

1. Neue Politische Theologie

»gefährliche Erinnerungen, die plötzlich durchschlagen
inmitten unserer Selbstverständlichkeiten,
in denen die Erfahrung vergangener Schrecken
und vergangener Hoffnungen
plötzlich auftaucht inmitten unserer Alltagswelt
und die Plausibilität dieses Alltags entsichert.«¹

Politische Theologie ist ein divers genutzter Begriff², um den es seit langem ausführliche und kontroverse Debatten gibt. Im 20. Jahrhundert prägte vor allem Carl Schmitt den Begriff ›Politische Theologie‹.³ Metz stellt sich also mit der Benennung seines Konzepts als ›Politischen Theologie‹ in eine teilweise schwierige Tradition.

1 Metz, ZB, 66.

2 Seine erste Verwendung wird in der Stoa verortet, genauer beim römischen Gelehrten Marcus Terentius Varro und seinem Konzept der *theologia tripartita* (*Stoicorum Veterum Fragment* II, 1009). Er unterscheidet zwischen drei Formen der Theologie. Die ›natürliche Theologie‹ fragt danach, was die Götter sind und wird von den Philosoph*innen betrieben. Die Dichter treiben mit der Mythologie ›mythische Theologie‹. Die ›politische Theologie‹ bzw. die gesetzliche beschäftigt sich mit dem Kult, den Dingen des Staates und der Moral. Diese römische politische Theologie diente u.a. zur Legitimation des Staates. Zu den unterschiedlichen Gestalten der Politischen Theologien s. Vorgimler, Herbert, Politische Theologie, in: Ders., Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg/Basel/Wien⁶ 2008, 505–506. Vgl. dazu Metz, ZB, 26 bzw. 163.

3 Carl Schmitt ist und bleibt ein relevanter Akteur der Politischen Theologie. An seinem Denken haben sich zahlreiche Debatten entfacht. Die Politische Theologie steht sozusagen unter dem ›Schatten Carl Schmitts‹ (Christoph Menke). Es wäre eine Auslassung, ihn nicht zu erwähnen. Gleichzeitig werden sein Denken und seine Befürwortung der Diktatur durch jede Erwähnung wieder neu aufgerufen und ins Gedächtnis gebracht. Die Benennung ist dabei also ein performativer Akt, genauso wie die Auslassung (s. dazu Kapitel II 4.3). In diesem Dilemma steckt die Politische Theologie. Ein neuer Versuch der Politischen Theologie ohne Schmitt findet sich bei Lefort, Claude, Fortdauer des Theologisch-Politischen? Aus dem Französischen von Hans Scheulen und Ariane Cuvelier, (Passagen Forum), Wien 1999. Eine interessante und weiterbringende Art der Auseinandersetzung mit Schmitt, vor allem in Bezug auf den Begriff ›nomos‹, findet sich bei Hannah Arendt. S. dazu Jurkavics, Anna, Hannah Arendt liest Carl Schmitts *Der Nomos der Erde*. Ein Dialog über Gesetz und Geopolitik anhand

Er grenzt sich mit der Hinzufügung des Wortes ›neu‹ von Schmitts Ansatz ab. Diese Arbeit ist nicht der geeignete Ort für eine Darstellung der unterschiedlichen Politischen Theologien und ihrer Kontroversen.⁴ Allerdings bleibt festzuhalten: Der Begriff der Politischen Theologie ist »in sich mehrdeutig und nicht unmißverständlich«⁵, weshalb die Arbeit mit dieser produktiven Ambivalenz eine ständige Aufgabe für die NPTh bleibt.

Johann Baptist Metz entwickelte in den 70er Jahren eine neue Form des politisch-theologischen Denkens, die Neue Politische Theologie. Neben ihm haben beispielsweise Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle, Kuno Füssel, Jürgen Manemann und Christine Schaumberger Beiträge zur Entwicklung der NPTh geleistet. Diese ist unter anderem von Denker*innen wie Dietrich Bonhoeffer, Walter Benjamin und Karl Rahner sowie der Theologie der Befreiung beeinflusst.

Aus seiner Kritik am »zeitlosen und abstrakten Wahrheits- und Vernunftbegriff«⁶ ergibt sich für Metz unter anderem die selbstkritische Frage: »Wer treibt – wann und wo – für wen und in welcher Absicht Theologie?«⁷ Bei diesen Fragen nach Subjekt, Adressat, Ort, Kommunikationsform und Interesse⁸ handelt es sich um Konstitutionsfragen der Theologie.⁹ Er ist daher selbstkritisch bezüglich der Verortung der NPTh im Bereich der akademischen Theologie. Gerade bei Berufstheolog*innen lässt sich fragen, ob und wenn ja wie es möglich sein kann, die Erfahrungen mit den leidenden Anderen wirklich zu teilen beziehungsweise solidarisch zu sein. Gelingt dies nicht, ist die Gefahr eines Radikalismus mit schönen, doch folgenlosen Ansätzen, hoch.¹⁰ Ziel der NPTh ist es daher auch, mehr als Berufstheologie zu sein.¹¹ Dieses ›mehr‹ der NPTh sollte laut dem Metz-Schüler Tiemo

ihrer Marginalien, in: *Recht und Gerechtigkeit* 8, 1 (2016) 5–26. Raimondi, Francesca, *Die Zeit der Demokratie. Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*, Konstanz 2014.

4 S. dazu bspw. Brokoff, Jürgen/Fohrmann, Jürgen (Hg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn/u.a. 2003. Adam, Armin, *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte* (Theophil 12), Zürich 2006. Taubes, Jacob (Hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, 3 Bde., München/u.a. 1983, 1984, 1987. Zur aktuellen Debatte s. bspw. Esposito, Roberto, Zwei. Die Maschine der politischen Theologie und der Ort des Denkens. Übersetzt von Daniel Creutz, Zürich 2018.

