

Sebastian Kleinschmidt | Friedemann Richert
Thomas A. Seidel (Hrsg.)

BILD DER WELT UND GEIST DER ZEIT

Dem Zerfall
von Kirche und
Gesellschaft
begegnen



Bild der Welt und Geist der Zeit

Bild der Welt und Geist der Zeit

Dem Zerfall
von Kirche und Gesellschaft begegnen

Herausgegeben von Sebastian Kleinschmidt,
Friedemann Richert und Thomas A. Seidel



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Vogelsang Design, Aachen
Coverbilder: stock.adobe.com, © Robert, © Victor, © Daria
Satz: ARW-Satz, Leipzig
Druck und Binden: BELTZ Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

ISBN 978-3-374-07521-8 // eISBN (PDF) 978-3-374-07522-5
www.eva-leipzig.de

INHALT

1. **Prolog** 7
von Sebastian Kleinschmidt

NATURBILD

2. **Natur und Kultur** 13
von Dirk Evers
3. **»Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung«** 31
Abschied von einer ebenso populären wie irreführenden
Doppelformel
von Günter Thomas
4. **»Rede der Kreatur an die Kreatur«** 59
Die natürliche Welt in der Sprache des Glaubens und der Poesie
von Christian Lehnert

MENSCHENBILD

5. **Was den Menschen zum Menschen macht** 81
Zur theologischen Notwendigkeit des Sündenbegriffs
von Annette Weidhas
6. **Die Bildung des Menschen und der Beitrag des Christentums** 109
von Wolfgang Sander
7. **Seele und Glückseligkeit** 131
Platon als Seelenlehrer
von Friedemann Richert

GESELLSCHAFTSBILD

8. **Zeitenwende – Identitätsstreit – gesellschaftlicher Zusammenhalt – kulturelles Selbstbewusstsein** 159
von Wolfgang Thierse
9. **Alle nur »Copien von Anderen«?** 177
Für eine differenziertere Identitätsdebatte im Demokratiediskurs
von Ingolf U. Dalferth

10. **Säkularität und Religionspluralismus** 213
 Aufgaben und Möglichkeiten der Kirche
 von *Stefan S. Jäger*

GESCHICHTSBILD

11. **Warum es historische Gerechtigkeit nicht geben kann** 237
 Meditation über den Weltgeist als Gerichtsvollzieher
 von *Egon Flaig*
12. **Vom Unheil der Heilsgeschichte** 279
 Karl Löwith und die theologische Urteilskraft
 in der Postmoderne
 von *Thomas A. Seidel*

GOTTESBILD

13. **Einer für alle, alle für einen?** 327
 Der dreieinige Gott im Religionsdiskurs
 von *Ulrich H. J. Körtner*
14. **Geht von universalen Geltungsansprüchen Gewalt aus?** 347
 Wie Stereotypen zu Monotheismus, Mission und
 Menschenrechten in Gesellschaft und Kirchen realitätsnahe
 Diskurse unterminieren
 von *Henning Wrogemann*
15. **Vergöttlichung statt Selbst-Vergottung** 367
 Eine orthodoxe Skizze
 von *Martinos Petzolt*
- Die Autoren** 381

PROLOG

Sebastian Kleinschmidt

Kann es sein, dass der Geist der Zeit ein falsches Bild der Welt malt? Doch das Bild der Welt wird nie vom Geist der Zeit gemalt. Was er hingegen anstrebt, ist: das Bild zu übermalen. Es ist wie ein modernes Palimpsest. Die Überschreibung belässt den alten Text in seiner Lesbarkeit. Und so entzündet sich an beider Unterschied der Widerstreit der Ansichten. Der Zeitgeist formuliert aggressiv und unduldsam. Er weiß, wie schnell fabrikneue Begriffe veralten können. Und so pocht er aufs Tempo beim Aussortieren der ererbten Gedankenmöbel. Das Weltbild aber fühlt sich angegriffen. Obwohl es wissen sollte, wie viele feindliche Attacken seines Widerparts schon in der Nichtigkeit versandeten. Denn Zeitgeist ist ein Geist auf Zeit und scheitert letztlich am Widerstand der Wirklichkeit.

Überwältigungsversuche durch Ideenmoden sind ein irritierendes Schauspiel, das alle Epochen kennen. Häufig mutet es an wie ein ikonoklastischer Kulturkampf. So auch heute wieder. Was auch immer über die der Globalisierung geschuldete Diversifizierung unserer Gesellschaften gesagt werden kann, eines steht fest: Diese Transformation wird uns schwindlig machen hinsichtlich Geschwindigkeit und Eingriffstiefe. Das deutsche Wort Schwindel drückt einen Zustand gestörter Orientierung und Stabilität im Raum aus, aber auch ein unaufrichtiges Verhalten des Geistes.

