

IV Jenseits linearer Zeit

Schnegg, M. (2023). Die Sorgen um das Klima von morgen. In *Zeit und Sorge*. M. Bitzer e. al. (Hrsg.), Baden Baden, Nomos Verlagsgesellschaft: 229-250.

Die Sorgen um das Klima von morgen

Michael Schnegg

1 Einleitung

Mit dem Schatten schwindet auch die Hoffnung auf Regen. Thomas, Pete und ich warten, dass die Tiere nachmittags nach Hause kommen.¹ Bald werden wir wissen, wie viele Schafe den Rückweg geschafft haben. Mehr als 12 Monate hat es nicht geregnet und die aride Landschaft im Norden Namibias ist trockener als in den Jahren zuvor. Während wir warten, lösen sich die Regenwolken auf, die sich seit dem Morgen gebildet haben. „!Garub geht“, sagt Pete. !Garub, das ist der Schatten, den die Wolken werfen und der von Kindern besungen wird, während sie in ihm tanzen.

Zunehmend durch die Sonne bedrängt, rücken wir im Schatten eines nahestehenden Baumes ein paar Steine zurecht, um uns daraufzusetzen. Wir, das sind Thomas und Pete, zwei Khoekhoegowab² sprechenden Pastoralisten, die im Hinterland von Fransfontein, rund 450 Kilometer nordwestlich von Namibias Hauptstadt Windhoek leben, und ich.³ Während wir dort sitzen, beginnt Pete zu erzählen: „Neulich habe ich einen Workshop besucht, bei dem es darum ging, wie man mit ‚der Situation‘ umgehen kann.“ Mit ‚der Situation‘ ist gemeint, dass es kaum mehr regnet. „Wahrscheinlich wird es nie wieder so regnen, wie in der Vergangenheit und man muss überlegen, wie man sich anpassen kann. Ja, Anpassung an den Klimawandel, das war das Thema.“ Einige hätten gesagt, man solle sich gänzlich vom pastoralen Leben verabschieden und Hühner und Schweine halten. Aber beides berge ganz neue Risiken. Anders als bei Ziegen und Schafen, die selbst auf den offenen Weiden grasen, müsse man

1 Alle Namen sind Pseudonyme.

2 Khoekhoegowab ist eine Sprache der Khoe-Kwadi-Familie mit vier (primären) Klicklauten (ǀ, palatal; ǁ, lateral; ǃ, dental; !, alveolar), die wie andere Konsonanten funktionieren. Die Khoe-Kwadi-Sprachen gehören zu den südafrikanischen Nicht-Bantu-Sprachen mit Klick-Phonemen, die zwar keine sprachliche Einheit bilden, aber üblicherweise unter dem Oberbegriff Khoisan subsumiert werden (vgl. Güldemann und Fehn 2014).

3 Ich bin ein 1971 in München geborener Mann, der als Ethnologe an der Universität Hamburg arbeitet und seit 2003 in Namibia forscht.

diese Tiere füttern. Wenn man das nicht täte, wären sie noch vor dem nächsten Regen tot. Andere, so Pete weiter, hätten bei dem Workshop von ihren Erfahrungen mit einer Fischfarm berichtet, einem Projekt, welches von einer deutschen Nichtregierungsorganisation unterstützt würde. „Fische in der Wüste? Was ist, wenn das Wasser vertrocknet? Das ist doch eher was für die Küstenstadt Walvis Bay. Die beste Möglichkeit zur Anpassung ist, die eigenen Tiere zu verkaufen, solange man noch Geld für sie bekommt und dann in Ruhe zu überlegen, was man in Zukunft mit dem Geld machen kann. Wenn man allerdings einmal Geld in der Tasche hat“, fährt er fort, „dann ist das auch schnell wieder weg. Dann kommen die Leute und wollen ihren Teil davon abhaben, auch das ist also keine sichere Bank.“

Während Pete das Verschwinden von *!Garub* und die sich auflösenden Wolken zum Anlass nimmt, von seinem Erlebnis bei dem Workshop zu berichten, bleibt Thomas erstaunlich ruhig. Seine Augen richten sich auf den Berg, an dem die Ziegen und Schafe bald als kleine weiße Punkte auftauchen werden. „Machst du dir denn keine Sorgen um die Zukunft?“, möchte ich von Thomas wissen. Seine Antwort ist eindeutig. „Nein. Irgendwann wird es wieder regnen und dann wird es viel Gras für die wenigen gebliebenen Tiere geben.“

Diese Begegnung fand 2018 in einer kleinen Gemeinde einige Kilometer außerhalb von Fransfontein statt. Sie bringt Einschätzungen zum Ausdruck, die man in weiten Teilen der Region finden kann. Thomas und Pete stimmen darin überein, dass sich das Klima, das durchschnittliche Wetter, verändert hat. Das Khoekhoegowab-Wort für Klima, *!oab tsî !nanub masib* (wörtlich: „die Tatsache des Windes und vom Regen“) ist eine recht rezente Wortschöpfung. Das unterstreicht, dass es in der Vergangenheit kein Wort für das durchschnittliche Wetter gab und daher wahrscheinlich auch kein Trend einer langfristigen Veränderung des Durchschnitts beobachtet worden ist. Heute sieht das anders aus, Thomas und Pete sind sich einig, dass es früher deutlich regenreicher war.

Thomas und Pete sind sich auch einig, wo die Ursachen für die Veränderungen zu suchen sind: bei ihnen selbst, in ihrer Gemeinschaft. Wie für viele andere Menschen schafft das Wetter für sie eine Beziehung zwischen Menschen und anderen Teilen der Welt. Wetter verbindet – auch durch seine moralische Funktion. Schlechtes Wetter ist oft Folge unmoralischen Handelns, und nur wenn sich das menschliche Handeln ändert, wird das Wetter wieder gut (vgl. Schnegg 2021a,b; Schnegg et al. 2021). Diese Kausalität ist selbstverständlich nicht auf Namibia oder den globalen Süden beschränkt. Beispielsweise auch in Deutschland bekommen viele Kinder

zu hören, dass das Wetter morgen schlecht werde (und sie nicht draußen spielen können), wenn sie den Teller nicht aufessen.

Auch im Nordwesten Namibias ist diese Interpretation des fehlenden Regens keine Einzelmeinung von Thomas und Pete. Um das besser abschätzen zu können, habe ich 2020 eine nicht-repräsentative Befragung mit 133 Bewohnerinnen und Bewohnern Fransfonteins und umliegender Gemeinden durchgeführt. Fast alle so Befragten stimmen zu, dass sich das Wetter zum Schlechteren verändert hat und 78,2 Prozent sind der Meinung, dass die Veränderungen damit zusammenhängen, wie sich die Menschen in Namibia gegenwärtig verhalten. Nur 12,9 Prozent glauben, dass das Verhalten der Menschen im globalen Norden für diese Veränderungen verantwortlich ist. Darüber hinaus sind sich 97,7 Prozent einig, dass nicht die Menschen, sondern ausschließlich Gott das Wetter wieder ändern kann. Und 65,2 Prozent stimmen der Aussage zu, dass Gott das Wetter auch nutzt, um die Menschen für ihr Fehlverhalten zu bestrafen (vgl. Schnegg 2021b). Diese Aussagen deuten bereits an, dass es in der lokalen Wahrnehmung deutliche Unterschiede zu der wissenschaftlichen Lesart des Klimawandels gibt, die auch für die spätere Analyse des Zusammenhangs von Zeitlichkeit und Sorge eine Rolle spielen werden.

