

Report zu Ronen Reichman „Autorität, Tradition, Argumentation bei der Formierung des rabbinischen Rechtsdiskurses“

Report on Ronen Reichman's „Authority, tradition and argumentation in the formation of rabbinical legal discourse“

Karl-Heinz Ladeur

translated by Alison Lewis

Der Kommentar versucht das jüdische Gesetz in einer Perspektive auf Entwicklungen des modernen „westlichen“ Rechts zu beobachten, das sich mit der Erschütterung der Unterstellung der Dichotomie von Gesetz und Gesetzesanwendung unter dem Paradigma des klassischen Gesetzes konfrontiert sieht. Dabei wird nur auf R. Reichmans Überlegungen zum Streit zwischen Rabbi Eliezer und Rabbi Jehoschua eingegangen. Das hier vorgestellte Verfahren geht das Risiko ein, das jüdische Gesetz zu verfehlen, vor allem aber sein spezifisch religiöses Moment. Andererseits lässt es sich auch auf die möglicherweise nicht hintergehbare Wiederkehr der politischen Theologie ein – dieses Mal in einer jüdischen Variante.

Vielleicht muss man doch – gegen die Intention des Referats – die Textualität des jüdischen Gesetzes als *differentia specifica* gegenüber dem christlichen Glaubensverständnis stärker machen als es R. Reichman tut: Diese Überlegung geht auf die berühmte Paulus-Stelle zurück: „Der Buchstaben tötet, aber der Geist machet lebendig“.¹ Die Bedeutung dieses Satzes kann hier nicht annähernd entfaltet werden. Die Textualität in der jüdischen Tradition steht jedoch in einem Gegensatz zur Identifikation mit dem Leib/Körper Christi in mehrfacher Hinsicht. Die Textualität impliziert von

The commentary attempts to observe Jewish law from a perspective directed towards developments in modern “western” law, which under the paradigm of classical law has always assumed that there is a dichotomy between the law and its application, and which must now confront the possibility that this assumption is mistaken. The focus is restricted to R. Reichman's reflections on the dispute between Rabbi Eliezer and Rabbi Joshua. The method presented here runs the risk of misreading Jewish law, in particular its specifically religious aspect. On the other hand, the method also lets itself in for the (possibly inescapable) return of political theology – this time in a Jewish variant.

Perhaps, however – contrary to the intention of the paper – one ought to place greater emphasis than R. Reichman does on the textuality of Jewish law as *differentia specifica* as compared with the Christian understanding of faith. This idea goes back to St Paul's famous dictum: “For the letter killeth, but the spirit giveth life”.¹ We cannot even begin to explore the significance of this sentence here. However, textuality in the Jewish tradition is the antithesis of the identification with the body of Christ, in a number of respects. From the outset, textuality

1 Vgl. Karl-Heinz Ladeur & Ino Augsberg, *Rechtstheorie* (2009), 431; English in: *Journal of Law and Religion* 2010–2011, 427.

1 Cf. Karl-Heinz Ladeur & Ino Augsberg, *Rechtstheorie* (2009), 431; English in: *Journal of Law and Religion* 2010–2011, 427.

vornherein die Bindung an eine Gemeinschaft – und das heißt nicht die Universalität der Menschen –, anders als im Christentum.

Der Text stellt einen Anspruch an uns – heißt es in Untersuchungen zur jüdischen Textualität.² Der Anspruch zielt – und das ist ein zentrales Element – auf das *Studium des Textes in einer Gemeinschaft*. Das ist ein sehr beziehungsreicher Anspruch. Er bedeutet zunächst, dass die Beziehung zum Text eine *Lebensform* ist, die eine ihrer Konsequenzen darin hat, dass die Juden „auserwählt“ sind. Dieser Anspruch hat viele Missverständnisse ausgelöst. Letztlich ist dies aber keine Anmaßung, sondern der Textualität geschuldet. Der Text³ verlangt eben ein Studium und ein Leben nach dem Gesetz, das sich nicht von selbst versteht. Für einen Text kann nicht missioniert werden. Wie sollte das gehen? Die Einladung zur Identifikation mit dem Leib Christi und der göttlichen Liebe bietet einen ganz anderen, zunächst einfach erscheinenden Zugang zur Religion.