5 Metz, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (Welt der Theologie), Mainz⁵1992, 26.

6 Ders., ZB, 165.

7 Ebd., 165.

8 Vgl. ders., GiG, 71.

9 Vgl. ders., ZB, 108.

10 Vgl. ebd., 98f.

11 Vgl. ders., GiG, 72.

Rainer Peters »die Reflexion eines Kampfes, eines Leidens, eines Engagements, im dem ihre Autoren, sie selbst, Betroffene und Beteiligte sind«¹².

Metz entwickelt seine NPTh in einer Zeit des Aufbruchs, in einer Zeit, in der gesellschaftspolitische Fragen offen neu diskutiert werden bzw. bestehende Ordnungssysteme hinterfragt werden. Diese Zeit ist auch von der Frage geprägt: Wie weiter im Angesicht von Auschwitz? Dabei geht es darum, die personellen und denkerischen Kontinuitäten zum NS-Regime zu unterbrechen. Er plausibilisiert sein Denken unter anderem mit einer Erzählung seines Erlebens des Zweiten Weltkriegs als Soldat:

»Eines Abend [sic!] schickte mich der Kompanieführer mit einer Meldung zum Bataillonsgefechtsstand. Ich irrite die Nacht über durch zerschossene, brennende Dörfer und Gehöfte, und als ich am morgen [sic!] darauf zu meiner Kompanie zurückkam, fand ich nur – Tote, lauter Tote, überrollt von einem kombinierten Jagdbomber – und Panzerangriff. Ihnen allen mit denen ich tags zuvor Kinderängste und Jungenlachen geteilt hatte, konnte ich nur noch ins erloschene, ins tote Antlitz sehen. Ich erinnere nichts als einen lautlosen Schrei.«¹³

Indem er diese Erzählung in seine wissenschaftliche Arbeit integriert, macht er deutlich, dass sich seine Theologie durch die Geschichte und eigene Erfahrungen unterbrechen und prägen lässt.

Metz selbst fasst seinen Ansatz folgendermaßen zusammen: »Ich verstehe politische Theologie einmal als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie. Ich verstehe sie gleichzeitig positiv als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren«¹⁴, oder anders gesagt, als den »Versuch einer theologischen Hermeneutik im zeitgenössischen gesellschaftlichen Kontext«¹⁵. Er betont, dass es sich bei der NPTh nicht um eine »Neopolitisierung des Glaubens oder gar eine[r] Neoklerikalisierung der Politik«¹⁶ handelt. Es geht vielmehr um den Bezug auf die »Freiheitsgeschichte der menschlichen Gesellschaft«¹⁷. Dabei lebt die NPTh von der »Unterscheidung und Emanzipation der politischen von der religiösen Ordnung«¹⁸. Die NPTh ist gerade eine Kritik an der Politisierung der Religion.¹⁹

12 Peters, Tiemo Rainer (Hg.), Theologisch-politische Protokolle (Gesellschaft und Theologie. Forum politische Theologie 3), München/Mainz 1981, 9.

13 Metz, ZB, 207.

14 Ders., Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 99.

15 Ders., ZB, 39.

16 Ebd., 34.

17 Ebd., 36.

18 Ebd., 36.

19 Ebd., 108: »Eben diese Politisierung der Religion kritisiert aber das neue Paradigma in zweifacher Intention: einmal religiöskritisch, indem es einer Religion widerspricht, die als Le-

Für ihn ist das theologische Bewusstsein politisch²⁰, weil Glauben und Theologie immer im Kontext der wandelbaren politischen Ordnungen stattfinden. Ebenso wie diese, ist auch das Streben nach Erkenntnis von den jeweils gesellschaftlich und politisch herrschenden Umständen beeinflusst, geprägt und abhängig.²¹ Eine kontextsensible Theologie wie die NPTh kann und will davon nicht abstrahieren. Metz plausibilisiert seine NPTh weiter damit, dass »das Evangelium der Christen schon allein dadurch politisch ist und politisch verpflichtet, daß es das Subjektsein aller Menschen vor Gott proklamiert und daß es keinen geringeren Preis für dieses Subjektsein vor Gott gibt als den Kampf gegen jede Menschenfeindlichkeit und Unterdrückung, die die massenhafte Bevölkerung ganzer Weltregionen nicht zu Subjekten werden läßt«²².

Die NPTh hat darüber hinaus eine kritische Funktion in der Kirche selbst. Metz versteht die Kirche als »gesellschaftliche Wirklichkeit in einem geschichtlichen Prozeß«²³. Daraus folgt, dass es sich um eine »Institution in dieser gesellschaftlichen Welt«²⁴ handelt. Somit ist die Kirche mit ihrer Organisierung und Struktur selbst eine politische Größe. Sie hat daher eine »kritisch-befreiende Aufgabe«²⁵. Dabei geht es ihm eben nicht darum, der Kirche eine bestimmte politische Haltung vorzugeben, sondern um eine Achtsamkeit für und Kritik an sich heimlich einschleichenden politischen Haltungen.²⁶ Sein Anliegen ist es, zu zeigen, »daß Religion durch

gitimationsmythos wirkt und die sich ihre Entlastung von gesellschaftlicher Religionskritik durch die Suspension ihres Wahrheitsanspruchs erkauft/zum anderen theologiekritisch, als Kritik all jener Theologien, die mit Berufung auf ihren unpolitischen Charakter gerade zu Theologien dieser politischen Religion werden. Wenn man das Wesen der Religion nicht in der Politik festmachen will, auch nicht in einer aufgeklärten, darf man die politische Dimension der Theologie nicht unterschlagen!«

