

Raum und Gerechtigkeit

Ethische Perspektiven eines großräumigen Umweltschutzes

Sigurd Bergmann

Die Absicht dieser Tagung, die Herausforderungen des Umweltschutzes in Bezug auf den Großraum neu zu durchdenken, führt in ein bislang nur wenig erforschtes Land von solcher Weite und Tiefe, dass es vermessen wäre, in diesem Beitrag auch nur eine grobe Karte aller umweltethischen Probleme skizzieren zu wollen.

Hinzu kommt, dass der Begriff des „Großraums“ zwar seit einigen Jahren in vielen Sprachspielen auftaucht, dass er aber in der akademischen Literatur weder in der Gesellschafts- noch in der Naturwissenschaft eine klare Bedeutung trägt.¹

Eine weitere einleitende Beobachtung, die das Thema dieser Tagung geradezu in die Utopie befördert, gilt dem Verhältnis zwischen der Ethik und dem Raum, zwischen der Moral und dem Platz. Wohin man sich auch in der Moralphilosophie durch die Zeiten, und überraschenderweise auch in der Umweltethik der letzten Jahrzehnte wendet, schließt die Diagnose mit einem offenbaren Mangel der Reflexion über die Räumlichkeit des menschlichen Lebens und Handelns.²

In diesem Beitrag wäre es mir daher schon recht, wenn ich überhaupt etwas von der Tiefe und Bedeutung einer Reflexion über die Räumlichkeit für die Umweltethik und vice versa vermitteln könnte.

Drei Umweltprobleme in Norwegen

Drei Beispiele aus der norwegischen Situation sollen die Frage der Gerechtigkeit im Raum veranschaulichen.

In der Raubtierversorgung, v. a. in Bezug auf den mit Schweden gemeinsamen Wolfsstamm und dem kleinen Bärenstamm, scheiden sich seit mehreren Jahren die Geister im Land unversöhnlich in zwei Lager. Während die staatlichen Naturschutzbehörden und die Umweltbewegungen die von Schweden und Norwegen politisch beschlossene Entwicklung der Raubtierstämme verteidigen und den Zuwachs bis auf 500 Wölfe befürworten, wehren sich Lokalbevölkerungen in den berührten Gebieten,

die sich im Marginal durch die Schafszucht einen lukrativen Nebenverdienst verschaffen, gegen die Raubtiere überhaupt.

Mithilfe alter Stereotypen vom bösen Wolf, der die Menschen bedroht, sprechen sie den Raubtieren, deren räumliches Bewegungsmuster von großen freien Flächen völlig abhängt, jedes Lebensrecht im eigenen Land ab. Gegen den Protest sämtlicher Umweltbewegungen und der schwedischen Regierung gab Norwegen im Winter 2000/01 den Forderungen der Schafsbauern nach und ließ die Jäger mithilfe von Helikoptereinsatz fünf der Tiere erschießen.

Wessen Recht auf Lebensraum hat hier den Vorrang? Der Bauer, dessen Schafe, die – ganz unbeaufsichtigt im Vergleich mit kontinentalen Hirtentraditionen – um des Geldes wegen für den Menschen weiden, oder die vom Menschen unberührten Raubtiere? Kann auch ein Raubtier Anspruch auf Gerechtigkeit in Bezug auf die Erhaltung seines Lebensraums erheben?

Ein weiteres Beispiel kommt aus der Energieproduktion. Da Norwegen seine Stromversorgung aus den unendlich vielen, großen und kleinen Flüssen bezieht, die das Schnee- und Regenwasser aus den Bergen ins Meer leiten, hat man im Vergleich mit anderen Ländern Europas nie an Energiemangel gelitten, was wiederum zur reinen Verschwendungskultur geführt hat. Sparprogramme haben sich nie durchgesetzt und der Strompreis wird konstant niedrig gehalten, da die meisten Häuser direkt mit Strom beheizt werden. Im Zuge der Ölfunde wurde Norwegen als Staat zum „global player“ auf dem Weltmarkt und zum zweitgrößten Finanzkapitalist der Welt, und möchte seine Position nun weiter durch die Förderung von Erdgas aus dem Meer und dessen Vertrieb im jüngst deregulierten Energiemarkt ausbauen.

Öffentlich hat man anfangs den Bedarf an eigenem Verbrauch vorgespiegelt, spricht nun aber klarer vom Export der Energie. Gegen den Protest der Linken und der Mitte-Parteien, deren Minderheitsregierung an der Frage des Baus von Gaskraftwerken in Mittelnorwegen 1999 abgetreten ist, und mit der Unterstützung einer „unheiligen Allianz“ zwischen den rechten Parteien und den Sozialdemokraten, die beide neoliberalistisch den Staat, der hier selbst als Kapitalist funktioniert, zur höchstmöglichen Geldeinnahmequelle instandsetzen wollen, wird man möglicherweise in ein paar Monaten mit dem Bau von Gaskraftwerken beginnen, obwohl dies unweigerlich zu einem höheren Ausstoß von CO₂ und schädlichen Klimagasen führt. Da die rechte Partei allerdings allein keine Regierung bilden kann, wird man möglicherweise doch in etwas saubere Technologie investieren.

Unsere Frage nach dem Raum, in dem Gerechtigkeit herrscht, stellt sich hier in anderem Licht. Da der Weltmarkt nach seiner Deregulierung völlig dem Ziel der An-

häufung von Finanzkapital zu jedem Preis folgt, wird auch die Energieproduktion und ihr Konsum in vielen Ländern und in all deren Skalen vollends vom Geld abhängig gemacht. In Norwegen führt dies dazu,

a) dass alternative Energiequellen keinerlei Wachstumsraum erhalten, weil das Öl und das Gas zum Zweck der Geldanhäufung jegliche Energiepolitik steuern, und b) dass das Bewusstsein des Sparens von Energie sich nicht einmal entfalten kann, was wiederum die Handlungsmöglichkeiten einer alternativen Umweltgestaltung auf ein Minimum am Rand der Gesellschaft einschränkt.

Hinzu kommt, dass ein Land mit solch großem Areal und einer so kleinen Bevölkerung von nur vier Millionen mithilfe der Wasserströme und Winde jegliche Verunreinigungen verdünnen und „verduften“ kann. Die Situation der Umwelt gelangt also erst gar nicht in die Wahrnehmung der menschlichen Körperinne hinein, was den Umweltschutz erheblich erschwert.

Ethisch stellt die Gaskraftdebatte das Land vor die Frage, ganz ähnlich wie beim Raubtierproblem: Wessen Recht auf Raum zum Leben geht hier eigentlich vor? Das Recht derjenigen, die den nationalen und regionalen Raum aus Eigennutz der Energie- und Geldproduktion im globalen Markt-Raum unterwerfen wollen, oder das Recht derjenigen, die für die kommenden Generationen ein Recht auf einen Raum mit unbeschädigten Klimabedingungen fordern? Wie kann man allgemein die Rechte eines grossen Landschaftsraums und seiner Einwohner auf ein unbeschädigtes Klima formulieren? Kann eine Landschaft selbst Anspruch auf Erhaltung ihres Klimas erheben?

Ein dritter Konflikt, der nur ganz schwer in die nordischen Debatten gelangt, aber in Deutschland schon viel tiefer reflektiert worden ist, dreht sich um die Lachszucht. Da man den Lachs zur globalen Lebensmitteldistribution in kleinen Bassins an der Küste züchtet und dabei kräftig genetisch experimentiert, kann man damit rechnen, dass in kurzer Zeit die gesamten Wildlachsstämme durch die Vermischung mit den Zuchtrassen in ihrer Überlebensfähigkeit beeinträchtigt werden. Eine anwachsende Zahl von Wildlachsarten stirbt schon jetzt aus, weitere werden folgen.³

Was gibt dem Menschen das Recht, aus wilden Arten für eigene Zwecke veredelte Tiere zu züchten, die den Lebensraum ihrer Ursprungsarten völlig unbewohnbar machen, wobei dies auch hier nicht nur der notwendigen Versorgung sondern der Seafoodbusiness-Produktion von Tieren für Geld dient? Was geht vor, das Recht der Ureinwohner des Meeres auf geschütztes Leben im offenen Meeresraum oder das Recht der eigennützigen Ausbeuter ihres Lebens? Versteht sich der Mensch als Bewohner der Erde und auch der Meere, als Mieter im gleichen Haus (oikos) oder eher als gieriger

Hauseigentümer, der seine Eigeninteressen den Überlebensinteressen aller anderer rücksichtslos aufzwingt? Wie kann den Lebenden dieser Erde Gerechtigkeit im Raum als Recht auf Lebensraum widerfahren?

Keine Zukunftsfähigkeit ohne soziale und ökologische Gerechtigkeit im gemeinsamen Raum

Um im Morast der oft eitlen Moralphilosophien nicht zu versacken habe ich den Begriff der Gerechtigkeit gewählt. Dieser hilft uns einerseits zum Anschluß an die international intensive, zentrale Debatte um die „ökologische Gerechtigkeit“ (eco-justice) im Konflikt mit dem Konzept des sog. „ökologischen Managements“ (eco-management).⁴ Und er hilft uns andererseits, in der Kontinuität Kants zu prüfen, ob dieser klassische Begriff der zentraleuropäischen Ethik auf den Raum unserer Mit-Welt überhaupt angewendet werden kann.

Die Architektur meines Beitrags schließt sich dem groß angelegten Entwurf an, den der englische Geograph David Harvey 1996 vorgelegt hat. Eine seiner Thesen lautet: „While therefore no society can do without a working and workable concept of justice any more than it can dispense with workable concepts of space, time, place and nature, the way these concepts get constituted through social practices has to be the primary focus of attention.“⁵

Etwas schärfer formuliert: Eine Gesellschaft ohne eine Vorstellung und eine Praxis sozialer und ökologischer Gerechtigkeit ist ebenso wenig zukunftsfähig wie eine Gesellschaft ohne die Vorstellungen ihres Raums, ihrer Zeit, ihres Platzes und ihrer Mitwelt und ohne eine tragfähige soziale Praxis im Einklang mit diesen. Die Vorstellungen und Handlungsweisen vom Raum und den Differenzen darin müssen im Sinne des Kriteriums der Gerechtigkeit für *alle* Weltbürger⁶ und im Sinne des Kriteriums der ökologischen Gerechtigkeit für *alle* Naturen, d. h. für alle Organismen in ihren jeweiligen Beziehungshaftigkeiten gültig sein. Gerechtigkeit ist nicht nur ein zwischenmenschlicher Wert sondern Teil der Vision von einer „kosmischen Demokratie“⁷ aller Lebenden.

