

**KRIEGER, David J./JÄGGI, Christian J., Natur als Kulturprodukt. Kulturökologie und Umweltethik** (SPP-Umwelt-Themenhefte), Birkhäuser, Basel/Boston/Berlin 1997, 357 p., Br. 58,- DM; ISBN 3-7643-5488-7

Vor gut zwei Jahrzehnten ist die Ökologieproblematik massiv ins Rampenlicht der öffentlichen und auch theologischen Diskussion gerückt. Eine Fülle von Literatur hat ein Problembewußtsein forciert, sich auf biblische Grundlagen besonnen und umweltethische Konzepte entworfen. Neben wegweisenden Beiträgen entstand eine Literaturflut, oft mit journalistischem, essayistischem und auch prophetischem Charakter. Diese Welle verebbt. Hingegen ist jetzt die Zeit für grundlegende Studien,<sup>1</sup> in denen nach der ökologisch-naturwissenschaftlichen und schöpfungstheologischen Fokussierung ethisches<sup>2</sup>, ökonomisches<sup>3</sup> und soziologisches Terrain tiefer geschürft wird. Letztgenannte Perspektive bildet den Ausgangspunkt der Gemeinschaftsstudie des Theologen, Religionswissenschaftlers und Indologen David J. Krieger<sup>4</sup> und des Ethnologen und Islamexperten Christian J. Jäggi, den Leitern des Institutes für Kommunikationsforschung in Meggen/CH.

Sie machen ernst mit der jahrhundertealten Einsicht der Erkenntnistheorie und den Thesen der Soziologie, wonach uns Natur nicht an sich zugänglich ist, sondern - in der Terminologie Ulrich Becks - nur als „vergesellschaftete“<sup>5</sup>, „zivilisationsimmanente Natur“<sup>6</sup> oder „zivilisatorische Zweitwirklichkeit“<sup>7</sup>, eben als Kulturprodukt, wie der Buchtitel lautet.

Gegenstand dieser ökologischen Forschung ist demnach das soziale System, das Natur konstruiert. „Somit wird Ökologie zur Geisteswissenschaft.

- 
- 1 Vgl. Link, Christian, *Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderung des 20. Jahrhunderts* (Handbuch Systematischer Theologie 7/2), Gütersloh 1991.
  - 2 Vgl. z.B. Irrgang, Bernhard, *Christliche Umweltethik. Eine Einführung*, München 1992; Lochbühler, Wilfried, *Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen. Philosophisch-ethische Ansätze. Ökologische Marktwirtschaft* (Forum interdisziplinäre Ethik 13), Frankfurt u.a.1996; Rappel, Simone, „Macht euch die Erde untertan“. Die ökologische Krise als Folge des Christentums ? (Abhandlungen zur Sozialethik 39), Paderborn u.a. 1996.
  - 3 Vgl. z.B. Schramm, Michael, *Der Geldwert der Schöpfung. Theologie - Ökologie - Ökonomie*, Paderborn u.a. 1994.
  - 4 Im Studienjahr 1996/97 Krieger war mit einer Vorlesung über gegenwärtige Religions-theorien zu Gast an der Theologischen Fakultät Salzburg. Die Publikation ist in Vorbereitung.
  - 5 Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986, 10.
  - 6 A.a.O. 108.
  - 7 Beck, Ulrich, *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt 1988, 64.

Das Problem liegt nicht in der Natur, sondern in der Kultur.“ (12) Im ersten Teil (5-40) entwickelt Krieger den Begriff einer konstruktivistischen Kulturökologie. Eine Kultur als „Gesamtheit der Kommunikationsformen“ (18) wird nicht durch naturwissenschaftliche Umweltinformationen ökologisch, sondern sie kommuniziert dann ökologisch, wenn die Informationen eines Subsystems (Politik, Recht, Wirtschaft, Erziehung etc.) in der gesamten Gesellschaft so verarbeitet werden, daß sie reproduzierbar, lebensfähig, offen und transformierbar bleibt.

Das Gegenüber von Mensch und Natur wird damit obsolet. Die ökologische Aufgabe besteht darin, nach der Einheit der Differenz zu suchen und - da systemtheoretisch gesprochen jedes System eine Umwelt produziert und jeder Beobachter einen blinden Fleck erzeugt - ständig über diese Grenzen hinauszugehen. Das Ganze kann nie erkannt werden, es sei denn in absoluten Symbolen, die sich paradox nicht durch Gegensätze definieren, denn sie enthalten diese. Operationalisierbar sind jedoch nur in binäre Strukturen entparadoxierte absolute Symbole; z.B. wird die für uns nicht hintergehbare Welt in Kultur und Natur differenziert. Kulturökologie untersucht die Bedingungen von solchen Grenzsetzungen und fragt nach kreativen Transformationsmöglichkeiten.

Die Systemtheorie<sup>8</sup> weist den primären Code als die Möglichkeitsbedingung von Kommunikation und Differenz aus. Autopoetisch, selbstreferentielle Systeme identifizieren sich mit sich selbst und beschreiben sich durch die Wiederholung der System/Umwelt-Differenz innerhalb ihrer selbst. Die verschiedensten kulturellen Konstruktionen von Weltbildern und Sinnhorizonten erfolgen nach der gleichen Semantik der Enttautologisierung in der Symbolik des Absoluten, des Möglichen und Ausgeschlossenen. Diese Selbstreferenz des primären Codes eines Kommunikationssystems kann als Religion verstanden werden. Sie konstruiert die Identität einer Kommunikationsgemeinschaft und setzt Sinn Grenzen gemeinsam akzeptierter Kriterien.

Kommunikationspragmatisch unterscheidet Krieger im Gefolge des späten Wittgenstein drei Diskursebenen von Kommunikation: (a.) der *argumentative Diskurs* (Habermas) kann nur Geltungsansprüche innerhalb bestimmter Gültigkeitskriterien eines von einem primären Code ausgewiesenen Sinnhorizontes (b. *Grenzdiskurs*) erheben. Der *Erschließungsdiskurs* (c.) transformiert Weltgrenzen und sucht Solidarität mit der Welt der anderen. Jede Alltagskommunikation transportiert auch den primären Code.

Die Ökologieproblematik ist somit „weniger ein Problem für die Naturwissenschaften oder für die Sozialwissenschaften, sondern für die Theologie.“ (22) Denn Religion ermöglicht gesamtgesellschaftliche Kommunikation, wenn

---

8 Vgl. Krieger, David J., Einführung in die allgemeine Systemtheorie (UTB 1904), München 1996.

sie nicht in ein Subsystem abrutscht und ihre spezifische Funktion säkularen Universalideologien überläßt.

Der zweite Teil des Buches untersucht diese Bedeutung von Religion in der Kulturökologie (41-200). Krieger entwirft einen ausführlichen Theorierahmen,<sup>9</sup> den er bisher für den Religionsdialog<sup>10</sup> und den Fundamentalismus<sup>11</sup> fruchtbar gemacht hat. Obwohl mit der linguistischen Wende (Saussures Semiotik: der Sinn der Zeichen ergibt sich aus deren Relation) und der Sprachpragmatik (Wittgenstein: Sinn der Zeichen durch kommunikativen Gebrauch) der Bezug auf eine systemexterne Umwelt/Natur eliminiert wurde, hält Krieger gegen Luhmann dennoch an der Möglichkeit einer ökologischen Kommunikation fest.. Wenn Umwelt 1 als systemausgegrenzte Umwelt in Umwelt 2 als systeminterne Umwelt transformiert wird, dann wird „auf der Ebene des primären Codes ... die Frage nach ökologischer Kommunikation zur Frage nach interreligiöser oder interkultureller Kommunikation.“ (73) Der Schrecken löst sich auf. „Ausserhalb der jeweiligen Weltgrenzen liegt nicht das bloße Nichts, sondern andere mögliche Welten, andere Kommunikationssysteme, andere Religionen.“ (102)

Kommunikationstheorie als Sinntheorie versteht Religion nicht als besonderen Diskurs, sondern als Kommunikationsebene (Grenzdiskurs), auf der durch „rituelle Darstellung“ absolute Wahrheit, Weltbilder verkündet werden und so konstitutiv für Sinnstiftung und Identitätsfindung sind und argumentativen Diskurs ermöglichen.

Eine ökologische Kultur zeichnet sich nicht so sehr durch konkrete Handlungsanweisungen und Umweltnormen (argumentativer Diskurs) aus, sondern durch die „Explication einer Grundorientierung“ (99) (religiöser Diskurs/Grenzdiskurs). Religionsökologie versucht die Kommunikation (Erschließungsdiskurs) dieser unterschiedlichsten Weltbilder/Religionen, eröffnet Korrekturchancen für die Einseitigkeiten und beabsichtigt einen ganzheitlichen Wertekonsens einer interreligiösen Umweltethik.

Der zweite Autor Christian Jäggi konkretisiert diesen metaethischen Theorierahmen für eine Alltagsethik. Ausgehend vom Erfolg der Religionen

---

9 Vgl. Krieger, David J., *The New Universalism - Methodological Foundations for a Global Theology*, New York 1991.

10 Krieger, David, *Das interreligiöse Gespräch. Methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen*, Zürich 1986; Ders., *Communication Theory and Interreligious Dialogue*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 30 (1993) 331-353.

11 Krieger, David J., *Fundamentalismus - Prämodern oder postmodern? Fundamentale Überlegungen zur religiösen Erneuerung*. In: Jäggi, Christian/Krieger, David J., *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*, Zürich 1991, 185-239; Ders., *Im Namen Gottes. Der religiöse Fundamentalismus als Problem*, in: *Religion Heute*, 7/1991, 150-157.

bei der Entwicklung von Durchsetzungsstrategien ihrer weltanschaulichen Inhalte setzt er in seiner zentralen These auf die „Rückbindung einzelner ökologischer Forderungen an religiöse und weltanschauliche Grundvorstellungen und Grundwerte“ (125). Dadurch rechnet er mit einer besseren Akzeptanz von mitunter unbequemen Alltagsnormen.

Breiten Raum nimmt die Explikation dieser These anhand der internationalen Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung ICPD (Kairo 1994) ein. Kenntnisreiche Einblicke in neun verschiedene religiöse Standpunkte zeigen die großen Schwierigkeiten der Religionen bei einer einseitig alltagspragmatischen Normenkonkretion. Wohl aber stellen alle Religionen die je spezifischen Probleme in weltanschauliche Kontexte, weshalb die Chance auf der Ebene eines Wertekonsenses wahrgenommen werden muß. Konkrete Maßnahmen müssen hingegen „auf das zentrale Subjekt der betreffenden Kultur ausgerichtet werden“ (179). Besondere Beachtung verdienen Brückenkonzepte, die zentrale Inhalte von mindestens zwei religiösen Weltanschauungen symbolisieren.

Der dritte Teil des Buches (201-337) untersucht die Verhältnisbestimmung von Mensch und Natur in verschiedenen Religionen.<sup>12</sup> Hervorzuheben sind die Abschnitte über den Islam (203-220, Jäggi) und über den Hinduismus (289-337, Krieger), der am konsequentesten den Theorierahmen einarbeitet. Baha'itum, New-Age und Stammesreligionen kommen ebenfalls zur Sprache. Damit werden drei der fünf religiösen Grundmodelle vertieft: 1. das Gottesgehorsamsmodell der semitischen Religionen (Unterordnung von Mensch und Natur unter das Gesetz und den Willen Gottes), 2. das All-Einheitsmodell der asiatischen Religionen (göttliche Immanenz in Mensch und Natur), 3. das Gemeinschaftsmodell der ethnischen Religionen (Lebensgemeinschaft von Gott, Ahnen, Mensch und Natur). Für (4.) das Harmoniemodell der chinesischen Religionen und (5.) das Autonomiemodell des humanistischen Säkularismus stehen keine größeren Untersuchungen. - Eine konzise Zusammenfassung beschließt samt einem ausführlichen Literaturverzeichnis das Buch.

Die Leistung der Studie besteht in der Bereitstellung einer umfassenden Theorie für die Forcierung der schon ins Alter gekommenen Ökologiedebatte. Die globale Herausforderung wird mit einem globalen Konzept pariert, das nicht auf die Durchsetzung einer westlichen Rationalität abhebt, sondern sich die unterschiedlichen kulturellen und religiösen Ressourcen<sup>13</sup> zu nutze macht.

---

12 Vgl. Krieger, David J., Mensch und Natur in den Religionen, in: HEKS-Zeitung. Nachrichtenblatt des Hilfswerks der evangelischen Kirchen der Schweiz 239 (1995) 1f; Gloy, Karen, Natur im westlichen und östlichen Verständnis, in: FZPhTh 44 (1997) 158-175.

13 Vgl. Darauf scheint auch der Präsident der USA Bill Clinton zu setzen, der in seiner Rede vor der National Geographical Conference am 22. 10. 1997 in Vorbereitung der

Wertvoll sind die Einblicke in die einzelnen Religionen. Spannend wäre allerdings auch die Frage, ob die primäre Codierung außerhalb der großen Religionen in den gelebten säkularen Ideologien genügend Anhaltmomente für die These Jäggis liefern. Ein religiös-ethischer Wertedialog wird über diese Anfänge hinaus noch viel Arbeit erfordern. - Das Buch wird dann Mißverständnisse provozieren, wenn das systemtheoretische und kommunikationspragmatische Vokabular mit einer theologischen Begrifflichkeit verwechselt wird.

Ulrich Winkler

---

Weltklimakonferenz von der Bedeutsamkeit der „spiritual links“ gesprochen hat; vgl. CNN-international live-Übertragung.