

Selbstbelastung.

Die Verwerfung des Geständnisses im Jüdischen Recht

Gabriel MILLER

(Frankfurt am Main)

Einleitung

Dass die Tora kein Gesetzbuch im üblichen Sinn ist, ist hinreichend bekannt. Dass sie – und im weiteren Sinn die ganze hebräische Bibel – seit der Zeit Esra (ca. 450 v.d.Z.) jedenfalls - als das maßgebliche Gesetz von Juden anerkannt ist, ist ebenfalls bekannt. Wie haben sich dann aus diesem alten Gesetz im Jüdischen Recht Institutionen herausgebildet, die in ihren fortschrittlichen und modernen Gedanken beispielhaft für andere Rechtssysteme werden konnten? Einen Versuch, den Weg der Rechtsfortbildung im Jüdischen Recht nachzuvollziehen, kann die sich wandelnde Einstellung zur Selbstbelastung darstellen.

Der Rechtssatz

Man muss zwischen der Relevanz des Geständnisses oder der Selbstbelastung im zivil- und im strafrechtlichen Sinne unterscheiden. Hier wird in der Hauptsache der strafrechtliche Aspekt behandelt. Um die Regel gleich vorweg zu beschreiben; sie lautet etwa so: Kein Mensch kann sich selbst belasten. Im Unterschied zur allgemein bekannten Regelung dieser Frage in den Rechtsstaaten neuerer Zeit liegt die Betonung bei der Regel im Jüdischen Recht auf dem Wort „kann“, was bedeutet, dass wenn ein Mensch sich durch eigene Aussage belastet, diese Aussage, sofern sie sich gegen ihn selbst richtet, nicht akzeptiert wird; sie bleibt unbeachtet und hat keine strafrechtliche Relevanz.

Grundlage dieses Rechtssatzes

ist der biblische Grundsatz (5. Mose 17, 6): Wenn es um Leben oder Tod eines Angeklagten geht, darf er nur auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin zum Tod verurteilt werden. Auf die Aussage eines einzigen Zeugen hin darf er nicht zum Tod verurteilt werden. Zwar behandelt die Bibel in diesem Satz lediglich die Todesstrafe, die jüdischen Rechtsgelehrten (= Richter, auch Lehrer oder Rabbi genannt) gingen aber wie selbstverständlich davon aus, dass diese Regelung sich allgemein auf alle Strafsachen bezieht; man könnte auch sagen: sie wollten es so verstehen.

Somit ist festgestellt, dass ein Angeklagter im Jüdischen Recht nur aufgrund der Aussage von mindestens zwei klassischen Zeugen verurteilt werden darf. Diese Zeugenaussagen bilden den einzigen rechtsgültigen Beweis und die unerlässliche Voraussetzung einer Verurteilung des Angeklagten. Das Geständnis allein kann also niemals zu einer Verurteilung führen. Was aber, wenn einer dieser Zeugen der Angeklagte selbst ist? Damit wäre doch die biblische Notwendigkeit von zwei Zeugen berücksichtigt und die Voraussetzung für eine Verurteilung gegeben. Trotzdem wird solch eine Aussage gegen sich selbst nicht akzeptiert. Die Regel im Jüdischen Recht lautet unmissverständlich und eindeutig, dass sich kein Mensch selbst belasten kann.

Ursprung der Regel

Im Talmud (b Sanhedrin 25a) wird über folgende gerichtliche Verhandlung berichtet:

Über bar Benethos sagten einst zwei Zeugen aus: ein Zeuge bekundete, bar Benethos habe in seiner Gegenwart Geld auf Wucher verliehen, der zweite Zeuge bekundete, er selbst habe von bar Benethos Geld auf Wucher ausgeliehen. Da erklärte Rawa¹ den bar Benethos als unzulässig².

Nach dem Bericht dieses Ereignisses stellt die Gemara die folgende Frage: Rawa selbst sagte ja, wer sich am Geldwucher beteiligt (ob aktiv oder passiv), sei als Zeuge abzulehnen, was

¹ Einer der bedeutendsten Rechtsgelehrten des babylonischen Talmud (ca. 280 – 352).

² Was bedeutet, dass eine Zeugenaussage von bar Benethos nicht akzeptiert würde. Denn da er sich als Wucherer betätigt haben sollte, zählt er nach der in der Mischna festgelegten Regel zu derjenigen Kategorie von Menschen (Frevlern), denen die Zeugnisfähigkeit aberkannt wird.

bedeutet, dass die Aussage des Zeugen, der selbst von bar Benethos Geld geliehen hatte, gar nicht hätte berücksichtigt werden dürfen, weshalb hat dann Rawa seine Aussage akzeptiert?³

Darauf wird von der Gemara folgende Erläuterung gegeben: Rawa hat hier konsequent nach seiner Rechtsauffassung gehandelt. Rawa sagte nämlich: „Der Mensch steht sich selbst nahe und der Mensch stellt sich nicht als Böser dar“.

