

von Konfuzius, der keine Religion, sondern eine Ethik lehrt. In den Ahnen sieht er keine Götter, legt aber Wert auf die Dankbarkeit gegen sie.

Was den Menschen Asiens, die Christus begegneten, die Annahme des Christentums schwer gemacht hat, ist nach deren Zeugnis nicht Christus und seine Lehre selbst gewesen, sondern die westliche Tracht, in der ihnen das Christentum dargeboten wurde. Es war die Verbindung von christlicher Mission und politischer Macht, die sie abstieß; das Bestreben, aus den Bekehrten Europäer zu machen, die alle Kultur, aus der sie bisher gelebt hatten, verdammen mußten. Das führte dazu, daß das Christentum fast nur von denen angenommen wurde, die ihrer Unbildung wegen von ihrer eigenen Kultur kaum geprägt waren. Hinderlich war der östlichen Mentalität ferner die Vielfalt der christlichen Kirchen und Sekten, die sich gegenseitig bekämpften und verdammten, was die Botschaft von der Liebe Gottes verdunkelte. – St. schildert den Schaden, den der Ritenstreit für die Annahme des Christentums in China mit sich brachte. In Indien ist es heute so, daß ein Hindu, der sich taufen läßt, aus der Hindugemeinschaft, obwohl sie keine besondere Religion ist, ausgeschlossen wird, was ihn erbnunfähig macht gegenüber seinen Hindu-Verwandten und die Ausbreitung des Christentums nicht wenig erschwert. – Wie können wir, fragt St. weiter, heute den Asiaten das wahre Gesicht Christi zeigen? Zunächst indem wir darauf hinweisen, daß Jesus selbst ein Asiate war; daß seine Botschaft, die er zuerst einer asiatisch geformten Gesellschaft brachte, von ihm für die ganze Welt bestimmt ist. Konvertiten müssen also nicht aus ihrer kulturellen Gemeinschaft herausgerissen werden. Das Evangelium muß als die frohe Botschaft von der allumfassenden Liebe verkündet werden, die Ernst damit macht, daß Gott schon immer im Menschen ist, der das Gute und das Heil sucht, daß Christus uns die von Sünde und Schuld befreiende Liebeseinigung mit Gott bringt. Die Stunde ist gekommen, da wir Christen gemäß der Lehre des II. Vatikanischen Konzils unsere Haltung gegenüber den anderen Religionen ändern, den Dialog mit ihnen suchen müssen, in Anerkennung dessen, was in ihnen an geistlichen Schätzen vorhanden ist, so daß die christliche Religion, bei Vermeidung dessen, was unvertretbar ist, wie Vielgötterei oder Kasten-Benachteiligung, auch in einem asiatischen Kulturgewand auftreten kann.

Das Buch St.s konkretisiert mit seinen Textanalysen die oft nur abstrakt geführte Diskussion über die Inkulturation des christlichen Glaubens in dankenswerter Weise. Lesenswert dürfte es auch für die pastorale Betreuung derjenigen sein, die aus Begeisterung für die indische Denkweise und für östliche Meditation versucht sind, sich vom Christentum abzuwenden.

W. BRUGGER S.J.

ANTISERI, DARIO, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede* (Giornale di teologia 123). Brescia: Queriniana 1980. 164 S.