- 20 Einen kritischen Einwand diesbezüglich und zur Benennung der Theorie als ›Politische Theologie‹ formuliert bspw. Hans Maier. Maier, Hans, »Politische Theologie? Einwände eines Laien, in: Peukert, Helmut, Diskussion zur ›politischen Theologie‹, Mainz 1996, 1–25.
- 21 Metz, Johann Baptist, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 103. »Aufgeklärt ist nach Kant, wer die Freiheit hat, von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlich Gebrauch zu machen. Die Realisierung solcher Aufklärung ist darum nie ein rein theoretisches Problem, sie ist wesentlich ein politisches Problem, ein Problem der gesellschaftlichen Praxis, das heißt, sie ist an gesellschaftlich-politische Voraussetzungen gebunden, unter denen Aufklärung allein möglich ist.«
- 22 Ders., GiG, 83. Auf ähnliche Weise vertritt Leimgruber mit Bezug auf *Gaudium et spes* die These, dass pastorales Handeln »nicht nicht-politisch sein kann.« Leimgruber, Ute, »Policy matters«. Das Politische im kirchlichen Handeln und das Denken Cornel Wests, in: ZPTh 39,1 (2019) 185–196, 188.
- 23 Metz, Johann Baptist, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 107.
- 24 Ebd., 107.
- 25 Ebd., 107.
- 26 Vgl. ders., ZB, 65.

nichts schuldiger wird als durch den Versuch, sich durch Teilnahmslosigkeit gegenüber den geschichtlichen Kämpfen um das Subjektseinkönnen aller Menschen ihre politische Unschuld zu erkaufen«²⁷. Das jüdisch-christliche Liebesgebot muss so über die personale und caritative Ebene hinaus auch in seiner gesellschaftlichen Dimension gesehen werden. Christliche Liebe wird so als die »unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und zum Frieden für die anderen«²⁸ verstanden.

Damit ist klar, wie Metz die Verbindung zwischen Theologie und Politik versteht. Allerdings nimmt er keine Definition des von ihm verwendeten Politikbegriffs vor.²⁹ Deutlich ist, dass er mit Politik viel mehr meint, als das konkrete Tun von Politiker*innen. Nach Jan-Heiner Tück besteht Politik für Metz im »gesellschaftlichen Engagement zugunsten der Benachteiligten«³⁰. John Cochrane fasst seinen Politikbegriff noch weiter, nämlich als »breite Konzeption der intersubjektiven Handlung mit besonderer Sensibilität für das fremde Leid«³¹. Das zentrale Moment liegt nach Philipp Geitzhaus' Auffassung »in der solidarischen und mitleidsfähigen Subjektwerdung«³². Gerade das »Subjektseinkönnen und Subjektseinmüssen aller Menschen«³³ ist für Metz der Grundstein für das Politische des Gottesgedankens. Aus dieser Option für das Subjektseinkönnen aller folgt die Notwendigkeit einer Leidempfindlichkeit. Metz nutzt dafür den Begriff der »Compassion«³⁴ und drückt damit aus, dass Leidempfindlichkeit mehr meint als Mitleid oder Sentimentalitäten. Für die Haltung³⁵ der Compassion ist die »Bereitschaft zu einem Blickwechsel«³⁶ entscheidend. Dieser Blickwechsel ist für ihn ein zentrales Element der biblischen Botschaft, die dazu einlädt, »uns selbst auch mit den Augen der

27 Ders., GiG, 84.

28 Ders., Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 111.

29 Zum Konzept des Politischen bei Metz und in der NPTH generell s. Neuhaus, Peter, »Erinnerung« als Brückenkategorie. Anstöße zur Vermittlung zwischen der Politischen Theologie von Johann Baptist Metz und der Tiefenpsychologischen Theologie Eugen Drewermanns (Forum Theologie und Psychologie), Münster 2001, 59–62.

30 Tück, Jan-Heiner, Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, Paderborn/u.a. ²2001, 106.

31 Cochrane, John, *Memoria et Promissio. Über die anamnestische Verfasstheit des christlichen Glaubens nach J. B. Metz und die kulturelle Amnesie in Samuel Becketts »Warten auf Godot« und »Endspiel« (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 42)*, Münster 2007, 58.

32 Geitzhaus, Philipp, Karl Marx grüßt die Politische Theologie, in: Ders./Ramminger, Michael (Hg.), Gott in Zeit. Zur Kritik der postpolitischen Theologie (Edition ITP Kompass 28), Münster 2018, 19–65, 33.

33 Metz, GiG, 81.

34 S. dazu auch Kapitel II 5.1

35 Vgl. Einleitung, FN 100.

36 Ders., Mp, 166.

Anderen, vorweg der leidenden und bedrohten Anderen anzuschauen³⁷. Damit ist der Geist der Compassion derjenige, der »die Christen an die Front der politischen, der sozialen und kulturellen Konflikte«³⁸ schickt. Weil es so möglich ist, das Leid des Feindes zu sehen, ist die Haltung der Compassion die Grundlage für eine Friedenspolitik.³⁹ Sie macht eine Politik der Anerkennung denkbar, weil sie »die Zuwendung der Einen zu den ausgegrenzten und vergessenen Anderen«⁴⁰ möglich macht. Politik hat für Metz also eine moralische Implikation. Er fordert asymmetrische Anerkennungsverhältnisse um die Konkurrenzlogik symmetrischer Anerkennung zu überwinden.⁴¹ Der Fokus liegt dabei auf dem Mitdenken des Leidens sowie auf der geschichtlichen Dimension. So dreht sich Politik nicht nur um die Gegenwart, sondern muss auch immer die Vergangenheit und Zukunft und damit die gefährlichen Erinnerungen sowie die eschatologische Dimension im Blick haben. Metz erhebt dabei einen universalistischen Anspruch für dieses Konzept, er begründet diesen mit der Universalität der jüdisch-christlichen Gottesrede sowie mit dem globalen Ausmaß der aktuellen politischen Herausforderungen.

