

**Albert Raffelt**

# **Neue politische Theologie und das Werk Karl Rahners – eine Gegenrede**

Originalbeitrag erschienen in: Heinrich KLAUKE (Hrsg.): *100 Jahre Karl Rahner : Nach Rahner – post et secundum*. Köln : Karl Rahner Akademie, 2004, S. 51-62

---

**Albert Raffelt**

**Neue Politische Theologie  
und das Werk Karl Rahners -  
eine Gegenrede**

Die Entstehung der »neuen politischen Theologie« von Johann Baptist Metz mitzuerleben war eine der prägenden Erinnerungen meiner Studienzeit in Münster, die im übrigen ziemlich reich an erregenden theologischen Themen war: Es war die Zeit einer Öffnung der Theologie in verschiedener Hinsicht. Joseph Ratzinger, Walter Kasper und schließlich Karl Rahner lehrten dort, die Exegese hatte damals wohl endlich das Niveau der historisch-kritischen Arbeit der protestantischen Theologie erreicht und die Liturgiewissenschaft hatte im Zusammenhang des Konzils eine Sternstunde, um nur dies zu nennen.

Ich will nicht näher auf die Schritte der Genese der politischen Theologie in diesen Jahren eingehen, obwohl das durchaus für das Verhältnis von J. B. Metz zu Karl Rahner von Interesse wäre, denn in den mittleren 60er Jahren machte Metz eine Kehre von einer engen, Rahnersche Thesen vielfach zuspitzenden Schülerschaft (z. B. »Christliche Anthropozentrik«) über eine »dialogische Phase«, die Diskussion phänomenologischer Ansätze (Henri Duméry etwa) zur politischen Theologie. Ich gehe vielmehr von seiner Kritik an Rahner aus. Damit entfällt auch die Notwendigkeit, die damalige Ausfaltung der politischen Theologie und später in den Hintergrund getretene Stichwörter zu besprechen.

**1 Die frühe Rahner-Kritik  
der politischen Theologie von J. B. Metz**

Im Artikel Politische Theologie der Enzyklopädie *Sacramentum mundi*<sup>1</sup> liegt ein zusammenfassender Text vor, der m. E. alle wesentlichen Positionen zumindest der damaligen Rahner-Kritik enthält.

<sup>1</sup> Bd. 3. Freiburg 1969, Sp. 1232-1240. Nachgedruckt auch in: J. B. Metz:

Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997. Mainz: Grünewald,

1997, S. 26-32. Vgl. auch noch J. B. Metz: Politische Theologie. In: LThK<sub>3</sub> 8 (1999), Sp. 392-394.

Danach versteht sich die politische Theologie »als kritisches Korrektiv gegenüber einer gewissen Privatisierungstendenz in der gegenwärtigen Theologie (in ihrer transzendentalen ... [ich lasse aus: existentialen und personalistischen, A.R.] Ausprägung).« Die kritischen Stichwörter zur Transzendentaltheologie Rahners sind »tendenzielle Privatisierung des Kerns der christlichen Botschaft, die Reduktion der Praxis des Glaubens auf die weltlose Entscheidung des Einzelnen«. Die Aufgabe ist die »Entprivatisierung der theologischen Begriffswelt, der Verkündigungssprache und der Spiritualität«. Positiv formuliert Metz die politische Theologie als den »Versuch, die eschatologische Botschaft des Christentums zu formulieren unter den Bedingungen unserer Gesellschaft und mit Berücksichtigung des Strukturwandels der Öffentlichkeit« (1233). Dabei ist diese »Öffentlichkeit nicht verstanden als Gegenstand sekundärer <christlicher Öffentlichkeitsarbeit> oder eines nachträglichen <christlichen Öffentlichkeitsanspruchs>, sondern primär als Wesensmedium theologischer Wahrheitsfindung und christlicher Verkündigung überhaupt« (1234). Das hermeneutische Grundproblem der Theologie« ist danach »dasjenige von Glaubensverständnis und gesellschaftsbezogener Praxis« (1235). Daraufhin muß die Theologie »auch die zentralen theologischen Wahrheiten auslegen«. So erscheint in ihrem Lichte der christliche Glaube als Gestalt gesellschaftskritischer Freiheit und die Kirche als Ort dieser Freiheit, zu der sich der Christ im Angesicht der eschatologischen Botschaft berufen weiß« (1239).