So viel zum Konsens. Das Ziel dieses Beitrages ist zu erklären, wieso sich Thomas, Pete und andere Menschen in der Region angesichts einer ähnlichen Einschätzung der Veränderungen des Wetters dennoch so unterschiedlich viele Sorgen um das Wetter von morgen machen. Um das zu verstehen, werde ich zeigen, dass die Konstruktion dessen, was Wetter ist, in unterschiedliche Vorstellungen von Zeit und Zukunft einbettet ist, die dafür mitverantwortlich sind, dass sich die Menschen in unterschiedlichem Maße sorgen (vgl. Schnegg 2021c). Dazu diskutiere ich im folgenden Abschnitt den Zusammenhang von Sorge und Zeit bei Heidegger. Dem anschließend werde ich mein methodisches Vorgehen und die ethnographische Situation beschreiben. Damit ist die Grundlage geschaffen, um im Hauptteil zu zeigen, wie Zeitlichkeit und Sorge zusammenhängen, und wie man diesen Zusammenhang mit Bernhard Waldenfels als ein Antworten auf Ansprüche des Fremden verstehen kann, die sich Situationen stellen. Der Schluss fasst den Gedankengang nochmals zusammen.

2 Zeit und Sorge bei Heidegger

Der Bezug zwischen Zeit und Sorge ist erstmals von Martin Heidegger systematisch herausgearbeitet worden. Das übergeordnete Ziel der Philosophie Heideggers besteht darin, den Sinn des Seins zu ergründen (vgl.

Heidegger 2006). Diese Frage sei, so Heidegger, in der Philosophie kaum ernsthaft gestellt worden. Da man also nicht wirklich auf fundiertem philosophischem Vorwissen aufbauen kann, schlägt Heidegger vor, bei der Analyse damit zu beginnen, wie der Mensch der Welt im Alltag Sinn gibt (vgl. Wentzer 2013).

Um das zu systematisieren, entwirft Heidegger eine Vorstellung von der Grundstruktur des *Daseins* (sein Wort für den Menschen oder das menschliche Sein), die aus einer Reihe von sogenannten Existentialen besteht. Dazu zählen *In-sein*, *Mitsein*, *Geworfenheit*, *Rede*, *Angst*, *Sorge* und *Sein zum Tode* (vgl. Heidegger 2006; Wentzer 2013). Wenn man sein Projekt sozialwissenschaftlich liest, so kann man darin Grundelemente einer Handlungstheorie sehen, die die Fragen beantworten möchte, wie Menschen in der Welt situiert sind (*Geworfenheit*, *Mitsein*, *In-sein*), was ihr Handeln bewegt (*Sein zum Tode*) und wie darin sinnhafte Bezüge zur Welt entstehen (*Rede*, *Angst*, *Sorge*).

Als Grundmoment stellt Heidegger fest, dass wir in die Welt geworfen sind. Mit *Geworfenheit* bezeichnet er den Zustand, dass wir uns immer in einer Welt befinden, die bereits sinnhaft und geordnet ist, deren Zusammenhänge wir uns jedoch erst erschließen müssen. Wie machen wir das? Um das zu verstehen, müssen wir beachten, was uns von anderen Lebewesen unterscheidet. Als einzige Lebewesen wissen wir Menschen, dass wir sterben werden. Wir leben also immer im Angesicht unseres eigenen Todes. Daher malen wir uns aus, was wir erreichen wollen, bevor dieses Ende eintritt. Dieses Angesicht des Todes ‚zieht‘ unser Handeln und Denken gewissermaßen in die Zukunft. Wir betrachten unsere Situation im Jetzt immer schon in Hinblick auf die Zukunft. Heidegger benutzt den Begriff *Sich-vorweg-sein* zur Beschreibung dieser Zukunftsorientierung und ihrer Folgen. In dieser Zukunftsorientierung besteht ein wesentlicher ‚Motor‘ für unser Handeln.

Betrachten wir ein Beispiel, um dies zu verdeutlichen. Viele Menschen haben eine ‚bucket list‘ mit Dingen, die sie einmal gemacht haben wollen. Was bewirkt das? Wenn ich nicht sterben will, ohne ein Haus gebaut, einen Baum gepflanzt, oder ein Kind erzogen zu haben, so strukturiert das sich daraus ergebende *Mir-vorweg-sein*, wie ich heute mit der Welt in Beziehung trete. Es strukturiert etwa im Bereich des ökonomischen Handelns die Beziehungen, die ich zu Arbeit und Besitz habe, denn alle oben genannten Dinge kosten in unserer Gesellschaft Geld. Damit soll nicht negiert werden, dass das *Dasein* auch gegenwarts- oder vergangenheitsorientiert ist (Heidegger spricht von *Sein-bei* und *Schon-sein-in-der-Welt*); Heidegger argumentiert aber im Gegensatz zu anderen Philosophen

(etwa Aristoteles, von dem er sich absetzt), dass die Zukunft *Dasein* am entscheidendsten prägt.

Die Art und Weise, wie wir mit der Welt angesichts der erwarteten Zukunft in Beziehung treten, beschreibt Heidegger mit dem Konzept der Sorge, die er umständlich und doch passend als *Sich-vorweg-schon-sein-in(-der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)* bezeichnet. Sorge oder Fürsorge sind dabei nicht als Pflege zu verstehen, sondern bezeichnen alle Bezüge des *in-der-Welt-Seins*, die sich aus der Zukunftsorientierung unseres *Daseins* ergeben. Also auch, wenn ich beispielsweise keine Lust habe aufzustehen, da ich ‚besorgt‘ bin, dass mich ein weniger angenehmer Arbeitstag erwarten könne. Da Heidegger die sinnhaften Bezüge zur Welt aus dem *Sich-vorweg-sein* in der Zeit ableitet, kann er den Sinn des Seins auf einen Punkt bringen: Zeitlichkeit. Denn Zeit schafft diese Bezüge des *in-der-Welt-Seins*.

Während einerseits mein Beitrag im Wesentlichen auf der Analyse Heideggers aufbaut und damit die sinnhaften Bezüge zur Welt als Sorge in dem *Sich-vorweg-sein* ergründet, werde ich andererseits detaillierter als Heidegger differenzieren, wie man sich selbst voraus sein kann. Wie die Analysen zeigen werden, haben unterschiedliche Konzepte von Zeit und Zukunft Auswirkungen darauf, wie Menschen sich sinnhaft in der Welt verorten.

Die Bedeutung der Konzeption von Zeit zeigt sich bereits bei der Betrachtung von Heideggers eigenen Analysen und der Rolle des Todes. Der Tod markiert für ihn ein Ende, über das wir uns im Klaren sind und auf das wir hinleben. Somit basiert seine Analyse, meiner Lesart nach, auf seinem Verständnis vom „europäischen Alltagsmenschen“. Diesen nimmt er sich schließlich zum Vorbild. Wenn wir jedoch, wie in vielen Ontologien, annehmen, dass der Tod ein Moment in einem Zyklus ist, so ändert sich dessen Bedeutung und die Art und Weise, wie er auf unser Leben abstrahlt. Oder, wenn wir, wie das etwa Luther noch getan hat, davon ausgehen, dass die irdische Welt ein baldiges Ende haben wird, dann hat diese Sicht auf die Zukunft ebenfalls gravierende Folgen dafür, wie wir *in-der-Welt* sind. Diese kulturspezifischen Konstruktionen von Zeitlichkeit in ihren Konsequenzen zu verstehen, ist Teil dessen, was ich Heidegger hinzufügen.

