

Regenbogenrecht. Transnationales Recht aus den „Quellen des Judentums“*

Andreas Fischer-Lescano

Spürt man den Verbindungslinien nach, die Micha Brumlik in seinen Arbeiten über die Durchsetzung der Menschenrechte gezogen hat, entfaltet sich ein dichtes Netz aus tagespolitischen Interventionen und wissenschaftlichen Beiträgen dies- und jenseits der Grenzen von Pädagogik, Politischer Philosophie und Religionswissenschaft. Kein „jüdischer Salto Mortale“, so brachte Walter Benjamin den messianischen Zug marxistischer Rechtskritik bekanntlich auf den Punkt,¹ verdreht ihm den Kopf. „Messianischem Schwärmertum“, wie er es nennt, setzt Micha Brumlik eine Philosophie universalen Rechts aus den „Quellen des Judentums (H. Cohen)“ und die ordnende Hand staatlicher Durchsetzungsorgane entgegen.² Dabei rekonstruiert er zentrale Gedanken der politischen Philosophie des Judentums und macht sie für das Zeitalter der Globalisierung fruchtbar.³

Sein Ansatz – so möchte ich im Folgenden argumentieren – könnte aber noch an Überzeugungskraft gewinnen, wenn Brumlik das, was er „Globalisierung“ nennt, etwas näher an die Praxen von transnationalem Recht und transnationaler Politik heranführen würde. So konstatiert er zwar zu Recht unter Bezug auf die systemtheoretische Soziologie, dass „die Weltgesellschaft Wirklichkeit geworden“ ist.⁴ Er zieht für das Recht aber keine Konsequenzen aus dieser Erkenntnis, sondern unterliegt im Gegenteil in der Entwicklung des Rechtsbegriffs selbst einem „etatistischen Schwärmertum“, indem er Begründung und Durchsetzung des Rechts zu eng an den „General Dr. von Staat“⁵ und seine Institutionen bindet. Von der Phantasmagorie der Politik verführt, für alle gesellschaftlichen Probleme eine politische Lösung parat zu haben, überschätzt Brumlik das Leistungsvermögen staatlicher Institutionen in der transnationalen Konstellation. Die politische Philosophie des Rechts und damit auch der Menschenrechte wird sich aber der Transnationalisierung des Rechts stellen müssen, will sie in die Zukunft der Weltgesellschaft weisen und mehr sein als eine Beschreibung der Dämmerung der westfälischen Epoche der Staatlichkeit. Meine Ausgangsthese, dass die Menschenrechte als transnationale und damit als nicht-etatistische Rechte zu denken sind und dass dieses Verständnis aus den „Quellen des Judentums“ schöpfen kann, möchte ich in drei Dimensionen auffächern:

1. Während Micha Brumlik es kaum für möglich hält, „Rechtsverhältnisse ohne staatliche Instanzen durchzusetzen“,⁶ zeigt gerade die jüdische Rechtstradition, dass Recht sich auch außerhalb staatlicher Strukturen entwickeln kann. So erweist für Niklas Luhmann die zweitausendjährige Erfahrung des jüdischen Rechts, „daß politische ‚Anarchie‘ nicht notwendig auf eine fehlende Rechtsordnung hinausläuft“.⁷
2. Während Micha Brumlik das noachidische Gebot der Institutionalisierung von Gerichten in Bezug auf die Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft interpretiert, wird eine Rechtsphilosophie aus den Quellen des Judentums Politik und Recht deutlich dissoziieren müssen. Dem Regenbogenrecht des rechtlichen Bundes zwischen Noah und Gott kann man in dieser Lesart den radikalen Gedanken entnehmen, dass ein Recht auf Rechte nicht an die

* Ich danke Isabell Hensel, Johan Horst, Julia König und Susanne Witting für konstruktive Kritiken an einer Vorfassung des Textes.

¹ Walter Benjamin, Karl Kraus (1931), Werke II.1, Frankfurt am Main 1977, 334-367 (349).

² Micha Brumlik, Politische Philosophie des Judentums und Globalisierung, DZPhil 60 (2012), 743-761 (757 und 761).

³ Micha Brumlik, Zur Begründung der Menschenrechte im Buch Amos, in: Brunkhorst (Hg.), Recht auf Menschenrechte, Frankfurt am Main 1999, 11-20 und ders., Generationen und Geschichtsvermittlung der NS-Verfahren, in: Kiesel (Hg.), Pädagogik der Erinnerung, Frankfurt am Main 1997, 19-37.

⁴ Micha Brumlik, Aus Katastrophen lernen. Grundlagen zeitgeschichtlicher Bildung in menschenrechtlicher Absicht, Berlin 2004, 24.

⁵ Thomas Mann, Betrachtungen eines Unzeitgemäßen, Berlin 1919, 231.

⁶ Brumlik, Politische Philosophie des Judentums und Globalisierung, Fn. 2, 761.

⁷ Niklas Luhmann, Recht der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1993, 574.

Inklusion in politische Kollektivität, sondern primär an die Inklusion in ein ausdifferenziertes Rechtssystem geknüpft ist.

3. Während Micha Brumlik den Anwendungsbereich der Regel *dina demalkbuta dina* auf das Verhältnis jüdischen Rechts zum politisch instaurierten Völkerrecht reduziert, kann ein Verständnis, das *dina demalkbuta dina* als eine generelle Kollisionsregel für Normkonflikte im transnationalen Recht interpretiert, der Behandlung von Rechtskollisionen im fragmentierten Weltrecht auch jenseits der politischen Ordnungsmuster den Weg weisen.

I. Transnationales (jüdisches) Recht

Die Bindung von Rechts- und Verfassungsprozessen an den staatlichen Kasernenhof der Gewalt ist das Charakteristikum der Epoche westfälischer Staatlichkeit und ihres Rechts. Recht außerhalb der staatlichen Gemeinschaften war kaum denkbar. Diese Bindung wurde vielfach so verstanden, als gäbe es kein Recht ohne physische Durchsetzungsandrohung, als sei es diese physische Gewaltdimension, an die das Recht konstitutiv gebunden sei.⁸ Gerade die Tradition des jüdischen Rechts lehrt aber, dass diese Verknüpfung kein notwendiger Zusammenhang ist.⁹ So weist Robert Cover die These der staatlichen Bedingtheit des Rechts unter Verweis auf die jüdische Rechtstradition zurück. Dass sich das „jüdische Rechtssystem über die letzten 1900 Jahre ohne einen Staat und weitestgehend ohne Durchsetzungsgewalt hat entwickeln können“,¹⁰ ist für ihn Nachweis der Tatsache, dass nicht stets der Staat oder eine ihm übergeordnete politische Gewalt die Quelle des Rechts und die Organisationsform eines rechtlichen Entscheidungssystems sein muss. Ähnlich hatte schon zuvor der französische Völkerrechtssoziologe George Scelle das jüdische Recht als das bedeutendste historische Paradigma eines exterritorialen Weltrechts beurteilt, in dem sich eigene, nichtstaatliche und nicht auf gewaltförmige Durchsetzungsorgane gestützte Verfahren der Konfliktlösung entwickeln konnten.¹¹ Es ist darum nur konsequent, wenn Erich Fromm in seiner Promotion über "Das jüdische Gesetz", die er 1922 bei Alfred Weber in Heidelberg vorgelegt hatte, festhält, dass das Recht Ausdruck eines "Gesellschaftskörpers" und nicht des Staates sei. Rechtsentstehung und -durchsetzung, so betont Fromm, setzen "weder die Bildung einer Kirche noch eines Staates als Ausdruck wirtschaftlicher und militärischer Machtentfaltung" voraus.¹²

