

OTTO BONDY (Sidney)

DIE WAHRHEITEN DER RELIGION UND DAS MENSCHEN-
RECHT DER FREIEN RELIGIONSAUSÜBUNG

*Dem Andenken an René Marcic gewidmet*¹

“Sire, Gebt Gedankenfreiheit”
Schiller, Don Carlos,
3. Akt, 10. Auftritt.

I

Seitdem die Französische Revolution dem Gedanken von Menschenrechten, die einem jeden Menschen kraft seiner Geburt zukommen positivrechtlichen Ausdruck gegeben hat, hat die freie Religionsausübung zu diesen Rechten gezählt. Über die positivrechtliche Bedeutung eines Katalogs der Menschenrechte ist natürlich gestritten worden: Dass sie keine juristische Wirkung haben sagen die einen; dass sie die Wirkung haben

-
- 1) René Marcic, weiland ordentlich öffentlicher Professor der Recht und Staatwissenschaften an der Universität Salzburg, einer der bedendersten Rechtphilosophen unser Zeit, verbrachte ein halbes Jahr als Gastprofessor an der Universität Sydney. Auf der Heimreise ist das Flugzeug, das ihn von London nach Salzburg hätte bringen sollen in Belgien abgestürzt. Alle Insassen, darunter Professor Marcic und seine Frau Blanca Marcic, sind zugrunde gegangen.

Ein in englischer Sprache verfasster Entwurf der vorliegenden Arbeit war René Marcic bekannt und er hat mir dringend geraben, ihn zu publizieren. Mein Dank gebührt der Schriftleitung der Annales dafür, dass sie mir ermöglicht hat, diesen Artikel in seiner — und meiner — Muttersprache als ein Denkmal für den verehrten Freund seinem Andenken zu widmen.

die ihnen widersprechenden Gesetze — insbesondere wenn diese Gesetze mit geringerer als der für Verfassungsgesetze vorgeschriebenen qualifizierten Mehrheit zustande kamen — ungültig zu machen, sagen die anderen. Praktisch hat dies allerdings nie einen Unterschied gemacht: Wo eine Verfassung im Wege der Revolution oder des Staatsstreiches geändert wurde, sind auf demselben Wege die Menschenrechte geändert worden. Inwiefern einem jeden Staatsbürger eine *actio popularis* an das dafür zuständige Gericht zusteht, ist eine Frage des Staatsrechtes, die vom Inhalt der Verfassungsurkunde abhängt; diese Frage soll uns hier nicht weiter beschäftigen. Die Frage, die wir hier behandeln wollen ist jedoch die, ob es hier andere, nicht typisch juristische Gründe gibt, nach denen das Menschenrecht der Freien Religionsausübung beurteilt werden kann, insbesondere ob es hier theoretische Gründe gibt, die eine Rolle spielen.

Es ist klar, dass wir uns mit dieser Fragestellung auf das Gebiet des Naturrechtes begeben — zumindest in dem Sinne, in dem Kelsen irgendwelche naturrechtliche Argumente als der Rechtswissenschaft fremd ausgeschaltet haben will. Wir werden am Ende unserer Darlegungen zu diesem Ausgangspunkt zurückkehren, um sehen, was sich daraus für die Lehre vom Naturrecht ergibt.

Die hier in Frage kommende Literatur ist heute unübersehbar. In den letzten 20 Jahren ist das hier behandelte Problem der Religionsphilosophie fast in jedem Heft des *Australian Journal of Philosophy* besprochen worden. Wir haben uns im folgenden, mit einigen wenigen Ausnahmen, auf die in dieser Zeitschrift vorgebrachten Argumente beschränkt.