3 Methodische Herangehensweise

Die meiner Analyse zugrundeliegenden ethnographischen Daten habe ich seit 2003 in Namibia erhoben. In dem Jahr bin ich zum ersten Mal mit

meiner Frau und Kollegin Julia Pauli nach Fransfontein gekommen, um dort eine einjährige ethnologische Feldforschung durchzuführen (vgl. Pauli 2019). Seitdem komme ich regelmäßig in die Region und habe mehr als drei Jahre dort gelebt. Ein wichtiger Bestandteil meines Arbeitens ist das Erlernen der Sprache Khoekhoegowab geworden. Ein zweiter wichtiger Bestandteil ist das Erlernen der Grundlagen des pastoralen Wirtschaftens. Dazu habe ich mir eine kleinere Anzahl an Ziegen und Schafen gekauft und versorge diese während meiner Aufenthalte selbst.

Während diese langfristig erhobenen ethnographischen Daten den Hintergrund für meine Auswertungen darstellen, habe ich in den letzten Jahren qualitative und quantitative Interviews dazu durchgeführt, wie Menschen die Veränderungen des Wetters wahrnehmen und erklären. In diesem Zusammenhang habe ich mehr als 30 leitfadengestützte Interviews durchgeführt. Bei der Zusammenstellung der Stichprobe habe ich mich bemüht, Menschen einzubeziehen, die sehr unterschiedliche Zugänge zu dem Thema haben: Menschen, die vollständig im ländlichen Hinterland leben und allein auf die Viehhaltung angewiesen sind; Menschen, die als Angestellte in den benachbarten Städten ihr Geld verdienen und nur gelegentlich an den Wochenenden ins Hinterland fahren, wo sie Tiere als finanzielle und kulturelle Anlage halten und auch Menschen, die mit der Landwirtschaft weniger unmittelbar in Verbindung stehen.

Ziel der hermeneutischen Datenanalyse war es, unterschiedliche Diskurse herauszuarbeiten. Dabei konnte ich mich auf meine Vorarbeiten zu Erklärungen des Wetterwandels in der Region stützen (vgl. Schnegg 2021a,b). Während die Analysen, auf die sich die vorliegende Interpretation stützt, alle Daten einbeziehen, werde ich in diesem Text nur einige Akteure stellvertretend für die herausgearbeiteten Positionen sprechen lassen.

Ich werde mich bei der Auswertung dieser Interviews zunächst auf die wichtigsten Diskurse fokussieren und zeigen, wie Vorstellungen von Zeit und Zukunft zu sehr unterschiedlichen Ausmaßen an Sorgen führen. Darüber hinaus werde ich die Daten in einem zweiten Schritt nutzen, um herauszuarbeiten, dass es sich hierbei nicht um starre Denkgebäude handelt, in denen Individuen immer auf die gleiche Weise über Zeit und Zukunft nachdenken, sondern dass Menschen je nach Situation auf unterschiedliche Konzepte von Zeit zurückgreifen können – was zu unterschiedlichen Graden an Sorgen führen kann. Diese situative Analyse wird nur dadurch möglich, dass ich mit denselben Menschen in unterschiedlichen Situationen interagiert habe. Bevor ich auf die Ergebnisse zu sprechen kommen kann, ist es notwendig, das Leben der Menschen in und um Fransfontein etwas genauer darzustellen. Nur vor diesem Hintergrund

ist verständlich, worüber sie sich Sorgen machen und weshalb die Sorgen variieren.

4 Ethnographische Situation

Die Region um Fransfontein wurde im ausgehenden 19. Jahrhundert durch das Deutsche Reich kolonialisiert. Um den Anspruch auf das Land zu festigen und die Ressourcen zu nutzen, warb die deutsche Regierung Siedler:innen an, die auf großen Flächen eine kommerzielle Viehwirtschaft aufbauten. Bei den Siedler:innen handelte es sich oft um ehemalige Mitglieder der sogenannten *Schutztruppe*, die selbst an der Eroberung und gewaltsamen Unterdrückung des Landes beteiligt waren. Die Kolonisierung hatte weitreichende Folgen für die Menschen rund um Fransfontein. Ihnen wurde ein Großteil des Landes genommen, das sie in der Vergangenheit zum Jagen, Sammeln und Weiden genutzt hatten (vgl. Schnegg et al. 2013).

Der deutsche Kolonialstaat hat den Menschen aber nicht nur wesentliche Teile ihrer Lebensgrundlage genommen, er hat darüber hinaus Steuern erhoben, um die Menschen schnell in das koloniale Projekt zu integrieren. Solche Steuern betrafen vornehmlich Ziegen, Schafe und Rinder, aber auch Hunde, die diese hüteten und zum Jagen genutzt wurden. Insgesamt hat die Besteuerung die Menschen gezwungen, landwirtschaftliche Produkte für den Markt zu produzieren, um die Steuern bezahlen zu können.

Neben den Steuern war ein zweiter Faktor für die Veränderung der Lebensbedingungen entscheidend. Die den Menschen als Reservate ausgewiesenen Flächen waren viel zu klein, um dort nachhaltig Viehwirtschaft betreiben zu können. Dahinter steckte Kalkül, denn so wurden die Menschen gezwungen, auf den angrenzenden Farmen für sehr niedrige Löhne zu arbeiten. Während der südafrikanischen Kolonialisierung, die sich der deutschen anschloss, war dies ein wesentlicher Grund dafür, dass Menschen in die Minenstädte ziehen mussten, um ein Einkommen zu erwirtschaften, das ein Auskommen ermöglichen würde. Ein Resultat dieser Mobilitätsmuster, die Clemens Greiner (2011) als „Translokaltät“ beschrieben hat, sind multilokale Haushalte, in denen ein Teil der Mitglieder in der Region um Fransfontein lebt, während die mittlere Generation in den Städten oder auf den Farmen im Umland in Lohn oder Anstellung ist (vgl. Greiner 2011).

Mit der Unabhängigkeit Namibias im Jahr 1990 haben sich die Möglichkeiten, mit dieser Mobilität eigene Lebensziele zu realisieren, signifi-

kant verbessert. Neben einer Mittelklasse hat sich eine Elite herausgebildet. Dabei ist Bildung eine zunehmend wichtige Zugangsmöglichkeit zu beiden Klassen geworden. Was Zugang zu Bildung und damit einhergehende Potentiale zur Realisierung von Wünschen für die einen sind, bleibt ein Traum für viele andere. Viele Menschen, die in Fransfontein und anderen ländlichen Regionen zurückbleiben, fühlen sich von den Entwicklungen abgehängt und nicht selten sehnen sie sich nach den alten Verhältnissen zurück, in denen es ihnen zwar nicht besser, aber in Relation zu ihren Verwandten in der Stadt auch nicht viel schlechter ging (vgl. Pauli 2019).

