

Welche Zukunft wollen wir?

Edmund Arens

Als Hochschullehrer mit Migrationshintergrund sollte ich mich hierzulande in politischen Dingen zurückhalten. Als Vertreter politischer, öffentlicher Theologie, der Habermas rauf und runter gelesen hat, konnte ich allerdings nicht die Klappe halten.¹ Gott sei Dank gibt es in der Kirche keine AusländerInnen! Im Vergleich zur ökonomisierten Universität ist die katholische Kirche ein Hort der Freiheit und Vernunft.

„Welche Zukunft wollen wir?“ – das war der Titel einer Broschüre der Schweizer Bischofskonferenz und des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes aus dem Jahr 1998. Der Text diente als Diskussionsgrundlage für eine breit angelegte „Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz“². An dem Konsultationsprozess haben sich ausgesprochen viele beteiligt: kirchliche Gruppen und Gemeinden, Initiativen und Verbände, Einzelne und Kollektive. Ein fast pfingstliches Geschehen, das mich als Neuling in der Eidgenossenschaft beeindruckt hat.

„Welche Zukunft wollen wir?“ Diese Frage wird im Folgenden auf dem Hintergrund von drei aktuellen Debatten beleuchtet. Zunächst kommt die Klimaveränderung zur Sprache. Dann gehe ich auf die elektronische Datensammlung ein. Drittens frage ich, wer mit „wir“ gemeint ist und um welche Zukunft es geht. Dabei greife ich zurück auf brandneue Werke eines deutschen Soziologen, eines israelischen Historikers und einer amerikanischen Philosophin.

1. Klimakapriolen

Einen eigenwilligen Blick in die gesellschaftliche Zukunft hat der deutsche Soziologe Ulrich Beck in seinem letzten Buch geworfen. Der Autor wurde 1986 mit dem Bestseller

Abschiedsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern, gehalten am 24. Mai 2017

¹ Vgl. Edmund Arens, Going public – Öffentliche Religionen und Öffentliche Theologie, in: ders. / Martin Baumann / Antonius Liedhegener, Integrationspotenziale von Religion und Zivilgesellschaft. Theoretische und empirische Befunde (Religion – Wirtschaft – Politik Bd. 14), Baden-Baden / Zürich 2016, 19-69; Edmund Arens, Vom Schrei zur Verständigung. Politische Theologie als öffentliche Theologie, in: Thomas Polednitschek / Michael J. Rainer / José A. Zamora (Hg.), Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz, Münster 2009, 129-138.

² Vgl. Schweizer Bischofskonferenz / Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, „Welche Zukunft wollen wir?“ Diskussionsgrundlage, Bern und Freiburg 1998.

„Risikogesellschaft“³ blitzartig berühmt, denn das Buch erschien zeitgleich mit der Atomreaktorkatastrophe von Tschernobyl. Als Beck am Neujahrstag 2015 starb, stand sein Werk „Die Metamorphose der Welt“⁴ kurz vor der Vollendung. Elisabeth Beck-Gernsheim hat dafür gesorgt, dass es nun vorliegt. Der Soziologe behauptet darin, dass wir es heute nicht mit einem abwiegelnd „Wandel“ genannten Phänomen zu tun haben, sondern vielmehr mit einer radikalen Verwandlung der Welt. Dafür scheint ihm der aus der Biologie stammende Begriff der Metamorphose aussagekräftiger, welcher die vollständige Verwandlung etwa einer Raupe in einen Schmetterling bezeichnet.

An der Klimaveränderung lässt sich laut Beck die „Kopernikanische Wende 2.0“ (20) vom Nationalismus zum Kosmopolitismus veranschaulichen. Denn das globale Klimarisiko sagt uns, dass der Nationalstaat nicht mehr der Mittelpunkt unserer Welt ist, weil Klimakatastrophen sich nicht an nationale Grenzen halten, sondern die Welt und die Menschheit als Ganze bedrohen. Die Klimaveränderung verkörpert für ihn „die Fehler einer ganzen Epoche fortschreitender Industrialisierung, deren Anerkennung und Korrektur die Klimarisiken mit der ganzen Brutalität unserer möglichen Auslöschung begleiten.“ (56)