Doch nun zu dem berühmten Streit zwischen Rabbi Eliezer und Rabbi Jehoschua! Kann sich eine Gemeinde gegen die göttlichen Zeichen, genauer gesagt, gegen die „Himmelsstimme“ auflehnen, die doch so eindeutig ist? Man findet in der neueren jüdischen Literatur die Auffassung, dass das *Gesetz* kein Befehl sei, sondern der Befehl Gottes nur die Gründung von Gemeinschaften/Städten zum Gegenstand habe⁴, die sich dem *Studium* des Gesetzes zu widmen hätten. Dies ist in einer rechtshisto-

implies the connection with a community (and that does not mean the universality of mankind), otherwise than in Christianity.

The text makes a claim on us – this is what studies on Jewish textuality tell us.² This claim (and this is a central element) is directed towards the *study of the text in a community*. It is a claim rich in references. Firstly it means that the relationship to the text is a *form of life*, one of the consequences of which is that the Jews are “chosen”. This claim has given rise to many misunderstandings. Ultimately, however, this is not presumption: rather it is something that is owed to textuality. For the text³ demands study, and a life lived according to the law, which is not something that can be understood without effort. One cannot evangelise on behalf of a text. How should that be possible? The invitation to identify with the body of Christ and the divine love offers a very different – and at first sight apparently simple – approach to religion.

But now to the famous dispute between Rabbi Eliezer and Rabbi Joshua! Can a community rebel against the divine signs, more precisely the “voice of heaven” which is so clear in its meaning? In more recent Judaic literature we find the view that the *law* is not a command; rather, God’s command has as its subject merely the formation of communities/cities⁴, which must dedicate themselves to the *study* of the law. From a legal-historical perspective this is a fascinating thought, if we make the connection with

2 Vgl. nur die Beiträge in: Peter Ochs/Nancy Levene (Hrsg.), *Textual Reasonings* (2003).

3 Damit soll die Bedeutung der mündlichen Torah nicht negiert oder geschmälert werden (dazu Susan Handelman, *Make yourself a Teacher. Rabbinic Tales of Mentors and Disciples* (2011), 4f.), die jüdische Textualität erscheint aber für die Rechtstheorie besonders anschlussfähig.

4 Robert Gibbs, in: Leonard V. Kaplan & Rudy Koshar (Hrsg.), *The Weimar Moment* (2012), 389.

2 Cf. the contributions in: Peter Ochs/Nancy Levene (eds.), *Textual Reasonings* (2003).

3 This is not to negate or reduce the importance of the oral Torah (see Susan Handelman, *Make yourself a Teacher. Rabbinic Tales of Mentors and Disciples* (2011), 4f.), but the Jewish textuality appears particularly compatible as far as legal theory is concerned.

4 Robert Gibbs, in: Leonard V. Kaplan & Rudy Koshar (eds.), *The Weimar Moment* (2012), 389.

rischen Perspektive ein faszinierender Gedanke, wenn man von hier aus eine Brücke zum griechischen und römischen Recht schlägt. Auch dazu vertreten Rechtshistoriker die Auffassung, dass der Anfang des griechischen und des römischen Rechts, die den Ursprung des modernen Rechts gebildet haben, die *Stadt* sei, die Stadt mit ihrer beginnenden Dynamik⁵, deren Ordnung nicht mit einem stationären Sakralrecht vereinbar war.

In einem Entsprechungsverhältnis dazu befindet sich in der jüdischen Tradition die Figur des „Nachbarn“, die stärker durch einen lokalen, zufälligen Bezug zum jeweils anderen bestimmt wird, stärker als der „Nächste“ im Christentum, der einfach jeder-mann ist.⁶ Auch wenn es nicht den Anschein hat, nähere ich mich doch dem Streit zwischen Eliezer und Jehoschua: Für Eliezer ist der Text Befehl, der vom Befehlsgeber Gott durch seine Stimme frei abgewandelt oder erläutert werden kann. Die Aufgabe der Erläuterung kann einem privilegierten Menschen übertragen werden.

