



⇒ Martin Breul

Viva la Revolución? Jürgen Manemann plädiert für ein ›Revolutionäres Christentum‹

Die Nachfrage nach politischer Theologie dürfte derzeit eigentlich kaum größer sein: Diverse Krisen erschüttern den Globus – Coronakrise, Klimakrise, Demokratiekrise, der Aufstieg der Neuen Rechten, um nur einige Beispiele zu nennen. Zugleich ist das Angebot überschaubar: Politische Theologien dominieren nicht die theologische Szene, geschweige denn gesamtgesellschaftliche Debatten; und wenn es einen Wachstumsmarkt für politische Theologien gibt, bezieht sich das meist auf das überaus problematische Revival der ›Alten politischen Theologie‹ (Carl Schmitt, Leo Strauss) insbesondere in den Vereinigten Staaten.

Jürgen Manemann macht sich in seinem jüngsten Buch *Revolutionäres Christentum* auf, diese Diskrepanz zwischen Angebot und Nachfrage zu überwinden. Er stellt sich in die Tradition der ›Neuen politischen Theologie‹ (Johann Baptist Metz) und perspektiviert diese angesichts von Krisenerfahrungen, die in ihrer Hochzeit in den 1970er- und 1980er-Jahren noch weitgehend unbekannt waren. Sein lesenswertes, kurzes und prägnantes Buch geht daher zunächst von Krisendiagnosen aus (13–38): Klima, Demokratie und Corona sind für ihn die Auslöser für ein revolutionäres Bewusstsein in der Gesellschaft, und er fordert Christ:innen und ihre kirchlichen Institutionen auf, Teil dieser Revolution zu werden. Nicht bürgerliche Religion, sondern radikale Praxis, die sich aus Auferstehungshoffnung und prophetischer Kritik speist, sei der Kern des Christlichen, und es gelte, diesen Kern angesichts der genannten Krisen in den Mittelpunkt einer christlichen Nachfolgepraxis zu stellen. Der Fixpunkt, der Manemann auch durch das Buch begleiten wird, ist Eva von Redeckers Rede von einer *Revolution für das Leben* (von Redecker 2020), der sich Christ:innen anschließen sollten.

Nach diesem einleitenden Kapitel entwirft Manemann in einer Grund-

satzreflexion einen politischen Begriff der christlichen Hoffnung (39–62). Neben der gefährdeten Fähigkeit zur Trauer ermögliche das Christentum insbesondere die Freisetzung utopischer Potenziale. Nicht Utopien, sondern das Utopische sei der Kern des Christlichen, den es insbesondere

Jürgen Manemann (2021): Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer, Bielefeld: transcript. 160 S., ISBN 978-3-8376-5906-1, EUR 18,00.

GND: 10.18156/eug-1-2022-rez-10

gegen Retrotopien – Sehnsüchten nach einer verklärten Vergangenheit im Sinne eines ›Make it great again‹ – in Stellung zu bringen gelte. Sowohl die Reich-Gottes-Botschaft des Christentums als auch die apokalyptische Tradition radikaler Sozialkritik seien Ausdruck einer im Modus des Utopischen operierenden christlichen Hoffnung.

Im dritten Kapitel (63–85) vertieft Manemann sowohl die Krisendiagnosen als auch seinen Begriff einer ›Revolution für das Leben‹ als Antwort auf diese Krisen. Die »kapitalistische Sachherrschaft« (63) führe zu Entfremdungserfahrungen. Der klassische Marx'sche Begriff der Entfremdung wird hier übernommen und um die Entfremdung von nicht-menschlichen Lebewesen erweitert. Gegen Kapitalismus und Entfremdung setzt Manemann – mit Eva von Redecker – eine ›Revolution für das Leben‹, die nicht in einem radikalen Umsturz, sondern in einem subversiven Ungehorsam gegen Systemimperative bestehe. Dies sei der Ort, an dem Christen von Gott und der Welt sprechen müssten, um eine solche sanfte Revolution zu bestärken. In Anlehnung an Hartmut Rosa formuliert Manemann: »Die ›Revolution für das Leben‹ entzündet sich aus der Nähe zum Leben. Ihr Ziel ist eine Neufiguration des Zusammenlebens. Es geht ihr darum, Menschen und Natur in Resonanz zu bringen.« (85)

Das vierte Kapitel entfaltet diese Grundgedanken in verschiedenen Kontexten (87–113). Zunächst plädiert Manemann dafür, dass gerade eine fragile, zerbrechliche und sich selbst verwundbar machende Kirche die de facto verwundbare und verwundete demokratische Kultur stützen könne. Dieser »Kampf gegen demokratiefeindliche Tendenzen« (94) zeige sich konkret in einer Kritik jeglicher Rassifizierung (95–98) und in einer sorgenden Solidarität (98–113), die insbesondere in Zeiten der Pandemie neu in den Blick gerückt sei. Dabei mache es das entscheidend Christliche aus, das »In-Sorge-Bleiben auf die Toten« (112) auszuweiten und gerade aus der Unabgeschlossenheit der Vergangenheit messianische Impulse gegen die Herrschaftsgeschichte zu gewinnen.

