

Clemens Thoma

## Todesstrafe und Folter in der jüdischen Tradition

### 1. Ausgangspunkte

«Bei den Juden gab es keine Folter». Zu diesem Ergebnis kam Samuel Krauss aufgrund seiner judaistischen Untersuchungen der talmudischen und mittelalterlichen Zeit<sup>1</sup>. Um festzustellen, wie weit sich dieser Satz erhärten läßt und wie weit er ein Apologetismus ist, sind erhebliche Schwierigkeiten zu überwinden. Eine normale Schwierigkeit liegt im variablen Begriff Folter. Er wurde zu verschiedenen Zeiten verschieden gefaßt und gewertet. Im Zusammenhang mit den jüdischen Geschichtserfahrungen ist Folter zu umschreiben als eine über das religionsgesetzlich anerkannte Strafmaß hinausgehende und dem Geist des geoffenbarten und gedeuteten Gesetzes entgegengesetzt, inhumane Quälerei eines oder mehrerer Menschen zum Tod, zur Erpressung eines Geständnisses bzw. einer Zustimmung oder zur Erzwingung einer Handlung. Hier wird nicht darauf eingegangen, daß früher rauhere Sitten herrschten als heute und daß die alttestamentlich-jüdische Strafrechtspraxis weit humaner war als jene der außerjüdischen altorientalischen und griechisch-römischen Welt.

Eine spezielle Schwierigkeit, die eine Beurteilung der traditionellen jüdischen Strafrechtspraxis erschwert, besteht darin, daß der Begriff «Judentum» ein «umbrella term», d.h. ein dehnbarer Begriff, ist. Verschiedene, teilweise stark divergierende Gruppen verstanden und verstehen sich als Judentum. Wenn man sich einen Überblick über jüdische Strafprinzipien, Hinrichtungsarten, zeitliche Strafen und Folterungen verschaffen will, um sich christlich-theologisch darüber aussprechen zu können, dann darf man sich die Informationen nicht schwerpunktmäßig oder gar exklusiv aus der Zeit Jesu holen. Diese Versuchung liegt nahe, weil damals die christlich-entscheidende Passion Christi geschah, deren dunkler Vergleichshintergrund eine grausame römische Blutjustiz und ähnlich harte jüdisch-zelotische, jüdisch-sadduzäische und jüdisch-hellenistische Quäl- und Hinrichtungspraktiken waren.

*Normativ* für die jüdischen Gemeinden des Mittelalters, der Neuzeit und der Moderne wurden vielmehr hauptsächlich die Diskussionen, Deutungen und Entscheidungen der rabbinischen Gelehrtenengremien, die etwa zwischen 70 n. Chr. und 550/600 n. Chr. in Baby-

lonien und Palästina wirkten. Dem rabbinischen Judentum, das durch diese Gremien repräsentiert wurde, ging es unter anderem um die Aktualisierung und Modifizierung der biblisch-frühjüdischen Strafrechtspraxis. Die Ergebnisse der rabbinischen Bemühungen finden sich verstreut im babylonischen und jerusalemischen Talmud, in verschiedenen Midrasch-Sammlungen und in anderen religionsgesetzlichen und erzählenden rabbinischen Einzelwerken<sup>2</sup>.

Zwar gab es im Judentum neben der rabbinischen Tradition vom frühen Mittelalter an bis heute auch eine teilweise von ihr sich distanzierende religionsphilosophische und eine mit ihr weithin im Streit liegende mystisch-esoterische Strömung. Außerdem erfuhr das Judentum in der Neuzeit durch die Entstehung neuer Richtungen und durch die Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 radikale Umgestaltungen. Nach wie vor aber gelten die religionsgesetzlichen Entscheidungen der rabbinischen Gelehrten als eine wichtige Ausgangsbasis, von der her man im Judentum religiöse Entscheidungen trifft und Reformen beginnt. Die heutige forschungsgeschichtliche Aufarbeitung der rabbinischen Straf- und Rechtsnormen ist leider nur teilweise leicht zugänglich<sup>3</sup>. Die heute hauptsächlich von jüdisch-orthodoxer Seite betriebene halachische Wissenschaft äußert sich vorwiegend hebräisch und ist fast nur innerjüdisch-systematisch, kaum historisch-kritisch orientiert<sup>4</sup>.