Dieser Ausspruch von Rawa zieht sich durch die gesamte jüdische Rechtsliteratur und begründet den hier behandelten Rechtssatz, der im Folgenden analysiert werden soll. Er kommt in dieser Form noch dreimal im Talmud vor (b Sanhedrin 9b, 10a; b Jewamot 25b), jeweils im Namen Rawas.

Raschi's Erklärung

Raschi (1040 – 1105, der große Kommentator von Bibel und Talmud) begründet diese Entscheidung Rawas mit folgender lapidarer Erklärung (s. Kommentar zu der Stelle b. Sanhedrin 9b):

Der Mensch wird nicht durch seine eigene Aussage als Zeuge untauglich. Der Mensch steht sich selbst nahe (hebräisch „karow“), deshalb kann er sich nicht als Böser darstellen, was heißt, dass er durch eigene Aussage nicht zum Bösen wird, da die Tora eine Aussage gegen einen Nahestehenden (hebräisch „karow“) verboten hat⁴.

³ Bezüglich der Zeugnisfähigkeit lautet die talmudische Regel, dass der Böse oder Frevler als Zeuge untauglich, weil unglaubwürdig ist. Diese Regel wurde aus dem biblischen Gebot entnommen „Reiche nicht deine Hand dem Bösen (Frevler), um falscher Zeuge zu sein“ (2 Moses 23, 1). Im Talmud (b. Sanhedrin 27a) wurde diese Stelle wie folgt gedeutet: „Die Tora sagt: *Biete dem Frevler nicht deine Hand*, man lasse den Frevler nicht als Zeuge zu“. Interessant hierzu die Luther-Übersetzung, die dieser Interpretation ähnelt: „Du sollst nicht einem Schuldigen Beistand leisten und kein falscher Zeuge sein“. Eine andere Interpretation findet sich in der Jerusalemer Bibel: „Du sollst dem, der im Unrecht ist, nicht die Hand bieten, indem du falsches Zeugnis abgibst“. Es scheint aber, dass Rabbi Jischma'el (ein Tana, Gelehrter der Mischna, aus dem 2. Jhd. nZ) den Wortlaut dieser Bibelstelle am genauesten mit einem Beispiel erläuterte: „Dies ist der Fall, wenn ein Gläubiger, dem ein Schuldner 200 Dinar schuldet, nur einen Zeugen hat und einen weiteren benötigt, einem anderen Menschen anbietet, mit ihm diesen Betrag zu teilen, wenn er ihm bei der Überführung des Schuldners helfe“ (Mechilta Derabbi Jischma'el, Mischpatim Parascha 20, beginnend *al taschet*).

⁴ Der Talmud (b. Sanhedrin 27b) erklärt, dass die Mischna-Bestimmung, Aussagen gegen Verwandte seien ungültig, aus den Worten der Bibel „Es werden nicht Väter wegen der Taten ihrer Söhne getötet...“ (5 Moses ...) zu entnehmen sei.

Diese etwas weithergeholte Erklärung ist für Raschi plausibel und verständlich (einerlei ob Raschi sie überliefert bekam oder er sie selbst formuliert hat). Das Adverb „nahe“ im Spruch Rawas, hebräisch „karow“, ist gleichzeitig das Substantiv „Verwandter“. Dass das Adverb „karow“ im Spruch Rawas nicht Verwandter bedeuten kann, ergibt sich nicht nur aus dem Zusammenhang, sondern selbst aus der Diskussion im Talmud über die Zeugnisfähigkeit (b. Sanhedrin 10a), wo es darum geht, ob der Mensch nur gegen sich selbst oder aber auch gegen seine Vermögensinteressen keine Aussage machen kann:

Sagen wir denn, dass der Mensch sich nahe steht, aber er steht seinem Geld nicht nahe, oder sagen wir, dass der Mensch seinem Geld nahe steht? Nach dieser Frage⁵ wurde die Antwort gegeben: „Der Mensch steht sich selbst nahe und der Mensch steht seinem Geld nicht nahe“, und deshalb kann er auch eine Aussage gegen seine Vermögensinteressen machen⁶.

Man muss also davon ausgehen, dass für Rawa das Wort „karow“ nur die Bedeutung hatte, die sich aus dem Satz heraushören lässt. Der Spruch Rawas besteht eigentlich aus zwei Sätzen; der eine lautet: „Der Mensch steht sich selbst nahe“, was wie ein Sprichwort klingt und die gleiche Bedeutung hat wie das bekannte Wort: „Jeder ist sich selbst der Nächste⁷“. Der zweite Halbsatz „der Mensch stellt sich nicht als Böser dar“ könnte gleichfalls ein Volksspruch sein, der die Lebenserfahrung widerspiegelt, denn wer nennt sich schon selbst Bösewicht?