Und auch Jean-Jacques Rousseau nimmt auf die jüdische Rechtstradition Bezug, wenn er die Prinzipien dieses Rechts, die völlige Dissoziation von Recht und Territorialstaatlichkeit, in den „Politischen Fragmenten“ zum Prototyp aller Gesetzgebung erklärt: „Aber wahrhaft erstaunlich und wirklich einzigartig ist es, ein vaterlandsloses Volk zu sehen, das seit 2000 Jahren weder Ort noch Land mehr hat, ein Volk, das seit noch längerer Zeit verstümmelt, beladen und mit Fremden vermischt ist; [...] das trotzdem seine Bräuche, seine Gesetze, seine Sitten, seine Vaterlandsliebe und seine erste soziale Vereinigung bewahrt hat, als alle Bindungen zerrissen schienen. Die Juden geben uns dieses erstaunliche Beispiel. Die Gesetze des Solon, des Numa, des Lykurg sind tot, die viel älteren Gesetze des Moses aber leben noch immer. [...] Das zerstörte Sion hat seine Kinder nicht verloren. Sie überdauern, sie vermehren sich, sie breiten sich auf der ganzen Welt aus. [...] Welche Kraft muss eine Gesetzgebung haben, die solcher Wunder fähig ist.“¹³ Knüpft man rechtstheoretisch an Rousseaus Sympathiebekundung an, rückt statt der staatlichen die gesellschaftliche Bedingtheit der rechtlichen Kraft in den Fokus. Rechts-Kraft wird nicht in den staatlich organisierten Entscheidungsbetrieben generiert, sondern ist abhängig von gesellschaftlichen Prozessen. Die Kraft des Rechts erscheint geradezu als das Andere der Staatsgewalt.¹⁴

⁸ Rudolf Stammler, *Theorie der Rechtswissenschaft*, Halle 1911, 117.

⁹ Hans Kelsen, *Geltung und Wirksamkeit des Rechts*, in: Walter u.a. (Hg.), *Hans Kelsens stete Aktualität*, Wien 2003, 5-21 (12).

¹⁰ Robert Cover, *Obligation: A Jewish Jurisprudence of the Social Order*, in: Minow u.a. (Hg.), *Narrative, Violence, and the Law. The Essays of Cover*, Michigan 1993, 239-252 (242), meine Übersetzung.

¹¹ George Scelle, *Précis de droit des gens*, (Vol. I) *Principes et systématique*, Paris 1932, 288.

¹² Erich Fromm, *Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums* (1922), München 1989, 20.

¹³ Jean-Jacques Rousseau, *Politische Schriften* (1755), hg. von Schmidts, Paderborn 1995, 230 f.

¹⁴ Andreas Fischer-Lescano, *Rechtskraft*, Berlin 2013, i.E.

In der jüdischen Rechtstradition artikuliert sich ein Rechtsverständnis, das zwischen Rechtsgewalt und Rechtskraft, zwischen Politik und Recht deutlich differenziert. Die Geschichte des jüdischen Rechts ist die Geschichte eines transnationalen, nicht-staatlichen Rechts. Nach der Eroberung Jerusalems durch Titus im Sommer des Jahres 70 n.Chr. verlor das jüdische Recht die letzten Formen staatlicher Organisation und mit der Zerstörung des Sanhedrin auch den religiösen Mittelpunkt.¹⁵ Das jüdische Recht der Diaspora war kein staatliches Recht, sondern ein gegen-staatliches Recht, das sich gegen lokale christlich-staatliche Mächte behaupten musste.¹⁶ Träger der Entwicklung des jüdischen Rechts waren nicht die Staaten, sondern die jüdischen Gemeinden. Über die Rabbiner war in der Situation der Diaspora ein weltumspannendes Netzwerk jüdischer Jurisprudenz entstanden. Die juristischen Fakultäten waren Zentren jüdischer Jurisprudenz, zunächst noch in den Akademien im gelobten Land, später in der gaonäischen Periode vor allem in Babylonien. Die jüdische Jurisprudenz verbreitete sich über die Responsentätigkeit: „Eine jüdische Gemeinde, die keinen ausführlichen Talmudtext besaß oder deren Leiter nicht den Weg durch die oft widersprüchlichen Aussagen des Talmudtextes fand, musste sich bis zum Mittelalter an die babylonischen Schulen um Auskunft und Entscheidung wenden. Die Führer der Schulen antworteten schriftlich.“¹⁷ Mit dem Untergang des babylonischen Zentrums in der Mitte des 10. Jahrhunderts änderten sich die Entscheidungsstrukturen im jüdischen Recht grundlegend. Gab es bis dahin ein geistliches Zentrum für die zersplitterten Gemeinden (zunächst Israel, dann Babylon), entfiel mit dem Niedergang Babylons dieses Zentrum und es entstand eine Vielfalt neuer Zentren in Deutschland, Spanien, Frankreich, Israel, der Türkei, auf dem Balkan, in Polen, in Litauen.¹⁸ Während die *kehillot*, also die autonomen jüdischen Gemeinden der Diaspora, in den Grenzen des durch den Forumsstaat Erlaubten judizierten und eigene Gerichtshöfe mit weitreichenden Zuständigkeiten zivil-, straf- und öffentlich-rechtlicher Natur etablierten, konnten sie nicht mehr auf eine zentrale Interpretationsautorität in Babylonien zurückgreifen. Vielmehr wählten die Gemeinden die respondierenden Rabbiner nunmehr im Hinblick auf die jeweilige Streitmaterie aus.¹⁹ So entstand ein transnationales Responsen-Netzwerk, in dem einzelne Zentren funktionale Spezialisierungen ausbilden. Was Max Weber viel zu grob und die sechs Perioden der Responsenpraxis nicht differenzierend als „Kadi-Justiz“ der Responsen beschreibt,²⁰ bildete in Wirklichkeit ein weltumspannendes Netzwerk einer Responsenjurisprudenz, die vielfältige Formen der diskursiven Abstimmung von Methoden- und Spruchpraxen jenseits etatistisch-unitaristischer Organisation ausgebildet hatte.

Heterarchie und nicht Hierarchie, Pluralismus und nicht Unitarismus sowie freiwillige Bindung statt Zwang sind die zentralen Merkmale dieses transnationalen jüdischen Rechts.²¹ Das lehrt, dass eine Rechtsordnung auch unter den Bedingungen politischer Anarchie entstehen kann. Interpretiert man das Recht der transnationalen Konstellation aus diesen „Quellen (des transnationalen Rechts) des Judentums“, relativiert sich hinsichtlich der Rechtsetzung und -durchsetzung die Bedeutung der Staatlichkeit. Oder um es mit Franz Rosenzweig zu sagen: „der Staat mit seinen unaufhörlichen Zielsetzungen, mit seinem immer wieder in den Raum und in die Zeit hineingeschrieenen Feldgeschrei“²² wird in seiner Rolle als Hüter des Rechts radikal in Frage gestellt. Eine an diese

¹⁵ Jeffrey I. Roth, The Justification for Controversy under Jewish Law, in: California Law Review 76 (1988), 337-387 (342 f.): „The destruction of Jerusalem destroyed the national legal center on the Temple Mount and the locus of final authority in Jewish law [...] no individual or assembly succeeded to the undisputed authority of the High Court to settle controversial questions of Jewish law for the legal system as a whole.“

¹⁶ Pierre Legendre, „Die Juden interpretieren verrückt“. Gutachten zu einem Text, in: ders., Vom Imperativ der Interpretation, Wien 2010, 165-188.