II

Wenn man die Veröffentlichungen der letzten 10 - 15 Jahre auf dem Gebiet der Religionsphilosophie betrachtet, so ist es erstaunlich, wie wenig sich die kritische Fragestellung in bezug auf die philosophischen Probleme die sich aus dem Problemgebiet der Religion ergeben haben, eine Änderung erfuhren. Die Behandlung der Probleme der Existenz Gottes beschränkt sich auf eine immer wieder versuchte Überprüfung der alten klassischen Beweise für die Existenz Gottes. Um die alten Argu-

mente zu stützen, oder sie abzulehnen, werden neue, sehr fremd anmutende Gründe verwendet, denen man eine logische oder erkenntniskrytische Erheblichkeit zuschreiben zu können glaubt. Ein gutes Beispiel hiefür ist, wie die Frage der Anbetung in die Frage der Existenz Gottes hereingezogen wird: Auf der einen Seite wird erklärt, dass Gott Existenz zukommen muss, weil "wenn wir beten, müssen wir uns an *jemanden* wenden, müssen wir von *jemandem* Vergebung suchen, müssen wir *jemanden* um Hilfe ersuchen" ²⁾. Auf der anderen Seite wird gegen dieses Argument ausgeführt, dass Gott unmöglich Existenz zugesprochen werden kann, weil "die Anbetung eines Dinges, dem Existenz zugesprochen werden kann, was immer man ihm an aussergewöhnlichen Eigenschaften zuspricht, Götzendienst gleichkommen muss" ³⁾. Beide Argumente sind völlig unerheblich für den Gottesbeweis: Der zu Gott betende mag sich nur einbilden, dass dem Gott, den er anbetet, Existenz zukommt, während er in Wirklichkeit nicht "existiert". Die Anbetung von unsichtbaren Geistern, die "hinter" sichtbaren Dingen stehen, die im Gegensatz zu existierenden Dingen vorgestellt werden, kann genauso als Götzendienst aufgefasst werden, wie die Anbetung des goldenen Kalbes.

Wenn die Beschreibung der Theologie von F. R. Tenant in seinem Artikel "*Theologie*" in der "*Encyclopaedia Britannica*" als autoritativ gelten kann, nämlich "dass Theologie so viel von der Philosophie umfasst, wodurch die Welt als Inbegriff dessen erklärt wird, was man als das Werk eines obersten Geistes auffassen kann" ⁴⁾, dann wäre es wohl ziemlich schwierig, Religionsphilosophie von Theologie zu unterscheiden. In der Tat besteht die Differenz zwischen Religionsphilosophie und Theologie nicht nur darin, dass gewisse Sachgebiete wie Ritual und Apologetik zwar den Theologen und nicht den Religionsphilosophen angehen, aber auch in den vollkommen verschiedenen Methoden, die der Religionsphilosoph und Theologe auf ihre

2) Holland, *Australian Journal of Philosophy* (in der Folge als A.J.P. zitiert) Band 34 S. 162; alle in dieser Schrift gebrauchten Zitate sind von mir von Englischen ins Deutsche übersetzt worden.

3) Holland, a.a.O.S. 161.

4) *Encyclopedia Britannica*, Auflage 1969, ad Verbum "Theology".

Gebiete anwenden. Der Theologe mag gewisse grundlegende Glaubenssätze, Dogmen und ein gewisses Ritual als gegeben voraussetzen, und sich darauf beschränken, diese zu interpretieren und zu erläutern. Der Religionsphilosoph hingegen muss diese in seine wissenschaftliche Untersuchung einbeziehen und eine rationale Kritik an ihnen üben, ohne sich hierbei weder von Überlieferung noch durch den Vorwurf der Heresie beeinflussen zu lassen.

Die Feststellung, dass Religion sowohl eine rationale als auch eine irrationale oder mystische Komponente hat, scheint nicht mehr als eine Binsenwahrheit zu enthalten. Die Folgen, die sich jedoch aus dieser Binsenwahrheit ergeben, scheinen vollkommen unbeachtet geblieben zu sein. Genau so wie Vernunft und Gefühl zwei notwendige Komponenten der menschlichen Persönlichkeit darstellen, die sehr eng miteinander verwoben sind, so ist es mit dem Rationalen und dem Mystischen in der Religion. Manche sind der Auffassung, dass das Mystische in der Religion irrational ist. Die Schriften von Martin Buber scheinen jedoch zu beweisen, dass rationales Denken nicht unvereinbar mit dem Mystischen ist, und dass Mystik nicht mit Irrationalität verwechselt werden darf. Passmore spricht von einer "nicht rationalen" Seite der Religion, ohne dabei klar zu machen, ob er darin die Mystik eingeschlossen haben will, oder nicht⁵⁾. Aber zu sagen, dass Religion zum "Unsagbaren" oder zum "Unausdrückbaren" gehört, und dass es daher sinnlos ist, darüber zu sprechen, geht an der philosophischen Fragestellung vollkommen vorbei. In diesem Zusammenhang würde des Ausdrücken des "Unsagbaren" oder des "Unausdrückbaren" jeder Sinn genommen werden und es ist klar, dass sinnlose Ausdrücke nicht wissenschaftlich diskutierbar sind. Hingegen will derjenige, der die Ausdrücke des "Unsagbaren" oder des "Unausdrückbaren" verwendet, damit einem bestimmten Sinn zum Ausdruck bringen, und der Kritiker muss sich bemühen, diesen Sinn festzustellen. Priors Feststellung, dass "die wirklich intellektuelle Schwierigkeit für den Gläubigen oder für den der glauben will nicht ein Problem des Beweises sondern ein solches von Bedeutungen"⁶⁾ ist, gilt nicht nur für den Gläubigen

