

Katholischer Populismus?

Umriss einer nichtidentitären Theologie des Volkes

Christian Bauer

Populisten sind immer die anderen – meist die politisch Rechten, wahlweise aber auch die politisch Linken. Populistisch ist aber auch, um ein prominentes Beispiel aus dem religiösen Feld zu nennen, der katholische Papst Franziskus. Das sagen zumindest seine rechtskatholischen Kritikerinnen und Kritiker. Im Folgenden werde ich seine religionspolitische Position zunächst in ihrem theologiegeschichtlichen Kontext verorten. Diesen stelle ich sodann in eine Genealogie sozialkenotischer Popularisierungspraktiken globaler Eliten im 20. Jahrhundert – um abschließend die Frage nach der „Aktualität“^{di} einer nichtvölkischen Theologie des Volkes zu stellen, die im hiesigen Kontext als eine populäre, nicht populistische, alteritäre, nicht identitäre sowie explorative, nicht paternalistische Leutetheologie zu konzipieren wäre. Dabei erfahren Sie dann auch, warum Papst Franziskus Mate trinkt, Richard Rorty möglicherweise ein Prophet ist und eine eingefleischte US-Westküstenliberale in den Bible-Belt geht. Also: Wie populistisch ist die katholische Kirche? Und wie sähe ein – in Anführungsstrichen – ‚guter‘ kirchlicher Populismus aus?

1. Papst Franziskus im Kontext der argentinischen Theologie des Volkes

Mit Blick auf Papst Franziskus [BILD ZEIGEN] und andere Akteure der politischen Weltbühne sind dabei zunächst einmal drei Dinge zu unterscheiden: das Populäre, das Populistische und das Populare. Papst Franziskus ist ohne Zweifel populär – und zwar innerhalb wie außerhalb seiner Kirche. Vor allem rechtskatholische Kreise werfen ihm jedoch vor, in seinen Worten und Taten ein „Populist“^{dii} mit „linkspopulistischer Schlagseite“^{diii} zu sein, bisweilen sogar ein katholischer „Peronist“^{div}. Gerhard Kuip:

„Die Entscheidungen des Papstes, nicht im päpstlichen Palast zu wohnen und kleinere Fahrzeuge zu benutzen, seine Herzlichkeit [...] im Umgang mit Menschen, aber auch kritische Äußerungen [...] zur kapitalistischen Wirtschaftsweise [Stichwort: Diese Wirtschaft tötet!] haben ihm Vorwürfe eingebracht, das einfache Volk zu hofieren, komplexe Probleme zu sehr zu vereinfachen und Lösungen vorzuschlagen, die an der Realität vorbeigehen.“^v

Hier nun kommt die Differenz von Populistischem und Popularem ins Spiel. Populismus erhebt mit Blick auf ‚das Volk‘ einen tendenziell totalitären Alleinvertretungsanspruch – siehe

die identitäre Grundgleichung des politischen Populismus auf einem großartigen SPIEGEL-Cover vom Juni [BILD ZEIGEN]: „Ich bin das Volk.“^{vi} – *Le peuple, c'est moi*. Populäre Ansätze wie der des gegenwärtigen Papstes hingegen kommen nicht nur ohne diesen alteritätsfeindlichen Alleinvertretungsanspruch aus, der politisch Andersdenkende automatisch zu ‚Volksfeinden‘ erklärt – sie versuchen auch, den [Zitat Michael Hölzl] „performativen Selbstwiderspruch des elitären Populisten“^{vii} zu vermeiden, der die eigene Privilegierung verschleiert, um sich zum Sprachrohr der Marginalisierten zu machen. Ganz im Gegenteil, sie suchen den Kontakt zum „einfachen Volk“^{viii} und verorten sich ganz explizit darin. Diesem Grundimpuls verdankt sich auch die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die – so der programmatische Untertitel eines Buches von Clodovis Boff – eine [Zitat] „Theologie aus dem Leben des Volkes“^{ix} sein will.

