



Bertil Langenohl (Hg.)

# Zur Gegenwart des kommenden Gottes

Anstöße aus der Erfahrung suchenden Theologie  
von Tiemo Rainer Peters

Matthias Grünewald Verlag

## VERLAGSGRUPPE PATMOS

PATMOS  
ESCHBACH  
GRUNEWALD  
THORBECKE  
SCHWABEN  
VER SACRUM

Die Verlagsgruppe  
mit Sinn für das Leben



Die Verlagsgruppe Patmos ist sich ihrer Verantwortung gegenüber unserer Umwelt bewusst. Wir folgen dem Prinzip der Nachhaltigkeit und streben den Einklang von wirtschaftlicher Entwicklung, sozialer Sicherheit und Erhaltung unserer natürlichen Lebensgrundlagen an. Näheres zur Nachhaltigkeitsstrategie der Verlagsgruppe Patmos auf unserer Website [www.verlagsgruppe-patmos.de/nachhaltig-gut-leben](http://www.verlagsgruppe-patmos.de/nachhaltig-gut-leben)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2024 Matthias Grünewald Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern  
[www.gruenewaldverlag.de](http://www.gruenewaldverlag.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: josh rose / [unsplash.com](https://unsplash.com)

Druck: CPI books GmbH, Leck

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3323-2

## Inhalt

Vorwort .....	9
Einleitung .....	11
<b>Theologie als Biographie .....</b>	<b>19</b>
Johannes Reipen	
<b>Gedanken zum Buchprojekt am Rande des Religionsunterrichts</b>	
Zwei Briefe nach langer Zeit .....	21
Bertil Langenohl	
<b>Das Udenkbare leben</b>	
Auch eine Einführung in die praktische Fundamentaltheologie von Tiemo Rainer Peters .....	25
Michael Strodt	
<b>Auf der Suche nach der verlorenen Erfahrung</b>	
Zur Aneignung und Kritik der neuen Politischen Theologie .....	135
Ulrich Engel	
<b>Gott denken – Gott beanspruchen</b>	
Theologie und Erfahrung in der Tradition des Dominikanerordens: eine Spurensuche mit Tiemo Rainer Peters OP .....	147
Kuno Füssel	
<b>Auf der Suche nach dem lebendigen Gott</b>	
Die Goldader in der theologischen Existenz von Pater Tiemo R. Peters OP	159
Ottmar John	
<b>„Was ist mit Dir im Tod?“ – Von der Berechtigung und dem Sinn einer Frage</b>	
Nachdenkliches im Anschluss an die Theologie des Todes von Tiemo Rainer Peters .....	175
Reyes Mate	
<b>Von „Die Zeit ist der Andere“ (Rosenzweig) zu „Gott ist Zeit“ (Peters)</b>	<b>201</b>

Daniel Barreto „Begabung zum Jetzt“ (T.R. Peters) (Un-)politische Zeiterfahrung im Anschluss an Franz Rosenzweig .....	215
Thilo Rissing Der Theologe als Finder Timo Rainer Peters' Spurensuche zwischen Kunst und Theologie .....	227
<b>Biographische Theologie im biblischen Kontext .....</b>	<b>235</b>
Paul-Gerhard Klumbies Im Anfang war die Einheit Gott und Jesus Christus in Joh 10,30 .....	237
Paulina Pieper „Gestalten des Übergangs“ Biblische Figuren unterwegs mit Michel de Certeau .....	247
<b>Praktisch-theologische Perspektiven .....</b>	<b>267</b>
Jürgen Kroth Wer, wenn nicht wir? Wo, wenn nicht hier? Wann, wenn nicht jetzt? Zu einer pastoral verantworteten Theologie des Augen- und Weitblicks	269
Johannes Sabel Warum Bildung Gott braucht Zur theologischen Begründung von Bildung im Gespräch mit Helmut Peukert und Timo Rainer Peters .....	281
Thomas Polednitschek Erfahrung als Existenzmitteilung Oder: Was die Theologie von T.R. Peters und Philosophische Praxis verbindet .....	295
Bernd Lohse Erfahren und Verstehen. Über das Pilgern .....	305

Paulina Pieper „We are the hero of our own story“ Von einer biographieforschenden Theologie .....	311
Paulina Pieper Theologie und Biographie – theologische Identitätskonzepte zwischen wissenschaftlichem Anspruch und spiritueller Erfahrung Skizze eines Promotionsprojekts .....	329
<b>Jesus Christus – Biographie der Tora? Eine jüdisch-christliche Debatte .....</b>	<b>335</b>
Tiemo Rainer Peters Jesus Christus – biographischer Kommentar zur Tora .....	337
Hans Hermann Henrix Jesus von Nazareth als „Tora in Person“ und die biographische Dimension der Christologie .....	343
David M. Neuhaus SJ Jesus von Nazareth – Die Tora als Biographie .....	357
Walter Homolka Christology and the Biographical Jesus A Jewish Perspective on the Concept of Jesus as Torah Incarnate .....	377
<b>Erfahrung und ihre Kritik zwischen Theologie und Philosophie</b>	<b>399</b>
Knut Wenzel „Der Fromme von morgen wird Mystiker sein, oder er wird nicht sein“ (Karl Rahner) Spannungen im Begriff religiöser Erfahrung – und ihre theologische Unabdingbarkeit .....	401
José A. Zamora Schwierigkeiten mit der Erfahrung Kritische Überlegungen im Anschluss an Theodor W. Adorno .....	417

Ottmar John	
Erfahrung und Erinnerung bei Tiemo Peters und Walter Benjamin .....	431
Theologische Biographien zwischen Israel und Deutschland .....	455
David M. Neuhaus SJ	
A privileged life in the Holy Land .....	457
Burghard Schunkert	
„Lifegate – Tor zum Leben“	
Heilpädagogisches Arbeiten mit palästinensischen Kindern und Jugendlichen im Spannungsfeld zweier Völker .....	473
Georg Rößler	
Heinrich auf dem Weg nach Jerusalem .....	491
Anja Werner	
„Zu wissen, dass wir zählen“ (Ruth Cohn) – Von der Zumutung, mich meiner Furcht auszusetzen	
Spirituelle Ermutigungen und ihre Bedeutung für mein Lernen und Handeln .....	505
Autorinnen und Autoren .....	519

## Vorwort

Nach dem Tod von Tiemo Peters, dem Lehrer und Freund, habe ich noch einmal begonnen, mich in seine Schriften zu vertiefen; nun, wie es mir schien, zum ersten Mal „richtig“. Dabei fiel mir auf, dass sie – wie Peters' ganze theologische Existenz, die nun in den Blick kam – einen Fokus haben, einen Brennpunkt möchte ich sagen, der mir bisher verborgen geblieben war. Dieser Brennpunkt liegt in dem Peters' eigenen Verständnis des Zusammenhangs von Theologie und Biographie, von Theologie *als* Biographie nämlich. Glaube ist ein „Lebensakt“, wusste schon Dietrich Bonhoeffer, also etwas Ganzes und Unteilbares, keine religiöse Provinz, in die man sich zurückziehen dürfte oder auch nur könnte, ohne am Ende krank zu werden. Der „Grundstoff“ des Lebens aber – und damit die Voraussetzung dieser Theologie wie jeder, die sich als modern versteht – ist Erfahrung. Wer von Gott reden will, könnte man deshalb mit Rahner über Peters sagen, muss „etwas erfahren“ haben.

Theologie als Biographie also, als Artikulation von Erfahrung, von Erfahrungen, die jedes Leben einzig machen. Das liegt so nahe und doch offenbar so fern, dass bisher kaum etwas unter diesem Titel veröffentlicht wurde. Diese Lücke beginnt das vorliegende Buch zu schließen. Es ist, was seinen Herausgeber angeht, der Corona-Krise abgerungen in einer Weise, die, wie letztlich jede Erfahrung, kaum mitteilbar ist, vielleicht aber auch ohne Worte denen verständlich, die eine ähnliche gemacht haben. Ihre Flüchtigkeit merke ich an der Mühe, mir gegenwärtig zu halten, was der drohende Verlust einer improvisierten Exilexistenz bei wesentlich auf die Kernfamilie reduzierten Sozialkontakten eigentlich bedeutet. Und doch muss ich zugeben, dass genau in dieser Krise, gegen die sich diese Schrift zu behaupten hatte, auch der Grund ihres Gelingens lag. Ohne die Zeit, die ich, arbeitslos geworden, auf dieses Projekt verwenden konnte, und ohne die Konzentration auf ein Werk, die mir diese Zeit in diesem prekären Augenblick meines Lebens ermöglichte, wäre dieses Buch nicht entstanden.

Es war dieser Augenblick auch, der mir ein Gefühl gab für den „asketischen“ Charakter vieler Biographien heute; für Menschen, die darum ringen, sich in den unsicheren, riskanten, zum Teil brüchigen Lebensbedingungen unserer Zeit irgendwie noch als Christ und als Christin zu verstehen oder das schon aufgegeben haben, die aber in ihrer „religiösen Armut“ möglicherweise eine Spiritualität pflegen, die zwar ganz weltlich, alltäglich, letztlich aber viel authentischer ist als die vieler bürgerlicher und kritischer Christen unserer Tage – und die doch theologisch fast unsichtbar bleibt.

Damit knüpfte ich an Intentionen an, die vor allem Tiemo Peters früh und bald vergessen in die Theologie eingetragen hatte, als er sie ein „Erfah-



rungsprotokoll und Bericht von jener Reise nannte, die ‚Nachfolge‘ heißt“. Er erinnerte damit an die erste Absicht einer Theologie, die begonnen hatte, sich „politisch“ zu nennen: an jenes überkonfessionell und interdisziplinär avisierte Projekt, das Subjekt gesellschaftskritisch in die Theologie einzuführen; nicht als Begriff, sondern als den konkreten „in seine Erfahrungen und Geschichten verstrickten Menschen“ (Metz).

Ich widme dieses Buch – zum Gedächtnis an Tiemo Peters, der am 17. Oktober 85 Jahre alt geworden wäre, – unseren Kindern Emil und Emma stellvertretend für alle Kinder, die in den gegenwärtigen Krisen leiden, ohne das artikulieren zu können, und danke besonders Ottmar John und Michael Strodt, die mich auf verschiedene Weise zu dieser Schrift ermutigten, ihr Entstehen begleiteten, mich zu Korrekturen nötigten und die ich mit Fragen jeder Art jederzeit behelligen durfte.

Die Zeit, in der dieses Buch erscheint, wurde unterbrochen von einem Ereignis, das wir hilflos mit dem Datum des 7. Oktober oder auch als Schwarzen Schabbat bezeichnen. Wie soll man weiter machen „danach“?

Meine Entscheidung, das Projekt nicht abzubrechen, fällt mit der Erfahrung zusammen, dass ich die geistig-moralische Orientierung, der ich angesichts dieser Katastrophe dringend bedurfte und bedarf, wesentlich aus dem Denken und dessen Quellen schöpfen kann, das der Grund für dieses Buch ist und für mich untrennbar verbunden bleibt mit dem Namen Tiemo Peters‘.

*Tel Aviv, November 2023*

*Bertil Langenohl*

## Einleitung

Diese Schrift versucht – zumindest was mich als Herausgeber betrifft – eine Schuld abzutragen, die ich nicht erst seit seinem Tod gegenüber Tiemo Peters empfinde. Schuld nicht im moralischen Sinn. Was ich und was viele von ihm empfangen haben, hat er freiwillig gegeben, umsonst sozusagen, ohne jemanden damit auf etwas zu verpflichten. Meine Arbeit an dieser Publikation ist also Antwort, nicht Buße, Dank, nicht Entschuldigung.

Beim Verfassen meiner Beiträge aber hatte ich eine merkwürdige Intuition, die, glaube ich, viele Autorinnen und Autoren dieses Bandes verstehen, dass mir nämlich das Urteil des Verstorbenen eigentlich wichtiger wäre als das der Lebenden; dass ich für einen Toten, für die Vergangenheit schreibe, eher als für die Zukunft. Und ich habe mich gefragt, wie viele Texte – und wer weiß, was noch alles – eigentlich entstanden sind aus dem unerfüllbaren Bedürfnis, die Toten ihrerseits zu einer Antwort auf die Antwort zu bewegen, die Texte wie dieser sind. Einer Antwort, die sie selber nicht mehr geben können, die aber ihre sein müsste, um gültig zu sein, die also kein Publikum jemals ganz vertreten oder gar ersetzen kann. Verlangt am Ende nicht jedes Buch – vielleicht jedes ernsthafte Werk der Kultur überhaupt –, dass die Vergangenheit, an die es sich mindestens auch wendet, sich wieder öffnet und neu Gegenwart wird?

