gerichte „zum Schutze des Himmels“ – und wie Isserles ergänzt: „wenn die Umstände der Stunde es erfordern“ – in Ausnahmefällen die Regeln des halachischen Beweisrechts außer Kraft zu setzen und gegebenenfalls alle Strafen bis hin zur Todesstrafe verhängen zu dürfen, wird ausdrücklich hervorgehoben.³⁷⁴ Karo beschränkt den Personenkreis, dem diese Notstandsrechte zukommen sollen, auf „die großen Gelehrten der Generation“ oder die „Stadtältesten, die sie [d. h. die dortige Bevölkerung] als Gericht über sich anerkannt haben“; dem fügt Isserles hinzu: „und dies ist der akzeptierte

³⁷¹ Für die Vorschriften zum Diebstahl, siehe Schulchan Aruch, Choschen Mischpat, § 348–358; zum Raub, siehe Schulchan Aruch, Choschen Mischpat, § 359–377.

³⁷² Schulchan Aruch, Choschen Mischpat, § 1:1, Übersetzung des Autors aus dem Hebräischen, angelehnt an die englische Übersetzung von *Denburg*, siehe *Karo/Isserles*, Schulchan Aruch, Choschen Mishpat, online verfügbar unter: www.sefaria.org/Shulchan_Aruch,_Choschen_Mishpat?lang=bi, zuletzt geprüft am 15.09.2020; für eine alte deutsche Übersetzung, siehe auch *Karo/Löwe*, Heinrich Georg F., *Der Schulchan Aruch oder Die vier jüdischen Gesetz-Bücher*, 1838, 1 ff.

³⁷³ Schulchan Aruch, Choschen Mischpat, § 1:1, Übersetzung des Autors aus dem Hebräischen, angelehnt an die englische Übersetzung von *Denburg*, siehe *Karo/Isserles*, Schulchan Aruch, Choschen Mishpat; für eine alte deutsche Übersetzung, siehe auch *Karo/Löwe*, Heinrich Georg F., *Der Schulchan Aruch oder Die vier jüdischen Gesetz-Bücher*, 1838, 1 ff.

³⁷⁴ Schulchan Aruch, Choschen Mischpat, § 2:1, Übersetzung des Autors aus dem Hebräischen, angelehnt an die englische Übersetzung von *Denburg*, siehe *Karo/Isserles*, Schulchan Aruch, Choschen Mishpat; für eine alte deutsche Übersetzung, siehe auch *Karo/Löwe*, Heinrich Georg F., *Der Schulchan Aruch oder Die vier jüdischen Gesetz-Bücher*, 1838, 4 f.

Brauch überall, dass die Stadtältesten in ihrer Stadt als höchstes Gericht anerkannt sind³⁷⁵.

Die wesentlichste strafmethodische Neuerung ist die Kodifizierung des Banns als Mittel der Exkommunikation, wie er sich über die Jahrhunderte durch die rabbinische Rechtsfortbildung entwickelt hatte. Im Schulchan Aruch wird der Bann dogmatisch ausgestaltet, rechtlich festgesetzt und normativ in drei Stufen differenziert: (1) den *Nezifah*, (2) den *Niddui* und (3) den *Cherem*.³⁷⁶ Der *Nezifah* stellt die mildeste Form des Banns dar und konnte durch angesehene rabbinische Gelehrte für geringfügige Vergehen verhängt werden. Die Folge des *Nezifah* war die Verbannung für einen Tag (in Palästina dagegen für sieben Tage), während der der Gebannte unter Hausarrest stand und seinen Geschäften nicht nachgehen durfte, sondern über seinen Rechtsbruch nachdenken und Sühne zeigen sollte.³⁷⁷

Die gesteigerte Form des Banns, der *Niddui*, musste von einem *Beit Din*, einem Rabbinatsgericht, ausgesprochen werden. Prozessuale Voraussetzung war die vorsätzliche Begehung eines der mit Bann zu belegenden Delikte sowie die zuvor ergangene dreimalige Warnung (*Hatra'ah*).³⁷⁸ Der *Niddui* wurde in der Regel für eine Dauer von sieben Tagen (dreißig Tage in Palästina) verhängt und bedeutete eine verschärfte Trennung von der Gemeinschaft, bis der Verurteilte sich wieder normbewusst und geläutert zeigte, und konnte bei Rückfälligkeit oder Weigerung der Besserung wiederholt werden.³⁷⁹ Während des Banns war außer den unmittelbaren Angehörigen niemandem der Umgang mit dem Verbannten gestattet. Der Verbannte hatte sich den rituellen Trauerregeln zu unterwerfen, durfte nicht baden, sich die Haare nicht schneiden und keine Schuhe tragen. Er durfte nicht vollwertig am Gottes-

³⁷⁵ Schulchan Aruch, Choschen Mischpat, § 2:1, Übersetzung des Autors aus dem Hebräischen, angelehnt an die englische Übersetzung von *Denburg*, siehe *Karo/Isserles*, Shulchan Arukh, Choshen Mishpat; für eine alte deutsche Übersetzung, siehe auch *Karo/Löwe*, Heinrich Georg F., *Der Schulchan Aruch oder Die vier jüdischen Gesetz-Bücher*, 1838, 4 f.

³⁷⁶ Dazu auch *Cohn*, Verbannung, in: Cohn/Cohn (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, 1980; *Lieber/Rabbinovitz*, Banishment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007; *Kohler/Jastrow/Jastrow*, Banishment, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906; *Mandl*, Der Bann, ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht dargestellt nach der Bibel und der rabbinischen Literatur, von Dr Simon Mandl, 1898, 26, 34.

³⁷⁷ Schulchan Aruch, Yoreh De'ah, § 334:2; siehe auch *Kohler/Jastrow/Jastrow*, Banishment, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906; *Mandl*, Der Bann, ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht dargestellt nach der Bibel und der rabbinischen Literatur, von Dr Simon Mandl, 1898, 47.

³⁷⁸ Shulchan Aruch, Yoreh De'ah, § 334:1.

³⁷⁹ Shulchan Aruch, Yoreh De'ah, § 334:3; siehe auch *Kohler/Jastrow/Jastrow*, Banishment, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906.

dienst teilnehmen. In Verschärfung konnte das Gericht seine Frau vom Gottesdienst oder seine Kinder von der Schule ausschließen. Starb ein Verurteilter während des *Niddui*-Banns, so war er unter einem schweren Stein zu begraben, und seinen Angehörigen waren die bei der Trauer üblichen Zeremonien untersagt.³⁸⁰

Zeigte sich ein Straftäter gegenüber dem *Niddui* renitent, konnte das Rabbinengericht die schwerste Form des Banns, den *Cherem*, verhängen. Der *Cherem* wurde für unbestimmte Zeit ausgesprochen und bedeutete den totalen Ausschluss aus der Gemeinschaft: Jeglicher Umgang mit dem Verbannten, der über die Versorgung mit dem Lebensnotwendigen hinausging, war verboten, er durfte weder unterrichten, noch selbst unterrichtet werden, und er durfte auch keiner wirtschaftlichen Tätigkeit in der Gemeinde nachgehen, bis er sich reumütig zeigte.³⁸¹

Obschon der Schulchan Aruch für das orthodoxe Judentum bis heute die wichtigste Kodifikation der Halacha darstellt, ist das Werk für die Entwicklung der jüdischen Strafrechtstradition nur von nachgeordneter Bedeutung. Der geringe Umfang, den strafrechtliche bzw. strafrechtsgleiche Regelungen im Schulchan Aruch einnehmen, spiegelt den mit dem Beginn der Neuzeit einhergehenden Bedeutungsrückgang der jüdischen Strafrechtstradition für die jüdischen Gemeinden wider. Aufgrund des zunehmenden Entzugs von Selbstverwaltungsrechten, insbesondere der Autonomie, in Strafrechtssachen zu richten und die angeordneten Strafen selbst zu vollziehen, sahen Karo und Isserles vermutlich wenig praktisches Bedürfnis für eine neue Kodifizierung des mischnaisch-talmudischen Strafrechts, sondern betonten vor allem andere alternative rabbinische Sanktionsmittel wie den Bann.

IV. Sche'elot u-Teschuwot – Die Responsa-Literatur

Neben den kodifikatorischen Werken der Halacha existiert in der jüdischen Rechtstradition eine weitere Gattung von Rechtsquellen: Die sog. Responsa oder auch *Sche'elot u-Teschuwot* (hebr. שְׁאֵלוֹת וְתַשׁוּבוֹת, für „Fragen und Antworten“), bei denen es sich um Antworten von rabbinischen Gelehrten auf eingereichte Fragen zum Jüdischen Recht handelt.³⁸² Dieses System von

³⁸⁰ Shulchan Aruch, Yoreh De'ah § 334:1; auch Mandl, Der Bann, ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht dargestellt nach der Bibel und der rabbinischen Literatur, von Dr Simon Mandl, 1898, 47–49.

³⁸¹ Mandl, Der Bann, ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht dargestellt nach der Bibel und der rabbinischen Literatur, von Dr Simon Mandl, 1898, 47–49, 51.

³⁸² Für eine ausführliche Darstellung der Ursprünge und Entwicklungen der Responsa-Literatur, siehe Freehof, The Responsa Literature, 2001. Für einen Überblick,

Sendschreiben und Rechtsgutachten bestand wahrscheinlich schon vor der Redaktion des Talmuds im 6. Jahrhundert n.d.Z und wird bis in die heutige Zeit fortgeführt. Die thematische Reichweite der Responsa ist breit: Die einzelnen Bescheide bzw. Beiträge reichen von der kurzen Beantwortung praktischer, rechtlicher, ethischer und ritueller Fragen bis hin zu ausführlichen wissenschaftlichen Abhandlungen über Religionsphilosophie, Astronomie, Mathematik, Geschichte, Geographie, Politik oder das Kalenderwesen.³⁸³

Wird ein Responsum als eine schriftliche Anfrage bei einem Gelehrten verstanden, der an einem anderen Ort ansässig ist als der Fragende, so finden sich die ersten Responsa bereits im babylonischen Talmud, in dem wiederholt von Korrespondenzen über Rechtsfragen zwischen den jüdischen Bevölkerungszentren in Babylon und Palästina berichtet wird.³⁸⁴

Über die Jahrhunderte hat die Responsa-Literatur einen unüberblickbaren Umfang angenommen, Schätzungen der Gesamtzahl der veröffentlichten

siehe *Bacher/Lauterbach*, She'elot u-Teshubot, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906; *Karpelesz*, Schēlot uTēschuwot, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927; ebenso *Ta-Shma/Tal/Slae*, Responsa, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Für die Bedeutung insbesondere der Responsa aus der Periode der Geonim und einer Vielzahl von Beispielen, siehe die gleichnamige Artikelserie von Mann: *Mann*, The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History, *The Jewish Quarterly Review* 7 (1917), 457; *Mann*, The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History, *The Jewish Quarterly Review* 9 (1918), 139; *Mann*, The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History, *The Jewish Quarterly Review* 10 (1919), 121; *Mann*, The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History, *The Jewish Quarterly Review* 10 (1919–1920), 309; ferner *Ginzberg*, Geonic Responsa, *The Jewish Quarterly Review* 19 (1907), 257; *Brody*, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, 1998. Eine – wenngleich etwas unübersichtliche – deutschsprachige Zusammenfassung vieler nachtalmudischer Responsen findet sich auch bei *Frankel*, Entwurf einer Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responsen, 1865. Der Münchener Judaist Hans-Georg von Mutius hat in den vergangenen dreißig Jahren zudem eine große Anzahl mittelalterlicher Responsen ins Deutsche übersetzt, siehe etwa *Raschi/Mutius*, Rechtsentscheide Raschis aus Troyes (1040 – 1105), 1987; *Mutius*, Rechtsentscheide jüdischer Gesetzeslehrer aus dem maurischen Cordoba, 1990; *Qimḥi/Mutius*, Rechtsentscheide Mordechai Kimchis aus Südfrankreich, 1991. Für eine Sammlung von Responsen der frühen Neuzeit aus dem Mittelmeerraum, siehe *Goldish*, *Jewish Questions*, 2008., der dort unter anderem den strafrechtlich interessanten Fall der Verfolgung eines Zeugen für einen Ehebruch schildert, siehe ebd., 84.

³⁸³ *Karpelesz*, Schēlot uTēschuwot, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927, Sp. 165; *Bacher/Lauterbach*, She'elot u-Teshubot, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906, 240.

³⁸⁴ Z. B. *bKetuboth 69a*, *bGittin 7a*, vgl. auch *Karpelesz*, Schēlot uTēschuwot, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927, Sp. 166.

Antworten, die von wenigen Wörtern bis hin zu langen Monographien und Kompendien reichen, variieren zwischen 250.000 und 500.000.³⁸⁵ Typischerweise werden die an rabbinische Gelehrte gerichteten Fragen mit den dazugehörigen Antworten in sog. „Responsensammlungen“ zusammengeführt, es existieren auch Sammlungen, die nicht nach Autorenschaft, sondern anhand von Zeitepochen, Rechtsgebieten oder Regionen gegliedert sind.³⁸⁶

Aus Sicht der rechtsgeschichtlichen und allgemein-historischen Forschung stellen die Responsensammlungen außerordentlich wertvolle, aber leider noch immer unterschätzte Quellen dar. Viele Responsa enthalten kursorische Erwähnungen geschichtlich überlieferter oder anderswo belegter Ereignisse, die geeignet sind, die jeweilige Zeit, aus der sie stammen, zu veranschaulichen oder näher zu beleuchten.³⁸⁷ In der deutschen Rechts- und Geschichtswissenschaft flammte das Interesse an mittelalterlichen Responsen zwar zu Beginn des 20. Jahrhunderts kurz auf,³⁸⁸ unter der Herrschaft der Nationalsozialisten wurde jedoch auch dieser Forschungszweig erstickt. Wenngleich in den letzten Jahrzehnten u. a. in Deutschland einige wenige Untersuchungen erschienen sind,³⁸⁹ ist dennoch davon auszugehen, dass weiterhin erheblicher Forschungsbedarf besteht.

1. Historische Einordnung

Während aus der unmittelbar nach-talmudischen Periode der Savoraim kaum Responsa bekannt sind, gewannen die Sendschreiben vor allem zum Ende der geonischen Periode nach der islamischen Eroberung der Euphrat-Region und Persiens und dem Niedergang der jüdischen Gemeinden in „Ba-

³⁸⁵ Diese würden wahrscheinlich mehr als 1.000 Bände füllen, wenn sie zusammengefasst würden, siehe Responsa, in: Encyclopædia Britannica.

³⁸⁶ Responsa, in: Encyclopædia Britannica.

³⁸⁷ So auch bereits *Bacher/Lauterbach*, She'elot u-Teshubot, in: Singer (Hrsg.), Jewish Encyclopedia, 1906, 240; *Karpelész*, Sch'elot uTeschuwot, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, 1927, Sp. 166; *Strauss*, Zur Forschungsmethode der Jüdischen Geschichte, Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland I (1929), 4, 5.

³⁸⁸ So skizzierte *Elbogen* etwa anhand der beiläufigen Angaben verschiedener mittelalterlicher Responsen aus dem deutschsprachigen Raum, insbesondere der Rheinregion, ein sehr plastisches Bild vom Zusammenleben der Christen und Juden im 10. und 11. Jahrhundert n. d. Z., siehe *Elbogen*, Hebräische Quellen zur Frühgeschichte der Juden in Deutschland, Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland I (1929), 34.

³⁸⁹ Etwa die Untersuchung von *Mattes*, die sich vor allem mit mittelalterlichen Responsa zum Recht der Handelsgesellschaften, der Eigentumsgemeinschaften und zum Nachbarschaftsrecht befasst hat, siehe *Mattes*, Jüdisches Alltagsleben in einer mittelalterlichen Stadt, 2003.

bylon“ an Bedeutung.³⁹⁰ Zunehmend über den gesamten Mittelmeerraum sowie den Nahen und Mittleren Osten verstreut, wuchs in den jüdischen Gemeinschaften im ausgehenden 1. Jahrtausend n. d. Z. das Bedürfnis nach Rechtssicherheit und geistiger Führung, weshalb sich zu dieser Zeit immer mehr Juden an die Gelehrten der noch existierenden talmudischen Akademien wandten und sie um die Erklärung oder Auslegung von Bibel-, Mischna- oder Gemarapassagen, die Entscheidung von zivilrechtlichen Streitigkeiten oder um Rat in materiellen oder prozessualen Fragen des Strafrechts baten.³⁹¹ Beschreibungen aus dieser Zeit lassen erkennen, dass die Responsa zum Ende der Geonim-Periode eine offizielle Form annahm.³⁹² Die gestellten Fragen sollen in Versammlungen der Gelehrten der jeweiligen Akademien verlesen und nach gemeinsamer Beratung im Kollektiv die dazugehörigen Antworten verfasst worden sein, was den so entstandenen Responsen die faktische Bedeutung und Autorität von Gerichtsentscheidungen gab.³⁹³ Als Glück für die Wissenschaft erwies sich das Auffinden der Kairoer *Genizah*, mit der in mehreren tausend Fragmenten eine Vielzahl von Responsen aus der geonischen Zeit erhalten geblieben sind, deren Auswertung bis heute andauert.³⁹⁴

2. Beispiele aus der Responsa-Literatur

Vom Mittelalter bis zum Beginn der Neuzeit stellte sich innerhalb der autonomen und nicht-autonomen jüdischen Gemeinden immer wieder die Frage, wie weit die Macht der Gemeinschaft gegenüber dem einzelnen Mitglied reicht. Nirgendwo stellte sich dieses Problem deutlicher als in Hinblick auf die Möglichkeiten der rabbinischen Gerichte, delinquente Mitglieder der

³⁹⁰ *Ta-Shma/Tal/Slae*, Responsa, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 229; *Karpelesz*, Schēlot uTēschuwot, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927, Sp. 166.

³⁹¹ *Libson*, Halakhah and Law in the Period of the Geonim, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 207; *Ta-Shma/Tal/Slae*, Responsa, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 229.

³⁹² *Bacher/Lauterbach*, She'elot u-Teshubot, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906, 242 f.

³⁹³ *Libson*, Halakhah and Law in the Period of the Geonim, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 210; *Bacher/Lauterbach*, She'elot u-Teshubot, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906, 243.

³⁹⁴ *Ta-Shma/Tal/Slae*, Responsa, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 229. Für eine ausgewählte Sammlung der in der *Genizah* gefundenen Fragmente, siehe *Glick*, *Seride Teshuvot*, 2012.

lokalen Gemeinde zu sanktionieren. Die im Folgenden vorgestellten drei Responsen herausragender halachischer Autoritäten des Mittelalters geben rechtshistorische Einblicke in die Rechtspraxis der damaligen Zeit und zeigen exemplarisch die Anwendung und den Umgang mit den zuvor im Rahmen dieser Untersuchung beschriebenen Rechtsquellen. Die drei Beispiele greifen zentrale o. a. Konzepte auf und beleuchten die Haltung zur Todesstrafe, die Anforderungen an die Beweiswürdigung, Fragen der Kausalität und Mittäterschaft und des Ausgleichs zwischen Täter und Opfer.

Den drei Responsen ist gemein, dass sie sich mit der Verhängung von Sanktionen befassen, die nicht zum Kanon der klassischen halachischen Strafmethoden gehören.

a) *Beispiel 18: Zur ausnahmsweisen Zulässigkeit der Todesstrafe – Teschuwot HaRosh 17:8*

Das erste Beispiel stammt aus den Responsen des aus Deutschland stammenden und in Spanien wirkenden Rabbiners *Ascher ben Jehiel* (ca. 1250–1327 n. d. Z.).³⁹⁵ Entsprechend des hebräischen Akronymes seines Namens oft „Rosch“ (hebr. für „Kopf“) genannt, gilt der Talmudkommentator (*Tosafist*) und Autor einer Vielzahl von Responsen als eine der zentralen rabbinischen Autoritäten des Mittelalters.³⁹⁶ Bereits zu seinen Lebzeiten grenzübergreifend bekannt, galt er in der sephardischen Welt bis zur Vertreibung der Juden aus Spanien mehr als 180 Jahre nach seinem Tod als die wichtigste halachische Autorität. In seiner selbst gewählten Heimat Toledo wurde nach seinem Tod durch Gemeindedekret festgelegt, dass grundsätzlich im Falle strittiger Rechtsfragen Maimonides zu folgen ist, es sei denn die Meinung „Roschs“ weiche davon ab.³⁹⁷ Ascher ben Jehiel war der Vater von *Jacob ben Ascher*, dem Autor der Kodifikation *Arba'a Turim*,³⁹⁸ und zusammen

³⁹⁵ Zur Person Ascher ben Jehiel, siehe *Baer*, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2001, 297; *Derovan*, *Asher ben Jehiel*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 563; *Passamaneck*, *Towards Sunrise in the East 1300–1565*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 344.

³⁹⁶ *Derovan*, *Asher ben Jehiel*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 563. Ausführlich zu dessen Führungsrolle in den sephardischen bzw. spanischen Gemeinden, siehe *Baer*, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2001, 316 ff.

³⁹⁷ *Passamaneck*, *Towards Sunrise in the East 1300–1565*, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 344.

³⁹⁸ Dazu Kapitel E.III. Schulchan Aruch, S. 397 oben; siehe ferner *Kupfer/Derovan*, *Jacob ben Asher*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007.

mit Maimonides und *Isaac Alfasi* eine der drei Autoritäten, auf die sich Joseph Karo bei der Erstellung des Schulchan Aruchs stützte.³⁹⁹

Fragesteller des Responsums ist die jüdische Gemeinde Córdoba.⁴⁰⁰ Die überwiegend arabischsprachige jüdische Gemeinde der Stadt lebte zu diesem Zeitpunkt wieder einige Jahrzehnte unter christlicher Herrschaft, seit König Ferdinand III. von Kastilien in der *Reconquista* im Jahre 1236 Córdoba eingenommen hatte.⁴⁰¹ Die Übernahme der Stadt, die sich dem spanischen König im Gegenzug für die Gewährung freien Geleits für ihre muslimischen Einwohner kampfflos ergeben hatte,⁴⁰² blieb anfänglich ohne große Auswirkungen auf die jüdische Bevölkerung der Stadt, obschon der Druck der Kirche und Herrscher auf die Juden, zum Christentum zu konvertieren, zunahm.⁴⁰³

Gegenstand der Rechtsfrage ist die Zulässigkeit der Todesstrafe in einem Fall der Blasphemie, der in der Stadt offenbar über die jüdische Gemeinde hinaus Aufmerksamkeit erweckt hatte:⁴⁰⁴

Sche'ela [Frage bzw. Sachverhalt]

1 Unser Lehrer, möget Ihr lang leben, wisst, dass sich hier in Córdoba ein sehr schweres Ereignis ereignet hat, von dem die Ohren eines jedem, der davon hört, läuten werden, und, dass ein Schurke aller Schurken wegen einer Forderung, die Nichtjuden gegen ihn erhoben haben, inhaftiert wurde; und dieser mit ihnen einen Vergleich mit seinem eigenen Geld schloss; und einige seiner Bekannten gingen, um ihn zu trösten. Er kam zum Eingang seines Hofes hinaus, und sie sprachen zu seinem Herzen über diese Dinge, und einer von ihnen sagte: „Gesegnet sei der, der die Gefesselten befreit“; aber mit all dem verfluchte und lästerte der Mann gegen seinen König und seinen Gott und wandte sich himmelwärts.

2 Als die Richter und prominente Mitglieder der Gemeinde davon hörten, versammelten sie sich und stimmten zu, über ihn zu richten. Sie entsandten [Männer], um

³⁹⁹ Dazu Kapitel E.III. Schulchan Aruch, S. 397 oben.

⁴⁰⁰ Zur Entwicklung der jüdischen Gemeinden in den großen Städten des muslimischen Spaniens, siehe *Baer*, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2001, 22 ff.

⁴⁰¹ *Beinart*, Córdoba, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 218.; ausführlich zu den einzelnen Etappen der Reconquista, siehe *O'Callaghan*, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, 2004., zu Córdoba, siehe das 4. Kapitel „From Las Navas de Tolosa to Cordoba, 1212–1236“, ebd., 78 ff., insbesondere S. 92 ff. Zum Leben der Juden in den (zurück-)eroberten Städten, siehe auch *Baer*, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2001, 111 ff.

⁴⁰² *O'Callaghan*, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, 2004, 95.

⁴⁰³ *Beinart*, Córdoba, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 218.

⁴⁰⁴ Das Responsum ist enthalten in der Sammlung *She'elot u'Teshuvot haRosh*, (Vilna, 1881), dort im *Klal* („Thema“) 17:8; für den hebräischen Text und eine englische Übersetzung, siehe Rosh, *Klal* 17:8, online verfügbar unter: www.sefaria.org/Teshuvot_HaRosh.17.8.1?lang=bi&with=all&lang2=en, zuletzt geprüft am 15.09.2020.; die deutsche Übersetzung ist die des Autors.

ihn zu verhaften, aber er ward nicht zu finden. Sie versuchten, Zeugenaussagen ohne ihn zu sammeln, denn er war geflohen, aber sie fanden nur einen einzigen Zeugen; die anderen verschwanden oder verweigerten ihre Aussage.

3 Und nun ist hier in dieser Stadt der ehrenwerte und erhabene Rabbi Jehuda ben Jitzhak ibn-Wakar, und er war ergriffen von einem großen Eifer für Gott, und er unternahm Anstrengungen in dieser Angelegenheit, bis dieser böse Mann in seine Hand gegeben wurde. Er verhaftete ihn mit der [ihm übertragenen] Macht des Monarchen und kerkerte ihm im Gefängnis ein. Seine [d. h. ibn-Wakars] Hand setzte sich auch gegen die übrigen Zeugen durch, und er zwang sie [vor Gericht zu erscheinen], ließ sie schwören und sammelte ordnungsgemäß ihre Aussagen über diese Blasphemie ein.

4 Obwohl die Blasphemie auf Arabisch war, da dieser Schurke Analphabet ist und die heilige Sprache [d. h. Hebräisch] nicht kennt, stimmte diese Meinung [des Unterzeichners] mit der der Richter und prominenten Gemeindemitglieder überein, dass es als Blasphemie von diesem abscheulichen Individuum betrachtet werden sollte, da das arabische Nomen ebenso Blasphemie darstellt wie das Nomen in der heiligen Sprache für die damit Vertrauten, und auch, um einen Zaun um diese Angelegenheit zu schaffen, der nicht durch Bösewichte gebrochen wird, die Beleidigungen gegen den Einen oben werfen.

5 Dieser Mann ist schon lange schwer und böse. Es gibt niemanden in der Stadt, der positiv über ihn spricht, und er hat gewalttätige Ritter, die ihn unterstützen.

6 Und etwa zehn der prominentesten Gemeindemitglieder, Männer der Tat, zusammen mit dem ehrenwerten R. Jehuda, sowie einheimischen Gelehrten und Stadtältesten, stimmten zu, ihn zu bestrafen.

7 Als die oben genannten sich trafen, um eine Übereinkunft zu erzielen, gingen Verwandte des bösen Mannes hin und zahlten Bestechungsgelder, wie es scheint, und baten den großen Adligen [Prinz] Don Juan Manuel, den wir in diesem Gebiet als Stellvertreter seiner Majestät, des Königs, akzeptiert haben, seine Verurteilung zu vertagen, und dieser teilte uns mit einem seiner Reiter mit, dass das Urteil erst dann besiegelt [werden dürfe], wenn wir ihn um seine Meinung bitten.

8 Der ehrenwerte R. Jehuda versuchte es so gut er konnte, und erlangte das Zugeständnis des Edelmannes, dass er unsere Art und Weise Gerechtigkeit zu erwirken, nicht zu Gunsten der Nichtjuden übertragen werde. Und der [Prinz Don Juan Manuel] stimmte zu, dass dieser böse Mann inhaftiert bleiben sollte, bis wir Ihre Antwort erhalten und [Sie] uns anweisen, was wir tun sollen.

9 Nun, gepriesen sei Gott, setzen wir unsere Hoffnung auf Sie, unseren Lehrer, um eifrig für Gott zu sein. Schicken Sie schnell eine Nachricht zurück, bevor [Prinz Don Juan Manuel] seine Meinung ändert, und uns in unserer Schande liegen und von unserer Erniedrigung eingehüllt zurücklässt. Schicken Sie uns ein Urteil mit Erklärungen und Beweisen und weisen Sie uns an, was und wie wir es ausführen sollen. Darüber hinaus loben und unterstützen Sie bitte freundlicherweise die Arbeit des ehrenwerten R. Jehuda, für all seine Bemühungen in dieser Angelegenheit und seine zukünftigen Bemühungen. Möge der Allmächtige Ihnen zur Hilfe kommen, mein Meister, und Ihnen ein gutes, langes und angenehmes Leben schenken.

10 Dies sind die Transkriptionen der Aussagen, die in arabischer Sprache vor einem rabbinischen Gericht von drei Personen aufgenommen wurden, [und] von denen, die das Zeugnis in anderen rabbinischen Gerichten, am Sonntag, dem sechzehnten von Adar, 1358 [sic] nach der Zählung der Nichtjuden, die als al-Safar bekannt sind.

11 Rabbiner Avraham b. Rabbiner Jitzhak b. Natan, bekannt in al-Shams, [sagte aus,] dass in den ersten fünf Tagen des Novembers, oben aufgezählt, dieser Zeuge mit Rabbiner Avraham ibn Alzwami zu Rabbiner Jaakov b. Rabbiner Josef Safaya ging, in den Hof von Avraham b. Jaakov Safaya. Dieser Avraham Safaya kam zur Tür des Innenhofes heraus. Sie begrüßten ihn und diskutierten untereinander über die [frühere] Inhaftierung von Avraham Safaya. Der besagte Zeuge sagte zu ihm: „Gesegnet sei der, der die Gefangenen befreit.“ Daraufhin sagte Avraham: „Er soll mit seinem Namen gesegnet werden.“ Er sprach diesen „Segen“ in der Art und Weise aus, wie die Weisen Blasphemie beschreiben. Das Wort, das Avraham Safaya in dieser Blasphemie aussprach, war auf Arabisch: „Möge Allah so und so segnen“. Das „so-und-so“, dass er geäußert hat, war Gottes Name, der in dieser Angelegenheit nicht erwähnt werden sollte. Der besagte Zeuge antwortete: „Gesegnet sei der wahre Richter! Was sagst du da?“ Und Avraham Safaya antwortete: „Hätte ich nicht zu ihm gebetet, wäre mir das nicht passiert.“ An diesem Tag gab Rabbi Avraham, Sohn des verstorbenen Rabbiners Jitzhak ibn Alzwami, den Inhalt des oben genannten Zeugnisses, das R. Avraham b. Natan, vor Rabbi Jaakov b. Rabbi Josef Safaya bezeugte; es wurde jedoch nicht von ihnen bestätigt, dass Avraham Safaya Seinen Namen während der Blasphemie erwähnte.

Teschuwa [Antwort]:

12 Mögest du viel Frieden tragen, du süßes und unschuldiges, du liebenswürdiges und ehrenwertes Volk! Erstaunt habt Ihr mich, als Ihr mich nach der Todesstrafe fragtet, denn in allen Ländern, von denen ich gehört habe, außer hier in Spanien, richten wir keine *Dinei Nefaschot*. Als ich hier ankam, war ich ziemlich verwundert, dass die Gerichte in *Dinei Nefaschot* ohne Sanhedrin entscheiden. Mir wurde mitgeteilt, dass es sich um eine königliche Genehmigung handelt. Außerdem, [sagte man mir,] richtet die Versammlung, um Leben zu retten, denn wie viel mehr Blut würde vergossen, wenn diese von den Arabern gerichtet würden. Ich gewährte ihnen ihre Gewohnheiten, aber ich stimmte nie mit ihnen überein, wenn es darum ging, Leben zu nehmen.

13 Dennoch: ich sehe, dass Ihr alle damit einverstanden seid, dieses Übel aus eurer Mitte zu beseitigen. Er hat sicherlich den Namen Gottes öffentlich entweiht, und das wurde von den Nichtjuden gehört, die sehr hart gegen diejenigen sind, die gegen ihre Religion und ihren Glauben sprechen. Diese Schändung wird sich noch verschlimmern, wenn wir nicht rechtmäßig gegen ihn vorgehen, zur Sicherheit. Es ist auch richtig, den Namen Gottes zu heiligen, indem man diesen bösen Mann bestraft. [Es wird gelehrt:] Um den Namen Gottes zu heiligen, haben sie die Fürsten um der Proselyten willen angegriffen und sogar ihre Leichen aufgehängt [vgl. 2. Samuel 21:1–9]. Ähnlich, um einen Schutz zu schaffen, steinigten sie jemanden [zu Tode], der am Sabbat ein Pferd ritt. So ist es auch richtig, den Namen Gottes zu heiligen, indem man diesen Bösen auslöscht.

14 Tuet mit ihm, was Ihr für richtig haltet. Wäre ich bei Eurem Treffen anwesend gewesen, hätte ich dazu geneigt, die Ansicht zu vertreten, dass seine Zunge aus seinem Mund gezogen werden und das meiste davon, der für die Rede notwendige Teil, abgeschnitten werden sollte. Seine Lippen wären also gedämpft. Auf diese Weise würde die zu verhängende Strafe zu seiner Tat passen. Das ist die bekannte Art von Gerechtigkeit, die wir jeden Tag mit eigenen Augen sehen. Doch macht mit ihm, wie es Euch passt, in dieser Angelegenheit. Ich weiß, dass Ihr beabsichtigt, den Namen Gottes zu heiligen. Möge Gottes Wille durch Eure Hand gelingen. So schrieb Ascher, Sohn des Rabbi Jehiel, gesegneten Andenkens sei er.

[...] ⁴⁰⁵

Das Responsum folgt dem Responsa-typischen Aufbau: Nach üblichen Höflichkeitsbekundungen zum Anfang, beginnt der Fragesteller mit einer ausführlichen Vorbemerkung, in der er den Sachverhalt kontextuell in eine Vorgeschichte einbettet und die vorgeworfene Tat nennt (Segment 1), über die Umstände der Aufklärung berichtet (Segment 2–3), Hintergrundinformationen zum Beschuldigten liefert (Segment 4–5) und die Entscheidung der Gemeinde beschreibt (Segment 6). Abweichend vom üblichen Rahmen folgt eine plötzliche Wende – die Intervention der christlichen Obrigkeit (Segment 7–8) –, die die Gemeinde dazu zwingt, Rabbi Ascher ben Jehiel anzusprechen und um Rat zu bitten (Segment 9–10). Zum Schluss gibt der Fragesteller den Sachverhalt mittels protokollierter Zeugenaussagen vor (Segment 11).

In der Schilderung der Vorgeschichte fällt auf, wie sehr sich der Fragesteller bemüht, die moralische Verwerflichkeit des Beschuldigten hervorzuheben und sich nicht auf den Sachverhalt oder die Rechtsfragestellung beschränkt. Die ausgiebigen Vorbemerkungen stehen in ihrer Ausführlichkeit im auffälligen Missverhältnis zur Kürze des vorgetragenen Sachverhalts bzw. der Antwort von Rabbi Ascher ben Jehiels (Segment 12–14).

Die Vorgeschichte in Segment 1 beschreibt einen Fall, der sich in der mittelalterlichen christlichen Welt wahrscheinlich des Öfteren ereignete: Ein Jude wurde aufgrund einer (berechtigten oder auch unberechtigten) Forderung eines Nichtjuden durch die Staatsmacht in „Schuldnerhaft“ genommen, bis der inhaftierte Jude seine Angehörigen oder die Gemeinde, der er zugehörte, die Schulden beglichen und ihn auskauften. Tatsächlich war dies seitens der beteiligten christlichen Edelleute oder Händler häufig nichts anderes als erpresserischer Menschenraub, um sich an den Betroffenen zu bereichern. Die Verbreitung dieses „Geschäftsfeldes“ in jener Zeit führte dazu, dass sich in den jüdischen Gemeinden organisatorische Strukturen bildeten, die entwe-

⁴⁰⁵ Im hebräischen Original folgt ein Postskriptum, das als Ehrung an Rabbi Jehuda ibn-Wakar gerichtet ist und in dem Rabbi Asher ben Jehiel seine Hochachtung für diesen ausdrückt.

der versuchten, Einfluss auf die Obrigkeit zu nehmen, um die Freilassung verschleppter Glaubensgenossen zu bewirken, oder aber ein „Freikaufen“ des Betroffenen zu finanzieren.

Das Responsum enthält einige Formulierungen und Andeutungen auf Besonderheiten des jüdischen Ritus, die erwähnenswert und zum besseren Verständnis erklärungsbedürftig sind: Der abgewandelte Vers, den einer der Freunde des später Beschuldigten in Segment 1 zu dessen Trost spricht („Gesegnet sei der, der die Gefesselten befreit“), entstammt der zweiten Gruppe der insgesamt neunzehn Segensprüche, die zur *Amidah*, dem zentralen täglichen Gebets des jüdischen Ritus, gehören.⁴⁰⁶ Diese Formulierung entstammt ursprünglich wohl dem Buch Jesaja, in dem sie als Teil eines messianischen Lobliedes auftaucht.⁴⁰⁷ Nur aus der religiös-kulturellen Bedeutung dieses Segens, der von gläubigen Juden im Rahmen der Amida drei Mal am Tag gesprochen wird, lässt sich verstehen, warum die Anwesenden die vom Fragesteller nicht wortgetreu wiederholte, abfällige Erwiderung des Beschuldigten als dermaßen schwerwiegend verstanden haben.

Auch zwei der genannten Personen bedürfen der gesonderten Aufmerksamkeit: Der in Segment 7 erwähnte spanische Adlige Prinz *Don Juan Emanuel* (1282–1348), Fürst von Villena, war ein Enkel von König Ferdinand III. und Großneffe des zu dieser Zeit jungen Königs Alfonso XI von Kastilien.⁴⁰⁸ Unter der Regentschaft des gebildeten und schriftstellerisch ausgesprochen aktiven Juan Emanuel – er war Autor von mindestens 12 Büchern⁴⁰⁹ – trat vermutlich eine zeitweise Verbesserung der Lage der kastilianischen Juden ein. Wie aus dem Responsum deutlich wird, war wahrscheinlich er derjenige, der den jüdischen Gemeinden die Zuständigkeit, über ihre Mitglieder auch in Strafsachen zu richten, gab.⁴¹⁰ Bei dem in Segment 3 erstmals genannte Rabbi Judah ibn-Wakar handelt es sich vermutlich um einen einflussreichen jüdischen

⁴⁰⁶ Die zweite Gruppe der *Amidah* – die sog. *Gevurot* – beschreiben die Macht Gottes, siehe *Ehrlich/Avenary*, *Amida*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 73. Auf Deutsch lautet die gesamte zweite Segensgruppe: „Du bist immer mächtig, Ewiger, belebst die Toten, bist stark im Helfen. Du lässt Wind wehen, Tau und Regen fallen. Du erhältst die Lebenden in Gnade. Im großen Erbarmen belebst du die Toten, du stützt die Fallenden, heilst die Kranken, befreist die Gefesselten und hältst selbst denen die Treue, die im Staub schlafen. Wer ist wie du, Allmächtiger? Wer gleich dir, Gebieter, der du über Tod und Leben gebietest und wohl-ergehen lässt. Du bist treu und belebst die Toten. Gelobst seist du Ewiger, der du die Toten wiederbelebst!“ – nach der Übersetzung von Rabbiner Andreas Nachama, siehe *Nachama/Sievers* (Hrsg.), *Tefilot le-khol ha-shanah*, 2014, 89.

⁴⁰⁷ Jes. 61, 1.

⁴⁰⁸ Don Juan Manuel, in: *Encyclopædia Britannica*.

⁴⁰⁹ Don Juan Manuel, in: *Encyclopædia Britannica*.

⁴¹⁰ *Graetz*, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 1897, 251.

Steuereintreiber, Vertrauten und Reisegefährten des Prinzen Don Juan Manuel.⁴¹¹ Der offenbar streng gläubige Gelehrte schien in regelmäßigem Kontakt mit Rabbi Ascher ben Jehiel zu stehen, denn eine weitere, in den Teshuvot HaRosh zum Strafrecht gesammelte Anfrage stammt ebenfalls von ihm.⁴¹²

Problematisch scheint die Datierung des Responsums: Die in Segment 10 genannte Jahreszahl „1358“⁴¹³ stellt vermutlich einen Übertragungsfehler im überlieferten Text dar. Dieser lässt sich anhand biografischer Referenzpunkte der wesentlichen, historisch verbürgten und in der Quelle genannten Personen nachvollziehen: So starb Rabbi Ascher ben Jehiel bereits ca. 1327,⁴¹⁴ Prinz Juan Manuel im Jahr 1348 und auch Rabbi Jehuda ibn-Wakar lebte vermutlich längst nicht mehr in den 1350er Jahren. Wahrscheinlicher erscheint aufgrund des Kontexts, dass die Entscheidung aus dem Jahr 1315 oder 1318 stammt. Merkwürdig ist auch der Verweis auf „al-Safar“: Auch hier ist ein Übertragungsfehler zu vermuten und es erscheint naheliegender, hinter dem Begriff nicht eine besondere Zeitform, sondern einen Verweis auf den Monat „Safar“ des islamischen Kalenders zu verstehen.

Segment 2 zeigt sowohl das Zusammenwirken zwischen Gemeindeältesten und Richtern in der Verfolgung von Straftaten als auch die Grenzen ihrer Macht. Es verdeutlicht die Kompetenz des Beit Din, Straftaten zu verfolgen und sich zur Aufklärung des Sachverhalts, zur Festnahme des Beschuldigten und zur Hinzuziehung von Zeugen eigener Ermittlungs- bzw. Hilfspersonen zu bedienen.

Segment 3 beschreibt, dass es allein Rabbi Jehuda ibn-Wakar zu verdanken ist, dass der Beschuldigte gefasst wurde. Bemerkenswert ist der Verweis auf die ihm „mit der Macht des Monarchen“ – d. h. wahrscheinlich von Don Juan Manuel – verliehenen Befugnisse und Kompetenzen, die ihm erlaubten, den Beschuldigten Avraham Safaya in Untersuchungshaft zu nehmen.

In Segment 4 betont der Fragesteller die Auffassung seiner Gemeinde, dass auch eine in Arabisch ausgesprochene Äußerung Blasphemie sein könne, zumal die Bedeutung des arabischen Wortes dieselbe sei wie im Hebräischen.

⁴¹¹ *Gottheil/Kayserling*, Ibn Waqar (Waqkar, Huacar, Hucar,), Judah Ben Isaac of Cordova, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906; *Graetz*, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 1897, 251. Zur Beziehung zwischen Don Juan Manuel, Rabbi Judah ibn-Wakar und Rabbi Asher ben Jehiel, siehe *Baer*, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2001, 322 ff.

⁴¹² Teshuvot HaRosh 18:13 sowie *Gottheil/Kayserling*, Ibn Waqar (Waqkar, Huacar, Hucar,), Judah Ben Isaac of Cordova, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906; *Graetz*, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 1897, 251.

⁴¹³ Im hebräischen Original צפר אל שפרין גים למנין גים ושלש מאות ונג« למנין גים ושלש מאות ונג« למנין גים ושלש מאות ונג«
משנת אלף ושלש מאות ונג« למנין גים ושלש מאות ונג«
siehe *Rosh*, Klal 17:8.

⁴¹⁴ *Derozan*, Asher ben Jehiel, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 563.

Bemerkenswerterweise bleibt in Segment 4 und in der ganzen *She'ela* sowohl die biblische Rechtsgrundlage für die Strafbarkeit der Blasphemie in Lev. 24, 16⁴¹⁵ unerwähnt, als auch deren mischnaische Rechtsfolge, die Steinigung („Sekila“) gemäß *mSanhedrin* VII:4.⁴¹⁶

Soweit der Fragesteller zusätzlich auf einen „Zaun“ abstellt, spielt er auf ein bekanntes rabbinisches Sprichwort („einen Zaun um die Torah bauen“) an. Dieses bereits in der Mischna und im babylonischen Talmud mehrfach erwähnte und als *Khumra* bezeichnete Konzept meint das Aufstellen eines Ge- oder Verbots, das über die eigentliche Reichweite einer Norm der Halacha hinausgeht, um die ursprüngliche Regelung vor Übertretungen abzusichern.⁴¹⁷ Konkret bezieht sich der Fragesteller vermutlich auf eine durch Rabbi Eliezer ben Jaakov übermittelte Baraita im Traktat *bSanhedrin* 46a, nach der Gerichte in Ausnahmefällen die Todesstrafe verhängen dürfen „um einen Zaun um die Torah zu ziehen“, selbst wenn diese nicht in der Torah für die Tat vorgesehen ist.⁴¹⁸

Etwas befremdlich und wie ein Fremdkörper im Text erscheint Segment 5: Der gleiche Beschuldigte, zu dem im Segment 1 eine Anzahl von angesehenen Persönlichkeiten der Gemeinde kamen (die Rabbanan, wie sich aus Segment 1 und 11 ergibt), um Trost zu spenden, soll nun ein „böser Mann“ sein, über den niemand gut spreche und der Kontrolle über gewalttätige Ritter habe. Die Beschreibung des Beschuldigten erscheint vor allem mit Blick auf die in Segment 1 erzählte Vorgeschichte merkwürdig, da er von Nichtjuden wegen seiner vermeintlichen Schulden in Schuldnerhaft genommen wurde. Ob ein Jude, der angeblich über bewaffnete (nichtjüdische) Ritter verfügte, in eine derartige Situation gelangen konnte, ist fragwürdig. Tatsächlich weicht die Passage im hebräischen Text sprachlich leicht von den anderen Passagen ab.⁴¹⁹ Es wäre möglich, dass der Text von späteren Übertra-

⁴¹⁵ Lev. 24, 16 lautet: „Und wer den Namen des HERRN lästert, muss getötet werden. Die ganze Gemeinde soll ihn steinigen. Er sei ein Fremder oder ein Einheimischer, wenn er den Namen lästert, soll er getötet werden.“

⁴¹⁶ *mSanhedrin* VII:4 lautet: „Folgende werden durch Steinigung hingerichtet: Wer seine Mutter, die Frau seines Vaters, seine Schwiegertochter, einen Mann oder ein Tier beschläft, das Weib, das sich von einem Tier beschlafen lässt, der Gotteslästerer, der Götzendiener, wer von seinen Kindern dem Molekh hingibt, der Totenbeschwörer, der Wahrsager, wer den Šabbath entweiht, wer Vater und Mutter flucht, wer eine Verlobte beschläft, der Verführer, der Verleterer, der Zauberer und der missratene und widerspenstige Sohn.“ – *Goldschmidt*, *Synhedrin*, *Makkoth*, 1903, 226.; siehe dazu auch S. 222 ff. oben.

⁴¹⁷ Z. B. *mAvot* 1:1, 3:13; *bSanhedrin* 46a; *bEruv* 15b.

⁴¹⁸ *bSanhedrin* 46a.

⁴¹⁹ So wird der Beschuldigte Avraham Safaya weder namentlich genannt, noch wie sonst im Text des Fragestellers als Schurke (שׁוֹרְקָה) bezeichnet, sondern schlicht als „dieser Mann“ (הַיָּשׁוּרְקָה).

genden ergänzt wurde, um vor dem Hintergrund der für den Beschuldigten geforderten Todesstrafe mit den in *bSanhedrin* 46a beschriebenen Ausnahmecharakter hervorzuheben.

Interessant ist das Segment 6, das den „Spruchkörper“ beschreibt, der das Todesurteil über den Beschuldigten gesprochen hat: Es fällt auf, dass die exakte Gesamtanzahl der Richter, die am Urteil beteiligt waren, nicht genannt wird. Erinnert sei daran, dass das mischnaisch-talmudische Recht für Kapitalsachen einen Kleinen Sanhedrin forderte, der gemäß *mSanhedrin* I:6 aus mindestens 23 Richtern zusammengesetzt war.⁴²⁰

Dagegen nennt der Fragesteller explizit die Anzahl von zehn „prominenten Gemeindemitgliedern, Männern der Tat“. Das Quorum von zehn Männern (dem sog. *Minjan*) ist im jüdischen Ritus von besonderer Bedeutung, da dies die erforderliche Anzahl ist, die benötigt wird, um einen Gottesdienst abhalten zu können.⁴²¹ Dem Abstellen auf das Quorum kommt ein zusätzliches Gewicht zu, das sich aus dessen ursprünglicher Herleitung in der jüdischen Überlieferung erschließt: Der babylonische Talmud vertritt die Auffassung, dass das Zusammentreten von zehn Männer zum Gebet die *Schechina* (hebr. שְׁכִינָה), die „Gegenwart Gottes“, besteht. Der Bavli leitet die Anzahl des Quorums aus dem hebräischen Begriff *Edah* (hebr. עֵדָה, „Gemeinschaft“ bzw. „Versammlung“) ab,⁴²² der wiederum in der Torah mehrfach für eine Gruppe von zehn Männern benutzt wird: In der biblischen Erzählung von zwölf Kundschaftern, die auf Befehl Moses das Land Kanaan erkunden sollen, bezeichnet Gott die zehn abtrünnigen Kundschafter als „böse Gemeinschaft“.⁴²³ Im Buch Ruth beruft der als besonders gerecht geltende Boaz eine Versammlung von zehn Männern als Zeugen bzw. Geschworene für ein außerordentlich einberufenes Tribunal ein, um in deren Anwesenheit Recht zu sprechen.⁴²⁴ Die Zahl von zehn Männern findet sich auch in Abrahams Bitte an Gott, die Stadt Sodom zu verschonen, wenn sich dort mindestens zehn rechtschaffene Männer befinden würden.⁴²⁵ Zudem ergibt sich aus dem biblischen Verbot der Blasphemie in Lev. 24, 16 selbst, dass „die ganze Gemeinde“ den Täter zu bestrafen habe. In den Psalmen findet sich wieder-

⁴²⁰ Dazu auch ausführlich S. 232 oben.