Daß Karl Rahner sich von dieser Attacke seines Meisterschüler getroffen und dadurch betroffen fühlte, ist verständlich und steht außer Frage. Seine Größe zeigte sich m. E. darin, daß er diesen Angriff als ernsthafte Anfrage aufgenommen hat und in seiner Theologie sowohl material Themen der Metzchen Theologie aufgenommen als auch theologiepolitisch diesen Versuch vielfach verteidigt hat - bis zu seiner Auseinandersetzung mit Hans Maier und Joseph Ratzinger, damals Kardinal in München, hin<sup>2</sup>. Dazu noch später.

<sup>2</sup> Ich protestiere. In: Publik-Forum 8 (1979), Nr. 23, S. 15-19.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. J. B. Metz: Zum Begriff der neuen politischen Theologie, S. 11 = J. B. Metz: Zur Theologie der Welt. Mainz: Grünewald, 1968, S. 102.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. die Darstellung in: J. B. Metz:

<sup>5</sup> SW = Karl Rahner: Sämtliche Werke. Freiburg: Herder, 1995ff.

<sup>6</sup> Vgl. K. Rahner: Hörer des Wortes. München 1941, S. 87: »Als das <Göttliche> kann von vornherein nicht das vergegenständlichte Korrelat der rassistischen Eigenart, des Blutes,

des Volkes, der Welt oder von irgend etwas anderem, auch nicht das Absolutbild des Menschen in Betracht kommen.« = SW 4, S. 104.

<sup>7</sup> Vgl. dazu vor allem Karsten Kreuzer: Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Regensburg 2002 (radio fidei; 10).

Grundlegender ist zunächst die Frage, ob und wie diese Kritik Karl Rahner wirklich sachlich getroffen hat. Die sprachliche Eleganz von J. B. Metz brillierte damals in einprägsamen Formulierungen - die verkürzte eschatologische Botschaft als <symbolische Paraphrase der metaphysischen Fraglichkeit des Menschen><sup>3</sup> - und in bildhaften Vergleichen - etwa der Geschichte vom Hasen und Igel<sup>4</sup>, vom sich in die »Geschichte« werfenden und sich daran abarbeitenden Hasen und vom immer-schon-vorher-daseienden Igel der Transzendentalphilosophie bzw. -theologie.

## 2 Die Zuspitzung auf den Ansatz in den Rahnerschen Frühschriften

M. E. läßt sich behaupten, daß die Kritik sich zuspitzt auf das transzendentalphilosophische Denken, wie es Rahner in »Geist in Welt« und »Hörer des Wortes« ausgearbeitet hat, den beiden Werken, die Metz in Neuausgaben vorgelegt hat. Die Bearbeitung von »Geist in Welt« ist dabei relativ zurückhaltend (SW 2<sup>5</sup>). Aber gerade den Ansatz bei der unhintergehbaren Frage in Richtung von Emerich Coreth - also die egologische Komponente - ist gegenüber Rahners Urtext - der die Seinsfrage artikuliert - überzogen und verfremdet. Die Bearbeitung von »Hörer des Wortes« (SW 4) hat dagegen zu ausgiebigen Kontroversen geführt, weil hier versucht wurde, einerseits die weitere Entwicklung des Rahnerschen Denkens zu berücksichtigen und andererseits die in den frühen 60er Jahren diskutierten Fragen miteinzubringen. So enthält das Werk in gewisser Weise auch schon Anfragen an Rahner, die sich aber noch nicht im Rahmen der politischen Theologie bewegen. Drittens wurde aber das zeitgeschichtliche und politische Element in der Bearbeitung von J. B. Metz aus dem Werk eliminiert, das sich auf den gesellschaftlichen Kontext der Entstehungszeit der Schrift bezieht, wie die Kritik der Rassenideologie, - die freilich 1963 kein Problem war. Es handelt sich also um eine Entpolitisierung von »Hörer des Wortes«, die für 1963 vielleicht berechtigt war, die aber keineswegs die möglichen Korrelate - etwa der bürgerlichen Nachkriegsgesellschaft oder des osteuropäischen Staatssozialismus - hier namhaft gemacht hat<sup>6</sup>.