Aber der Text ist einmal der *Gemeinschaft* der Juden übergeben worden – und ist jetzt nicht mehr im Himmel. Umgekehrt, wenn der Text nicht dem Volk gegeben worden wäre, wäre er eben immer noch im Himmel. Jetzt aber kann die „Autorität“ des Studiums der Gemeinde, und zwar der ganzen Gemeinde (und nicht nur der Mehrheit oder einer institutionalisierten privilegierten Autorität), auch gegen die Stimme des Himmels gewendet werden.⁷ Der wirkliche Urheber des Textes gehört sozusagen nun nur noch zur Umwelt der Kommunikationen, die das „System“ ausmachen, das durch das Studium der Gemeinde generiert

Greek and Roman law. On this point also, legal historians take the view that the beginning of Greek and Roman law (which formed the original basis of modern law) is the *city* with its initiating dynamism⁵, the ordering of which was never compatible with any rigidly established sacred law.

In a corresponding relationship thereto we find in the Jewish tradition the figure of the “neighbour” [*Nachbar*], which is more strongly defined by a local, random relation to the other person, more so than the “neighbour” [*Nächster*] in Christianity, who is simply “everyone”.⁶ Although it may not appear so, I am in fact coming to the dispute between Eliezer and Joshua: for Eliezer, the text is a command, which the giver of the command, God, can freely modify or elucidate through his voice. The task of elucidation can be transferred to a privileged human being.

But the text has been uniquely handed over to the *community* of the Jews – and is now no longer in heaven. Conversely, if the text had not been given to the people, it would still be in heaven. Now, however, the “authority” of the study of the community, and specifically of the entire community (and not only the majority or an institutionalised and privileged authority) can also be turned against the voice of heaven.⁷ The real originator of the text now only belongs, as it were, to the sphere of the communications that make up the “system” generated by the study carried out by the community. This institutional peculiarity is perhaps not prop-

5 Yan Thomas, *Les opérations du droit* (2011).

6 Zur Figur des Nachbarn Kenneth Reinhard/Eric Santner/Slavoj Žižek, *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology* (2013).

7 Gibbs (Anm. 4), 220f.

5 Yan Thomas, *Les opérations du droit* (2011).

6 Concerning the figure of the neighbour, see Kenneth Reinhard/Eric L. Santner/Slavoj Žižek, *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology* (2013).

7 Gibbs (n. 4), 220f.

wird. Diese institutionelle Besonderheit kommt vielleicht in der Verknüpfung mit der Habermas'schen Diskurstheorie zu kurz. Die Gemeinschaft ist begrenzt in doppelter Hinsicht – nicht angelegt auf universale Teilhabe, sondern konstituiert durch den Bezug auf das Gesetz, der keinen rationalen Diskurs ohne Vorgaben und Bedingungen (außer der Gleichheit der Beteiligten) zulässt.

Dies hat seine Konsequenz wiederum darin, dass Rituale beachtet werden, die die Traditionen der Gemeinschaft präsent halten, nicht konservieren, aber eben immer wieder zum Gegenstand des Studiums machen. Dadurch wird auch die Bedeutung des Textes bestimmt. Er bleibt auf das Studium in der Gemeinschaft bezogen, ihre Interpretation wird durch die Probleme, mit denen die Gemeinschaft konfrontiert wird, immer wieder neu irritiert.

Der Text selbst enthält einen Befehl nur auf der Meta-Ebene: Die göttliche Offenbarung gibt den Text und verlangt, dass das Gesetz zitiert und interpretiert wird und so eine Verantwortung stiftet, die in der Gemeinschaft besteht – nicht durch die Erhöhung eines himmlischen Anrufes derogiert wird. Da das Gesetz weder die Stimme Gottes noch die einer allein erleuchteten irdischen Autorität (wie die Rabbi Eliezers) ist, hat die Gemeinschaft/Gemeinde die Verantwortung, sich selbst im Text zu appäsentieren, d.h. ihm immer wieder neue Bedeutung abzugewinnen, und zwar im Konflikt der Meinungen, „im Studium“, zugleich den Horizont auf die Zukunft zu eröffnen. Jeden Tag wird damit auf die messianische Gerechtigkeit verwiesen, die immer „im Kommen“ ist. Auch J. Derrida spielt mit der nicht hörbaren Differenz zwischen dem „à venir“ („im Kommen“) und dem „avenir“ (Zukunft).

erly taken into account in the link to Habermas' discourse theory. The community is restricted in two respects – it is not set up for universal participation, but instead is constituted by the connection to the law, a connection which does not permit any rational discourse without standards and conditions (apart from the equality of the participants).

This in turn has the consequence that rituals are observed which keep the traditions of the community present, not preserving them but nevertheless repeatedly making them the subject of study. The meaning of the text is also determined through this. The text remains related to the study being carried out in the community, and its interpretation is constantly questioned and re-questioned by the problems with which the community is confronted.