Die Auseinandersetzung zwischen Kritischem Rationalismus und Glauben ist in der Bundesrepublik an die Namen Hans Albert (krit. Rat.) auf der einen und Gerhard Ebeling, Hans Küng u. a. auf der anderen Seite geknüpft. In Italien dagegen hat sich offenbar nur Dario Antiseri mit diesem Problem beschäftigt. Auch anders als in Deutschland, wo es mehr um methodologische Probleme der Theologie geht, bildet bei A. das Problem der Metaphysik den Reflexionsrahmen seiner Überlegungen. – Über den Nutzen der Metaphysik wurde in der neueren Philosophie schon oft und hartnäckig gestritten. Vor allem die moderne Wissenschaftstheorie Wiener und angelsächsischer Prägung hielt sie für ganz entbehrlich und siedelte sie in der Nähe der Religion an. Und letztere wurde nahezu mit dem Aberglauben identifiziert, den die moderne Wissenschaft überwinden hilft. Mit all diesen Vorstellungen räumt das vorliegende Büchlein auf, indem es eine sehr bemerkenswerte These aufstellt und auf rund 160 Seiten in einer überraschend klaren und verständlichen Sprache diskutiert: „Warum die Metaphysik für die Wissenschaft notwendig und für den Glauben schädlich ist“. – Das klingt im ersten Augenblick frivol und ziemlich befremdlich sowohl für Theologen wie auch für radikale Vertreter der modernen Wissenschaftstheorie. Man darf jedoch dabei nicht aus dem Auge verlieren, aus welchem kulturellen und philosophischen Milieu der Autor kommt. A., Jahrgang 1940, ist einer der jüngsten und bekanntesten Vertreter des Kritischen Rationalismus Karl Poppers in Italien. Er studierte Wissenschaftstheo-

rie, mathematische Logik und Sprachphilosophie an den Universitäten von Wien, Münster und Oxford und promovierte in Perugia mit einer Arbeit über die Wende vom „ersten“ zum „zweiten“ Wittgenstein. Er übersetzte eine Reihe wichtiger philosophischer Werke aus dem Englischen und Deutschen (Scheler, Popper, Albert, Ferre, van Buren usw.) ins Italienische und veröffentlichte eigene Werke über Wittgenstein und Popper, über Sprachphilosophie und moderne Erkenntnistheorie. Seit 1975 ist er Ordinarius für Sprachphilosophie an der Universität von Padua.