Neben der Frage nach dem verwendeten Politikbegriff stellt sich auch die Frage nach der Verortung der NPTh innerhalb der Theologie: Als Schüler von Karl Rahner basiert Metz' Theologie auf der anthropologischen Wende. Er versteht die NPTh als systematische Theologie, als eine praktische Fundamentaltheologie. Die NPTh ist demnach keine einzelne theologische Disziplin. Sie »soll vielmehr in erster Linie einen Grundzug im theologischen Bewußtsein überhaupt aufdecken«⁴². Dabei versteht er »Praxis nicht nur als Handeln [...], sondern als ›Leiden‹«⁴³ und spricht entsprechend von einer pathischen Verfassung der christlichen Praxis. Die NPTh ist für Metz eine nach-idealistiche Theologie.⁴⁴ Sie entstand durch die Herausforderungen der damaligen Zeit. Zu diesen Herausforderungen zählt Metz den Marxismus, die Katastrophe von Auschwitz und das Ende des Eurozentrismus.⁴⁵ Dabei ist weder der neuscholastische, noch der transzental-idealistiche Ansatz dazu in der Lage, auf diese Herausforderungen angemessen zu reagieren. Eine nach-idealistiche Theologie ist, anders als diese geschlossenen Ansätze, eine offene, unver-

37 Ebd., 166.

38 Ebd., 168.

39 Vgl. ebd., 168.

40 Ebd., 170.

41 Vgl. ebd., 170.

42 Ders., ZB, 15.

43 Ders., GiG, 70.

44 Metz unterscheidet zwischen drei verschiedenen Theologieentwürfen, Ders., ZB, 104: »Ich spreche von einem neuscholastischen Paradigma, einem transzental-idealisticen Paradigma und einem nach-idealisticen Paradigma.«

45 Vgl. ebd., 106.

söhnte, ungewisse Theologie⁴⁶, eine Theologie, die sich eben nicht »gegenüber der Nicht-Identität des Unheils und Unerlösten in fügendichter theologischer Argumentation abzuschotten trachtet«⁴⁷. So kann die Schwierigkeit, angesichts der Leidensgeschichte von Erlösung zu sprechen, laut Metz »nicht durch eine noch subtilere spekulativen Argumentation gelöst werden, sondern allein durch eine andere Art, geschehene und wirkende Erlösung in der Nicht-Identität der Leidenszeit zur Sprache zu bringen«⁴⁸. Er plädiert daher für eine erinnernd-erzählende Erlösungstheologie. Es handelt sich bei dieser Theologie also um eine »(selbst-)kritische, auf Praxis gerichtete Vergewisserung der Rede von Gott im jeweiligen geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext«⁴⁹.

Metz konzeptioniert die NPTh anhand von drei Primaten, die im Folgenden ausgeführt werden: das Prinzip der Praxis, des Subjekts und der Alterität⁵⁰.

Durch das *Prinzip der Praxis* betont Metz, dass Theorie und Praxis nicht in einem hierarchischen, sondern in einem dialektischen Verhältnis stehen.⁵¹ Er begründet dies mit dem Element des praktischen Denkens, dass er in der Nachfolge Jesu angelegt sieht, denn »nur ihm nachfolgend wissen Christen, auf wen sie sich eingelassen haben und wer sie rettet«⁵². Ein so situiertes Denken berücksichtigt, dass »Probleme nicht subjektlos, unabhängig von ihrem gesellschaftlichen und politischen Hintergrund behandelt«⁵³ werden können. Bei der NPTh handelt es sich also nicht um ein »geschlossenes theologisches System«⁵⁴. Die denkerische Voraussetzung, dass der Glaube der Christ*innen in Geschichte und Gesellschaft stattfindet ist demnach prägend. Daraus ergibt sich für die NPTh die Notwendigkeit einer »Gegenwarts- und Zeitanalyse«⁵⁵ als erstem Schritt. Metz nennt »Aufklärung, Säkularisierung und Emanzipation«⁵⁶ sowie das »Zeitalter kultureller Amnesie«⁵⁷ als für seine Theologie prägende Themen der Zeit.

46 Vgl. ders., GiG, 15.

47 Zechmeister, Martha, Karsamstag. Zu einer Theologie des Gott-vermissens, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11)*, Münster 1998, 50–78, 61.

48 Metz, GiG, 134.

49 Zeillinger, Peter, Maßstäbe der Kritik. Negatives Denken, »schwache Kategorien« und der Einbruch der Alterität im Kontext der neuen Politischen Theologie, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11)*, Münster 1998, 79–115, 95.

50 Vgl. Metz, ZB, 168.

51 Vgl. ders., GiG, 63.

52 Ebd., 64.

53 Ebd., 45.

54 Ders., ZB, 166.

55 Ders., GiG, 19.

56 Ders., ZB, 75.

57 Ebd., 150.

Die NPIh will auch »Unterbrechungsprophetie«⁵⁸ sein. Eine bekannte Aussage Metz' lautet: »Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung.«⁵⁹ Für ihn sind Liebe und Solidarität Formen von Unterbrechung. Außerdem wirken die gefährlichen Erinnerungen⁶⁰ unterbrechend⁶¹, da sie »Widerstand gegen den (evolutionistisch gedeuteten) Fluß der Zeit«⁶² bedeuten. Er versteht darunter Erinnerungen, »die plötzlich durchschlagen inmitten unserer Selbstverständlichkeiten, in denen die Erfahrung vergangener Schrecken und vergangener Hoffnungen plötzlich auftaucht inmitten unserer Alltagswelt und die Plausibilität dieses Alltags entsichert«⁶³. Auch die narrative Sprache bzw. die Erzählung kann unterbrechend wirken, da sie sich »der Erfassung und Deutung durch unsere [...] Erkenntnissystem entzieht«⁶⁴. Metz geht es außerdem darum, verschiedene gesellschaftliche Phänomene zu unterbrechen.⁶⁵ Dazu gehören das Fortschrittsideal, die bürgerliche Religion im Christentum sowie der Versuch, die Wahrheit des Evangeliums für eigene Zwecke zu instrumentalisieren.⁶⁶ Gleichzeitig wirbt er dafür, dass die Theologie sich selbst unterbrechen lassen sollte, um keine »idealistisch sich schließende[n] Theologie«⁶⁷ zu sein. Er nennt drei Ereignisse, die die Theologie unterbrechen sollten: das Prinzip der Vernunft und die damit einhergehende Ideologiekritik der Aufklärung, Auschwitz sowie den Verlust der eigenen ethnischen Unschuld durch eine polyzentrische Weltkirche.⁶⁸ Die Unterbrechung der Theologie durch eine Theodizee-Empfindlichkeit ist eine Form der negativen Theologie, deren Ziel es nicht ist, die Theodizeefrage zu beantworten, sondern – im Gegenteil – sie »als unvergessliche Frage immer neu in Erinnerung zu rufen«⁶⁹.