The text itself only contains a command on the “meta” level: the divine revelation gives the text and requires that the law be cited and interpreted, thus establishing a responsibility that rests within the community – and is not derogated by the granting of an appeal to heaven. Since the law is neither the voice of God nor the voice of a uniquely enlightened earthly authority (such as Rabbi Eliezer), the community has the responsibility of appresenting itself in the text, i.e. constantly extracting new meaning from it, specifically in the conflict of opinions, “in study”, and at the same time of opening up the horizon to the future. Thus every day reference is made to the messianic justice, which is always “coming”. J. Derrida also makes play of the inaudible difference between “à venir” (“coming”) and “avenir” (future).

Was für die Rechtstheorie von Bedeutung ist, ist vor allem die – wie St. Kepnes⁸ formuliert hat – „relationale Logik“ („logics of relation“), im Gegensatz zu einer dialektischen oder dichotomischen Logik. Dies verbietet sicher auch eine allzu pauschale Entgegensetzung des Rechts im Christentum. Auch dieses hat viele Facetten. Im Zusammenhang mit der hier aufgeworfenen Frage nach der Stellung der Gemeinschaft zum Recht, nicht nur zum Gesetz im jüdischen Sinne, ließe sich die These aufstellen, dass die notwendige Verstetigung des – angesichts der ausbleibenden Wiederkehr des Messias – prekärer werdenden unmittelbaren Verhältnisses der Gläubigen zum Leib/Körper Christi in der katholischen Kirche durch die Verbindung mit dem römischen säkularen Recht erfolgt, die den Hiatus zwischen der Menschwerdung Gottes in Christo und der Wiederkehr des Messias („à venir“) in der auf Dauer angelegten *juristischen Körperschaft* haltbar macht – oder später im protestantischen Glauben des Individuums. Beide Formen der Beziehung zu Gott unterscheiden sich von der, wie es G. Lindbeck formuliert hat, „Israel-like“ community.⁹

Um noch einmal auf Eliezer und Jehoschua zurückzukommen: Was der Erstere hier für sich in Anschlag bringen kann, ist theologisch gesprochen, ein Wunder – ein Ereignis, das mit den Naturgesetzen bricht, aus ihnen ausbricht und darin Gott erleben lässt. C. Schmitt hat bekanntlich den Ausnahmezustand mit dem Wunder in der Theologie verglichen. Er entzieht sich dem Gesetz und macht zugleich dessen Abhängigkeit von einem konstitutiven Ereignis (der Gegenwart Gottes/des Souveräns) sichtbar, das sich selbst den Regeln entzieht.

What is particularly important as far as legal theory is concerned is what St. Kepnes⁸ has termed the “logics of relation“, in contradistinction to a dialectical or dichotomy-based logic. This certainly also prohibits any over-generalised contrast with the law as it exists in the Christian sphere, which is also many-faceted. In connection with the question raised here concerning the position of the community with regard to the law (not only to the law in the Jewish sense), we can posit the thesis that the necessary continuation of the relationship of the faithful to the body of Christ in the Catholic church (a relationship which becomes more precarious the longer the return of the Messiah fails to materialise) is brought about through the connection with Roman secular law, a connection which makes the hiatus between the incarnation of God in Christ and the return of the Messiah (“à venir“) tenable in the *juristic body* which is intended as permanent – or later, in the Protestant faith of the individual. Both forms of the relationship to God differ from what G. Lindbeck has referred to as the “Israel-like“ community.⁹

To return once more to Eliezer and Joshua: what the former is able to take into account here is theologically speaking, a miracle – an event that breaks with the laws of nature, breaks out beyond these laws, therein allowing us to experience God. As we know, C. Schmitt has compared the “state of emergency“ to the miracle in theology, which is apart from the law and at the same time renders visible the law’s dependency on a constitutive event (the presence of God or of the sovereign) which itself is

8 Steven Kepnes, *Jewish Liturgical Reasoning* (2009), 9.

9 George Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, 2002, 1ff.

8 Steven Kepnes, *Jewish Liturgical Reasoning* (2009), 9.

9 George Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age* (2002), 1 et seqq.

Auch in dieser Hinsicht lässt sich die Kontroverse zwischen den beiden Rabbinern entschlüsseln. Die jüdische Theologie steht dem Wunder eher ablehnend gegenüber.