In diesem Umfeld des Sich-zurückgelassen-Fühlens wecken Pfingstkirchen zunehmend Hoffnungen. Sie können dabei auf eine als positiv wahrgenommene Tradition der Missionierung aufbauen. Bereits die Gründung der Gemeinde Fransfontein war eine Kollaboration von staatlichen Stellen und der *Rheinischen Missionsgesellschaft*. Während der überwiegende Teil der Menschen sich heute als christlich bezeichnet, variieren die Kirchen, denen Menschen angehören, stark. Die Zugehörigkeit wird dabei flexibel gehandhabt. Viele Menschen wechseln von den etablierten christlichen Kirchen (protestantisch, römisch-katholisch) in eine der kleinen, regionalen Pfingstkirchen, und dann ggf. auch wieder zurück. Die Pfingstkirchen verfolgen einen sehr viel strikteren moralischen Kodex, der etwa Sex vor der Ehe verbietet. Sie sind auch dahingehend moralisierend, dass sie viele Geschehnisse in der Welt als Strafe Gottes interpretieren, der das Fehlverhalten der Menschen missbilligt (vgl. Pauli 2019). Während viele Pfingstkirchen auf die Ankunft Gottes ausgerichtet sind, so bedeutet das nicht, dass Menschen nicht auch für ihr Handeln zur Verantwortung gezogen werden. Strafen durch die Gemeinschaft und durch Gott spielen in den körperlich und emotional aufgeladenen Messen eine entscheidende Rolle.

5 *Drei Zukünfte, drei Sorgen*

Damit ist der Hintergrund dargestellt, vor dem Menschen dem Ausbleiben des Regens Sinn geben, wenn sie in die Zukunft blicken. In der folgenden Analyse werden diese Blicke entlang von drei Diskursen geordnet, die ich als den *wissenschaftlichen*, den *landwirtschaftlichen* und den *christlichen* (*pfingstkirchlichen*) Diskurs bezeichne. Es ist wichtig zu betonen, dass es sich dabei um Idealtypen handelt, die sich überlappen und situativ variieren können.

5.1 *Wissenschaftlicher Diskurs*

Wir sind auf dem Weg nach Khorixas, als Charles anfängt darüber zu sprechen, wie karg das Land ist und wie schwer es für die Tiere ist, etwas zu essen zu finden. „Früher“, sagt er, „war es viel besser, da hat es schon im September geregnet.“ Die Regenfälle seien so stark gewesen, dass die Tiere zu Weihnachten schon lange von dem frischen Gras gefressen hätten. Dann, im Dezember, wenn die Verwandten aus den Städten kamen, wären die Tiere bereits so fett gewesen, dass man sie mit Freude geschlachtet hätte. Dabei hätte man kein Öl zum Braten gebraucht.⁴

„Heute“, so Charles weiter, „ist vieles anders. Seit vielen Jahren hat es zum Jahresende nicht geregnet. Da ist man froh, wenn der Regen im Januar oder Februar ausreicht, um zu überleben.“ Er könne diese Veränderungen genau beschreiben, denn vor seinem Haus in Fransfontein habe er einen Regenschirm aufgestellt. Einen, wie sie ihn auch auf den Farmen der Weißen nutzen. Die würden sich nach dem Regen immer gegenseitig anrufen, um zu vergleichen, wieviel es bei ihnen geregnet habe.

Besorgt fährt Charles fort: „In diesem Jahr hat es noch gar nicht geregnet.“ – „Wie stellst du dir die Zukunft der Viehwirtschaft in der Region vor?“, möchte ich wissen. „Es hat keine Zukunft. Der Trend ist doch klar. Seit ich den Regen beobachte, wird dieser immer weniger. Und man braucht einfach ausreichend Niederschlag, um in dieser Landschaft Tiere halten zu können.“ Er erwarte, dass immer mehr Menschen die ländlichen Regionen verlassen würden. Aber was sollten sie in den Städten machen? Arbeit gäbe es ja keine. Daher würden viele Menschen, die nach Khorixas ziehen, bei ihren Verwandten oder in dem stark wachsenden Township eine Unterkunft suchen. Beides koste nichts. „Aber was machen sie da?“, fragt er rhetorisch. „Bereits jetzt nimmt die Kriminalität immer weiter zu. Und das wird kein Ende haben. Menschen, die auf dem Land kein Auskommen finden, werden in die Städte kommen, Alkohol trinken, Drogen konsumieren und beides durch Kleinkriminalität finanzieren.“

Aber auch für diejenigen, die bleiben, wird es kein einfaches Leben. Eventuell müssen sie mit den kommerziellen Farmer:innen sprechen, die angefangen haben, Weideflächen zu vermieten. Das könne eine Chance

4 Um diese Bewertung verstehen zu können, muss man wissen, dass Fett in weiten Teilen Namibias als wichtiger Energielieferant geschätzt wird. Mageres Fleisch ist schlechtes Fleisch. Während dieses Modell in den ländlichen Regionen weiterhin eine große Bedeutung hat, setzt sich von den Städten und den Mittelklassen ausgehend langsam auch ein gesundheitswissenschaftliches Denken durch, das Fett als Gefahr und Auslöser von Krankheiten betrachtet.

sein. Da kann man in den Zeiten, in denen es besonders wenig Weideland gibt, Vieh für einen Fixpreis pro Tier und Monat grasen lassen und sie so durchfüttern. Aber auch das ist nicht leicht. Da die Weiden weit entfernt sind, benötigt man ein Auto und einen Anhänger, den man sich leihen muss. Das lohnt sich nur, wenn man viele Tiere hat. „Wir wissen nicht, was die Zukunft bringen wird, aber klar ist, dass es nicht so ist wie es einmal war. Wir müssen uns anpassen. Das ist der Klimawandel“, so Charles.

Die Erzählung von Charles steht exemplarisch für viele Gespräche, die ich in Namibia geführt habe und die sich zu einem Diskursfeld zusammenfügen, welches ich als den wissenschaftlich geprägten Zukunftsdiskurs bezeichne. Es zeichnet sich dadurch aus, dass die Gegenwart als von der Vergangenheit verschieden erlebt wird. Zeit wird dabei linear konstruiert und die Zukunft als eine Fortführung der Gegenwart gedacht, die sich nochmals von Vergangenheit und Gegenwart unterscheidet. Sie ist jedoch nicht nur offen, sondern unterliegt auch der Gestaltung durch den Menschen. Was wir morgen vorfinden, ist das Ergebnis dessen, was wir heute tun. Da Menschen in der Vergangenheit und in der Gegenwart falsch gehandelt haben, ist damit zu rechnen, dass die Zukunft schlecht werden wird. Wissen kann man das aber nicht. Diese Vorstellung von Zeit, die wir bei Charles und vielen anderen finden, entspricht dem, was Reinhart Koselleck so überzeugend als das dominante Zeitkonzept der Neuzeit herausgearbeitet hat (vgl. Koselleck 1995).

Aber was soll man tun? Wenn man wie Charles davon ausgeht, dass die Zukunft neu, offen und anders sein wird, so kann man Wissen darüber nur schwer aus Erfahrungen der Vergangenheit ableiten. Das ist ein Punkt, auf den Walter Benjamin (1977) bereits hingewiesen hat. Durch diesen Umstand nimmt die Unsicherheit zu. Mehr noch, die ganze Situation wird unübersichtlicher. Es ist diese Unübersichtlichkeit, die immer wieder die Frage aufwirft, wie man sich verhalten soll. Sollte man weiter in die Viehwirtschaft investieren, sollte man sie aufgeben oder sollte man doch etwas ganz anderes machen? Da die Erfahrung keine Leitlinien mehr gibt, kann man der Unsicherheit nur noch mit Informationen begegnen. Da diese aber, wie einige der Themen des Workshops (beispielsweise Klimawandel, Anpassung, Fischzucht), von dem Pete zu Beginn berichtete, in so hohem Maße von der Lebenswelt der Menschen entkoppelt sind, können sie die Unsicherheit und das Ausmaß an Sorgen nur teilweise beheben.