Damit ergibt sich nicht nur für die progressive Umweltpolitik, sondern auch für die globale Friedenspolitik überhaupt der Auftrag, „einen gleichermaßen kraftvollen, dynamischen und überzeugenden Weg zu finden, der das Universale und das Partikulare in verschiedenen Maßstäben (scales) mit dem Streben nach sozialer Gerechtigkeit vom Standpunkt der Unterdrückten verbindet.“⁸

Die Entwicklung einer konsensualen Vorstellung vom einen Welt-Raum *und* den vielen Lebensräumen verschiedener Skalen einerseits und der Entwicklung der Vorstellung einer verbindlichen Gerechtigkeit für alle Lebende – nicht gegen sondern *mit* all ihren farbigen Differenzen – steht sachlich, wenn auch noch nicht politisch, sehr weit oben auf der Tagesordnung einer zukünftigen Erdpolitik und globalen Ethik.

Im folgenden stelle ich im Genre des keineswegs flächendeckenden Entwurfs drei Problembereiche dar, die mir von Bedeutung sind, um mit den Herausforderungen der Umweltgestaltung in einer sich immer schneller globalisierenden Spätmoderne zurechtzukommen. Dabei geht es

a) zunächst um das Mißverhältnis verschiedener moderner Raumvorstellungen, und um das Verhältnis der *Wahrnehmung* und der *Ethik* im Kontext der „Fluchtgeschwindigkeit“ (Paul Virilio), in der die Perspektive der örtlichen Wahrnehmung verbleicht. Was bedeutet die radikale Veränderung unserer Wirklichkeitsauffassung, die die moderne elektronische Medien- und Kommunikationstechnologie verursacht, für die Fähigkeit moralische Probleme im Verhältnis von Mensch und Mit-Welt überhaupt erst wahrzunehmen?

Keine Ethik kann ohne eine praktische Ästhetik funktionieren. Ohne eine neue körperlich-geistige Sensibilisierung, die in den verschiedenen Ansätzen zur ökologischen Naturästhetik reflektiert werden,⁹ kann eine handlungsfähige Umweltethik in Bezug auf die Probleme des Großraums nicht gelingen. Rechtes Handeln und Denken setzt gutes Empfinden und die Fähigkeit zur Wahrnehmung mit raum-offenen Sinnen voraus.

b) Es geht weiter um das Verhältnis von *Nähe* und *Ferne* im Bezug auf die Verantwortung. Dabei entsteht gegenwärtig die Frage ganz neu, ob und wie Menschen Verantwortung entwickeln, die sich nicht nur auf sich selbst sondern v. a. auf „den Anderen“ (Emmanuel Levinas) und den Fremden in großen Räumen einerseits und über große Zeiträume für mehrere Generationen andererseits bezieht. Mithilfe der Umwelt-Theorie des Funktionskreises von Jakob von Uexküll lassen sich die komplexen Relationen, Differenzen und Überschneidungen der Lebensräume im gemeinsamen Raum der einen Mit-Welt wahrnehmen.

Soziale und ökologische Gerechtigkeit in großen Räumen setzen die persönliche Fähigkeit zur Verantwortlichkeit voraus und v. a. auch die gesellschaftlichen Bedingungen, diese Fähigkeit sowohl im Nahen als auch im Fernen entwickeln zu können. Während die praktizierte Religion der Macht des Geldes und des, nur für wenige, freien Marktes die Reziprozität der Verantwortlichkeit sowie auch die Gleich-

heit und die Bedarfs-Angemessenheit der Gerechtigkeit zerstört, fördert eine ökologische Ethik nicht nur die Sozialpflichtigkeit des Eigentums sondern auch seine Natur-Raum-Pflichtigkeit. Im jüngst von englischen und nordamerikanischen Ökofeministinnen entwickelten Konzept des ökologischen Blühens (ecological flourishing) findet sich ein vielversprechender Ansatz, der räumlich weiter zu entwickeln ist.

- c) Drittens geht es um den Konflikt zwischen dem gegenwärtigen Globalisierungsprozess und seinen gegenläufigen Lokalisierungsprozessen, der seine Entsprechung im Konflikt der relativistischen und universalistischen Ethik findet. Nur das Beschreiten der langen Strecke eines dritten Wegs kann uns aus diesem Dilemma herausführen. Diese Strecke propagiert weder optimistisch die Vision einer globalisierter Weltgesellschaft noch kulturpessimistisch die Vision autonomer, unabhängiger Gemeinschaften.

Weder eine Gesellschaft wie die, die gegenwärtig mit dem einzigen Ziel der Geldwertanhäufung und im übrigen ohne menschliche und ökologische Ziele durch den ganzen Erdraum Finanzkapital, Waren, Menschen und Informationen zum Schaden vieler und Reichtum weniger bewegt, noch ein Netz unabhängiger, freier und reiner lokaler Gemeinschaften, die jeweils die Anhänger gleicher Werte und kultureller Traditionen vereint, scheinen mir zukunftsfähig.

Wie diese dritte Strecke zurückzulegen ist, kann mithilfe einer ökologisch qualifizierten Diskursethik entwickelt werden, die sich um die Gerechtigkeit aller kümmert, und v. a. um die Gerechtigkeit derer, die ihr am meisten bedürfen. Dies allerdings setzt eine radikale Umkehr und Neugestaltung der internationalen Institutionen der Weltgesellschaft und ihrer Machtmittel voraus, wobei die radikale Rekonstruktion der Bedeutung des Geldwerts vorrangig ist.¹⁰ Es setzt auch völlig neue Formen demokratischer Mitbestimmung von unten voraus, die im gegenwärtigen Parlamentarismus unter dem zunehmenden Einfluß transnationaler Allianzen nur im Marginal wachsen kann.

Ganz biblisch gesagt: Die Einsicht in die unausweichliche Wahl, welchem Herrn wir dienen wollen – „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Matthäus 6,24) – dringt uns dazu, den großräumigen Umweltschutz der Vielfalt des Planeten in der ethischen Perspektive der Wahl zwischen Geld oder Gott zu erkennen.

Lediglich eine klare theologisch-ethische Formulierung des großräumigen Umweltschutzes wird mir zum Schluß gelingen: Was funktioniert als Gott in der Umweltgestaltung der Zukunft? Geldanhäufung um seiner selbst zu jedem Preis für andere? Ter-

ritoriale Interessen starker Allianzen an der Bewahrung der eigenen Macht über andere? Das „Empowerment“ der vielen Armen dieser Welt zu einem menschenwürdigen Leben? Oder könnte die Ehrfurcht vor dem Raum des Lebens, der ethisch als ein praktizierter Eigenwert des Raums an sich fungiert, als neue Bedingung des Zusammenlebens überhaupt dienen? Wie kann dann die Religion mit ihren geliebten Gottesbildern zur Heiligkeit des offenen Raums beitragen?

Die Antwort der christlichen Tradition ist eindeutig. Dogmatisch formuliert: Gott offenbart sich im heiligen Geist als Spender, Bewahrer und Befreier des Raums in dem alles lebt, sich bewegt und existiert. Damit wird auch der großräumige Umweltschutz zur vorrangigen Sache im Gottesdienst der Christen vor und nach der Liturgie am Altar der Kirche und der Welt.

Zur Asymmetrie moderner Raumvorstellungen

In der Geschichte der Menschheit haben die Vorstellungen vom Raum mehrere radikale Veränderungen durchgemacht. Während die antike Philosophie verschiedene Theorien vom Weltenraum kennt, entweder als innerer Hohlraum einer Kugel oder als flache Scheibe, an deren Enden man herunterfallen kann, oder auch als Viereck im Bild des berühmten Weltenkoffers, hat sich erst in der Renaissance ein einheitliches Bild vom Lebensraum unseres Planeten entwickelt.¹¹

Im Zuwachs der technischen Fähigkeit, makro- und teleskopisch in die Ferne und später mikroskopisch in das Innere zu schauen, entwickelte sich vom 15. bis zum 17. Jahrhundert mithilfe der Geometrie und der Astronomie die Vorstellung vom einen Erdenrund im offenen Universum.¹²

Während der Antike die Vorstellung der Welt und des Menschen als Zentrum der Welt völlig fremd war, entsteht diese im Europa des späten Mittelalters im Zuge des neuen Weltbilds.¹³ Während im antiken Weltbild v. a. die Bewegung der Sterne und der Sonne dem Erdenraum seine Lebenskraft verliehen, so verlagerte sich der Glaube an die Seinsquelle des Raums in äußeren Mächten in diesen Raum selbst hinein. Die menschlichen Bewohner der Erde nahmen sich als Zentrum im offenen Raum des Universums wahr.

Aus Gründen, dessen Klärung mir heute wichtig erscheint, ist in diesem geschichtlichen Prozeß der Öffnung des Erdraums die Erkenntnis völlig verloren gegangen, dass die Erde ja nur aufgrund ihrer eigenen Bewegung im richtigen Abstand um die Sonne Leben tragen kann.¹⁴ Man könnte fragen, wie sich eine neue Erd-Spiritualität

gestalten würde, die sich nicht nur am Mysterium der Einheit des Planeten – im Anschluß an John Lovelocks Gaia-Hypothese¹⁵ – sondern auch am Mysterium der Bewegung des Planeten und seines Lebensraums um die Sonne im offenen Weltraum orientieren würde, wobei man ja mindestens zwei Skalen des Großraums beachten sollte, die des inneren mithilfe der Atmosphäre geschlossenen Raums und die des umgebenden offenen Raums.

