

des Klerus leisteten. Die Geschichte des kirchlichen Z. beginnt erst im 5. Jh. Eine Rechtspflicht, den Z. zu leisten, ist erstmals durch einen Beschluß des Konzils von Mâcon von 585 (c. 5) überliefert. Bei diesem Z. bleibt es bis zur Neuzeit. Die französische Nationalversammlung schaffte durch Dekret vom 2.11.1789 den kirchlichen Z. für Frankreich ab. Im Laufe des 19. Jh. wurde der Z. überall in Europa durch die Ablösungsgesetzgebung im Wege der Bauernbefreiung beseitigt. – Die *Zeitrechnung* aller Kulturen basiert auf der Beobachtung der wenig veränderlichen Umlaufzeit der Erde um die Sonne und/bzw. des Mondes um die Erde. Die technische Z. Europas beruht in wesentlichen Teilen bis auf den heutigen Tag auf dem julianischen Kalender, der im Jahr 46 v. Chr. durch eine Kalenderreform Caesars im römischen Reich eingeführt wurde. Dieser julianische Kalender litt aber unter verschiedenen Fehlern. Diese versuchte der sog. gregorianische Kalender (nach Papst Gregor XIII., der von 1572 bis 1585 regierte) zu vermeiden. Ziel dieser Kalenderreform war es, daß die Frühjahrstagundnachtgleiche auf den 21. März fiel und dauernd dort gehalten wurde. Zu diesem Zweck wurde 1582 vom 4. Oktober sofort auf den 15. Oktober gesprungen. Versuche der französischen Revolution, der Pariser Kommune von 1871, der faschistischen Regime in Italien (Musolini) und in Deutschland (Hitler), eigene Z. einzuführen, scheiterten kläglich. – Unter *Zeremoniell* versteht man geregelte Abläufe sowie festliegende Handlungsvorgaben für öffentliches Geschehen, das vornehmlich der Repräsentation dient. Wichtige Ereignisse, die Abschnitte oder Veränderungen im Bereich von Herrschaft markieren wie Krönung, Hochzeit, Treffen, Bündnis oder Friedensschluß, Empfang oder Abschied, Hoftage und kirchliche Hochfeste, werden durch besonderes Z. gestaltet. In allen Hochkulturen ist ein solches Z. faßbar, das den Glanz, die Macht und die Sakralität der Herrschaft zur Anschauung bringt. – *Zeugen* sind Personen, die über wahrgenommene Tatsachen Auskunft geben können. Im gerichtlichen Verfahren gehören die Z. neben den Urkunden- und Augenscheinsbeweisen zu den am häufigsten verwendeten Beweismitteln. Der CIC/1983 behandelt die Stellung der Zeugen in den cc. 1547–1573. – So alt wie das Nehmen von Zins ist auch das Bestreben, diese Praxis durch ein *Zinsverbot* zu verhindern. In der griechischen und römischen Antike wurde der Zins häufig als Verstoß gegen die guten Sitten angesehen, weil die Natur vor jeden Gewinn die Leistung setzte. Gleichwohl wurden in der Praxis Zinsen verlangt. Die kaiserliche Gesetzgebung beschränkte sich auf Festsetzung von Zinsobergrenzen. Die frühen Christen nahmen an dieser Auffassung Anstoß, da das A. T. (Ez 18, 7 ff.) und das N. T. (Lk 6, 34 f.) Zinsnehmen in jeder Höhe als Wucher und Sünde gegen die christliche Bruderliebe ansahen. Gleichwohl wurde das Z. nicht strikt durchgehalten. Die Diskrepanz zwischen der auf Geldverkehr beruhenden Wirtschaft und dem juristischen Z. führte dazu, daß mittelalterliche Theologen und Juristen immer wieder die Frage stellten, ob Zins in gewissem Umfang nicht doch erlaubt sei und wo die Grenzen zum Wucher zu ziehen seien. Es war insbesondere das Verdienst von Thomas von Aquin, die Produktivität des Kapitals anzuerkennen. In der Neuzeit gingen (hinsichtlich der Gesetzgebung) die Wege der europäischen Staaten auseinander. Während die evangelischen Staaten das Z. weitgehend aufgaben und nur noch ein System gesetzlicher Höchstzinsen anstrebten, blieb in den katholischen Staaten das Z. bis zum Ende des Ancien Régime in Geltung. – Auch diesmal bietet das HRG wieder eine Menge höchst interessanter Informationen zur Rechtsgeschichte, die es in leicht verständlicher Form ausbreitet. Es macht jedesmal Spaß, das HRG zu lesen.

