
Michael Nausner

Vom Zusammenwirken alles Erschaffenen

Ein theologisches Plädoyer für die Weitung des politischen Raumes

Am 7. August 2020 hielt der an der Yale University tätige schwedische Philosoph Martin Hägglund im schwedischen Radio eine Sommerrede, die von seinem neuen Buch *This Life*¹ ausging. In seiner Rede sprach er indirekt der Religion eine positive Bedeutung für das politische Leben ab.² In Auseinandersetzung mit Hägglund will ich im Folgenden einerseits aus theologischer Perspektive für eine (notwendige) Zusammengehörigkeit von Religion und Politik argumentieren, sodann aber vor allem über die Notwendigkeit einer radikalen Weitung des Verständnisses des politischen Raumes reflektieren. Hägglund zieht eine Trennlinie zwischen Religion (als jenseitig) und Säkularität (als diesseitig). Die Theologin Jayne Svenungsson hingegen zeigt anhand der Prophetenliteratur der hebräischen Bibel, wie zentral in dieser für die westliche Zivilisation so formativen Tradition das Konzept *diesseitiger* Gerechtigkeit ist. Auch die Theologin Catherine Keller ist von jüdischen Denkerinnen und Denkern inspiriert, wenn sie für ein umfassenderes Verständnis dessen argumentiert, was Raum und Akteure des Politischen betreffen. Im Gespräch mit diesen beiden Theologinnen (und anderen) stelle ich die abschließende Frage, ob wir nicht auch aus christlicher Perspektive schon längst von der Erde insgesamt als politischem Raum, ja als politischer Akteurin reden sollten?

I Religion und Politik

I.1 Martin Hägglunds Manifest der Diesseitigkeit

Meine Überzeugung von der positiven politischen Bedeutung christlicher Gemeinschaften und anderer Religionen für den Zusammenhalt der Zivilgesellschaft wurde von besagter Sommerrede Martin Hägglunds auf die Probe gestellt. Hägglund ist von dem Wunsch beseelt, „säkularen Glauben“ als die Grundhaltung zu präsentieren, die als einzige dazu in der Lage ist, sowohl Einzelne als auch Gemeinschaften zu einer Lebenshaltung zu bringen, die zu einer wahrhaften Fürsorge für das Leben hier und jetzt in der Lage ist. Nur säkula-

¹ Vgl. HÄGGLUND, MARTIN: *This Life*. Secular Faith and Spiritual Freedom, New York (NY) 2019.

² Varför måste själen vara dödlig för att vara levande? <https://sverigesradio.se/avsnitt/1518808> (abgerufen am 28.9.2020).

rer Glaube, so Hägglund, könne ein eindeutiges Ja zum endlichen Leben sagen, ohne auf ein ewiges Leben vertrösten zu müssen. „Was ich tue und was ich liebe, spielt nur deshalb eine Rolle, weil ich mich selbst als sterblich verstehe. [...] Ein Gefühl für die Endlichkeit – ein Gefühl für die äußerste Zerbrechlichkeit von allem, was uns wichtig ist – ist der Kern dessen, was ich *säkularen Glauben* nenne.“³ Demgegenüber seien alle *religiösen* Formen von Glauben „eine Entwertung unseres endlichen Lebens als eine niedrigere Form des Seins. [...] Religiös zu sein – oder eine religiöse Perspektive zum Leben einzunehmen – bedeutet, unsere Endlichkeit als einen Mangel, als eine Illusion oder als einen gefallen Zustand zu verstehen.“⁴ Diese Entwertung des vergänglichen Lebens durch den Glauben an ein ewiges Leben gelte aber nicht nur für den persönlichen, sondern auch für den politischen Bereich, denn letztlich könne aus der Perspektive religiösen Glaubens keine irdische Bedrohung in ihrer existentiellen Tiefe ernstgenommen werden: „Der Klimawandel und die mögliche Zerstörung der Erde können vom Standpunkt des religiösen Glaubens her nicht als eine *existentielle* Bedrohung gesehen werden“,⁵ da zu einem Gefühl existentieller Bedrohung das Bewusstsein gehöre, endlich zu sein, und zwar ohne die Hintertür einer ewigen Existenz über diese Endlichkeit hinaus. Nur indem wir ganz auf uns selbst geworfen sind, sind wir freie Wesen. So das Credo säkularen Glaubens. Bei der Frage, was wir tun *sollen*, sind wir ganz auf uns selbst gestellt. Darin gründet laut Hägglund das Pendant zu säkularem Glauben, die *geistliche Freiheit*.⁶ Da die Voraussetzung für unsere Freiheit ist, „dass wir uns als endlich verstehen“, seien „alle religiösen Ewigkeitsvisionen letztlich Visionen der *Unfreiheit*.“⁷ Progressive Politik, die die Verantwortung des Individuums ernst nimmt, habe deshalb säkularen Glauben als ihre Voraussetzung.⁸ Dass Fürsorge und Verantwortlichkeit als Ecksteine progressiver Politik nicht auf religiösem Glauben aufbauen dürfe, sucht Hägglund in seiner Lektüre von Kierkegaards *Furcht und Zittern* zu verankern, die ihn zum Fazit führt, dass der Glaube einen Menschen, einen „Ritter des Glaubens“, gegenüber der Erfahrung von Verlust immun mache.⁹ Die Alternative zum vertröstenden religiösen Glauben sieht Hägglund in benannter geistlicher Freiheit, die in letzter Konsequenz zu *demokratischem Sozialismus* führe. Entgegen der gewöhnlichen Vorstellung, Marxismus führe zu Totalitarismus, sucht Hägglund zu zeigen, dass Karl Marx' Ziel der Überwindung des Kapitalismus nicht dazu führe, die Demokratie abzuschaffen, sondern tatsächliche Demokratie möglich zu machen. Dabei gehe es nicht nur um die Umverteilung

³ HÄGGLUND, *This Life* 5 (wie Anm. 1). Hier und in der Folge stammen die Übersetzungen aus dem Englischen und Schwedischen vom Verfasser.

⁴ A. a. O. 6.

⁵ A. a. O. 8.

⁶ Vgl. a. a. O. 11.

⁷ A. a. O. 13.

⁸ Vgl. a. a. O. 27.

⁹ Vgl. a. a. O. 30f.

monetären Reichtums, bei dem angeblich fast alle linken politischen Systeme stehen blieben,¹⁰ sondern auch um die Umwertung des Wertmaßes der Produktion, nämlich des Profits. Demokratischer Sozialismus erlaube allerdings keine letztendliche Antwort auf die Frage ökonomischer Prioritäten in allen Kontexten. Er erlaube vielmehr – gemäß einer Re-LEKTÜRE von Marx' Freiheitsbegriff –, dass „wir die Frage selbst beantworten (engl. *own*), was wir mit unserer begrenzten Zeit tun, sowohl individuell als auch kollektiv.“¹¹

1.2 Martin Luther King Jr. als säkularer Hegelianer?

Theologisch herausfordernd ist auch Häggglunds Uminterpretation der Botschaft des baptistischen Predigers Martin Luther King Jr., dessen Kapitalismuskritik ihn sowohl zur Umverteilung des Reichtums führte, aber auch zur Kritik des kapitalistischen Wertesystems. Häggglund interpretiert King als einen letztlich rein politischen Denker und will zeigen, „dass der Glaube, der seinen politischen Aktivismus inspiriert, besser verstanden werden kann als säkularer Glaube denn als der religiöse Glaube, den er öffentlich bekannte.“¹² Das ist dann auch eine Art der Re-LEKTÜRE, die Häggglund einer ganzen Reihe christlicher und buddhistischer Denker angeeignet lässt, getrieben von dem Ansinnen, die seiner Ansicht nach bedenkenswerten Ansätze dieser Denker (es sind ausschließlich Männer!) nicht im explizit bekannten *religiösen* Glauben wurzeln zu lassen, sondern im implizit propagierten *säkularen* Glauben. So hebt Häggglund die Entwicklung der politischen Botschaft Luther Kings hervor. Als der aktive Kampf um das Wahlrecht der afroamerikanischen Bevölkerung, der mit dem Busstreik 1955 in Montgomery, AL begonnen hatte, durch die Unterzeichnung des Wahlrechtsgesetzes durch Lyndon B. Johnson am 6. August 1965 gewonnen war, begann eine neue Phase in der politischen Entwicklung Luther Kings. Nun ging es ihm nicht mehr nur um die Gleichheit vor dem Gesetz, sondern um die Veränderung der gesamten Gesellschaft, darum, dass aus dem *Recht* zur Mitsprache auch die *Möglichkeit* der Mitgestaltung werde. Dazu brauchte es ein Ende der Armut, ein Ende prekärer Arbeitsbedingungen und also die Schaffung ökonomischer Gerechtigkeit.¹³ Die Radikalität, mit der sich Luther King von einem Verfechter der Rechte der afro-amerikanischen Bevölkerung hin zu einem Kämpfer für die Veränderung der gesamten Gesellschaft und für die Abschaffung des Kapitalismus entwickelte, ist laut Häggglund so gut wie vergessen. In den späteren Gedenkfeierlichkeiten zu seinen Ehren werde er meist domestiziert.¹⁴ Häggglund hingegen zitiert einen Zeitgenossen, gemäß welchem Luther

¹⁰ Vgl. a. a. O. 383.