Auf der anderen Seite muss ich mich fragen lassen, und ich frage es mich auch: Warum erst jetzt? Warum nicht eher eine Auseinandersetzung wie diese? Als Fehler und Irrtum noch unmittelbar hätten „geahndet“ werden können; als Lob noch möglich, Tadel – wer Tiemo Peters kennt – unvermeidlich, als Zustimmung und Widerspruch am Platz gewesen wären. Ich bedaure, dass ich mir, dass wir uns, die wir ihm über so viele Jahre vor allem in unserem Kolloquium<sup>1</sup> so nahe waren, uns die Theologie von Tiemo Peters immer nur zu Herzen, nie aber einmal richtig „zur Brust“ genommen haben. Gelegenheiten hätte es genug gegeben. Manche seiner Aufsätze und eines seiner Bücher habe ich vor ihrem Erscheinen Korrektur gelesen, alle seine Monographien hat er im Kolloquium vorgestellt, zwei von ihnen uns, seinen Tutorinnen und Tutoren, sogar gewidmet. Und trotzdem – oder gerade, weil die Gelegenheiten unerschöpflich schienen? – haben wir das lebendige, wengleich oft „flüchtige“ gemeinsame Ringen um das, was theologisch an

---

<sup>1</sup> Zum „Kolloquium Politische Theologie“, dem erweiterten theologischen Gesprächskreis ehemaliger Tutorinnen und Tutoren des fundamentaltheologischen Grundkurses, den Tiemo Peters jedes Semester an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster abhielt, vgl. den gleichnamigen Beitrag v. Verf., in: B. Langenohl, Chr. Große Rüschkamp (Hrsg.), *Wozu Theologie? Anstiftungen aus der praktischen Fundamentaltheologie* von Tiemo Rainer Peters, Münster 2005, S. 123–126. (zit. WT)

der Zeit war, einer bleibenden Betrachtung des Ganzen seiner Theologie stets vorgezogen.

Das soll sich nun ändern. Denn heute zeigt sich, dass nicht nur viele seiner Themen und Thesen immer noch auf der Höhe der Zeit sind; es beginnt sich vielmehr als höchst aktuell abzuzeichnen, worum seine gesamte theologische Existenz kreiste und wofür er als Geistlicher stand. Es dürfte deshalb nicht weniger als notwendig sein zu versuchen, das Ganze dieses Lebens dem Vergessen zu entreißen, ein Versuch, der seinerseits heute erst möglich ist, „weil das gelebte Leben eines Menschen, das wusste Walter Benjamin, ‚tradierbare Form am ersten am Sterbenden annimmt [...]‘. Der Tod ist die Sanktion von allem, was der Erzähler berichten kann. Vom Tod hat er seine Autorität geliehen“.<sup>2</sup>

Wie aber kommt man dem Ganzen einer theologischen Biographie auf die Spur, das ja nicht alles meinen kann, was Peters gesagt und geschrieben hat? Der Schlüssel liegt in einem mystischen Satz, den er bei Hans Blumenberg gefunden hat, der in seinem Buch *Matthäuspasion* ein außerkanonisches Jesuswort zitiert: „Die mir nachfolgen, haben mich nicht verstanden.“ Es könnte das Motto der „kinderschweren“ Theologie Tiemo Peters‘ sein.

Diese Theologie gründet in der Unmittelbarkeit eines Glaubens, der alles Sekundäre bricht, weil ihm, wie Franz Rosenzweig einmal schrieb, „kein ‚Gesetz‘ gegeben ist, denn er steht unter einem ‚Befehl‘. Einem Befehl, der ihm Vollmacht gibt über die ganze Welt und ihre Ideale.“<sup>3</sup> An der Rückgewinnung dieser Unmittelbarkeit, davon war Peters überzeugt, liegt nicht weniger als die Rettung des Christentums, ja des Menschen überhaupt, wahrscheinlich unser Leben.

Der Standpunkt der Unmittelbarkeit, auf den Peters mit Rosenzweig recurriert und mit dem seine Theologie nicht chronologisch, aber systematisch beginnt<sup>4</sup>, ist jedoch der jüdische Standpunkt. Rosenzweig hatte ihn im Briefwechsel mit seinem Cousin Eugen Rosenstock als den metahistorischen Standpunkt der Ewigkeit erläutert, den das jüdische Volk – „durch die Befolgung eines außerzeitlichen Gesetzes dem Fluß der Geschichte enthoben“<sup>5</sup> – inmitten der Geschichte erfährt, „während die Christenheit, [die] sich auf einem ‚ewigen Weg‘ befindet“<sup>6</sup>, ihn nur eschatologisch, also am

---

<sup>2</sup> W. Benjamin, zit. in T.R. Peters, *Mehr als das Ganze*. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne, Ostfildern 2008, S. 85. (zit. MG)

<sup>3</sup> Zit. MG 92 f.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Y.H. Yerushalmi, *Zachor: Erinnere dich!* Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, Berlin 1988, S. 99.

<sup>6</sup> Ebd.

Ende der Geschichte erreicht, die sie „durchqueren“ muss. Er ist der Grund der Fremdheit Abrahams in dieser Welt, die Hegel – pars pro toto und durchaus ambivalent – dem heimatlosen Gottesvolk als Ganzem zugeschrieben hatte, dem wandernden „ewigen Juden“.<sup>7</sup> Es ist der Standpunkt des jüdischen „Unbehagens in der modernen Geschichtsschreibung“, von dem Chaim Yerushalmi spricht. Letztlich ist es die „Gottesbegabung Israels“ (Metz). Diese aber hatte George Steiner quer zu allen gängigen Theorien über Judenfeindschaft als die Wurzel des Antisemitismus ausgemacht. Der wäre nämlich falsch verstanden, so Steiner, sähe man seinen Grund im christlichen Vorwurf des Gottesmordes, mit dem er zweifellos zu tun hat.<sup>8</sup> Nicht der „Tod Gottes“ sei es jedoch, sondern vielmehr seine „Erfindung“, die die Welt Israel nicht verzeihen könne und deretwegen sie sein Volk, das Volk Gottes, immer wieder dem Versuch ausgesetzt hat, es vom Antlitz der Erde zu tilgen und aus dem Buch der Geschichte zu streichen.<sup>9</sup> Der christliche Rekurs auf diesen Standpunkt fordert deshalb die unbedingte Solidarität mit allen – den Juden zuerst –, die als ihre Opfer aus Geschichte und Gegenwart „gejagt“ wurden und werden. Diesen ebenfalls in gewisser Weise metahistorischen Standpunkt markiert Benjamins „Augenblick der Gefahr“, mit dem die Theologie Tiemo Peters‘ systematisch schließt. Nirgendwo anders nämlich als dort, wo es gefährlich wird, an der Seite der jetzt Leidenden und der Unterdrückten ist es möglich, irgendwie den Gedanken an eine Rettung festzuhalten, die die Leidenden auch der Vergangenheit, die Toten, die Vernichteten nicht ausschließt.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Vgl. G. Steiner, *Der Garten des Archimedes*, München/Wien 1997, S. 248 ff.

<sup>8</sup> Der Vorwurf des jüdischen Gottesmordes, so abstrus er ist, so wenig zufällig ist er. Stellt er doch das populäre Vexierbild jener ontologisch gedachten Menschwerdung Gottes in der Person Jesu Christi dar – und repräsentiert damit diejenige Seite des christologischen Dogmas, die sich theologisch durchgesetzt hat und kulturell prägend geworden ist. Auch deshalb konnte Tiemo Peters einmal sehr drastisch formulieren, das Christentum sei von einer tödlichen Krankheit befallen und müsse sich besonders seit Auschwitz vergegenwärtigen, dass es nicht nur zu wenig Solidarität an der Seite der Juden aufgeboten, sondern sogar die theologischen und religiösen Stereotypen des christlichen Antijudaismus geliefert habe, der auch in die Vorgeschichte der Shoa gehört. Dies sei sein „Orthodoxieproblem diesseits der Rechtgläubigkeit“. Vgl. T.R. Peters, *Nach Auschwitz von Gott sprechen*, Hamburg 1995, S. 16. (zit. NA)

<sup>9</sup> „Es ist meiner Ansicht nach nicht als Deizist, als ‚Mörder Gottes‘, daß der Jude von der christlichen Zivilisation des Westens gehaßt und gefürchtet wird (obgleich diese gräßliche Zuschreibung eine Rolle dabei gespielt hat); sondern als ERFINDER Gottes und als Sprachrohr und Mahner einer allmächtigen, alles sehenden, alles fordernden Gottheit. Weil das Judentum die Menschheit wachgehalten hat wie die Propheten die schlafende Stadt.“ G. Steiner, *Das lange Leben von Metaphern*. Versuch über die Shoah. In: M.J. Lasky, H. Hegewisch (Hrsg.), *Wendepunkte unserer Zeit*. Der Monat. Jahrbuch. Folge 298, Weinheim/Berlin 1987, S. 63–79, hier S. 73 f. Ähnlich ders., *In Blaubarts Burg*, Frankfurt 1972, S. 49.

<sup>10</sup> Vgl. MG 52. Die Stelle nennt den Benjaminschen „Augenblick der Gefahr“ nicht wörtlich, aber der Sache nach.

Beide Positionen, die Rosenzweigs und die Benjamins, fand Peters chronologisch zuerst bei Dietrich Bonhoeffer. Dessen „Arkandisziplin“ schützt die Unmittelbarkeit des Glaubens vor derjenigen Verweltlichung, die die „nicht-religiöse Interpretation“ biblischer und theologischer Begriffe heute gerechterweise fordert; allerdings nicht nach Art eines vom weltlichen Engagement getrennten spirituellen Rückzugs in eine religiöse Gegenwelt aus Liturgie, Gebet und mystischer Versenkung, sondern als „Kontrapunkt“ (E. Bethge) des weltlichen Lebens selbst; als implizite Voraussetzung, um die Welt in ihrer ganzen Gottlosigkeit, also ihrer selbstbeanspruchten Säkularität erst erkennen, ernstnehmen und gestalten zu können; als gewissermaßen „transzendente“ Qualität des öffentlichen Raumes, in dem, gerade weil und insofern Gott dort ohnmächtig ist, der „jeweils gegebene und erreichbare Nächste“ in seinem absoluten Anspruch, das heißt als „das Transzendente“, als „Gott in Menschengestalt“ erscheinen kann; und damit als Grund jener „tiefen Diesseitigkeit“, die im unbedingten „Dasein-für-andere“ ebenso teilnimmt am „Sein Jesu“ wie mit Jesus am „Leiden Gottes in der Welt“. Bonhoeffer hatte diese Unmittelbarkeit biographisch-theologisch bewährt inmitten der Gefahr, der er sich aussetzte, als er nicht nur „für die Juden schrie“, sondern als Theologe politischen Widerstand leistete, zu dem schließlich auch die Seelsorge an seinen Mithäftlingen im Tegeler Gefängnis gehörte, innerhalb der seine späte Theologie entstand und die sie systematisch voraussetzt. Für die „teure Gnade“, von der er schon 1937 in seiner *Nachfolge*<sup>11</sup> gesprochen hatte, bezahlte er den vollen Preis.

Die Zeiten haben sich, Gott sei Dank, geändert, wenn auch nicht ganz. Tiemo Peters hat das Programm des späten Bonhoeffer fortgeführt und in vieler Hinsicht vorgeführt, was damit gemeint war. Als akademischer Lehrer und Forscher, Ordenstheologe, Priester, Prediger und Seelsorger, als geistlicher Leiter dominikanischer Exerzitien und als Rat- und Geldgeber, als Helfer und Freund: mit allen Fasern seiner theologischen Existenz hat er den „Primat des übernatürlichen Heils in bezug auf die irdische Gerechtigkeit“ bekämpft, der nach Lévinas das jüdische Verständnis des Christentums charakterisiert<sup>12</sup>, und trat selber für ein Christentum ein, das einmal „ein

---

<sup>11</sup> Der altruistische Imperativ Christi in der Bergpredigt, die Bonhoeffer in seinem Buch *Nachfolge* auslegt, liegt für George Steiner auf derselben Linie wie die „autistische Intimität“ Abrahams mit Gott, von der die Tora erzählt. In der *Nachfolge* Abrahams hebt sich der Mensch heraus aus den Ordnungen der Natur, in der *Nachfolge* Jesu aus der natürlichen Moral. Dass Jesus, wie bei Abraham geschehen, den Menschen aus seiner angestammten Welt und aus sich selbst herausruft, um ihn von Grund auf zu erneuern, damit er so allererst Mensch werde, ist für Steiner aber gerade das Jüdische an ihm: der nicht zu kittende Riss zwischen weltlichem Leben und eschatologischem Anspruch.