Aber das Wissen um die Gefährdung der gesamten Natur und der Menschheit könnte nach Beck eine kosmopolitische Wende unserer Lebensweise herbeiführen und damit die Welt zum Besseren ändern. Die bedrohliche Klimaveränderung könnte also positive Folgen haben und wäre dann eine „emanzipatorische Katastrophe“ (55). Aus der Einsicht in die globale Bedrohung durch Klimarisiken und entsprechendes kosmopolitisches Handeln könnte die Menschheit vor der möglichen Auslöschung gerettet werden. Der Soziologe geht so weit zu behaupten, dass die positiven Nebenfolgen von Risiken wie der Klimaveränderung „uns über den nationalstaatlichen Rahmen hinaus“ treiben und „uns eine kosmopolitische Perspektive“ (16) aufzwingen. Ihm zufolge entspringt der Klimapessimismus aus der Unfähigkeit, Grundfragen gesellschaftlicher und politischer Ordnung im Zeitalter globaler Risiken neu zu überdenken.

Dass der Klimawandel die Welt auf radikale Weisen verändert, macht Beck an drei Tatsachen fest: Durch die steigenden Meeresspiegel werden veränderte Landschaften der Ungleichheit geschaffen und eine neue Weltkarte entsteht. Der Klimawandel erschafft zweitens „eine grundlegend andere Wahrnehmung ethischer und existentieller Gefährdungen“ (58). Diese machen neue Normen, Märkte, Technologien und internationale Kooperation nötig. Drittens

³ Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986.

⁴ Ulrich Beck, Die Metamorphose der Welt, Berlin 2017 (Seitenzahlen im Text).

findet die kosmopolitische Wende vor allem „in der Realität alltäglicher Praktiken und Aktivitäten statt“ (ebd.). Aus dem Wissen, dass kein Staat das globale Klimarisiko allein bewältigen könne, erwächst laut Beck „die Erkenntnis, dass das Prinzip nationaler Souveränität, Unabhängigkeit und Autonomie ein Hindernis für das Überleben der Menschheit darstellt und dass wir die ‚Unabhängigkeitserklärung‘ in eine ‚Erklärung wechselseitiger Dependenz‘ verwandeln müssen: Wer die Kooperation verweigert, wird untergehen!“ (59)

In der Klimaerwärmung fließen nach Beck Natur, Gesellschaft und Politik zusammen. In den Klimarisiken wird sichtbar, dass der Mensch zum entscheidenden Faktor der Ökologie geworden ist. Angesichts der Gefährdung aller und der daraus erwachsenden Verantwortung für das Überleben aller, bringt Beck gegen den neoliberalen Egoismus das „berechtigte Eigeninteresse der Menschheit“ (66) ins Spiel. Mit Bezug auf Pascals Wette nennt er „gute, praktische, handfeste Gründe (...), an den Klimawandel zu glauben. Womöglich ist er der Auslöser für eine bessere Welt.“ (69) Als globales, alle bedrohendes Risiko könnte er zudem zu einem Mittel gegen die Plage des Krieges werden, denn er mache es notwendig, neue Formen transnationaler Verantwortung zu ersinnen und zu implementieren. Während die Klimaerwärmung eine „unerschöpfliche Quelle sinnvollen, legitimierten zukunftsorientierten Handelns“ (70) freilegt, wäre es auch denkbar, dass die Metamorphose nicht schnell genug vorankommt und von daher einen katastrophalen Ausgang nimmt.

Der Münchner Soziologe sah insbesondere in den Weltstädten wichtige kosmopolitische Akteure. Gegen Bestrebungen der Renationalisierung sind seines Erachtens sowohl die „Vereinten Nationen“ als auch die „Vereinten Städte“ gefragt. An vielen Orten entstehen „grüne Weltstädte“, wozu er auch Zürich zählt! Ihm zufolge begründen Weltstädte „eine neue Welt der Inklusivität“ (68). In seiner kosmopolitischen Perspektive misst Beck den „Vereinten Weltstädten“ eine weltpolitische Rolle zu. Denn sie sind für ihn Orte alltäglich erfahrener globaler Diversität, Erfahrungsräume kosmopolitischer Interdependenz, Experimentierfelder für gesellschaftliche und politische Reformen und Bündnisse. Weltstadtallianzen sind laut Beck „Schauplätze der Klimahoffnung“ (234). Städte und Städtebündnisse könnten zu einer Wiederbelebung der Demokratie von unten beitragen. In einer kosmopolitisierten Welt globaler Gefahren könnten sie „zur größten Hoffnung der Demokratie werden“ (237). Abschließend hält Ulrich Beck fest, „dass die Metamorphose der Ungleichheit *das* zentrale Problem der Zukunft ist“ (252).