Prüft man den Satz Raschis auf seine innere Logik hin, ergibt sich folgendes Bild: Die Grundregel lautet, dass das Gesetz die Aussage gegen Verwandte ausgeschlossen hat. Und da nach Raschi der Mensch mit sich selbst auch verwandt ist, gehört er ebenfalls zu dem Kreis der Verwandten (wie Eltern und Kinder zum Beispiel), was zur Schlussfolgerung hat, dass die Aussage eines Menschen auch gegen sich selbst ausgeschlossen ist. Einmal abgesehen von der unkorrekten Verwendung des Begriffs „Verwandtschaft“, denn der Mensch ist mit sich nicht verwandt (genauso wenig wie

⁵ die rhetorisch war

⁶ In diesem Fall war das Vermögen ein Ochse und die Aussage gegen das eigene Vieh würde akzeptiert werden.

⁷ Man merke, dass auch hier der „Nächste“ leicht mit dem „Verwandten“ verwechselt werden könnte.

der Vater mit dem Vater verwandt ist), sondern mit sich identisch, ist problematischer die Ableitung der rechtlichen Regel. Die rechtliche Norm, die im heutigen Rechtsstaat in der Strafprozessordnung (und auch in der Zivilprozessordnung) definiert ist, spricht von dem Zeugnisverweigerungsrecht. Diese Norm sieht vor, dass der Mensch nicht gegen sich selbst oder gegen seine nahen Verwandten eine belastende Aussage machen muss⁸. Unten wird noch kurz darauf einzugehen sein, wie es geschichtlich zu dieser Normbildung gekommen ist. Hier kann aber bereits festgestellt werden, dass der Gedanke vom Recht auf die Verweigerung einer belastenden Aussage davon ausgeht, dass es unmenschlich ist, einen Menschen zu zwingen, sich selbst zur Strecke zu bringen⁹. Das Recht der Zeugnisverweigerung gegen einen Verwandten hängt nach allgemeiner Rechtsauffassung vom Verwandtschaftsgrad gegenüber diesem speziellen Verwandten ab. Mit anderen Worten, das Recht der Zeugnisverweigerung gegen einen Verwandten wird von der Nähe dieses Verwandten zum Zeugen abgeleitet. Eine Umkehrung dieser Reihenfolge, also eine umgekehrte Schlussfolgerung, d.h. das Recht auf eine Aussage gegen sich selbst vom Recht auf ein Zeugnisverweigerungsrecht gegen einen Verwandten abzuleiten, strapaziert die Logik des rechtlichen Denkens zu sehr. Will man nicht Raschi das logische Denkvermögen absprechen, was bei diesem großen Interpreten der jüdischen Rechtsliteratur nur schwer möglich wäre, muss man sich doch fragen, warum Raschi diese seine Erklärung zum Ausspruch Rawas so formuliert hat. Über dieses Phänomen der manchmal etwas erstaunlich anmutenden Argumentationskette bei jüdischen Rechtsgelehrten wird unten näher eingegangen, es soll aber bereits hier die Vermutung geäußert werden, dass es Raschi offensichtlich mehr um die Feststellung der Leitsätze, mehr um das Ergebnis ging, als um die genaue Prüfung der Ableitungsfolge.

⁸ Er kann es jedoch aus freiem Willen tun.

⁹ Ein weiterer Grund der modernen Kriminologie besagt, dass die erzwungene Aussage gegen sich oder gegen einen Verwandten ohnehin wertlos sei, da sie in der Regel nicht der Wahrheit entsprechen dürfte.

Maimonides

Maimonides¹⁰ setzt sich mit dem Geständnis auseinander. Zunächst stellt er die Regel fest¹¹: „Die Sanhedrin (das Oberste Gericht) tötet und bestraft nicht jemanden, der eine Straftat gestanden hat“, sogleich folgt die Begründung, „dass vielleicht sein Geist verworren wurde, oder er an einer Depression leidet und den Tod herbeiwünscht“. Der Logiker Maimonides merkte selbstverständlich, dass diese Begründung für eine solche Bestimmung nicht ausreichte und schloss seine Erklärung mit den Worten: „Generell muss man sagen, dass dies eine Bestimmung Gottes ist“, was soviel bedeutet, dass man über den Ursprung dieser Norm zwar spekulieren, sie jedoch letzten Endes rational nicht begründen kann¹². Dazu bemerkt Professor Kirshenbaum¹³, „a

¹⁰ (1135 – 1204) Bedeutender Arzt, Philosoph und Rechtsgelehrter und einer der großen Geister der jüdischen Geschichte, versuchte als erster die gesamte jüdische Rechtsliteratur in einem Werk zusammenzutragen und den Rechtsprechenden ein brauchbares Nachschlagewerk für die Entscheidungsfindung zur Hand zu geben. In dieser Kodifikation, „Mischne Tora“ (Wiederholung der Lehre oder Zweite Lehre) genannt, definiert Maimonides in klarer und lapidarer Kürze die Gesetze und versieht sie mit einer Erklärung, die nach seiner Auffassung den religiösen Imperativ am deutlichsten ausdrückt. Rechtsphilosophisch ist für Maimonides das Religionsgesetz eine Ergänzung des Naturgesetzes. Daher sein Bestreben die gesetzlichen Normen rational zu begründen.