<sup>12</sup> E. Lévinas, *Schwierige Freiheit*. Versuch über das Judentum. Frankfurt, 2. Aufl. 1996, S. 118.

sich der Welt öffnendes Judentum<sup>13</sup> war und vielleicht wieder sein kann, wäre es in der Lage, seine Krise nicht nur historisch, moralisch und institutionell, sondern auch fundamental-theologisch, nämlich als „Grundlagenkrise“<sup>14</sup> des kirchlichen Dogmas zu reflektieren, indem es mit größtem Ernst endlich der Frage nachgeht, „wie aus dogmatischen Begriffen antisemitische Wirkungen entstehen konnten“<sup>15</sup>. Peters hat dazu wie Bonhoeffer das Neue Testament vom Alten her gelesen und gerade dort, wo es uns sperrig und unzugänglich erscheint, die Spur des uns nahen, immer aber auch fremden, rätselhaft und geheimnisvoll bleibenden Gottes Israels erkannt; er hat in „Christus“ eine Art gehört, Gott zu sagen, die diesen nicht verrät, und in der Auferstehung eine Weise, vom Tod zu sprechen, der tatsächlich das Leben kostet, das Leben um jeden Preis. Er hat den Menschen großartig gedacht: nicht als Schuldner, sondern als Gläubiger Gottes<sup>16</sup> – und damit dem vermisst gegenwärtigen Gott eine Zukunft eröffnet, die wirklich auf uns zu-kommt. Vor allem aber hat er die Studierenden begleitet, in seinem fundamentaltheologischen Grundkurs gerade die schwächsten, die Studienanfängerinnen und -anfänger. Das war ihm so wichtig, dass er auf eine eigene Karriere als Professor, die ihm zweifellos offen- und auch zugestanden hätte, verzichtet hat, bis sie nach der Emeritierung seines Lehrers und Freundes Johann Baptist Metz Anfang der 90er Jahre von einer miss-trauischen Münsteraner Fakultät auch verhindert wurde.<sup>17</sup>

Die vorliegende Schrift versucht zweierlei: Sie thematisiert einerseits das Verhältnis von Gottesrede und Lebensgeschichte, von Gottesrede *als* Lebensgeschichte und umgekehrt. Dabei nimmt sie sich andererseits des zentralen Begriffs an und vertieft ihn, der zwischen Biographie und Theo-

---

<sup>13</sup> T.R. Peters, *Gott ist ein Zeitwort*. Weltliche Schriftlesungen, Ostfildern 2012, S. 76. (zit. GZ)

<sup>14</sup> T.R. Peters, *Unterbrechung des Denkens oder: Warum Politische Theologie?* In: *Demokratiefähigkeit*, Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 1 (1996). Hrsg. v. J. Manemann, Münster 1995, S. 24–38, hier S. 30. (zit. Unterbrechung)

<sup>15</sup> T.R. Peters (mit W. Senner), *Bewahren und bewähren*. Historische und politische Theologie im Anschluss an Thomas von Aquin. Hrsg. v. Th. Eggensperger, Ostfildern 2015, S. 21. (zit. BB)

<sup>16</sup> Vgl. Ebd., S. 112. Der Sache nach steckt diese Bestimmung des Menschen vor Gott in Peters' Verständnis des Glaubens. Vgl. den letzten Abschnitt meiner Einführung „Die Erfahrung der Leere. Glauben“.

<sup>17</sup> Der persönliche Preis, den Peters gezahlt hat, indem er als Akademischer Rat in Münster blieb, nicht nur um für die Studierenden gerade der ersten Semester da zu sein, sondern auch, weil er die politische Theologie im Kreis mit Metz stets als ein gemeinsames theologisches Projekt begriffen hat, ist nicht gering zu schätzen, wiegt aber weniger als der Preis, den er theologisch zu entrichten hatte mit seinen unerhört grundsätzlichen Anfragen an Theologie, Kirche, ja an das Christentum als Ganzes. Denn seine Kritik war immer die eines expliziten „Innenseiters“. So eine Spannung muss man erst einmal aushalten! Vgl. T.R. Peters, *Zwischen Gehen und Bleiben*. In: M. Heimbach-Steins, G. Kruij, S. Wendel (Hrsg.), *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch*. Argumente zum Memorandum, Freiburg i.Br. 2011, S. 135–143

logie vermittelt, nämlich des Begriffs der Erfahrung. Wer wirklich von Gott reden, also Theo-logie treiben will, würde Peters mit Rahner sagen, muss „etwas erfahren“ haben.

Das Buch wird eingeführt durch meinen Versuch, die praktische Fundamentaltheologie Tiemo Rainer Peters‘ unter eben diesen Gesichtspunkten nicht nur darzustellen, sondern sie mir anzueignen und vorsichtig weiter zu entwickeln. Ich habe mich dabei darum bemüht, die Schnittstellen, Anknüpfungs- oder immerhin Berührungspunkte seines theologischen Denkens mit dem der Autorinnen und Autoren dieses Buches in den Fußnoten meines Textes zu markieren; theologischen Fachleuten und wissenschaftlichen Laien wie ich, die explizit aus diesem Grund: den Ansatz Erfahrung suchender Theologie zu erkunden, zu entfalten und zu vertiefen zu diesem Projekt eingeladen worden waren – auch unabhängig von der Theologie Tiemo Peters‘.

Besonders glücklich schätzen darf ich mich, dass ich als Beiträgerinnen und Beiträger zu dieser Schrift über den Dunstkreis politischer Theologie hinaus Menschen gewinnen konnte, die mir aufgrund meiner derzeitigen (Un)Tätigkeit als Leiter und Begleiter von Pilgerreisen nach Israel gut bekannt, freundschaftlich verbunden und so auch Teil meiner eigenen theologischen Biographie geworden sind. Das gilt, nunmehr wegen dieser Schrift, auch für diejenigen Autorinnen und Autoren, die ich vorher nicht persönlich kannte, die sich aber schnell für die „Sache“ dieses Projekts begeistern ließen, jener vielleicht ungegenständlichsten Sache von allen, der „Sache“ der Erfahrung.

Für Tiemo Peters‘ Werk und Wirken ist Erfahrung, wie sich zeigen wird, grundlegend – noch vor ihrem Begriff, das heißt gerade nicht im Sinne einer wie auch immer bereits verstandenen „religiösen“ Erfahrung. Seine Rede zielt vielmehr auf eine Dimension, die der Einhegung in Theologie, Kirche und Frömmigkeit vorausliegt, auf eine Unmittelbarkeit, die nicht einmal „christlich“ ist, weil sie das Christliche erst begründet. Diese Dimension ist ein Glaube, der sich alles Partiellen religiöser Akte, alles bloß Bekenntnishaften, allen Meinens und Für-wahr-Haltens entledigt, um wieder ein Ganzes zu werden, ein „Lebensakt“ (Bonhoeffer) und der als solcher immer wieder dazu antreibt, „aus der Spezialität (...) in das offene Feld der Wirklichkeit zurückzufinden“.<sup>18</sup> „In diesem primären Akt, der sich dem

---

<sup>18</sup> F. Rosenzweig, zit. nach MG 95 f. Der Standpunkt, muss ich hier präzisieren, den ich oben den jüdischen nannte, ist also nicht der Standpunkt des religiösen Juden, sondern der des in seiner ganzen Weltlichkeit und Alltäglichkeit von Gott angesprochenen Menschen, von dem die Bibel erzählt; des Menschen vor der Gottesfrage; des Menschen unter Gottes Weisung – inmitten seiner vielfach von entfremdenden Absolutheiten: falschen Göttern und Götzen beherrschten Welt. Es ist dieser Anspruch, dieses Gefragt- und Gefordert-Sein durch die

Verstehen, der Begründung und Analyse entzieht, gründet unreflexiv die theologische Reflexion. Bis hierhin muss sie zurück, will sie sich nicht als grundlos und völlig zweitrangig, also überflüssig erweisen.“<sup>19</sup>

Die Erfahrung dieser Unmittelbarkeit trägt bei Peters viele Namen. Mit Overbeck nennt er sie „Urgeschichte“, mit Mainberger das „Umsonst“, mit Proust spricht er vom „Nichtanalysierbaren“, mit Benjamin vom „Jetzt“. „Feuer“ sagt er mit Pascal. Und manchmal auch einfach – ein Wunder. Es ist die Erfahrung einer Singularität, einer nicht partikularen, auf eine Totalität bezogen Besonderheit – und damit Erfahrung im emphatischen Sinn: ein Anfang, etwas „nicht Zurückführbares“ (Rosenzweig), etwas, das unerklärlich bleibt, und – frei nach Chesterton – alles andere wird klar. Erfahrung, das ist die Aufmerksamkeit für die göttliche Stimme im Schrei des Nächsten, die uns zur Antwort zwingt, und für das Antlitz Gottes im Blick des gefährdeten Anderen, dem wir faktisch ausweichen, aber moralisch nicht entkommen können. Erfahrung in diesem Sinn ist der Grund der Umkehr, die in die Nachfolge führt, in die unbedingte Solidarität mit den Leidenden in unserer Welt ebenso wie in die undelegierbare Verantwortung für die toten Opfer der Geschichte. Sie ist das Unmittelbare, das wir nur teilen und das Udenkbare, das wir nur tun können – wahrscheinlich nicht ganz aus uns selbst. Sie ist das, was das Politische begründet und begrenzt, ohne selbst Politik zu werden, damit diese sie selbst sein und bei sich bleiben kann, damit Politik nicht total wird – oder banal.

Tiemo Peters' politische Theologie ist die Suche nach dieser Unmittelbarkeit, einer Erfahrung, die er verloren glaubte, die uns aber wiederfinden kann. Trauerarbeit also, durchaus, aber nicht melancholisch, sondern kämpferisch – um des Verlorenen, um der Verlorenen willen.<sup>20</sup>

---

göttliche Weisung (Tora, „Gesetz“), die Israel, wodurch es sich als Volk erst konstituiert, stellvertretend für die Menschheit übernimmt, in die das Christentum, bevor es Religion wird, eintritt. Gott ist also kein Thema der religiös Privilegierten, sondern entweder ein Menschheitsthema oder gar keins. Und die Antwort des Menschen auf seinen Ruf zielt eben nicht darauf, heilig zu werden, sondern derart ganz und in vollem Sinne Mensch, wie man es wohl nur vor Gott sein kann.

<sup>19</sup> MG 92

<sup>20</sup> Die Frage, ob und wie man angesichts des Unsäglichen der Shoa überhaupt noch Christ sein kann, ist sicher eine Frage, die ein theologisches Leben bestimmen kann. Dass sie die für Tiemo Peters in einem expliziten Sinn lebensbestimmende war, kann ich nicht behaupten. Es war aber sicher die Frage, auf die alles hinauslief. Wenn die für Rosenzweig prägende Lebenserfahrung diejenige gewesen ist, Jude bleiben zu dürfen, war es für Peters die, Christ bleiben zu müssen; und zwar nicht als demoralisierter Totengräber des Christentums, sondern um Verantwortung zu übernehmen für „die bislang ausgebliebene ebenso spirituelle wie praktische Neugeburt des Christentums und der christlichen Kirche“ aus einem Evangelium, das ganz neu und wieder ganz biblisch wahrzunehmen wäre „im Hören und Befolgen des Gesetzes, das heißt im Tun des Gerechten unter den Menschen“. NA 20 ff.





# Theologie als Biographie



# Gedanken zum Buchprojekt am Rande des Religionsunterrichts

Zwei Briefe nach langer Zeit

*Johannes Reipen*

## 1. Dem „Nicht-Identischen“ der Erfahrung zu seinem Recht in der Erkenntnis zu verhelfen

Tiemo ist eigentlich immer mehr ein „Bonhoefferianer“ als ein „Metzianer“ gewesen. Das ist mir nochmal bewusst geworden bei unserem letzten Gespräch, das wir im April 2012 in Fulda führten. Tiemo war zu einem Vortrag hier in der Provinz, und er war überrascht, mich hier in der schwärzest katholischen aller schwarz-katholischen Provinzen wieder zu treffen. Wir haben dann nach dem Vortrag noch in einer Weinspelunke über die alten Zeiten philosophiert und den Niedergang der Theologie im öffentlichen, politischen Diskurs. Und er kam immer wieder auf Bonhoeffer zurück und seine Perspektiven für eine Theologie in einer religionslos gewordenen Zeit. Seitdem habe ich verstärkt Bonhoeffer in meinen Unterricht einfließen lassen. Obwohl nicht „abiturrelevant“, beeindruckte die SchülerInnen, die frommen wie die distanzierten gleichermaßen, stets, wie die Erfahrung von Gewalt, Haft und Todesurteil den Menschen nicht brechen konnte, sondern im Gegenteil: wie die Erfahrung der Ohnmacht und des Ausgeliefertseins eine neue „Theologie“, eine neue Form, von Gott zu reden, hervorbringen konnte. Deshalb ist das Thema deines Buchprojekts so wichtig! Denn ohne „Erfahrung“, die quer steht zu jedem Identitätssystem (Kirche und Glaube!), die letztlich „Nicht-Identität“ bedeutet (Zweifel und Scheitern der Gewissheiten!), keine Theologie, kein „glaubwürdiges“, „geerdetes“ Reden von Gott. Das merken SchülerInnen auch, ohne es gleichwohl artikulieren zu können. Deshalb läge die Zukunft einer politischen Theologie nach Tiemo und Metz nach wie vor darin, dem „Nicht-Identischen“ der Erfahrung zu seinem Recht in der Erkenntnis zu verhelfen: als störendes, identitäts-sprengendes, quer zum christlich-kirchlichen Konformismus sich verhaltendes Korrektiv. Damit wird politische Theologie nie einen Blumentopf gewinnen, aber das ist ja nicht ihr Ziel; „akademische“ Theologie wollte sie ja nie sein, sondern erfahrungsgesättigtes „Korrektiv“. Deshalb wird die Zukunft der politischen Theologie auch eher wie die Zukunft der *Dialektik der Aufklärung* in ihrer Eigenart als „Flaschenpost“ liegen: „Wehe, einer, der lesen kann, der empfinden kann, der noch Fragen hat, findet sie und liest sie,

versteh sie und lernst, sie als Anfrage an sich selbst und die Welt zu deuten und sich selbst dadurch zu verändern!“ Was mehr könnte politische Theologie sich wünschen? Zumindest eine, die – wie Bonhoeffers und Tiemos – niemals stehen bleibt bei einer sich selbst beruhigenden Kritik und die sich des Widerspruchs – um der Würde des „Nicht-Identischen“ (Bilderverbot!) willen – verpflichtet weiß. Denn nur eine Theologie, die sich irritieren lässt durch das Inkommensurable von Erfahrung, kann der biblischen Gottesrede treu bleiben – wie auch der biblische Gott ja selbst einer ist, der er sein wird: Nicht-Identität! Unverfügbarkeit! Und es ist noch nicht ausgemacht, wer er definitiv sein wird. Noch nicht. Und genau deshalb kann er sein: Rettung und Trost. Seltsamerweise verstehen das auch SchülerInnen im digitalen 21. Jahrhundert, in dem die Kirchen nichts anderes mehr sind als die verlogenen Grüfte des längst toten, lange verstorbenen Gottes, des sich selbst diskreditiert habenden kirchlichen Lehramtes und seiner Kleriker. Gott sei Dank! (Frühjahr 2020, B.L.)