„Die Metamorphose der Welt“ war Becks letztes, nicht sein bestes Buch. Ideenreich und mit überschwänglicher Rhetorik entfaltet er in immer neuen Anläufen den Grundgedanken, dass bedrohliche Risiken (*bads*) Werte (*goods*) hervorbringen. In der Klimaveränderung erkennt er ein für die Zukunft der Menschheit zentrales Problem, welches nur gemeinsam, eben kosmopolitisch bewältigt werden kann. Seine Grundhaltung ist dabei zukunftsoptimistisch, gebären die globalen Bedrohungen doch neue, gemeinwohlorientierte, solidarische Handlungsformen und Lebensweisen. Die kosmopolitische Orientierung will die Renationalisierung verhindern. Doch gegen Becks allzu vehemente Verabschiedung des Nationalstaates bleibt meines Erachtens festzuhalten, dass dieser vorerst der Rahmen rechtlich durchsetzbarer Politik und eine unverzichtbare Komponente auch weltpolitischen Handelns bleiben wird. Zugleich ist die Stärkung inter- und transnationaler Organisationen und Institutionen überlebensnotwendig.

Beck setzt bei seiner Metamorphose auf kosmopolitische Bündnisse und Gemeinschaften. Städte sind in der Tat ein Zukunftslabor für das Zusammenleben in hautnaher Pluralität und Diversität. Doch den wenigen „grünen Weltstädten“ stehen heute viele chaotische, klimatisch unerträgliche Megacities gegenüber. Um den Klimakollaps aufzuhalten, braucht es nicht nur Radfahrerinnen und Fußgänger, sondern neben lokalen Initiativen und globalen Bewegungen auch starke Institutionen – lokale, nationale und transnationale. Dass Beck bei den zivilgesellschaftlichen Akteuren die Religionsgemeinschaften außer Acht lässt, halte ich für einen gravierenden blinden Fleck auf seiner grünen Netzhaut. Religion kommt bei ihm nur als überholte vorneuzeitliche Machtinstanz in den Blick, nicht aber als lokale und globale Akteurin menschheitlich orientierter Gemeinschaften, in der das vage Kosmopolitische zum Beispiel mit dem gehaltvollen Katholischen ausbuchstabiert wird.⁵

2. Von Theo-Religionen zu Techno-Religionen

Der israelische Historiker Yuval Noah Harari hat mit seinem Wälzer „Eine kurze Geschichte der Menschheit“⁶ für Furore gesorgt. Jetzt legt er nach mit „Homo Deus. Eine Geschichte von

⁵ Vgl. Robert Schreier, Globalität als theologischer Begriff, in: Christoph Böttigheimer (Hg.), Globalität und Katholizität. Weltkirchlichkeit unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts (QD 276), Freiburg-Basel-Wien 2016, 17-30; Anja Middelbeck-Varwick, Mission impossible? Die Sendung der Kirche im Zeitalter verdichteter Welt-Räume, a.a.O., 143-168.

⁶ Yuval Noah Harari, Eine kurze Geschichte der Menschheit, München 2013; dazu kritisch: Thomas Staubli, Die Naturalisierung der Kultur: Evolutionsbiologen entdecken die Bibel, in: feinschwarz.net vom 10.5.2017 <http://www.feinschwarz.net/die-naturalisierung-der-kultur-evolutionsbiologen-entdecken-die-bibel>

Morgen“⁷. Harari's Blick in die 70000 Jahre Geschichte des *Homo sapiens*, welcher die Welt erobert, der seine Konkurrenten ausrottet und seine tierischen Artgenossen domestiziert oder ausradiert, hat es in sich. Der *Homo sapiens* ist ebenso mörderisch wie erfinderisch. Er erfindet vieles, auch Geschichten, welche sein Leben in einen göttlichen Horizont stellen. Es geht um Geschichten, in denen sich die Menschen als Geschöpfe Gottes einen allen anderen Kreaturen übergeordneten Wert zusprechen und sich schließlich eine unsterbliche Seele verleihen. Laut Harari wären die letzten 70000 Jahre als „Anthropozän“ zu bezeichnen, als „das Zeitalter der Menschheit“ (103). „Denn *Homo sapiens* hat die Spielregeln neu geschrieben. Diese eine Affenart hat es innerhalb von 70000 Jahren geschafft, das globale Ökosystem radikal und beispiellos zu verändern.“ (103)