¹¹ Mischne Tora, Hilchot Sanhedrin, Kap. 18, Halacha 6

¹² Das Mosaische Recht kennt gesetzliche Normen, die rational nachvollziehbar und andere, die rational nicht nachvollziehbar sind. Im Talmud werden letztere als Bestimmungen der Tora oder Bestimmungen Gottes („geserat hakatuw“ oder „geserat melech“) bezeichnet. Zur Bestrafung des widerspenstigen und ungehorsamen Sohnes (5. Moses 21, 21) heißt es im Talmud (b. Sanhedrin 68b), dass dieses Gesetz lediglich Söhne, nicht aber Töchter betrifft. Der Talmud meint (69b), dass die Tochter genauso wie der Sohn hätte behandelt werden müssen – wobei Raschi sogar die Tochter eher als den Sohn für strafwürdig hält –, in der Tora heißt es aber „Sohn“ und nach diese Bestimmung muss man sich richten. Im Jerusalemer Talmud (j. Sanhedrin Kap. 8, 26) werden einige Fälle aufgezählt, u.a. auch das Gesetz des widerspenstigen Sohnes und da heißt es lapidar: „Wie wäre es richtig, den Sohn oder die Tochter zu bestrafen? Wohl doch die Tochter. Die Tora hat aber die Tochter freigestellt und den Sohn bestraft“. Maimonides versucht auch hier dem göttlichen Gesetz eine nachvollziehbare Motivation nachzuliefern. Es ist eine Bestimmung der Tora (Hilchot Mamrim Kap. 7, Halacha 11), dass der Sohn wegen Schlemmerei und Trunkenheit bestraft wird, die Tochter wird jedoch nicht bestraft, da sie nicht dazu neigt, mit dem Essen und Trinken fortzufahren wie der Mann. „Es gibt also Gesetze in der Tora, die nicht begründet wurden. Hätten wir sie begründen wollen, wären wir zu einem umgekehrten Urteil gelangt. Und es gibt sogar Gesetze, die der menschlichen Logik widersprechen“ (Talmudic Encyclopedia, Jerusalem 1992, Bd. 5, Spalte 764).

sure sign that Maimonides considered the rule non-rational“. Diese Feststellung wird Maimonides nicht ganz gerecht. Immerhin hat er eine rationale Erklärung für das Gesetz gesucht, merkte aber, dass seine Erklärung eine Schwachstelle hinterließ und führte diese Lücke auf den nicht nachvollziehbaren Willen Gottes zurück¹⁴.

Radbas (Rabbi Schlomo ben Simra 1479 – 1573) gibt in seinem klassischen Kommentar zu Maimonides dieser Stelle eine neue Wendung, und zwar eine theologische Erklärung. Zunächst wiederholt er die Worte Maimonides und schildert seine Zweifel: „Er begann mit den Worten ‚es ist eine Bestimmung der Tora‘“, danach lieferte Maimonides eine Begründung für das Gesetz und schloss mit den Worten, „generell muss man sagen, daß dies eine Bestimmung Gottes ist“, das heißt, daß wir den Grund für das Gesetz nicht kennen. „Vielleicht kann man eine Teilbegründung darin sehen, dass der Mensch Eigentum Gottes ist und deshalb über sein Leben nicht verfügen kann¹⁵“. „Deshalb – heißt es weiter in Kol Mewasser – nützt ein Geständnis des Menschen nicht bezüglich einer Sache, die ihm nicht gehört. Was aber sein Eigentum betrifft, das ihm gehört, gleicht sein Geständnis der Aussage von einhundert Zeugen. Gleichzeitig gebe ich aber zu, dass dies eine Bestimmung des Weltherrschers ist und Zweifel ausgeschlossen sind“.

Philosophie und Theologie, Rationalität und Glaube sind für den jüdischen Rechtsgelehrten nicht widersprüchliche, sondern sich ergänzende Richtungen. Der Mensch steht im Dienste Gottes, wie auch Gott im Dienste des Menschen steht. Des Menschen Gesundheit ist nicht allein seine private Sache. „Da die Gesundheit

Ferner dazu der babylonische Talmud, Joma 67b: „Die Rabbanan lehrten: *Nach meinen Rechten sollt ihr handeln* (3. Moses 18, 4), das sind diejenigen Gesetze, die, wenn sie nicht geschrieben worden wären, geschrieben werden müssten, und zwar: über Götzendienst, Unzucht, Blutvergießen..., *meine Satzungen sollt ihr beobachten* (3. Moses 16, 26), das sind diejenigen Gesetze... : über das Essen von Schweinefleisch, das Tragen von Mischgewebe... Du denkst vielleicht, dies sei etwas sinnloses, so heißt es: *ich bin der Herr* (3. Moses 18, 4), ich, der Herr, habe es zur Satzung gemacht, und dir steht es nicht zu, sie in Frage zu stellen.“

¹³ A. KIRSHENBAUM, *Self Incrimination in Jewish Law* (New York, 1970) 63.