Vor genau fünfzig Jahren traf die lateinamerikanische Bischofsversammlung von Medellín eine entsprechende [Zitat] „vorrangige Option für die Armen“^x, die Nachfolgekonferenz von Puebla bekräftigte 1979 diese [Zitat] „Zuneigung der Kirche zum einfachen Volk“^{xi}. Bereits 1969 hatten die argentinischen Bischöfe in ihrer Erklärung von San Miguel^{xii} programmatisch festgestellt, das Handeln der Kirche dürfe [Zitat] „nicht nur zum Volk hin“^{xiii} orientiert sein, sondern müsse auch [Zitat] „ganz wesentlich vom Volk her“^{xiv} kommen. Margit Eckholt spricht in diesem Zusammenhang von einer „spezifisch argentinischen Gestalt der Befreiungstheologie“^{xv}, in der *téologia del pueblo* und *pastoral popular*, Theologie des Volkes und Leutepastoral in konstitutiver Weise aufeinander bezogen sind. Lucio Gera, der wohl wichtigste theologische „Lehrer“^{xvi} von Papst Franziskus, den dieser im Jahr 2012 in einem Ehrengrab in der erzbischöflichen Grablege der Kathedrale von Buenos Aires bestatten ließ, betonte stets, seine Theologie erwachse [Zitat] „aus der Pastoral“^{xvii}. Papst Franziskus schreibt dieser denn auch ins Stammbuch:

„Theologie zu lehren und zu studieren bedeutet, in einem Grenzbereich zu leben – dort, wo das Evangelium auf die Nöte der Menschen trifft [...]. [...] Der Ort eures Nachdenkens sollen die Grenzbereiche sein. Und verfallt nicht der Versuchung, sie zu [...] parfümieren [...]. Auch die guten Theologen riechen [...] nach Volk und nach Straße [...].“^{xviii}

Bereits als Weihbischof war Papst Franziskus häufig in den Elendsvierteln von Buenos Aires anzutreffen. Ein Jugendlicher erinnert sich:

„Es war ganz natürlich, dass er mit uns zusammen gefeiert hat, und das bereits vom Vorabend an. Er nahm die Beichte ab, er trank Mate, er war einer von uns.“^{xix}

2. Genealogie sozialkenotischer Popularisierungen im 20. Jahrhundert

Szenenwechsel. Richard Rorty hatte 1998 ein Buch veröffentlicht, das aus heutiger Sicht fast schon prophetische Züge trägt: *Achieving our country*. Darin wagte er mit Blick auf die Zukunft des globalen Kapitalismus folgende Prognose:

„Der Wähler [...] wird [...] nach einem starken Mann Ausschau halten – nach jemandem, der ihm versichert, dass selbstgefällige Bürokraten, gerissene Anwälte, überbezahlte Finanzbroker und postmoderne Professoren nach seiner Wahl nicht mehr am Ruder sein werden. [...] Die Erfolge der schwarzen [...] Amerikaner sowie der Homosexuellen [...] werden [...] hinweggefegt. Die scherzhaft Verachtung von Frauen wird wieder in Mode kommen. Am Arbeitsplatz wird man wieder Worte wie ‚Nigger‘ und ‚Kike‘ [für Juden] hören.“^{xx}

In diesem Zusammenhang spricht Rorty auch von einer [Zitat] „kulturellen Linken“^{xxi}, die den konkreten politischen Kampf um Bildungschancen, Krankenversicherung und Mindestlöhne längst aufgegeben habe und sich stattdessen minoritärer Identitätspolitik widmete. Was Rorty dabei geflissentlich übersieht, ist, dass es auch hier um soziale Gerechtigkeit geht. Recht hat er jedoch mit seiner Empfehlung, geduldig darin fortzufahren, im konkreten politischen Prozess die alltäglichen [Zitat] „Probleme der Leute“^{xxii} – und das muss immer auch heißen: aller Leute – zu lösen. Dabei wären dann auch gezielt jene Rückkopplungseffekte zwischen gesellschaftlichen Eliten und einfachen Leuten zu suchen, für die Papst Franziskus bzw. die argentinische Theologie des Volkes stehen und die diese mit anderen, in höchstem Maße heterogenen Phänomenen zu einer Genealogie entsprechender populärer Solidarisierungspraktiken im 20. Jahrhundert verbindet.