58 Ebd., 94.

59 Ders., Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981, 86.

60 S. Kapitel II 7.3

61 Vgl. Metz, GiG, 166f.

62 Ebd., 178.

63 Ders., ZB, 66. Zum Begriff der Erinnerung bei Metz in Anlehnung an Herbert Marcuse s. Taubald, Benjamin, Antiwissen und Antigeschichte. Elemente zum Begriff der Erinnerung als Kategorie negativer Theologie, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 116–138.

64 Ders., GiG, 208.

65 Vgl. ebd., 168. Metz wirbt dabei auch für das Revolutionsverständnis Walter Benjamins, bei dem es darum geht, die Notbremse zu ziehen um den streng entwicklungsorientierten Fortschritt zu unterbrechen. S. dazu Benjamin, Walter, Über den Begriff der Geschichte (Walter Benjamin. Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe 19) hg. von Gérald Rauet, Berlin 2010.

66 Vgl. Metz, Johann Baptist, Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981, 7.

67 Ders., GiG, 13.

68 Vgl. ebd., 10–15.

69 Ders., Mp, 45.

Im Sinne eines dialektischen Verhältnisses von Praxis und Theorie betont Metz »die unauflösliche Einheit von ratio und memoria«⁷⁰. Damit wendet er sich gegen den Vernunftbegriff der Aufklärung, der die Macht der Erinnerung unterschätzt⁷¹, und wirbt für eine anamnetische Vernunft, einen Rationalitätstypus mit biblischen Wurzeln. Anamnetische Vernunft ist »Denken als Andenken, als geschichtliches Eingedenken«⁷², sie ist dabei nicht von transzendentalen oder kommunikativen Fragen geleitet, sondern »von einem Leidenspriori«⁷³. Er beschreibt sie auch als einen »Widerstand gegen unschuldiges und ungerechtes Leid«⁷⁴, der notwendigerweise mit einem Schrei nach Gott, also einem religiösen Bewusstsein, verbunden sein muss. Ein solcher Rationalitätstypus gründet also »im Gehorsam gegenüber der Autorität der Leidenden«⁷⁵. Dieser ist gleichzeitig mit dem Wissen um einen eschatologischen Vorbehalt verknüpft, nach dem »alle Macht der Vollendung, der Versöhnung und des Friedens, die der menschlichen Freiheit und ihren Konflikten vorausliegt«⁷⁶ Gott vorbehalten ist. Metz charakterisiert die anamnetische Vernunft weiter als »Wissensform des Vermissens«⁷⁷, das sich dadurch auszeichnet, dass es »dem Vergessen des Vergessens auf der Spur bleibt«.⁷⁸ Sie weiß, dass »noch etwas aussteht«⁷⁹ und steht auf diese Weise in Verbindung mit dem Bilderverbot im Ersten Testament.⁸⁰

Indem die anamnetische Vernunft aufzeigt, dass »immer auch etwas vergessen wird«⁸¹, widerspricht sie einer unkritischen wissenschaftlichen Objektivierung. Damit geht auch eine Kritik an der klassischen Metaphysik als »Metaphysik ober-

70 Ders., ZB, 145.

71 Vgl. ders., Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin/New York 2001, 5–19, 12.

72 Ders., Mp, 70.

73 Ders., ZB, 183.

74 Ders., Mp, 100.

75 Ebd., Mp, 202.

76 Ders., Thesen. Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: Ders./u.a., Freiheit in Gesellschaft (Kirche im Gespräch), Freiburg 1971, 7–20, 9.

77 Ders., Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin/New York 2001, 5–19, 15.

78 Ders., Mp, 25f.

79 Ebd., 45.

80 Vgl. ebd., Mp, 43.

81 Ebd., 213.

halb der konkreten menschlichen Leidensgeschichten«⁸² einher. Metz wirbt für eine »kontingenzempfindliche Rationalität«⁸³, in der das Allgemeine und Universelle vom »Singulär-Kontingenzen einer geschichtlichen Katastrophe«⁸⁴ berührbar und überprüfbar ist.⁸⁵ So handelt es sich bei diesem gehorchen Denken in Erinnerung um eine Unterbrechung des metaphysischen Denkens der Einheit.⁸⁶ Er spricht in diesem Zusammenhang auch von einem sekundären Nominalismus, in dem das »Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in Theologie und Metaphysik neu zur Verhandlung steht«⁸⁷. Bei einer anamnetischen Vernunft handelt es sich also um »die Verzeitlichung von Metaphysik und Ontologie«⁸⁸, sie stehen für »die Temporalisierung der theologischen Begründungslogik«⁸⁹. So sieht Metz in der Auseinandersetzung zwischen der Metaphysik und dem »apokalyptische[n] Zeitdenken mit seinem Leidenspriori«⁹⁰ eine wichtige Aufgabe der Theologie.

An das Prinzip der Praxis schließt sich das *Prinzip des Subjekts* an. Die Aufklärung hat zu einer, von ihm kritisierten, »Privatisierung und Verbürgerlichung der Religion«⁹¹ geführt. Aus diesem Grund kann die Theologie die aufklärerischen Begriffe »Subjekt« bzw. »Person« nicht unkritisch übernehmen. Metz kritisiert deren Konzeptionierung als geschichtslos. Aus seiner Kritik an der abstrakten Unterscheidung zwischen Subjekt und Geschichte sowie an den Privatisierungstendenzen der Theologie⁹² entwickelt er seine Subjekttheologie.⁹³ Er bestimmte diese »Theologie des Subjekts als Theorie der Geschichte und der Gesellschaft«⁹⁴. Er kritisiert also die Abstraktheit der Begriffe »Subjekt« und »Person« und macht deutlich, dass diese

82 Ders., Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin/New York 2001, 5–19, 11.

83 Ebd., 7.

84 Ebd., 6.

85 Vgl. auch Ders., Mp, 54.

86 Vgl. Reikerstorfer, Johann, Politische Theologie als »negative Theologie«. Zum zeitlichen Sinn der Gottesrede, in: Ders. (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 11–49, 30.

