

INTERJEKTE 9

2017

DIE WIEDERKEHR DER RELIGIONEN UND DIE KULTURWISSEN- SCHAFTEN

Daniel Weidner
(Hg.)

zfl

ZENTRUM
FÜR LITERATUR- UND
KULTURFORSCHUNG

Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin
Schützenstraße 18 | 10117 Berlin
T +49(0)30 201 92-155 | F -243 | sekretariat@zfl-berlin.org

INTERJEKTE ist die thematisch offene Online-Publikationsreihe des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung (ZfL). Sie versammelt in loser Folge Ergebnisse aus den Forschungen des ZfL und dient einer beschleunigten Zirkulation dieses Wissens. Informationen über neue Interjekte sowie aktuelle Programmhinweise erhalten Sie über unseren Email-Newsletter. Bitte senden Sie eine E-Mail mit Betreff »Mailing-Liste« an zimmermann@zfl-berlin.org.

IMPRESSUM

Herausgeber Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)
www.zfl-berlin.org

Direktorin Prof. Dr. Eva Geulen

Redaktion Dr. Gwendolin Engels

Gestaltung KRAUT & KONFETTI GbR, Berlin

Layout/Satz Dr. Gwendolin Engels

Titelbild Matthias Stief

© 2017 / Das Copyright liegt bei den Autoren.

TORAH ALS STAATSRECHT? EPOCHEN EINER THEOLOGISCH- POLITISCHEN IDEE

Michael Zank

Wichtig ist mir das Fragezeichen: Torah als Staatsrecht? Denn empirisch gesehen hat es vielleicht nie einen solchen Staat gegeben, in dem die Torah als Staatsrecht in Gebrauch war. Vielmehr handelt es sich bei ›Torah als Staatsrecht‹ um eine ›theologisch-politische Idee‹, eine Fiktion, ein Vorbild oder ein ideales Recht für einen idealen Staat, den es so vermutlich nie gegeben hat. Sogar die Proto-Rabbinen der Zeit des späten zweiten Tempels, darunter der Babylonier Hillel, einer der wichtigsten Vermittler der sogenannten ›mündlichen‹ Torah und Begründer der tannaitischen Bewegung, fanden Mittel und Wege, die vielleicht wichtigsten agrarischen und Finanzgesetze der Torah, die das Sabbatjahr und Halljahr betreffen, außer Kraft zu setzen, und zwar zu einer Zeit, als der Tempel noch bestand. Als Rechtsfiktion am Anfang der israelitisch-jüdischen National- und Staatsgeschichte übte die Torah eine dauernde und wiederholte identitätsstiftende Wirkung nicht nur für jüdische Gemeinschaften, sondern auch für Christen aus, für Letztere allerdings nur, insofern für sie das Alte Testament, sowie gelegentlich auch die spätere jüdische Rechts- und Auslegungstradition, als autoritative Quelle einer göttlichen Offenbarung galt. Dass dies für Christen nicht immer der Fall war, ist bekannt. Aber auch für Juden gilt die Kontinuität der biblischen Gesetzgebung nicht ungebrochen, woraus sich ein utopisches Element ergibt, das heute besonders im religiösen Zionismus gelegentlich virulent wird. Dieses utopische Element resultiert daraus, dass sich nach ultraorthodoxer Auffassung nur im Land Israel und nur unter der Bedingung der Einsammlung der Diaspora und nur mit dem Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem die ganze Torah erfüllen lässt. Ist das Judentum an die Erfüllung der Torah gebunden, so ist konsequentes Judentum ohne den Drang auf Wiederherstellung der Bedingungen der Erfüllung der Torah undenkbar. Umso überraschender erscheint es vielleicht, dass bis heute nur eine kleine Minderheit unter den ultraorthodoxen Juden willens ist, sich der Mittel

des jüdischen Staates zu bedienen, um die Idee der Torah als Staatsrecht zu verwirklichen. Und ein tiefer Graben trennt die jüdische Ultraorthodoxie von dem Versuch, die hebräische Rechtstradition im prinzipiell säkularen Staat Israel als Quelle der Rechtsfindung urbar zu machen. Mehr hierzu später.