Da die Frage nach dem transzendentalen Denken Rahners hier eigens behandelt wurde, möchte ich diesen Komplex aussparen<sup>7</sup>

und mich stärker auf das Problem des Gesellschaftsbezugs der Rahnerschen Theologie beziehen. Ich komme aber noch kurz darauf an anderer Stelle zurück.

### 3 Der Gesellschaftsbezug der Theologie Karl Rahners

Zunächst zu Rahners Theologie und ihrem Gesellschaftsbezug. M. W. gibt es eine verstärkte Zuwendung zu gesellschaftlichen Fragen bei Rahner ab Mitte der 30er Jahre. Schon 1933/34 hat er »Mein Kampf« gelesen, 1936 beschäftigt er sich mit den Sittlichkeitsprozessen gegen katholische Priester und Ordensleute (in erstaunlicher Offenheit gegenüber dem staatlichen Handeln und in äußerster Betroffenheit hinsichtlich der sich zeigenden kirchlichen Wirklichkeit), 1937 rezensiert er Christel Matthias Schröders Rasse und Religion und in seiner Wiener Zeit beschäftigt er sich im Seelsorgeamt mit Gewißheit mit gesellschaftlichen Problemen, wie seine literarische Produktion gleich nach dem Krieg zeigt.

Die stärker theoretischen Arbeiten dazu sind soeben in SW 10 neu ediert worden. Damit liegt gewissermaßen Rahners »politische Theologie« dieser Jahre vor, abgesehen von den konkretisierenden pastoraltheologischen Arbeiten<sup>8</sup>. Diese ebenfalls recht umfangreichen Aufsätze aus dieser Zeit, die thematisch daran anschließen, sind noch nicht in die Gesamtausgabe aufgenommen worden. Sie verbreitern das Spektrum bis in konkrete Gestaltungsfragen hinein.

Der Privatisierungsvorwurf kann jedenfalls nicht gegen die thematische Weite des Rahnerschen Denkens erhoben werden, höchstens - wenn auch m. E. nicht zu Recht -, gegen den »egologisch« ausgelegten transzendentalphilosophischen Ansatz. Schon im Kirchenzugehörigkeitsaufsatz<sup>9</sup> - in der Wiener Zeit während des 2. Weltkriegs grundgelegt - wird eine enge Binnenekklesiologie in den universalen Horizont der Weltgeschichte gestellt und das christliche Heil in seiner universalen Ausdehnung bedacht. M. E. ein durchgehender Zug von da an im Werk Rahners.

Wenn man das als »idealistisch« und zu wenig konkret empfindet - gemäß den Forderungen, die J. B. Metz in dieser Hinsicht etwa in »Glaube in Geschichte und Gesellschaft« programmatisch stellt<sup>10</sup> -, dann kann man bei Rahner nachlesen, daß er durchaus die Konsequenzen für eine dem nicht entsprechende Kirchenwirklichkeit

zieht, längst bevor Metz die Kirche als »Institution zweiter Ordnung«<sup>11</sup> postulierte: »Diese Frage aber hat selbst darum ihr höchstes theologisches Gewicht, weil die Kirche als Zeichen der Anwesenheit der göttlichen Freiheit in der Welt zweifellos auch ihre diesseitige Greifbarkeit so gestalten muß, daß sie dadurch nicht ihre Zeichenhaftigkeit hinsichtlich der göttlichen Freiheit verdunkelt« (SW 10, 229; von 1953!). Damit sind freilich immer noch nicht die Realisierungsbedingungen solcher Freiheit bedacht.

Rahner jedenfalls hat sich bemüht, konkrete Einzelbedingungen zu formulieren. Dazu gehört sein ständiges Bemühen um eine »öffentliche Meinung« in der Kirche, meist mit Berufung auf Pius XII., aber in wesentlicher Erweiterung von dessen eingeschränkter Intention<sup>12</sup>. »Sie ist, so gesehen, nichts anderes als die Kundmachung der Situation«, die die amtliche Leitung der Kirche kennen und berücksichtigen muß, und zwar durch jene selbst, die in dieser Situation existieren, die in ihr ihr christliches und kirchliches Leben leben und ihr Heil wirken müssen«<sup>13</sup>.