Im Zuge der überall in Westeuropa und den USA von den hohen Schulen aufgerufenen identitätspolitischen Empörungsgenda, einer hypermoralischen Gut-Böse-Polarisierung, werden auch hierzulande sozialen Zusammenhalt verbürgende gemeinschaftliche Wahrheits- und Wirklichkeitsbezüge akademisch attackiert und epistemisch zerrieben. Und da das nicht ohne emotionale Aufwallung und volkspädagogische Indoktrination geschieht, wird eine nüchterne und ideologisch ungeframte Analyse von Problemlagen immer schwieriger. Die Rede ist von Wert-, Norm- und Zielkonflikten, wie sie sich aus der historisch

tiefgreifenden Umwandlung überalterter, national und religiös weitgehend homogener Gesellschaften in postnationale, multikulturelle, multiethnische und multiethnische Staatswesen zwangsläufig ergeben.

Vehement auf Disruption, Freund-Feind-Markierung und moralische Ächtung gepolte puristische Ideen führen dazu, vernünftig akzentuierte freiheitsfördernde Weltsichten nominalistisch aufzulösen. Immer radikaler minoritäts- und opferbezogene Anerkennung fordernde Begriffskonstruktionen bewirken einen schleichenden Ruin von Konvention und Verbindlichkeit – und so eine mentale Auszehrung, die das durch Überlieferung gestützte lebensweltliche Terrain mehr und mehr erschöpft: das Bild Gottes, das Bild des Menschen, das Bild von Natur, Geschichte und Gesellschaft. Alles wie selbstverständlich Bestehende, die Routinen des Verhaltens, das ganze Gewohnheitsgefüge historisch gewachsener Zivilität, wird per Sprachregelung bzw. Sprechakt dekonstruiert und diskursethisch unter Rechtfertigungszwang gesetzt. Die gesamte kulturelle Matrix, der geistige und geschichtliche Boden, auf dem wir stehen, wird zur Disposition gestellt, um fortan ständig neu ausgehandelt werden zu müssen. Man hat den Eindruck: Sittliche Übereinkunft und gesunder Menschenverstand, antikes und jüdisch-christliches Erbe, Aufklärung und pragmatische Vernunft befinden sich im freien Fall.

Am Ende des identitären Separatismus steht – sehr subtil und reichlich hypokritisch von allen beklagt – der Verlust des Wirklichen, die Auflösung von Objektivität. Die letzten Zeugen des antirealistischen Schismas sind geborstene Begriffe und eine zerrüttete Urteilskraft. Das schafft Freiraum für die Ausbreitung neuer Ideologien, sie seien utopisch oder dystopisch, idyllisch oder apokalyptisch grundiert. Neue Parolen werden ausgerufen und überall neue Gesslerhüte aufgestellt, die man ergebenst zu grüßen hat. Wenn bis hin zur Geschlechtlichkeit des Menschen nichts mehr sicher ist, wenn Logik, Sprache und Grammatik zuschanden werden, zerbricht der Rahmen, der eine auf Deliberation und wechselseitiges Verstehen, auf Evidenz und Kompromiss geeichte demokratische Gesellschaft zusammenhält.

Es ist daher vonnöten, sich aufs Neue der geistigen Grundlage jeder offenen, demokratischen Gesellschaft zu versichern: dem fairen Streit, in dem es darauf ankommt, dass Argumente unvoreingenommen auf ihren rationalen Gehalt hin geprüft und Geltungsansprüche nicht abhängig gemacht werden von der Akzeptanz oder Ablehnung der poli-

tischen Position desjenigen, der spricht. Denn das wäre das Ende des freien Gesprächs.

Für das Miteinanderreden aber sollte gelten, was der chilenische Nobelpreisträger Pablo Neruda in seiner Autobiographie schrieb: »Ich für meinen Teil bin in alle Häuser gegangen, in denen mir die Tür geöffnet wurde. Ich wollte mit jedem sprechen. Ich hatte keine Angst vor Ansteckung durch Andersdenkende, durch Feinde. Und so werde ich es auch in Zukunft halten. Ich glaube, dass der Dialog unerschöpflich ist, dass kein Konflikt ein Tunnel ohne Ausweg ist und das Licht des Verstehens ihn von beiden Seiten erhellen kann.«

Eine gemeinsame, für alle kenntliche Realität entsteht nur durch Verständigung. Und kann nur durch Verständigung erfahren werden. Wo keine Verständigung, dort keine gemeinsame Wirklichkeit, wo keine gemeinsame Wirklichkeit, dort kein Vertrauen. Auch kein Vertrauen in die Demokratie. Vertrauensschwund bewirkt Polarisierung und führt vom Miteinander über das Auseinander zum Gegeneinander. Vertrauensbildung bewirkt Entpolarisierung und führt vom Gegeneinander über das Auseinander zum Miteinander.