87 Metz, Johann Baptist, Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin/New York 2001, 5–19, 6.

88 Ebd., 8.

89 Ebd., 17.

90 Ebd., 11.

91 Ders., GiG, 58.

92 Ders., ZB, 27.

93 Vgl. ders., GiG, 75.

94 Ebd., 76. Dort erläuternd: »Sie [die Subjekttheologie] versucht vielmehr, an einer ständig ganzen Doppelstruktur, an einer gegenseitigen Priorisierung von Subjekt und Gesichte/Gesellschaft festzuhalten.«

häufig als »Camouflage für ein bestimmtes Subjekt dient, etwa das des Mitteleuropäers«⁹⁵. Diese Gefahr sieht Metz in der Sprache der Aufklärung gegeben, deren Subjekt der ›Besitzbürger‹ ist.⁹⁶ Daher unterscheidet er zwischen dem bürgerlich-privaten Subjekt der Aufklärung und dem sogenannten religiösen Subjekt.⁹⁷ Das religiöse Subjekt wird durch den Glauben an Gott konstituiert. Dieser Glaube impliziert, dass Gott »alle Menschen ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft«⁹⁸. Dabei ist der Gottesgedanke kein »Ausdruck einer nachträglichen Überwältigung des Subjekts und seiner vorgefaßten Identität«⁹⁹, sondern vielmehr ein identitätsbildender Gedanke. Dieser Gottesgedanke bekräftigt und fördert das Subjektsein auch in schwierigen Situationen.¹⁰⁰

Metz denkt das Subjekt also nicht als individuelle, sondern als kollektive Identität. Er beschreibt daher auch die Subjektwerdung von Kollektiven, wie beispielsweise Israel.¹⁰¹ Das religiöse Subjekt existiert demnach nicht ohne Beziehungen, sondern es wird erst durch »solidarisch-antagonistische, befreiend-beängstigende Erfahrungen mit anderen Subjekten«¹⁰² konstituiert. Es braucht daher »das praktische Interesse am Subjektwerden der anderen, deren, die in Unterdrückung und kollektiver Verfinsternung leben, als eine jedenfalls notwendige, wenn auch nicht ausreichende Bedingung seines eigenen Subjektseins vor Gott«¹⁰³. So ist eine universale Solidarität eben nichts Nachträgliches, sondern »die Form, in der diese Subjekte – vor Gott und durch ihn – existieren«¹⁰⁴. Diese Solidarität versteht er als die, »die uns unbedingt gebietet, individuelle Identität, eigenes Subjektsein nicht gegen andere, Schwächeren, gesellschaftlich entmächtigte Gruppen und Klassen durchzusetzen, sondern mit ihnen«¹⁰⁵.

95 Ebd., 80.

96 Vgl. ebd., 55. Dort erläuternd: »Dennoch darf die Sprache der Aufklärung nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie doch letztlich dazu diente, den Besitzbürger zum Träger politischer Vernunft zu erheben. Die Mündigkeit der Aufklärung war eben nicht gemeint als Mündigkeit für die Besitzlosen, für die Landbevölkerung, für die Bauern«.

97 Vgl. ebd., 58.

98 Ebd., 19.

99 Ebd., 74.

100 Ebd., 74. Dort weiter: »So wie dieser Gottesgedanke z.B. verlangt, sich der Schuld verantwortlich zu stellen, um Subjekt zu bleiben, so auch, sich der Unterdrückung und Menschenverachtung zu widersetzen, um Subjekt zu werden. Ober, dramatischer ausgedrückt: der Kampf um Gott und der Kampf um das freie Subjektseinkönnen aller verläuft nicht gegensinnig, sondern gleichsinnig proportional.«

101 Vgl. ebd., 74, 79.

102 Ebd., 73.

103 Ebd., 83.

104 Ebd., 73.

105 Ebd., 83.

Aus dem Primat des Subjekts entwickelt Metz so das *Primat der Alterität*, denn der Mensch kann ohne die Alterität nicht zum Subjekt werden. Diese Prämisse schlägt sich vor allem darin nieder, dass er Theologie »im Angesicht von Auschwitz, im Angesicht des Holocaust«¹⁰⁶ und eben nicht »mit dem Rücken zu den sprachlosen Leidenden der Armen und Unterdrückten in der Welt«¹⁰⁷ treibt. Diese Theologie ist geprägt vom »Erschrecken darüber, daß man der christlichen Gottesrede üblicherweise die himmelschreiende Leidensgeschichte der Menschen so wenig ansieht und anhört«¹⁰⁸. Ihm geht es also darum, den Schrei der Opfer in die Theologie einzuschreiben.¹⁰⁹ Diese Achtsamkeit für das Leid der Anderen, der Feinde und auch für das vergangene Leid versteht er als »Vermissungswissen«¹¹⁰ und somit als negative Theologie.¹¹¹ Daher weist Metz darauf hin: »Wir haben zu viel Ostersonntagschristologie und zu wenig Karsamtagschristologie. [...] Wir brauchen eine Art Karsamstagssprache¹¹², eine Karsamtagschristologie, eine Christologie mit schwachen Kategorien«¹¹³. Karsamstag steht hier als Bild für eine Theologie, die nicht schon sicher mit der Auferstehung rechnet, sondern sich dem Leid, den Katastrophen, der Geschichte aussetzt, was den »Einbruch der konkreten Geschichte in den Logos der Theologie«¹¹⁴ zur Folge hat. Sie ist damit ein »Korrektiv gegenüber einer situationsfreien Theologie«¹¹⁵.