5) Passmore, A.J.P. 35. Band SS. 127 und 128.

6) Passmore, a.a.O.S. 126.

oder für den der glauben will, sondern in ganz besonderem Masse vom Religionsphilosophen.

Diese Bedeutung kann nur so festgestellt werden, dass man den Kontext in welchem der in Frage kommende Ausdruck benützt wird, genau überprüft. Das Paradox des Tertullian, "*certum est quia impossibile*"⁷⁾ ist keineswegs paradoxer als die spätere Feststellung von St. Augustin, "*credo quia absurdum*"; beide Feststellungen zeigen nur, dass theologischer (und offenbar auch religiöser⁸⁾ Sprachgebrauch zu ihren Schlussfolgerungen auf andere Weise gelangen als der Erkenntniskritiker, dessen Methode die der Kantischen Erkenntniskritik ist. Zwei wesentliche Unterscheidungen werden hier von Belang, die Max Scheler und Ludwige Wittgenstein gemacht haben: Schelers "relativ natürliche Weltanschauung"⁹⁾ den er als den Inbegriff dessen bezeichnet, was in einem speziellen sozialen Kreis als "fraglos gültig" erscheint, und Wittgenstein's¹⁰⁾ Feststellung, dass der Sinn einer Behauptung mit der Methode ihrer Verifizierung zusammenfällt, dass als den Sinn eines Satzes (Urteils) verstehen nichts anderes heisst, als zu "wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist". Daher ist alles, was in einem gewissen sozialen Kreis, z.B. den Anhängern einer gewissen Religion als "fraglos gültig" erscheint, wie z.B. für einen gläubigen Christen das Neue Testament, als letzte Wahrheit gilt- und dies gilt natürlich auch, was nach Auffassung dieser sozialen Gruppe daraus ableitbar ist. Daher kommt es, dass die Wahrheit zu der ein Wissenschaftler auf Grund dessen gelangt, was in seinem sozialen Kreis als "fraglos gültig" erscheint, in Gegensatz dem stehen kann, was einem gläubigen Christen als fraglos gültig erscheint. Der Wissenschaftler kann die Schöpfungsgeschichte des alten Testaments nur allegorisch interpretieren, während einem gläubigen Christen die wissenschaftlichen ergebnisse eines Galilei als absurd erscheinen muss¹⁰⁾.

7) Passmore, a.a.O.S. 128 und Boyce-Gibson A.J.P. Band 35, S. 181.

8) Im Sinne von Holland op. cit. A.J.P. Band 34, S. 138 ff.

9) Max Scheler, *Die Wissenschaft und die Gesellschaft*, 1926, S. 59.

10) Wittgenstein zitiert nach Felix Kaufmann in "Juristische und Soziologischer Staatsbegriff", in *Gesellschaft, Staat und Recht, Festschrift gewidmet Hans Kelsen zum 50. Geburtstag*, 1931, S. 22.

III

Der Versuch, Wittgenstein und Scheler für den fundamentalen Unterschied zwischen Philosophie und Religion heranzuziehen, mag beiden, Wittgenstein und Scheler, Unrecht tun, die möglicherweise an eine solche Schlussfolgerung gar nicht gedacht haben. Es sei daher betont, dass die Zitate von diesen Verfassern hier weniger dazu dienen soll, sie als Belegstelle für die hier vorgetragene Auffassung heranzusehen, als zum Ausdruck zu bringen, dass sie diese Auffassung angeregt haben. Dies ist von Bedeutung, um zu einer besseren Würdigung der Kontroverse zwischen Alexander Boyce-Gibson¹¹ und J. J. C. Smart¹² zu gelangen.

