

Die Herausforderung der
Weltreligionen durch die
Menschenrechte

Eugene B. Borowitz

Die schriftliche und
mündliche Überlieferung
der Tora und die
Menschenrechte:
Grundlagen und Defizite

I. Der eine Gott und die Würde der Person

Die moderne Vorstellung von «Menschenrechten» besteht nicht in dem in klassischer jüdischer Lehre herrschenden Begriff, denn weder die Bibel noch die rabbinische Literatur spricht auf diese Weise von den Menschenrechten. Es ist nicht schwer zu verstehen, warum dies so ist. Die zeitgenössische Vorstellung von Menschenrechten entstand im Zusammenhang mit einer starken Behauptung der *Eigentumsrechte*; man hat einen solch bedeutenden Anspruch auf den Besitz, den man auf legale Weise erworben hat, daß die Regierung des Staates zu einem großen Teil darin besteht, die Ansprüche des einzelnen in dieser Hinsicht sicherzustellen. Die jüdische Tradition hatte über die Jahrtausende große Achtung vor diesen Besitzrechten, doch schenkte sie der Tatsache, daß *Gott letztlich Besitzer aller Dinge* in der Schöpfung ist, noch größere Beachtung. Theologisch stammt das hebräische Äquivalent für «Rechte» von der zwingenden jüdischen Antwort auf Gott, der in einer aus dem

Wirtschaftsbereich entnommenen Metapher als der absolute «Eigentümer, *baal, koneh*», oder in dem damit verbundenen politischen Sprachgebrauch als «König, *melek*», oder noch direkter als «Schöpfer, *bore, jošer*» bezeichnet werden kann. Und es ist nicht schwer zu sehen, wie diese Begriffe in die europäischen Euphemismen für Gottes eigenen, unsagbar erhabenen Namen, das Tetragrammaton, eingebracht werden, so wie in das englische «Lord».

Diese Bestätigung von Gottes «Recht» auf alle Dinge muß mit der ähnlich starken hebräischen spirituellen Sensibilität dafür in Zusammenhang gebracht werden, daß *Gott einer, allein, einzigartig ist*, das Wesen, das unvergleichlich größer als all diese Nicht-Wesen ist, die Menschen «Gott» nennen. Somit liegt beinahe eine Andeutung von Gotteslästerung in der Behauptung, menschliche Individuen könnten Eigentum oder sogar persönliche Rechte besitzen, die in irgendeiner Weise den Rechten Gottes ähnlich sein oder, noch häretischer, den Menschen ermöglichen könnten, Gottes absoluten Status in Frage zu stellen. (Moderne Schriftsteller haben viel Wirbel um die ungewöhnlichen Erzählungen in den biblischen und in späteren Schriften, die Gottes Größe darstellen, gemacht, indem sie ihn direkt hinterfragen. Wie auch immer, sie begegnen Gott nur auf der Grundlage der «Rechte», die Gott ihnen als *Teilhaber an seinem Bund* gegeben hat, nicht auf der Basis eines von den Menschen und von Gott unabhängigen Maßstabs.)

Weil dieser absolut einzigartige Gott gut ist und in dieser *Güte* menschliche Wesen erschafft und mit ihnen eine Beziehung eingeht, besitzen sie, jeder von ihnen, die jüdische Entsprechung für Menschenrechte. Ich möchte hier die theologischen Grundlagen dieser Entwicklung ausführen; eine eingehendere Untersuchung der Parallelen des jüdischen Rechts zu vielen Bestimmungen der Universalen Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen findet sich in dem bewundernswerten Werk von Haim Cohn, *Human Rights in Jewish Law* (KTAV Publishing House, New York 1984).