¹¹ A. a. O. 34.

¹² A. a. O. 35.

¹³ Vgl. a. a. O. 336.

¹⁴ Vgl. a. a. O. 340.

King nicht nur die Umverteilung von Reichtum, sondern die Umwertung der Werte in einer vom Kapitalismus geprägten Gesellschaft im Blick hatte. Er habe sogar (bei abgeschaltetem Mikrofon) von einer „demokratischen Form des Sozialismus“ gesprochen.¹⁵ Hägglund ist nun daran gelegen darzulegen, dass Luther Kings Theologie für seine Politik keine Rolle gespielt habe. Denn sogar in seiner *I Have a Dream* Rede sei es ihm nicht um die Ewigkeit gegangen, sondern um die Veränderung bestehender irdischer Verhältnisse. Letztlich sei der Traum, von dem er sprach, eher ein „säkularer Traum von *Freiheit* (der Befreiung *im* endlichen Leben) als ein religiöser Traum von *Erlösung* (der Befreiung *vom* endlichen Leben)“ gewesen.¹⁶ Auch in seiner letzten Rede am 3. April 1968, unmittelbar bevor er erschossen wurde, sei es ihm nicht um „das gelobte Land [...] als ein persönliches Leben nach dem Tod“ gegangen, „sondern als die Möglichkeit einer veränderten Gesellschaft für diejenigen, die nach ihm leben.“¹⁷ Laut Hägglund sei Hegel Luther Kings Lieblingsphilosoph gewesen. Ihm sei es deshalb um Hegels modernes, säkulares Verständnis von Freiheit gegangen,¹⁸ ein Verständnis von Freiheit, das unvereinbar ist mit einem christlichen Glauben, der auf das Jenseits vertritt und so Ausdruck eines *unglücklichen Bewusstseins* (siehe Hegel) sei, von dessen Perspektive aus „wir nicht von ganzem Herzen *diesem Leben* zugewandt sein können.“¹⁹

1.3 Politische Theologie und demokratischer Sozialismus als schroffe Gegensätze?

Martin Luther King Jr. erscheint also in Hägglunds Version ganz neu als säkularer Hegelianer. Die Entschiedenheit, mit der Hägglund die Vereinbarkeit zwischen Religion und Politik infrage stellt, zieht sich wie ein roter Faden durch seinen Text, und in gewisser Weise scheint er die Entschiedenheit zu spiegeln, mit der Peter E. Gordon in seinem Plädoyer *für* eine politische Theologie „säkulares Leben“ geißelt als unfähig „einen haltbaren Grund für unser gemeinsames politisches Leben zu bereiten.“ Säkulares Leben sei daher abhängig von Religion, „als die einzigartige und privilegierte Ressource moralisch-politischer Instruktion“.²⁰ Wie man in den Wald hineinruft, so schallt es heraus, scheint Hägglund seinem Kollegen Gordon zuzurufen, wenn er am Ende seines Buches mit derselben Kompromisslosigkeit zu einer Art Kreuzritter *gegen* politische Theologie wird und eine ähnliche Opposition heraufbeschwört wie Gordon, jedoch mit umgekehrten Vorzeichen: „Um unsere Emanzipation zu vollenden, sollten wir

¹⁵ A. a. O. 346.

¹⁶ A. a. O. 349.

¹⁷ A. a. O. 377.

¹⁸ Vgl. a. a. O. 351.

¹⁹ A. a. O. 366.

²⁰ Zitiert in: a. a. O. 14.

uns von allen Formen *politischer Theologie* verabschieden, indem wir jeglichen Verweis auf ‚Gott‘ entfernen im Interesse der expliziten demokratischen Anerkennung, dass unsere Beziehungen zueinander das ausmachen, was letztendlich Bedeutung hat.“²¹ Und dann folgt eine ähnliche, von Emotionalität vibrierende Zuschreibung, die dem Paternalismus Gordons um nichts nachsteht: „Die Grundthese politischer Theologie ist immer gewesen, dass wir – die Menschen (engl. *the people*) – letztlich nicht die Verantwortung für unser gemeinsames Leben tragen. Letzten Endes sind alle Formen politischer Theologie anti-demokratisch [...] Die Bewegung zum demokratischen Sozialismus ist deshalb nicht zu trennen von einer Überwindung politischer Theologie und dem Verwelken religiösen Glaubens.“²²

1.4 Politisches Engagement als Teilhabe an Gottes Kreativität

Hägglunds strikt oppositionelle Sichtweise von *diesem* und *ewigem* Leben, von religiösem und säkularem Glauben, ist natürlich schwer zu vereinen mit der Selbstverständlichkeit, mit der Martin Luther King Jr. als politischer Theologe betrachtet wird. Theologie und Politik lassen sich im Denken Kings möglicherweise unterscheiden, aber nicht voneinander trennen. Die christliche Sozialethikerin Karen V. Guth bezeichnet Kings kreatives politisches Engagement als motiviert von einer „theo-politischen Vision“,²³ in der zwar ein gendersensibler Aspekt fehlt, jedoch theologische Begrifflichkeiten konsequent auf politische Kontexte gemünzt werden. So „taufte“ er etwa „agape für öffentlichen, politischen Gebrauch.“²⁴ Im Gespräch mit afro-amerikanischen Theologinnen aus der Tradition des *Womanism* knüpft Guth an Kings Verständnis von Kreativität an, gemäß welchem „Erlösung sich ereignet, wenn Menschen die von Gott zur Verfügung gestellten Ressourcen kreativ in Anspruch nehmen.“²⁵ Das geschieht im gewaltlosen Widerstand, durch den sich – ganz im Sinne der Womanistinnen – ein Weg öffnen kann, wo kein Weg war.²⁶ Ein solcher Widerstand – und da sind sich Womanistinnen und King einig – ist Ausdruck menschlicher Teilhabe, die entscheidend ist „für Gottes kreati-

²¹ A. a. O. 388 (Hervorhebung M. N.).

²² A. a. O. 388 f.

²³ GUTH, KAREN V.: Reconstructing Nonviolence: The Political Theology of Martin Luther King Jr. after Feminism and Womanism, in: *Journal of the Society of Christian Ethics*, Vol. 32, No. 1 (Spring / Summer 2012), 75-92, 76.

²⁴ A. a. O., 78. – Mit Recht haben Feministinnen und Womanistinnen Kings auf Nygren aufbauende Dichotomie zwischen rationaler *agape* und emotionalem *eros* kritisiert. Sie sind allerdings einig mit King bezüglich der notwendigen öffentlichen – und nicht bloß privaten – Rolle von Liebe im politischen Bereich; vgl. a. a. O. 80 ff.

²⁵ A. a. O. 87.