R. SEBOTT S. J.

3. Systematische Theologie

HICK, JOHN, *Religion*. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. München: Diederichs 1996. 462 S.

John Hick (H.) zählt zu den bekanntesten Religionsphilosophen/Theologen im englischsprachigen Raum. Seit mehr als 40 Jahren hat er sich zu vielen religionsphilosophischen und theologischen Fragen geäußert, angefangen von der Frage nach der Verifizierbarkeit religiöser Sätze über das Problem des Übels bis zu den Fragen der Theologie der

Religionen. „Religion“ ist eine Art Summe seines religionsphilosophischen und theologischen Schaffens. H. greift fast alle Themen, mit denen er sich beschäftigt hat noch einmal auf und stellt sie in systematischem Zusammenhang dar (einzig seine These vom Mythoscharakter der christlichen Inkarnationslehre wird nur gestreift). Dies ist für das Verständnis seiner pluralistischen Religionstheorie sehr hilfreich, die zum Teil aufgrund der Unkenntnis H.s. sonstiger religionsphilosophischen Publikationen fehlinterpretiert wurde. Ziel von „Religion“ ist der Nachweis, daß eine stimmige Rechtfertigung religiöser Glaubens, die die Rationalität des Vertrauens auf religiöse Erfahrungen zeigt, unausweichlich zum Problem des religiösen Pluralismus führt, das aber innerhalb der Traditionen der großen Weltreligionen gelöst werden kann (13). Im Zentrum von „Religion“ steht also H.s. „pluralistische Religionstheorie“. Grundlegend für seine Überlegungen ist eine nichtnaturalistische, d. h. religiöse, aber nicht „konfessionelle“ Interpretation der Weltreligionen als Wege der Erlösung zu einer besseren Wirklichkeit durch die von einer transzendenten Realität ermöglichte (eschatologische) Transformation der Menschen von der Selbst- zur Wirklichkeitszentrierung. Alle Weltreligionen haben nach H. eine solche soteriologische Grundstruktur. H. beansprucht aber nicht, eine „Wesensdefinition“ der Religion zu geben, sondern nur religionswissenschaftlich überprüfbare „Familienähnlichkeiten“ zwischen den Weltreligionen zu nennen. – In einem ersten Schritt nimmt H. die phänomenologische Bestätigung dieser Interpretation der Religionen in Angriff (34–84). Danach versucht er die religiöse Mehrdeutigkeit der Wirklichkeit nachzuweisen, indem er die Haupttypen theistischer bzw. atheistischer Argumente zusammenfaßt und als nicht zwingend kritisiert (86–141). Weder der atheistischen noch der theistischen Position sei es bisher gelungen, zwingende Beweise der Existenz oder Nichtexistenz Gottes vorzulegen. Unter diesen Bedingungen sei es rational, dem „Prinzip der Glaubwürdigkeit“ zu folgen und prinzipiell gerechtfertigt, auf der Grundlage eigener oder fremder religiöser Erfahrungen