An Anfang ist zu sagen daß das Judentum darauf besteht, daß *jedem menschlichen Wesen eine unveräußerliche Würde innewohnt*, und diese mag vielleicht am besten als eine Funktion von zwei eng miteinander verbundenen religiösen Themen verstanden werden. Das eine ist die erstaunliche Behauptung, daß *Gott die Menschen*

nach seinem eigenen «Bild» geschaffen hat. Ungeachtet unserer exegetischen Untersuchungen dieses reichlich mehrdeutigen Ausdrucks gibt es in jedem menschlichen Wesen etwas, das mit der absoluten Quelle von Werten im Universum identifiziert wird. Wenn man Gottes unvergleichliche Größe und Güte berücksichtigt, erweist sich die zentrale hebräische religiöse Vorstellung, daß Gott die Menschheit in eine *aktive Partnerschaft mit sich* eingeschlossen hat, das durch den antiken semitischen Rechtsterminus «Bund» symbolisierte Verhältnis, als eine noch gewagtere Ansicht. Die Menschen sind Gott gleichsam insoweit ähnlich, daß er sich eng mit ihnen verbunden fühlen kann, sich um ihr Verhalten sorgen und ihrem Wohlergehen widmen kann. Ihr unvergleichlicher Status unter den Geschöpfen rührt von dieser engen Identifikation mit Gott und Gottes Absichten her.

II. Verantwortung, Gerechtigkeit, Gnade und die Würde der Person

Vielleicht macht keine andere Vorstellung des jüdischen Glaubens dieses deutlicher als der Begriff der *teschuvva*, der Rückwendung zu Gott, die die deutsche Sprache ziemlich unbefriedigend als «Reue» bezeichnet. Die Teilhabe am Bund Gottes beteiligt jedes menschliche Wesen an einer großen *Verantwortung*: dem Menschen werden nicht nur von Gott Gebote gegeben, sondern *es ist ihm freigestellt*, Gott in Gehorsam oder mit Mißachtung *zu antworten*. Das Judentum versteht Gott demnach als jemanden, der die Menschen mit der Freiheit ausstattet, sich gegen die Quelle ihres höchsten Wertes und Status zu wenden, und der ihnen dadurch einen außerordentlichen *inneren Wert* verleiht. Sollten sie aber diese Freiheit, Gott zu mißachten, zu sündigen, ausüben, könnte dies in ihrer dauernden Entfremdung von Gott resultieren und somit zu einem Verlust aller menschlichen Würde führen. In einem gewissen Maße gehört diese Aura zum Sünder.

Da Gott im traditionellen Judentum eine zentrale Stellung einnimmt, sind die Gottlosen, in besonderem Maße diejenigen, die sich befangen und trotzig vergehen, verhaßt — *aber selbst in ihrer gerechten Strafe verlieren Sie nie ihre Teilhaberschaft am Bundesschluß mit Gott*. Wir erkennen dies sehr deutlich in der vom Judentum getroffenen Zusage, daß sogar verhärtete Sünder die Fä-

higkeit besitzen, sich von ihren gottlosen Wegen abzuwenden und zu «leben». Dies ist genau das, was zu Jonas Mißfallen geschieht, als die in verwerflicher Weise lebenden Bewohner Ninives ihr unmoralisches Verhalten ablegen und *sich Gottes Gnade anvertrauen*, die ihnen augenblicklich gewährt wird. Und bis heute bekräftigt die rabbinische Literatur in Gesetz und Lehre dieses Verständnis von Gottes Beziehung zu allen Menschen sowohl in ihrer Individualität als auch in ihrer Gesamtheit. Zusammengefaßt *lehrt das Judentum, daß keinem Menschen ein elementarer Wert genommen werden kann, mit dem Gott jeden Menschen ausgestattet hat und den er den Menschen niemals nehmen wird*.

Dieses Motiv ist mit der starken Betonung von *Gerechtigkeit und Gnade* in der jüdischen Lehre verbunden. Die Tatsache, daß alle Menschen vor menschlichen Gerichten gleich sind, so wie vor dem göttlichen Richter, daß die Reichen keine besonderen Privilegien erhalten dürfen und somit auch die Armen vor dem Gesetz gleichberechtigt sind, bezeugt den inneren Wert jeder Person. Aber die Propheten und Weisen, die das religiöse Leben des Judentums geprägt haben, sind zu sensibel für das, was Gott verlangt und was die soziale Wirklichkeit aus zwischenmenschlichen Beziehungen macht, um zu glauben, daß gute Vorschriften und rechtliche Vorgehensweisen allein Gottes geheiligte Gemeinschaft herstellen könnten. Sie ermahnen uns regelmäßig, barmherzig zu sein, so wie Gott auch zu uns gnädig ist, indem wir einander viel mehr geben als das, was von anderen gesetzlich beansprucht werden könnte, oder was wir anderen zugestehen würden, um einen Vorteil zu gewinnen. *Jede Person symbolisiert Gott und sollte aus diesem Grunde einen beträchtlichen Anteil unserer Liebe und Beachtung erhalten*.