⁴²¹ *Minyan*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 302.

⁴²² Z. B. *bBerachot* 21b sowie *bMegillat* 23b, vgl. auch *Minyan*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 302.

⁴²³ Num. 14, 27 („Wie lange soll es mit dieser bösen Gemeinde so weitergehen, dass sie gegen mich murren?“).

⁴²⁴ Ruth 4, 1 ff.

⁴²⁵ Gen. 18, 32 („Da sprach er: Mein Herr zürne nicht, wenn ich dies eine Mal noch rede. Vielleicht finden sich dort zehn. Er sprach: Ich werde sie nicht verderben um der zehn willen.“).

holt eine Anspielung auf den Begriff der Gemeinschaft oder auf das Quorum von zehn Männern.⁴²⁶

Die Bedeutung des *Minjans* in der jüdischen Tradition verdeutlicht, dass der Fragesteller durch Erwähnung des Quorums die Anwesenheit der *Schetchina* implizieren und so sowohl die Berechtigung zur extra-judiziellen Rechtsprechung in diesem Fall als auch die Autorität des über den Beschuldigten gesprochenen Urteils begründen will. Der Hinweis, dass es sich bei den Männern, die das Urteil sprachen, um „einheimische Gelehrte und Stadtälteste“ (hebr. למדנים שיש בכאן ועם זקני העיר) sowie „Männer der Tat“ (hebr. אנשי המעשה) – beides etablierte biblische und talmudische Formulierungen – gehandelt habe, soll die Entscheidung zusätzlich stützen.

Segment 7 und 8 verdeutlichen die Konkurrenz zwischen der jüdischen und christlichen Gerichtsbarkeit und zeigen die Grenzen der rabbinischen Teilautonomie auf: Den Parteien blieb in einem Rechtsstreit, mit dessen Ausgang sie nicht zufrieden waren, die Möglichkeit, sich an die nicht-jüdischen Gerichte oder die christliche Obrigkeit zu wenden. Dem gegenüber waren die Gemeinden ohne eigene Vollzugsmöglichkeiten zur Durchsetzung ihrer Rechtsvorstellungen auf den guten Willen der Herrschenden angewiesen. So auch hier: Die Verwandten des Beschuldigten, die offenbar die Autorität der Gemeinde nicht akzeptieren wollten, wandten sich offenbar zunächst an die christliche Obrigkeit, erst nach Verhandlungen des Rabbi Jehuda ibn-Wakar mit dem Prinzen Don Juan Manuel gelang der Gemeinde der Kompromiss, eine Aufrechterhaltung der Haft des Beschuldigten zu erreichen, bis die Entscheidung einer höheren Autorität, Rabbi Ascher ben Jehiel, eingeholt werden konnte.

Aus Segment 9 geht hervor, dass es der jüdischen Gemeinde nicht allein um die Frage ging, wie die blasphemische Handlung des Beschuldigten zu bestrafen sei, sondern auch, wie Ansehen und Stellung innerhalb der christlichen Mehrheitsgesellschaft geschützt werden können.

Segment 10 beschreibt, dass die Zeugen vor ordnungsgemäß zusammengesetzten jüdischen Gerichten über das Tatgeschehen ausgesagt hätten. Es erlaubt einen Einblick in die prozessualen Abläufe zu dieser Zeit, der erlaubt festzustellen, dass Zeugen vor dem einfachen Beit Din ihre Aussage zu Protokoll geben konnten.

Segment 11 gibt kryptisch die Aussagen von zwei Zeugen über den Vorfall wieder: Zum einen die Aussage des Rabbi Avraham ben Natan, zum anderen die Aussage des Rabbi Avraham ibn Alzwami, bei denen es sich offenbar um Freunde oder Bekannte des Beschuldigten handelte. Die eigentliche blasphemische

⁴²⁶ Z. B. Psalm 68, 27 („Preist Gott in den Versammlungen, den HERRN, die ihr vom Quell Israels seid.“).

mische Handlung selbst wird – vermutlich aus Pietätsgründen und um selbst keine Blasphemie zu begehen – nicht genau beschrieben.

Aus halachischer Sicht sind drei Dinge in Segment 11 auffällig:

Erstens – Der erste Zeuge, Rabbi Avraham ben Natan, konfrontierte offenbar den Beschuldigten Avraham Safaya und fragte, was er denn da sage, woraufhin der Beschuldigte seinen blasphemischen Ausspruch nicht nur nicht zurücknahm, sondern sogar indirekt noch einmal bekräftigte. Es sei daran erinnert, dass die Mischna und der Talmud fordern, dass der Täter zuvor von den beobachtenden Zeugen durch eine ausdrückliche Warnung (*hatra'a*) zu warnen sei, wobei der Inhalt der Warnung darauf abzustellen habe, dass die Tat, die er zu begehen beabsichtigt, verboten und strafbar sei.⁴²⁷ Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich der Versuch des Zeugen erkennen, den Beschuldigten im Sinne einer *hatra'ah* vor seinem strafbaren Verhalten zu warnen.⁴²⁸

Zweitens – Die Aussagen der beiden Zeugen zur Tat stimmten zwar grundsätzlich überein, der zweite Zeuge, Rabbi Avraham ibn Alzwami, will jedoch den wesentlichen Gehalt der blasphemischen Handlung, die Nennung des göttlichen Namens, nicht gehört haben. Hier sei daran erinnert, dass das biblische und mischnaisch-talmudische Recht den Grundsatz enthalten, ein Gericht dürfe keine Entscheidung auf die alleinige Aussage eines einzelnen Zeugen stützen, sondern es müssen immer mindestens zwei Zeugen aussagen, um die Wahrheit einer Angelegenheit vor einem Gericht festzustellen.⁴²⁹ Bei Anlegung der halachischen Beweisanforderungen und Beweiswürdigungsregelungen wäre der Zeugenbeweis nicht in einer Weise erbracht, auf die Urteilsfeststellungen gestützt werden dürften.

Drittens – Die Aussage des Avraham ibn Alzwami fand offenbar vor einem Rabbi Jaakov ben Safaya statt, der – worauf der Name hindeutet – der Vater, Onkel oder ein anderer naher Verwandter des Beschuldigten Avraham Safaya sein könnte. Auch hierin würde ein Verstoß gegen halachische Grundsätze des Strafprozesses bestehen, denn die Mischna schließt Angehörige der Beteiligten an einem Prozess von der Tätigkeit als Richter in derselben Sache aus.⁴³⁰ Segment 11 enthält mithin in auffälliger Weise geradezu ein Protokoll von halachischen Verfahrensverstößen.

⁴²⁷ Dazu auch S. 238 oben.

⁴²⁸ Es ist auch hier nicht auszuschließen, dass es sich um eine nachträgliche Ergänzung des Responsums durch spätere Autoren handelt.

⁴²⁹ Dazu auch S. 237 ff., 271 f., 359 ff. oben.

⁴³⁰ mSanhedrin III:4; *Goldschmidt*, Synhedrin, Makkoth, 1903, 108; *Correns*, Die Mischna, 2005, 509.; siehe ferner auch S. 234 oben.

Die *Teschuwa* Rabbi Ascher ben Jehiels in Segment 12 bis 14 erlaubt zwei Lesarten, eine wörtliche und eine für die rabbinische Auslegungstechnik typische Lesart „zwischen den Zeilen“.

Bei Betrachtung der Antwort anhand des Wortlauts zeichnet sie das Bild einer gewissen Gleichgültigkeit Rabbi Aschers gegenüber der Todesstrafe: Zwar mag der Gelehrte mit der Praxis „Leben zu nehmen“ nicht einverstanden gewesen zu sein, ihm schiene eine andere Strafe vielleicht angemessener, doch erkennt er die besonderen Umstände des Falles, insbesondere das „Gefahrenabwehr“-Argument des Fragestellers, an. Zu den offensichtlichen Verfahrensverstößen äußert er sich nicht. Ausschlaggebend scheint für Ascher ben Jehiel der Umstand gewesen zu sein, dass die blasphemische Äußerung des Beschuldigten nach außen gedrungen und von den Christen, die solche Handlungen mit besonderem Eifer verfolgten, vernommen worden ist. Er überlässt es der Gemeinde, mit dem Beschuldigten nach freien Stücken zu verfahren.

Wird berücksichtigt, dass es sich bei Rabbi Ascher und andere Adressaten um Jahre- oder Jahrzehntelang geschulte Talmudisten handelt, und die historische Umgebung, in der der Fall angesiedelt ist, einbezogen, ist eine andere Lesart denkbar: In der Antwort ließe sich zwischen den Zeilen eine ausgesprochen kritische Auseinandersetzung mit der vom Fragesteller geschilderten Rechtspraxis erkennen. So drückt Segment 12 im rabbinischen Kontext gelesen durchaus einen Vorwurf der Kompetenzanmaßung aus. Betonte der Fragesteller in den Segmenten 2 und 6 implizit das Recht der *Edah*, der Versammlung oder der Gemeinschaft, Recht zu sprechen und unterstellt es als anerkannt an, dass diese auch Todesurteile aussprechen dürfe, hebt Rabbi Ascher ben Jehiel dagegen ausdrücklich den Ausnahmecharakter dieser Praxis („in allen Ländern, von denen ich gehört habe, außer hier in Spanien, richten wir keine *Dinei Nefaschot*“) und die (ausschließliche) Zuständigkeit des Sanhedrin hervor („war ich ziemlich verwundert, dass die Gerichte *Dinei Nefaschot* ohne Sanhedrin entscheiden“). Die Aussage, dass er die spanischen Gemeinden in ihren „Gewohnheiten“ – gemeint ist die *Minhag*, d. h. das etablierte Gewohnheitsrecht – gewähren ließ, zeigt, dass er sich an das halachische Prinzip hielt, als ortsfremder Rabbiner die lokale Rechtspraxis zu achten.

Auch im Segment 13 zeigt sich bei näherer Betrachtung eine versteckte Kritik: Die Hervorhebung der einhellige Übereinstimmung in der Gemeinde Córdoba („ich sehe, dass Ihr alle damit einverstanden seid“) lässt sich im Kontext als Anspielung auf den mischnaisch-talmudischen Grundsatz lesen, dass Urteile, die einstimmig getroffen werden, nicht gerecht sein könnten.⁴³¹

⁴³¹ Dazu auch S. 231 ff. oben.

Ebenso erscheint der dritte Satz des Segments ein insgeheimer Aufruf zu sein, wieder auf den Pfad der Halacha zurückzukehren („Diese Schändung wird sich noch verschlimmern, wenn wir nicht rechtmäßig gegen sie vorgehen, zur Sicherheit.“). Unterstrichen wird die Annahme durch zwei Beispiele, die Rabbi Ascher ben Jehiel im Anschluss nennt:

Das erste Beispiel stellt auf einen Zwischenfall unter König David ab, bei dem Angehörige der Gibeoniter, eines nicht-israelitischen Stammes, die Herausgabe von sieben männlichen Mitgliedern der Familie des früheren Königs Saul verlangten, um diese stellvertretend für die Verbrechen Sauls an ihrem Volk, durch Pfählung hinrichten zu lassen.⁴³²

Das zweite Beispiel führt die Steinigung eines Mannes, der am Schabbat ein Pferd ritt, an (entstammt *bSanhedrin* 46a). Der Fragesteller spielt mit dem zu errichtenden „Zaun“ darauf an. Aus der Originalpassage geht hervor, dass diese Tat unter der griechischen Besatzung stattfand, während der eine Vielzahl von Juden ihren Glauben aufgaben, und die Weisen die Strafe nicht zuließen, weil der Täter sie nicht verdient hatte, sondern weil die „Stunde es gefordert habe“, es also allein der Ausnahmesituation geschuldet gewesen sei.⁴³³

Die versteckte Kritik kulminiert in Segment 14, in der Rabbi Ascher ben Jehiel der Gemeinde Córdoba unverhohlen eine alternative, extra-halachische und offenbar von Nichtjuden praktizierte Sanktion, das weder im biblischen, noch im talmudischen Recht jemals erwähnte Herausschneiden der Zunge darlegt.⁴³⁴ Tatsächlich spielt Rabbi Ascher auf eine zeitgenössische christliche und muslimische Praxis an: Das Herausschneiden der Zunge als Strafe für Blasphemie wurde sowohl im mittelalterlichen Spanien von der Reconquista bis in die Zeit der Inquisition⁴³⁵ als auch unter der Herrschaft des Umayyaden-Kalifats, das Córdoba einst gegründet hatte, praktiziert.⁴³⁶ Rabbi

⁴³² Siehe II. Samuel 21, 1–9.

⁴³³ Siehe *bSanhedrin* 46a.

⁴³⁴ Anderer Ansicht scheint *Yitzhak Baer* zu sein, der die Ausführungen von Rabbi Ascher beim Wortlaut nimmt und darin eine „unzulässige Beeinflussung durch die Barbarei seiner Zeit“ erkennen will, siehe *Baer/Schoffman*, *A history of the Jews in Christian Spain*, 2001, 452.

⁴³⁵ Siehe *Baer*, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2001, 324; *Baer/Schoffman*, *A history of the Jews in Christian Spain*, 2001, 451 f. Auch in Frankreich wurde Blasphemie bis in das 16. Jahrhundert n. d. Z. mit dem Herausschneiden der Zunge bestraft, siehe *Gil*, *Blasphemie in French Law*, in: *Temperman/Koltay* (Hrsg.), *Blasphemy and Freedom of Expression: Comparative, Theoretical and Historical Reflections after the Charlie Hebdo Massacre*, 2017, 26 ff.

⁴³⁶ M. w. N. *Fierro*, *The Ballt of the Ditch (al-Khandaq) of the Cordoban Caliph 'Abd al-Rahmān III*, in: *Ahmed/Sadeghi/Cook/Bonner* (Hrsg.), *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan*

Ascher wirft zugleich den dem biblischen Recht zugrundeliegenden Relationsgedanken auf.⁴³⁷ Darin lässt sich eine unterschwellige Kritik erkennen, dass die Nichtjuden in einem solchen Fall eine mildere und der Tat angemessenere Strafe verhängen würden, mithin die vom Fragesteller vorgeschlagene Sanktion in den Augen von Rabbi Ascher unverhältnismäßig und exzessiv ist. Die Einrahmungen des Segments 14 („Tuet mit ihm was Ihr für richtig haltet“ und „macht mit ihm, wie es Euch passt“) sagen aus, dass dem durch die Gemeinde ausgesprochenen Todesurteil zwar nicht ausdrücklich entgegengetreten, diesem aber auch nicht die Zustimmung Aschers erteilt wird. Mithin enthielt sich Rabbi Ascher letztlich der Entscheidung.

Im Ergebnis kann die Teschuwa von Rabbi Ascher ben Jehiel entweder als Akzeptanz der in Spanien durch die jüdischen Gemeinden praktizierten Todesstrafe oder als deren Ablehnung gelesen werden.

b) Beispiel 19: Die Selbstbelastungsfreiheit und die Verwertung von Indizienbeweisen – Teschuwat Terumat HaDeschen II, 210

Das zweite Beispiel entstammt der Feder des spätmittelalterlichen Rabbiners Israel ben Ptachiah Isserlein (ca. 1390 bis 1460 n. d. Z.).⁴³⁸ In der Steiermark geboren, wirkte Rabbi Isserlein in Krems an der Donau und später vor allem in Wien, wo er eine eigene Jeschiwa gründete, die Schüler aus Österreich, Böhmen, Mähren, Ungarn, Schlesien, Bayern und aus dem Rheinland anzog.⁴³⁹ Rabbi Isserlein, dessen Responsa eine wesentliche Quelle für Moses Isserles spätere Erstellung der Mapah-Glossen zum Schulchan Aruch waren, wird allgemein als der bedeutendste rabbinische

Cook, 2011, 120. *Fierro* hebt hervor, dass die Praxis bereits damals unter islamischen Gelehrten umstritten war und gegen geltendes islamisches Recht verstieß ebd., 120.

⁴³⁷ Dazu ausführlich auch S. 108 ff. oben.

⁴³⁸ Für biografische Angaben zu seiner Person, siehe *Katz/Keil*, Isserlein, Israel Ben Pethahiah, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007; *Passamaneck*, Towards Sunrise in the East 1300–1565, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 344; *Schechter/Ginzberg*, Isserlein (Isserlin), Israel Ben Pethahiah Ashkenazi, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906; *Lewin*, Isserlein, Israel, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927. Für eine ausführliche (deutschsprachige) Biografie, siehe die Artikelserie von *Berliner*, beginnend mit *Berliner*, *Rabbi Israel Isserlein*, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 18 (1869), 130; fortgesetzt in den jeweils folgenden Heften.

⁴³⁹ *Katz/Keil*, Isserlein, Israel Ben Pethahiah, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 768; *Schechter/Ginzberg*, Isserlein (Isserlin), Israel Ben Pethahiah Ashkenazi, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906, 677.

Gelehrte des ausgehenden 15. Jahrhunderts bezeichnet.⁴⁴⁰ Er hinterließ zwei Responsa-Sammlungen, die aus 354 Entscheidungen bestehende *Terumat HaDeschen* und die aus 267 Entscheidungen bestehenden *Pesakim Uketabim*, die posthum von seinen Schülern herausgegeben wurden.⁴⁴¹

Beim folgenden Beispiel handelt es sich um die 210. Entscheidung aus *Terumat HaDeschen*, die sich unter anderem mit Fragen der Verwertbarkeit von Zeugenaussagen, Indizienbeweisen und einer geständigen Einlassung befasst:

1 Rabbi Eliezer ben Schalom und Rabbi Gerschom ben Schalom kamen in einem Fall zu mir. Rabbi Eliezer schrie Rabbi Gerschom an, dass er ihn am Feiertag von Sukkot, während der Hoshanot-Runden, mit der Absicht, ihm zu schaden, gerammt und geschubst habe, da er ihn lange Zeit hasste. [Rabbi Eliezer] wurde so sehr geschubst, dass die Knochen seiner Schulter brachen, und er brauchte einen Arzt, um ihn zu heilen. R. Gerschom erwiderte, dass er die Runden wie alle anderen gemacht habe, und es normal sei, dass man währenddessen geschubst und gedrückt werde. Wenn er ihn geschubst habe, sei es ohne die Absicht geschehen, ihm etwas anzutun.

2 Sie stritten weiter vor mir. Ich sah auch alle ihre Zeugen, und nachdem ich sie sorgfältig [befragt und] überprüft hatte, fand ich keine eindeutige Aussage, dass Rabbi Eliezer von Rabbi Gerschom gestoßen wurde. Ich erkannte nur Vermutungen und Beweis[schlussfolgerungen] innerhalb der Zeugenaussagen. Jedoch bezeugte ein Zeuge, dass R. Gerschom ihm in der Nacht vor dem Vorfall gesagt habe, dass er im Sinn hätte, Rabbi Eliezer am nächsten Tag zu schubsen. Er sagte auch zu ihm, als sie die Synagoge verließen: „Warum bist du deinem Hausherrn nicht zu Hilfe gekommen, als er geschubst wurde?“ Dieses Zeugnis war eindeutiger als alle anderen Zeugenaussagen.

3 Wenn wir jedoch die ganze Tiefe des Torahgesetzes ausschöpfen würden, wäre diese Aussage nicht ausreichend. Die Aussage von Rabbi Gerschom gegenüber dem Zeugen in der vorangegangenen Nacht [ist unergiebig], [denn] wir können sagen, er tat sie, weil die Menschen dazu neigen, sich zu rühmen, ohne zu handeln, wie wir im Kapitel „Hezkat Ha-batim“ sehen, am Falle des Mannes, der die Dattelpalme eines anderen heruntergeschnitten hat. Und das, was [Rabbi Gerschom] nach dem Verlassen der Synagoge sagte, wie oben beschrieben, war eine Einlassung außerhalb des Beit Din, aus seinem Mund, und nicht vor mir, so dass es kein Beweis [ist, der] zur [Verhängung einer] Strafe [führen kann], wie es von Or Sarua [in den Kommentaren] am Anfang von Bava Metzia erklärt wurde.

⁴⁴⁰ *Katz/Keil*, Isserlein, Israel Ben Pethahiah, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 768; *Schechter/Ginzberg*, Isserlein (Isserlin), Israel Ben Pethahiah Ashkenazi, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906, 678.

⁴⁴¹ *Passamaneck*, *Towards Sunrise in the East 1300–1565*, in: Hecht/Jackson/Piatelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 344. Die Sammlung *Terumat HaDeschen* findet sich digitalisiert auf sefaria.org, hier sind bereits einige Entscheidungen in die englische Sprache übersetzt worden, siehe *Isserlin*, *Terumat HaDeschen*, online verfügbar unter: www.sefaria.org/Terumat_HaDeschen?lang=bi, zuletzt geprüft am 15.09.2020.

4 R. Gerschom kann nicht bestraft oder verurteilt werden auf der Grundlage von Vermutungen und Beweis[schlussfolgerungen der Zeugen], denn wir akzeptieren die Entscheidung der anonymen ersten Tanna, die die Ansicht Rabbi Ahas im Kapitel „HaMocher Peirot“ im Falle eines Ochsen, der am Fluss grasst und an dessen Seite ein toter Ochse gefunden wurde, ablehnt. Auch wenn der eine aufgespießt und der andere nicht aufgespießt wurde, sagen wir nicht: „Der eine hat den anderen aufgespießt.“ Dies ist die Entscheidung von Rif im Kapitel „Ha-para“ (Kapitel 5 von Bava Kamma). Im vorliegenden Fall benötigen wir stärkere Hinweise darauf, dass es die Absicht gab, Schaden zu verursachen, denn wenn [Rabbi Gerschom] nicht beabsichtigte, einen Schaden zu verursachen, selbst wenn [Rabbi Eliezer, das Opfer] sicherlich von ihm geschädigt wurde, ist [er] völlig von der Schuld befreit, da der Schaden zu einer Zeit der Freude über eine Mitzva kam, wie Or Sarua und Ascheri im Namen der Tosafot am Ende des Traktats Sukkah aufzeigen.

5 Doch ich sehe, und mein Herz sagt mir, dass eine Angelegenheit wie diese eine große Vorsichtsmaßnahme und einen schützenden Zaun [um die Torah] braucht, denn wenn ein Mann einen anderen an einem solchen Ort überfallen kann, wird die Mitzva der Umrundungen wegen der Angst eines jeden Mannes, von jemandem verletzt zu werden, der ihn hasst, annulliert. Wenn jemand seinen Mitmenschen zu dieser Zeit körperlich verletzt, ist seine Sünde größer, als wenn er dies zu einer anderen Zeit und an einem anderen Ort tun würde, erstens, weil er die Heiligkeit der Synagoge herabsetzt, und zweitens, weil er Gottes Gebot durch eine Übertretung erfüllt. Schlimmer noch, während dieser Zeit liegt auf dem Podium die Torah-Schriftrolle, in der es heißt: „Nicht hinzufügen sollst du“ [Schläge auf die vorgeschriebene Anzahl von Peitschenhieben], was die Weisen so interpretierten, dass selbst wenn ein Jude böse ist, einer, der ihn schlägt, sobald er seine Strafe bekommen hat, eine Übertretung begeht. Man soll die Königin nicht erobern, solange der König im Haus ist.

6 Und weil es offenkundig und naheliegend ist, dass R. Gerschom beabsichtigte, R. Eliezer körperlich anzugreifen und zu verletzen, und in allen solchen Fällen ein rabbinisches Gericht sogar in einer Weise bestrafen kann, die nicht gesetzlich vorgeschrieben ist, ordne ich hiermit an, dass R. Gerschom Bedauern ausdrückt und um Vergebung bittet. Er soll folgendes tun: An einem Tag, an dem die Torah gelesen wird, während die Torah-Schriftrolle auf dem Podium liegt, soll er von seinem Platz zu R. Eliezers Platz gehen und vor dem Torah-Schrein vorbeigehen. Die Gemeindegältesten sollten mit ihm gehen. Er wird zu R. Eliezer sagen: „Eliezer, ich habe gesündigt vor dem Gott Israels und dann vor Ihnen, denn ich habe die Heiligkeit der Synagoge und die Gebote des Allmächtigen erniedrigt, und ich habe die Mahnung der Tora verletzt, einen anderen Körper anzugreifen und zu verletzen. Deshalb bitte ich um Verzeihung und Sühne vom Gott Israels und dann um Vergebung von Ihnen, denn ich bedauere, was ich getan habe.“

7 Ich habe die Arztkosten im Durchschnitt geschätzt. R. Gerschom wird R. Eliezer zwei Goldmünzen geben, und R. Eliezer wird diese zwei Goldmünzen, mit dem Wissen von zwei vertrauten Männern, zu Ehren der Synagoge in Graetz⁴⁴², für eine

⁴⁴² Dabei handelt es sich vermutlich um das Slovenj-Gradec im heutigen Slowenien.

Mitzva seiner Wahl verschenken, da sie ihm als eine Strafzahlung gegeben wurde und als Schutzmaßnahme, wie ich oben erklärt habe. Daher habe ich auch keine Gebühren wegen Zeitverlusten bei der Arbeit erhoben, da es nicht so eindeutig ist wie die Arztkosten, für die bekannt ist, dass R. Eliezer Geld ausgeben musste.

Das spricht der Jüngste und Unbedeutendste in ganz Israel.

Das Responsum von Rabbi Isserlein weicht stilistisch von dem häufig anzutreffenden Frage-Antwort-Schema ab und gleicht eher einem gutachterlichen Fallbericht.

Für den Leser, der mit den Feinheiten der jüdischen Tradition und des Kultus nicht vertraut ist, bedarf der auf den ersten Blick ungewöhnlich wirkende Sachverhalt einiger Erklärungen: Hintergrund des in Segment I geschilderten Geschehen ist eine besondere, ausgelassene Zeremonie während der jüdischen *Sukkot*-Feiertage (auch „Laubhüttenfest“ genannt).⁴⁴³ An dessen siebten Tag, bekannt als *Hoschana Rabba* („das große Hoschana“), spricht die Gemeinde ein besonderes Gebet, in dem um eine gute Ernte im kommenden Jahr gebeten wird.⁴⁴⁴ Während des Hoshana-Gebets kreisen die Mitglieder der Gemeinde siebenmal in einer Prozession um die *Bimah* (d. h. die Kanzel in der Mitte der Synagoge), auf der sich zu diesem Zeitpunkt meist der Vorbeter mit einer Torah-Rolle befindet. Unterdessen halten und schütteln die Betenden ein Bündel von vier besonderen Früchten und Pflanzen; dieser Brauch entspricht einer Tradition aus der Zeit des Tempels.⁴⁴⁵ In gut besuchten und räumlich beengten Synagogen kann es während dieser Runden zu einem stärkeren Gedränge kommen. Während eben dieser „Hoschana-Runden“ soll „Rabbi Gerschom ben Schalom“ den „Rabbi Eliezer ben Schalom“ geschubst haben. Der Umstand, dass Rabbi Isserlein die beiden Hauptakteure seines Dramas als Rabbi bezeichnet, bezieht sich vermutlich nicht auf deren tatsächliche Stellung, sondern spiegelt eine typische Gepflogenheit in Responsen dieser Zeit wieder. Auch die zur Pseudonymisierung gewählten Namen des Opfers und Täters sind nicht zufällig: Entsprechend der biblischen Überlieferung im Buch Exodus waren Gerschom der älteste und Eliezer der jüngere der namentlich bekannten Söhne Moses. Zusammen mit den einheitlich gewählten Nachnamen „ben Schalom“ – „Sohn des Friedens“ – soll die Namenswahl die brüderliche Verbundenheit der Juden untereinander und die Gleichheit vor dem Gesetz zum Ausdruck bringen.

⁴⁴³ *Kutch/Jacobs/Kanof*, Sukkot, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 299; *Steinmetz*, *Dictionary of Jewish usage*, 2005, 69; Sukkot, in: Berlin (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2011.

⁴⁴⁴ *Kutch/Jacobs/Kanof*, Sukkot, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 301.

⁴⁴⁵ Zu der Schilderung der Zeremonie in der Mischna siehe *mSukkot* 4:5; siehe ferner *Kutch/Jacobs/Kanof*, Sukkot, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 301.

Aus der Einführungsformel in Segment 1 („kamen in einem Fall zu mir“) lässt sich herauslesen, dass der Geschädigte Rabbi Eliezer mit dem Beschuldigten Rabbi Gerschom Rabbi Isserlein offenbar in seiner Funktion als *Posek*, als Richter bzw. Dezisor, aufsuchten, wobei offen bleibt, ob dieser über den Fall allein als (von der Halacha nicht vorgesehener) Einzelrichter oder als vor- oder beisitzender Richter eines Beit Din entschieden hat.

Segment 2 deutet an, dass Rabbi Isserlein bei der Vernehmung der Zeugen grundsätzlich den mischnaisch-talmudischen Vorgaben folgt. Zur Erinnerung: Die Mischna schreibt im Traktat Sanhedrin vor, dass Zeugen in einem ersten Schritt sieben Fragen zu beantworten haben, um die Zeit und Ort des vermeintlichen Ereignisses genau bestimmen zu können (חֲקִירוֹת, *Chakirot*, „Abfrage“ oder „Verhör“), wobei die Nichtbeantwortung einer dieser Fragen die Aussage disqualifiziert, weil es ohne nähere temporale und geografische Einordnung der Tat unmöglich sei, den Wahrheitsgehalt der Aussagen zu überprüfen, insbesondere Zeugenaussagen durch eventuelle Widersprüche zu anderen Zeugenaussagen zu widerlegen.⁴⁴⁶ In einem zweiten Schritt sollten den Zeugen zusätzliche Fragen gestellt werden, um die Einzelheiten des Falles festzustellen und die allgemeine Wahrhaftigkeit der Zeugen zu prüfen (בְּדִיקוֹת, *Bedikot*, „Überprüfungen“ oder „Begutachtungen“),⁴⁴⁷ wobei nur widersprüchliche Antworten des Zeugen, nicht aber Falschantworten auf Fragen dessen Aussage disqualifiziert.⁴⁴⁸ An diese Begrifflichkeiten knüpft Rabbi Isserlein an und verwendet im hebräischen Original des Responsums das von der Mischna verwendete Wort für Überprüfung (*Bedikot*), in dessen deklinierter Form (דִּקְדַּקְתִּי, *dikdakti*, „ich überprüfte“).

In Segment 3 befasst sich Rabbi Isserlein mit den beiden zuvor in Segment 2 erwähnten belastenden Aussagen gegen den Beschuldigten Rabbi Gerschom, analysiert deren halachische „Verwertbarkeit“ und kommt zu dem Ergebnis, dass beide Aussagen unverwertbar seien. Überraschenderweise begründet er dies nicht in Hinblick auf das eigentlich naheliegende Zwei-Zeugen-Kriterium, sondern wählt jeweils einen anderen, weniger offensichtlichen Ansatz: Hinsichtlich der ersten Aussage des Hauptbelastungszeugen, nach der der Beschuldigte Rabbi Gerschom in der Nacht vor der Tat gesagt haben soll, dass er vorhabe, Rabbi Eliezer zu schubsen, belegt Rabbi Isserlein die Unverwertbarkeit mit einem Hinweis auf eine Anekdote im (zivil-

⁴⁴⁶ *mSanhedrin* V:1; *bSanhedrin* 32b, 40b, 41b, 42a; ferner *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, I; *Cohn/Sinai*, Witnesses, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 118.; Zu dem mischnaischen Grundsatz und dessen talmudischer Erweiterung, siehe S. 239 f., 271 ff. oben.

⁴⁴⁷ *mSanhedrin* V:2; *bSanhedrin* 32b, 40b, 41b, 42a; ferner *Goldwurm* (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, 2002, I; *Cohn/Sinai*, Witnesses, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 118.

⁴⁴⁸ *mSanhedrin* V:2–3.

rechtlichen) Traktat Bava Batra 33b, in dem verschiedene Ausprägungen der Eigentumsfiktion für Besitzer bzw. des Anscheinsbeweises diskutiert werden.⁴⁴⁹ Die dort beiläufig mitgeteilte Entscheidung, einem Mann der öffentlich bekanntgibt, eine Dattelpalme auf dem Grundstück eines anderen, ernten zu wollen, sei zu glauben, wenn er meint, er habe vom Grundstückseigentümer den Baum (oder das Nießbrauchrecht daran) gekauft, passt allerdings auf den Sachverhalt erst, wenn die Auslegung der späteren mittelalterlichen Talmud-Kommentatoren zu dieser Passage herangezogen wird: Die *Tosafot* und andere *Rischonim* weisen darauf hin, dass das, was dem Mann Glaubwürdigkeit verleiht, nicht seine öffentliche Aussage sei, sondern erst seine öffentliche Ernte der Datteln;⁴⁵⁰ mithin der bloßen Ankündigung der Handlung allein noch kein Glauben zu schenken ist.

Hinsichtlich der zweiten Aussage, nach der Rabbi Gerschom beim Verlassen der Synagoge den Hauptbelastungszeugen gefragt haben soll, warum dieser Rabbi Eliezer nicht zur Hilfe geeilt sei, ist der hebräische Originaltext schwer verständlich und die hier präsentierte Übersetzung stellt bereits eine Interpretation bzw. Interpolation dar. Alternativ lässt sich das Ende des Segments auch so verstehen, dass „[...] die Einlassung außerhalb des Beit Din, eigenständig und nicht in Anwesenheit seines Anklägers [...]“ stattfand.⁴⁵¹

⁴⁴⁹ *b*Bava Batra 33b („Einst sprach jemand zu seinem Nächsten: Was suchst du auf diesem Grundstück? Dieser erwiderte: Ich habe es von dir gekauft und die Erntezahre geniessbraucht. Darauf brachte er Zeugen, dass er es zwei Jahre geniessbraucht habe. Da entschied R. Nahman, dass er das Grundstück samt dem Fruchterwerb zurückgeben müsse. R. Zebid sagte: Wenn er aber einwendet und sagt, er habe den Besitz zum Niessbrauch der Früchte angetreten, so ist er beglaubt. R. Jehuda sagte, dass wenn jemand eine Sichel und einen Strick hält und sagt, er wolle gehen und [Früchte] vom Baum eines anderen pflücken, den er von diesem gekauft hat, er beglaubt sei, weil niemand so frech ist, einen fremden Baum zu pflücken, ebenso ist hierbei niemand so frech, fremde Früchte zu geniessen. – Demnach sollte dies auch vom Grundstück selbst gelten!? – Bei einem Grundstück kann man von ihm verlangen, dass er den [Kauf]schein vorzeige. – Demnach sollte dies auch von den Früchten gelten!? – Für Früchte pflegen die Leute keinen [Kauf]schein [zu schreiben].“ – *Goldschmidt*, *Baba Bathra*, 1898, 1042.)

⁴⁵⁰ *Steinsaltz*, *Daf Yomi*: Masechet Bava Batra 28a–34b, online verfügbar unter: www.ou.org/life/torah/masechet_bava_batra_28a34b/, zuletzt geprüft am 15.09.2020; *Steinsaltz*, *Bava Batra 33a-b: Culling Dates*, online verfügbar unter: steinsaltz.org/daf/bavabatra33/, zuletzt geprüft am 15.09.2020.

⁴⁵¹ Die vom Autor angefertigte Übersetzung versucht, möglichst wortlautgetreu zu sein. Im hebräischen Original lautet die Passage (siehe):

וגם מה שאמר אחר צאתו מבהכ"נ כדלעיל ההוא הודאה חוץ לב"ד הוא ומפי עצמו וגם שלא כנגד הבע"י ולא מהני מידי כמבואר בא"ז ריש ב"מ ומטעם אומדנות והוכחות אין הע"י.

Sefaria.org übersetzt die Passage wie folgt auf Englisch: „Even what he said after leaving the synagogue, as above, was an admission outside of the rabbinical court, was autonomously volunteered, and was not in the presence of his accuser, so it is

Beiden Übersetzungsalternativen ist gemein, dass Rabbi Isserlein voraussetzen scheint, dass – wenn überhaupt – eine Berücksichtigung der Einlassung des Beschuldigten nur dann denkbar wäre, wenn er seine Aussage in Kenntnis seiner „Beschuldigtenstellung“ getätigt hätte. Sicher scheint zu sein, dass Rabbi Isserlein die Unverwertbarkeit auf einen Kommentar von Rabbi Isaak ben Moses stützt – einen einflussreichen mittelalterlichen Talmud-Gelehrten, der nach dem von ihm verfassten halachischen Hauptwerk, dem *Sefer Or Sarua*, in der rabbinischen Literatur und im Schriftverkehr *Or Sarua* („aufgehendes Licht“) genannt wurde und im 13. Jahrhundert n. d. Z., also etwas mehr als ein Jahrhundert vor Rabbi Isserlein, in den aschkenasischen Ländern lebte.⁴⁵² Das Werk *Or Sarua* war zu jener Zeit vermutlich nicht weit verbreitet und nur einem kleinen Kreis in den deutschsprachigen Ländern bekannt.⁴⁵³ Dass Rabbi Isserlein daraus zu zitieren vermochte, zeugt von der grenzübergreifenden Vernetzung in der jüdischen Welt, in der (halachisches) Wissen innerhalb weniger Jahre über große Entfernungen verbreitet wurde. Diese rasante Wissensverbreitung ermöglichte es den rabbinischen Dezisoren, ihre Entscheidungen nicht nur auf die Quellen der *Tannaiten*, *Amoräer* und *Geonim*, sondern auch auf Entscheidungen oder Lehren

entirely ineffective, as explained by Or Zaru'a [in comments on] the beginning of Bava Metzi'a.“ – siehe *Isserlin*, Terumat HaDeshen, online verfügbar unter: www.sefaria.org/Terumat_HaDeshen%2C_Part_II.210?vhe=Warsaw_1882&lang=bi, zuletzt geprüft am 15.09.2020.

⁴⁵² Rabbi Issak ben Moses (ca. 1180 bis 1250 n. d. Z.) wurde vermutlich in Böhmen geboren, bereiste in seiner Jugend die Zentren der damaligen aschkenasischen Welt (so etwa Paris, Worms, Speyer, Frankfurt am Main, Würzburg, Regensburg und Wien), um unter den führenden halachischen Autoritäten seiner Zeit zu studieren. Für eine Kurzbiografie, siehe *Havlin*, Isaac ben Moses of Vienna, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²⁰⁰⁷; *Singer/Schloessinger*, Issac ben Moses of Vienna, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906. Ausführlich zu *Or Sarua*, siehe *Tykocinski*, Lebenszeit und Heimat des Isaak Or Sarua, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 55 (1911); *Groß*, R. Isaak b. Mose Or Sarua aus Wien, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 20 (1871), 246.

⁴⁵³ *Wellesz*, Isaak b. Mose Or Sarua, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 48 (1904), 129, 132. Bis heute sind zwei mittelalterliche Manuskripte des *Sefer Or Sarua* bekannt geworden; die übrigen aufgefundenen handschriftlichen Fragmente stammen aus späteren Epochen, siehe *Schrijver*, Some Light on the Amsterdam and London Manuscripts of Isaac ben Moses of Vienna's Or Zaru'a, *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 75 (1993), 53, 57. Weite Verbreitung fand das Werk erst nach 1862, als die ersten beiden Teile als Druck veröffentlicht wurden, siehe *Havlin*, Isaac ben Moses of Vienna, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²⁰⁰⁷, 46. Zum geschichtswissenschaftlichen Potential des *Sefer Or Sarua* als historische Quelle zum Leben der Juden im Mittelalter, insbesondere in Hinblick auf das Zusammenleben (und Arbeiten) mit der christlichen Mehrheitsgesellschaft, siehe *Saelemaekers*, Can Halakhic Texts Talk History? The Exemple of *Sefer Or Zaru'a* (Ms. Ros. 3, Ca. 1300 CE), *ZUTOT: Perspectives on Jewish Culture* 6 (2009), 17.

der *Rischonim* stützen zu können. Wenngleich es nicht möglich ist, die Originalpassage im Sefer Or Sarua zu überprüfen, so scheint es naheliegend, dass Rabbi Issak ben Moses wie Maimonides, der tausende Kilometer entfernt in Kairo lebte, keine selbstbelastenden Geständnisse zulässt.⁴⁵⁴

Mit der Feststellung in Segment 2, dass die Zeugenaussagen nur auf Vermutungen und Schlussfolgerungen beruhen sowie deren rechtlicher Würdigung in Segment 4, knüpft Rabbi Isserlein an bereits aufgezeigte Prinzipien des mischnaisch-talmudische Recht an: Das Verbot des Zeugnisgebens vom Hörensagen, der Verwertung von Vermutungen und Schlussfolgerungen, geht bereits aus dem Mischna-Traktat Sanhedrin hervor und wurde in der Gemara weiter ausführlich erläutert.⁴⁵⁵ Wie weitreichend die Rabbiner dieses Verbot gesehen haben, wurde am Beispiel des Verbots des Indizienprozesses in *bSanhedrin* 37a oben bereits ausführlich erörtert.⁴⁵⁶

Überraschenderweise begründet Rabbi Isserlein jedoch seine Auffassung nicht mit einer Passage aus dem (überwiegend strafrechtlichen) Traktat Sanhedrin: Er knüpft vielmehr an einen Streit im (zivilrechtlichen) Traktat Bava Batra an, der sich mit der Frage beschäftigt, wer im Falle eines tot aufgefundenen Ochsens, neben dem ein weiter Ochse eines anderen Eigentümers grasst, Schadensersatz zu leisten hat.⁴⁵⁷ Ebendort vertrat Rabbi Aḥa die Auffassung, dass in einer derartigen Fallkonstellation ausnahmsweise eine Kausalitätsvermutung bzw. ein Anscheinsbeweis zu Lasten des Eigentümers des überlebenden Tieres einschlägig wäre, d. h. es zu vermuten sei, dass das überlebende Tier das tote Tier getötet haben muss.⁴⁵⁸ Weil in der Gemara-Passage unklar bleibt, ob die anonyme Mehrheitsmeinung die Ansicht des Rabbi Aḥa ablehnt, zitiert Rabbi Isserlein die eindeutige Auffassung des „Rif“ des bedeutenden algerischen Talmudisten *Isaac Alfasi* bzw. dessen halachische Kodifikation *Sefer ha-Halachot*.⁴⁵⁹

⁴⁵⁴ Zur Selbstbelastungsfreiheit bei Maimonides, siehe Abschnitt „Das Prozesse recht der Mischneh Torah“ im Unterkapitel „Mischneh Torah“, S. 359, oben.

⁴⁵⁵ Siehe *mSanhedrin* III.6 bzw. *bSanhedrin* 29a und *bSanhedrin* 37a; *Goldschmidt/Kohler*, Die rechtswissenschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds, 1907, 140; siehe auch S. 237 ff., 271 ff., 295 ff. oben.

⁴⁵⁶ Dazu S. 295 ff. oben.

⁴⁵⁷ *bBava Batra* 93a („Wenn ein Rind weidet und ein anderes Rind an seiner Seite erschlagen gefunden wird, so ist es, obgleich das eine gestossen und das andere als stössig berüchtigt ist, das eine gebissen und das andere als bissig berüchtigt ist, nicht ausgemacht, dass dieses es gestossen, oder dieses es gebissen hat. R. Aḥa sagte: Wenn unter den Kamelen ein ausschlagendes Kamel vorhanden ist und neben diesem ein erschlagenes gefunden wird, so gilt es als erwiesen, dass jenes es erschlagen hat.“ – Übersetzung nach *Goldschmidt*, *Baba Bathra*, 1898, 1191.).

⁴⁵⁸ *bBava Batra* 93a.

⁴⁵⁹ Rabbi Issak ben Jacob Alfasi ha-Cohen (1013–1103 n. d. Z.) – kurz „Alfasi“ oder „Rif“ genannt – gilt als eine der bedeutendsten halachischen Autoritäten des

Das Segment 4 wirft zudem die Frage auf, ob eine Verantwortlichkeit des Rabbi Gerschom nicht von vornherein ausgeschlossen sei, weil er die ihm vorgeworfene Verletzung während des Erfüllens einer Mitzwa begangen haben könnte. Auch hier folgt Rabbi Isserlein der etablierten Halacha: Der Talmud diskutiert mehrfach die Exkulpation oder Haftungsprivilegierung für (fahrlässige) schädigende Handlungen im Rahmen der Erfüllung positiver Gebote, so etwa in Bezug auf eine Person, die in der Dämmerung am Freitagabend eilig nach Hause rennt, um den Anfang des Schabbats nicht zu verpassen und dabei mit einer anderen Person kollidiert;⁴⁶⁰ oder etwa in Bezug auf das (fahrlässige) Auslösen eines Feuers durch öffentlich aufgestellte Chanukka-Kerzen.⁴⁶¹

Segment 5 enthält die Wende: Nachdem Rabbi Isserlein festgestellt hat, warum es nach den etablierten Grundsätzen der Halacha nicht möglich sei, Rabbi Gerschom zu bestrafen, verweist er nunmehr auf die rabbinische Notkompetenz. Ähnlich wie im vorherigen Responsum von Rabbi Ascher ben Jehiel greift Rabbi Isserlein auf die Möglichkeit zurück, einen Zaun um die Torah zu bauen“, „wenn die Stunde es fordert“,⁴⁶² d. h. Ge- oder Verbote aufzustellen, die über die eigentliche Reichweite einer Norm der Halacha hinausgehen, um damit die ursprüngliche Regelung vor Übertretungen abzusichern.⁴⁶³ Schließlich begründet der Wiener Gelehrte die Sanktionswürdig-

10. und 11. Jahrhunderts n. d. Z. Seine Kodifikation *Sefer ha-Halachot* enthält die wesentlichen Teile der halachischen Entscheidungen aus den Talmud-Ordnungen Moed, Naschim und Nezikin, ohne Diskussionen und Baraita auszuführen. Bis zur Veröffentlichung der *Mischne Torah* galt das *Sefer ha-Halachot* als die bedeutendste halachische Kodifikation, siehe dazu auch *Assaf/Ta-Shma*, Alfasi, Isaac ben Jacob, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007.

⁴⁶⁰ *bBava Kamma* 32a („Unsere Mišnah spricht von der Dämmerzeit am Vorabend des Šabbaths. – Woher dies? – Er lehrt: oder wenn beide laufen, so sind sie frei; wozu ist dies denn nötig, wenn er sogar falls einer läuft und der andere geht, frei ist, um wieviel mehr, wenn beide laufen!? Vielmehr meint er es wie folgt: wenn einer läuft und der andere geht, so ist er frei, dies jedoch nur in der Dämmerzeit am Vorabend des Šabbaths, alltags aber ist er, wenn einer läuft und der andere geht, ersatzpflichtig, wenn aber beide laufen, so ist er auch alltags frei.“ – *Goldschmidt*, *Baba Qamma*, 1901, 113 f.

⁴⁶¹ *mBava Kamma* VI:6 bzw. *bBava Kamma* 62b („Wenn ein mit Flachs beladenes Kamel durch öffentliches Gebiet geht und der Flachs in einen Laden hineinragt und sich an der Leuchte des Ladenbesitzers entzündet und das ganze Gebäude in Brand steckt, so ist der Eigentümer des Kamels ersatzpflichtig; hatte aber der Ladenbesitzer seine Leuchte draussen hingestellt, so ist der Ladenbesitzer ersatzpflichtig. R. Jehuda sagt, wenn es eine Hanukaleuchte ist, so ist er ersatzfrei.“ – *Goldschmidt*, *Baba Qamma*, 1901, 231 f.

⁴⁶² *bSanhedrin* 46a.

⁴⁶³ Z. B. *mAvot* 1:1, 3:13; *bSanhedrin* 46a; *bEruv* 15b.

keit von Rabbi Gerschoms Handlungen mit einem (etwas erzwungenen) Vergleich zum Übermaßverbot aus Deut. 25, 1–3.⁴⁶⁴

Bemerkenswert scheint die von Rabbi Isserlein ausgesprochen symbolträchtige Maßnahme: Diese findet am Ort der Tat, in der Synagoge, statt und involviert das Opfer und die Öffentlichkeit („die Gemeindeältesten sollen mit ihm gehen“). Der Entschuldigung, „während die Torah-Schriftrolle auf dem Podium liegt“, kommt insofern Bedeutung zu, als diese sich auch während der Verletzungshandlung dort befand; mithin soll die ausgesprochene Sanktion auch eine Art Negation „der verletzten Ehre der Torah“ herbeiführen, was sich in der von Rabbi Isserlein vorgeschriebenen Entschuldigungsformel verdeutlicht. Nicht zufällig ähnelt diese der an Jom Kippur gebrauchten Formeln.

Als interessant ist der Umstand zu bewerten, dass Rabbi Isserlein in Segment 7 dem Beschuldigten, Rabbi Gerschom, zusätzlich zur symbolischen Entschuldigung eine Strafzahlung zu Gunsten des Rabbi Eliezer auferlegt hat, dem Geschädigten aber zugleich aufgibt, diese zugunsten der Gemeinde zu spenden.