¹⁴ Maimonides war sich des Antagonismus zwischen Gottes Wort und dem Verständnisses der göttlichen Motivation bewusst. „Obschon alle Teile der Tora geseherot (Gottes Gebote) sind, sollte man sie studieren und alles, was man erklären kann, sollte man erklären“ (zitiert nach Kol Mewasser, s. Fußnote 15).

¹⁵ Zitiert nach Rabbi Meschulam Rata (1871 – 1963), Kol Mewasser, Teil 2, Par. 22.

und Unversehrtheit von Gott gegeben sind, denn es ist unmöglich, von Gott zu wissen und ihn zu verstehen, wenn man krank ist, deshalb muss sich der Mensch von den Körper schädigenden Dingen fern halten und sich an solche gewöhnen, die ihn gesunden und erholen, sagt Maimonides als Einleitung zu einer ganzen Reihe von Verhaltensregeln für das tägliche Leben¹⁶. Die Rechtsgelehrten sahen dies als ein Gebot an, denn es heißt: „*So hütet euch sehr um eurer Leben*, denn ihr saht keinerlei Gestalt an dem Tag, da der Herr zu euch redete am Horeb¹⁷“. Der Satz, „so hütet euch sehr um eurer Leben“, wurde stets als ein Gebot zur Erhaltung der eigenen Gesundheit verstanden. Selbst in neuerer Zeit begründen manche Responsen die Ablehnung des Rauchens mit diesem Gebot¹⁸.

Der ethische Versuch

Neben gesetzlichen Normen gibt es in der Tora ausgesprochen ethische Gebote¹⁹. Das alte mosaische Recht hat sich keine Mühe mit Differenzierungen gegeben, aber auch die Gelehrten des Talmud beriefen sich in der Interpretation des Gesetzes und in der Rechtsfortbildung oft auf ethische Bestimmungen. Das war nicht nur legitim, es war nach Meinung einiger Rechtsgelehrter der Hebel und Angelpunkt, der dem mosaischen Recht das Überdauern und auf manchem Gebiet die Aktualität bis zum heutigen Tag ermöglichte. Eines taten die Rechtsgelehrten jedoch nicht, sie beriefen sich nicht auf Ethik, Moses oder Gott, wo es nicht sachlich (um nicht zu sagen logisch) zwingend geboten war.

In der jüdischen Gebetsordnung fleht der Mensch u.a. um Gnade und um die Barmherzigkeit Gottes. Wenn aber jemand während des Gebetes sagt: „So wie Du dich des Vogelnestes erbarmt hast, so erbarme Dich unser²⁰“, heißt man ihn schweigen.

¹⁶ Hilchot De'ot Kap. 4, Halacha 1

¹⁷ 5. Moses 4, 15. Zwar scheint Moses in diesem Satz den Kindern Israel gedroht zu haben, die Gelehrten wollten aber die Worte der Mahnung anders verstehen.

¹⁸ Zitz Elieser Teil 15, Par. 39; Jechawe Daat Teil 5, Par. 39

¹⁹ Wie z.B. die Pflicht zur Hilfestellung: *Wenn du den Esel deines Widersachers unter seiner Last liegen siegst, so lass ihn ja nicht im Stich, sonder hilf mit ihm zusammen dem Tiere auf* (2. Moses 23, 5).

²⁰ Es wird Bezug genommen auf die Barmherzigkeit Gottes, die in 5. Moses 22, 6 zum Ausdruck kommt: *Wenn du... ein Vogelnest findest... mit Jungen... und die*

So die Halacha in der Mischna²¹. Die Gemara begründet diese Regel hauptsächlich damit, dass dadurch die Gebote (wörtlich Eigenschaften oder Attribute) Gottes als Barmherzigkeit interpretiert werden, während sie in Wirklichkeit geserot²² (Bestimmungen, Befehle) sind²³. Maimonides bestätigt in seinen „Gebetsregeln²⁴“, dass dieses mosaische Gebot – dass weder der Vogel zusammen mit den Jungen genommen, noch dass das Schaf mit seinem Jungen an einem Tag geschlachtet werden dürfen²⁵ - eine geserat hakatuw (Bestimmung der Tora) ist und nicht wegen der Barmherzigkeit Gottes ergangen ist. „Denn wenn Gott hier allein Barmherzigkeit hätte walten lassen, hätte er den Verzehr von Lebewesen generell verboten²⁶“.