²⁶ Ein prominentes Beispiel für einen solchen Weg in der Weglosigkeit findet sich in Delores Williams Interpretation der Hagar Geschichte. Vgl. WILLIAMS, DELORES S., *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, New York (NY) 2013, 2-5.

ve, erlösende Aktivität.“²⁷ Dies ist jedoch gerade *nicht* eine Aktivität, die sich vom Politischen trennen ließe. Göttliche Aktivität ereignet sich nicht jenseits des Politischen, sondern gibt dem Politischen eine Tiefendimension. Die soziale Form des Christentums als sichtbarer Ausdruck der Teilhabe an göttlicher Aktivität ist nicht etwas, was sich vom Politischen trennen ließe. Deshalb spricht Guth von einer „politischen Ekklesiologie“, die sie von den Womanistinnen und King her entwickelt, in der Kirchen als „Gemeinschaften der Kreativität“ in Erscheinung treten „mit Gemeinschaft-schaffenden Praktiken als Kern ihrer politischen Rolle.“²⁸ Natürlich ist Guth nicht alleine in ihrer Beschreibung Kings als politischen Theologen.²⁹ Wie sollten sich auch religiös verankerte Gemeinschaft schaffende Praktiken, die zahllose Gläubige – nicht nur Christen – während der Bürgerrechtsbewegung und bis heute zum Engagement für einen gesellschaftlichen Wandel motiviert haben, von einem säkularen Engagement trennen lassen?

1.5 Glaube als demokratisch und ökologisch treibende Kraft

Dass Hägglund dennoch eine Trennung von Religion und Politik für notwendig hält, hat wohl weniger damit zu tun, dass er sich von progressiver Theologie distanziert – mit ihr setzt er sich nämlich gar nicht auseinander –, sondern mehr damit, dass er im Kontext der Vereinigten Staaten schreibt, wo liberal denkende Menschen unter der Trump-Regierung leiden. Donald J. Trumps Erfolg bei der Präsidentschaftswahl 2016 beruhte zu einem nicht unbedeutenden Teil auf der Unterstützung durch die „Religious Right“,³⁰ eine Koalition konservativer und politisch einflussreicher christlicher Gruppierungen, die gemeinsam eine Variante politischer Theologie betreiben, die in der Tat als jenseitsfixiert bezeichnet werden kann. So schreibt die Theologin Petra Carlsson in *Dagens Nyheter*, einer der beiden führenden Tageszeitungen Schwedens, dass Hägglund sich gegen eine theologische Haltung richtet, die „zentrale Orte im Weißen Haus eingenommen hat“. Gemäß dieser Haltung sind „der Untergang der Erde und das massenhafte Artensterben letztendlich keine Katastrophe, weil die Ewigkeit und nicht die Endlichkeit zentral sind.“³¹ Gemeinsam mit Hägglund wider-

²⁷ GUTH, *Reconstructing Nonviolence* 87 (wie Anm. 23).

²⁸ A. a. O. 78.

²⁹ Siehe zum Beispiel den Kongress zum Thema „The Political Theology of Dr. Martin Luther King Jr.“ an der George Washington University im Oktober 2018: <https://loeb.columbian.gwu.edu/political-theology-martin-luther-king-jr> oder auch Vincent Lloyds Vortrag zum selben Thema am Fuller Theological Seminary im November 2018: <https://www.youtube.com/watch?v=PI-cxvBxLos> (abgerufen am 13.8.2020).

³⁰ Kristin Kobes Du Mez weist darauf hin, dass 81 % der weißen Evangelikalen im Herbst 2016 Donald J. Trump wählten. – Vgl. KOBES DU MEZ, KRISTIN: *Jesus and John Wayne: How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation*, New York (NY) 2020, 3.

³¹ CARLSSON, PETRA: *Därför är motsättningarna mellan sekulär tro och kristen vision falsk*, in: *Dagens Nyheter* 31. Januar 2020: <https://www.dn.se/kultur-noje/teolog-darfor-ar-motsattningarna-mellan-sekular-tro-och-kristen-vision-falsk/> (abgerufen am 14.8.2020).

setzt sie sich einer solchen Theologie. Sie teilt also seine kapitalismuskritische Vision, will jedoch zeigen, dass Hägglunds „Vision von mehr Menschen geteilt wird, als er selbst versteht.“ Und damit meint sie „die Religiösen“. „Wir können es uns nicht leisten“, so Carlsson, „aufgrund eines vereinfachten Verständnisses von Theologie die demokratisch und ökologisch treibende Kraft, die religiöser Glaube nach wie vor ausmacht, aus der Vision von einem neuen Fundament für unsere Gesellschaft auszuschließen.“³²

1.6 Vom politischen Potenzial eines prophetischen Verständnisses von Gerechtigkeit

Hägglunds Buch stellt trotz seiner polarisierenden Tendenz eine wichtige Herausforderung für theologisches Denken dar, insofern es dazu motiviert, sich über die Art und Weise Gedanken zu machen *wie* sich Religion und Politik im Allgemeinen und Theologie und Politik im Speziellen zueinander verhalten. Denn dass es immer wieder von Neuem notwendig ist, sich als Gläubige(r) auch mit den problematischen Aspekten dieses Verhältnisses auseinanderzusetzen, steht außer Frage. Zu oft und bis heute ist in der Geschichte des Westens Religion für politisches Machtspiel missbraucht worden, allerdings – wenn man weiter zurückgeht in die Geschichte – ebenso Politik für theologisches Machtspiel. Für solchen Missbrauch gilt es, gemeinsam mit Martin Hägglund, aufmerksam zu sein, um damit auch den Blick für die konstruktiven Aspekte des Glaubens für politisches Leben zu schärfen. Auch die Theologin Jayne Svenungsson hat ein kritisches Auge für die problematischen Aspekte des Verhältnisses zwischen Politik und Religion, wenn sie folgende leitende Frage für ihr Buch *Den gudomliga historien. Profetism, messianism och andens utveckling* (dt. *Die göttliche Geschichte. Prophetie, Messianismus und die Entwicklung des Geistes*) formuliert: „Ist die theologische Vergangenheit des Westens nur eine Belastung für das moderne politische Denken?“³³ Hinter dieser Frage lässt sich eine ähnliche Sorge wie diejenige Hägglunds erahnen, dass nämlich eine religiöse Haltung mehr Hindernis als Motivation für politisches Engagement darstellt. Bezüglich des prophetischen Erbes des Judentums und in dessen Verlängerung auch des Christentums kommt jedoch Svenungsson zu einem ganz anderen Schluss als Hägglund. Sie arbeitet heraus, dass Prophetie – diese jahrtausendealte Tradition religiösen Denkens, dessen Spuren sich bis in die Gegenwart verfolgen lassen – letztlich gerade die Bedeutung der *Diesseitigkeit* des Lebens hervorhebt. Zwar spielt in dieser Tradition das, was kommt, eine wichtige Rolle, aber nicht auf Kosten der Bedeutung der Gegenwart, wie Hägglund es wiederholt behauptet. Vielmehr haben gerade jüdische Denker des

³² Ebd.

³³ SVENUNGSSON, JAYNE: *Den gudomliga historien. Profetism, messianism och andens utveckling*, Göteborg 2014, viii.

20. Jahrhunderts (Ernst Bloch, Martin Buber, Abraham Heschel etc.) gezeigt, „dass die prophetische Verheißung von einer kommenden Errettung zu allen Zeiten Menschen dazu inspiriert hat, gegen ungerechte und unterdrückerische Ordnungen zu revoltieren.“³⁴ Im Namen einer höheren Gerechtigkeit haben jedoch Vertreterinnen und Vertreter dieser Tradition nicht auf die Zukunft oder die Ewigkeit vertröstet. Vielmehr wird die „Vorstellung von Gottes kraftvollem Wirken in der Geschichte in der Prophetenliteratur verwoben mit der entscheidenden Idee von *Gerechtigkeit*.“³⁵ Hier wird eine politische Theologie universalen Ausmaßes geboren, die nicht mit dem autokratischen Verständnis von politischer Theologie à la Carl Schmitt verwechselt werden darf. Etwas verkürzt ausgedrückt könnte man Schmitts Klassiker *Politische Theologie* von 1922 als ein Argument für eine theologisch verankerte, diktatorische Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Ordnung verstehen, inklusive der Möglichkeit eines autokratischen Herrschers, jederzeit den Ausnahmezustand auszurufen. Hier wird eine direkte Verbindung zwischen göttlicher und politischer Macht hergestellt, und zwar aufbauend auf die Hypothese, „dass alle prägnanten Begriffe der Staatslehre [...] säkularisierte theologische Begriffe“ seien und dass deshalb „der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde.“³⁶ Selbst hinter säkularisierter Politik wäre demgemäß die theologische Vorstellung von einem *Deus omnipotens* wirkmächtig. Dagegen argumentiert Svenungsson, wenn sie schreibt: „Um die Besonderheit im prophetischen Widerstand gegen theologisch sanktionierte Politik – was in moderner Zeit als ‚politische Theologie‘ bezeichnet worden ist – zu verstehen, ist es wichtig, an die Idee von Gerechtigkeit anzuknüpfen, die bestehende politische Ordnungen überschreitet.“³⁷ Sie versteht also Prophetie als „eine Berufung auf eine Gerechtigkeit, die sich nicht fixieren lässt auf eine bestimmte politische, juridische oder kultische Ordnung.“ Sie ist vielmehr „eine Stimme, die von *innerhalb* des herrschenden Systems auf dessen Mängel zeigt, im Namen einer Gerechtigkeit, die sich nicht von diesem System einschränken lässt.“³⁸ Es wird hier deutlich, dass es in dieser Tradition nicht bloß um eine abstrakte, universale Idee von Gerechtigkeit geht, die irgendwann in der Zukunft erfüllt sein wird, sondern durchaus um eine Gerechtigkeit, die sich aus konkret erlittenem Unrecht ergibt. Laut Abraham Heschel steht Gerechtigkeit immer im konkreten Verhältnis zur einzelnen Person. Sie wird von einer Person getan, und Ungerechtigkeit bestehe nicht im Gesetzesbruch als solchem, sondern in der konkreten Verletzung einer anderen Person.³⁹ Während Hägglund religiösen Glauben mit Unmündigkeit des Ein-