Mit den ›Epochen‹ der Idee der Torah als Staatsrecht meine ich die Momente oder Zeiten und Umstände, in denen sich bestimmte Gruppen oder Bewegungen mit der Vergangenheit oder Zukunft der Torah als Staatsrecht auseinandergesetzt haben. Diese Epochen ergeben als solche vielleicht eine Reihe, aber nicht unbedingt eine zusammenhängende Geschichte der Idee der Torah als Staatsrecht. Vielmehr ist es die Präsenz des biblischen Textes in dieser oder jener Variante, in diesem oder jenem Kontext und für diese oder jene Leser- oder Gelehrtenkreise, aus der sich die Erneuerung und Anknüpfung an die Torah immer wieder ergibt. Allgemein gesprochen handelt es sich also um eine Frage der Funktion einer Zentralfigur unserer westlichen Schriftreligionen in den politischen Entwürfen verschiedener Zeiten und Gesellschaften – also um einen kulturwissenschaftlichen Beitrag zur (Immer-)Wiederkehr der Religionen.

Aus der Reihe solcher Momente der Aneignung oder Auseinandersetzung mit der Torah als Staatsrecht hebe ich im Folgenden drei Erscheinungen besonders hervor. Ich beginne mit der sogenannten Aufklärung des siebzehnten Jahrhunderts, wobei ich mit Spinozas Kritik und Würdigung der mosaischen Gesetzgebung einsetze und mich sodann nach Vorläufern und Zeitgenossen umschaue, die sich auf ähnliche Weise mit der ›althebräischen Republik‹ auseinandersetzten.

Ich stütze mich dabei auf neuere Arbeiten zum politischen Hebraismus, die aus dem Kreis um das Shalem-Center in Jerusalem hervorgegangen sind, womit ich gleichzeitig eine zweite Erscheinung in den

Blick nehme, nämlich die mit dem Kulturzionismus einhergehende, von diesem aber in gewisser Weise unabhängige Erscheinung des *mischpat ivri*, d. h. des Interesses bestimmter Kreise im frühen und späteren Zionismus, neben der hebräischen Sprache auch die hebräische Rechtskultur als Ausdruck des jüdischen Volksgestes zu sondieren und zu erneuern. Das Shalem-Center in Jerusalem ist hierbei nur eine Randerscheinung und ein Nebenthema. Die Schwerpunkte der *mischpat-ivri*-Diskussion liegen ganz woanders. Aber der Hinweis auf dieses zeitgenössische Forschungsinstitut, dessen Veröffentlichungen wir heute eine weitverbreitete Erneuerung des gelehrten Interesses an der hebräischen Rechtstradition verdanken, wirft ein interessantes Licht auf das Thema dieser Konferenz und auf den Unterschied zwischen den Institutionen, in denen solche Themen heute aufgeworfen und behandelt werden. Denn das Shalem-Center, ein israelischer neu-konservativer Thinktank, widmet sich der Förderung von wissenschaftlichen Arbeiten, die sich dazu eignen, sich der geistesgeschichtlichen Grundlagen des Zionismus erneut zu versichern. Die treibende ideologische Komponente dieser Forschungen zum politischen Hebraismus ist nicht immer ganz durchsichtig, aber es lässt sich wohl fragen, was es mit der wissenschaftlichen Förderung bestimmter Forschungsprojekte auf sich hat, die auf die Aufarbeitung der hebräischen Grundlagen der politischen Moderne abzielen. Geht es dabei um die Aufarbeitung kulturwissenschaftlicher Lücken oder doch zumindest auch um eine politisch motivierte Erzeugung bestimmter Eindrücke, in diesem Fall um die Einholung der Idee der hebräischen Republik in die europäische Geistes- und Rechtsgeschichte? Und wenn diese Forschungen von einer hochdotierten geisteswissenschaftlichen Manufaktur betrieben werden, worin besteht dann das wirkliche Ziel? Ich belasse es bei dieser kurzen Bemerkung.