Eine zweite Bemühung Rahners ist eine konkrete Gegenwartsanalyse. Sie besticht durch ihre Ferne zu restaurativen Tendenzen und die nichtapologetische Wahrnehmung der globalen Entwicklung in Weltgeschichte und Weltkirche. Ein erstes innerjesuitisches Redeverbot hat Rahner aufgrund dessen schon in den frühen 50er Jahren auferlegt bekommen - allerdings nur kurzfristig. Es ist nicht unwichtig, daß Rahner auch über konkrete pastorale Strukturen nachdenkt, die hierfür gebraucht werden (Personal strukturierte Gemeinden neben der Gebietsstruktur), und sich nicht zu schade ist, sich bei ganz handfesten organisatorischen Bemühungen zu engagieren - wegen des genius loci sei das Kölner Männerwerk in den frühen 50er Jahren genannt oder Jahrzehnte später ökumenische Basisgemeinden. Die theoretische Seite führt später zur Gegenwartsanalyse des Handbuchs der Pastoraltheologie. Selbst wenn diese nicht so gelungen ist, wie Rahner es wünschte - die Mitarbeit der franzö-

<sup>8</sup> K. Rahner: Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Freiburg i.Br.: Herder, 2003.

<sup>9</sup> Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. »Mystici Corporis Christi«. In: SW 10, S. 3-71.

<sup>10</sup> Glaube in Geschichte und Gesellschaft, S. 4.

<sup>11</sup> J. B. Metz: Zum Begriff ..., S. 16 = Zur Theologie der Welt, S. 108.

<sup>12</sup> Dazu H. Vorgrimler: Öffentliche Meinung. In: LThK 2, 7, Sp. 1118. Zu Rahner vgl. das Sachregister in SW 10.

<sup>13</sup> Das freie Wort in der Kirche. In: SW 10, S. 148. Vgl. bei Metz oben die Öffentlichkeit als »Wesensmedium theologischer Wahrheitsfindung« (SM 3, Sp. 1234).

sischen Dominikaner aus dem Arbeiterpriestermilieu konnte z. B. nicht realisiert werden, womit wirklich vorliegende konkrete Erfahrung in einem wichtigen Bereich nicht eingebracht werden konnte -, so gibt es m. W. auch keine gelungenere Ausführung auf dem Kenntnisstand der neuen politischen Theologie<sup>14</sup>, was ja dringend wünschenswert wäre.

#### 4 Die Bedeutung des Einzelnen für eine kritische Theologie

Daß Rahner gleichzeitig emphatisch die Rolle des Einzelnen in der Kirche stark machte, ihn zur Realisierung seines Charismas aufrief, wird man nicht unter Privatisierungsvorwurf stellen können - im übrigen auch nicht nach Metz<sup>15</sup>. Es ist im Gegenteil ein wesentlicher, theologisch begründeter Teil einer Reformstrategie, die deshalb Tiefgang hat, weil sie ihre Forderungen aus Schrift, Spiritualität und traditionellster Theologie begründen kann, gewissermaßen »gefährliche Erinnerungen« der Tradition hier lebendig machen kann.

Dies könnte man genauer belegen anhand von Rahners Überlegungen zur Individualethik, die er dann Existentialethik nennt. In ihr geht es um die spezifische Aufgabe des Einzelnen, die ihm von keiner normativen Ethik vorgeschrieben werden kann. Theologisch steht einmal die Exerzienerfahrung nach Ignatius von Loyola dahinter, zum anderen die biblische Charismenlehre und natürlich kirchengeschichtlich die Erfahrung der großen kritischen, reformerischen Heiligen - Teresa von Ávila, Johannes vom Kreuz, John Henry Newman, Johann Michael Sailer, Maria Ward u.a. werden genannt. Man vgl. das Namenregister in SW 10. Ich denke, hier ist kein Gegensatz, so sehr Verdikte über eine »weltlose Entscheidung des Einzelnen«<sup>16</sup> das nahelegen könnten. Rahner kann damit eigentlich nicht gemeint sein.

<sup>14</sup> Vgl. etwa die Bemerkungen bei J. B. Metz: Notwendigkeit und Besonderheit einer Situationsvergewisserung. In: Ders.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz 1977, S. 3-5.