In der Gesamtschau erlaubt das Responsum einen Einblick in die Rechtspraxis mittelalterlicher jüdischer Gerichte in den deutschsprachigen Ländern. Es zeigt, dass auch heute noch bestehende strafprozessuale Fragen wie etwa die Verwertbarkeit von Zeugenaussagen, die Selbstbelastungsfreiheit und die Beschuldigtenstellung sowie Indizienbeweise bzw. Kausalitätsrückschlüsse keineswegs neue Problemstellungen sind, sondern innerhalb des Jüdischen Rechts bereits vor mehr als 600 Jahren diskutiert wurden. Hinsichtlich der verhängten Maßnahme erlaubt das Responsum den Einblick in die Ähnlichkeit mit einem Täter-Opfer-Ausgleich und deren erzieherischen Abwägungswert gegenüber einer umfassend punitiven Sanktion. Die Entscheidung zeigt – stellvertretend für viele andere Responsen dieser Zeit – eindrücklich, welchen Stellenwert die Rabbiner restitutiver Gerechtigkeit zukommen ließen.

⁴⁶⁴ Deut. 25, 1–3 („Wenn Männer miteinander Streit haben, und sie treten vor Gericht, und man spricht ihnen Recht und gibt demjenigen Recht, der im Recht ist, und demjenigen Unrecht, der im Unrecht ist, so soll der Richter, falls der, der im Unrecht ist, Streiche verdient, ihn hinstrecken und ihm in seiner Gegenwart so viele Streiche geben lassen, wie er für sein Unrecht verdient. Vierzig Streiche darf er ihm geben lassen, nicht mehr, sonst würde dein Bruder vor dir entehrt, wenn er ihm noch viel mehr Schläge geben liesse.“).

c) *Beispiel 20: Zur Bestrafung eines Totschlägers –
Teschuwot Mahari Bruna, 265–266*

Das dritte Responsum stammt aus der Feder des aus Brünn stammenden Rabbiner *Israel Bruna Ben Hayyim* (ca. 1400 bis 1480 n. d. Z.), auch bekannt unter dem Akronym „Mahari Bruna“.⁴⁶⁵ Rabbi Bruna studierte bei einigen der größten aschkenasischen Gelehrten seiner Zeit, unter anderen Jacob Weil und Israel Isserlein.⁴⁶⁶ Rabbi Bruna gilt heute als einer der herausragendsten Talmud-Gelehrten des ausgehenden Mittelalters und erlangte zu Lebzeiten überregionale Bekanntheit. In seinen überlieferten Responsumen finden sich Anfragen von Gemeinden und Gelehrten verschiedenster Länder.⁴⁶⁷ Die Sammlung seiner Responsumen, *Teschuwot Mahari Bruna*, diente vermutlich Moses Isserles als eine Quelle für seine Glossen zum Schulchan Aruch. Das ausgewählte Responsum befasst sich mit dem tödlichen Ausgang einer Schlägerei in einer Taverne bzw. der zu verhängenden Strafe für den Totschläger:⁴⁶⁸

Frage bzw. Sachverhalt: [... Begrüßungsformel ...]

1 Was den Mord betrifft, der sich in eurer Stadt ereignet hat: Nachman, ein böser Mann, hat den ersten mörderischen Schlag verübt, und ein gewisser Simchah hat die mörderische Tat vollendet. Es wurde ausgesagt, dass Nachman Nissan mit einem Messer in den Kopf gestochen hat und ihn dabei am Kopf verwundet hat. Nach Aussage der Gemeinde Frieslow, deren Mitglieder einen Bericht des Augenzeugen über den Mord erhalten hatten, verwundete [Nachman] ihn ebenfalls, so dass er nicht mehr aufstehen konnte. Nachman bewegte den Verwundeten an seinem Kopf umher; er rief zu Simchah, „Erledige ihn“. Simchah lief und schlug Nissan mit einem Knüttel, [so dass er] zu Boden [sank]. Während Nissan auf dem Boden lag, schlug Simchah noch drei weitere Male auf ihn ein.

2 Moses ben Asher bezeugte, dass Simchah zu der Zeit betrunken war. Er bezeugte über Nissan, dass er unwissend und ungebildet war, dass er noch nicht einmal Tefilin aufgetragen hatte, und es gab nicht einmal einen Anschein von Frömmigkeit

⁴⁶⁵ Für biografische Angaben zu seiner Person, siehe *Kahane*, Bruna, Israel Ben Hayyim, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007; *Lewin*, Israel Bruna ben Chajim, in: Herlitz/Kirschner (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, 1927; *Deutsch*, Israel Bruna Ben Hayyim, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906.

⁴⁶⁶ *Kahane*, Bruna, Israel Ben Hayyim, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 222; *Deutsch*, Israel Bruna Ben Hayyim, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906.

⁴⁶⁷ *Bacher/Lauterbach*, She'elot u-Teshubot, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906, 248.

⁴⁶⁸ Deutsche Übersetzung des Autors der englischen Übersetzung von *Passamaneck*, siehe dafür *Passamaneck*, Towards Sunrise in the East 1300–1565, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 347.

bei dem Mann. [Nissan] hatte den Aufruhr begonnen, indem er zwei Holzklotze auf Simchah geschleudert hatte. Es ist auch protokolliert, dass Simcha mit Reue erfüllt ist und nach Buße strebt; Nachman [dagegen] hat keine Reue gezeigt und ist nicht gewillt, Buße zu tun. Nissan starb in dieser Nacht. [...]

Antwort:

3 Du hast Nachman bei seinem Namen Nachman genannt; du hast Simchah einen Mörder genannt. Ich nenne sie beide Mörder, völlig schuldig vor dem göttlichen Tribunal, aber [auch] jenseits der Zuständigkeit des menschlichen Gerichts! In *bS-anhedrin* 78a haben wir die Bestimmung, dass, wenn die Angreifer einen Menschen tödlich treffen, ob sie dies gleichzeitig oder nacheinander tun, sie nicht wegen Mordes nach jüdischem Recht verurteilt werden können, weil die Bibel klar sagt, „wenn jemand einen Menschen tötet“, was so interpretiert wird, dass ein Mörder den gesamten Akt des Tötens ausführen muss. Dies kommt auch in *bBaba Kamma* 26b zum Ausdruck. Auch wenn R. Judah die Frage aufgreift und meint, dass der Letzte, der den Verstorbenen verwundet hat, sich eines strafbaren Verbrechens schuldig gemacht hat, so geht doch die Ansicht der Mehrheit von einer Nichtverantwortlichkeit aller aus. Die Regel gilt selbst dann, wenn jeder der Schläge hätte tödlich gewesen sein können; denn hätten die ersten Schläge nicht tödlich gewesen sein können, dann würde sogar die Mehrheit der talmudischen Autoritäten den letzten der Schläger für schuldig erklären, die Tötung begangen zu haben. Dies wird explizit angegeben, *bSanhedrin* 78a, und die Tosafot demonstrierten dies auch in ihrem Kommentar zu *bBava Kamma* 10b.

4 Die Schande, den Tod verursacht zu haben, wird [von Beiden] zu gleichen Teilen getragen. Die Vorbehalte, die im Falle von jemanden, der einen Totschlag begangen hat, dass das Opfer seine Verletzung in irgendeiner Weise verschlimmert oder ein natürlicher Prozess seine Verletzung verschlimmert haben könnte, gelten nicht für vorsätzlichen Mord.

5 Von beiden sage ich: „Ihre Hände sind voller Blut“; von Nachman sage ich „Von Frevlern geht Frevel aus“ – denn er hat gesündigt und Simchah zur Sünde verleitet, wie aus den Beweisen hervorgeht, weil er zu Simchah rief: „Töte ihn!“. Er ist also ein „Verfolger“.

6 Was Simchah betrifft, so ist das Zeugnis des Zeugen, dass Simchah betrunken war, irrelevant, solange er nicht so betrunken gewesen ist wie Lot, der so betrunken war, dass er nicht wusste, wann seine Tochter sich hinlegte und wann sie aufstand, wie wir sie in *bEruvin* 65a beschrieben haben. Dort im Talmud ist festgelegt, dass, wenn eine betrunkene Person eine Übertretung begangen hat, die mit dem Tode bestraft werden kann (wobei sie die jüdische Gerichtsbarkeit in solchen Angelegenheiten annimmt), sie zum Tode verurteilt wird. Der Talmud qualifiziert dies, indem er vorsieht, dass der Grad der Trunkenheit in der Situation nicht den Punkt erreicht hat, an dem Lot betrunken war [...]

7 Simchah gestand seine Rolle in der ganzen Angelegenheit am nächsten Morgen, er war völlig rational.

8 Was den Schurken Nachman anbelangt, so werde ich kein Verfahren zur Buße vorschreiben, weil er keine Reue zeigt; er ist nicht erschüttert und reumütig über seine Schandtat... (Nr. 266).

9 Nun werde ich das von Simchah verlangte Verfahren der Buße vorschreiben, nach dem, was auf der Grundlage [unserer] Quellen als richtig erscheint. Ich kenne jedoch den [Simcha], seine Umgangsformen oder seinen Charakter nicht. Wenn es also den Gelehrten von Posen [als richtig] erscheint, dazu etwas hinzuzufügen oder davon abzuweichen, steht es ihnen frei, dies zu tun. Dies ist das Programm der Buße:

10 Er soll ein ganzes Jahr lang im Exil umherreisen. Jeden Tag soll er in einer Synagoge erscheinen – oder zumindest jeden Montag und Donnerstag. Er soll sich drei Eisenbänder machen, eines, das an jeder seiner beiden Hände getragen werden soll, die die Werkzeuge seiner Übertretungen waren, und eines, das um seinen Körper getragen werden soll. Wenn er die Synagoge betritt, soll er sie anziehen und mit ihnen beten. Am Abend soll er barfuß zur Synagoge gehen. Der Chazan⁴⁶⁹ soll ihn vor dem *Vehu Racham* Gebet⁴⁷⁰ setzen. Er soll dann eine Auspeitschung erhalten und folgende Erklärung abgeben: „Wisset, meine Herren, dass ich ein Mörder bin. Ich habe Nissan mutwillig getötet. Das ist meine Buße. Bete für mich.“ Wenn er die Synagoge verlässt, soll er sich vor der Türschwelle niederwerfen; die Gläubigen sollen über ihn treten, nicht auf ihn. Danach soll er die Eisenbänder entfernen.

11 Er soll jeden Tag für ein volles Jahr fasten, außer an [Sabbat und Feier-] Tagen, an denen Gebete der Reue nicht gesagt werden. Er soll weder Fleisch noch Wein konsumieren, noch soll er sich an harten Spirituosen betrinken, von dieser Art Getränke enthaltsam zu sein, ist besonders angemessen in seinem Fall, weil Trunkenheit erst zu dieser Tragödie geführt hat. Er soll nicht auf einem weichen Bett schlafen, außer am Sabbat und Feiertage, einschließlich Chanukka und Purim⁴⁷¹. Während seines Exils soll er sein Haar oder Bart nicht schneiden, weil dies eine Form der Buße in *bSanhedrin* 25a ist. Er soll sich nicht mit heißem Wasser waschen, außer an den Abenden des Sabbats und an Feiertagen. Er soll sein Haar nur einmal im Monat reinigen. Er soll seine Kleidung nur einmal in der Jahreszeit waschen. Er soll keine Tavernen aufsuchen, weil an so einem Ort das Unheil seinen Lauf nahm. Er soll sich nicht im Glückspiel betätigen, denn es kam zu der Tötung aufgrund eines Streits um ein Glücksspiel. Wenn Menschen ihm mit dem Beinamen „Mörder“ schimpfen, so soll er sagen „Dies ist meine Buße“. Er soll sehr sorgfältig das *Schma*-Gebet und die [sonstigen] Gebete des Gottesdienstes aufsagen. Er soll das bekannte Eingeständnis der Sünden dreimal am Tag aufsagen und nach jedem Vortragen verkünden: „Bitte Herr, nehme meine Bußfertigkeit an, denn ich habe

⁴⁶⁹ D. h. der Vorbeter der Gemeinde.

⁴⁷⁰ Das Gebet „*Vehu Racham*“ wird noch heute in orthodoxen Kreisen montags und donnerstags gesprochen. *Vehu Racham*, das auf einen hebräischen Vers im Psalm 78, 38 abstellt und die Gnade und die Barmherzigkeit Gottes mit Sündern lobpreist, wurde nach der talmudischen Tradition von zur Körperstrafe Verurteilten während der Vollstreckung der Strafe zwischen dem Mittags- und Abendgebet gesprochen, vgl. *bMakkot* 22b, so auch Tur, *Orach Chajim* § 237.

⁴⁷¹ Anders etwa als Rosch HaSchana, Jom Kippur, Pessach und Schawuot gelten das Chanukah- und Purim-Fest im jüdischen Kalender strenggenommen nicht als hohe Feiertage.

gesündigt und unschuldiges Blut vergossen. Möge meine Schmach und Schande meine Sühne sein.“

12 Nach einem Jahr soll er weiter immer montags und donnerstags fasten. Bis zum Ende seiner Tage soll er Wiederkehr des Monats und des Datums der Tötung genauestens beachten. Er soll zu dieser Zeit an drei aufeinander folgenden Tagen fasten, wenn er gesund ist, oder wenn er krank ist, nur zwei Tage, nämlich dem Tag an Nissans Verletzung und den folgenden Tag von Nissans Tod. Er soll sich bis zum Ende seiner Tage für die Befreiung gefangener Juden, Wohltätigkeit und die Rettung von Menschenleben einsetzen. Er soll mit [Nissans] Erben eine Vereinbarung treffen, sie ordnungsgemäß zu unterstützen. Er soll sie und die Witwe um Verzeihung bitten. Er soll eines Tages zu Gott zurückkehren, und Er wird Gnade mit ihm haben.

13 Und weil Simcha Reue gezeigt hat und Buße und Sühne sucht, soll er, unmittelbar nachdem er sich diesem Programm der öffentlichen Entehrung unterordnet, in jeglicher religiöser Bedeutung wieder unser Bruder werden. Rabbenu Tam, der Tosafist, hat gezeigt, dass die Annahme des Buße-Programms ausreichen soll; zwar habe ich meine Schwierigkeiten mit dieser Auffassung, aber für diese Auseinandersetzung ist hier kein Raum.

Israel Bruna

Die Entscheidung ist vor allem in Hinblick auf die ausgesprochene Sanktion und Entscheidungsgrundlagen bzw. der Beweiswürdigung interessant. Sie behandelt Fragen, die nach modernem Verständnis unter den Stichworten Kausalität und objektive Zurechenbarkeit behandelt werden würden.

Der in Segment 1 und 2 formulierte Sachverhalt schildert eine eskalierende Situation in einer Taverne in einem Ort nahe Posen, in der offenbar die unheilsame Kombination von Alkohol und Enge die Gemüter erhitzte und zu Tötlichkeiten führte, die mit der Tötung des Opfers endete: Begonnen hatte den Kampf das Opfer, Nissan, der Holzklötze auf Simchah geworfen hatte, woraufhin ihn Nachman mit einem Messer angriff und an Beinen und Kopf verletzte, danach seinen Kopf festhielt und umherbewegte. Auf Aufforderung Nachmans schlug Simchah ihn mit einem Knüppel, so dass Nissan zu Boden stürzte und Simchah ihn noch weitere drei Mal schlug. Nissan starb nicht gleich, sondern erst einige Stunden später. Welche der Verletzungshandlungen der beiden Mittäter für seinen Tod ursächlich war, ließ sich nicht aufklären.

Wie auch in den zuvor untersuchten Responsen kommt den vom Frage- oder Antwortverfasser gewählten Namen der Beteiligten eine symbolische Bedeutung zu: Simchah, der hebräische Name des reuigen Täters, bedeutet im Deutschen „Freude“ oder „Glück“, während der Name Nachman vom hebräischen Wort *nechama* abgeleitet ist, was „Trost“, „Beileid“ oder „Anteilnahme“ bedeuten kann. Die Namenswahl der Beschuldigten drückt mithin eine Wertung aus: Wohlwollen gegenüber Simchah, der offenbar seine Tat

bedauert und nach *tschuwa*, d. h. nach „Umkehr“ oder „Reue“ strebt, Missfallen gegenüber Nachman, der sich seinem Verhalten nicht stellen will und Sühne ablehnt. Der Name des Geschädigten, Nissan, stellt auf die gleichlautende Bezeichnung des Frühlingsmonats ab, wodurch vielleicht betont werden sollte, dass das Opfer „im Frühling seines Lebens“ getötet wurde.

Ungewöhnlich erscheint die Hervorhebung des Opfers in Segment 2 als wenig intelligent („unwissend und ungebildet“) und nicht besonders gläubig („nicht einmal Tefilin aufgetragen“). Die Absicht des Fragenstellers hinter dieser negativen Charakterdarstellung lässt sich nur mutmaßen; sie zeigt aus moderner kriminologischer Sicht deutliche Anzeichen eines „Victim blaming“ bzw. einer Täter-Opfer-Umkehr.⁴⁷² Ein Verantwortlichmachen des Opfers für sein „Unglück“ wegen in seiner Person liegender Umstände dient möglicherweise einer selbstschützenden Funktion, in der Aufrechterhaltung des „Glaubens an eine gerechte Welt“,⁴⁷³ dem sich vermutlich auch die Talmudisten des Mittelalters nicht entziehen konnten.

Der gesamte Sachverhalt scheint aufgrund von Zeugenaussagen sowie womöglich des Geständnisses Simchas festzustehen. Aus dem Responsum ergibt sich jedoch nur der Name eines einzigen Zeugen, des Moses ben Ascher, der Angaben zur Trunkenheit des Simcha während der Tat gemacht haben soll. Die fehlenden näheren Angaben zu den Zeugen der Tat bzw. der Umstand, dass auch die Aussage eines einzigen Zeugen offenbar im Rahmen der Feststellungen berücksichtigt wurde, sind insoweit erheblich, als dies augenscheinlich im Konflikt mit den strengen halachischen Beweisgrundsätzen steht.⁴⁷⁴

⁴⁷² Der Begriff „Victim Blaming“ wird auf den amerikanischen Psychologen *William Ryan* zurückgeführt, der das Phänomen erstmals umfangreich im Zusammenhang mit dem Rassismus und der sozialen Benachteiligung der Afroamerikaner in den Vereinigten Staaten beschrieb, siehe *Ryan, Blaming the Victim*, 41971.; der Begriff der Täter-Opfer-Umkehr dagegen auf *Theodor W. Adorno*, der ihn ursprünglich im Zusammenhang mit der Beschreibung des Faschismus verwendete, siehe *Harding, Adorno and „A writing of the ruins“*, 1997, 143. Die Begriffe sind von der psychologischen Forschung dankend aufgenommen und zwischenzeitlich in einer unüberblickbaren Vielzahl von Studien als kognitives Phänomen bzw. Verzerrung nachgewiesen worden, statt vieler siehe dazu *Hamby/Grych, The Complex Dynamics of Victimization*, in: *Cuevas/Rennison (Hrsg.), The Wiley Handbook on the Psychology of Violence*, 2016.

⁴⁷³ Dazu auch *Harber/Podolski/Williams, Emotional Disclosure and Victim Blaming*, *Emotion* 15 (2015), 603, 603.

⁴⁷⁴ Erinnert sei erneut daran, dass nach mischnaisch-talmudischem Prozessrecht eine Verurteilung wegen vorsätzlicher Tötung die übereinstimmenden Aussagen von mindestens zwei Zeugen und eine vorherige Warnung des Täters (*Hatra'a*) erforderten, zudem sowohl Indizienbeweise als auch ein Geständnis des Angeklagten unzulässig waren, und das Urteil nicht durch einen einfachen Beit Din, sondern nur durch einen mit mindestens 21 Richtern besetzten Kleinen Sanhedrin erfolgen durfte.

Zu Beginn seiner Antwort in Segment 3 wird deutlich, dass Rabbi Bruna eine Verurteilung wegen Mordes durch ein „menschliches Gericht“ nach den strengen Grundsätzen des mischnaisch-talmudischen Rechts als ausgeschlossen erachtet. Er begründet dies nicht mit den fehlenden prozessualen Voraussetzungen für einen Schuldspruch, sondern mit der fehlenden Kausalität der Verletzungshandlungen bzw. Zurechenbarkeit beider Mittäter, d. h. mit materiell-rechtlichen Erwägungen des talmudischen Rechts. Rabbi Bruna paraphrasiert weitestgehend eine talmudische Diskussion in *bSanhedrin* 78a, die in *bBaba Kamma* 26b wiederholt wird: In der entsprechenden Talmudpassage schließt die Mehrheitsmeinung der Rabbanan aufgrund des Wortlauts in Lev. 24, 17 („Und wenn jemand einen Menschen erschlägt, muss er getötet werden.“) eine Strafbarkeit wegen Totschlags im Fall von mehreren Tatbeteiligten aus, während Rabbi Jehuda ben Betherä die Mindermeinung vertritt, der letzte Schlagende sei verantwortlich, weil sein Schlag vermutlich den Tod des Opfers herbeigeführt bzw. beschleunigt habe.⁴⁷⁵ Die talmudische Regelung scheint Ausdruck des *in dubio pro reo*-Grundsatzes zu sein, weil sie alle Mittäter von der Verantwortlichkeit vor einem „menschlichen Gericht“ befreit, wenn sich nicht mehr aufklären lässt, welcher der dem Opfer erteilten Schläge tatsächlich ursächlich für den Tötungserfolg war.

Soweit Rabbi Bruna anschließend auf die potentielle Gefährlichkeit der Schläge abstellt, scheint es ihm im Einklang mit *bSanhedrin* 78a hervorhebenswert, dass die zuvor aufgeführte Zweifels-Regelung keinen Raum entfalten kann, wenn von den ersten Schlägen keine Lebensgefahr ausging. In diesem Falle, so Rabbi Bruna, werde von der Mehrheitsmeinung der Rabbanan unterstellt, dass der letzte Schlag ursächlich für den Tötungserfolg war, so dass aufgrund der klaren Zurechenbarkeit eine Zuständigkeit der „menschlichen Gerichte“ bestehe.

⁴⁷⁵ *bSanhedrin* 78a („Die Rabbanan lehrten: Wenn zehn Personen einen mit zehn Stöcken geschlagen haben, einerlei ob mit einem Mal oder hintereinander und er gestorben ist, so sind sie frei. R. Jehuda b. Betherä sagt, wenn hintereinander, so ist der letzte strafbar, weil dieser seinen Tod beschleunigt hat. R. Johānann sagte: Beide folgern sie [ihre Ansichten] aus einem und demselben Schriftvers *Wenn jemand irgendeinen Menschen erschlägt*; die Rabbanan erklären: irgendeinen Menschen, einen ganzen Menschen, R. Jehuda b. Betherä erklärt: irgendeinen Menschen, auch etwas von einem Menschen. [...] Ein Schüler lehrte vor R. Šešeth: *Wenn jemand irgendeinen Menschen erschlägt*, dies schliesst den Fall ein, wenn jemand einen schlägt, ohne ihn dadurch töten zu können und ein anderer ihn tötet, dass dieser nämlich strafbar sei. – Wenn ohne ihn dadurch töten zu können, so ist es ja selbstredend!/? – Vielmehr: so, dass er ihn töten könnte, und ein anderer gekommen ist und ihn getötet hat, dass dieser strafbar ist. Diese anonyme Lehre vertritt [also] die Ansicht R. Jehuda b. Betherä.“ – *Goldschmidt*, *Synhedrin*, *Makkoth*, 1903, 329.330.) sowie *bBaba Kamma* 26b.

Segment 4 verdeutlicht, dass beide Mittäter vor dem „himmlischen Gericht“ – gleichsam Verantwortung für den Tod ihres Opfers tragen. Soweit Rabbi Bruna hier ablehnt, dass ein natürlicher Prozess die Verletzung des Opfers verschlimmern könnte, stellt er auf eine Passage in *bGittin* 70b und den dazugehörigen Tosafot-Kommentar ab. Der Talmud diskutiert dort einen bizarren Sonderfall einer fahrlässigen Tötung: Ist ein Beschuldigter ins Exil zu verbannen, wenn er (aus einer höher liegenden Position) ein Messer (oder anderes scharfes Werkzeug) fallen gelassen hat, das einen anderen, das Opfer, an der Halsschlagader traf oder seine Luft- oder Speiseröhre verletzte und zu dessen Tod führt. Die Gemara schließt für diese Fallkonstellation eine strafrechtliche Verantwortlichkeit wegen Totschlags aus, weil das Opfer bei derartigen Verletzungen regelmäßig in Panik oder Krämpfe verfallen würde, die wiederum erst zu einem tödlichen Verlauf der Verletzung führten, mithin nicht eindeutig festzustellen sei, ob der Verletzte nicht andernfalls hätte gerettet werden können.⁴⁷⁶

In Segment 5 nutzt Rabbi Bruna zwei Zitate aus der hebräischen Bibel („Ihre Hände sind voller Blut“ bezieht sich auf eine Passage gleich zu Beginn des Buch Jesaja,⁴⁷⁷ „Von Frevlern geht Frevel aus“ bezieht sich auf einen Ausspruch Davids gegen Saul im Buch 1. Samuel⁴⁷⁸) und einen Verweis auf Maimonides (der „Verfolger“ stellt auf *Mischneh Torah*, *Hilchot Rotseach* 1:6 ab), um die moralische Verwerflichkeit der beiden Mittäter zu betonen.

Segment 6 befasst sich mit der Frage, ob der Umstand, dass der Zeuge aussagte, Simcha sei betrunken gewesen, dessen Schuld ausschließe oder mindere. Dies verneint Rabbi Bruna mit Verweis auf eine Passage in *bEruvin* 65a, in der die Gemara eine Baraita aufführt, in der klargestellt wird, dass Rechtsgeschäfte, die von einer Person im Zustand der Trunkenheit abgeschlossen wurden, bindend und unter Alkoholeinfluss begangene Straftaten strafbar sind.⁴⁷⁹ Im Einklang mit der zitierten Talmudpassage erwähnt er als

⁴⁷⁶ *bGittin* 70b.

⁴⁷⁷ Jes. 1, 15 („Und wenn ihr eure Hände ausbreitet, schliesse ich meine Augen vor euch. Auch wenn ihr noch so viel betet, ich höre nicht hin! Eure Hände triefen von Blut.“). Der Vers bildet den Höhepunkt einer Anklage an das treulose Volk, in der der Prophet Jesaja das Missfallen Gottes an sinnentleerten Ritualen, insbesondere an Tempelopfern, äußert.

⁴⁷⁸ 1. Samuel 24, 14 („Wie der Spruch der Vorfahren sagt: Von Frevlern geht Frevel aus, meine Hand aber wird nicht gegen dich sein!“).

⁴⁷⁹ *bEruvin* 65a („Was den Betrunkenen betrifft, so ist sein Erwerb ein bindender Erwerb, d. h. er kann das Geschäft nicht zurückziehen, wenn er nüchtern ist, und ebenso ist sein Verkauf ein bindender Verkauf. Darüber hinaus wird er hingerichtet, wenn er eine Übertretung begangen hat, auf die die Todesstrafe steht, und wenn auf die Übertretung Peitschenhiebe stehen, wird er ausgepeitscht. Das Prinzip ist, dass er in allen Dingen wie ein nüchterner Mensch ist, außer dass er vom Gebet befreit ist. Auch wenn das Volk Israel [aufgrund der Trauer über die Zerstörung des Tempels] als

Ausnahme von diesem Grundsatz Fälle, die vergleichbar mit der Trunkenheit Lots in der biblischen Geschichte von dessen Inzest mit seinen Töchtern seien.⁴⁸⁰ Mithin lässt sich eine Form der Alkoholintoxikation, bei der nach heutigen strafrechtlichen Verständnis die Steuerungs- und Einsichtsfähigkeit nicht nur eingeschränkt, sondern funktional aufgehoben wäre, interpretieren.

Segment 7 könnte verdeutlichen, dass Simcha einen hohen Grad der Trunkenheit nicht erreicht habe, da seine Erinnerung an die Ereignisse der vergangenen Nacht vollständig erschien. Es enthält zudem eine Durchbrechung der gebotenen Selbstbelastungsfreiheit, wobei aber – wie bei dem zuvor untersuchten Responsum von Rabbi Isserlein – davon auszugehen ist, dass Rabbi Bruna dem Geständnis nur eine geringe Bedeutung zukommen ließ, da eine Verurteilung zum Tode aus den bereits genannten Gründen ohnehin ausgeschlossen war.

Segment 8 und 9 konkretisieren den Grund, wonach sich Rabbi Bruna ermächtigt sah, eine Maßnahme *sui generis* zu verhängen: Wenngleich der Fall nach formellen Grundsätzen der Halacha nicht in die Zuständigkeit „menschlicher Gerichte“ fiel, so ordnet er sich der rabbinischen Gewalt unter, indem Simcha, anders als sein Mittäter Nachman, „nach Buße strebt“.

Die Segmente 10 bis 13 beschreiben detailliert die Simcha zur Strafe auferlegte Buße. Das von Rabbi Bruna vorgeschriebene Maßnahmenprogramm ist mit symbolträchtig aufgeladen und zeigt neben mehreren traditionellen Trauer- und Sühneritualen des Judentums auch Elemente auf, die der christlichen Mehrheitsgesellschaft entstammen. Für den mit den Feinheiten der jüdischen Tradition und Kultus nicht vertrauten Leser, folgen kontextualisierende Erläuterungen:

betrunken [gelten würde], so ist es dennoch für sein Handeln verantwortlich.“ kurz darauf überliefert die Gemara eine überlieferte Lehre des Rabbi Chanina: „Rabbi Chanina sage: Sie haben gelehrt, dass ein Betrunkener für all seine Handlungen verantwortlich ist, solange er nicht den Grad an Trunkenheit von Lot erreicht hat; hat er aber den Grad der Trunkenheit von Lot erreicht, so dass er sich seiner eigenen Handlungen nicht mehr bewusst ist, so wird er von seiner Verantwortung befreit.“ – jeweils sinngemäße deutsche Übersetzung des Autors).

⁴⁸⁰ Gen. 19, 32–36 („Komm, wir wollen unserem Vater Wein zu trinken geben und uns zu ihm legen, damit wir von unserem Vater Nachkommen erhalten. So gaben sie ihrem Vater in jener Nacht Wein zu trinken. Dann ging die Ältere hinein und legte sich zu ihrem Vater, und er merkte weder, wie sie sich hinlegte, noch, wie sie aufstand. Am anderen Tag sprach die Ältere zur Jüngeren: Sieh, ich habe gestern Abend bei meinem Vater gelegen. Wir wollen ihm auch heute Nacht Wein zu trinken geben. Dann geh du hinein und lege dich zu ihm, damit wir von unserem Vater Nachkommen erhalten. So gaben sie ihrem Vater auch in jener Nacht Wein zu trinken. Dann stand die Jüngere auf und legte sich zu ihm, und er merkte weder, wie sie sich hinlegte, noch, wie sie aufstand. So wurden die beiden Töchter Lots schwanger von ihrem Vater.“).

Die Exilierung („Er soll ein ganzes Jahr lang im Exil umherreisen.“) des Täters greift die bereits im biblischen Recht normierte Verbannung eines Totschlägers in eine Fluchtstadt auf.⁴⁸¹ Die Begrenzung auf ein Jahr spiegelt die einjährige Trauerperiode für nahe Angehörige (*shneim asar chodesh*, „die Zwölf Monate“) wieder, in der sie verpflichtet waren, das Trauergebet *Kadisch* in der Synagoge zu sprechen und angehalten sind, sich von der Teilnahme an Festlichkeiten und größeren Zusammenkünften fernzuhalten. Das Barfußgehen stellt eine Demuts-, Trauer- und Bußgeste dar: So wird etwa Moses, unmittelbar bevor er dem brennenden Dornbusch entgegentritt, von Gott aufgegeben, die Schuhe auszuziehen, weil er auf heiligem Boden stehe;⁴⁸² dem Propheten Jesajah wird im gleichnamigen Buch aufgegeben, als Zeichen der Trauer die Schuhe auszuziehen.⁴⁸³ In der talmudischen Zeit liefen Trauernde ebenfalls barfuß. Es ist gläubigen Juden an *Tischa b'Av*, dem Gedenktag an die Tempelzerstörung, sowie an Jom Kippur, dem Versöhnungstag, untersagt, lederne Schuhe zu tragen. Dass der Beschuldigte Simcha „zumindest jeden Montag und Donnerstag“ in einer Synagoge erscheinen soll, hängt damit zusammen, dass nur an diesen beiden Tagen sowie am Schabbat dort öffentlich aus der Torah vorgelesen wird, so dass an diesen Tagen in der Regel mehr Betende anwesend sind als an den übrigen Tagen. Das von Rabbi Bruna ausdrücklich vorgeschriebene Gebet *Vehu Racham* wird traditionell montags und donnerstags gesprochen. Zur Körperstrafe Verurteilte sprachen *Vehu Racham* nach der talmudischen Tradition während der Vollstreckung der Strafe zwischen dem Mittags- und Abendgebet.⁴⁸⁴ Das Gebet nimmt den hebräischen Wortlaut eines Verses im Weisheitslied Asafs (Psalm 78) auf und preist die Gnade und die Barmherzigkeit Gottes mit Sündern.⁴⁸⁵ Das dem Beschuldigten auferlegte Fasten, bei dem es sich vermutlich um ein Halbtagsfasten von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang handelt, knüpft ebenfalls an jüdische Bräuche an: Bereits in der Torah und den Prophetenbüchern finden sich eine Vielzahl von Beispielen für das Fasten mit dem Ziel, Buße zu tun bzw. Gott milde zu stimmen.⁴⁸⁶ Durch die Rabbanan wurde im Laufe der Jahrhundert eine lange Liste von weiteren Fasttagen und sonstigen Grün-

⁴⁸¹ Dazu auch S. 106 ff., 117 ff., 137 ff. oben.

⁴⁸² Ex. 3, 5 („Und er sprach: Komm nicht näher. Nimm deine Sandalen von den Füßen, denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden.“).

⁴⁸³ Jesaja 20, 2 („Zu jener Zeit hat der HERR durch Jesaja, den Sohn des Amoz, gesprochen: Geh, und löse das Trauergewand von deinen Hüften, und ziehe deine Sandalen von deinen Füßen! Und so machte er es, nackt ging er und barfuß.“).

⁴⁸⁴ *bMakkot* 22b, so auch Tur, Orach Chajim § 237.

⁴⁸⁵ Psalm 78, 38 („Er aber, voll Erbarmen, vergibt die Schuld und vertilgt nicht; immer wieder hält er seinen Zorn zurück und erweckt nicht all seinen Grimm.“).

⁴⁸⁶ Etwa das 40-tägige Fasten Moses, um sich auf die Offenbarung vorzubereiten (Ex. 34, 28)), die Geschichte von Ahab, dessen Strafe von Gott gemildert wurde (1. Könige 21, 27–29) oder König Davids, der so um das Überleben seines neugebo-

den zum Fasten, wie am Todestag eines Elternteils oder Lehrers oder während der Trauerperiode nach *Tischa be'Av*, aufgestellt, sowie die Regel eingebracht, dass am Schabbat und an den hohen Feiertagen (mit Ausnahme Jom Kippurs) nicht gefastet werden soll.⁴⁸⁷

Die „drei Eisenbänder“, die er tragen soll, sind dagegen nicht eindeutig in der jüdischen Tradition zu verorten. Die Verpflichtung zum Tragen von eisernen Fesseln oder Ketten zur Strafe für normwidriges Verhalten war im Mittelalter in Europa weit verbreitet. Die Besonderheit besteht darin, dass Simcha diese nicht ständig, sondern nur in der Synagoge zum Beten tragen sollte. Die Eisenbänder sollten also nicht in erster Linie freiheitsbeschränkend, sondern vor allem als Erkennungsmerkmale nach außen und Ermahnung nach innen wirken. In den frühen jüdischen Quellen, insbesondere in der hebräischen Bibel und im Midrasch, wird Eisen als Symbol für Gewalt und Krieg verstanden,⁴⁸⁸ im Talmud erhielt Eisen hingegen eine positive Konnotation und wird mit Charakterstärke in Verbindung gebracht.⁴⁸⁹

Unklar bleibt, ob Rabbi Bruna mit dem „Auspeitschen den tatsächlichen Vollzug der Körperstrafe oder einen symbolischen Vollzug meinte.⁴⁹⁰ Für einen tatsächlichen Vollzug spräche, dass die *Malkut* nach mischnaisch-talmudischem Recht der Ersatz für die *Karet*-Strafe ist, und die Vollstreckung der Körperstrafe durch ein menschliches Gericht nach rabbinischer Vorstellung zu einer Befreiung von der himmlischen Sanktion führen sollte.

Gegen eine tatsächliche Vollstreckung spräche, dass Rabbi Bruna seine Entscheidung mit dem Hinweis auf die himmlische Strafe begründete und das Bußprogramm auf freiwillige Sühnehandlungen des Beschuldigten ausgelegt hat, zu denen eine fremdinduzierte Übelzuführung durch die Körperstrafe nicht passen würde. Dies gilt umso mehr, als dass Rabbi Brunas Ausführungen keine genaue Anzahl an Peitschenhieben nennt, und eine tägliche Auspeitschung dem Verhältnismäßigkeitsgrundsatz, der dem rabbinischen Recht zugrunde liegt, zuwidergelaufen wäre. Auch das vorgeschriebene *Vehu Racham* Gebet spricht gegen einen tatsächlichen Vollzug, so dass angenom-

renen Kindes bat (2. Samuel 12, 22–23); siehe dazu auch *Herr*, Fasting and Fast Days, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 719 f.

⁴⁸⁷ *Herr*, Fasting and Fast Days, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 723.

⁴⁸⁸ *Wurzbarger/Kaplan*, Metals and Mining, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 125 f.; *Jacobs/Krauss*, Metals, in: Singer (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, 1906, 518.

⁴⁸⁹ *Wurzbarger/Kaplan*, Metals and Mining, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 128.

⁴⁹⁰ Vgl. auch *Passamaneck*, Towards Sunrise in the East 1300–1565, in: Hecht/Jackson/Piattelli/Rabello/Passamaneck (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, 1996, 349.

men werden muss, dass die Maßnahmen als symbolischer Ersatz der Malkut dienen sollten.

Wenngleich das Sühneprogramm, das Rabbi Bruna dem Beschuldigten Simcha vorschreibt, voller spezifisch jüdischer Symbolik ist, zeigt es in seiner Gesamtheit dennoch Parallelen zu Bußen, die im ausgehenden Mittelalter in der christlichen Mehrheitsgesellschaft üblich waren: Dort wurden Totschläger mitunter ebenfalls dazu verurteilt, zeitweise ihre Heimat zu verlassen und in Ketten zur Sühne, oft barfuß, eine Wallfahrt an einen bestimmten Wallfahrtsort (z. B. Rom) zu unternehmen.⁴⁹¹ Ebendort wurde den Verurteilten auferlegt, „fromme Werke“, sog. „Seelengeräte“ zu tätigen, d. h. insbesondere an Gottesdiensten teilzunehmen und zu beichten, das Grab des Getöteten aufzusuchen, „Seelenmessen“ oder „Seelenbäder“ zu veranstalten.⁴⁹² Ebenso gab es Schadensersatzzahlungen an Hinterbliebene und die Pflicht, jährliches Gedenken an den Erschlagenen zu veranstalten.⁴⁹³

Der Umstand, dass Rabbi Bruna in seinem Schlusssatz, nach dem Simcha mit Annahme des beschriebenen Maßnahmenprogramms bereits als rehabilitiert gelten soll, zwar sein Missfallen mit der Rechtsmeinung des großen französischen Gelehrten Jacob ben Meir („Rabbeinu Tam“, ca. 1100 bis 1171) bekräftigt, sich aber letztlich an dessen Auffassung gebunden sieht, ist bemerkenswert. Einmal mehr wird das halachische Periodisierungs- und Priorisierungsprinzip deutlich, wonach spätere Generationen von Rabbinern den Entscheidungen früherer Generationen folgen, es sei denn, sie haben durchgreifende rechtliche oder tatsächliche Argumente, warum sie von der bestehenden Rechtsauffassung abweichen sollten.

Im Ergebnis steht das Responsum von Rabbi Bruna stellvertretend für die feste Verwurzelung der halachischen Autoritäten des späten Mittelalters in den Grundsätzen des tradierten Jüdischen Rechts. Es zeichnet sich durch Ideenreichtum aus, wenn es darum ging, die rigiden Grenzen des mischnaisch-talmudischen Prozessrechts zu verlassen, um zu Entscheidungen zu gelangen, die von der Gemeinde als gerecht empfunden werden konnten und so vermochten, den sozialen Zusammenhalt zu erhalten.

⁴⁹¹ Dazu ausführlich die Beschreibungen und Beispiele bei *Hentig*, Die Strafe I, 2013, 108–110; *Frauenstädt*, Blutrache und Todtschlagsühne im Deutschen Mittelalter, 1881, 157–160.

⁴⁹² *Hentig*, Die Strafe I, 2013, 115; *Frauenstädt*, Blutrache und Todtschlagsühne im Deutschen Mittelalter, 1881, 157–160.

⁴⁹³ *Frauenstädt*, Blutrache und Todtschlagsühne im Deutschen Mittelalter, 1881, 142, 146–147.

V. Zusammenfassung und Zwischenbilanz

Das zurückliegende Kapitel beschrieb das Fortschreiten der jüdischen Strafrechtstradition vom frühen Mittelalter bis zum Anbeginn der Neuzeit. Diese turbulente Epoche war aus jüdischer Sicht geprägt durch den Niedergang der Akademien im Land Israel und in Babylon, die Entstehung des Islams und die Eroberungszüge der islamischen Herrscher, die Verschiebung der jüdischen Bevölkerungszentren vom Nahen und Mittleren Osten auf die iberische Halbinsel und nach Mittel- und Osteuropa, die Kreuzzüge und die Reconquista und die sich unter dem Absolutismus abzeichnende moderne Staatenbildung und die mit der Aufklärung einhergehende Emanzipation. Trotz oder wegen widriger Umstände bewahrten die jüdischen Gemeinden in Europa, Afrika und Asien die Halacha und orientierten ihr Gemeinwesen an ihr. Sofern es die lokalen Gegebenheiten zuließen, übten sie ihre eigene Strafgewalt auf der Basis der Grundprinzipien der jüdischen Strafrechtstradition aus.

Zusammengefasst zeigt sich in der Epoche vom frühen Mittelalter bis zur Neuzeit einerseits eine theoretische Konsolidierung des halachischen Strafrechts durch die aufkommenden Kodifizierungen, andererseits kann in praktischer Hinsicht nicht mehr von einer einheitlichen, sondern stattdessen von vielseitigen, parallel nebeneinander bestehenden Strafrechtstraditionen gesprochen werden, die auf den selben halachischen Grundlagen fußten, in ihrer tatsächlichen Anwendung aber erhebliche regionale Unterschiede aufzeigten.

Die Existenz einer eigenen Strafrechtstradition tritt in der Mischneh Torah deutlicher hervor als in den vorherigen biblischen und rabbinischen Quellen. Dass sich Maimonides von dem zuvor im zweiten und dritten Kapitel beschriebenen Schichtenmodell des Jüdischen Rechts entfernt, ist seinem Rechts- bzw. Schutzgut orientierten Kodifikationsstil geschuldet, begründet jedoch nach seinem eigenen Verständnis keine Abkehr von der Unterscheidung zwischen biblischen und talmudischen Vorschriften. Tatsächlich sind bei näherer Betrachtung in den strafrechtlich relevanten Teilen der Mischneh Torah häufig einzelne Sedimentebenen erkennbar, weil Maimonides zu Beginn eines Abschnitts oder Kapitels die überwiegend der Torah entstammende Halacha bzw. Grundnorm als erste benennt und die ergänzenden oder darauf aufbauenden Vorschriften assoziativ daran anknüpft. Derweil gab der Schulchan Aruch das Schichtenmodell zugunsten einer neuen Systematisierung auf, die auf eine leichtere Verwendung in der täglichen Praxis abzielte. Beide Werke stehen exemplarisch für die unterschiedlichen Kodifikationsziele und -traditionen innerhalb der Halacha.

In der Mischneh Torah – mehr noch im Moreh Nevuchim – begegnet dem Leser erstmals eine kohärente Strafphilosophie bzw. Strafzwecktheorie. Wie in den Unterabschnitten zu den beiden Werken gezeigt, argumentiert Maimonides für ein utilitaristisch, generalpräventiv und expressivistisch durchdrungenes Bild des jüdischen Strafrechts. Dies wird besonders deutlich in seiner bereits hervorgehobenen Vorstellung, das Studium des Rechts und dessen praktische Anwendung diene der „Vervollkommnung der Seele“, Strafe müsse an „Nützlichkeit“ ausgerichtet sein und anhand seiner kriminalpolitischen und kriminologischen Erwägungen. Unverkennbar sind die generalpräventiven Vorstellungen Maimonides in seiner Strafzumessungslehre, nach der kriminologische Faktoren wie die allgemeine Häufigkeit der begangenen Art der Straftat und deren öffentliche oder nicht-öffentliche Begehungsweise in die Strafzumessung einzubeziehen waren. Maimonides generalpräventive und expressivistische Ansätze zeigen sich auch unmittelbar in seiner Darstellung des Rechts selbst, wenn er etwa einem bestimmten Ge- oder Verbot eine Begründung anfügt.

Dem Narrativ als Stilelement des Jüdischen Rechts kommt in der Mischneh Torah oder im Schulchan Aruch keine eigenständige Bedeutung zu. Anders als in den biblischen und vorherigen rabbinischen Quellen finden sich in den beiden Kodifizierungen keine Auflockerungen oder Durchbrechungen der apodiktischen oder kasuistisch formulierten Normen durch erzählerische Inhalte. Hingegen spielen erzählende Passagen bzw. die Fall- und Geschichtenerzählung, insbesondere die Kriminalgeschichte, in der Responsa-Literatur eine wichtige Rolle. Wie die oben als Beispiele aufgeführten *Sche'elot u-Teschuwot* zeigen, sind die Sachverhaltsdarstellungen in dieser Literaturgattung nicht auf eine nüchterne Schilderung der Tatsachen beschränkt, sondern enthalten teilweise dramaturgische Elemente oder vorgezogene Schlussfolgerungen, folgen mithin einer „narrativen Strategie“.⁴⁹⁴ Die Responsa, die als Sendschreiben zwischen Absender und Empfänger oft durch mehrere Hände gereicht wurden, erreichten vor Erfindung des Buchdrucks im frühen Mittelalter eine größere Leserschaft als den eigentlich bestimmten Interessentenkreis. Nach Erfindung des Buchdrucks und einhergehender Verbreitung hebräischer Bücher über die globalen jüdischen Gemeinden erreichten die als Sammelbände erschienenen Responsen der großen Dezisoren eine breite interessierte Öffentlichkeit. Die bedeutendsten Sammlungen wurden in die Bibliotheken der Jeschiwot und die wichtigen Entscheidungen wohl auch in den Schulunterricht aufgenommen.

⁴⁹⁴ Zum Begriff und seiner Entstehungsgeschichte in der modernen Literaturwissenschaft, siehe *Tjupa*, Narrative Stragies, in: Hühn/Pier/Schmid/Schönert (Hrsg.), *The Living Handbook of Narratology*.

Den Responsa, die „Kriminalgeschichten“ schildern, kam eine kriminalpolitische und generalpräventive Dimension zu, die durch ihre Verbreitung verstärkt wurde. Sie zeigten den Lesern, dass die Halacha und die mit ihrer Durchsetzung betrauten Rabbinen Antworten auch auf gegenwärtige Erscheinungsformen der Kriminalität innerhalb der jüdischen Gemeinden hatten und versicherten ihnen, dass normwidriges Verhalten nicht ungestraft blieb. Das Frage-Antwort-Schema ermöglichte es den Lesern, die Halacha als lebendiges, stetig relevant bleibendes Rechtssystem zu begreifen und zu erleben. Die Antworten der Dezisoren verkörperten das durch den Grundsatz *be'zelem elohim* geprägte Menschenbild und Rechtsverständnis der Rabbiner, so dass mit den Responsa selbst dort, wo keine tatsächliche Jurisdiktion jüdischer Gerichte mehr bestand, der rabbinische Macht- und Führungsanspruch projiziert werden konnte. Der personenbezogene Brief-Stil der Responsa ermöglichte aus psychologischer Sicht dem Leser einen persönlicheren Zugang als ein abstrakt im Namen des Volkes formuliertes Urteil ohne näher bestimmbar Adressaten. Die Intensität und Wirkung der unmittelbaren Form wurde in der Zeit vor dem Buchdruck durch die persönliche Zirkulation der Responsa von einer Person zur anderen verstärkt.

Aus strafzwecktheoretischer Sicht kommt den Responsen eine generalpräventive Funktion zu, da sie zum einen *Vertrauen* in die Durchsetzung des Rechts hervorriefen, und zum anderen die Sanktionierungen geschilderten Unrechts *Befriedigung* brachten. So trug die weite Zirkulation zu einer gesellschaftlich relevanten Verinnerlichung der Normen bei und löste Lerneffekte aus.