## 2. Apokalyptik. Gnosis. Glaube!

Angesichts dessen, was an Korrekturen liegengeblieben ist und dem, was sich seit Herbst an der Schule unter Coronabedingungen an Mehrarbeit angehäuft hat, bin ich mit meinem Projekt nicht weitergekommen. Aber ich hatte es schon befürchtet, als ich angefangen habe, mich wieder in die „alten“ Fragen einzugraben und mich von Taubes' Genialität (oder Scharlatanerei?) wieder hab einfangen lassen. Ich fürchte, es bleibt ein unvollendetes Anliegen...

Im Sommer bin ich hängengeblieben bei den spannenden Pauluslektüren von Giorgio Agamben in dessen kleinem Büchlein *Die Zeit, die bleibt* und darin nicht wieder aufgetaucht, bis mir ein Gedicht des DDR-Dichters und Brecht-Schülers Heinz Kahlau aus einem Reli-Buch auf die Füße fiel: *„Weh wenn die Erfahrungen über die Hoffnungen siegen / Ohne Hoffnungen keine Erfahrungen mehr / Und wo die Erfahrungen enden beginnt der Glaube / Aber genau das ist die Stelle / an der auch die Zukunft beginnt“*. – Mit anderen Worten: When apocalypticism fails, muss nicht zwangsläufig das Zeitalter der Gnosis anbrechen, sondern das des „Glaubens“ – und das ist nicht mehr die Erfahrungswelt Jesu, sondern die seiner Jünger und „Follower“. Jesus war Apokalyptiker, seine Jünger, die die Auferstehung als lebensverändernde Erfahrung gedeutet haben, sind es nicht mehr. Sie sind nun Glaubende, für die eine neue Zukunft begonnen hat in der kurzen Spanne, in der die messianische Zeit gleichsam den Atem anhält: bis zum Zerspringen gespannte – aber messianisch erfüllte! – Jetzt-Zeit; eine Zu-

kunft, die bereits im erfüllten Augenblick präsent ist, in dem – wie Paulus das schön formuliert – „nicht mehr ich lebe, sondern der Christus/Messias in mir“. Die Gnosis – und damit die Entzeitlichung und Entweltlichung des Glaubens – beginnt erst mit Augustinus, setzt sich über Luther fort bis hin zum letzten und für die Theologie der Moderne schicksalhaftesten Augustinisten Josef Ratzinger/Benedikt XVI.

Aber zurück zu dem Punkt, wo ich hängengeblieben bin: Für Paulus bezeichnet der Glaube gerade den Punkt, wo die Zeitrechnung der Welt – und mit ihr der Tod! – überwunden ist durch die neue Zeit, die das Messiasereignis gestiftet hat. Das hat Konsequenzen für die Erfahrung von Welt, Zeit und Geschichte: nämlich ihre Umkehrung! Die Letzten werden die Ersten sein, die Schwachen die wahren Starken und die Dienenden (Sklaven) die Freien der neuen Zeit Gottes, die bereits angebrochen ist – im Glauben! Christen wären somit nicht länger „Apokalyptiker“, sondern „Glaubende“. Und diese Gestalt des Glaubens interessiert mich. Paulus, Bonhoeffer und Taubes sind da einer spannenden Sache auf der Spur. Metz hat davon nix begriffen, aber Tiemo einen Riecher entwickelt, vor allem in seinem letzten Buch über die *Entleerten Geheimnisse*. Solcher Glaube eröffnet in der Tat eine neue Zukunft und kontrafaktische Praxis – und ermöglicht den Glaubenden trotz aller Gewalterfahrung: zu lieben, statt zu hassen!

Also, da bin ich hängengeblieben. Um das entsprechend auch „wissenschaftlich redlich“ abzusichern, fehlte mir dann die Zeit. – Deshalb lange Rede, kurze Bitte: ich hoffe, du trägst es mir nicht nach, wenn ich dich bitte, mich für diesmal aus dem Buchprojekt zu streichen. Mein „Glaube“ beginnt angesichts von stumpfem Online-Unterricht ohnehin schon arg zu zweifeln an dem, was ich hier eigentlich noch mache... (Januar 2021, B.L.)



# Das Udenkbare leben

Auch eine Einführung in die praktische Fundamentaltheologie von Tiemo Rainer Peters

*Bertil Langenohl*

*„Unser Gott ist ein Gott, der kommt. Seine Herrlichkeit ist nicht erst dann vollendet da, wenn endlich der Tag anbricht, an dem er nicht mehr zu kommen braucht. ... Indem man die Anwesenheit Gottes verdinglicht, als wäre sie wirklicher, sobald sie sich verfestigt hätte, erkennt man eine Tatsache: Gott-mit-uns ist ein lebendiger Gott, ein Gott der Lebenden. Folglich ist der bevorzugte Raum seiner Gegenwart das Leben als Ablauf, als Vorgang, und nicht das Diesseits des Lebens, selbst wenn es sich um seinen Ursprung handelt, und auch nicht das Jenseits des Lebens, selbst wenn es um seine Vollendung und sein Ziel geht.“ (J. Pohier<sup>1</sup>)*

*„Die Aporie des Triumphes der Sünde über die Liebe ist demnach nicht eine solche, die innerhalb des Denkens selbst aufgelöst werden könnte, sondern nur im Leben selbst. Das theologische Erkennen, soweit es Weg ist ..., entwickelt sich nicht nur im Horizont einer gedachten, sondern einer durchlebten Aporie. Die Absicht des theologischen Erkennens geht demnach nicht auf die intellektuelle Auflösung der Aporie, sondern dahin, einen Weg zu suchen, auf dem das Udenkbare lebbar wird.“ (J. Sobrino<sup>2</sup>)*

## Einleitung

Mit der vorliegenden Studie, an der ich mit vielen teils monatelangen Unterbrechungen mehr als anderthalb Jahr gearbeitet habe, versuche ich, in die praktische Fundamentaltheologie von Tiemo Rainer Peters einzuführen und sie – auch in Auseinandersetzung mit dessen Lehrer und Freund Johann Baptist Metz – als einen eigenständigen Ansatz politischer Theologie vorzustellen.

Im Zentrum von Tiemo Peters' Werk und Wirken und deshalb auch meines Versuchs über ihn steht der Zusammenhang von Theologie und

---

<sup>1</sup> Zit. bei T.R. Peters, *Entleerte Geheimnisse*. Die Kostbarkeit des christlichen Glaubens, Ostfildern 2017, S. 127 f. (zit. EG)

<sup>2</sup> Jon Sobrino, *Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie*. In: Karl Rahner u. a. (Hrsg.), *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart 1977, S. 123–143, hier S. 142 f.



Biographie, von Theologie *als* Biographie. Das Substrat jeder Biographie aber ist Erfahrung. Wer heute also in Peters' Sinn von Gott reden will, muss „etwas erfahren“ haben. Das aber wusste schon Karl Rahner.

Nun fehlt zwar bei Peters eine ausgearbeitete Theorie dieser Erfahrung. Dieser scheinbare Mangel jedoch ist eher ein Hinweis auf den „Grund“ seiner Theologie. Erfahrung ist für ihn nämlich fundamentaler als ihr Begriff, sie ist das unterhalb der begrifflichen Ebene liegende Organon seines ganzen Denkens. Was ihn theologisch umtrieb, lässt sich also theoretisch gar nicht einholen – das hätte nicht einmal er selbst gekonnt. Es lässt sich nur neu zum Ausdruck bringen, wenn man daran Anteil nimmt.

Mein Anliegen ist es, Peters' Rede von Erfahrung als einer gegebener bzw. aufgegebenen oder dialektischer Unmittelbarkeit in einer theologischen Theorie der Aufmerksamkeit fortzuschreiben und die politische Theologie so als theologische Wahrnehmungslehre oder ästhetische Theologie weiter zu entwickeln.

Die Theologie von Tiemo Peters ist kein System. Sie stellt kein zeitenthebendes begriffliches Ganzes vor, dessen Teile logisch aufeinander aufbauen. Sie artikuliert sich vielmehr kontextuell in „passionierter Zeitgenossenschaft“ (Peters), das heißt öffentlich, optioniert, interesse- und eben erfahrungsbezogen, so dass jedes seiner Teile – mindestens im Ansatz – bereits das Ganze seines Denkens enthält.<sup>3</sup> Das versucht meine Darstellung zu berücksichtigen.

Tiemo Peters fühlte sich ungern zusammengefasst. Das Wagnis, sich seine Theologie anzueignen als Mittel im gemeinsamen Kampf um die verlorene Erfahrung, hätte er, hoffe ich, begrüßt.

## Theologie – Erfahrungsprotokoll und Reisebericht

Vor mehr als 40 Jahren, 1981, gab Tiemo Peters einen experimentellen Band heraus, der unter dem Titel *Theologisch-politische Protokolle* auf eine neue Verbindung von Theologie und Biographie zielte. Die dort versammelten Texte waren aus dem damaligen Doktorandenkolloquium von Johann Baptist Metz hervorgegangen und in einer Projektgruppe vor ihrer Veröffentlichung ausführlich diskutiert worden. Der Ansatz des Buches, wie ihn

---

<sup>3</sup> Abgesehen von seiner Dissertation über *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers* (München/Mainz 1976) sind alle Monographien von Tiemo Peters Sammlungen zumeist bereits publizierter Aufsätze, mit denen er in kirchliche und theologische, aber auch in gesellschaftliche Debatten eingriff. Das ist nicht der Tatsache geschuldet, dass er als Akademischer Rat ein hohes Lehrdeputat erfüllen musste und ihm deshalb wenig Zeit zur theologischen Forschung blieb, sondern genauer Ausdruck seines Verständnisses von Theologie.

Tiemo Peters in seiner Einleitung *Schritte im Unwegsamen* erläutert, steht repräsentativ für dessen gesamtes theologisches Wirken: Gegen die boomende, jedoch total marktkonforme religiöse Trostliteratur<sup>4</sup>, die „eine Menschheit erbaut und [rechtfertigt], deren schuldhaft Verstrickungen immer offenkundiger sind“<sup>5</sup>, ebenso wie gegen die akademisch betriebene sog. wissenschaftliche Theologie, die sich zugutehält, den allzu gefährlichen „direkten Glauben, die allzu radikalen Träume der biblischen Menschen“ und der wahlverwandten „einfachen‘ Leute“ bis heute erfolgreich domestiziert und im theologischen Begriff stillgestellt zu haben, erinnert Peters daran, dass die Rede von Gott ursprünglich noch „Erfahrungsprotokoll und Bericht von jener Reise war, die ‚Nachfolge‘ heißt“, „eher Reisebericht als Raisonement“, eher an Fahren und Gefahren orientiert als an Büro-Ruhe und Sicherheit.

