Inhalt

Johannes Bunnenberg
Magister in Sacra Theologia
Ein Grußwort 7

Thomas Eggensperger
Thomas von Aquin – Lust oder Last?
Vom Sinn eines Buches 9

Theologisch-politische Positionen und Perspektiven

Tiemo Rainer Peters
Thomas und die Politische Theologie der Welt 15

Tiemo Rainer Peters
Zeitreflektierte Theologie. Eine Skizze 27

Tiemo Rainer Peters
Die Vergesslichkeit der Erinnerung 33

Tiemo Rainer Peters
Politische Mystik 41

Politik und Frieden mit Thomas von Aquin

Walter Senner
Thomas von Aquin und die Politik – eine Nicht-Beziehung? 51

Walter Senner
Friede im Himmel und Krieg auf Erden?
Komplementäre Anmerkungen von Heraklit und Aristoteles über Thomas von Aquin zu Karl Marx 77

Würdigungen

Johannes B. Brantschen / Ulrich Engel / Ján Branislav Mičkovic
Arbeit an den Grundlagen der neuen Politischen Theologie
Zu Tiemo Rainer Peters 129

Ulrich Horst / Klaus-Bernward Springer
Forschen in und an der dominikanischen Philosophie- und Theologiegeschichte
Zu Walter Senner 145

Reinhard Feiter
Zur Verleihung des Titels „Magister in Sacra Theologia" an Tiemo Rainer Peters 157

Konštanc Miroslav Adam
Zur Verleihung des Titels „Magister in Sacra Theologia" an Walter Senner 159

Bibliografien

Tiemo Rainer Peters 163
Walter Senner 169

Mitwirkende 175

Magister in Sacra Theologia

Ein Grußwort

Johannes Bunnenberg

Magister, Meister – dieses Wort finden wir in der deutschen Sprache, wo es ums Handwerk geht: Nach Lehrjahren und Gesellenzeit kann jemand sich fortbilden und den Meisterbrief erwerben. Wir sprechen darüber hinaus davon, dass jemand ein Meister seines Fachs ist. Dann begegnen wir dem Begriff Meister im Sport: In allen Sportarten und Ligen geht es darum, die Meisterschaft zu erringen. Meister sein, heißt dort: an der Spitze stehen. Ein dritter Bereich, in dem wir von Meister sprechen, ist die Kunst: In der Philharmonie gibt es die Kategorie Meisterkonzerte, an Hochschulen die Meisterklasse.

Wenn ich dies als Hintergrund für die Verleihung der Magisterwürde an zwei dominikanische Brüder unserer Ordensprovinz nehmen darf, dann lässt es sich so deuten: Sie sind verbriefte Meister ihres Fachs, sie beherrschen ihr theologisches Handwerk souverän, sie können spielerisch mit dem Stoff umgehen und sind fähig, spontan intellektuelles Ping Pong auf hohem Niveau zu spielen, sie komponieren anspruchsvolle geistige Kunstwerke.

In der Verfassung unseres Ordens verhält sich dies etwas nüchterner. Da wird festgelegt, wie man zu diesem Ehrentitel kommt: über die Kommission für das intellektuelle Leben, einen Beschluss des Provinzkapitels, drei Gutachten von Fachleuten und einen Beschluss des Ordensmeisters mit seinem Rat. An Kriterien werden genannt: hervorragende wissenschaftliche Leistungen, die Fähigkeit, Reflexion und Forschung in Gang zu bringen, Schriften und Veröffentlichungen von bedeutendem Wert, Anerkennung über den Orden hinaus.

Ich freue mich, dass P. Dr. Tiemo Reiner Peters OP und P. Prof. Dr. Walter Senner OP diesen Titel verliehen bekommen haben und gratuliere ihnen seitens unserer Ordensprovinz dazu sehr herzlich!

Der Magister ist ein Ehrentitel, beinhaltet keine Rechte, aber er hat dennoch seinen Wert: Für die beiden ist es eine Anerkennung langjähriger, mühevoller Tätigkeit in Forschung und Lehre, die häufig im Verborgenen geschieht und die auf diese Weise öffentliche Wertschätzung erfährt. Für uns als Ordensprovinz ohne eigene theologische Fakultät ist es sodann der Beleg, dass wir dennoch qualifizierte Philosophen und Theologen haben, und beinhaltet

den Ansporn, Wissenschaft zu betreiben – damit wir als Dominikaner auch mit unseren bescheidenen Ressourcen in der Meisterklasse dabei bleiben.