Nach diesem erneuten Rekurs auf die jüdischen Texte noch einmal ein Anlauf zu einer postmodernen Interpretation in der Perspektive auf das Recht und die Rechtstheorie: G. Teubner hat sich in einem anregenden Aufsatz¹⁰ auf die genannte Kontroverse bezogen und sein Verständnis der Textualität des Gesetzes mit der systemtheoretischen Konstruktion der Selbstreferenz des Rechts in Verbindung gebracht. Das erscheint kühn, weil das jüdische Gesetz in Rabbi Jehoschuas Verständnis kaum so verstanden werden darf, als nehme es zum Beispiel eine deutliche Unterscheidung von Recht und Moral vor. Das mag aber im Einzelnen dahingestellt bleiben. Wenn aber auch ein Judaist wie der bereits zitierte R. Gibbs¹¹ eine systemtheoretische Lektüre des jüdischen Gesetzes für möglich hält, so lässt sich dies als Ermutigung lesen, diesen Gedanken über G. Teubner hinaus weiterzuführen.

Hier ist auch eine allzu enge Beschreibung der Funktion des Rechts als kontrafaktische Stabilisierung von Verhaltenserwartungen wenig hilfreich. Dann würde man zu sehr an der Perspektive des Einzelnen ansetzen. Wenn man aber eher eine transsubjektive Perspektive wählt – und jedenfalls in dieser Hinsicht eine Engführung mit dem Verhältnis von jüdischem Gesetz und der Gemeinschaft vornimmt –, lässt sich im Anschluss an N. Luhmann die Funktion der Bindung von Ungewissheit und die Ermöglichung sowie die Erhaltung von Konflikten durch Recht akzentuieren. Durch Entscheidungen wie Rechtsoperationen werden

apart from the rules. The controversy between the two rabbis can also be decoded from this perspective. Jewish theology tends towards rejection of the miracle.

Following this further recourse to the Jewish texts, let us once again look at a post-modern interpretation from the perspective of the law and legal theory: in a stimulating essay¹⁰ G. Teubner has referred to this controversy, linking his understanding of the textuality of the law with the system-theory based construct of the law's self-referencing. This would appear to be a bold statement, because Jewish law as Rabbi Joshua understands it can hardly be interpreted as if it were (for example) making a clear distinction between law and morals. However, this is not something that needs to be resolved in the individual case. If, however, a Judaist like the already cited R. Gibbs¹¹ considers a system-theory based reading of Jewish law to be possible, then this can be seen as an encouragement to take this idea beyond what G. Teubner proposes.

An excessively narrow description of the function of the law as counter-factual stabilisation of behavioural expectations will also be of little help to us here, since this would make too much of the perspective of the individual. If, however, we adopt a trans-subjective perspective – and at least in this respect narrow the focus to the relationship between Jewish law and the community – then following N. Luhmann's lead we can accentuate the function of the binding together of uncertainty and the making possible (and upholding) of conflicts through law. Through decisions such as legal operations, more and more possibilities are

10 *Gunther Teubner, And God laughed ...*, in: Jean Pierre Dupuy & Gunther Teubner (Hrsg.), *Paradoxes of Self-Reference in the Humanities* (1990), 15.

11 Vgl. *Gibbs* (Anm. 4), 215f.

10 *Gunther Teubner, And God laughed ...*, in: Jean Pierre Dupuy & Gunther Teubner (eds.), *Paradoxes of Self-Reference in the Humanities* (1990), 15.

11 Cf. *Gibbs* (n. 4), 215f.

immer mehr Möglichkeiten eröffnet. Das Recht übernimmt hier eine paradoxe disruptive Funktion: Jede Entscheidung kann in Frage gestellt werden. Ihre Beobachtung innerhalb eines sich selbst transformierenden Netzwerks von Anschlussmöglichkeiten eröffnet neue Gesichtspunkte, die es ohne das praktische experimentelle Operieren unter Bedingungen unvollständiger Information und unter Entlastung von dem Zwang zur Beobachtung aller Folgen der Operation oder der Entscheidung nicht gäbe.