Die archaischen Jäger und Sammler waren dem Historiker zufolge Animisten. Sie kannten keine Kluft zwischen Menschen und anderen Tieren. Erst mit der landwirtschaftlichen Revolution veränderte sich das Verhältnis von Mensch und Tier. Aufgrund seines größeren Gehirns und einer komplexeren neuronalen Vernetzung kam es beim *Homo sapiens* zu einer kognitiven Revolution, welche auch zur Agrarrevolution führte. Diese stellt nach Harari sowohl eine ökonomische als auch eine religiöse Revolution dar, insofern zusammen mit neuartigen Wirtschaftsbeziehungen neue Glaubensüberzeugungen entstanden. Letztere degradierten die Tiere zu Nutztieren und gaben sie der brutalen Ausbeutung preis. An die Stelle der bisherigen Kommunikation mit den anderen Lebewesen trat die Kommunikation zwischen Mensch und Göttern. Die im Zuge der Agrarrevolution entstandenen theistischen Religionen glaubten an die gottgewollte Überordnung der Menschen über die Tiere. Die monotheistischen Religionen waren nach Harari davon überzeugt, dass nur Menschen eine unsterbliche Seele haben, dass die Welt von einem allmächtigen Gott geschaffen wurde, der ihnen die Herrschaft über alle anderen Lebewesen übertragen hat.

Harari unterstreicht, dass Religion nicht mit Götterglaube gleichgesetzt werden darf, sondern vielmehr „jede allumfassende Geschichte (ist), die menschlichen Gesetzen, Normen und Werten eine übermenschliche Dimension verschafft“ (249). Die wissenschaftliche Revolution der Moderne brachte indes neue, humanistische Religionen hervor. Diese beteten den Menschen an. Sie waren von der Grundüberzeugung getragen, dass *Homo sapiens* über einen einzigartigen, heiligen Wesenskern verfüge, welcher Quell allen Sinns und aller Macht im Universum sei. Der Humanismus heiligt laut Harari das menschliche Leben,

⁷ Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München 2017 (Seitenzahlen im Text).

das Glück und die Macht des Menschen; er unternimmt den Versuch, Unsterblichkeit, Glück und Göttlichkeit zu erlangen. Der Humanismus lehnt den Glauben an einen kosmischen Plan ab und ersetzt diesen durch neue, höchste Autoritäten: durch den Glauben an den freien Willen und die innere Stimme der Gefühle. Das humanistische Hauptgebot lautet: „Gib einer sinnlosen Welt einen Sinn.“ (302) Während das Universum zum gottlosen, leeren Raum wurde, erschien die innere Welt „mit einem Mal unermesslich tief und reichhaltig“ (317).

Harari sieht die humanistischen Religionen in drei Hauptzweige gespalten: der orthodoxe Zweig behauptet, dass jedes menschliche Wesen ein einzigartiges Individuum sei und betone die individuelle Freiheit. Diesem liberalen Humanismus steht der sozialistische Humanismus gegenüber, welcher den Vorrang des Kollektiven unterstreiche. Als dritten Zweig führt er den evolutionären Humanismus an, der sich der natürlichen Auslese verschrieben habe und im Nationalsozialismus zur Extremform kommt.