### 2. Strafrechtliche Verordnungen der Rabbinen gegen grausame und falsche Gerichtsurteile und gegen Folter

Die vielen in der hebräischen Bibel besonders im Pentateuch stehenden religionsgesetzlichen Forderungen nach Todesstrafe und nach zeitlichen Strafen waren für die rabbinischen Gelehrten eine Verpflichtung und eine Belastung. Einerseits wollten sie in ihrer Gesetzgebung und ihren Diskussionen den unbedingten Gehorsam dem Gott der biblischen Offenbarung gegenüber zum Ausdruck bringen. Ihre Rechtsauffassung war theonom<sup>5</sup>. Andererseits vertraten sie aber auch anthropozentrische Anliegen und Ideale. Sie wußten um die unmenschliche Justiz in den außerjüdischen Machtbereichen und auch um die gegen Würde und Bestimmung des Menschen gerichtete frühere sadduzäische Gerichtspraxis, die sich strikt an den Wortlaut der Bibel gehalten hatte<sup>6</sup>.

#### 2.1. Vorkehrungen gegen Todesurteile und Hinrichtungen

Folgende Sätze aus der Mischna sind für die rabbinischen Auffassungen über die Verhängung der Todes-

strafe charakteristisch: «Ein Synedrium, das einmal in sieben Jahren eine Hinrichtung vollzieht, wird ein verderbenbringendes genannt. R. Eleasar ben Asarja (um 100 n.Chr.) sagte: (Schon dann wird es ein verderbenbringendes genannt,) wenn es einmal in sieben Jahren eine Hinrichtung vollzieht. R. Tarfon und R. Akiba (beide um 120 n.Chr.) sagten: «Wenn wir im Synedrium gesessen hätten, wäre nie ein Mensch hingerichtet worden» (mMak 1,10)». Nach L.I.Rabinowitz wird aus dieser Stelle deutlich, daß «the whole tendency of the rabbis was toward the complete abolition of the death penalty»<sup>7</sup>. In der Tat sind viele rabbinische Ausführungen über Menschen, die aus den und den Gründen so oder anders hinzurichten, zu geißeln usw. seien, in erster Linie Versuche, die Vollstreckung der von der Bibel vorgeschriebenen Todesstrafen und auch anderer Strafen möglichst zu vermeiden und inhumane Begleitumstände zu verunmöglichen. Damit dies abgeschätzt werden kann, werden nun einige biblische Strafgesetze den wichtigsten rabbinischen Strafgesetzen gegenübergestellt.

Die beiden häufigsten alttestamentlichen Todesarten sind die Steinigung (z.B. Lev 20,2; 24,13.16; Jos 7,25) und die Verbrennung (z.B. Lev 20,24; 21,9). Dazu kommt die sogenannte Ausrottungsstrafe, bei der die Todesart nicht immer deutlich wird (z.B. Ex 12,15.19; 30,33.38; 31,14; Lev 17,4.9). Mord, Gotteslästerung, Zauberei, falscher Kult, Widerspenstigkeit, Unzucht usw. werden im AT meistens mit dem Tode bestraft. Dabei ist die Beteiligung des ganzen Volkes an der Hinrichtung typisch. In Jos 7,25f. wird z.B. berichtet, «ganz Israel» habe Achan wegen dessen Diebstahl des Banngutes gesteinigt und seine Habe verbrannt. Neben der Todesstrafe werden im Alten Testament auch zeitliche Strafen verhängt. Die wichtigste ist die Geißelung mit 40 Schlägen (Dtn 25,1–3). Auch das Abhacken einer Hand (Dtn 25,11f.) und Stockschläge (Neh 13,23–29; Sir 33,25–27) kommen vor. Mehrmals wird vor der Unterlassung der Milderung dieser und anderer Strafen gewarnt: «Dein Auge soll nicht mitleidig schauen» (vgl. Dtn 7,16; 13,9; 19,13.21). Auch das ungesetzliche Strafübermaß wird geahndet. Wer einen Sklaven zu Tode prügelt, soll ebenfalls mit dem Tode bestraft werden (vgl. Num 35,21; Ex 21,20). Wer jemanden bei einer Schlägerei so verletzt, daß ein dauernder körperlicher Schaden entsteht, dem ist zur Strafe dieselbe Verletzung zuzufügen (Ex 21,23–27).