Johannes Bunnenberg OP,
Provinzial der Dominikaner-Provinz Teutonia

Thomas von Aquin – Lust oder Last?

Vom Sinn eines Buches

Thomas Eggensperger

Das vorliegende Buch ist das unmittelbare Ergebnis einer mittelbaren Procedur: Im Dominikanerorden gibt es seit langem einen besonderen akademischen Titel, den Grad des „Magister in Sacra Theologia". Verliehen wird er nur demjenigen, der sich um die Wissenschaft in besonderer Weise verdient gemacht hat. Die Vorgaben betonen ausdrücklich, dass es sich nicht nur um die Ehrung eines Verdienten – h.c. – handelt, sondern dass die Ehre akademisch erworben werden muss. Die Koordination des Verfahrens liegt in den Händen des Studienregens der jeweiligen Ordensprovinz.

2012 entschied das Provinzkapitel der Dominikaner-Provinz Teutonia, dem Ordensmeister zwei Kandidaten aus den eigenen Reihen den Magistergrad vorzuschlagen: den Münsteraner Theologen Tiemo Rainer Peters OP und den in Rom lehrenden Philosophiegeschichtler Walter Senner OP. Mehrere Gutachter wurden beauftragt, den wissenschaftlichen Beitrag der Kandidaten kritisch zu sichten. Zusammen mit seinem Konsil entschied der Ordensmeister der Dominikaner, Bruno Cadoré OP, am 16. September 2013, die Promotion zuzulassen.

In einem letzten Schritt des Verfahrens sind die Kandidaten gefordert, eine öffentliche Vorlesung – eine „lectio magistralis" – zu halten. Am 28. Januar 2014, dem Hochfest des hl. Thomas von Aquin, kamen Peters und Senner dieser Forderung nach. Ort des Unternehmens war die Erzbischöfliche Dom- und Diözesanbibliothek in Köln, die seit 2009 die große Dominikanerbibliothek Sankt Albertus Magnus – vormals Teil der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg – beherbergt. Die Debatte begann im Rahmen des Festakts, an dem unter anderem auch Konštanc Miroslav Adam OP in seiner Eigenschaft als Rektor der Universität St. Thomas von Aquin (Angelicum) sowie Reinhard Feiter in seiner Eigenschaft als Dekan der Katholischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster teilnahmen, die jeweils jene universitären Einrichtungen repräsentierten, in denen Senner und Peters lehren und lehrten.

Inhaltlich haben sich Tiemo Rainer Peters, aus der Tradition der neuen Politischen Theologie kommend, und Walter Senner, seine Zeichens Mediävist, auf die Frage nach dem Politischen und der Politik bei Thomas von Aquin (ca. 1225–1274) und seinem Umfeld (z. B. Meister Eckhart) in ihrer Bedeutung für die Gegenwart fokussiert. Der Obertitel der beiden lectiones

lautete: „Engagement und Distanz. Systematische und historische Theologie nach Thomas von Aquin“. Die Wahl des Themas findet ihre theologische Begründung in der von Beginn an welt- und gesellschaftsbezogenen Predigtkonzeption des Ordens. Die junge Gemeinschaft, 2016 durch den Kastilier Dominikus von Guzmán gegründet, war von Beginn an eine Körperschaft von Predigern. Der Missionsauftrag des Ordens bestand und besteht bis heute darin, für das „Heil der Seelen“, wie es die Fundamentalkonstitutionen ausdrücken (LCO 1 § II), Sorge zu tragen, d. h. die Menschen in ihren je konkreten Situationen in den Focus zu rücken. Theologie steht nicht für sich allein, sondern sie ist immer in einen gesellschaftlichen Kontext eingebettet. Das war bereits dem Aquinaten in seiner conversio zur Welt bewusst, wenn er seine theologische Konzeption aus den sozialen und politischen Konstellationen seiner Zeit ableitete.

Der Dominikanerorden hat sich seines herausragenden Lehrers Thomas schon bald nach dessen Tod zum Vorbild genommen und hält ihn bis heute in Ehren – nicht nur als Heiligen der Kirche, sondern vor allem als genialen Vertreter des mittelalterlichen Wissenschaftskosmos.