Die beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts nennt der Autor „die humanistischen Religionskriege“ (354-362). Daraus sei der Liberalismus letztendlich als triumphaler Sieger hervorgegangen. 2016, so Harari, „gibt es keine ernsthafte Alternative zum liberalen Pakt aus Individualismus, Menschenrechten, Demokratie und freiem Markt.“ (362) Nicht ohne anzufügen, dass Religion und Technologie immer einen graziilen Tango tanzen, und die neuen Technologien des 21. Jahrhunderts wohl bisher unbekannte religiöse Bewegungen gebären werden. Die neuen Religionen, welche sich am Horizont der Zukunft abzeichnen, nennt Harari Techno-Religionen. Als zwei Haupttypen unterscheidet er den Techno-Humanismus und die Datenreligion. Während jener die Optimierung des *Homo sapiens* hin zum *Homo deus* anstrebe, behauptet der Dataismus, „die Menschen hätten ihre kosmische Aufgabe vollendet und sollten die Fackel nun an völlig neuartige Wesenheiten weitergeben“ (475). Den Techno-Religionen zufolge könnten Menschen durch Biotechnologie und Computeralgorithmen göttliche Fähigkeiten erlangen – Fähigkeiten der Schöpfung und der Zerstörung. Solche Religionen versprechen Glück, Frieden, Wohlstand und Heil hier auf Erden. Laut den Techno-Religionen reichen Veränderungen der DNA und Neuverdrahtungen im Gehirn, um Menschen mit optimierten körperlichen und geistigen Fähigkeiten zu schaffen. Der *Homo deus* könnte dadurch „Zugang zu unvorstellbaren neuen Sphären“ gewinnen und „uns zu Herren der Galaxie erheben“ (477). Harari hält fest, dass ein Upgrade des menschlichen Geistes ein ungeheuer kompliziertes und gefährliches Unternehmen ist, welches nur für Eliten in Frage käme.

Einen entscheidenden Schritt weiter geht der Dataismus, der sich auf das Universum der Datenströme bezieht und davon ausgeht, dass irgendwann elektronische Algorithmen biologische Algorithmen entschlüsseln und hinter sich lassen. Hat der Dataismus als neutrale wissenschaftliche Theorie begonnen, so ist er nach Harari inzwischen zur Religion mutiert. Deren oberster Wert sei der Informationsfluss und ihr höchstes Gut die Freiheit der Information, wohlgemerkt nicht für Menschen, sondern für die Information. Die Datenverarbeitungssysteme würden durch das Heranwachsen der Ausgangsalgorithmen zu einem Masteralgorithmus derart komplex, dass kein menschliches Gehirn sie mehr begreifen könne. „Am Ende aber könnte das ‚Internet der Dinge‘ aus eigenem Recht sakrosankt werden.“ (527) Damit verschiebt sich die Macht weg von Menschen, Parlamenten und Staaten hin zu einer „gottgleichen Technologie“, die laut Harari in Verbindung mit „größenwahnsinniger Politik (...) der Katastrophe Tür und Tor öffnen“ (509) würde. Angesichts dieses apokalyptischen Szenarios fordert der israelische Historiker zu Recht die kritische Überprüfung der dataistischen Dogmen; er verweist etwa auf die Kritik, dass es zweifelhaft sei, ob sich Leben auf Datenströme reduzieren lässt. Meines Erachtens bedarf es allerdings auch einer Kritik an Hararis krudem reduktionistischem Naturalismus. Es bedarf einer religionswissenschaftlichen und theologischen Kritik seines diffusen Begriffs von Religion, seines schnoddrigen, selektiven Umgangs mit der biblischen Geschichte und seines Lavierens zwischen Vergötzung und Verachtung der religio-technologischen Revolution. Geist lässt sich weder auf neuronale Aktivitäten reduzieren, noch Gott zu Daten algorithmisieren.⁸

Wenn im Übrigen der Cyberspace allgegenwärtig, allwissend und allmächtig, also göttlich wird, dann tragen wir alle tagtäglich unser Scherflein dazu bei: durch die willentliche Virtualisierung, digitale Verbreitung und elektronische Vernetzung unserer Daten. Ist unterdessen Google unser Gott und Larry Page sein Prophet?

3. Welches Wir? Welche Zukunft?

„Wir“ signalisiert Zugehörigkeit. Wir gehören familiären, lokalen, regionalen, nationalen und internationalen Gemeinschaften an. Wir sind Mitglieder von Berufs-, Interessens- und

⁸ Vgl. Christina aus der Au, Im Horizont der Anrede. Das theologische Menschenbild und seine Herausforderungen durch die Neurowissenschaften, Göttingen 2011; Ulrich Lüke, Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit, Freiburg-Basel-Wien³2016.

Aktionsgruppen, von Herkunfts- und Zukunftsgemeinschaften. Ulrich Becks kosmopolitisches „Wir“ mag eine professorale Fiktion sein, Yuval Hararis techno-religiöses „Wir“ der Traum von Milliardären aus dem Silicon Valley, welche an ihrer Unsterblichkeit arbeiten. Als Schweizerinnen und Ausländer, als Europäerinnen und Afrikaner, als abhängige endliche Wesen gehören wir zu diversen „Wir“, die es allesamt noch nicht zu göttlichen Menschen respektive Übermenschen gebracht haben.