Das rabbinische Schrifttum kennt hauptsächlich vier Arten von Todesstrafen: Steinigung, Verbrennung, Erdrosselung und Enthauptung. Dazu kommen als zeitliche Strafen die Geißelung, Stockschläge und das Gefängnis. Damit möglichst nie ein Mensch vom reli-

giösen jüdischen Gericht zum Tode verurteilt werden mußte, stellten die Rabbinen gesetzliche Bedingungen auf, die die Verurteilung und Vollstreckung des Urteils aufs Äußerste erschweren sollten: Für ein Todesurteil ist das kleine Synedrium (23 Mitglieder), für besonders schwerwiegende Fälle das große Synedrium (71 Mitglieder) zuständig (mSan 1,4–5). Die Zeugen bei einem Kapitalgerichtsprozeß werden einer gründlichen Prüfung auf ihre Zuverlässigkeit und Tauglichkeit unterzogen. Eine prozeßführende Partei kann die Zeugen der Gegenpartei aus triftigen Gründen ablehnen. Verwandte des Angeklagten, Vertreter übelbeleumundeter Berufe, Frauen, Kinder usw. können nicht zu Zeugen gemacht werden (mSan 3,1–4; 4,5; bSan 8b; Sif-Dev 190). Die Hinrichtung muß öffentlich bekanntgegeben werden, damit auch nach der Verurteilung noch ein Einspruch gegen das Urteil möglich ist (mSan 6,1; bSan 43a). Es ist eine kaum zu entscheidende Frage, wie weit diese und andere gesetzlichen Vorkehrungen gegen eine harte und ungerechte religiöse Justiz nur theoretisch-akademische Postulate waren und wie weit sie das Verhalten der Juden der Spätantike und des Mittelalters beeinflussten. Mindestens in einer Hinsicht blieben sie rein theoretisch: Während der ganzen Zeit zwischen 70 n.Chr. – 600 n.Chr. hatten die Rabbinen keine politischen Möglichkeiten, die ihnen von der Bibel her aufgetragene Kapitalgerichtsbarkeit durchzuführen.

## 2.2. Vorkehrung gegen Erpressung von Geständnissen

In bSan 9b; BYev 25b findet sich eine Halacha, durch die nach dem Willen der Rabbinen alle Folterungen zur Erpressung eines Geständnisses im Zusammenhang mit einem gerichtlichen Verfahren verunmöglicht werden sollten. Diese Halacha wurde von Raba (um 320 n.Chr.) im Anschluß an die Forderung der Tora: «Mache keinen Frevler zum Zeugen» (Ex 23,1: nach rabbinischer Lesart) formuliert: Sie lautet: «Ein Mensch steht sich selbst nahe (eine andere Übersetzungsmöglichkeit: «Ein Mensch ist mit sich selbst verwandt») und kein Mensch kann sich selbst zum Frevler erklären». Das Hauptgewicht liegt auf dem zweiten Teil: «Kein Mensch kann sich selbst zum Frevler erklären». Dieses Gesetz liegt auch in einer allgemeineren Formulierung vor: «Kein Mensch kann über sich selbst (vor Gericht) Zeugnis ablegen» (bKet 27b). Das Geständnis des Angeklagten ist also weder für seine Verurteilung noch für seine Freisprechung konstitutiv. Entscheidend sind einzig taugliche und zuverlässige Zeugen (vgl. auch oben 2.1.). Im Falle seiner drohenden Verurteilung wäre der Angeklagte ja Zeuge in eigener Sache und könnte dadurch nicht ob-

ektiv sein. Er wäre – in der halachischen Terminologie – sein eigener Verwandter. Nahe Verwandte sind aber als Zeugen unzulässig (mSan 3,1.4). Er wäre ferner ein mindestens vermuteter Frevler. Frevler sind ebenfalls als Zeugen unzulässig (mSan 3,2f.). Nach dem jüdischen Religionsgesetz wäre es also unnütz und unsinnig, aus einem Angeklagten durch Folterung ein Geständnis herauszupressen.

### 2.3. Sorge um die körperliche Unversehrtheit

In bSan 52b findet sich eine Reminiszenz an eine Hinrichtung durch Verbrennen kurz vor der Tempelzerstörung des Jahres 70 n. Chr. R. Eleasar ben Zadok erzählt, er habe als Kind gesehen, wie man in Jerusalem eine hurende Priestertochter mit Reisig-Bündeln umgab und verbrannte. Er war also Zeuge einer sadduzäischen Hinrichtungsweise, die sich genau nach dem Wortlaut der Bibel (Lev 21,9; vgl. auch Jub 30, 7–10) richtete, gewesen. Seine Gelehrtenkollegen drückten bei seiner Erzählung ihr Mißfallen über diese grausame Vollstreckung des biblischen Gebotes aus. Die rabbinische Art, einen Verbrecher zu verbrennen, wird in mSan 7,2 folgendermaßen geschildert: «Das Verfahren gegen den zu Verbrennenden ist folgendes: Man versenkt ihn in Mist bis zu den Knien und legt ein hartes Tuch in ein weiches Tuch und wickelt es ihm um den Hals. Der eine Scherge zieht es (= das eine Tuchende) an sich und der andere zieht es (= das andere Tuchende) an sich, bis der Verurteilte seinen Mund öffnet. Man macht einen Metalldraht glühend und gießt es (das flüssig-heiße Metall) in seinen Mund, so daß es ihm in die Gedärme fährt und ihm die Gedärme versengt».