Meine erste Beobachtung im Anschluß an die geschichtlichen Verschiebungen des westlichen Raumbildes gilt dem Mißverhältnis der verschiedenen kulturellen Code religiöser, wissenschaftlicher, technischer und politischer Art, die in der Moderne völlig aus dem Gleichgewicht geraten sind.

Seit Galilei, Newton, Kant, Darwin und Einstein geraten die religiösen Vorstellungen von der Welt als Gottes guter Schöpfung in die Plausibilitätskrise und müssen neu mit den Einsichten der Naturwissenschaften vermittelt werden, v. a. in Bezug auf die Evolution des Lebens und die Offenheit und Komplexität des Raumes.

Die technologischen Systeme der menschlichen Naturbeherrschung befinden sich keineswegs im Einklang mit den Theorien der Grundforschung, v. a. in den sog. neuen Naturwissenschaften, und sie passen sich erst langsam an die Forderungen der Umweltwissenschaft an.

Individuelle Vorstellungen vom Lebens- und Handlungsraum in kleineren Maßstäben sind nur brüchig mit den größeren Skalen der politischen und sozialen Systeme, v. a. im ökonomischen Bereich vermittelt, so dass der private Raum sich leicht vom öffentlichen Raum abkoppelt.

Der fast religiöse Bedarf eines eigenen Platzes und der Beheimatung im größeren Raum löst einerseits sowohl fundamentalistisch-elitistische als auch anti-moderne Tendenzen in allen Weltkulturen und Religionen aus.¹⁶ Andererseits führt er gleichzeitig zur Freiheit neugewonnener Religiosität und Geistigkeit, die in allen Richtungen der New Age den Glauben an die gute Natur ins Zentrum ihrer Vielfalt stellt.¹⁷

Innerhalb des Finanzsystems selbst ist die große Mehrheit aller finanzieller Transaktionen keineswegs mehr an die physische Produktion von Waren und Diensten gebunden sondern schwebt vielmehr geografisch ungebunden frei im Raum und Bann des elektronisch konstruierten Weltmarkts.

Kulturelle Code, die in den vormodernen Gesellschaften ineinander integriert waren, haben in der Moderne zunehmend ihren Zusammenhang verloren und schweben frei asymmetrisch über- und untereinander. Moralische, religiöse, politische, finanzielle, technische und soziale Code vom Raum in großen und kleinen Skalen sind keineswegs mehr miteinander vermittelt, sondern der spätmoderne Erdbewohner gleitet be-

wußt oder unbewußt vom einen Denk- und Handlungsraum in den anderen, ohne dabei all deren Widersprüche wahrzunehmen.

Das Ungleichgewicht der Code in den vielen Lebensräumen im einen offenen Weltraum stellt an sich schon eine gigantische kulturelle Herausforderung an die Zukunft der neuen Weltordnung und ihrer Umweltgestaltung dar. Seit der Veröffentlichung des ersten Photos von der Erde aus der Sicht des Mondbesuchers, das unseren Wohnraum Erde ganz von außen darstellte, kann man geistesgeschichtlich trotz aller Pluralität frei schwebender Vorstellungen vom Raum auch die Gemeinsamkeit eines sich langsam entwickelnden, neuen Erdbewusstseins beobachten, der auch in der Entwicklung einer „Erdpolitik“ mit stärker holistischen Zügen zum Ausdruck kommt.¹⁸ Im Feld der neuen Geistigkeit, die nach der Integration sowohl mit der Wissenschaft als auch mit den klassischen religiösen Traditionen sucht, drückt sich diese Suchbewegung aus der Asymmetrie moderner Raumvorstellungen heraus am klarsten in der Hypothese vom einen Weltorganismus namens Gaia, die John Lovelock ursprünglich als Interpretationswerkzeug der Klimaforschung konstruierte, und der von ihr genährten neuen Erdspiritualität dar, die die Erde als geheiligtes Wesen selbst als Gottheit Gaia verehrt und achtet.¹⁹

Für eine neue Ethik der Wahrnehmung und eine grün-graue ökologische Naturästhetik

Meine zweite Beobachtung gilt dem Phänomen der Wahrnehmung.

Überzeugend und klar hat der französische Medientheoretiker Paul Virilio die Krise unserer Wahrnehmungsfähigkeit dargelegt, die im Zeitalter der elektronischen und teleoptischen Kommunikationstechnologie beschleunigt wird. Virilio diagnostiziert eine radikale Veränderung unseres Weltbilds, in dem die Grenzen der geometrischen Perspektive und damit die Fähigkeit zur Wahrnehmung der Nähe, des Ortes und der Strecke verschwimmen.

Charakteristisch für dieses neue Weltbild ist die Verschiebung vom Anthropozentrismus und Geozentrismus zum „Luminozentrismus“, d. h. zum Streben, die menschliche Kommunikation in der Geschwindigkeit des Lichts zu vollziehen. Die Flucht aus der Realität vollzieht sich in der Überordnung der Lichtgeschwindigkeit über die Langsamkeit der Bewegungen in Zeit und Raum.

Für die Umweltpflege und ihre Ethik gewinnt diese Einsicht eine tiefgreifende Bedeutung. Die elektronischen Kommunikationsmittel schränken räumlich die Erfah-

rungen der Weite kräftig ein und sie zerstören auch die Dauer. Das Prinzip der Gleichzeitigkeit zerstört somit die Einzigartigkeit des Platzes und des Zeitraums der Gegenwart.²⁰

Virilio bezeichnet dies zu Recht als einen qualitativen Sprung, der die Beziehungshaftigkeit des Menschen zu seiner Umwelt radikal verändert.²¹ Die Dauer in der Zeit und die Ausdehnung im Raum werden dem Licht unterworfen, und sowohl die Zeit als auch der Raum verschwinden als Konstanten unserer Wirklichkeitsauffassung. Mit der Ausbreitung des Telefons und des Internetanschlusses geraten z. Tt. immer größere Bevölkerungen in den Sog dieser tiefgreifenden Veränderung ihrer Wirklichkeitsauffassung.

Auch für die Transportordnungen physischer Art entstehen Folgen. Man braucht eigentlich nie mehr wegzukommen, weil man elektronisch an allen Orten der Welt gleichzeitig und stetig ankommen kann. Die Erfahrung des Zurücklegens einer Wegstrecke, die in der Zeit durch den Raum von einem Ort zum anderen führt, geht dabei vollends verloren.²² Bewegungsformen, die früher mobil und seit einem halben Jahrhundert meist automobil waren, verblassen zu Gunsten eines statischen Musters, das eher dem Gehbehinderten ähnelt. Der spätmoderne Bürger wird zum „Terminalbürger“,²³ der sich lediglich mithilfe technischer Artefakte im Umkreis bewegt, entweder im „Rollstuhl“ des Autos oder im Informationskreis einer virtuell konstruierten Umwelt.

Durch die uns bekannte Umweltzerstörung wird der Erdball nicht nur verschmutzt, sondern er wird durch die neuen Technologien auch noch geschrumpft und fast auf ein Nichts reduziert.²⁴ Virilio fordert eine Ökologie, die den Auswirkungen der Maschinen auf unsere körperliche Wahrnehmung und auf unser inneres Bilderschaffen tiefer nachgeht, und er prägt den Begriff der „Verschmutzung der Dromosphäre“.²⁵ Dieser bezeichnet die Schrumpfung der optischen Dichte der Landschaft und die Verwechslung des sichtbaren Horizonts mit dem inneren unserer Einbildungskraft. Die Laufdauer (dromos) von Ereignissen in Lebenssystemen wird auf diese Weise stark beschädigt.

Als Gegenkraft zu Virilios Beobachtungen möchte ich die Entwicklung der Pilgrimsbewegung hervorheben, die sich z. Tt. in vielen Ländern Europas stark entwickelt. Während man sich als Terminalbürger durch die Welten lediglich technisch vermittelt bewegt und dabei meist stillsitzt, bewegt sich der Pilgrimswanderer mit dem eigenen Körper durch eine stets wahrnehmbare, reale Atmosphäre, die sich um alles Lebendige bildet,²⁶ entlang einer Strecke, die sich ständig vor ihm/ihr öffnet und sich hinter ihm/ihr schließt. Die geographischen, ökologischen, kulturellen, historischen und geistig-religiösen Erlebnisse stehen in stets räumlich lokalisierter Beziehung mit-

einander, so dass ein Erlebnis von besonderer Art entsteht. In Trondheim an der mittelalterlichen Kathedrale etwa begegnet man sehr vielen Menschen, die ihr gewohntes Leben und zuweilen auch ganze Karrieren allein um dieser Erfahrung willen verlassen. Der Begriff der mittelalterlichen Klostermystik bezeichnet dies nicht nur metaphorisch sondern vollends physisch konkret: das Herausgehen des Gläubigen aus der (spätmodern verschmutzten und geschrumpften) Welt: „exire de saeculo“

Virilio diagnostiziert die Verschmutzung der Dromosphäre als eine Art der Verschmutzung der Lebhaftigkeit des Subjekts und der Beweglichkeit des Objekts, wobei der sich selbst bewegende Körper des Menschen im Raum verloren geht. Eine andere Gegenbewegung, die auch wie das Pilgrimswandern den Charakter einer neuen sozialen Volksbewegung annimmt, sind die an vielen Orten regelmäßig organisierten Volks- und Marathonläufe, zu deren Vorbereitung Menschen aller Gruppen einen Großteil ihrer Freizeit und auch ihrer Kosthaltung opfern.