Theo-logie, die verallgemeinernde Rede *von* Gott, hatte vorher schon Johann Baptist Metz betont, wurzelt allemal in der unvertretbar individuellen, beunruhigt-beunruhigenden Rede *zu* Gott, in der jeder und jede vor und mit Gott Subjekt werden und erst dann auch verstehen könne, was mit diesem Wort – Gott eigentlich gemeint sei: „Nur ihm nachfolgend ‚wissen‘ wir, auf wen wir uns eingelassen haben.“ (Metz) Und solche Theologie, war wiederum Tiemo Peters überzeugt, wäre gleichzeitig kontextuelle „Reflexion eines Kampfes, eines Leidens, eines Engagements, in dem ihre Autoren, sie selbst, Betroffene und Beteiligte sind“ und Mittel dieses Kampfes selbst, indem sie sich gegen den „nur ‚geglaubten Glauben‘ (Metz) und gegen nur gedachte Gedanken“ wendet. So könne „der theologische Begriff [...] aus seiner Isolierung, Neutralität und Ortlosigkeit befreit und neu auf den Weg gebracht werden“. Als ‚politische‘ müsse sich diese Theologie ganz neu orientieren und zu einer Einheit „von Wegbeschreibung, Erfahrungsbericht, theoretischer Vergewisserung, Bekenntnis, Rechenschaft und Traum von noch unerreichten Zielen [...] werden – nicht-privat, kooperativ.“ Deshalb waren in jenem experimentellen Band auch „keine wissenschaftlichen Abhandlungen“ gefragt, sondern „Protokolle“, Erfahrungsberichte [...]. Der Autor als Subjekt: Wenn das Subjekt nicht zu erkennen ist, wäre das Spezifische der ‚Protokolle‘ verfehlt.“ Die eigene Erfahrung jedoch „sollte durch

---

<sup>4</sup> „Es gibt einen Markt, auch einen theologisch-spirituellen“, sagt Peters über die Rezeption Dietrich Bonhoeffers – er würde es heute über seine eigene auch sagen können –, „auf dem Biographisches zum Spekulationsobjekt degeneriert. Das elementare Bedürfnis nach persönlicher Mitteilung, nach Erfahrungsaustausch, Anteilnahme, authentischem Leben, wird so noch einmal zynisch mißachtet und gewinnträchtig ausgenutzt.“ T.R. Peters, *Mystik, Mythos, Metaphysik*. Die Spur des vermißten Gottes, Mainz/München 1992, S. 85. (zit. MMM)

<sup>5</sup> T.R. Peters (Hrsg.), *Theologisch-politische Protokolle*, München/Mainz 1981, S. 7. (zit. Protokolle) Dort und ff. auch die folgenden Zitate.

die Art, wie sie beschrieben wird, nach Möglichkeit durchsichtig werden für die Erfahrungen anderer ...“<sup>6</sup>

Interessanter-, vielleicht erstaunlicherweise findet sich in den *Theologisch-politischen Protokollen* außer seiner Einleitung kein eigener Beitrag von Tiemo Peters. Ob ihm das theologische Ich-Sagen am Ende doch nicht ganz geheuer war?<sup>7</sup> Oder ob er glaubte, dieses Ich-Sagen gehöre eher in

---

<sup>6</sup> Ebd., S. 11. Nach 35 Jahren kommentiert Peters Ansatz und „Ort“ der *Protokolle*, die ja nicht nur ein weiteres Buch, sondern etwas Neues: theologisch reflektierte Erzählungen konkreter Lebens-Projekte, biographische Theologie also, waren und sein wollten, folgendermaßen: „*Ich denke, dass die Politische Theologie dieser solidarischen Praxis, die sie nie wirklich aus dem Auge verloren hat und inzwischen fast beschwörend als ‚Compassion‘ apostrophiert, schon einmal viel näher war. Dort etwa, wo sie mit der Befreiungstheologie und deren Basisgemeinden in unmittelbarem Kontakt stand und theologisch konkrete Geschichtssubjekte zu benennen wagte, nicht zuletzt die christlichen Orden, Franziskaner und Jesuiten, die in Lateinamerika oder Asien beteiligt waren, die dortigen Basisprozesse entscheidend mitzugestalten, ‚mystisch und politisch zugleich‘. War es nicht dies, das uns zusammen mit unseren fantastischen Freunden aus Brasilien und Chile an der neuen Politischen Theologie faszinierte und bis heute prägt, was uns 1979/80 schließlich auch dazu gebracht hatte, ein Wort aus ‚Zeit der Orden?‘ aufzugreifen und Theologie als ‚Protokoll‘ zu verstehen, als Bericht von einer ‚Reise‘, die Nachfolge heißt?‘* T.R. Peters, *Praxis der Erinnerung*. Eine Rückbesinnung, Manuskript. Leicht verändert erschienen als *Praxis des Erinnerns*. Eine theologisch-biographische Rückbesinnung. In: K. Strobl (Hrsg.), *Bruchstück-weise erinnern, ent-täuschen, weiterspinnen*. Anknüpfungen an die feministische Befreiungstheologie von Christine Schaumberger, Münster 2014. (Eine frühere Reflexion des Ansatzes der *Protokolle* findet sich in T.R. Peters, *Mehr als das Ganze*. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne, Ostfildern 2008, S. 25 f., dort mit der selbstkritischen Frage versehen, ob mittlerweile nicht „das Ende der politischen, zeit- und gesellschaftskritischen Theologien gekommen [sei], die allein um den Preis entweder der ideologischen Sturheit oder der blanken Naivität fortgesetzt werden können“.)

Der Blick nach Lateinamerika, ja die Präsenz lateinamerikanischer Theologen in Münster, die von dort erzählten, hatte in den 70er Jahren den Blick geöffnet für die Kontextualität jeder Theologie und für die Armen als ihre primären Subjekte. Unsere Hoffnung ist von ihnen eben nur „geborgt“. Mit der Aufmerksamkeit für die Armen wurden jedoch plötzlich viele andere „Arme“ ebenfalls sichtbar – und neue, bisher unentdeckte „Orte“ der Theologie erschlossen. Christine Schaumberger hat das damals so ausgedrückt: „*Die ‚Theologisch-politischen Protokolle‘ sind Zeichen eines Lernprozesses: Europäische Theologen fangen an, ihren Kontext und ihre Interessen zu benennen. Sie lernen, sich als Bürger, Intellektuelle, als zur Ersten Welt gehörig anzusehen und andere – die Peripherie – zu entdecken: die Kranken, die Arbeiter, die Arbeitslosen, die Kinder, die Alten, die Indianer, die Schwarzen. Ich wünsche meinen männlichen Kollegen, daß sie dabei nicht stehen bleiben. Ich wünsche ihnen, daß sie auch die Frauen entdecken und sich selbst als Männer sehen lernen, um dann nicht von Menschen und Frauen, sondern endlich von Männern und Frauen zu reden.*“ Chr. Schaumberger, *Die „Frauseite“: Heiligkeit statt Hausarbeit*. In: *Theologisch-politische Protokolle*. A.a.O., S. 244–264, hier S. 249.

Erstaunlich eigentlich für eine Theologie, die sich später so prominent als Theologie „nach“ Auschwitz reformulieren wird: Keine(r) hat an die Juden gedacht – oder an die Jüdinnen!<sup>7</sup> Kritisiert hat Peters jedenfalls, als Metz begann, öffentlich von seinen Kriegserfahrungen als 16-Jähriger zu erzählen. Da befürchtete er nämlich, und zwar sehr zu Recht, wie sich heute zeigt, dass ein begründender Rekurs auf die Ebene der unmittelbaren persönlichen Erfahrung zu einer simplifizierenden Wahrnehmung seines Denkens führen würde. Alle Welt könne sich

einen kommunikativen Kontext und nicht zwischen zwei Buchdeckel? Schließlich leitete er seine fundamentaltheologischen Grundkurse für Erstsemester ja immer mit dieser biographisch-theologischen Frage ein: Was bedeutet es eigentlich, wenn ich Gott sage?

## Biographie als theologischer Fundort – Dietrich Bonhoeffer und Eberhard Bethge

Wie dem auch sei, eine neue Vermittlung von Theologie und Biographie in hermeneutischer Absicht war für ihn von seiner 1976 veröffentlichten Dissertation über die *Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers* durch sein gesamtes universitäres Wirken als Lehrer der Theologie hindurch bis hin zu seiner Metz-Einführung unter dem Titel *Theologie des vermissten Gottes* und darüber hinaus bis zuletzt ein besonderes Anliegen, um nicht zu sagen: das Herzstück seines Denkens. „Wer den Widerstandskämpfer Bonhoeffer verstehen will“, formulierte er wegweisend in seiner Doktorarbeit, „muß darum dessen Theologie kennen, wie umgekehrt jeder, der diese Theologie in ihrer Bestimmtheit, Absicht und Aktualität begreifen möchte, Bonhoeffers politisch herausgeforderte Lebensgeschichte mitzubedenken hat.“

Eben dieses paradigmatisch für die Bonhoeffer-Forschung getan zu haben, attestierte er 1979 in seinem Aufsatz *Dreifacher Mut* dem Freund, Biographen und Herausgeber der Schriften Bonhoeffers, Eberhard Bethge: „Unablässig verweist er auf die Einheit von Person und Werk und sucht Bonhoeffers Theologie aus dem tödlichen Ernst ihres lebensgeschichtlichen Kontextes zu entwickeln.“<sup>8</sup> In diesem Aufsatz entwickelt Peters darüber hinaus eine interessante Theorie der Wirkung, die Bonhoeffers Tegeler Gefängnisbriefe gehabt haben und bis heute haben. Bethge, ihr wichtigster Adressat, hatte sie 1950/51 unter dem Titel *Widerstand und Ergebung* der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. In diesen Briefen nun, so Peters, trete nicht, wie an theologischen Fakultäten heute so oft, die Theologie hinter die Freundschaft zu ihrem Adressaten, eben Bethge selber, zurück, sondern

---

nun nämlich einbilden, Metz' Theologie aus einem einzigen, nämlich diesem biographischen Motiv heraus verstanden zu haben. Vgl. das *Gespräch mit Tiemo Rainer Peters*. In: D. Rüschemschmidt, *Neue Politische Theologie*. Johann Baptist Metz und sein Denken im Horizont einer intellektuellen Gründung der Bundesrepublik, Baden-Baden 2019, S. 133–149, hier S. 148 (zit NPTTh).

<sup>8</sup> MMM 85 „Zeitgeschichte erscheint als theologischer Fundort. Bonhoeffers Theologie wird im Zuge ihrer biographischen Rekonstruktion zu einer beunruhigenden, zur Stellungnahme und Entscheidung zwingenden Erfahrung.“ Ebd., S. 87.

umgekehrt die Freundschaft hinter die Theologie, dergestalt dass sie diese, die Theologie nämlich,

*„fundamental verändert, d. h. befreit. [...] Das Geheimnis dieser Befreiung liegt vor allem darin, daß in den Tegeler Briefen persönliche Erfahrungen verarbeitet werden. Selbst die so abstrakt scheinenden Bemerkungen zur Methode einer nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe sind angebunden an die Erfahrung praktizierter ‚Religion‘ im Gefängnis. Der weitverzweigte theologische Beweisgang, der die Religion als überwunden, als nicht mehr hilfreich kennzeichnet, dient nicht zuletzt dem Bedürfnis, diese Gefängniserfahrung mitzuteilen, d. h. zu teilen, um sie erträglich zu machen. Bonhoeffers Tegeler Theologie ist auch noch in ihren subtilsten Äußerungen eine Bitte an den Freund, Erfahrungen bewältigen zu helfen. Theologische Mitteilung erhält einen neuen, ursprünglichen Sinn.“<sup>9</sup>*

Sie ist mitnichten Selbstzweck – wie die wissenschaftliche Theologie, sondern entsteht und vollzieht sich im personalen Bezug, als Medium der Freundschaft.

Theologie als Biographie, als „Erfahrungsprotokoll und Bericht von jener Reise [...], die ‚Nachfolge‘ heißt“, hatte Tiemo Peters gesagt. Hier, in seiner Deutung der Gottesrede Dietrich Bonhoeffers, in welcher „der reflexiven Radikalität die Radikalität des Ortes und der Existenz entspricht“, wird deutlich, was er damit meint.