³⁴ A. a. O. ix.

³⁵ A. a. O. 22.

³⁶ SCHMITT, CARL: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig² 1934, 49.

³⁷ SVENUNGSSON: *Den gudomliga historien* 27 (wie Anm. 33).

³⁸ A. a. O. 28.

³⁹ Vgl. a. a. O. 29.

zelen in Verbindung bringt, betont Svenungsson mit Verweis auf Micha 6,8 („Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert ...“), dass „es auf jeden Menschen ankommt, in jeder neuen Situation sein moralisches Urteilsvermögen zu gebrauchen.“⁴⁰ Hier ist nichts von hierarchischer Herdenmoral (vgl. Nietzsche) oder Vertröstung auf das Jenseits zu spüren. Vielmehr finden wir laut Svenungsson bei den Propheten „in embryonaler Form ein Motiv vor, das in vielen verschiedenen Formen späteren jüdischen Denkens wiederholt – die Idee vom Menschen als Gottes Miterlöser der Schöpfung.“⁴¹ Der Mensch ist also göttlichem Wirken nicht hilflos ausgeliefert, sondern ganz im Gegenteil zur Teilhabe daran berufen. Die Transzendenz Gottes führt hier nicht dazu, dass Menschen sich auf eine von jenseits kommende Macht verlassen und passiv auf eine andere Wirklichkeit warten. So lautet Hägglunds Kritik. Ganz im Gegensatz dazu ist ein von der Prophetie inspirierter Glaube an einen transzendenten Gott „*nicht* Glaube an eine andere historische Wirklichkeit, und noch weniger an eine andere Wirklichkeit als die historische; er ist kurz und gut Glaube daran, dass diese historische Wirklichkeit eine andere sein könnte.“⁴² Die Transzendenz Gottes, die Hägglund als schädliche Jenseitigkeit versteht, wird also in der prophetischen Tradition zu etwas, das Menschen in allen Zeiten dazu motiviert hat, „Widerstand gegen unterdrückerische Strukturen politischer und religiöser Art“ zu praktizieren,⁴³ wie Svenungsson im Anschluss an Walter Brueggemann betont. Angesichts dessen, dass im Laufe der Geschichte auch säkulare Befreiungsbewegungen Inspiration im prophetischen Erbe gefunden haben, fragt sich Svenungsson, ob das nicht eher im „Glauben an eine transzendierende Möglichkeit (im Hier und Jetzt, Anm. d. Verf.) als in einem bestimmten Gottesglauben“ liege.⁴⁴ Auf jeden Fall sei klar, dass ein prophetisches Gottesverständnis nicht zu einem passiven Vertrauen auf ein zukünftiges Jenseits ermutige, sondern „die Wurzel für die Vorstellung ist, dass die Geschichte ein erlösendes Geschehen beinhaltet, das der Mensch selbst bis zu einem gewissen Ausmaß herbeiführen kann.“⁴⁵ So gesehen scheint es für ein christliches Verständnis politischer Theologie von eminenter Bedeutung zu sein, sich des alten prophetischen Erbes, dessen Diesseitsorientierung und irdischen Gerechtigkeitspathos bewusst zu bleiben, genauso aber der spätestens seit Marcion immer wiederkehrenden Tendenz christlicher Theologie zu wehren, sich selbst als universal und geistig zu verstehen – im Gegensatz zum provinziellen und materiellen Judentum.⁴⁶

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ A. a. O., 31.

⁴² Ebd. (Hervorhebung M. N.).

⁴³ A. a. O. 32.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. a. a. O. ix.

2 Die Weitung des politischen Raumes

Bis hierher habe ich versucht, die politische Bedeutung des Glaubens *zeitlich* für heute herauszustreichen. Wenn sich christliche Theologie als Erbin der prophetischen Tradition Israels versteht – und das sollte sie, wenn sie nicht einen Teil ihres Wesens verleugnen will –, dann muss das Politische an ihr von einem bedingungslosen Einstehen für Gerechtigkeit *hier und jetzt* nicht nur in der Gemeinschaft der Gläubigen, sondern vor allem für die ganze Menschheit geprägt sein.

In diesem zweiten Teil will ich dafür plädieren, den politischen Bereich *räumlich* zu erweitern. Dabei gehe ich von einem Verständnis des Politischen aus, das den gemeinsamen Raum weit fasst. Das Politische ist mehr als Politik, also mehr als Strukturen, Prozesse und Inhalte eines bestimmten politischen Gemeinwesens.⁴⁷ Ich verstehe es als das Zusammenwirken unterschiedlicher, über den menschlichen Bereich hinausgehender Kräfte. Letztlich besteht das Politische aus dem *Zusammenwirken alles Erschaffenen*, ein Verständnis, das sich im Titel dieses Artikels spiegelt. Das Politische kann zunächst *deskriptiv* verstanden werden: Theologisch betrachtet umfasst der Raum des Politischen die mehr oder weniger versöhnliche Koexistenz alles Erschaffenen. *Normativ* verstanden wäre das Politische dann das Zusammenwirken alles Erschaffenen hin zu einer versöhnten Koexistenz bzw. – noch deutlicher theologisch formuliert – zur Ehre Gottes. Das so verstandene Politische umfasst also eine größere Vielfalt an Akteuren als herkömmlicherweise angenommen und könnte im Anschluss an Catherine Keller als „der kollektive Verbund über bedeutende Unterschiede hinweg“ (engl. *the collective assemblage across significant differences*) bezeichnet werden.⁴⁸ Nicht nur der menschliche Bereich wird als politischer Raum verstanden (im Sinne von Aristoteles' Verständnis des Menschen als eines *zoon politikon*), sondern alles Erschaffene, also das, was Jürgen Moltmann vor langem als Schöpfungsgemeinschaft bezeichnet hat.⁴⁹ Als Teil dieser erweiterten Gemeinschaft gilt es für Menschen, sich politisch einzubringen, und das heißt, auch Erschaffenes im weiteren Sinne als Akteur und nicht nur als Objekt politischen Lebens zu verstehen. Menschliche Gemeinschaft ist von jeher eingebettet in eine weitere Gemeinschaft, die nicht als „Natur“ vom Menschlichen getrennt oder gar beherrscht werden kann, wie es eine vom Zeitgeist der Moderne beeinflusste Theologie gerne propagiert hat.

⁴⁷ Mark Lewis Taylor geht zwar nicht so weit, den Raum des Politischen in Richtung des Ökologischen zu erweitern. Seine Differenzierung zwischen Politik und dem *Politischen* bzw. Theologie und dem *Theologischen* ist jedoch instruktiv. Vgl. TAYLOR, MARK LEWIS: *The Theological and the Political. On the Weight of the World*, Minneapolis (MN) 2011, 5-17.