zu glauben. H.s. These von der religiösen Mehrdeutigkeit der Welt ist ein Sonderfall seiner allgemeinen epistemologischen Annahme, daß jede bewußte Erfahrung immer schon interpretierte Erfahrung, „Erfahrung-als“ ist (144–188). Religiöse Erfahrung sei die Interpretation der Wirklichkeit mit Hilfe von spezifisch religiösen Begriffen. Glaube sei die grundlegende, bewußte und freie kognitive Entscheidung für eine bestimmte Wirklichkeitsinterpretation bzw. die interpretierende Reaktion, durch die man sich des höchsten Wirklichen bewußt sei (177). Religion ist nach H. nicht, wie in nonrealistischen Positionen, auf ein bestimmtes Verhältnis zur innerweltlichen Wirklichkeit zu reduzieren, sondern die Weltreligionen beziehen sich auf eine von H. postulierte transzendente Realität, das „*Wirkliche* an sich“. Dieses *Wirkliche* werde allerdings nie an sich, noumenal, erfahren, sondern nur als Phänomenon, vermittelt durch die kulturellen Vorgegebenheiten der einzelnen Religionen. H. bezeichnet diese erkenntnistheoretische Position als „kritischen Realismus“. In dem Maß, in dem die religiösen Vorstellungen auf einen wirklichen Kontakt mit dem *Wirklichen* zurückgehen und Beziehung zu ihm vermitteln, unterscheiden sie sich bei H. von reinen Projektionen und haben einen nicht näher bestimmten Wirklichkeitsbezug. Mit dieser erkenntnistheoretischen Hypothese versucht H. an der Rationalität des Vertrauens auf religiöse Erfahrungen festzuhalten, ohne die Vielfältigkeit religiöser Erfahrungen leugnen oder manche Erfahrungstraditionen abwerten zu müssen (254–317). Die großen Weltreligionen stellten „... unterschiedliche Konzeptionen und Wahrnehmungen des *Wirklichen* und Haltungen gegenüber diesem innerhalb der je verschiedenen kulturellen Möglichkeiten des Menschseins dar ...“ (404) und deswegen sei es nicht verwunderlich, daß in den verschiedenen Religionen die transzendente Wirklichkeit unterschiedlich wahrgenommen werde. Diese werde in den semitischen Religionen als „*personae*“, in den östlichen als „*impersonae*“ wahrgenommen und thematisiert. Keine dieser Thematisierungen schöpfe aber das *Wirkliche* an sich aus, das sich aufgrund seiner Unbegrenztheit letztlich jeder Beschreibung entziehe. Man könne nur rein formal von ihm sagen, daß es der postulierte noumenale Grund der religiösen Erfahrungen ist, von denen die großen religiösen Traditionen berichten. Allerdings bestehe die Möglichkeit mythologischen Redens, das zwar nicht wörtlich wahr sei, aber eine angemessene Disposition gegenüber dem Gegenstand des Mythos erzeugen könne (271). Insofern die großen Weltreligionen den Gläubigen eine Beziehung zu dem *Wirklichen* vermittelten,