Ein Ort dieser negativen Theologie ist die Sprache der Gebete, denn sie ist »praktiziertes Bilderverbot, bleibt wehrlose Weigerung, sich von Ideen oder Mythen trösten zu lassen, bleibt Gottespassion, sehr oft nichts anderes als ein lautloser Seufzer

106 Ders., ZB, 95.

107 Ebd., 96.

108 Ebd., 124.

109 Ebd., 134. Dort weiter: »Die neue Politische Theologie hierzulande bildet sich u.a. an dem Versuch, den Schrei der Opfer von Auschwitz im Logos der Theologie unvergeßlich zu machen. Und der theologische Impetus der Befreiungstheologie, wie ich ihn verstehe, gilt dem Versuch, den Schrei der Armen im Logos der Theologie hörbar zu machen und das Antlitz der fremden Anderen in ihm kenntlich zu machen, d.h. die Flut der Gedanken und die Geschlossenheit der systematischen Argumentation von diesem Schrei und von diesen Antlitzen unterbrechen: zu lassen. An ihren Wahrnehmungen vorbei ist der Gott Jesu nicht zu finden, nicht hier, nicht dort.«

110 Ebd., 172.

111 Ebd., 208. »Diese Verquickung von Politik und Theodizee hatte und hat einen hohen Preis/sie macht diese Politische Theologie immer wieder zum Gespött aller politischen Pragmatiker und eigentlich auch aller politischen Utopisten.«

112 Vgl. Kapitel II 4

113 Ders., Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«, in: Diagnosen zur Zeit. Mit Beitr. von Johann Baptist Metz u.a., Düsseldorf 1994, 76–92, 80.

114 Ders., GiG, 12.

115 Ebd., 9f.

der Kreatur«¹¹⁶. Auf die Theologie übertragen fragt Metz: »Müßte nicht wenigstens jetzt die Theologie davon überzeugt sein, daß auch sie nicht alle Wunden heilt?«¹¹⁷ Oder anders ausgedrückt: »Wer von Gott im Sinne Jesu spricht, nimmt die Verletzung der vorgefaßten eigenen Gewissheit durch das Unglück anderer in Kauf.«¹¹⁸ Daraus ergibt sich die Frage: »Können wir, wollen wir den Perspektivwechsel riskieren und unser christliches und kirchliches Leben – wenigstens für Augenblicke – aus dem Blickwinkel dieser Antlitze sehen und schätzen?«¹¹⁹ Aus diesen Fragen folgt die Notwendigkeit, den Glauben »in Kategorien der Solidarität, des Widerspruchs und der Veränderung«¹²⁰ zu formulieren.

Daraus ergibt sich auch die hohe Bedeutung der Theodizeefrage, beziehungsweise die Forderung nach einer neuen »Theodizee-Empfindlichkeit«¹²¹. Dabei steht klassischerweise die Frage nach dem eigenen Leid im Mittelpunkt. Die NPTIh wendet diese und fragt danach »Was ist mit *dir* im Leid, was ist mit *dir* im Tod?«¹²² Es wird also nach der »Rettung der ungerecht Leidenden«¹²³ gefragt. Denn »wie könnte man auch nach Auschwitz ohne diese Frage nach der eigenen Rettung fragen«¹²⁴? Aus einer so verstandenen Theodizeeempfindlichkeit entsteht eine jüdisch-christliche Moral, »die nicht primär schuldorientiert, sondern leidensorientiert ist«¹²⁵.

Hier setzt auch Metz' Kritik an der sogenannten bürgerlichen Religion¹²⁶ an, die er als apathisch gegenüber fremdem Leid beschreibt.¹²⁷ Doch die Frage nach dem

¹¹⁶ Ders., *Gotteskrise. Versuch zur geistigen Situation der Zeit*, in: *Diagnosen zur Zeit. Mit Beitr. von Johann Baptist Metz u.a.*, Düsseldorf 1994, 76–92, 81.

¹¹⁷ Ders., ZB, 151.

¹¹⁸ Ebd., 208.

¹¹⁹ Ebd., 130.

¹²⁰ Ebd., 166.

¹²¹ Ebd., 170.

¹²² Ebd., 97.

¹²³ Ebd., 113.

¹²⁴ Ebd., 113. Daraus ergeben sich auch Folgen für die Eschatologie, denn »die biblische Religion der Leidempfindlichkeit spricht nicht primär von einer Moral, sondern von einer Hoffnung/ihre Gottesrede wurzelt nicht in einer Ethik, sondern in einer Eschatologie.« Metz, Zum Begriff 204.

¹²⁵ Ders., *Gotteskrise. Versuch zur geistigen Situation der Zeit*, in: *Diagnosen zur Zeit. Mit Beitr. von Johann Baptist Metz u.a.*, Düsseldorf 1994, 76–92, 87.

¹²⁶ Ders., ZB, 89. Dort weiter: »Gott ist in der bürgerlichen Religion nicht Gott, nicht der Gott der messianischen Religion der Bibel. Dieser Gott ist wie tot in der bürgerlichen Religion. Er ist in ihr zwar zitierfähig, aber kaum anbetungswürdig, weil er nicht fordert, aber auch nicht tröstet, weil er nicht eingreift, nicht stürzt und aufrichtet, sondern – als ›Wert‹ – unsere vorgefaßte bürgerliche Identität überwölbt.«

¹²⁷ S. dazu Ders., *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (Forum Politische Theologie 1)*, München/Mainz⁴1984.

Leid der Anderen ist eben nicht nur ein Thema der caritas, sondern steht im »Zentrum christlicher Identität«¹²⁸. Oder anders gesagt: »Die Bedrohung des Anderen ist die eigentliche Gefährdung der eigenen (in unserem Falle der christlichen) Identität, da mit dem Vergessen des Anderen der Anspruch der eigenen Hoffnung, eine Hoffnung für alle zu sein, vernichtet wird.«¹²⁹ Dieses Kernstück seiner Theologie bezeichnet Metz als *memoria passionis*. Die bürgerliche Religion verkürzt das Christentum und sieht die Religion »als Ornament und Kulisse für bürgerliche Lebensfeiern«¹³⁰. Dabei kritisiert er nicht das Bürgerliche an sich, sondern stellt vielmehr in Frage, ob »das bürgerliche Individuationsprinzip *allein* tauglich und stark genug ist, um [...] einzutreten für das solidarische Subjektsein aller«¹³¹.