In positiver Hinsicht erzeugt dies die Erwartung, daß den Menschen die Gelegenheit gegeben wird, ihre Menschlichkeit durch die Sicherheit der Person, das Respektieren ihrer Privatsphäre und ihres Ansehens, die Förderung von Bildung und Freizeit, die Möglichkeit zu arbeiten und ausgeglichen zu sein, Eigentum zu erwerben, zu heiraten und eine Familie zu gründen, und durch vieles mehr zu entwickeln. All dies ist für das Judentum so fundamental, daß es in der Bibel oder im Talmud nur selten direkten Ausdruck findet. Vielmehr wird es von unseren Heiligen Schriften einfach selbstverständlich als

Grundlage all der vielen Vorschriften des jüdischen Gesetzes und der jüdischen Lehre, die die Details des geheiligten Lebens benennen, angesehen. Daß diese vielen Dokumente, über Jahrhunderte hinweg innerhalb verschiedenartiger sozialer Umstände geschrieben, nur in solch geringem Maße das ihnen zugrundeliegende Weltbild erklären oder rationalisieren müssen, bezeugt ihre bleibende Bedeutung für die jüdische Religiosität.

Zu einem beträchtlichen Ausmaß sind es jedoch die *negativen* Aspekte der menschlichen Situation, die am deutlichsten anzeigen, *ob man Rechte hat*. Zwischenmenschliche Beziehungen werden substantiell von der Kraft des Wechselspiels bestimmt, was bedeutet, daß einige Menschen oft die Möglichkeit besitzen, anderen ihre Selbstbestimmung abzusprechen. In solchen Situationen der Gewaltausübung hat die Person mit der geringeren Macht nur wenig oder gar keine Verteidigungsmöglichkeit gegenüber der mächtigeren Person, es sei denn, das Opfer besäße so etwas wie Rechte, auf die es zurückgreifen kann, und ein Art von ausgleichender Macht, auf die es sich berufen kann, um diese Rechte geltend zu machen, seien die Machtzustände, wie sie wollen. Die Analyse einer solchen für die universalen Menschenrechte wichtigen Situation sollte klären, was hiermit zusammenhängt.

III. Die Behandlung von Außenseitern — ein Testfall

Sogar heute in Demokratien mit deutlich artikulierten Konzepten von Pluralismus werden Außenseiter oft diskriminiert. In Vorzeiten, als noch nicht so scharf zwischen Individuum und Gruppe differenziert wurde wie heute, erwarteten Außenseiter normalerweise, mit starkem Argwohn oder offenem Haß behandelt zu werden. Tatsächlich betrachten wir die Frage, *wie sich jemand Außenseitern gegenüber verhält*, wie unterschiedlich die Maßstäbe sind, die man an Mitglieder der eigenen Gruppe und an die, die sich außerhalb dieser Gruppen befinden, anlegt, oft als kritischen Test der eigenen Moral. In dieser Hinsicht sind die ältesten jüdischen Quellen bewundernswert. Die Bibel beginnt ihren Bericht über die menschliche Geschichte nicht mit einer Darstellung vom Ursprung der Hebräer. Stattdessen erzählt sie zuerst von Gottes Verhält-

nis zur Menschheit als Ganzer und deutet besonders darauf hin, wie dieses Verhältnis dazu kommt, all die «Zungen und Nationen» zu umfassen, in die die Menschen sich später teilten. Zwei wichtige Entwicklungsstränge gehen von diesem biblischen Verständnis aus.

Im Talmud und von daher auch in der gesamten anderen Entwicklung des jüdischen Rechts wird der von Gott mit Noah und seinen Kindern geschlossene Bund zur Basis der jüdischen Theologie des Heiden, des Nicht-Juden, und der vielen Gesetze, die das jüdisch-heidnische Verhältnis betreffen. *Von seiner Struktur her ist das Verhältnis von Heiden zu Gott dasselbe wie das zwischen Gott und dem jüdischen Volk, es ist ein Bundesschluß*. Gott stellt sieben Grundgebote für die ganze Menschheit auf: das Verbot des Götzendienstes, der Gotteslästerung, des Mordes, des Diebstahls, der sexuellen Unmoral und des Verzehrns einer von einem lebenden Tier abgetrennten Lende sowie das positive ausdrückliche Gebot, Gerichtshöfe einzurichten.