¹⁷ Günter Stemberger, Der Talmud. Einführung – Texte – Erläuterungen, München 1982, 291.

¹⁸ Menachem Elon, Power and Authority. Halachic Stance of the Traditional Community and its Contemporary Implications, in: Golding (Hg.), Jewish Law and Legal Theory, New York 1993, 399-429 (400 f.).

¹⁹ Marcus Cohn, Wörterbuch des jüdischen Rechts, Basel 1980, 4 f.

²⁰ Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl., Tübingen 1972, 564.

²¹ Siehe aber auch Suzanne Last Stone, Jüdisches Recht in der postmodernen Rechtstheorie, in: Ladeur/Augsberg (Hg.), Talmudische Tradition und moderne Rechtstheorie, Tübingen 2013, 153-180 (161).

²² Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung (1921), Frankfurt am Main 1988, 418.

Tradition anknüpfende Rechtstheorie platziert nicht mehr den allseits „vergötterten Staat“²³, sondern die Gesellschaft ins Zentrum des Rechts.

In der jüdischen Rechts- und Staatsphilosophie bildet darum die Suche nach gewaltfreien Formen gesellschaftlichen Rechts einen zentralen Topos.²⁴ Sie verbindet so unterschiedliche Autoren wie Walter Benjamin, Hermann Cohen, Franz Kafka, Hans Kelsen, Otto Kirchheimer und Franz Rosenzweig. Wenn der Antisemit Carl Schmitt die „Wiener Schule des Juden Kelsen“²⁵ kritisiert,²⁶ dann gerade deshalb, weil die Reine Rechtslehre anders als Schmitt nicht das Recht an die Politik und ihre gewaltförmigen Durchsetzungsorgane, sondern umgekehrt die Politik an das Recht der Gesellschaft gebunden hat. In der Formel „[k]ein Recht ohne Gericht“²⁷ bringt Kelsen, der gerade in seinem Spätwerk die gesellschaftliche Bedingtheit des Rechts deutlich herausgearbeitet²⁸ und eine Reine Rechtslehre als „Staatslehre ohne Staat“²⁹ konzipiert hat, diese Differenz auf den Punkt. Und strukturanalog zur Kantianisch geprägten Reinen Rechtslehre der Wiener Schule hat auch der Marburger Neukantianismus eines Hermann Cohen die Paulinische Polemik an der Mosaischen Lehre, „die er als Gesetz bezeichnet“ und vom zwangsgeprägten christlichen Nomos unterschieden hatte, scharf zurückgewiesen.³⁰ Stattdessen setzt auch Cohen – von Benjamin im Kafka-Essay zustimmend zitiert³¹ – auf eine Dissoziierung von Recht und Zwang: „Daher lassen wir füglich den Zwang fallen“.³² Indem die jüdische Rechts- und Staatstheorie den Konstitutionszusammenhang von Recht und Zwang aufbricht, birgt sie ein unausgeschöpftes anarchistisches Potential. Gerade hier lohnt sich das „Eingedenken“ gegenüber der jüdischen Rechtstradition, das diese nicht nur ins Archiv verbannt, sondern nach ihren Auswirkungen für den gegenwärtigen Rechtsdiskurs fragt“, wie es jüngst Ino Augsberg und Karl-Heinz Ladeur im Anschluss an Walter Benjamin eingefordert haben.³³

Die jüdische Rechtstradition macht rechtlich geordnete, aber zugleich gewaltfreie Anarchie – schon Kant hat Anarchie bekanntlich als Zustand von „Gesetz und Freiheit ohne Gewalt“³⁴ definiert – und damit die gesellschaftliche Aneignung des Rechts denkbar.³⁵ Wie eine solche „Sozialisierung des Rechts“ konzipiert werden kann, hat in der jüdisch geprägten Rechtsphilosophie maßgeblich Otto Kirchheimer ausgearbeitet.³⁶ Er denkt sie als demokratische Gegenbewegung zu einer staatlich initiierten Fundamentalverrechtlichung. Kirchheimer richtet sich gegen die juridische Kolonialisierung der Welt und die Usurpation gesellschaftlicher Autonomieräume durch Recht. Auf die Diagnose, dass das gewaltbewährte Recht die individuelle und gesellschaftliche Emanzipation nicht ermöglicht,

²³ Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (1920), Frankfurt am Main 2010, 529.

²⁴ Hugo Sinzheimer, *Jüdische Klassiker der deutschen Rechtswissenschaft*, Frankfurt am Main 1953; Hans-Peter Benöhr, *Jüdische Rechtsgelehrte in der deutschen Rechtswissenschaft*, in: Grözinger (Hg.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt am Main 1991, 280-308.

²⁵ Carl Schmitt, *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*, DJZ 1936, 1193-1199 (Spalte 1195).

²⁶ Eine umfassende Auseinandersetzung mit Carl Schmitts Antisemitismus findet sich bei Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt am Main 2000. Noch in der Nachkriegszeit machte Schmitt die Gleichung auf: „Positivität = Gesetzlichkeit = Judentum = Despotie = Krampf des Sollens und der Norm“ (Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, hg. von Eberhard von Medem, Berlin 1991, 209).

²⁷ Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Tübingen 1932, 35.

²⁸ Andreas Fischer-Lescano, *Monismus, Dualismus? – Pluralismus: Selbstbestimmung des Weltrechts bei Hans Kelsen und Niklas Luhmann*, in: Brunkhorst/Voigt (Hg.), *Rechts-Staat. Staat, internationale Gemeinschaft und Völkerrecht bei Hans Kelsen*, Baden-Baden 2007, 203-229.

²⁹ Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen 1922, 208.

³⁰ Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1921, 270.

³¹ Walter Benjamin, *Franz Kafka. Zur Wiederkehr seines zehnten Todestages* (1937), *Werke II.2.*, Frankfurt am Main 1977, 409-438 (412).

³² Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Fn. 30, 272.

³³ Karl-Heinz Ladeur/Ino Augsberg, *Textuales Rechtsdenken*, in: dies. (Hg.), *Talmudische Tradition und moderne Rechtstheorie*, Tübingen 2013, 3-14 (5).

³⁴ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1800), *Schriften hg. v. Weischedel*, Band XII, Frankfurt am Main 1978, 397-690 (686).

³⁵ Daniel Loick, *Kritik der Souveränität*, Frankfurt am Main 2012, 310.