In der Einleitung zum vorliegenden Buch umschreibt er seine Absicht: „Ich will sagen, daß der Glaube, z. B. der Glaube des Christen, sich weder auf die Astronomie des Ptolemäus noch auf die des Kopernikus, weder auf die Metaphysik des Aristoteles noch auf die des Aquinaten gründet. Wie alle menschlichen Konstrukte sind die wissenschaftlichen Theorien fallibel und die metaphysischen kritisierbar. Sie sind widerprüfbar und kritisierbar, weil es menschliche Theorien sind. Aber der Glaube ist für den Gläubigen jenseits von Kritik und Falsifikation. Andererseits ist die Wissenschaft unmöglich ohne metaphysische Ideen ... Ich will das galiläische Dogma von der *Unvereinbarkeit* (incommensurabilità) von Wissenschaft und Glaube verteidigen, ohne allerdings die historischen Berührungspunkte zu leugnen“ (9). Wie bereits der Buchtitel klar sagt, steht im Mittelpunkt der Ausführungen A.s die geradezu gegensätzliche Bedeutung der Metaphysik für die Wissenschaft und für den Glauben. Für die Wissenschaft ist die Metaphysik sogar notwendig, nicht bloß nützlich: ohne Metaphysik keine moderne Wissenschaft. Für den Glauben dagegen ist Metaphysik abträglich, weil Glaube und Metaphysik inkompatibel sind. Seine These entwickelt A. in fünf Schritten: (I) die Ablehnung der Metaphysik durch den Wiener Kreis (11–14), (II) die Analyse der Funktionen des metaphysischen Diskurses in der analytischen Philosophie (15–22), (III) die Untersuchung der Verbindungslinien zwischen Metaphysik und Wissenschaft, wie sie von Karl Popper (23–51) und (IV) seinen Schülern Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos, Joseph Agassi, Paul K. Feyerabend, William W. Barthely III und John Watkins unternommen wird. Jedem Popper-Schüler wird ein kurzes Kap. gewidmet und seine Bedeutung für die vorliegende Fragestellung knapp herausgearbeitet (52–90). Schließlich werden (V) die Beziehungen zwischen totalisierender Metaphysik und religiösem Glauben herausgearbeitet (101–103). – Die Überlegungen des Autors erwachsen aus den Bemerkungen Poppers zur Rolle der Metaphysik bezüglich der Wissenschaft, daß nämlich metaphysische Theorien zwar nicht widerlegbar, aber kritisierbar seien und daß sie diejenigen regulativen Ideen enthielten, die der wissenschaftlichen Forschung erst Ziel und Richtung gäben. Poppers Bemerkungen wurden von seinen Schülern aufgegriffen, systematisch untersucht und weiterentwickelt. Darüber gibt der Vf. in wenigen Kap. einen kurzen Abriss. Was folgt daraus? „Die jüngste Interpretation der Metaphysik, durchgeführt von den Oxforder Philosophen und einigen Erkenntnistheoretikern, ist geeignet, die Prolegomena zu jeder Religion zu bilden, die sich als Religion darstellen will. Während allerdings einerseits eine solche Interpretation die historisch-sozialen und existentiellen Funktionen der Metaphysik zu erkennen und ihre plurivalente Bedeutung voll zu beurteilen erlaubt, verbietet sie jeder Metaphysik die Anmaßung, informativ und gleichzeitig totalisierend und definitiv zu sein. Und damit verbietet die analytische Interpretation jede mögliche Verweltlichung (terrestrizzazione) des Absoluten. Sie verbietet jede Säkularisierung des Heiligen. Sie untersagt Verwechslungen der Sprachspiele. Sie läßt den Raum des Heiligen frei, d. h. sie ermöglicht das Gebet (invocazione) ...“ (101). In dieser Überlegung sieht A. eine Parallele zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“, in der nach Kants eigener Formulierung die Grenze des Wissens abgesteckt wird, um dem Glauben Raum zu schaffen. Aus all dem zieht der Vf. den Schluß: „Ich bin ein *Fideist*, wenn wir unter Fideismus verstehen, daß sich der Glaube weder auf die ptolemäische noch auf die kopernikanische Astronomie stützt, weder auf die lamarcksche noch auf die darwinsche Biologie, weder auf die aristotelische noch auf die thomistische Philosophie und auch nicht davon abhängt. Ich bin ein Fideist, weil man über den Wassergraben nicht über die morsche Brücke der Syllogismen kommt, sondern mit einer *Entscheidung*. Ich bin also ein Willensfideist. Ich bin ein Fideist und suche mir Rechenschaft darüber abzulegen, ich suche nach *Gründen*, warum wir keine Nicht-Fideisten sein können; ich suche die Konsequenzen aus

der fideistischen Position zu ziehen, wie z. B. die Toleranz: wenn der Glaube, wenn jeder Glaube eine Wahl ist, dann ist die Toleranz nicht bloß ein Gnadenakt, den anderen zu gewähren, sondern die faktische Konsequenz der jeweiligen Wahl, insofern niemand den anderen seinen eigenen Glauben auf Grund von ‚rationalen Motiven‘ aufzwingen kann. Ein Glaube wird bezeugt, er zwingt sich weder auf noch wird er bewiesen ...“ (103). – Es kommt alles darauf an, den Fideismusbegriff A.s nicht mißzuverstehen. Der Vf. sieht im Fideismus nicht jene „blinde Bewegung des Herzens“, welche das I. Vatikanische Konzil als Form der Glaubenszustimmung ablehnte (vgl. DS 3010). Ihm geht es vielmehr darum, die Eigenart und Unverwechselbarkeit des Glaubens gegenüber der Vernunft herauszustellen und zu verteidigen. Zwar kann die Wahrheit des Glaubens nur im Glauben selber erkannt und im Leben bezeugt werden, aber die Unglaubwürdigkeit des Unglaubens muß dagegen mit Vernunftgründen aufgewiesen werden können. Der „assensus fidei“ unterscheidet sich damit sehr wohl von einem blinden Willensentschluß, ohne jedoch auf Vernunftargumente reduzierbar zu sein.