Ohne größere Spekulationen kann man von diesen Verpflichtungen das *Bewußtsein für menschliche Würde* ableiten, dem sie gesellschaftliche und religiöse Form verleihen. Noch genauer gesagt, stellt das jüdische Recht Juden und Noahiden *durch zwei Grundannahmen* grundsätzlich gleich: erstens dadurch, daß die Juden vor der Offenbarung am Berg Sinai verpflichtet waren, Gott in genau der gleichen Weise zu dienen wie die Heiden, und zweitens dadurch, daß nach der Übergabe der Tora, die für die Juden eine besondere Offenbarung bedeutet, einem Heiden nichts verboten war, was einem Juden nun erlaubt war. Natürlich verlieh das Urteil der biblischen Autoren und der Rabbiner, daß die heidnischen Nationen ihren Bund alle durch ihre Götzendienste verletzten, den Heiden einen ausgesprochen schlechten Ruf und wertete sie in den Augen der Juden ab. Der entscheidende Punkt ist, daß sie nicht aus dem bloßen Grund verurteilt wurden, daß sie Heiden waren, sondern wegen ihres *Verhaltens*. So wurde die rabbinische Tradition zur maßgeblichen Ansicht, daß einzelne fromme Heiden wie die Juden eine «Teilhaberschaft am Leben der kommenden Welt besitzen». Es ist eindeutig, daß die Überzeugungen, die dieser Ansicht zugrunde lagen, in einem späteren, von wesentlich mehr menschlicher Interaktion und Gleichberechtigung geprägten Zeitalter, eine *jüdische Grundlage für eine universale*

Deklaration von Menschenrechten ermöglichen konnten.

Eine ähnliche Einstellung gegenüber dem Außenseiter findet sich als Hauptmotiv in der Rechtsprechung der Tora, die den Fremden betrifft, der bei Juden leben will, die sich in dem ihnen verheißenen Land niedergelassen haben. Das Gesetz stellt emphatisch fest, «*einen Fremdling sollst du nicht bedrücken*. Ihr wißt, wie dem Fremdling zumute ist; seid ihr doch auch Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten» (Ex 23,9). Oder weiter: «Wie ein Einheimischer aus eurer eignen Mitte soll euch der Fremdling gelten, der bei euch wohnt, und du sollst ihn lieben wie dich selbst — seid ihr doch auch Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten; ich bin der Herr, euer Gott» (Lev 19,34). Wenn Gott das israelitische Volk daran erinnert, daß *das Land*, das ihnen gegeben worden ist, *Gottes Eigentum bleibt*, wird Gott sogar beschrieben als derjenige, der ihnen sagt: «Ihr seid ja nur Fremdlinge und Beisassen bei mir» (Lev 25,23).

Dieses Thema erfordert größere Betonung, denn es ist nicht der Fremde allein, der in den meisten Gesellschaften machtlos ist. Die Tora fordert die Hebräer oftmals auf, sich besonders um die *Witwen* und die *Waisen* sowie um die *Fremden* zu kümmern. Diese drei Gruppen symbolisieren all die Menschen, die leicht von den duchtriebenen und den mächtigen Menschen ausgenutzt werden können, und gerade diese drei Gruppen werden als die dargestellt, denen Gottes besondere Sorge gilt. Wieder und wieder wird der oben bereits genannte Vers «Ich bin der Herr, euer Gott» als einziger «Grund» für diese ehrende Behandlung der Menschen, die man mit Leichtigkeit ausmanövrieren könnte, angeben. Genauso gilt, daß man die Tauben nicht beschimpfen darf, auch wenn sie die Worte gar nicht hören können, oder den Blinden keinen Stolperstein in den Weg legen darf, auch wenn sie nicht sehen können, wer ihnen diesen Schaden zugefügt hat, denn: «Ich bin der Herr, euer Gott.» *Gott ist ihr Anwalt* und die Macht, die hinter ihnen steht, auch wenn die Gesellschaft sie für unwichtig hält, und Gott wird zu ihren Gunsten über jeden Gericht halten, entweder in diesem Leben, und wenn nicht hier, dann im Leben der kommenden Welt. Die Eschatologie wie auch die irdische Vergeltung geben den Machtlosen und somit allen Menschen einen Verteidiger, und die Mißachtung dieses ihnen von Gott gege-

benen Wertes geschieht nur mit hohem persönlichen Risiko.