Bevor ich mich im Folgenden von Spinoza ausgehend der Frage des *mischpat ivri* zuwende und die Frage stelle, welche Rolle die Idee der Torah als Staatsrecht im modernen Israel spielt, möchte ich kurz in Erinnerung rufen, was wir historisch über die Torah im Alten Israel und aus dem antiken bzw. spätantiken Judentum wissen. Ich beginne also bei Spinoza, gehe dann kurz in die tiefere Vergangenheit und wende mich dann der zionistischen und israelischen Beschäftigung mit dem hebräischen Recht zu. Der Bezug auf die Torah als Staatsrecht bewegt sich sowohl im Fall der Staatstheorie der Frühen Neuzeit als auch im Fall des *mischpat ivri* auf der dreifachen Grenze von Religionsquelle, Gelehrtentradition und Politik bzw. Entwürfen der Gesellschaftsgestaltung. Ohne

das hier weiter theoretisch reflektieren zu können, gehören diese Beobachtungen meines Erachtens in den Bereich der hier verhandelten Fragen um das Verhältnis von Religion und Kulturwissenschaft. Bezeichnend ist dabei die Tatsache, dass sich die hier behandelten Momente der Aufmerksamkeit auf die Idee der Torah als Staatsrecht nicht so leicht auf einen Nenner bringen lassen. Sie stellen weder einfach eine Rückkehr oder eine Erneuerung von Religion dar – denn die frühmodernen und zeitgenössischen Beispiele erscheinen unter unterschiedlichen Vorzeichen, wobei es überraschen wird, welches der beiden Beispiele eher religiös und welches eher säkular motiviert ist –, noch gleichen sich die kulturwissenschaftlichen Voraussetzungen, unter denen es zu einer Wiederaufnahme dieser Idee kommt. Was verblüfft und insofern zum kritischen Nachdenken anregt, ist vielmehr die *staying power* der Idee selbst, vielleicht als Fallbeispiel oder Synecdoché der biblischen Matrix, in der wir uns auch heute, nach dem angeblichen Ende aller Traditionen, immer noch bewegen. Also auch hier ist ›der kleine Mann in der Maschine‹ der Biblizismus, die Abhängigkeit der Theoriebildung, auch der Staatstheoriebildung der Moderne, von unseren großen literarischen Quellen, einschließlich der Bibel.

1. SPINOZA UND DIE ALT-HEBRÄISCHE REPUBLIK

Als Erstes wende ich mich also dem niederländisch-portugiesisch-jüdischen Philosophen Baruch de Spinoza zu, der in der modernen Kulturgeschichte oft als Dreh- und Angelpunkt gehandelt wird, da sich an ihm verschiedene Übergänge aufzeigen lassen: der Übergang vom Umgang mit der heiligen Schrift als dem Niederschlag einer speziellen und verbindlichen göttlichen Offenbarung zu einem historisch-kritischen Umgang mit der Schrift; der Übergang von einer bedeckten zu einer offenen Schreibweise in Hinsicht auf die neue Wissenschaft und deren Konsequenzen für das Welt- und Menschenbild; der Übergang von einer spätmittelalterlich-/frühneuzeitlichen zur eigentlich neuzeitlichen Philosophie, oder zumindest zu einer eminenten und nachhaltig wirksamen Variante dieses neuzeitlichen Philosophierens, das seinen Anfang mit René Descartes nimmt; und schließlich kann, wie neuerdings wieder von Jonathan Israel betont, Spinoza als Urheber der politischen Moderne gelten.

Spinoza bietet sich für mein Thema besonders deshalb an, weil er sich bekanntlich sehr deutlich zum Thema ›Torah als Staatsrecht‹ geäußert hat, und zwar

in seinem *Tractatus Theologico-Politicus*, erstmals gedruckt im Jahr 1670 ohne Nennung des Verfassers und unter einer unrichtigen Angabe von Verlag und Erscheinungsort, wie es damals zur Umgehung der Zensur üblich war. Die Veröffentlichung des Traktats kam zwar aufgrund aktueller Umstände zustande, die mit der politischen Situation in den Niederlanden zu tun hatten, der Textbestand beruht jedoch auf einer Reihe von Überlegungen, Studien und Argumenten, die Spinoza zum größten Teil schon früher ausgearbeitet hatte. Unter solchen Ausarbeitungen befand sich wohl eine unveröffentlichte Apologie, in der er sich mit dem Vorwurf des Atheismus auseinandersetzte, der zu seinem Ausschluss aus der portugiesisch-jüdischen Gemeinschaft Amsterdams geführt hatte, ein Vorwurf, den er einfach umdrehte: Nicht er sei der Atheist, sondern solche Leute, die Gott jeden unhaltbaren Unsinn zuschrieben, nur weil die Tradition diesen behaupte, und die ihre Meinung in die Bibel hineinläsen, wohingegen er vielleicht als Erster überhaupt die Bibel wirklich ernst, d. h. beim Wort, nehme.