Smart scheint sowohl Schelers "relativ natürliche Weltanschauung" als auch Wittgensteins Definition des Sinnes eines Ausdruckes zu akzeptieren, wenn er sagt, "wir glauben an die notwendige Existenz Gottes, weil wir Christen sind; wir sind nicht Christen, weil wir an die Existenz Gottes glauben"¹³, und

-
- 11) Die Diskussion von Kai Nielsen und seinen Gegnern (vgl. Nielsen, "Can Faith validate God-Talk?" *Theology today*, Vol. XX, No 2. July 1963, "God and Verification again", *Canadian Journal of Theology*, Vol. XI (1965) No. 2 und *The Significance of God-Talk. Religions Humanist*, January 1969) sind erstaunlicherweise irrelevant in diesem Zusammenhang. Der Grund hierfür ist, dass Nielsen zwar von Bedeutungen und Verstehen spricht, aber Verifizierung mit sinnlicher Erfahrung gleichsetzt. Wäre dies zutreffend, so wäre es unmöglich über abstrakte Begriffe sinnvolle Aussagen zu machen, weil diese sich der sinnlichen Erfahrung entziehen. Felix Kaufmann (a.a.O. (Anm. 10) S. 22) der seine Argumentation auf Wittgenstein stützt, zeigt, dass das Wahrheitskriterium einer Aussage nichts über einen absoluten Wahrheitswertgehalt dieser Aussage besagt. Es ist daher in keiner Weise sinnlos zu sagen, dass eine Aussage wahr ist, wenn sie wahr ist in Sinne der biblischen Wahrheit, wie sie im Alten oder Neuen Testament enthalten sind. In der Wissenschaft gibt es keinen absoluten Wahrheitswert: Eine Aussage ist wahr (im wissenschaftlichen Sinn), wenn man zu ihr nach den anerkannten wissenschaftlichen Methoden gelangt (diese Formulierung stammt von Felix Kaufmann; ich vermute, dass ich sie in Felix Kaufmann's akademischen Vorlesungen gehört habe, doch gelang es mir nicht, sie in seinen Publikationen zu finden).
- 12) Boyce-Gibson, a.a.O. (Fussnote 7) S. 181.
- 13) J.J.C. Smart, *The Existence of God*, in Flew and MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*. S. 40.

“dass es möglich ist der Auffassung zu sein, dass die Frage Existiert Gott? keine wissenschaftlich zulässige Frage darstellt, wenn man nicht gleichzeitig der Auffassung ist, dass Religion und Theologie wissenschaftlich sinnlos sind”¹⁴. Es ist wohl klar, dass ein Christ ein Christ ist, weil er die “relativ natürliche Weltanschauung” der sozialen Gruppe teilt, die als Christen bezeichnet werden und weil der Glaube an Gott zur “relativ natürlichen Weltanschauung” der Christen gehört. Deshalb wird von Christen der Glaube an Gott als “fraglos gültig” angesehen.

Gegen dieses Argument wendet Boyce-Gibson ein, dass es nicht stichhältig ist. Er will beweisen, dass “wenn es sich in Religion um Gott oder Götter handelt, dann ist sie, wenn Philosophie als logische Analyse aufgefasst wird, nur mit einer Religion vereinbar, die von der Welt weit entfernt ist und die alle Vernunftgründe ablehnt”¹⁵ Zur Stärkung seiner Argumentation untersucht Boyce-Gibson die Verträglichkeit der logisch-analytischen Philosophie mit dem Glaubensbekenntnis der christlichen Religion. Er übt an den Auffassungen von Hare, McPherson, Williams und insbesondere Holland Kritik, dass Gott keine Existenz zugesprochen werden kann, weil die Verehrung einer Sache, der Existenz zukommt, Götzendienst wäre. “Der Gläubige”, sagt Boyce-Gibson, “kann nicht zugeben, dass er ein Nichts anbetet; man muss unbedingt daran festhalten, dass das, was nicht existiert, nichts ist”¹⁶.