Optisch konstatiert Virilio weiter, dass die Wahrnehmung der Tiefenschärfe der Weltlandschaft verfällt, und fordert die Erweiterung der grünen Ökologie mit einer „grauen Ökologie“, die wieder die Wahrnehmung der Grautöne und der Tiefenschärfe erlaubt.²⁷

Die für unser Thema wichtige These formuliert Virilio klar: „Das ökologische Problem der *Natur* unserer Lebenswelt lässt sich folglich nur dann lösen, wenn wir uns darum bemühen, auch die bestehende Verbindung zwischen 'dem Raum' und 'der Anstrengung', der Dauer und dem Ausmaß einer physischen Ermüdung aufzudecken, die der Welt der sinnlichen Erfahrung ihren Maßstab, ihre 'natürliche Größe' verleiht.“²⁸ Die Wiederentdeckung der Situiertheit des Seins in dieser Welt ist gefordert.²⁹

Eine weitere Beobachtung, auf die wir später zurückkommen werden, gilt dem Verhältnis von Ferne und Nähe. Im Zeitalter der Fluchtgeschwindigkeit dominiert die Ferne völlig über die Nähe. Die Überordnung der Ferne wiederum hat zur Folge, dass die Raumordnungsprobleme der Erdoberfläche von den Problemen der Zeitordnung überflügelt werden. Gewaltsam wird die sog. „globale Zeit“ allen Orten, Regionen und Kulturen der Welt aufgezwungen und eine gigantische Kolonialisierung aller Lebenswelten ereignet sich im System der bis ans Licht beschleunigten Zeit, die die Schallmauer täglich mehrmals durchbricht. Abstände schrumpfen und Differenzen und Distanzen werden dem Boden gleichgemacht.

Inwieweit diese Entwicklung tiefgreifende Folgen für die Organisation der Politik, für das Zusammenleben menschlicher Gemeinschaften und für unseren Umgang mit der Natur hat, sind wir uns nur wenig bewusst. Vielmehr entsteht eine zwanghafte Dynamik in diesem Prozess, die sich reflexiv erst ganz allmählich in der Erfahrung mit

all dem neuen entwickeln kann. Phänomene wie etwa die Ausbreitung der gewaltsamen Kriminalität unter Jugendlichen und auch Kindern im Bezug auf den Einfluß der Bildmedien erscheinen lediglich nur als Spitze eines uns noch unbekanntes Eisbergs.

Grundlegend führt uns Virilios treffende Analyse in die Forderung nach einer neuen Ethik der Wahrnehmung. Wie soll man der gegenwärtigen Standardisierung des Sehens im allgemeinen, der Gleichformung und der zwanghaften Anpassung an globale Werte und Handlungsideale begegnen? Wie kann man der globalen Uniformierung unserer Wahrnehmung kritisch begegnen und ihr möglicherweise widerstehen? Befinden wir uns vielleicht schon mitten im umfassenden Prozess der Abrichtung und Zähmung unseres Blicks durch neue Stereotypen des Designs, die zur kräftigen Einschränkung unserer Wahrnehmungsfähigkeit überhaupt führt? Gibt es überhaupt noch eine freie Wahl der Wahrnehmung?

Virilios Konklusion in Bezug auf die Ethik ist minimalistisch. Als Gegengift bietet er lediglich die Ethik einer Wahrnehmungsverweigerung an, in der man der Flucht aus dem Raum der Gegenwart die Faszination nehmen soll. Genügt dies?

In Bezug auf die Frage des großräumigen Umweltschutzes scheint mir die Kritik an der technischen Flucht aus dem Erfahrungsraum von tiefgreifender und notwendiger Bedeutung, auch wenn seine Therapie bei weitem doch nicht tief genug greift.

Eine zweite Beobachtung lässt sich aus dieser Einsicht formulieren. Ohne die kritische Einsicht in die Veränderung unserer Wahrnehmungsfähigkeit durch die Anwendung der Kommunikations- und Medientechnologien kann sich ein qualitativ neuer Umweltschutz im Großraum nicht entwickeln. Für die kreative Gestaltung dieses Umweltschutzes ist es unabdingbar notwendig, die Wahrnehmungsfähigkeit des Raums in all seinen einzigartigen Atmosphären und Lagen sowie die Erfahrung der Dauer im Zurücklegen von Strecken wieder zu erobern. Die Wahrnehmungsverweigerung von aggressiver Bildkolonialisierung ist dabei nur ein erster Schritt. Die neue Herausforderung besteht vielmehr in der Entwicklung neuer kunst-, religions- und umweltpädagogischer Strategien, die zielbewusst die Wahrnehmungsfähigkeit des Subjekts im situierten Dasein fördern. Gegenläufige Massenbewegungen entstehen gegenwärtig schon aus kultureller Eigenkraft, z. B. in den neureligiösen Pilgrimsbewegungen oder in Volksläufen allerorts. Auch den ökologischen Kulturtourismus oder den Drang von Stadtbewohnern nach Landschafts- und Gartenumgebungen sollte man erwähnen.

Ohne die Wahrnehmungsfähigkeit von Problemen im Zusammenleben der Menschen mit anderen Lebewesen im gemeinsamen Lebensraum lässt sich die Umweltethik lediglich als institutionales Steuerungsinstrument ohne praktische und von un-

ten getragene Umkehr durchführen. Wer moralisch rechtfertigt handeln will und dies von anderen in seiner Mitwelt fordern möchte, muß zunächst einmal in der Lage sein, moralische Probleme mit dem eigenen Körper sinnlich wahrnehmen zu können.

Eine ökologisch grüne sowie auch graue Ästhetik ist damit die erste Voraussetzung einer fungierenden Umweltethik im großen sowohl als auch im kleinen Raum. Nur wer ein Umweltproblem im kleinen Raum auch am eigenen Körper erfahren kann, ist zum lokalen und globalen Handeln im Großraum auch in der Lage. Ferne und Nähe dürfen dabei nicht einander übergeordnet werden, sondern beide müssen in eine ausgewogene Beziehung zueinander treten. An dieser Schnittstelle entsteht die qualitativ neue Herausforderung einer Wahrnehmungsrevolution der Ökologie.

Verantwortung und Blühen in der Nähe und Ferne

Ein zweites wichtiges Problem im Bereich unserer Frage nach der Relation von Raum und Ethik gilt dem Verhältnis von Nähe und Ferne.

Führt die Nähe oder Entfernung im Raum zu einem ethisch signifikanten Unterschied für das moralische Verhalten der Menschen in Bezug aufeinander und in Bezug auf die Lebensformen ihrer Mit-Welt? Fällt es leichter, Verantwortung für diejenigen zu entwickeln, die einem nahestehen und für die man sich als Nachbarn einer gemeinsamen Gegend empfindet? Oder zeichnet sich das moralische Empfinden und Verhalten des Menschen gerade dadurch aus, dass es keine Unterscheidung zwischen kleinen nahen Räumen und den Großräumen der Weite und Ferne macht? Die Fragestellung ist komplizierter als es anfänglich erscheint.

In seiner ausgezeichneten Analyse des Holocaust untersucht der polnisch-englische Soziologe Zygmunt Bauman den Abstand zwischen dem Opfer und dem Täter und kommt zu dem Schluß, dass die Zerstörung der Nähe auch zum Verstummen der Verantwortung führt.³⁰ Zusammen mit den technischen und administrativen Errungenschaften der modernen rationellen Gesellschaft und der rassistischen Stereotypisierung und Ausgrenzung der Juden wurde die Vernichtung einer religiösen Gemeinschaft systematisch als Bestandteil einer neuen Großraumordnung für das dritte Weltreich betrieben. Ethisch war dabei interessant, wie bewußt die Distanzierung und Trennung der Opfer durchgeführt wurde, um das Kontrollsystem der Vernichtung durch andere Mitmenschen reibungslos durchzuführen. Proportional zum Verschwinden des Anderen aus dem eigenen Blick verringerte sich auch die Fähigkeit zur Verantwortungsübernahme ihm gegenüber, so Bauman.³¹

Der These Baumans kann man entgegen ohne dabei seine wichtige Beobachtung einer moralisch problematischen Auflösung der Nähe in Frage zu stellen. Offensichtlich sind Menschen auch dazu in der Lage, Verantwortung für andere zu entwickeln, die sich gerade nicht in der Nähe des eigenen Lebensraums befinden oder sogar als Mitglieder der eigenen Familie oder Gruppe existieren. Gerade weil die moralische Empfindung sich im kleinen Raum der Familie als Fähigkeit zur Empathie entwickelt, kann diese räumlich auch auf andere Maßstäbe überführt werden. Gegen Bauman hat der norwegische Philosoph Arne Johan Vetlesen deshalb angeführt, dass gerade die moralische Fähigkeit zum Mitleiden sowohl in kleinen als in großen Räumen über weite Entfernungen hindurch entwickelt werden kann.

Für die Frage nach der Möglichkeit eines großräumigen Umweltschutzes gewinnt diese Debatte eine offensichtliche Bedeutung. Wie ist es möglich, von Bürgern, Gruppen, Staaten und der Weltgesellschaft eine Verantwortungsübernahme zu erwarten, die sich auf andere nichtmenschliche Lebensformen in ihren notwendigen Lebensräumen bezieht ohne sich dabei lediglich auf den nahen Bereich der eigenen Erfahrungen zu beschränken?

Eine erste Antwort können wir aus dem ungeklärten Streit zwischen Bauman und Vetlesen erhalten. Die Erfahrung der Nähe und die physische Gegenwart des Anderen, sei es ein Mensch, ein Raubtier, ein Wald oder eine bestimmte Landschaft scheinen unumgänglich für die Entwicklung moralischer und umweltethischer Wahrnehmung und Verantwortung überhaupt. Gerade die Durchführung großräumiger Umweltschutzprogramme macht die Verankerung der Zielsetzungen im kleinen überschaubaren Raum dringend notwendig. Worum es jedoch vorrangig gehen sollte, ist die Förderung der Fähigkeit, die Erfahrungen der Nähe in die Verantwortungsübernahme für andere in der Ferne zu überführen.

Bei diesem Projekt kann man von der Umweltpsychologie und der Entwicklungspsychologie lernen. In einer umfassenden Forschungsübersicht, die sich der Frage widmet, wie Kinder großräumige Umwelten verstehen, betont der Geograph M. H. Matthews dass es notwendig sei, zwischen zwei Arten der Beeinflussung dieser wichtigen menschlichen Eigenschaft zu unterscheiden.³³

Zum einen geht es um die direkte unvermittelte Erfahrung mit Umgebungen, die jeweils den entwicklungsphysiologischen und psychologischen Stufen folgt und eng auch mit der Vielfalt und den Eigenschaften der Umgebungen selbst zusammenhängt, in denen die Kinder aufwachsen. Zum anderen gilt es die Faktoren zu erkennen, durch die die mediale und soziale Konstruktion der Bilder von Umgebungen entstehen. Erfahrungen mit und Vorstellungen von der Umwelt sind zwei qualitativ ver-

schiedene aber auch miteinander verbundene Momente. Im Reifeprozess des Kindes sind beide eng miteinander verbunden, was auch für die moralische Reife des Kindes und späteren Erwachsenen eine erhebliche Rolle spielen dürfte.