5.2 *Landwirtschaftlicher Diskurs*

Während wir die Tiere weiden, weist mich Otto auf ein paar Gräser hin, deren abgefressene Stümpfe aus dem Boden ragen. „Das Problem ist, dass aufgrund der hohen Viehzahlen der Anteil der mehrjährigen Gräser so stark zurückgegangen ist, dass der wenige Regen nicht ausreicht, um die Weide wieder wachsen zu lassen“, so Otto. Die einjährigen Gräser seien schwach und würden zu Beginn der Trockenzeit, wenn die Winde vom Meer stärker würden, entwurzelt und nutzlos über das Land verteilt werden. Wenn sie dann nicht ausreichend Samen gesät hätten, würden sie sich auch nicht reproduzieren. Die mehrjährigen Gräser hingegen würden viel schneller wachsen. In der Vergangenheit habe es mehr davon gegeben, heute allerdings, und er weist auf einen der wenigen Büschel vor uns, gibt es diese kaum noch.

„Mit dem Regen ist es wie mit dem Mond“, sagt er. „Er kommt und er geht. Unsere Eltern und Großeltern haben das auch schon gewusst. Es gab Dürren, bei denen der Großteil der Tiere gestorben ist.“ Die letzte Dürre kam, so Otto, als er ein Kind war. „Damals haben die Kadaver der Tiere überall auf dem Feld gelegen und es roch Monate lang nach verfaulendem Fleisch. So schlimm ist es heute nicht. Aber dann haben wir auch erlebt, dass der Regen wiederkam“, erzählt er. „Manche sagen, dass auf sieben gute, sieben schlechte Jahre folgen und vielleicht ist es auch so. In jedem Fall kommen die guten Jahre wieder, das haben wir immer erlebt.“

In einem vergleichbaren Gespräch klagt Magdalene, wie viele ihrer Tiere verstorben sind. „Du weißt das ja, Michael, du konntest das bei deinem letzten Besuchen mit den eigenen Augen sehen. Nur zwei Rinder sind mir geblieben, mehr als 30 sind tot.“ Auch wenn die beiden verbleibenden Rinder noch nicht groß genug seien, dass man ihre Milch trinken könne, so werde sich das bald ändern. Wenn der Regen wiederkäme, dann könne eine Kuh jedes Jahr ein Kalb bekommen. Einige der Kälber wären weiblich und nach wenigen Jahren könnten sie ebenfalls Nachwuchs bekommen. Dann ginge es immer schneller und die Herde könne wieder zu der Größe anwachsen, die sie einmal hatte. „Dann“, seufzt sie, „werden wir wieder hier sitzen und saure Milch trinken.“

Beide Erzählungen zeichnen sich dadurch aus, dass das Jetzt – die Dürre und die Trockenheit – als Teil eines Zyklus erlebt wird, in dem man sich an einer Talsohle – der Dürre – befindet. Aber so wie auf den Vollmond der Neumond folgen wird, so wird auf die Dürre der Regen folgen. Die Zukunft wird dabei als etwas wahrgenommen, das sich aus den Erfahrungen der Vergangenheit ableiten lässt. Das bedeutet nicht, dass Menschen die langfristige Tendenz nicht sehen, dass die Bedingungen schlechter wer-

den. In ihrem Versuch, das Beobachtete verständlich zu machen, verorten sie den „Trend“ aber in hohem Maße als eine momentane Phase innerhalb zyklischer Schwankungen. Die Dinge werden sich wiederholen und daher kann Erfahrung Sicherheit geben. Wenn die Kölner:innen sagen ‚et hätt noch emmer joot jejange‘, meinen sie damit ganz ähnliches. Diese Konzeption führt auch dazu, dass Situationen, in denen sich die Menschen befinden, als übersichtlicher wahrgenommen werden, da die Erwartungen an die Zukunft aus den eigenen Erfahrungen in der Vergangenheit abgeleitet werden können. Auch wenn es momentan schlecht um die Weiden steht, kann man damit rechnen, dass sich das in Zukunft wieder ändern wird. Diese Zukunft ist eine Wiederkehr der Vergangenheit und das Wissen darüber macht die Erfahrungen der Vergangenheit zu einem guten Ratgeber.

5.3 Christliche (pfungskirchliche) Diskurse

Wir stehen in der Hütte, die Robert neben sein Haus gebaut hat. Unser Interview ist beendet und er will mir auf dem Weg nach draußen zeigen, wovon er mir eben erzählt hat, seine Kirche, in der er jetzt für mich beten würde. Robert gehört einer Minderheit an, die römisch-katholisch erzogen wurde. In seinem Fall fand ein guter Teil dieser Erziehung auf einem kirchlichen Eliteinternat statt, das er wegen seiner guten schulischen Leistung besuchen durfte. Nachdem sein Leben nach der Unabhängigkeit mehr ökonomische Abs als Aufs erfahren hatte, lebt er inzwischen seit vielen Jahren in Fransfontein, wo er mit unterschiedlichen wirtschaftlichen Strategien experimentiert und ein durch viele Unsicherheiten geprägtes Leben führt. Dort ist er auch vor einigen Jahren „umgekehrt“ (engl. *repent*), d. h. er hat seinen Weg zu Gott neu gefunden, indem er erst einer Pfingstkirche beigetreten ist und dann mit der prophetischen Begabung beschenkt wurde. Ich dürfe ihn jetzt Prophet nennen, sagte er mehrfach während des Interviews.

Sein Glaube prägt seine Weltsicht. Auch er stimmt dem zu, dass sich die Dinge verschlechtert haben. „Es regnet nicht mehr so wie in der Vergangenheit, das sieht man sofort. Schuld daran sind“, sagt Robert, „die politischen Eliten, die ihren moralischen Kompass verloren und sich von Gott entfernt haben. Da die Elite nicht mehr an Gott glaubt und nicht mehr nach seinen Werten lebt, machen die Menschen das auch nicht mehr.“ Das, was sie momentan in Bezug auf das Wetter und den Regen erlebten, wäre eine Warnung Gottes, dass man umkehren müsse, sonst wäre die Menschheit nicht zu retten. Umkehren heißt für ihn, zu beten und ein an den Moralvorstellungen, die er der Bibel entnimmt, ausgerichtetes Leben

zu führen. Nur so könne man sich auf die Ankunft Gottes vorbereiten und wäre für diesen Tag bereit.

Diese christliche Vorstellung konstruiert die Zukunft zum einen im eschatologischen Sinne als auf uns zukommend. Das Ende der irdischen Welt wird unmittelbar erwartet und man sollte dafür präpariert sein. Anders als in dem linearen Zeitdenken bewegen wir uns nicht in die Zukunft hinein, sondern die Zukunft kommt auf uns zu, das französische *l'avenir* und das deutsche Zu-kunft bringen dieses Denken sehr schön zum Ausdruck. Morgen bleibt uns ein Tag weniger als heute. Die Zukunft (das Ende der Welt) kommt uns näher. Gleichzeitig ist die Vorstellung von Zukunft aber auch davon geprägt, dass Menschen das Ausbleiben des Regens als Warnung Gottes verstehen, mit der er sie dazu auffordert, ihr Verhalten zu überdenken und zu ändern. Damit, so der pfingstkirchliche Diskurs, haben sie eine gewisse Gestaltungsmacht für die Zukunft. Erst wenn sich das Verhalten der Menschen ändere, würde es auch wieder mehr Regen geben und der Trend, den Robert und andere sehen, ließe sich umkehren (vgl. Schnegg 2021a,b). In dieser Konzeption von Zeit kommt die Zukunft weitestgehend auf uns zu, aber in einer Form, die durchaus gestaltbar ist. Darin scheint mir ein wesentlicher Unterschied zwischen der pfingstkirchlichen Interpretation und der mittelalterlichen katholischen Zukunftskonzeption zu liegen.