Es scheint, dass diese Art von Kritik, das semantische Problem, um das es sich hier handelt, vollkommen vernachlässigt. Es trifft nicht zu, dass es sich beim Philosophen oder dem philosophischen Laien und unter diesen den Gläubigen nur um etwas handelt, das in Erscheinung treten kann; Boyce-Gibson meint damit um Dinge, die Gegenstand menschlicher Erfahrung sein können und es sollte gerade als die Aufgabe der Philosophie gelten, zu untersuchen, in welcher Weise Dinge, die mit menschlichen Sinnen nicht wahrgenommen werden können, sinnvoll diskutiert werden können. Es ist sehr zutreffend, wenn

14) J.J.C. Smart, a.a.O.S. 41.

15) Boyce-Gibson a.a.O. (oben Fussnote 7) S. 170.

16) Boyce-Gibson, a.a.O. (Fussnote 7) S. 183.

Smart in diesem Zusammenhang auf das Problem der Existenz von Elektronen hinweist¹⁷. Seine Überprüfung desselben Problems von dem Standpunkt des Physikers¹⁸ zeigt deutlich, worin hier das semantische Problem liegt. Sonderbarerweise scheint Smart¹⁹ nicht die gleiche semantische Methode auf das Problem der Existenz Gottes in seiner Entgegnung gegen Boyce-Gibson anzuwenden. Hier weist Smart die Religion als unvereinbar mit einer rationalen Rekonstruktion der Sprache im Sinne moderner Wissenschaft zurück. Semantische Analyse ist jedoch imstande solche scheinbare Widersprüche als semantische Differenzen aufzulösen. In dem Bericht eines Journalisten über die modernen katholischen Theologen²⁰ wird dargelegt, dass alles worauf es den avant-garde katholischen Theologen ankommt, eine neue Auslegung des Neuen Testaments ist. So werden Tatsachenberichte, wie die jungfräuliche Geburt als Mythos interpretiert und die Auferstehung als die Wirkung von Christus' Persönlichkeit auf die Aposteln. Die körperliche Anwesenheit Christus! in Brot und Wein wird als Umdeutung, nicht als Umgestaltung gedeutet. Eine solche Neuauslegung bietet ganz klar eine Lösung für das, was Boyce-Gibson als "eine besonders schwierige Haltung für einen Christen nennt"²¹, nämlich "eine radikale Trennung zwischen Religion und den Tatsachen, die man nur dadurch retten kann, dass man Gott strenge von dieser Welt fernhält, so dass er mit Gewissheit angebetet werden kann". So eine Haltung "ist vollkommen unvereinbar mit der Doktrin von der Wiedermenschwerdung Gottes; aber dies kann sogar von gläubigen Christen erwartet werden, gestützt durch die vollkommen orthodoxe Lehre, dass Gott nicht verstanden werden kann".

Es scheint jedoch nicht angemessen zu sein, das Dogma von der jungfräulichen Empfängnis als ein Mythos anzusprechen, weil dies zusehr die Unvereinbarkeit mit menschlicher Erfahrung betont, und damit eine sinnvolle Auslegung der heiligen Schrift ausschliesst. Aber auch dann, wenn das Dogma von der

17) Smart, a.a.O. (Fussnote 13) S. 28-47.

18) Smart, "The Reality of the Theoretical", A.J.P. Band 34, SS. 1-12.

19) Smart, "Philosophy and Religion", A.J.P. Band 36, SS. 56-58.

20) *Time Magazine* vom März 1967 S. 28.

21) Boyce-Gibson, a.a.O. (Fussnote 7) S. 173.