Daß man den Strick, der den Mund des Angeklagten gewaltsam öffnen soll, in ein weiches Tuch hüllt, ist ein eher nebensächlicher Hinweis auf das (ziemlich ungeschickte) Achten auf möglichst viel Humanität bei der Hinrichtung. Auffallender ist die ganze hier geschilderte Art des Verbrennens. Sie entspricht nicht der biblischen Vollstreckungsweise. Sie wird nur verständlich auf dem Hintergrund der Sorge der rabbinischen Gelehrten, den Körper des Delinquenten möglichst unversehrt zu erhalten. Die Verbrennung wird nur in den äußerlich unsichtbaren Gedärmen vollzogen. Diese Sorge kommt auch bei der rabbinischen Steinigungs- und Erdrosselungsstrafe zum Ausdruck (mSan 6,4f; 11).

Die Gründe der Rabbinen für die Sorge um körperliche Unversehrtheit der Hingerichteten kommen aus ihrer von den Pharisäern übernommenen Theologie, die in der Lehre von der körperlichen Auferstehung nach dem Tod und von der Gottebenbildlichkeit des

Menschen ihren pronociertesten Ausdruck fand. Wie die Pharisäer (vgl. Apg 19,3–6) verkündeten die Rabbinen den Glauben an die Auferstehung der Toten. Dieser Glaube werde von der Tora gefordert (mSan 10,1). Sie verstanden die Auferstehung nicht als bloße Unsterblichkeit der Seele, sondern als eine Wiederbelebung (*teḥijjah* = *anabiōsis*) des ganzen Menschen, der eine psycho-physische Einheit bilde<sup>8</sup>. Der menschliche Körper sei das entscheidende Kennzeichen des Menschseins. Die Auferstehung werde daher mit dem Körper geschehen. Der Körper des Verurteilten müsse möglichst unversehrt für die Auferstehung erhalten werden. Um dies zu betonen, übersetzten die Rabbinen z.B. das biblische Wort *nāfāš* (das Innere, die Psyche, die «Seele» des Menschen im Zusammenhang mit der Verurteilung zum Tod oder zu einer Körperstrafe als «Körper» (bYom 74b, im Anschluß an Lev 23,30).

Die zweite theologische Lehre, auf die die Rabbinen besonderes Gewicht legten, war die Gottebenbildlichkeit des Menschen (vgl. Gen 1,26f.), die im menschlichen Körper sichtbar und greifbar werde. Nach biblischer Vorschrift mußte der Leichnam eines Gesteinigten auf ein Holz gehängt werden. Die biblische Begründung für ein bloß kurzes Hängen ans Holz (nicht länger als bis Sonnenuntergang) lautet: «Denn ein Fluch Gottes ist ein Gehängter» (Dtn 21,23). Die rabbinische Tradition verstand diesen Vers durchgehend als: «ein Fluch für Gott ist ein Gehängter» und verband ihn mit der Lehre von der Gottebenbildlichkeit, die im menschlichen Körper sichtbar werde. Ein verunstalteter, zerschlagener, verstümmelter Körper eines Hingerichteten sei eine Beleidigung gegen Gott. Gott werde durch ihn gleichsam verstümmelt dargestellt und dadurch entehrt. Die Rabbinen befürchteten, man könnte wegen des entstellten Gehängten geringschätzig über Gottes Erhabenheit und Vollkommenheit denken (vgl. mSan 6,6f; bSan 46b; TPsJ zu Dtn 21,23; Raschi zu Dtn 21,23). Als drittes Motiv für die Sorge um die körperliche Unversehrtheit der Delinquenten galt den Rabbinen das Gebot der Nächstenliebe. Eine Talmudstelle lautet: «Die Schrift sagt: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst» (Lev 19,18). Wähle für ihn einen schönen Tod» (bSan 52b). Mit dem Ausdruck «schöner Tod» (*mītah jafah*) ist sowohl eine mit möglichst wenigen Schmerzen verbundene als auch eine mit möglichst wenigen Blessuren verbundene Hinrichtung gemeint.