Die Epoche vom frühen Mittelalter bis zur frühen Neuzeit ist im jüdischen Strafrecht von der endgültigen Abkehr von harten zugunsten weicher Strafen geprägt. Dem ersten Anschein nach trifft dies zwar auf die Mischneh Torah nur bedingt zu, da Maimonides für unzählige Verbotstatbestände als Ahndung die Körperstrafe vorsah, und er eine weniger kritische Haltung zur Todesstrafe einnahm als sie von den talmudischen Gelehrten in der Gemara zum Ausdruck gebracht worden war. Bei genauerer Betrachtung ergibt sich allerdings ein anderes Bild: Tatsächlich schränkte Maimondes die Körperstrafe in ihrer Ausführungsweise drastisch ein; die Verhängung der Todesstrafe schloss er aus, weil er für deren Vollstreckung die Wiederherstellung des jüdischen Tempels in Jerusalem voraussetzte. Derweil konzentrierte und normierte die Mischne Torah die in der Gemara diskutierten Ausgestaltungsformen des Bannes, wengleich deren Anwendungsbereich nicht so weit reichte wie später im Schulchan Aruch. Die Werke von Josef Karo und Moses Isserles enthalten hingegen keine Ausführungen zur Todesstrafe und nur beiläufige Anmerkungen zur Körperstrafe. Sie stellen den Bann als Sanktion für normwidriges Verhalten in den Vordergrund.

Weder die Mischna Torah, noch der Schulchan Aruch beinhalten Aussagen zur Freiheitsstrafe. Auch in den Responsa sowie in den Takkanot finden sich keine nennenswerten Bezüge zu freiheitsentziehenden Sanktionen. Dies mag auf den ersten Blick überraschen, weil für das christliche Mittelalter und die frühe Neuzeit das Gefängnis eine etablierte Sanktionsmethode war. Erinnerung sei daran, dass die Freiheitsstrafe wesentlichen Werten, Grundsätzen und Zielen der Halacha, wie dem Konzept *be'zelem elohim* („im Ebenbild Gottes“), der Betonung von *kehila* („Gemeinschaft“) und *teschuva* („Umkehr“ oder „Reue“) – zuwiderläuft. Aus rabbinischer Sicht ließ sich der Freiheitsentzug mit der jüdischen Vorstellung des Menschen als freies, vernunftbegabtes und soziales Wesen nicht in Einklang bringen. Bei Berücksichtigung des gesellschaftlichen und sozialen Kontexts der jüdischen Gemeinden in dieser Epoche bleibt es zudem beim Fazit, das bereits in den vorangegangenen Kapiteln vorgenommen wurde: Der Bau und der Betrieb von Gefängnissen erforderten erhebliche materielle Ressourcen und Vollzugspersonal zur Sicherung und Überwachung der Gefangenen. Von wenigen wirtschaftlich und politisch starken Gemeinden abgesehen, waren Gefängnisse auch in Ermangelung eines eigenen Gewaltmonopols finanziell nicht tragbar. Überdies waren lokale Kerker der christlichen oder muslimischen Herrscher vermutlich als Abschreckung für die Gemeindeglieder wirksamer, als es eigene jüdische Gefängnisse gewesen wären.

In Hinblick auf den Bann sind in der Epoche des Mittelalters zwei gegenläufige, jedoch vermutlich miteinander verbundene Prozesse zu beobachten: Einerseits nahm die qualitative Verschärfung des Sanktionsmittels in der rabbinischen Gerichtspraxis zu, andererseits nahm die Zahl der vermutlichen Verhängung ab. Die rabbinischen Gerichte verknüpften den Bann während des Mittelalters bis in die jüngste Zeit mit immer weiteren Auflagen, die die Lebensbedingungen der Gebannten weiter und weiter erschwerten.⁴⁹⁵ Im Laufe der Jahrhunderte wurden die talmudischen Bestimmungen zunehmend als Mindestmaß interpretiert, über das das Gericht nach Schwere des Einzelfalls hinausgehen konnte.⁴⁹⁶ Andererseits wurde die Verschärfung des Banns von einer Reihe großer Rabbiner offen abgelehnt, da sie insbesondere die

⁴⁹⁵ *Greenberg* kommt daher zu Recht zu dem Schluss, dass solche zusätzlichen Härten – insbesondere die Behandlung eines Juden wie ein Nichtjude – innerhalb der geschlossenen jüdischen Gemeinde des Mittelalters dem zivilen Tod gleichkamen, siehe *Greenberg/Cohn*, Herem, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 15. Zu den Verhaltensregeln des Gebannten mit seiner Umgebung, siehe ferner *Mandl*, Der Bann, ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht dargestellt nach der Bibel und der rabbinischen Literatur, von Dr Simon Mandl, 1898, 47.

⁴⁹⁶ Dies wird deutlich in Schulchan Aruch, Yoreh De'ah, 334:6, 10, vgl. auch *Greenberg/Cohn*, Herem, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 15.

Praxis kritisch sah, die sekundären Folgen der Bestrafung auf die unschuldige Frau und Kinder des Täters auszudehnen und ihm eine Teilhabe am gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben zu verwehren.⁴⁹⁷ Wie in einer Fortsetzung des Diskurses um die Todesstrafe ein Jahrtausend zuvor, betonten einige rabbinischen Gelehrte, entweder den Bann nicht aufzuerlegen oder – wenn das rabbinische Gesetz oder Takanot HaKahal den Bann zwingend vorsahen – dessen Härten zu mildern.⁴⁹⁸ Die existenzvernichtenden Auswirkungen des Niddui oder Herems führten zur Schaffung weniger schwerwiegender Ausgestaltungen, die nur einen teilweisen Ausschluss des Täters aus bestimmten sozialen oder kultischen Teilhabemöglichkeiten umfassten, z. B. die vorübergehende oder dauerhafte Vertreibung aus der Stadt oder Provinz, die Vertreibung aus der Synagoge, die Zuweisung eines weniger angesehenen Sitzes in der Synagoge und die öffentliche Ächtung und Zurechtweisung.⁴⁹⁹ Die Verbreitung des Niddui und Herems nahm in den späteren Jahrhunderten des Mittelalters und der frühen Neuzeit derart zu, dass ihr tatsächlicher Vollzug darunter litt und sie als Sanktionsmethode graduell ihre Abschreckungsfunktion verloren. Unter dem Eindruck der Emanzipation und der Reformprozesse in den jüdischen Gemeinden in Folge der Haskala wurde der Bann zur Standardreaktion der Rabbiner auf alle Formen der Abweichung oder Nichtkonformität, die als unvereinbar oder gefährlich für die Orthodoxie angesehen wurden.⁵⁰⁰

Neben dem Bann gewannen im Laufe der Epoche vor allem finanzielle Ausgleichsmechanismen zwischen Beschuldigten und Geschädigten an Bedeutung. Wenngleich das komplexe, ausdifferenzierte zivilrechtliche Scha-

⁴⁹⁷ *Greenberg/Cohn*, Herem, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 15; *Mandl*, Der Bann, ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht dargestellt nach der Bibel und der rabbinischen Literatur, von Dr Simon Mandl, 1898, 47.

⁴⁹⁸ So berichtete Rabbi Asher b. Jehiel, dass er nie einen Herem ohne die vorherige Zustimmung der Gemeinde auferlegt habe, siehe *Teshuvot HaRosh* 43:9, online verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Teshuvot_HaRosh.43.9?lang=bi [13.08.2018]; Rabbi Israel Bruna berichtet vom letzten Willen seines Vaters, er als sein Sohn möge niemals einen Herem aussprechen, siehe *Teschuwot Mahari Bruna* 189, zitiert nach *Greenberg/Cohn*, Herem, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 15.

⁴⁹⁹ *Greenberg/Cohn*, Herem, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 15; *Mandl*, Der Bann, ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht dargestellt nach der Bibel und der rabbinischen Literatur, von Dr Simon Mandl, 1898, 47 ff.

⁵⁰⁰ Auch in der heutigen Zeit werden Herem und Niddui manchmal noch von (ultra-)orthodoxen Gerichten ausgesprochen, aber da sich weder ein Großteil der Betroffenen noch die Öffentlichkeit als dadurch gebunden betrachten, kommt der Sanktionsmethode faktisch kaum noch echte Bedeutung zu, siehe *Greenberg/Cohn*, Herem, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 16.

denersatzsystem der Halacha nicht Gegenstand dieser Untersuchung ist, wurden oben im Rahmen der Darstellung des Strafrechts in der Mischneh Torah die strafrechtlich relevanten Schadensersatznormen in den *Hilchot Chovel u'Mazik* („Gesetze über Verletzungen und Schädigungen“) im *Sefer Nezikim* skizziert.⁵⁰¹ Der Schulchan Aruch widmet sich ebenfalls ausführlich im Buch *Choschen Mischpat* dem Schadensersatz bzw. der Wiedergutmachung.⁵⁰² Auch zwei der drei gewählten Beispiele aus der Responsa-Literatur zeigen die Bedeutung der Wiedergutmachung des Schadens in der rabbinischen Praxis des Mittelalters: Im zweiten Beispiel verurteilt Rabbi Isserlein den Beschuldigten Gerschom dazu, dem Geschädigten Eliezer, den er während einer Zeremonie in der Synagoge geschubst hatte, die entstandenen Arztkosten zu bezahlen.⁵⁰³ Im dritten Beispiel verpflichtet Rabbi Bruna den Beschuldigten Simcha, neben dem ausführlichen Bußprogramm zur finanziellen Unterstützung der Hinterbliebenen des erschlagenden Nissan sowie zu weiteren Wohltätigkeitsakten.⁵⁰⁴ Insgesamt erinnern diese Formen des Ausgleichs zwischen Beschuldigten und Geschädigten an die Restitutionsinstrumente moderner Strafrechtsordnungen, wie etwa das Adhäsionsverfahren⁵⁰⁵ oder den Täter-Opfer-Ausgleich und die Schadenswiedergutmachung⁵⁰⁶. Sie weisen eine bemerkenswerte Aktualität und eine faktische Vorwegnahme des „restitutiven Trends“ in westlichen Strafrechtssystemen um knapp tausend Jahre auf.

Eine weitere Veränderung lässt sich in der Art der Durchführung der durch rabbinische Gerichte verhängten Sanktionen erkennen. Auffällig sind insbesondere die Bestrebungen der mittelalterlichen Rabbinen die verhängten Bußprogramme öffentlich zu vollstrecken. Auf den ersten Blick stellt die neue Bedeutung des „Strafens“ in der Öffentlichkeit eine Abkehr von der Haltung der Amoräer-Generation dar, die sich in der Gemara ausdrücklich gegen das öffentliche Strafen gestellt hatten, weil sie darin die Gefahr sahen, dass die Strafvollstreckung zum Spektakel ausarten konnte. Für die Genera-

⁵⁰¹ Dazu „Das Strafrecht der Mischneh Torah“, oben S. 354 ff.

⁵⁰² Dazu der Abschnitt „Schulchan Aruch“, oben S. 399.

⁵⁰³ Dazu Beispiel 19: Die Selbstbelastungsfreiheit und die Verwertung von Indizienbeweisen – Teschuwot Terumat HaDeschen II, 210, S. 420 oben.

⁵⁰⁴ Dazu Beispiel 20: Zur Bestrafung eines Totschlägers – Teschuwot Mahari Bruna, 265–266, S. 431 oben.

⁵⁰⁵ Vgl. § 403 ff. StPO. Das Adhäsionsverfahren ermöglicht es dem Verletzten oder seinem Erben, gegen den Beschuldigten Schadensersatz- oder Schmerzensgeldansprüche im Strafverfahren geltend zu machen.

⁵⁰⁶ Vgl. § 46a Nr. 1, 2 StGB. Die Norm ermöglicht es dem Gericht, eine Strafe zu mildern oder in bestimmten Fällen von Strafe abzusehen, wenn der Beschuldigte sich ernsthaft darum bemüht hat, einen Ausgleich mit dem Verletzten zu erreichen oder diesem den entstandenen Schaden durch persönliche Leistung oder durch Verzicht zum überwiegenden Teil ersetzt hat.

tion der Rischonim, scheint dagegen die expressive Dimension des Strafens vor allem an dessen Öffentlichkeitswirksamkeit geknüpft gewesen sein. Das öffentlich zu vollziehende Bußprogramm verfolgte sowohl positiv- als auch negativ-generalpräventive Zwecke: Zum einen dürfte es in den Teilen der Öffentlichkeit, die die verhängte Maßnahme beobachteten, den Gedanken befördert haben, selbst nicht in eine derartige Situation kommen zu wollen. Zum anderen verdeutlichte es ihnen, dass derjenige, der auf Geheiß der Rabbinen für sein normwidriges Verhalten gemaßregelt wurde, weiterhin Teil der Gemeinde und damit, also einer der ihren, war. Zugleich bestätigte und festigte die aufgeladene Symbolik, die o. a. oft dem jüdischen Ritus entlehnt war, das Gefühl des Zusammenhalts. Die Vollstreckung vor den Augen der Gemeinde diente mithin also zugleich der Abschreckung anderer, aber auch der Wiedereingliederung des Beschuldigten in die Gemeinschaft.

Wie ein Vergleich der im Zuge dieser Untersuchung dargestellten Anforderungen an das Strengbeweisverfahren und die richterliche Beweiswürdigung mit dem Vorgehen der Richter in den gewählten Beispielen aus der Responsa-Literatur zeigt, spiegelte die Rechtspraxis der jüdischen Gerichte die rabbinischen Ideale zum Ablauf eines Strafprozesses nur teilweise wieder. Das von den rabbinischen Gesetzesgelehrten im ersten Jahrtausend n. d. Z. entwickelte talmudische Prozessrecht mit der Ablehnung der freien Beweiswürdigung zugunsten eines absoluten Strengbeweisverfahrens, den komplexen Beweisverboten, der Warnung und den hohen Anforderungen an die Zusammensetzung und Entschlussfassung des Gerichts, machte es in der tatsächlichen historischen – nicht der mnemohistorischen! – Rechtspraxis selten, Verurteilungen unter der strengen Einhaltung des jüdischen Strafrechts zu erreichen.⁵⁰⁷

Die rabbinischen Dezisoren regierten auf diese Situation der Praxis jedoch nicht mit der völligen Abkehr von der Tradition. Stattdessen folgten sie einem klassischen juristischen Argumentationsmuster: Zu Beginn der Entscheidungserwägungen betonten sie die halachischen Grundprinzipien, um anschließend im konkreten Einzelfall selektiv davon abzuweichen. Im ersten als Beispiel aufgezeigten Responsum wird dies etwa deutlich, wenn Rabbi Ascher ben Jehiel seine Verwunderung über die Verhängung der Todesstrafe in Spanien ausdrückt;⁵⁰⁸ im zweiten Beispiel zeigt Rabbi Isserleins Eingangsbemerkung, dass die Aussage des einen Zeugen nicht ausreichend sei, wenn man die „ganze Tiefe des Torahgesetzes ausschöpfen würde“;⁵⁰⁹ im dritten Beispiel geht aus Rabbi Brunas Feststellung hervor, der Fall läge ei-

⁵⁰⁷ So im Ergebnis auch *Enker*, *Aspects of Interactions between the Torah Law, the King's Law, and the Noahide Law in Jewish Criminal Law*, *Cardozo L. Rev.* 12 (1991), 1137, 1139.

⁵⁰⁸ Teschuwot HaRosh 17:8, oben S. 408.

⁵⁰⁹ Teschuwot Terumat HaDeschen II, 210, oben S. 419.

gentlich „jenseits der Zuständigkeit des menschlichen Gerichts“.⁵¹⁰ Dieser Vorgehensweise kommt eine zusätzliche expressive Dimension zu, die ähnlich gelagert ist wie im Diskurs um die Todes-, Freiheits- oder Körperstrafe: Die Betonung der theoretischen Grundprinzipien betont die *Andersartigkeit* der eigenen Rechtstradition von den Rechtssystemen der Mehrheitsgesellschaften und unterstreicht zugleich die wahrgenommene ethische und moralische *Überlegenheit* der Halacha. Die ausnahmsweise Abweichung im konkreten wiederum ermöglicht die Einzelfallgerechtigkeit und befriedigt das Rechtsempfinden der Gemeinschaft.

Hervorzuheben ist schließlich der Umgang mit selbstbelastenden Angaben des Beschuldigten in den Quellen der mittelalterlichen Epoche. In den prozessrechtlichen Darstellungen der Mischneh Torah nimmt die Selbstbelastungsfreiheit eine herausragende Stellung.⁵¹¹ Eine zentrale Bedeutung kommt dem Grundsatz auch im Responsum von Rabbi Isserlein zu, der der vermeintlichen Einlassung des Beschuldigten Gerschom gegenüber einem Zeugen keine Bedeutung als Beweismittel zukommen lässt.⁵¹²

Damit schließt der deskriptive und untersuchende Teil dieser Arbeit. Das letzte Kapitel zieht nun ein Fazit unter die Untersuchungsergebnisse.

⁵¹⁰ Teschuwot Mahari Bruna, 265–266, oben S. 429.

⁵¹¹ Wie gezeigt verwies sogar der amerikanische Supreme Court in seiner berühmten *Miranda v. Arizona* Entscheidung auf Maimonides Ausführungen und hob damit die zeitlose und kulturübergreifende Geltung des *nemo tenetur* Grundsatzes hervor.

⁵¹² Siehe Beispiel 19: Die Selbstbelastungsfreiheit und die Verwertung von Indizienbeweisen – Teschuwot Terumat HaDeschen II, 210 oben. Auf dem ersten Blick im Widerspruch dazu steht das Responsum von Rabbi Bruna, da dieser u. a. in seiner Entscheidung auf die Reue des Beschuldigten Simcha abstellt. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass Simchas Verurteilung allein auf die Aussage des Belastungszeugen gestützt wird, seine Reue hingegen allein für die Strafzumessung von Relevanz zu sein scheint, siehe Beispiel 20: Zur Bestrafung eines Totschlägers – Teschuwot Mahari Bruna, 265–266 oben.

F. Schlussbetrachtungen

Die Entwicklungsstadien

In seiner finalen, uns heute vorliegenden Form zeigt die jüdische Strafrechtstradition (*Dine Nefaschot*), dass die Existenz eines souveränen Staates und hoheitlicher Gewalt nicht zwingend notwendig ist, um durch Rechtssetzung normwidriges Verhalten als Straftaten zu definieren und mit strafrechtlichen Mitteln wie Gewaltanwendung, Freiheitsentzug, sozialer Isolation oder Vermögenseingriffen zu sanktionieren. Politische Macht oder Herrschaftspartizipation sind hinreichende, jedoch nicht notwendige Bedingungen für die Entstehung und Aufrechterhaltung einer strafenden Rechtsordnung. Die Ausformung eines materiell- und formalrechtlich gestützten Sanktionensystems ist mehr als ein politischer Prozess: Es ist auch eine gesellschaftliche Reaktion auf individuelle Handlungsweisen, die von der Mehrheit als ‚sündig‘, ‚rechtswidrig‘ oder ‚schuldhaft‘ geächtet werden. Es ist auf die Existenz eines staatlichen Hoheitsträgers nicht notwendigerweise angewiesen, solange die Gesellschaft einen Konsens über das zu bestrafende Verhalten findet. Am Beispiel des jüdischen Strafrechts wird deutlich, dass der hinter dieser Normfindung stehende formative Prozess im hohen Maß abhängig ist von den religiös-kulturellen, sozialen, kriminologischen, aber auch geografischen Gesamtumständen, in denen er fortschreitet.

Die jüdische Strafrechtsgeschichte zeigt auf, wie ähnlich die grundsätzlichen Entwicklungsschritte sind, die Strafrechtssysteme in ihrer Gestaltwerdung nehmen. Die Entwicklung einer Strafrechtsordnung beginnt mit dem Kampf zwischen einem neu entstandenen Souverän und dem Individuum um das Recht, einen Täter für ein erlittenes Unrecht, mit Gewalt zu bestrafen oder an ihm Rache zu nehmen.¹ Die Verschiebung von der individuellen auf die kollektive, von der privaten zur öffentlichen Strafgewalt geht in der Regel einher mit einem umfassenden Prozess der territorialen und administrativen Konsolidierung.² Im Rahmen des Abschnitts zur Strafrechtsentwick-

¹ Meyer deutet auf eine gleiche Verschiebung der Strafgewalt in Europa während des Mittelalters: „Die zerfaserten Machtstrukturen des Mittelalters, die in der Herrschaft auf personenbezogenen Subordinationsbeziehungen zwischen den Menschen beruhen, verschwanden langsam zu Gunsten überpersonaler, territorialer Herrschaftsverbände.“, siehe Meyer, Eine Geologie des Strafrechts, ZStW 123 (2011), 1, 3.

² Ebd., 3.

lung in der biblischen Epoche und anhand der Darstellung des archäologischen und historisch-kritischen Forschungsstandes konnte gezeigt werden, wie dieser Prozess sich auch im frühen jüdischen Strafrecht wiedererkennen lässt. Aus traditioneller bzw. mnemohistorischer Sicht zeigt sich in der biblischen Überlieferung ein solcher Entwicklungsvorgang: Auf die anfänglich starke Stellung der Blutrache und die Strafautonomie der frühen Patriarchen folgt die Konsolidierung der Herrschaftsverhältnisse während der Richterzeit und schließlich die Existenz einer monarchischen Herrschaftsform, die sowohl versucht, sich dem Recht unterzuordnen als auch außergesetzliche Strafkompetenzen anzumaßen. In diesen rechtlichen Entwicklungen kann die Geburt des Strafrechts und die Begründung einer elementaren Phase in der Entwicklung des Gesamtrechtssystems gesehen werden.

Nun ließe sich einwenden, es sei erst zulässig von einem Strafrecht zu sprechen, wenn der Kampf um das Gewaltmonopol zugunsten des Souveräns entschieden ist. Eine solche Lesart würde dadurch begünstigt, dass allein die souveränen Machthaber eines Territorialgebildes die Fähigkeit haben, vereinheitlichte Normenkataloge zu entwickeln und auf dem von ihnen kontrollierten Territorium durchzusetzen. Gegen ein solch enges Verständnis von Strafrecht spricht, dass der Prozess der Ordnungsverschiebung vom Individuum auf den Souverän Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende, andauern kann. Während eines langen Zeitraums entstehen trotz der verschiedenartigen „zerfaserten Machtstrukturen“ komplexe interpersonelle Rechenschaftsbeziehungen,³ die – losgelöst von territorialen Strukturen – grenzüberschreitende Gehorsamsansprüche entwickeln können. Die Phase, in der private und öffentliche Strafgewalt miteinander konkurrieren, ist entscheidend für die Prägung des abschließenden öffentlichen Gewaltmonopols. Dies spiegelt sich in der frühen jüdischen Strafrechtsentwicklung wieder: Der Gesetzgeber der biblischen Rechtssammlungen formulierte ein Strafrechtssystem, das einen Kompromiss zwischen den Verbotsnormen und Sanktionen darstellte, den die Privaten gewohnt waren, und denjenigen Rechtssätzen, die den Machthabern und der Öffentlichkeit nützten.

Der Strafanspruch des Souveräns wurde im Laufe der Zeit zugleich Legitimation der eigenen Macht und Mittel des Machterhalts. Ohne Durchsetzung des eigenen Strafanspruchs verlöre der Träger der ordnungswahrenden Souveränität seine Daseinsberechtigung. In diesem Fall übernahmen entweder die Individuen wieder die Strafgewalt, auf die sie zuvor zum Zwecke des Erhalts des Rechtsfriedens verzichtet haben, oder ein anderer, fremder oder sich neu konstituierender Souverän reißt diese Aufgabe an sich. Machthabern fällt es schwer, ihren Machtanspruch zu erhalten, ohne vom Individuum den Verzicht auf die Privatstrafe zu fordern bzw. zu erzwingen. Anhand der jüdi-

³ Ebd., 3.

schen Strafrechtsentwicklung ist nachzuvollziehen, was passiert, wenn die souveräne Herrschaftsgewalt durch äußere Einflüsse zerschlagen wird oder zusammenbricht, und das Individuum neuen Machthabern untergeordnet wird. Auf Grundlage der mischnaischen und talmudischen Diskussionen zum Strafrecht sowie den späteren halachischen Kodifizierungen und den strafrechtlichen Responsa ist gezeigt worden, wie eine Gesellschaft ihr eigenes Rechtssystem erhalten kann, ohne über eine klassische Strafgewalt zu verfügen:

Zu nennen sind hier zum einen vor allem der Fokus der Halacha auf Studium bzw. Lehre des Rechts von Kindheit an, die Schaffung eines gesellschaftlichen Klimas, in dem Bildung und der akademische Diskurs als höchstes Gut betrachtet werden, zum anderen die Schaffung alternativer, „weicher“ Sanktionsmechanismen, die neben der neuen souveränen Strafgewalt Bestand haben konnten, ohne mit ihnen in Konflikt zu geraten. Die rabbinische Weiterentwicklung und Ausgestaltung des Bannes in verschiedenen schwere Unterformen, die Betonung von auf Ausgleich ausgelegten Schadensersatzzahlungen sowie die Förderung auf symbolischen Rehabilitations- und Bußbehandlungen ermöglichten den jüdischen Gemeinden den Rechtsgeltungsanspruch auch ohne Rückgriff auf klassische gewaltsame Durchsetzungs- bzw. Vollzugsmaßnahmen.

Gleich den geologischen Schichten oder Sedimenten der Erde, stellt das jüdische Strafrecht in seiner abschließenden Gestalt ein Gebilde dar, das aus einer Vielzahl aufeinander aufbauender Ebenen besteht: Innerhalb der Torah umschließen nach traditionellem Verständnis das sinaitische und das monarchische Recht das als älter erachtete noachidische Recht. Gleichsam identifiziert die historisch-kritische Methode mit dem Bundesbuch, den deuteronomischen und den Gesetzessammlungen der Priester unterschiedlich alte Schichten. Die rechtlichen Grundsätze der Torah werden wiederum umfasst von den Auslegungen der halachischen Midraschim sowie der die mündliche Tradition kodifizierenden Mischna, die wiederum selbst aus unterschiedlich alten Überlieferungs- und Gesetzgebungsschichten bestehen. Auf die ursprünglichen Werke der Midrasch Halacha setzt eine reiche Tradition von Kommentaren und Glossen auf; die Mischna wird umgeben von den Formationen der Gemara des Babylonischen und Jerusalemer Talmud, die ebenfalls aus aufeinander aufbauenden Diskussionsebenen bestehen. Schicht für Schicht legen sich so die Rechtsentwicklungen der einzelnen Entstehungsperioden um eine Handvoll Delikte, das „Kernstrafrecht“, herum.

Um den Kern des Strafrechts zu identifizieren, wurden im Rahmen dieser Untersuchung zwei Modelle vorgestellt: Zum einen das extra-halachische Modell der historisch-kritischen Forschung zu den biblischen und späteren rabbinischen Quellen, zum anderen das halachische Modell dreier separater,

aber interdependenten Rechtsordnungen innerhalb der Torah sowie die autoritative Trennung der Rabbiner zwischen biblischen und rabbinischen Gesetzen. Beiden Ansätzen ist gemein, dass sie im jeweiligen Selbstverständnis von einem entwicklungsgeschichtlichen Zentrum ausgehen: Während die historisch-kritische Forschung den ursprünglichen Kern im Bundesbuch mit seiner überschaubaren Anzahl an grundlegenden strafrechtlichen und deliktischen Normen auszumachen versucht, betrachtet das traditionelle halachische Verständnis die noachidischen Gesetze als Nukleus der Strafrechtsentwicklung.

Der transkulturelle Kern

Beiden Normenkatalogen ist gemein, dass sie eine begrenzte Anzahl fundamentaler Rechtsgüter unter Schutz stellen, die in jeder späteren westlichen Rechtsordnung ebenfalls geschützt werden. Sowohl das Bundesbuch als auch die noachidischen Gesetze enthalten einen transkulturellen Kern, der universell und kulturunabhängig Geltung beansprucht. Die der Überlieferung an Noah gegebene Sammlung von sechs Verboten sowie einem Gebot zur richterlichen Überwachung ebendieser, versteht die halachische Mehrheitsmeinung als universelles Naturrecht. Die Untersagung der Idolatrie, des Mordes, des Diebstahls, sexuell-immoralischer Beziehungen, der Blasphemie und des Verzehrs lebender Tiere ist nach dieser Vorstellung unverzichtbarer Bestandteil jeder Rechtsordnung. Es existiert nach rabbinischer Vorstellung durch die Schöpfung selbst – und damit quasi Kraft der Natur der Sache.

Die in der jüdischen Tradition geführte Diskussion um die Bedeutung des noachidischen Rechts als Ursprung der Rechtsentwicklung sowie als absolutes Untermaß rechtlicher Ordnung hält seit Jahrhunderten an. Sie ist keineswegs abgeschlossen, sondern beschäftigt den lebendigen jüdisch-rechtlichen Diskurs vor allem in Hinblick auf die Positionierung in bioethischen Fragen bis zum heutigen Tag.⁴ Die Stellung der universal-gültigen noachidischen Gesetze zum sonstigen, nur für Juden als bindend angesehenen sinaitischen Recht ist ein zentrales Problem in halachischen Debatten um die Zulässigkeit von Abtreibung, Präimplantationsdiagnostik, Stammzellenforschung und

⁴ Z. B. *Stone*, Sinaitic And Noahide Law: Legal Pluralism in Jewish Law, *Cardozo L. Rev.* 12 (1990), 1157; *Rosenberg*, The Seven Noahide Laws, *Rutgers Journal of Law and Religion* 6 (2004), 4; *Goldsand/Rosenberg/Gordon*, Bioethics for clinicians: 22. Jewish bioethics, *CMAJ* 164 (2001), 219; *Gross/Ravitsky*, Israel: Bioethics in a Jewish-Democratic State, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 12 (2003), 247; *Sinclair*, Jewish biomedical law, 2003; *Rosner*, Contemporary biomedical ethical issues and Jewish law, 2007; *Wenger/Carmel*, Physicians' Religiosity and End-of-Life Care Attitudes and Behaviors, *The Mount Sinai Journal of Medicine* 71 (2004), 335.

Sterbehilfe. Immer wieder geht es dabei um die Frage, ob das (spätere) sinaitische oder monarchische Recht weniger restriktiv als das noachidische Recht sein könne, aber auch, ob das noachidische Recht als ein Recht, das dem Verständnis nach die gesamte Menschheit bindet, überhaupt restriktiver sein könne als das sinaitische Recht.⁵ Die Unentschiedenheit dieses Streites wird den halachischen Diskurs wohl auch in Zukunft im Fluss halten.

Die Regelungsbandbreite

Das biblische Strafrecht entspricht überwiegend der Anwendungsbreite und Regelungsmaterie anderer antiker Rechtsordnungen, wobei es nach heutigem Verständnis an vielen Stellen ausgereiftere und „humanere“ Regelungen beinhaltet als die vergleichbaren nahöstlichen Rechtskodexe. Unabhängig von der Frage, ob es sich bei den Rechtssammlungen der Torah um tatsächlich angewandte Gesetze oder theoretische Lehrsätze im Sinne eines Normerziehungsstrafrechts handelte, reflektiert das biblische Recht die Anforderungen der überwiegend landwirtschaftlich orientierten und nur teilweise urbanisierten, ethnisch vermutlich weitgehend heterogene Gesellschaft, in der es entstanden ist. Das offene Prozessrecht, die überschaubare Anzahl an echten Straftaten und der überwiegend restitutiv-orientierte Charakter der Rechtsordnung dürften einer Anwendung der Gesetze durch die antike israelitische Gesellschaft jedenfalls nicht entgegengestanden haben.⁶

Das materielle und formelle Strafrecht, wie es in den rabbinischen Rechtsquellen diskutiert wird, stellt sich vor allem als ein mehrere Kontinente umspannendes und fast zwei Jahrtausende geführtes Streitgespräch zwischen Rechtsgelehrten dar; insbesondere die mischnaisch-talmudische Diskussion ist ständig gelebte „Kontroverse“.⁷

⁵ Aufgelöst wird dieser Konflikt zwischen den Rechtsordnungen häufig mit der Feststellung, das universelle noachidische Recht sei weniger restriktiv als das spezielle sinaitische Recht, weil die sieben Gesetze – um dem Erhalt der Öffentlichen Ordnung und des Rechtsfriedens dienen zu können – im Wesentlichen auf ihre Grundaussagen beschränkt zu verstehen sind, und dafür eine weitgehende Flexibilität erforderlich sei.

⁶ In der modernen rechtswissenschaftlichen Forschung zeigt sich immer wieder, dass gerade eine gewisse legislative Zurückhaltung (d. h. der Verzicht auf zu ausführliche Regelungen) für die Rechtspraxis der Gerichte notwendig ist, um diesen ausreichend Entscheidungsspielraum für die Beurteilung des Einzelfalls zu lassen. Eine zu starke Regelungsdichte kann dagegen zu Lasten der Einzelfallgerechtigkeit gehen, dadurch den Rechtsfrieden empfindlich stören und somit schlussendlich sogar systemgefährdend wirken.

⁷ Dazu auch *Roth*, *The Justification for Controversy under Jewish Law*, Cal. L. Rev. 76 (1988), 337, sowie *Ben-Menahem*, *Controversy in Jewish Law*, in: Dascal/Zhang (Hrsg.), *Traditions of Controversy*, 2007.

Anders als das biblische Recht, zeigen die Mischna und die Gemara, die Mischneh Torah und der Schulchan Aruch eine stetig steigende Sensibilität für die Bedürfnisse einer urbanisierten Gesellschaft sowie einer überwiegend auf Handel mit Waren und Dienstleistungen beruhenden Wirtschaftsordnung.

Die narrative Dimension der Strafrechtstradition

Neben der Lesart, bestimmte Aspekte des jüdischen Strafrechts als transkulturelles Strafrecht zu erkennen, lässt es sich rechtsliterarisch bzw. literaturgeschichtlich betrachten. Sowohl die hebräische Bibel als auch die späteren rabbinischen Werke sind nicht nur als bloße Gesetzestexte erfassbar, sie erzählen zugleich einprägsame, symbolträchtige Geschichten. Der Mensch als soziales Wesen ist ein geschichtenerzählendes Wesen („Storytelling Animal“),⁸ das schon immer einen großen Teil seiner Zeit in das Erzählen und Anhören von Narrativen investiert hat. Innerhalb dieser Eigenschaft, sich *in* Geschichten und *durch* Geschichten auszudrücken, nimmt die Faszination des Menschen mit Erzählungen über Verbrechen und Strafe eine herausgehobene Rolle ein und Kriminalgeschichten bilden „die beliebteste Form von Geschichten überhaupt“.⁹ Wie in dieser Arbeit anhand der biblischen „Kriminalgeschichten“ gezeigt wurde, stehen die Narrative im Kontext zu den rechtlichen Inhalten der Torah: Sie illustrieren, ergänzen oder konterkarieren. Erinnert sei hier beispielsweise an die Tötung Abels durch seinen Bruder Kain,¹⁰ den „Hurerei“-Vorwurf gegen Judahs Schwiegertochter Tamar und dessen Folgen,¹¹ Absaloms Begnadigung durch König David¹² und an die falschen Vorwürfe der zwei Richter gegen Susanna.¹³ Den ausgewählten Narrativen steht die jeweils passende Rechtsvorschrift in den einzelnen Rechtssammlungen der Torah gegenüber.

Die Besonderheit, das Recht *in* und *durch* Geschichten zu erzählen, setzt sich in den post-biblischen Quellen der Halacha fort. Obschon die narrative Struktur der Mischna, des Midrasch und vor allem der Gemara für Rechtswissenschaftler weniger offensichtlich ist, sind gerade Midrasch und Gemara

⁸ Der Begriff wurde geprägt durch den Literaturwissenschaftler *Jonathan Gottschall*, siehe dafür dessen Werk *Gottschall*, *The Storytelling Animal*, 2012.

⁹ *Gottschall* zeigt diese besondere Bedeutung der Kriminalgeschichten und dem Interesse der Menschen für sie anhand der schieren Maße an Veröffentlichungen und den Verkaufszahlen auf, siehe auch *Jonathan Gottschall*, *Der Kitzel des Bösen*, Neue Züricher Zeitung Folio 2014 (01.02.2014), online verfügbar unter: folio.nzz.ch/2014/februar/der-kitzel-des-boesen, zuletzt geprüft am 15.09.2020.

¹⁰ S. 73 oben.

¹¹ S. 76 oben.

¹² S. 84 oben.

¹³ S. 87 oben.

von einzelnen, zum Teil sehr gewalttätigen Anekdoten, Fallbeispielen und Geschichten übersät.¹⁴ Mit Recht findet daher die narrative Dimension des Jüdischen Rechts in der jüngeren Forschung große Aufmerksamkeit.¹⁵ Bei Betrachtung des Midrasch und der Mischna durch das Prisma der Literaturwissenschaft oder der *law and literature* Bewegung als literarische Werke, lassen sich verschiedene Hypothesen dazu bilden, welcher Zweck mit der Auswahl der verwendeten Narrative verfolgt wurde. Es könnte angenommen werden, dass die rabbinische Darstellung von Gewalt in Form von Verbrechen und Strafe der gesellschaftlichen Gewaltaustreibung dienen sollte. Ein solcher Gedanke wäre in Hinblick auf die jahrzehntelange Forschung zur Bedeutung von verbalen Beschreibungen von Straftaten und deren Sanktionierung nicht fernliegend. Lange Zeit wurde in Teilen der Sozialwissenschaften und der Psychologie die These vertreten, der Mensch pflege eine Unterhaltungskultur virtueller Gewalt, um gerade eine reale Gewaltkultur zu verhindern. Demnach sollte die in geordneten Bahnen ablaufende Gewaltausübung den vermeintlichen menschlichen „Hunger auf Gewalt“ stillen.¹⁶ Diesen Gedanken griffen einige Stimmen in der Literaturwissenschaft auf, die – sich darauf stützend – argumentierten, gewalttätige Darstellungen in der Literatur würden auf die Leserschaft eine kathartische Wirkung entfalten und so helfen, der tatsächlichen Ausübung von Gewalt vorzubeugen. Wie u. a. *Gottschall* aufgezeigt hat, deckt sich dieses Axiom nicht mit der modernen wissenschaftlichen Erkenntnis, die trotz erheblichen Forschungsaufwands solche vermeintlichen Kanalisierungseffekte für Aggressivität und Gewalt eben nicht feststellen konnte.

Überzeugender erscheint, dass die biblischen Geschichten und rabbinischen Anekdoten, Fallbeispiele, Überlieferungen und die in den Responses

¹⁴ Dazu etwa oben das Beispiel 10: Sifre zur Auslegung der Strafbarkeit des Mordes, S. 185 ff. sowie das Beispiel 15: Das Verbot des Indizienprozesses und das Ende der Todesstrafe – Sanhedrin 37a, S. 295 ff. oben. Ausführlich zu dem Thema „Gewalt“ im babylonischen Talmud (insbesondere zu deren vermutlicher Bedeutung für den mündlichen Übertragungsprozess), siehe auch *Rubenstein*, *The Culture of the Babylonian Talmud*, 2005, 54 ff.

¹⁵ Z. B. *Wimpfheimer*, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories*, 2011; *Neusner*, *Rabbinic Narrative*, 2003; *Minow/Ryan/Sarat* (Hrsg.), *Narrative, Violence, and the Law*, 2004; *Kanarek*, *Biblical Narrative and the Formation of Rabbinic Law*, 2014; *Cover*, *Nomos and Narrative*, in: *Minow/Ryan/Sarat* (Hrsg.), *Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover*, 2004; *Blanchard*, *Law and Redemptive Narrative*, *Hebraic Political Studies* 4 (2009), 266; *Bartor*, *Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch*, 2010; *Fraade*, *Legal Fictions*, 2011; *Hepner*, *Legal Friction*, 2010; *Simon-Shoshan*, *Stories of the Law*, 2012.

¹⁶ *Jonathan Gottschall*, *Der Kitzel des Bösen*, *Neue Züricher Zeitung Folio* 2014 (01.02.2014), online verfügbar unter: folio.nzz.ch/2014/februar/der-kitzel-des-boesen, zuletzt geprüft am 15.09.2020.

geschilderten Sachverhalte und Lösungsvorschläge keinem *kathartischen*, sondern einem *konfirmatorischen* Zweck dienten und dienen. Mithilfe der ihren Narrativen inhärenten Gewaltdarstellungen versuchten die rabbinischen Autoren, ihre Rechts- oder Moralvorstellungen zu illustrieren und zu untermauern. Ähnlich wie die Literaturwissenschaft dies für die frühneuzeitliche und modere Kriminalliteratur identifiziert hat, beinhalten die rabbinischen Erzählungen – nicht nur zum Strafrecht – neben einem dunklen Teil, zugleich eine starkes moralisch-geprägtes Ende. Die Schilderung eines als verwerflich erachteten Sachverhalts steht erzählerisch selten für sich allein, sondern wird fast immer von einem die biblische oder rabbinische Auffassung bestätigenden erzählerischen Ausgang abgeschlossen. Hier schließt sich der Kreis zu einer bereits zuvor dargelegten Beobachtung: Bei Betrachtung der wesentlichen Quellen des jüdischen Strafrechts aus der Perspektive und mit dem Methodenschatz der *law and literature* Bewegung als „Storytelling“ bestätigt sich der Eindruck, dass der rabbinischen Darstellung des Strafrechts eine stark expressive Dimension zukommt. Das jüdische Strafrecht mit seiner überwiegend narrativen Struktur ist geeignet, durch vergleichende Analysen der künftigen Forschung viele Möglichkeiten zu weiterem Erkenntnisgewinn zu eröffnen.

Strafzwecke und Strafzumessung

Das jüdische Strafrecht unterscheidet zwischen theoretischer Begründung der Strafe und deren praktischer Anwendung und Zumessung. Problematisch ist, dass die strafrechtsrelevanten Leitgedanken in den biblischen und rabbinischen Quellen außerhalb der jüdischen Tradition oft nur als Mittel zum Zweck, nie jedoch ihrem eigentlichen Sinn und Inhalt nach interpretiert wurden. Erschwert wird eine strafzwecktheoretische Untersuchung der jüdischen Strafrechtstradition dadurch, dass es in den westlichen Rechtsordnungen keine moderne Theorie der Strafe gibt, die nicht auf biblischen Konzepten aufbaut, so dass epistemologisch die Gefahr eines Zirkelschlusses besteht.¹⁷ Aus diesen Gründen lohnt es, die biblischen Grundsätze und deren rabbinische Auslegung und Ausgestaltung getrennt voneinander zu betrachten.

Die in den biblischen Quellen zu findenden Begründungen für Strafe deuten – jedenfalls bei Nicht-Vermögensdelikten – auf eine retributive Ausgestaltung: Der augenscheinlich wichtigste Zweck der Strafe im biblischen Recht galt der Besänftigung des israelitischen Gottes, weil durch den Verstoß

¹⁷ Cohn/Levitats/Elon, Punishment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopedia Judaica*, 2007, 734.

gegen dessen Gesetze sein Name selbst entwürdigt werde.¹⁸ Allein die Bestrafung des Täters, so die Hinweise in den biblischen Kodexen, sei geeignet, Gott zu besänftigen.¹⁹ Bei Kapitaldelikten wird die Strafe (insbesondere in den deuteronomischen Gesetzen) mit dem Grundsatz „du sollst das Böse ausrotten aus deiner Mitte“ begründet,²⁰ was zugleich die häufigste Begründung ist, die in der Torah für die Bestrafung gegeben wird.

Hinzuweisen ist in dieser Hinsicht vor allem auf den Grundsatz *be'zelem elohim* bzw. *imago dei*. Unter Annahme der Ebenbildlichkeit ist das aus dem biblischen Strafrecht stammende Talionsprinzip in seinen verschiedenen Ausformungen zu beachten. Erwähnt wird hier noch einmal die mit dem *be'zelem elohim*-Grundsatz verbundene Aufforderung „Wer das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut soll für den Wert des getöteten Menschen vergossen werden“.²¹ Das Prinzip der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott verpflichtet den Menschen, sich „heilig“ zu verhalten. Das „Heilige“ wird in erster Line durch gesetzestreuere Verhalten erreicht. Umgekehrt negiert das gesetzeswidrige Verhalten eines Menschen dessen Heiligkeit. Der Gott der Hebräer, so wie er insbesondere in den deuteronomischen Gesetzen beschrieben wird, verachtet daher Straftaten und Straftäter. Dies zeigt sich an der Vielzahl an Aussprüchen innerhalb der verschiedenen biblischen Gesetzessammlungen, die diese Verachtung hervorheben.²²

Ebenso bedeutsam ist im Bereich der Straftaten gegen das Leben der aus dem biblischen Strafrecht stammende Grundsatz der „Entweihung des Landes“, d. h. die Annahme, dass das Vergießen von Blut – also die Tötung eines Menschen – das Land und dessen Heiligkeit unrein mache. Das sich innerhalb der Torah mit Rein- und Unreinheit intensiv beschäftigende Priestergesetz stellt auf diesen Ansatz ab und verdeutlicht dies mit dem Grundsatz „dem Land kann keine Sühne erwirkt werden für das Blut, das darin vergossen wurde, außer durch das Blut dessen, der es vergossen hat“.²³ Auch die Einführung designierter Fluchtstädte in die deuteronomischen Gesetze mit der expliziten Begründung, dies geschehe, um Blutschuld auf dem Land zu verhindern, unterstreichen diesen Gedanken.²⁴ Eine besondere Stellung

¹⁸ So eindeutig Lev. 22, 31–32; für eine ähnliche Aussage siehe auch Ezechiel 20, 39.

¹⁹ Num. 25, 4 sowie Deut. 13, 18.

²⁰ Deut. 17, 7 (Allgemeiner Grundsatz zur Todesstrafe); 17, 12 (Strafe bei Subordination eines Richters gegenüber dem Hohepriester bzw. höchsten Richtern); 19, 19 (Strafe für den Lügenzeugen); 21, 21 (Strafe für den widerspenstigen Sohn); 22, 24 (Strafe bei vorehelicher Untreue); sowie 24, 7 (Strafe bei Menschenhandel).

²¹ Gen. 9, 6.

²² Z. B. Deut. 18, 12; 22, 5; 25, 16; 27, 15; Lev. 18, 26–27.

²³ Num. 35, 33.

²⁴ Deut. 19, 10.

nimmt das öffentliche Sühneritual ein, das bei Auffinden eines Getöteten durch die Gemeinde vorzunehmen ist, wenn der für den Tod Verantwortliche nicht aufgefunden werden kann.²⁵

Neben diesen absoluten Begründungsansätzen sind relative Erwägungen dem biblisch-rechtlichen Strafverständnis nicht fremd. Mehrfach findet sich in den deuteronomischen Gesetzen die Formulierung: „ganz Israel soll es hören, damit sie sich fürchten und nie mehr so böse handeln in deiner Mitte“.²⁶ Zweifellos ist damit die Abschreckung der Gesellschaft vor der Begehung weiterer Straftaten im Sinne einer negativ-generalpräventive Einwirkung gemeint. Vor diesem Hintergrund ist auch der nur einmal in der Torah erwähnte, im Kontext merkwürdig anmutende Vers über die Zurschaustellung des Körpers eines Hingerichteten zu verstehen.²⁷ Es bestehen gute Argumente, die soeben aufgeführten Regelungskomplexe als Belege für eine überwiegend retributive Ausrichtung des jüdischen Strafrechts in Kapitaldelikten zu lesen. Sie entsprechen einem Verständnis von Strafe, wie es von heutigen Anhängern der absoluten Strafzwecktheorien vertreten wird. Denkbar ist hier sowohl eine Subsumtion unter die heutige Auffassung der Vergeltungstheorie als auch der Theorie zum Schuldausgleich. Denn die aufgeführten biblischen Begründungen für die Bestrafung des Täters lassen sich so interpretieren, dass dahinter der Gedanke steht, mit der Strafe das durch die Handlung des Täters hervorgerufene Unrecht aufzuwiegen, um so zur Wiederherstellung der Rechtsordnung bzw. des *status quo ante* beizutragen.

Die dargelegten Quellen lassen ebenso eine alternative, nicht-absolute, straftheoretisch relative Lesart zu: Auffällig ist, dass die bereits erwähnten Passagen der Torah von der Ausrottung des „Bösen“ i. S. d. moralisch Schlechten und Verwerflichen sprechen, dabei aber das „Böse“ als absoluten Begriff von Demjenigen, der Böses tut, unterscheiden. Es besteht also eine Unterscheidung zwischen dem Rechtsbruch *per se* und dem Rechtsbrecher, der den Rechtsbruch herbeiführt. H. Cohn und andere kontemporäre Rechtswissenschaftler sehen darin ein Strafkonzep, das mit der Strafe nicht primär auf den Täter einwirken, sondern ein Unwerturteil mit Ausstrahlungswirkung für die gesamte Gesellschaft kommunizieren will.²⁸ Durch die Bestrafung wird also in erster Linie ein bestimmtes Verhalten als bestrafenswert gekennzeichnet und gesellschaftlich geächtet. Diese Auslegung entspricht in Ansät-

²⁵ Deut. 21, 9, siehe auch S. 129 ff. oben.

²⁶ Deut. 13, 11–12 (Bestrafung von Götzendienst); Deut. 17, 13 (Strafe bei Subordination eines Richters gegenüber dem Hohepriester bzw. höchsten Richtern), Deut 19, 20 (Strafe für den Lügenzeugen); Deut 21, 21 (Strafe für den widerspenstigen Sohn).