<sup>15</sup> J. B. Metz: Zum Begriff ..., S. 11 = Zur Theologie der Welt, S. 102.

<sup>16</sup> SM 3, Sp. 1233.

<sup>17</sup> Marxistische und christliche Theologen [Stichwortprotokoll vom Gespräch der Paulusgesellschaft am Herrenchiemsee]. In: SW 15, S. 435.

<sup>18</sup> In: Schriften zur Theologie. Bd. 9. Zürich: Benziger, 1970, S. 519-540. - S. 525: »Der Inhalt der christlichen Verkündigung besteht in der offengehaltenen Frage nach der absoluten Zukunft und in sonst eigentlich nichts.«

#### 5 Rahners Entwicklung vor und mit der politischen Theologie

Die vorangehenden Ausführungen beabsichtigten keine Polemik und klangen hoffentlich auch nicht so. Natürlich beabsichtigten sie eine gewisse Rahner-Apologie! Sie wollen deutlich machen, was Rahner in Richtung einer die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit nicht ausblendenden Theologie schon in den 40er Jahren bis zum Konzil getan hat - freilich unter den Realisierungsbedingungen seiner Zeit. Die Bedingungen haben sich im Laufe seines Lebens geändert. Der Dialog mit marxistischen Positionen in der Paulus-Gesellschaft ist ein Beispiel dafür. Er beginnt direkt nach dem Konzil. Wenn man diesen Dialogbeginn heute wertet, muß man auch ihn in seiner Zeitstelle sehen. Ein Rahner-Zitat: »Innerweltliche Ordnung läßt sich freilich aus dem Christentum nicht konkret ableiten. Früher konnte der gegenteilige Eindruck entstehen, weil die Welt so stabil war. Heute leben wir nicht nur in der Welt, sondern müssen sie verändern. Wir Christen sind offen für die innerweltliche Zukunft, von der wir nicht wissen können, wie sie aussehen wird«<sup>17</sup>. M. E. ist diese Nebenbemerkung aus dem Dialog von 1966 in zweierlei Hinsicht interessant: gegen ein integralistisches Christentum und für einen Pakt gemeinsamer Praxis - theologisch hier begründet in einer Reflexion über das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe und ihrer Einheit. Es ist vielleicht nicht unwichtig, daß die spätere politische Theologie auch aus diesem Dialog einen wesentlichen, vielleicht bei Metz sogar den initialen Anstoß erhalten hat.

Aus späteren Rahner-Texten kann man entnehmen, daß er die gesellschaftlichen und innerkirchlichen Spannungen, die auf dem Nord-Süd-Gegensatz beruhen, wahrgenommen hat. Folgende Schritte hat er m. E. gemacht: Den Versuch, die Position der frühen politischen Theologie positiv in seinen eigenen Kategorien zu durchdenken. Man vgl. etwa »Die Frage nach der Zukunft: Zur theologischen Basis christlicher Gesellschaftskritik«<sup>18</sup>. Bemerkenswert ist allerdings die Selbstbescheidung: »Die Frage nach der Zukunft kann somit hier nicht aus der Sicht des Futurologen, des Kybernetikers, des Politologen, ja nicht einmal des Philosophen gestellt werden« (S. 519). Es gibt ferner diverse Stellungnahmen, Interviews, Verteidigungen der politischen Theologie. Auf die Kontroverse anlässlich der von Hans Maier verhinderten Berufung von J. B. Metz nach München

ist oben schon hingewiesen. Schließlich ist hinsichtlich der gesellschaftskritischen Aufgabe der Kirche wohl der Aufsatz ›Zur Theologie der Revolution‹<sup>19</sup> am zentralsten, immerhin 1970 vor der Internationalen Theologenkommission in Rom vorgetragen. Es ist ferner bekannt, daß Rahner sehr konkret in der deutschen Kirche um gesellschaftspolitische Fragen (wie Fragen der Kirchenstruktur) kritisch mitgerungen hat. Man vgl. vor allem ›Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance‹<sup>20</sup>. Es finden sich hier viele Stichworte, die auch bei Metz gleichzeitig oder später größere Bedeutung haben, die Kirche des Volkes, die Kirche von der Basis her uam. Es wäre auch nicht uninteressant zu sehen, wie Rahnersche Themen auf Metz gewirkt haben - und zwar durchaus »politische Themen«. Das ist aber mehr Philologie (etwa das Verhältnis von Strukturwandel ... von 1972 zu Kirche und Volk von Metz 1974 - natürlich gab es damals auch in lateinamerikanischen Quellen die Rede von der Kirche des Volkes).