### 3. Beschränkte Möglichkeiten für Folterungen

#### 3.1. Furcht vor der Folter der Nichtjuden

«Die nichtjüdischen Gerichte richten hin, ohne (die Schuld) genau geprüft zu haben» (bYev 25b). Diese

Charakterisierung war eine vernichtende Kritik an der damaligen außerjüdischen Strafgerichtsbarkeit. Die jüdische Gerichtsbarkeit zeichne sich demgegenüber durch genaue Erkundung der Schuld der Angeklagten und durch deren gerechte Verurteilung aus. Die Rabbinen mißtrauten den damaligen nichtjüdischen Gerichten zutiefst. Sie hatten auch allen Grund dazu. In tAZ II,4 (Zuckermandel 462) heißt es: «Man soll ihnen (scil. den Nichtjuden) weder Stahl noch Geräte aus Stahl verkaufen, noch soll man für sie Stahl schärfen. Man soll ihnen auch keine Fesselblöcke (Folterwerkzeug zum Einklemmen der Beine), keine Stricke, keine Transportgefäße (?) und keine Ketten aus Eisen verkaufen». Dieses Handelsverbot mit Nichtjuden basierte, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, auf der Furcht, die nichtjüdischen Machthaber könnten diese Geräte als Folterwerkzeuge gegen Juden verwenden.

### 3.2. Nichtjuden und Sklaven als Objekte der Folter

Die rabbinischen Juden deuteten bestimmte biblische Schilderungen über Strafgerichte Gottes als Hinweise dafür, daß ungehorsame Nichtjuden dem Gesetz der Folter unterworfen seien. Typisch ist folgende Midraschstelle: «Ein Gleichnis: Eine Matrone ging in einen Palast hinein und sah dort Strafruten und Keulen hängen. Sie entsetzte sich darüber. Da sprachen die Bewohner des Palastes zu ihr: «Fürchte dich nicht. Diese sind für die Sklaven und Sklavinnen bestimmt. Du aber bist hier, um zu essen, zu trinken und geehrt zu werden». So auch die Gemeinschaft Israels. Als sie den Abschnitt von den Zelten und Plagen hörten (Vgl. Ex 7–11), fingen sie an, sich zu fürchten. Da sprach Mose zu ihnen: Diese Dinge sind für die Völker der Welt bestimmt. Ihr aber seid da, um zu essen und zu trinken und euch mit der Tora zu beschäftigen.» (BamR 13,4.) Der Midrasch nennt auch den Grund, weshalb alle Folterwerkzeuge im Gleichnis für die Heiden bestimmt seien. Laut Gen 8,21 (der Trieb des Herzens des Menschen ist böse von Jugend auf) schätze Gott die Qualitäten der nicht-israelitischen Menschen nicht hoch ein. In diesem Zusammenhang heißt es im Midrasch: «Wehe dem Teig (gemeint ist die gegen das Gesetz Gottes handelnde nichtisraelitische Menschheit), von dem der Bäcker (gemeint ist Gott) bezeugt, daß er schlecht ist. Deshalb heißt es: «Bereitet den Spöttern Strafgerichte» (Spr 19,29)».

In diesem Midrasch wird nicht behauptet, Juden dürften Nichtjuden mit Folterwerkzeugen quälen. Der Midrasch wurde vielmehr im Zusammenhang mit Beobachtungen über Folterungen in spätantiken Machtbereichen formuliert. Daraus schloß der Verfasser des Midrasch, für frevelhafte nichtjüdische Kreise

seien Folterungen typisch. Die Nichtjuden stünden unter dem Verhängnis der Folter. Der im Midrasch für nichtjüdische Völker verwendete Begriff «Sklave» weist aber auch auf Mißstände hin, die damals bei einzelnen Juden herrschten, die sich nichtjüdische Sklaven leisten konnten. Obwohl die mosaische Gesetzgebung die Sklaven vor Willkür schützt (vgl. Ex 21,2; Dtn 15,12–15; 24,14f.) werden in Sir 33,25–29 Stock- und Geißelschläge, harte Arbeit und Fußfesseln empfohlen, um Sklaven zur Pflichterfüllung zu zwingen. Das Sirachbuch stand bei den Rabbinen in hohem Ansehen (vgl. bBQ 92b). Es ist daher nicht verwunderlich, wenn auch im rabbinischen Schrifttum gelegentlich disqualifizierende Urteile über Sklaven gefällt und harte Züchtigungen gefordert werden (vgl. bShab 32a; PRE 29).

