

Gott und Natur - in christlicher Perspektive : der Naturbegriff als "essentially contested concept"

Autor(en): **Evers, Dirk**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **67 (2011)**

Heft 4

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877800>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Gott und Natur – in christlicher Perspektive

Der Naturbegriff als «essentially contested concept»

Wenn wir heute von Natur sprechen, so haben wir die ganze natürliche Welt vor Augen einschließlich der Pflanzen, Tiere und menschlichen Wesen, sowie in einem weiteren Sinne den ganzen Kosmos mit all seinen Strukturen. Die natürliche Welt umfasst alles in Raum und Zeit, was den Sinnen zugänglich ist und – in unserem wissenschaftlichen Zeitalter – was mit wissenschaftlichen Messmethoden erfasst werden kann. «Natur» stellt also so etwas wie eine Gesamtperspektive auf die Wirklichkeit dar, und es ist deshalb von entscheidender Bedeutung für die Semantik des Naturbegriffes, dass er sich nicht auf eine Menge von Gegenständen der Wirklichkeit, sondern in bestimmter Weise auf die Wirklichkeit als solche bezieht. Er ist deshalb auch nicht im Sinne der klassischen Begriffslogik durch die Angabe eines *genus proximum* und hinzukommender *differentiae specificae* zu bestimmen.

Er ist vielmehr als perspektivische Grundkategorie im Sinne eines «essentially contested concept» zu verstehen¹. Diesen Begriff hat der britische Philosoph und Sozialtheoretiker Walter Bryce Gallie 1956 in einem Vortrag vor der Aristotelian Society geprägt, um damit Konzepte zu beschreiben, die in ästhetischen, politischen und religiösen Debatten verwendet werden und sich der klassischen Begriffslogik entziehen. Als «essentially contested» bezeichnet Gallie solche Konzepte (wie z.B. «Kunst» oder «soziale Gerechtigkeit»), die nicht als Folge und zur Bezeichnung eines grundlegenden Konsenses hinsichtlich ihrer Kernbedeutung entstanden sind, sondern die mit ihrem semantischen Kern eine wesentlich strittige Kategorie bezeichnen, so dass jede inhaltliche Festlegung des Begriffs und seiner Reichweite nur so geschehen kann, dass alternative Bedeutungen ausgeschlossen werden. Deshalb lassen sich essentially contested concepts auch weder durch Definitionen im oben angegebenen aristotelischen Sinne bestimmen noch durch die kumulative Aufzählung der

¹ Diese Auffassung hat Christoph Schwöbel in einem Vortrag vertreten, der im nächsten Band der *Issues in Science and Theology* erscheinen wird (C. Schwöbel, *The Religion of Nature and the Nature of Religion. Theological Perspectives on the Ambiguities of Understanding Nature and Religion*, in: D. Evers / M. Fuller / A. Jackelén / T. Smedes (Hg.), *Is Religion Natural?* (IST), erscheint 2012).

unter diesen Begriff fallenden Gegenständen. Aber auch eine Analyse ihres Gebrauchs in der Sprache fällt zur Begriffsbestimmung aus, da in diesen Fällen die Bedeutung des Begriffs nicht die Funktion seines Gebrauchs ist, sondern umgekehrt sein Gebrauch erst verstanden werden kann, wenn seine Bedeutung geklärt ist.

Es gehört zu den Charakteristika solcher wesentlich umstrittener Konzepte, dass sie Debatten nicht abschließen, sondern eröffnen und aufrechterhalten. Darin besteht ihr eigentlicher Sinn, aber auch ihre besondere Schwierigkeit, dass sie zwar als für die jeweiligen «starken Wertungen»² der Beteiligten konstitutiv sind, zugleich jedoch durch ihre Eigenart nicht als Abschluss und Fundierung in Frage kommen, sondern bei jeder Festlegung alternative Bestimmungen provozieren. Damit hat Gallie die Notwendigkeit von Konsens oder Einverständnis gerade in Bezug auf Gegenstände von fundamentaler ethischer oder sozialer Bedeutung in Frage gestellt und darauf hingewiesen, dass es wichtige Grundkategorien evaluativer Diskurse gibt, bei denen die Frage der Definition, ihrer Bestimmungsstücke und Grenzen mit zur Funktionalität der Kategorie gehört und darüber nicht vor oder außerhalb der Diskurse durch Konsens entschieden werden kann. Natur, so halten wir zu Beginn unserer Überlegungen fest, ist ein solches strittiges Konzept und fungiert im Sinne eines evaluativen Ausdrucks mit normativen Anteilen. Als eben ein solches in je unterschiedlicher Weise normatives Konzept hat die Diskussion um den Naturbegriff das abendländische philosophische und damit auch das christlich-theologische Naturverständnis bestimmt.

Der Naturbegriff als kontrastives Konzept

Semantische Struktur erhält der umstrittene Naturbegriff dadurch, dass er gegen seine Kontrastklassen³ profiliert wird. Diese sind bei einem umstrittenen Begriff nicht einfach durch Unterscheidungen in der Wirklichkeit zu bestimmen, sondern nur dadurch, dass sie den Wirklichkeitszugang des Natürlichen

² Vgl. C. Taylor: Was ist menschliches Handeln? in: ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M. 1988, 9–51 (11ff.).

³ Kontrastklassen spielen nach Bas van Fraassens pragmatischer Theorie der Erklärung eine wichtige Rolle für die wissenschaftliche Begriffs- und Theoriebildung, vgl. B. v. Fraassen: The Scientific Image, Oxford 1980.

noch einmal mit einer anderen Perspektive kontrastieren. Ich sehe vor allen Dingen drei wichtige Kontrastbegriffe zum Naturbegriff, die von grundlegender Bedeutung für die Entwicklung der westlichen Philosophie und Theologie waren und sind. Da ist zum einen die Unterscheidung zwischen der Natur und dem Unnatürlichen, dann die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur sowie die Unterscheidung zwischen der Natur und dem Übernatürlichen. In all diesen unterschiedlichen Bedeutungshorizonten bezeichnen Natur und das Natürliche die eine Seite der Alternative und werden in ihrer Semantik durch den Bezug zu dem bestimmt, was Natur gerade nicht ist.

Dabei sind diese Kontrastierungen und die mit ihnen verbundenen Fragen nach dem Zusammenhang der unterschiedlichen perspektivischen Zugänge genau dasjenige gewesen, was die Umstrittenheit des Naturbegriffs ausgemacht hat. So ist es keineswegs eindeutig, welche Differenz denn die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur zu erfassen sucht. Wir unterscheiden im Allgemeinen Natur von Kultur dahingehend, dass die Kultur vom menschlichen Handeln abhängt und der Natur absichtsvolle Zwecke aufprägt, wohingegen das, was auf natürliche Weise zustande kommt, eine absichtslose Bewegung der Natur selbst in Raum und Zeit darstellt. Andererseits gilt, dass Menschen, die Kultur im Gegenüber zur Natur hervorbringen, ihrerseits Teil der Natur sind und damit das Verbindungsglied darstellen zwischen der natürlichen Welt und dem, was ihr als Kultur gegenüber steht. Soll also der Naturbegriff in seinem Gegenüber z.B. zum Begriff der Kultur bestimmt werden, so ist der entscheidende Streitpunkt in der Frage zu identifizieren, ob und wie die kulturelle Sphäre menschlicher Existenz zur Natur ins Verhältnis gesetzt werden kann oder ob sie als das schlechthin Andere der Natur dieser gegenüber gestellt werden muss.

Drei Antworten sind prinzipiell möglich: 1. Naturalisten werden die Kultur in die naturalistische Perspektive einordnen, 2. kulturhermeneutische Ansätze werden auch noch die naturalistische Perspektive als kulturelle Interpretationsleistung in die Sphäre der Kultur einholen, und 3. vermittelnde Entwürfe werden versuchen nachzuweisen, dass und wie beide Perspektiven nicht aufeinander reduzierbar sind und in einem beziehungsreichen Gegenüber erst das Gesamte der Wirklichkeit aufspannen.