Wie dem auch sei, im *Tractatus* zeigt sich eine gewisse Ambivalenz gegenüber dem mosaischen Gesetz. Einerseits wird es historisiert und seiner aktuellen Autorität beraubt: Wir könnten nicht davon ausgehen, dass uns das mosaische Gesetz in seiner ursprünglichen Form überliefert worden sei; das überlieferte, von Esra nach dem Exil wiederhergestellte hebräische Rechtswesen sei mit dem neuerlichen Verlust der jüdischen Staatlichkeit außer Kraft getreten, weshalb es auch für die Juden unsinnig sei, sich ohne die Voraussetzung staatsrechtlicher Souveränität an die alten Gesetze zu halten – womit allerdings vor allem die fundamentalistischen Calvinisten getroffen werden sollten, die das mosaische Gesetz in den Niederlanden wieder einzuführen gedachten. Spinoza konnte sich hierbei auf einen gewissen Konsens unter den älteren christlichen Hebraisten verlassen, die die Torah als eine besondere Konstitution nur für die Israeliten gelten ließen und sie nicht auf andere Gemeinschaften übertragen wollten. Die Torah war zwar eine einmalige, göttlich gegebene Konstitution, man hielt sie aber für ausschließlich an das auserwählte Volk gebunden und leitete daraus kein verbindliches Vorbild für spätere oder andere politische Gemeinschaften ab. Ähnlich verhielt sich auch Hobbes in der Frage nach der besten Verfassung: Wohl sprach er anstößigerweise vom biblischen Reich Gottes als dem von Moses begründeten Staatswesen, und wohl empfahl er die Monarchie als die beste Staatsform, aber er sprach sich für sie nicht als Teil der naturrechtlichen Vernunftordnung aus.

In den späteren Kapiteln des Traktats behandelt Spinoza jedoch das mosaische Gesetz als in gewisser Hinsicht vorbildlich für eine Art von Verfassung, die er ganz offensichtlich für die beste hielt, nämlich die republikanische, bei der alles auf die Unmittelbarkeit der Menschen vor Gott, d. h. auf Gleichheit ankomme. Zwar sei diese Verfassung sofort nachdem sie den Israeliten von Gott angeboten wurde verfehlt worden, indem die Menge Moses anflehte, zwischen Gott und dem Volk zu vermitteln. Spinoza zeigt sich jedoch in dieser Hinsicht als eine jener Gestalten des siebzehnten Jahrhunderts, die sich für die Republik als beste unter den Staatsformen aussprachen und die diese Staatsform im sinaitischen Bund abgebildet sahen. Die wichtigste Quelle für diese bestimmte Variante des frühneuzeitlichen politischen Hebraismus war der Niederländer Petrus Cunaeus, dessen lateinisch verfasste Schrift über die hebräische Republik bald übersetzt wurde und in dieser Form vor allem im England Oliver Cromwells, John Seldens und John Miltons weite Verbreitung fand. Bemerkenswert ist hierbei, wie der Politikwissenschaftler Eric Nelson in seinem Buch *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*¹ hervorhebt, dass sich die Umformung der christlichen Meinung hinsichtlich der besten Verfassung unter dem Einfluss rabbinischer Exegese entfaltet.

Die Idee der hebräischen Republik, so Nelson, stehe bei der Geburt der modernen politischen Philosophie in dreierlei Hinsicht Pate, nämlich hinsichtlich der Bevorzugung der republikanischen Staatsform vor allen anderen, hinsichtlich der bis dahin stark abgelehnten Idee der Agrarreform, also der Umverteilung der Güter und somit der sozialen Gerechtigkeit, die von den biblischen Gesetzen zum Sabbat- und Halljahr abgeleitet werden, und hinsichtlich der Idee der Toleranz gegenüber Andersgläubigen, vor allem gegenüber den Juden. Man muss nicht unbedingt bis zur letzten Konsequenz der These Nelsons folgen, die Geschichte der modernen Staatstheorie sei aufgrund dieses Befundes noch einmal ganz neu zu schreiben, was vor allem die Säkularisationshypothese hinterfragen soll. Auffällig ist dennoch, dass in dieser wie in anderen Hinsichten das, was wir für entschieden modern halten – etwa die Idee der Gleichheit vor dem Recht, soziale Gerechtigkeit als Aufgabe des Rechts anstatt bloß der persönlichen Moral, religiöse Toleranz – seine Wurzeln nicht bloß in religiösen Diskursen, sondern in einer Neubewertung