Indem er aber – an Bonhoeffers Beispiel – die Theologie als Biographie neu entdeckt, entdeckt er gleichzeitig auch die Biographie neu, dies jedoch im Blick auf die Arbeit Bethges. Sofern nämlich in der Biographie Glaubensreflexion und Glaubensbewährung unmittelbar aufeinander bezogen sind, wie es sich bei Bonhoeffer exemplarisch erweisen ließ, erhalte die Biographie eine quasi noetische Qualität – als „Typ einer neuen, *praktischen* Hermeneutik“<sup>10</sup>. Genau das sei es, was Bethge nicht nur verstanden, sondern praktisch verstanden, praktiziert habe bei seiner Herausgabe der Schriften Bonhoeffers und bei der Darstellung der Lebensgeschichte des Theologen und Widerständlers:

*„Die Tegeler Fragen, Ahnungen und Visionen, schließlich das gesamte Werk Bonhoeffers mußten zurückgebunden werden in eine Lebensgeschichte, die sich in ihren theologischen Reflexionen auf eine fast spröde Weise verbirgt, die nur dann anschaulich wird, wenn zugleich mit der Interpretation die Ver-*

---

<sup>9</sup> MMM 84

<sup>10</sup> Ebd.

gangenheit, in der man dieses Leben gewaltsam beendete, neu eröffnet, d. h. wenn der historisch-politische Prozeß wieder aufgerollt würde. [...] Der neue, ursprüngliche Sinn theologischer Mitteilung, der sich in Bonhoeffers Gefängnisbriefen und der dort spürbar werdenden Bitte ankündigte, Erfahrungen theologisch verarbeiten zu helfen, mit-zu-teilen, ist hier konsequent aufbewahrt. Überhaupt zeichnet sich in Eberhard Bethges historisch-theologischen Arbeiten eine Praxis-Theologie ab, auf die wir in Zukunft immer weniger werden verzichten können, die wahrscheinlich sogar die einzig noch mögliche ist: die das Bekenntnis des Glaubens im geschichtlich verantworteten Bekenntnis zur Gegenwart vertritt; nicht in binnensystematischer Selbstbezogenheit, sondern in passionierter Zeitgenossenschaft.<sup>11</sup>

## Theologie als Biographie. Johann Baptist Metz und Michael Schneider

Tiemo Peters' neuer Ansatz, Theologie als Biographie zu verstehen, war sicher inspiriert und vorbereitet durch den Exkurs *Theologie als Biographie?* in J. B. Metz' 1977 erschienenem Buch *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (GGG) bzw. durch die dort aufgeführten Vorarbeiten zu diesem Exkurs aus den Jahren 1974–76.<sup>12</sup> Das war nämlich die Zeit, in der Peters an seiner Dissertation bei Metz arbeitete. Ganz ähnlich wie Peters in seiner Einleitung zu den *Protokollen* hatte Metz schon hier ein „Schisma“ zwischen „theologischem System und religiöser Erfahrung“<sup>13</sup>, zwischen „Dogmatik und Lebensgeschichte“ diagnostiziert. Während „die religiöse Erfahrung, die Artikulation der Lebensgeschichte vor Gott“ dadurch „subjektivistisch-impressionistisch“ verkümmere, wirke die „eigentliche‘ Theologie (...) nicht selten wie die zum System gewordene Berührungangst vor dem unbegriffenen Leben“.

Gesucht war eine neue Theologie, die geeignet wäre, diesen Graben schöpferisch zu schließen, eine, wie Metz es nannte, „lebensgeschichtliche Dogmatik“ oder „theologische Existentialbiographie“ als „begrifflich abgekürzte und verdichtete Erzählung der Lebensgeschichte vor Gott“ und seinem „verhüllten Antlitz“.

Dahinter stand der umfassende Versuch des GGG, das Subjekt gesellschaftskritisch in die hohe Theologie einzuführen, nicht als Begriff, sondern

---

<sup>11</sup> MMM 89 f.

<sup>12</sup> Vielleicht war es auch umgekehrt, wie Michael Strodt in seinem Beitrag zu diesem Buch vermutet.

<sup>13</sup> J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 4. Aufl., Mainz 1984, S. 195. (zit. GGG) Dort und ff. die folgenden Zitate.

als den konkreten „in seine Erfahrungen und Geschichten verstrickte[n] ... Menschen“.

*„In der lebensgeschichtlichen Vermittlung von Theorie und Praxis artikuliert sich theologische Reflexion als mystische Biographie eines Lebens aus dem Glauben, als Geschichte seiner alltäglichen Bewährung, ohne große Wandlungen und Wendungen, besondere Erleuchtungen und Konversionen. In ihr würde sichtbar, wie sich gerade die Lebensgeschichte des Volkes, die religiöse Alltags- und Durchschnittserfahrung, ja die kollektive Routineerfahrung des Katholiken im Kanon der Lehre selbst buchstabieren ließe. [...]*

*Wer bedürfte einer solchen lebensgeschichtlichen Dogmatik mehr als der Christ, der sich schwertut, bei der von der Theologie veröffentlichten Lehre wirklich ‚dabei zu sein‘, von ihr gemeint und betroffen zu sein...? [...] Und wo bedürfte er ihrer mehr als in der heutigen Gesellschaft (...), in der lebensgeschichtlich gespeiste Erfahrungen und Phantasien des einzelnen immer weniger Schritt halten mit den Mechanismen und Zwängen einer von fühlloser Rationalität konstruierten Welt, (...) die die systemkonformen Erwartungen stabilisiert, widerspenstige Hoffnungen und Träume hingegen austreibt oder nivelliert? In einer Gesellschaft schließlich, in der alle lebensgeschichtlichen Muster wie vorfabriziert, wie ausgestanzt erscheinen und in der darum Identitätsmüdigkeit oder Langeweile an den Seelen frißt.“<sup>14</sup>*

---

<sup>14</sup> Ebd., S. 197. Der prototypische Fall einer gelungenen Synthese von Theologie und Lebensgeschichte, die allerdings „heute immer weniger von einem einzelnen Theologen ‚vorge-macht‘ werden [kann]“, ist für Metz das Lebenswerk Karl Rahners. Zwar habe es mit Augustinus, Pascal, Newman, Kierkegaard und Bonhoeffer immer wieder einzelne große lebensgeschichtliche Theologien gegeben, Rahners aber sei hervorzuheben als solche „eines ausgesprochen antielitären Typs. [...] Bei Rahner wird vielmehr sichtbar, wie sich gerade die religiöse Alltagserfahrung in ihren Höhen und Tiefen, ihren Anfechtungen und ihren Hoffnungen mit der überlieferten Lehre verbinden und in ihr zum Ausdruck bringen lässt. [...] Alles ist unpräzise, gerade deshalb aber exemplarisch. [...] alles wirkt] wie die Einladung zu einer Entdeckungsfahrt in kaum erkundete Landschaften des eigenen Lebens.“ So kommt Metz 30 Jahre später auf seine Überlegungen zu einer Theologie als Biographie zurück, weiß aber gleichzeitig, dass „neue Orte und neue Subjekte des Theologietreibens entstehen [müssen], wenn diese Versöhnung von Lehre und Leben künftig gelingen soll“, zumal „unter neuen, erschwerenden Öffentlichkeitsbedingungen“. (J.B. Metz, *Memoria Passionis*, Freiburg i.Br. 2006, S. 121 f.) Konsequenz zu Ende gedacht, wird die Biographie des Einzelnen also zum Medium der Erfahrung Gottes und damit jeder und jede, die von Gott sprechen möchte, zur Theologin ihres eigenen Glaubens. Wie diese biographische Theologie zum kirchlichen Lehramt und zur „hohen“ Theologie der Universitäten ins Verhältnis zu setzen ist, müsste eigens bedacht werden. Der fundamentaltheologische Grundkurs, den Tiemo Peters jedes Semester für Studienanfängerinnen und -anfänger in Münster gehalten hat, war genau an diesem Schnittpunkt der Theologien angesiedelt und hat diese schwierige Vermittlungsarbeit immer wieder zu leisten versucht.

Ein solcher erfahrungsorientierter theologischer Neuansatz hat eine ganze Reihe von Konsequenzen. Für Metz ergaben sich neben gesellschaftskritischen Perspektiven auch Fragen an die Wissenschaftlichkeit der Theologie selbst, ihre Sprache, ihre Rationalität. Eine biographisch-narrative Theologie dürfe sich seiner Überzeugung nach nämlich „nicht in die Darstellungsmuster einer exakten und normierten Wissenschaftssprache einzwängen lassen. Die gelebte Überzeugung und gelehrte Erfahrung des Glaubens läßt sich nicht durch die metalogischen Regeln analytischen Argumentierens hinreichend begründen. [...] Theologie ist eben nicht – und nirgendwo – eine Naturwissenschaft des Göttlichen“. Und wenn sie deshalb dem universitären Mainstream verdächtig „regressiv“ erscheine, spreche das weniger gegen sie selbst als gegen die vor allem deutsche „Monokultur der Verbindlichkeit, in der als verlässlich und der Beliebigkeit enthoben eigentlich nur gilt, was sich ‚wissenschaftlich‘ nennen kann“.<sup>15</sup>

Ähnlich wie Metz und doch ganz anders sieht auch Michael Schneider in seiner „dogmatischen Grundlegung“ *Theologie als Biographie* ein „tiefgreifendes Schisma zwischen Lehre und Leben, zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, zwischen Dogmatik und Mystik“.<sup>16</sup> Dem auch von ihm diagnostizierten „Erfahrungsdefizit in der Theologie“ (9) möchte er wie Metz begegnen mit einer „Theologie als Biographie, in der die Nachfolge zum theologischen Prinzip wird“ (46). Theologie werde wieder „erfahrungshaft, wo sie die Dimension des biographischen Zeugnisses zurückge-

---

<sup>15</sup> Ebd., S. 198. Für die Theologie als Wissenschaft des Nicht-Exakten plädiert auch T.R. Peters (mit W. Senner), *Bewahren und bewähren*. Historische und politische Theologie im Anschluss an Thomas von Aquin. Hrsg. v. Th. Eggensperger, Ostfildern 2015, S. 25. (zit. BB)

<sup>16</sup> M. Schneider, *Theologie als Biographie*, St. Ottilien 1997, S. 10. (Seitenzahlen in Klammern) Einen erfahrungsbezogenen theologischen Ansatz vertritt auch der niederländische Theologe Edward Schillebeeckx, wo er formuliert: „*Unser Glaube geht nicht zurück ‚auf himmlische Worte‘, sondern auf ein irdisches Geschehen. Bestimmte Leute habe in Jesus Erlösung und Befreiung erfahren und fingen an, diese Erfahrung anderen mitzuteilen. Ihre Erfahrung wird – für uns – Botschaft. Der Anfang der christlichen Tradition ist daher keine Lehre, sondern eine Erfahrungsgeschichte – kein neutraler Bericht von Fakten. Im Neuen Testament haben die Jünger reflexiv zur Sprache gebracht, was sie erfuhren.*“ (*Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus*. Eine Rechenschaft, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1979, S. 25.) Vgl. zum Thema auch: K. Rahner, *Gotteserfahrung heute*, Freiburg i.Br. 2009; G.L. Müller, *Der anonyme Gott*. Das Problem der Gotteserfahrung heute. In: Stephan Pauly (Hrsg.), *Der ferne Gott in unserer Zeit*, Stuttgart/Berlin/Köln 1998.

In den 1990er Jahren gab es darüber hinaus verschiedene Ansätze empirischer Biographieforschung in der Theologie. Vgl. z. B. Monika Maaßen, *Biographie und Erfahrung von Frauen*: Ein feministisch-theologischer Beitrag zur Relevanz der Biographieforschung für die Wiedergewinnung der Kategorie der Erfahrung, Münster 1993; Stephanie Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994. Diese Ansätze wird Paulina Pieper in ihrem Promotionsprojekt wieder aufgreifen, auf das sie im vorliegenden Band einen Ausblick gibt.



winnt und aus der Nachfolge heraus denkt“ (56). Wie sich zeigt, meint Schneider mit Nachfolge allerdings nicht unsere immer unvollkommene Nachfolge des biblischen Christus, sondern die Nachfolge exemplarischer, sogenannter „theologischer Existenzen“ (19 ff.), unter denen die Heiligen der Kirche herausstehen. Ihre Biographien gelten Schneider als gewissermaßen „lebendiges“ Dogma, insofern sie in der Gestalt ihres Lebens als „Einheit von Erkennen und Tun“ (49) zum authentischen Bild, ja zur „Ikone“ Jesu Christi geworden sind (45; 49; 50–53). Damit wird Nachfolge zur Nachfolge der Nachfolgenden. Zu den Heiligen aber und durch sie zu Christus kommt diese Nachfolge jedoch ihrerseits auch nicht direkt, sondern nur vermittelt der Kirche als „eigentliche[s] Subjekt der Nachfolge“ (29). Ihr nämlich, der Kirche „schenkt [Christus] weit mehr, als Menschen in persönlicher Nachfolge erfassen können. Aus diesem Grund ist die Ecclesia ein Raum christologischer Heiligkeit, die [...] die Summe subjektiver Heiligkeit einzelner Glaubenszeugen übertrifft.“ (41) Am Ende erweist sich die Nachfolge also als Nachfolge der nachfolgenden Kirche.

Die gesuchte Erfahrung mag damit in ihrer Orthodoxie, in ihrer Apostolizität, ihrer Sakramentalität und in ihrer Kirchlichkeit gesichert sein, sie bleibt jedoch sekundär: Nach-Erfahrung. In ihrer spezifisch neuzeitlichen Ausprägung als je eigene Erfahrung des nach seiner Freiheit fragenden Subjekts wird sie nicht ernst genommen. Im Gegenteil, das Subjekt christlicher Erfahrung ist für Schneider einzig Christus selbst:

„Als Grundinhalt christlicher Nachfolge gilt einzig die Erfahrung, die Christus macht: Christus ist Objekt wie auch Subjekt christlicher Glaubenserfahrung. [...] Wer Christus nachfolgt, braucht selber nichts zu erfahren, er will vielmehr teilhaben an der Erfahrung Christi, die die Erfahrung Gottes ist.“ (26)

Was diesem Ansatz fehlt, ist das Bemühen um eine Vermittlung der narrativ über die Heiligenbiographien neu zu entdeckenden christozentrischen Erfahrung des gläubigen Menschen mit der Erfahrung des modernen neuzeitlichen Subjekts, seiner Welt und seiner Vernunft, die in der zukünftigen Verwirklichung von Freiheit als Gerechtigkeit für alle ihr selbstgesetztes Ziel sucht. Hinter diese Auseinandersetzung darf aber die Theologie selbst dann nicht zurückfallen, wenn sich herausstellt, dass die Begründung dieses Subjekts zu kurz greift, weil und indem sie die inkommensurable Erfahrung des Anderen ausschließt. Und zwar deshalb, weil das moderne Denken in seinem Pathos von Freiheit als universaler Gerechtigkeit wie verdeckt und fragmentiert auch immer von eben den biblischen Traditionen zehrt, von denen es sich lossagen möchte. Wer also die Moderne verwirft und sie

gewissermaßen nach rückwärts überspringen will<sup>17</sup>, verwirft damit auch das biblische Erbe in der Gestalt, die es in ihr gefunden hat.