³⁶ Zentrale Texte finden sich in der Aufsatzsammlung Otto Kirchheimer, *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*, Frankfurt am Main 1976.

sondern sie geradezu behindert, hat Kirchheimer nicht mit der naiven Forderung nach einer „Entrechtlichung“ reagiert. Vielmehr hat er die Theorieleistung von Karl Marx mit den Erkenntnissen politischer Rechtstheorie kombiniert: Von Marx übernimmt er die Beschreibung, dass sich gesellschaftliche Verhältnisse ausdifferenzieren und ein systemischer Teilbereich (bei Marx die Wirtschaft) seine auf Selbstreferenz gestützten expansiven Tendenzen zum Schaden anderer Gesellschaftsbereiche ausleben kann. Kirchheimer arbeitet das für das Recht aus und untersucht, wo die Kolonialisierung durch Recht selbst zum Problem wird. Das ist eine kreative Weiterentwicklung der Marxistischen Ausdifferenzierungslehre, die zutreffend die Analogien in den Autonomisierungsprozessen herausstellt: Warenform und Rechtsform haben gemeinsam, dass sie gesellschaftlich institutionalisierte Formen sind.³⁷ Kirchheimer kombiniert diese marxistische Analyse mit einem Politisierungsimpuls, indem er das Politische dieser Autonomisierung freilegt. Vier Schritte sind es, die sein Argument ausmachen:³⁸ (1) *Beschreibung der Wirkungsweise der Verrechtlichung*: Das Recht zementiert die bestehenden Verhältnisse und stellt Wiederholbarkeitsstrukturen bereit: Es gibt keinen Konflikt in der Weltgesellschaft, der nicht in der Sprache des Rechts zu verhandeln wäre. (2) *Analyse der Kolonialisierung der Gesellschaft durch die Rechtsform*: In einem zweiten Schritt geht es darum zu verstehen, wie das Recht und die rechtlichen Charaktermasken operieren, wie das Recht die Gesellschaft fundamental juridifiziert, hierbei die realen Strukturkonflikte verhüllt und die Herrschaftsverhältnisse des status quo absichert. (3) *Beschreibung der Repolitisierung der Verrechtlichung und der Verwandlung des Rechts in einen politischen Mechanismus*: Eine kritische Analyse des Rechts verharret nicht bei der Beschreibung der herrschaftsstabilisierenden Funktion des Rechts, sondern zeigt auf, wie das nur auf den ersten Blick mechanistisch und technisch arbeitende Recht selbst wieder politisiert wird, indem die Akteure im „Kampf ums Recht“ herrschende Meinungen ausbilden und herrschende Paradigmen etablieren. (4) *Skizzierung der Möglichkeitsbedingungen einer Vergesellschaftlichung des Rechts*: Erst in einem vierten Schritt eröffnet sich dann die Perspektive für eine gesellschaftliche Wiederaneignung des Rechts, für eine Resozialisierung der Verrechtlichung. Kirchheimers Vision: Die rechtliche Ermöglichung der „Schaffung menschenwürdiger und sinnvoller gesellschaftlicher Zustände“.³⁹ Das ist der Sinn des Kampfes ums Recht im Recht durch Recht über das Recht hinaus.

Die Bedeutung dieser gegen eine totale Verrechtlichung gerichteten Rechtstheorie für eine emanzipatorische Rechtspolitik ist nicht zu unterschätzen. Sie zeigt auf, dass die verrechtlichte Welt nicht durch einen naiven Rechtsnihilismus befreit werden wird, sondern nur, indem man das System von innen heraus okkupiert.⁴⁰ Der frühe Habermas hatte im Widerspruch von (gesellschaftlicher) Rechtsinstitution und (politisch-ökonomischem) Rechtsmedium diese Möglichkeit der Entfaltung emanzipatorischer Kräfte noch gesehen.⁴¹ Nachdem Habermas aber später vom Ziel der „Aufhebung“ eines kapitalistisch verselbständigten Wirtschafts- und eines bürokratisch verselbständigten Herrschaftssystems“ abgerückt ist,⁴² hat er die in diesem Widerspruch schlummernden Demokratisierungspotentiale links liegen gelassen.⁴³ Gerade der Anschluss an die jüdische Rechtstradition kann diese Potentiale wieder freilegen und ein Recht denkbar machen, das das Ideal der gesellschaftlichen Emanzipation nicht den Systemimperativen von Politik und Wirtschaft unterordnet, sondern die Realisierbarkeit des Ziels gesellschaftlicher und individueller Emanzipation gegen die Widrigkeiten eines global entfesselten Kapitalismus überhaupt erst als Möglichkeit offen hält.

³⁷ Sonja Buckel, *Subjektivierung und Kohäsion*, Weilerswist 2007.

³⁸ Gunther Teubner, „Man schritt auf allen Gebieten zur Verrechtlichung“: Rechtssoziologische Theorie im Werk Otto Kirchheimers, in Lutter u.a. (Hg.), *Der Einfluß deutschsprachiger Emigranten auf die Rechtsentwicklung in den USA und in Deutschland*, Tübingen 1993, 505-520.

³⁹ Otto Kirchheimer, *Politik und Verfassung*, Frankfurt am Main 1981, 7.

⁴⁰ Sonja Buckel, *Zwischen Schutz und Maskerade – Kritik(en) des Rechts*, in: Demirović (Hg.), *Kritik und Materialität*, Münster 2008, 110-131.

⁴¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1981, 537.

⁴² Jürgen Habermas, Vorwort zur Neuauflage 1990, in: ders. *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), Frankfurt am Main 1990, 11-50 (36).

⁴³ Fischer-Lescano, *Rechtskraft*, Fn. 14.

Damit kann die jüdische Rechtstradition Vorbild für gesellschaftliche Aneignungspraxen sein, durch die die rechtspolitischen Dynamiken vom Staat in die Gesellschaft verlagert werden. Und auch Jacques Derrida, der sich hier auf die Philosophie von Emmanuel Levinas beruft, knüpft an diesen Gedanken an, wenn er die Verantwortung des intellektuellen Engagements darin sieht, „alles zu tun, um den bestehenden Rechtszustand [...] zu verändern, neue Rechte zu erfinden“, und wenn er diese Forderung als eine „transnationale und nicht bloß kosmopolitische Forderung“ denkt, „denn das Kosmopolitische setzt immer noch die Instanz des Staates und des Bürgers voraus, selbst wenn er Weltbürger ist.“⁴⁴ Derrida buchstabiert die De-Etatisierung des Rechts aus, wenn er die Entfesselung der subversiven Wirkweise gesellschaftlicher Rechtskraft als Ausdruck globaler Solidarität und Menschlichkeit versteht und im Anschluss an die jüdische Tradition zur Einrichtung von „Fluchtsstädten“ aufruft. „Fluchtsstädte“ sind für Derrida die Formen, in denen sich eine neue Form gesellschaftlicher Solidarität und der Anspruch der Unvertretenen und Unvertretbaren auf Teilhabe Bahn brechen könnte. Lokale Gesellschaftsdynamiken sollen sich global zu einer neuen „Gastfreundschaft der Städte“ vernetzen, aus der ein globales Gastrecht erwachsen soll. Dieses könne über Kants Hospitabilitäts- als Besuchsrecht hinaus die Keimzelle globaler Bewegungsfreiheit darstellen – mindestens aber eine „unmittelbare Antwort auf das Verbrechen, auf die Gewalt und auf die Verfolgung“ geben. Derrida erhofft sich durch das „[T]räumen von einem anderen Begriff, von einem anderen Recht“ die Etablierung eines universellen Mobilitätsrechts. Er sucht einen Raum zu öffnen, „den das internationalstaatliche Recht nicht zu öffnen vermocht hat“. Die Emergenz dieses subversiven Rechts auf globale Mobilität sei ein „Experiment eines künftigen Rechts und einer künftigen Demokratie“. Es sei *a venir*, auf einem chaotischen Gang – „und dieser chaotische Gang ist untrennbar von dem Wirbel, von dem in der langen Zeit eines Prozesses die Axiome unseres internationalen Rechts betroffen sind.“⁴⁵