In der jüdischen Geschichte besaßen die Lehraussagen oft nicht dieselbe universale Reichweite und den demokratischen Nimbus wie heute. Über Jahrhunderte hinweg lebten der jüdische Glaube und das jüdische Volk unter einer ständigen Bedrohung, denn die wenigen jüdischen Monotheisten existierten als ein sehr eigenartiges Volk in einer Welt von oftmals feindlichen Götzenverehrern. Und später, als das Christentum und der Islam den Glauben an einen Gott zum allgemeinen Glauben der westlichen Welt machten, waren Diskriminierung und Feindseligkeit gegenüber den Juden für sie der Anlaß dafür, einen eingeschränkten jüdischen ethischen Horizont beizubehalten. Die Tatsache, daß ihren in solch beschränkten Verhältnissen lebenden Vorfahren eine solch grundsätzlich universale Wertschätzung der Menschheit eigen war, erscheint den Juden heute als ehrwürdige, göttliche Errungenschaft. Als sich dann die sozialen Umstände änderten und Unterdrückung der Gleichberechtigung den Weg frei machte, war es für jüdische Denker, die ihre heilige Tradition suchten, nicht schwer, die alte jüdische Anerkennung menschlicher Solidarität und unveräußerlicher individueller menschlicher Würde wiederherzustellen und neu anzuwenden.

IV. Probleme der religiösen Grundlage

1. Offenbarungsreligionen gegenüber dem absoluten Status von Rechten

Wie so oft stammen die mit diesem religiösen Verständnis verbundenen Probleme gerade von seiner Stärke. Ich kann nicht feststellen, daß diese Probleme sich direkt aus dem spezifisch jüdischen Charakter der oben dargestellten Glaubensüberzeugung ergeben. Vielmehr glaube ich, daß sie von den Schwierigkeiten stammen, die die moderne, d. h. die westliche, Denkart für die Diskussion über Offenbarungsreligionen verursacht hat. Ein Problem entsteht aus dem absoluten Charakter der Vision von der vollkommenen Menschlichkeit. *Wäre der eine, unvergleichliche Gott nicht der Ursprung aller universalen menschlichen Würde, so könnte sie unter gewissen Umständen gefährdet oder eingeschränkt werden.* Das, was der Bezeichnung «Rechte» seine hohe praktische Bedeutung verleiht, ist eben genau sein unbedingter Charakter. Angesichts von un-

terdrückender Macht kann man seine «Rechte» geltend machen und somit, im Idealfall, die potentiellen Unterdrücker von der Ausübung ihrer Gewaltherrschaft abhalten. Wenn solche Rechte existieren, kann jeder Versuch, die Außerkraftsetzung des Willens einer anderen Person durch die Absicht, seine Rechte einzuschränken oder sie von etwas abhängig zu machen, zu rechtfertigen, schnell als unmoralisch und diskriminierend identifiziert werden. In diesem Zusammenhang ist *der absolute Status von Rechten* lobenswert.

Wir sind jedoch beunruhigt, weil einige religiöse Eiferer den Anspruch erheben, *den Willen des Einen*, der absoluten Quelle aller Werte im Universum, in allen Einzelheiten zu *kennen*. Jeder, der einen anderen oder, schlimmer, einen gegensätzlichen Standpunkt vertritt, befindet sich dann nicht nur absolut im Irrtum, sondern kann als Gegner Gottes und der Wahrheit angesehen werden und ist möglicherweise in Gefahr, verdammt oder entsprechend bestraft zu werden. Es ist nur ein kleiner Schritt von hier zu dem, was einige rabbinische Texte in einem anderen Zusammenhang die Rettung der Seele eines Sünders auf Kosten seines Lebens nennen. Das ist sicherlich ein Extremfall, der aber so häufig weltweit, sogar bis in unsere Zeit, in der Geschichte der Religion bezeugt ist, daß er nicht ignoriert werden kann. Offenbarungsreligionen — und sogar auch andere, denen keine solches Konzept zugrunde liegt, haben durch ihren *Absolutismus* gelegentlich *Extremismus*, *Zelotismus* und *Fanatismus* hervorgebracht. Somit besteht ein gefährlicher Widerspruch darin, einen religiösen Standpunkt zu vertreten, der dazu motivieren kann, anderen ihre Rechte als Grundlage eines starken Engagements für breit angelegte Menschenrechte abzusprechen.