Durch Gott als Bezugspunkt wird die von Robert und anderen erlebte Situation eingeordnet. Ein Resultat dieser Konstruktion von Zukunft ist, dass sich Menschen weniger signifikant Sorgen um die Zukunft des Klimas und des Wetters machen, die nicht nur in ihrer, sondern auch in Gottes Hand liegt.

5.4 Schweregrad der Besorgnis

Ich habe eingangs herausgearbeitet, dass Heidegger die Vorstellung geprägt hat, dass wir uns sinnhaft in der Welt verorten, indem wir uns immer schon *vorweg-sind*. Wir denken und sehen uns mehr oder minder bewusst in der Zukunft und das prägt, was und wie wir in der Welt sind und welche Bedeutung die Dinge der Welt für uns haben. Dabei bedenkt Heidegger allerdings nicht, dass Menschen unterschiedliche Modelle von Zukunft haben. Er sieht die Orientierung auf das Ende und den Tod als zentral an.

Die Analysen zeigen, dass sich diese Modelle deutlich unterscheiden und dass dies Konsequenzen hat. Wenn das *Sich-vorweg-sein* in einer Zukunft liegt, die als offen und gestaltbar wahrgenommen wird, so beinhaltet

das die Möglichkeit, dass ich eine Situation als unsicher erlebe und die Beziehungen zur Welt ebenfalls durch diese Unsicherheit geprägt sind. Pete fragt: „Was soll ich mit den Tieren machen? Soll ich sie verkaufen und das Geld für etwas Anderes nutzen oder doch besser warten, dass die Wetterbedingungen besser werden?“ Diese Offenheit der Zukunft bietet auch Potential. Wäre es nicht besser, in eine andere Form von Landwirtschaft zu investieren, etwa Schweinezucht oder Fischfarmen, von denen er bei dem Workshop gehört hat? Könnte das nicht auch eine Anbindung an die Märkte und damit ein Weg in die sich herausbildende Mittelklasse Namibias sein?

Wenn Menschen, wie Otto und Magdalene, davon ausgehen, dass die Zukunft primär eine Wiederholung von Vergangenen ist, so hat das unmittelbare Konsequenzen für die Sicherheit, mit der sie sich in der Welt bewegen können und für ihr Handeln. Wenn ich mir sicher bin, dass der Regen wiederkommen wird und die Herden wieder wachsen werden, dann gibt es weniger Gründe, das Handeln grundlegend in Frage zu stellen oder zu verändern. Das Sich-selber-vorweg-Sein in einer zyklischen Zeit verringert nicht nur das Maß an Unsicherheit, sondern führt auch dazu, dass man sehr viel eher gewillt ist, in einer Krise die Hoffnung nicht aufzugeben und in den Fortbestand der Herde zu investieren. Etwa, indem man die Tiere oft täglich über viele Stunden begleitet, um ihnen dabei zu helfen, Gras zu finden. Handeln und Denken sind damit unmittelbar dadurch geprägt, wie ich Zukunft wahrnehme.

Der pfingstkirchliche Diskurs verortet sich zwischen den beiden anderen Konzeptionen. Hier verbinden sich Elemente einer auf den Menschen zukommenden Zukunft, die von Gott vorgegeben ist, mit der Vorstellung, dass man sich darauf vorbereiten muss. Dadurch wird Handeln notwendig und überflüssig zugleich. Diese Situation wird als übersichtlich erlebt, da man sich in die Hand Gottes begeben hat. Die Folge ist der Versuch, sein Handeln an den Prinzipien auszurichten, die man für moralisch richtig hält. Im Vergleich zeigt sich also, dass das Wie des Sich-selber-vorweg-Seins reale Konsequenzen für die sinnhafte Verortung der Menschen in der Welt hat.

6 *Zukunftskonzeption und die Sorge durch das Fremde*

In der einführenden Vignette habe ich von meinem Gespräch mit Thomas berichtet und davon, wie er Regen als etwas erlebt, das sich grundlegend verändert hat. Gleichzeitig zeichnet er ein Bild einer Zukunft, die er als wenig bedrohlich wahrnimmt. Die guten Dinge werden wiederkehren.

Wie die meisten Menschen in der Region ist Thomas aber nicht nur Pastoralist, sondern auch Angestellter an einer Schule, ein religiöser Mensch, und vieles mehr (vgl. Schnegg 2021a). Als wir uns an einem der folgenden Tage treffen, kommt er – der Lehrer – gerade von der Schule und berichtet, dass er den Wasserkreislauf unterrichtet hat. Er hält die Zettel und das Schulbuch der 8. Klasse noch unter dem Arm. Da er von meinem Interesse an dem Thema weiß, erzählt er mir, dass sich der Regen an der Schnittstelle von Hoch- und Tiefdruckgebieten bildet und dass sich die Thermik mit dem Klimawandel ändert (vgl. Schnegg 2019). Wie genau, das wisse auch die Wissenschaft noch nicht. Diese Veränderungen wären aber auch dafür verantwortlich, dass sich das Wetter in Namibia geändert habe. Das würden auch die langfristigen Daten zeigen. Schon seit Beginn der Kolonialzeit würden in Namibia Niederschlagsmengen gemessen und es zeige sich immer deutlicher, dass diese zurückgegangen sind. Auch wenn unklar sei, wohin das noch führen werde, so wisse man inzwischen, dass der Trend unumkehrbar sei. Da würde er sich schon auch fragen, wie die Kinder in der Klasse einmal leben würden.

Das erneute Treffen zeigt, dass Thomas – wie wahrscheinlich viele andere Menschen auch – situativ auf unterschiedliche Konzeptionen von Zeit und Zukunft zurückgreift (vgl. Bender et al. 2010). Diese Situiertheit der zeitlichen Verortung ist in der Literatur nur recht selten berücksichtigt worden, wenn etwa sehr generell und essentialisierend von der „African time“ (Mbiti 1969) gesprochen wird, oder wenn eher zyklischen eher lineare, oder eschatologische Zeitverständnisse gegenübergestellt werden (siehe dazu Widlok et al. 2021). Dabei erleben wir Zeit immer durch bestimmte Objekte und als Teil bestimmter Ordnungen, die ihre jeweilige Eigenzeit haben (vgl. Bryant und Knight 2019; Schatzki 2010). In den hier beschriebenen Fällen zeigt sich etwa, dass Thomas Zeit durch die Objekte in der Umwelt – Gräser, Tiere, Wolken – erst zyklisch erlebt, und dann beim Anblick der Grafiken auf seinem Zettel ein anderes Zeitverständnis zugrunde legt. Es zeigt sich aber auch in vielen weiteren Bereichen, wenn Menschen ihren Körper als endlich erleben, einen politischen Prozess als Teil einer Legislaturperiode erfahren, ein Auto mit einer Garantie kaufen. All diese Objekte und weitergefasst gesellschaftliche Felder aus denen sie stammen (Körper, Politik, Wirtschaft), haben Eigenzeiten, die jeweils mitbestimmen, wie wir über die Zukunft nachdenken (vgl. Nowotny 1992). Da Menschen Zeit über unterschiedliche Objekte erleben und in unterschiedlichen Ordnungen zuhause sind, können oder müssen sie auch zwischen diesen Zeitlogiken ‚switchen‘. Für die Analyse bedeutet das, dass ein ‚Switch‘ zu einem anderen Grad an Sorge führen kann.