1 Eric Nelson: *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge, Massachusetts u. a. (Harvard University Press) 2010.

des vor allem im liberalen protestantischen Christentum eher verschrieenen mosaischen Gesetzes haben soll, einer Neubewertung, die ausgerechnet in einer (wenn auch selektiven) Aneignung rabbinischen Traditionsguts wurzelt.

So sind es denn auch eher Großbritannien und die Vereinigten Staaten, wo dieses republikanische Erbe heute gerne wieder hochgehalten wird. So meinte etwa der ehemalige Chief Rabbi Jonathan Sacks im Jahr 2011 in einer Predigt zu Deuteronomium 4, Verse 5–8,² dass sich die Voraussage Moses', dass die Völker die Gebote und Gesetze Israels mit Bewunderung betrachten werden, in den Vereinigten Staaten von Amerika erfüllt habe, ganz im Unterschied zum modernen Staat Israel, der mehr von Marx und Engels gelernt habe als von Moses. Bevor ich dieser Einsicht etwas einschränkend entgegenrete, komme ich nun zur Torah als Staatsrecht im antiken Judentum.

2. DIE TORAH IM ALTEN ISRAEL UND IM JUDENTUM

Im Kanon der heiligen Schrift, ob es sich dabei um eine jüdische oder eine christliche Version dieses Kanons handelt, stehen der Pentateuch bzw. die fünf Mosebücher am Anfang. Die sinaitische Gesetzgebung hebt mit der Offenbarung Gottes am Sinai und den zehn Worten bzw. Geboten an, d. h. mit Exodus 20, und endet mit dem Aufbruch vom Sinai/Horeb, d. h. Numeri 10. Umrahmt ist dieser gesetzgeberische Korpus von der Urgeschichte und den Patriarchenerzählungen der Genesis sowie der Auszugsgeschichte in Exodus auf der einen Seite und von den weiteren Erzählungen von Israel in der Wüste, dem Beginn der Eroberungen im Ostjordanland und schließlich der Wiederholung des gesamten Gesetzes in den Gefilden Moabs sowie der abschließenden Erzählung von der Beauftragung Josuas und dem Tod Moses' auf der anderen Seite.

Es ist hier nicht der Ort für exegetische Beobachtungen zu diesem Gesetzeswerk, das nicht nur in einen universalen erzählerischen Rahmen ganz eigener Art eingebettet ist, sondern so, wie es auf uns gekommen ist, die Voraussetzung zu der weiteren Geschichtserzählung bildet, in der sich die tatsächliche Erfahrung der Israeliten und Judäer niederschlägt, die mit der Zerstörung erst des einen

und dann des anderen Königreiches endet. Wie sich dieses Gesetz zu den Prophetenbüchern verhält, zu denen nach jüdischer Tradition auch das von der neueren Forschung sogenannte deuteronomistische Geschichtswerk gezählt wird, also die Bücher Josua, Richter, Samuel und Könige, ist ein Thema, das die christlichen Hebraisten und Spinoza besonders beschäftigt hat, die die Schrift, wie man heute sagen würde, durchaus holistisch, also als Zusammenhang, gelesen haben. Dabei stand die Frage im Vordergrund, woran denn ein so perfektes Staatswesen hat zugrunde gehen können. Die traditionelle Antwort schob die Schuld am Untergang dem Götzendienst und Ungehorsam der Israeliten in die Schuhe, ein Topos, der bereits in der Bibel selbst eine Rolle spielt. Die christlichen Hebraisten der Frühaufklärungszeit meinten hingegen entweder, dass die Ursache des Untergangs die Ersetzung des Gottkönigtums durch das menschliche Königtum Sauls gewesen sei, oder sie meinten – mit den meisten jüdischen Exegeten –, entscheidend sei vielmehr die Art und Weise gewesen, in der die Volksmasse sich der Interimsherrschaft Samuels und seiner Söhne widersetzte: dass sie nicht nur einen König über sich setzen wollte (was nach Deuteronomium 17 durchaus erlaubt und nach der maßgeblichen Meinung des Talmud sogar geboten war), sondern einen König »wie alle anderen Völker«.