Was auch immer unsere Zugehörigkeit dokumentiert: Pass, Taufschein, Mitgliedsausweis, Banking Card, Burka oder Abstammungsurkunde – wir gehören verschiedenen „Wir“ gleichzeitig an, wobei diese Zugehörigkeiten nicht immer harmonieren, sondern sich bisweilen brutal in die Quere kommen. Wir müssen uns individuell wie kollektiv immer wieder entscheiden, welches „Wir“ wir kultivieren und praktizieren wollen. Pochen wir auf das Eigene (*Switzerland first!*) und suchen dieses gegen Bedrohungen durch Eindringlinge zu sichern? Setzen wir auf ein ausgrenzendes oder auf ein einbeziehendes Wir? Streben wir nach lupenreiner Identität in Homogenität oder ist uns an einer auf die Anderen zugehenden Identität in Solidarität⁹ gelegen? Wollen wir möglichst unter uns bleiben und uns dazu einzäunen oder wollen wir Brücken zu Fremden und Unbekanntem bauen?¹⁰

Die amerikanische Philosophin Judith Butler entwirft in ihrem jüngsten Werk eine „performative Theorie der Versammlung“¹¹. Versammlungsfreiheit bezeichnet Butler als „Grundvoraussetzung von Politik selbst“ (208). Bei Versammlungen handelt es sich ihr zufolge um „performative Inszenierungen“, in denen im Zusammenkommen einer Menge etwas nicht nur Sprachliches geschieht. Es geht um ein körperliches und konstitutives Geschehen. Eine radikaldemokratische Verkörperung von Gleichheit findet statt. Butler denkt an strassenpolitische Inszenierungen der Occupy-Bewegung, im Arabischen Frühling auf dem Tahir-Platz in Kairo oder im Gezi-Park in Istanbul. Was diese Versammlungen fundamental von „Lynchmobs, antisemitischen, rassistischen oder faschistischen Versammlungen“ (237) und Pegida-Aufmärschen unterscheidet, sind deren Gewaltlosigkeit sowie das Ziel, die „Schaffung tragfähiger Bedingungen für ein lebbares Leben anzustreben“

⁹ Vgl. Helmut Peukert, Identität in Solidarität. Reflexionen über die Orientierung humaner Bildungsprozesse, in: ders., Bildung in gesellschaftlicher Transformation, hg. von Ottmar John und Norbert Mette, Paderborn-München-Zürich-Wien 2015, 83-99; dazu: Edmund Arens, Fluide oder rigide? Ausrichtungen religiöser Identität, in: ders. / Martin Baumann / Antonius Liedhegener / Wolfgang W. Müller / Markus Ries (Hg.), Religiöse Identitäten und gesellschaftliche Integration (Religion – Wirtschaft – Politik Bd. 18), Baden-Baden / Zürich 2017, 165-181.

¹⁰ Vgl. Zygmunt Baumann, Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache, Berlin 2016.

¹¹ Judith Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin 2016 (Seitenzahlen im Text). Dazu: Gunda Werner, Zum 60. Geburtstag einer philosophischen Grenzgängerin, in: MFThK, 24.2.2016.

(236). „Wir, das Volk“ erkennt Butler als „Bestandteil der Inszenierung, die wir Selbstkonstitution nennen“ (221). Was die Philosophin über performative Inszenierungen schreibt, gilt meines Erachtens nicht nur für politische Versammlungen, sondern auch für religiöse Zusammenkünfte.¹² Gottesdienstliche Versammlungen, Kirchentage, Wallfahrten (*l'église en marche*) führen körperlich vor Augen, sie demonstrieren, was religiöse Gruppen und Glaubensgemeinschaften bewegt und was diese wollen.

Religiöse Traditionen und Religionsgemeinschaften bringen in ihren rituellen Versammlungen häufig Bilder und Figuren der Vergangenheit ins Spiel. Sie greifen zurück auf sprachliche Bestände und performative Vollzüge ihrer jeweiligen Tradition. Solche Rückgriffe auf eine „*memoria innovans*“¹³, also innovative Erinnerung, aktivieren eine widerständige, zukunftsweisende Ressource. Das gilt sowohl gegen den wolkigen Zukunftstraum des Kosmopolitismus wie gegen den Alptraum eines technoreligiösen Übermenschen oder des gottgleichen Dataismus.