die diesem angemessen und insofern soteriologisch relevant sei, könnten sie als seine authentische Manifestation gedeutet werden. H.s pluralistische Religionstheorie führt aber nicht in einen Relativismus, da nicht alle Formen von Religionen gleichwertig seien (322–404). Maßstab der Beurteilung sei aber nicht die „Wahrheit“ der Beschreibungen des *Wirklichen*, sondern die soteriologische Effektivität, die sich am einfachsten anhand der moralischen „Früchte“ des Mitleids und der Nächstenliebe feststellen lasse. Auch wenn eine der Weltreligionen der anderen soteriologisch überlegen sein sollte, könnten wir das aus unserer Perspektive aber nicht feststellen und müßten deswegen alle großen Traditionen als gleichwertig betrachten. H. leugnet nicht, daß die Überzeugungen der Weltreligionen sich zum Teil widersprechen. Er schlägt vor, die Existenz konträrer historischer Überzeugungen anzuerkennen und als soteriologisch irrelevant stehen zu lassen. Einige transhistorische Überzeugungen, z. B. von der Ewigkeit der Welt oder einem Leben nach dem Tod, hätten einen Wahrheitswert, der aber zumindest zur Zeit nicht festgestellt werden könne. Transhistorische Überzeugungen über die letzten Fragen menschlichen Lebens deutet H. nicht als faktische, sondern als mythologische Behauptungen. Auch der Glaube an die Gottsohnschaft Jesu Christi sei mythologisch als außergewöhnliche Offenheit gegenüber der göttlichen Gegenwart zu deuten (399). Die von H. nicht geleugneten Differenzen zwischen den Weltreligionen spielen keine entscheidende soteriologische Rolle. – Leider ist die Übersetzung weder in bezug auf Texttreue noch auf Verständlichkeit vorbildlich. Es geht einiges von der Klarheit und Verständlichkeit von H.s Sprache verloren. Trotzdem ist die Übersetzung sehr zu begrüßen, denn „Religion“ ist sicher das *Opus magnum* H.s und der gesamten pluralistischen Religionstheorie. In der systematischen Zusammenfassung in „Religion“ wird die (im positiven Sinn) Geschlossenheit und Kohärenz seines Gedankengebäudes sichtbar. Zwar erreicht „Religion“ in einigen Fragen aufgrund seiner Kürze nicht ganz das argumentative Niveau und die Präzision der entsprechenden Einzeluntersuchungen H.s, aber im Mittelpunkt steht eben die systematische Entfaltung und Verteidigung seiner pluralistischen Religionstheorie. Gerade aber H.s pluralistische These wirft Fragen auf, von denen ich im folgenden einige kurz nennen möchte. – 1. H.s Festhalten an einer kognitivistischen und prinzipiell realistischen Theorie der religiösen Sprache scheint mir mit seiner These von der letztlich Nichtwidersprüchlichkeit der großen Weltreligionen in Spannung zu stehen. Kognitivistische Theorien gehen davon aus, daß zumindest manche religiösen und theologischen Sätze Aussagen sind, d. h. einen Wahrheitswert haben. Eine Aussage ist nur dann semantisch gehaltvoll, wenn ihre Wahrheit die Wahrheit anderer (mit ihr unvereinbarer) Aussagen ausschließt. Je mehr man einen Satz dahingehend modifiziert, daß er ihm *prima facie* widersprechenden Sätze nicht mehr ausschließt, um so inhaltsleurer wird er. Nach einer realistischen Theorie sind Differenzen zwischen miteinander unvereinbaren Aussagen auch in entgegengesetzten Annahmen über die Wirklichkeit begründet, die nicht im gleichen Maß auf die Realität zutreffen. Das heißt: wer eine realistische und kognitivistische Theorie der religiösen Sprache vertritt, kann nicht von vornherein ausschließen, daß sich manche religiösen Traditionen einander tatsächlich widersprechen, weil sie miteinander unverträgliche Behauptungen über die Wirklichkeit machen, die dieser in *unterschiedlichem Maß* angemessen sind. Nun behauptet H. aber gerade, daß in den entscheidenden Punkten die Widersprüche zwischen den Weltreligionen nur scheinbare sind, die auf die unterschiedlichen Perspektiven der Weltreligionen zurückgehen und keines ihrer Gottesbilder dem *Wirklichen* an sich näher ist als die anderen. Dieser Schachzug gelingt H. nur, wenn er entweder die religiöse Sprache der Weltreligionen mit ihren sich widersprechenden Vorstellungen des *Wirklichen* an sich doch vorwiegend nonkognitivistisch bzw. antirealistisch deutet, oder sie inhaltlich soweit entleert, daß seine kognitivistische und realistische These ausgehöhlt wird. Denn mit einer „gehaltvollen“ kognitivistischen und realistischen Theorie der religiösen Sprache ist die These von der prinzipiellen kognitiven Gleichwertigkeit der Weltreligionen mit ihren *personae* und *impersonae* kaum vereinbar. Es stellt sich die Frage, inwieweit H.s Hypothese eines prinzipiell unerkennbaren Gottes sich von einer inhaltlosen Scheinaussage unterscheidet. 2. H.s Trennung der göttlichen *personae* bzw. *impersonae* von dem Wirklichen an sich und sein prinzipieller Pessimismus in bezug auf dessen Erkennbarkeit setzen zum einen seine konkreten Kri-

