

Nur durch eine radikale ‚Rückkehr in die Diakonie‘ (A. Delp) und indem sie ‚Kirche für andere‘ werden (D. Bonhoeffer), können Christinnen und Christen ganz bei ihrer ureigensten Sache sein: Diese Grundüberzeugung der Autoren trägt dieses Studienbuch, das in ökumenischer Zusammenarbeit entstanden ist. Im Rahmen ihrer Zusammenarbeit am Lehrbrief ‚Diakonie in Kirche und Gesellschaft‘ des Würzburger Theologischen Fernkurses entstanden, zeichnet es sich durch das Bemühen um Praxisnähe und Anschaulichkeit aus. Von Beginn weg werden die theoretischen Überlegungen mithilfe typologischer Praxisbeispiele aus Kirchengemeinden und Caritasverbänden konkretisiert.

Diakonie wird nach einigen Anläufen als „Praxis des Helfens in kirchlichem Kontext und christlichem Deutungshorizont“ definiert (109). Dabei wird der Begriff ‚Helfen‘ sehr breit als Antwort auf soziale Probleme aller Art verstanden. Eine Analyse der aktuellen Weise der Wahrnehmung und Bearbeitung ‚sozialer Probleme‘ steht am Beginn der Darlegungen. Dabei wird näher auf den Aufbau und die spezifischen Probleme des deutschen Sozialstaats und der konfessionellen Wohlfahrtsverbände Deutschlands eingegangen. Der zweite Abschnitt versucht eine theologische Deutung zu geben und spannt dabei den Bogen von biblisch-theologischen Perspektiven bis zu systematischen und praktisch-theologischen Überlegungen. Der letzte und umfassendste Abschnitt (208–364) ist den praktischen Konsequenzen gewidmet und will Konturen diakonischen Handelns in der heutigen Gesellschaft herausarbeiten. Insbesondere werden Solidarität (der entscheidende Weg des Helfens, 194) und Subsidiarität als Grundprinzipien christlicher Diakonie herausgestrichen.

Gemäß der inneren Logik dieser Prinzipien wird großes Augenmerk auf die ehrenamtliche soziale Arbeit und den Bereich der Selbsthilfe gelegt. Professionelle Diakonie- und Caritasarbeit sei zwar unverzichtbar, habe aber letztlich eine subsidiäre Rolle. Anzumerken ist, daß in theologischen Kernfragen manches in der Schwebe bleibt. So liest man einerseits, daß Nächstdienst ohne „die Kultivierung der Lebensbeziehung mit Gott ... keine christliche Diakonie sein“ könne. Andererseits wird eingeräumt, daß sehr wohl auch einem helfenden Handeln ohne expliziten Bezug zu einem kirchlichen Handlungskontext und ohne christliches Selbstverständnis der handelnden Subjekte „die Qualität eines diakonischen Handelns zugesprochen werden“ könne (227). Doch vielleicht ist dieses Offenhalten von Fragen auch beabsichtigt, wollen doch die Autoren mit diesem Studienbuch in erster Linie die Leserinnen und Leser zur Glaubensre-

flexion ihres eigenen diakonischen Engagements anregen. Und Anregungen dafür werden sie hier gewiß genügend finden.

Linz

Markus Lehner

PHILOSOPHIE

■ ESTERBAUER REINHOLD, *Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott*. (296). Kohlhammer, Stuttgart 1996. DM/sFr 79,-/S 577,-.

Uneingeschränktes Lob zuerst von einem Rezensenten, dem die unverkürzte Lebenswelt des Menschen ein philosophisches und theologisches Anliegen ist! Auch wenn ihm da und dort spezifisch naturwissenschaftliche Passagen „zu steil“ sind, weiß er sich doch in guten Händen, wofür 267 zitierte Publikationen stehen. Der Autor dissertierte mit dieser Arbeit, die in ihrer Sachkenntnis, logischen Stringenz, sprachlichen Darstellung und vor allem in ihrem Methodenbewußtsein besticht, 1995 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz. Wenn Zeit als Klammer zwischen den Wissenschaftsbereichen angesetzt wird, um eine Einheitswissenschaft zu begründen, ist die Frage, welches Verständnis von Zeit zugrunde liegt, und noch radikaler, „wie die Naturwissenschaften und die Theologie Wirklichkeit verstehen und ob sie das selbe meinen, wenn sie gleiche Termini verwenden“ (9).

Der Autor untersucht zeitgenössische Modelle des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft: zuerst die Beziehung beider zueinander von der (Schöpfungs-)Theologie her gesehen: Modelle von der kategorischen Trennung über solche der Mediation bis zu ihrer Integration. Stärken und Schwächen werden aufgezeigt.

Der umfangreichste Teil sieht die Beziehung beider von der Naturwissenschaft her. Nur ein markantes Beispiel kann angedeutet werden: die physikalistische Infragestellung Gottes bei Hawking. Gott ist bei ihm der Platzhalter für das noch nicht Erfassbare; er wird nicht gelehnet, ist aber nicht notwendig, man könne ihn als Verkörperung physikalischer Gesetze ansehen. Andere Modelle sind die Annahme Gottes als evolutive Größe, als Omegapunkt, als nichtobjektivierbare Größe, als Metapher oder als Chaos-Gott. Eine „Einheitswissenschaft“ um jeden Preis, auch um den der Reduktion der Wirklichkeit, scheint eine magische Anziehung auszuüben, wenn extrem die Physik nicht nur die übrigen Naturwissenschaften, sondern auch alle anderen Wissensbemühungen einschließlich Philosophie und

Theologie vereinnahmt. Dies ist rechtens nicht denkbar, solange ihrer Methode treugeblieben wird. Schöpfungshandeln ist nicht Verursachen nach physikalischer Manier. Ein Gegenstands-entwurf, der auf Quantifizierbarkeit abzielt, kann personale und geschichtliche Glaubenserfahrung nicht als solche zur Sprache bringen. Der Mensch ist kein quantifizierbares Naturding. Freiheit ist etwas anderes als die bloße Offenheit, von der die Physik spricht. Naturwissenschaftliche Entwürfe gehen von einem quantifizierbaren Zeitbegriff aus, Theologie versteht das Fortschreiten in der Zeit als Freiheitsgeschichte zwischen Mensch und Gott.