Einen Beginn markiert in diesem Zusammenhang die [Zitat M.-Dominique Chenu] „soziale Gärung“^{xxiii} der Zwischenkriegszeit, in der man in weiten Teilen Mitteleuropas^{xxiv} nach Alternativen zum völkischen Volksbegriff der aufsteigenden Faschismen suchte. Insbesondere die französischen „Nonkonformisten der 1930er Jahre“^{xxv} aber stehen dabei für die experimentelle [Zitat] „Sozialkenose“^{xxvi} einer ‚Karriere nach unten‘, deren gesellschaftliches *downshifting* an die ‚Narodniki‘ (= Volksfreunde) im vorrevolutionären Russland erinnert. Dem ‚Ins-Volk-gehen‘ der russischen Intelligenzija entsprach zum Beispiel auch das berühmte Fabrikexperiment von Simone Weil [BILD ZEIGEN], die sich 1934/1935 als ungelernete Arbeiterin verdingte. Zur selben Zeit hatte der Dominikanertheologe M.-Dominique Chenu – der französische [Zitat Gustavo Gutiérrez] „Großvater“^{xxvii} der lateinamerikanischen Befreiungstheologie – seinen Studenten erste pastorale Praxiserfahrungen in den Kohleminen von Charleroi ermöglicht. Im Rückblick resümiert dieser:

„Ich kann mich des Gedankens nicht erwehren, dass die Nachkriegszeit mit ihrem Überschwang [...] und sogar noch der Mai 1968 in dieser Periode ihre Wurzeln haben.“^{xxxviii}

Der genannte Überschwang der Kriegs- und Nachkriegszeit führte in der französischen Pastoral zu einem beispiellosen Kirchenfrühling^{xxxix}, in dem unter anderem der junge Dominikaner Jacques Loew 1941 als erster Arbeiterpriester^{xxx} in die Hafendocks von Marseille ging. Diese katholischen Priester gaben ihre bürgerliche Existenz auf (frz. „debourgeoisement“), um „so tief wie möglich“^{xxxi} in das Volksmilieu der Arbeiterinnen und Arbeiter „einzugehen“^{xxxii}. Eine entsprechende linkskatholische Linie der Sozialkenose lässt sich, wie Chenu andeutet, bis in die Turbulenzen des Jahres 1968^{xxxiii} hinein säkular verlängern: Intellektuelle gehen ins Volk und machen sich zu dessen Sprachrohr – auch wenn die angestrebte revolutionäre Verbindung von Studierenden und Arbeiterschaft scheitert. Weltweit kommt es dennoch zu den bekannten Emanzipationsschüben der 1960er Jahre – wobei die US-Bürgerrechtsbewegung um den vor fünfzig Jahren ermordeten Martin Luther King eines der markantesten Beispiele darstellt: „Power to the people“^{xxxiv}. Ein entsprechendes ‚Empowerment‘ erfasste auch den wissenschaftlichen Diskurs. Man denke nur an die Entstehung der *Cultural studies* in der britischen Popularkultur der 1970er Jahre oder der Alltagsgeschichte im Deutschland der Neuen Sozialen Bewegungen 1980er Jahre – bis hin zu dem investigativ-journalistischen Projekt eines Günter Wallraff, der 1983/84 in die Rolle eines türkischen Gastarbeiters schlüpfte und dann sein Buch *Ganz unten* veröffentlichte. Michel Foucault über die damit verbundene Aufwertung unterworfenen Wissensformen:

„Mit ‚unterworfenen Wissen‘ meine ich [so Foucault] [...] Wissensformen unterhalb [...] des erforderlichen Wissenschaftsniveaus. Und gerade über dieses aus der Tiefe auftauchende [...] lokale Leutewissen [...] vollzog sich die Kritik.“^{xxxv}

Noch der Ruf „Wir sind das Volk“, mit dem die Friedliche Revolution von 1989 die korrupten Eliten der DDR delegitimierte und damit innerkirchlich in den frühen 1990er Jahren auch das sogenannte ‚Kirchenvolksbegehren‘ inspirierte, ist eine Art Echo der skizzierten sozialkenotischen Popularisierungen. Durch das Pontifikat von Papst Franziskus gewinnen diese nun auch im globalen Katholizismus neue Aktualität. Bereits Mitte der 1970er Jahre hatte es in der deutschsprachigen Theologie erste Versuche gegeben, eine eigenkontextuelle ‚Theologie des Volkes‘ zu schaffen, die über eine [Zitat Exeler] „bloße Popularisierung vorgegebener Theologie“^{xxxvi} hinausgeht. Rolf Zerfuß:

„Wenn mich etwas an der lateinamerikanischen Basisbewegung fasziniert, so ist es die geradezu ehrfürchtige Liebe zum Volk, die unter denen aufgebrochen war, die sich auf das Volk einzulassen begonnen haben – ohne pastorale Herablassung, vielmehr mit wachsender [...] Bereitschaft, von den Leuten zu lernen [...].“^{xxxvii}

Diese ersten Ansätze einer europäischen ‚Theologie von unten‘ wären heute, in einer veränderten Gesamtsituation, wieder neu aufzugreifen – und im Sinne einer spätmodernetauglichen ‚Leutetheologie‘ weiterzuentwickeln, die den rechtspopulistischen Frames unserer Gegenwart etwas narrativ^{xxxviii} Anderes entgegensetzt. – Daher nun:

3. ‚Leutetheologie‘ als christliche Alternative zum völkischen Rechtspopulismus

Die neueste Ausgabe der theologischen Zeitschrift *Concilium* [BILD ZEIGEN] ist einem entsprechenden Update der genannten ‚Theologie des Volkes‘^{xxxix} gewidmet. Diese müsste heute mindestens drei Fragen zumindest ansatzweise zu beantworten: Wer ist unser Gegenüber? Welcher Art ist unsere Verbindung? Und was geschieht da eigentlich zwischen uns? Dabei steht ein dreifacher Diskurswechsel an, der so etwas wie das Minimalprogramm einer spätmodern selbstaufgeklärten Volkstheologie darstellt:

- Vom Volk zu den Leuten
- Von der Distanz zum Kontakt
- Vom Reden zum Hören

3. 1. Von dem einen Volk zu den vielen Leuten

Die identitäre Versuchung des Volksbegriffs besteht in seinem Singular: das Volk. Dieser identifikatorische Singular schreibt ein bestimmtes Volk in genau definierten Grenzen fest und ermöglicht es selbsternannten Volkstribunen von zumeist elitärer Herkunft, sich zu dessen Sprachrohr aufzuschwingen und Andersdenkende zu ‚Volksfeinden‘ zu erklären. Hier wird nun ein anderer Begriff wichtig, den ich unter der Hand schon mehrfach synonym zu Volksbegriff verwendet habe und den auch Papst Franziskus mindestens so häufig gebraucht wie die Vokabel ‚das Volk‘ („el pueblo“): die Leute (span. „la gente“, frz. „les gens“) – bei Franziskus gerne auch auf Italienisch: „la mia gente“ – „meine Leute“. Schon im Kontext der ersten Versuche einer deutschsprachigen Theologie des Volkes war davon die Rede – der Münsteraner Pastoraltheologe Exeler:

„Gemeint ist eine Theologie, in der das, was ‚die Leute‘ bewegt, zu Wort kommt und verarbeitet wird – [...] so, dass ‚die Leute‘ angeregt werden, intensiv mitzureden, Fragen zu äußern, Skepsis, Zweifel, Schwierigkeiten, aber noch mehr Einfälle, Vergleiche, neue Formulierungen usw. Gemeint ist eine Theologie, in der hingehört wird auf die Erfahrungen, die Freuden und die Leiden, die Hoffnungen und die Enttäuschungen der Menschen.“^{xl}

Vielleicht sollte man auf den Volksbegriff aufgrund seiner populistischen Mißbrauchbarkeit gleich ganz verzichten und stattdessen von ‚Leuten‘ (ohne bestimmten Artikel) zu sprechen.