## „Wenn ich Gott sage ...“

Die späte „Rache“ dafür, dass uns Tiemo Peters 1981 in den *Theologisch-politischen Protokollen* eine Antwort schuldig geblieben war, ereilte ihn mit der Frage, die ich ihm im Herbst 2003 einleitend zu einem theologischen Gespräch mit Baptist Metz aufsuchte. Es wurde 2005 in dem Band *Wozu Theologie?* veröffentlicht. „*Wenn ich Gott sage...*“ lautete diese Frage ebenso wie Thema und Titel des Gesprächs.<sup>18</sup> Es war die Frage, mit der Tiemo Peters damals bereits 25 Jahre lang seinen fundamentaltheologischen Grundkurs für Studienanfänger und –anfängerinnen eingeleitet hatte – sein „Lieblingsseminar, weil er Erfahrungen zu artikulieren und behutsam in theologische Theorie zu überführen suchte“<sup>19</sup>: „Was meine *ich* eigentlich, wenn ich *Gott* sage? Eine einfache und die allerschwierigste Frage zugleich. Aber auch eine notwendige, wenn man als Theologe oder Theologin Zeitgenosse sein und sich als Christ nicht verlieren will.“<sup>20</sup> Tiemo Peters hat sie gleich als eine theologische und damit „späte“ Frage identifiziert, weil die Gottesrede, die diese Frage ja eröffnet, in einer Dimension verankert sein müsse, die dieser reflektierenden Rede vorausgehe und sie eigentlich erst möglich mache und trage. Er nennt diese Dimension die „Beanspruchung Gottes“, die „Erfah-

---

<sup>17</sup> Zur „Auflösung der Einheit von gelebtem Leben und gelehrter Doktrin“ sei es „in der abendländischen Theologie seit dem Mittelalter“ gekommen (10), als „Abaelard die Theologie aus dem Raum des Monasteriums in den Hörsaal und damit in die akademische Neutralität übertrug“ (13). Vgl. im Unterschied dazu den Abschnitt oben „Die Erfahrung der Neuzeit. Unterwegs zu einer nach-metaphysischen Metaphysik“.

<sup>18</sup> Entlehnt dem gleichnamigen Buch von Jacques Pohier.

<sup>19</sup> „*Wenn ich Gott sage...*“. J.B. Metz und T.R. Peters im Gespräch. In: B. Langenohl, Chr. Große Rüschkamp (Hrsg.), *Wozu Theologie? Anstiftungen aus der praktischen Fundamentaltheologie* von Tiemo Rainer Peters, Münster 2005, S. 59–75, hier S. 84. Das Grundkurs-Projekt steht paradigmatisch für Peters' Verständnis von Theologie, die nämlich für ihn – recht verstanden – auch Seelsorge ist und sich deshalb nicht nur – wie in der Wissenschaftswelt üblich – „auf die Gehirne“ der Studierenden stürzen darf, während sie „die Seelen vernachlässigt“. (T.R. Peters, *Gott oder die Kröte des Glaubens*. Christsein nach Karl Rahner, Münster 2014, S. 14; zit. „Kröte“) Das im Grundkurs betriebene kommunikative Lernen basierte auf politischen, gesellschaftlichen und persönlichen Erfahrungen. Vgl. NPTH 134 Und ein altes Wort für Erfahrung ist nach R.D. Laing: Seele.

<sup>20</sup> WT, *Vorwort zur ersten, unveröffentlichten Auflage*. Zum Thema „Theologie als Biographie“ vgl. auch das *Vorwort* von 2005, ebd.

nung, dass man Gott theologisch gar nicht nur *sagen* kann, sondern zuvor schon *beansprucht* haben muss.“<sup>21</sup>

Diese praktische Erfahrung – Gotteserfahrung, wenn man so will – sei nun aber, gerade weil sie dem Gott-Sagen und -Denken voraus liege, wesentlich „unsichtbar“ (R.D. Laing). Und eben darin liegen Grund und Grenze der Theologie: Indem wir diese Erfahrung mitzuteilen versuchen, „löschen“ wir sie, wenn wir sie aber nicht mitteilen, „gibt“ es sie nicht, oder sie wird zur Ursache von Gewalt, die durchaus aus religiösen Unbedingtheits- und Absolutheitsansprüchen resultieren kann. Theologie als „artikulierte Vision der Erfahrung“ (Laing) ist also notwendig, so „unmöglich“ sie auch ist! In Geschichten und Theorien liefert sie die Bilder und Begriffe, in denen die Erfahrungen der Beanspruchung Gottes kommunizierbar werden.

Was sind das für Erfahrungen? In welcher Weise wird Gott „beansprucht“, bevor man theologisch von ihm reden kann? Metz bietet die Mystik an, die mystische Erfahrung. Peters stimmt zu, möchte Mystik jedoch wie Metz „nicht als die Ergriffenheit des Subjekts“, sondern „politisch“ verstanden wissen – eher als „Gewissen des Ergriffenen, der seine Verantwortung für die Anderen erkennt“.<sup>22</sup> Diese, unterstützt ihn Metz, sei allerdings keine

*„elitäre Angelegenheit einzelner ‚Privilegierter‘ [...], sondern gewissermaßen eine populäre Angelegenheit aller Glaubenden; sie ist allen zugetraut und zugemutet in der alltäglichen Verschränkung von Lebens- und Glaubenserfahrung. In diese Richtung weist wohl auch jenes häufig zitierte Wort Karl Rahners, dass der Christ von morgen – ausnahmslos, sozusagen als Bedingung für seine Zukunft überhaupt – ein Mystiker sei, also, wie Rahner anfügt (was häufig vergessen wird), ‚einer, der etwas erfahren hat‘.“*

Das mystische „Verlassen des Ich“ erfahre und bewähre sich christlich „in der Art unseres Umgangs mit fremdem Leid“. „Wo die Liebe ist, da ist das Auge“, ergänzt Peters ein mystisches Wort Thomas‘ von Aquin, das Metz „an die zentrale Lokalisierung des Auges, des Sehens, des Blicks im Zu-

---

<sup>21</sup> WT 59. Wenn Tiemo Peters hier zur Voraussetzung erhebt, dass man Gott in irgendeiner Weise bereits beansprucht haben muss, bevor man von ihm reden, das heißt Theologie treiben kann, dann bleibt damit die weiter führende Frage offen, ob und wie das unter den Bedingungen unserer Zeit überhaupt noch „geht“. Vgl. dazu unten den Abschnitt „Die Erfahrung der Leere. Glauben“.

<sup>22</sup> WT 61. Die folgenden Zitate 61 f.; 64. Zur mystischen Erfahrung bei Peters vgl. den gleichnamigen Abschnitt oben. Das vielzitierte Diktum Rahners, dass der Christ von morgen ein Mystiker sei, untersucht Knut Wenzel für den vorliegenden Band ebenso grundlegend wie mit einer aktuellen kritischen Spitze gegen die Kulturtheologie.

sammenhang mit elementarer Gotteserfahrung“ erinnert. „Deren kategorischer Imperativ lautet für mich in den biblischen Traditionen: Aufwachen, die Augen öffnen!“ Er begründe eine „Mystik der offenen Augen, genauer, bestimmter noch, eine Mystik der Compassion, der unbedingten Wahrnehmungspflicht ... [und] praktische[n] Aufmerksamkeit für das Leid anderer (...).“

Eine weitere Form dieser „ursprünglichen“, vorgängigen Beanspruchung Gottes ist das Gebet. Metz versteht es nicht einfach als Bitte um etwas, sondern im Letzten als Bitte um Gott selbst, darum,

*„dass Gott mir Gott sei: Sis mihi deus! [...] Sag mir einmal, wo diese Sprache anfängt und wo sie aufhört. Sag mir, wen ich von solchem Beten von vornherein ausschließen kann. Mag sein, dass sich dieses Beten wie eine lautlose Klage, wie ein stummer Seufzer der Kreatur anhört. Solches Beten, in dem sich der Gottesraum für mich erschließt, ist die Erfahrung der Anrufung einer Macht, die nichts mit profaner Allmächtigkeit zu tun hat, sondern einer Macht, die mir in einer Zuwendung, auch in einem Erbarmen begegnen kann.“<sup>23</sup>*

Auch Peters geht es beim Beten nicht ums Wünschen „von etwas“, auch er setzt dabei Gott als jene Macht voraus, von der Metz spricht. Diese Voraussetzung jedoch – und hier mag ein Unterschied zu Metz liegen – lässt sich für Peters nicht von der Praxis des Betens selbst lösen. Deshalb spricht er weniger von Gott als Macht denn von der Macht des Gebets, von seiner nicht falsch zu verstehenden „politischen“ Dimension, dass nämlich im Gebet etwas von der Wurzel her Neues entsteht. „Das Gebet schafft die menschliche Weltordnung“, zitiert er Franz Rosenzweig.

*„Der Beter rezitiert nicht einfach, wiederholt nicht nur, was schon andere von Gott erbeten hatten, sondern er schafft Zukunft und eröffnet Geschichte, weil er von etwas ausgeht, was noch nicht da ist, durch das Gebet aber schon in Anspruch genommen wird. Darin liegt die Macht des Betens.“<sup>24</sup>*

---

<sup>23</sup> WT 62. Um „ein egozentrisches Missverständnis des Ich-Sagens im Gebet von vornherein auszuschließen“, spricht Metz später auch von „Sis eis deus!“ – „Sei ihnen Gott!“ Vgl. J.B. Metz, *Memoria Passionis*, Freiburg i.Br. 2006, S. 96, Anm. 152. Von der „Macht des Erbarmens“ erzählt paradigmatisch die Parabel vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37). Bei Peters heißt es mit Bezug auf Mt 7,8 *Wer sucht der findet* ganz ähnlich: „Der Beter bekommt nicht, was er sucht, aber was er findet, ist weit besser. Denn in der Gebetslogik Jesu ist es ja Gott, der sich selbst und damit unendlich viel mehr gibt, als der Suchende erwarten und wollen konnte.“ EG 65

<sup>24</sup> WT 63. Bernhard Casper erläutert das bei Rosenzweig gemeinte Gebet als Gebet um das Reich. Vgl. B. Casper, *„Das Gebet stiftet die menschliche Weltordnung“*. Zum Verständnis der

Während Metz, in der Spur Karl Rahners, der metaphysischen Tradition der klassischen Theologie am Ende doch stärker verbunden ist, als man meinen würde<sup>25</sup>, steht bei Peters hier der metaphysikkritische Gedanke Pate, dass die Beanspruchung Gottes im und durch das Gebet diesen gewissermaßen erst in seine Macht einsetzt. Gott wird mächtig in der Macht des Gebets. Die klassische theologische Rede von der Macht oder gar Allmacht des deus impassibilis thematisiert eine gedanklich wohl notwendige, jedoch keine biblische Voraussetzung unserer Spiritualität. Letztlich ist sie eine spekulative Abstraktion – zu der man freilich nicht beten kann! –, die wir von der Erfahrung abziehen, die wir machen, wenn und indem wir uns auf den hin verlassen, der in der Treue zu seiner Schöpfung zwar nichts grundsätzlich Neues, aber alles neu macht. „Gott sagen heißt“, so mögen wir also mit Peters schließen, „ohne alle Vorbehalte beten zu dürfen und nicht belegen zu müssen, was wir da tun. Wie selbstverständlich verlassen wir uns dabei hoffend, fürbittend und trauernd auf ein Außerhalb des Rationalen und begrifflich Konkreten“<sup>26</sup>, auf den, der „das Undenkbare in den Bereich des Möglichen und Erhofften rückt“.