jungfräulichen Empfängnis als Mythos angesprochen wird, so könnte hier betont werden, dass so ein Mythos seine Existenz dem Bestreben verdankt, der Lehre Christi göttlichen Ursprung zu sichern. Es muss hier mit Entschiedenheit betont werden, dass es sich hier um ein semantisches Problem handelt, und dies sollte uns davor bewahren, das Neue Testament mit den Methoden der Naturwissenschaften zu interpretieren und uns dazu veranlassen, nomologische Interpretationsmethoden herazuziehen. Das Ziel der biblischen Geschichte darf daher nicht als ein Bericht über Tatsachen gedeutet werden, sondern ihr Zweck soll dahin aufgefasst werden, Menschen zu einem bestimmten Verhalten zu veranlassen. Dazu ist es von grösster Wichtigkeit, das erforderliche Benehmen in Zusammenhang mit Gottes Willen zu bringen, und es ist semantisch ganz belanglos, in welcher Form dieser Zusammenhang hergestellt wird. Die Lehre der holländischen katholischen Theologen, dass es zeitgemässer ist zu glauben, dass Christus der Sohn von Joseph und Marie war und dass die Auferstehung Christi als psychische Beeinflussung der Apostel durch die Persönlichkeit Christi umzudenten ist, anstatt darin eine physische Wiederherstellung seines Körpers zu sehen, bedeutet nichts anderes, als dass es zu Lebzeiten Christi, wenn Mystik mehr aggressiv gegenüber dem intellektuellen Rationalismus der rabbinischen Tradition wurde, die göttliche Autorität Christi besser und mit grösserer Aussicht auf Erfolg vorgetragen werden konnte, indem man sich mystischer Argumentation bediente. Zu unserer Zeit des naturwissenschaftlichen Intellektualismus wird derselbe Effekt dadurch erzielt, dass man das Neue Testament mit den Ergebnissen moderner Psychologie erklärt.

In diesem Zusammenhang ist es von Interesse daran erinnert zu werden, dass der amerikanischen Rabbiner der jüdischen Reformbewegung, Jakob B. Agus²² zutreffend hervorhebt, Maimonides dieses semantische Problem richtig erkannt

22) Vgl. J.B. Agus, *The Evolution of Jewish Thought*, London-New York, 1959, S. 197 und D. Yellis und I. Abraham, *Maimonides*, London 1935, die hervorheben, dass die Bedeutung des Maimonides für die Religionsphilosophie noch nicht voll gewürdigt wird (S. 135). Vgl. auch I. Epstein, *Judaism* 1959 (Penguin) S. 213, der gleichfalls die Originalität von Maimonides in Bezug auf Tieropfer hervorhebt.

hat, Maimonides löst dieses Problem dadurch, dass für eine Interpretation des alttestamentarischen Textes der Mentalität des Volkes zur Zeit der Entstehung des biblischen Textes Rechnung getragen werden muss. Maimonides stellt fest, dass der biblische Text an die geistige Entwicklung seiner Zeit anknüpfen musste, um Aussicht auf Erfolg zu haben. Die komplizierten und weitreichenden Vorschriften für das Tieropfer (Leviticus chapters 1 - 11) dienten nach der Auffassung von Maimonides dazu, das Volk von der Anbetung von Götzen zur neuen Lehre des Monotheismus zu gewinnen. Zu den Zeiten von Moses "konnte das Volk keinen anderen Gottesdienst begreifen, als dadurch, dass im Tempel Tieropfer dargebracht werden. Daher war es für Moses notwendig, in seiner neuen Lehre dem primitiven Gedankengang seiner Zeitgenossen Rechnung zu tragen. Moses' Schwierigkeiten kann man sehr wohl mit der eines Propheten in unserer Zeit vergleichen, der das Volk dazu auffordert, Gott wie folgt zu dienen: "Der Herr hat Euch befohlen, ihn nicht anzubeten und nicht zu fasten, und nicht seine Hilfe in schwierigen Zeiten zu suchen, sondern den Gottesdienst nur in Gedanken, ohne Handlungen bestehen zu lassen". Hiezu bemerkt Agus: "Eine solche Botschaft würde mit der inneren Wahrheit des Glaubens übereinstimmen, aber würde kaum von dem Volke unserer Zeit akzeptiert werden. In gleicher Weise war Moses gezwungen, auf die Gewohnheiten, das Ritual und die Gedankengängen seiner Zeit Rücksicht zu nehmen. Er durfte das Volk nicht sofort dadurch gegen sich einnehmen, dass er Gedankengänge und eine Art des Gottesdienstes ablehnt, die von seinen Zeitgenossen geschätzt wurden. Er musste sich damit begnügen, neue Regeln aufzustellen und die alten Gewohnheiten zu spiritualisieren, um das Volk dadurch graduell in die richtige Richtung zu lenken. Zu diesem Zwecke musste er an der gegenwärtigen spirituellen Entwicklungsstufe des Volkes seiner Zeit anknüpfen" ²³.