Auch wenn dies weitaus noch unerforscht ist, erlaube ich mir die Hypothese, dass die Erfahrungen der nahen Umgebung stark auf die moralische Empfindungs- und Handlungsfähigkeit des Erwachsenen in Bezug auf die globale Verantwortungübernahme gegenüber anderen, unbekanntem und fremden Lebensformen an anderen Orten einwirken. Umweltethisch verbinde ich damit Baumans und Vetlesens Einsichten so, dass die Erfahrung der Nähe im Raum zur Voraussetzung der Verantwortung im großen Raum wird. Weil ich meinem Nächsten in der Nähe begegnet bin, kann ich ihm/ihr auch in der Ferne moralisch begegnen. Das, was ich dem Geringsten unter Gottes Brüdern und Schwestern unter allen Lebewesen in der Nähe getan habe, die hungerten, froren und heimatlos litten, kann ich ihnen auch in der Ferne tun.

Eine weitere Dimension unserer Frage nach der Bedeutung von Nähe und Ferne der umweltethischen Kapazität findet sich im ökologischen Bereich. In seiner Theorie der „Umwelt“ unterscheidet der deutsch-schwedische Verhaltensforscher Jakob von Uexküll zwischen der Merk- und der Wirkwelt von Organismen. Die Lebewesen nehmen Phänomene und Prozesse in ihrer Umwelt wahr, verhalten sich in Bezug auf diese und teilen ihrer Umwelt in der Form verschiedenartiger Zeichen etwas mit.

V. Uexküll geht davon aus, dass sich die „Wahrnehmungs- und Wirkwelt“ des Lebewesens innerhalb eines „Funktionskreises“ unterscheidet,³⁵ dass die Umwelten selbst „subjektive Wirklichkeiten“ darstellen,³⁶ dass die verschiedenen Umwelten der Lebewesen sich „überall überschneiden und durchkreuzen“,³⁷ dass die Frage der Bedeutung zentral für alle Lebewesen ist,³⁸ und dass ein Subjekt ein anderes verstehen kann, indem es sich in die Welt des anderen hineinversetzt.³⁹ Die „Merkwelt“ eines Lebewesens besteht in dieser Theorie aus Zeichen, die in seiner Umwelt existieren, und die sein Verhalten in der „Wirkwelt“ im Bezug auf das Objekt bestimmen.⁴⁰ Diese Naturauffassung führt zur Revision des traditionellen Wirklichkeitsbegriffs der Naturwissenschaften, indem sie immer neu in „die konkreten Begegnungssphären zwischen Subjekten und Objekten“ hineinführen will, „in denen sich Natur in dieser oder jener Form verwirklicht“⁴¹

Ein Modell des Zeichenprozesses hat v. Uexküll im „Funktionskreis“ erstellt. In diesem werden „Einwirkungen“ durch „Bedeutungserteilung“ zu „Merkzeichen“ kodiert. Die Merkwelt und die Wirkwelt eines Subjekts können so vermittelt werden und mit den Welten anderer Subjekte in aktive Verbindung treten.⁴²

Der Raum, in dem verschiedene Organismen leben, ist also nicht a priori ein gemeinsamer sondern er setzt sich aus ganz verschiedenen Merk- und Handlungsräumen vieler verschiedener Lebensformen zusammen. Die Räume durchkreuzen einander, sie überlagern und überschneiden sich.

Die Einsicht in die Dimension des Abstands ist auch in dieser Hinsicht von sehr großer Bedeutung. Erst wenn ich meine Umwelt im Sinne v. Uexkülls als eine Vielfalt sich durchkreuzender Lebensräume wahrnehmen kann, gelange ich auch in die Lage, den Abstand und die Nähe zwischen verschiedenen Umwelten verstehen zu können. Ein sehr kleiner Raum kann auf diese Weise von einer derartigen Vielfalt sowohl der Nähe als auch der Entfernung zwischen den Lebewesen gekennzeichnet sein.

Ethisch wurde diese Einsicht im allgemeinen von Albert Schweitzer formuliert und in der Theorie der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ausgedrückt. Mithilfe der Umwelttheorie v. Uexkülls und der Entwicklungspsychologie der großräumigen Umweltbilder können wir Schweitzers Ethik weiter differenzieren. Der Hauptsatz seiner Ethik lautete: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“⁴³ Wendet man diesen Satz auf die großräumige Umwelt an, lautet er: „Ich bin Leben, das inmitten eines Raumes leben will, in dem auch andere leben wollen.“⁴⁴

Die Probleme und Konflikte des Miteinanderlebens, die in den sich überschneidenden Lebensräumen der Organismen im gemeinsamen Raum entstehen, können nach einer weiteren Qualifizierung der Ehrfurchtsethik durch Günter Altner nur in der Begegnung und im Austausch *aller*, die miteinander leben, gelöst werden.⁴⁵

Ein großräumiger Umweltschutz setzt damit eine Analyse voraus, die in ganz verschiedenen geographischen und ökologischen Skalen durchgeführt werden muß und in der man das Recht der Lebensformen auf die Erhaltung des für sie besonderen und angemessenen Lebensraums kartografiert. Nur eine Umweltpolitik, die anderen Lebensformen sowohl in unserer Nähe als auch in der Ferne ihre räumlichen Lebensbedingungen nicht abspricht und zerstört, verdient den Titel eines großräumigen Umweltschutzes *aller*. Im Konzept des Umweltraums (environmental space) entsteht ein Modell, mithilfe dessen ein Diskurs um die Verteilung von Lebens- und Entwicklungsmöglichkeiten im Großraum möglich wird.⁴⁶

Während die Ethik der Ehrfurcht des Lebens, die ich hier mit der Qualität der Ehrfurcht vor dem Lebensraum erweitert habe, lediglich den moralischen Konflikt ums Überleben richtig erkennt und ethisch formuliert,⁴⁷ ohne dabei Kriterien zur Lösung vorzuschlagen, ist in der ökofeministischen Ethik in den letzten Jahren ein neuer Begriff entstanden, der die pragmatischen Lösungen eines lediglich äußerlichen Einverständnisses übersteigt.

Im Begriff des ökologischen Blühens (ecological flourishing) faßt u. a. die nordamerikanische Philosophin Chris J. Cuomo die Zielsetzung der Umweltethik zusammen. Während feministische Ethiker schon früher den Begriff der Fürsorge (caring) im Bezug auf die Relationalität alles Lebenden (connectedness)⁴⁸ entwickelt hatten, geht Cuomo im Gedanken des flourishing von der aristotelischen Vision des guten Lebens aus – die freilich damals nur für freie Männer und keineswegs für Sklaven, Frauen, Kinder oder andere Lebewesen galt – um die Vision des guten Lebens aller ökologisch auszuweiten.

Menschliches Blühen wird dabei von den Qualitäten der Gemeinschaft und des sozialen Zusammenlebens abhängig gemacht, ebenso wie das Blühen des außermenschlichen Lebens zur notwendigen Voraussetzung einer guten menschlichen Gemeinschaft wird. Hierbei fokussiert Cuomo speziell auf den inneren Zusammenhang (connectedness) der unterdrückenden Funktionen in verschiedenen sozialen Systemen. Ein Zentralbegriff ihrer Ethik findet sich in der Forderung nach der Sensibilisierung für den „dynamischen Charme“ der Organismen und Lebensformen.⁴⁹ Die Eigenschaft des ökologischen Blühens löst in dieser Ethik den Dualismus zwischen Mensch und Natur auf. Blühen wird als Wohlergehen zum Eigenwert sowohl von Individuen, als auch von Arten und ökologischen Gemeinschaften.⁵⁰

Obwohl dieser Ansatz vielversprechend ist, entstehen auch schwerwiegende Einwände, die allerdings eher meta-ethisch auszuführen sind.⁵¹ Sieht man von diesen jedoch einmal ab, erweist sich der Begriff des Blühens selbst durchaus als eine wertvolle Metapher zum Anstoß für ein neues Denken und Handeln, ganz besonders in Bezug auf großräumige Probleme.

Im Bild des Gartens, in dem alles miteinander blüht, verbergen sich all die kleinen und großen Räume, die mit v. Uexkülls Theorie sichtbar werden. Das Bild der Welt als Garten scheint mir auch nach dem Brundtland-Prozess viel eher geeignet als das Bild der Nachhaltigkeit einer Nutzfläche für die zukünftigen Konsumenten oder als das Bild des kranken Weltkörpers des World Watch Instituts als Patient, in dem sich der Mensch als behandelnder Arzt und Pfleger wiederum über den Patienten Erde stellt. Im Bild des ökologischen Blühens hingegen wird der Mensch selbst zur Pflanze und zum Gärtner der anderen.

Um dieses Bild der gegenseitigen Verantwortungsübernahme füreinander in kleinen und weltweit großen Skalen auch empirisch zu unterstützen, kann man auf eine psychologische Untersuchung verweisen, in der die Bedeutungen von sozialen Normen für das Verhalten in großräumigen moralischen Dilemmata untersucht worden ist. Das Resultat interpretiere ich als einen starken Beleg für meine These, dass die Vi-

sion eines global und gleichwertig blühenden Gartens von menschlichem und außermenschlichem Leben keineswegs unrealistisch sondern in den inneren Zukunftsbildern vieler Bürger lebendig ist.