Alle diese Überlegungen, die vor drei- oder vierhundert Jahren noch sehr ernsthaft diskutiert wurden, fegte die moderne Bibelkritik vom Tisch, die bekanntlich mit Wellhausen zu dem Schluss kam, die mosaische Torah bzw. der Pentateuch sei nicht die Voraussetzung, sondern das Ergebnis der Geschichte Israels. Wie schon von Spinoza vermutet, sehen die meisten Bibelwissenschaftler heute die Torah als weitgehendes Produkt der Exils- oder Nachexilszeit. Nun haben wir, abgesehen von Esra und Nehemiah, keine wirklichen historischen Nachrichten über die Etablierung der Torah, und die erste öffentliche Lesung der Torah, von der wir in Nehemiah 8 hören, betraf offensichtlich nur Jerusalem, das zu der Zeit des zweiten Tempels eben eine Tempelstadt war, und nicht einmal die einzige Pilger- oder Weihstätte, an der sich Juden oder Israeliten zusammenfanden, um die in der Torah gebotenen religiösen Pflichten auszuüben. Dasselbe tat man auch in Oberägypten, jedenfalls solange der Kult dort nicht aufgrund von Konflikten zwischen Juden und Ägyptern modifiziert werden musste, und vor allem auf dem großen Konkurrenzberg Samariens, dem Garizim, dem außerdem noch der Vorteil zukam, in der Torah wenigstens

² Nachzulesen unter: https://www.ou.org/torah/parsha/rabbi-sacks-on-parsha/vaetchanan_5771_youtube/# (letzter Zugriff: 18.11.2016).

erwähnt zu werden, während Jerusalem nur einmal und indirekt erwähnt wurde.

So etwas wie eine staatsgesetzliche, d. h. politische Identität stiftende Funktion hat die mosaische Torah vermutlich unter den Hasmonäern erhalten. Aber das ist so nicht völlig einschlägig nachzuweisen, da sich die Makkabäer eher um die Wiederherstellung der von den Hellenisten aufgehobenen kultischen Riten wie der Beschneidung und dem in den »väterlichen Gesetzen« gebotenen Opferkult bemühten. Sicher besteht hier eine staatsrechtliche Dimension, die sich gerade am Kultus enthüllt. Aber wir wissen nicht genau, welche Rolle die Torah selbst hierbei spielte. Wie sich inzwischen durch die Funde aus den Höhlen am Toten Meer gezeigt hat, wurde am Textbestand der Torah selbst noch herumgefeilt, der Text war noch nicht sakrosankt. Man experimentierte also noch mit der Torah als Verfassung. Dass man dabei mit der Torah experimentierte, könnte indirekt beweisen, dass die Torah als Verfassung gerade dort stark gemacht wurde, wo man sich in Opposition zu der herrschenden Elite fand, also als ein utopisches Projekt der Wiederherstellung eines vermeintlich pristinen Urzustandes.

Dieser Utopismus machte sich unter den von Rom ihrer Unabhängigkeit beraubten Juden breit und führte schließlich zum wiederholten und fortwährend misslingenden Versuch gewisser Kreise und vielleicht auch breiter Bevölkerungsschichten, die Fremdherrschaft abzuschütteln. Das Ergebnis war, dass, als man zu der Einsicht kam, sich mit den Römern als den Herrschern im Lande arrangieren zu müssen, ein zweites Gesetz entstand, die sogenannte *Mischnah*, die das Leben der Juden ohne Tempel und ohne staatliche Souveränität regeln sollte, gerade auch weil die Torah so nicht mehr zu verwirklichen war. Rabbinisches Judentum erwartete indessen die Wiederherstellung des Tempels und insofern das Wiederinkrafttreten der biblischen Gesetze, vor allem der kultischen Gesetze. Während der Torah daher im Gesamt der Gesetze ein Ehrenplatz zukam, so verstand man – und so war es vermutlich auch schon zuvor – die Stellung der Rechtsgelehrten nicht etwa nur als eine Sache der Rechtsprechung, sondern auch der Rechtsfindung.

