

THEOLOGISCHE REVUE

121. Jahrgang

– März 2025 –

Grümme, Bernhard: Öffentliche Politische Theologie. Ein Plädoyer. – Freiburg i. Br.: Herder 2023. 286 S., geb. € 48,00 ISBN: 978-3-451-39527-7

Krisenzeiten sind auch Zeiten der Kritik. Wenigstens geben zu diesem Urteil die in Auseinandersetzung mit der multiplen Krise in den ersten Jahrzehnten dieses Jh. erschienenen Publikationen Anlass, die an einer Wiederbelebung kritischer Theoriebildung interessiert sind. So legt sich nahe, dass auch ein theol. Ansatz eine Renaissance erfährt, der wie kaum ein anderer die Einsichten der kritischen Theorie (vornehmlich aus dem Umfeld des Frankfurter Instituts für Sozialforschung) für die Theol. fruchtbar machte und zugleich selbst kritisch zu reflektieren suchte: die neue Politische Theol., die kath. v. a. mit dem Münsteraner Fundamentaltheologen Johann Baptist Metz verbunden wird.

In dieser Reihe von Fortschreibungen und Neuformulierungen steht auch Bernhard Grümme Plädoyer für eine *Öffentliche Politische Theologie*, die er als „eine Programmatik in ersten Umrissen“ (15) und als „kritisch-transformatorische Weiterführung der Politischen Theologie“ (ebd.) versteht. Es ist ein äußerst dichtes, weit ausgreifendes Werk, das nicht immer leicht zu lesen ist und eine beeindruckende Zahl an theoretischen Konzepten verarbeitet. Das Plädoyer für eine Öffentliche Politische Theol. im engeren Sinne (213–233) findet sich im dritten Teil und wird dort konzeptioniert (157–248). Dem gehen zwei größere Teile voraus, die den Weg dorthin bahnen. Dabei wird die Öffnung kritischer Theoriebildung Frankfurter Provenienz für politik- und demokratietheoretische Fragestellungen, französische Sozialtheorien sowie postmoderne und postkoloniale Theorien kritisch mitvollzogen, auf die neue Politische Theol. übertragen und mit den innertheol. Rezeptionsdiskursen zur Postmoderne, etwa in der Religionspädagogik, verbunden (75–153). Den Ausgangspunkt bildet jedoch die Rolle von „Theologie in der Demokratie“ (21). Hier nimmt G. eine doppelte Positionierung vor: Entschieden verortet er den Glauben und damit auch die Theol. in der Öffentlichkeit als zentralem Ort der Demokratie. Zugleich formuliert er zugespitzt, dass jene dort kaum noch vorkomme und führt als prominentes Beispiel die weitgehende Unsichtbarkeit von Theolog:innen in den öffentlichen Debatten um die eingangs erwähnte Vielfachkrise an (11).

Entgegen der hier geweckten Leseerwartung widersteht G. der Versuchung, eine theol. Großtheorie der Vielfachkrise mit ihren ökonomischen, ökologischen, sozialen, politischen und kulturellen Dimensionen zu formulieren. Stattdessen will er das Konzept einer in der demokratischen Öffentlichkeit verorteten, kritisch und reflexiv argumentierenden Theol. theoretisch fundieren. Dabei identifiziert er zunächst das eher protestantisch geprägte Konzept einer Öffentlichen Theol. als anschlussfähiger und wirksamer im vorerst lebensweltlich verstandenen Raum (medialer) Öffentlichkeit (28f). Allerdings weist er dieses mit der nachvollziehbaren Begründung zurück,

Öffentliche Theol. sei konzeptionell zu wenig in der Lage, den gegebenen Rahmen des etablierten gesellschaftlichen und politischen Systems kritisch in den Blick zu nehmen, sprich: ihn auf seine Exklusionen, Hegemoniebildungen und Vermachtungen zu befragen und reflexiv mit ihnen umzugehen (z. B. 38–39). Dieses Potential sieht G. bei der neuen Politischen Theol. gegeben, wenngleich sie in einigen ihrer Schlüsselkategorien, namentlich: der Vernunft und dem Universalismus, aktualisiert werden müsse. Neben dem (vielzitierten) apokalyptischen Stachel theol. Kritik brauche es heute zudem mehr Sprach- und Handlungsfähigkeit sowie Verständlichkeit (16). Dafür nimmt er v. a. die Diskussion mit postmodernen und postkolonialen Vernunft- und Universalismuskritiken auf – um am Ende an einem über die eigenen Ambivalenzen aufgeklärten und reflexiven Universalismus festzuhalten (v. a. 147–153, 157–168). Aus fachwissenschaftlicher Perspektive ist das schlüssig und kohärent: Die Alteritätssensibilität der Spätphase der neuen Politischen Theol. lässt sich mit Hilfe eines erweiterten Theorienspektrums weiter differenzieren. Partikularismusanfällige Aporien identitätstheoretischer Entwürfe postmoderner oder postkolonialer Provenienz können so vermieden werden. Ob Sprach- und Handlungsfähigkeit sowie Verständlichkeit der Theol. durch die Integration der genannten Theorieschulen samt ihrer Sprachspiele ohne Weiteres erhöht werden, ist aber zumindest diskutabel, zumal entsprechende Anfragen auch deren Vertreter:innen selbst treffen.