Im fünften Kapitel des Buches (115–131) erfolgen noch einige Exkurse zu aktuellen Kontexten – Manemann diskutiert die Legitimität zivilen Ungehorsams im Rahmen der ›Revolution für das Leben‹ und problematisiert Fälle von Polizeigewalt. Den Abschluss bildet in einem kurzen sechsten Kapitel (133–142) eine Reflexion auf ›Exoduspolitik‹ als Paradigma mundialer, nicht aber globaler Politik als Leitbild eines christlichen Politikverständnisses – also eine Politik, die nicht auf den *globus* als die uns umschließende und zu beherrschende Welt, sondern auf den *mundus* als die Welt zwischen menschlichen Handlungen zielt.

Eine ›Revolution für das Leben‹ ziele nicht auf den radikalen, demokratisch nicht legitimierten Umsturz des Bestehenden. Vielmehr »erschüttert [sie] das Alte, bricht es auf, zersplittert es, aber sie wirft diese Splitter nicht weg, sondern setzt sie neu zusammen« (136). Zugleich spielt Manemann am Ende des Buches mit einem Defätismus, da er die nicht nur rhetorische Frage stellt, »ob G-tt die Welt nicht scheitern lässt« (141).¹

Die große Stärke von Manemanns Entwurf ist es, ein theologisches Gesprächsangebot zu unterbreiten, welches sowohl konkrete politische Diskurse informieren als auch gegen die latente Exotisierung religiöser Selbst- und Weltdeutungen in der gegenwärtigen politischen Philosophie in Stellung gebracht werden kann. Selbst bei inzwischen religionsfreundlichen Vertreter:innen der Kritischen Theorie wie beispielsweise Jürgen Habermas speist sich die neue Aufmerksamkeit für die Religion aus einem rein funktionalen Interesse, da er das Rationalitätspotenzial der Religion selbst nicht in den Blick nimmt. Er setzt voraus, dass »für den säkularen Geist die kultischen Quellen der gesellschaftlichen Solidarität versiegt und die normativen Maßstäbe einer rettenden Gerechtigkeit verfallen« sind (Habermas 2021, 237). Dieser prädiskursive (!) Ausschluss der Religion aus der Philosophie bringt ihn dann in einige Kalamitäten, was die Einbettung einer Diskursethik in entgegenkommende Lebensformen, die Frage nach der Autonomie der Motivation zu moralischem Handeln oder auch der existenziellen Selbstverständigung des Menschen angeht. Manemann bietet hier eine mutigere Alternative, da er aufzeigt, dass es insbesondere die Hoffnung auf eine Gerechtigkeit jenseits des Irdischen ist, die das Christentum zutiefst politisch imprägniert. Dies kann wichtige Ressourcen freisetzen, um mit den Krisen der Gegenwart umzugehen – Ressourcen, die vielleicht ein entscheidendes Zünglein an der Waage sein können.

An dieser Stelle zeigt sich sodann aber auch eine *erste Leerstelle* in Manemanns Buch: Er fokussiert sehr stark die Ebene der konkreten Politik und setzt theologische Konzepte wie ›rettende Gerechtigkeit‹, ›Gott‹ oder ›christliche Hoffnung‹ einfach voraus, ohne näher zu erklären, was genau damit gemeint ist. Er zehrt gewissermaßen von der Selbstverständlichkeit einer christlichen Selbst- und Weltdeutung und macht sich nicht die Mühe, die Rationalität einer solchen allererst

(1) Manemann macht mit der Verwendung des Terms ›G-tt‹ statt Gott auf die Unbenennbarkeit Gottes aufmerksam und versucht zudem, Gott jenseits von Geschlechterdifferenzen zu verorten.