Der Versuch, das Verbot einer Akzeptierung des Geständnisses im Jüdischen Recht durch ethische Motivation zu erklären, muss von vornherein zum Scheitern verurteilt sein. Maimonides hatte es gar nicht erst versucht. Malvina Halberstam²⁷ beschreibt in ihrem Beitrag zur Selbstbelastung²⁸ den Ursprung und die Kommentierungen zu dieser Regel und schließt ihre Betrachtung mit dem Satz: „I would like to suggest that the justification for the rule is not rational but moral; the belief that it is morally repugnant to condemn a person – and particularly to condemn him to death – by his own words“. Dieser Satz ist für sich genommen nicht schlüssig. Warum sollte es verwerflich sein, einen Menschen aufgrund seiner Aussage zu verurteilen? Schlüssiger wäre noch die

Mutter sitzt aufhören, sollst du nicht die Mutter mit den Jungen nehmen, sondern du darfst die Jungen nehmen, aber die Mutter sollst du fliegen lassen.

²¹ Berachot Kap. 5, 3

²² s. Fußnote 11

²³ b. Berachot 33b

²⁴ Hilchot Tefila Kap. 9, Halacha 7

²⁵ 3. Moses 22, 28

²⁶ Die Fortsetzung von Maimonides' Belehrung dient zwar nicht der Erörterung des hier behandelten Themas, soll aber als ein Zeichen seiner scharfsinnigen Logik zitiert werden: *Und außerdem soll er (der Betende) die Attribute Gottes nicht aufhäufen: der Große, der Mächtige, und der Schreckliche und der Starke und der Tapfere u.s.w., da die Kraft des Menschen gar nicht ausreicht, um alle aufzuzählen und es reicht, wenn er die aufzählt, die unser Lehrer Moses aufgezählt hat.*

²⁷ Professor of Law Cardozo School of Law, New York

²⁸ The Rationale for Excluding Incrimination Statements, U.S. Law Compared to Ancient Jewish Law, in Jewish Law and Current Legal Problems, The Library of Jewish Law, Jerusalem 1984

umgekehrte Schlussfolgerung, nämlich, dass es unmoralisch sei, jemanden (insbesondere zum Tode) zu verurteilen, wenn er die Tat nicht gestanden hat. Erst wenn ein Geständnis des Täters vorliege, könne man davon ausgehen, dass er die Tat bar jedes Zweifels begangen hat, womit auch moralisch eine Verurteilung zu rechtfertigen wäre. Dass ein Geständnis so gut ist wie einhundert Zeugen (allerdings nur im Zivilrechtsstreit), erkannten bereits die Rechtsgelehrten des Talmud²⁹. Warum dann nicht auch in Strafsachen? Diese Frage gilt es zu beantworten.

Zur Bekäftigung ihrer These stützt sich Halberstam auf das folgende Zitat von Greenwalt³⁰: „The moral basis for the right to silence in ordinary criminal cases is the inhumanity of forcing admissions“. Dieser Satz ist wahr, wie ein Satz nur wahr sein kann. Man kann diese Feststellung sogar verallgemeinern und sagen, dass es generell inhuman ist, einen Menschen zu zwingen, sich selbst zu schaden, geschweige denn, sich selbst einer Straftat zu bezichtigen, die sogar zu seiner Hinrichtung führen könnte. Nicht umsonst kämpften die Puritaner und englische Juristen³¹ bereits im 17. Jahrhundert gegen die Praxis, den Angeklagten zum Geständnis zu bewegen (nicht selten durch Misshandlung), womit sie mit der Zeit auch Erfolg hatten. Ähnliche Entwicklungen gab es zur gleichen Zeit in den deutschen Ländern im Zuge der Aufklärung³². Nur kann die *inhumanity of forcing admission* die These von Halberstam bezüglich der ethischen Begründung der behandelten Regel im Jüdischen Recht nicht stützen. So wie von Halberstam dargestellt, hat das eine mit dem anderen nichts zu tun³³.

Die ethisch rationale Erklärung

Eine zufriedenstellende Begründung für die Regel gegen die Selbstbelastung im Jüdischen Recht lässt sich weder in den Erklärungen Rawas, Maimonides', Radbas', noch in den Ausführungen von Juristen neuerer Zeit finden. Die Erklärung ist

²⁹ Diese Stelle wird auch von Halberstam zitiert.

³⁰ GREENWALT, *Silence as a Moral and Constitutional Right*, 23 *William & Mary L. Rev.* 15, 39-40 (1981)

³¹ John MILTON, *Tenure of Kings and Magistrates* (1649); John SELDEN, *De synedriis et praefecturis ivridicis veterum Hebraeorum* (1655) Vol. 2, 545; die vom Jüdischen Recht und vom Alten Testament beeinflusst wurden.

³² MITTEIS/LIEBERICH, *Deutsche Rechtsgeschichte*¹⁹, 38 I 6, 43 II 6.

³³ Allerdings gibt es einen inneren Zusammenhang, der noch zu erörtern sei wird.

komplex und greift zurück auf die Grundstruktur und die Ursprünge des Jüdischen Rechts. Zunächst soll festgestellt werden, dass die Regelung des Jüdischen Rechts bezüglich dieses Problems eine vorbildlich humane Einstellung aufweist, wie sich ihresgleichen im heutigen Rechtsstaat nicht finden lässt³⁴.