Die angestellten Überlegungen sind höchst bedenkenswert, wenn sie auch noch viele Fragen offen lassen, z. B. wie man zwischen verschiedenen Glaubenssystemen wählen kann, welche Rolle der Wahrheitsbegriff für den Glauben spielt usw. Der nicht übersehbare Wert des Büchleins besteht jedenfalls darin, daß es dem Kritischen Rationalismus ein Verständnis und einen Zugang für das Phänomen des Glaubens eröffnet; was aber umgekehrt genauso gilt. Auf dieser Grundlage ließe sich ein fruchtbares Gespräch zwischen Theologie und Kritischem Rationalismus anknüpfen. B. GROTH S. J.

O'DONNELL, JOHN, *Trinity and Temporality. The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology and the Theology of Hope* (Oxford Theological Monographs) Oxford/New York: Oxford University Press 1983. 215 S.

Die Absicht dieser Dissertation, die unter der Leitung von John Macquarrie in Oxford entstand, ist es zu prüfen, inwieweit gewisse Schwierigkeiten des „klassischen“ Theismus durch neuere Entwürfe gelöst werden können, die Ewigkeit und Zeitlichkeit eng zusammenbinden. Bei diesen Schwierigkeiten handelt es sich auf der einen Seite um Einwände des modernen Atheismus, die auf einen Gegensatz von Absolutheit und Endlichkeit hinauslaufen oder von der Theodizeefrage ausgehen. Auf der anderen Seite geht es um das der theistischen Position immanente Problem, wie die Kontingenz der Schöpfung mit der Notwendigkeit des schöpferischen Seins Gottes zusammengebracht werden könne. Die Lösungsversuche, die der Verf. untersucht, sind Schubert Ogden's (auf Whitehead und Hartshorne aufbauende) Prozeßtheologie und Jürgen Moltmann's Trinitätslehre. Mit beiden teilt der Verf. die Überzeugung, daß die genannten Probleme nur durch eine erneute Taufe der Gottesidee vom Christusglauben her zu lösen seien. Mit ihnen meint er, daß der Traktat „De Deo uno“ vom Traktat „De Deo trino“ und dieser wieder von der Christologie her zu konstruieren sei; mit ihnen hält er dafür, daß die Trennung einer philosophischen von einer biblischen Theologie neu bedacht werden müsse. Dennoch fällt das Ergebnis seiner zunächst von Sympathie getragenen, bei aller Knappheit das Wesentliche treffenden Befragung der beiden genannten Entwürfe eher reserviert aus. Die härtere Kritik trifft die Prozeßtheologie. Zwar schließt sich der Verf. nicht Moltmann's Vorwurf an deren Adresse an, sie komme über eine Bipolarität in Gott nicht hinaus. Doch sieht er in Ogden's konsequent rationalistisch-existentialistischer Deutung der christlichen Tradition zu viel über Bord geworfen: Die Identität des Christus mit dem historischen Jesus, die jenseitige Vollendung und schließlich auch die Transzendenz Gottes selbst. Moltmann kommt besser weg. Doch bleibt bei ihm das Verhältnis von Gottes Sein und Gottes „Werden“ unklar; eine nur als „Vereinigung“ gedachte, sich wesentlich ereignende Trinität droht dem Tritheismus zu verfallen; das Kreuz zum Prinzip einer dialektischen Theorie zu machen, verrät ein der realen Geschichte nicht adäquates Systemdenken. Letzten Endes neigt der Verf. der Position von E. Jüngel zu. In einer Konzeption, in der die Superabundanz der göttlichen Liebe zentral steht, scheinen ihm die eingangs genannten Probleme im Prinzip überwindbar. – In seiner sehr sauber durchgeführten Untersuchung vergleicht der Verf., in systematischer Rücksicht, zwei theologische Denkwei-