Um auszumachen, auf welche dieser Eigenzeiten Bezug genommen wird, spielen die Objekte und Praktiken, über die Menschen den Regen erfahren und durch die er für sie sinnhaft wird, eine entscheidende Rolle. In dem Fall von Thomas sind das bei der ersten Begegnung die Tiere und das Gras, das wir inmitten der ariden Landschaft erleben und von dem letztlich seine Existenz maßgeblich abhängt. Dies alles ist Zyklen unterworfen und damit wird auch dem Objekt Regen eine zyklische Zeitlichkeit zugeschrieben, beziehungsweise tritt diese zyklische Zeitlichkeit durch die Art der Interaktion deutlich in den Vordergrund.

Das sieht bei der zweiten Begegnung anders aus. Hier wird der Regen stark durch die, über einen langen Zeitraum erhobenen, Messdaten erfahren, die eine andere Perspektive auf Zeitlichkeit werfen. Sie rücken in den Vordergrund, dass der Regen abgenommen hat und dass man nicht genau weiß, wie die Linien in den Grafiken wohl weiter verlaufen werden. Da die Zukunft als viel offener erlebt wird und es wenig Anzeichen dafür gibt, dass sich der Trend umkehren kann, wird auch dem Regen diese lineare Zeitlichkeit zugeschrieben.

Aber auch Robert, der Prophet, ist nicht nur in seiner Kirche aktiv. In einer anderen Rolle ist er ebenfalls Pastoralist. Wie fast alle Menschen in Fransfontein besitzt er eine kleinere Anzahl an Tieren. Während einer meiner Besuche auf seiner Farm sitzen wir gemeinsam vor seinem Haus und betrachten die Wolken, die sich am Horizont bilden. Während wir über den trockenen Sandboden in die Ferne blicken, frage ich ihn: „Können wir nicht mal wieder Jagen gehen?“ – „Es gibt momentan keine Tiere in der Region. Hier finden sie kein Wasser. Wir müssten dann schon auf eine der Farmen im Norden fahren, wo es bereits geregnet hat. In Fransfontein müssen wir noch warten, bis der Regen die Seen wieder füllt und die Tiere zum Trinken kommen. Dann können wir wieder an unserer gewohnten Stelle ausharren.“ Der Kontext des Jagens und des In-der-ariden-Umwelt-Seins konstruiert den Regen und das Wetter auf eine andere Art. Hier steht primär die Erfahrung der Zyklichkeit im Vordergrund und nicht der moralisierende Zugang, der unser Gespräch in seiner Kirche geprägt hat.

Damit stellt sich die Frage, weshalb der Regen in unterschiedlichen Situationen jeweils eine bestimmte Zeitlichkeit erhält und wie diese Ordnungen selektiert werden. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir fragen, wie der Regen uns als Phänomen erscheint. Dazu bietet die responsive Phänomenologie von Bernhard Waldenfels (1994, 1998) einen sehr interessanten Ansatzpunkt. Sie rückt in den Blick, dass wir Phänomene nicht nur *als etwas* wahrnehmen, wie Edmund Husserl gezeigt hat, sondern dass diese Intentionalität erst ein zweiter Schritt ist. Im ersten Schritt werden wir von der Welt angesprochen. Was uns als Phänomen erscheint,

ist somit die kreative Antwort auf die Ansprüche, die die Umwelt an uns richtet (vgl. Waldenfels 1994, 1998).

Aber wie werden wir angesprochen und wieso müssen wir antworten? In Waldenfels responsiver Phänomenologie erfahren wir die Welt zunächst als *fremd*. Ihre Fremdheit fordert uns heraus. Nach Waldenfels ist damit jede Erfahrung eine Fremdheitserfahrung. Durch unser Antworten versuchen wir das Fremde zu ordnen, zu beherrschen. Gleichzeitig entzieht sich das Fremde dem Versuch des Ordners, sodass immer etwas außerordentlich bleibt. Das Außerordentliche, Fremde, Nicht-Verstandene affiziert uns weiter, fordert uns heraus und ist der Antrieb für die Veränderungen von Ordnungen. An dieser Schnittstelle von Ordnerndem und Fremdem entsteht somit die Bedeutung eines Phänomens (vgl. Waldenfels 1994). In dem von mir untersuchten Fall stellt das Ausbleiben des Regens in allen Situationen das Fremde, das Außerordentliche dar. Ich werde im Folgenden zeigen, wie diese Fremdheit uns jeweils anders affiziert und damit eine andere Ordnung herausfordert, was dazu führt, dass die Dürre jeweils zu einem eigenen Phänomen mit einer eigenen Zeitlichkeit wird.

Betrachten wir zunächst die landwirtschaftliche Situation und die Diskurse, die sich daraus ergeben, so zeigt sich deutlich, dass der Regen und das Wetter durch die Auseinandersetzung mit den Tieren, den Gräsern, den Wolken und ihren Dynamiken in unser Blickfeld rücken. Sie sprechen uns an. Aber was ist fremd? Fremd ist, dass wir nicht wissen, ob sie überleben werden. Wir versuchen diese Fremdheit innerhalb dieser Ordnung zu verstehen und das zentrale Moment dieser Ordnung ist ein Fokus auf das Ganze. Auch wenn das Einzelne nicht überlebt, werden die Wolken, die Gräser und die Tiere fortbestehen. Es wird sie auch in Zukunft geben. Auch wenn der massive Tod während der Dürre die Ordnung herausfordert, so entsteht das Grundmoment des Phänomens, seine Zyklizität, als Antwort auf die Frage, ob die Dinge überleben und in Zukunft noch da sein werden.

Ganz ähnlich lässt sich die Konstruktion des Regens über Messreihen und Daten verstehen. Was Messgeräte und Tabellen ausdrücken, richtet den Blick auf die langfristige Entwicklung, die zeigt, dass es immer weniger regnet. Was ist uns an den Messreihen und dem sich dadurch darstellenden Phänomen fremd? Fremd ist, wohin die Linie führen wird. Wie versuchen wir dies zu ordnen? Wir ordnen, indem wir die Zukunft als offen konstruieren. Die Linie kann in viele Richtungen weitergeführt werden. Vielleicht wird es nicht ganz so schlimm? Vielleicht ist noch eine Umkehr des Trends möglich? Der Regen und das Klima erscheinen als etwas, das viele Zukünfte haben kann. Es liegt an uns, wohin die Linie führen wird. Auch hier wird deutlich, dass die Art und Weise, wie uns

das Ausbleiben des Regens affiziert, Auswirkungen darauf hat, wie uns das Phänomen erscheint und welche Zeitlichkeit es erhält.

Auch im religiösen Kontext tritt das Ausbleiben des Regens auf eine bestimmte Art und Weise an uns heran. Die Frage nach dem Überleben des Menschen steht im Vordergrund und bestimmt, was uns fremd ist. Ist die Menschheit noch zu retten? Die Ordnung, mit der der Frage begegnet wird, ist eine religiöse und moralische und rückt das ins Zentrum, was Menschen falsch gemacht haben. Das Ausbleiben des Regens als Strafe, die wieder aufgehoben werden kann, wenn Menschen umkehren, ordnet das Fremde und schreibt dem Regen eine bestimmte Zeitlichkeit ein. Es kann gut werden, wenn wir umkehren.