Für die biblischen Religionen bedeutet Schöpfung gerade nicht das, was die instrumentelle Auslegung, der auch Harari folgt, daraus ableitet. Es geht in der Genesis nicht um den Auftrag Gottes an die Menschen, sich alles untertan zu machen und damit Herrschaft über die ihnen „unterworfenen“ Erde auszuüben. Vielmehr beinhaltet Schöpfung als Gottes Geschenk die Verbundenheit aller Lebewesen und den Auftrag, den Garten der Erde, das gemeinsame Erbe der Menschheit zu „bebauen“, zu „hüten“ und zu kultivieren, damit deren vielfältige Früchte allen zugutekommen können. Entgegen dem nach Papst Franziskus „vorherrschenden technokratischen Paradigma“¹⁴ ist die Umwelt „ein kollektives Gut, ein Erbe der gesamten Menschheit und eine Verantwortung für alle“¹⁵. Von der biblischen Schöpfungsgeschichte her ergibt sich eine ganzheitliche Ökologie, die im Interesse des Gemeinwohls aller dem Raubbau an der Natur, der Umweltzerstörung und der auch dadurch bedingten Verelendung und Armut entgegentritt.

Das in der biblischen Schöpfungsgeschichte gebrauchte Bild der Gottebenbildlichkeit des Menschen besagt, dass allen Menschen als Bild Gottes eine fundamentale Gleichheit

¹² Vgl. Edmund Arens, Liturgisches Handeln als performativer Vollzug und religiöse Praxis. Die Perspektive einer kommunikativen Religionstheologie, in: Jan Brademann / Kristina Thies (Hg.), Liturgisches Handeln als soziale Praxis. Kirchliche Rituale in der Frühen Neuzeit, Münster 2014, 71-88.

¹³ Wilhelm Damberg, Die „Lehrmeisterin des Lebens“ – Kirchengeschichte und Innovation im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders. / Matthias Sellmann (Hg.), Die Theologie und „das Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, Freiburg-Basel-Wien 2015, 81-110, 101.

¹⁴ Papst Franziskus, Die Enzyklika „Laudato si“. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Freiburg-Basel-Wien 2015, Nr. 101.

¹⁵ A.a.O. Nr. 95.

zukommt. Bild Gottes ist jeder Mensch, ob Säugling oder Greis, Mann oder Frau, Einheimischer oder Migrantin, Intelligenzbestie oder zerebral Gelähmter. Die Gottebenbildlichkeit aller widerspricht dem Wahn vom Übermenschen wie dem Drang nach Selektion. Gottebenbildlichkeit spricht allen aufgrund ihres Menschseins eine zu achtende und zu schützende, unantastbare Würde zu. Die Genesis erkennt in uns Menschen zugleich inkarnierte, körperliche Wesen, die in ihrer Körperlichkeit verletzlich, fehlbar und vergänglich sind.¹⁶ Dass wir „Staub“ sind und „zum Staub“ zurückkehren müssen, bleibt ein Stein des Anstoßes für Techno-Religionen, die daher den kurzlebigen, kohlenstoffbasierten Körper durch ein extrem haltbares, lithiumbasiertes Substrat ersetzen wollen. Die Gnosis lässt grüßen!

In der biblischen Tradition spielt die prophetische Kritik, die Harari völlig ausblendet, eine wichtige Rolle. Die Propheten können als „die Erfinder der Praxis der Gesellschaftskritik“¹⁷ gelten. Prophetische Kritik richtet sich gegen politisches, ökonomisches, gesellschaftliches und religiöses Unrecht, gegen Ausgrenzung und Ausbeutung. Im Namen des schöpferischen, befreienden und rettenden Gottes denunziert sie das Menschen angetane Leid. Sie klagt das Unrecht an und sie macht sich für ein Zusammenleben stark, in dem Recht herrscht und die Güter der Erde solidarisch geteilt werden. Prophetische Kritik wendet sich nicht nur nach außen, sondern immer auch nach innen, an die eigene Gemeinschaft. Sie klagt die darin geschehende schamlose Bereicherung, erbärmliche Ausbeutung und das himmelschreiende Unrecht an; und sie klagt Gerechtigkeit ein.