Wenn nicht gesehen wird, dass der Naturbegriff durch eben diese Kontraste bestimmt und nicht einfach beschreibend ist, sondern ein umstrittenes, evaluatives Konzept mit normativen Komponenten darstellt, auf das der andere

nicht ohne weiteres verpflichtet werden kann, stellen sich leicht ideologische Diskurslagen ein, wie sie gerade auch die Debatten zwischen Naturalismus und religiösen Überzeugungen prägen. Der Naturalismus z.B. unternimmt es dann zu beweisen, dass die Natur und das Natürliche, so wie sie von den Naturwissenschaften beschrieben werden, die Wirklichkeit als solche vollständig erfassen, setzt aber zugleich methodisch immer schon die potentielle Vollständigkeit empirischer Beschreibung voraus. Dabei wird meist ausgeblendet, dass wissenschaftliche Forschung selbst ein kulturelles Phänomen ist und sich als solches nicht so ohne weiteres naturalisieren lässt. In der Sicht des Naturalismus kann es keine eigentlichen Kontrastklassen zum Natürlichen mehr geben, sondern diese werden verstanden als ein Teil desselben, und Natur steht dann als das differenzlose Symbol für das Ganze.

Vor allem Perspektiven auf die Wirklichkeit, die diese im Horizont religiöser und vom Glauben bestimmter Wahrnehmung verorten, erscheinen dann als hoffnungslos illusionär. Religion⁴ und Glauben scheinen wesentlich auf übernatürliche, empirisch nicht erfassbare Entitäten wie Engel, Götter usw. zu referieren, die den Sinnen, vor allen Dingen aber der empirisch verifizierbaren Erfahrung nicht zugänglich sind. Religion umfasst Gebete, in denen übernatürliche Akte aufgerufen werden. Religion behauptet, dass Wunder, die Natur in ihrem Zusammenhang unterbrechen, geschehen sind, weiter geschehen werden und als Indikatoren des göttlichen Eingreifens in die Wirklichkeit anzusehen sind. Und Religion beschäftigt sich mit der spirituellen Seite menschlicher Existenz und behauptet, dass zumindest menschliche Wesen durch in naturalistischer Perspektive nicht rekonstruierbare Eigenschaften ausgezeichnet sind, und benutzt dazu Konzepte wie das der Seele, des Geistes, des Selbstbewusstseins oder ähnliches.

Es kann nun als eine der zentralen Streitfragen der abendländischen Moderne angesehen werden, wie das spezifisch Menschliche auf die Natur zu

⁴ Ich verwende den Religionsbegriff in diesem Beitrag in der diffusen Allgemeinheit, mit der der Alltagssprachgebrauch ihn auf eine Fülle historischer Erscheinungen bezieht, in denen Menschen ihre Erfahrungswirklichkeit praktisch und theoretisch im Horizont einer transzendenten Wirklichkeit verstehen. Die bekannten definitorischen Schwierigkeiten, die mit dem für das westliche Denken typischen, aber in anderen kulturellen Kontexten kaum verständlichen Religionsbegriff verbunden sind, müssen wir an dieser Stelle auf sich beruhen lassen.

beziehen ist, aus der es hervorgeht, die es aber in Religion und Glauben zu überschreiten sucht und auf die der Mensch durch sein kulturelles Handeln gestaltend zurückwirkt. Dabei leiden die Debatten darunter, dass die evaluativ-normativen Anteile im jeweiligen Naturbegriff und sein Verhältnis zu den ihn semantisch strukturierenden Kontrastbegriffen selten offengelegt werden. Um die abendländischen Diskurse zum Verhältnis von Gott und Natur zu verstehen, ist es deshalb notwendig, die Geschichte des Naturbegriffs und seine Bedeutungshorizonte zu rekonstruieren. Dies soll im Folgenden wenigstens ansatzweise geschehen. Ich werde zuerst den vorneuzeitlichen teleologisch geprägten Naturbegriff genauer entfalten und dann seine Auflösung und Weiterentwicklung durch die Naturwissenschaften schildern. Daraus werden sich in einem weiteren Teil aktuelle Problemlagen für das Verhältnis von Religion und wissenschaftlichem Weltbild ergeben. Den Schluss bildet eine Agenda, wie ein theologischer Begriff der Natur wiedergewonnen werden könnte, der nicht einfach im Gegensatz zur naturalistischen und wissenschaftlich orientierten Naturauffassung steht und es erlaubt, Kategorien des christlichen Glaubens in ein Weltbild einzuordnen, das wesentlich von den Wissenschaften und der Alltagserfahrung menschlicher Existenz geprägt ist.

Der Naturbegriff im westlichen Denken

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass der Naturbegriff aus der griechischen Philosophie stammt und kein biblisches Äquivalent kennt. Es gibt keinen hebräischen Begriff für *natura* oder φύσις in den Texten der hebräischen Bibel, und im Neuen Testament hat φύσις gemeinhin die Bedeutung von Wesen und kann sich sowohl auf die göttliche wie auf die menschliche Natur beziehen. Natur als Inbegriff der natürlichen Schöpfung wird eher mit dem griechischen Terminus κόσμος bezeichnet. Die Welt wird als Ordnung (κόσμος) und nicht als Chaos wahrgenommen, diese Ordnung aber wird nicht als selbstverständlich angesehen, sondern als das absichtsvolle Werk des Schöpfers. Der Begriff φύσις bezieht sich ursprünglich auf die allen Lebewesen, und das heißt Pflanzen und Tieren gleichermaßen, innewohnende Kraft des Wachstums. Davon abgeleitet bezeichnet er dann die Eigenschaften, die ein Wesen als dieses spezifische Wesen konstituieren bzw. die durch dieses Wesen realisiert werden. Schon in der vorsokratischen Philosophie nahm der Begriff φύσις die Bedeutung von Wesenheit oder Essenz an, so dass φύσις nun diejenige Menge un-

verzichtbarer Eigenschaften bezeichnete, welche ein Wesen als das Exemplar einer natürlichen Gattung kennzeichnen. Etymologisch geht die Wurzel des deutschen Wortes Natur auf das Lateinische *natura* zurück, das sich aber ähnlich wie der φύσις-Begriff ursprünglich auf diejenigen Eigenschaften bezog, die Lebewesen nicht erworben haben, sondern die sie von Natur aus besitzen (*natus* = geboren) und es zu einem Wesen einer bestimmten Art machen. Es war dieses Konzept von Natur als das Wesen natürlicher Gattungen, das die westliche Philosophie und Theologie nachhaltig beeinflusste: «Natur ist nichts anderes als das, wodurch etwas verstanden werden kann als eines von einer Art.»⁵

Ein Naturwesen ist dann aber nicht nur etwas, was eine Natur darstellt, sondern was eine Natur hat oder an einer Natur partizipiert. Traditionellerweise wurden dabei die wesentlichen Eigenschaften unterschieden von den zufälligen Eigenschaften eines Naturwesens, die kommen und gehen können, ohne dass dieses Wesen aufhört ein Exemplar seiner natürlichen Gattung zu sein. Während die wesentlichen Eigenschaften einer Art, ihr Proprium, zu jeder Zeit der ganzen Art und dieser allein zukommen, gilt von den zufälligen Eigenschaften (*Akzidens*), dass sie auftreten und verschwinden können ohne Untergang des Subjekts.⁶

Insofern sich φύσις in christlicher Perspektive auf die Schöpfung als den Kosmos bezog, in welchem die Menschen existieren, der ihren Sinnen zugänglich ist und der erfüllt ist mit einer geordneten Fülle lebendiger Wesen, die sind, was sie sind, dadurch, dass sie an einer Natur partizipieren, begannen die frühen griechischen Väter Gott selbst und sein direktes Handeln als das zu bezeichnen, was die natürliche Ordnung übersteigt, was jenseits der Natur und ihrer Ordnung liegt (ὑπὲρ τὴν φύσιν). Dies wurde dann durch die Übersetzungen von griechischen Autoren wie Dionysos Pseudo-Areopagita und anderen im Lateinischen mit *supernaturalis* übersetzt, eine Wortneubildung, die dann im Westen prägend wurde.

⁵ Augustinus: *De moribus ecclesiae catholicae* II 2,2 (CSEL XC, 89,19–20): «ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse».

⁶ So die *Isagoge* des Porphyrius nach der lateinischen Übersetzung von Boethius: «quod adest et abest praeter subiecti corruptionem» (A.M.S. Boethius: *Porphyrii Isagoge translatio*, in: L. Minio-Paluello (Hg.), *Aristoteles Latinus* Bd. I 6–7, *Categoriarum supplementa*, Brügge / Paris 1966, 12).

Die philosophisch-abstrakte Bedeutung von Natur als Wesenheit konnte allerdings auch auf Gott übertragen werden. So konnte Augustinus auch von Gott sagen, dass er eine Natur habe, wenn auch nicht eine geschaffene, sondern eine schaffende Natur. Er unterschied zwischen drei Kategorien von Naturen als Wesenheiten: «Natur ist das, was veränderlich ist in Raum und Zeit, d.h. ein Körper. Und Natur ist das, was sich nicht im Raum, aber in der Zeit verändern kann, d.h. eine Seele. Und es gibt eine Natur, die sich weder im Raum noch in der Zeit verändern kann, und das ist Gott. Das, was sich verändern kann, wird Geschöpf genannt, das, was unveränderlich ist, Schöpfer.»⁷

Die mittelalterliche Philosophie begann dann auch zu unterscheiden zwischen natürlichen Wesen, die in ihrer Natur von ihrem Schöpfer geschaffen sind, und Dingen, die von den als Vernunftwesen geschaffenen menschlichen Geschöpfen selbst wieder hervorgebracht werden durch die verschiedenen Künste (*artes*). Diese Produkte werden dann nicht natürlich, sondern künstlich genannt (*non naturale, sed artificiale*). Die entscheidende Differenz zwischen natürlichen und künstlichen Wesen kann in ihrem natürlichen Strebevermögen gesehen werden. Sie unterscheiden sich also nicht nur hinsichtlich ihrer Entstehungsgründe, sondern auch hinsichtlich ihrer Bestimmung. Von Gott geschaffene natürliche Wesen haben nicht einfach eine geschaffene Natur, sondern sie streben danach, ihre Natur, ihre natürliche Disposition zu verwirklichen, die ihnen von ihrem Schöpfer verliehen wurde.

Die natürliche Ordnung der Dinge, der *ordo rerum naturalium*, wurde deshalb verstanden als die Ordnung der Bestimmungen und Strebungen natürlicher Wesen, der bestimmt und strukturiert wird durch die Gesetze, denen Wesen folgen, um ihre Existenz gemäß ihrer Natur zu verwirklichen. Menschliche Individuen sind in diesen *ordo* eingebunden, doch zugleich durch ein besonderes Strebevermögen herausgehoben. Es gehört zur Natur menschlicher Wesen, nach dem Übernatürlichen, nach dem Geistigen und am Ende nach Gott selbst zu streben. Thomas sah den Menschen als Vernunftwesen an, das auf Gott ausgerichtet ist, der jenseits der Natur liegt. An dem Übernatürlichen

⁷ Augustinus: Epist. 18, 2 (MPL 33), 85: «Est natura per locos et tempora mutabilis, ut corpus. Et est natura per locos nullo modo, sed tantum per tempora etiam ipsa mutabilis, ut anima. Et est natura quae nec per locos, nec per tempora mutari potest; hoc Deus est. Quod hic insinuavi quoquo modo mutabile, creatura dicitur; quod immutabile, Creator».

kann der Mensch aber nur Anteil gewinnen, wenn Gott selbst es als seine Gabe seinen Geschöpfen mitteilt. Diese Gabe ist Gottes Gnade, die den Menschen über die Natur erhebt und so sein auf diese Gnade hin geschaffenes Wesen vollendet. Oder wie Thomas wiederholt feststellt: die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern vervollkommnet sie⁸.

So konnte von der natürlichen Ordnung die übernatürliche Ordnung unterschieden werden, auf die hin der Mensch ausgerichtet ist, der aus dem Natürlichen stammt, seine Bestimmung aber in der Gemeinschaft mit dem jenseits der Natur liegenden, ewigen Gott hat. Alle übrigen körperlichen Dinge sind in eschatologischer Hinsicht nur um des Menschen willen da. Sie dienen dem Menschen auf doppelte Weise: sie erhalten die körperliche Seite seiner Existenz und sie helfen ihm zur Gotteserkenntnis, weil der Mensch in den sichtbaren Werken den unsichtbaren Schöpfer erkennt.⁹

Thomas ist sich im Übrigen der von uns erläuterten Geschichte und Differenzierungen im Naturbegriff durchaus bewusst. Er schreibt:

«Der Ausdruck «Natur» wurde in erster Linie dazu verwendet, die Entstehung dessen zu bezeichnen, was geboren wird. Hernach wurde der Ausdruck übertragen zur Bezeichnung des Anfangsgrundes einer derartigen Entstehung, und daraufhin zur Bezeichnung des inneren Bewegungsprinzips des in Bewegung Befindlichen. Da es sich bei einem derartigen Prinzip um Materie oder um Form handelt, bezeichnet man darüber hinaus mit «Natur» die Form oder Materie eines Naturdings [res naturalis], welches das Prinzip seiner Bewegung in sich hat. Und weil Form und Materie die Wesenheit [essentia] eines Naturdings konstituieren, hat man die Bedeutung des Ausdrucks «Natur» erweitert zur Bezeichnung der Wesenheit jeder beliebigen in der Natur existierenden Sache.»¹⁰

Wir halten fest, dass in dieser Sicht das Lebewesen, der Organismus in seiner

⁸ Vgl. z.B. Thomas von Aquin: Summa theologiae I, q. 1, a. 8 ad 2: «Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei».

⁹ In beiderlei Hinsicht werden sie im Eschaton nicht mehr nötig sein, denn der Körper der verwandelten Menschen wird unvergänglich sein, und sie werden Gott in seinem Wesen direkt schauen. Weder unbelebte noch belebte irdische Geschöpfe (Minerale, Pflanzen und Tiere) können der Ewigkeit Gottes nach Thomas teilhaftig werden, da sie anders als der Mensch mit seiner geistigen Natur nicht in einen Zustand der direkten Gottesgemeinschaft überführt werden können, vgl. Aquin: Summa theologiae suppl., q. 91, bes. a. 1+5. Der Gottesbezug der nicht-menschlichen Geschöpfe ist auf das Gotteslob in Raum und Zeit begrenzt.

¹⁰ Thomas von Aquin: Summa contra gentiles IV, 35.

teleologischen Orientierung das Paradigma dessen darstellt, was natürlich genannt zu werden verdient. Dies sollte sich in der Neuzeit ändern. Auch für die vorneuzeitliche Scholastik eignet der Natur dabei durchaus Autonomie als einem Zusammenhang geschaffener Wesenheiten, denen ihr Streben jedoch durch den Schöpfer verliehen und in ihrer Wirksamkeit durch ihn aufrecht erhalten wird.

Im Übergang zur Neuzeit wurde durch die Renaissance diese Autonomie der Natur noch einmal gesteigert und neu gefasst, indem das der Natur eigene Strebevermögen stärker betont und das traditionelle Konzept des Übernatürlichen relativiert wurde, ohne dadurch das Geschaffensein der Natur und ihre schlechthinnige Abhängigkeit vom Schöpfer zu leugnen. In der ihr von Gott verliehenen kreativen Potenz wurde Mutter Natur zur geschaffenen Schöpferin (*creatrix*), und das Verständnis der Wunder z.B. verschob sich von einem äußeren göttlichen Eingreifen in den Lauf der Natur zu einer intrinsischen Manifestation verborgener Potentiale der geschaffenen Natur selbst.

Dieses Verständnis einer autonomen, selbst schöpferischen Natur stellte den Hintergrund für die frühneuzeitlichen naturkundlichen Studien dar, durch die man begann, natürliche Phänomene neu zu katalogisieren, Grundstrukturen durch Induktion zu verallgemeinern und die latenten Grundkräfte der Natur sich nutzbar zu machen in Alchemie, Medizin, mechanischen Apparaten und anderen Künsten, um so die Natur in ihrer Kreativität zu imitieren. Es war dieser durch den Schöpfer gegründete, geordnete, erhaltene und angetriebene, relativ autonome Zusammenhang geschaffener, strebender, d.h. entstehender und vergehender Wesen, auf den sich die empirischen Wissenschaften der frühen Neuzeit bezogen.

Damit ging eine Verschiebung der Sicht des Menschen im Zusammenhang der Natur mit einher. Nicht der Kosmos als von Gott geordnetes zweckvolles Ganzes stand im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, sondern der Mensch selbst. Die Renaissance feierte den Menschen, wie es einmal bei Marsilio Ficino heißt, als «*Deus in terris*»: der Mensch kann sich auf menschliche Weise als Gott ansehen. Die vom Körper unabhängige Seele kann der Mensch aus dem naturhaften Schicksalszusammenhang dadurch befreien, dass er sich seine eigene kulturelle Welt und damit sich in gewisser Weise selbst schafft. Die «Summe

des anthropologischen Denkens in dieser Epoche»¹¹ findet sich in der Rede *De hominis dignitate* des Giovanni Pico della Mirandola von 1496, die den Menschen als seinen eigenen Werkmeister und Bildner (*arbitrarius plastes et fctor*) bestimmt. Pico lässt den Schöpfer sprechen:

«Wir haben dich weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen, weder als einen Sterblichen noch als einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, nach Belieben und aus eigener Macht handelnder Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehs zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch Entschluss deines eigenen Geistes zu erheben.»¹²

Die Transformation des Naturbegriffs durch die Naturwissenschaften

Es bedeutete eine tiefgreifende Wandlung des Naturverständnisses, als man in der frühen Neuzeit mit Erfolg begann, die Ordnung der Natur nicht nur künstlerisch und handwerklich-technisch zu gestalten, sondern in ihrer inneren Gesetzmäßigkeit mathematisch-geometrisch zu rekonstruieren. Die relative Autonomie der Natur stellte sich dar nicht als kreatives Strebevermögen, sondern als die geschlossene Form ihrer mathematischen Verfasstheit. Unter Bezugnahme auf Plato stellte Kepler fest, dass wir sagen müssen, der Schöpfer wende immer Geometrie an: Natur erweist sich als die Manifestation geometrischer und mathematischer Prinzipien. Galileo stimmt zu, wenn er in seinem *Saggiatore* schreibt:

«Die Philosophie ist in dem großen Buch niedergeschrieben, das vor unseren Augen liegt, ich meine das Universum. Aber wir können es erst lesen, wenn wir die Sprache gelernt haben und mit den Zeichen vertraut sind, in denen es geschrieben ist: Es ist in der Sprache der Mathematik geschrieben, und seine Buchstaben sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren; ohne diese Mittel ist es unmöglich, ein einziges Wort zu verstehen, irrt man vergeblich in einem dunklen Labyrinth umher»¹³.

¹¹ G. Hartung: *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 2008, 29.

¹² P. della Mirandola: *De hominis dignitate*, Lat.-Dt. Ausgabe, hg. E. Garin, Bad Homburg 1968, 28f.: «Nec te caelestem neque terrenum neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris, tute formam effingas. Poteris in inferiora, quae sunt bruta, degenerare; poteris in superiora, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari».

¹³ G. Galilei: *Il Saggiatore*, in: *Le opere de Galileo Galilei*, Edizione Nazionale Bd. VI, NA Florenz 1968, 232: »La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che

Galileo bezieht sich hier auf das bekannte Konzept der zwei Bücher Gottes, des Buchs der Schrift und des Buchs der Natur, wie es sich schon bei Augustinus findet¹⁴. Gott ist nicht nur der Autor des Buches der Schrift (*liber scripturae*), sondern auch der Autor des Buches der Natur (*liber naturae*). Für Augustinus jedoch war das Buch der Natur verborgen gewesen und für den menschlichen Verstand kaum zu entziffern. Auch wenn prinzipiell gelten sollte, dass jeder wirkliche Widerspruch zwischen beiden Büchern ausgeschlossen ist, weil das Buch der Schrift und das Buch der Natur denselben Autor haben, hatte das Buch der Schrift, das direkt geoffenbarte Wort, dessen Sinn und Verstand dem Menschen direkt zugänglich war, den eindeutigen epistemischen Primat.

Mit den neuen wissenschaftlichen Methoden einer geometrischen Naturwissenschaft schien nun die Zeit gekommen, den Inhalt des Buches der Natur zu entziffern, und zwar unabhängig vom Buch der Offenbarung. Die augustini-sche These, dass beide Bücher denselben Autor haben, wurde zum Argument für ein von den Vorgaben der Schrift unabhängiges Studium der Natur durch Experiment und Hypothese. So stellte der Dominikaner Tommaso Campanella zur Verteidigung Galileis fest: «die Schrift, die das Buch Gottes ist, widerspricht dem heiligen Buch Gottes, welches die Natur ist, nicht»¹⁵. Das Buch der Natur, das nun mit den Methoden der neuen Wissenschaften studiert werden konnte, erschien eher als ein willkommenes Supplement des Buches der Offenbarung zur Verherrlichung des Schöpfers. Kepler z.B. betrachtete die Astronomie als eine höhere Form des Gottesdienstes und sah sich selbst als einen «Priester am Buche Gottes der Natur»¹⁶.

Diese Entwicklung hin zu einem unabhängigen Studium des Buches der Natur stimmte überein mit den kulturellen Neuaufbrüchen der frühen Moderne, mit Humanismus, Renaissance und Reformation. Sie wollten zurück zu

continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.»

¹⁴ Augustinus: *De gen. ad litt.* (MPL 34), 219ff.

¹⁵ T. Campanella: *Apologia pro Galileo*, Frankfurt a.M. 1622, 31: «scriptura, quae est liber Dei, sacro libro Dei, qui est natura, non contradicit».

¹⁶ J. Kepler: Brief an Herwart vom 26. März 1598, in: ders., *Gesammelte Werke* vol. 7, hg. von M. Caspar, München²1991, 574.

den ursprünglichen Quellen (ad fontes) und dadurch ursprüngliches Wissen direkt aus den Anfängen schöpfen, anstatt sich auf traditionelle Autoritäten und deren Überlieferungen zu beziehen. So beschrieb der anglikanische Bischof Thomas Sprat in seiner Geschichte der Royal Society die Parallelen zwischen Wissenschaft und Reformation wie folgt:

Church and science »both may lay equal claim to the word Reformation; the one having compassed it in Religion, the other having purposed it in Philosophy. They both have taken a like course to bring this about; each of them passing by the corrupt Copies, and referring themselves to the perfect Originals for their instruction; the one to the Scripture, the other to the large Volume of the Creatures. They are both unjustly accused by their enemies of the same crimes, of having forsaken the Ancient Traditions, and ventured on Novelties. They both suppose alike that their Ancestors might err; and yet retain a sufficient reverence for them. They both follow the great Praecept of the Apostle, of Trying all things. Such is the Harmony between their Interests and Tempers»¹⁷.

Die Natur bekam den Rang einer Quelle authentischer Information, eines ursprünglichen Lehrers der Weisheit des Schöpfers, von dem wahres Wissen und nicht nur Glaube oder Meinung erworben werden können. Wurde dies zunächst noch in der Erwartung vollzogen, der Religion damit eine verbreiterte und mit den Neuaufbrüchen der Moderne kompatible Basis zu verschaffen, so stellte sich schnell heraus, dass die neue «Wissenschaft [...] zu Lasten der Fragen [florierte], zu deren Beantwortung sie in Gang gesetzt worden»¹⁸ war. Während zunächst die wissenschaftliche Erforschung der Natur zwar manchen biblischen Vorstellungen widersprach, am Ende aber doch eher Hinweise zu liefern schien auf einen übernatürlichen Schöpfer, Lenker und Erhalter, stellte sich mit fortschreitender Umstrukturierung des Weltbildes immer mehr heraus, dass die wissenschaftlich erschlossene Struktur des Kosmos, aber auch die Erdgeschichte und die Verfassung der Lebewesen signifikant abweichen von dem, was die heilige Schrift über sie sagt und weiß.

Aber auch methodisch ergab sich, dass die neuen Mittel der wissenschaftlichen Erforschung der Natur dann am erfolgreichsten waren, wenn sie nur Wirkursachen ins Kalkül zogen und so mit der Natur umgingen, als gäbe es keine teleologische Ausrichtung ihrer Gesetze. Das Buch der Natur offenbarte diese

¹⁷ T. Sprat: *The History of the Royal Society of London*, London 1667, 363.

¹⁸ H. Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt* Bd. 1–3, Frankfurt a.M. 1989, 97.

als ein Netzwerk von sich selbst erhaltenden Ursache-Wirkungsbeziehungen. Form- und Strebekräfte, die das am Organismus orientierte Naturverständnis der Tradition bestimmten, erwiesen sich als irrelevant für die Rekonstruktionsaufgabe der empirischen Wissenschaften oder gar als dieser entgegenstehend. Der Preis, der für die erfolgreiche Rekonstruktion natürlicher Vorgänge und das damit gewonnene tiefe Verständnis ihrer Zusammenhänge gezahlt werden musste, war die Reduktion der Natur auf maschinenartige Ursache-Wirkungszusammenhänge, auf eine *machina mundi*. In der Folge begann sich das Verständnis der Natur als eines Nexus von nach Selbstverwirklichung strebenden Essenzen aufzulösen.

Die Antworten auf diese Reduzierung der Natur auf die *machina mundi* waren durchaus vielfältig und standen vor allem vor dem Problem, die Anthropologie in ein konstruktives Verhältnis zur naturgesetzlich verfassten Natur zu setzen. Descartes setzte die Welt des Geistes von der mechanischen Natur kategorisch ab, indem er zwischen *res extensa* und *res cogitans* unterschied. Mit seinem egologischen Paradigma begründete er die subjektive Selbstgewissheit als das Fundament allen Wissens, das der materiellen, mechanisch bestimmten Welt entnommen ist und ihr gegenüber steht. Immanuel Kant unterschied zwischen der phänomenalen Welt der Erscheinungen und der noumenalen Welt von Vernunft und Verstand, wobei er strenge Determiniertheit als Bedingung der Möglichkeit von sinnlicher Erfahrung in Raum und Zeit überhaupt ansah, von der er die durch Vernunft und Geist bestimmte Welt individueller Freiheit absetzte. Beide Sphären kommen in der menschlichen Person und ihrer Existenz zusammen, aber wir können kaum sagen, geschweige denn wissen, wie dieses Zusammenkommen möglich ist. Der angelsächsische Empirismus hingegen versuchte die naturwissenschaftliche Erkenntnis radikal ernst zu nehmen und auch den menschlichen Verstand in Analogie zu den Kräften der Natur und aus ihnen hervorgehend zu verstehen¹⁹. Alle diese genannten Inter-

¹⁹ David Hume z.B. sah die Philosophie in der Pflicht, die «geheimen Triebfedern und Prinzipien zu entdecken, durch welche die Vorgänge im menschlichen Geiste ausgelöst werden». Wie einst die Astronomen sich zunächst vergeblich bemüht hatten, die wahren Himmelsbewegungen zu rekonstruieren, «bis endlich ein Philosoph [i.e. Newton] auftrat, der [...] die Gesetze und Kräfte bestimmt hat, durch welche der Umlauf der Planeten beherrscht und gelenkt wird», so erwartet Hume «einen ebensolchen Erfolg in unseren Untersuchungen über die Kräfte und Ver-

pretationen der Natur kamen aber darin überein, dass sie die wissenschaftliche Perspektive als im wahrsten Sinne des Wortes maßgeblich ansahen.

Aber das ist nur ein Teil der Geschichte der Moderne im westlichen Denken. Andere Naturauffassungen orientierten sich stattdessen gerade nicht am mathematisch-naturwissenschaftlichen Paradigma, sondern an der Subjektivität menschlicher Selbsterfahrung im Zusammenhang ihrer Wirklichkeit. Was sich nämlich in verschiedener Hinsicht als erstaunlich resistent erwies gegenüber einer vollständigen Verrechnung im kausalen Netzwerk der physikalischen Zusammenhänge, war der Begriff des Subjekts als derjenigen Instanz, als deren Gegenüber Welt und Wirklichkeit allererst erfahrbar und unter die Einheit eines Bewusstseins gebracht werden können. Und eben das Individuum wird zum Gegenstand und Bezugspunkt derjenigen Gegenbewegung im Verständnis der Natur, die mit der Romantik ein europäisches Phänomen wurde. Das kann an der europäischen Literaturgeschichte studiert werden, etwa am Beispiel des Romantizismus in Frankreich (Jean-Jaques Rousseau), in England und in Deutschland²⁰. Festzuhalten bleibt nach meiner Überzeugung, dass diese Entwicklung religiöser, literarischer und empfindsamer Natürlichkeit in mehr oder weniger explizitem Gegensatz zur Entwicklung der Naturwissenschaften standen, jedenfalls nicht als deren Ergänzung oder gar als Partner in Dialog und gemeinsamen Interessen verstanden werden konnte.

Daraus hat sich entwickelt, was Charles Percy Snow in seiner berühmten Rede-Lecture von 1959²¹ als die zwei Kulturen in der westlichen Welt bezeichnete: die Spaltung zwischen alledem, was als natürlich in einem wissenschaftlichen Sinne anzusehen ist, und dem, was als Kultur, Kunst und Moralität auf

fassung des Geistes» (D. Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand (PhB 35), Hamburg ¹²1993, 14) und sah sich selbst als so etwas wie den Newton der «moral sciences».

²⁰ Wir können an dieser Stelle nicht ins Detail gehen, sondern verweisen auf die Studien von Charles Taylor, der die westlichen Werte von Individualismus, Selbstverwirklichung und personaler Authentizität aus diesen Gegenbewegungen zu wissenschaftlichen Reduzierung der Natur hervorgehen sieht. Vgl. C. Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 1994.

²¹ C. P. Snow: Die zwei Kulturen. Rede Lecture (1959), in: H. Kreuzer (Hg.): Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. C.P. Snows These in der Diskussion, München 1987, 19–58.

die Seite des menschlichen Geistes geschlagen wird. Beide Kulturen sind C.P. Snow zufolge durch einen tiefen Graben gegenseitigen Missverständnisses und Misstrauens voneinander geschieden. Auch wenn vieles gegen Snows vereinfachte Gegenüberstellung gesagt werden kann und gesagt worden ist (z.B. dass es sicherlich nicht nur zwei, sondern ein ganzes Tableau verschiedener Denkkulturen gibt, zum einen schon als Binnendifferenzierung verschiedener Denk- und Wissenschaftsstile innerhalb der Geisteswissenschaften²², zum anderen aber auch Ansätze wie etwa sozialwissenschaftliche Beschreibungen, die die Dichotomie von Geistes- und Naturwissenschaften zu überschreiten suchen), denke ich, dass auch heutige Debatten etwas von diesem tiefliegenden Graben zwischen den verschiedenen Zugängen zur Natur offenbaren, die die westliche Kultur prägt. Die Aufmerksamkeit z.B., die der so genannte Neue Atheismus findet, der Evolution und Schöpfung gegeneinander ausspielt, aber auch die Resonanz im gebildeten Publikum, die Debatten hervorrufen wie die zwischen Hirnforschung, Philosophie und Recht um die Frage der Willensfreiheit, erklärt sich vielleicht dadurch, dass die evaluative Differenz und Inkompatibilität der unterstellten Naturbegriffe kaum thematisch, geschweige denn vermittelt werden kann, so dass die Kulturen von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften immer noch vielfältig auseinander fallen.

Die Herausforderung der Religion durch den neuzeitlichen Naturbegriff

Auch wenn die geschilderte Entwicklung sich in der westliche Kultur vollzog und diese bis heute prägt, stellt sich doch inzwischen die Frage, ob diese Spannungen im Naturverständnis nicht längst weltweite Bedeutung erlangt haben. Ich habe den Eindruck, dass jedenfalls die Herausforderung der Religionen durch die Naturwissenschaften allererst begonnen hat. Wissenschaft hat sich als wahrhaft universelle und «ökumenische» Größe erwiesen, und das mit ihr verbundene Verständnis der Natur ist durch die dadurch ermöglichte Effektivität ihrer technischen Umsetzung auch zur alltagsweltlichen Selbstverständlichkeit geworden. In einigen Kontexten mag das zur Reduzierung traditioneller

²² Vgl. z.B. das Nebeneinander von analytischen, phänomenologischen und hermeneutischen Denkstilen in der Philosophie.

Religion auf einen identitätsstiftenden sozialen Marker führen, in anderen zu einer partiellen Ablehnung wissenschaftsbasierter Wirklichkeitszugänge, und in wieder anderen mag es theologische Reflexion stimulieren, um traditionelle religiöse Vorstellungen zu reformulieren, doch niemals lässt es Religion in ihrem traditionellen Selbstverständnis unberührt²³. Und als eine der zentralen Fragen dieser Problematik scheint mir diejenige gelten zu können, die wir als die Leitfrage unserer Untersuchung gewählt haben, die Frage nach den Kontrastperspektiven zur wissenschaftlichen Sicht auf die Natur.

Ich sehe mindestens vier Entwicklungsmomente, die für die derzeitige globale Situation bestimmend sind. Zum einen sind, wie erwähnt, die Naturwissenschaften zu einer universalen Kraft geworden. Sie beziehen dabei einen Großteil ihrer Wirksamkeit und Anziehungskraft aus der Tatsache, dass sie sich selbst als wahre global player präsentieren können, als eine universal gültige Währung, die kleinliche Kommunalitäten hinter sich lässt. Es gibt keine muslimische, keine indische oder europäische Physik, es gibt nur Physik. Und die Mathematik imponiert sich als die kulturübergreifende Sprache dieses Unternehmens. Weder sind die elektromagnetischen Kräfte kulturell relativ, noch helfen hermeneutische Argumente gegen die Gravitation. Die Naturwissenschaften scheinen nicht durch kulturelle oder kommunale Vorurteile geprägt, sondern zwingen gerade dazu, sich unter Absehung vorgefasster Meinungen so auf die Wirklichkeit einzulassen, dass Fehltrüben an der Widerständigkeit der Natur scheitern können.

Zum zweiten wird die Universalität der Wissenschaften bestätigt und bewährt durch die Effektivität der durch sie ermöglichten technischen Anwendungen. Wenn wir Brücken bauen wollen, die nicht einstürzen, wenn wir Ma-

²³ Zur Illustration vgl. die folgenden Sätze aus einem Roman von John Updike: «Wenn sich die Theologie an der Naturwissenschaft vergreift, verbrennt sie sich stets die Finger – im sechzehnten Jahrhundert an der Astronomie, im siebzehnten an der Mikrobiologie, im achtzehnten an Geologie und Paläontologie, im neunzehnten an Darwins Evolutionsbiologie. Immer wurde das Weltbild schier unfasslich erweitert, während die Kirchenmänner sich duckten, in immer kleineren und schattigeren Nischen Zuflucht suchten, sich zuletzt in den düsteren, vieldeutigen Tiefen der Seele verkrochen, wo ihnen nun die Neurologie grausam zusetzt, sie aus den Falten des Gehirns hinausspült wie der Wasserstrahl die Holzläuse aus dem Bretterstapel» (J. Updike: *Das Gottesprogramm*. Rogers Version, Reinbek bei Hamburg 1993, 44).

schinen konstruieren wollen, die funktionieren, wenn wir Elektrizität erzeugen oder Satelliten ins Weltall senden wollen, müssen wir die Berechnungen der Naturwissenschaften anwenden. Und sie funktionieren. Das heißt nicht, dass technische Anwendungen, die auf wissenschaftlicher Erkenntnis fußen, unproblematisch wären. Aber es ist wieder die Wissenschaft, die uns die Mittel und Möglichkeiten bereitstellt, mit Technik verantwortlich umzugehen, indem sie uns über unsere eigenen Erkenntnisgrenzen aufklärt und uns dazu anleitet, entsprechende Sicherungen und Vorsichtsmaßnahmen einzubauen. Risikomanagement verweist auf Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis, aber wiederum sind es die Wissenschaften selber, welche uns diese Grenzen so zu erkennen lehren, dass wir auf sie reagieren und mit ihnen umgehen können.

Dass auch die wissenschaftliche Vernunft an eigene Grenzen kommt, führt jedenfalls nicht notwendig zur Religion. Die Verhältnisbestimmung von wissenschaftlichen und religiösen Perspektiven stellt theoretische und lebenspraktische Probleme, denen schlichte Duale wie der zwischen dem Beherrschbaren und Kontingenten nicht gerecht werden²⁴. Für welche Aspekte z.B. von Krankheit ist die Naturwissenschaft zuständig und für welche möglicherweise die Religion? Und welche konzeptionellen, kulturellen und institutionellen Konsequenzen wollen wir daraus ziehen? Wer sich die ganze Breite traditioneller religiöser Vorstellungen von Krankheit und Heilung und dazu die schulmedizinischen und esoterischen Umgangsformen damit vor Augen führt, wird schnell gewahr, vor welchen Herausforderungen hier die Verhältnisbestimmung von Natur und ihren Kontrastbegriffen (Kultur, Unnatur, Übernatur) steht.

Zum dritten scheinen die Logik der Wissenschaft und die Logik der Ökonomie zu koinzidieren. Nach Darwin und dem von ihm herausgearbeiteten Verständnis der Evolution auf unserem Planeten imponiert sich das Streben zur Effizienzsteigerung durch Versuch, Bewährung und Anpassung als die Dynamik der Natur selbst. Und diese Dynamik der wissenschaftlich erschlossenen Natur scheint sowohl zusammenzustimmen mit den fundamentalen Prinzipien globaler Ökonomie als auch mit den Rationalisierungsstrategien naturwissenschaftlicher Forschung. Rationalisierung, Optimierung. Diese Faktoren und eine Sicht der Natur als Ressource, von der wir möglichst effektiven

²⁴ Vgl. Hermann Lübbes Bestimmung von Religion als «Kontingenzbewältigungspraxis» (H. Lübbe: Religion nach der Aufklärung, Graz 1986, 160 u.ö.).

Gebrauch machen sollen, erscheinen als Imperative der Natur selber. Durch ihre technische Anwendung scheint uns die Wissenschaft in die Lage zu versetzen, die Evolution mit anderen Mitteln fortzuführen, das zu entwickeln, was wir brauchen, um unser Leben effektiver und ungefährdeter führen zu können. Sie zeigt uns, wie sich die Dinge wirklich verhalten, und zugleich verschafft sie uns die Möglichkeiten, die Natur für unsere Zwecke zu nutzen. Damit führt sie aus, was schon Descartes als das Ziel von empirisch kontrollierter Wissenschaft versprach: sie macht uns zu Meistern und Besitzern der Natur («*maîtres et possesseurs de la nature*»²⁵). Während der vorneuzeitliche Naturbegriff sich spekulativ verstand und dem Natürlichen als dem Normativen nachspürte, entwirft sich die neuzeitliche Wissenschaft von vornherein als praktisches Mittel zum Verständnis der Natur, das die Menschheit von einer einseitigen Abhängigkeit von der Natur dadurch befreit, dass es sie die Regularitäten der Natur verstehen und zu ihrem eigenen Vorteil nutzen lehrt.

Doch noch ein vierter Punkt scheint mir heute bedeutsam. Inzwischen sind Ernüchterung und Skepsis eingekehrt, die diesen emanzipatorischen Aspekt der Naturwissenschaften in Frage stellen. Wir sehen immer mehr die Zweideutigkeit des wissenschaftlichen Paradigmas, das durch Rationalisierung und technischen Umgang mit der Natur nur noch die schon angesprochenen ökonomischen Imperative als die Rationalität menschlicher Orientierung gelten lässt. Schon Max Weber hat diese Ambivalenz der neuzeitlichen Entwicklung von Wissenschaft herausgearbeitet. Er hat diese Entwicklung als die Entzauberung der Natur beschrieben und eine «zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung»²⁶ als ihre Grundtendenz identifiziert. Intellektualisierung und Rationalisierung haben tiefgreifende Konsequenzen nicht nur für die politische und ökonomische Organisation moderner Gesellschaften, sondern auch für die psychische und spirituelle Formung des individuellen Bewusstseins in der Moderne. Was in vielerlei Hinsicht die Menschen von mancherlei Bedrückung und Not befreite, ist als «Sorge um die äußeren Güter» zum «stahlharten Gehäuse» geworden, wie Max Weber an anderer Stelle formulierte²⁷. Der durch

²⁵ R. Descartes: *Discours de la Methode* (PhB 261), Hamburg 1969, 100.

²⁶ M. Weber: *Wissenschaft als Beruf*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. v. J. Winckelmann, Tübingen ⁶1985, 582–613, 594.

²⁷ M. Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd.I*, Tübingen ⁵1963, 17–206,

Wissenschaft und Ökonomie unausweichlich gewordene Vorrang der instrumentellen Vernunft hat längst begonnen, Freiheitsräume einzuschränken und in unpersönliche Mechanismen umzuwandeln, so dass sich eine gesamtgesellschaftliche Tendenz etablieren konnte, wie Charles Taylor feststellt, hin «zu einer verflachten Welt, in der keine sonderlich sinnvollen Entscheidungen zu treffen sind, weil es keine maßgeblichen Fragestellungen gibt»²⁸.

Selbst Spiritualität unterwirft sich diesem, von der Kohärenz von Wissenschaft und Ökonomie bestimmten Trend, wenn sie zu einem Instrument der Effizienzsteigerung, zu einer Technik zur Steigerung von Glück und physischem und psychischem Wohlergehen wird. Religion als selbst-affirmative Deutung des Individuums («Religion – weil wir es uns wert sind») löst den referentiellen Bezug religiöser Semantik in die intensionale Funktionalität ihrer Ideen auf. Sie scheint damit der Autonomie und Eigengesetzlichkeit der Natur sowie der Autonomie des desengagierten, von der Natur getrennten Individuums Rechnung zu tragen, so dass jeglicher Konflikt mit einer naturwissenschaftlichen Sicht der Wirklichkeit von vorn herein ausgeschlossen scheint. Andererseits stellt dann die Religion keinen über die vorfindliche Natur hinausgehenden Außenbezug mehr dar, sondern ist sie nur wirksam durch die von ihr erzeugte Selbstgewissheit und durch die von ihr im Individuum induzierten psychischen Effekte. Damit mag sie zum Wohlergehen des Einzelnen sowie zur sozialen Kohärenz von Gruppen oder – kulturell raffiniert – von Gesellschaften beitragen durch emotionalen Trost, durch Moral und Disziplin, durch soziale Bindung oder die Entkoppelung von privater und öffentlicher Sphäre. Doch sie erweist sich zugleich als ohnmächtig dagegen, semantisch bedeutungsvolle Perspektiven auf die Wirklichkeit als ganze zu entwickeln. Sie kann sich deshalb kaum noch einbringen in die Diskurse um Natur als ein «essentially contested concept». Sie muss Natur als das «stahlharte Gehäuse» im Grunde stehen lassen, um dann von ihr eine religiöse Welt der Selbstaffirmation abzusetzen.

203f.: «Nur wie «ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte), sollte nach Baxters Ansicht die Sorge um die äußeren Güter um die Schultern seiner Heiligen liegen. Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden». Durch die Übersetzung von Talcott Parsons mit «iron cage» wurde die Rede vom «stahlharten Gehäuse» auch in der englischsprachigen Welt bekannt.

²⁸ C. Taylor: Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt a.M. 1995, 80.

Theologische Perspektiven

Wir halten als Fazit unserer Überlegungen fest, dass es auch in der westlichen Tradition *den* Naturbegriff nicht gibt, weder im philosophischen Denken noch in den Naturwissenschaften, aber auch nicht im Alltagsverständnis. Zugleich haben sich seine Bestimmung und die Arbeit an seinen semantischen Konturen im Gegenüber zu seinen Kontrastbegriffen als von entscheidender Bedeutung für die Verhältnisbestimmung von Religion und Wirklichkeit erwiesen. Dabei ist die im Westen oft vorherrschend gewesene Kontrastierung zwischen dem Natürlichen, das der forschenden, weltlichen Vernunft des Menschen zugewiesen werden kann, und dem Übernatürlichen, auf das die Religion sich bezieht, viel zu schlicht. Eher muss es heute darum gehen, einen hermetisch verschlossenen, naturalistisch verengten Naturbegriff zu entschränken und Religion als eingebettet in die unbelebte und belebte Natur, als bezogen auf die Kultur und als ausgerichtet auf das Transzendente zur Geltung zu bringen und kritisch zu reflektieren. Auf diesem Weg wäre allerdings eine «Wiederverzauberung» oder Re-Mystifizierung der Natur der genau falsche Weg. Es reicht jedenfalls nicht aus, bloß in erhöhtem Ton von den Wundern der Natur zu sprechen, um einen Transzendenzbezug unter den Bedingungen der neuzeitlichen Wissenschaften wiederzugewinnen. Wenn die These richtig ist, dass der Naturbegriff ein evaluativer Begriff ist, der seine semantische Schärfung nur im Zusammenhang des Selbstverständnisses von Menschen gewinnen kann, dann kann diese Wiedergewinnung nicht allein epistemologisch, sondern nur soteriologisch fundiert werden. Denn Glaube und Religion stellen weder besseres Wissen noch zusätzliche Informationen bereit, mit denen sie unser Wissen um die Natur ergänzen, sondern eine integrale Sicht auf die Wirklichkeit, in der Natur und das, was sie jeweils in verschiedener Hinsicht überschreitet, in ein bedeutungsvolles Gesamtverständnis menschlicher Existenz integriert werden. Nur durch solche Differenzierungen kann Natur eingebettet werden in einen Horizont des Unbedingten und Transzendenten, durch den sie über evaluative Zusammenhänge starker Wertungen verbunden ist.

Ich will dies anhand der drei zu Beginn aufgeführten Kontrastbegriffe zum Natürlichen als theologische Aufgabe abschließend wenigstens noch skizzieren. Da ist zum einen die Differenz zwischen dem Natürlichen und Unnatürlichen, die normativ stark aufgeladen ist. Die Auflösung des traditionellen westlichen Naturbegriffs durch die neuzeitlichen Wissenschaften

scheint es mir unvermeidbar zu machen, die Vorstellung der Natur als einer teleologisch und normativ strukturierten Exemplifizierung von Essenzen, von Wesenheiten aufzugeben. Die wissenschaftlich rekonstruierte Natur identifiziert die Verfasstheit unserer Biosphäre als momentanen, kontingenten und in der Evolution überschreitbaren status quo. An diesem status quo setzen die menschlichen Eingriffsmöglichkeiten in die Natur an, und er gibt ihnen ihre Möglichkeiten und Grenzen vor. An ihm können sie sich aber nicht orientieren. Die natürlichen Gestalten als vorläufiges Ergebnis des evolutionären Prozesses auf unserem Planeten sind komplexe Organismen, die auf verschiedenen Stufen verschiedene Formen von Identität ausgebildet haben. Sie streben nicht danach, ein ihnen schlechthin vorgegebenes Telos zu verwirklichen, sondern sie entwickeln diachrone Identitäten im Übergang, die sich aus komplexen systemischen, durch Energie- und Materieflüsse für eine Zeit aufrecht erhaltenen Gestalten herausbilden und mit ihnen wieder auflösen. Es ist dieser gesamte Komplex, die ontogenetische wie phylogenetische Entwicklung, das Entstehen und Vergehen von Organismen, auf den sich religiöse Rede von der Schöpfung heute beziehen muss. Geschöpfe sind jedenfalls nicht zu verstehen als in ihrer Washeit (quidditas) direkt intendierte Produkte eines Masterplans der Schöpfung. Das impliziert auch, dass die Vorstellung einer Seele als des unsterblichen Kerns eines menschlichen oder auch tierischen Individuums eine semantisch hochproblematische Konzeption darstellt. Individualität ist nicht substanz- oder wesenhaftsfundiert, sondern ist zu verstehen als verkörpert in entstehenden, sich erhaltenden und vergehenden, darin aber elementar auf Gemeinschaft bezogenen Lebewesen.

Das hat Konsequenzen für die Ethik. Weder stellt die Natur normative Kriterien bereit, so dass wir aus dem, was ist, schließen könnten auf das, was sein soll, noch ist die Natur die exakte Verwirklichung ihr schlechthin vorgegebener Ziele und Absichten. Der normative Horizont entsteht und entwickelt sich mit dem Natürlichen dadurch, dass der Natur Möglichkeiten zugespielt werden und sich die Natur neue Komplexitäts-, Identitäts- und Verhaltensperspektiven erschließt. Das macht dann etwa auch ethische Urteile den Anfang und das Ende menschlichen Lebens betreffend sehr viel schwieriger. Nur relative Urteile im Vorläufigen und Vorletzten sind möglich, und auch Religion wird kaum noch auftreten können als eine Ressource absoluter Normen, die für das Natürliche bestimmend sein könnten.

Zum anderen ist auch der Kontrast zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen neu zu bestimmen. Christliche Schöpfungslehre jedenfalls wird Gottes Schöpfersein und seine Schöpfermacht nicht nur im strikten Gegenüber zur Natur begreifen können, sondern wird die Natur selbst als einen integralen Bestandteil von Gottes Schöpfersein verstehen müssen. Der Vorgang der Schöpfung ist nicht die Umsetzung eines Projekts, bei dem der Schöpfer primordiale Ideen einer passiven, aus sich selbst heraus toten und unproduktiven Natur aufprägt. Natur stellt nicht einfach das Material bereit, aus welchem der Schöpfer die Formen der Schöpfung gestaltet, Natur ist selbst schöpferisch. Leben und Existenz wachsen, wie etwa Karl Rahner wiederholt betont hat, heraus aus der Fähigkeit der Natur zur Selbsttranszendenz²⁹. Das Transzendente ist deshalb zugleich zu bestimmen als der Grund des Seins und als der in, mit und unter den Gestalten der Schöpfung wirksame Horizont der Schöpfung, in den hinein sich die Natur entwickelt.

Dann stellen die Natur und das Übernatürliche nicht zwei kategorial geschiedene ontologische Ebenen vor, sondern zwei aufeinander bezogene Referenzpunkte, auf die hin wir alle Wirklichkeit auslegen. Gott an sich ist, was er ist. Gott ist als solcher weder transzendent noch übernatürlich. Nur in Bezug auf das, was Gott ermöglicht und was zugleich nicht mit Gott identisch ist, kann Gott als der transzendente Grund und Horizont verstanden werden. Deshalb ist der Schöpfergott weder identisch mit der Schöpfung noch absolut von ihr unterschieden. Der Schöpfer partizipiert an seiner Schöpfung und investiert sich in sie. Es ist dieses Gesamtbild, das es der Theologie erlauben könnte, sich zu solchen naturwissenschaftlichen Konzepten konstruktiv in Beziehung zu setzen, die das intentionale Phänomen des Lebens, des Handelns und des Selbstbewusstseins im Zusammenhang der Natur zur Geltung bringen. Eine solche Sicht der Natur versucht den traditionellen Essentialismus hinter sich zu lassen und dennoch die Natur keinem Naturalismus anheim zu geben. Sie versucht in unser Verständnis der Natur einzuführen, was ich eine «schwache Teleologie» nennen möchte. «Schwache Teleologie» unterscheidet Hierarchien von Komplexitäten, die Trends, Tendenzen und intentionalen Selbstbezug inmitten der natürlichen Zusammenhänge ausbilden, durch die sich Natur selbst transzendiert und damit auf die Bejahung der Schöpfung durch den Schöpfer antwortet. In diesen Zusammen-

²⁹ Vgl. zusammenfassend dazu H. Vorgrimler: Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners, in: ders. (Hg.): *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg 1979, 242–258.

hang sind auch menschliche Wesen einzugliedern als diejenigen Naturwesen, die eigene Formen von Selbstbezug und Bezug auf den eigenen Selbstbezug entwickeln durch Sprache und Kultur. Der Mensch ist zu verstehen als ein von Natur aus kulturelles Wesen, zu dessen Natur es gehört Kultur zu entwickeln. Sprache und Kultur sind weder bloßes Mittel zur Fitnesssteigerung im Überlebenskampf, noch eine Sphäre, die sich von natürlichen Bedingungen vollkommen losgelöst hätte. Sprache und Kultur bilden eigene Welten aus, in denen wir unser Menschsein im Zusammenhang unserer natürlichen Umwelt gestalten.

Damit haben wir den dritten Kontrast in den Blick genommen, der sich auf den Gegensatz von Natur und Kultur bezieht. Auch das Natürliche und das Kulturelle sind keine scharfen Gegensätze, sondern zwei Perspektiven, die vielfältig miteinander zusammenhängen. So ist die Naturwissenschaft, die uns in heute gültiger Form das Natürliche verstehen lehrt, selbst als ein gemeinschaftliches Unternehmen eingebettet in kulturelle, ökonomische und edukative Zusammenhänge. Umgekehrt sind kulturelle Phänomene wie Sprache und kognitive Formen menschlicher Vernunft wiederum Gegenstand empirischer Forschung geworden, die die natürlichen Zusammenhänge aufklärt, aus denen und mit denen sie entsteht. In diese Differenzierungen zwischen dem Natürlichen und dem Kulturellen sind auch Glauben und Religion einbezogen. Sie erscheinen zum einen als kulturelle Phänomene, durch die sich Menschen mit ihren starken Wertungen in ihrer Lebenswirklichkeit und darüber hinaus zu orientieren suchen. Zum anderen können sie selbst untersucht werden im Zusammenhang natürlicher Prozesse, die etwa das Entstehen von Religion im Kontext der phylogenetischen Entwicklung menschlichen Verhaltens aufzuklären suchen, die Hirnprozesse untersuchen, die verschiedenen religiösen Erfahrungen zugrundeliegen und mit ihnen korreliert sind, oder die die ethologische Funktion von Religion für die Stabilisierung von Gruppen und Gesellschaften empirisch rekonstruieren. Der Dialog zwischen Religionen und Naturwissenschaften könnte uns helfen, beide Perspektiven, die des Natürlichen und Kulturellen, zu unterscheiden und zugleich so aufeinander zu beziehen, dass wir in verantwortlicher Weise von einer Perspektive auf die andere übergehen können. Es könnten in solchen Versuchen Chancen liegen auch für den interreligiösen Dialog, wenn nicht nur binnenreligiöse oder binnentheologische Konzepte ausgetauscht und aufeinander bezogen, sondern diese auch betrachtet werden im Licht des für die Gegenwart so bedeutsamen, umstrittenen, aber gerade deshalb semantisch reichen Naturbegriffs.

Dirk Evers, Halle

Abstract

This essay claims that nature should be regarded as an essentially contested concept whose semantics is shaped by relating it to contrasting perspectives of the unnatural, the supernatural, and the cultural. It then explores the concept of nature as it was shaped through Western history of thought and demonstrates how the traditional concept of nature was disintegrated and systematically transformed by modern science. The paper ends with a discussion about whether or not this transformation has fundamental and universal significance and how theology might refer to a concept of nature which is realistic and yet is not prone to naturalistic reductionism.