23) Agus, a.a.O.S. 197.

IV

Wenn Boyce-Gibson oben²⁴ wiedergegebenes Zitat, dass Religion sich auf Gott oder Götter bezieht, umkehrbar ist, so dass jede Lehre, die sich auf Gott oder Götter bezieht, als Religion anzusprechen ist, dann muss die jüdische Religion als Religion betrachtet werden und daher als legitimes Objekt für den Religionsphilosophen. Dies ist in keiner Weise selbstverständlich. Moses Mendelssohn, der in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation der Juden geschrieben hat, hat gerade dies gelehrt. Mendelssohn war der Auffassung, dass alle Religionen auf drei Glaubenssätze aufgebaut sind, die ihnen allen gemeinsam sind, nämlich Existenz Gottes, göttliche Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele. Dies trifft jedoch nach Mendelssohn nicht für das Judentum zu, das nicht offenbarte Religion, sondern offenbarte Gesetzgebung sei. Diese Lehre ist jedoch von der rabbinischen Litteratur vollkommen abgelehnt worden²⁵. Wir müssen uns schon deshalb hier mit der jüdischen Religion befassen, weil sie gleich der christlichen auf göttliche Offenbarung des alten Testaments beruht und deshalb in ihr die gleichen methodologischen Probleme Anwendung finden.

Es kann nicht gelehrt werden, dass in der rabbinischen Literatur das Mystische und das Metaphysische stark vertreten waren. Ob das rationale Element überwog, ist hier nicht von Interesse. Ein philosophisches Argument gewinnt nichts dadurch, dass eine Majorität von Denkern ihm beipflichten.

Der biblische Text, dessen Entstehung sich über einen Zeitraum von mehr als 1.000 Jahren erstreckt, besteht aus Berichten über tatsächliche Ereignisse, die der Historiker als "wahr", d. h. als nach den anerkannten Regeln der Geschichtswissenschaft als wahrheitsgetreue Berichte von Tatsachen akzeptiert, oder als Legende auffasst; die Archeologie hat in den letzten Jahren in zunehmendem Masse diese als historisch akzeptier-

24) Boyce-Gibson, a.a.O. (Fussnote 15) S. 170.

25) Siehe Mendelssohn, "*Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum*" (1783), und die Reaktion von Epstein, *Judaism, A historical Presentation* (Penguin Books, 1959) S. 288 und O. Bondy, Das Geltungsproblem in Hebräischen Recht, *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* 1968, Band 54, No. 2, S. 230.

bare Berichte anerkannt. Die Bibel besteht weiters aus Vorschriften, die ein bestimmtes menschliches Verhalten vorschreiben oder verbieten, und darum ist der Pentateuch von den Juden als "das Recht" (*Thora*) bezeichnet worden. Des weiteren enthält die Bibel Legenden, die nicht als historisch korrekt anerkannt werden können, oder im Gegensatz zur alltäglichen Erfahrung stehen. Schliesslich enthält die Bibel auch —und dies gilt in überwiegendem Maasse von Legenden— eine Darstellung einer Philosophie der Naturwissenschaften, nämlich eine Erklärung von der Herkunft des Lebens und der Zusammensetzung der Materie, sowie von dem was nicht erklärt werden kann.

Es entsteht nun die Frage, was als der typische, zur Religion gehörige Inhalt der Bibel angesprochen werden kann. Es kann wohl keinem Widerspruch unterliegen, dass der Fortschritt des Monotheismus gegenüber dem Polytheismus darin besteht, dass der Monotheismus Regeln für menschliches Verhalten aufstellt, die dem Menschen eine Wahl zwischen Gut und Böse einräumt, so dass der Mensch es in der Hand hat sein eigenes Schicksal mitzubestimmen. Wo wir es mit Regeln für menschliches Verhalten zu tun haben, oder mit gewissen rituellen Vorschriften des Gottesdienstes so müssen diese als der typische zur Religion gehörige Inhalt der Bibel angesehen werden. Während jedoch die rituellen Vorschriften der Bibel Auskunft über den grad der intellektuellen oder spirituellen Entwicklung eines Volkes zu einer gewissen Zeit ²⁶⁾ geben, müsse die Regeln für menschliches Verhalten als der zur Religion gehöriger Inhalt der Bibel *kat exochen* betrachtet werden. Es ist ja klarerweise der Zweck der Religion, das menschliche Verhalten der zur Religionsgemeinschaft gehörigen Personen zu beeinflussen.