Gemeinschaftliches Zusammenleben gibt es nicht ohne die Solidarität der Beteiligten. Wechselseitige Unterstützung und gegenseitige Hilfe halten Gemeinschaften zusammen.¹⁸ Auch Gesellschaften kommen nicht ohne Solidarität aus, ansonsten würden das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und die Praxis der Fürsorge verdampfen. Während Solidarität mit den „eigenen“ Leuten sich aus dem Eigeninteresse plausibel machen lässt, verlangt die Solidarität mit den „Anderen“, den Fremden, Verachteten und Verfolgten eine Perspektive, welche das Nutzen-Kalkül überschreitet. In der in Arm und Reich gespaltenen Welt und

¹⁶ Vgl. Saskia Wendel / Aurica Nutt (Hg.), *Reading the Body of Christ. Eine geschlechtertheologische Relecture*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2016.

¹⁷ Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlin 1990, 84; dazu: Edmund Arens, *Biblische Prophetie als Kritik von innen. Wie Michael Walzer Amos liest*, in: Michael Kühnlein (Hg.), *Exodus, Exilpolitik und Revolution. Zur Politischen Theologie Michael Walzers*, Tübingen 2017, 65-82.

¹⁸ Vgl. Michael Krüggeler / Stephanie Klein / Karl Gabriel (Hg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005.

angesichts der globalen Probleme ist weltweite Solidarität gefragt und gefordert. „Universale Solidarität“ bezieht die zukünftigen Generationen ein, wie Papst Franziskus richtig, aber zu kurz gegriffen sagt.¹⁹ Die Politische Theologie insistiert darauf, dass universale Solidarität zugleich die anamnetische, erinnernde Solidarität mit den Opfern der Geschichte umfasst. Es handelt sich um eine Solidarität, welche die Vernichteten nicht vergisst, deren Leiden in Erinnerung ruft und für die Verlierer der Geschichte eine Zukunft erhofft.²⁰

In der jüdischen und christlichen Tradition steht „Reich Gottes“ für die Vision und Verheißung eines friedvollen, solidarischen Zusammenlebens der Menschen. Für Christinnen und Christen ist Reich Gottes zugleich Inbegriff der in Jesu Person und Praxis geschehenden Gottesherrschaft. Die Vater-Unser-Bitte „Dein Reich komme“ ist Ausdruck des Verlangens nach heilsamer und befreiender Beendigung der Kriegs-, Konflikt- und Leidensgeschichte. Darin drückt sich die Hoffnung aus, dass es bei Gott eine Zukunft für alle gibt, für die Lebenden und die Toten.

1989 gab es eine bedeutende ökumenische Versammlung (!) auf Schweizer Boden. Sie fand im Basler Münster statt. Sie markierte den Abschluss der ersten Etappe des konziliaren Prozesses „Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“. Im Basler Schlussdokument wird dargelegt, dass es auf dem Weg in eine menschliche Zukunft der Umkehr bedarf: „Umkehr zu Gott bedeutet heute, einen Weg zu suchen (...) in eine Gesellschaft, in der die Menschen gleiche Rechte besitzen und in Solidarität miteinander leben, (...) in eine Vielfalt der Kulturen, Traditionen und Völker (...), in eine erneuerte Gemeinschaft von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft (...), in eine Gesellschaft, in der Friedensstiftung und die friedliche Lösung von Konflikten unterstützt werden, und in eine Gemeinschaft von Völkern, die solidarisch zum Wohl der anderen beitragen, (...) in eine Gemeinschaft der Menschen mit allen Kreaturen, in der deren Rechte und Integrität geachtet werden, (...) in eine Gemeinschaft, die sich bewußt ist, daß sie der ständigen

¹⁹ Vgl. Papst Franziskus, Die Enzyklika „Laudato si'“, Nr. 14; dazu: a.a.O., Nr. 159.

²⁰ Vgl. Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt/M. ³2009; Johann Baptist Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg-Basel-Wien ³2011.

Vergebung und Erneuerung bedarf, und die Gott für seine Liebe und für seine Gaben gemeinsam lobt und preist.“²¹

²¹ Konferenz Europäischer Kirchen / Rat der Bischofskonferenzen Europas, Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit, Basel 1989, Schlussdokument, Nr. 45; zitiert nach: <http://oikoumene.net/home/regional/basel/basel.4/index.html>