aufzuweisen. Dieses Problem begleitet die ›Neue politische Theologie‹ seit ihren Anfängen, aber vielleicht konnte man in den 1970er- und 1980er-Jahren noch einfacher auf die faktisch bestehende Selbstverständlichkeit einer christlichen Selbst- und Weltdeutung in großen Teilen der Gesellschaft verweisen. Verschärft sich dieses Problem nicht aber in den weiter pluralisierten Gesellschaften der 2020er-Jahre? Ist der theologische Reflexionsdruck nicht nochmals erhöht, weil die Selbstverständlichkeit der Rationalität der christlichen Option stärker infrage steht? Insofern stellt Manemanns Buch auch in diesem Sinne eine Problemanzeige für ›Neue politische Theologien‹ überhaupt dar. Angezielt ist mit diesen Rückfragen also die Markierung eines Forschungsdesiderats, dessen Schließung für die Zukunftsfähigkeit der ›Neuen politischen Theologie‹ entscheidend sein könnte. Wahrscheinlich wird es nicht funktionieren, die ›Neue politische Theologie‹ der 1970er-Jahre unverändert auf die neuen Kontexte der 2020er-Jahre anzuwenden. Das bleibend Wertvolle an ihr muss theologisch vertieft und an das Geschäft einer rationalen Verantwortung des christlichen Bekenntnisses geknüpft werden. Das Politische an Manemanns politischer Theologie ist hinreichend klar, aber das Theologische noch nicht.

Eine *zweite Rückfrage* ergibt sich aus einigen Debatten der Kritischen Theorie zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Theorien des guten Lebens. Braucht es eine Auffassung über das gute Leben, um eine kritische Gesellschaftstheorie zu entwerfen? Oder würde man mit der Verallgemeinerung und Verbindlichmachung von Vorstellungen des guten Lebens die Grundpfeiler politischer Legitimität zum Einsturz bringen? Insbesondere die Kritische Theorie der zweiten und dritten Generation, beispielsweise Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel oder Rainer Forst, betonen ja sehr die ›ethische Enthaltbarkeit‹ der Kritischen Theorie: Weil es im Bereich des Guten einen erwartbaren und vernünftigen Pluralismus gebe, könne allgemeinverbindlich nur noch das sein, was auf Gerechtigkeit zielt. Gegenwärtig wird diese ethische Enthaltbarkeit jedoch zunehmend hinterfragt – Rahel Jaeggi, Hartmut Rosa oder auch Axel Honneth verweisen auf die Notwendigkeit materialer Vorstellungen des guten und gelingenden Lebens, um diese als utopische Potenziale und Zielrichtung der Kritik zu aktivieren.

Wie verhält sich die ›Neue politische Theologie‹ zu diesen Debatten? Ist Manemanns *Revolutionäres Christentum* ein Entwurf des guten Lebens? Oder grundsätzlicher gefragt: Ist eine christliche Selbst- und Weltdeutung eigentlich ›nur‹ eine Theorie des guten Lebens oder vielleicht auch noch etwas anderes, mehr als das? Diese Fragen sind keineswegs als Einwände gegen Manemanns Ansatz zu verstehen,

sondern als Reflexionen darüber, wie man seinen Ansatz fortschreiben und vertiefen könnte. Es wäre für eine ›Neue politische Theologie‹ der Gegenwart sicher überaus sinnvoll, die eigenen Diskurse stärker in diese Debatten der zeitgenössischen Kritischen Theorie einzuspeisen und auch umgekehrt diese Diskurse zu rezipieren: Mit der Kritischen Theorie ließe sich ja durchaus fragen, inwiefern es überhaupt legitim sein kann, die partikularen Normen und Wertvorstellungen der christlichen Religion so offensiv in die öffentlichen Debatten einer pluralen Gesellschaft einzuspielen, wie Manemann es tut. Ein Adressieren dieser Debatte um die Legitimität religiöser Gründe in der politischen Öffentlichkeit ist ein weiteres Forschungsdesiderat der politischen Theologie – und erneut nichts, was im vorliegenden Buch umfassend hätte geleistet werden können, aber etwas, das zumindest hätte Erwähnung finden dürfen.