2. Universalismus und Partikularismus

Das andere große Rätsel liegt in dem Paradoxon, daß Offenbarungsreligionen den *universalen Wert* aller Menschen auf einem ziemlich *partikularistischen Hintergrund* behaupten. Das bedeutet, daß alles, was sie über die Menschheit zu sagen haben, im Allgemeinen von ihrer institutionalen Version dessen, was Gott gesagt hat, herührt, und so machen sie die Partikularität genauso bedenklich wie den Universalismus. Daher ist die Frage, wie Heiden ihren Status ver-

stehen, für das jüdische Recht entscheidend, obwohl die jüdische Tradition den Heiden die menschlichen Würde in Fülle als Ergebnis des mit Noach geschlossenen Bundes zuspricht. Wenn sie die Anerkennung ihres noachidischen Status von ihrem eigenen Verstand abhängig machen, verteidigen sie ihre Würde in einer jüdischen Jurisdiktion, in der sie ihren Status formal als von der jüdischen Offenbarung abhängig akzeptieren oder die Konsequenzen tragen müssen. (Maimonides, *The Law of Kings*, 8.10-11.) Dieser Übereinkunft, die im Widerspruch zu modernen Ansichten über Toleranz steht, liegt eine religiöse Logik zugrunde. Wenn Offenbarung die Basis für alle Wahrheit ist, bedeutet es eine Infragestellung der Grundannahme aller Grundannahmen vorzuschlagen, daß letztgültige Wahrheit auch über einen anderen Weg erreicht werden kann. Dadurch entsteht der Widerspruch, der in seiner Partikularität zumindest zum Teil von den Heiden anerkannt werden muß, damit sie in Fülle an der universalen Reichweite der jüdischen Tradition partizipieren können.

Dies schien in den hitzigen Zeiten, als Philosophen keine Schwierigkeiten damit hatten, die Ansicht, daß ihre Vorstellungen für die ganze menschliche Rationalität charakteristisch seien, als eine reine Vernunftwahrheit darzustellen, ein ungeheurerlicher Fall von Ethnozentrik zu sein. In diesem Zusammenhang wurde die Bezugnahme auf eine gewisse Ebene menschlicher Erfahrung — besonders eine solche, die auf ganz bestimmte Personen zu einer ganz bestimmten Zeit beschränkt war — als ziemlich primitive geistige Ebene verurteilt. Moderne Weltlichkeit erhob den Anspruch, über solche begrenzten Horizonte hinauszureichen zu einem wahren Universalismus und — als Konsequenz daraus — westlichen Religionen überlegen zu sein. In dieser Zeit *schien die Religion eher ein Hindernis für die universalen Menschenrechte als ihre notwendige Grundlage zu sein.*

3. Eurozentrik

Allerdings leben wir heute nicht mehr in einer solchen selbstbewußten Weltlichkeit. Was einstmals für einen breiten Universalismus gehalten wurde, erscheint heute recht *partikularistisch*, in der Sprache einiger Kritiker sogar *eurozentrisch*. Andere kritisieren es als «Zunftprodukt» einer bestimmten Gruppe von Universitätsprofesso-