²⁷ Deut. 21, 23

²⁸ Cohn/Levitats/Elon, Punishment, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopedia Judaica*, 2007, 735.

zen eher einem positiv-generalpräventiven Verständnis von Strafe, denn es stellt auf die Normbestätigung und die Festigung des Rechtsverständnisses in der Gesellschaft ab. Für eine derartige Lesart des biblischen Strafrechts streitet bereits der biblische Text selbst. Interessanterweise wird die Aufforderung „ganz Israel soll es hören, damit sie sich fürchten“ an mehreren Stellen unmittelbar im Anschluss an die Aufforderung „du sollst das Böse ausrotten aus deiner Mitte“ genannt.²⁹ Es spricht somit einiges dafür, dass der deuteronomische Gesetzgeber von einer engen Verknüpfung dieser beiden Zwecke ausging, und es ihm bei der Bestrafung vor allem um die Einwirkung auf das gesellschaftliche Normempfinden ging.

Im Ergebnis lässt sich der Befund, das biblische Strafrecht sei ausschließlich vergeltend, nicht aufrechterhalten. Nach dem Verständnis innerhalb der jüdischen Tradition steht hinter dem biblischen Strafkonzepkt allein das Ziel, ein „heiliges Volk“ zu schaffen.³⁰ Den menschlichen Richtern kam vor allem die Funktion zu, den göttlichen Willen auszuführen und zugleich den priesterlichen und königlichen Machtanspruch zu projizieren, was insbesondere durch die Entfernung der strafenden Vergeltung aus dem Machtbereich des Individuums und die Übertragung auf das Gericht erzielt wurde.³¹ Ein solche Auslegung, die der Strafe inhärent eine gesamtgesellschaftliche, auf Erziehung zur Normtreue gerichtete Bedeutung zuweist, entspricht nach heutigem straftheoretischen Verständnis am ehesten einem positiv-generalpräventiven oder expressivistischen Verständnis.

In Frage gestellt wird eine enge, retributive Vorstellung des biblischen Rechts in der jüdischen Rechtstradition vor allem durch die rabbinische Rechtsauslegung.³² Gezeigt wurde dies in Hinblick auf die rabbinische Rechtsphilosophie und -theorie ausführlich anhand der rabbinischen Glossen zur Strafbarkeit des Mordes in der *Sifre*, der Diskussionen im Traktat *Bava Kamma* über den Grundsatz „Auge um Auge“ im babylonischen Talmud sowie insbesondere der strafphilosophischen Betrachtungen von Maimonides.³³ Erinnerung sei an dieser Stelle zum einen an die rabbinische Feststellung, dass eine exakte Talion zwar dem göttlichen Ideal entspräche und rechtstheoretisch anzustreben, deren Umsetzung rechtspraktisch jedoch unmöglich sei

²⁹ Deut. 17, 12–13 (Strafe bei Subordination eines Richters gegenüber dem Hohepriester bzw. höchsten Richtern), Deut 19, 19–20 (Strafe für den Lügenzeugen); Deut 21, 21 (Strafe für den widerspenstigen Sohn).

³⁰ Dazu auch *Jacob*, Punishment: Its Method and Purpose, in: *Jacob/Zemer* (Hrsg.), *Crime and Punishment in Jewish Law: Essays and Responsa*, 1999, 47, 49.

³¹ So auch *Jacob*, Punishment: Its Method and Purpose, in: *Jacob/Zemer* (Hrsg.), *Crime and Punishment in Jewish Law: Essays and Responsa*, 1999, 49.

³² So auch *Cohn/Levitats/Elon*, Punishment, in: *Skolnik/Berenbaum* (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2007, 734.

³³ *Bava Kamma* 84a; auch S. 185 ff., 277 ff., 389 ff. oben.

und vor dem Hintergrund, dass dadurch selbst Unrecht entstehen könne, alternative Sanktionsmittel notwendig wären.³⁴ Zum anderen sei auch auf den Befund der mischnaischen Rabbiner hingewiesen, ein zu starres Festhalten an der Todesstrafe (als Mittel der absoluten Vergeltung *par excellence*) würde zu noch mehr Straftaten und Blutvergießen führen.³⁵

Für das Verständnis der Rolle der Talion sind zudem die extensiven Beweisverbote und Beweislastregelungen der Mischna und des Talmuds von Bedeutung: Diese spiegeln, wie in den Abschnitten zum mischnaischen und talmudischen Prozessrecht gezeigt, in erster Linie ein rabbinisches Ideal von Recht und Gerechtigkeit wider, nicht jedoch ein Abbild des tatsächlich angewandten Rechts, wofür zum einen spricht, dass die Staatlichkeit zum Redaktionszeitpunkt bereits aufgehört hatte zu existieren, zum anderen, dass die sonst weitestgehend autonomen jüdischen Exilgemeinden nur selten die Befugnis zur Verhängung der Todesstrafe in Kapitalsachen hatten, sich dort, wo sie dazu befugt waren, jedoch durchaus von Opportunitätserwägungen leiten ließen. Nichtsdestotrotz spricht das sonstige halachische Schrifttum – insbesondere die Responsa-Literatur – dafür, dass sich die Rabbinatsgerichte in ihrer Rechtsanwendung eng an die in Mischna und Talmud niedergelegten Grundsätze hielten.

Als Argumente für ein überwiegend positiv general-präventives bzw. expressives Verständnis des Strafrechts im späteren rabbinischen Recht lassen sich die in der modernen Forschung vertretenen Auffassungen zur Darstellung und Bedeutung der vier *arba'a mitot ha'beit din* – der vier Todesstrafen – in Mischna und Talmud anführen: So leitet *Steinmetz* die von ihr vertretene Auffassung, dass das rabbinische Verständnis von Strafe vorrangig rechtswissenschaftlich und durch Symbolik geprägt ist, vor allem aus den spezifischen Beschreibungen der vier, in der Mischna vorgeschriebenen Exekutionsmethoden ab. *Steinmetz* schlägt beispielsweise vor, dass die von den Rabbinern eingeführte Exekution eines Verurteilten Straftäters durch Erdrosselung (*Cheneq*) das symbolische „Aushauchen“ des durch den göttlichen Odem bei Geburt „eingehauchten“ Lebens sei.³⁶ Die tiefere Symbolik der *arba'a mitot* solle den Normadressaten an die identitätsstiftenden Faktoren der eigenen Tradition erinnern und an die eigene Rechtsordnung binden. Im Kern lässt sich dieses Vorgehen daher auch als Kommunikation im Sinne des Expressivismus sowie als Bestätigung und Förderung der Normtreue im

³⁴ Dazu 277 ff. oben.

³⁵ *mMakkot* 1:10, siehe auch dazu S. 221 ff. oben; so im Ergebnis ebenfalls *Cohn/Levitats/Elon*, *Punishment*, in: Skolnik/Berenbaum (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, ²2007, 735.

³⁶ *Steinmetz*, *Crimes and punishments, part I: Mitot Beit Din as a reflection of rabbinic jurisprudence*, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 81, 95, 97.

Sinne der positiven Generalprävention verstehen.³⁷ *Moshe Halbertal* vertritt die Auffassung, den Ausgestaltungsformen der Todesstrafen in der Mischna läge der symbolische Versuch zugrunde, trotz Zufügung des Todes, Rücksicht auf die Erhaltung des Körpers des Hingerichteten zu nehmen und die substanzschädigende Einwirkung auf den Körper des zum Tode Verurteilten so weit wie möglich zu minimieren.³⁸ Als Grund dafür sieht er das Menschenwürde-Verständnis der Rabbinen, die Menschenwürde des Verurteilten erhalten zu wollen. Die Wurzel des rabbinischen Würde-Verständnisses sei dabei laut *Halbertal* der Grundsatz *imago dei* bzw. *be'tzelem elohim*.³⁹ Derweil sieht *Yair Lorberbaum* den Ursprung der die körperliche Substanz wahren Hinrichtungsmethoden nicht in ethischen Erwägungen der Rabbinen zur menschlichen Würde, die der Ebenbildlichkeit Gottes entstammen soll, sondern in einem Verständnis des menschlichen Körpers als „ikonische Erweiterung“ Gottes.⁴⁰ *Beth Berkowitz* wiederum erkennt in den rabbinischen Regelungen und Ausführungen zur Todesstrafe den Versuch der rabbinischen Gelehrten, ihren eigenen Anspruch auf Autorität zu formulieren und einen Führungsanspruch zu behaupten.⁴¹ Die rabbinische „Ritualisierung“ der Strafe sei insofern als bewusst widersprüchliches „Symbol und symbolische Aktion“ zu verstehen.⁴²

Allen Ansätzen gemein ist eine positiv-generalpräventive und expressivistische Erklärung des rabbinischen Strafkonzeppts.

Ein von utilitaristisch motivierten, generalpräventiven und expressivistischen Argumenten durchdrungenes Bild der jüdischen Strafrechtstradition zeichnet schließlich auch die maimonidische Strafrechtsphilosophie: Hier sei noch einmal an Maimonides Vorstellung einer „Vervollkommnung der Seele“ durch das Studium und die Anwendung des Rechts, seinen „Nützlichkeits“-Ansatz sowie seine kriminalstatistischen bzw. -politischen Erwägungen erinnert, aber auch an seine einzelfallbezogene Strafzumessungslehre, in der

³⁷ Dazu insgesamt *Steinmetz*, *Punishment and freedom*, 2008, 1–19.

³⁸ Dieser Ansatz findet sich bereits erwähnt bei *Büchler*, *Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit*, MGWJ 1906, 539, 552.

³⁹ *Halbertal*, *Interpretive Revolutions in the Making*, 1997, 145–167.; zitiert nach *Steinmetz*, *Crimes and punishments, part I: Mitot Beit Din as a reflection of rabbinic jurisprudence*, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 81, 85.

⁴⁰ *Lorberbaum*, *Imago Dei: Rabbinic Literature, Maimonides and Nachmanides*, 1997, 145–167.; zitiert nach *Steinmetz*, *Crimes and punishments, part I: Mitot Beit Din as a reflection of rabbinic jurisprudence*, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 81, 85.

⁴¹ Dazu erstmals *Berkowitz*, *Negotiating Violence and the Word in Rabbinic Law*, Yale J.L. & Human. 17 (2005), 125.; insbesondere *Berkowitz*, *Execution And Invention*, 2006.

⁴² *Berkowitz*, *Execution And Invention*, 2006, 92.

neben dem eigentlichen, retributiv geprägten Schuldausgleich auch generalpräventive Faktoren wie die allgemeine Häufigkeit der begangenen Art der Straftat sowie deren öffentliche oder nicht-öffentliche Begehungsweise einzu beziehen war.

Im Kern prägt die jüdische Strafrechtstradition ein absolutes Verständnis von der Notwendigkeit von „Strafe“: Sie soll den Rechtsbruch durch die zu verhängende Sanktion heilen bzw. den Rechtsfrieden wiederherstellen. Im Bereich der Straftaten gegen das Leben, die körperliche Unversehrtheit, die „göttliche Ordnung“ bzw. den Kultus liegt diesem Ausgleich ein retributives Verständnis von Strafe zugrunde, im Bereich der Eigentums- oder Vermögensdelikte dagegen ein restitutives Verständnis. Zugleich ist bereits das biblische Strafrecht geprägt von generalpräventiven Erwägungen und kriminalpolitischen Notwendigkeiten, die, wie gezeigt, im Talmud und in der rabbinischen Rechtstradition und Philosophie aufgegriffen und gestärkt wurden.

Wie die als Beispiele aufgezeigten Responses verdeutlichen, war insbesondere die Strafzumessung in der rabbinischen Rechtspraxis des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit durchdrungen von expressiv-präventiven und restitutiven Erwägungen, was sich vor allem in der Hervorhebung der öffentlichen Verkündigung und dem Vollzug der Sanktionen zeigt.

Abschließend bleibt somit festzustellen, dass das jüdische Strafrecht in der Gesamtschau keinen einheitlichen Strafzweck verfolgt, sondern – wie alle modernen Strafrechtsordnungen ebenfalls – einen gemischten Ansatz.

Der Wandel des Sanktionssystems

Die jüdische Strafrechtstradition ist geprägt durch ein komplexes Sanktionssystem, das über die Jahrhunderte einem Wandel von „harten“ zu „weichen“ Strafen unterlag.

Wie zu Beginn angemerkt, erschweren die dem jüdischen Strafrecht inwohnende Struktur mit ihren teilweise einander widersprechenden Quellen, die vielen ungeklärten Meinungsstreite und die stark kontextabhängige Kasuistik eine umfangreiche historisch-vergleichende Darstellung. Zwar existiert auch im Jüdischen Recht eine Trennung zwischen einzelnen Teilgebieten des Rechts, jedoch ist diese, wie gezeigt, mit der modernen Separierung von Straf-, Zivil- und öffentlich-rechtlicher Justiz in den europäischen Rechtsordnungen nicht vergleichbar. Stattdessen präsentiert sich insbesondere das jüdische Strafrecht als ein sowohl materiell-rechtlich als auch vollzugs-rechtlich teilgebietsübergreifendes Konstrukt.

Diese, bei oberflächlicher Betrachtung mitunter diffus anmutende Ordnung sollte nicht leichtfertig als Kennzeichen für einen vermeintlich geringen dog-

matischen bzw. rechtswissenschaftlichen Entwicklungsgrad der Halacha gewertet werden, wie dies bisweilen in der rechtsvergleichenden und -historischen Literatur zu Beginn des 20. Jahrhunderts geschehen ist. Die Erledigung der überwiegenden Masse der Eigentums-, Ehr- und Sexualdelikte sowie der Delikte gegen die körperliche Unversehrtheit im Wege von – nach heutigem Verständnis – zivilrechtlich anmutenden Ausgleichsmechanismen ist auch nicht Ausdruck eines mangelnden Schutzes der dahinterstehenden Rechtsgüter. Eigentum und Ehre kamen im Laufe der Geschichte des Jüdischen Rechts innerhalb der sich selbst verwaltenden jüdischen Gemeinden eine sozioökonomische Stellung zu, die im Wesentlichen der in den heutigen europäischen Rechtsordnungen gleicht.⁴³

Die Abwesenheit „harter“ Sanktionen für Eigentums-, Ehr-, Sexual- und Körperverletzungsdelikte ist symptomatisch für ein zur anderweitigen Sanktionierung unfähiges Strafvollzugssystem, weil es den jüdischen Gerichten an Gefängnissen oder anderen „harten“ Sanktions- bzw. Vollzugsmöglichkeiten fehlte. Die in dieser Untersuchung offengelegte Verschränkung zwischen zivil- und strafrechtlichen Instrumenten zeigt, dass die Beachtung sowohl retributiv-strafer als auch restitutiv-ausgleichender Aspekte das zentrale Merkmal des jüdischen Strafrechts ist, wobei sich deren Schwerpunktsetzung im Laufe der Jahrhunderte verschoben hat.

Die vorhandene Quellenlage deutet darauf hin, dass dort, wo die jüdischen Gemeinden in Strafsachen über (Teil-)Autonomie verfügten, ein Großteil der anfallenden Kriminalität im Wege einer Kombination aus Schadensersatzansprüchen und Geld- oder Dienstleistungsstrafen geahndet wurde. Diese Beobachtung deckt sich mit der historisch-kriminologischen Erfahrung im Allgemeinen, nach der die gesamtgesellschaftlich am weitesten verbreiteten Kriminalitätsformen in Friedenszeiten im Bereich der Körperverletzungen sowie Eigentums- und Ehrdelikte anzusiedeln sind, während nur ein sehr geringer Anteil auf Taten gegen das Leben oder die staatliche Ordnung entfällt. Diesem Befund kommt generalisierbare rechtsvergleichende und rechtspolitische Bedeutung zu: Die Entwicklung der jüdischen Strafrechtstradition von einem anfänglich durch Stammes- und Clanstrukturen geformten Privatstrafrecht, später durch retributive Strafmethoden und Begründungsansätze geprägten öffentlichen Strafrecht eines (antiken) Staates hin zu einem überwiegend durch Ausgleichs- und Versöhnungsmechanismen bestimmten

⁴³ Lediglich im Bereich der Sexualdelikte fand in der Halacha ein Verständniswechsel hinsichtlich des Schutzzwecks statt: Weg von der Verletzung der Ehre des Patriarchen oder Ehemanns hin zum Grundsatz der sexuellen Selbstbestimmung – wobei sich in dieser Überwindung einer patriarchalischen Vorstellung des weiblichen Körpers und der weiblichen Sexualität das Jüdische Recht allerdings nicht von anderen westlichen Rechtsordnungen unterscheidet.

„Soft-Law“ greift einem global beobachtbaren Muster vorweg. Vergleichbare Transformationsprozesse sind in unterschiedlichen inhaltlichen und zeitlichen Ausprägungen in den vergangenen Jahrzehnten in vielen westlich geprägten Strafrechtsordnungen erkennbar. Nach einer längeren Phase der Überbetonung der vergeltenden Natur der Strafe ist in den letzten Jahrzehnten in modernen westlichen Rechtsordnungen eine Stärkung „weicher“ Strafen sowie restitutiver Ausgleichsmechanismen zu beobachten.⁴⁴

Die Positionen zur Freiheitsstrafe

Die Einstellung der jüdischen Strafrechtstradition zur Freiheits- bzw. Gefängnisstrafe hat im Laufe der Jahrtausende einen Wandel von der ursprünglichen Ablehnung dieser Sanktionsform hin zur beschränkten Akzeptanz erlebt. Der Freiheitsentzug als solcher ist ein immer wiederkehrendes Faktum – und auch Narrativ – in der Geschichte des jüdischen Volkes und des jüdischen Glaubens. Die hebräische Bibel berichtet in ihren narrativen Passagen an vielen Stellen von der Inhaftierung einzelner Protagonisten, Antagonisten, beteiligter oder unbeteiligter Dritter. Erinnerung sei an die Inhaftierung von Joseph in Ägypten, Samson in Gaza, Jeremia in Jerusalem oder der Könige Jojachin und Zedekia in Babylon. Auch der Talmud berichtet wiederholt von der Inhaftierung rabbinischer Anführer durch lokale Behörden.⁴⁵

⁴⁴ Für einen länderübergreifenden und chronologischen Überblick und mit umfangreichen weiteren Nachweisen, siehe *Paul*, *The Recent History of Restorative Justice*, in: Sullivan/Tift (Hrsg.), *Handbook of Restorative Justice: A Global Perspective*, 2007, 23 ff., 34 ff. Mit dem Adhäsionsverfahren kennt auch das deutsche Strafrecht eine Verschränkung zwischen zivilrechtlichen Schadensersatzansprüchen des Opfers und strafrechtlichen Strafansprüchen des Staates: Die §§ 403 ff. StPO, eingeführt im Jahr 1943 und bestätigt durch das Vereinheitlichungsgesetz 1950, spielte sie in der deutschen Strafrechtswirklichkeit jedoch über lange Zeit keine praxisrelevante Rolle. Erst nach Stärkung des Adhäsionsverfahrens durch das Opferschutzgesetz im Jahr 1986 sowie das erste und zweite Gesetz zur Verbesserung der Rechte von Verletzten im Strafverfahren (1. und 2. Opferrechtsreformgesetz – OpferRRG) im Jahr 2004 und 2009 kam der Geltendmachung zivilrechtlicher Ansprüche des Opfers gegen den Täter im Strafverfahren eine gesteigerte Bedeutung zu, siehe *Schroth*, *Die Rechte des Opfers im Strafprozess*, ²2012, 11 ff. Wenngleich nach eigener Erfahrung in der anwaltlichen Praxis zu beobachten ist, dass sich Strafrichter mit Adhäsionsanträgen schwertun.

⁴⁵ Die talmudische Tradition schreibt sogar einen eigenen Segnungsspruch vor, der bei der Freilassung aus dem Gefängnis zu rezitieren ist (sog. *Birkat HaGomeil*), siehe *bBerachot 54b*, vgl. auch *Sosland*, *Crime and Punishment*, in: Cohen/Katz/Eisen/Schonfeld (Hrsg.), *The Observant Life: The Wisdom of Conservative Judaism for Contemporary Jews*, 2012, 468.

Als strafrechtliche Sanktion ist die Inhaftierung in einem Gefängnis dem biblischen Recht jedoch fremd.⁴⁶ Auch das mischnaisch-talmudische Recht kennt keine eigenständige Strafe, die auf die Freiheitsentziehung einer Person durch Festhalten gegen ihren Willen in enger räumlicher Beschränktheit abstellt. Erst ab dem Mittelalter berichten einige Quellen den Gebrauch von freiheitsentziehenden Kerker- bzw. Gefängnisstrafen sowie des Stocks bzw. Prangers auf Anordnung rabbinischer Gerichte, deren Verhängung in der Regel allerdings auf den *Takkanot* der lokalen Gemeinden oder auf die mischnaisch-talmudischen Notfallkompetenzen gestützt wurde.⁴⁷

Insgesamt ist also festzustellen, dass das Jüdische Recht die Freiheitsentziehung als sanktionierende Antwort auf delinquentes Verhalten skeptisch sieht. In den traditionellen jüdischen Quellen gibt es keine Rechtfertigungsgrundlage für eine weit verbreitete Anwendung der Inhaftierung und schon gar nicht für diese als Regelstrafe. Allein dem Rückgriff auf die Haft zum Zwecke der Verfahrenssicherung ist die jüdische Strafrechtstradition gegenüber aufgeschlossen.

Dass eine Auseinandersetzung mit den halachischen Positionen zur Freiheitsstrafe hoch aktuell sein kann, zeigt ein Blick über den Atlantik in die Vereinigten Staaten von Amerika: Dort haben sowohl einzelne Stimmen in der Rechtswissenschaft als auch verschiedene rabbinische Organisationen – insbesondere die Menschenrechtsorganisation *T'ruah* – die jüdische Strafrechtstradition in die Debatte um die hohen Freiheitsstrafen und die Masseninhaftierung insbesondere Angehöriger von Minderheiten in US-amerikanischen Gefängnissen eingebracht.⁴⁸ Auch hier bietet sich Raum für weitere Forschung.

Die Positionen zur Todesstrafe

Wie im Laufe dieser Untersuchung gezeigt, lässt sich eine historisch eindeutige Position des Jüdischen Rechts zur Todesstrafe nicht einfach feststellen. Vielmehr muss zwischen der Frage nach der Position im mosaischen und

⁴⁶ Dazu ausführlich Abschnitt C. III. 6., S. 155 ff. oben.

⁴⁷ Dazu auch S. 322 ff. oben.

⁴⁸ Insbesondere *Nelson* (Hrsg.), *A Handbook for Jewish Communities Fighting Mass Incarceration*, 2016., siehe aber auch z. B. *Bolts/Ives*, *Solitary Confinement and Prison Reform*, in: Ben-Avie/Ives/Loewenthal (Hrsg.), *Applied Jewish Values in Social Sciences and Psychology*, 2016; *Pritikin*, *Punishment, Prisons, and the Bible: Does Old Testament Justice Justify Our Retributive Culture*, *Cardozo L. Rev.* 28 (2006), 715; *Harary*, *Incarceration as a Modality of Punishment*, *Jewish Law Articles* 2003; *Lipskar*, *A Torah Perspective On Incarceration As a Modality of Punishment and Rehabilitation*, *Jewish Law Articles* 1996.

talmudischen Recht sowie dem Verständnis in der modernen jüdischen Rechtsphilosophie unterschieden werden.

Bei Betrachtung der biblischen Rechtsquellen ohne Hinzuziehung der halachischen Auslegung besteht wenig Zweifel, dass in der von ihnen regulierten Gesellschaft die Todesstrafe als die einzige valide Rechtsfolge für schwere Straftaten galt. Maimonides entnimmt der Torah insgesamt 39 Kapitalverbrechen. Allein die Gesetzeskodexe des Pentateuchs, ohne Bezugnahme auf die rabbinische Interpretation durch die „mündliche Torah“, zeigen die ursprünglich große Bedeutung der Todesstrafe. Inwieweit die jüdischen Gerichte der Antike in gleichem Maße Bedenken gegen die Todesstrafe hegten wie die späteren talmudischen Rabbiner, kann heute nicht mehr nachvollzogen werden. Aus der vergleichenden rechtshistorischen Erfahrung ist nicht davon auszugehen, dass die antiken Israeliten an der Todesstrafe als effektives Sanktionsmittel ernsthafte Zweifel hatten. Allerdings ist zu beobachten, dass Kapitalstrafen im biblischen Recht eine erheblich geringere Bedeutung und Reichweite als in anderen antiken Rechtsordnungen einnahmen. Die Gesamtschau ergibt dennoch eine tendenziell positive Haltung zum letalen Strafen.

Die Position des talmudischen Rechts gegenüber der Todesstrafe ist hingegen weitaus komplexer als die des mosaischen Rechts. Die Mischna enthält mit Hinblick auf die *arba'a mitot ha'beit din* eine ausgefeilte Methodik und Systematik, die bei oberflächlicher Betrachtungsweise für eine herausragende Bedeutung und universelle Akzeptanz der Todesstrafe sprechen würde. Diese Passagen sind vor dem Hintergrund der narrativen Struktur und expressiven bzw. positiv-generalpräventiven Funktion des halachischen Diskurses zu sehen. Der moderne Rechtsgestalter und -anwender würde davon ausgehen, dass den Redakteuren daran gelegen gewesen sein müsste, jeglicher textuellen Einschränkung bzw. argumentativen Zweifeln an der angestrebten Normautorität entgegenzuwirken. Tatsächlich zeigt sich in der Mischna und im Talmud aber das Gegenteil: Die rabbinischen Texte verschweigen nicht nur die offene Ablehnung einzelner Rabbiner der Todesstrafe *nicht*, sondern geben den ablehnenden Stimmen vielmehr vergleichsweise großen Raum und betonen immer wieder deren skeptische Einstellung. Erinnerung sei an den Ausspruch der Mischna in *mMakkot* 1:10, in der ein Gericht als blutig bezeichnet wird, dass im Zeitraum von sieben Jahren auch nur eine Hinrichtung vornimmt – die wohl sinnbildlichste Stelle für die Haltung der Rabbinen. Darüber hinaus demontiert der Talmud seine eigenen Positionen zur Todesstrafe, wenn er in der Mischna auf eine Länge von fünf Mischnayot die Strafbarkeit des widerspenstigen bzw. rebellierenden Sohnes darstellt,⁴⁹ in der Gemara diese Diskussion sogar auf vier Folioseiten ausweitet, dann aber

⁴⁹ *mSanhedrin* 8:1–5.

im Anschluss feststellt, dass eine solche Bestrafung noch nie vorgekommen sei und wohl auch nie vorkommen werde.⁵⁰ Diese unterschwellige Zersetzung der rabbinischen Autorität geschieht selbst in Abschnitten, in denen die Mehrheitsmeinung der Rabbinen die Todesstrafe ausführlich und akribisch diskutiert, um offenkundig den eigenen Autoritätsanspruch hervorzuheben.⁵¹ Der Primat der Torah verwehrte den Tanaiten und Amoräern eine materiellrechtliche Abschaffung der Todesstrafe. Die Rabbinen vermochten die Kapitalstrafen weder legislativ zu beseitigen, noch konnten sie eine echte Abolition durch Auslegung der eigentlichen Sanktionsnormen erreichen, weil der ausdrückliche Wortlaut der mosaischen Gesetze für sie die Grenze der Rechtsfortbildung, der Interpretation und der Gesetzgebung bildete. Die prozessuale Einschränkung ihrer Anwendbarkeit blieb so das einzige Mittel, der Todesstrafe entgegenzutreten.

Im Ergebnis zeigt sich eine Entwicklung im Jüdischen Recht, die von einer ursprünglich die Todesstrafe ausdrücklich vorsehenden und verhängenden Rechtsordnung hin zu einer die Todesstrafe ausdrücklich ablehnenden und dessen Abschaffung aktiv fördernden Rechtstradition reicht. Zwar kennt die jüdische Strafrechtstradition kein materielles Verbot der Todesstrafe, macht deren Verhängung mit prozessualen Hürden, die durch die rabbinische Interpretation und Rechtsfortbildung aufgestellt worden sind, jedoch nahezu unmöglich. Gestützt auf die rabbinischen Quellen und ihre Auslegungstradition, äußern sich Repräsentanten und Organisationen aller drei großen Strömungen des Judentums seit Jahrzehnten überwiegend ablehnend gegenüber der Todesstrafe.⁵² Der herrschende Teil der modernen Forschung zum Jüdischen

⁵⁰ *bSanhedrin* 68b–72a, wenn auch der berühmte R. Jonathan dieser Aussage widerspricht, *bSanhedrin* 71a.

⁵¹ Zu der Bedeutung der talmudischen Diskussion um die Todesstrafe für die Herausbildung und Projektion eines rabbinischen Führungsanspruchs siehe *Berkowitz*, *Negotiating Violence and the Word in Rabbinic Law*, Yale J.L. & Human. 17 (2005), 125; *Berkowitz*, *Execution And Invention*, 2006. Siehe ferner die Ausführungen unter S. 246 ff. und 309 ff. oben.

⁵² Siehe etwa für die liberal-konservative Position *Bokser*, *Statement on Capital Punishment*, in: *Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards 1927–1970*; *Responsa of the CJLS 15.10.2013 2013*, online verfügbar unter: www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/assets/public/halakhah/teshuvot/2011-2020/cjls-onesh-mavet.pdf, zuletzt geprüft am 15.09.2020.; für die Position des Reformjudentums, siehe *Union of Reform Judaism*, *Resolution: Opposing Capital Punishment*, online verfügbar unter: urj.org/what-we-believe/resolutions/opposing-capital-punishment, zuletzt geprüft am 15.09.2020; *Religious Action Center of Reform Judaism*, *Position of the Reform Movement on the Death Penalty*, online verfügbar unter: rac.org/position-reform-movement-death-penalty?id=1665&pge_prg_id=8089, zuletzt geprüft am 15.09.2020; *Polish*, *Capital Punishment on Trial: Does Judaism Condone Capital Punishment*, *Reform Judaism* 30 (2002); zu einer der orthodoxen Positionen *Diament*, *Judaism and the Death Penalty*; *of Two Minds but One Heart*, *Tradition* 38

Recht erkennt als „wahren jüdischen Wert heutzutage die Abschaffung der Todesstrafe“⁵³ an und begründet dies mit der kritischen Haltung der talmudischen Rabbiner und der von ihnen vorgenommenen prozessualen und materiellrechtlichen Einschränkungen.

Die Gerichtsverfassung

Das mischnaisch-talmudische Gerichtsverfassungsrecht hatte zum Ziel vorschnelle und unüberlegte Entscheidungen sowie ungewollte Beeinflussungen der Richter durch autoritäre Kommunikationshierarchien zu erschweren. Die mischnaisch-talmudische Gerichtsverfassung erkannte nur als Kollegialorgane zusammengesetzte Gerichte an, die entweder aus drei, einundzwanzig oder einundsiebzig Richtern bestehen und tatsächlich wird eine Rechtsprechung durch Einzelrichter bis in die Gegenwart in der Halacha nicht anerkannt. An die Richter wurden hohe charakterliche und akademische Anforderungen gestellt, und sie hatten umfangreiche Vorgaben hinsichtlich des Verhaltens im Gericht und im Umgang mit weiteren Prozessparteien einzuhalten. Die Verhandlung hatte mit den zugunsten des Angeklagten sprechenden Umständen zu eröffnen. Während der Verhandlung war nicht nur den beteiligten Richtern, sondern auch einem jeden Rechtsschüler, der Argumente zugunsten des Angeklagten äußern wollte, das Wort zu erteilen. Verurteilungen durften nur mit qualifizierter, Freisprüche auch mit einfacher Mehrheit getroffen werden. Zudem war in Kapitalsachen ein einstimmiges Urteil des Gerichts ungültig, weil der Entscheidung in Einstimmigkeit unterstellt wurde, dass das befassende Gericht voreingenommen war. Auch durfte ein Urteil nicht am selben Tag wie die letzte Verhandlung zur Sache erfolgen, sondern erst am darauffolgenden Tage. Derweil hatte die Urteilsberatung und Abstimmung innerhalb des Spruchkörpers nicht nach dem Senioritäts-, sondern nach dem Junioritätsprinzip zu erfolgen. Während es einem Richter jederzeit erlaubt war, in der Abstimmungsphase sein Votum zugunsten des Angeklagten zu ändern, war es einem Richter, der während der Abstimmung sein Votum einmal zugunsten des Angeklagten abgegeben hatte, verboten seine Entschei-

(2004), 76; *Yanklowitz*, Jewish Leaders Take A Stand Against The Death Penalty, *Jewish Journal* (17.02.2016), online verfügbar unter: jewishjournal.com/culture/arts/182601/jewish-leaders-take-a-stand-against-the-death-penalty/, zuletzt geprüft am 15.09.2020.; zudem haben sich eine Vielzahl von jüdischen Nichtregierungsorganisationen gegen die Todesstrafe positioniert, siehe etwa Jewish Social Policy Action Network, Criminal Justice & Death Penalty Policy Center: Death Penalty, online verfügbar unter: jspan.org/content/death-penalty-policy-center, zuletzt geprüft am 15.09.2020.

⁵³ Vgl. auch *Maoz*, Can Judaism Serve as a Source of Human Rights?, *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 2004, 677, 707 f.

derung zuungunsten des Angeklagten ändern. Von einem einmal ausgesprochenen Freispruch durften die Richter nicht abweichen, derweil durfte eine Verurteilung jederzeit wiederaufgenommen und aufgehoben werden.

Diese unter modernen sozialpsychologischen und verhaltensökonomischen Erkenntnissen bemerkenswerten Kriterien – die wie gezeigt in wesentlichen Elementen mit heutigen westlichen Gerichtsordnungen übereinstimmen – bieten sich für weitere rechtsvergleichende oder auch rechtspsychologische Forschungsvorhaben an.

Das Strafprozessrecht

Das mischnaisch-talmudische Strafprozessrecht beruhte auf einem Strengbeweisverfahren und stellte umfangreiche Anforderungen an die richterliche Beweiswürdigung und an die Feststellungen. Das Gericht hatte grundsätzlich von der Unschuld des Angeklagten auszugehen und den Sachverhalt erschöpfend zu erforschen, wobei Feststellungen für das Urteil auf die übereinstimmenden Aussagen von mindestens zwei (männlichen) Zeugen gestützt werden durften. Zeugenaussagen von Verwandten des Angeklagten oder des Geschädigten, die geständige Einlassung des Angeklagten, der Indizien oder der einfache Urkundenbeweis waren dagegen unzulässig.⁵⁴ Der verhandelnde Spruchkörper hatte die Be- und Entlastungszeugen jeweils getrennt voneinander zu vernehmen. Bereits geringfügige Lücken oder Diskrepanzen zwischen den Aussagen der beiden Zeugen begründeten deren Ausschluss. Die Prüfung der Aussagekongruenz bezog sich nach rabbinischem Verständnis nicht nur auf tatrelevante Gegebenheiten, sondern auch auf Nebensächlichkeiten und vor allem auf den Charakter des jeweiligen Zeugen.

In zwei Ausnahmefällen ermächtigt die Halacha die rabbinischen Gerichte, bestimmte Verfahrensgarantien oder das Strengbeweisverfahren auszusetzen und in bestimmten Situationen Strafen vorzuschreiben, die im Regelfall nicht gesetzlich zulässig sind: Erstens können die rabbinischen Gerichte solche Maßnahmen in Notfällen ergreifen, wenn eine erhebliche Gefahr für die Gemeinschaft oder die gesamte Gesellschaftsordnung besteht. Zweitens sind die rabbinischen Gerichte in geringerem Maße befugt, bei unnachsichtigen Wiederholungstätern und bei Mordanklagen bestimmte Beweisregeln auszusetzen.

Die in der Mischna und im Talmud aufgestellten Anforderungen an die Zeugenvernehmung beinhalten bereits rudimentär die in der heutigen Aussagepsychologie vertretene Trennung zwischen *Glaubhaftigkeit* einer Aussage und der *Glaubwürdigkeit* des Aussagenden. Allerdings scheint nach rabbinischen

⁵⁴ Dazu S. 237 ff., 271 ff. oben.

schem Verständnis bei geringer Glaubwürdigkeit des Zeugen dessen glaubhafter Aussage wenig Bedeutung zuzukommen.

Als weiterer wirkungsvoller Schutz des Angeklagten vor falscher Verurteilung, wenngleich rechtspraktisch und kriminalpolitisch wenig realistisch, erscheint das für die Strafbarkeit des Täters bei Tötungsdelikten erforderliche Vorliegen einer Warnung (*Hatra'a*) des Täters. Unabhängig davon, ob dieses Kriterium als im objektiven Tatbestand gespiegelte tatsächliche Komponente des Vorsatzelementes Wissen zu verstehen ist, oder alternativ eine vom Tatbestand unabhängige Strafbarkeitsvoraussetzung darstellt, wird das Warnungserfordernis bei strenger Anwendung eine Verurteilung in den meisten Fällen unmöglich gemacht haben.

Mit der erstgenannten Interpretation wäre die Warnung als Tatbestandsmerkmal anzusehen: Das Wissen um die Strafbarkeit einer Handlung ließe sich im Vorsatz des Täters ebenso erkennen wie der Wille zur strafbaren Handlung.

Tatsächlich bereitet die Trennung zwischen kognitivem und voluntativem Element in den meisten Vorsatztheorien in der Rechtswirklichkeit große Probleme, bleibt dem Gericht doch die innere Seite des Täters selbst bei einem Geständnis weitestgehend verschlossen. Die Probleme, die moderne Gerichte mit der Begründung der Strafbarkeit bei bedingtem Vorsatz haben sowie die Versuche, den Tötungsvorsatz durch richterliche Rechtsfortbildungen wie etwa der „Hemmschwellen-Theorie“ einzugrenzen, zeigen das Bedürfnis auch im zeitgenössischen Recht, Unsicherheiten über das wahre Innenleben des Täters einzuschränken. Die Herausarbeitung eines objektiven, vom Inneren des Täters nach Außen gekehrten Elements der Strafbarkeit zum Zeitpunkt der Tat ist, wie es mit der *Hatr'a* im Jüdischen Recht existiert, strafrechtsphilosophisch betrachtet schlüssig und deutet auf das hohe rechtsdogmatische Niveau hin, das sich hinter den knappen Ausführungen der Mischna verbirgt.

Zugleich wirft die *hatra'a* eine fundamentale Frage auf, die *Enker* treffend wie folgt formuliert: „Welcher vorsätzliche Mörder weiß nicht, dass Mord das Gesetz verletzt?“⁵⁵ Hier setzt sich die rabbinische Strafrechtsphilosophie dem Vorwurf der Inkonsequenz aus: Denn auf der einen Seite erkennt sie mit den noachidischen Gesetzen: einen Kanon von sieben universalgültigen Regeln für die gesamte Menschheit als bindend an und diskutiert die Absolutheit dieser „Naturgesetze“ ausführlich im Talmud und vielen späteren Werken, auf der anderen Seite forciert sie mit der Voraussetzung der Warnung faktisch die Fiktion, der Täter müsse erst über das Tötungsverbot auf-

⁵⁵ *Enker*, Aspects of Interactions between the Torah Law, the King's Law, and the Noahide Law in Jewish Criminal Law, *Cardozo L. Rev.* 12 (1991), 1137, 1140.

geklärt werden, weil ihm dieses unbekannt wäre. Die Rabbinen formulieren so einerseits einen materiellrechtlichen bzw. abstrakt-generellen Anspruch, das Tötungsverbot sei so universal, dass es unabhängig von Kultur und gesellschaftlichem Entwicklungsstand für alle Menschen quasi aufgrund ihres Menschseins gelte und fordern daher jede menschliche Gesellschaft zur Ahndung auf; andererseits bestehen sie konkret-individuell auf Belehrung des Individuums über das Tötungsverbot.⁵⁶

Die Selbstbelastungsfreiheit

Ein weiteres zentrales Prinzip des halachischen Strafprozesses ist die absolute Selbstbelastungsfreiheit bzw. das Verbot, Geständnisse des Angeklagten als Beweis in den Prozess einzuführen. Aus heutiger Sicht kann es als eine besonders starke Ausformung des heute in fast allen westlichen Prozessordnungen anerkannten strafprozessualen Grundsatzes *nemo tenetur se ipsum accusare* interpretiert werden. Der Richtsatz, dass ein Beschuldigter einer Straftat sich gegenüber den Strafverfolgungsbehörden nicht selbst belasten muss, gilt heutzutage als ein elementarer Pfeiler der Rechtsstaatlichkeit. Anders als moderne Rechtsordnungen, lässt die Halacha in zivilrechtlichen Fallgestaltungen allerdings eine Verwertung selbstbelastender Angaben zu.

Das rabbinische Beweisverbot ist im Vergleich z. B. zum deutschen Strafprozessrecht aus § 136 StPO abgeleiteten oder im Fünften Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten enthaltenen Aussageverweigerungsrecht weitgehender: Sie beschränkt sich nicht darauf, dem Angeklagten das Recht zu geben, jegliche Aussage zum Tatvorwurf abzulehnen, sondern entzieht dem Angeklagten prinzipiell das Ermessen, sich für oder gegen eine geständige Einlassung zu entscheiden. Das Beweisverbot ist in der Torah nicht ausdrücklich erwähnt, wird aber aus ihr abgeleitet: Die textuelle Basis für die Herleitung bilden zum einen das Zwei-Zeugen-Gebot, zum anderen das Aussageverbot angehöriger Zeugen und die darauf aufbauende rabbinische Feststellung, dass sich jeder Mensch selbst der Nächste sei. Die Selbstbelastungsfreiheit ist grundsätzlich auf das Strafrecht beschränkt.

⁵⁶ Dieser Widerspruch tritt noch deutlicher zu Tage, wenn vergegenwärtigt wird, dass die talmudische Debatte um die Reichweite und Herkunft der noachidischen Gesetze im Kern den in der Rechtsphilosophie noch immer bestehenden Streit zwischen Anhängern des „Naturrechts“ und des „Positivismus“ vorwegnimmt. Hier sei daran erinnert, dass die Mehrheitsmeinung der talmudischen Gelehrten dabei ja gerade einem naturrechtlichen Ansatz folgte, indem es die sieben Gesetze als der Schöpfung inhärent begreift. Sie lehnte damit das von der Minderansicht vertretene positivistische Verständnis des Inkrafttretens der noachidischen Gesetze kraft Annahmekraftes durch die Menschen ab.

Die von den tannaitschen und amoraitschen Rechtsgelehrten, den Kommentatoren und Kodifikatoren sowie modernen Talmudisten und Forschern dafür herangezogene Begründung ist im Kern ein Dammbbruch-Argument, das in ähnlicher Form in der deutschen Diskussion um die Beweiserhebungs- und Verwertungsverbote zu vernehmen ist: Wäre dem Angeklagten erlaubt, selbst über eine geständige Einlassung zu entscheiden, könnte er nicht nur äußerem, mitunter illegitimem Druck zur Aussagebereitschaft ausgesetzt sein, sondern auch das Gericht in Verführung bringen, die Aussagebereitschaft eines Angeklagten in die Beweiswürdigung einfließen zu lassen.⁵⁷ Das Verbot der geständigen Einlassung lässt sich daher als besondere Absicherung der Unschuldsvermutung interpretieren.

Im Ergebnis zeigt sich, dass die rabbinische Vorstellung des Strafprozesses durchdrungen war vom Grundsatz der Unschuldsvermutung, und dass das Gericht dem Schutz des Angeklagten hohe Priorität zukommen zu lassen hatte.

⁵⁷ So ähnlich auch bereits *Kohn*, Die Zeugenaussage im Jüdischen Recht, *Jeschurun* 17 (1930), 391, 392.

Zusammenfassung in Thesen

1. Innerhalb der jüdischen Rechtstradition (*Halacha*) existiert eine eigene Strafrechtstradition (*Dine Nefaschot*).
2. Das jüdische Strafrecht als spezifisch jüdisch-rechtlich geprägtes Normen- und Sanktionssystem hat verschiedene Entwicklungsstadien durchlaufen, die sich rechtshistorisch mittels eines Schichtenmodells beschreiben lassen.
3. Fundament der jüdischen Strafrechtstradition ist ein transkultureller Kern an Tatbeständen, die universell und kulturübergreifend in allen modernen westlichen Rechtsordnungen strafbar sind. Dieser transkulturelle Kern enthält mit dem Verbot des Mordes, des Diebstahls, der Vergewaltigung und der Blasphemie den Schutz fundamentaler Rechtsgüter.
4. Um den transkulturellen Kern entwickelte sich ein umfangreicher Normenbestand, der in seinen einzelnen Entwicklungsstufen die jeweiligen soziokulturellen und wirtschaftlichen Begebenheiten der jüdischen Gemeinschaften abbildet.
5. Das jüdische Strafrecht ist zugleich „narratives Recht“, das das Bedürfnis des Menschen, sich *in* Geschichten und *durch* Geschichten auszudrücken, widerspiegelt und in dem Geschichten einem *konfirmatorischen* Zweck dienen.
6. Die jüdische Strafrechtstradition unterscheidet zwischen theoretischer Begründung der Strafe und deren praktischer Anwendung und Zumesung. Während die Notwendigkeit von Strafe als Sanktion für normfeindliches Verhalten überwiegend deontologisch begründet wird, verfolgt die praktische Strafanwendung und Strafzumessung sowohl expressiv-präventive als auch restitutive Ansätze.
7. Die jüdische Strafrechtstradition ist geprägt von einem komplexen Sanktionssystem, das über Jahrhunderte zu einem Wandel von „harten“ zu „weichen“ Strafen führte.
8. Die jüdische Strafrechtstradition steht freiheitsentziehenden Haftstrafen skeptisch gegenüber. Den Schwerpunkt bildeten Verbannungs-, Geld- und Körperstrafen sowie freiheitsbeschränkende Dienstleistungsverhältnisse.

9. Die jüdische Strafrechtstradition kennt kein materielles Verbot der Todesstrafe, macht deren Verhängung aufgrund der prozessualen Hürden, die durch die rabbinische Interpretation und Rechtsfortbildung aufgestellt worden sind, jedoch nahezu unmöglich.
10. Das jüdische Gerichtsverfassungsrecht hat zum Ziel vorschnelle und unüberlegte Entscheidungen sowie ungewollte Beeinflussungen der Richter durch autoritäre Kommunikationshierarchien zu erschweren. Die Gerichtsverfassung des jüdischen Strafprozessrechts erkennt als Kollegialorgane zusammengesetzte Gerichte an. Die Rechtsprechung durch Einzelrichter wird nicht anerkannt.
11. Das jüdische Strafprozessrecht beruht auf einem Strengbeweisverfahren und stellt umfangreiche Anforderungen an die tatrichterliche Beweiswürdigung.
12. Prägendes Merkmal des Jüdischen Strafprozessrechts ist ein umfassendes Beweiserhebungs- und Verwertungsverbot selbstbelastender Angaben des Beschuldigten.

Literaturverzeichnis

- About Sefaria, online verfügbar unter: www.sefaria.org/about, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Abrams*, Rina, Rebellion against Roman Rule, online verfügbar unter: cojs.org/rebellion_against_roman_rule-rina_abrams-cojs/.
- Adler*, Matthew D., Expressive Theories of Law: A Skeptical Overview, *Univ. Pa. Law Rev.* 148 (2000), 1363–1501, DOI: 10.2307/3312747, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/3312747, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Ahmed*, Asad Q./*Sadeghi*, Behnam/*Cook*, M. A./*Bonner*, Michael (Hrsg.), *The Islamic Scholarly Tradition*, Leiden/Boston, Brill 2011.
- Aichele*, Alexander, *Rechtsgeschichte*, München, C.H. Beck 2017.
- Albeck*, Hanoch, *Mavo la-Talmudim*, Tel-Aviv, Babli and Yerushalmi 1969.
- Albeck*, Shalom/*Cohn*, Haim H./*Auerbach*, Bernard/*Elon*, Menachem, Theft an Robbery, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 686–691.
- Alexander*, Elizabeth Shanks, *Transmitting Mishnah*, Cambridge, Cambridge Univ. Press 2006.
- Alexander*, Elizabeth Shanks, The Orality of Rabbinic Writing, in: Fonrobert, Charlotte Elisheva/Jaffee, Martin S. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge, Cambridge Univ. Press 2007, 38–57.
- Allen*, Danielle S., Punishment in Ancient Athens, in: Lanni, Adrian (Hrsg.), *Athenian Law in its Democratic Context*.
- Allgemeine Deutsche Biographie 1890.
- Almohads*, in: *Encyclopædia Britannica*, Encyclopædia Britannica, inc., online verfügbar unter: www.britannica.com/topic/Almohads, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Almoravids*, in: *Encyclopædia Britannica*, Encyclopædia Britannica, inc., online verfügbar unter: www.britannica.com/topic/Almoravids, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Amram*, David Werner, Retaliation and Compensation, *The Jewish Quarterly Review* 2 (1911), 191–211, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/1451021, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Applebaum*, Shimon/*Bayer*, Bathja, Herod I, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 31–38.
- Aptowitz*, Viktor, *Die syrischen Rechtsbücher und das mosaisch-talmudische Recht*, Wien, Holder 1909.