Zunächst einmal zeigte die Untersuchung deutlich, dass moralische Normen überhaupt die Wahl der Menschen und ihr Verhalten in großräumigen Dilemmata beeinflussen.⁵² Als Religionswissenschaftler wissen wir, dass moralische Normen wiederum immer mit Hintergrundideologien unzweideutig verbunden sind, die wir mit den Begriffen „Weltbild“, „Weltanschauung“ und „Religion“ umschreiben. Allgemeine Weltanschauungen, ob religiöser oder säkularer Art, sind immer direkt auch mit unserem umweltbezogenen Denken und Handeln verknüpft.

Zum zweiten zeigte die Untersuchung, dass die Bereitschaft zum Handeln für ein angenommenes, allgemeines Gutes von der inneren moralischen Norm stark beeinflusst wird.⁵³ Im Bezug auf die Vision des ökologischen Blühens heißt dies, dass Menschen durchaus in der Lage sind, ihr Verhalten an die Vorstellung eines gemeinsamen Guten für alle im gleichwertigen Lebens- und Erdraum anzupassen. Sie sind weiterhin auch offensichtlich dazu bereit, dies in Handlungen umzusetzen.

Ein drittes Resultat der Untersuchung macht die Sache noch spannender. Es zeigte sich nämlich, dass nicht nur die einzelne Norm Bedeutung trägt sondern dass es auch sehr wichtig war zu wissen, was die anderen Mitmenschen zum Dilemma dachten und zu seiner Lösung unternahmen. Die Forscher bezeichneten dies im Begriff der „generalised reciprocity“, der verallgemeinerten Gegenseitigkeit.⁵⁴ Wenn soziale Normen stark sind, gibt es also gute Gründe anzunehmen, dass auch die anderen gern für das Ziel zusammenarbeiten wollen. Damit erhöht sich die praktische Durchschlagskraft der Normen noch einmal.

Die Vision eines blühenden Weltgartens, der sich aus vielen überkreuzenden, sich ergänzenden und fremdartigen Gärten zusammensetzt, ist keineswegs ein spekulatives Umding. Da Menschen offensichtlich in der Lage sind, großräumige Probleme in der Kooperation miteinander zu bearbeiten und dies im zielbewussten Streben nach der Verwirklichung ihrer inneren Zukunftsbilder vom guten Leben, und da offensichtlich die gleiche Stimme die gleiche Botschaft in viele menschlichen Ohren flüstert, fragt man sich, wie unsere gegenwärtige Gesellschaft es eigentlich überhaupt schafft, den Durchbruch dieser Visions- und Handlungskraft stets aufs neue zu verhindern!

Das Thema einer zukunftsfähigen Umweltethik im Großraum wird damit zur Frage, welche gesellschaftlichen Bedingungen entstehen und geschaffen werden müssen, damit die Zusammenarbeitsfähigkeit der vielen Bürger sich in tatkräftige Handlungsschritte zu einem anderen Weltsystem umwandeln kann. Welche gesellschaftlichen

Bedingungen müssen entstehen, damit der großräumige Umweltschutz eine praktische Angelegenheit für alle werden kann? Welche Hindernisse stehen dem gegenwärtig entgegen?

Für eine neue ökologisch und sozial gerechte Großraumordnung

Ein drittes Problemfeld im Kontext unserer Frage nach der Gerechtigkeit im Raum fokussiert den Konflikt, der allorts im Begriff der „Globalisierung“ umschrieben wird. Während man in der aktuellen Debatte unter der Globalisierung die gegenwärtig weltweite, transnationale, unbehinderte Bewegung von Finanzkapital, Waren, Arbeitskraft und Menschen sowie von Ideen und kulturellen Ausdrucksformen bezeichnet, finden sich auch in der Geschichte der westlichen Zivilisation Vorläufer zum kulturellen und ökonomischen Austausch in großen Räumen.

Im Anschluss an die Vorbilder des pharaonischen Reichs in Ägypten entwickelte der Hellenismus und darin v. a. das römische Reich translokale und transregionale Muster der Vereinheitlichung in Bezug auf die Interessen des einen Imperiums. Auch in anderen Weltteilen wie z. B. in den Hochanden haben sich bestimmte Völker wie etwa die Inka aggressiv größere Gebiete ihrer Machtausübung unterworfen. Auch die Kolonialgeschichte der westlichen Welt, die mit der spanisch-portugiesischen Conquista Ameri-Indiens begann und trotz aller sog. postkolonialer Ansätze bis heute nicht abgeschlossen ist, gehört in den weiten Horizont der Globalisierung.

Neu ist gegenwärtig nur, dass sich mithilfe der elektronischen Kommunikations- und Transportmedien der Austausch über die Entfernungen hindurch auf eine solche Art beschleunigt, dass der Prozess der Homogenisierung, den Habermas als „Kolonialisierung der vielen Lebenswelten durch das System“ beschrieben hat, mit einer früher unbekanntem Kraft und Schnelligkeit vollzieht.

Die Opfer dieser Kolonialisierung organisieren sich zunehmend in ebenso beschleunigtem Masse im kritischen Widerstand, der auf die Lokalisierung der Weltgesellschaft und ihre Neuorientierung abzielt, die in einem Netz von autonomen und selbstversorgenden Gemeinschaften eine Alternative schaffen soll. Ausläufer dieser Globalisierungskritik finden sich in der europäischen, von sozialen Bewegungen und auch Kirchen getragenen Kairosbewegung, die mithilfe einer Doppelstrategie die tagessaktuelle, kritische Auseinandersetzung mit der langfristigen zukunftsfähigen Schaffung alternativer Wirtschaftsformen verbindet.⁵⁵

Ein v. a. in den USA verbreiteter „Bioregionalismus“ strebt es an, Landschaften territorial in solchen Maßstäben miteinander zu verbinden, dass es gelingt alternative Produktions- und Konsumtionsformen im kleineren Maßstab miteinander auszutauschen.⁵⁶

In Indien ist es der sozialen Bewegung von v. a. Frauen auf dem Land und in der kleinskaligen Landwirtschaft gelungen, multinationale Unternehmen in die Flucht zu schlagen, und es könnte auch gelingen, national die Investitionen anderer so zu steuern, dass nicht nur die minimalen Interessen der Weltbank und des Währungsfonds sondern auch die lokalen Interessen der Bevölkerungen sowie ökologische Kriterien miteinbezogen werden. Der bevölkerungsmäßig gerechneten Minderheit der reichen Nationen steht eine Mehrheit der Weltbevölkerung in den meist verarmten Nationen entgegen, wobei auch in den reichen Ländern die Zahl der Opfer unter dem gegenwärtigen Tanz um das Goldkalb im globalen Kasino stark zunimmt.

Befürworter der Globalisierung verweisen oft auf die neuen Möglichkeiten der Armen, am freien deregulierten Weltmarkt teilnehmen zu können, was sich allerdings als augenwischende Illusion erweist, da die Starken weiter ihre eigenen Produktionen gegen Konkurrenz vom Süden abschotten und die armen Nationen lediglich als Rohstofflieferant, billige Arbeitskraft und Absatzmarkt beteiligen. Seit der UNCED-Konferenz in Rio 1992 sind die Fragen der Entwicklungspolitik eng mit den Fragen der globalen Umweltethik verbunden. Soziale und ökologische Gerechtigkeit sind seitdem zwei Seiten der gleichen Münze.

In der Ethik spiegelt sich der Konflikt zwischen der Globalisierung einerseits und den Re-Lokalisierungsbewegungen andererseits auch theoretisch. Während man in der sog. Postmoderne universalistische Theorien generell ablehnt, weil diese immer partikulär übersteigert sind und auf andere projiziert werden, befürwortet man in der relativistischen oder kommunitaristischen Ethik die Modelle, die sich am guten Leben für eine geschlossene Gemeinschaft orientieren.⁵⁷

Weder eine universalistische Ethik alten Schnitts, die dem Ideal des einen überall und immer gleichen Menschen folgt, der dem weißen Mann der Aufklärung nachgebildet ist, noch eine kommunitaristische Ethik, die sich am Ideal der einen, kleinen, guten Gemeinschaft orientiert, kann den Problemen des großräumigen Umweltschutzes und der globalen Asymmetrie zwischen Armen und Reichen begegnen. Beide Ethiken und ihre Hintergrundsideologien greifen zu kurz und verursachen Kurzschlüsse.

Ohne die Suche nach raumübergreifenden Werten und Visionen kann man m. E. keineswegs die notwendige Entwicklung eines neuen Weltsystems vorantreiben. Die Spannung zwischen der Partikularität und der Universalität muß so ausgehalten wer-

den, dass aus ihr die notwendige schöpferische Dynamik entsteht. Mit Harvey stimme ich daher überein, dass man von sozialer und ökologischer Gerechtigkeit keinesfalls abstrakt und universal reden kann ohne auf ihre konkreten Ausdrucksformen in der Zeit und am Ort Rücksicht zu nehmen. Das heißt jedoch nicht, dass die Vision einer Gerechtigkeit für alle zur Unmöglichkeit wird. Gerechtigkeit bleibt weiter ein grundlegendes Konzept zur Regelung zwischenmenschlicher und ökologischer Beziehungen.⁵⁸

Im Konzept der ökologischen Gerechtigkeit, das v. a. in den USA stark angewachsen ist, verbinden sich die weiter greifenden Interessen des menschlichen Zusammenlebens im neu globalisierten Weltsystem mit den Überlebensinteressen anderer Lebensformen. Im Konzept der ökologischen Gerechtigkeit untersucht man die soziale Verteilung der Vorteile und Nachteile in Ökosystemen.

Im Gesundheitswesen etwa kann man genau die Verteilung von umweltbedingten Risiken studieren, die zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen ungerecht verteilt sind. Während man in einem Modell der Gerechtigkeit als quantitative Verteilung lediglich die Asymmetrien zwischen verschiedenen Lebensformen studieren kann, lassen sich in einem erweiterten Modell auch qualitativ die Effekte der quantitativen Ungerechtigkeit miteinbeziehen.⁵⁹

In die Vision des ökologischen Blühens gehört in dem Gerechtigkeits-Modell von John Rawls – nach dem ein Gleichgewicht zwischen Starken und Schwachen hergestellt sein muß bevor man von Gerechtigkeit sprechen kann – auch das Gleichgewicht von Lebensformen in ihren dazugehörigen Räumen. Die ökologische Gerechtigkeit im einen Raum der Welt wäre dann als eine gerechte Verteilung der räumlichen Lebensbedingungen für alle Lebensformen zu betrachten.