3. MISHPAT IVRI ODER JÜDISCHES RECHT IM JÜDISCHEN STAAT

Die Geschichte des *mischpat ivri*, also des hebräischen bzw. jüdischen Rechts, ist inzwischen mehrfach auch auf Englisch erzählt worden. Parallel

zu den Bemühungen, die hebräische Sprache neu zu beleben, fanden vor allem in Moskau und Tschernowitz während der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg Anstrengungen statt, die hebräische Rechtstradition zu erforschen und zu erneuern. Diese Bemühungen entstanden als Teil des neuen jüdischen Nationalismus, der sowohl eine territoriale als auch eine zionistische Variante zeitigte. Beide Varianten waren im Prinzip dem romantischen Nationalismus des frühen neunzehnten Jahrhunderts verpflichtet, demgemäß Sprache und Recht im Volk wurzelten und dessen Geist und Eigenart zum Ausdruck brachten. Es ist dabei, wie beim Neuhebräischen, eine gewisse Ambivalenz im Spiel: Die Entscheidung, im Land Israel jegliche Belange des Alltags nunmehr in der heiligen Sprache zu behandeln, diente einerseits der vermeintlichen Wiederherstellung eines die Unterschiede zwischen den Juden überschreitenden gemeinsamen nationalen Volksgeistes; die romantischen Nationalisten unterschätzten dabei aber die biblische Wucht der hebräischen Sprache. Mit der Einführung des Hebräischen als Landessprache begab sich der Zionismus in Gefahr, ein im Grunde säkulares Selbsterlösungsprojekt der beabsichtigten Normalisierung (Stichwort „wie andere Völker“) von vorneherein zu entheben. Die Romantik bewegte sich eben auch hier, und nicht immer ohne Absicht, auf einer sehr feinen Linie zwischen Religion und Säkularität und verwischte wohl dadurch auch den Unterschied zwischen diesen. Das Hebräische hat sich indessen als säkulare Sprache durchaus durchgesetzt und als brauchbar erwiesen. Nicht so bislang das jüdische Recht.

Der Versuch, das jüdische Recht für Rechtsgelehrte und zukünftige Richter und Staatsdiener in einem jüdischen Staatswesen zu erneuern, wurde zwar mit großem Enthusiasmus unternommen. Es gab Zeitschriften und Institute, darunter das in den dreißiger Jahren gegründete Institut für Recht und Wirtschaft in Tel Aviv, ein letztlich an der nationalen Konkurrenz mit der Hebräischen Universität Jerusalem gescheiterter Vorläufer der Tel Aviv University. Die große Rechtsrevolution, von der die zahlreichen Anhänger dieser akademischen Bewegung geträumt hatten, blieb jedoch zur Zeit der Staatsgründung im Jahre 1948 aus. Es gab dafür drei Gründe: zunächst die Umstände des Unabhängigkeitskrieges, die vor allem die Jerusalemer Gelehrten, die von den Kämpfen besonders betroffen waren, davon abhielten, an den Verfassungsgesprächen der Zeit teilzunehmen. Ein anderer wichtiger Grund war, dass David Ben-Gurion an einer Rechtsrevolution nicht interessiert war. Sein Programm eines starken zentralistischen Staates und seiner Institutionen setzte sich durch und gab für lan-

ge Zeit den Ton an. Den Hauptgrund des Scheiterns dieser Bewegung bildete jedoch der Widerstand der Juristen gegen eine solche Revolution.