⁴⁸ KELLER, CATHERINE: *Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public*, New York (NY) 2018, 33.

⁴⁹ Vgl. MOLTSMANN, JÜRGEN: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.

2.1 Die illusorische Trennung von Natur und Kultur

Auf die folgenschwere Trennung zwischen Natur und Kultur im Zuge der Moderne weist Michael S. Northcott in seinem Buch *A Political Theology of Climate Change* im Anschluss an Bruno Latour hin. Eine solche Trennung war die Voraussetzung für die Industrialisierung und Technologisierung der westlichen Welt auf Kosten der nicht-menschlichen Schöpfung.⁵⁰ Aufgrund dieser modernen Verengung der Sichtweise krankt sowohl politisches als auch theologisches Denken vielerorts noch an der Vorstellung, menschliche Aktivität könne sozusagen „von außen“ die nicht-menschliche Welt beeinflussen. Demgegenüber signalisiert der Klimawandel *einerseits*, dass die nicht-menschliche Welt auf die anthropozentrischen Aktivitäten der Menschheit reagiert und *andererseits*, dass der Mensch selbst ein untrennbarer Teil kreatürlicher Prozesse ist. Neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse zeigen, wie sehr bereits einzelne Menschen in sich selbst so etwas wie *organische Gemeinschaften* ausmachen, oder, wie es der Entwicklungsbiologe Thomas Bosch ausdrückt: Einzelne Organismen (auch der menschliche Organismus, Anm. d. Verf.) „sind immer multiorganismisch. Sie formen eine komplexe Lebensgemeinschaft, die man Metaorganismus nennt.“⁵¹ Das Mikrobiom des menschlichen Körpers, also die Vielzahl „menschenfremder“ Organismen im menschlichen Körper, machen einen notwendigen Teil der Person aus, d. h. sie sind für das Überleben, aber auch schon für den Denkprozess des Menschen von entscheidender Bedeutung.⁵² Diese naturwissenschaftliche Einsicht stärkt die Theologin Terra Schwerin Rowe in ihrer Überzeugung, dass wir uns als Menschen gerade angesichts des Klimawandels neu auf eine Ontologie der Teilhabe (engl. *a participatory ontology*) besinnen müssen, wie sie auch bei Northcott zu finden ist.⁵³ Wir sind als Menschen nie alleine. Wir sind teilhabende Wesen. Wir haben von Grund auf in unserem Atmen, Tun und Denken teil an einem Netzwerk des Lebens, von dem wir in keinem Augenblick unserer Existenz absehen können.

2.2 Eine politische Theologie der Erde

Theologien, die diese unhintergehbare Einbettung des Menschlichen in das ökologische Gewebe der ganzen Erde ernst nehmen und auch diese Gesamtheit als den eigentlichen *politischen* Raum würdigen, sind im Kommen. Eine Variante eines solchen weiteren Verständnisses des politischen Raumes und politischer Theologie präsentiert Catherine Keller in ihrem Buch *Political Theology of the*

⁵⁰ Vgl. NORTHCOTT, MICHAEL S.: *A Political Theology of Climate Change*, London 2014, 44f.

⁵¹ <https://biooekonomie.de/mikrobiome-als-ressource> (zuletzt abgerufen am 19.8.2020).

⁵² Vgl. ROWE, TERRA SCHWERIN: *Genus Precarious: Luther in the Anthropocene*, in: WIBERG PEDERSEN, ELSE MARIE (Hg.): *The Alternative Luther: Lutheran Theology from the Subaltern*, Lanham (MA) 2019, 330-344, 335.

⁵³ Vgl. a. a. O. 334.

*Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public.*⁵⁴ Ihr Ansatz problematisiert Hägglunds pauschalisierende Behauptung, dass der Klimawandel und die drohende Zerstörung der Erde „vom Standpunkt religiösen Glaubens aus nicht als *existentielle* Bedrohung“⁵⁵ gesehen werden kann. Denn mit diesem Text präsentiert sie eine politische Theologie der Erde, die von einem Raum- und Zeitverständnis geprägt ist, das gerade *nicht* eine Ewigkeit im Sinne eines zeitlichen und räumlichen Jenseits gegenüber einem weniger wichtigen Diesseits bevorzugt. Vielmehr verfißt sie eine radikale Theologie der *Jetztzeit* (vgl. Walter Benjamin), die im Grunde der Intention Hägglunds mit seiner leidenschaftlichen Betonung auf *diesem Leben* (engl. *This Life*) nahesteht, jedoch mit explizit theologischen Vorzeichen.

2.3 Von der zusammengezogenen Zeit

Im Gespräch mit dem politischen Philosophen Giorgio Agamben hebt sie die Bedeutung eines messianischen Zeitverständnisses auch für eine christliche Lektüre des Apostels Paulus hervor. Wenn die Worte des Paulus im ersten Korintherbrief 7, 29 mit „Die Zeit ist kurz“ wiedergegeben werden (vgl. Lutherübersetzung 2017), dann droht hier zweierlei verborgen zu bleiben: Es geht in diesem Vers einerseits nicht um chronologische Zeit im Sinne von *chronos*, sondern um die besondere Zeit, nämlich *kairos*. Und die Qualifikation dieses Kairos als *synestalménos* bedeutet nicht „kurz“, sondern „zusammengezogen“ bzw. „komprimiert“. Nach Agamben geht es hier also um ein besonderes Zeitverständnis, nämlich um ein messianisches, einem über die Maßen „dichten“ Verständnis von Zeit, gemäß welchem hier von einer „Zusammenziehung der Zeit, der ‚verbleibenden‘ Zeit“ die Rede ist, „die die messianische Situation par excellence repräsentiert, die einzige wirkliche Zeit.“⁵⁶ Diesem Zeitverständnis fühlt sich Keller in ihrer politischen Theologie verpflichtet und betont im Anschluss an Paul Tillich, dass es sich bei Kairos nicht um einen Durchbruch hinaus aus der Geschichte handelt, sondern in sie hinein.⁵⁷ Eine rein chronologisch-apokalyptische Deutung dieses Verses und damit auch paulinischer Eschatologie würde demnach zu kurz greifen. Denn die treibende Kraft eines solchen Zeitverständnisses ist nicht die Gewissheit, oder gar die Sicherheit, dass „einmal alles gut“ werden wird.⁵⁸ Von einer solchen Fixiertheit religiösen Glaubens auf die Zukunft scheint Hägglund auszugehen, wenn er schreibt: „Das Ziel religiösen Strebens ist die Erlangung vollständiger Sicherheit.“⁵⁹ Das „religiöse Streben“ Kellers hingegen warnt vor

⁵⁴ KELLER, CATHERINE, *Political Theology of the Earth* (wie Anm. 48).

⁵⁵ HÄGGLUND, *This Life* 8 (wie Anm. 1).

⁵⁶ AGAMBEN, GIORGIO: *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford (CA) 2005, 5 f.

⁵⁷ Vgl. KELLER, *Political Theology* 4 (wie Anm. 48).

⁵⁸ Vgl. a. a. O. 159.

⁵⁹ HÄGGLUND, *This Life* 77 (wie Anm. 1).

jener Sicherheit, die die Eroberung anderer erlaubt, nachdem sie sie zu Objekten reduziert hat.⁶⁰ Im Gefolge jüdischer Denkerinnen und Denker ist sie dahingegen inspiriert von der (messianischen) *Gewissheit*, dass jeder Augenblick eine Ewigkeit beinhaltet. Eine politische Theologie der Erde, die das messianische Potenzial der Gegenwart ernst nimmt, erwartet nicht eine Erlösung hinein in eine andere Zeit in der Zukunft, sondern vertraut auf die Möglichkeiten jedes Augenblicks, in dem die fortlaufende Schöpfung Gottes (*creatio continua*) in immer neuer Kreativität zum Ausdruck kommen kann. Sie kommt in immer neuen Kontraktionen, ja Geburtswehen zum Ausdruck. So könnte man es im Anschluss an Hannah Arendts *Natalität* und Walter Benjamins *Jetztzeit* ausdrücken, jenen „säkularen jüdischen Äußerungen politischer Theologie“.⁶¹ Ganz im Gegensatz zu Hägglunds Befürchtungen bezüglich der auf ein Jenseits vertröstenden religiösen Sicht auf die Zeit, intensiviert sich hier die Bedeutung des konkreten Augenblicks und damit auch seines politischen Potenzials.