- Aptowitzer*, Viktor, Observations on the Criminal Law of the Jews, *The Jewish Quarterly Review* 15 (1924), 55–118, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/1451801, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Armgardt*, Matthias, Zur Dogmengeschichte der *laesio enormis* – eine historische und rechtsvergleichende Betrachtung, in: Riesenhuber, K./Karakostas, I. K. (Hrsg.), *Inhaltskontrolle im nationalen und Europäischen Privatrecht: Deutsch-griechische Perspektiven*, De Gruyter 2009, 3–18.
- Ashkenaz*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 569–571.
- Assaf*, Simha/*Breuer*, Mordechai/*Steinsaltz*, Adin, Yeshivot, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 315–321.
- Assaf*, Simha/*Ta-Shma*, Israel Moses, Alfasi, Isaac ben Jacob, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 639–641.
- Assmann*, Jan, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, *Kultur und Gedächtnis* 1988, 9–19.
- Assmann*, Jan, *Moses the Egyptian*, Cambridge, Harvard University Press 1998.
- Assmann*, Jan, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, C.H. Beck 2000.
- Assmann*, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C.H. Beck 2007.
- Assmann*, Jan, *Exodus*, München, C.H. Beck 2015.
- Augsberg*, Ino/*Ladeur*, Karl-Heinz (Hrsg.), *Talmudische Tradition und moderne Rechtstheorie: Kontexte und Perspektiven einer Begegnung*, Mohr Siebeck 2013.
- Bacher*, Wilhelm/*Dembitz*, Lewis N., Stripes, in: Singer, Isidore (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co. 1906, 569–570, online verfügbar unter: www.jewishencyclopedia.com/articles/14083-stripes, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Bacher*, Wilhelm/*Lauterbach*, Jacob Zallel, Rabbah b. Hana, in: Singer, Isidore (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co. 1906, 29, online verfügbar unter: www.jewishencyclopedia.com/articles/12476-rabbah-b-hana-r-abba-b-hana-of-kafri, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Bacher*, Wilhelm/*Lauterbach*, Jacob Zallel, She'elot u-Teshubot, in: Singer, Isidore (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co. 1906, 240–250, online verfügbar unter: www.jewishencyclopedia.com/articles/13525-she-elot-u-teshubot, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Bacon*, Gershon/*Sperling*, David, Judges (Heb. שֹׁפְטִים), Book of, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 561–566.
- Baden*, Joel S./*Najman*, Hindy/*Tigchelaar*, Eibert J. C. (Hrsg.), *Sibyls, scriptures, and scrolls*, Leiden/Boston, Brill 2017.
- Baer*, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain*, Skokie, Ill., Varda Books 2001.

- Baer, Yitzhak/Schoffman, Louis*, A history of the Jews in Christian Spain, Skokie, Ill., Varda Books 2001.
- Bähr, Oscar*, Das Gesetz über falsche Zeugen nach Bibel und Talmud, Berlin 1882.
- Bammann, Kai*, Im Bannkreis des Heiligen, LIT 2002.
- Bar Ilan Responsa Project, online verfügbar unter: www.responsa.co.il/home.en-US.aspx, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Bar-Asher Siegal, Michal*, The Unintentional Killer: Midrashic Layers in the Second Chapter of Mishnah Makkot, *Journal of Jewish Studies* 61 (2010), 30–47.
- Bareket, Elinoar*, The Head of the Jews (ra'is al-yahud) in Fatimid Egypt: A Re-Evaluation, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 67 (2004), 185–197, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/4145978, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Barilan, Y. M.*, Is the clock ticking for terminally ill patients in Israel? Preliminary comment on a proposal for a bill of rights for the terminally ill, *Journal of Medical Ethics* 30 (2004), 353–357, DOI: 10.1136/jme.2002.000885.
- Baron, Salo W.*, The Historical Outlook of Maimonides, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 6 (1934–1935), 5–113, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/3622274, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Bartor, Assnat*, Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch, Society of Biblical Literature 2010.
- Bashan, Eliezer/Neusner, Jacob*, Exilarch, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 600–607.
- Bauks, Michaela/Koenen, Klaus* (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, online verfügbar unter: www.bibelwissenschaft.de/wibilex/, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Baumann, Jürgen/Weber, Ulrich/Mitsch, Wolfgang/Eisele, Jörg*, *Strafrecht*, 12. Aufl., Bielefeld, Gieseking 2016, online verfügbar unter: books.google.de/books?id=nmfMAQAACAAJ.
- Beckman, Gary*, *International Law in the Second Millennium: Late Bronze Age*, in: Westbrook, Raymond (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden, Brill 2003, 753–774.
- Beer, Moshe*, Academies in Babylonia and Erez Yisrael, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 347–351.
- Beer, Moshe*, Pumbedita, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 733–734.
- Beinart, Haim, Córdoba*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 218–219.
- Benas, Bertram B.*, The Renaissance of Jewish Law, *Journal of Comparative Legislation and International Law* 2 (1920), 21–28, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/752739, zuletzt geprüft am 15.10.2018.

- Ben-Avie*, Michael/*Ives*, Yossi/*Loewenthal*, Kate Miriam (Hrsg.), *Applied Jewish Values in Social Sciences and Psychology*, Cham, Springer 2016.
- Ben-Menahem*, Hanina, Controversy in Jewish Law: The Talmud's attitude to controversy, in: Dascal, Marcelo/Zhang, Hanliang (Hrsg.), *Traditions of Controversy*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Pub. Company 2007, 17.
- Ben-Sasson*, Haim H., Vom 7. bis zum 17. Jahrhundert: Das Mittelalter, in: Ben-Sasson, Haim H. (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 5. Aufl., München, C.H. Beck 2007.
- Ben-Sasson*, Haim H. (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes*, 5. Aufl., München, C.H. Beck 2007.
- Ben-Sasson*, Haim H./*Stern*, Samuel Miklos/*Weltsch*, Robert/*Berenbaum*, Michael/*Levinger*, Jacob S./*Brenner*, Michael, Germany, in: Skolnik, Fred/*Berenbaum*, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 516–546.
- Ben-Yasher*, Menahem, On the Rite of Breaking a Heifer's Neck, Ramat Gan 03.09.2011, online verfügbar unter: www1.biu.ac.il/indexE.php?id=14634&pt=1&pid=14632&level=0&cPath=43,14206,14376,14632,14634, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Benz*, Wolfgang, *Was ist Antisemitismus?*, 2. Aufl., München, C.H. Beck 2005.
- Berkovits*, Eliezer/*Wald*, Stephen G., Gemara, in: Skolnik, Fred/*Berenbaum*, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 423.
- Berkovits*, Eliezer/*Wald*, Stephen G., Talmud, in: Skolnik, Fred/*Berenbaum*, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 469–470.
- Berkowitz*, Beth A., *Negotiating Violence and the Word in Rabbinic Law*, Yale J.L. & Human. 17 (2005), 125.
- Berkowitz*, Beth A., *Execution And Invention*, Oxford Univ. Press 2006.
- Berlin*, Adele (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford Univ. Press 2011.
- Berliner*, Abraham, Rabbi Israel Isserlein, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 18 (1869), 130–135, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/pageview/2864251, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Berman*, Harold J., Comparative Law and Religion, in: Reimann, Mathias/*Zimmermann*, Reinhard (Hrsg.), *Oxford Handbook of Comparative Law*, Oxford Univ. Press 2008, 738–751.
- Bischoff*, Eric, *Das Buch vom Schulchan Aruch*, 4. Aufl., Leipzig, Hammer-Verlag 1942.
- Blanchard*, Tsvi, Law and Redemptive Narrative, *Hebraic Political Studies* 4 (2009), 266–285.
- Bleich*, J. David, Jewish Law And The State's Authority To Punish Crime, *Cardozo L. Rev.* 12 (1991), 829–857.

- Blogg*, Salomon Ephraim, Gründliche Beweise, wie der Jude bei einer Eidesleistung gesonnen ist 1826.
- Blumenstein*, J., Die verschiedenen Eidesarten nach mosaisch-talmudischem Rechte und die Fälle ihrer Anwendung, Frankfurt a.M 1883.
- Blumenthal*, Jacob/*Liss*, Janet L. (Hrsg.), *Etz Chayim Study Companion*, New York, N.Y, Jewish Publication Society 2005.
- Bokser*, Ben Zion, Moses Maimonides, in: *Encyclopædia Britannica*, Encyclopædia Britannica, inc., online verfügbar unter: www.britannica.com/biography/Moses-Maimonides, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Bokser*, Ben Zion, Statement on Capital Punishment: 1960, in: *Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards 1927–1970*, 1537–1538.
- Bolts*, Shlomo/*Ives*, Yossi, Solitary Confinement and Prison Reform: A Jewish Paradigm, in: Ben-Avie, Michael/*Ives*, Yossi/*Loewenthal*, Kate Miriam (Hrsg.), *Applied Jewish Values in Social Sciences and Psychology*, Cham, Springer 2016, 217–236.
- Borgman*, Paul, David, Saul, and God, Oxford Univ. Press 2008.
- Bornstein*, David Joseph, Makkot, in: Skolnik, Fred/*Berenbaum*, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 418–419.
- Bradbury*, Scott, The Jews of Spain, c. 235–638, in: Katz, Steven T. (Hrsg.), *The Cambridge History of Judaism: Volume Four: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge, Cambridge University Press 2006, 508–518.
- Brand*, Jehoshua/*Assaf*, Simha/*Derovan*, David, Gaon, in: Skolnik, Fred/*Berenbaum*, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 380–386.
- Brettler*, Marc Zvi/*Enns*, Peter/*Harrington*, Daniel J., *The Bible and the believer*, New York, Oxford Univ. Press 2013.
- Brink-Danan*, Marcy, Anthropological Perspectives on Judaism, *Religion Compass* 2 (2008), 674–688, DOI: 10.1111/j.1749-8171.2008.00092.x.
- Brody*, Robert, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven, Yale University Press 1998.
- Brody*, Robert, The Talmud in the Geonic Period, in: Mintz, Sharon Liberman/*Goldstein*, Gabriel M. (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, New York, Yeshiva University Museum 2005, 29–35.
- Bruckstein* Çoruh, Almut Shulamit, Die jüdisch-christliche Tradition ist eine Erfindung, *Der Tagesspiegel* 2010 (12.10.2010), online verfügbar unter: www.tagesspiegel.de/kultur/islam-debatte-die-juedisch-christliche-tradition-ist-eine-erfindung/1954276.html, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Bryce*, Trevor, *The Kingdom of the Hittites*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press 1999.
- Bryce*, Trevor, *Life And Society In The Hittite World*, Oxford Univ. Press 2004.

- Büchler*, Adolfs, Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit, MGWJ 1906, 539–562.
- Buchmann*, Asher Benzion, Mishneh Torah–Science and Art, Hakirah, The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought 9 (2010), 199–220.
- Bultmann*, Christoph, Michaelis, Johann David, in: Neue Deutsche Biographie 1972, 427–429, online verfügbar unter: www.deutsche-biographie.de/pnd118783726.html, zuletzt geprüft am 17.10.2015.
- Burgansky*, Israel/*Wald*, Stephen G., Simeon ben Gamliel, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 595–596.
- Burney*, Charles Allen, Historical Dictionary of the Hittites, Scarecrow Pr 2004.
- Bustany*, Oded/*Gibson*, Shimon, Canaan, Land of, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 391–393.
- Çakmak*, Cenap, A Brief History of International Criminal Law and International Criminal Court, New York, Palgrave Macmillan US 2017.
- Carmichael*, Calum M., The Spirit of Biblical Law, Athens, Ga., Univ. of Georgia Press 1996.
- Carr*, David McLain, The Formation of the Hebrew Bible, New York/Oxford, Oxford Univ. Press 2011.
- Carr*, David McLain/*Conway*, Colleen M., An Introduction to the Bible, Chichester, West Sussex, U.K., Wiley-Blackwell 2010.
- Chazan*, Robert, The History of Medieval Jewry, in: Visotzky, Burton L./Fishman, David E. (Hrsg.), From Mesopotamia to modernity: Ten introductions to Jewish history and literature, Boulder, Westview Press 1999, 103–126.
- Chernick*, Michael, Amora, in: Berlin, Adele (Hrsg.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, Oxford Univ. Press 2011, 47–48.
- Chernick*, Michael, Tanna, in: Berlin, Adele (Hrsg.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, Oxford Univ. Press 2011, 720–721.
- Chovel uMazzik: The Laws of Injury and Damages, in: Maimonides, Moses/Touger, Eliyah (Hrsg.), Sefer Nezikim, Moznaim, online verfügbar unter: www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1088906/jewish/Chovel-uMazzik.htm, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Clines*, David J. A./*Exum*, J. Cheryl (Hrsg.), The New Literary Criticism and the Hebrew Bible, Sheffield, England, JSOT Press 1993.
- Cohen*, Boaz, The Classification of the Law in the Mishneh Torah, The Jewish Quarterly Review 25 (1935), online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/1452438, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Cohen*, Heinrich, Das jüdische Notrecht, Jeschurun 9 (1922), 272–299, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/pageview/2299020, zuletzt geprüft am 15.10.2018.

- Cohen*, Mark R., Correspondence and Social Control in the Jewish Communities of the Islamic World: A Letter of the Nagid Joshua Maimonides, *Jewish History* 1 (1986), 39–48, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/20101021, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Cohen*, Martin Samuel/*Katz*, Michael/*Eisen*, Arnold M./*Schonfeld*, Julie (Hrsg.), *The Observant Life*, New York, NY, Aviv Press 2012.
- Cohen*, Morris R., Moral Aspects of the Criminal Law, *Yale L.J.* 49 (1940), 987–1026, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/792227, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Cohen*, Shaye J. D., *From the Maccabees to the Mishnah*, 2. Aufl., Louisville, Westminster/John Knox Press 2006.
- Cohn*, Haim H., Confiscation, Expropriation, Forfeiture, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 150–151.
- Cohn*, Haim H., Flogging, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 78–80.
- Cohn*, Haim H., Slavery, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 667–670.
- Cohn*, Haim H., Talion, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 463.
- Cohn*, Haim H./*Eliash*, Ben-Zion, Usury, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 437–443.
- Cohn*, Haim H./*Elon*, Menachem, Confession, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 147–148.
- Cohn*, Haim H./*Levitats*, Isaac/*Elon*, Menachem, Fines, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 27–29.
- Cohn*, Haim H./*Levitats*, Isaac/*Elon*, Menachem, Punishment, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 737–740.
- Cohn*, Haim H./*Rabbinovitz*, Louis Isaac/*Elon*, Menachem, Capital Punishment, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 445–451.
- Cohn*, Haim H./*Sinai*, Yuval, Witnesses, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 115–125.
- Cohn*, Marcus, Bann, in: Herlitz, Georg/Kirschner, Bruno (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag 1927, 706–707.
- Cohn*, Marcus, Arbeiter (im jüdischen Recht), in: Cohn, Marcus/Cohn, Haim H. (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, Basel, Karger 1980, 40–42.
- Cohn*, Marcus, Diebstahl, in: Cohn, Marcus/Cohn, Haim H. (Hrsg.), *Wörterbuch des jüdischen Rechts*, Basel, Karger 1980, 145–146.

- Cohn*, Marcus, Freiheitsstrafe, in: Cohn, Marcus/Cohn, Haim H. (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, Basel, Karger 1980, 148–149.
- Cohn*, Marcus, Gefängnis, in: Cohn, Marcus/Cohn, Haim H. (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, Basel, Karger 1980, 149–150.
- Cohn*, Marcus, Geldstrafe, in: Cohn, Marcus/Cohn, Haim H. (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, Basel, Karger 1980, 150–151.
- Cohn*, Marcus, Malkut, in: Cohn, Marcus/Cohn, Haim H. (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, Basel, Karger 1980.
- Cohn*, Marcus, Strafrecht, jüdisches, in: Cohn, Marcus/Cohn, Haim H. (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, Basel, Karger 1980, 160–162.
- Cohn*, Marcus, Todesstrafe, in: Cohn, Marcus/Cohn, Haim H. (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, Basel, Karger 1980.
- Cohn*, Marcus, Verbannung, in: Cohn, Marcus/Cohn, Haim H. (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, Basel, Karger 1980, 165–166.
- Cohn*, Marcus/*Cohn*, Haim H. (Hrsg.), Wörterbuch des jüdischen Rechts, Basel, Karger 1980.
- Collins*, John J., Introduction to the Hebrew Bible, Minneapolis, MN, Fortress Press 2014.
- Coogan*, Michael David, The Old Testament, New York, Oxford Univ. Press 2008.
- Correns*, Dietrich, Die Mischna, Wiesbaden, Marixverl 2005.
- Cover*, Robert M., Foreword: Nomos and Narrative, Harv. L. Rev. 97 (1983), 4–68.
- Cover*, Robert M., Nomos and Narrative, in: Minow, Martha/Ryan, Michael/Sarat, Austin (Hrsg.), Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover, 5. Aufl., Ann Arbor, Univ. of Michigan Press 2004, 95–172.
- Crüsemann*, Frank, Die Tora, 3. Aufl., Gütersloher Verlagshaus 2005.
- Cuevas*, Carlos A./Rennison, Callie Marie (Hrsg.), The Wiley Handbook on the Psychology of Violence, Chichester, West Sussex, UK, John Wiley & Sons Inc 2016.
- Danby*, Herbert, The Mishnah, New York, Oxford Univ. Press 1933.
- Daniels*, Justus von, Religiöses Recht als Referenz, Tübingen, Mohr Siebeck 2009.
- Danz*, Christian, Systematische Theologie, Tübingen, Narr Francke Attempto 2016.
- Dascal*, Marcelo/*Zhang*, Hanliang (Hrsg.), Traditions of Controversy, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Pub. Company 2007.
- Davies*, Philip R., In Search of Ancient Israel, 2. Aufl., London, Bloomsbury T & T Clark 2015.
- Davies*, William D./*Finkelstein*, Louis/*Sturdy*, John (Hrsg.), The Hellenistic Age, 4. Aufl., Cambridge, Cambridge University Press 2007.
- Delanty*, Gerard/*Turner*, Stephan P., Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Theory, Taylor & Francis 2011.
- Demandt*, Alexander, Geschichte der Spätantike, 2. Aufl., München, C.H. Beck 2008.

- Dembitz*, Lewis N., Accusatory and Inquisitorial Procedure, in: Singer, Isidore (Hrsg.), Jewish Encyclopedia, Funk & Wagnalls Co. 1906, 163, online verfügbar unter: jewishencyclopedia.com/articles/725-accusatory-and-inquisitorial-procedure, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Dembitz*, Lewis N., Acquittal in Talmudic Law, in: Singer, Isidore (Hrsg.), Jewish Encyclopedia, Funk & Wagnalls Co. 1906, 169–170, online verfügbar unter: jewishencyclopedia.com/articles/747-acquittal-in-talmudic-law, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Derovan*, David, Asher ben Jehiel, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 563–564.
- Derovan*, David, Gematria, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 424–425.
- Deutsch*, Gotthard, Israel Bruna Ben Hayyim, in: Singer, Isidore (Hrsg.), Jewish Encyclopedia, Funk & Wagnalls Co. 1906, 667, online verfügbar unter: www.jewishencyclopedia.com/articles/8273-israel-bruna-ben-hayyim, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Diament*, Nathan J., Judaism and the Death Penalty; of Two Minds but One Heart, Tradition 38 (2004), 76–82.
- Diamond*, James Arthur, Maimonides and the Shaping of the Jewish Canon, New York, NY, Cambridge Univ. Press 2014.
- Díaz Mas*, Paloma, Sephardim, Chicago/London, Univ. of Chicago Press 2007.
- Don Juan Manuel*, in: Encyclopædia Britannica, Encyclopædia Britannica, inc., online verfügbar unter: www.britannica.com/biography/Don-Juan-Manuel, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Dorff*, Elliot N./Rosett, Arthur, A Living Tree, Albany, NY, State Univ. of New York Press 1988.
- Drumbl*, Mark A., Atrocity, Punishment, and International Law, Cambridge, Cambridge University Press 2007, DOI: 10.1017/CBO9780511611100, online verfügbar unter: doi.org/10.1017/CBO9780511611100.
- Dubber*, Markus Dirk, Comparative Criminal Law, in: Reimann, Mathias/Zimmermann, Reinhard (Hrsg.), Oxford Handbook of Comparative Law, Oxford Univ. Press 2008, 1287–1325.
- Duschak*, Moritz, Das mosaich-talmudische Eherecht, Wien, Wilhelm Braumüller 1864.
- Duschak*, Moritz, Das Mosaich-Talmudische Strafrecht, Wien, Wilhelm Braumüller 1869.
- Duschak*, Moritz, Die biblisch-talmudische Glaubenslehre nebst einer dazu gehörigen Beilage über Staat und Kirche, Wien, Wilhelm Braumüller 1873.
- Ebel*, Friedrich/*Thielmann*, Georg, Rechtsgeschichte, Heidelberg, C.F. Müller 2003.
- Ehrlich*, Uri/*Avenary*, Hanoch, Amida, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 72–76.

- Eidem*, Jesper, *International Law in the Second Millennium: Middle Bronze Age*, in: Westbrook, Raymond (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden, Brill 2003, 745–752.
- Elazar*, Daniel Judah/Geffen, Relat M., *The Conservative movement in Judaism*, Albany, NY, State Univ. of New York Press 2000.
- Elbogen*, Ismar, *Hebräische Quellen zur Frühgeschichte der Juden in Deutschland*, *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 1 (1929), 34–43, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/pageview/2259778, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Elbogen*, Ismar, „Judenrecht“ als wissenschaftliche Disziplin, *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 7 (1937), 77–85, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/pageview/2262781, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Elbogen*, Ismar/*Kellermann*, Benzion/*Mittwoch*, Eugen (Hrsg.), *Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstag*, Berlin, Cassirer 1912, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/titleinfo/806426, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Elman*, Yaakov, *The Babylonian Talmud in Its Historical Context*, in: Mintz, Sharon Liberman/Goldstein, Gabriel M. (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, New York, Yeshiva University Museum 2005, 19–27.
- Elman*, Yaakov, *Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition*, in: Fonrobert, Charlotte Elisheva/Jaffee, Martin S. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge, Cambridge Univ. Press 2007, 165–197.
- Elman*, Yaakov, *Talmud and Middle Persian Culture*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 488–491.
- Elman*, Yaakov/*Secunda*, Shai, *Judaism*, in: Stausberg, Michael/Vevaina, Yuhon Sohrab-Dinshaw (Hrsg.), *The Wiley Blackwell companion to Zoroastrianism*, Hoboken, John Wiley & Sons Inc 2015, 423–435.
- Elon*, Menachem, *Codification of Law*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 765–781.
- Elon*, Menachem, *Detention*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 606–608.
- Elon*, Menachem, *Imprisonment*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 742–747, online verfügbar unter: go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CXX2587509513&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVR&sw=w&asid=3c459a780c09677b85b19e96165f87c7, zuletzt geprüft am 12.11.2013.
- Elon*, Menachem, *Interpretation*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 814–827.
- Elon*, Menachem, *Minhag*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 265–277.

- Elon*, Menachem, Mishpat Ivri, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 331–363.
- Elon*, Menachem/*Auerbach*, Bernard, *Jewish law*, Philadelphia, Jewish Publication Society 1994a.
- Elon*, Menachem/*Auerbach*, Bernard, *Jewish law*, Philadelphia, Jewish Publication Society 1994b.
- Elon*, Menachem/*Auerbach*, Bernard, *Jewish law*, Philadelphia, Jewish Publication Society 1994c.
- Elon*, Menachem/*Kaplan*, Yehiel, Takkanot, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 440–452.
- Elon*, Menachem/*Levitats*, Isaac/*Hacohen*, Aviad, Takkanot Ha-Kahal, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 453–460.
- Encyclopædia Britannica, *Encyclopædia Britannica*, inc.
- Encyclopaedia Britannica, Stare decisis, online verfügbar unter: www.britannica.com/topic/stare-decisis, zuletzt geprüft am 01.07.2020.
- Encyclopaedia Iranica, New York, Columbia University.
- Enker*, Arnold N., Aspects of Interactions between the Torah Law, the King s Law, and the Noahide Law in Jewish Criminal Law, *Cardozo L. Rev.* 12 (1991), 1137.
- Epstein*, Jacob Nahum, *Mevo'ot le-Sifrut ha-Tanna'im*, Jerusalem 1957.
- Esser*, Josef, Wert und Bedeutung der Rechtsfiktionen: Kritisches zur Technik der Gesetzgebung und zur bisherigen Dogmatik des Privatrechts, Frankfurt a. M., V. Klostermann 1969.
- Falk*, Ze'ev Wilhelm, *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth*, Brill Archive 1972.
- Farbstein*, David, On the Study of Jewish Law, *The Jewish Quarterly Review* 10 (1897), 177–181, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/1450617, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Felchenfeld*, Ludwig, *Die Zeugen im Strafprozess des Talmud*, Berlin, P. Wagschal 1933.
- Feldman*, Steven, *Biblical History*, online verfügbar unter: cojs.org/biblical_history_the_roman_period_steven_feldman_cojs_2007/.
- Fernández-Morera*, Darío, *The Myth of the Andalusian Paradise*, Wilmington, ISI Books 2016.
- Fierro*, Maribel, The Ballte of the Ditch (al-Khandaq) of the Cordoban Caliph 'Abd al-Rahmān III, in: Ahmed, Asad Q./Sadeghi, Behnam/Cook, M. A./Bonner, Michael (Hrsg.), *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, Leiden/Boston, Brill 2011, 107–129.
- Finkelstein*, Israel/*Silberman*, Neil Asher, *Keine Posaunen vor Jericho*, 5. Aufl., München, Beck 2003.

- Finkelstein*, Louis, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1924.
- Fischer*, Thomas, *Strafgesetzbuch mit Nebengesetzen*, 66. Aufl., München, C.H. Beck 2019.
- Fletcher*, George P., *Self-Defense as a Justification for Punishment*, *Cardozo L. Rev.* 12 (1991), 859–866.
- Fonrobert*, Charlotte Elisheva/*Jaffee*, Martin S. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge, Cambridge Univ. Press 2007.
- Fraade*, Steven D., *Legal Fictions*, Leiden/Boston, Brill 2011.
- Fraher*, Richard M., *Conviction According to Conscience: The Medieval Jurists' Debate concerning Judicial Discretion and the Law of Proof*, *Law and History Review* 7 (1989), 23–88, DOI: 10.2307/743777, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/743777, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Fram*, Edward, *From the Shulkhan Arukh to the Enlightenment*, in: Hecht, Neil S./Jackson, Bernard S./Piattelli, Daniela/Rabello, Alfredo Mordechai/Passamaneck, Stephen M. (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford Univ. Press 1996, 359–377.
- Fram*, Edward, *Codification of Law*, in: Berlin, Adele (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford Univ. Press 2011, 174–176.
- Frankel*, Zacharias, *Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte*, Berlin/Germany, Veit & Comp. 1846.
- Frankel*, Zacharias, *Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte: Ein Beitrag zur Kenntniss des mosaisch-talmudischen Criminal- und Civilrechts*, Berlin and Germany, Veit & Comp. 1846.
- Frankel*, Zacharias, *Der Judeneid*, Breslau, Schletter'sche Buchhandlung 1861.
- Frankel*, Zacharias, *Entwurf einer Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responsen*, Breslau, Schletter'sche Buchhandlung 1865, online verfügbar unter: books.google.ch/books?id=hY9eAAAaAAJ, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Frankel*, Zacharias, *Die karet-Strafe im Judenthum*, MGWJ 1876, 89–91.
- Frauenstädt*, Paul, *Blutrache und Todtschlagsühne im Deutschen Mittelalter*, Leipzig, Duncker & Humblot 1881.
- Freehof*, Solomon Bennett, *The Responsa Literature*, Philadelphia, Jewish Publication Society 2001.
- Freimann*, Aron/*Hildesheimer*, Meier (Hrsg.), *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's*, Frankfurt a. M., Kauffmann 1903.
- Friedman*, Hershey H., *Geneivat Da'at: The Prohibition Against Deception in Today's World*, online verfügbar unter: www.jlaw.com/Articles/geneivatdaat.html, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Frymer-Kenski*, Tikva, Israel, in: Westbrook, Raymond (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden, Brill 2003, 975–1046.
- Fuchs*, Hugo, *Halacha*, in: Herlitz, Georg/Kirschner, Bruno (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag 1927, 1350–1357.

- Fürst*, Julius, Die Humanitätsidee im Strafverfahren der alten Juden, *Das Ausland* 41 (1868), 1161–1165.
- Fürst*, Julius, Die Humanitätsidee im Strafverfahren der alten Juden, *Das Ausland* 41 (1868), 1191–1193.
- Fürst*, Julius, Die körperliche Züchtigung als Strafe, nach talmudischem Recht., *Das Ausland* 41 (1868), 545–547.
- Fürst*, Julius, Das peinliche Rechtsverfahren im jüdischen Alterthume, Heidelberg, Verlagsbuchhandlung von Fr. Haffermann 1870.
- Gabbay*, Uri/*Secunda*, Shai (Hrsg.), *Encounters by the Rivers of Babylon*, Tübingen, Mohr Siebeck 2015.
- Gafni*, Isaiah M., Exilarch, in: *Encyclopaedia Iranica*, New York, Columbia University, 126–127, online verfügbar unter: www.iranicaonline.org/articles/exilarch, zuletzt geprüft am 12.10.2017.
- Geffen*, Rela M., Judaism: Conservative Judaism, in: Riggs, Thomas (Hrsg.), *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, Detroit, Thomson Gale 2006, 454–461.
- Genevah*: The Laws Pertaining to Theft, in: Maimonides, Moses/Touger, Eliyah (Hrsg.), *Sefer Nezikim, Moznaim*, online verfügbar unter: www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1088854/jewish/Genevah.htm, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Gerber*, Jane S., *The Jews of Spain*, New York, Free Press 1994.
- Gil*, Guilhem, Blasphemery in French Law: From Chevalier de la Barre to Charlie Hebdo, in: Temperman, Jeroen/Koltay, András (Hrsg.), *Blasphemy and Freedom of Expression: Comparative, Theoretical and Historical Reflections after the Charlie Hebdo Massacre*, Cambridge/New York, Cambridge University Press 2017, 25–51.
- Gil*, Moshe, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Leiden, Brill 2004.
- Gillis*, David, Mishneh Torah's Structure and its Meaning: A Response to Prof. Lawrence Kaplan, *Hakirah*, *The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought* 21 (2016), 41–51.
- Ginzberg*, Louis, Geonic Responsa, *The Jewish Quarterly Review* 19 (1907), 257, DOI: 10.2307/1451128.
- Ginzberg*, Louis/*Jastrow*, Marcus, Baraita, in: Singer, Isidore (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co. 1906, 513–516, online verfügbar unter: www.jewishencyclopedia.com/articles/2481-baraita, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Glenn*, Patrick H., A Talmudic Legal Tradition: The Perfect Author, in: Glenn, Patrick H. (Hrsg.), *Legal Traditions of the World*, 3. Aufl., New York, Oxford Univ. Press 2007, 93–124.
- Glenn*, Patrick H. (Hrsg.), *Legal Traditions of the World*, 3. Aufl., New York, Oxford Univ. Press 2007.
- Glick*, Samuel, *Seride Teshuvot*, Brill 2012.
- Goitein*, Ezechiel Eduard, *Das Vergeltungsprincip im biblischen und talmudischen Strafrecht*, Halle 1891.

- Goldberg*, Harvey E., Introduction: Reflections on the Mutual Relevance of Anthropology and Judaic Studies, in: *Goldberg*, Harvey E. (Hrsg.), *Judaism viewed from Within and from Without: Anthropological studies*, Albany, N.Y, State Univ. of New York Press 1987, 1–45.
- Goldberg*, Harvey E. (Hrsg.), *Judaism viewed from Within and from Without*, Albany, N.Y, State Univ. of New York Press 1987.
- Goldfine*, Yizhak, *Einführung in das Jüdische Recht*, Hamburg, Hamburger Gesellschaft für Völkerrecht und Auswärtige Politik 1973.
- Goldin*, Hyman E., *Mishnah – A Digest of the Basic Principles of the Early Jewish Jurisprudence*, New York, The Knickerbocker Press 1913.
- Goldish*, Matt, *Jewish Questions*, Princeton, N.J., Princeton Univ. Press 2008.
- Goldmann*, Felix, Ideal- und Gesetzeskonkurrenz im jüdischen Recht, *ZVglRWiss* 22 (1909), 32–64.
- Goldsand*, Gary/*Rosenberg*, Zahava R. S./*Gordon*, Michael, Bioethics for clinicians: 22. Jewish bioethics, *CMAJ* 164 (2001), 219–222.
- Goldschmidt*, Lazarus, *Baba Bathra*, Berlin, S. Calvary & Co. 1898, online verfügbar unter: archive.org/stream/pt03derbabylonis06gold/, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Goldschmidt*, Lazarus, *Sukkah, Jom-Tob, Roš-HaŠanah, Tānith, Megilla, Moëd-Qaṭan, Hāgiga, Šeqalim*, Berlin, S. Calvary & Co. 1899, online verfügbar unter: archive.org/stream/talmudbavlibehik03gold, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Goldschmidt*, Lazarus, *Baba Qamma*, Berlin, S. Calvary & Co. 1901, online verfügbar unter: archive.org/details/derbabylonischet06leip, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Goldschmidt*, Lazarus, *Ērubin, Pesahim, Joma*, Berlin, S. Calvary & Co. 1901, online verfügbar unter: archive.org/stream/talmudbavlibehik02gold, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Goldschmidt*, Lazarus, *Synhedrin, Makkoth*, Berlin, S. Calvary & Co. 1903, online verfügbar unter: archive.org/stream/talmudbavlibehik07gold, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Goldschmidt*, Lazarus, *Megilla/Moëd Qaṭan/Hāgiga/Jabmuth*, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag 1996.
- Goldschmidt*, Lazarus, *Seder Neziqin*, 4. Aufl., Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag 1996.
- Goldschmidt*, Lazarus/*Kohler*, Josef, *Die rechtswissenschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds*, Berlin, S. Calvary & Co. 1907, online verfügbar unter: archive.org/stream/talmudbavliseder02gold, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Goldschmidt*, Lazerus, in: *Skolnik*, Fred/*Berenbaum*, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 719.
- Goldwurm*, Hersh (Hrsg.), *Tractate Makkos*, Mesorah Publications 2000.
- Goldwurm*, Hersh (Hrsg.), *Tractate Sanhedrin*, Brooklyn, New York, Mesorah Publications 2002.

- Golinkin, David/Panitz, Michael*, Conservative Judaism, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 171–177.
- Goodblatt, David*, *The Monarchic Principle*, Tübingen, Mohr 1994.
- Goodenough, Erwin R.*, *The Jurisprudence Of The Jewish Courts in Egypt – Legal Administration By the Jews Under the Early Roman Empire As Described By Philo Judaeus*, New Haven, Yale University Press 1929.
- Goodman, Lenn Evan*, *On justice*, New Haven, Yale University Press 1991.
- Gordley, James*, Comparative Law and Legal History, in: Reimann, Mathias/Zimmermann, Reinhard (Hrsg.), *Oxford Handbook of Comparative Law*, Oxford Univ. Press 2008, 753–773.
- Gottheil, Richard/Bacher, Wilhelm*, Exilarch, in: Singer, Isidore (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co. 1906, 288–293, online verfügbar unter: www.jewishencyclopedia.com/articles/5937-exilarch, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Gottheil, Richard/Kayslering, Meyer*, Ibn Waqar (Waqkar, Huacar, Hucar), Judah Ben Isaac of Cordova, in: Singer, Isidore (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co. 1906, 553.
- Gottschall, Jonathan*, *The Storytelling Animal*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt 2012.
- Gotzmann, Andreas*, *Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit*, Wallstein 2008.
- Grabbe, Lester L.*, Sanhedrin, Sanhedriyyot, or Mere Invention?, *Journal for the Study of Judaism* 39 (2008), 1–19, DOI: 10.1163/156851507x193081.
- Graetz, Heinrich*, *Volkstümliche Geschichte der Juden*, Leipzig, Leiner 1888, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/titleinfo/395, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Graetz, Heinrich*, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leipzig 1897.
- Gray, Alyssa M.*, Amoraïm, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 89–95.
- Green, William Scott/Neusner, Jacob* (Hrsg.), *Law as Literature*, 1983. Aufl., Eugene, Wipf & Stock 2006.
- Greenberg, Moshe*, Some Postulates of Biblical Criminal Law, in: Greenspahn, Frederick E. (Hrsg.), *Essential papers on Israel and the ancient Near East*, New York, New York Univ. Press 1991, 333–354.
- Greenberg, Moshe/Cohn, Haim H.*, Herem, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 10–16.
- Greenberg, Moshe/Rothkoff, Aaron/Kadosh, David*, Decalogue, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 520–526.
- Greenspahn, Frederick E.* (Hrsg.), *Essential papers on Israel and the ancient Near East*, New York, New York Univ. Press 1991.

- Greenspahn*, Frederick E. (Hrsg.), *The Hebrew Bible*, New York, New York Univ. Press 2008.
- Greenwald*, Becky Abrams, Maimonides, Miranda, and the Conundrum of Confession: Self-Incrimination in Jewish and American Legal Traditions, *N.Y. Univ. Law Rev.* 89 (2014), 1743–1776.
- Greenwood*, D. J.H., *Restorative Justice and the Jewish Question*, *Utah L. Rev.* 2003, 533–562.
- Gressmann*, Hugo, *Altorientalische Texte zum Alten Testament: Das Gesetzbuch des Hammurabi*, online verfügbar unter: www.koeblergerhard.de/Fontes/CodexHammurapi_de.htm, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Gronemann*, Sammy, *Abschnitte aus dem talmudischen Strafrecht*, *ZVglRWiss* 13 (1899), 415–450.
- Groß*, Heinrich, R. Isaak b. Mose Or Sarua aus Wien, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 20 (1871), 246, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/pageview/2865917, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Gross*, Michael L./*Ravitsky*, Vardit, *Israel: Bioethics in a Jewish-Democratic State*, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 12 (2003), 247–255.
- Grossman*, Avraham, *Ashkenazim to 1300*, in: Hecht, Neil S./Jackson, Bernard S./Piattelli, Daniela/Rabello, Alfredo Mordechai/Passamaneck, Stephen M. (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford Univ. Press 1996, 299–322.
- Grünwaldt*, Klaus, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26*, Berlin, De Gruyter 1999.
- Grünwaldt*, Klaus, *Auge um Auge, Zahn um Zahn?*, Matthias-Grünwald-Verlag 2002.
- Guggenheimer*, Heinrich W., *Fourth Order: Neziqin*, Berlin, De Gruyter 2008.
- Guggenheimer*, Heinrich W., *Fourth Order: Neziqin*, Berlin u. a., De Gruyter 2010.
- Günther*, Louis, *Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte und Philosophie des Strafrechts*, Altenburg, Pierer 1889.
- Güterbock*, Hans Gustav/*Yener*, K. Aslihan/*Hoffner*, Harry A./*Dhesi*, Simrit, *Recent Developments in Hittite Archaeology and History* 2002.
- Gutmann*, Thomas, *Der Holzkopf des Phädrus*, *JZ* 68 (2014), 697–700.
- Guttmann*, Michael/*Bialoblocki*, Samuel, Cherem, in: Klatzkin, Jacob/Elbogen, Ismar (Hrsg.), *Encyclopedia Judaica: Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, Berlin, Eschkol 1930, 411–422.
- Haas*, Kenneth C., *Confession*, in: *Encyclopædia Britannica*, Encyclopædia Britannica, inc., online verfügbar unter: www.britannica.com/topic/confession-law, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Hafez*, Farid, *Islamophobie und die deutschen Parteien: Eine Analyse vom 27. Oktober 2009 bis 9. Juni 2011*, in: *Schneiders*, Torsten Gerald (Hrsg.), *Verhärtete*

- Fronten: Der schwere Weg zu einer vernünftigen Islamkritik, Springer 2012, 57–76.
- Hähnchen*, Susanne, Rechtsgeschichte, 4. Aufl., Heidelberg/Hamburg, C.F. Müller 2012.
- Halbertal*, Moshe, Interpretive Revolutions in the Making, Jerusalem 1997.
- Halivni*, David Weiss, Midrash, Mishnah, and Gemara, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1986.
- Halivni*, David Weiss/*Rubenstein*, Jeffrey L., The Formation of the Babylonian Talmud, Oxford Univ. Press 2013.
- Hamby*, Sherry/*Grych*, John, The Complex Dynamics of Victimization: Understanding Differential Vulnerability without Blaming the Victim, in: Cuevas, Carlos A./Rennison, Callie Marie (Hrsg.), The Wiley Handbook on the Psychology of Violence, Chichester, West Sussex, UK, John Wiley & Sons Inc 2016, 66–85.
- Handl*, Tonelis I., Die Zulässigkeit zur Zeugenaussage und zur Eidesablegung nach mosaisch-rabbinischen Rechte: mit Rücksicht auf die religiösen Zustände in unserer Zeit, Wien, Verlag des Verfassers 1866.
- Haran*, Menahem/*Sperling*, David, Holiness Code, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 318–321.
- Harari*, Yoval Noah, Sapiens, HarperCollins 2015.
- Harary*, Charles J., Incarceration as a Modality of Punishment, Jewish Law Articles 2003.
- Harber*, Kent D./Podolski, Peter/Williams, Christian H., Emotional Disclosure and Victim Blaming, *Emotion* 15 (2015), 603–614, DOI: 10.1037/emo0000056.
- Harding*, James Martin, Adorno and „A writing of the ruins“, Albany, State Univ. of New York Press 1997.
- Harvey*, Warren Zev, Medieval Jewish Philosophy, in: Visotzky, Burton L./Fishman, David E. (Hrsg.), From Mesopotamia to modernity: Ten introductions to Jewish history and literature, Boulder, Westview Press 1999, 167–180.
- Havlin*, Shlomoh Zalman, Isaac ben Moses of Vienna, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 45–46.
- Hecht*, Neil S. (Hrsg.), The Jewish Law Annual, London, Routledge 2006.
- Hecht*, Neil S./*Jackson*, Bernard S./*Piattelli*, Daniela/*Rabello*, Alfredo Mordechai/*Passamaneck*, Stephen M. (Hrsg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, Oxford Univ. Press 1996.
- Hecker*, Bernd, Europäisches Strafrecht, 5. Aufl., Berlin/Heidelberg, Springer 2015, DOI: 10.1007/978-3-662-47369-6.
- Heger*, Martin, Die Europäisierung des deutschen Umweltstrafrechts, Tübingen, Mohr Siebeck 2009.

- Heilman*, Samuel C./*Skolnik*, Fred, Haredim, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 348–352.
- Heinrich*, Bernd, *Strafrecht – Allgemeiner Teil*, 6. Aufl., Kohlhammer 2019.
- Heinrichs*, Helmut/*Franzki*, Harald/*Schmalz*, Klaus/*Stolleis*, Michael (Hrsg.), *Deutsche Juristen jüdischer Herkunft*, München, Beck 1993.
- Heintschel-Heinegg*, Bernd von (Hrsg.), *Beck'scher Online-Kommentar StGB*, München, ²³2013.
- Hellmann*, Vanessa, *Der Vertrag von Lissabon*, Springer 2009.
- Hendel*, Ronald S., *Remembering Abraham*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press 2005.
- Hentig*, Hans, *Die Strafe I*, Berlin/Heidelberg, Springer 2013.
- Hentig*, Hans, *Die Strafe II*, Berlin/Heidelberg, Springer 2013.
- Hepner*, Gershon, *Legal Friction*, New York, Peter Lang 2010.
- Herlitz*, Georg/*Kirschner*, Bruno (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon*, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag 1927.
- Herman*, Geoffrey, *A Prince without a Kingdom*, Tübingen, Mohr Siebeck 2012.
- Herr*, Moshe David, *Fasting and Fast Days*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 719–723.
- Herr*, Moshe David, *Midrash*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 182–185.
- Herr*, Moshe David/*Friedman*, Theodore, *Oral Law*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 454–459.
- Herrmann*, Frank R./*Speer*, Brownlow M., *Facing the Accuser: Ancient and Medieval Precursors of the Confrontation Clause*, *Va. J. Int'l L.* 34 (1993), 481.
- Heschel*, Abraham Joshua, *Heavenly Torah: As Refracted Through the Generations*, New York, Continuum 2006.
- Hetzel*, H., *Die Todesstrafe in ihrer kulturgeschichtlichen Entwicklung*, Berlin, W. Moeser 1870.
- Hetzel*, H., *Rückblick auf die Verhandlungen des Norddeutschen Reichstages am 28. Januar und 1. März 1970 über Aufhebung der Todesstrafe*, Berlin, M. Moeser 1870.
- Hezser*, Catherine, *Introduction*, in: Hezser, Catherine (Hrsg.), *Rabbinic law in its Roman and Near Eastern context*, Tübingen, Mohr 2003, 1–16.
- Hezser*, Catherine (Hrsg.), *Rabbinic law in its Roman and Near Eastern context*, Tübingen, Mohr 2003.
- Hiers*, Richard H., *The Death Penalty and Due Process in Biblical Law*, *U. Det. Mercy L. Rev.* 81 (2003), 751–844, zuletzt geprüft am 26.01.2011.
- Hiers*, Richard H., *Justice and Compassion in Biblical Law*, New York, N.Y., Continuum 2009.

- Hirsch*, Naftali, Princip des Beweises und Beweisverfahrens im Criminalprozeß des jüd. Rechtes, *Jeschurun* 12 (1866), 80–88, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2949837, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Hirsch*, Naftali, Princip des Beweises und Beweisverfahrens im Criminalprozeß des jüd. Rechtes, *Jeschurun* 12 (1866), 109–122, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2949837, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Hirsch*, Naftali, Princip des Beweises und Beweisverfahrens im Criminalprozeß des jüd. Rechtes, *Jeschurun* 12 (1866), 147–165, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2949896, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Hirsch*, Naftali, Princip des Beweises und Beweisverfahrens im Criminalprozeß des jüd. Rechtes, *Jeschurun* 12 (1866), 249–258, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2950078, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Hirsch*, Naftali, Princip des Beweises und Beweisverfahrens im Criminalprozeß des jüd. Rechtes, *Jeschurun* 12 (1866), 382–394, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2950228, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Hirschberg*, Haim Zew/*Safrai*, Shmuel, Israel, Land of: History, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 143–179.
- Historisches Lexikon Bayerns, München, Bayerische Staatsbibliothek.
- Hoffner*, Harry A., *The Laws of the Hittites*, Brill 1997.
- Hoffner*, Harry A., The Treatment and Long-Term Use of Persons Captured in Battle according to the Masat Texts, in: *Recent Developments in Hittite Archaeology and History* 2002, 61–72.
- Homolka*, Walter, *Das Jüdische Eherecht*, De Gruyter 2008.
- Homolka*, Walter, *Das Jüdische Recht*, HFR 2009, 251–282.
- Horowitz*, Jakob, Auge um Auge, Zahn um Zahn, in: Elbogen, Ismar/Kellermann, Benzion/Mittwoch, Eugen (Hrsg.), *Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstag*, Berlin, Cassirer 1912, 609, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/pageview/1150457, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Horowitz*, George, *The Spirit of Jewish Law*, New York, Bloch Pub. Co 1993.
- Horowitz*, Yehoshua, Geonic Literature, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 492–494.
- Horowitz*, Yehoshua/*Derovan*, David, Aḥaronim, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 532–537.
- Hötte*, Franziska, *Religiöse Schiedsgerichtsbarkeit*, Mohr Siebeck 2013.
- Hühn*, Peter/*Pier*, John/*Schmid*, Wolf/*Schönert*, Jörg (Hrsg.), *The Living Handbook of Narratology*, Hamburg.
- Isserlin*, Israel, *Terumat HaDeshen*, online verfügbar unter: www.sefaria.org/Terumat_HaDeshen?lang=bi, zuletzt geprüft am 15.10.2018.

- Isserlin*, Israel, Terumat HaDeshen, online verfügbar unter: www.sefaria.org/Terumat_HaDeshen%2C_Part_II.210?vhe=Warsaw_1882&lang=bi, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Jackson*, Bernard S., The Problem of Exod. XXI 22–5 (Ius talionis), *Vetus Testamentum* 23 (1973), 273–304, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/1517325, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Jackson*, Bernard S., Modelling Biblical Law: The Covenant Code, *Chicago-Kent Law Review* 70 (1995), 1745–1827, online verfügbar unter: scholarship.kentlaw.iit.edu/cklawreview/vol70/iss4/16, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Jackson*, Bernard S., Models in Legal History: The Case of Biblical Law, *J. Law Relig.* 18 (2002–2003), 1–30.
- Jackson*, Bernard S. (Hrsg.), *Essays in Jewish and comparative legal history*, Brill Archive 1975.
- Jacob*, Walter, Punishment: Its Method and Purpose, in: *Jacob, Walter/Zemer, Moshe (Hrsg.), Crime and Punishment in Jewish Law: Essays and Responsa*, Berghahn Books 1999.
- Jacob*, Walter/Zemer, Moshe (Hrsg.), *Crime and Punishment in Jewish Law*, Berghahn Books 1999.
- Jacobs*, Jill, *There Shall Be No Needy: Pursuing Social Justice through Jewish Law & Tradition*, Woodstock, Vt., Jewish Lights Pub 2010.
- Jacobs*, Jonathan A. (Hrsg.), *Judaic Sources and Western Thought: Jerusalem's Enduring Presence*, Oxford Univ. Press 2011.
- Jacobs*, Joseph/Krauss, Samuel, Metals, in: *Singer, Isidore (Hrsg.), Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co. 1906, 513–519, online verfügbar unter: www.jewishencyclopedia.com/articles/10735-metals, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Jacobs*, Louis, *Jewish Law*, New York, Behrman House 1968.
- Jacobs*, Louis, *The Talmudic Argument*, Cambridge, Cambridge University Press 1984.
- Jacobs*, Louis, The Nature of the Babylonian Talmud, *Oxford* 19.04.1992, online verfügbar unter: louisjacobs.org/articles/nature-babylonian-talmud-part-1-composite-work/, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Jacobs*, Louis, The Nature of the Babylonian Talmud, *Oxford* 27.05.1992, online verfügbar unter: louisjacobs.org/articles/nature-babylonian-talmud-part-3-comprehensive-work/, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Jacobs*, Louis/Derovan, David, Hermeneutics, in: *Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 25–29.
- Jaffee*, Martin S., How Much „Orality“ in Oral Torah?, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 10 (1992), 53–72, DOI: 10.1353/sho.1992.0052, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/42941717.
- Jaffee*, Martin S., *Torah in the Mouth*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press 2001.