Während jedoch die katholische Religion sich insbesondere in Zeitalter der Inquisition — in Widerspruch zur modernen Wissenschaft mit Rücksicht auf ihre fundamentalistische Einstellung gesetzt hat, hat die rabbinische Literatur einen solchen Konflikt vermieden. Dies folgt aus ihrer Auffassung, dass Gott zwar unerforschlich ist und allein die absolute Wahrheit kennt, dass aber der Mensch, der im Ebenbilde Gottes geschaffen wurde, der absoluten Wahrheit nur dadurch näher kommen

26) Vgl. Agus, a.a.O. (Note 23) S. 197.

kann, dass er seine Kenntnisse erweitert. Der Mensch kann der absoluten Wahrheit nur näher kommen und das Streben nach Wahrheit wird zu einem Streben nach einem platonischen Ideal. Das Streben nach Wahrheit wird zur Pflicht des Menschen; je mehr der Mensch erfolgreich ist, desto mehr wird er, der in Gottes Ebenbild geschaffen wurde, gottähnlich, obwohl er nie Gott gleichen kann.

Die jüdische Religion ist auf einem sehr weiten Begriff des Gesetzes aufgebaut, und der Begriff des Gesetzes umfasst beides, sowohl die ontologische als auch die deontologische Welt²⁷⁾ Dadurch hat das rabbinische Schrifttum ihre theologischen Erörterungen mit all dem vereinbar gemacht, was Philosophen und Naturwissenschaftler in ihren gelehrten Diskussionen von ihrem Gegenstand ausgesagt haben.

Was ist nun der Unterschied zwischen einem Glaubensanhänger einer Religion, oder einem Philosophen und Naturwissenschaftler? Nichts anderes als die Methode der Verifizierung ihrer Aussagen. Diese Methode muss, um plausibel zu erscheinen, an das anknüpfen, was in dem Kreise der Glaubensanhänger einer bestimmten Religion als "fraglos gültig" erscheint. Beide, Theologie und Wissenschaft, können in dem auseinandergehen, was in ihrem Kreise als "fraglos gültig" erscheint. Als Kriterium der Wahrheit haben beide den gleichen Wert. Um dies zu verstehen, muss der Wissenschaftler sowie der Theologe Toleranz haben und anerkennen, dass es keine dem Menschen zugänglichen absoluten und letzten Wahrheiten gibt. Jede Wahrheitsfindung gilt nur relativ, das heisst so lange, bis sie mit einer anderen "Wahrheit" ersetzt wird, die mehr dem näher kommt, was als "fraglos gültig" anerkannt ist.

V

René Marcic, dessen Andenken diese Schrift gewidmet ist, war der Auffassung, dass es ein Naturrecht gibt, und dass es

27) Siehe Bondy, a.a.O. (Fussnote 25) S. 223. Die katholische Kirche hat jedoch keinen logischen Fehler dadurch begangen, dass sie als Wahrheitskriterium die Entsprechung einer Aussage mit denen der katholischen Theologie angenommen hat.

speziell auf die allgemeinen Menschenrechte Anwendung findet²⁸⁾. Die gegenwärtige Studie scheint zu dem Ergebnis zu kommen, dass man durch theoretische Erwägungen zu allgemeinen Grundsätzen des Rechts kommen kann. Ob dies richtig ist, möchte ich lieber denjenigen überlassen, die die gleichen Grundlagen mit dem so tragisch ums Leben gekommenen Freunde teilen. Der Gedanke, dass der Rechtswissenschaftler mit Toleranz an die Kritik seiner Gegner gehen soll, weil es nur relative Wahrheiten gibt, erscheint zu vage und ist wohl ungenügend, um daraus weitere Rechtssätze abzuleiten.

28) René Marcic, *Rechtsphilosophie*, 1969 und *Geschichte der Rechtsphilosophie*, 1971.