### 3.3. Nötigung zu richtigem Handeln

Das Judentum ist primär eine Religion der Orthopraxis. Das Gesetz soll getan werden. Eine offenbarungskonforme Lebensweise soll praktiziert werden. Dem Judentum ist in zweiter Linie aber auch Orthodoxie inhärent. In allen Epochen wurde großer Wert darauf gelegt, daß alle Juden den richtigen Lehren über Gott, die Offenbarung und das Offenbarungsvolk anhängen<sup>9</sup>. Weil die Orthopraxis in höherem Range steht als die Orthodoxie, kann angenommen werden, daß im Judentum nie eine Neigung bestand, jemanden zum Bekenntnis des richtigen jüdischen Glaubens zu zwingen. Die Bekenntnis-Einheit blieb im Judentum immer relativ. Wohl aber kann gefragt werden, ob es im Judentum in irgend einer Form eine Folter zur Erzwingung des offenbarungskonformen *Tuns* gab. In der Tat gibt es einige Fälle, in denen Zwangsmaßnahmen, die man als leichte Folterungen bezeichnen könnte, vom rabbinischen Religionsgesetz sanktioniert sind.

Der erste Fall blieb bis heute rein theoretisch. In Lev 1,3 heißt es, der Darbringer eines Rinder-Brandopfers müsse dieses «aus seinem eigenen Willen heraus dem Herrn darbringen» (= spezifisch rabbinische Lesart dieses Verses). In bAr 21a–b (zu mAr 5,6) und in bYev 106a (zu mYev 2,9) wird dargelegt, zur Gültigkeit des Rinder-Brandopfers sei der deutlich bekundete Wille, bzw. das Einverständnis (*da'at*), des Darbringers unbedingt erforderlich. Sonst sei das Opfer ungültig und damit auch frevelhaft. Weil Rinder einen großen materiellen Wert darstellten, mußten die Rabbinen erwägen, welche Mißbräuche sich beim Rinder-Brandopfer einschleichen könnten: Ein Schuldner könne z.B. eine Brandopfer-Pflicht vorschützen, um nicht zahlen zu müssen oder um nicht gepfändet zu werden. Ein Gön-

ner könne das Opfer-Rind des Schuldners bezahlen. In allen diesen Fällen könne die volle Zustimmung des zum Brandopfer Verpflichteten blockiert werden, oder der Verpflichtete könne sich an der Zustimmung vorbeidrücken. Wenn der Verpflichtete in solchen Zusammenhängen seinen Opfer-Willen nicht eindeutig bekunde, dann habe folgendes zu geschehen: «Man nötige ihn, bis er sagt: ‹Ich will !›.» Das hier und auch in den folgenden Fällen verwendete Verb *kph*, *kp'*, *kpj*, *kpp* bedeutet im rabbinischen Schrifttum krümmen, niederbeugen, niederdrücken, zwingen, nötigen. Es handelt sich um eine geistig-psychische Nötigung, der durch physische Mittel, etwa durch Stockschläge, Nachdruck verliehen werden konnte. Diese Nötigung durfte allerdings nicht so weit gehen, daß der Wille gebrochen und dadurch das Einverständnis wiederum verunmöglicht wurde. In bRhSh 28a wird der Fall diskutiert, daß «die Perser» jemanden «genötigt haben». In diesem Falle sei keine Zustimmung zustande gekommen<sup>10</sup>.

Die Formel: «Man nötige ihn, bis er sagt: ‹Ich will !›» kommt auch im Zusammenhang mit der Ehescheidung und mit der «sodomitischen Art» vor. Unter besonderen Umständen hat nach rabbinischer Auffassung die Frau das Recht, die Ehescheidung (*get*) zu verlangen (vgl. mKet 7,10). Dieses Recht kann jedoch nur mit der Zustimmung des Mannes realisiert werden. Verweigert er sie und bringt er dadurch die Frau in eine religionsgesetzlich und menschlich unmögliche Lage, dann kann ihn das Gericht zur Zustimmung nötigen (bAr 21a–b; bYev 106b)<sup>11</sup>. Unter «sodomitischer Art» verstanden die Rabbinen ein absolut egoistisches Verhalten. In bBB 12b wird der Fall erörtert, daß zwei Personen ein Feld kaufen, das an ein Grundstück grenzt, welches dem einen von ihnen als Erbe zugefallen war. Dieser eine kann nach rabbinischer Rechtsauffassung darauf bestehen, daß ihm jene Hälfte des neu gekauften Feldes zugeschrieben wird, die an sein ererbtes Grundstück angrenzt. Wenn der andere durch diese Gefälligkeit keinen Nachteil erleidet, kann man ihn zur Zustimmung nötigen.