Das Recht erlaubt gerade Dissens – auch nachdem eine Entscheidung gefällt worden ist, weil das Recht den Einzelfall benutzt, um Orientierung für künftige Fälle zu geben und um ein komplexeres Niveau für die Kommunikation in Zukunft zu erreichen. Insofern ist auch das Recht in der Beobachtung der Systemtheorie kein Verhaltenscode, sondern ein *Gegenstand des Studiums* wie das jüdische Gesetz.

Die vorangegangenen Spielzüge lagern innerhalb des Netzwerks ihre Spuren in den Anschlusszwängen und Anschlussmöglichkeiten ab, die die Vergangenheit festhalten, aber zugleich neue, den gegenwärtigen Zustand transzendierende Konflikte erlauben. Auch dies lässt sich aus dem jüdischen Gesetzesverständnis lernen: Interessanterweise wird Rabbi Eliezer einerseits gebannt und seine Lehre „ausgeschlossen“. Dennoch wird er aber bei seinem Begräbnis als großer Lehrer wieder anerkannt und seine Lehre wieder „eingeschlossen“ in die Gemeinde.¹² Dies wird damit erklärt, dass er mit seiner Lehre die Gemeinde und ihre Anpassungszwänge überfordert habe, andererseits aber besonders tugendhafte Lehrer wie er als „Extremisten“ Wege für die Zukunft eröffnen könnten: „Man muss ihnen folgen, darf

opened up. The law takes on a paradoxically disruptive function here: any decision can be questioned. The observance of any decision within a self-transforming network of interconnection possibilities opens up new perspectives which would not exist if we did not have the possibility of practical experimental operation under conditions of incomplete information, and without the burden of the compulsory observance of all consequences of the operation or of the decision.

The point is that the law allows dissent – even after a decision has been reached, because the law uses the individual case to provide guidance for future cases and to arrive at a more complex level for communication in future. To that extent, the law in the observance of system theory is also not a code of behaviour but a *subject of study*, like Jewish law.

Within the network, the procedures described above leave their traces in the compulsory and possible connections that set down the past, but at the same time permit new conflicts that transcend the present status. This too is something that can be learned from the Jewish understanding of the law: interestingly, Rabbi Eliezer is banned in some circles and his teaching is “excluded”. In spite of this, at his burial he is acknowledged once again as a great teacher, and his teaching is once more “included” in the community.¹² This is accounted for by the statement that his teaching asked too much of the community and its pressures to adapt, but on the other hand particularly virtuous teachers such as he, as “extremists”, could open up paths into the future: “One

12 *Handelman* (Anm. 3), 93.

12 *Handelman* (n. 3), 93.

sie aber nicht nach-ahmen“ – weil dies eine Überforderung wäre.¹³ Sie bilden ein Gegengewicht zu der Welt der (Selbst-) Begrenzungen.¹⁴

Das wäre meines Erachtens der Kern der Textualität im postmodernen Sinne, die eher als ein Gewebe von Intertextualitäten zu verstehen ist, deren Modell man im jüdischen Gesetz sehen könnte. In der einen wie der anderen Textkonstellation besteht kein Zwang, die Vergangenheit ungebrochen fortzusetzen, aber doch, die Herausforderungen des Textes, der Textualität selbst nicht zu ignorieren, also die Vergangenheit nicht einfach beiseite zu schieben. Das Gesetz ist ein „Erbe“, aber es ist ein Erbe der menschlichen Gemeinde, die dadurch das Recht erhält, Bestimmtheit aus der Unbestimmtheit des Gesetzes zu erzeugen.¹⁵ Sie kann und darf das Gesetz nach den Erfordernissen der endlichen Zeit anpassen – erst nach der Erlösung gilt eine strengere Auffassung des Gesetzes und der Gerechtigkeit.¹⁶ (Dies wäre auch ein Gesichtspunkt, den man gegen allzu starke Positionen der Gerechtigkeit in der endlichen Welt einwenden könnte.)