2.4 Vom geweiteten politischen Raum

Vertröstet eine politische Theologie der Erde nicht bloß auf ein *später*, so geht es ihr ebenso wenig nur um ein *anderswo*. Sowohl Zeit- als auch Raumverständnis bleiben *geerdet*, und das heißt, *diesem Leben* hier und jetzt verpflichtet. Was das Raumverständnis des Politischen betrifft, muss es in Zeiten des *Anthropozän* um mehr gehen als um den klassischen griechischen Bereich der *polis*. Die Erde selbst ist heute unsere *polis*, und deshalb der öffentliche Raum nicht bloß die menschliche Gemeinschaft, sondern die gesamte Ökosphäre, die unsere „Öko-sozialität“ ausmacht. Der Mensch sollte sich deshalb weder als Krone der Schöpfung noch als Ausnahme innerhalb der Schöpfung verstehen.⁶² Die Vielfalt von Akteuren will geweitet werden und damit auch das Verständnis von Demokratie – theologisch gesprochen vielleicht sogar hin zu einer *Creatiokratie*, in der menschliches Organisieren Hand in Hand geht mit kreatürlichen Prozessen? In diese Richtung denkt auf jeden Fall der Prozessphilosoph Alfred North Whitehead, wenn er davon schreibt, dass wir uns in einer brummenden Welt befinden, „mitten in einer Demokratie der Mitgeschöpfe“.⁶³ So gesehen befinden sich Menschen gemeinsam mit einer unüberblickbaren Vielfalt von Geschöpfen in einem politischen Raum, der voll ist von Akteuren, deren Einbindung in einen konkreten politischen Prozess noch auf Verwirklichung wartet.⁶⁴

⁶⁰ Vgl. KELLER, Political Theology 14 (wie Anm. 48).

⁶¹ A. a. O. 98.

⁶² Vgl. a. a. O. 71 ff.

⁶³ A. a. O. 140.

⁶⁴ Vgl. Bruno Latours Vision von einer Institution des Irdischen (*Terrestrial*) als Akteur: „Das Irdische ist noch keine *Institution*, aber es ist ein Akteur, dessen Rolle sich deutlich unterscheidet von der Rolle, die die Modernen der ‚Natur‘ zugeschrieben haben.“ (LATOUR, BRUNO: Down to Earth. Politics in the New Climate Regime, Cambridge [MA] 2018, 89.)

2.5 Von der Inklusion neuer politischer Akteure

Theologisch gesehen kann bereits der erste Schöpfungsbericht als eine Wurzel einer erweiterten politischen Gemeinschaft gesehen werden, insofern Gott nicht einfach *von oben* befiehlt, sondern in Kommunikation tritt mit dem zu Schaffenden und nicht bloß mit dem Menschen. Die erschaffene Welt wird zur Teilhabe am Schöpfungsprozess eingeladen noch bevor der Mensch auf den Plan tritt: „Es lasse die Erde ...“ (1 Mo 1, 11), „Es wimble das Wasser ...“ (1 Mo 1, 20), „Seid fruchtbar ...“ (1 Mo 1, 22), „Die Erde bringe hervor ...“ (1 Mo 1, 24). Eine erstaunliche Subjektivität der nicht-menschlichen Schöpfung kommt hier zum Ausdruck, und man könnte mit Keller sagen: „Erde und Ozean scheinen noch unmittelbarer als die Menschen das Wesen des Schöpfers zu spiegeln – zu schaffen. (Menschen werden hier nicht eingeladen ‚hervorzubringen‘).“⁶⁵ Zu lange hat die menschliche Gemeinschaft das kreative Potenzial der geschaffenen Welt außer Acht gelassen und im Zuge der Moderne und der „Entzauberung der Welt“ das Kind mit dem Badewasser ausgegossen, das heißt, sich nicht nur von der Natur zu emanzipieren versucht, sondern sie zu einem Objekt degradiert. Hier hat die christliche Theologie über die wichtigen Errungenschaften ökologischer und ökofeministischer Theologie hinaus ein wichtiges und dringliches Arbeitsfeld vor sich, nämlich gemeinsam mit vielen anderen Akteuren die Frage der Teilhabe des Erschaffenen am politischen Prozess zu bedenken und sich aus christlich theologischer Perspektive dazu zu verhalten. Die Frage ist dringlich, insofern der Klimawandel, aber auch die COVID-19 Pandemie teilweise als eine „Reaktion“⁶⁶ des Geschaffenen auf von Menschen verursachte Prozesse zu verstehen sind.⁶⁶ Der französische Philosoph Bruno Latour spricht seit etlichen Jahren schon davon, dass das Irdische (engl. *the Terrestrial*) ein neuer politischer Akteur ist und dass „geo“ einen Akteur ausmacht, der voll und ganz am öffentlichen Leben teilnimmt.⁶⁷ Er stellt deshalb die politische Frage: „Wie sollen wir agieren, wenn das Territorium selbst an der Geschichte teilzunehmen beginnt?“⁶⁸ Für Latour ist es ausgemachte Sache, dass die neue Aktivität der Ökosphäre in unserem Zeitalter des Anthropozän einen ähnlichen Paradigmenwechsel notwendig macht wie Kopernikus' Präsentation des heliozentrischen Weltbildes. Er drückt es pointiert aus: Nicht die Erde bewegt sich, sondern die Erde ist bewegt, nämlich in Form der sich verändernden Ökosphäre aufgrund menschlicher Aktivität.⁶⁹ Theologischer Ausdruck für eine solche Auseinandersetzung mit der „Bewegung der

⁶⁵ KELLER, Political Theology 76 (wie Anm. 48).

⁶⁶ Vgl. NAUSNER, MICHAEL: Sanningen i pandemins tid. En teologisk reflexion under pågående kris, in: Tidens tecken, Nummer 5-2020, Uppsala 2020, 25-39.

⁶⁷ Vgl. LATOUR, Down to Earth 40f (wie Anm. 64).

⁶⁸ A. a. O. 41.

⁶⁹ Vgl. LATOUR, BRUNO: Moving Earths. Hans Rausing Vorlesung in der Aula der Universität Uppsala am 14.10.2019: <https://www.idehist.uu.se/office-for-history-of-science/hans-rausing-lectures/hans-rausing-lecture-2019/> (zuletzt abgerufen am 20.8.2020).

Erde“ ist die Wuppertaler Erklärung *Kairos für die Schöpfung*, in der nicht nur empfohlen wird, an der Weltversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Karlsruhe 2021 eine *Dekade des ökologischen Handelns für die Schöpfung* (es müsste im Sinne dieses Artikels eigentlich heißen „mit der Schöpfung“!) zu beschließen, sondern auch die Schaffung einer rechtlich verbindlichen „Universalen Erd-Rechte-Charta“ zu unterstützen, die auf die von indigenen Urbevölkerungen verabschiedete „Universal Charter of the Rights of Mother Earth“ (2010) aufbaut.⁷⁰ Was die Weitung des politischen Raumes hin zu einer Solidarität quer zu unterschiedlichen Arten von Lebewesen (engl. *interspecies solidarities*⁷¹) betrifft, gibt es für die westliche Christenheit noch viel von der Weisheit der Urvölker zu lernen, nicht zuletzt, weil sie bei deren Marginalisierung oft gemeinsame Sache mit den Kolonialmächten gemacht hat.⁷²

2.6 Schaffung von Koalitionen im partizipatorischen Raum

Was mag nun, ausgehend von einem solchen Zeit- und Raumverständnis, die Aufgabe politischer Theologie in der heutigen, von Krisen gebeutelten Zeit sein? Dass es keinen Weg zurück zu theokratischen Modellen des Verhältnisses zwischen Religion und Politik geben kann, halte ich für ausgemachte Sache. „Die Aufgabe der Kirche ist es nicht, den öffentlichen Raum zu dominieren,“ wie es im Studiendokument des Lutherischen Weltbundes *Kirche im öffentlichen Raum* heißt.⁷³ Gleichzeitig wäre es, ausgehend von dem bisher Gesagten, widersinnig zu versuchen, Glaube und Politik in separate Bereiche einzuteilen. Vielmehr sind Glaubensgemeinschaften gerufen, zur Schaffung eines partizipatorischen Raumes beizutragen,⁷⁴ der das Gespräch zwischen unterschiedlichen Weltanschauungen und Interessensvertretungen möglich machen kann. Eine im konstruktiven Sinne politische Theologie müsste dazu beitragen, Menschen zu einem Handeln für das gemeinsame Gute (engl. *common good*) zu motivieren, jedoch nicht mit einem religiösen Alleingeltungsanspruch, sondern in Offenheit für die Bildung von Koalitionen verschiedener Art. In einem kollektiven Verbund über bedeutende Unterschiede hinweg⁷⁵ stehen die Zusammenarbeit, die Versöh-

⁷⁰ <https://www.oikoumene.org/de/resources/kairos-for-creation-confessing-hope-for-the-earth-the-wuppertal-call/> (zuletzt abgerufen am 20.8.2020).