### 3.4. Maßnahmen gegen Unverbesserliche

Eine Verordnung der Mischna gegen solche Juden, die schon mehrere Freveltaten begingen, gegen die nach biblischer Auffassung der Himmel selbst eigentlich längst hätte (mit plötzlichem Tod) eingreifen müssen, lautet: «Wer zu wiederholten Malen beim Gerichtshof geißelt worden ist, den bringt man ins Gefängnis (eigtl. Gewölbe) und gibt ihm Gerste zu essen, bis ihm der Bauch platzt» (mSan 9,5). In bSan 81a wird diese

Verordnung folgendermaßen interpretiert: «Es handelt sich um Geißelhieße im Zusammenhang mit der Ausrottungsstrafe, wobei der Mann ohnehin dem Tod verfallen ist. Da er also sich selbst preisgibt, lassen wir ihn (= den Tod) herannahen». Es ist möglich, daß die Gefängnisstrafe vom 4.–6. Jh. n. Chr. unter den Juden Babyloniens und Palästinas einige wenige Male verhängt wurde. Die mit ihr verbundenen Essens-Torturen, die zum Tode führen konnten, sind nach heutigem Verständnis zweifellos als Folter zu bezeichnen<sup>12</sup>. Die Rabbinen hatten jedoch nicht die Essens-Torturen im Blick. Sie hielten vielmehr nach Möglichkeiten Ausschau, Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß der Himmel den Tod des Unverbesserlichen verhängen könnte. Die biblische Rechtfertigung für ihr Vorgehen fanden sie in Ex 32,20, wonach Mose den Israeliten die Reste des zerschmolzenen goldenen Kalbes mit Wasser vermischt zu trinken gab. Die Kalbsanbeter seien darauf plötzlich gestorben.

### 4. Abschließende Erwägungen

Von der Spätantike an bis heute mußten sehr viele Juden einzeln oder gruppenweise von seiten antijüdischer Mächte Foltern, die zum Tode oder zum psychischen Zusammenbruch führten, erdulden. Sie bezeichneten diese von außen kommenden Torturen mit dem Begriff *'innuj*/*'innujim*. Dieser aus der Piel-Form des bibelhebräischen Wortes *'anah* nachgebildete Begriff bedeutet Peinigung, Niederdrückung, Demütigung. Im rabbinischen Schrifttum kommt *'innuj* gelegentlich im Zusammenhang mit Askese, vor allem mit übertriebener Askese, «durch die der Körper zugrunde gerichtet wird» (bYom 74b), vor. Die in dieser Untersuchung behandelten innerjüdischen Straf- und Zwangsmaßnahmen werden aber nicht als *'innujim* bezeichnet. Dadurch wird angedeutet, daß die innerjüdischen Maßnahmen in keiner vergleichbaren Relation zu judenfeindlichen Folterungen und Justizmorden stehen.

Noch heute erregt der energische und konsequente Widerstand der rabbinischen Gelehrten gegen grausame und voreilige Hinrichtungen und gegen alle Arten von Sadismus im Zusammenhang mit zeitlichen Gerichtsstrafen mit vollem Recht höchste Bewunderung. Die entscheidenden religiösen Triebkräfte für diesen Widerstand waren der Glaube an die Gottebenbildlichkeit und an die Auferstehung des ganzen Menschen sowie der Gehorsam gegenüber dem geoffenbarten Gesetz des Alten Testaments und speziell gegenüber dem Gebot der Nächstenliebe.

Ein voller Erfolg in der Verteidigung der Rechte al-

ler Angeklagten und Verurteilten gegen Folter und ungerechte Strafen war den Rabbinen allerdings nur im Zusammenhang mit Kapitalverbrechen beschieden. Bei bloßen Disziplinarstrafen mit zustimmungspflichtigen Handlungen sowie bei der Züchtigung von Sklaven und Unverbesserlichen erreichten sie jedoch nicht immer die höchsten Grade der Humanität. Schilderungen über Geißelungen, Ruten- und Gefängnisstrafen belegen dies zur Genüge<sup>13</sup>. Die Versuchung, «Law and Order» religionsgesetzlich zu begründen und kompromißlos durchzusetzen, blieb im traditionellen Judentum latent. Die Nachfahren der Rabbinen – be-

sonders Moses Maimonides (1135–1204) – wirkten dieser Versuchung mit großem Einsatz entgegen.

Bei der Aktualisierung der rabbinischen Strafgesetze ging es allen späteren jüdischen Gesetzesautoritäten darum, zutage getretene gesetzliche und ungesetzliche Torturen zu verunmöglichen und die Strafgesetzgebung noch mehr zu mildern – getreu der rabbinischen Strafrechts-Maxime: «Wer immer einen Menschen vernichtet, dem wird es angerechnet, als hätte er eine ganze Welt vernichtet. Und wer immer einen Menschen am Leben erhält, dem wird es angerechnet, als hätte er eine ganze Welt erhalten.» (mSan 4,5.)