Wenn man noch einmal den Blick zurückwendet auf das personelle Substrat der Gemeinde, so ließe sich eine Verknüpfung herstellen zur Stellung des Nachbarn, der in keiner Verbindung zu einer übergreifenden Einheit steht (Volk), sondern eher von einer „Differenz-im-Selbst“ (K. Reinhard) auf die Differenz des anderen (Nachbarn) verwiesen wird. Das Nachbarschaftsverhältnis ist eher durch die Alltagsaktivitäten und Interaktionen bestimmt. Darin spiegelt sich ein prakti-

must follow them, but one must not imitate them “ – because this would be to ask too much.¹³ They form a counterweight to the world of (self) limitations.¹⁴

In my opinion this constitutes the core of textuality in the postmodern sense, which is to be understood more as a tissue of intertextualities, the model for which we can see in Jewish law. In neither text constellation is there any compulsion for the past to be continued unbroken, but on the other hand we should not ignore the challenges of the text and of textuality itself, i.e. we should not simply brush the past aside. The law is an “inheritance”, but it is an inheritance of the human community, which thereby receives the right to generate certainty out of the uncertainty of the law.¹⁵ The community can and is permitted to adapt the law according to the requirements of finite time – it is only after the Redemption that a stricter understanding of the law and of justice will apply.¹⁶ (This would also be an argument that could be used against excessively entrenched positions of justice in the finite world.)

If we once again turn our attention back to the personal substrate of the community, then a link can be established to the position of the neighbour, who does not stand in any relationship to an overarching entity (nation), but instead is referred from a “difference in the self” (K. Reinhard) to the difference of the other (the neighbour). The “neighbour” relationship tends to be determined by everyday activities and interactions. This reflects a practical, pre-conceptual world relationship¹⁷, which remains at

13 Léon Askénazi, in: Marcel Goldmann (Hrsg.), *La parole et l'écrit*, Bd. 2 (2005), 273.

14 *Handelman* (Anm. 3), 93.

15 Daniel J. H. Greenwood, Akhnai. Legal Responsibility in the World of the Silent God, *Utah Law Review* 72 (1997), 309, 317.

16 *Handelman* (Anm. 3), 96.

13 Léon Askénazi, in: Marcel Goldmann (Hrsg.), *La parole et l'écrit*, Bd. 2 (2005), 273.

14 *Handelman* (n. 3), 93.

15 Daniel J. H. Greenwood, Akhnai. Legal Responsibility in the World of the Silent God, *Utah Law Review* 72 (1997), 309, 317.

16 *Handelman* (n. 3), 96.

sches, vorbegriffliches Weltverhältnis wider¹⁷, das unterhalb der reflektierteren Kommunikation in der Gemeinde bleibt und – wie man modern sagen könnte – den Materialitätsfluss des Alltags einer stillschweigend (implizit) *instituierten* und sich instituierenden Praxis diesseits der *konstitutiven* Institutionen der Reflexion in Anschlag bringt.¹⁸

Darin lässt sich zugleich – wieder modern gesprochen – eine azentrisch distri-buierte Kommunikationsform beobachten, die unterstellt, dass Verhaltensmuster, praktische Kenntnisse durch – eben – eine „relationale Rationalität“ der Wissenserzeugung, des praktischen Nachahmens, aber auch der Zurückweisung von Alternativen, des Ausprobierens generiert werden. Hier ließe sich wieder Anschluss gewinnen an neuere phä-nomenologische Überlegungen zu einem vorbegrifflichen „proto-knowledge“ (D. Dwyer), das die spontane Generierung des Neuen zulässt.

In einem Entsprechungsverhältnis dazu steht auf einer reflektierten „konstitutiven“ Ebene das gemeinsame Lesen, Studieren der Texte, eine Form, aus der wiederum Muster, Normen, Entwürfe hervorgehen, die auf Anerkennung oder Zurückweisung ange-legt sind und auf die eine oder andere Weise mehr Möglichkeiten und eine neue höhere Komplexität der Gedanken-, Wertungs- und Handlungsvarianten erzeugen. Bei R. Gibbs findet sich die glückliche Formulierung, dass das Studium ein „Oszillieren“ der Mög-lichkeiten erzeuge. Damit wird eine Kreati-vität des Streits in Anschlag gebracht, die in J. Habermas’ Diskursethik eher unterbe-stimmt ist: Die Rolle der Diskussion bleibt

the basis of the more reflective communica-tion in the community and – as one might say in modern parlance – takes account of the flow of materiality from everyday life, in an implicitly *instituted* and self-instituting practice beyond the *constitutive* institutions of reflection.¹⁸

At the same time we can observe therein – again, using modern parlance – an acentri-cally distributed communication form that operates on the assumption that patterns of behaviour and practical knowledge are – precisely – generated through a “relational rationality“ of knowledge generation and practical imitation, and also of the rejection of alternatives, of trying things out. Again, there may be a connection here with more recent phenomenological reflections concern-ing a pre-conceptual “proto-know-ledge“ (D. Dwyer), which permits the spon-taneous generation of the new.