ren, zum größten Teil männlich, weiß und entweder christlich oder in hohem Maße unter dem Einfluß der christlichen Kultur stehend. Heute können nur noch wenige Rationalisten zuversichtlich den Anspruch erheben, über all den Besonderheiten der menschlichen Existenz zu stehen und in verlockender Art und Weise von dem zu sprechen, was jeder ist oder sein sollte oder braucht oder erlebt oder verdient — und somit sind die verschiedenartigen Verstandeswahrheiten nicht mehr fähig, ein überzeugendes Grundprinzip für die Existenz von universalen Menschenrechten oder für eine vernünftige Notwendigkeit, sie zu operativen Realitäten unserer Welt zu machen, zu liefern. Die Religion, die so lange den ethischen Tadel der Vertreter der «Weltlichkeit», die auf ihre moralische Blöße verwiesen, hinnehmen mußte, ist nun in der Lage, das Kompliment zurückzugeben. Wie dürftig ist die Vorstellung vom menschlichen Verstand, die unsere Intellektuellen angenommen haben, eine so armselige Vorstellung, daß sie nicht leicht eine wesentliche, ausschlaggebende Ethik beinhalten kann. Welch ein seichtes Bewußtsein dafür, was es heißt, Mensch zu sein, durchzieht unsere Kultur, so daß unsere Künstler und Literaten es selten wagen, sich über die Kritik hinwegzusetzen, um positiv und uneingeschränkt etwas über die universale moralische Verantwortung festzustellen. Auf ihrem selbstsicheren Vormarsch über ihren Offenbarungsgrund hinaus verliert die westliche Weltlichkeit ihre tiefen menschlichen Bezüge mit unschönen Konsequenzen, die nun überall um uns herum gesehen werden.

4. Die Rolle der persönlichen Religion

Angesichts der derzeitigen so bemitleidenswerten Lage der Weltlichkeit *muß, wenn die Menschenrechte einen sicheren Grund haben sollen, dieser Grund nun von solchen Religionen wie dem Judentum ausgehen*, deren Traditionen umfassende Grundlagen bieten können, um die Menschenrechte zu bestätigen. Aber das bringt uns zurück zu dem Problemen des *absoluten Status* und der *Partikularität* solcher Religionen. Im Judentum wie auch in einigen anderen Religionen ist eine Antwort auf diese Fragen weitgehend akzeptiert, wenn auch nur selten artikuliert worden. Sie basiert auf dem, was mit einiger Übertreibung als theologische Ablehnung des logischen Gesetzes vom ausgeschlossenen Mittel bezeichnet werden

kann. Entweder, so hielten es die alten Normen des richtigen Denkens, ist ein Begriff absolut, oder er ist relativ, entweder universal oder partikular. Diese stringente Alternative erscheint dem modernen jüdischen Verstand unvernünftig. Ja, unser Glaube ist sicher und gefestigt genug, so daß wir unser Leben und das unserer Gemeinschaft darauf setzen — und dies tun werden, bis die messianische Verheißung erfüllt wird. Aber obwohl wir wissen, daß unsere religiöse Wahrheit für uns allesentscheidend ist, *erkennen wir unsere menschlichen Grenzen im religiösen Bereich an*. Wir behaupten auch nicht, daß wir die ganze Wahrheit oder die einzige Wahrheit über Gott und die Menschheit kennen. Andere, die wir kennengelernt haben, besitzen etwas, das wir als ihre eigenen Wahrheiten anerkennen können. Wir müssen ihnen nicht nur in gebührender Bescheidenheit die Freiheit zugestehen, ihre Wahrheit auszudrücken und zu kultivieren, oft können wir auch von ihnen lernen, während wir gleichzeitig unseren eigenen *Glauben* nichtsdestoweniger *als maßgeblich richtig* ansehen können.

5. Der eigentliche Beitrag des Judentums

Etwas ähnliches muß über unsere Besonderheit gesagt werden. Ja, es ist *unsere eigene besondere jüdische Tradition*, die uns die Kraft für unsere Behauptung der universalen Menschenrechte verleiht. Wenn der Gott unseres Volkes nicht die gute, besorgte, einzigartige Gottheit wäre, als die wir unseren Gott kennen, woher würden wir die zwingende Einsicht ableiten, daß die Menschheit in all der Verschiedenheit ihrer Individuen und Gemeinschaften und in ihrer moralischen Unzulänglichkeit trotzdem unveräußerlich mit letztem Wert ausgestattet ist? Und hätten wir nicht unseren Aufenthalt in Ägyptens Sklaverei und unseren Auszug von dort in die Freiheit zu einer zentralen menschlichen Wahrheit unseres Lebens gemacht, einer Wahrheit, die wir von Grund auf erneuert haben, als wir sahen, daß unserem Volk nach Jahrhunderten von Degradierung und Verfolgung Gleichberechtigung gewährt wurde, würden wir uns dann in einem solchen Maße, wie wir es tun, der Ausbreitung der Menschenrechte auf jedes menschliche Geschöpf widmen? Dennoch ist diese Wahrheit, die wir so zentral als Teil unseres lebendigen Glaubens verkünden, nicht ausschließlich für unser