<sup>1</sup> Talmudische Archäologie, Bd 2 (Leipzig 1911) 497.

<sup>2</sup> Die in dieser Untersuchung vorkommenden Abkürzungen des rabbinischen Schrifttums (auch von Zeitschriften usw.) richten sich nach dem von Siegfried Schwertner zusammengestellten Abkürzungsverzeichnis-Band der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) (Berlin 1976).

<sup>3</sup> Besonders hilfreich für Außenstehende sind die in der Encyclopaedia Judaica (EJ) (Jerusalem 1971) erschienenen Artikel über die traditionelle jüdisch-religiöse Strafpraxis. Vgl. u.a. Saul Berman, Law and Morality, EJ Bd 10, 1480–1484; Haim C. Cohn, Capital Punishment, Bd 5, 142–145.

<sup>4</sup> Dies gilt z.B. für das heutige halachische Standardwerk, die seit 1947 erscheinende und bereits in 16 Bänden vorliegende Encyclopaedia Talmudit. Für unsere Thematik ist besonders der 14. Band (Jerusalem 1973) wichtig; vgl. darin folgende Artikel: *Házqqat kašrut*: S. 26–39; *Hajjabe mitót bjde šamajim*: S. 580–603; *Hajjabe mitót bet din*: S. 603–626; *Hajjabe malqújjót*: S. 626–714.

<sup>5</sup> Zu den von Gehorsam und Humanität geprägten ethischen Anschauungen der Rabbinen vgl. Felix Böhl, Geboterschwerung und Rechtsverzicht als ethisch-religiöse Normen in der rabbinischen Literatur (Freiburg i.Br. 1971); Joseph Dan, Ethical Literature; EJ Bd 6, 922–932; I. Herzog, Judaism: Law and Ethics (London 1974).

<sup>6</sup> Vgl. A. Büchler, Die Todesstrafen in der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit, MGWJ 50 (1906) 539–562, 664–706; Zeew W. Falk, Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth I (Leiden 1972); Martin Hengel, Mors Turpissima Crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die «Torheit» des Wortes vom Kreuz, Festschr. Käsemann (Tübingen 1976) 124–184.

<sup>7</sup> Capital punishment, Practice in the Talmud, EJ Bd 5 (Jerusalem 1971) 145–147, zit. 146f.

<sup>8</sup> Vgl. W.E. Nickelsburg, Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism (Cambridge 1972).

<sup>9</sup> Zum Verständnis Orthodoxie–Orthopraxis im Judentum vgl. J. Neuser, The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 (Leiden 1971); Clemens Thoma, Christliche Theologie des Judentums (Aschaffenburg 1978).

<sup>10</sup> Zur Bedeutung von *kph* vgl. J. Levi, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 Bde (Darmstadt, Nachdruck 1963) bes. Bd 2, 376–378, 382f.

<sup>11</sup> Vgl. Ludwig Blau, Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief (Budapest 1911, Nachdr. Farnborough 1970); Miachel Krupp (Hg.), Akarin, Die Mischna: Text, Übersetzung, Erklärung (Berlin 1971) 80f. Nach yNed IX, 42c kann Nötigung auch in der Ehe vorkommen, wenn sich ein Teil seinem Partner gegenüber verweigert.

<sup>12</sup> Vgl. S. Krauss (Hg.), Sanhedrin (Gießener Mischna 1933) 259; *Hajjabe mitót bjde šamajim* (Anm. 4) 380.

<sup>13</sup> Vgl. bKet 86a–b; ySuk 5, 5, 2 (55b); bQid 81a, sowie Haim H. Cohn, Flogging, EJ Bd 6, 1348–1351.

#### CLEMENS THOMA

1932 in Kaltbrunn (Schweiz) geboren. Studien in Bonn, Wien, Jerusalem. Seit 1971 Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik an der Theol. Fakultät Luzern. Mitglied der Steyler Missionsgesellschaft (SVD). Consultor in der Kommission «de religione iudaica» beim Einheitssekretariat des Vatikans. Veröffentlichungen u.a.: Judentum und christlicher Glaube (Hg.), (Klosterneuburg 1965); Auf den Trümmern des Tempels (Hg.) (Wien 1968); Kirche aus Juden und Heiden (Wien 1970); Judentum und Kirche: Volk Gotts (Hg.) (Zürich 1974); Zukunft in der Gegenwart, Wegweisungen in Judentum und Christentum (Bern 1976); Christliche Theologie des Judentums (Aschaffenburg 1978). Anschrift: Abendweg 22, CH-6006 Luzern.