7 Schluss

Ich habe mit diesem Beitrag die Frage gestellt, wieso sich Menschen in so unterschiedlichem Maße Sorgen um das Klima von morgen machen, obwohl sie bei der Beurteilung, wie sich das Klima geändert hat, nahe beieinanderliegen. Dabei habe ich zu zeigen versucht, dass Sorge ein sinnhafter Bezug zu den Dingen in der Gegenwart ist, der durch die Erwartungen an die Zukunft geprägt wird. Die Sorgen um die Tiere und darum, ob sie vom Feld wiederkommen und langfristig überleben, ist ein Beispiel dafür.

Diese Überlegungen bauen auf den Vorstellungen von Heidegger und Waldenfels auf und erweitern diese. Während Heidegger gezeigt hat, dass das, was wir von der Zukunft erwarten, entscheidend prägt, wie wir uns im Jetzt sinnhaft verorten, habe ich ergänzt, dass es sehr unterschiedliche Konzeptionen davon gibt, was Zukunft ist, und in welchem Verhältnis sie zu Gegenwart und Vergangenheit steht. Die Art der Zukunftskonzeption, so mein Hauptargument, hat Einfluss darauf, ob und wie ich mir Sorgen mache.

In einer Konzeption von Zukunft, in der ich davon ausgehen kann, dass die Dinge wiederkehren, besteht weniger Anlass zur Sorge. Die Situation stellt sich als weitestgehend übersichtlich dar. Das sieht anders aus, wenn ich die Zukunft als offen und neu wahrnehme. Diese Offenheit birgt das Potential für eine Unruhe, die als Unsicherheit in die Gegenwart und auf die Situation, wie ich den Mangel an Regen erlebe, ausstrahlen kann. Das religiöse Erleben des Regens steht dazwischen. Hier ist die Vorstellung von der Zukunft zum einem durch die Erwartung der Ankunft des Erlösers geprägt und wird zum anderen dadurch beeinflusst, dass ich mich auf diese in der Gegenwart vorbereiten muss. Zusammengefasst zeigen die Analysen, dass die unterschiedlichen Ausmaße an Sorge mit den Kon-

zeptionen von Zukunft zusammenhängen, die sich wiederum aus der Art und Weise herleiten lassen, wie der Regen situativ als Phänomen erfahren wird.

Waren nun die Sorgen, die sich Pete in der eingangs beschriebenen Szene gemacht hat, gerechtfertigt? An dem Tag sind alle Tiere nach Hause gekommen. Auch wenn sich ihre Anzahl in den kommenden Monaten kontinuierlich vermindert hat, so haben – zumindest bis jetzt – einige Tiere überlebt. Damit dürften sich beide bestätigt fühlen, Pete, der sich Sorge um das einzelne Tier macht und für den unklar ist, wie es weitergeht, und Thomas, dessen Zuversicht sich aus der Erfahrung der Zyklizität des Lebens speist.

Danksagung

Ich danke Julia Pauli, Inga Sievert, und Robert Pultke für die anregenden Diskussionen zu den hier behandelten Themen und der konstruktiven Kritik des Manuskriptes. Als Herausgeber:innen haben Julia Sellig und Johannes Burow akribisch und kreativ zur Verbesserung des Textes beigetragen. Ohne die Unterstützung der Menschen in Namibia, bei denen ich seit rund 20 Jahren forsche, hätte diese Arbeit nicht stattfinden können. Ich bin allen genannten Personen zutiefst dankbar. Die Forschung wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) als Teil des Exzellenzinitiative – EXC 2037 ‘CLICCS — Climate, Climatic Change, and Society’- Project Number: 390683824, Universität Hamburg, finanziert und durch das DFG-Projekt „Wetterwissen“ (423280253) finanziert.

Literaturverzeichnis

- Bender, Andrea, Sieghard Beller und Giovanni Bennardo. 2010. Temporal Frames of Reference. Conceptual Analysis and Empirical Evidence from German, English, Mandarin Chinese and Tongan. *Journal of cognition and culture* 10:283–307. DOI: <https://doi.org/10.1163/156853710X531195>
- Benjamin, Walter. 1977. *Erfahrung und Armut*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bryant, Rebecca, und Daniel M. Knight. 2019. *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108378277>
- Greiner, Clemens. 2011. Migration, Translocal Networks and Socio-Economic Stratification in Namibia. *Africa* 81:606–627. DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/S0001972011000477>

- Güldemann, Tom, und Anne-Maria Fehn. 2014. *Beyond 'Khoisan'. Historical Relations in the Kalahari Basin*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company. DOI: <https://doi.org/10.1075/cilt.330>
- Heidegger, Martin. 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Koselleck, Reinhart. 1995. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Mbiti, John S.. 1969. *African Religions and Philosophy*. Garden City, NY: Anchor Books.
- Nowotny, Helga. 1992. *Time and Social Theory. Towards a Social Theory of Time*. *Time & Society* 1:421–454.
- Pauli, Julia. 2019. *The Decline of Marriage in Namibia: Kinship and Social Class in a Rural Community*. Bielefeld: Transcript. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783839443033>
- Schatzki, Theodore R. 2010. *The Timespace of Human Activity. On Performance, Society, and History as Indeterminate Teleological Events*. London [u. a.]: Lexington Books.
- Schnegg, Michael. 2019. *The Life of Winds. Knowing the Namibian Weather from Someplace and from Noplace*. *American Anthropologist* 121:830–844. DOI: <https://doi.org/10.1111/aman.13274>
- Schnegg, Michael. 2021a. *Ontologies of Climate Change. Reconciling Indigenous and Scientific Explanations for the Lack of Rain in Namibia*. *American Ethnologist* 48:260–273. DOI: <https://doi.org/10.1111/amet.13028>
- Schnegg, Michael. 2021b. *What Does the Situation Say? Theorizing Multiple Understandings of Climate Change*. *Ethos* 49:194–215. DOI: <https://doi.org/10.1111/etho.12307>
- Schnegg, Michael. 2021c. *Eleven Namibian Rains. A Phenomenological Analysis of Experience in Time*. *Anthropological Theory*. DOI: <https://doi.org/10.1177/14634996211035365>
- Schnegg, Michael, Julia Pauli und Clemens Greiner. 2013. *Pastoral Belonging. Causes and Consequences of Part-time Pastoralism in Northwestern Namibia. In Pastoralism in Africa. Past, Present and Future*, Hrsg. Michael Bollig, Michael Schnegg und Hans-Peter Wotzka, 341–362. Oxford: Berghahn.
- Schnegg, Michael, Coral I. O'brian und Inga J. Sievert. 2021. *It's Our Fault. A Global Comparison of Different Ways of Explaining Climate Change*. *Human ecology* 49:327–339. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10745-021-00229-w>
- Waldenfels, Bernhard. 1994. *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 1998. *Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie*. In *Der Anspruch des Anderen: Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Hrsg. Bernhard Waldenfels und Iris Därmann, 35–50. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Wentzer, Thomas Schwarz. 2013. *The Meaning of Being. The Routledge Companion to Phenomenology*, Hrsg. Søren Overgaard und Sebastian Luft, 327–337. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203816936.ch28>

Widlok, Thomas, Joachim Knab und Christa Van Der Wulp. 2021. #African Time. Making the Future Legible. *African Studies* 80:397–414. DOI: <https://doi.org/10.1080/00020184.2021.1942786>