II. Gerichte im Regenbogenrecht

In der Konsequenz einer politischen Philosophie, die traditionell die Jurisgenese an politischen Durchsetzungszwang und politische Kollektivität bindet, denkt Hannah Arendt das Recht auf Staatsbürgerschaft als basales Recht auf politische Mitgliedschaft. Das „Recht, Rechte zu haben“⁴⁶ versteht sie als politisches Mitgliedschaftsrecht, als ein Recht Teil einer Bürger_innenschaft zu sein. Die jüdische Rechtstradition wählt nicht im Ergebnis eines „Rechts auf Rechte“, aber in der Ausformung dieses Rechts einen anderen Zugang, indem sie den Akzent von der politischen Organisation auf die Institutionalisierung des Rechts verlagert. Das Recht auf Recht ist kein Recht auf politische Teilhabe sondern auf Inklusion ins Recht. Es ist unabhängig von Fragen politischer Kollektivität. Das kommt insbesondere in den noachidischen Geboten zum Ausdruck, die Gegenstand des Bundes von Noach mit Gott nach der Sintflut sind. Bekräftigt wird dieser Bund durch den Regenbogen (Gen. 6, 9), dem weltweiten Symbol für Pluralismus und Toleranz, Frieden und Solidarität, ökologische Integrität und religiöse Freiheit.

Der noachidische Regenbogenbund umfasst sechs Verbote (Mord, Diebstahl, Götzenanbetung, Gotteslästerung, Unzucht und Tierquälerei) und ein Gebot: die Pflicht, ein Rechtssystem zu schaffen. Diese – einzige – Pflicht der noachidischen Siebenerreihe legt eine prozedurale Grundpflicht fest: „*Dinim* als das erste in der Reihe der noachidischen Gebote meint zunächst und vor allem die Einrichtung eines geordneten Rechtswesens mit Gerichtshäusern und autoritativen Richtern“.⁴⁷ Bemerkenswert an dieser prozeduralen Grundnorm, dieser Pflicht, Rechte und Rechtsprechung einzurichten, ist nun, dass sie nicht an den Grenzen der politischen Gemeinschaft halt macht, sondern die Grenzen des Judentums gerade überschreitet. Damit hat das Regenbogenrecht des noachidischen Bundes den Anspruch, nicht nur Rechte und Pflichten von Jüdinnen und Juden zu regeln, sondern auch in das Verhältnis zu Nichtjüdinnen und -juden eine rechtliche Dimension einzufügen.

⁴⁴ Jacques Derrida, Nicht die Utopie, das Un-Mögliche, in: ders., Maschinen Papier, Wien 2006, 321-337 (324).

⁴⁵ Jacques Derrida, Weltbürger aller Länder, noch eine Anstrengung! Berlin 2003.

⁴⁶ Hannah Arendt, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht (1948), in: Menke/Raimondi (Hg.), Die Revolution der Menschenrechte, Frankfurt am Main 2011, 394-410.

⁴⁷ Klaus Müller, Tora für die Völker, Berlin 1994, 88.

Hermann Cohen denkt in seiner Spinoza-Kritik die noachidischen Gebote als Frühform des Naturrechts.⁴⁸ Daran knüpft auch Micha Brumlik an, wenn er den Regenbogenbund als „einen Ausgangspunkt für eine auch in Gesetzen positivierte, weltweit gültige und geltende Moral“ beschreibt.⁴⁹ Es ist der „Vermittlungsbegriff“ des Noachiden, der die mit Konzepten der Staatsbürgerschaft verbundenen Engführungen zu vermeiden hilft und der es ermöglicht, dass auch im „Nichtisraeliten der Mensch“ erkannt wird.⁵⁰ Darum geht eine kosmopolitische Deutung der noachidischen Gebote zu schnell darüber hinweg, dass die noachidischen Gebote nach der „Entdeckung des Menschen als Mitmenschen“⁵¹ nicht einfach einen kosmopolitischen Zustand verrechtlichen, sondern vielmehr ein Grenzverhältnis regulieren: Als *Zaddik* kann der nicht-jüdische Mitmensch einen Anteil an der kommenden Welt erhalten, wenn er die noachidischen Gebote beachtet.⁵² *Dinim* führt dann aber nicht automatisch zu einer religiösen Pflicht, universelle Rechtsnormen als Ausdruck einer Weltmoral zu etablieren, sondern ist im Gegenteil Initiator rechtlicher Pluralität. So entnimmt Suzanne Last Stone der noachidischen Pflicht zur Einrichtung von Gerichten geradezu den Auftrag, Rechtspluralismus zuzulassen und mit ihm umzugehen. *Dinim* als Verpflichtung ermöglicht den nicht-jüdischen Gemeinschaften, „eine menschliche Rechtsaktivität zu entfalten, die die gesellschaftlichen Verhältnisse reguliert. Die Porösität des noachidischen Rechtscodes hat dadurch eine pluralisierende Tendenz“.⁵³ Damit anerkennt die jüdische Tradition über das Noachidenkonzept „die Autorität einer von der jüdischen Tora zunächst unabhängigen Rechtsprechung in der Völkerwelt“.⁵⁴

In seinem prozeduralen Kern verpflichtet *dinim* zu einem rechtlich geordneten und legitimierten Umgang mit der dadurch generierten Pluralität: *Dinim* drängt auf demokratische Normgenese und rechtsstaatliche Verfahrenslegitimation. Denkt man dies zu Ende, führt das zu einer maßgeblichen Aufwertung völker- und menschenrechtlicher Verpflichtungen auch im israelischen Rechtssystem.⁵⁵ Brumliks begrüßenswerte rechtspolitische Intention, dass „die theologisch begründete Besiedlung des Westjordanlandes, die nicht nur die Rechte der Palästinenser negiert und das Völkerrecht bricht, sondern auch die demokratische Zukunft des Staates Israel massiv gefährdet, soweit überhaupt möglich, aus der Tradition“ widerlegt werden kann,⁵⁶ bedarf darum zu ihrer Umsetzung eines Rechtspluralismus, der gestützt durch die Tradition erst die Normen hervorbringen muss, mit denen dann die staatliche Rechtsordnung unter Betonung der Menschenrechte, des *ius in bello*, des *ius contra bellum*, des völkerrechtlichen Selbstbestimmungsrechtes etc. kritisiert werden kann.