## „Erfahrene Erinnerung“

Ich traue mich, heute, in dieses Gespräch zwischen Metz und Peters einen Gedanken einzufügen, den Peters selbst an ganz anderer Stelle, später, als er

---

Erlösung im Werk Franz Rosenzweigs. In: G. Fuchs, H. H. Henrix (Hrsg.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt a. M. 1987, S. 127–150, hier S. 138; 140. Genau so versteht es Peters, wenngleich das hier nicht explizit wird, auch. Vgl. EG 31 f. *„Das Gebet führt seine Wunder gleichsam mit sich. Es ist nicht die Erfüllung der Wünsche, mit denen Gott bedrängt wird, der dann immer regelmäßiger als Versager-Gott abgeschrieben zu werden pflegt. Vielmehr ist das Gebet die Findung der Wünsche, die in der Reich-Gottes-Ordnung erbeten zu werden verdienen und so diese Ordnung überhaupt erst begründen. [...] Das Gebetsverständnis Jesu ist umstürzlerisch in einem wörtlichen Sinn. Denn hier werden keine Projektionswelten konstruiert, sondern kommende beschrieben, die es vorher nicht gab und die genau demjenigen Realismus entsprechen, den Jesus mit dem Reich Gottes verbunden, in seinem Wunderhandeln bekräftigt und besonders in der Bergpredigt zusammengefasst hat: ‚Euch muss es zuerst um das Reich Gottes und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazu gegeben‘ (Mt 6,33).“* Dies auch als Erläuterung des Rosenzweig-Wortes.

<sup>25</sup> WT 67; 74. Peters gesteht Metz zwar zu, dass man logisch eine allmächtige, für den Schmerz unerreichbare „quasi göttliche Instanz“ voraussetzen müsse, dass sei aber „keine Forderung des biblischen Glaubens“. EG 122

<sup>26</sup> EG 133. Das folgende Zit. ebd. 132.

Was Tiemo Peters, als er am 25. November 2017 trotz jahrelanger Krankheit überraschend starb, im Letzten gehofft und erbeten hat – und für wen, wird sein Geheimnis bleiben. Aber seiner eigenen Einsicht nach müsste er sich nicht dafür schämen, wenn es theologisch nicht zu verteidigen wäre.

über „erfahrene Erinnerung“ schrieb, kritisch gegen Metz' Begriff der „anamnetischen Vernunft“ ins Spiel gebracht hat.

Wir müssen, das war die These, Gott, bevor wir theologisch von ihm reden können, zunächst einmal „beansprucht“, das heißt vorbegrifflich erfahren haben. Sowohl Peters als auch Metz erläutern diese Erfahrung zunächst mystisch-politisch als tätige Aufmerksamkeit für das Leid anderer, dann als bittendes Gebet um Gott selbst (Metz) bzw. um sein Reich: das Neue, das Unvordenkliche, das auf uns zu-kommt, wenn und indem wir bereits jetzt darauf setzen (Peters). Die jeder Gottes-Rede vorausgehende Gott-Unmittelbarkeit oder Gottes-Erfahrung wird von beiden, Peters und Metz, hier aber, so scheint es, aktivisch gefasst. Der Mystiker und der Beter – beide sind Subjekte ihres Handelns.

Ich glaube nun, mindestens Tiemo Peters würde mir zustimmen, wenn ich die Frage aufwerfe, ob die gesuchte Erfahrung nicht eher ein Erleiden ist, eine Erfahrung im Passiv sozusagen; nicht eine Beanspruchung, sondern ein Beansprucht-Werden, ein Sich-beanspruchten-Lassen. In dieser Linie scheint mir jedenfalls Peters' spätere, sehr von seiner Proust- und Valéry-Lektüre<sup>27</sup> beeinflusste Kritik des politisch-theologischen Erinnerungsbegriffs zu liegen, die insbesondere dort trifft, wo Metz vom „Leidensapriori“ der anamnetischen Vernunft zu sprechen beginnt.<sup>28</sup> Wenn die Vernunft das Leiden – und sei es auch das der Anderen – immer schon mitdenkt, macht sie sich gegen dessen eigentliche Erfahrung, die sie als Vernunft nämlich unterbrechen müsste, immun. In Tiemo Peters' Worten:

*„Subjekt der leiderfahrenen memoria ist nicht der bewusst sich Erinnernde. Durch keine noch so genaue oder engagierte Einfühlung vermöchte er bis zu den Leidenden und ihren Erfahrungen vorzudringen. [...] Auch wenn sie authentisch, leidgeschärft und passioniert wäre, bliebe sie Ergebnis des vorstellenden, strategischen, optionierten Verstandes und der Gewohnheit. Erinnerungssubjekt sind einzig die Leidenden selbst.“ Deshalb kann auch die Vernunft „nicht schon in sich und als solche ‚anamnetisch‘ sein – weil sie [...] gerade darin besteht, auf die unbedingte, von außen kommende Erinnerung des Leidens zu hören. Sie verfügt nicht bereits über das, was dort unter Qualen*

<sup>27</sup> Vgl. insbesondere BB 33 ff.; 41

<sup>28</sup> J.B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, Mainz 1997, S. 183. „Die Gestalt der Politik an den Grenzen der Moderne, die von der anamnetischen Vernunft gesucht und gefordert ist, wäre die Politik, die in allen Konflikt- und Verfeindungssituationen das Leid der fremden oder feindlichen Anderen nicht vergisst, sondern beim eigenen Handeln in Betracht zieht.“ Ebd., S. 184 Dass sie das täte, wäre sicherlich ein revolutionäres, gar nicht zu überschätzendes Novum. Wenn sie es aber immer schon täte, erreichte sie die Anderen nie als sie selbst.

*erfahren wurde. [...] Sie beugt sich traumatischen Erfahrungen, die dem Wollen bzw. dem Vorstellen uneinholbar voraus liegen und die als sie selbst nicht wirklich verstanden, analysiert oder memoriert, die nicht einmal richtig erzählt oder angemessen mitgeteilt werden können. Nur geteilt.*<sup>29</sup>

Rückbezogen auf die Ausgangsfrage würde dies bedeuten: In der Mystik wie im Gebet, in denen wir Gott beanspruchen, bevor wir theologisch von ihm reden können, machen wir die Erfahrung einer Unterbrechung. Wir lassen zu, dass Gott wirklich Gott ist – und nicht nur das Bild, das wir uns von ihm gemacht haben, und dass die Anderen, für deren Leid wir sensibel werden, wirklich die Anderen sind und nicht nur unsere Vorstellungen von ihnen. Das jedoch, so Tiemo Peters, gelingt letztlich nur, wenn wir – auch als

---

<sup>29</sup> MG 146 f. Dass die Vernunft überfordert ist, wo sie sich in die Leidenden hineinzudenken und einzufühlen versucht, weil diese allenfalls praktisch, im konkreten Handeln zu erreichen sind, führt Peters auch BB 23 aus. Was Metz betrifft, so hatte dieser Mitte der 90er Jahre, in seiner Wiener Zeit, eine Begründungsfigur in seine Theologie eingeführt, die seinem Anspruch, das von ihm so genannte „transzendental-idealistische“ Paradigma der Theologie hinter sich gelassen und diese als „politische“ neu begründet zu haben, tendenziell widerspricht. Mit der Annahme eines Leidensaprioris der anamnetischen Vernunft kehrt nun nämlich der von ihm bei Rahner kritisierte „soteriologische Zirkel“ als Teufelskreis des Leidens zurück. Denn eine Vernunft, die das Leid apriorisch bei sich hat, erfährt in der Begegnung mit dem leidenden Anderen letztlich nur sich selbst. Wirklich sensibel zu werden für das Leid, das als Leid des Anderen inkommensurabel ist – und nichts anderes hieße Erfahrung –, gelingt ihr nicht. Das vermöchte nur eine Vernunft, die sich davon unterbrechen ließe. (Vgl. unten meine Ausführungen zu den Begriffen Aufmerksamkeit und ästhetische Vernunft.) Merkwürdig ist, dass Metz sich auf diesen Begriff des Leidensaprioris eingelassen hat, obwohl er doch genau dem epistemologischen Axiom (des Identitätsdenkens) zu entsprechen scheint, das er als unbiblich eigentlich ablehnt: „Gleiches kann nur von Gleichem erkannt werden“. (Vgl. J.B. Metz, *Memoria Passionis*. A.a.O., S. 152) Vielleicht ist dieser Begriff aber nur missverständlich, und es wäre diejenige dialektische Unmittelbarkeit gemeint, die Tiemo Peters in seinem Begriff der Erfahrung der theologischen Reflexion voraussetzt; die er allerdings „stimmiger und phänomenologisch genauer“ als bei Metz bei E. Lévinas findet, der davon sprach, „dass der traumatisierte Andere mir uneinholbar voraus ist, lange bevor wir uns gegenseitig anerkennen oder frei füreinander entscheiden könnten“. BB 23

Peters' Kritik des Begriffs der anamnetischen Vernunft bei Metz – auf dessen Schultern wir als politische Theologinnen und Theologen selbstverständlich alle stehen – spricht jedenfalls dafür, dass die ursprüngliche Intention der politischen Theologie, den christlichen Glauben, den wir hier neu als Aufmerksamkeit für den bedrohten und den vernichteten Anderen auslegen wollen, in Geschichte und Gesellschaft zu denken, bei ihm eine eigenständige, weiter führende Gestalt erhält, obwohl oder gerade weil er ihn in einer Dimension schützt, die ihn unverfügbar macht. Für die Eigenständigkeit dieses fundamentaltheologischen Ansatzes spricht auch Peters' Kritik an Metz' tendenziell metaphysischem *deus impassibilis* („Leiden an Gott“) und an dessen deismusverdächtiger Beanspruchung des apokalyptischen Mythos in seinem Begriff von Gott als „Ende der Zeit“. Während Metz sich gewissermaßen gezwungen sieht, der Tradition der metaphysischen Theologie um der Opfer der Geschichte willen treu zu bleiben (vor allem der jüdischen!), versteht sich Tiemo Peters – mit derselben Intention eher Bonhoeffer folgend – als metaphysisch-nachmetaphysischer politischer Theologe.

Theologinnen und Theologen – Stift und Brille zur Seite legen und beginnen, ihr Leid zu teilen.

## „Schwach“ Subjekt – Die Parabel vom Barmherzigen Samariter

Wir sind an einem interessanten Punkt. Auf der Suche nach derjenigen Unmittelbarkeit, die, T.R. Peters zufolge, immer schon vorauszusetzen ist, wenn wir theologisch von Gott reden, sind wir auf eine Erfahrung gestoßen, mit der das moderne, uns vertraute subjekthafte vorstellende Denken<sup>30</sup> an seine Grenzen kommt. In solidarisch-teilnehmender Praxis gewinnt es sich neu. Das ist erstaunlich insofern, als das neuzeitlich-moderne Denken ja gegen die metaphysische Tradition selbst beansprucht hatte, erfahrungsgeleitetes Denken zu sein. Als wirklich kann ihm bis heute nur gelten, was erfahrbar ist. Ausgeklammert aus dem Bereich des Wirklichen, insofern es vernünftig sein soll, bleiben scheinbar jedoch jene Erfahrungen, in denen sich das Subjekt dieses Denkens in seiner Angewiesenheit oder gar Abhängigkeit von anderen und damit in seiner Selbstmächtigkeit beschränkt oder gar bedroht erfährt. Gerade von diesem „schwachen“ Subjekt und seiner Vernunft erzählen aber die biblischen Traditionen. Sie vermittelt sich heute keineswegs nur kirchlich-religiös; das vielleicht am wenigsten. Ihre moderne Spur ist naturgemäß weltlich und reicht über die Literatur Prousts, den Peters zum Zeugen nimmt, bis zu Kafka, Valéry, Celan, Nelly Sachs und anderen modernen Schriftstellern. Sie findet sich auch zum Beispiel in der Offenbarungsphilosophie Rosenzweigs, im messianischen Geschichtsdanken Benjamins und Adornos Philosophie des „Nichtidentischen“, in der „religionslosen“ Christologie Bonhoeffers sowie der Ethik Lévinas'. Ihre Wurzeln hat sie im Judentum. Paradigmatisch für dieses „schwache“ Subjekt steht die Parabel vom Barmherzigen Samariter, jener Geschichte, mit der sich Jesus unauslöschlich „in das Gedächtnis der Menschheit hineinerzählt hat“ (Metz).<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Für Metz ist es immer noch der „(rein betrachtende) Logos der Griechen“. Vgl. J.B. Metz, *Zeit der Orden?* Freiburg 1977, S. 41.

<sup>31</sup> Der für fundamentaltheologische Verhältnisse sicher etwas unvermittelt daher kommende und vielleicht auch überdimensioniert wirkende Ansatz bei dieser neutestamentlichen Geschichte rechtfertigt sich m. E. dadurch, dass wir hier dem Ganzen der Tora Jesu auf die Spur kommen. Was er in der Bergpredigt lehrt – und wofür er letztlich sein Leben lässt! –, erzählt er hier. Der Radikalität der Feindesliebe dort entspricht hier die Forderung der Fremdenliebe. Judäer und Samaritaner hatten sich entfremdet, als die aus Babylon heimkehrenden Judäer den Samaritanern, die in Samaria (Hebr. Schomron) verblieben waren, verwehrten, sich am Neubau des Jerusalemer Tempels zu beteiligen. Die Samaritaner errichteten daraufhin einen konkurrierenden Tempel auf ihrem heiligen Berg, dem Garizim, lokalisierten die altisraeli-