⁷¹ KELLER, Political Theology 168 (wie Anm. 48).

⁷² Das gilt im Übrigen nicht zuletzt auch für die Schwedische Kirche und ihre historische Rolle bei der Marginalisierung der schwedischen Urbevölkerung, den Samen. – Vgl. LINDMARK, DANIEL / SUNDSTRÖM, OLLE (red.): *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna*. En vetenskaplig antologi. Band I & II., Skellefteå 2016.

⁷³ Kirche im öffentlichen Raum. Ein Studiendokument des LUTHERISCHEN WELTBUNDES, 23 (https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/dtpw-churches_in_public_space_de.pdf (zuletzt abgerufen am 20.8.2020).

⁷⁴ Vgl. a. a. O. 29 u. 37 ff.

⁷⁵ Vgl. KELLER: Political Theology 33 (wie Anm. 48).

nung, die Vermittlung im Mittelpunkt und nicht die kategorische Polarisierung, nicht die laut Schmitt notwendige Einteilung in Freund und Feind. Nach einem Verständnis von Heil als Teilhabe (alles Erschaffenen!) am Wirken Gottes in der Welt⁷⁶ kann es aus der Glaubensperspektive keine absoluten Grenzen geben zwischen den Geschöpfen, und die politische Haltung eines solchen Glaubens ist diejenige des hoffnungsvollen Neuaufbruchs gemeinsam mit der nicht-menschlichen Schöpfung und allen Menschen guten Willens. Eine politische Theologie *der Erde* (sowohl als *Genitivus objectivus* und *Genitivus subjectivus*!) rechnet mit der „Erde als lebendig, vital, aktiv, jedoch sicherlich nicht als ein einzelner Akteur oder eine vereinte Subjektivität“.⁷⁷ Jedenfalls steht die Erde uns nicht gegenüber, sondern wir nehmen an ihr teil, und das bedeutet, „dass die Erde nicht getrennt werden kann“ von den geologischen und theologischen Aktivitäten der Erdenbürgerinnen und -bürger (engl. *earthlings*).⁷⁸ In der Nachfolge des großen kosmischen Versöhners Jesus Christus müsste deshalb wohl göttlich-menschliche Kooperation neu gedeutet werden als *Synergie* mit Gott *und* der Schöpfung. Eine solche politische Strategie würde konkret bedeuten, dass es gilt, die scheinbar tief verwurzelten Gegensätze des politischen Lebens nicht als Dichotomien zu verstehen, sondern als Zusammenhänge. Einer dieser Gegensätze⁷⁹ ist der zwischen dem Religiösen und dem Säkularen, den es aus der Perspektive einer „synergetischen“ politischen Theologie der Erde zu überwinden gilt. Sogar Hägglund scheint zu ahnen, dass ein von unserer Praxis des Glaubens unabhängiger Gott, wie er ihn als fernes Objekt denkt,⁸⁰ keine theologisch unumstrittene Gottesvorstellung ist. Denn weder ist Gott „Objekt“ des Glaubens, noch ist Gott als kontinuierlich schaffend unabhängig vom Erschaffenen zu denken.⁸¹ „Nicht einmal als Erste Ursache oder Schöpfer ist Gott *ausgenommen* vom schöpferischen Prozess“, schreibt Keller im Anschluss an Whitehead.⁸² Dennoch beißt sich Hägglund in dieser Polarisierung fest und bedient sich dabei einer unüberschaubar großen Zahl möglicher (nicht zuletzt religiöser) Alliierten.⁸³ Seine anti-kapitalistische Vision eines „demokratischen Sozialismus“ ist in Zeiten des

⁷⁶ Vgl. NAUSNER, MICHAEL: Eine Theologie der Teilhabe, Leipzig 2020.

⁷⁷ KELLER, CATHERINE: Toward a Political Theology of the Earth, in: DIES.: Intercarnations. Exercises in Theological Possibility, New York (NY) 2017, 174-192, 177.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Vgl. a. a. O. 63-66.

⁸⁰ Vgl. HÄGGLUND, This Life 373 (wie Anm. 1).

⁸¹ Vgl. NAUSNER, MICHAEL: Unveränderlichkeit oder gegenseitige Partizipation? (Un)wandelbarkeit Gottes als Prozess, in: DERS.: Theologie der Teilhabe, 111-124 (wie Anm. 76).

⁸² KELLER, Political Theology 141 (wie Anm. 48).

⁸³ Luke Brethertons neuestes Buch mag als ein aktuelles Beispiel dafür dienen, wie zeitgenössische politische Theologie sich der Notwendigkeit solcher Allianzen bewusst ist. „Politische Theologie“, schreibt Bretherton, „ist eine Kunst, die am besten in der Gemeinschaft mit anderen praktiziert wird und durch aktives Hören auf Außenseiter, mögen sie sich innerhalb oder außerhalb unserer unmittelbaren Gemeinschaft befinden.“ (BRETHERTON, LUKE: Christ and the Common Life. Political Theology and the Case for Democracy, Grand Rapids [MI] 2019, 6).

überbordenden Neoliberalismus von großer Relevanz, insofern eine deregulierte Marktwirtschaft sich auf direktem Kollisionskurs mit notwendigen Maßnahmen zur Entschleunigung des Klimawandels befindet, oder wie Naomi Klein es ausdrückt: Unsere „Ökonomie ist im Krieg mit vielen Formen des Lebens auf der Erde, inklusive dem menschlichen Leben.“⁸⁴ Aber warum grenzt Hägglund seine Vision gegen „religiösen Glauben“ im Allgemeinen ab, anstatt die Unterscheidung auf eine konkrete Variante religiösen Glaubens zu spezifizieren? In seinem anti-kapitalistischen Pathos etwa hätte er eine hervorragende Alliierte in der Theologin Kathryn Tanner, die wie er an der Yale University lehrt.⁸⁵

2.7 Fazit: Von religiös-säkularem Zusammenwirken in und mit der Schöpfung

Die polarisierenden Kräfte in der politischen Landschaft des Jahres 2020 sind Legion, und die COVID-19 Pandemie scheint sie neu zu entfachen: Diktaturen stehen gegen Straßenproteste, weiße Extremisten stehen gegen Demonstrierende für ethnische Gleichberechtigung, Leugner des Klimawandels stehen gegen Netzwerke für einen gemeinsamen Einsatz gegen die Klimaerwärmung. Müsste der theologische Beitrag hinein in eine solchermaßen zerrissene und fragmentierte Welt nicht von der Zusammengehörigkeit allen Seins ausgehen? Müsste die Theologie nicht von der zusammenhaltenden und versöhnenden Kraft des schöpferischen Wirkens Gottes ausgehen, an der alles Erschaffene gerufen ist teilzuhaben? Und müsste das schließlich nicht bedeuten, aus theologischer Perspektive kontinuierlich für eine Weitung des Verständnisses des Politischen zu werben? In diesem Artikel habe ich versucht, für eine solche Weitung in zweierlei Hinsicht zu argumentieren: *Erstens* in Bezug auf die Zusammenarbeit im politischen Prozess hin zu vertiefter Teilhabe aller gemeinsam mit Akteuren quer über das religiös-säkulare Spektrum hinweg, *zweitens* in Bezug auf eine Weitung des Raumes und der Akteure des Politischen überhaupt. In beiderlei Hinsicht scheint mir Catherine Kellers Definition des Politischen als eines *kollektiven Verbundes über bedeutende Unterschiede hinweg*⁸⁶ richtungweisend zu sein. Diese bedeutenden Unterschiede können zwischen Gläubigen und Atheisten bestehen, zwischen einer Unzahl kultureller, politischer und sozialer Interessensgruppen, nicht zuletzt aber auch zwischen der Spezies Mensch und all

⁸⁴ KLEIN, NAOMI: This Changes Everything. Capitalism vs. the Climate, New York (NY) 2014, 21.