Blickt man zurück auf die Entscheidungen der jüdischen Rechtsgelehrten³⁵, insbesondere im Talmud, gewinnt man den Eindruck, dass sie bei ihrer Normsetzung oder richterlichen Entscheidung willkürlich auf das geschriebene Wort zurückgriffen und es nach den jeweiligen Bedürfnissen (Zeitbedingten oder gesellschaftliche Notwendigkeiten) interpretierten. Als Beispiel hierfür kann die oben geschilderte unterschiedliche Einstellung zum Geständnis im Zivil- und Strafrecht herhalten³⁶. Zuweilen ist es tatsächlich schwierig, die Gedankengänge der Gelehrten nachzuvollziehen, gar vorherzusagen, wann sie auf eine bestimmte Stelle der Bibel zurückgreifen oder warum. Hat man mit der Schrift auch nur eine oberflächliche Bekanntschaft gemacht, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass alles in ihr enthalten ist; sowohl Positives als auch Negatives. Man kann in der Bibel Belege für humane und für ausgesprochen abstoßende (um nicht zu sagen unmenschliche) Vorschriften finden. Wer kennt nicht das geflügelte Wort „*Auge um Auge*“, mit dem das Jüdische Recht, sogar die jüdische Religion und das Judentum insgesamt während vieler Jahrhunderte in Misskredit gebracht werden sollten. Man vergaß dabei nur allzu gern, dass zu der Zeit, als dieses Wort ausgesprochen wurde, dies die gängige Norm in vielen Staatsgebilden und nicht eine explizite Schöpfung des mosaischen Rechts war, ferner dass es in der Schrift keinen Beleg dafür gibt,

³⁴ Auch wenn eine Demokratie wie die U.S.A. sich das Jüdische Recht zum Vorbild machte. In *Miranda v. Arizona* (384 U.S. 436 (1966)) äußerte Chief Justice Warren die Meinung des Supreme Court, *the roots of privilege against self-incrimination go back to ancient times*, und er bezog sich u.a. auf Maimonides. Gemeint ist der fünfte Zusatz der Amerikanischen Verfassung: *No person shall be compelled in any criminal case to be a witness against himself*.

³⁵ Das Jüdische Recht ist hauptsächlich Fallrecht, das sich einerseits auf Präjudizien aber andererseits auch auf das geschriebene Wort, die Tora gründet.

³⁶ Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass der Grundsatz, *ein Geständnis gleicht der Aussage von einhundert Zeugen*, auch im Strafrecht hätte angewandt werden können, ähnlich wie im christlichen Mittelalter, wo das Geständnis den höchsten Grad der Offenkundigkeit verkörperte: *confessio est regina probationum*.

dass diese Norm jemals praktiziert wurde³⁷. Noch wichtiger ist jedoch, dass die jüdischen Rechtsgelehrten, sobald sie über diese Norm nachsannen, wie selbstverständlich die folgende Interpretation fanden: Die Schrift meint den Wert des Auges, also eine finanzielle Entschädigung.

Dieses Beispiel demonstriert die entscheidende Frage: Wie kommt es, dass die jüdischen Gelehrten in ihrer Suche nach Belegen in der Schrift stets ein Wort fanden, das sie menschenwürdig und lebensnah interpretieren konnten? So widersprüchlich viele Stellen in der Schrift auch sein mögen, sie hat ein Konzept³⁸, das der Humanität³⁹. Diese Einstellung, die von Hillel⁴⁰ mit folgendem Satz zum Ausdruck gebracht wurde: *Was dir verhasst ist, das tu deinem Nächsten nicht an*, wurde seit der Zeit, als es die Schrift gab, mit ihrem Studium jeweils aufgenommen und von Generation zu Generation tradiert.

In einem solchen Rechtssystem, in dem das Geständnis nicht zählt, konnte die Tortur als Mittel zur Herbeiführung eines Geständnisses nicht auftreten. Für Maimonides, der im arabischen Spanien in der Zeit vor den Inquisitionsprozessen gelebt hat und in arabischer und jüdischer Kultur aufgewachsen ist, muss die Vorstellung von einem erzwungenen Geständnis undenkbar gewesen sein. Hätte er die spätere christliche Umwelt erlebt, so hätte er nach seiner rationalen Methode sicherlich die Begründung für die *geserat hakatuw* folgendermaßen formuliert:

Die Sanhedrin tötet und bestraft nicht jemanden der eine Straftat gestanden hat, weil vielleicht sein Geist verworren wurde, oder er an einer Depression leidet und den Tod herbeiwünscht. Generell muss man sagen,

³⁷ Im übrigen war diese Norm sogar ein Fortschritt gegenüber den alten vorstaatlichen Rechtsverhältnissen.