Das Primat der Alterität spielt auch in Metz' Überlegungen zur Kirche eine wichtige Rolle. Er fragt danach, wie die europäisch geprägte Religion des Christentums heute in der polyzentrischen Welt gelebt werden kann.¹³² Es steht für ihn außer Frage, dass die christlichen Glaubensgemeinschaften außerhalb Europas zur Kirche selbst gehören.¹³³ In solch einer polyzentrischen Kirche¹³⁴ entwickeln sich verschiedene Formen des Kirchenseins, die füreinander zu Impulsen werden können. Metz weist hier besonders auf die Basisgemeinden Lateinamerikas hin, die »das populare Subjekt einer politischen Mystik der Nachfolge«¹³⁵ darstellen. Für europäische Christ*innen in einer polyzentrischen Kirche ergibt sich aufgrund der Kolonialisierung die Notwendigkeit, die »eigene Geschichte mit den Augen unserer Opfer zu beurteilen«¹³⁶. Hierbei stellt sich eine wichtige Frage für die Gottesrede: »Wie [kann es] eine vielfältige ›Inkulturation‹ des Evangeliums [geben], die sich nicht als kulturelle Expansion Europas entlarven ließe?«¹³⁷ Metz hält es für möglich, das Evange-

128 Ders., ZB, 97.

129 Zeillinger, Peter, Maßstäbe der Kritik. Negatives Denken, »schwache Kategorien« und der Einbruch der Alterität im Kontext der neuen Politischen Theologie, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11)*, Münster 1998, 79–115, 110.

130 Metz, GiG, 46.

131 Ebd., 59.

132 Vgl. ders., ZB, 115. Dort auch seine Unterteilung der Kirchengeschichte in drei Epochen: 1. Kurze Gründungsepoke: Juden-Christentum, 2. Entwicklung im hellenistischen bzw. europäischen Raum, Heiden-Christentum, 3. seit einigen Jahrzehnten kultureller Polyzentrismus

133 Ebd., 131: »Schließlich ‚hat‘ die Kirche nicht nur eine Dritte-Welt-Kirche, sie ›ist‹ inzwischen weithin eine solche, mit einer unverzichtbaren europäischen Herkunftsgeschichte.«

134 Metz ist es wichtig, dass dieser Polyzentrismus »nicht als beziehungsloser oder gönnerischer Pluralismus von Kulturwelten in dieser einen Weltkirche« verstanden wird. Gleichzeitig fragt er kritisch, inwiefern die westliche Kultur nicht die Welt so verändert bzw. schon verändert hat, so dass es einen Polyzentrismus kaum noch geben kann. Ebd., 119.

135 Ebd., 101.

136 Ebd., 116.

137 Ebd., 120.

lium ohne einen Eurozentrismus zu verbreiten, wenn dabei die Werte der Freiheit und Gerechtigkeit für alle betont werden und die »Option für die Armen und eine Option für die Anderen in ihrem Anderssein«¹³⁸ im Vordergrund stehen.

Diese Option für die Armen bzw. das Pramat der Alterität drückt sich in einer Kultur der Anerkennung der Anderen aus¹³⁹. Sie ist in der biblischen Tradition beispielsweise durch das Gebot der Nächstenliebe verankert. Für Metz bedeutet dies keine Aufforderung dazu, den Nahen zu lieben, sondern den »fremden Anderen«¹⁴⁰, also den Nächsten.¹⁴¹ Dies drückt sich auch in der Forderung nach einer anamnetischen Vernunft als Eingedenken fremden Leids aus. In dieser biblischen Tradition sieht er eine Chance, den europäischen Universalismus zu korrigieren.¹⁴² Eine Kultur der Anerkennung der Anderen und das Bewusstsein, Teil einer polyzentrischen Kirche zu sein hat auch Folgen für die europäische Theologie. Sie muss »Theologie einer kulturell und ethnisch vielfältig verwurzelten Weltkirche werden«¹⁴³. Damit dies möglich wird, ist es nötig, den »Verlust der ethnisch-kulturellen Unschuld der Gottesrede«¹⁴⁴ und des Christentums zu reflektieren sowie neue Formen der Gottesrede zu etablieren. Die europäische Theologie hat somit auch die Aufgabe, »auf die Eigenart der sozialen und kulturellen Identitätsbildung, mit ihren Hoffnungsbildern und Erinnerungen, einzugehen und die vermeintlich neutralen, die vermeintlich politik- und moralfreien Systemzwänge westlicher Zivilisation daran immer wieder zu prüfen«¹⁴⁵. Dies bedeutet für die europäische Theologie eine große Herausforderung, da sie, wie das europäische Denken selbst, von Eurozentrismus und Kolonialismus¹⁴⁶ geprägt ist.¹⁴⁷

138 Ebd., 121. Zur befreiungstheologischen Option für die Armen s. Kern, Bruno, Theologie der Befreiung (UTB 4027), Tübingen/Basel 2013, 36–43.

139 Vgl. Kapitel II 1

140 Metz, ZB, 147. Metz merkt an, dass diese ›Anderen‹ nicht nur im globalen Süden zu suchen sind, sondern auch bspw. unter den Migrat*innen im globalen Norden (vgl. ebd., 121)

141 Ebd., 147. »Die Nächsten im biblischen Zentralgebot der Nächstenliebe sind ja nicht primär die Nahen, sondern die Anderen, die fremden Anderen.«

142 Ebd., 148. »Die biblisch verwurzelte Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein zielt zwar nicht auf eine Verklärung der fremden Anderen. Aber sie macht es möglich, daß sich die im westlichen Geist verinnerlichte Tendenz zur Universalität verheißungsvoll verbindet mit der Weisheit und den Leidenserinnerungen anderer Kulturen.«

143 Ebd., 126.

144 Ebd., 171.

145 Ebd., 127. Vgl. Kapitel II 6

146 Zu dem konstitutiv auch die christliche Missionsgeschichte gehört, vgl. ebd., 132.

147 S. dazu Kapitel II 6