- Jaffee*, Martin S., Rabbinic Authorship as a Collective Enterprise, in: Fonrobert, Charlotte Elisheva/Jaffee, Martin S. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge, Cambridge Univ. Press 2007, 17–37.
- Jäger*, Siegfried/*Jäger*, Margarete, *Medienbild Israel: zwischen Solidarität und Antisemitismus*, LIT 2003.
- Jähnke*, Burkhard/*Schramm*, Edward, *Europäisches Strafrecht*, Berlin/Boston, De Gruyter 2017.
- Jastrow*, Morris/*Prince*, John Dyneley/*Kohler*, Kaufmann/*Ginzberg*, Louis, Avenger of Blood, in: Singer, Isidore (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co. 1906, 344–346.
- Jestaedt*, Matthias, *Wissenschaft im Recht*, JZ 69 (2014), 1–12.
- Jewish Law Association Studies.
- Jewish Social Policy Action Network, Criminal Justice & Death Penalty Policy Center: Death Penalty, online verfügbar unter: jspan.org/content/death-penalty-policy-center, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Joeks*, Wolfgang/*Miebach*, Klaus (Hrsg.), *Münchener Kommentar zum Strafbuch*, München, ³2016.
- Jonathan Gottschall*, Der Kitzel des Bösen, *Neue Züricher Zeitung Folio* 2014 (01.02.2014), online verfügbar unter: folio.nzz.ch/2014/februar/der-kitzel-des-boesen, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Jones*, Lindsay/*Eliade*, Mircea/*Adams*, Charles J. (Hrsg.), *Encyclopedia of Religion*, 2. Aufl., Detroit, Macmillan Reference USA 2005.
- Kadushin*, J. L., *Code of Jewish Jurisprudence – Talmudical Law Decisions Civil, Criminal and Social – Part V*, 2. Aufl., New York, The Jewish Jurisprudence Co. 1921.
- Kahan*, Dan M., What Do Alternative Sanction Mean?, *Univ. Chic. Law Rev* 63 (1996), 591–653.
- Kahana*, Menahem I., *Midreshei Halakhah*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 193–204.
- Kahane*, Isaac Ze'ev, Bruna, Israel Ben Hayyim, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 222–223.
- Kämmerer*, Thomas Richard (Hrsg.), *Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient – Studies on Ritual and Society in the Ancient Near East*, s.l., Walter de Gruyter GmbH Co.KG 2008.
- Kanarek*, Jane L., *Biblical Narrative and the Formation of Rabbinic Law*, Cambridge University Press 2014.
- Kaplan*, Dana Evan, Reform Judaism, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 165–183.
- Kaplan*, Dana Evan/*Moffic*, Evan, Judaism: Reform Judaism, in: Riggs, Thomas (Hrsg.), *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, Detroit, Thomson Gale 2006, 469–474.

- Kaplan*, Lawrence, Further Reflections on Classification of Mishneh Torah, Hakirah, The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought 19 (2015), 29–70.
- Kaplan*, Lawrence, Mishneh Torah's Structure and its Meaning: A Counter-Response to David Gills, Hakirah, The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought 2016 (21), 53–59.
- Kar*, Robin Bradley, Western Legal Prehistory: Reconstructing the Hidden Origins of Western Law and Civilization, U. Ill. L. Rev. 2012 (2012), 1499.
- Karo*, Yosef/*Isserles*, Moses, Shulchan Arukh, Choshen Mishpat, online verfügbar unter: www.sefaria.org/Shulchan_Aruk_Choshen_Mishpat?lang=bi, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Karo*, Yosef/*Löwe*, Heinrich Georg F., Der Schulchan Aruch oder Die vier jüdischen Gesetz-Bücher, Hamburg, Wagener 1838, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/structure/6481233, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Karpelesz*, Karl, Schëelot uTëschuwot, in: Herlitz, Georg/*Kirschner*, Bruno (Hrsg.), Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag 1927, 165–170, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/pageview/366000, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Katz*, Simha/*Keil*, Martha, Isserlein, Israel Ben Pethahiah, in: Skolnik, Fred/*Berenbaum*, Michael (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 768–769.
- Katz*, Steven T. (Hrsg.), The Cambridge History of Judaism, Cambridge, Cambridge University Press 2006.
- Kaufmann*, D., Jewish Informers in the Middle Ages, The Jewish Quarterly Review 8 (1896), 217–238, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/1449832, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Kerem*, Yitzhak/*Campeas*, Hyman Joseph/*Roth*, Cecil/*Kahanov*, Ezer, Sephardim, in: Skolnik, Fred/*Berenbaum*, Michael (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 292–305.
- Kessler*, Reiner, Jobeljahr, in: Bauks, Michaela/*Koenen*, Klaus (Hrsg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, online verfügbar unter: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22608/, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Kiel*, Yishai, Sexuality in the Babylonian Talmud, New York, Cambridge University Press 2016.
- Kirmeier*, Josef, Judenverfolgungen (Spätmittelalter), in: Historisches Lexikon Bayerns, München, Bayerische Staatsbibliothek, online verfügbar unter: [www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Judenverfolgungen_\(Sp%C3%A4tmittelalter\)](http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Judenverfolgungen_(Sp%C3%A4tmittelalter)), zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Kirschenbaum*, Aaron, Self-incrimination in Jewish law, New York, Burning Bush Press 1970.

- Kirschenbaum*, Aaron, *Jewish Law and the Abuse of Rights*, Tel Aviv University Studies in Law 5 (1980), 98–114.
- Kirschenbaum*, Aaron, *The Role of Punishment in Jewish Criminal Law: A Chapter in Rabbinical Penological Thought*, Tel Aviv University Studies in Law 12 (1987), 253–273.
- Kirschenbaum*, Aaron/*Trafimow*, J., *Sovereign Power of the State: A Proposed Theory of Accomodation in Jewish Law*, The, Cardozo L. Rev. 12 (1990), 925.
- Kisch*, Guido, *Research in Medieval Legal History of the Jews*, Proceedings of the American Academy for Jewish Research 6 (1934), 229–276, DOI: 10.2307/3622280.
- Kisch*, Guido, *Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*, 2. Aufl., Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag 1978.
- Kisch*, Guido, *Jüdisches Recht und Judenrecht*, in: Kisch, Guido (Hrsg.), *Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag 1978, 187–198.
- Kisch*, Guido, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 197.
- Kisch*, Guido (Hrsg.), *Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag 1978.
- Klatzkin*, Jacob/*Elbogen*, Ismar (Hrsg.), *Encyclopedia Judaica*, Berlin, Eschkol 1930.
- Klatzkin*, Jacob/*Slutzsky*, Jehuda/*Cohn*, Haim H./*Elon*, Menachem, Informers, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 780–786.
- Klitsner*, Judy, *Subversive Sequels in the Bible*, Jerusalem, Maggid Books 2011.
- Knight*, Douglas A., *Law, Power, and Justice in Ancient Israel*, Louisville, KY, Westminster/John Knox Press 2011.
- Knohl*, Israel, *The Sanctuary of Silence*, Winona Lake, Ind, Eisenbrauns 2007.
- Köckert*, Matthias, *Dekalog/Zehn Gebote*, in: Bauks, Michaela/Koenen, Klaus (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, online verfügbar unter: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10637/, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Koenig*, Julia/*Fischer*, Eric/*Salmberg*, Mathilde/*Barbosa*, Mariana/*Omarsdottir*, Bara/*Silija/Corgan*, Michael, *Pespectives on Torture in Western Europe*, in: Malley-Morrison, Kathleen (Hrsg.), *International Handbook of War, Torture, and Terrorism*, New York, NY, Springer 2013, 531–550.
- Kohler*, Josef, *Darstellung des talmudischen Rechtes*, ZVglRWiss 20 (1907), 161–264.
- Kohler*, Kaufmann, *Die Bibel und die Todesstrafe eine Zeitfrage vom kritisch-historischen Standpunkte aus betrachtet*, Leipzig, Pardubitz 1870.
- Kohler*, Kaufmann/*Jastrow*, Marcus/*Jastrow*, Morris, *Banishment*, in: Singer, Isidore (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co. 1906, 490–491, online verfügbar unter: www.jewishencyclopedia.com/articles/2441-banishment, zuletzt geprüft am 15.10.2018.

- Kohn*, Jacob P., Die Zeugenaussage im Jüdischen Recht, *Jeschurun* 17 (1930), 391–404, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/pageview/2304539, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Kornfeld*, Hermann, 35. Die Vollziehung der Todesstrafe nach dem mosaischen Recht, *ZStW* 28 (1908), 486–490, DOI: 10.1515/zstw.1908.28.1.486.
- Kraemer*, Joel L., Moses Maimonides: An Intellectual Portrait, in: Seeskin, Kenneth (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge, Cambridge Univ. Press 2005, 10–57.
- Kraemer*, Joel L., *Maimonides*, New York, NY, Doubleday 2008.
- Krakowski*, Menachem, Reclaiming the Self: Adam’s Sin and the Human Psyche, *Hakirah*, *The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought* 5 (2007), 151–170.
- Krause*, Jens-Uwe, *Gefängnisse im Römischen Reich*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag 1996.
- Krengel*, Johann, Tosefta, in: Herlitz, Georg/Kirschner, Bruno (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag 1927, 1000–1003.
- Kupfer*, Ephraim/*Derovan*, David, Jacob ben Asher, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 30–31.
- Kutch*, Ernst/*Jacobs*, Louis/*Kanof*, Abram, Sukkot, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 299–302.
- Kutscher*, Eduard Yechezkel, Aramaic, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 342–359.
- Ladeur*, Karl-Heinz/*Augsberg*, Ino, „Der Buchstaben tödtet, aber der Geist machet lebendig“? Zur Bedeutung des Gesetzesverständnisses der jüdischen Tradition für eine postmoderne Rechtstheorie, *Rechtstheorie* 40 (2009), 431–471, DOI: 10.3790/rth.40.4.431.
- Lamm*, N./*Kirschenbaum*, Aaron, Freedom and Constraint in the Jewish Judicial Process, *Cardozo L. Rev.* 1 (1979), 99.
- Landauer*, Georg, Zur Geschichte der Judenrechtswissenschaft, *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 2 (1931), 255–261, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/pageview/2260749, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Lange*, Armin (Hrsg.), *The Dead Sea Scrolls inContext*, Leiden, Brill 2011.
- Lanni*, Adrian (Hrsg.), *Athenian Law in its Democratic Context*, online verfügbar unter: www.stoa.org/demos/, zuletzt geprüft am 15.09.2020.
- Lasker*, Daniel J./*Citonne*, Eli/*Ben-Shammai*, Haggai/*Heller*, Joseph Elijah/*Nemoy*, Leon/*Hofman*, Shlomo, Karaites, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 785–802.
- Lasker*, Eduard, 11. Sitzung, Beratungen zum Strafgesetzbuch, 2. Lesung, in: *Verhandlungen des Reichstages des Norddeutschen Bundes*, Berlin 1870, 112–117.

- Laskier*, Michael M., Almohads, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 681–682.
- Leben*, Charles, Hebrew Sources in the Doctrine of the Law of Nature and Nations in Early Modern Europe, *The European Journal of International Law* 27 (2016), 79–106, DOI: 10.1093/ejil/chw001.
- Levenson*, Alan T., *The Making of the Modern Jewish Bible*, Plymouth, Rowman & Littlefield 2011.
- Levine*, Aaron, *Moral Issues of the Marketplace in Jewish Law*, Brooklyn, NY, Yashar Books 2005.
- Levine*, Aaron, *Economic Morality and Jewish Law*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press 2012.
- Levine*, Lee I., *Judaism and Hellenism in Antiquity*, Univ. of Washington Press 1998.
- Levine*, Lee I., Judaism from the Destruction of the Jerusalem to the End of the Second Jewish Revolt: 70-135 C.E.: Part I, in: Shanks, Hershel (Hrsg.), *Christianity and Rabbinic Judaism: A parallel history of their origins and*, Biblical Archaeology Society 2011, online verfügbar unter: cojs.org/lee_i_levine_-_judaism_from_the_destruction_of_jerusalem_to_the_end_of_the_second_jewish_revolt-_70-135_c-e-part_i/, zuletzt geprüft am 16.05.2018.
- Levine*, S. J., Capital Punishment in Jewish Law and its Application to the American Legal System, *St. Mary's Law Journal* 29 (1998), 1036, zuletzt geprüft am 20.01.2011.
- Levine*, S. J., Playing God: An Essay on Law, Philosophy, and American Capital Punishment, *New Mexico Law Review* 31 (2001), zuletzt geprüft am 20.01.2011.
- Levine*, Samuel J., An Introduction to Self-Incrimination in Jewish Law, with Application to the American Legal System, *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review* 28 (2006), 257–277.
- Levitats*, Isaac, Autonomy, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 707–710.
- Levitats*, Isaac, Autonomy, Judicial, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 710–711, zuletzt geprüft am 11.11.2013.
- Lewin*, Issay, Die Chasaka des talmudischen Rechts, *ZVglRWiss* 29 (1913), 151–298.
- Lewin*, Louis, Israel Bruna ben Chajim, in: Herlitz, Georg/Kirschner, Bruno (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag 1927, 68, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/pageview/364189, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Lewin*, Louis, Isserlein, Israel, in: Herlitz, Georg/Kirschner, Bruno (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag 1927, 83, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/pageview/364197, zuletzt geprüft am 15.10.2018.

- Libson*, Gideon, Halakhah and Law in the Period of the Geonim, in: Hecht, Neil S./ Jackson, Bernard S./Piattelli, Daniela/Rabello, Alfredo Mordechai/Passamaneck, Stephen M. (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford Univ. Press 1996, 197–250.
- Lieber*, David L./*Rabbinovitz*, Louis Isaac, Banishment, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 109–111, zuletzt geprüft am 11.11.2013.
- Liebman*, Charles S., Orthodox Judaism, in: Jones, Lindsay/Eliade, Mircea/Adams, Charles J. (Hrsg.), *Encyclopedia of Religion*, 2. Aufl., Detroit, Macmillan Reference USA 2005, 6898–6907.
- Lifshitz*, Berachyahu, The Age of the Talmud, in: Hecht, Neil S./Jackson, Bernard S./Piattelli, Daniela/Rabello, Alfredo Mordechai/Passamaneck, Stephen M. (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford Univ. Press 1996, 169–195.
- Lippert*, Sandra Luisa, *Einführung in die altägyptische Rechtsgeschichte*, Münster, LIT 2008.
- Lipskar*, Sholom D., A Torah Perspective On Incarceration As a Modality of Punishment and Rehabilitation, *Jewish Law Articles* 1996.
- Literarische Rundschau, Gemeindeblatt der Israelitischen Gemeinde Frankfurt am Main 9 (1930–1931), 295, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/pageview/3097564, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Loader*, James Alfred, Creating New Contexts: On the Possibilities of Biblical Studies in Contexts generated by the Dead Sea Scrolls, in: Lange, Armin (Hrsg.), *The Dead Sea Scrolls inContext: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*, Leiden, Brill 2011, 27–46.
- Lopes Cardozo*, Nathan T, *The written and oral Torah*, Oxford, Rowman & Littlefield 2004.
- Lorberbaum*, Yair, *Imago Dei: Rabbinic Literature, Maimonides and Nachmanides*, Jerusalem 1997.
- Lorberbaum*, Yair, *In God's Image*, Cambridge University Press 2015.
- Lotter*, Friedrich, Rintfleisch-Verfolgung, 1298, in: *Historisches Lexikon Bayerns*, München, Bayerische Staatsbibliothek, online verfügbar unter: www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Rintfleisch-Verfolgung,_1298, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Lüderssen*, Klaus (Hrsg.), *Die Durchsetzung des öffentlichen Strafanspruchs*, Köln, Böhlau 2002.
- Lytton*, Timothy D., Due Process and Legal Authority in the Garden of Eden: Jurisprudence in Aggadic Midrash, in: Hecht, Neil S. (Hrsg.), *The Jewish Law Annual*, London, Routledge 2006, 185–201.
- Maimonides*, Moses, *Das Buch der Erkenntnis*, Berlin, Akademie Verlag 1994.
- Maimonides*, Moses/*Bell*, Berell, *Sefer HaMitzvot*, Brooklyn, New York, Sichos, online verfügbar unter: www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1144370/jewish/Sefer-Hamitzvot.htm, zuletzt geprüft am 15.10.2018.

- Maimonides*, Moses/*Hershman*, Abraham M., *The Book of Judges*, New Haven, Yale University Press 1977.
- Maimonides*, Moses/*Klein*, Hyman, *The Book of Torts*, New Haven, Yale University Press 1982.
- Maimonides*, Moses/*Maier*, Johann, *Führer der Unschlüssigen*, Hamburg, Meiner 1995.
- Maimonides*, Moses/*Pines*, Shlomo, *The Guide Of The Perplexed*, Chicago, Univ. of Chicago Press 1974.
- Maimonides*, Moses/*Touger*, Elijah (Hrsg.), *Sefer Nezikim*, Moznaim.
- Maimonides*, Moses/*Touger*, Elijah (Hrsg.), *Sefer Shoftim*, Moznaim.
- Malamat*, Avraham, *Charismatic Leadership in the Book of Judges*, in: *Malamat, Avraham (Hrsg.), History of Biblical Israel: Major problems and minor issues*, Leiden/Boston, Brill 2010, 151–170.
- Malamat*, Avraham, *The Period of Judges*, in: *Malamat, Avraham (Hrsg.), History of Biblical Israel: Major problems and minor issues*, Leiden/Boston, Brill 2010, 97–147.
- Malamat*, Avraham, *The Proto-History of Israel: A Study in Method*, in: *Malamat, Avraham (Hrsg.), History of Biblical Israel: Major problems and minor issues*, Leiden/Boston, Brill 2010, 3–16.
- Malamat*, Avraham (Hrsg.), *History of Biblical Israel*, Leiden/Boston, Brill 2010.
- Malley-Morrison*, Kathleen (Hrsg.), *International Handbook of War, Torture, and Terrorism*, New York, NY, Springer 2013.
- Mandelbaum*, S., *The Privilege Against Self-incrimination in Anglo-American and Jewish Law*, *Am. J. Comp. L.* 5 (1956), 115–119, DOI: 10.2307/838144.
- Mandl*, Simon, *Der Bann, ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht dargestellt nach der Bibel und der rabbinischen Literatur*, von Dr Simon Mandl, Brünn 1898.
- Mann*, Jacob, *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History*, *The Jewish Quarterly Review* 7 (1917), 457–490, DOI: 10.2307/1451354.
- Mann*, Jacob, *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History*, *The Jewish Quarterly Review* 9 (1918), 139–179, DOI: 10.2307/1451212.
- Mann*, Jacob, *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History*, *The Jewish Quarterly Review* 10 (1919), 121–151, DOI: 10.2307/1451319.
- Mann*, Jacob, *The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History*, *The Jewish Quarterly Review* 10 (1919–1920), 309–365, DOI: 10.2307/1451413.
- Maoz*, Asher, *Can Judaism Serve as a Source of Human Rights?*, *ZaōRV* 2004, 677–721.
- Marcus*, David, *Ezra and Nehemiah, Books of*, in: *Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 656–662.
- Marcus*, David/*Hirschberg*, Haim *Zew/Ben-Yaacob*, Abraham, *Ezra*, in: *Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 652–654.

- Markon*, Isaak, Persien, in: Herlitz, Georg/Kirschner, Bruno (Hrsg.), Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag 1927, 859–870.
- Mattes*, Barbara, Jüdisches Alltagsleben in einer mittelalterlichen Stadt, Berlin, New York, De Gruyter 2003.
- May*, Max, Jewish Criminal Law and Legal Procedure, *J. Crim. L. & Criminology* 31 (1940), 438–447, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/1137565, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Mayer*, Samuel, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer, mit Rücksicht auf die neuen Gesetzbungen, für Juristen, Staatsmänner, Theologen, Philologen, Philosophen und Geschichtsforscher in parallelen Dargestellt: Bd. Dss öffentliche Recht, Baumgärtner 1862.
- Mayer*, Samuel, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer: mit Rücksicht auf die neuen Gesetzgebungen, Baumgärtner 1866.
- Mayer*, Samuel, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer: mit Rücksicht auf die neuen Gesetzgebungen, für Juristen, Staatsmänner, Theologen, Philologen, Philosophen und Geschichtsschreiber in Parallelen dargestellt; ein Beitrag zu einem Systeme und zu einer Geschichte des Universalrechts. Geschichte der Strafrechte, Lintz 1876.
- Meder*, Stephan, Rechtsgeschichte, UTB GmbH 2017.
- Mendelssohn*, Moses, Ritualgesetze der Juden, 3. Aufl., Berlin, Voss 1793.
- Meron*, Yaakov, An Eye for an Eye: A comment, in: *Jewish Law Association Studies*, 93–94.
- Meyer*, Frank, Eine Geologie des Strafrechts, *ZStW* 123 (2011), 1–46, DOI: 10.1515/ZSTW.2011.1.
- Meyer*, Michael A., Reform Judaism, in: Jones, Lindsay/Eliade, Mircea/Adams, Charles J. (Hrsg.), *Encyclopedia of Religion*, 2. Aufl., Detroit, Macmillan Reference USA 2005, 7665–7673.
- Meyers*, Carol L., Exodus, Cambridge, Cambridge University Press 2005.
- Meyuhas* Ginio, Alisa (Hrsg.), *Between Sepharad and Jerusalem*, Leiden/Boston, Brill 2014.
- Michaelis*, Johann David, Mosaisches Recht. Erster Theil., Frankfurt a. M., Garbe 1770.
- Michaelis*, Johann David, Mosaisches Recht. Sechster Theil., Frankfurt a. M., Garbe 1775.
- Michaelis*, Johann David, Mosaisches Recht, Bände 5–6, 2. Aufl., Reutlingen, Verlag Johannes Erdzinger 1792.
- Milgrom*, Jacob, Bloodguilt, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 773–774.
- Milgrom*, Jacob/*Rabbinovitz*, Louis Isaac, Eglah ‘Arufah, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 220–221.

- Miller*, Gabriel, Mord im Tempel zu Jerusalem, online verfügbar unter: www.juedisches-recht.de/tal_mord_im_tempel.php, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Miller*, Gabriel, Selbstbelastung, *Revue Internationale Des Droits De L'Antiquité XLVIX* (2002), 325–338.
- Minow*, Martha/Ryan, Michael/Sarat, Austin (Hrsg.), *Narrative, Violence, and the Law*, 5. Aufl., Ann Arbor, Univ. of Michigan Press 2004.
- Mintz*, Sharon Liberman/Goldstein, Gabriel M. (Hrsg.), *Printing the Talmud*, New York, Yeshiva University Museum 2005.
- Minyan*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 302.
- Mittelmann*, Hanni, Sammy Gronemann (1875–1952), Frankfurt a.M, Campus Verlag 2004.
- Mokhtarian*, Jason Sion, Rabbis, Sorcerers, Kings, and Priests, Berkeley, Univ. of California Press 2015.
- Müller*, Daniela, Der Einfluß der Kirche, in: Lüderssen, Klaus (Hrsg.), *Die Durchsetzung des öffentlichen Strafanspruchs: Systematisierung der Fragestellung*, Köln, Böhlau 2002, 69–94.
- Müller*, Jörg R., Armleder-Verfolgungen 1336–1338, in: *Historisches Lexikon Bayerns*, München, Bayerische Staatsbibliothek, online verfügbar unter: www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Armleder-Verfolgungen_1336-1338, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Münz*, Isaak, Moses ben Maimon (Maimonides), Frankfurt a.M, J. Kauffmann 1912.
- Mutius*, Hans-Georg von, *Rechtsentscheide jüdischer Gesetzeslehrer aus dem maurischen Cordoba*, Frankfurt am Main, Peter Lang 1990.
- Nachama*, Andreas/Sievers, Jonah (Hrsg.), *Tefilot le-khol ha-shanah*, 2. Aufl., Gütersloh, Gütersloher Verl.-Haus 2014.
- Nadell*, Pamela S., Conservative Judaism, in: Jones, Lindsay/Eliade, Mircea/Adams, Charles J. (Hrsg.), *Encyclopedia of Religion*, 2. Aufl., Detroit, Macmillan Reference USA 2005, 1957–1966.
- Nelson*, Eric, *The Hebrew Republic*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 2010.
- Nelson*, Lev Meiowitz (Hrsg.), *A Handbook for Jewish Communities Fighting Mass Incarceration*, New York 2016, online verfügbar unter: www.truah.org/resources/handbook-for-jewish-communities-fighting-mass-incarceration/, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Neue Deutsche Biographie 1972.
- Neuman*, Kalman, Political Hebraism an the Early Modern ‚Respublica Hebraeorum‘: On Defining the Field, in: *Political Hebraism: Judaic sources in early modern political thought*, Jerusalem and and New York, Shalem Press 2008, 57–71.
- Neusner*, J. (Hrsg.), *An Introduction to Judaism*, Louisville, KY, Westminster/John Knox Press 1991.

- Neusner, Jacob*, *Judeo-Persian Communities: iii. Parthian and Sasanian Periods*, in: *Encyclopaedia Iranica*, New York, Columbia University, 96–103, online verfügbar unter: www.iranicaonline.org/articles/judeo-persian-communities-iii-parthian-and-sasanian-periods, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Neusner, Jacob*, *Formative Judaism*, Chico, California, Scholars Press 1982.
- Neusner, Jacob*, *The Reader's Guide to the Talmud*, Leiden/Boston, Brill 2001.
- Neusner, Jacob*, *Rabbinic Narrative*, Leiden/Boston, Brill 2003.
- Neusner, Jacob*, *Introduction: Metaphor and Exegesis*, in: Green, William Scott/Neusner, Jacob (Hrsg.), *Law as Literature*, 1983. Aufl., Eugene, Wipf & Stock 2006, 37–43.
- Neusner, Jacob*, *A History of the Jews in Babylonia, Part II: The Early Sasanian Period*, Wipf & Stock 2008.
- Neusner, Jacob*, *A History of the Jews in Babylonia, Part V: Later Sasanian Times*, Eugene, Or., Wipf & Stock 2008–2009.
- Newman, Louis E.*, *Past Imperatives*, Albany, N.Y., State Univ. of New York Press 1998.
- Niditch, Susan*, *Beautiful Theories: Approaching Deut 21:1–9 as Ritual Performance and Narrative Medium*, in: Baden, Joel S./Najman, Hindy/Tigchelaar, Eibert J. C. (Hrsg.), *Sibyls, scriptures, and scrolls: John Collins at seventy*, Leiden/Boston, Brill 2017, 958–972.
- Nörr, Knut Wolfgang*, *Romanisch-kanonisches Prozessrecht*, 2012. Aufl., Berlin, Springer 2012.
- Notarikon, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 314–315.
- O'Callaghan, Joseph F.*, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia Pa., Univ. of Pennsylvania Press 2004.
- Ong, Walter J.*, *Orality and Literacy*, Abingdon, UK, Taylor & Francis 1982, DOI: 10.4324/9780203328064.
- Orni, Efraim/Gilboa, Shaked*, PaRDeS, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 632.
- Ostrow, Jonah*, *Tannaitic and Roman Procedure in Homicide*, *The Jewish Quarterly Review* 48 (1958), 352–370, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/1452697, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Oswald, Wolfgang*, *Bundesbuch*, in: Bauks, Michaela/Koenen, Klaus (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, online verfügbar unter: www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/11459/, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Otto, Eckart*, *Das Gesetz des Mose*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007.
- Paganini, Simone*, *Deuteronomistisches Geschichtswerk (DtrG)*, in: Bauks, Michaela/Koenen, Klaus (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttesta-*

- mentlicher Teil, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, online verfügbar unter: www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/10678/, zuletzt geprüft am 09.04.2014.
- Passamaneck*, Stephen M., Towards Sunrise in the East 1300–1565, in: Hecht, Neil S./Jackson, Bernard S./Piattelli, Daniela/Rabello, Alfredo Mordechai/Passamaneck, Stephen M. (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford Univ. Press 1996, 323–357.
- Paul*, McCold, The Recent History of Restorative Justice: Mediation, circles, and conferencing, in: Sullivan, Dennis/Tiftt, Larry (Hrsg.), *Handbook of Restorative Justice: A Global Perspective*, Routledge 2007, 23–51.
- Pérez*, Joseph/*Nader*, Helen, *History of a Tragedy*, Urbana, Illinois, Univ. of Illinois Press 2007.
- Peters*, Edward M., Prison Before the Prison: The Ancient and Medieval Worlds, in: *The Oxford History of the Prison*, Oxford Univ. Press 1998, 3–43.
- Petzsche*, Anneke, *Strafrecht und Terrorismusbekämpfung*, Nomos 2013.
- Philipson*, Moses, *Über die Verbesserung des Judeneids*, Neustrelitz 1797.
- Piattelli*, Daniela/*Jackson*, Bernard S., Jewish Law during the Second Temple Period, in: Hecht, Neil S./Jackson, Bernard S./Piattelli, Daniela/Rabello, Alfredo Mordechai/Passamaneck, Stephen M. (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford Univ. Press 1996, 19–51.
- Picotti*, Lorenzo (Hrsg.), *An den Wurzeln des modernen Strafrechts*.
- Polish*, Dan, Capital Punishment on Trial: Does Judaism Condone Capital Punishment, *Reform Judaism* 30 (2002), online verfügbar unter: www.reformjudaismmag.net/02summer/focus.shtml, zuletzt geprüft am 01.08.2018.
- Political Hebraism: Judaic sources in early modern political thought*, Jerusalem and New York, Shalem Press 2008.
- Porten*, Bezalel, *The Elephantine Papyri in English*, Brill 1996.
- Porten*, Bezalel, Exile, Babylonian, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 608–611.
- Posekim*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 415.
- Posner*, Richard A., *Law and Literature*, 3. Aufl., Harvard University Press 2009.
- Pritikin*, M. H., Punishment, Prisons, and the Bible: Does Old Testament Justice Justify Our Retributive Culture, *Cardozo L. Rev.* 28 (2006), 715–778.
- Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards 1927–1970*.
- Qimhí*, Mordeḳay/*Mutius*, Hans-Georg von, *Rechtsentscheide Mordechai Kimchis aus Südf Frankreich*, Peter Lang 1991.
- Rabbah Bar Huna, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 8–9.
- Rabbinovitz*, Louis Isaac, Shulḥan Arukh, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 529–530.

- Rabbinovitz*, Louis Isaac/*Dienstag*, Jacob I./*Hyman*, Arthur/*Muntner*, Suessmann/*Goldstein*, Bernard R., Maimonides, Moses, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 381–397.
- Rabbinovitz*, Louis Isaac/*Reines*, Alvin J./*Rubinstein*, Richard L., Reward and Punishment, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 269–272.
- Rabbinovitz*, Louis Isaac/*Wald*, Stephen G., Talmud, Jerusalem, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 483–487.
- Rabinowitz*, Abraham Hirsch, Commandments, The 613, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 73–85.
- Rabinowitz*, J. J., A Note on the ‚Jewish Execution‘, *Jewish Social Studies* 5 (1943), 305–308, DOI: 10.2307/4464516.
- Rabinowitz*, J. J., The Influence of Jewish Law upon the Development of Frankish Law, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 16 (1946), 205–224, DOI: 10.2307/3622271.
- Rabinowitz*, J. J., The Title De Migrantibus of the Lex Salica and the Jewish Herem Hayishub, *Speculum: A Journal of Mediaeval Studies* 1947.
- Rabinowitz*, J. J., Jewish and Lombard Law, *Jewish Social Studies* 12 (1950), 299–328, DOI: 10.2307/4464911.
- Raisin*, Jacob S., *Sect, Creed And Custom In Judaism – A Study In Jewish Nomology*, Philadelphia, Julius H. Greenstone 1907.
- Rapaport*, Mordché W., *Biblich-talmudisch-rabbinisches Recht der Juden*, in: *Scritti in onore di G.P. Chironi*, 2–24.
- Rapaport*, Mordché W., Die Methodenfrage beim Jüdischen Rechte als Schema einer Methodenfrage im allgemeinen innerhalb der vergleichenden Rechtswissenschaft, *ZVglRWiss* 33 (1919), 1–48.
- Rappaport*, Josef H., *Das Darlehen nach talmudischem Recht*, Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft 1932.
- Raschi/Mutius*, Hans-Georg von, *Rechtsentscheide Raschis aus Troyes (1040–1105)*, Peter Lang 1987.
- Reimann*, Mathias/*Zimmermann*, Reinhard (Hrsg.), *Oxford Handbook of Comparative Law*, Oxford Univ. Press 2008.
- Religious Action Center of Reform Judaism, Position of the Reform Movement on the Death Penalty, online verfügbar unter: rac.org/position-reform-movement-death-penalty?id=1665&page_prg_id=8089, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Rendsburg*, Israel Without the Bible, in: Greenspahn, Frederick E. (Hrsg.), *The Hebrew Bible: New insights and scholarship*, New York, New York Univ. Press 2008.

- Responsa, in: Encyclopædia Britannica, Encyclopædia Britannica, inc., online verfügbar unter: www.britannica.com/topic/responsa-Judaism, zuletzt geprüft am 15.10.2018.
- Reviv*, Hanoch/*Sperling*, David/*Porten*, Bezalel/*Stern*, Menahem/*Roth*, Cecil/*Ben-Sasson*, Haim H./*Skolnik*, Fred, History, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 163–285.
- Riesenhuber*, K./*Karakostas*, I. K. (Hrsg.), *Inhaltskontrolle im nationalen und Europäischen Privatrecht*, De Gruyter 2009.
- Riggs*, Thomas (Hrsg.), *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, Detroit, Thomson Gale 2006.
- Rodriguez*, Vicente/*Shubert*, Adrian, Muslim Spain, in: Encyclopædia Britannica, Encyclopædia Britannica, inc., online verfügbar unter: www.britannica.com/place/Spain/Muslim-Spain, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Rohe*, Mathias, *Das islamische Recht*, München, C.H. Beck 2011.
- Roitman*, Jessica V., *The Same but Different?*, Leiden/Boston, Brill 2011.
- Ronning*, John, The Naming of Isaac, *Westminster Theological Journal* 53 (1991), 1–27.
- Rosenberg*, Irene Merker, The Seven Noahide Laws, *Rutgers Journal of Law and Religion* 6 (2004), 4, online verfügbar unter: ssrn.com/abstract=686114, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Rosenberg*, Irene Merker/*Rosenberg*, Yale L., Lone Star Liberal Musings on „Eye for Eye“ and the Death Penalty, *Utah L. Rev.* 1998, 505–542.
- Rosenberg*, Irene Merker/*Rosenberg*, Yale L., Of God’s Mercy and the Four Biblical Methods of Capital Punishment: Stoning, Burning, Beheading, and Strangulation, *Tulane Law Review* 79 (2004), 1169, online verfügbar unter: ssrn.com/abstract=643723, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Rosenfeld*, Moritz/*Cohn*, Marcus, Jeschiwa, in: Herlitz, Georg/Kirschner, Bruno (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag 1927, 220–228.
- Rosh*, Klal 17:8, online verfügbar unter: www.sefaria.org/Teshuvot_HaRosh.17.8.1?lang=bi&with=all&lang2=en, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Rosner*, Fred, *Contemporary biomedical ethical issues and Jewish law*, Jersey City, NJ, KTAV Publishing House 2007.
- Ross*, Jacob Joshua/*Lipinski*, Edward, Revelation, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 253–258.
- Roth*, Jeffrey I., The Justification for Controversy under Jewish Law, *Cal. L. Rev.* 76 (1988), 337–387, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/3480616, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Rothkoff*, Aaron/*Grossman*, Avraham/*Kaddari*, Menahem Zevi/*Fraenkel*, Jona/*Ta-Shma*, Israel Moses, Rashi (Solomon ben Isaac), in: Skolnik, Fred/Berenbaum,

- Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 101–106.
- Roxin*, Claus, *Kriminalpolitik und Strafrechtssystem*, 2. Aufl., Berlin, De Gruyter 1973.
- Roxin*, Claus, *Strafrechtliche Grundlagenprobleme*, Berlin, De Gruyter 1973.
- Roxin*, Claus, *Strafrecht*, 4. Aufl., München, C.H. Beck 2006.
- Rubenstein*, Jeffrey L., *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press 1999.
- Rubenstein*, Jeffrey L., *Rabbinic Stories*, Mahwah, NJ, Paulist Press 2002.
- Rubenstein*, Jeffrey L., *The Rise of the Babylonian Rabbinic Academy*, JSIJ 1 (2002), 55–68, zuletzt geprüft am 29.06.2017.
- Rubenstein*, Jeffrey L., *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press 2005.
- Rubenstein*, Jeffrey L., *Stories of the Babylonian Talmud*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press 2010.
- Rudavsky*, Tamar, *Maimonides*, Chichester, Wiley-Blackwell 2010.
- Rüterswörden*, Udo, *Deuteronomium*, in: Bauks, Michaela/Koenen, Klaus (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, online verfügbar unter: www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/11481/, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Ruwe*, Andreas, „Heiligkeitsgesetz“ und „Priesterschrift“, Tübingen, Mohr Siebeck 1999.
- Ryan*, William, *Blaming the Victim*, 4. Aufl., New York, Pantheon Books 1971.
- Saalschütz*, Joseph Levin, *Das Mosaische Recht*, 2. Aufl., Berlin, Carl Heymann 1853.
- Saelemaekers*, Monika, *Can Halakhic Texts Talk History? The Exampe of Sefer Or Zarua (Ms. Ros. 3, Ca. 1300 CE)*, ZUTOT 6 (2009), 17–23, DOI: 10.1163/187502109790213069.
- Safrai*, Shmuel, *Amora*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 88–89.
- Safrai*, Shmuel, *Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640)*, in: Ben-Sasson, Haim H. (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 5. Aufl., München, C.H. Beck 2007, 377–470.
- Sandler*, Aron/*Guttmann*, Julius/*Rapaport*, Mordché W., *Maimonides*, in: Herlitz, Georg/Kirschner, Bruno (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, Frankfurt a. M., Jüdischer Verlag 1927, 1306–1328.
- Sanhedrin veba'Onashin haMesurin lahem: The Laws of the Courts and the Penalties placed under their Jurisdiction*, in: *Maimonides, Moses/Touger, Eliyah (Hrsg.), Sefer Shoftim, Moznaim*, online verfügbar unter: www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1172721/jewish/Sanhedrin-vehaOnashin-haMesurin-lahem.htm, zuletzt geprüft am 15.10.2018.

- Sarna, Nahum M./Snaith, Norman Henry/Greenspoon, Leonard J./Harkins, Franklin T./Harkins, Angela Kim/Großfeld, Bernhard, Bible*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 572–679.
- Schäfer, Frank L./Schmoeckel, Mathias/Vornbaum, Thomas, Ad fontes!*, Berlin, LIT 2015.
- Schechter, Solomon/Dembitz, Lewis N., Evidence*, in: Singer, Isidore (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co. 1906, 277–280.
- Schechter, Solomon/Ginzberg, Louis, Isserlein (Isserlin), Israel Ben Pethahiah Ashkenazi*, in: Singer, Isidore (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co. 1906, 677–678, online verfügbar unter: www.jewishencyclopedia.com/articles/8339-isserlein-isserlin-israel-ben-pethahiah-ashkenazi, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Schechter, Solomon/Greenstone, Julius H., Excommunication*, in: Singer, Isidore (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co. 1906, 285–287, online verfügbar unter: www.jewishencyclopedia.com/articles/5933-excommunication, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Schechter, Solomon/Mendelsohn, S., Makkot*, in: Singer, Isidore (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co. 1906, 272–273, online verfügbar unter: www.jewishencyclopedia.com/articles/10313-makkot, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Scheindlin, Raymond P., Medieval Jewish Literature*, in: Visotzky, Burton L./Fishman, David E. (Hrsg.), *From Mesopotamia to modernity: Ten introductions to Jewish history and literature*, Boulder, Westview Press 1999, 127–166.
- Schereschewsky, Ben-Zion/Elon, Menachem, Mamzer*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 442–445.
- Schiffman, Lawrence H., From Text to Tradition*, KTAV Publishing House 1991.
- Schiffman, Lawrence H., The Making of the Mishnah and the Talmud*, in: Mintz, Sharon Liberman/Goldstein, Gabriel M. (Hrsg.), *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*, New York, Yeshiva University Museum 2005, 3–18.
- Schmidt, Eberhardt, Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege*, Vandenhoeck & Ruprecht 1995.
- Schnapp, Friedrich E., Juristische Auslegungsmethoden bei den Talmudgelehrten*, JZ 1998, 1153–1158.
- Schneiders, Torsten Gerald (Hrsg.), Verhärtete Fronten: Der schwere Weg zu einer vernünftigen Islamkritik*, Springer 2012.
- Schnell, Johann, Das israelitische Recht*, Basel, Babnmaier's Buchhandlung 1853.
- Schochet, Gordon J./Oz-Salzberger, Fania/Jones, Meirav, Political Hebraism*, Jerusalem/New York, Shalem Press 2008.
- Schorr, Yisroel Simcha (Hrsg.), Tractate Sanhedrin*, Brooklyn, New York, Mesorah Publications 2002.
- Schorr, Yisroel Simcha/Malinowitz, Chaim (Hrsg.), Tractate Bava Kamma*, Mesorah Publications 2000.

- Schramm*, Edward, Law and Literature, JA 2007, 581–584.
- Schrijver*, Emile, Some Light on the Amsterdam and London Manuscripts of Isaac ben Moses of Vienna's Or Zarua, Bulletin of the John Rylands Library of Manchester 75 (1993), 53–82.
- Schroth*, Klaus, Die Rechte des Opfers im Strafprozess, 2. Aufl., Heidelberg, C.F. Müller 2012, online verfügbar unter: www.juris.de/jportal/?quelle=jlink&docid=samson-SHJRhjrjrh-rostrafT0000&psml=jurisw.psml&max=true.
- Schünemann*, Bernd, Die Europäisierung der Strafrechtspflege als Demontage des demokratischen Rechtsstaats, Berlin, BWV Berliner Wissenschafts-Verlag 2014.
- Schwartz*, Baruch J., Bible, in: Berlin, Adele (Hrsg.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, Oxford Univ. Press 2011, 127–131.
- Schwartz*, Baruch J., Tanakh, in: Berlin, Adele (Hrsg.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, Oxford Univ. Press 2011, 673.
- Schwartz*, Seth, The Political Geography of Rabbinic Texts, in: Fonrobert, Charlotte Elisheva/Jaffee, Martin S. (Hrsg.), The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature, Cambridge, Cambridge Univ. Press 2007, 75–96.
- Schwartz*, Seth, Imperialism and Jewish Society, Princeton, Princeton Univ. Press 2009.
- Schwarz-Friesel*, Monika/*Reinharz*, Jehuda, Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert, Berlin, De Gruyter 2012.
- Schwarzfuchs*, Simon R./*Ashtor*, Eliyahu/*Prato*, Jeonathan/*Avni*, Haim, Spain, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 67–83.
- Schwarzschild*, Steven S./*Berman*, Saul/*Elon*, Menachem, Noachide Laws, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 284–287.
- Schwienhorst-Schönberger*, Ludger, Das Bundesbuch, (Ex 20,22–23,33), Berlin, New York, Walter de Gruyter 1990.
- Scolnic*, Benjamin Edidin, Modern Methods of Bible Study, in: Blumenthal, Jacob/Liss, Janet L. (Hrsg.), Ets Chayim Study Companion, New York, N.Y, Jewish Publication Society 2005, 34–44.
- Scolnic*, Benjamin Edidin, Traditional Methods of Bible Study, in: Blumenthal, Jacob/Liss, Janet L. (Hrsg.), Ets Chayim Study Companion, New York, N.Y, Jewish Publication Society 2005, 23–32.
- Scritti in onore di G.P. Chironi.
- Secunda*, Shai, The Iranian Talmud, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press 2014.
- Secunda*, Shai/*Fine*, Steven/*Elman*, Yaakov (Hrsg.), Shoshannat Yaaqov, Leiden/Boston, Brill 2012.
- Seelmann*, Die Relevanz der Theologie, in: Lüderssen, Klaus (Hrsg.), Die Durchsetzung des öffentlichen Strafanspruchs: Systematisierung der Fragestellung, Köln, Böhlau 2002, 95–105.

- Seeskin*, Kenneth (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge, Cambridge Univ. Press 2005.
- Sefaria*, Rashba, online verfügbar unter: www.sefaria.org/person/Rashba, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Segal*, Peretz, *Jewish Law During the Tannaitic Period*, in: Hecht, Neil S./Jackson, Bernard S./Piattelli, Daniela/Rabello, Alfredo Mordechai/Passamaneck, Stephen M. (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford Univ. Press 1996, 101–139.
- Seidl*, Theodor, *Heiligkeitsgesetz*, in: Bauks, Michaela/Koenen, Klaus (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher Teil*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, online verfügbar unter: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20857/, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Shanks*, Hershel (Hrsg.), *Christianity and Rabbinic Judaism*, Biblical Archaeology Society 2011.
- Sharon*, Ilan, *Levantine Chronology*, in: Steiner, Margreet L. (Hrsg.), *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant: C. 8000 – 332 BCE*, Oxford, Oxford Univ. Press 2014, 44–64.
- Shetreet*, Shimon/*Homolka*, Walter, *Jewish and Israeli Law – An Introduction*, Berlin, Walter de Gruyter 2017, DOI: 10.1515/9783899497946.
- Shilo*, Shmuel, *The Contrast Between Mishpat Ivri and Halakhah*, *Tradition* 20 (1982), 91–100.
- Shochetman*, Eliav, *Jewish Law in Spain and the Halakhic Activity of its Scholars before 1300*, in: Hecht, Neil S./Jackson, Bernard S./Piattelli, Daniela/Rabello, Alfredo Mordechai/Passamaneck, Stephen M. (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford Univ. Press 1996, 271–298.
- Shuster*, Kenneth, *Halacha as a Model for American Penal Practise: A Comparison of Halchic and American Punishment Methods*, *Nova Law Review* 19 (1995), 965–1012, zuletzt geprüft am 26.01.2011.
- Sicker*, Martin, *An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature*, Praeger 2007.
- Siegel*, Seymour, *Imitation of God*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 737–738.
- Silverstein*, Shraga/Sefaria Community Translation, *Mekhilta d’Rabbi Yishmael*, online verfügbar unter: www.sefaria.org/Mekhilta_d’Rabbi_Yishmael?lang=bi, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Simon-Shoshan*, Moshe, *Stories of the Law*, Oxford Univ. Press 2012.
- Sinclair*, Daniel B., *Jewish biomedical law*, Oxford, Oxford Univ. Press 2003.
- Sinclair*, Daniel B., *Autonomy*, in: Berlin, Adele (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford Univ. Press 2011, 84–85.
- Singer*, Isidore (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co. 1906.
- Singer*, Isidore/*Schloessinger*, Max, *Issac ben Moses of Vienna*, in: Singer, Isidore (Hrsg.), *Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co. 1906, 627, online verfügbar

- unter: www.jewishencyclopedia.com/articles/8205-isaac-ben-moses-of-vienna, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Skolnik*, Fred/*Berenbaum*, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007.
- Smend*, Rudolf, Michaelis, Johann David, in: *Skolnik*, Fred/*Berenbaum*, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 169, zuletzt geprüft am 12.11.2013.
- Sola Pool*, David de, *Capital Punishment Among the Jews*, New York, Bloch 1916.
- Sosland*, Abigail N., *Crime and Punishment*, in: Cohen, Martin Samuel/*Katz*, Michael/*Eisen*, Arnold M./*Schonfeld*, Julie (Hrsg.), *The Observant Life: The Wisdom of Conservative Judaism for Contemporary Jews*, New York, NY, Aviv Press 2012, 458–475.
- Sperber*, Daniel, Savora, Savoraim, in: *Skolnik*, Fred/*Berenbaum*, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 85.
- Sperber*, Daniel, Tanna, Tannaim, in: *Skolnik*, Fred/*Berenbaum*, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 505–507.
- Sperber*, Daniel, Zugot, in: Berlin, Adele (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford Univ. Press 2011, 815.
- Sperling*, David/*Lipschitz*, Ora, Sinai, Mount, in: *Skolnik*, Fred/*Berenbaum*, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 627–628.
- Sprondel*, Gottfried, Sozialgeschichtliche Forschung am AT und ihr theologischer Ertrag, in: *Kämmerer*, Thomas Richard (Hrsg.), *Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient – Studies on Ritual and Society in the Ancient Near East*, s.l., Walter de Gruyter GmbH Co.KG 2008, 343–348.
- Stausberg*, Michael/*Vevaina*, Yuhan Sohrab-Dinshaw (Hrsg.), *The Wiley Blackwell companion to Zoroastrianism*, Hoboken, John Wiley & Sons Inc 2015.
- Steinberg*, Isaak, *Die Lehre vom Verbrechen im Talmud*, Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft 1910.
- Steinberg*, Isaak, Rechtswidrigkeit und Schuld im Strafrecht des Talmud, *ZVglRWiss* 25 (1911), 130–197.
- Steiner*, Margreet L. (Hrsg.), *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant*, Oxford, Oxford Univ. Press 2014.
- Steinmetz*, Devora, Crimes and punishments, part I: Mitot Beit Din as a reflection of rabbinic jurisprudence, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 81–101.
- Steinmetz*, Devora, Crimes and punishments, part II: Noachide law, brother-sister intercourse, and the case of murder, *Journal of Jewish Studies* 55 (2004), 278–305.
- Steinmetz*, Devora, *Punishment and freedom*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press 2008.
- Steinmetz*, Sol, *Dictionary of Jewish usage*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield 2005.