Dieser situativ wandelbare, fluide Begriff ist deutlich unschärfer als der Volksbegriff, er hat keinen festen Kern und offene Ränder: Leute – das kann, je nach Situation, jede und jeder sein. Diese situative Offenheit weist eine überraschende Nähe zum ekklesiologischen „Inbegriff“^{xli} des Zweiten Vatikanums auf: dem des Volkes Gottes. Diesem gehören nicht nur kirchlich gebundene Priester und Laien an, sondern im Modus ihrer „Berufung“^{xlii} letztlich alle Menschen. Es handelt sich um eine Größe mit unscharfen Rändern, die unter der Verheißung des universalen Heilswillens Gottes steht. Der vom Konzil in nichttotalitärer, heilsbezogener Universalität verwendete Gottesbegriff ermöglicht dabei Dynamiken pastoraler Selbstentgrenzung, welche der Rede vom kirchlich verfassten Menschenvolk Gottes das Völkische nehmen – Rainer Bucher:

„[Gott] [...] beruft sein Volk. Die Universalität des Gottesbegriffs [...] verhindert [...] eine völkische [...] Regionalisierung des Volks-Begriffs. Nur als Gottes Volk [...] ist das Volk eine Kategorie jenseits des ‚Völkischen.‘“^{xliii}

Dieses heilsuniversal entgrenzte Volk Gottes ist ein nichtkorporatistisches [Zitat Bucher] „Volk der vielen Einzelnen“^{xliiv} – und somit potentiell populismusresistent. Denn man kann ja nur dann in singularer, identitärer Weise von ‚dem‘ Volk reden, wenn man ihm in elitärem Abstand gegenübersteht. Je näher man ihm kommt, desto pluraler und hybrider erscheint es^{xlv}. Gerhard Kruip: „Das ‚Volk‘ ist eben sehr viel pluraler, in sich heterogener, als dass es einseitig ideologisch missbraucht werden könnte, vorausgesetzt, man lässt sich wirklich auf die Begegnung mit ihm [...] ein.“^{xlvi} – Daher nun:

3. 2. Von der elitären Distanz zum direkten Kontakt

Alles beginnt mit dem Eingeständnis der eigenen Privilegierung. Wir sollten uns nicht in die eigene Tasche lügen: wir führen hier einen hochprivilegierten Elitendiskurs. Praktische Theologinnen und Theologen sollten sich diesbezüglich generell ehrlich machen. Sie sind, zumindest in unseren Breiten, in der Regel nicht Volk. Sie haben zumeist andere Fragen und Probleme. Aber sie sind eben doch auch Leute – und als solche können sie auch in einen wissenschaftlich strukturierten Kontakt zu anderen Leuten treten. Sie können die Filterblase ihrer akademischen Echokammern zumindest ansatzweise überschreiten und somit auch einer weiteren Tribalisierung der Gesellschaft wehren. Alle genannten Beispiele einer populär motivierten Sozialkenose waren auch in diesem Sinn bewusste Schritte von gesellschaftlich Privilegierten hinein ‚ins Volk‘. Dieser gezielt gesuchte Kontakt verändert: weg von einer distanzierten Theologie, die im Namen ‚des‘ Volkes spricht, hin zu einer kontaktsuchenden Theologie, die Leuten aufmerksam zuhört.

Dabei hilft dann möglicherweise auch die Einsicht in die eigene Bedürftigkeit – Lucio Gera: „Die erste Bedingung, zum Volk zu gehören, ist das Bewusstsein, anderer zu bedürfen“^{xlvi} – für weniger privilegierte Menschen^{xlvi} ist diese fundamentale Bedürftigkeit eine ebenso wesentliche wie schmerzhaft Grunderfahrung. Ein entsprechend alteritärer bzw. alterierender Volksbegriff lässt sich mit Michel de Certeau im Sinne einer entsprechenden Forschungsmaxime pointieren: Nicht ohne die Anderen^{xlix}. Keine Theologie, heißt das, ohne das Wissen der Leute. Denn jede gesellschaftliche Elite, auch die akademische, braucht das übrige Volk. Sie kann sich nicht an dessen Stelle setzen – und sie kann schon gar keinen populistischen Alleinvertretungsanspruch erheben. Vielleicht sollte man die politischen Ereignisse der letzten Zeit für eine entsprechende Denkpause nutzen und wie die Berkeley-Professorin Arlie Russel, die ihre teilnehmenden Beobachtungen im Mittleren Westen kürzlich unter dem Titel *Strangers in their own country* veröffentlichte, erst einmal in den Kontakt gehen. Heraus aus der eigenen Blase, hinein in die Gesellschaft. Hin zu denen die anders denken und anders fühlen. Sich mit ihnen treffen und mit ihnen sprechen. Face to face. Sie nach ihrer Geschichte fragen und, wenn möglich, auch die eigene Geschichte erzählen. Mehr Demokratie wagen – oder besser: überhaupt Demokratie wagen.