Die Juristen sahen sich in ihrer Kompetenz bedroht, die darin bestand, sich in den Rechtsverhältnissen zurechtzufinden, die in Palästina in der Jahrhundertmitte herrschten und die einerseits vom osmanischen Zivilrecht, der *Mecelle*, andererseits vom britischen Common Law, bestimmt waren. Die britische Mandats Herrschaft hatte in vieler Hinsicht das osmanische Zivilrecht beibehalten, das eine Mischung von Scharia und europäischer Rechtstraditionen darstellte. Paragraph 46 des Palestine Order in Council von 1922, der bis zum Ende des Mandats in Kraft blieb, legte den Richtern des Mandatsgebiets die Verpflichtung auf, sich einerseits auf das osmanische Recht und andererseits, wenn dort Lücken bestanden, auf das Common Law und die inzwischen in Kraft getretenen Verordnungen zu beziehen. Die Rechtsprechung der Gerichte »shall be exercised in conformity with the substance of the common law, and the doctrines of equity in force in England.«³ Viele jüdische und englische Richter kannten sich im osmanischen Recht überhaupt nicht aus, wodurch das Recht in Palästina einen vorwiegend englischen Charakter erhielt. Eine plötzliche Umorientierung auf das jüdische Rechtswesen, von dem diese Juristen selbst in der Regel keine besondere Kenntnis hatten, hätte Rechtsunsicherheit bedeutet und war daher gerade zur Zeit des Unabhängigkeitskrieges unerwünscht. Hinzu kam in den fünfziger Jahren das Hereinströmen der Neuwanderer, die wiederum ganz andere kulturelle, soziale und wirtschaftliche Herausforderungen an den jungen Staat stellten. In den damals noch heftig geführten Diskussionen zum *mischpat ivri* bezog man sich auf diese Tatsache sowohl auf der einen wie auf der anderen Seite des Arguments. Die Befürworter sahen in der Einführung der jüdischen Rechtstradition ein Integrationsmittel, die Gegner meinten, nicht ganz ohne einen gewissen innerjüdischen Rassismus, dass die Neuankömmlinge nicht an einen Rechtsstaat gewöhnt seien und das jüdische Recht nicht die entsprechenden Zwangsmittel zur Verfügung stelle, um Leute zum Steuerzahlen anzuhalten, die ihre Ersparnisse lieber in Gold umwandelten und in ihren Strümpfen herumtrügen. Bis solche Leute »umerzogen« seien, eigne sich das osmanische Recht immer noch besser, das ungefähr dem entspreche, was die Einwanderer aus den arabischen Ländern gewohnt

seien. So verpasste die Verfassungsinitiative ihren goldenen Moment. Die Revolution im hebräischen Recht blieb aus.

Zu einer Erneuerung der hebräischen Rechtsinitiative kam es erst in der sogenannten zweiten Republik, also nach 1977, als der Likud unter der Führung Menachem Beginns erstmals an die Macht kam. Im Jahre 1980 verabschiedete die Knesseth das sogenannte »Foundations of Law«-Gesetz, das den Paragraphen 46 des Palestine Order in Council außer Kraft setzte und die Richter fortan im Fall einer Gesetzeslücke dazu verpflichtete, »nach den Prinzipien der Freiheit, Gerechtigkeit Gleichheit und des Friedens« zu entscheiden, und zwar gemäß dem »Erbe Israels«. In der offiziellen englischen Übersetzung des Gesetzes heißt es: »Where the court, faced with a legal question requiring decision, finds no answer to it in statute law or case-law or by analogy, it shall decide it in the light of the principles of freedom, justice, equity and peace of Israel's heritage.«⁴

Es bleibt nun völlig unklar, worauf sich der Gesetzgeber in dem entscheidenden Ausdruck »Israel's heritage«, auf Hebräisch: *moreschet jisrael*, bezieht. Es wird hier einem sehr weiten Ermessensspielraum von Möglichkeiten Tür und Tor geöffnet bzw. ein sehr weiter Bezugsrahmen abgesteckt. Die Absicht war klar: Man wollte die Richter dazu anhalten, sich gegebenenfalls auf die jüdische Rechtstradition beziehen zu können, aber man konnte den säkularen Staat Israel andererseits auch wieder nicht auf diese Rechtstradition einschränken. So kam es zu einem Kompromiss, der die Rechtslage durchaus nicht klärt. Ist hier der Talmud gemeint, oder könnte man sich als Richter im Zweifelsfall auch auf eine Erzählung von Kafka berufen und damit der Absicht des Gesetzgebers Genüge tun, jedenfalls solange man Kafka für einen Teil des *moreschet jisrael* hält? Das Mandat für Richter im Staat Israel, sich im Zweifelsfall auf die Quellen des jüdischen Rechts zu beziehen, bleibt bis heute unrealistisch, da die Juristen in Israel nicht als Talmudgelehrte ausgebildet sind.

3 Palestine Order in Council (1922), § 48, https://en.wikisource.org/wiki/Palestine_Order-in-Council (zuletzt aufgerufen: 18.11.2016).

4 Zit. nach: Menachem Mautner: *Law and the Culture of Israel*, Oxford (Oxford University Press) 2011, S. 41.