Kurz: Mir scheint daher, daß die Kritik aufgrund einer Beschränkung auf den Rahnerschen »Ansatz« einer »Transzendentalphilosophie/-theologie« dem Werk Rahners nicht gerecht wird. Zumal dieser Ansatz in der Kritik häufig nochmals völlig unzulässig formalisiert und verengt wird<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> In: K. Rahner: Schriften zur Theologie. Bd. 10. Zürich: Benziger, 1972, S. 568-567.

<sup>20</sup> Freiburg: Herder, 1972 (Herder-Bücherei; 446). Vgl. die Neuausgabe mit einer Einführung von J. B. Metz, Freiburg: Herder, 1989.

<sup>21</sup> Beispiel: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, S. 61f. »der Mensch existiert als Vorgriff auf Gott, und dieser Vorgriff ist die Bedingung der Möglichkeit seines Erkennens und Verhaltens« (61). Wenn dann »die Anthropologie einer im Grunde noch durch religiöse Ziele definierten Gesellschaft« (62) darin gesehen wird, ist der Vorgriff in einer Weise vergegenständlicht, die keinen Bezug

mehr zu Rahners Ausarbeitung dieser Struktur hat. Gleich anschließend wird der Vorwurf der Geschichtslosigkeit angehängt. Der Schluß von Geist in Welt, der doch ganz eindrücklich das Zentralthema des in Materie, Sinnlichkeit, Geschichte »geworfenen« Geistes thematisiert, wäre dagegen zu lesen. Erst wenn man das zur Kenntnis nimmt, könnte man ggf. das Unzureichende in der Ausarbeitung von Rahners dort formulierter Intention dagegenstellen. Zumindest viele Metz-Leser (und -Hörer!) dürften dies eben nicht mehr mitbewußt gehabt haben.

<sup>22</sup> Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Offizielle Gesamtausgabe. Bd. 1: Beschlüsse der Vollversammlung. Freiburg 1976, S. 84-111. - Die Moltmannsche Dogmatik kann man hier wohl nicht einfachhin einsetzen, zumal Metz sie an entscheidenden Punkten kritisiert.

<sup>23</sup> Einsiedeln: Benziger, 1968, (Theologische Meditationen; 21). - Vgl. auch Rahners Kommentar zum Synodendokument in: Peter Dusterfeld; Helmuth Rolfe (Hrsg.): Unsere Hoffnung: Predigtmodelle zu einem Bekenntnis des Glaubens in dieser Zeit. Mainz: Grünwald, 1976 S. 36-38

## 6 Die christliche Botschaft - konturiert oder entschärft?

Eine zweite entscheidende Fragerichtung ist für mich, ob die christliche Botschaft aus Sicht der politischen Theologie in der Theologie Karl Rahners entschärft worden ist. Wenn man eine zusammenfassende Darstellung des christlichen Glaubens aus Sicht der neuen politischen Theologie sucht - ihre »Dogmatik« -, fällt mir nur das von J. B. Metz formulierte Synodendokument Unsere Hoffnung ein<sup>22</sup>. Hier wird man zum einen die Sprache rühmen, in der der christliche Glaube gegenwärtig gemacht wird - nebenbei: eine Gabe, die Metz mit Rahner gemeinsam hat; ich denke an Rahners theologische Predigten und Meditationen bis in die letzten Jahre, auch an die gerade neu aufgelegten Gebete Rahners. Dessenungeachtet ist es eine in vielem neue Sprache. Auch nach dreißig Jahren liest sich der Text erstaunlich gegenwartsnah. Es ist auch verblüffend, wie viele Gehalte der klassischen Dogmatik hier auf kurzem Raum eingebracht werden. Die Orientierung am Credo ermöglicht eine gewisse »Vollständigkeit«. Ungewöhnlich ist aber oft das Stichwort, unter dem ein traditioneller Begriff auftaucht, - etwa die Heiligen unter »Weg in die Freude«.