Dabei stehen sich Völkerrecht und staatliches Recht nicht als homogene Einheiten dualistisch gegenüber, wie noch die klassische Doktrin annahm. Völkerrecht und staatliche Rechtsordnung sind jeweils in sich pluralistisch. Das drückt sich einmal in den Kollisionen innerhalb eines fragmentierten Völkerrechts aus, wenn beispielsweise das Wirtschaftsvölkerrecht mit sozialen Menschenrechten kollidiert, wenn das Sicherheitsvölkerrecht mit *targeted sanctions* liberale Menschenrechte verletzt oder das Recht entfesselter Freihandelsrechte internationale Umweltrechtsnormen unterläuft. Aber auch die staatliche Rechtsordnung ist pluralistisch, voller Widersprüche und rechtlicher Interessengegensätze. So hat Seyla Benhabib zutreffend darauf hingewiesen, dass die transjudikativen Netzwerke der

⁴⁸ Hermann Cohen, Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum, in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Kultur 1915, 56-150.

⁴⁹ Brumlik, Politische Philosophie des Judentums und Globalisierung, Fn. 2, 760.

⁵⁰ Hermann Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919), Wiesbaden 2008, 163.

⁵¹ Ebd., 155.

⁵² Christoph Schulte, Noachidische Gebote und Naturrecht, in: Faber/Rudolph (Hg.), Humanismus in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 2002, 141-166.

⁵³ Suzanne Last Stone, Sinaitic Noahide Law. Legal Pluralism in Jewish Law, Cardozo Law Review 12 (1991), 1157-1214 (1175), meine Übersetzung.

⁵⁴ Müller, Tora für die Völker, Fn. 47, 88.

⁵⁵ Zur allgemein menschenrechtlichen Perspektive im jüdischen Recht siehe Asher Maos, Can Judaism serve as a Source of Human Rights, in: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 64 (2004), 677-721.

⁵⁶ Brumlik, Politische Philosophie des Judentums und Globalisierung, Fn. 2, 760.

Kommunikation ihren Ausgang in der „Dezentrierung des nationalstaatlichen Paradigmas und der ‚Heterogenität transnationaler Rechtsproduktion‘“ nehmen.⁵⁷ Sie bezieht sich dabei auf eine Analyse von Judith Resnik, die aufzeigt, wie Städte, Gemeinden, Provinzen, Länder, Gerichte, Landesparlamente, soziale Bewegungen und viele andere Akteure in einen transnationalen Kampf um Frauenrechte verwickelt sind. Positive Impulse können in diesem Kampf von unterschiedlichen Akteuren kommen, im Fall des Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW) beispielsweise auch dadurch, dass Städte wie San Francisco oder Sao Paulo die Normen des Vertrages in ihre Rechtsordnungen inkorporiert haben.⁵⁸ Emanzipatorische Rechtspolitik muss den Pluralismus dieser Rechtsarenen in Rechnung stellen. Zentrale Aufgabe wird es sein, die transnationalen Assemblages, wie Saskia Sassen sie genannt hat,⁵⁹ für einander offen zu halten und den demokratischen Anspruch umzusetzen, dass die Sozial- und Wirtschaftsordnung der Weltgesellschaft nicht in den *closed clubs* einiger privilegierter Nationalstaaten bestimmt wird, sondern eben zur gesellschaftlichen Disposition gestellt werden muss.

Das bleibt nicht ohne Auswirkungen für die lokale Ebene. So können, pluralistisch gedeutet, die noachidischen Gebote auch einen Ansatzpunkt bieten, um die weitgehende juristische Exklusion von Araberinnen und Arabern, von Palästinenserinnen und Palästinensern ohne israelischen Pass von der politischen Partizipation in Israel genauso zu kritisieren wie die gesellschaftliche Exklusion nicht-jüdischer Israelis. Auch die mangelnde Beachtung der Rechtsprechung des Internationalen Gerichtshofes im israelischen Recht, der die Einhaltung der Menschenrechte und des humanitären Völkerrechts angemahnt hat, stellt insofern dann nicht nur eine Verletzung des Völkerrechts dar sondern konfligiert auch mit fundamentalen Grundsätzen der noachidischen Gebote. Wenn das noachidische Recht im Umgang mit nicht-jüdischen Mitmenschen auf Menschlichkeit verpflichtet, dann verbietet die jüdische Tradition die Diskriminierung nicht-jüdischer Minderheiten,⁶⁰ dann gebietet die jüdische Tradition eine Beachtung der Menschenrechte über den eigenen Rechtskreis hinaus. Mit anderen Worten: Die Respektierung der Alterität ist der zentrale Auftrag des noachidischen Bundes, in dessen Kern die Pflicht steht, andere Rechtsordnungen in der eigenen Rechtsordnung anzuerkennen, Minderheiten Selbstbestimmungsmöglichkeiten und den Unvertretenen Stimme zu geben.

III. *Dina demalkhuta dina*

Dinim setzt dann eine Form der Interlegalität frei, die unterschiedliche Ordnungsmuster hervorbringt und es nötig macht, Kollisionsregeln zwischen diesen Ordnungen zu entwickeln. Auch hier scheint es fruchtbar, an die jüdische Tradition anzuknüpfen, die mit der Regel *dina demalkhuta dina* eine Kollisionsnorm entwickelt hat, die genau auf diese Herausforderung der Interlegalität angesetzt ist.⁶¹ Sie beantwortet die Frage, wann und bis zu welcher Grenze nicht-jüdische Rechtsnormen Verbindlichkeit im jüdischen Recht beanspruchen können. *Dina malkhuta dina* besagt, dass nicht-jüdische Normen dann Beachtung finden müssen, wenn die Normen nicht in massiver Form gegen die Weisungen der Tora verstoßen. Generalisiert und respezifiziert man den Kerngedanken dieser religiösen Kollisionsnorm, bereitet sie einer Interlegalität den Weg, die polyzentrische Rechtsordnungen zur gegenseitigen Anerkennung verpflichtet, ohne dabei jedoch normativ beliebig zu sein. Denn zugleich wird ein *ordre*

⁵⁷ Seyla Benhabib, *The Future of Democratic Sovereignty and Transnational Law*, European University Institute, Max Weber Lecture 2012/04, San Domenico di Fiesole 2012, 20, meine Übersetzung.

⁵⁸ Judith Resnik, *Comparative (in)equalities. CEDAW, the jurisdiction of gender, and the heterogeneity of transnational law production*, I.CON 2012, 531-550.

⁵⁹ Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights*, Princeton 2006, 6.

⁶⁰ Gershom Gorenberg, *Die Neugründung Israels*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 57 (12/2012), 50-60 (55).

⁶¹ Justus von Daniels, *Religiöses Recht als Referenz. Jüdisches Recht im rechtswissenschaftlichen Vergleich*, Tübingen 2009, 105 f.: „Die Auseinandersetzung über den Umgang mit einem transnationalen System findet im jüdischen recht seit ungefähr 2000 Jahren statt [...] Da das jüdische Recht in direkter Konkurrenz zu den staatlichen Regelungsbereichen steht, ergibt sich die Möglichkeit, anhand der Diskussion um die Vereinbarkeit von jüdischem Recht mit einer anderen Rechtsordnung ein Beispiel für transnationale Konstellationen zu definieren.“

public-Vorbehalt eingeführt, der die Anerkennung der in den jeweiligen Kontexten produzierten Normen an Mindestkriterien bindet.