terien der soteriologischen Effektivität bzw. Angemessenheit an die transzendente Wirklichkeit dem Verdacht der Willkürlichkeit aus und werden zum anderen nicht dem Phänomen der Religion und der religiösen Praxis gerecht. Es ist mir nicht klar, was H.s Rede von der Adäquatheit religiöser Praktiken und Lehren in bezug auf das Wirkliche an sich noch heißen soll, wenn dieses einzig als das ganz andere bestimmt werden kann. Zur Beurteilung der Adäquatheit braucht H. Kriterien oder zumindest gewisse Anhaltspunkte. Diese Kriterien kann er aber nur gewinnen, wenn gewisse Aussagen zumindest graduell auf das *Wirkliche* an sich zutreffen. H. räumt der Charakterisierung des *Wirklichen* als Güte und Liebe, die universalen Erlösungswillen und Respekt vor der menschlichen Freiheit einschließt, einen hohen Stellenwert ein und bezieht zu einem großen Teil daraus die Attraktivität seiner pluralistischen These. Die Güte Gottes ist zum Beispiel Kriterium für die Beurteilung des Wertes der Religionen als mögliche soteriologische Wege. Was besagt aber eine solche Charakterisierung noch, wenn sie von einem an sich unerkennbaren Wesen ausgesagt wird? H. wird mit seinem „epistemologischen Pessimismus“ aber auch nicht dem Selbstverständnis der Religionen gerecht. Zumindest die christliche religiöse Praxis beruht auf dem Glauben, daß Gott bestimmte Eigenschaften hat und bestimmte Einstellungen und Verhaltensformen, wie z. B. Gottes- und Nächstenliebe, ihnen angemessen sind. Gläubige können die von ihrer Religion empfohlene Wirklichkeitssicht und religiöse Praxis nur dann rational verantwortet befolgen, wenn sie glauben, daß die dahinterstehende Gottesvorstellung nicht völlig unzutreffend ist. Wer an einen rachsüchtigen oder sadistischen Gott glaubt, kann nicht eine religiöse motivierte Praxis der Nächstenliebe aufrechterhalten. Wer über Gott strenggenommen nichts weiß, kann nicht beurteilen, welche Praktiken als Gott angemessen und damit soteriologisch effektiv sind und welche nicht, welcher Praxis sie/er sich anschließen soll und welcher nicht. Auf das Postulat der Existenz eines prinzipiell unbeschreibbaren Gottes läßt sich deshalb keine (soteriologisch effektive) Religion begründen. Die Reduktion religiöser Sprache auf ein (eher mythologisches) Mittel zur Heilsvermittlung macht gerade diese religiöse Vermittlung des Heils unverständlich. 3. Die Crux einer *christlichen* pluralistischen Religionstheologie scheint mir in der Christologie besonders deutlich zu werden, die H. allerdings in „Religion“ nur streift (399, 407f.). H. reduziert die traditionelle Interpretation Jesu Christi als Sohn Gottes und damit definitive Gottesoffenbarung auf eine „außergewöhnliche Offenheit Jesu gegenüber der göttlichen Gegenwart“. Er vermeidet in „Religion“ die Rede von einer ‚unüberbietbaren Offenheit‘ Jesu, die mir christologisch notwendig erscheint, und die er in früheren Publikationen noch akzeptierte. 4. Es scheint mir fraglich, ob es für Christen möglich ist, bestimmten geschichtlichen Ereignissen bzw. den Aussagen über sie soteriologische Bedeutsamkeit und erkennbare Wahrheit abzusprechen, z. B. dem Leben und Tod Jesu. H. gibt zu, daß für Gläubige, die solche geschichtliche Aussagen zum Wesentlichen ihres Glaubens zählen, die pluralistische Auffassung keine Option ist (391). Wenn es für Christen unumgänglich ist, bestimmte geschichtliche Aussagen zum Wesentlichen ihres Glaubens zu zählen, dies sich aber nicht mit der pluralistischen Religionstheorie vereinen läßt, ist die Pluralismustheorie mit dem christlichen Glauben zumindest nicht ohne weiteres vereinbar – H.s Pluralismustheorie bietet viel Anregungen, indem sie auf ungelöste Probleme der traditionellen Religionsphilosophie/Theologie aufmerksam macht und neue Wege der Auseinandersetzung mit ihnen weist. Trotz aller möglicher Einwände ist „Religion“ ein wichtiges und bedeutendes Buch, das genaues Studium und detaillierte Auseinandersetzung verdient. Es bleibt zu hoffen, daß die theologische Diskussion mit H. das Niveau seiner Veröffentlichung erreicht und sich nicht in Mißverständnissen oder der Wiederholung alter Formeln und Argumentationsmuster erschöpft. O. WIERTZ

KOELLE, LYDIA, *Paul Celans pneumatisches Judentum*. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah (Theologie und Literatur 7). Mainz: Grünewald 1997. 434 S.

Es geht literaturwissenschaftlich um Celans Auffassung vom Judentum, wofür außer seiner Dichtung und Poetik (zentral der Jerusalem-Zyklus) seine Briefe und – von eigenem Gewicht – Lektürespuren in den Büchern seiner Bibliothek herangezogen werden, vor allem in den Judaica. Dazu kommen Erinnerungen von Gesprächs- und Briefpart-