⁸⁵ Kathryn Tanner geht es darum zu zeigen, dass christlicher Glaube – in Kontrast zu Max Webers These – den *neuen* Geist des Kapitalismus nicht unterstützt, sondern konkret und radikal *unterminiert*. In ihren Gifford-Lectures 2016 hat sie ein kräftiges christliches Argument gegen finanzdominierten Kapitalismus vorgelegt, in dem es deutlich wird, dass die Hoffnung auf eine Erlösung in der Zukunft auf gar keinen Fall notwendigerweise zu einer Vernachlässigung der Gegenwart führt. Vielmehr ist Gnade eine gegenwärtig verändernde und zu Veränderung inspirierende Kraft. Vgl. TANNER, KATHRYN: Christianity and the New Spirit of Capitalism, New Haven (CT) und London 2019, 7 u. 164.

⁸⁶ Vgl. KELLER, Political Theology 33 (wie Anm. 48).

den anderen nicht-menschlichen Organismen, deren Mitwirken für das Allgemeinwohl (*the common good*) von entscheidender Bedeutung ist. Anstatt die unglücklichen Polarisierungen zwischen religiösen und nichtreligiösen Akteuren und zwischen Mensch und Natur weiter zu kultivieren, setzt sich eine nachhaltige politische Theologie alles Erschaffenen für ein Zusammenwirken menschlicher und nicht-menschlicher Akteure für den Erhalt der Erde ein.

Eine konkrete Strategie, um dieses Zusammenwirken zu realisieren, verfolgt die weltweite Bewegung für die *Rechte der Natur*.⁸⁷ Während ein Verständnis von der intimen Verwobenheit von Menschheit und Planet geistesgeschichtlich natürlich viel weiter zurückreicht, knüpft diese Bewegung an einen bahnbrechenden Artikel des Juristen Christopher D. Stone aus dem Jahr 1972 an. Stone stellt in diesem Artikel angesichts des gnadenlosen Raubbaus an natürlichen Ressourcen die ernst gemeinte Frage: *Should Trees Have Standing?*⁸⁸ und reflektiert ausführlich und kritisch über die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit, nicht-menschlichen Naturphänomenen – in Analogie zu den Menschenrechten – Rechte zuzusprechen. Naturphänomene müssten freilich Gesetzeshüter (engl. *guardians*) haben, die für sie sprechen, so wie ja auch die Rechte von Unmündigen und von Organisationen verschiedener Art von Repräsentantinnen oder Repräsentanten wahrgenommen werden müssen.⁸⁹ Die theologische Beurteilung dieses Ansatzes, die bereits in den 1980er-Jahren stattfand,⁹⁰ seitdem aber wieder eingeschlafen ist, ist in den letzten Jahren wieder zum Leben erwacht. Ausgehend vom biblischen Bundesgedanken argumentieren etwa die Verfasser eines von Lukas Vischer herausgegebenen Bandes im Dialog mit Juristinnen dafür, der Natur das Recht auf Erhaltung und Entfaltung, Ökosystemen das Recht auf Schutz etc. zuzugestehen.⁹¹ Dabei scheint mir eine der zentralen Fragen diejenige zu sein, in welcher Hinsicht nicht-menschlichen Naturphänomenen (Gewässer, Wälder, Berge, etc.) Subjektivität zugesprochen werden kann. Denn nur Subjekte können Rechte haben. Auch wenn so manche Christen sich scheuen mögen, sich gemeinsam mit Vertreterinnen atheistischer, animistischer und naturreligiöser Vorstellungen in dieser Sache zu engagieren, scheint es mir im Sinne eines Verständnisses des Politischen als einem „Kollektiv über bedeutende Unterschiede hinweg“ bedenkenswert zu sein, sich auch in diesem Zusammenhang konstruktiv einzubringen. So hat sich etwa der Theologe Sigurd Bergmann schon früh dafür engagiert, dass sich Christen für die Rechte der Natur einsetzen. Bergmann argumentiert von einer in der Schöpfung imma-

⁸⁷ Vgl. <https://therightsofnature.org/> (abgerufen am 01.10.2020).

⁸⁸ STONE, CHRISTOPHER D.: „Should Trees Have Standing? – Towards Legal Rights for Natural Objects“, in: *Southern California Law Review* 45 (1972), 450-501.

⁸⁹ Vgl. a. a. O. 470.

⁹⁰ Vgl. VISCHER, LUKAS (ed.): *Rights of Future Generations – Rights of Nature: Proposal for Enlarging the Universal Declaration of Human Rights*, Studies from the World Alliance of Reformed Churches 19, Geneva 1990.

⁹¹ Vgl. a. a. O. 12.

zenten „Rechtsgemeinschaft aller lebenden Geschöpfe“ her.⁹² Das neue Interesse für diese Fragestellung spiegelt sich etwa in der ökumenischen Wuppertaler Erklärung *Kairos für die Schöpfung* vom Juni 2019, die dafür plädiert, den „Prozess der Vereinten Nationen zu unterstützen, einen Rahmen für eine rechtlich verbindliche ‚Universale Erdrechte-Charta‘ zu erschaffen (‚Universal Charter of the Rights of Mother Earth‘ [Cochabamba 2010])“ und „ein internationales Rechtssystem für die Umweltrechte (‚Earth Jurisprudence‘) zu fixieren.“⁹³

Wie auch immer die komplexen juristischen Fragen gelöst werden können und letztlich dann auch in die Praxis übersetzt werden können, so scheint mir an einer Öffnung hin zu einem Verständnis des Politischen als über die menschliche Gemeinschaft hinausgehend kein Weg vorbei zu gehen. Sind wir als Christen bereit, nicht nur mit Andersdenkenden zusammenzuwirken, sondern auch in respektvoller Gemeinschaft mit der nicht-menschlichen Schöpfung? In den tiefsten Wurzeln des christlichen Glaubens scheint mir ein solch weites Zusammenwirken lebendig zu sein, nicht nur im dialoghaften Schöpfungsprozess des ersten Buches Mose (1 Mo 1, 11-24), sondern auch im reichen, poetischen Schatz der Psalmen, der voll ist vom Lob Gottes seitens der nicht-menschlichen Natur (Ps 103, 104, 148, 150), und nicht zuletzt in einigen entscheidenden Stellen des Neuen Testaments (zum Beispiel Röm 8, 19-22). Die konkrete politische Relevanz solchen Zusammenwirkens der gesamten Schöpfung wartet immer wieder von Neuem auf seine Entdeckung und Realisierung.

Summary:

In this paper, the author takes issue with some ideas of Hägglund and argues instead that the old biblical prophetic heritage is not fixated on the hereafter, but stands rather for justice for all humankind in this life. „Nature“ cannot be separated from the entirety of human activity. The embedding of human activities in the ecology of the earth is the political sphere. Following the great cosmic redeemer Jesus Christ implies divine-human-cooperation as a synergy between God and creation. In the political process, all agents on the whole religious-secular spectrum must work together. The extension of the range and agents in the political sphere is linked with the central question to what extent non-human natural phenomena may be adjudged to possess subjectivity and legal rights.

Prof. Michael Nausner, Ph. D., Forscher an der Einheit für Forschung und Analyse der Schwedischen Kirche in Uppsala (und affiliierter Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule Stockholm), Syslomagatan 4, 75710 Uppsala; E-Mail: michael.nausner@svenskakyrkan.se

⁹² Vgl. BERGMANN, SIGURD: „Naturens rättigheter – teologiska perspektiv på naturens egenvärde i en rättsgemenskap av allt levande“, in: *Vår Lösen* 6-7 (1992), 379-396.

⁹³ https://www.oikoumene.org/de/resources/kairos-for-creation-confessing-hope-for-the-earth-the-wuppertal-call?set_language=de (abgerufen am 1.10.2020).