Was das für die Völkerrechtsordnung bedeutet, kann man beispielsweise an einer Entscheidung des Jugoslawientribunals (ICTY) sehen, die die transnationale Bedingtheit nationaler Rechtserscheinungen auf den Punkt bringt. Denn das Tribunal verweigert unter Verweis auf das in Artikel 53 der Wiener Vertragsrechtskonvention zum Ausdruck kommende Völkergewohnheitsrecht nationalem Recht generell die Anerkennung, wenn es gegen zwingende Normen des Völkerrechts verstößt: “Die Tatsache, dass Folter durch eine zwingende Norm des Völkerrechts verboten ist, hat im zwischenstaatlichen Verhältnis andere Auswirkungen als auf der individuellen Ebene. Auf der zwischenstaatlichen Ebene bedeutet es, dass jede legislative, administrative oder judikative Maßnahme, die Folter rechtfertigt, delegitimiert wird. Es wäre absurd zu argumentieren, dass auf der einen Seite aufgrund des *ius cogens*-Charakters des Folterverbotes widersprechende Verträge oder Völkergewohnheitsrecht von Beginn an null und nichtig wären und auf der anderen Seite das Prinzip des *ius cogens* gerade dann wirkungslos wäre, wenn ein Staat nationale Maßnahmen zur Autorisierung bzw. Rechtfertigung von Folter erlässt oder die Täter durch Amnestiegesetze schützt. Wenn eine solche Situation entsteht, kann den nationalen Maßnahmen [...] keine völkerrechtliche Anerkennung zukommen.”⁶² Und auf der anderen Seite hat der EuGH in seiner Kadi-Entscheidung die Verbindlichkeit von völkerrechtlichen Normen, auch von UN-Sicherheitsratsresolutionen, im Unionsrecht an die Beachtung der unionalen Grundrechte geknüpft.⁶³

Beide Entscheidungen sind Indiz dafür, dass es im transnationalen Recht keine Norm- und Gerichtshierarchien gibt, die einfach *top down* implementiert werden können, sondern dass wir es mit einem polyzentrischen Ensemble von Rechtsordnungen und Gerichtsbarkeiten zu tun haben. Es gibt darum keine einfachen hierarchischen Lösungen für Normkonflikte. Die Herausforderung ist es vielmehr, die Befolgungspflicht an normative Mindestkriterien zu binden und so demokratischen und menschenrechtlichen Grundsätzen zur Geltung zu verhelfen. Ein kollisionsrechtlicher Ansatz, der an der Regel *dina demalkbuta dina* ansetzt, ist in dieser Situation deshalb hilfreich, weil diese Regel nicht einfach kosmopolitisch-unitaristisch-hierarchisch ansetzt, sondern rechtliche Sinnwelten so miteinander verbindet, dass sie auf die jeweilige *altera pars* verpflichtet werden. Man kann auf diesem Weg differenzieren zwischen einer unbedingten Befolgungspflicht im Hinblick auf friedensvölkerrechtliche Resolutionen des Sicherheitsrates, die auf einen humanitären Umgang mit Flüchtlingen, auf einen Rückbau der Siedlungen und auf die Beachtung fundamentaler Menschenrechte verpflichten, und einer bedingten Befolgungspflicht im Hinblick auf das Recht der WTO, sofern dieses fundamentale demokratische und menschenrechtliche Grundsätze verletzt.

Will man diesen Grundsätzen rechtlich zur Durchsetzung verhelfen, müssen die jeweiligen Rechtsordnungen jeweils eigene Nichtdispositivitäten entwickeln, zwingende Regeln, die auf je unterschiedliche regimespezifische Formulierungen eines rechtlich normierten Gemeinwohls verweisen.⁶⁴ Das entscheidende Problem ist hierbei nicht, dass die Referenzpunkte universell zu harmonisieren wären, sondern die Frage ist, wie die Selbstorganisationsprozesse der rechtlichen Teilordnungen dazu angeregt werden können, je eigene Normierungen für das *ius non dispositivum* herauszubilden, die den Eigenheiten des jeweiligen Sozialkontexts gerecht werden. Die Rolle der Anregung wird dabei von ganz verschiedenen Prozessen übernommen: Skandalisierung durch Teilöffentlichkeiten, Anstöße aus der internationalen Politik und Kooperationen zwischen autonomen Rechtsregimes. Die Regel *dina demalkbuta dina* kann hier Verfahrensformen anleiten, durch die unterschiedliche Rechtsordnungen so ins Verhältnis gesetzt werden, dass Abstimmungsprozesse im rechtspolitischen Pluriversum durch gegenseitige Berücksichtigungspflichten der Ordnungsmuster

⁶² ICTY, Furundzija, ILM 38 [1999], 349 ff., Ziff. 153, meine Übersetzung.

⁶³ EuGH, verb. Rs. C-402/05 P und C-415/05 P [Kadi].

⁶⁴ Moritz Renner, Zwingendes transnationales Recht, Baden-Baden 2011, 274-84.

ermöglicht werden.⁶⁵ Rechtskraft ist dann nicht mehr Ergebnis der Hierarchie etatistisch organisierten Letztentscheidens, sondern eines heterarchischen Kommunikationsprozesses im Netzwerk des transnationalen Rechts. Eine solche Kommunikationskultur betrachtet Differenz und nicht Konsens als Motor der Rechtsentwicklung. Die jüdische Rechtstradition hat diese Strukturen der Widerspruchsartikulation im Recht in besonderer Weise kultiviert. So betont Thomas Vesting zu Recht, dass im jüdischen Recht „die Geltung des Rechts von vorneherein an eine netzwerkartige diffuse anonyme Autorität“ gebunden sei. Die „Produktion von latenter Rechtswissen, der Aufbau eines Speichergedächtnisses, in dem Fallgeschichten, Dissense und Mindermeinungen wie in der Mischna und im Talmud gesammelt und tradiert werden“,⁶⁶ ist das Resultat eines transnationalen Rechtsgesprächs.

Eine solche pluralistische und netzwerkförmige Rechtsbegründung, die auf eine singuläre Letztautorität und autoritatives Letztentscheiden explizit verzichtet, ermöglicht auch zeitgemäße Antworten auf Gefährdungen für Demokratie und Menschenrechte, die jenseits der Muster der Staatlichkeit angesiedelt sind. Der globale Rechtspluralismus erschöpft sich nicht in der Emergenz pluraler Regimes politischer Regulation. Jenseits des staatsförmigen Rechts haben sich in der *lex mercatoria*, dem Recht der entfesselten globalisierten Wirtschaft, und der *lex digitalis* des Cyberspace eigene Rechtsetzungsdynamiken entfaltet. Die Rechtsfragen, die sich hier stellen, sind hinsichtlich der Herausforderung der Sicherstellung sozialer Responsivität strukturanalog zu den Fragen staatlichen, europäischen und internationalen Rechts. Gerade die Gefährdungen der Menschenrechte durch transnationale Unternehmen verdeutlichen, dass das dichotome Denkmuster privat/öffentlich neu konzipiert werden muss, um nach Wegen der Begründung einer horizontalen Menschenrechtsbindung zu suchen. Umweltverschmutzungen im Nigerdelta durch Shell, der weltweite Markt mit Artikeln, die durch Kinderarbeit hergestellt werden, private Militärunternehmen wie Blackwater: Die privatisierten Formen der Gewaltausübung sind omnipräsent. Die Entwicklung einer Menschenrechtsbindung für Private reagiert auf diese neuen Formen der Gewalt und skandalisiert eine evident ungleichzeitige Juridifizierung in den einzelnen Sektoren der Weltgesellschaft, in der die sozialen und ökologischen Rechte nur unzureichend juridifiziert, gerichtlich kaum institutionalisiert und dadurch bereits strukturell im Hintertreffen sind. *Dina demalkhuta dina* kann hier ein Hebel sein, um in die eigenrationalitätsmaximierenden Regimes staatlicher und funktionaler Provenienz gesellschaftliche Responsivitätsnormen einzubringen, die den Möglichkeitsraum menschenrechtlicher Bindungen und demokratischer Gestaltung in der transnationalen Konstellation erweitern. Eine Überführung der marginalisierten Rechte in den *ordre public* der jeweiligen Rechtsordnung lässt nicht nur die etatistische Engführung der Menschenrechte hinter sich, sondern gibt der Einheit sozialer, liberaler und politischer Menschenrechte Entfaltungsmöglichkeiten im polyzentrischen Ensemble der transnationalen Rechtsregimes.⁶⁷