Wie lautet nun G.s Antwort auf die Frage nach Ort und Beitrag von Theol. in der Demokratie? Zunächst platziert er sie klar in einer Öffentlichkeit, die mit Jürgen Habermas deliberativ strukturiert, aber über inhärente Machtstrukturen aufgeklärt ist – und auf diese also in den realen Öffentlichkeitsverhältnissen kritisch hinweisen und immer wieder aufs Neue für Öffnungen kämpfen muss (198–212). Theol. hat hierfür eine spezifische Kompetenz, die sich aus einem besonderen Sensus für Brechungen speist und einem Konzept von horizontaler wie vertikaler Alterität verpflichtet ist. Die Frage nach dem ganz Anderen, die in der theol. Tradition mit dem Gottesbegriff verknüpft ist, lässt sich nicht trennen von den Anderen, die uns als Fremde, Nächste, Mitmenschen gegenüberreten. Dabei ist die Theol. jedoch weniger eine Repräsentantin als eine Platzhalterin, um Raum und Zeit für Formen des Zusammenlebens, „demokratische Lebensformen“ (215) zu eröffnen, die sich der Ausprägung vermachteter und exkludierender Verhältnisse bewusst sind und diese immer wieder neu zu überwinden suchen (213–222). Zugleich bleiben vertikale und horizontale Alterität der menschlichen Erkenntnis zugänglich und sind somit nicht so kategorial verschieden, dass Alterität einfach ausgehalten werden muss, sondern verständigende Vermittlung möglich bleibt (223f).

Von säkularen Ansätzen einer auf demokratische Lebensformen hin orientierten Alteritätstheorie unterscheidet G.s Plädoyer, dass irdische Ordnungen und Lebensformen immer unter einem eschatologischen Vorbehalt stehen. Sie werden stets vom *deus semper maior* transzendiert und bleiben angewiesen auf Erfahrungen der unbedingten, befreienden Liebe Gottes zur Welt und zu den Menschen (u. a. 173–176). Diese genuin theol. Aussagen stellen nun auch eine qualitative Differenz zu bisherigen Ansätzen neuer Politischer Theol. dar. Denn in der immer wieder referierten Metz'schen Theol. war von einem pathisch verfassten, schwachen Universalismus die Rede. Und gegenüber dem Paradigma eines universalistischen Liebesethos wurde der Primat einer eschatologisch gespannten Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden betont. G. weiß darum und daher wäre durchaus zu diskutieren, was ihn zu seinen begrifflichen Verschiebungen motiviert. Inwiefern eine der demokratischen Selbstbestimmung inhärente souveränistische Tendenz durch eine Potenzierung der Souveränität des „*semper maior*“ wirksam gebannt und nicht von dieser affiziert werden soll, bräuchte

jedenfalls weiterer Begründung. Oder anders gefragt: Wie trägt der „deus semper maior“ konkret dazu bei, den Umschlag von Demokratie ins Autoritäre zu verhindern? Ebenso verhält es sich mit dem von Missverständnissen nicht freien Konzept der unbedingten Liebe, das politisch-theol. so ausbuchstabiert werden müsste, dass es etwas anderes meint als die bekannte Ethik der Caritas.

Insgesamt legt G. mit seiner Öffentlichen Politischen Theol. ein beachtliches Werk vor, das durch seine vielfältigen theoretischen Bezüge besticht und so kritisch wie kenntnisreich neue Politische Theol. und postmoderne sowie postkoloniale Diskurse verbindet. Dass gerade die genuin theol. Vokabeln eher zu kritischen Rückfragen provozieren als zu einfacher Bestätigung, kann als Beleg dafür gelten, dass sich zurzeit ein politisch-theol. Aufbruch vollzieht, der erst am Anfang steht.

Über den Autor:

Josef M. Könnig, Dr. theol., Bildungsreferent in der Katholischen Bildungsstätte Haus Ohrbeck, Georgsmarienhütte (jos.koenning@posteo.de)