Generell sollten wir die [Zitat Hölzl] „Frage, wie man dem Populismus erfolgreich begegnen kann, anders“^{li} stellen – nämlich in Form einer neuen, selbstkritischen Gretchenfrage der Pastoral [Zitat]: „Wie kann man dem eigenen Hang zu populistischen Positionen erfolgreich widerstehen?“^{li} Noch einmal: Eliten sind nicht Volk und sie können auch nicht für dieses sprechen. Eine solche paternalistische bzw. maternalistische Attitüde würde gesellschaftlich Benachteiligte in den Zustand einer zweiten Entmächtigung versetzen: auf eine erste durch die herrschenden Verhältnisse folgte eine zweite durch wohlmeinende Eliten. Hier bedarf es einer entschlossenen Depotenzierung des eigenen Zugriffs auf ‚die‘ Wirklichkeit in Richtung einer [Zitat] empirischen Theologie^{lii}, die ihre epistemischen Skrupel auch methodologisch wirksam werden lässt. Das forschende Subjekt findet sich dabei in einer ungleich schwächeren Position wieder. Es kann nicht in souveräner Weise ein elaboriertes Forschungsdesign umsetzen, sondern muss sich fremden Wirklichkeiten aussetzen – eine epistemische Kenosis, in der die Verheißung eines neuen Pleroma steckt: einer Fülle ‚leutetheologischer‘ Erkenntnisse im Rahmen einer lernbereiten Ethnologie des Volkes Gottes.

Aufgrund seiner unscharfen, heilsfinalisiert gottentgrenzten Außengrenzen ist dieses nämlich eine [so der Systematiker Hans-Joachim Sander] „große Unbekannte“^{liii} von Theologie und Kirche, die es ethnographisch zu erkunden gilt. Aus eigener Erfahrung mit der Europäischen Ethnologie (früher: Volkskunde) an meiner Universität weiß ich um das schöpferische

Potenzial entsprechender Kooperationen. Auch hier gilt: Wir brauchen die Anderen. Eine entsprechend ethnologisch gewendete Theologie des Volkes wird im angelsächsischen Sprachraum längst unter anderem als eine „Ordinary Theology“^{liv} konzipiert, die zumeist überhörte ‚leutetheologische‘ Stimmen in den akademischen Diskurs einspeist – so wie auch die hierzulande längst etablierte Empirische Theologie theologischen Leutestimmen bereits zu einiger Prominenz verholfen hat – man denke nur evangelischerseits an die segensbasierte implizite Tauftheologie von ‚Rita‘ aus der dritten EKD-Kirchenmitgliedschaftsstudie oder katholischerseits an den ostdeutsche Jugendlichen, der am Leipziger Hauptbahnhof sagte: „Ich bin nicht religiös, ich bin normal.“^{lv} – Von daher nun:

3. 3. Vom Reden-Für zum Hören-Auf

Wenn einfachen ‚Leuten‘ im Gottesdiskurs eine subjekthafte Eigenwürde^{lvi} zugesprochen wird, dann folgt auch diese theologische Nobilitierung der [Zitat Michael Hölz] „normativen Macht des Kontrafaktischen“^{lvii}. Im Sinne eines [Zitat] „idealen Gegenentwurfs zur faktischen Wirklichkeit“^{lviii} ereignet sich dann in performativer Weise, wovon die Rede ist: das Volk wird zum theologischen Subjekt – gemacht. Dieser Zusatz ist wichtig, denn es geht hier ja meist weniger um eine autonome Selbstermächtigung als vielmehr um eine heteronome Fremdermächtigung^{lix}. Nicht jedes in diesem Zusammenhang gehörte Leutewort ist zudem auch gleich direkt ein Wort Gottes – manchmal steht es, siehe PEGIDA, auch im Gegensatz zu diesem. Wohl auch deshalb hat das Zweite Vatikanische Konzil nicht die altrömische Sentenz *Vox populi vox Dei* übernommen^{lx}, sondern stattdessen vom „sensus fidelium“ (LG 12) gesprochen. Um dessen theologische Autorität angemessen würdigen zu können, braucht es eine kritische Unterscheidung leutetheologischer Stimmen^{lxi}, die eine wertschätzende, wenn auch nicht kritiklose Wahrnehmung impliziter Theologien ermöglicht. Es entsteht eine komplex strukturierte theologische Gesamtkonstellation, in der sich akademische Anteile von Leutetheologien und leutetheologische Anteile von akademischen Theologien wechselseitig herausfordern. Meine Doktorandin Monika Kling-Witzenhausen wird dazu demnächst einen eigenen, empirisch grundierten Vorschlag vorlegen.