Bei aller starken Konturierung Metzcher Aspekte finde ich aber doch eine Nähe gerade an vielen zentralen Stellen zu Rahner. So z. B. bei der Gottesfrage, die sich »einem schlechthin geheimnisleeren Bild vom Menschen, das nur einen Bedürfnismenschen zeigt« widersetzt (87). Rahners Meditation über das Wort Gott formuliert das in eindrücklicher Weise. Oder in der Christologie, in der sich der Text dagegen verwahrt, »daß wir das Gottgeheimnis in Jesus zugunsten seiner vermeintlich eingängigeren und praktischeren Liebesbotschaft zurücktreten oder verblassen lassen« - nachdem diese gerade zentral dargestellt worden ist. »Denn schließlich fiel die Liebe, die Jesus tatsächlich kündete, ohne seine ewige Gottessohnschaft ins Leere« (88) Ich würde hier an Rahners Münsteraner Predigten ›Ich glaube an Jesus Christus‹ denken, die ja gerade diesen Gedanken ausbauen<sup>23</sup>.

Kurz: Ich sehe theologisch eine große Nähe zu der im Synodendokument formulierten »Dogmatik«. Unbeschadet stärkerer Akzentuierungen ist m. E. solch ein Text von der Rahnerschen Theologie her nicht nur verstehbar, sondern auch begründbar. Und umgekehrt empfinde ich ein gewisses faktisches Manko bei der politischen Theo-

logie, daß sie nämlich die Aufgabe, ihre Zentralpositionen ausführlicher darzustellen und zu begründen und gar die noch weitergehende Aufgabe, sie »schultheologisch« - wie Rahner das nannte - assimilierbar zu machen, nur zum Teil vollbracht hat. Das ändert nichts an der Plausibilität vieler ihrer Postulate. Es bleibt m. E. aber ein Prä der Rahnerschen Theologie, daß sie einen Begründungsrahmen auch für diese Themen noch bereitstellen konnte - ich meine, weil sie nie dem verengten Schema entsprochen hat, das ihr in der Kritik manchmal unterstellt wurde.

## 7 Epilog

Die Kritik der neuen politischen Theologie an Karl Rahner hat unterschiedliche Momente der Entstehung. Angesichts der Tatsache, daß Karl Rahner gerade ein intensiv gesellschaftspolitisch und kirchenpolitisch engagierter Theologe war und daß er den Dialog mit dem Marxismus zu gleicher Zeit bzw. kurz vor Metz aufgenommen hat, verblüfft der Ausfall der Anerkennung dieser Dimension in der Entstehungsphase der politischen Theologie. Zumal Metz Rahners Theologie als »Korrektivtheologie« ja durchaus würdigt<sup>24</sup>, sie freilich darin auf die Korrektivfunktion für die bzw. für eine bestimmte Neuscholastik einengt. Für die nachkonziliare Diskussionphase wäre sie dann mehr und mehr bedeutungslos. Auch hier wird wieder der ganze Rahner nur von der Aufgabenstellung seiner Frühwerke her gedeutet und dies m. E. auch verengt. ›Geist in Welt‹ ist nicht nur ein Gespräch mit der Neuscholastik, sondern auch mit Kant, Hegel und Heidegger. Und auch hier sind die allerletzten Worte noch nicht gesprochen.

Ich sehe in der Kritik der 60er Jahre auch ein Stück persönlicher Absetzbewegung von der beherrschenden Theologie der Zeit bei Metz. Es ist ja von Interesse, daß er schon relativ kurz nach dieser »Absetzungsphase«, die Rahnersche Theologie wesentlich positiver sehen kann, als es in den kritischen Äußerungen schien, ja sie gar als musterhaft darstellen kann. Ich meine seine Überlegungen zu einer lebensgeschichtlichen Theologie<sup>25</sup>. Hier trifft er sich zweifellos mit einer Grundintention Rahners von seinen ersten Aufsätzen der 30er Jahre an, die ja spiritualitätsgeschichtlich orientiert sind, oder auch mit Hans Urs von Balthasars »Theologie und Heiligkeit«. Freilich sieht Rahner immer als eine zentrale Aufgabe die Notwendigkeit

der Vermittlung zu einer Schultheologie hin - und übrigens bis in sein letztes Lebensjahr, wie auf der Geburtstagsakademie für J. B. Lotz in Freiburg belegbar, auch Schulphilosophie.