IV. Fazit

Das transnationale Recht sperrt sich, interpretiert man es aus den Quellen des Judentums, gegen Entwürfe kosmopolitischer Schwärmerei. Die jüdische Rechtstradition weist einem transnationalen Recht den Weg, das auf die Fragmentierung des Rechts der Weltgesellschaft nicht mit unrealistischen Unitarisierungsforderungen antwortet, sondern auf die Entwicklung von Responsivitätsstrukturen drängt, die dem polyzentrischen transnationalen Recht angemessen sind: (1) Die Geschichte des gegenstaatlichen jüdischen Rechts zeigt, dass das Gewaltpotenzial des Rechts durch die Auflösung des Konstitutionszusammenhangs von Recht und Staatlichkeit depotenziert werden kann. (2) Wenn der

⁶⁵ Lars Viellechner, Berücksichtigungspflicht als Kollisionsregel, in: Hong/Matz-Lück (Hg.), Grundrechte und Grundfreiheiten im Mehrebenensystem: Konkurrenzen und Interferenzen, Berlin 2011, 109-159.

⁶⁶ Thomas Vesting, „...Zuhören ist Lesen mit dem Ohr“. Zur einmaligen Allianz von Schrift und Sprache im jüdischen Recht, in: Ladeur/Augsberg (Hg.), Talmudische Tradition und moderne Rechtstheorie, Tübingen 2013, 181-195 (186); siehe auch ders., Medialität des Rechts. Zur Genese des Verhältnisses von Sprache und Schrift in der ‚westlichen Rechtstradition‘, in: Augsberg/Lenski (Hg.), Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt des Rechts. Annäherungen zwischen Rechts- und Literaturwissenschaft, München 2012, 149-171.

⁶⁷ Andreas Fischer-Lescano/Kolja Möller, Der Kampf um globale soziale Rechte, Berlin 2012.

noachidische Bund die Institutionalisierung gerichtlicher Verfahren einfordert, formuliert er eine Rechtspflicht zum Recht, in deren Kern – positiv gewendet – ein „Recht, Rechte zu haben“ steht. Für dessen Effektivierung ist nicht das wie auch immer ausgestaltete politische Mitgliedschaftsrecht das entscheidende Datum, sondern der Grad der Institutionalisierung und Inklusivität des Rechtssystems. (3) Die dadurch entstehenden Normkonflikte sind durch Kollisionsregeln aufzulösen. *Dina demalkbuta dina* kann hierbei die Entwicklung von *ordre public*-Vorbehalten in den Netzwerken transnationalen Rechts anleiten.

So nimmt die Reflexion des Rechts die Herausforderung der transnationalen Rechtspraxis ernst und transzendiert wie das Regenbogenrecht des noachidischen Bundes die Inklusionslinien der Kollektivität.⁶⁸ Zur zentralen emanzipatorischen Aufgabe wird es dann, gesellschaftliche Kollisionsregeln zu entwickeln, die die demokratische Begründung des Rechts genauso sichern wie die fundamentalen ökologischen und humanen Rechte. Erst ein solcher *salto mortale*, der den Rechtsbegriff von seinem etatistischen Kopf auf seine gesellschaftlichen Beine stellt, überwindet die Engführungen staatlicher Rechtsbegriffe, verfällt nicht der phantasmagorischen Verführung etatistischer Schwärmerei und komplettiert die politische durch eine gesellschaftliche Emanzipation. Dieses „Messianische ohne Messias“⁶⁹ zu realisieren ist keine geringe Herausforderung. Karl Marx hat in der „Judenfrage“ realistisch beschrieben,⁷⁰ was an Aktualität nichts eingebüßt hat: „Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den Menschen selbst. Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische unabhängige Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person [...] erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“.⁷¹

⁶⁸ Karl-Heinz Ladeur/Ino Augsberg, „Der Buchstabe tötet, aber der Geist machet lebendig“. Zur Bedeutung des Gesetzesverständnisses der jüdischen Tradition für eine postmoderne Rechtstheorie, in: *Rechtstheorie* 40 (2009), 431-471.

⁶⁹ Jacques Derrida, *Marx‘ Gespenster*, Frankfurt am Main 1995, S. 101.

⁷⁰ Im Hinblick auf den Antisemitismusvorwurf gegen Marx, der anlässlich der „Judenfrage“ erhoben wurde, hat Micha Brumlik salomonisch vorgeschlagen, zwischen Schrift und Autor zu differenzieren. Zwar arbeite Marx in der „Judenfrage“ mit Stereotypen, die „man – wenn man den Autor nicht konnte, sondern sie etwa Richard Wagner zuschreiben würde – unzweifelhaft als antisemitisch ansehen würde“ (Micha Brumlik, *Innerlich beschnittene Juden. Zu Eduard Fuchs‘ ‚Die Juden in der Karikatur‘*, Hamburg 2012, 36). Und doch sei Marx „kein Rassist“ (ebd., 37), er habe vielmehr die Judenfrage „aus der Religions- und Rassensphäre auf die soziale Grundlage geführt“ (ebd., 47). Brumlik schließt damit an Überlegungen von Thomas Haury (ders., *Zur Judenfrage (1843/44): Bruno Bauer und Karl Marx – Eine Textgeschichte*, in: Berg (Hg.), *Kapitalismusdebatten um 1900*, Leipzig 2011, 141-179) und Rosa Luxemburg an, die 1910 anknüpfend an die Marxsche Forderung nach gesellschaftlicher Emanzipation formuliert hatte: „Für die Marx-Anhänger wie auch für die Arbeiterklasse existiert *die Judenfrage als solche nicht*, so wie für sie die ‚Negerfrage‘ [...] nicht existiert [...] Für die bewusste Arbeiterklasse gibt es heute keine ‚Judenfrage‘ als Rassen- und Religionsfrage. Es gibt nur eine Frage: die gesellschafts-politische“ (Rosa Luxemburg, *Diskussion (1910)*, in: Fetscher (Hg.), *Marxisten gegen Antisemitismus*, Hamburg 1974, 141-150 [147 ff.], Hervorhebung im Original).

⁷¹ Karl Marx, *Zur Judenfrage (1843)*, MEW 1, 16. Aufl., Berlin 2006, 347-377 (370).