Geht man von der leider nur wenig beachteten UNO-Charta für die Natur aus,⁶⁰ dann gilt es, den außermenschlichen Lebensformen ein Eigenrecht auf Leben zuzusprechen, das gerade nicht, wie später dann im Brundtlandprozess, lediglich aus menschlichen Nutzinteressen definiert ist. Aus diesem Eigenrecht auf Leben und Entwicklung, wie es im Vorschlag einer Erklärung zu den Rechten der Natur formuliert wurde, ergibt sich mit Notwendigkeit auch der Schutz und die Erhaltung des Lebensraums.

Wie diese klar ausgeführte Konzeption einer globalen Umweltethik im transnationalen Raum der Globalisierung durchgesetzt werden kann, ist z. Zt. leider eine allzu offene Frage. Ohne die radikale Rekonstruktion der Entscheidungsgremien und Institutionen des Weltsystems wird dies keineswegs möglich. Eine Neuschaffung internationaler, wirkungskräftiger politischer Institutionen, die die Vielfalt der Lokalgemeinschaften und die Vielfalt der ökologischen Systeme vor die einfältigen Interessen der Geldvermehrung stellt, ist vonnöten. Auch den Vorschlag der Einschränkung des

Geldwertsystems z. B. in zwei Währungsformen fürs Haushalten einerseits und für den Handel mit Überschüssen andererseits sollte man vertiefen.

Ein wichtiges und zentrales Kriterium der ökologischen Gerechtigkeit ist dabei die Rücksichtnahme auf die Schwachen, oder die Liebe zu den Armen, wie es in der christlichen Tradition der Befreiungstheologie heißt.⁶¹ Die Identifikation der Opfer der sozialen und ökologischen Ungerechtigkeit muß in den Analysen und Entscheidungen stets am Beginn und am Ende der Beurteilungsprozesse stehen.

Die Verzeichnisse über ausgestorbene Arten, menschliche Sprachen und Kulturen, von verarmten und zerstörten Landschaften und auch von Meeresböden und Hochgebirgen sprechen ihre eindeutige Sprache. Die Zerstörung von physischen Umwelten geht mit der Zerstörung von menschlichen Kulturformen immer Hand in Hand. Historisch hat sich unser gegenwärtiges Weltsystem schon eine Schuld an Vernichtung aufgeladen, die die Dimensionen des Holocaust bei weitem übersteigt. Die Voraussetzungen, die die Vernichtung der Juden im Dritten Reich möglich gemacht haben, bleiben weiter intakt und sie weiten sich seit mehr als fünfhundert Jahren über den ganzen Erdkreis aus.

Weil die Probleme des großräumigen Umweltschutzes heute zur Angelegenheit für alle Erdenbürger geworden sind, müssen auch alle an ihrer Lösung beteiligt werden. Die Lösung darf man sich keineswegs nur von einer Umkehr der Reichen und Verantwortlichen erwarten; sie liegt vielmehr in der Bildung von neuen Allianzen zwischen den Opfern und den mit ihnen Solidarischen in allen Erdteilen.

Die bei weitem vorrangige Herausforderung an die Umwelthethik ist damit heute, eine Analogie der sozialen Gerechtigkeit ökologisch herzustellen. Das Prinzip des Gleichgewichts gilt dann nicht nur für Menschen mit schwächeren und stärkeren Voraussetzungen, sondern es muß in Bezug auf alle Lebensformen ausgewogen zum Zuge kommen. Der Eigenwert des Lebens läßt sich ebensowenig quantifizieren wie sich die Differenzen im Raum eindeutig hierarchisch organisieren lassen.

Im Zuge der Erweiterung der sozialen zur ökologischen Gerechtigkeit spielt die Wahrnehmung und die Anerkennung von Differenzen eine entscheidende Rolle. Globalisierung darf sich keinesfalls als Homogenisierung, als Gleichformung aller zum Nutzen weniger und zum Schaden vieler entwickeln. Vielmehr wird im blühenden Garten der Gerechtigkeit das Prinzip der Heterogenität zentral, d. h. das Kriterium einer Anerkennung der Fremd- und Andersartigkeit der verschiedenen Lebensformen und Lebensräume als Kriterium einer gelungenen Großraumordnung.⁶²

Die Vision einer ökologisch blühenden Gerechtigkeit entwickelt sich auf diese Weise im scharfen Kontrast zu der einzigen Reflexion über ethische Probleme im

Großraum, die meine Literatursuche im deutschsprachigen Bereich ergeben hat. 1939 schrieb der bekannte Staatsphilosoph Carl Schmitt ein kleines Büchlein mit dem Titel „Völkerrechtliche Großraumordnung“.⁶³ Die Großraumordnung bindet Schmitt un-
abdingbar an den Begriff des „Reichs“, den er wie folgt bestimmt: „Reiche sind die führenden und tragenden Mächte, deren politische Idee in einen bestimmten Großraum ausstrahlt und die für diesen Großraum die Interventionen fremdräumiger Mächte grundsätzlich ausschließen.

Ein Großraum ist für Schmitt damit politisch homogen definiert, indem er als Geltungsbereich für die eine politische Idee der Machtkonstellation gilt und sich gegen den Einfluss anderer fremder Mächte wehrt.

Während sich die gegenwärtige Globalisierung völlig ohne Zielsetzung, ohne ein Telos, oder, in den Worten Schmitts, ohne eine politische Idee durch den Weltkreis bewegt, setzt sie ebenso wie bei Schmitt eine Großraumordnung voraus, die den Eingriffen von Fremden entgegensteht, d. h. von denen, die an anderen Werten als der Geldanhäufung interessiert sind.

Das hier skizzierte Ideal einer ökologisch und sozial gerechten Großraumordnung zielt damit genau auf das Gegenteil ab. Die Fremdartigkeiten vieler heterogener Lebenswelten, Lebensformen und Räume stellen gemeinsam die Vielfalt des einen zukunftsfähigen Erdkreises dar. Nur in der gegenseitigen Anerkennung und in der Achtung der Gleichheit aller sowie in der Ehrfurcht vor dem Eigenwert des Erdenrunds selbst, das um die Sonne im offenen Universum kreist, verbinden sich die Allianzen des großräumigen Umweltschutzes.

1 „Großraum“ kann im Deutschen sowohl geographisch die Fläche eines Territoriums, etwa einer größeren Stadt oder eines ganzen Landes, möglicherweise auch den Erdkreis, sowie politisch auch den Einfluszbereich einer nationalen Ordnung bezeichnen. Der englische Begriff des „large-scale“ bezieht sich – im Gegensatz zum „small-scale“ eher auf die weiten Umgebungen, die über den Wahrnehmungshorizont des Einzelnen oder einer Bevölkerung hinausgehen.

Obwohl Heidegger in seiner Existentialphilosophie die Dimension des Raumes klar hervorgehoben hat, nähern sich erst jüngst am Ende der 90er Geographen im englischsprachigen Raum explizit der Ethik an, und seitdem gerät etwas in Bewegung. Eine sehr wertvolle Übersicht über die gegenwärtige Diskussionslage bietet: David M. Smith, *Geography and Moral Philosophy: Some Common Ground*, in (der seit 1998 neu herausgegebenen Fachzeitschrift): *Ethics, Place and Environment*, Vol. 1, No.1/1998, 7-34. Eine Ausnahme findet sich in der einflußreichen sog. „Land Ethics“, die Aldo Leopold am Anfang des vorigen Jahrhunderts in den USA entwickelt hat. Leopolds Verdienst ist es, die Beziehunghaftigkeit der Organismen und Ökosysteme in die Umweltethik eigenwertig zu integrieren. Da dies schon Schule gemacht hat, obwohl sein Holismus mit schweren Mängeln versehen ist, gehe ich hier auf seine Ethik im besonderen nicht mehr ein. Eine

- ausführliche Diskussion bietet Des Jardins, Kapitel 9. Joseph R. Des Jardins, *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*, 2. Aufl. Belmont: Wadsworth 1997.
- 3 Vgl. den Artikel von Reiner Luyken, *Aus kleinen Fischen große zaubern*, in: DIE ZEIT 37, 6.9.2001, S. 40.
 - 4 Zum Konflikt zwischen Management und Gerechtigkeit s. Harvey, Kapitel 13. David Harvey, *Justice, Nature & the Geography of Difference*, Oxford: Blackwell 1996. Des Jardins, op.cit., 49-61, zeigt klar, warum die Miteinbeziehung der Natur in die Methoden wirtschaftlicher Kosten-Nutzen-Analysen unzureichend ist. Zum Konzept der „environmental justice“ s. 228ff.
 - 5 Harvey, op.cit., 333.
 - 6 Vgl. Beck 61ff., und seinen Vorschlag eines „Weltbürger-Manifests“ Ulrich Beck, *Wie wird Demokratie im Zeitalter der Globalisierung möglich? – Eine Einleitung*, in: Ulrich Beck (Hrsg.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 7-66.
 - 7 Leonardo Boff, *Unser Haus die Erde: Den Schrei der Unterdrückten hören*, Düsseldorf: Patmos 1996 (1995), 330-333.
 - 8 Harvey, op.cit, 362.
 - 9 Gernot Böhme, *Für eine ökologische Naturästhetik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989. Gernot Böhme, *Atmosphäre*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995. J. Douglas Porteous, *Environmental Aesthetics: Ideas, Politics and Planning*, London/New York: Routledge 1996.
 - 10 Zur Kritik des globalen Kapitalismus und Wegen aus dem Weltsystem heraus s. Ulrich Duchrow, *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft: Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie*, Gütersloh 1994.
 - 11 Zur Geschichte der Raumvorstellungen s. Jammer und Smart. Max Jammer, *Das Problem des Raumes: Die Entwicklung der Raumtheorien*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960. J.J.C. Smart (Hrsg.), *Problems of Space and Time*, 4. Aufl. New York: Macmillan 1976 (1964).
 - 12 Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt, Band 1-3*, s. v.a. *Band 3: Der kopernikanische Komparativ/Die kopernikanische Optik*, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1989 (1975). Alexander Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt/M. 1969.
 - 13 Sigurd Bergmann, *Geist, der Natur befreit: Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung*, Mainz: Grünewald 1995, (in russischer Übersetzung: Arkhangelsk 1997, revised edition forthcoming Grand Rapids: Eerdmans 2003), 133f.
 - 14 Bergmann, op.cit., 330f.
 - 15 Einen groß angelegten Entwurf der Verbindung von Lovelocks naturwissenschaftlicher Erdorganismusthese und der ökologischen Erdspiritualität bietet: Anne Primavesi, *Sacred Gaia: Holistic Theology and Earth System Science*, London/New York: Routledge 2000.
 - 16 Vgl. Thomas Meyer, *Identitäts-Wahn: Die Politisierung des kulturellen Unterschieds*, Berlin: Aufbau 1997, 37, 45-60.
 - 17 Vgl. Pétur Pétursson, *Kyrka, folkreligion och nyreligiösitet i postmodern kontext*, in: S. Bergmann/G. Eidevall (Hrsg.), *Upptäckter i kontexten: Teologiska föreläsningar till minne av Per Frostin*, Lund: Institutet för kontextuell teologi 1995, 73-97, 89-91.
 - 18 Vgl. Ernst Ulrich von Weizsäcker, *Erdpolitik: Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, 4. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994 (1989), 9-13.
 - 19 Vgl. dazu Rosemary Radford Ruether, *Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, New York 1992, und Primavesi, op.cit.
 - 20 Paul Virilio, *Fluchtgeschwindigkeit: Essay*, Frankfurt/M.: Fischer 1999 (1995), 19.
 - 21 Virilio, op.cit., 24.
 - 22 Virilio, op.cit., 28.
 - 23 Virilio, op.cit., 34.