- Steinsaltz*, Adin, *The Essential Talmud*, 30. Aufl., New York, Perseus 2006.
- Steinsaltz*, Adin, *Daf Yomi: Masechet Bava Batra 28a-34b*, online verfügbar unter: www.ou.org/life/torah/masechet_bava_batra_28a34b/, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Steinsaltz*, Adin, *Bava Batra 33a-b: Culling Dates*, online verfügbar unter: steinsaltz.org/daf/bavabatra33/, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Stemberger*, Günter, *Der Talmud: Einführung, Texte, Erläuterungen*, 3. Aufl., C.H. Beck 1994.
- Stemberger*, Günter, *Midrasch Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel. Einführung, Texte, Erläuterungen: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen*, C.H. Beck 2002.
- Stemberger*, Günter, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart, KBW Bibelwerk 2013.
- Stern*, Menahem, *Die Zeit des Zweiten Tempels*, in: Ben-Sasson, Haim H. (Hrsg.), *Geschichte des Jüdischen Volkes: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 5. Aufl., München, C.H. Beck 2007, 231–376.
- Stone*, Suzanne Last, *Sinaitic And Noahide Law: Legal Pluralism in Jewish Law*, *Cardozo L. Rev.* 12 (1990), 1157–1214.
- Stone*, Suzanne Last, *In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory*, *Harv. L. Rev.* 106 (1993), 813–894, online verfügbar unter: www.jstor.org/stable/1341644, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Strack*, Hermann L./*Stemberger*, Günter, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 2. Aufl., Minneapolis Minn., Fortress Press 1996.
- Strauss*, Raphael, *Zur Forschungsmethode der Jüdischen Geschichte*, *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 1 (1929), 4–12, online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/pageview/2259747, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Stroumsa*, Sarah, *Maimonides in his world: Portrait of a Mediterranean thinker*, Princeton, N.J., Princeton Univ. Press 2009.
- Sukkot*, in: Berlin, Adele (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford Univ. Press 2011, 659–650.
- Sullivan*, Dennis/*Tiftt*, Larry (Hrsg.), *Handbook of Restorative Justice*, Routledge 2007.
- Sunstein*, Cass R., *On the Expressive Function of Law*, *Univ. Pa. Law Rev.* 144 (1996), 2021–2053.
- Tal*, Shlomo/*Derovan*, David, Isserles, Moses Ben Israel, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 770–772.
- Tamar*, David/*Rabbinovitz*, Louis Isaac/*Werblowsky*, Zwi R.J., Caro, Joseph ben Ephraim, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 488.
- Ta-Shma*, Israel Moses, Karet, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 806–807.

- Ta-Shma*, Israel Moses, Rishonim, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 339–343.
- Ta-Shma*, Israel Moses, Tosafot, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 67–70.
- Ta-Shma*, Israel Moses/*Tal*, Schlomo/*Slae*, Menahem, Responsa, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 228–238.
- Temperman*, Jeroen/*Koltay*, András (Hrsg.), *Blasphemy and Freedom of Expression*, Cambridge/New York, Cambridge University Press 2017, DOI: 10.1017/9781108242189.
- The Oxford History of the Prison, Oxford Univ. Press 1998.
- Thomas*, George C./*Leo*, Richard A., *Confessions of guilt*, Oxford, Oxford Univ. Press 2012.
- Tjupa*, Valerij, Narrative Stragies, in: Hühn, Peter/Pier, John/Schmid, Wolf/Schönert, Jörg (Hrsg.), *The Living Handbook of Narratology*, Hamburg, online verfügbar unter: www.lhn.uni-hamburg.de/article/narrative-strategies, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Tohar*, Vered, Abraham and Sarah in Egypt (Genesis 12:10–20), *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* 10 (2013).
- Toorn*, Karel van der, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press 2007.
- Tov*, Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2. Aufl., Assen, Van Gorcum 2001.
- Tov*, Emanuel, Bible Text, in: Berlin, Adele (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford Univ. Press 2011, 134.
- Tschernowitz*, Ch., Das Dotalsystem nach der mosaisch-talmudischen Gesetzgebung, *ZVglRWiss* 29 (1913), 445–473.
- Twersky*, Isadore, *Introduction to the code of Maimonides*, New Haven Conn. u.a, Yale University Press 1980.
- Twersky*, Isadore, The Shulhan Arukh: Enduring Code of Jewish Law, in: Neusner, J. (Hrsg.), *An Introduction to Judaism: A Textbook and Reader*, Louisville, KY, Westminster/John Knox Press 1991, 323–338.
- Tykocinski*, Chaim, Lebeszeit und Heimat des Isaak Or Sarua, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 55 (1911), online verfügbar unter: sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/pageview/2890945, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Union of Reform Judaism, *Resolution: Opposing Capital Punishment*, online verfügbar unter: urj.org/what-we-believe/resolutions/opposing-capital-punishment, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Verhandlungen des Reichstages des Norddeutschen Bundes, Berlin 1870.
- Vette*, Joachim, Bibelauslegung, historisch-kritische, in: Bauks, Michaela/Koenen, Klaus (Hrsg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: Alttestamentlicher*

- Teil, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, online verfügbar unter: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15249/, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Vidas*, Moulie, *Tradition and the Formation of the Talmud*, Princeton/Oxford, Princeton Univ. Press 2014.
- Vinas*, Rigoberto, *The Eglah Arufa and Modern Police Work*, *The Times of Israel* 30.08.2014.
- Visotzky*, Burton L./*Fishman*, David E. (Hrsg.), *From Mesopotamia to modernity*, Boulder, Westview Press 1999.
- Vogelstein*, Heinemann, *Über die Abschaffung der Todesstrafe vom Mosaisch-talmudischen Standpunkte*, *MGWJ* 1868, 87–97.
- Vogelstein*, Heinemann, *Notwehr nach mosaisch-talmudischem Recht*, *MGWJ* 48 (1904), 513–553.
- Voigt*, Friedemann, *Religion in bioethischen Diskursen*, Berlin, New York, De Gruyter 2010.
- Volli*, Ugo, *Who is the Author of Halakhah?*, *International Journal of Semiotic Law* 26 (2013), 191–210, DOI: 10.1007/s11196-012-9268-7, online verfügbar unter: 10.1007/s11196-012-9268-7.
- Volokh*, Alexander, *n Guilty Men*, *Univ. Pa. Law Rev.* 146 (1997), 173, online verfügbar unter: www2.law.ucla.edu/volokh/guilty.htm, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Wagenmann*, Julius August, Michaelis, Johann David, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 1890, 685–690, online verfügbar unter: www.deutsche-biographie.de/pnd118783726.html?anchor=adb, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Wald*, Stephen G., Baraita, Baraitot, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 124–127.
- Wald*, Stephen G., Mishnah, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 319–331.
- Wald*, Stephen G., Talmud, Babylonian, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 470–481.
- Wald*, Stephen G., Tosefta, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 70–72.
- Walfish*, Avraham, Mishnah, in: Berlin, Adele (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford Univ. Press 2011, 471–472.
- Walzer*, Michael/*Lorberbaum*, Menachem/*Zohar*, Noam J., *The Jewish Political Tradition*, Yale University Press 2000.
- Watts*, James W. (Hrsg.), *Persia and Torah*, Atlanta, Ga., Society of Biblical Literature 2001.
- Weilert*, Anja Katerina, *Grundlagen und Grenzen des Folterverbotes in verschiedenen Rechtskreisen*, Springer 2008.
- Welker*, Michael, *Theologie und Recht*, *Der Staat* 49 (2010), 573–585, DOI: 10.3790/staa.49.4.573.

- Wellesz*, Hermann, Isaak b. Mose Or Sarua, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 48 (1904), 129–144, online verfügbar unter: sammlungen.uni-frankfurt.de/cm/periodical/pageview/2885155, zuletzt geprüft am 18.10.2018.
- Wenger*, Neil S./Carmel, Sara, Physicians' Religiosity and End-of- Life Care Attitudes and Behaviors, *The Mount Sinai Journal of Medicine* 71 (2004), 335–343.
- Wesel*, Uwe, *Geschichte des Rechts*, 3. Aufl., München, Beck 2006.
- Westbrook*, Raymond, *Biblical Law*, in: Hecht, Neil S./Jackson, Bernard S./Piattelli, Daniela/Rabello, Alfredo Mordechai/Passamaneck, Stephen M. (Hrsg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford Univ. Press 1996, 2–17.
- Westbrook*, Raymond, *The Laws of Biblical Israel*, in: Greenspahn, Frederick E. (Hrsg.), *The Hebrew Bible: New insights and scholarship*, New York, New York Univ. Press 2008, 99.
- Westbrook*, Raymond, *Lex Talionis and Exodus 21:22–25*, in: Westbrook, Raymond/Wells, Bruce/Magdalene, F. Rachel (Hrsg.), *Law from the Tigris to the Tiber: The writings of Raymond Westbrook*, Winona Lake, Ind., Eisenbrauns 2009, 341–360.
- Westbrook*, Raymond (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden, Brill 2003.
- Westbrook*, Raymond/Wells, Bruce/Magdalene, F. Rachel (Hrsg.), *Law from the Tigris to the Tiber*, Winona Lake, Ind., Eisenbrauns 2009.
- Wiesner*, Jonas, *Der Bann in seiner geschichtlichen Entwicklung auf dem Boden des Judenthums*, Leipzig, Oskar Leiner 1864.
- Wigram*, George V., *The Englishman's Hebrew concordance of the Old Testament*, Peabody, Mass., Hendrickson 2006.
- Wimpfheimer*, Barry, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories*, Univ. of Pennsylvania Press 2011.
- Wimpfheimer*, Barry Scott, *The Talmud*, Princeton, New Jersey, Princeton Univ. Press 2018.
- Winter*, Jakob/Wünsche, August, *Mechilta*, Leipzig, J.G. Hinrich 1909.
- Wohlgemuth*, Joseph, *Das jüdische Strafrecht und die positive Strafrechtsschule*, in: Freimann, Aron/Hildesheimer, Meier (Hrsg.), *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's*, Frankfurt a. M., Kauffmann 1903, 364–376.
- Wolpe*, David, *Midrash*, in: Blumenthal, Jacob/Liss, Janet L. (Hrsg.), *Etz Chayim Study Companion*, New York, N.Y., Jewish Publication Society 2005, 14–21.
- Wolpe*, David, *David*, Yale University Press 2014.
- Wright*, David P., *Inventing God's law*, New York, Oxford Univ. Press 2009.
- Wurzbarger*, Uri Shraga/Kaplan, Jacob, *Metals and Mining*, in: Skolnik, Fred/Berenbaum, Michael (Hrsg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Detroit, Thomson Gale 2007, 123–131.

- Yanklowitz*, Shmuly, Jewish Leaders Take A Stand Against The Death Penalty, *Jewish Journal* 17.02.2016.
- Zlotnick-Sivan*, Helena, Moses the Persian? Exodus 2, the Other and Biblical Mnemohistory, *ZAW* 116 (2004), 189–205, DOI: 10.1515/zatw.2004.009.
- Zohar*, Zion, Judaism: Orthodox Judaism, in: Riggs, Thomas (Hrsg.), *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, Detroit, Thomson Gale 2006, 462–468.

Stichwortverzeichnis

- Abbasiden 323
Abel 18, 73, 150, 164, 298, 306
aberratio ictus 109, 243
Abraham 18, 33, 38, 79, 95, 329, 341, 346, 413
Absalom 85
Abschreckung 64, 121, 129, 135, 158, 159, 248, 316, 391, 443, 445, 456
Abwehr 369, 375, 376, 379, 416
Acharonim 34, 35, 337, 340
Adam 18, 72, 73, 137, 299
Afrika 439
Aggadah 58
Aggressivität 453
Agrippa I 166
Ägypten 27, 29, 69, 72, 7–81, 91, 95, 97–99, 140, 151–153, 155, 160, 162, 188, 325, 341, 344, 380, 462
Akademie 33, 170, 253, 255, 257, 322–325, 332, 334, 337, 404, 439
Akronym 18, 45, 332, 405, 428
Alexandria 344, 351
Algerien 380
Alkohol 431, 434
Almohaden 327, 342, 343, 344
Amerika 38, 463
Amnon 84
Amoraim 32, 35, 172, 288, 309, 312, 367, 444, 465, 470
Amoraviden 342
Analphabet 407
Anatolien 69, 78
Andalusien 342
Angeklagter 243, 298, 362
Angreifer 278, 281, 372, 374, 429
Antisemitismus 21, 398
Arabisch 381, 406, 407, 411
Aramäisch 42, 172, 251, 301
Arba'ah Turim 397
Arbaa Turim 398, 405
Archelaus 166
Aristoteles 343
Artaxerxes 89
Arzt 344, 368, 420
Aschkenas 326, 332, 333, 335, 398, 424, 428
Asien 439
Astronomie 343, 402
Asyl 107, 117, 138, 370
Aufklärung 15, 35, 45, 71, 132, 259, 389, 409, 411, 439
Aufstand 167, 168, 169, 253
– Bar-Kochba-Aufstand 32, 169
– Chmelnizkyj-Aufstand 338
Auge 277, 373
Augenzeuge 189, 237, 265, 300, 363
Auslegung 31, 45, 47, 50, 52, 110, 126, 131, 174, 177, 181–183, 187, 189–194, 196–199, 243, 250, 264, 267, 268, 276, 277, 282–284, 286–288, 291, 298, 300, 302, 307, 310, 327, 342, 356, 390, 395, 404, 423, 454, 456, 457, 464, 465
Auslieferungsverbot 371
Ausrottung 135, 154, 179, 182, 183, 456
Aussage 112, 118, 127, 128, 130, 133, 136, 173, 180, 182, 184, 186, 189, 190, 193, 194, 225, 237, 239, 240, 250, 258, 263, 274, 275, 281, 284, 285, 288, 291, 293, 294, 296–301, 303, 305, 319, 379, 386, 407, 414–416, 419, 422–424, 428, 432, 445, 446, 455, 465, 467, 469, 470

- Falschaussage 103, 128, 210, 239, 240, 274, 275, 303, 320
- Autonomie 30, 76–78, 87, 90, 91, 165, 169, 220, 264, 311, 317, 324, 328, 338, 339, 378, 401, 414, 461
- Autorität 291, 316, 359, 379
- Babylon** 87, 95, 170, 188, 252–254, 256, 257, 266, 321, 322, 325, 337, 402, 404, 439, 462
- Bagdad** 323, 324, 325
- Bamberg** 336
- Bann** 54, 73, 75, 120, 130, 137, 138, 140–142, 154, 157, 211, 212, 229, 247, 258, 261, 262, 267, 270, 311, 317, 330, 365, 388, 400, 401, 441–443
- Baraita** 201, 258, 270, 281, 284, 300–302, 307–309, 365, 412, 426, 434
- Bar-Kochba** 169
- Bava Bathra** 208, 209
- Bava Kamma** 208, 209, 218, 271, 276, 277, 281, 310, 352, 380, 420, 457
- Bava Metzia** 208, 209, 310, 352, 419
- Bayern** 335, 418
- Befristung** 290, 295
- Beit Din** 30, 318, 330, 369, 399, 422
- Belehrung** 247, 297, 299, 300, 303–306, 319, 469
- Beleidigung** 107, 158, 219, 232, 263, 360, 407
- Berber** 327, 342
- Berufung** 134, 244, 271
- Besatzung** 133, 317, 320
 - babylonische 90
 - griechische 417
 - römische 157, 206, 220, 226, 312
- Beschuldigter** 118, 121, 155, 156, 159, 191, 217, 237, 266, 267, 274, 275, 287, 299, 311, 319, 392, 40–416, 422, 424, 427, 431, 436–438, 443, 445, 446, 472
- Betrug** 124, 158, 354
- Bevölkerungswachstum** 338
- Beweisantrag** 288, 291, 294
- Beweisaufnahme** 230, 244, 290, 308
- Beweismittel** 290, 291, 292
- Beweismittelverzicht** 291
- Beweisrecht** 135
- Beweisstück** 289, 293
- Beweiswürdigung** 236, 304, 405, 431, 445, 467, 470, 472
- bezelem elohim** 441 *siehe* imagio dei
- Bibliothek** 41, 440
- Bilderverbot** 101
- Bischof** 333
- Blasphemie** 75, 101, 117, 120, 121, 137, 153, 155, 164, 223, 250, 406–408, 411, 413, 415, 417, 450, 471
- Blockmodell** 123
- Blut** 73–75, 88, 116, 118, 130–132, 139, 150, 186, 187, 193, 194, 213, 296, 298, 299, 306, 372, 374, 375, 408, 429, 431, 434, 455
- Blutgeld** 151, 374
- Blutrache** 102, 110, 116, 119, 134, 141, 150, 151, 158, 189, 191, 198, 199, 209, 212, 226, 358, 370, 374, 384, 448
- Bluträcher** 117–119, 120, 134, 139, 141, 142, 186, 189, 192, 226, 369, 370, 372, 388, 389
- Blutschuld** 118, 130, 142, 307, 370, 455
- Böhmen** 336, 418
- Böse** 72, 88, 124, 127, 129, 135, 455, 456
- Brief** 345, 347, 381
- Bronzezeit** 150
- Buchdruck** 30, 338, 440, 441
- Bundesbuch** 95, 96, 101–104, 106–108, 110–112, 115, 118, 120, 122, 124, 127, 128, 134, 135, 137, 141, 144, 148, 149, 151, 162, 164, 449, 450
- Bundesgerichtshof** 318, 396
- Buße** 149, 317, 429–431, 435, 436, 444, 449
- Byzanz** 170

- Carcassonne 325
 Channukah 430
 Cherem 261, 400, 401
 Christen 323, 326, 328, 335, 403, 416
 Christentum 18, 20, 100, 321, 380, 406
 Córdoba 326, 341, 342, 343, 344, 406

Datenbank 41
 David 19, 56, 83–85, 152, 258, 341, 344, 348, 417, 452
 Deborah 82
 Dekalog 95–98, 100, 101, 116, 124, 164
 Denunziant 371, 377, 379
 deuteronomische Gesetze 95, 121, 122, 124, 125, 127, 137, 139, 140, 143, 148, 164, 455, 456
 Deuteronomium 27, 48, 94, 122, 123, 124, 174, 175, 368
 Deutschland 19, 21, 36, 38, 39, 41, 52, 53, 62, 326, 332–334, 336, 337, 398, 403, 405
 Diaspora 26, 33, 87, 89, 140, 172, 211, 261–264, 312, 318, 327, 331
 Diebstahl 102, 112, 144, 145, 149, 158, 179, 184, 185, 218, 219, 232, 274, 354–356, 391, 399
 Dine Mamont 276
 Dine Nefaschot 276, 312, 447
 Dogma 383
 Dogmatik 16, 92, 215, 217, 243, 310, 358, 373, 400
 Dogmatisch 220
 Dokumentenhypothese 47, 95
 Donau 418

 eglah arufah 129, 132, 237, 388
 Ehe 77, 85, 208, 399
 Eigentum 62, 106, 131, 140, 146, 149, 192, 218–220, 354, 357, 372, 377, 378, 386, 390, 461
 Einbrecher 356
 Einlassung 419, 423, 424, 446, 467, 469, 470

 Eisenbänder 430
 Emanzipation 339, 439, 443
 England 331, 339
 Enthauptung 210, 221, 222, 225, 241, 242, 247, 297, 360, 366, 372
 Entweihung 130, 154, 193, 194, 223, 455
 Entwicklung 15, 17, 18, 21, 24–26, 37, 46, 51, 54, 58, 70, 71, 81, 104, 107, 112, 113, 125, 137, 141, 142, 158, 160, 163, 165, 170, 171, 173, 183, 202, 207, 209, 231, 246, 262, 318, 321, 327, 329, 332–334, 340, 353, 401, 406, 447, 461, 465
 Epoche 83, 88, 322, 332, 439
 – biblisch 143
 – biblische 67, 69, 71, 77
 – der Aufklärung 35
 – geonische 337
 – mittelalterliche 441, 442, 446
 – nomadische 82
 – rischonische 33
 – tannaitische 32
 Erbe 192, 378
 Erbfolge 165, 374
 Erdrosselung 297, 314, 458
 Erdrosslung 222, 247
 error in persona 243
 Esra 89, 157
 Ethnarch 166
 Euphrat 255, 322, 403
 Europa 30, 38, 39, 308, 439
 Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte 318, 396
 Eva 18, 72, 73, 137
 Eved 218, 270, 355, 370
 Eved-Strafe 145, 149, 158, 162
 Exegese 44, 45, 298, 310, 334
 Exil 38, 46, 85, 87, 133, 137, 370, 430, 434
 – babylonisches 87, 90, 94, 115
 – Rückkehr aus 165
 Exilarch 256, 323

- Exodus 27, 29, 80–82, 94, 95, 101, 115, 153, 162, 174, 175, 287, 317, 421
 – Geschichte 93
 Expressivismus 66, 135, 317, 376, 440, 457, 460
- Fahrlässigkeit 358, 386
 Falludscha 322
 Falschaussage 304, 392
 Fes 344
 Fetus 373
 Fiqh 391
 Flucht 138, 158, 172, 192, 264, 318, 327, 344, 363, 369
 Fluchtstadt 118, 124, 138, 141, 151, 157, 189, 368–370, 388
 Folter 308, 320
 Frage-und-Antwort *siehe* Responsa
 Franken 335
 Frankreich 325, 332, 336, 343
 Freiheit 62, 147–149, 162, 324, 333, 338
 Freiheitszug 64, 442, 447, 462
 Freiheitsstrafe 66, 136, 139, 149, 155, 157, 159–162, 211, 229, 311, 316, 317, 442, 463
 Freispruch 233, 361, 362, 466
 Fustat 341
- Gaza** 462
- Gebot 29, 75, 81, 83, 99, 100, 110, 124, 129, 130, 139, 145, 147, 150, 189, 195, 210, 273, 358, 360, 366, 372, 373, 375, 389, 392, 395, 420, 450, 469
 Gefangener 161, 408, 442
 Gefängnis 149, 155, 156, 157, 159, 161, 269, 407, 442, 461, 462, 463
 Geldstrafe 66, 136, 143, 144–146, 148–150, 159, 182, 198, 211, 215–218, 232, 247, 265–267, 270, 278, 283, 284, 311, 313, 330, 354, 366, 378, 390
- Gemara 30, 57, 172, 210, 243, 251–253, 256, 258–261, 263, 265–276, 281–288, 290–296, 300–304, 307–309, 311, 312, 334, 349, 350, 352, 363, 365, 374, 425, 434, 435, 441, 444, 449, 452, 464
 Gemeinde 153, 373, 378
 Gemeinschaft 132, 154, 162, 400, 404
 Generalprävention 392
 Genezareth 170
 Genizah 404
 Geographie 402
 Geonim 35, 323, 337, 340, 352, 403
 Gerichtsordnung 125, 467
 Gerichtsverfahren 189, 236, 272, 374
 Gerichtsverfassung 81, 126, 164, 230, 232, 247, 250, 258, 271, 275, 319, 360, 362, 466, 472
 Gesetzkodex 95, 112, 115, 151, 160, 207, 464
 Gesetzgeber 27, 47, 59, 109, 119, 448
 Gessius Florus 167
 Geständnis 149, 217, 230, 236, 267, 319, 320, 432, 435, 468
 Gewalt 145, 171, 189, 219, 357, 359, 374, 376, 435, 437, 447, 453
 Gewaltanwendung 375, 447
 Gift 302
 Glaubhaftigkeit 239, 240, 274, 467
 Glaubwürdigkeit 240, 298, 423, 467
 Glosse 30, 398, 428, 449, 457
 Glücksspiel 430
 Gottesdienst 401, 438
 Gotteslästerung *siehe* Blasphemie
 Götzendienst 137, 140, 153, 377, 380
 Grab 345, 401, 438
 Grundtatbestand 107, 108, 112, 144, 372
- Hadrian** 169
 Haggai 89
 Hagiographie 44
 Halacha 25, 28, 30, 31, 50, 52, 57, 58, 75, 84, 126, 136, 163, 173, 175, 177,

- 206, 208, 291, 310, 326, 354, 365,
401, 412, 417, 435, 439, 442, 449,
452, 461, 466, 469
- Halachischen Midraschim *siehe*
Midrasch Halacha
- Hammurabi, Kodex 103, 159, 160
- Hasmonäer 165
- hatra *siehe* Warnung
- Hauptverhandlung 305, 306
- Hebräisch 39, 42, 43, 299, 345, 348,
381, 412
- Hehlerei 354
- Heiliges Römisches Reich 332
- Heiligkeitsgesetz 95, 113–116, 124
- Heiligtumsasyl 107, 138
- Herem 317, 443
- Herodes 166
- Hethiter 103, 161
- Hexerei 153
- Hillel 299
- Hinrichtung 372, 376, 464
- Hohepriester 158
- Holland 331
- Hölle 364
- Homosexualität 223
- Hörensagen 298, 303, 307, 425
- Hostienschändung 335
- Ibn Esra** 44
- Identität 26, 27, 133, 237, 243, 258,
264, 343
- Idolatrie 450
- imago dei 116, 315, 455, 459
- imitatio dei 116
- Indischer Ozean 344
- Indizien 467
- Indizienbeweis 270, 300, 301, 303,
363, 419, 427
- Indizienprozess 276, 296, 425
- Inquisition 417
- Interessenabwägung 376
- Interpretation 29, 31, 44, 45, 47, 50,
74, 110, 131, 142, 150, 154, 172, 174,
177, 181, 185, 193, 194, 198, 207,
246, 251, 259, 276, 284, 285, 288,
290, 301, 313, 315, 351, 355, 380,
398, 423, 464, 465, 468
- Irrtum 243, 247, 250
- Isaak 18, 34, 79, 424
- Islam 18, 323, 327, 342, 344, 360, 439
- Islamisches Recht 21
- Israel 38, 321, 330, 344, 345, 439
– Königreich 84, 86, 122
– Land 153, 161, 322
– Staat 20
- Israelit 375
- Jaffa** 170
- Jakob 18, 34, 77, 164
- Javneh 170
- Jehud *siehe* Judäa
- Jemen 325
- Jerusalem 29, 32, 85, 89, 115, 123,
167, 168, 170, 187, 206, 209, 234,
366, 441, 462
- Jeschiwa 322, 418, 440
- Jeschiwot 332
- Jethro 80
- Jobeljahr 115
- Jom Kippur 213, 427, 430, 436
- Jordan 368
- Joseph 160
- Judäa 32, 90, 91, 165, 167, 168, 206,
220, 226
- Judah 76
– Königreich 84, 89
– Provinz 87, 89
- Judaistik 23, 255
- Juden 377
- Judentum 18, 27–29, 52, 53, 56, 58,
74, 99–101, 154, 168, 169, 196, 197,
200, 202, 206, 253–256, 262, 312,
316, 321, 326, 328, 332, 339, 345,
346, 351, 398, 401, 435, 465
- Judeo-Arabisch 345, 348, 381
- Kadisch** 436
- Kain 18, 73, 74, 130, 164, 298, 306,
452

- Kairo 341, 344, 360
 Kaiser 95, 167, 169, 305, 333
 Kalb 129, 388
 Kalender 402
 Kalifat 325, 417
 Kamel 297
 Kanaan 117, 413
 Karäer 351
 Karet 154, 158, 311, 367
 Kastilien 406
 Kasuistik 355
 Katalonien 325
 Kausalität 191, 242, 247, 359, 405,
 431, 433
 Kernstrafrecht 312, 449
 Kippa-Strafe 311
 Kirche 406
 Knüppel 431
 Kodifikation 338, 359, 365, 401, 405
 Kodifikationsstil 371
 Kodifizierung 344, 346, 349, 376, 397
 Kodifizierungen 57
 Köln 332, 336
 Kompilation 347
 Konkurrenz 37, 414
 Konsolidierung 447
 Kontinuität 317, 359
 Körper 286, 382
 Körperstrafe 128, 136, 142–144, 158,
 211, 212, 214, 215, 229, 247, 258,
 263–266, 287, 313, 330, 340, 356,
 357, 360, 362, 365, 367, 368, 392,
 430, 436, 437, 441, 446
 Körperverletzung 108, 117, 129, 145,
 158, 218, 242, 266, 277, 282, 358,
 461
 Krankheit 384
 Krems 418
 Kreuzverhör 88
 Kreuzzug
 – Erster Kreuzzug 334
 – Zweiter Kreuzzug 334
 Krieg 32, 81, 83, 196, 197, 234, 338,
 437
 – Zweiter Weltkrieg 38, 39, 41
 Kriminalgeschichte 71, 91, 441, 452
 Kriminalliteratur 454
 Kriminalpolitik 441
 Kritik 52, 54, 60, 196, 197, 285, 353,
 367, 384, 398, 416, 417
 – Bibelkritik 47
 – Formkritik 48
 – Literaturkritik 49
 – Quellenkritik 48, 52
 – Redaktionskritik 48
 – Textkritik 48
 Kyrus 89, 95, 115

L
 Laban 77, 164
 Landgericht 318
 Landwirtschaft 102, 122, 131, 133
 Lateransynode 335
 Lebensgefahr 433
 Lebensschutz 158, 177, 189, 370
 Leiche 387
 Levante 55, 59, 69, 78, 83, 91
 Levitische Weisungen 115
 Lex Romana Visigothorum 307
 lex talionis *siehe* Talionsformel
 Linguistik 56
 Litauen 333, 336, 338
 Logik 343
 Lösegeld 118, 161, 186, 192, 277, 372
 Lot 429
 Lothringen 332
 Lunel 325

M
 Maghreb 378
 Mähren 418
 Maimonides 30, 44, 340, 341, 377,
 381, 397, 406, 457, 464
 Mainz 325, 332, 336
 Makkot 287, 310
 Malku *siehe* Körperstrafe
 Marokko 344, 380
 Masada 168
 Maß 371

- Mathematik 343, 402
 Mechilta 309
 Mechilta de-Rabbi Ishmael 175
 Medizin 344
 Mehrheit 361
 Mehrheitsgesellschaft 318, 414
 Menschenbild 441
 Menschenraub 107
 Menschheit 75, 94, 298, 451, 468
 Mesopotamien 69, 78, 162, 170, 322, 323
 Messer 434
 Methodik 41, 46
 Midrasch 173, 382
 Midrasch Halacha 19, 35, 42, 173, 276, 309, 312, 349
 Midraschim 321
 Minhag 334
 Minjan 414
 Miranda v. Arizona 396
 Mischna 19, 32, 35, 42, 295, 297, 310, 312, 321, 368, 374, 449, 464
 Mischneh Torah 35, 42, 340, 341, 346, 391, 397, 439, 441, 452
 Mitleid 375
 Mittäter 431
 Mittäterschaft 358, 405
 Mittelalter 291, 308, 322, 332, 341, 378, 404, 405, 418, 439
 Mitteleuropa 39, 332
 Mittelmeerraum 327, 331, 404
 Mittlerer Osten 439
 Mitzwa 359, 373, 378, 384, 420
 Mnemogeschichte 23, 448
 Monarchie 155
 Mord 300, 376, 428
 Mörder 117, 277, 372
 Moreh Nevuchim 341, 381, 440
 Moses 18, 27–30, 34, 43, 51, 72, 76, 80, 81, 88, 89, 93, 94, 97, 98, 100, 121, 124, 337, 341, 346, 383, 397, 398, 413, 418, 421, 424, 428, 432, 436, 441
 Mündlichkeitsgrundsatz 304
 Muslime 327, 328, 380
 muslimisch 323, 324, 326, 330, 342, 406, 417, 442
 Naher Osten 332, 404
 Narbonne 325
 Narrativ 135, 307, 440, 454, 462
 Nationalsozialisten 38, 403
 Nebukadnezar II 87
 Nehemia 89
 Nero 167
 Neuzeit 153, 332, 404
 Nezelfah 317, 400
 Nichtjuden 241, 273, 355, 377, 379, 380, 406, 408, 409, 412
 Niddui 317, 400, 443
 Noachidische Gesetze 74, 75, 150, 163, 449, 450, 468
 Noah 74, 150, 450
 Nordafrika 325, 332, 337, 342, 381
 Normadressat 314, 349
 Normenkatalog 448
 Notarikon 45
 Nothilfe 358, 374, 376
 Notstand 365
 Notwehr 356, 358, 374, 376
 Nürnberg 336
 Nutztier 144
 Nutztiere 102
Oberlandesgericht 318
 Objektive Zurechenbarkeit 358, 431
 Ochse 102, 143, 179, 184, 288, 386, 387, 420, 425
 Öffentlichkeit 82, 121, 132, 133, 148, 194, 224, 231, 388, 427, 440, 444
 Opfer 80, 103, 107, 108, 110, 130, 131, 141, 142, 145, 150, 151, 158, 163, 179, 182, 189, 191, 194, 216, 218, 227, 284, 363, 374
 Opfertier 355
 Osmanisches Reich 331, 338
 Österreich 336, 418
 Osteuropa 338, 439

- Palästina 33, 38, 69, 76, 200, 252, 254,
 262, 323, 324, 400, 402
 PaRDeS 45
 Patriarchen 29, 72, 76–80, 91, 254,
 262, 344, 448, 461
 Pentateuch *siehe* Torah
 Persien 152, 165, 170, 254, 255,
 322
 Pessach 147, 154, 213, 263, 430
 Pfandleihe 335
 Pharao 160
 Philister 152
 Philosoph 345
 Philosophie 23, 311, 340, 382, 392
 Platon 159
 Pogrom 336
 Polemik 367, 398
 Polen 333, 336, 338, 398
 Politik 402
 Pontius Pilatus 166
 Prag 332
 Präjudiz 34
 Präklusion 288, 291, 294, 295
 Priester 48, 89, 91, 96, 115, 117, 121,
 122, 127, 129, 130, 134, 168, 169,
 195, 449
 Priesterkaste 113
 Priesterkodex 95, 113, 115, 116, 124,
 137
 Prinz 170, 256, 407, 410, 414
 Privatstrafe 448
 Privatstrafrecht 158, 231, 461
 Privilegien 326, 333
 Prozessrecht 164, 202, 230, 235, 250,
 271, 276, 311, 318, 359, 432, 445,
 451, 458
 Prügelstrafe *siehe* Körperstrafe
 Pumbedita 322
 Purim 430

Qualifikation 372
 Qumran 169
 Quorum 330, 413

Rabbiner 329, 379
 Rais al-Yahud 344
 Rambam *siehe* Maimonides
 Raschba 283
 Raschbam 44
 Raschi 33, 332, 334
 Rashi 44, 291
 Raub 145, 218, 220, 274, 354, 357, 399
 Räuber 266, 297, 357
 Rechtfertigung 37, 62
 Rechtsautonomie *siehe* Autonomie
 Rechtsfolge 135, 277, 372
 Rechtsfrieden 383
 Rechtsgeschichte 16, 20, 23, 25, 28,
 32, 35, 51, 55, 260, 308
 Rechtsgrundsatz 396
 Rechtsgutachten 30, 332, 340, 402
 Rechtsgüter 64, 243, 353, 354, 388,
 450, 461, 471
 Rechtskodex 54, 95, 101, 111, 122,
 144, 151, 152, 451
 Rechtskraft 215, 291, 329
 Rechtsordnung 17, 20, 21, 25, 26, 28,
 31, 39, 42, 50, 51, 55, 57, 59–66, 69,
 71, 75, 80, 82, 84, 86, 92, 93, 96, 105,
 107, 110, 112, 118, 123, 126, 127,
 136–138, 140, 146, 148, 159, 160,
 162, 191, 198, 209, 217, 220, 231,
 251, 264, 270, 271, 276, 304, 306,
 314, 316–319, 383, 394–397, 447,
 450, 451, 454, 456, 458, 460–462,
 464, 465, 469, 471
 Rechtstradition 19, 24, 28, 44, 50, 58,
 62, 73, 129, 136, 165, 175, 201, 320,
 401, 446, 457, 460
 Rechtstreue 65, 316
 Rechtsvergleichung 15, 17, 21, 25,
 260
 Rechtswidrigkeit 37, 375
 Reconquista 328, 331, 406
 Reformation 336, 338
 Regelungssystematik 348, 371
 Regensburg 332
 Rehabilitation 313, 449

- Reschonim 340
- Responsa 30, 57, 340, 401, 440, 441
- Reue 149, 354, 355, 429, 430, 431, 432, 442, 446
- Revision 233, 271
- Revolution 338
- Rhein 332
- Rheinland 418
- Rheintal 325
- Richter 34, 72, 80–83, 86, 88, 91, 101, 103, 120, 122, 125–127, 129, 132, 135, 143, 157, 161, 164, 195, 214, 230–235, 238, 245, 247, 251, 271, 272, 274, 275, 294, 298, 301, 305, 306, 320, 323, 339, 342, 350, 354, 359, 361–364, 367, 392, 393, 406–408, 413, 415, 422, 427, 445, 452, 466, 472
- Ergänzungsrichter 361
- Periode der Richter 81
- Rischonim 35, 337, 445
- Ritter 334, 412
- Ritualmord 335
- Ritus 350
- Rom 29, 32, 169, 438
- römisches Reich 157, 165, 169
- Rosch HaSchana 430
- Rothenburg 336
- Rückschluss 292
- Ruth 81
- Sabbat 97, 98, 115, 147, 154, 223, 399, 408, 430
- Sachbeschädigung 358
- Sadduzäer 169
- Salomon 19, 84
- Sanhedrin 206, 209, 297, 310, 352, 361, 364, 386, 413
- Großer Sanhedrin 301, 318
- kleiner Sanhedrin 318
- Sanktion 74, 111–113, 135, 137, 142, 144, 155, 157, 211, 222, 228, 242, 261, 263–265, 267, 268, 275, 317, 330, 388, 417, 427, 431, 437, 441, 460, 463, 471
- Sanktionsmethode 120, 395, 442, 443
- Sarah 79, 95
- Sassaniden 322
- Saul 83, 417, 434
- Savoraim 35, 172, 309, 403
- Schaden 102, 108, 109, 128, 131, 145, 186, 208, 209, 219, 224, 265, 266, 278, 279, 283, 284, 350, 352, 356, 366, 369, 377, 385, 386, 393, 420, 444
- Schadensersatz 145, 277, 282, 358, 390, 399, 444
- Schawuot 430
- Schechina 413, 414
- Scheidung 399
- Schichtenmodell 70, 123, 312, 353, 439, 449
- Schiffsunglück 344
- Schläge 368
- Schlägerei 428
- Schlange 297, 301
- Schlesien 418
- Schma Israel 430
- Schöpfungsgeschichte 72
- Schulchan Aruch 35, 42, 338, 340, 346, 397, 406, 418, 428, 441, 452
- Schuld 37
- Schuldausgleich 63, 65, 456, 460
- Schuld knechtschaft 148, 149, 218
- Schuldprinzip 394, 396
- Schuldvorwurf 394
- Schulden 102, 146, 292, 409, 412
- Schuldnerhaft 409, 412
- Schwangerschaft 76, 109, 373
- Schweigerecht *siehe* Selbstbelastungsfreiheit
- Schwert 296, 373
- Schwur 388
- Sedimente 449
- Seele 383
- Seelengerät 438
- Sefer ha-Mizwot 395
- Selbstbelastungsfreiheit 319, 320, 363, 396, 427, 435, 446, 469

- Selbstverwaltung 26, 206, 325, 333, 339
- Seleukidenreich 165
- Sendschreiben *siehe* Responsa
- Sephard 326, 338, 345, 405
- Sexualstrafat 371
- sexuelle Nötigung 232
- sexuelle Selbstbestimmung 376
- Sharia *siehe* Islamisches Recht
- Sifra 175, 309
- Sifre 309, 457
- Sinai 27, 28, 43, 51, 76, 80, 81, 86, 90, 92, 100, 281
- Sklave 80, 98, 108, 281, 355, 389
- Sklaverei 102, 106, 115, 143, 146, 148, 161, 162
- Sodom 413
- Sorgfalt 239, 274, 304, 387
- Sorgfaltspflicht 369, 387, 388
- Souverän 15, 37, 447, 448
- Souveränität 26, 78, 90, 165, 360, 448
- Sozialpsychologie 152, 467
- Spanien 325, 326, 341, 397, 405, 416, 445
- Speyer 325, 332
- Spezialprävention 64
- Spruchkörper 318, 362, 413
- Stadtter 82, 126, 134
- Stamaim 258, 309, 311, 312, 322
- Steiermark 418
- Steinigung 102, 115, 151–154, 221–223, 225, 242, 247, 248, 302, 360, 366, 412, 417
- Steuereintreiber 220, 411
- Steuern 166, 170, 324
- Strafautonomie 448
- Strafgericht 21
- Strafgewalt 79, 265, 266, 274, 338, 439, 447–449
- Strafjustiz 21
- Strafmaß 184, 368, 394
- Strafmethodik 40, 68, 83, 141, 164, 202, 253, 314, 321, 347, 353, 365
- Strafprozess 39, 40, 295, 308, 321, 362
- Strafprozessrecht 209, 253, 304, 319, 467, 469, 472
- Strafrecht 36, 298, 350, 354, 399
- Strafrechtstradition 24, 67, 70, 74, 163, 270, 312, 317, 340, 341, 396, 401, 439, 447, 454, 459–463, 465, 471, 472
- Straftat 61, 121, 128, 155, 231, 272, 287, 302, 391, 393, 394, 440, 460, 469
- Straftheorie 62, 341, 353, 367, 371, 392
- Strafvollzug 22, 103, 118, 124, 149, 215, 339
- Strafzumessung 24, 40, 143, 215, 231, 368, 371, 382, 391–395, 440, 446, 454, 460, 471
- Strafzweck 40, 61, 62, 135, 141, 310
- Strafzwecktheorie 37, 117, 382, 456
- Strafe 61, 379, 386, 394
- Straftheorie
- absoluten Theorien 63
 - relative Straftheorien 63
- Strangulation 366
- Strengbeweisverfahren 445, 467
- Sugya 300
- Sühneritual 129
- Sühntheorie 63
- Sultan 344
- Sura 322
- Synagoge 168, 345, 419–421, 423, 427, 430, 436, 437, 443, 444
- Syrien 167, 322
- Systematik 340, 341, 347, 376
- Takkanot** 328, 352, 463
- Talionsformel 20, 63, 108, 110, 128, 144, 277, 281, 285, 390, 457
- Talmud 19, 35, 42, 312, 347, 367, 374, 412
- Babylonischer Talmud 309, 321, 337, 338
 - Jerusalemer Talmud 321
- Tamar 76, 85, 452
- Tanaiten 465

- Tannaim 32, 35, 171, 288, 291, 309, 312, 382, 470
- Täter 61, 63–66, 83, 107, 109, 112, 118, 119, 125, 129, 131, 132, 145–147, 149, 150, 158, 162, 163, 180–182, 184, 192, 195, 213, 216, 218, 219, 226–228, 238, 243, 249, 250, 264, 268, 272, 285, 286, 300, 356, 357, 360, 363, 365, 371, 373, 374, 388–390, 392–394, 405, 413, 415, 417, 427, 432, 444, 447, 456, 462, 468
- Täter-Opfer-Ausgleich 112, 405, 427
- Täterschaft 250, 358
- Taverne 428, 431
- Tefilin 428, 432
- Teilnahme 313, 317, 358, 436
- Tempel 87, 297, 366
- Erster Tempel 170
- Zweiter Tempel 29, 32, 165, 167, 171, 301, 312, 366
- Tempeldienst 168, 169
- Tempelkasse 355
- Tempelopfer 178
- Tempelwiederaufbau 89
- Tempelzerstörung 321
- Teschuwa 317, 442
- Theologie 23, 44
- Thüringen 335
- Tiberias 170, 345
- Tier 278
- Tierschutz 105
- Tigris 255, 322
- Tischa beAv 437
- Titus 167
- Todesstrafe 36, 119, 150, 154, 158, 283, 284, 296, 308, 310, 311, 313, 320, 330, 365–367, 387, 405, 406, 441, 458, 463, 465
- Todesurteil 314, 331, 362, 396, 418
- Toledo 405
- Torah 27, 29, 32, 35, 42, 43, 136, 288, 299, 348, 365, 412, 464
- Tosefta 309
- Totschlag 117, 119, 121, 141, 157, 189, 370, 429
- Totschläger 117, 118, 120, 138, 139, 141, 189, 192, 366, 369, 370, 388, 428, 438
- Tötung 73, 106, 107, 110, 112, 118, 119, 121, 130, 131, 134, 137, 142, 143, 147, 150, 151, 153, 180, 189, 191, 192, 199, 210, 212, 214, 224, 247, 278, 281–284, 300, 356, 358, 366, 372–374, 376, 377, 379, 387, 388, 429–432, 434, 452, 455
- Tötungshandlung 300, 358, 377
- Tötungsverbot 74, 164, 358, 371, 372, 374, 377, 379, 380, 469
- Trier 332
- Troyes 332
- Tunesien 380
- Übertretung 127, 364, 367, 420, 429, 434
- Umayyaden 326, 342, 417
- Unbestechlichkeit 164, 364
- Unfalltod 302, 308
- Ungarn 418
- Unmittelbarkeitsgrundsatz 304
- Unparteilichkeit 364
- Unrecht 61, 63, 127, 143, 144, 192, 320, 356, 362, 364, 392, 394, 396, 427, 447, 456, 458
- Unschuldsvermutung 363, 396, 470
- Untersuchungshaft 411
- Untreue 158, 354
- Unversehrtheit 147, 376
- Urkundenhypothese *siehe* Dokumenthypothese
- Urteil 53, 85, 120, 125, 173, 187, 190, 192, 244, 245, 273, 288–291, 293–295, 360, 392, 396, 407, 413, 414, 432, 441, 466, 467
- USA 41
- U.S. Supreme Court 396
- Utilitarismus 371
- Vehu Racham 436

- Venedig 339, 398
 Verbannung 102, 119, 136, 137, 151, 158, 388
 Verbot 73, 75, 99, 101, 105, 107, 108, 115, 119, 124–126, 145, 164, 169, 171, 185, 190, 192, 198, 209, 217, 220, 231, 236, 238, 250, 265, 266, 273, 276, 284, 295, 300, 301, 303, 307, 310, 313, 319, 356, 358, 359, 363, 366, 374, 377, 413, 425, 440, 465, 469–472
 Verbotsnorm 356
 Verbrennen 76, 150, 151, 153, 210, 221, 222, 224, 247, 248, 302, 360
 Verbrennung 366
 Vereinigungstheorie 389
 Verfahrensgarantien 467
 Verfolger 373
 Vergeltung 390, 395
 Vergeltungstheorie 63, 391
 Vertreibung 72, 211, 331, 334, 405, 443
 Verurteilung 361
 Verwaltungsrecht 339
 Vespasian 167
 Viehzucht 102
 Volk 152
 Vollzug 449
 Vorsatz 107, 138, 139, 227, 242, 247, 249, 358, 359, 468
 Waffen 119
 Warnung 249, 298, 363, 365, 377, 468
 Werkzeug 434
 Wiederaufnahme 288, 290–292, 294
 Wien 418
 Worms 325, 332
 Würzburg 336, 424
Yad Hazakah *siehe* Mischneh Torah
Zacharias 89
 Zehn Gebote *siehe* Dekalog
 Zeloten 169
 Zeuge 77, 98, 99, 118, 127, 186, 190, 231, 235, 237–240, 274, 275, 280, 290, 296, 297, 299, 300, 303, 305, 319, 363, 392, 408, 415, 419, 434
 – Entlastungszeuge 467
 Zeugenaussage 297, 311, 415, 419
 Zeugenbelehrung 295, 297, 304
 Zeugenbeweis 37, 127
 Zeugenvernehmung 88
 Zivilprozess 210, 237, 238, 245, 362
 Zivilrecht 36, 298, 339, 350, 354, 399
 Zugot 32
 Zukunft 63, 371, 451
 Zwangskonvertierung 331
 Zweck 57, 61–65, 116, 129, 183, 185, 189, 193, 194, 199, 204, 316, 340, 370, 371, 382–387, 390, 392, 395, 453, 454, 471