Die *dritte Rückfrage* zielt auf eine ganz grundsätzliche Frage, nämlich auf das Verhältnis von Revolution und Demokratie. Einerseits verteidigt Manemann die Demokratie als Staatsform und sekundiert die wertvollen Beiträge der christlichen Kirchen für die demokratische Kultur westlicher Gesellschaften. Andererseits ist seine Forderung nach einer ›Revolution für das Leben‹ durchaus radikal – es geht ihm nicht um sanfte Reformen, die in den Mühlen des demokratischen Aushandlungsprozesses als Kompromisslösungen gefunden werden, sondern um den Umsturz der bestehenden Ordnung angesichts der erdrückenden Krisen der Gegenwart. Daher bleibt die Frage offen: Wie sollen die angestrebte Revolution und das auf Reform und Kompromiss angelegte demokratische Verfahren zusammengehen? Kann es überhaupt eine Revolution innerhalb bestehender demokratischer Strukturen geben – oder wäre es dann zwar nicht so *catchy*, aber ehrlicher, von ›Reformen für das Leben‹ zu sprechen? Versucht die Rede von einer »Revolution in Permanenz« (137) nicht zwei Konzepte zusammenzubringen, die sich eigentlich wechselseitig ausschließen? Und: Ist von Redeckers ›Revolution für das Leben‹ etwas, dem man sich theologisch einfach nur anschließt – oder könnte man theologisch etwas genuin Neues zum Begriff der ›Revolution‹ beitragen, vielleicht auch gerade, um die Ambivalenzen des Begriffs ›Leben‹ zum Ausdruck zu bringen?

Zu guter Letzt bin ich etwas ratlos mit Blick auf das theologische Ende des Buches. Manemanns Defätismus – dass Gott die Welt am Ende vielleicht einfach scheitern lassen könnte und Menschen nicht weiter auf ein Handeln Gottes bauen sollten – ist theologisch doch etwas enttäuschend. Wird damit nicht noch einmal bestätigt, dass sein Ansatz von der lebensweltlichen Selbstverständlichkeit einer christlichen

Existenzweise zehrt, ohne dass die vernünftige Plausibilität dieser Existenzweise noch ausgewiesen werden könnte? Bräuchte es nicht eine klarere Artikulation und argumentative Absicherung dessen, was die christliche Hoffnung konkret ausmacht, um sie politisch einsetzbar zu machen? Angefragt ist damit keineswegs der konkrete soziale Ort von Manemanns Ansatz, also die Praxis von Christ:innen in sozialen Bewegungen, sondern vielmehr die theologische Absicherung dieser Verortung.

Insgesamt handelt es sich bei Jürgen Manemanns Werk *Revolutionäres Christentum* um ein lesenswertes Buch mit vielen wertvollen Einsichten. Die markierten offenen Fragen und Leerstellen sollen nicht die Leistung Manemanns schmälern – gerade angesichts der aktuellen gesellschaftlichen Situation und der vielen sozialen, ökologischen und ökonomischen Krisenherde ist das Anliegen der ›Neuen politischen Theologie‹ wichtiger denn je. Diese Stimmen sind zentral, um das Vakuum einer ethisch entkernten, sich ziellos beschleunigenden spätmodernen Gesellschaft zu füllen; und aus christlicher Perspektive ist es auch nicht möglich, die eigene Religion anders denn als politisch zu begreifen. Daher hält Manemann völlig zu Recht die Fackel der ›Neuen politischen Theologie‹ hoch – und eröffnet zugleich gerade in seinen Auslassungen die Diskursräume, die für die Zukunft einer solchen Theologie in den kommenden Jahren von großer Bedeutung sein werden.

⇒ Literaturverzeichnis

Habermas, Jürgen (2021): Rückblick eines Autors, in: DZPhil 69 (2021), 231–240.

Von Redecker, Eva (2020): Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen, Frankfurt a.M.: S. Fischer.

Martin Breul, *1986, Dr. phil., Dr. theol. habil., ist derzeit Vertreter der Professur für Katholische Theologie mit dem Schwerpunkt Systematische Theologie an der TU Dortmund (martin.breul@uni-koeln.de).

Zitationsvorschlag:

Breul, Martin (2022): Rezension: Viva la Revolución? Jürgen Manemann plädiert für ein ›Revolutionäres Christentum‹. (Ethik und Gesellschaft 1/2022: Wohnvermögen).
Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2022-rez-10> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2022: Wohnvermögen

Uwe Höger: Wohn-Vermögen. Zur wohnungswirtschaftlichen, politischen und biographischen Bedeutung des Einfamilienhauses in Deutschland

Gisela Schmitt: Wohnen auf gemeinsamen Boden

Corinna Hölzl: Potenziale und Grenzen von Housing Commons zur Reduzierung der Ungleichverteilung von urbanem Wohnvermögen – Das Beispiel des Mietshäuser Syndikats

Vanessa Lange, Jan Üblacker: Ländliche Gentrifizierung und soziale Konflikte. Das Beispiel Gerswalde bei Berlin

Julian Degan: Die Entwicklung der Wohnraumpreise. Wie die Wohnungsfrage wieder zu einer sozialen Frage wurde

Torsten Meireis, Lukas Johrendt, Clemens Wustmans: Die Stadt als Garten. Zum Recht auf urbanes Wohnen im Nachhaltigkeitskontext