- 24 Zur Beschleunigung der Zeit und Schrumpfung des Raums durch die modernen Transporttechnologien vgl. auch Carley/Spapens, 149ff. Michael Carley/Philippe Spapens, *Sharing the World: Sustainable Living & Global Equity in the 21st Century*, London: Earthscan 1998.
- 25 Virilio, op.cit., 37ff.
- 26 Vgl. Goethe: „Alles Lebendige bildet eine Atmosphäre um sich her.“ Johann Wolfgang Goethe, *Zur Naturwissenschaft II, 1, Älteres*, S. 742, in: *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie: Erfahrung, Betrachtung, Folgerung, durch Lebensereignisse verbunden*, München/Wien: Hanser 1989.
- 27 Virilio, op.cit., 63, 83ff.
- 28 Virilio, op.cit., 88f.
- 29 Virilio, op.cit., 96.
- 30 Zygmunt Bauman, *Auschwitz och det moderna sambället*, 2. Aufl. Göteborg: Daidalos 1994 (1989), 252.
- 31 Bauman, op.cit., 263.
- 32 Arne Johan Vetlesen, *Why does proximity make a moral difference? Coming to terms with lessons learned from the Holocaust*, in: *Praxis International* 12, 1993, 371-386.
- 33 M.H. Matthews, *Making Sense of Place: Children's Understanding of Large-Scale Environments*, Herfordshire/Savage: Harvester Wheatsheaf/Barnes & Noble 1992, 5.
- 34 Vgl. Matthäus 25,40. Vgl. Sigurd Bergmann, *Diskursive Bioethik – Für die Opfer*, in: S. Bergmann, *Geist, der lebendig macht: Lavierungen zur ökologischen Befreiungstheologie*, Frankfurt/M.: IKO 1997, 202-229, 226-229.
- 35 Jakob von Uexküll/Georg Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Bedeutungslehre*, Neuauf. Frankfurt am Main 1983 (1970), 11.
- 36 v. Uexküll/Kriszat, op.cit., 93.
- 37 Jakob von Uexküll, *Die Rolle des Objektes in der Biologie*, in: *Die Naturwissenschaften*, Heft 19, 1931, 390f., zit. n. Thure von Uexküll, *Die Umweltforschung als subjekt- und objektumgreifende Naturforschung: Einleitung*, in: J. v. Uexküll/Kriszat, op.cit., xxiii-xlviii, xxxvii.
- 38 v. Uexküll/Kriszat, op.cit., 119, Jakob von Uexküll, *The Theory of Meaning*, in: *Semiotica* 42, 1/1982, 25-82, (englische Übersetzung der „Bedeutungslehre“ in: v. Uexküll/Kriszat, op.cit., 105-179), 37.
- 39 Th. v. Uexküll, op.cit., xlviii, nennt dies die „Grundthese“ der Umwelttheorie seines Vaters.
- 40 Vgl. Thure von Uexküll, *Organismus und Umgebung – Perspektiven einer neuen ökologischen Wissenschaft*, in: Günter Altner (Hrsg.), *Ökologische Theologie: Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart: Kreuz 1989, 392-408, 400.
- 41 Ernesto Grassi/Thure von Uexküll, *Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, München 1950, 141.
- 42 J. v. Uexküll (1983), 11f., 113, (1982), 31-33. Vgl. Th. v. Uexküll (1983), xxxv f., (1989), 404.
- 43 Vgl. Günter Altner, *Naturvergessenheit: Grundlagen einer umfassenden Bioethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991, 44-68.
- 44 Der erste Schritt zu einer derartigen Ehrfurcht vor dem Lebens-Raum ist die Fähigkeit des Erstaunens. Vgl. Goethe: „Freudig war vor vielen Jahren,/Eifrig so der Geist bestrebt,/Zu erforschen zu erfahren,/Wie Natur im Schaffen lebt./Und es ist das ewig Eine,/Das sich vielfach offenbart;/Klein das Große, groß das Kleine./Alles nach der eignen Art./Immer wechselnd, fest sich haltend,/Nah und fern und fern und nah;/So gestaltend, umgestaltend.-/Zum Erstaunen bin ich da.“ *Zur Morphologie I, 2, Vorträge, über die drei ersten Kapitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie*, 1796, in: op.cit., S. 195.
- 45 Altner, op.cit., 70.

- 46 Carley/Spapens, op.cit., 8f., Kapitel 4.
- 47 Dass die Einsicht in die Herausforderung unseres Themas und auch in seine Schwierigkeiten nicht neu ist, zeigt kurz und treffend Goethes Satz: leicht beieinander wohnen die Gedanken doch hart im Raume stoßen sich die Sachen“
- 48 Chris J. Cuomo, *Feminism and Ecological Communities: An Ethic of Flourishing*, London/New York: Routledge 1998, 9.
- 49 Cuomo, op.cit., 72f.
- 50 Cuomo, op.cit., 62f.
- 51 Vgl. S. Bergmann, *Ekologiska perspektiv på modernitet, religion, etik, kön och befrielseöologin: Fem föreläsningar i Åbo 2000*, IV., (unveröffentlicht).
- 52 Chris von Borgstede/Ulf Dahlstrand/Anders Biel, *From Ought to Is: Moral Norms in Large-Scale Social Dilemmas*, Department of Psychology, Göteborg University, Sweden 1999, (Göteborg psychological reports 29 (1999):5).
- 53 Op.cit., 12.
- 54 Op.cit., 12.
- 55 S. z. B. das Dokument Kairos Europa „Europeiskt kairos-dokument för ett socialt rättvist, livsvänligt och demokratiskt Europa, maj 1998“, s: <http://members.tripod.com/~IKT/kairos.html>
- 56 V. Andrus/C. Plant/J. Plant/E. Wright (Hrsg.), *Home! A Bioregional Reader*, Philadelphia: New Society 1990.
- 57 Benhabib, 15, 98f., sucht und findet einen Weg, der diesen Gegensatz überwindet, in der Diskursethik, die Differenzen und Situiertheiten beachtet. Seyla Benhabib, *Autonomi och gemenskap: Kommunikativ etik, feminism och postmodernism*, Göteborg: Daidalos 1992, (*Situating the Self* 1992).
- 58 Harvey, op.cit., 332.
- 59 Rawls, 35f., geht in seiner Theorie der Gerechtigkeit davon aus, dass die Menschen in einer „Ursprungssituation“ zwei Prinzipien anwenden. Zum einen das der Gleichheit bei der Verteilung von grundlegenden Rechten und Pflichten, und zum anderen das der Kompensation der am meisten bedürftigen Mitglieder um soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten auszugleichen. John Rawls, *En teori om rättvisa*, Göteborg: Daidalos 1996 (1971).
- 60 *Welcharta für die Natur, beschlossen und feierlich verkündet durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 28. Oktober 1982*, in: Lukas Vischer (Hrsg.), *Rechte künftiger Generationen, Rechte der Natur: Vorschlag zu einer Erweiterung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, (Texte der Evangelischen Arbeitsstelle Oekumene Schweiz), Bern 1990, 67-74.
- 61 Vgl. Bergmann, op.cit. Fn. 13, 315ff., und die Erweiterung des Begriffs der „Armen“ auf die „Naturen“
- 62 Zu Adornos wichtiger Erweiterung der Gerechtigkeitsethik durch das Prinzip der Heterogenität als Ausgleich zum quantitativen Gleichheitsprinzips s. Sigurd Bergmann, *Rättvisan och delat främmande: En konstteologisk betraktelse av Iver Jåks' „nagler i rom“ i ljuset av Theodor W. Adornos rättviseseestetik*, in: S. Bergmann (Hrsg.), *„Man får inte tvinga någon“ - autonomi och relationalitet i nordisk teologisk tolkning*, Nora: Nya Doxa 2001, 119-132.
- 63 Carl Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte: Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Berlin/Wien: Deutscher Rechtsverlag 1939.
- 64 Schmitt, op.cit., 69.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Umwelt - Schriftenreihe für Ökologie und Ethologie](#)

Jahr/Year: 2001

Band/Volume: [28](#)

Autor(en)/Author(s): Bergmann Sigurd

Artikel/Article: [Raum und Gerechtigkeit. 33-58](#)