Für die Nachgeborenen ist das ein Erbe, welches nicht nur Lust bereitet, sondern durchaus auch eine Last sein kann. Versucht man nämlich, sich ein theologisches Konzept aus dem Hochmittelalter zu eigen zu machen, um es nicht nur historisch zu rezipieren, sondern auch systematisch in und auf die Gegenwart zu übertragen, dann zeigt sich schnell, dass es einer sensiblen Hermeneutik bedarf, um den lust-vollen Diskurs einer theologischen Schule nicht zu einer last-vollen Verbrämung vergangener Zeiten werden zu lassen. Allzu große Verliebtheit in eigene Traditionen riskiert eine unkritische Übertragung von letztlich Nichtübertragbarem in die Gegenwart. Das gilt selbst für Thomas von Aquin – und mit Sicherheit hätte er die Rezeption seiner Philosophie und Theologie im 21. Jahrhundert nicht anders gewünscht als im Modus einer kritischen und gegenwartssensiblen Relecture seiner Schriften. Auch und gerade in der Thomas-Rezeption gilt es die Zeichen der Jetzt-Zeit (vgl. Marie-Dominique Chenu OP) im Blick zu halten.

Es ist Sinn einer Debatte, dass sie nicht nur begonnen, sondern auch weitergeführt wird. So lag es nahe, nicht einfach nur eine Gedenkpublikation im Anschluss an den Actus Academicus in den Blick zu nehmen, sondern den Diskurs vertieft weiterzuführen.

Das vorliegende Buch trägt den Titel „Bewahren und Bewähren. Historische und politische Theologie im Anschluss an Thomas von Aquin“. Das Ergebnis weisen die Auseinandersetzungen mit Thomas, so wie sie Peters und Senner hier präsentieren, Parallelen, Überschneidungen und auch auseinanderstrebende Linien auf. Ergänzt wird das Haupkonvolut durch

Hinführungen in Leben und Werk der beiden neuen Magistri. Verantwortlich zeichnen dafür die Gutachter Ulrich Horst OP und Klaus-Bernward Springer (für Walter Senner) sowie Johannes B. Brantschen OP, Ulrich Engel OP und Ján Branislav Mičkovic OP (für Tiemo Rainer Peters).

Neben den bereits erwähnten Ulrich Engel und Klaus-Bernward Springer danke ich Herrn Volker Sühs (Matthias Grünewald Verlag) sowie Frau Laura Käding und Herrn Simon Berninger (jeweils Mitarbeiter/-in des Institut M.-Dominique Chenu), die sich um die Erstellung dieses Buches verdient gemacht haben.

Solide ausgeführt, ist die Rezeption des Thomas von Aquin keine Last, sondern akademische Lust!

Berlin, am 28. Januar 2015,
dem Hochfest des hl. Thomas von Aquin

Thomas Eggensperger OP
Studienregens und Herausgeber

Theologisch-politische Positionen und Perspektiven

Thomas und die Politische Theologie der Welt

Tiemo Rainer Peters

Theodor W. Adorno hätte diesen Titel allein schon wegen des „und" beanstandet. In seinen *Noten zur Literatur* schrieb er: „Wie in der Allegorese erlaubt das *Und* alles mit allem zu verbinden und ist darum ohnmächtig zum Meisterschluss".[1] Er hatte dabei wohl hauptsächlich an *Sein und Zeit*, Martin Heideggers Hauptwerk, gedacht, in dem sich tatsächlich alles, vorzugsweise der Tod und das viel zitierte „Sein zum Tode", mit allem verbindet und alles zu vergleichgültigen droht, auch das Grauen Hitler-Deutschlands, wie wir inzwischen wissen. Dietrich Bonhoeffer bezeichnete, bald nach Erscheinen des Buches, Heideggers Verständnis des Todes als „eigentlichem Seinkönnen" als „metaphysisch und zutiefst unernst".[2]

Gleichwohl ist Heidegger zwischen den Kriegen und in der Kriegs- und Nachkriegszeit für eine sich neu orientierende Theologie bestimmend gewesen. Ich nenne nur Rudolf Bultmann und Karl Rahner. Letzterer aber hatte, noch in den 1930er Jahren, auch Thomas von Aquin neu entdeckt und mit seiner Hilfe die gesamte systematische Theologie von Grund auf erneuert. Johann Baptist Metz hat den Rahnerschen Ansatz dann fundamental theologisch entfaltet und gleichzeitig auf die geschichtliche und gesellschaftliche Wirklichkeit verpflichtet. Wie wichtig dabei das thomanische Erbe war und weiterhin einer zukunftsfähigen Gottesrede dienen kann, soll im Folgenden gezeigt werden.

Theologische Entdeckung der Welt

Den Weg von Thomas zur Politischen Theologie der Welt hatte bereits Karl Rahner gebahnt und anfänglich beschritten. Sein 1939 erschienenes Buch *Geist in Welt* war eine ebenso akribische wie kreative Thomas-Lektüre für die Moderne. Wie kam die *Welt*, dieses der Theologie damals noch unvertraute Wort, in den Titel? Von Thomas? Oder eher von Heidegger und seinem Existenzial des „In-der-Welt-Seins"? Von Metz weiß ich, dass Rahner nicht auf den Jesuiten Francisco de Suárez, was nahe gelegen hätte, sondern auf Thomas von Aquin als Philosophen gesetzt hatte, weil ihm dessen Seins-,

[1] Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur,* Frankfurt/M. 1981, 327.
[2] D. Bonhoeffer, *Akt und Sein* (1931), Dietrich Bonhoeffer Werke (= DBW) Bd. 2, München 1988, 147.

Geist- und Weltverständnis geeigneter erschienen war für das Gespräch mit Martin Heidegger. Jedenfalls hat er dadurch, wie Joseph Maréchal, die Neuscholastik für etwas ihr wirklich Neues geöffnet: für den Menschen als sich in der Welt erfahrendes und nur so Gott, die Welt und sich selbst verstehendes Subjekt. Als Subjekt ist er „die schwebende Mitte zwischen … Zeit und Ewigkeit" („quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis"), wie Rahner aus Thomas' *Summa contra gentiles* zitiert.[3] „Ein Seil, geknüpft zwischen Mensch und Übermensch – ein Seil über einem Abgrunde".[4]

Thomas von Aquin war in der staufischen „Wende zur Welt" verankert. Er hat die Vernunft, auch die theologische, auf die Gegenstände verwiesen. Bei der thomanischen „conversio ad phantasmata"[5], dieser Hinwendung zu den Erscheinungen – nicht der Seele, wie bei Augustinus, sondern der Außenwelt – begann Rahners wegweisende Thomasauslegung, vertieft durch die kritische Philosophie Kants, die idealistische Hegels und vor dem stets präsenten Hintergrund der Fundamentalontologie Martin Heideggers.

Das 12./13. Jahrhundert war ein Schmelztiegel. Hier begegneten sich Altes und Neues, östliche und westliche, jüdische, christliche und islamische Kultur – besonders in Südspanien – um im Blutrausch der Reconquista des 15. Jahrhunderts, als Granada fiel, dann selbst wieder auseinander zu fallen. Thomas ist ein „Denker im geschichtlichen Übergang", eine Brücke, gebaut zwischen Vergangenheit und Zukunft, auch er „ein Seil über einem Abgrund". Ob es nicht, fragte Paulus Engelhardt, die „Übermacht" der internalisierten Tradition war und die „Ahnung unheimlicher, künftiger Konsequenzen", die Thomas in den letzten drei Monaten seines Lebens haben verstummen lassen?[6]

Ich gehe historisch vor, aber in betont *systematischer* Absicht. Mich interessiert, dass Thomas der Theologie in jener Sternstunde des Geistes etwas zugemutet hat, das sie fortan nicht mehr in Ruhe lassen wird: das Ewige der Religion mit dem Zeitlichen der Erfahrung zusammen zu denken; die Wahrheit also nicht einfach aus den heiligen Texten der Bibel, bzw. des Koran respektive dem Weltganzen der Ideen ableiten oder sie gar einer beanspruchten mystischen Unmittelbarkeit entlocken zu können. Die Wahrheit ist vielmehr, gestützt auf das Erfahrungswissen der Zeit und in der

[3] K. Rahner, *Geist in Welt,* Innsbruck 1939, [2]1957, 406; Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II, 81.

[4] F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra,* Kritische Studienausgabe (= KSA) 4, München [2]1988, 16.

[5] Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I 84, 7.

[6] Vgl. P. Engelhardt, *Thomas von Aquin.* Wegweisung in sein Werk (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 6), Leipzig 2005, 25.

Begegnung mit der wirklichen Welt und ihren Erscheinungen, je neu herauszuarbeiten.

Thomas hat keinem Empirismus oder Positivismus vorauseilend das Wort geredet. Denn die Subjekte, die diese ausklammern, waren bei ihm als erkennende und wollende stets involviert. Sehr wohl zeigt sich hier jedoch eine Art Frühnominalismus. „Offenkundig falsch ist die Meinung derer", heißt es in der *Summa contra gentiles*, „die behaupten, es sei im Blick auf die Wahrheit des Glaubens gleichgültig, was einer über die geschaffene Welt denke, wenn er nur über Gott die rechte Meinung habe. Ein Irrtum über die Welt wirkt sich aus in einem falschen Denken über Gott."[7] Ins Heute übertragen: „Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen!"[8]

Wen hatte Thomas in seiner *Summe gegen die Heiden* vor Augen? Die Antworten auf diese Frage sind vielfältig und oft widersprüchlich. Auf der einen Seite scheinen es diejenigen zu sein, die uns bereits begegnet sind und die eine beinahe gnostische Glaubenswahrheit verkündet haben, welche durch Erleuchtung und Eingeweihtsein der Seele erfasst wird, also letztlich rein mystisch. Nicht Augustinus hat Thomas abgelehnt, wohl aber diese Weltlosigkeit des Glaubens, also die Preisgabe der Welt, die seit Augustinus das christliche Denken gefährdet.

Die Gegner auf der anderen Seite dürften zu jenen averroistischen Kreisen an der Pariser Universität der 1260/70er Jahre gehört haben, die einem reinen Aristotelismus verpflichtet waren und deshalb einer fast schon säkularistischen, jedenfalls offenbarungsunabhängigen Weltsicht das Wort redeten. Thomas dagegen verband mit der Bejahung der Welt stets ihre Nicht-Göttlichkeit und Nicht-Absolutheit und vertrat gegen Aristoteles/Averroes eine eschatologische Vorbehaltlichkeit, die leitmotivisch bis heute auch die Politische Theologie der Welt bestimmt. Wie sie verfolgte er in seiner *Summe gegen die Heiden* beides: die Rückeroberung der Welt aus den Zwängen des Pessimismus und die Kritik an einer rigorosen Weltlichkeit, die früher oder später zu erneutem Weltverlust führen müsste.

Johann Baptist Metz hatte 1968 sein vielleicht nicht wichtigstes, aber doch folgenreichstes Buch vorgelegt: *Zur Theologie der Welt.* Darin stand der Vortrag, den er 1967 auf dem Theologenkongress in Toronto gehalten hat: *Kirche und Welt im Lichte einer ‚politischen Theologie'*.[9] Ich füge beide Titel zusammen und spreche von einer „Politischen Theologie der Welt". Dabei

[7] Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* 2, 3.

[8] *Unsere Hoffnung* (Entwurf J.B. Metz), Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (= Synodenbeschlüsse 18), Bonn 1975, 29.

[9] J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt,* Mainz/München 1968 u. ö. 99–116.

zeigt sich der Begriff des „Politischen“ noch immer – nicht nur wegen Carl Schmitt – als ebenso problematisch wie produktiv und also geeignet, die „verhältnislos“ und abstrakt gewordene Welt der Theologie zurückzuholen in den Raum öffentlicher Diskurse und Auseinandersetzungen.

Nicht dass Rahner die „alltäglichen Dinge“ übersehen, politische Dimensionen des Christentums ignoriert oder die Zukunft als Thema der kommenden Theologie verkannt hätte. Sie haben allerdings nicht zu den hermeneutischen Voraussetzungen seines Denkens gehört. Die Politische Theologie der Welt wollte zwar ebenfalls zurück zu den durch die aristotelisch-thomanische Wende wichtig gewordenen Phänomenen, um diese nun aber gleichsam von Beginn an geschichtlich und im weitesten Sinn „politisch“ zu interpretieren. „Politik“ nicht unmittelbar, wie bei Max Weber oder der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, als Handlungsbegriff verstanden, sondern als Reflexionsbegriff, das heißt als Chiffre für eine „theologische Hermeneutik im zeitgenössischen gesellschaftlichen Kontext“[10], kurz, als „Organ des Gesamtdenkens“, wie Friedrich Nietzsche, in einem Brief an Carl von Gersdorff hellsichtig formulierte.[11]

Auch Dietrich Bonhoeffer war einem solchen „politischen“ Verständnis auf der Spur, also nicht nur dem Thema der weltlichen Welt, das jeder sofort mit seinem Namen verbindet. Eine derartige Sicht stand unter der kritischen Beobachtung jener Interpreten, die Bonhoeffer in ungebrochener Kontinuität mit der akademischen Theologie in Deutschland sehen wollten. Dabei war klar, dass gerade er die nicht selten verhängnisvollen Arbeitsteilungen zwischen wissenschaftlicher und politischer bzw. politischer und religiöser Existenz mit großer Skepsis betrachtete. „Denken und Handeln“, schrieb Bonhoeffer 1944 seinem Patenkind – also meiner Generation – „wird für euch in ein neues Verhältnis treten. Ihr werdet nur denken, was ihr handelnd zu verantworten habt.“[12]

Offenbarungsdenken

In einem Brief an Alfred Sohn Rethel vom November 1936 sprach Theodor W. Adorno von der „Erschütterung“, mit der er dessen Erkenntnis aufgenommen habe, dass „nicht Wahrheit in Geschichte enthalten [ist], sondern

[10] J.B. Metz, *Politische Theologie in der Diskussion*, in: H. Peukert (Hg.), *Diskussion zur Politischen Theologie*, Mainz/München 1969, 274.

[11] F. Nietzsche, Brief vom 16.2.1868, in: Werke in drei Bänden, Bd. 3 (hg.v. K. Schlechta), München 1966, 992.

[12] D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (DBW 8), Gütersloh 1998, 433.

Geschichte in der Wahrheit". Dies dürfte der Ausgangspunkt seiner „negativen Dialektik" sein. „Ich glaube nun gewiss…, dass es uns *konkret* gelingt den Idealismus zu sprengen".[13] Johann Baptist Metz hat diesen idealismuskritischen Ansatz auch deshalb als wichtiges Prinzip seiner Theologie übernehmen können, weil er mit den Ergebnissen seiner eigenen Thomaslektüre korrespondierte. – Dass nämlich Wahrheit eine lebendige *Beziehung* ist, nicht Sache oder Begriff, hatte schon Thomas von Aquin gewusst.[14]

Metz hat das Thema der Geschichte Karl Rahner und einem in sich ruhenden Thomismus abtrotzen müssen, aber nicht Thomas selbst. Zwar konnte dieser noch nicht die Geschichte im modernen Verständnis als Fortschritts-, Verfalls- oder Überlieferungsgeschehen gemeint haben. Trotzdem war Thomas „nicht mehr primär und ausschließlich an Sach-, sondern an (geschichtlich einmaligen) Existenzverhaltungen orientiert"[15], was auch „der inneren Dynamik des Offenbarungswortes" entspricht.[16] Demnach hatte Thomas, so bestätigt es Ulrich Kühn, den „Grundriss menschlich-existentieller Geschichte" frei gelegt und namentlich in seiner Theologie des Gesetzes begonnen, dezidiert geschichtlich zu denken.[17] Für Metz und seine *Christliche Anthropozentrik* liegen hier, wie verborgen und vergessen auch immer, die eigentlichen Quellen der Neuzeit.

Die in großer Nähe zu Rahners *Geist in Welt* und Heideggers *Sein und Zeit* geschriebene *Christliche Anthropozentrik* richtete ihr Augenmerk zwar durchgängig auf die Form des thomanischen Denkens. Insgeheim kreiste sie aber um ein inhaltliches Problem, das nicht Rahner interessierte und erst recht nicht Heidegger, jedoch ihn, Metz, und Thomas, so, wie er ihn las: um das Ineinander von griechischer Philosophie und hebräischem Geist, oder in der späteren politisch-theologischen Nomenklatur: um das Verhältnis von Athen und Jerusalem. Es ging um die Frage, die bereits Thomas kannte und die heute nach wie vor virulent ist: wie man die Offenbarung theologisch-argumentativ auslegen soll, ohne sie entweder an ein ihr fremdes philosophisches System verraten, oder einem eifernden Fundamentalismus ausliefern zu müssen.[18]

---

[13] Th.W. Adorno und Sohn Rethel: *Briefwechsel*, München 1991, 32.

[14] Vgl. P. Engelhardt, *Thomas von Aquin*, a. a. O., 203.

[15] J.B. Metz: *Christliche Anthropzentrik,* München 1962, 110 f.

[16] Ebd., 113.

[17] Vgl. U. Kühn, *Via caritatis.* Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1965, 164; 212 f.

[18] Vgl. J.B. Metz: *Christliche Anthropozentrik,* a. a. O., 98 ff; 105. Nicht, wie sich der griechische Logos das biblische Denken im Zuge der Neuzeit aneignet, beschäftigte die *Christliche Anthropozentrik,* sondern inwiefern die sich *selbst* vollziehende Subjektivität „in das Ereignis der Offenbarung selbst hineingehört".

Thomas hatte in der *Summa contra gentiles* „seinen" Philosophen, Aristoteles, nicht zuletzt wegen der Eschatologie mit Vorbehalt und zunehmender Skepsis betrachtet. Für Metz „durchwaltet" und „steuert" dieser „zeitlich-eschatologische" Impuls das gesamte thomanische Seins- und Weltverständnis und prägt so das christliche Denken bis heute.[19] Nachhaltig habe Thomas die Glaubensreflexion davor bewahrt, in eine neue „babylonische Gefangenschaft" zu geraten, diesmal der griechisch-arabischen Philosophie.

Ob sich die Theologie heute, in Zeiten ihrer offenkundigen Schwäche, als Theologie behaupten und philosophischer oder anderer Vereinnahmungsversuche erwehren kann, steht noch dahin.

Metz hatte bei Thomas etwas gefunden, das er bei Ernst Bloch verdichtet wiederentdeckte: Dass die biblische Hoffnungsbotschaft Voraussetzung und Grundbestand des Wissens ist, des theologischen ohnehin. Sie spricht von den elementaren Bedürfnissen: vom „Leiden, das keines bleiben will", „von Auszug und Gutmachen", vom „aufgedeckten Angesicht". Sie gehört zu den rational nicht ersetzbaren, ebenso umkämpften, wie eine wirkliche Argumentations- und Streitkultur erst ermöglichenden Voraussetzungen humanen Denkens und Tuns.[20]

Antigeschichte des Leidens

Die Politische Theologie der Welt hat von Thomas gelernt, was diesen – ähnlich wie dann Karl Rahner – zeitlebens beschäftigte: dass das Denken, wenn es Gott sagt, mehr denkt, als in den Begriffen und Gedanken der (aristotelischen) Philosophie ausgedrückt werden kann. Aber Metz hatte sich in der Schule Rahners nicht nur mit Thomas und Heidegger beschäftigt, sondern auch mit Walter Benjamin und Theodor W. Adorno und war darum sensibilisiert für etwas, das in der damaligen Heideggerfaszination völlig vergessen, wahrscheinlich gründlich verdrängt worden war: für die Zeit als „Vergängnis" (Adorno) und Manifestation der Schrecken und Pathologien der Moderne. Entsprechend glaubte er, dass das Denken erst dann vernünftig und verantwortlich denkt, wenn es die Leidensgeschichte der Menschheit nicht nur nicht ausblendet, sondern in seine eigene intelligible

[19] Vgl. J.B. Metz: *Christliche Anthropozentrik*, a. a. O., 112. „Der Christ versteht sein Verhältnis zur Transzendenz selbst – zeitlich-eschatologisch, er erwartet das Jenseits als das geschichtlich Ankünftige …", ebd., 134.

[20] E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt/M. 1968, 54; 25; vgl. *Unsere Hoffnung,* a. a. O., 18; „Diese Bilder und Gleichnisse … sind genau und unersetzbar" (27).

Mitte rückt. Nur so war der Bann der meist genauso vergesslichen, wie zukunftsfixierten Säkularisierungstheologien jener Zeit zu brechen.

Im Raum stand die von Theologen viel zu leichtfertig übergangene Einsicht Adornos, dass „kein vom Hohen getöntes Wort, auch kein theologisches, … unverwandelt nach Auschwitz ein Recht" hat.[21] Bei Thomas hatte weit weniger genügt, um ihn theologisch verstummen zu lassen. Angesichts des „Zivilisationsbruchs" (Dan Diner) reichten die traditionellen Argumente der Fundamentaltheologie nicht mehr und die Christologie wurde spätestens jetzt als „Speerspitze des Antijudaismus" (Rosemary Radford-Ruether) erkennbar. Tatsächlich war sie weit davon entfernt, ein Ort des theologischen Erschreckens zu sein oder die Frage zuzulassen, wie aus dogmatischen Begriffen antisemitische Wirkungen entstehen konnten. Damals hatten Philosophen wie Martin Buber, Hans Jonas oder Emmanuel Lévinas aufgedeckt, dass die meisten der uns bestimmenden Denktraditionen selbstfixiert und apathisch sind, blind gegen die Anderen und ihren Schmerz. Wo ließ sich noch anknüpfen?

Selbstverständlich ist Thomas in den christlichen Antijudaismus involviert, wie in das egologische griechische Denken. Und dennoch war etwas Neues geschehen, als er die weltlichen Phänomene zur Grundlage einer fast induktiven Erkenntnis machte. Er meinte, wie anfänglich auch immer, Erfahrung als Evidenz, als „Lehrmeisterin aller Dinge". Das hatte zwar erst Bartolomé de Las Casas in einem beschwörenden Brief an Pius V. gesagt, dreihundert Jahre nach Thomas, um auf die katastrophale Situation der Indianer in den „Westindischen Ländern" hinzuweisen.[22] Doch noch immer lässt sich hierin die thomanische „conversio ad phantasmata" erkennen, die im Laufe ihrer Entfaltung auf die Antigeschichte des Leidens, der Ausgebeuteten, Unterdrückten und Verfolgten stößt.

Letztlich waren diese Verlorenen schon in der thomanischen Wende zur Welt zumindest mitgemeint. Der Wortlaut seiner Schriften genügt ja nicht, um Thomas zu erfassen. Der geschichtliche Kontext ist dafür genauso wichtig, wie der Blick von heute, der diese Geschichte für uns lesbar macht.[23] So sehen wir in jenem revolutionären 12./13. Jahrhundert die „große Schar aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen" (Offb 7, 9), die Franziskus, Dominikus und Petrus Waldes vor 800 Jahren, parallel zum damaligen Aufbruch in Philosophie und Theologie, in den Armen ihrer Zeit

[21] Th. W. Adorno: *Negative Dialektik,* Frankfurt/M. 1966, 356; 358.

[22] Zit. nach: G. Gutiérrez, *Wenn wir Indianer wären,* in: E. Schillebeeckx (Hg.), *Mystik und Politik (*FS Johann Baptist Metz), Mainz 1988, 36.

[23] Vgl. H. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte,* Frankfurt/M. 1987, 279–284.

wahrgenommen hatten und die bis heute die Leidensgeschichte der Menschheit prägen, diese Menschheitsgeschichte „von unten".

Im 13. Jahrhundert waren die Weltdinge also nicht nur ins helle Licht theoretischer Erkenntnis getreten. Sondern die doppelte Umwälzung, die staufische *und* die „evangelische", hatte die Welt bereits ganz unmittelbar von ihrer Schattenseite gezeigt und höchst realistisch eine bis jetzt andauernde Apokalypse aufgedeckt. In genau dieser Spannung lebt und denkt der historische Thomas. Das macht ihn „heilig". Deshalb hat Gilbert Keith Chesterton ihn am Anfang seiner herrlichen Biographie demonstrativ neben Franziskus gestellt.[24]

Marie-Dominique Chenu dürfte Recht haben mit seiner Behauptung, dass die Hoffnungsperspektive, mit der Thomas den griechischen Logos konfrontiert hatte, aus der Evangelischen Bewegung stammt; dass sie es war, die ihn befähigte, auch noch einmal das aristotelische Menschen- und Weltbild kritisch zu betrachten und neu zu bewerten.[25] Jedenfalls kann man Thomas nicht in einen philosophisch-spekulativen und einen christlich-engagierten Teil aufspalten, ohne beide zu verlieren.

In dieser frühmodernen „Achsenzeit", im Prozess der Theologiewerdung der Offenbarung in der Gestalt Thomas von Aquins, durchdringen sich also endliche Erkenntnis und evangelisch-soziale Erneuerung. Hier wurde im Ansatz erkennbar, was dann bei Immanuel Kant thematisiert werden wird: dass die Vernunft vernünftig erst dann ist, wenn sie bis an ihre Grenze geht und begreift, „dass der Verstand des Menschen nur so weit reicht wie sein Tun" (Franz Rosenzweig).[26] Das heißt, die Theorie hat bereits bei Thomas aufgehört, rein kontemplativ zu sein. Sie bedarf einer genuinen politischen Hermeneutik, um in ihrer Grundinspiration verstanden und angeeignet werden zu können.

Für Thomas und auch noch für Kant war Gott die Grenze, die gedacht werden muss, ohne *nur* gedacht werden zu können. Bei Kant als „transzendentales Ideal", bei Thomas, um „zu wissen, dass wir ihn nicht wissen".[27] Gott und das Leiden, hatte Johann Baptist Metz aus den nunmehr bekannten Gründen hinzugefügt. Die von Thomas ausgelöste Wende zur Welt muss, um in ihr Ziel zu kommen, bis zur „Objektivität des Leidens" (Adorno) vorstoßen.

---

[24] G.K. Chesterton, *Thomas von Aquin,* Heidelberg ^{2}1957, 11–46; vgl. M.-D. Chenu, *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin,* Heidelberg 1960, 78; J. Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin,* München 1958, 18 ff.

[25] M.-D. Chenu, *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin,* Graz/Wien/Köln ^{2}1982, 40.

[26] F. Rosenzweig, *Die Schrift,* Frankfurt/M. 1964, 187.

[27] Thomas von Aquin, *De Pot.* 7, 5 ad 14.