In correlation with this, on a reflective “constitutive“ level there is the communal reading, the studying of the texts, a form from which in turn there arise patterns, norms and drafts which are intended for acceptance or rejection, and which in one way and another generate more possibilities and new, more complex variants of thought and assessment and action. In the felicitous formulation of R. Gibbs, such study gener-ates an “oscillation“ of possibilities. This takes into account the creativity inherent in dispute, which in J. Habermas’ discourse ethics is somewhat under-defined, with the role of discussion remaining unclear. It seems to bring together all aspects, but does

17 Daniel Dwyer, *The Partial Re-Enchantment of the World Through the Analysis of Perception*, Bulletin d’analyse phénoménologique 4 (2008), 1ff.

18 Vgl. zu diesem Gegensatz Vincent Descombes, *Les embarras de l’identité* (2013), 247; ein ähnlicher Ansatz findet sich auch bei Hans Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt* (2010), 240f.

17 Daniel Dwyer, *The Partial Re-Enchantment of the World Through the Analysis of Perception*, Bulletin d’analyse phénoménologique 4 (2008), 1 et seqq.

18 Cf. also Vincent Descombes, *Les embarras de l’identité* (2013), 247; a similar conception can be found in: Hans Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt* (2010), 240f.

dort unklar. Sie scheint eher alle Aspekte zusammenzutragen, aber nicht Innovationen jenseits des bisher Gedachten hervorzu- bringen. Vielleicht ließe sich hier Anschluss finden an die „dritte“ Form der Wissensgenerierung jenseits von Deduktion und Induktion bei C.S. Peirce, die Abduktion, mit deren Bedeutung für das jüdische Rechtsdenken sich R. Reichman auseinandergesetzt hat.¹⁹

Wenn man das Recht so prozesshaft remodelliert, kann auch das ausgeschlossene Andere des Rechts, das Nichtrechtliche, wieder in den Unterscheidungsbereich des Rechts eintreten (re-entry). Das geschieht auch ständig, z. B. in der Form der „Historisierung der Grundrechte“ (M. Gauchet), die die Reduktion der Grundrechte nur auf formale Rechte eines stets gleich bleibenden Rechtssubjekts transzendiert und nach den Möglichkeitsbedingungen zum Beispiel einer sozialstaatlichen Rekodierung der Grundrechte fragt – *fragt*, die experimentelle Herangehensweise ist das Entscheidende. Damit ist die Notwendigkeit des Operierens mit prozeduralen Formen der Evaluation und des Monitoring des Neuen aufgeworfen.

Das führt wieder weit vom jüdischen Gesetzesbegriff weg. Jedenfalls sollte plausibel geworden sein, dass und wie das jüdische Gesetz „anders“ ist und dass das moderne westliche Recht von diesem anderen sehr viel lernen kann.

not give rise to innovations beyond what has already been thought. Perhaps there is a connection to the “third” form of knowledge generation (in addition to deduction and induction), which is to be found in C. S. Peirce, i.e. abduction, the significance of which for Jewish legal thinking has been addressed by R. Reichman.¹⁹

If the law is thus remodelled on the basis of procedure, then the excluded “other” of law, i.e. the non legal, can re-enter the law’s sphere of differentiation. Indeed this is constantly happening, for example in the form of the “historicisation of fundamental rights” (M. Gauchet), which goes beyond the reduction of fundamental rights merely to formal rights of an unchanging legal subject, and inquires after the possible conditions under which (for example) fundamental rights could be recoded by the social state. The experimental approach is decisive. The issue of the necessity of operating with procedural forms for evaluating and monitoring the new is thereby raised.

This takes us far away from the Jewish concept of law. In any event we ought now to have shown that Jewish law is “different” (and in what ways), and that there is a very great deal that modern western law can learn from this different law.

19 *Ronen Reichman*, *Abduktives Denken und talmudische Tradition* (2006), insb. 28ff.; jetzt allgemein auch *Sylvie Catellin*, *Sérendipité: Du conte au concept* (2014), insb. 73ff.

19 *Ronen Reichman*, *Abduktives Denken und talmudische Tradition* (2006), esp. 28 et seqq.; in general also *Sylvie Catellin*, *Sérendipité: Du conte au concept* (2014), esp. 73 et seqq.