³⁸ Für den religiösen Menschen lautet es: Gott hat sein Wort verkündet und dieses kann nicht unethisch sein. Nach Kelsen (s. Zippelius, Rechtsphilosophie, 3. Auflage, 3 III) hieße es, dass die Grundnorm auf Gott zurückzuführen ist.

³⁹ Belege hierfür in der Bibel und der Exegese sind zu zahlreich, um sie hier aufzuführen. Einige sollen beispielhaft zitiert werden: Die Idee der Gleichheit aller Menschen, abgeleitet von der Annahme, dass alle von einem Menschen, Adam, abstammten; die Sklavengesetze (2. Moses 21, 2 ff; 5. Moses 15, 12 ff und 23, 16 ff); die Einstellung zu Fauna und Flora (2. Moses 20, 10; 5. Moses 20, 19-20).

⁴⁰ Hillel der Ältere lebte im 1. Jhd vZ. Er sprach diesen Satz, als ein Nichtjude zum Judentum konvertieren und von ihm die Essenz der Tora in einem Satz zusammengefasst hören wollte.

dass dies eine Bestimmung Gottes ist, *damit keiner gezwungen werden kann, gegen seinen Willen eine Straftat zu gestehen.*

Das biblische Recht und die Aufgabe der Rechtsgelehrten hat der Theologe Crüsemann so zusammengefasst⁴¹:

Was in Israel... im Namen Gottes ergangen war, war auf Dauer angelegt. Es hatte... Geltung auf Dauer. Anderes und Widersprechendes konnte, ja musste ausgeglichen daneben gestellt werden. Der Zwang zum sachlichen Ausgleich, die Entscheidung, wonach jeweils in der Realität zu verfahren war, wurde dabei der Schrift- und Rechtsgelehrsamkeit überwiesen.

Eine aktuelle Anwendung in der Rechtsprechung

Auch wenn das Jüdische Recht heutzutage kaum noch Anwendung findet⁴², ist es interessant zu verfolgen, wie alte Rechtsnormen zeitgemäß interpretiert werden. Es handelt sich um die oben bereits erörterte Regel, dass der Mensch sich selbst nicht als Böser oder Frevler darstellt, was nicht nur bei der Selbstbelastung, sondern generell für die Aussage als Zeuge entscheidend sein kann. Mit anderen Worten, die Aussage eines Menschen, er sei Frevler, wird vom Gericht nicht akzeptiert⁴³.

Die mosaische Religion hat für die Einhaltung der Schabbat-Heiligkeit zahlreiche Vorschriften vorgesehen. Wer gegen solch eine Vorschrift verstößt, entweicht den Schabbat und gilt als Frevler. Das Rauchen oder die Nutzung eines Fahrzeugs am Schabbat ist frevelhaft und gilt als große Sünde. Nun ereignete sich in neuerer Zeit, dass vor einem Rabbinatsgericht in Israel⁴⁴ ein Zeuge

⁴¹ Frank CRÜSEMANN, *Die Tora*, 2. Auflage, Gütersloh 1992, S. 407

⁴² Im Staat Israel sind die Rabbinatsgerichte lediglich für Ehe- und Scheidungsangelegenheiten zuständig, wobei sie das Jüdische Recht anwenden; in den jüdischen Gemeinden außerhalb Israels treten Rabbinatsgerichte nur bei Schiedsverfahren in Erscheinung.

⁴³ Maimonides, *Hilchot Edut* (Zeugnisrecht) Kap. 12, Halacha 2: *Der Mensch wird als Zeuge nicht unzulässig, wenn er sich selbst einer Straftat bezichtigt. Zum Beispiel, wenn er vor Gericht kommt und sagt, dass er gestohlen, geraubt oder Geld verliehen und Wucherzinsen genommen hat, so muss er das Geld zurückerstatten, er wird jedoch nicht als Zeuge untauglich; so auch wenn er sagt, dass er vom toten Tier gegessen oder Unzucht getrieben hat, wird er als Zeuge nicht abgelehnt, solange nicht zwei Zeugen gegen ihn ausgesagt haben, denn der Mensch kann sich nicht selbst zum Frevler erklären.*

⁴⁴ Entscheidungen der Rabbinatsgerichte in Israel, *Piske Din Rabanijim*, Teil 10, S. 316

vernommen wurde, der von sich behauptete, er rauche und fahre am Schabbat. Mit dieser Aussage erklärte er sich zum Frevler, was zur Konsequenz hätte, dass er als Zeuge hätte abgelehnt werden müssen. Das Rabbinatsgericht traf folgende Entscheidung: „Wer von sich sagt, er rauche und fahre am Schabbat, und sagt dies ohne Einschränkung und Gewissensbisse, überzeugt uns, dass er die Wahrheit sagt und tatsächlich am Schabbat raucht und fährt. Trotzdem kann er nicht als ein Mensch betrachtet werden, der sich als Böser oder Frevler darstellt, denn er sieht und erkennt darin nichts Schlimmes, er sieht sich selbst nicht als Böser oder Frevler. Sein Zeugnis kann angenommen werden.“