Volk gedacht, weder als religiöse Einsicht noch als menschliche Erfahrung. Viele andere sind auf ihren eigenen Wegen dahin gelangt zu glauben, was wir glauben. Es überrascht uns daher nicht, daß sie in unserer alten *Exodus*-Erzählung ihre tiefste spirituelle Einsicht sehen, denn wir empfinden unsere spezifische religiöse Vision auch als *grundsätzlich und unteilbar universal*.

Diese Gefühle werden am deutlichsten in den verschiedenen *liberalen Erscheinungsformen des Judentums* ausgedrückt. Diese Bewegungen, die die menschliche Partnerschaft mit Gott in der Entstehung unseres Glaubens betonen, können in unseren kürzlich erworbenen Erfahrungen mit Demokratie und Pluralismus eine ethische Anleitung erkennen, von der wir wissen, daß sie Teil unseres jüdischen Glaubensgutes sein muß. Einfach gesagt, heißt das: Gott hat zu uns durch die Erfahrung dieser zwei Jahrhunderte seit unserer *Befreiung aus dem Ghetto* gesprochen, und wir haben nicht zuletzt aus unserer Erfahrung mit dem *Holocaust* den letztgültigen Wert universaler Menschenrechte gelernt.

Ein großer Teil unserer orthodoxen Gemeinschaft hat in einer Weise, die ihrer elementaren Hingabe an die unserem Volk von Gott geoffenbarte schriftliche und mündliche Tora angepaßt ist, den Begriff von Demokratie und Pluralismus, der so eng mit dem der universalen Menschenrechte verbunden ist, als geistesverwandt mit ihrem Verständnis des Judentums befunden. Für eine Religion, die so eng mit der Menschheitsgeschichte verknüpft ist wie die unsere, ist es recht natürlich, einen beinahe pragmatischen Ansatz für die Anwendung von Gottes letzter Wahrheit auf gegebene gesellschaftliche Umstände zu entwickeln. Vielleicht werden die offensichtlichen menschlichen Errungenschaften, die aus einem Zusammenleben in gegenseitigem Respekt entstanden sind, eines Tages in ähnlicher Weise den Rest unserer religiösen Gemeinschaft und die Angehörigen anderer religiöser Gruppen, die sich bisher zurückgehalten haben, auch nur einen nicht-imperialistischen Universalismus anzunehmen, berühren.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Verhoeven

Bibliographie

- Borowitz, Eugene B., *Choices in Modern Jewish Thought* (Behrman House, New York 1983).
 Ders., *Liberal Judaism* (UAHC, New York 1984).
 Cohn, Haim, *Human Rights in Jewish Law* (KTAV, New York 1984).
 Jacobs, Louis, *A Jewish Theology* (Behrman House, New York 1973).
 Novak, David, *The Image of the Non-Jew in Jewish Law* (Mellin Press, New York 1983).
 Spero, Shubert, *Morality, Halakha and the Jewish Tradition* (KTAV, New York 1983).

EUGENE B. BOROWITZ

Inhaber des Sigmund-L.-Falk-Lehrstuhls für Erziehung und jüdisches religiöses Denken an der New Yorker Schule des Hebrew Union College/Jewish Institute of Religion, an der er seit 1962 lehrt. In zwölf Büchern und zahlreichen Artikeln hat er ein neues Verständnis des Judentums entwickelt, das er als «Bundes-Theologie» bezeichnet. Er ist einer der führenden Theologen des liberalen Judentums und der erste Jude, der Präsident der Amerikanischen Theologischen Gesellschaft war. Rabbi Borowitz ist Herausgeber von «Sh'ma. A Journal of Jewish Responsibility», einer Zeitschrift für jüdisches Engagement in sozialen Fragen, die er 1979 gegründet hat. Sein neuestes Buch: *Exploring Jewish Ethics*. Anschrift: Prof. Eugene B. Borowitz, 19, Reid Avenue, Port Washington, N.Y. 11050, USA.