Es bleibt die Frage: Wer spricht hier warum und mit welcher Autorisierung in wessen Namen? Denn wer sich selbst zum Sprachrohr für Andere macht, muss sich zumindest die Frage gefallen lassen, ob dies nicht eine Art von verstecktem Paternalismus ist, der die Anderen möglicherweise unbewusst klein hält. Auch in diesem Sinne muss die gewohnheitsmäßig lehrende *Ecclesia docens* zu einer aufmerksam hörenden *Ecclesia audiens*^{lxii} werden, die der asymmetrischen [Zitat Exeler] „Sprachohnmacht“^{lxiii} in ihrer eigenen Reihen ein Ende setzt. Die Redemacht der einen ist nämlich eine [Zitat] „Mitursache

für das Verstummen der anderen^{lxiv}. Oder positiv gewendet: Das Ende der Bevormundung durch die einen ist der Beginn des Mündigwerdens der anderen. Johann B. Metz, der gerade seinen 90. Geburtstag feierte, fragte bereits in den 1970er Jahren:

„Muss der Theologe [bzw. die Theologin] nicht immer mehr auch die Leute selbst zur Sprache bringen? [...] Muss er [bzw. sie] nicht dafür eintreten, dass die Leute [...] selbst zur Sprache finden, zum Subjekt in der Kirche werden?“^{lxv}

Mit Blick auf diese prekäre, stets machtverstrickte Subjektwerdung gilt: Jede christliche Rede von Gott, die als Theologie des Volkes (im Sinne eines *Genetivus objectivus*) nicht auch eine Theologie des Volkes (im Sinne eines *Genetivus subjectivus*) ist, steht in der Gefahr eines paternalistischen bzw. maternalistischen Populismus, der sich selbst an die Stelle ‚der Leute‘ setzt. Gibt es eine entsprechende [Zitat Gayatri Spivak] „epistemische Gewalt“^{lxvi} nicht auch der Theologie? Und: Was heißt es eigentlich, jemanden ‚sprechen zu lassen‘, wenn doch Gayatri Spivak zufolge zugleich immer auch gilt: „The subaltern cannot speak.“^{lxvii} Denn noch das aufmerksamste Hören ist [Zitat] „hegemonial strukturiert“^{lxviii}. Zum empirischen Hörbarmachen von Stimmen gehört daher mindestens auch das Hörbarmachen ihres Verstummtseins. In jedem Fall aber das, was Nelle Morton ein „hearing to speech“^{lxix} nannte: dem Anderen so zuhören^{lxx}, dass er je nach seinen Möglichkeiten^{lxxi} in eine eigene Sprache findet – und wenn es nur das Schweigen ist.

Resümee

Ich komme zum Schluss. Eine spätmodernetaugliche Theologie des Volkes, deren populäres Gegenüber ERSTENS nicht aus einem Volk, sondern aus vielen einzelnen Leuten besteht, die ZWEITENS weiß, dass sie ohne intensiven Kontakt mit ihnen gar nicht sie selbst sein kann und die DRITTENS intensiv zuhört, bevor sie selbst die Stimme erhebt – eine solche in ihrem epistemischen Machtanspruch depotenzierte, in ihrer empirischen Datendichte jedoch deutlich intensiviertere ‚Leutetheologie‘ kann gar nicht anders als politisch zu werden. Sie widersteht den aufstrebenden Populismen unserer Gesellschaften und macht sich im politischen Prozess für einen nichtidentitären, alteritätsfähigen Volksbegriff stark. Dann kann sie mit Blick auf die harten Fakten des Lebens vieler Menschen, die sich in ihrem eigenen Land nicht mehr zuhause fühlen, auch andere narrative Frames anbieten. Vielleicht ist politische Theologie heute sogar nur noch als narrative möglich.

Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit!