

## Der Geist unserer Zeit

### Zur Verwandlung von Schöpfung, Wissenschaft und Religion im Klimawandel

Sigurd Bergmann, Trondheim (Norwegen)

I am the daughter of the Earth and Water,  
And the nursling of the Sky;  
I change, but I cannot die.

schrrieb der englische Dichter Percy Bysshe Shelley (1792-1822),<sup>1</sup> und wusste wohl nicht, wie recht er hatte, nicht nur im Sinne der Romantik sondern auch im Zusammenhang der gegenwärtigen Klimaforschung. Diese zeigt mit unerbittlicher Klarheit, dass der dramatische Klimawandel nicht nur anthropogen verursacht ist, sondern auch, dass die Gesellschaft als Teil der Mitwelt unauflöslich mit der gegenwärtigen und zukünftigen Entwicklung des Klimas verflochten ist. Wie sich die Auffassung vom Menschen als Kind der Erde und Gottes Ebenbild im Kontext der Herausforderung des Klimawandels an die Religionen verhält, bezeichnet die Frage für die folgenden Reflexionen. Wird das Klima nicht nur sich selbst, sondern auch uns verwandeln? Welche Bedeutung gewinnen dabei die Religionen im Allgemeinen und die Theologie und Kirche im Besonderen?

Der Zusammenhang zwischen dem Klima und der Religion ist tiefer als man denkt. Im – oft einseitig und fragmentarisch medialisierten – Diskurs zum Klimawandel offenbart sich eine alte Weisheit, die auch im spätmodernen flexiblen Kapitalismus weiter wahr bleibt, nämlich, dass der Mensch mit all seinen soziokulturellen und technischen Konstruktionen in die Natur eingebettet ist, und dies möglicherweise desto mehr der Fall ist, je mehr er/sie sich von der Wahrnehmung und Erfahrung der Natur distanziert. Die „Entfernung der Natur“ (O. Bättschmann) ist keineswegs eine gegenseitige: Die Natur distanziert sich nicht vom Menschen, der sich von ihr zu entfernen sucht. Im Gegenteil, je mehr man sich von der Natur entfernt, desto größer wird der Einfluss, den man ihr über sich einräumt.

#### *Die Herausforderung eines neuen Wissenschaftsverständnisses*

Das Wetter ist älter als seine „Erfindung“. Erst am Anfang des 19. Jahrhunderts zog das Klima als ein eigenständiges Phänomen in die Naturwissenschaft ein,

1 Shelley, Percy Bysshe, *The Cloud*, 1820.

zunächst in Gestalt der Wolken am Himmel.<sup>2</sup> Zwar hatten schon Aristoteles und Theophrastos mit der Systematisierung begonnen, diese aber keineswegs vertiefen können. Nachdem Luke Howard die Phänomenologie der Wolken systematisch erforscht und Goethe diese umgehend in seine Naturwissenschaft und Dichtung einverleibt hatte, trat die Klimaforschung, mit den Mitteln der Synthese von zunächst ganz verschiedenen empirischen Beobachtungen, ihren Siegeszug an, den sie heute in der Darstellung des Weltklimas und seiner Veränderungsprozesse krönt.

Ist die Klimaforschung damit selbst am Ende angelangt? Seitdem man am Ende der 80er Jahre die grundlegenden Zusammenhänge beschrieben und glaubwürdig dargestellt hat, würde es heute reichen, die zwar dramatischen, aber doch relativ klar nachvollziehbaren Prozesse zu verfolgen und die Ungewissheit zu mildern. Führt die „Mission completed“ der Klimaforschung zu ihrem eigenen Ende, gerade weil sie sich so erfolgreich in politische, ökonomische und technologische Diskurse und soziale Transformationen umsetzen lässt? Oder markiert sie eher das Ende der konventionellen naturwissenschaftlichen Verfahrensweise, und damit den Neubeginn einer wahrhaft transdisziplinären Umweltforschung, welche die humane Dimension der Phänomene neu ins Auge fasst und diese im Zusammenhang mit den außermenschlichen Lebensprozessen verstehen lernt?

Drei Gründe sprechen dafür, dass die Klimaforschung die Naturwissenschaft an die Schwelle zu einer neuen transdisziplinären Umweltforschung führt. Erstens führt die These von der anthropogenen Dimension des Klimawandels mit Notwendigkeit zur Frage, wie der Mensch die Probleme produziert hat und lösen kann. Dabei geht kein Weg an den Humanwissenschaften vorbei, sondern führt geradezu in ihr Herz, da die Reflexion über „die Natur vor uns“ (G. Böhme) zum Zentrum der westlichen Geistesgeschichte gehört. Bislang gibt es zwar eine langjährige Rhetorik zur Interdisziplinarität, aber nur wenige Ansätze, die vom Gleichgewicht der Fakultäten und der Komplexität ökologischer Phänomene ausgehen. Viele gute Gründe sprechen dafür, dass die Klimaforschung die Notwendigkeit einer wahrhaftig symmetrischen, transdisziplinären Umweltforschung demonstriert.

Zweitens zeigt sich bei der Anwendung, die z. Zt. lediglich in den Bereichen der Umweltpolitik, der technologischen Innovation und der Umweltökonomie stattfindet, wie brüchig und reduktionistisch die Allianzen zwischen der Grundlagenforschung und der Anwendung ihrer Erkenntnisse sind. Da der Klimabegriff selbst ein ausgesprochen komplexes Phänomen darstellt, darf man wohl kaum eine Lösung von einseitigen Simulationen und Erfindungen erwarten. Warum sollte die Lösung gerade aus den gleichen Bereichen der Technologieentwicklung und der Ökonomisierung der Lebenswelten kommen, die das

2 Vgl. Hamblyn, Richard, Die Erfindung der Wolken, Frankfurt 2001.

anthropogene Problem des Klimawandels erzeugt haben? Die Klimaforschung führt deshalb mit Notwendigkeit zur Herausforderung an die Kultur- und Humanwissenschaften, wobei sich der Religionsbegriff als ein Mikrokosmos des Selbstverständnisses des Menschen im geistigen und natürlichen Raum anbietet.

Drittens bringt der Umgang mit dem Ungewissen die empirische Theorie an ihre Grenze und führt im besten Fall zu einem neuen epistemologischen Grenzbewusstsein. Das Phänomen der Ungewissheit mischt im dramatischen Wandel die Karten im Spiel der Machtteilungen gegenwärtig neu. Müssen wir lernen, damit generell anders umzugehen? Wie kann man zwischen der drohenden Ungewissheit, die es auszumerzen oder wenigstens zu minimieren gilt, und derjenigen, die man schätzen und sogar als Quelle der Erkenntnis würdigen soll, unterscheiden?

Wenn es aber um Kontingenz geht, ist die Religionsforschung und Theologie durchaus, ebenso wie die Glaubensgemeinschaften selbst, auf den Plan gerufen. Im Umgang mit dem Tremendum, dem Heiligen und dem Unsichtbaren zwischen Himmel und Erde sind die Religionen Weltmeister.

Sehr schön kann man den Wandel nicht nur im Klima, sondern auch bei der Wahrnehmung unserer selbst im „Weltinnenraum“ (Rilke) an der Verschiebung zwischen 1822 und 2007 deutlich machen. Im Gedicht „Howards Ehrengedächtnis“ von 1822 lobt Goethe den Wolkenforscher:

„Er faßt es an, er hält zuerst es fest;  
Bestimmt das Unbestimmte, schränkt es ein,  
Benennt es treffend! – Sei die Ehre dein! –“

Während es im Anfang der Klimaforschung noch um die Bestimmung des Unbestimmbaren ging, geht es seit den Veröffentlichungen des Klimapanel (IPCC) offensichtlich darum, auch den Eigenwert des Unbestimmbaren neu kennenzulernen. Dabei gerät die gesamte platonische Erkenntnistheorie ins Schleudern, nach der Gleiches Gleiches erkennt. Es drängt sich aber – wie schon im inter- und transkulturellen Diskurs – die Frage auf, wie denn das Andere und Fremde zu erkennen sei, wenn nur Gleiches Gleiches erkennen kann. Die Fortführung des Klimadiskurses segelt damit in die gleichen Fahrtiefen wie der postkoloniale Diskurs, in dem sich das Eigene und das Fremde neu aufeinander beziehen müssen. Könnte man sagen, dass das Wetter zukünftig für uns zum Fremden in der Natur wird?

Ein weiterer Aspekt soll eingangs erwähnt werden, der in der Religionsgeschichte nur wenig beachtet worden ist. Ohne zu übertreiben kann man behaupten, dass die gesamte Zivilisationsgeschichte bis hin zur Moderne nur aufgrund der anhaltenden Stabilisierung des Erdklimas überhaupt möglich gewesen ist. Nachdem sich die Schwankungen des Klimas im Jahreskreis vor 10.000 Jahren stabilisiert haben, konnte auch die menschliche Humanökologie vorhersehbar und entwicklungsfähig werden. Die Geschichte der Menschheit hängt also un-

trennbar vom Erdklima ab. Während sich viele noch nicht damit abfinden wollen, dass „Furcht und Zittern“ (S. Kierkegaard) vor den neuen Entwicklungen des Klimawandels zunehmen werden, und die politischen Konsequenzen des Klimapanelns als Aberglauben, Ideologie und „Religion“ abtun, weist Goethes Gedicht an Howard im Abschnitt über die Kumuluswolke einen weiseren Weg:

Und was Ihr fürchtet und auch wohl erlebt  
Wie's oben drohet, so es unten bebt.

### *Der Klimawandel als Religion?*

„Klima ist eine Art von Religion“, erklärte 2006 der frühere Britische Finanzminister in der Thatcher-Regierung Nigel Lawson in einer Vorlesung, in der er den Ökofundamentalismus mit dem islamistischen Terror verglich und den Untergang der Vernunft beklagte.<sup>3</sup> Der erfolgreiche Wissenschaftsautor Michael Crichton, der in seinem Roman „State of Fear“ erfolgreich die Kritik an der Klimaforschung angeheizt hat, drückte es noch klarer aus: „Eine der mächtigsten Religionen der westlichen Welt ist das Umweltbewusstsein. Es ist die Religion ihrer Wahl für urbane Atheisten.“<sup>4</sup>

Der Begriff der Religion dient oft zur Diskriminierung des neuen Bewusstseins in Bezug auf den Klimawandel. In den USA teilen sich gegenwärtig evangelikale Christen in zwei Lager, die entweder für die moralische Dringlichkeit des Klimawandels argumentieren und einen Aufruf zum schnellen Handeln formuliert haben oder aber die Angst vor den Klimaänderungen als eine neue heidnische Religion verwerfen. Auch eitle Wissenschaftler gefallen sich gern als skeptische Schwarzmalter der vermeintlichen Mixtur von Wissenschaft und Religion.

Es scheint, als wäre die Anwendung des Religionsbegriffs in diesem Zusammenhang sowohl von neoliberalen als auch hyperanthropozentrischen Attitüden angefacht. Mit dem Selbstverständnis der Glaubensgemeinschaften steht sie jedenfalls keineswegs im Einklang. Deren Erklärungen – sei es in der EKD, den Europäischen Kirchen oder im Weltkirchenrat – sind eindeutig und konstatieren klar, dass es sich beim Klimawandel um die geistige Dimension einer Zivilisationskrise handelt.<sup>5</sup> Religionswissenschaftlich betrachtet zeigen sowohl die

3 Lawson, Nigel, *The Economics and Politics of Climate Change. An Appeal to Reason. A Lecture to the Centre for Policy Studies*, 1 November 2006, <http://www.cps.org.uk/cpsfile.asp?id=641>, 29.11.2007.

4 <http://www.globalwarminghysteria.com/environmentalism-as-religion>, 29.11.2007.

5 S. z.B. World Council of Churches (WCC), *The Atmosphere as Global Commons. Responsible Caring and Equitable Sharing*, 2000. <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/jpc/cop6-e.html>, 31.10.2007. Eine Arbeitsgruppe für Klimafragen gibt es seit 2001 im „European Churches Environmental network (ECEN)“, wobei die Klimagerechtigkeit im

polemischen als auch die engagierten Aussagen, mit welcher Kraft der Diskurs über den Klimawandel die religiösen Prozesse beschleunigt. Während man Religion im ersten Fall als einen gefährlichen Gegner der Vernunft begreift, dient sie im zweiten Fall als notwendige Bedingung für eine weisheitliche Untersuchung, die sowohl die Wissenschaft als auch die Politik über tiefere Dimensionen aufklären kann. Wissenschaft und Technik haben in Allianz mit den deregulierten globalen Finanzmärkten die Spätmoderne in eine aussichtslose Position manövriert, aus der offensichtlich nur eine Art von Kulturrevolution herausführt.

Was hat die Religion mit dem Klimawandel zu tun? Die „Religion“ kann man – ganz unabhängig ob man dem Lager der Essentialisten oder Funktionalisten in der Religionstheorie anhängt – sowohl bei der *Produktion* der Klimateinwirkungen als auch bei der *Lösung* der Probleme identifizieren. Beide sollten auch von den Religionsforschern näher untersucht werden; hier geht es mir jedoch zunächst einmal um die Konstruktion des gegenwärtigen Diskurses, sowie um die Frage, was und wie denn die Theologie und Religionswissenschaft zu diesem beitragen kann.

### *Geistige Ressourcen für die ökologische Gerechtigkeit*

Die Probleme des anthropogenen Klimawandels auf verschiedenen geographischen Skalen sind ein Teil der umfassenden Geschichte des menschlichen Umgangs mit der Natur. Die Moderne mit all ihren Segnungen hat zu einer geschichtlich einzigartigen „Entbettung“ (disembeddedness) des Menschen in seine natürliche Umgebung geführt. Die Wurzeln der ökologischen Krise werden nun schon seit über dreißig Jahren öffentlich debattiert. Bereits im frühen 19. Jahrhundert wurde diese Krise von sensiblen Forschern erkannt, die man nicht nur als eine physische, sondern ebenso als eine soziokulturelle und geistige Krise verstehen muss.

Im Vergleich mit anderen Kulturen kann man die westliche Zivilisation mit Hilfe des Konzepts der Natur unterscheiden, das im Zentrum unseres Selbstverständnisses liegt. Seit der Antike hat sich der Mensch selbst als Teil der Natur

Zentrum steht: <http://www.ecen.org/cms/index.php?page=climatechange>, 31.10.2007. In den USA beschäftigt sich das „Evangelical Environmental Network“ mit der Erderwärmung „as a new way to love our neighbors“, [http://www.creationcare.org/files/global\\_warming\\_briefing.pdf](http://www.creationcare.org/files/global_warming_briefing.pdf), 31.10.2007. Amerikanische evangelikale Kirchenführer veröffentlichten 2006 *Climate Change: An Evangelical Call to Action*, <http://www.npr.org/documents/2006/feb/evangelical/calltoaction.pdf>, 31.10.2007. Die EKD veröffentlichte 1995 ihre Studie *Gefährdetes Klima*, <http://www.ekd.de/EKD-Texte/44652.html>, 31.10.2007, und ihr Vorsitzender, Wolfgang Huber, hat sich an Entscheidungsträger gewandt in: *Es ist nicht zu spät für eine Antwort auf den Klimawandel*, Mai 2007, [http://www.ekd.de/EKD-Texte/20070530\\_appell\\_klimawandel.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/20070530_appell_klimawandel.html), 27.2.2008.

verstanden, und als ihr Herrscher und Bewahrer gehandelt. Die Begriffe der „*physis*“ und „*natura*“ stehen im Kern der westlichen Wirklichkeitsauffassungen. Besonders in Bezug auf die Moralauffassung repräsentiert die Lehre vom „natürlichen Gesetz“ bis heute einen Grundcode im europäischen Rechtsverständnis, indem sie die moralische mit der natürlichen Ordnung verbindet.

Während man die Bedeutung religiöser Denk- und Handlungsweisen – die bei ca. 95% der Weltbevölkerung in Funktion sind – sowohl bei der Produktion als auch bei der Lösung von Problemen der Erderwärmung studieren kann, geht es mir hier um deren Einfluss auf die Konstruktion des gegenwärtigen Diskurses. Die Werte, Praktiken und Weltbilder der Bürger weltweit haben sich in Bezug auf die Natur in den letzten Jahrzehnten radikal gewandelt. Der Wechsel von materiellen zu subjektiven, kulturell und geistig definierten Werten repräsentiert eine komplexe Vielfalt von sozialen Handlungsformen und Lebensanschauungen, die vom Bekenntnis zu den Rechten der Tiere, über die Experimente mit Lebensstilen, neugeistigen Ritualen und Gesundheitsideologien bis zum Kompostieren, den Umwelparteien und der ökologischen Globalisierungskritik reicht. Das Bewusstsein des gegenwärtigen Klimawandels verstärkt und beschleunigt diesen Wechsel. Religiös begründete Vorstellungen und Verhaltensweisen sind wechselseitig mit den Naturbildern und Umweltvorstellungen verbunden und beeinflussen die Lebensstile, den Konsum und das zukunftsfähige Verhalten von Einzelnen und Gruppen. Die Politologie hat schon länger die Entstehung eines globalen ökologischen Weltbürgers diagnostiziert, und der Prozess eines Umbruchs in eine umweltbasierte globale Kultur scheint sich zu vollziehen.<sup>6</sup>

Ein allgemein akzeptierter Konsens in der Umweltethik, der auch für die Klimaethik gilt, besagt, dass die sozial produzierten Probleme im Austausch der Menschen und ihrer Umwelt nicht nur durch technische und soziale Ingenieurskunst gelöst werden können. Die Umweltwissenschaft im Allgemeinen und die Klimaforschung im Besonderen benötigen die kultur- und religionswissenschaftliche Kompetenz, um die tieferen treibenden Kräfte und Prozesse der Ermächtigung für eine langfristige tragfähige Lebensweise der Bevölkerungen zu verstehen.

Soziologische Studien belegen, wie „metaphysische Werte“ zur Entstehung von Naturauffassungen und Handlungsformen beitragen, indem sie die normativen Werte konsistenter, dauerhafter und umfassender im Umweltverhalten verankern. Neue geistige Bewegungen räumen der natürlichen Dimension eine besondere Rolle ein, besonders im Bereich der Kosmologie und des gesunden Lebens und Wohlbefindens (*well-being*). Die neuen Formen der Religiosität bringen weiterhin eine tiefe soziale und politische Entfremdung zum Ausdruck, welche die Plausibilitätsstruktur der etablierten sozialen Institutionen stark infrage

6 Vgl. Curtin, Deane, *Ecological Citizenship*, in: Isin, Engin F./Turner, Bryan S. (Hg.), *Handbook of Citizenship Studies*, London 2002, 293-304.

stellt. Die Dimension des Heiligen als individuelle Sinnkonstruktion wird in dieser neuen Form des Glaubens freigegeben und sie wird besonders durch die Dimension des Natürlichen verstärkt.

Umweltprobleme sind in erster Instanz hausgemachte Probleme der Menschen, und die technischen und physischen Formen des untragbaren Öko-Managements sind mit menschlichen Werten, Haltungen, tiefste Überzeugungen (ultimate concerns) und machtschaffenden Visionen verwoben, wie man sie im Feld der Religion und Theologie in all ihrer Komplexität studieren kann. Es darf deshalb nicht verwundern, dass sich die Kirchen mit aller Kraft in den Diskurs um die Umwelt und den Klimawandel einmischen, auch wenn es dabei u. a. auch um die Rehabilitierung ihrer ethischen Stimme in der säkularisierten und neuerdings resakralisierten Öffentlichkeit geht. In Europa hat die ökumenische Bewegung seit Jahren eine kritische Front gegen die motorisierte Mobilität gebildet, und die Kritik des ungebremsten Konsumismus als praktiziertem Götzenglauben wird vom ökumenischen orthodoxen Patriarchen Bartholomäus weltweit angeprangert.<sup>7</sup> Auch die Vereinten Nationen teilen im Umweltprogramm (UNEP) den Religionen eine tragende Rolle zu.

Man sollte die sozialen Bewegungen und Glaubensgemeinschaften keineswegs lediglich instrumentell als Träger von sozialer Veränderung betrachten, deren Inhalte exklusiv von den Umweltwissenschaften bestimmt werden und die man dann nur noch „umsetzen“ muss, wie dies in der früheren Studie „Zukunftsfähiges Deutschland“ des Wuppertal-Instituts (1996) der Fall war. Auch das neulich veröffentlichte Arbeitsprogramm der EU zur Ausschreibung von Forschungsmitteln zur Klimaforschung<sup>8</sup> zeichnet sich durch die Ausgrenzung der humanen Dimension aus, und fragt einäugig nur nach solchen Ansätzen, die im Geiste der zielrationalen, technischen und sozioökonomischen Rationalität zu neuen Strategien der Umkleidung der Probleme führen.

Statt dessen sollte man die soziale Dynamik des Umweltbewusstseins und die sozialen und geistigen Verpflichtungen zum Klimawandel selbst als eine ernsthafte schöpferische Kraft begreifen, die das Design der Forschung wie auch die Verwandlung der Politik und Wirtschaft radikal beeinflussen kann. Hypothetisch kann man davon ausgehen, dass ein tiefes grundlegendes Verlangen nach

7 World Council of Churches (WCC), Mobilität. Perspektiven zukunftsfähiger Mobilität, Genf 1998; ders., Mobile – but not Driven. Towards equitable and sustainable mobility and transport, Genf 2002. Vgl. auch Jutta Steigerwald, Walk the talk. Mobility, Climate Justice and the Churches, in: Bergmann, Sigurd/Sager, Tore (Hg.), *The Ethics of Mobilities. Rethinking Place, Exclusion, Freedom and Environment*, erscheint Aldershot 2008. Zur Schöpfungstheologie des „grünen Patriarchen“ Bartholomäus s. Bartholomew, Cosmic Grace, Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I., ed. by John Chryssavgis, Grand Rapids 2003.

8 EU Commission for research, Draft for a Work Programme „2008 Cooperation, Theme 6, Environment (including climate change)“, October 2007.

einer alternativen Art der Lebensführung bei den Bürgern eine schöpferische geistige Ressource zur Veränderung repräsentiert. Im mittelalterlichen Christentum sprach der Gläubige, v.a. der Mönch, vom Herausgehen aus dieser Welt, „exire de saeculo“, und im spätantiken ökumenischen Bekenntnis heißt es, dass der heilige Geist das „Leben der kommenden Welt“ bringe, auf das es sich vorzubereiten gelte. Die Frage der Gerechtigkeit hat in der Welt der Religionen, seit der Göttin gleichen Namens in Ägypten (Ma'at), immer auch den Hauch des Göttlichen auf Erden. Im Zusammenhang der Umwelt hat die Umweltphilosophie und Theologie erfolgreich den Begriff der ökologischen Gerechtigkeit dem simplen Öko-Management entgegengestellt.<sup>9</sup> Der Klimawandel zeigt in aller Schärfe und mit all seinen ungerecht verteilten Risiko- und Anpassungsformen, wie die Vision einer gerechten Weltgesellschaft auf die Probe gestellt ist. Ohne die Beteiligung der oft religiös identifizierten lokalen Gemeinschaften als Träger des Wandels dürfte eine friedliche und gerechte Anpassung kaum möglich sein.

Anstatt der einäugigen Sichtweisen sollte man die soziale Dynamik des Umweltengagements und der Angst vor dem Klimawandel als eine schöpferische Kraft in sich selbst betrachten, die sowohl die Fakultäten der Wissenschaft als auch die politischen und ökonomischen Systeme stark verändern wird. Im Wandel des Klimas wandelt sich eben auch die Machtverteilung. Vorläufig könnte man zunächst einmal davon ausgehen, dass es eine grundlegende Sehnsucht bei den Bürgern gibt, auf eine alternative Weise jenseits der gegenwärtigen Gefangenschaft im sozioökonomischen Nutzdenken und technischen Zwängen leben zu können. Studien zu den Zukunftsvisionen der Bürger, die analysieren, in welcher zukünftigen Welt man leben möchte, zeigen eine ausgesprochen hohe Ähnlichkeit unabhängig von den geographischen und kulturellen Hintergründen. Grüne Umgebungen, Teilhabe an wirtschaftlichen Austauschsystemen, Entwicklungs- und Bildungschancen, Gleichberechtigung und vieles andere, was im sog. skandinavischen Modell angestrebt wird, stellen attraktive Werte der Gesellschaftsentwicklung und des guten Lebens dar.

In der christlichen Sprache der Alten Kirche ausgedrückt könnte man sagen, dass der Klimawandel es notwendig macht, unsere Erfahrung mit dem Geist, der Leben spendet und das Leben der kommenden Welt bringt, neu auszurichten. Die Gebote der Nächstenliebe wurden damals so interpretiert, dass die Liebe zu den Armen die höchste Form der Gottes- und Nächstenliebe darstellt. Wie Michael Northcott unausweichlich klar zum Ausdruck gebracht hat, vertieft der Klimawandel die Kluft der Ungerechtigkeit zwischen den Reichen und Armen dieser Schöpfung auf eine unerträgliche Weise. Ohne die starke und gleichberechtigte Teilnahme der lokalen Gemeinschaften der Armen ist jegliche Klima-

9 Vgl. Hessel, Dieter (Hg.), *After Nature's Revolt. Eco-Justice and Theology*, Minneapolis 1992.

politik, die nicht die Dimension der ökologischen und sozialen Gerechtigkeit in ihrem Kern ansiedelt, zum Scheitern verurteilt.<sup>10</sup>

Im Klimawandel zeigt sich weiterhin, dass die Wissenschaft keineswegs wertneutral oder ausschließlich von den Eigeninteressen gesellschaftlicher Gruppen bestimmt wird, sondern ihre eigene Verpflichtung gegenüber der Gesamtheit der Erde und Menschheit neu identifizieren muss. Der Philosoph Arne Næss hat dazu schon 1974 den Begriff der „Ökosophie“ geprägt, um die Verflechtung der Ökologie als wissenschaftliche Disziplin mit der Sophiologie, d.h. der Weisheitslehre als eine Art vernünftiges Glaubenssystem, zu fördern, ohne beide ineinander aufzulösen. Nicholas Maxwell kritisiert überzeugend die konventionelle Erkenntnistheorie, die keineswegs die Eigeninteressen der Lebewesen und ihre Beziehungen beachtet und lediglich einfache Rationalisierungen ausgewählter Phänomene bietet. Er fordert statt dessen die Erkenntnis durch die „Weisheitsuntersuchung“ zu ersetzen.<sup>11</sup> Eine Philosophie der Weisheit besteht in einem wahrheitssuchenden Diskurs, der über die Kriterien reflektiert, warum wir etwas tun oder nicht tun sollen. Die Herausforderung an einen religionswissenschaftlichen und theologischen Beitrag zur Klimadebatte besteht darin, das Verlangen und die geistigen Ressourcen zu untersuchen, die implizit und zuweilen explizit im Umwelt-Diskurs zum Ausdruck kommen und den gegenwärtigen Diskurs zur weisheitlichen Reflexion über das ausweiten, was zu tun respektive zu lassen ist. Die ökonomistische Lebensanschauung kennt gegenwärtig nur ein Argument wie das von Nicholas Stern,<sup>12</sup> welches besagt, dass die Kosten der Klimaanpassung in einigen Jahren höher werden, wenn man nichts tut, als die Kosten, die anfallen, wenn man schon heute etwas tut. Hingegen könnte ein weisheitlicher Diskurs darüber reflektieren, wie die lokale und translokale Wahrnehmung von Mitwelten diejenigen kognitiven und praktischen Fähigkeiten produziert, die zum Überleben in einer zukunftsfähigen Umwelt nötig sind.

Die Klimaforschung bricht – man darf wohl sagen Gott sei dank – mit dem gewohnten Code, dass die fortschreitende Wissenschaft und Technik selbst auch die Akteure der Erlösung zum Leben in einer besseren Welt des „Homo faber“ werden. Indem sie den Eigenwert des Lebenssystems der Erde selbst in ihr normatives Selbstverständnis miteinbezieht, relativiert sie die Eigeninteressen derer, die über das Erforschungswerte entscheiden, und verankert ihre moralische Verpflichtung im Bild vom Erd-Besten selbst. Der gerade politisch ausgesprochene Gedanke, den Eigenwert der Erde mit der Gleichheit aller Weltbürger zu verbinden, indem man jedem das gleiche Recht auf Emissionen zuspricht, klingt hoff-

10 Vgl. Northcott, Michael S., *A Moral Climate. The ethics of global warming*, London 2007, 7.118.

11 Vgl. Maxwell, Nicholas, *From Knowledge to Wisdom. A revolution in the aims and methods of science*, Oxford 1984.

12 Stern, Nicholas, *Stern Review on the Economics of Climate Change*, London: HM Treasury 2006.

nungsvoll, auch wenn man dabei noch den Unterschied zwischen den sog. Luxus-Emissionen und den Emissionen, die zum täglichen (Über)Leben notwendig sind, stärker berücksichtigen muss, was es wiederum notwendig macht zu verhandeln, was eigentlich unabdinglich zum Leben notwendig ist. In den gegenwärtigen globalen Institutionen wird ein solcher Verhandlungsprozess wohl nur in geringem Maße möglich sein, was die Bedeutung der sozialen Bewegungen, die von geistigen Ressourcen gespeist werden, ihrerseits nur noch wichtiger macht. Wie soll man einen Konsens darüber erreichen, was ein gutes Leben für alle und für die Erde selbst beinhaltet? Könnte ein Konsens der Glaubensgemeinschaften über den Klimawandel als Herausforderung zum geistigen Wandel zur Etablierung einer Arena für den notwendigen weltpolitischen Diskurs führen? Könnte dieser zu einer neuen Sinn-Fabrikierung führen, die im Kontrast zum wirtschaftlich profitablen Klima-Management für Reiche steht, und könnte dieser zu einem neuen Verständnis der ökonomischen Ungewissheit führen, die dann eher Ehrfurcht als Angst vor dem Leben einflößt?

Auch die Erinnerung an den oben erwähnten Zusammenhang der Geschichte des Klimas und der Menschheit könnte zu dieser neuen Ehrfurcht beitragen. Dieser Zusammenhang spiegelt sich auch in der Religionsgeschichte. In der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments wird die Existenz des paradiesischen Gartens im Zweistromland vorausgesetzt, der als erste Region im neuen stabilen Weltklima kultiviert wurde. In der Geschichte von der Sintflut spiegeln sich noch die im Gedächtnis überlieferten Erfahrungen der unvorhersehbaren Klimaschwankungen wieder.

Beim Propheten Jeremia finden wir die ältesten Erzählungen einer dramatischen Kultur- und Naturkrise, die sich auch damals im Schauspiel des Klimas spiegelte (Jer 18,14-17).

In der Welt der Religionen interpretiert man dramatische Veränderungen in der Umwelt immer als ein Zeichen des Schöpfers, der seine Geschöpfe nicht willkürlich plagt, sondern dieses Zeichen in den Himmel setzt, um sie auf ihre Fehler, Sünden und Verstöße gegen die Gesetze Gottes und des Lebens aufmerksam zu machen und sie auf den humanökologisch und moralisch rechten Pfad zurückzuführen.

Dieser Grundcode bleibt in älteren Zeiten immer der gleiche. Die Umweltethik ist also keineswegs eine moderne Erfindung, sondern hat ihre Wurzeln und Gestalten in allen älteren Religionen, die allesamt mit der Vorstellung operieren, dass bedrohliche Naturveränderungen im Zusammenhang mit der Ungerechtigkeit der Menschen und der Macht Gottes stehen.

So wie der Anthropologe Roy R. Rappaport die ökologische Tiefendimension und den praktischen Nutzen der prämodernen Rituale für das Umweltverhalten aufgezeigt hat, sollte man auch die Vorstellung von den Zeichen des Schöpfers in Bezug auf die dramatischen irreversiblen Wandlungen, die in der Klimaforschung „tipping points“ genannt werden, ernst nehmen. Wer sich im

Spiegel der Natur mithilfe des Glaubens auch selbstkritisch wahrnimmt, wird sein humanökologisches Verhalten auch überprüfen und gegebenenfalls ändern können. Religion funktioniert auf diese Weise keineswegs als simples „Opium“ oder als Magie, sondern ganz einfach als humanökologisches Regulativ zwischen dem Menschen und seiner Umwelt. Der Glaube an den einen Gott funktioniert dabei als Relativierung jeglicher Machtansprüche über die eine Welt. Wenn gilt, „die Erde gehört Gott“, gehört sie eben nicht ohne weiteres nur den Herren der menschlichen Machtkonstellationen.

Ein weiterer Grundcode jeder Religion liegt in ihrer universalen und translokalen Gültigkeit, sei es im Animismus, Totemismus oder in der sog. Urvolksreligion. Im Sichtbaren verbirgt sich etwas Unsichtbares und Mächtiges. Religiöse Traditionen in Asien operieren mit einer komplexen Struktur von Energien und Gottheiten, welche die kosmischen Prozesse gestalten und beherrschen, während die abrahamitischen Religionen den einen Gott als Schöpfer, Bewahrer und Befreier der Erde verehren. Die Schöpfung als Werk und Offenbarung dieses Gottes ist voller Zeichen, Spuren und Synergien. Die Natur dient als Quelle und Ort der Offenbarung und die Erde und das Leben ihrer Einwohner werden als göttliche Gabe gedeutet, welche die Menschen selbst nie durch eigene Verdienste erzeugen und kontrollieren, sondern nur demütig annehmen können. Die Weisheitstradition der hebräischen Bibel bringt dies klar zum Ausdruck und konstatiert: Die Erde gehört Gott (Ex 9,29; Ps 24,1). Ähnliche Lehren finden sich in vielen Religionen, und auch im Buddhismus und Taoismus entwickeln sich z.Zt. zunehmend starke ökologische Perspektiven in Bezug auf die Umwelt. Damit finden die asiatischen Nationen den Weg in den normativen Diskurs um Klima und Energie, in den sie aufgrund der Rekonstruktionen ihrer religiösen Traditionen mit größerem Selbstbewusstsein einsteigen und gleichzeitig die geistige Dimension der globalen Umweltbewegung mit neuen Perspektiven bereichern können.<sup>13</sup>

In der Spätantike deutete der kappadozische Kirchenvater Gregor von Nazianz die Dürreperioden, die zu Hungerkatastrophen führten, als eine Reaktion des dreieinigen Gottes, der den Menschen „durch die Schöpfung predigt“.<sup>14</sup> Augustin betrachtete die Natur als „liber naturae“ neben dem „liber scriptura“, und für ihn repräsentierten – wie für das Mittelalter und die Renaissance – die Natur und die Bibel zwei verschiedene aber gleichwertige Bücher, in denen man über das

13 Vgl. Jinwol, Venerable, Seon Experience for Ecological Awakening, erscheint in: Bergmann, Sigurd/Kim, Yong-Bock (Hg.), Religion, Ecology and Gender. Perspectives from Korea, Canada and Scandinavia.

14 Gregor von Nazianz, Or. 38.13, 16.5, 6.14. Vgl. Bergmann, Sigurd, Creation Set Free. The Spirit as Liberator of Nature, (Sacra Doctrina: Christian Theology for a Postmodern Age 4), Grand Rapids 2005, 109; Geist, der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung, Mainz 1995.

Gesetz und die Liebe des Schöpfers zu den Geschöpfen lesen konnte. Die Naturwissenschaft war später für Paracelsus eine Art semiotischer Hermeneutik, mit der man die Spuren des Schöpfers in der Schöpfung (*vestigia Dei*) deutete.

Die Wissenschaft selbst entwickelte sich aus der mittelalterlichen Scholastik als eine Interpretation des unerschaffenen Gottes im Erscheinen der Natur und ihrer Gesetze. Während die Antike die vernünftige Erklärung als ein Werkzeug der Weisheit benutzte, entwickelte das Mittelalter vor allem im Klosterwesen die theoretischen und praktischen Strategien, um die Umwelt mithilfe technischer Innovation und theoretischer Simulation zu beherrschen. Die Aufklärung führte diesen Prozess fort. Während Historiker zwischen der mechanistischen und romantischen Periode der frühen Aufklärung ein Paradigma des „aufgeklärten Vitalismus“<sup>15</sup> identifizieren können, in dem die Forscher ein synthetisches Verständnis der Lebenskräfte sensibel angestrebt haben, hat die moderne Erkenntnistheorie die Natur von allen Arten ideologischer Begrenzungen befreit, mit Ausnahme des Willens zur Anhäufung von Erkenntnissen zum Profitgewinn. Nicholas Maxwell formulierte deshalb jüngst treffend, „daß man kaum zu viel sage, wenn man behauptete, die wissenschaftliche und technische Forschung habe unsere gegenwärtigen Probleme möglich gemacht.“<sup>16</sup>

Folgerichtig kann man auch die moderne Wissenschaft und Technik als ein Instrument der Erlösung im religiösen Sinn verstehen. Die Klimaforschung bricht aufgrund ihres alternativen Umgangs mit der Normativität mit diesem konventionellen Code. Während die Naturwissenschaft nach Wissen zum Zweck menschlicher Interessen trachtet, sucht die Klima- und Umweltforschung das Wissen zum Besten der Erde selbst, was natürlich auch das Beste für ihre Einwohner beinhaltet. Selbstverständlich bewegt sich die Klimaforschung ebenso im Netz der politischen und subpolitischen Allianzen, die nicht ausschließlich nur das Beste der Erde vor Augen haben, ganz besonders dann, wenn es um die Positionierung der sog. klimafreundlichen Technologie im Weltmarkt geht. Die Klimaforschung bemüht sich jedoch auch um Allianzen mit den sozialen Bewegungen und arbeitet mit einem Politikverständnis, in dem die Umweltpolitik notwendig der Finanzpolitik übergeordnet wird.

15 Vgl. Reill, Peter Hanns, *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, Berkeley, Los Angeles, and London 2005.

16 Maxwell, Nicholas, *Are philosophers responsible for global warming?* Email letter to the mailing list PHILOS-L@Liverpool.ac.uk, 13. Oktober 2007: „it is hardly too much to say that scientific and technological research have made possible all our current problems.“

*Klimawandel – Wandel der Religion*

Weiterhin darf man darauf hinweisen, wie der Klimawandel einen Wandel der Religion, ihrer Traditionen und Praktiken nach sich zieht, was nur gering von den betroffenen Wissenszweigen bemerkt wird. Ähnlich wie einst der Übergang der Jäger und Sammler zur landwirtschaftlichen Sesshaftig- und Bodenständigkeit auch eine Verwandlung der Glaubensformen mit sich brachte, vollzieht sich im globalisierten Hybridisierungsprozess und den beschleunigten Austausch- und Identifikationsprozessen kultureller Mobilität ein Wandel der Religion. Der Klimawandel nimmt Einfluss auf die religiöse Sinn-Fabrikierung des Lebens und der eigenen Identität in einer Umwelt, die sich über die soziokulturellen Veränderungen der Modernisierung hinaus nun physisch und im Wetter körperlich erfahrbar schnell verändert. Im neugeistigen Glauben an die eine Erde mit den Zügen der antiken Erdgöttin Gaia spiegelt sich die wissenschaftliche Einsicht in die klimatischen Zusammenhänge des Erdsystems, die ja bereits von James Lovelock selbst sanktioniert worden ist. Wissenschaft erzeugt eben heute keineswegs mehr nur Einsichten in naturgesetzliche Prozesse, sondern befruchtet unweigerlich auch die religiöse produktive Einbildungskraft von Natur, Leben, Zukunft, Ich und Gemeinschaft. Man darf deshalb aus guten Gründen erwarten, dass die Vernetzung zwischen Forschung, Religion und Umweltbewegung weiter stark an Intensität und Problemformulierungsmacht zunimmt, was wiederum nicht unbedingt heißt, dass alles, was sich geistig gibt, notwendig auch gut ist. Die Herausforderung für die Umwelt- und Klimaforschung jedenfalls gesteht darin, die Forschungsbereiche der Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft und Ästhetik gleichwertig transdisziplinär miteinzubeziehen.

In der Religionsanthropologie hat man analysiert, wie verschiedene religiöse Arten des Wahrnehmens, Handelns und Denkens von der Humanökologie abhängig sind. Die Kultur der Jäger und Sammler drückt sich z.B. in einer besonderen religiösen Symbolik aus, wobei die Muster des Glaubens zwar nicht direkt an die lokale Geographie, sondern an die spezifische Form des Überlebens in dieser Umgebung gebunden sind. Die klassische Mayakultur verbindet z.B. ihren Glauben an die Wassergottheiten mit ihrer Stadtentwicklung und betrachtet ihr eigenes gebautes Imperium als einen physischen Ausdruck der göttlichen Mächte, die im Schnittfeld zwischen den unterirdischen Wasserströmen und dem Himmel wirken.<sup>17</sup> Die Geschichte vom Garten Eden in der Hebräischen Bibel drückt den Übergang von der Jäger- und Sammlergesellschaft zur Landwirtschaft aus, wo man mit all den dazugehörigen Konfliktformen siedelte, nachdem man die ursprüngliche gute Form des Lebens verloren hatte.

17 Vgl. Bergmann, Sigurd, Städte auf dem Strom der Götter. Streifzüge durch die heilige Landschaft der Maya, erscheint 2009.

Historisch betrachtet stehen die Umweltbedingungen mit dem in einer Wechselwirkung, was wir „Heilige Geographie“ oder „Geosophie“ nennen können, die sich in vielen religiösen Traditionen beobachten lassen. Die Frage ist, wie sich die fortwährende Beobachtung und die diskursive Konstruktion des Klimawandels auf die religiöse Fabrizierung dessen auswirken, was dem spätmodernen Menschsein Sinn verleiht. Wie wir vom Beispiel der Gaia-Spiritualität wissen, beschleunigt die einfache Einsicht, dass die Erde ein einheitliches, komplexes und in all ihren Funktionen begrenztes System darstellt, auf einzigartige Weise die Entwicklung einer holistischen Erdreligion.<sup>18</sup> Die Wissenschaft erforscht eben nicht nur die Natur aus eigenen Zwecken, sondern sie fördert durch ihre Modelle auch die Entstehung von alternativen geistigen Bildern von der Natur.

Ähnliche Interaktionen kann man zwischen den neugeistigen Gruppierungen und den Umweltgruppen beobachten, die oft selektiv Informationen aus den Sphären der Umweltwissenschaft verwerten. Die Umweltbewegungen sind, wie Gary Gardner in einem weit verbreiteten Artikel zeigt,<sup>19</sup> von tiefen geistigen Motivationen angetrieben, und sie streben ebenso wie die Politiker in zunehmendem Maße Allianzen mit religiösen Institutionen und Ideologien an. „Die Anbetung der Geister“ der Umwelt wird langsam zur Gewohnheit. Der dynamische Austausch zwischen der religiösen und wissenschaftlichen Fabrizierung von Sinn scheint eine neue Stufe zu erreichen, die wir als Ritualisierung bezeichnen können.

Genau diese neue Form des Austauschs zwischen der normativen Wissenschaft und den Glaubensgemeinschaften und sozialen Bewegungen gerät ins Kreuzfeuer von einigen Wissenschaftlern und Gläubigen der nordamerikanischen religiösen Rechten sowie anderen, die ein Interesse daran haben, die Dramatik der Klimakrise herabzuspielen. Eine andere Strategie finden wir bei wirtschaftlichen Korporationen, die ihr öffentliches Image rhetorisch im Einklang mit dem neuen grünen Bewusstsein darzustellen versuchen. Die Wahl eines Produktes garantiert dann zur Gesundheit der Erde beizutragen. Ein anschauliches Beispiel dieses sog. „Green washing“ bietet die Fernsehreklame von EOn, wo man kleine Mühlen unter der Wasseroberfläche am Strand zeigt, mit denen mithilfe der Wellenkraft Strom erzeugt werden soll. Die Reklame stellt dies als zukunfts-trächtigen Beitrag des Unternehmens zur emissionsfreien Energieproduktion dar, verschweigt aber, dass die Kosten, die das Unternehmen in diese Entwicklung

18 Vgl.dazu Primavesi, Anne, *Sacred Gaia. Holistic Theology and Earth System Science*, London/New York 2000, mit einem Vorwort von John Lovelock; vgl. Bergmann, Sigurd, *Space and Justice in Eco-Spirituality*, in: Makrides, Vasilios N./Rüpke, Jörg (Hg.), *Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual*, Münster 2005, 212-225.

19 Vgl. Gardner, Gary, *Invoking the Spirit. Religion and Spirituality in the Quest for a Sustainable World* (Worldwatch Paper 164), Washington, December 2002.

investiert, weitaus geringer sind als die Kosten für den Reklamefilm. Es geht also lediglich ums Grünwaschen des Images eines schon länger moralisch angeschlagenen Konzerns und keineswegs um das Klimaproblem. Die neue Erdreligiosität wird auf diese und viele andere Weisen zur Ware auf dem Markt der Bilder und Werte. Der Klimawandel bietet jedoch trotz all seiner Ambivalenz beim Einzug auf den Markt auch neue Chancen und Herausforderungen an bestehende Machtkonstellationen.

Die zentrale Frage eines Forschungsprozesses über den klimabedingten Wandel der Religion wäre die Untersuchung, wie öffentliche Diskurse über die Konstruktion des Klimas die Wahrnehmungen, Ideologien, Stimmungen und Handlungsformen der Gläubigen und anderer beeinflussen. Man sollte aber auch in die andere Richtung fragen und untersuchen, wie die religiösen Prozesse selbst das Design und den Verlauf und die Verbreitung des öffentlichen Diskurses beeinflussen. Welche Wirkung übt die Entstehung des kosmopolitischen Weltbürgers<sup>20</sup> auf die Lebensstile, Produktions- und Konsumformen der Zukunft aus? Wie fabrizieren Wissenschaft und Religion in subtiler Arbeitsteilung einen neuen Sinn vom Leben auf und mit der Erde?

### *Heilige Geographie – Ästh/Ethik des gelebten Raums*

Eine der treibenden Kräfte in unserer Zivilisation ist, wie der Geograph Edward Soja gezeigt hat, die Entwicklung der Stadt, wie sie schon vor vielen tausend Jahren begann, z.B. in Catal Hüyük. Der Beschleunigungsprozess der Urbanisierung verwandelt gegenwärtig die gesamte Erde in eine einzige „Postmetropolis“,<sup>21</sup> was wiederum die Umgestaltung der Landschaften und Regionen insgesamt nach sich zieht. Im Zusammenhang des Klimawandels fördert und beschleunigt die Stadt den vom Öl angetriebenen und profitorientierten Industrialismus sowie auch die motorisierte Mobilität, die zu den größeren Emissionsquellen gehört. Die sog. „Hypermobilität“ hat den Grad einer Unvorhersehbarkeit erlangt, der jetzt das ganze Transportsystem und die soziale und ökologische Gesellschaftsplanung bedroht. Auch die Demokratie gerät durch diese Hypermobilität ins Schwanken, da vernünftige praktische Diskurse in einem Mobilitätssystem ohne Kontrolle gar nicht mehr möglich sind.<sup>22</sup> Paul Virilio diagnostiziert

20 Vgl. Deudney, Daniel, Global Village Sovereignty. Intergenerational Sovereign Publics, Federal-Republican Earth Constitutions, and Planetary Identities, in: Litfin, Karen T. (Hg.), *The Greening of Sovereignty in World Politics*, Cambridge Mass. 1998, 299-325.

21 Soja, Edward W., *Postmetropolis. Critical Studies of Cities and Regions*, Oxford 2000, 35.

22 Vgl. Sager, Tore, *Hypermobility and the Forecast-free Planning of Society*, in: Bergmann, Sigurd/Hoff, Thomas/Sager, Tore (Hg.), *Spaces of Mobility. Essays on the Planning, Ethics, Engineering and Religion of Human Motion*, London 2008.

den gegenwärtigen Kulturzustand als ewigen Stillstand, der von der Beschleunigung verursacht wird, die Hartmut Rosa als ein zentrales Merkmal der Moderne analysiert hat.<sup>23</sup>

Auch religiöse Lebensanschauungen kommen in diesem Zusammenhang des Konflikts um die Mobilität zum Vorschein, der so typisch für die Moderne ist. So bietet etwa der Disput zwischen den Futuristen und den Dadaisten am Anfang des 20. Jahrhunderts die Gestalt einer Kontroverse, die sich auch im Klimadiskurs fortsetzt. Während die Futuristen die Geschwindigkeit, den Fortschritt, die technische Innovation und die Macht über andere verherrlichten und von den Möglichkeiten, die urbane Lebenswelt zu gestalten, völlig verzaubert waren, kritisierten die Dadaisten die faschistische Vergöttlichung der Stärke, des Fortschritts und der technokratischen Lebenshaltung gegenüber der Natur. Während die einen sich der Welt der Veränderung und Konstruktion hingaben, inszenierten die anderen eine Welt des Mülls und der Destruktion.

Die Verunreinigung der verarmten, urbanen Lebenswelt in der industrialisierten Stadt stellte schon früh, treffend und kritisch Max Schulze-Sölde<sup>24</sup> in seiner „Zeit der Technik“ dar, und Raoul Hausmann<sup>25</sup> hat das Eindringen der Technik bis ins Innere des menschlichen Schädels und seiner Bewusstseinsveränderungen in seinem berühmten „Der Geist unserer Zeit“ deutlich gemacht.

Auch die religiösen Haltungen wählen diese zwei Richtungen und folgen entweder der futuristischen Verherrlichung der Geschwindigkeit und des Fortschritts oder kultivieren die dadaistische Sehnsucht nach einer anderen Art, das Leben im Raum der Stadt zu verbringen. Eine zentrale Frage, die auch für die Klimafolgediskussionen wichtig ist, lautet, wie man eine Stadt in einen lebenswerten Raum und bewohnbaren Ort verwandeln kann. Worin bestehen die qualitativen Kriterien einer Stadt, in der es sich zu leben „lohnt“, und wie kann man diese gestalten?<sup>26</sup> Was hat eine theologische Ethik zur Stadtplanung beizutragen?

- 23 Vgl. Virilio, Paul, *Fluchtgeschwindigkeit*. Essay, Frankfurt 1999 (1995); Rosa, Hartmut, *Beschleunigung*. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt 2005. Vgl. Bergmann, Sigurd, *The Beauty of Speed or the Discovery of Slowness – Why Do We Need to Rethink Mobility?*, in: S. Bergmann/T. Sager (Hg.), *The Ethics*.
- 24 Max Schulze-Sölde, *Zeit der Technik*, 1925, Öl auf Leinwand, 123 x 94 cm, Kunsthalle Recklinghausen.
- 25 Raoul Hausmann, *Der Geist unserer Zeit*, 1919, Holz und andere Materialien, 32,5 x 21 x 20 cm, Musée Nationale d'Art Moderne, Paris; vgl. Giacomo Balla, *Auto en Course, Etude de Vitesse*, 1912, Öl auf Leinwand, 55,6 x 68,9 cm, The Museum of Modern Art, New York; vgl. Hannah Höch, *Mechanischer Garten*, 1920, Aquarell, 73,5 x 46,4 cm, The Museum of Modern Art, New York.
- 26 Vgl. Gorringer, Tim J., *A Theology of the Built Environment*. Justice, Empowerment, Redemption, Cambridge 2002; Bonsdorff, Pauline von, *Habitability as a Deep Aesthetic Value*, in: Bergmann, Sigurd (Hg.), *Architecture, Aesth/Ethics and Religion*, Frankfurt, London 2005, 114-130.

Was bedeuten Kriterien wie die der ökologischen Gerechtigkeit und des Klimaschutzes für die urbane Lebensqualität?

Ich habe in anderen Zusammenhängen einen derartigen Ansatz als „Ästh/Ethik“ bezeichnet, der die Ethik mit der leiblichen Wahrnehmung verbindet.<sup>27</sup> Die Arten des moralischen Handelns müssen in unsere körperlichen Wahrnehmungsweisen in Bezug aufeinander und auf die Umwelt integriert werden. Das sich wandelnde Klima bietet in diesem Zusammenhang eine außerordentlich gute Gelegenheit, unser Wissen neu auszurichten an der Erfahrung dessen, was wir nicht mehr ohne weitere mithilfe unserer Erinnerung hervorsehen können. Die Erinnerung des Wetters, seine Erfahrung und die Erwartungen müssen neu körperlich in Einklang gebracht werden, was zur Schärfung der Wahrnehmung führt.

Eine stärkere Anerkennung der Dimension der Wahrnehmung ist dringend vonnöten, wenn die Klimafolgediskussion nicht in ein simples Muster der Übertragung empirischer Forschung in volks- und betriebswirtschaftliche Policy-Modelle zur Verhaltenssteuerung münden soll. Im Anschluss an den Anthropologen Tim Ingold sollte man in der Kulturanalyse die Dimension der Wahrnehmung gegenüber der des Denkens und Handelns vorordnen, und fragen, wie unsere Wahrnehmung der Umwelt auf die Denk- und Handlungsmuster einwirkt.<sup>28</sup> Urbevölkerungen unterscheiden sich hierbei radikal von den modernen Kulturen und bieten interessante Traditionen, über die man angesichts „unserer gemeinsamen Zukunft“ neu nachdenken sollte. Wenn der Jäger z.B. seine Umgebung mithilfe von körperlichen Fähigkeiten, interpretiert und sich mithilfe der Karte einer geistigen Kosmologie im gegebenen Raum orientiert, ist er/sie extrem abhängig von der Anwendung ästhetischer und religiöser Fähigkeiten um zu überleben.

Roy R. Rappaport hat weiterhin gezeigt, wie ökologische Regulierungen als effektive Praktiken in Ritualen stattfinden und wie diese den Umgang mit Naturprozessen steuern.<sup>29</sup> Auch in der Gesellschaftsplanung diskutiert man gegenwärtig, wie neue Ritualisierungen der Planungsprozesse jenseits der modernen Rationalität möglich sind. Allerdings diskutiert man in der Ritualtheorie kontrovers, wie sich die normative Funktion eines Rituals gestaltet, und ob Rituale als ökologische Regulative funktionieren sollen oder ob sie es auch tatsächlich tun. Wenn die Ritualisierung ein fundamentaler sozialer Akt ist, was anzunehmen ist, reprä-

27 Bergmann, Sigurd, *Atmospheres of Synergy. Towards an Eco-Theological Aesth/Ethics of Space*, in: *ECOTHEOLOGY: The Journal of Religion, Nature and the Environment* 11 (3/2006) 326-356.

28 Vgl. Ingold, Tim, *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London/New York 2000.

29 Vgl. Rappaport, Roy A., *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven 1968. Vgl. Grimes, Ronald, *Ritual Theory and the Environment*, in: *The Sociological Review* 51 (2/2003) 31-45.

sentiert sich diese als „kosmo-topische“ Praxis, d.h. als eine Handlungsform, in der man die Vorstellung vom ganzen Kosmos an einem besonderen Ort darstellt. In dieser Darstellung wird ein „kosmos-förmiger Ort“ (cosmo-sized place) erschaffen.<sup>30</sup> Diese Sichtweise führt uns zur Frage, wie wir nicht nur über das Weltklima und seine Folgen reden, sondern auch, wie wir den klimatischen Weltinnenraum in Alltagshandlungen rituell erschaffen und bewahren. Für Theologie und Kirche entstehen dabei spannende Möglichkeiten, ihre Räume und Liturgien schöpferisch neu zu gestalten.

Für eine detaillierte Studie zur Frage, wie man dem Klimawandel, der ja bislang nur wissenschaftlich dargestellt wurde, kulturell Sinn verleiht, kann man auf die Studie des Anthropologen Timothy B. Leduc verweisen, der die arktischen Inuiten und ihre Deutung des Wetters als „Sila“ untersucht. Sila nimmt man als eine geistige Kraft wahr im Verlauf der Wetterprozesse, von denen die Humanökologie der Jäger in der Arktis stark abhängig ist. Leduc fordert zurecht, dass man im Rahmen der Klimaforschung – und auch im Zusammenhang der sozialen Gerechtigkeit gegenüber den Urbevölkerungen – eine Tradition wie diese notwendig in die Forschung miteinbeziehen muss, die sich somit in eine interkulturelle Interdisziplinarität entwickeln muss.<sup>31</sup>

Beobachtungen wie diese führen uns dazu, zu fragen, wie man ästh/ethische Fähigkeiten auf empirische und kulturwissenschaftliche Studien beziehen soll. Wie kann man die körperliche Wahrnehmung der Umwelt und die Ritualisierung der kosmosförmigen Orte als soziale Strategie zur Veränderung entwickeln? Kurz gesagt: wie kann die Wissenschaft unser Auge und die Religion unsere Seele darin üben, sich und eine sich verändernde klimatische Umwelt neu und anders wahrzunehmen? Wohin führt eine Tiefenintegration von Wahrnehmung, Wissen und Weisheit?

So müssen wir z.B. lernen, eine einfache Mahlzeit neu wahrzunehmen und zuzubereiten. Jede Mahlzeit setzt eine Vielzahl von geographischen und lokalen Prozessen voraus. Mithilfe des vom Öl und Geld angetriebenen Transport- und Distributionssystem bewegen sich die einzelnen Elemente durch die Welt, bevor sie unsere Küche erreichen, wo sie dann wiederum mithilfe von Energie für den Tisch vorbereitet werden. Normalerweise sehen wir nicht einmal einen Bruchteil von dieser ökologischen Komplexität, die sich in jeder Mahlzeit verbirgt. Die Feedback-Kreise, deren Bedeutung Gregory Bateson hervorgehoben hat, sind strukturell aus unserem Bewusstsein entfernt. Wir handeln und denken in einer Welt, die wir selbst so gestaltet haben, dass wir uns der Informationen und Wahrnehmungen davon berauben, wie die Dinge miteinander verbunden sind.

30 Grimes, ebd., 44.

31 Vgl. Leduc, Timothy B., Sila dialogues on climate change. Inuit wisdom for a cross-cultural interdisciplinarity, in: Climatic Change 2007, DOI 10.1007/s10584-006-9187-2.

Die neue geistige Sehnsucht zu holistischen und universalen Werten des Miteinanderverbundenseins kann da nur armselige Kompensation liefern.

Wenn man Jakob von Uexküll's berühmtem Modell des „Funktionskreises“ folgt, ist nicht nur die Lebenswelt des einzelnen Organismus zwischen der Merkwelt und der Wirkwelt lokalisiert. Vielmehr erscheint auch der Klimawandel als eine gigantische Herausforderung, die Flüsse zwischen der Wahrnehmung und der Handlung im Funktionskreis auf einer globalen und lokalen Skala zu visualisieren. Der globale Raum wird dann an all seinen lokalen Orten als eine Kreuzung von Synergien verstanden werden. Die Religion erscheint dabei, in den Worten Kants, als Kraft der produktiven Einbildung, die sich in der Neugestaltung unserer Umwelt zeigt.

Im Anschluss an den Philosophen Henri Lefebvre hat Edward Soja die theoretisch fruchtbare Unterscheidung von drei Arten des Raums vorgenommen: den physischen, den vorgestellten und den gelebten Raum (lived space), der beide vereint.<sup>32</sup> Das Konzept der „gelebten Religion“, wie es in der von der Phänomenologie inspirierten praktischen Theologie entwickelt worden ist, funktioniert sehr gut im Einklang mit diesem Konzept des gelebten Raums. Beide bieten miteinander neue Voraussetzungen für eine Religionswissenschaft und Theologie, die sich als Disziplinen der Forschung zum „Dritten Raum“ (Thirdspace) entwickeln. Damit entstehen spannende neue Instrumente zur Erforschung des klimabedingten Wandels der Religion im urbanen Raum der Postmetropolis.<sup>33</sup> Die geistigen und ästhetischen Fähigkeiten des Menschen sein Leben in bebauten Umgebungen zu gestalten, stellt einen stark religiös geprägten Prozess der Identifikation dar.

In seinem letzten Buch hat Rappaport die Religion als eine Fabrizierung von Sinn umschrieben. Er unterscheidet dabei zwischen einer wissenschaftlichen und einer religiösen Weise, die Wirklichkeit zu interpretieren und argumentiert für eine notwendige Synthese zwischen beiden.<sup>34</sup> Für ihn liegt die elementare Spannung des menschlichen Lebens zwischen der Fabrizierung von Sinn in Bezug auf unsere Umwelt und den „Epistemologien der Entdeckung“, die darauf abzielen, die Gesetze dieser Umwelt zu erklären.<sup>35</sup> Wendet man diese Reflexion auf den Klimawandel an, kann man einen Konflikt diagnostizieren zwischen der rationalen Beobachtung des globalen und lokalen Wandels der Umwelt einerseits und der Sinnfabrizierung dieses Wandels andererseits. Beide müssen sich entwickeln,

32 Vgl. Soja, Edward W., *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Malden/Oxford/Carlton reprinted 2004 (1996).

33 Vgl. Bergmann, Sigurd, *Lived Religion in Lived Space*, erscheint in: Streib, H./Dinter, A./Söderblom, K. (Hg.), *Lived Religion. Conceptual, Empirical and Theological Approaches. Essays in Honor of Hans-Günter Heimbrock*, Leiden/Boston 2008.

34 Vgl. Rappaport, Roy R., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999.

35 Vgl. Rappaport, ebd., Kapitel 14.

aber die wissenschaftliche Erklärung kann und darf nicht ausschließlich die ritualisierte religiöse Sinnproduktion ersetzen. Die Spannung zwischen beiden und die Dissonanz von Gesetzmäßigkeit und Sinn müssen in ihrer Tiefe bewahrt und kultiviert werden. Was dies für die Klimaforschung bedeuten würde in der Zukunft zu vertiefen.

Meine Hypothese diesbezüglich lautet, dass unsere Sinnproduktion im Klimadiskurs in sich selbst eine starke und wichtige Möglichkeit bietet, die bislang nichtzufriedenstellenden Kontroversen zwischen Wissen und Weisheit zu überwinden. Dies muss nicht bedeuten, dass alles in der Wissenschaft, was auch der religiösen Haltung dem Leben gegenüber dient, gut ist. Vielmehr geht es darum, den Bürger selbst als zentralen Akteur der Wahrnehmung, Erfahrung, Erkenntnisse und Schöpferkraft anzuerkennen und die kulturellen und religiösen Sinnbildungen des Lebens im Klimawandel als eigenständige Kraft zu würdigen. Die Aufgabe der Glaubensgemeinschaften und der Theologie und Religionswissenschaft wäre es dabei, zu garantieren, dass die Bürger und Gläubigen selbst als Quellen und Träger der notwendigen sozialen Transformationen betrachtet werden und dass man sie nicht nur als Objekte des öffentlichen Managements steuert.

### *Erinnerung des Leidens und Befreiung der Schöpfung*

Eine wichtige Quelle dieser Stärke findet sich in der Erinnerung, wobei besonders die Erinnerung des Leidens der vorigen Generationen bedeutungsvoll ist. Wie wir wissen, ist der Klimawandel nicht nur eine Bedrohung in der Zukunft, sondern dieser hat schon über längere Zeit hinweg eine Vielzahl von Opfern unter Menschen, Organismen und Landschaften gefordert. Warum müssen immer die ärmsten Nationen die größten Opfer bringen, wenn die Reichen über ihre Maßen leben? Wie gehen wir mit dem Gedächtnis des Leidens unseres Nächsten und unserer Mitgeschöpfe um?

Johann Baptist Metz hat diese Fragen in seinem berühmten Aufsatz über die Bedeutung der Erinnerung des Leidens reflektiert.<sup>36</sup> Diese ist nicht nur eine Pflicht des Christen, sondern notwendig, um die wahre Befreiung von den Mächten des teleologischen und technologischen Denkens zu finden. Wie ich an einem anderen Ort gezeigt habe, ist die Forderung der Erinnerung an das Leiden auch zentral für die Stadtplanung<sup>37</sup>, und man sollte ihre Bedeutung im Rahmen

36 Metz, Johann Baptist, Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs, in: Evangelische Theologie 32, 1972, 338-352.

37 Bergmann, Sigurd, Making Oneself at Home in Environments of Urban Amnesia. Religion and Theology in City Space, in: International Journal of Public Theology 2 (2008) 70-97.

des Klimawandels erforschen. Wie kann die Erinnerung an ein Klima, das Leiden von Erdbewohnern verursacht hat, zu neuen Wahrnehmungen und Ritualisierungen in Bezug auf unsere Umwelt führen? Wie entwickelt sich die gelebte Religion im gelebten Raum des Klimawandels angesichts der Aufgabe, sich des Leidens anderer zu erinnern?

Solch eine Perspektive würde natürlich die Wissenschaft und Forschung weit von ihren Konventionen entfernen und sie, wie sicher einige meinen, allzu sehr in die Sphäre der willkürlich und emotional funktionierenden Weltanschauungen bringen. Von Spekulation soll sich der Forscher wie bekannt fernhalten, und die Bedeutung der Humanwissenschaften für die Naturwissenschaft und Technik ist schon seit langem auf ein Minimum reduziert, was im europäischen Forschungskontext z. Zt. noch weiter bis zum Ende der Geisteswissenschaft insgesamt fortgetrieben wird. Warum also soll im Klimawandel die Klimaforschung ihre ohnehin bereits in der Kritik stehende Autorität riskieren, indem sie sich mit der Religion, der Weisheit und dem Glauben verbündet?

Die Antwort ist eigentlich einfach. Folgt man Georg Picht, der im lebenslangen Dialog mit Carl Friedrich von Weizsäcker u.a. die Frage der Beziehung von Glauben und Wissen diskutiert hat, lernt man zu fragen: Wie kann eine Naturwissenschaft wahr sein, die das Objekt ihres Wissens zerstört? Bis heute bleibt Pichts Frage unbeantwortet. Weiter kann man fragen, wie denn eine Technik wahr sein kann, deren Anwendung auch die (technisch gestaltete) andere Natur zum Zusammenbruch bringt? Und wie kann schließlich eine sog. Wirtschaftswissenschaft wahr sein, deren Anwendung zur zunehmenden Verarmung der Natur und Weltbevölkerung führt?

M.E. darf man sich eine Antwort auf Fragen dieser Art nicht von denen versprechen, die unbekehrbar im Netz ihrer Geschichte und Schuld verfangen sind, sondern ausschließlich von denen, die zur Umkehr und zum Aufbruch bereit sind. Diese finden sich, Gott sei Dank, heutzutage in allen Bereichen der Gesellschaft, und die Allianzen zwischen den verschiedenen zivilisationskritischen Akteuren werden täglich stärker. Für die Glaubensgemeinschaften führt dies dazu, die Orte und Räume ihres Glaubens so zu gestalten, dass sie zu Räumen der Überlebenskunst im Klimawandel werden. Wenn der Geist des trinitarischen Gottes ein Geist ist, der Leben spendet, stellt sich der ökumenischen Kirche in der Diapraxis mit den anderen Glaubensgemeinschaften die Frage, wohin sie dieser Geist heute weht. Wie lesen Gläubige heute die „ewigen Gedanken des Himmels“ (Chr. Morgenstern)? Spiegelt sich möglicherweise im Drama des Klimawandels heute das Drama der Heilsgeschichte, in der, zusammen mit den Menschen, auch die ganze Schöpfung auf ihre Befreiung hofft? (Röm 8,21)