Daß Rahner die späteren Entwicklungen der politischen Theologie nicht mehr mitmachen konnte, wird man ihm nicht verübeln. Er war seit 1971 emeritiert. 1973 erschien die Skizze einer narrativen Theologie von Metz<sup>26</sup>. Deren Kategorien hat sich Rahner nicht zu eigen gemacht.

Ein weiterer Schritt wäre mit dem Stichwort »Theologie nach Auschwitz« zu bezeichnen. Im Register von ›Glaube in Geschichte und Gesellschaft 1977‹ findet sich das Stichwort noch nicht, das Stichwort Judentum ist auch unergiebig. Im Synodendokument findet es sich aber bereits (109)! 1982 diagnostiziert Metz vor amerikanischen Ordensschwwestern an diesem Punkt einen Mangel in Rahners Theologie, den er hier als Ausgangspunkt der politischen Theologie reklamiert<sup>27</sup>. An anderer Stelle sagt er allerdings selbst: »Spät (zu spät?) bildete sich die neue Politische Theologie ein Bewußtsein davon, daß sie ›Theologie nach Auschwitz‹ ist ...«<sup>28</sup>. Man braucht keine Apologie für Rahner in dieser Frage zu machen, obwohl sich das Stichwort schon früher findet<sup>29</sup>. Es ist aber mindestens ebenso erschreckend, daß auch bei anderen Theologen erst in diesen Jahren das Thema so virulent wurde und dies vermutlich nur über jüdische Denker wie Emmanuel Levinas, die Schriften von Elie Wiesel uam., also auch hier m.W. nicht primär aus einer besonderen Wahrnehmungsfähigkeit christlicher Theologen. Einen Mangel in der Wahrnehmung des Judentum wird man auch beim frühen Rahner zweifellos konstatieren müssen. Ich denke an die entsprechende Stelle in Aszese und Mystik ... (SW3), die gegenüber dem Autor Viller leider nicht verbessert ist. Immerhin hat Rahner aber den christlich-jüdischen Dialog für seine Person konkret in den 60er Jahren aufgenommen und noch 1983 sein Dialogbuch mit Pinchas Lapide vorgelegt (vgl. die

<sup>24</sup> Glaube in Geschichte und Gesellschaft, S. 12.

<sup>25</sup> Theologie als Biographie? In: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, S. 195-203 (ursprünglich schon 1974).

<sup>26</sup> Glaube in Geschichte und Gesellschaft, S. 181-194.

<sup>27</sup> Zum Begriff der neuen politischen Theologie, S. 95-102.

<sup>28</sup> Zum Begriff der neuen politischen Theologie, S. 169 (1992).

<sup>29</sup> Vgl. z.B. SW17/II, S. 1193 u.ö.

Dokumente in SW 27). Ich denke, daß er hier auch auf einem Wege war, wie eben andere auch.

Die Theologie Rahners ist ein historisches Monument. Sie ist in ihrer Fülle nur wenigen gegenwärtig. Auch unmittelbare Zeitzeugen - sie werden ja naturgemäß immer weniger - haben oft vor allem bestimmte Ausschnitte im Blick. Die Rahner-Gesamtausgabe wird erst die Basis für eine umfassende Beschäftigung mit Rahner wieder deutlich machen. Erfreulicherweise gibt es viele Arbeiten von jüngeren Theologen, die aus einer unbefangenen historischen Sicht an Rahner herangehen, die Möglichkeiten des Rahner-Archivs und - soweit vorliegend - der Sämtlichen Werke nützen.

Ich bin mir ganz sicher, daß aus historischer Sicht deutlich werden wird, daß die politische Theologie Rahner mehr verdankt, als sie zumindest ursprünglich selbst wußte. Äußerungen von Metz über Rahner zeigen dies ja bereits seit den 70er Jahren. Selbstverständlich gibt es bleibende Divergenzen. Damit ist aber noch nicht entschieden, auf welcher Seite das größere Recht und die breitere Zukunftsfähigkeit liegen. Daß es daneben Fragestellungen gibt, die die Rahnersche Theologie nicht mehr erreicht hat, ist das Problem eines »Geistes in Welt« generell.