Auf der Grundlage einer Einheitswissenschaft ist ein Dialog zwischen Naturwissenschaft und Offenbarungstheologie nicht möglich, wohl aber auf der Basis der beiden zugrunde liegenden Erfahrung der Wirklichkeit: dem methodisch noch nicht eingeschränkten vorwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnis unserer Lebenswelt. Die Methoden sind Optionen auf dieser Basis. Der Zugang zum Problem Zeit ist die erlebte Zeit (zum Beispiel das Altern), nicht der physikalische Parameter Zeit.

Linz

Johannes Singer

■ RAHNER KARL, *Geist in Welt*. Philosophische Schriften. (Sämtliche Werke, Band 2). Bearbeitet von Albert Raffelt. Benziger-Herder, Freiburg 1996. (XXXVII und 503). Ln.

Das Werk Karl Rahners gab der katholischen systematischen Theologie eine grundlegende „anthropologische Wendung“, ohne die sich die Weiterentwicklung christlicher Glaubensreflexion im 20. Jhd. nicht verstehen läßt. Der Grund für Rahners fruchtbaren Einfluß auf den theologischen Denkprozeß liegt nicht nur in seiner profunden Kenntnis der Lehrtradition, seiner intellektuellen Kreativität und ignatianischen Verwurzelung, sondern auch in einer gründlichen philosophisch-spekulativen Formung und Auseinandersetzung. Karl Rahner wird – mit Johannes B. Lotz und Emerich Coreth – zu den Vertretern der „Deutschen Maréchal-Schule“ gezählt, also zur Gruppe derjenigen katholischen Philosophen, die die Vermittlung der Ontologie des Thomas von Aquin mit der Transzendentalphilosophie Kants in der Interpretation des belgischen Jesuiten Joseph Maréchal (1878–1944) eigenständig weiterführten. Der vorliegende zweite Band der Gesamtausgabe dokumentiert die wichtigsten Beiträge Rahners in bezug auf die Ausarbeitung dieses transzendentalphilosophischen Ansatzes.

Nach dem *Editionsbericht* (XIII–XXXVII) von Albert Raffelt folgt Teil A: *Philosophische Schriften*

(1–346). Einen Großteil dieses Abschnitts macht Rahners Dissertation „Geist in Welt“ (3–300) aus. Diese Arbeit wurde 1936 abgeschlossen, von Martin Honecker bekanntlich nicht angenommen, darauf aber 1939 in Innsbruck veröffentlicht; eine zweite, von Joh.B.Metz leicht überarbeitete Fassung erschien 1957. „Geist in Welt“ ist eine Auseinandersetzung mit der Frage des Thomas von Aquin, ob der menschliche Intellekt etwas aktuell erkennen könne, ohne sich den Sinnendungen zuwenden zu müssen (S.th. I, 84, 7). Rahner verneint mit Thomas diese Frage und versucht in einer subtilen erkenntnismetaphysischen Erörterung den Beweis zu führen, daß das menschliche Erkenntnisvermögen, sofern es auf die Wirklichkeit als solche hinausgeht (als „Geist“), immer schon durch konkret-sinnliche Erfahrung (die „Welt“) geprägt ist. Das Denken des Menschen ist also „Geist in Welt“, es vollzieht immer schon eine „conversio ad phantasma“. Metaphysik – konstituiert durch die Vollzüge von abstractio und conversio – ist keine Jenseitswissenschaft, sondern „Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis von Welt“ (291). – Nach „Geist in Welt“ folgen noch die Aufsätze „Die Wahrheit bei Thomas von Aquin“ (301–316) und „Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger“ (Franzö./Deutsch; 317–346).

Teil B (347–370) bringt verschiedene Rezensionen und Stellungnahmen Rahners. TEIL C (371–464) enthält unveröffentlichte Manuskripte, darunter den Beitrag „Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal“ (373–406) aus Rahners Studienzeit (1927). Die menschliche Erkenntnis wird ausdrücklich als diskursive, nicht intuitive Fähigkeit gesehen (vgl. 388, 391f), die sich letztlich einem dynamischen Vorgriff auf das „Esse absolutum“ (393) verdankt. Unter Vermeidung sowohl eines Agnostizismus als auch eines Rationalismus beziehungsweise Ontologismus versuchte Rahner aufzuweisen, „daß eine gewisse Bedingung a priori ... Bedingung der Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis überhaupt ist“ (406). – Weiters finden sich Protokolle aus Seminaren bei Martin Heidegger (407–426) und über Edmund Husserl (427–430) sowie ein sehr aufschlußreicher „Begleittext zu ‚Geist in Welt‘“ (431–437); darin macht Rahner deutlich, daß eine echte Erneuerung der Scholastik nicht durch individuelle Entwürfe, sondern nur durch eine Umgestaltung ihres Systems und eine echte „Übersetzung“ der Überlieferung“ (433) erfolgreich sein kann. Zuletzt sind noch „Vortrags-skizzen und Materialien“ (438–464) beigelegt, aus denen Rahners gründliche Auseinandersetzung mit Heidegger ersichtlich wird.