Der Weg zur Wahrheit ist das offene Gespräch, ein Gespräch, das vom guten Willen zum Verstehen lebt und der Hermeneutik des Verdachts entsagt. Ein lebendiger Dialog, der nichts und niemand ausschließt, wo in Frage und Antwort, in Rede und Gegenrede lebensweltlicher Wirklichkeitssinn erwacht und die Fiktionen des Bewusstseins sich in Luft auflösen.

NATURBILD

NATUR UND KULTUR

Dirk Evers

I ÜBER DEN »AUSDRUCK DER GEMÜTSBEWEGUNGEN«

Dreizehn Jahre nach Erscheinen seines Hauptwerkes über *Die Entstehung der Arten* (1859) und kurz nach seinem ebenfalls bekannten Werk über *Die Abstammung des Menschen* (1871) veröffentlichte Charles Darwin (1809–1882) 1872 ein weniger bekanntes, aber ungemein interessantes Werk über den *Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren* (*The Expression of the Emotions in Man and Animals*).¹ Darwin hatte für dieses Werk viele Jahre recherchiert und dafür, wie es seine Art war, einen Reichtum an beobachteten und zusammengetragenen Details präsentiert und daran völlig neuartige, zum Teil recht spekulative Konzepte und Ideen angeschlossen. Eindrucksvoll sind nicht zuletzt die Illustrationen, die in dieses Werk aufgenommen sind, darunter auch die ersten wissenschaftlichen Photographien. In diesem inzwischen anerkannten Klassiker der Verhaltensbiologie bemüht sich Darwin einerseits, die Mimik von Menschen und Tieren, vornehmlich von Hunden und Katzen, zu beschreiben, mit denen wir und sie Emotionen Ausdruck verleihen. Damit verbindet er andererseits die grundsätzliche These, dass Emotionen als psychologische Zustände der direkte Ausdruck von physiologischen Vorgängen sind. Kurz gesagt: Wir lächeln nicht, weil wir uns glücklich fühlen, sondern wir fühlen uns glücklich, weil wir lächeln. Analoges gilt für Schrecken, Wut, Ärger etc. Überhaupt beobachtet Darwin, wie wir bei so vielem, das wir tun, mit dem ganzen Körper dabei sind, wenn wir etwa bei einer heiklen Aufgabe die Lippen zusammenpressen.

1 Vgl. zum Folgenden auch die schöne Darstellung im ersten Kapitel von Ian McEwan, *Erkenntnis und Schönheit. Über Wissenschaft, Literatur und Religion*, Zürich 2020.

Von da aus betrachtet Darwin dann grundsätzlichere Fragen, um die es ihm auch aus persönlichem Interesse zu gehen scheint. Die eine ist die nach der kulturellen Bedingtheit unserer menschlichen Ausdrucksformen. Sind etwa die Gesichtsausdrücke für unsere grundlegenden Emotionen in allen Ethnien und Kulturen gleich? Darwin führt dazu einen ausgedehnten Briefwechsel mit Kollegen und Bekannten weltweit im Britischen Empire und darüber hinaus und bittet sie, ihm ihre Beobachtungen der entsprechenden Mimik der indigenen Völker mitzuteilen. So sammelt er Puzzlesteine für seine These, dass Gefühlsausdrücke, von der Mimik bis hin zum Schulterzucken, weitgehend das Ergebnis der Evolution sind. Damit widerspricht er seinem Lehrer Charles Bell (1774–1842), dessen anatomische Vorlesungen Darwin in seiner frühen medizinischen Ausbildung noch besucht und dessen einflussreiches Werk über *Anatomie und die Philosophie des Ausdrucks* (*Anatomy and the Philosophy of Expression*, 1844) er intensiv studiert hatte. Bell war ein Anhänger der damaligen Design-Theorie, nach der Gott, der Schöpfer, ein jedes Lebewesen nach einem bestimmten Plan und zu einem bestimmten Zweck geschaffen hatte. Seiner These, dass beim Menschen das Wechselspiel von Muskeln, besonders der Atmungsorgane, und bestimmte Nervenverbindungen für das spontane Zustandekommen des menschlichen Ausdrucksvermögens verantwortlich sind, stimmt Darwin zu. Doch den theologischen Überzeugungen Bells, dass Menschen nur bei ihnen zu findende, besondere Muskeln und ein entsprechendes Nervensystem hätten, die ihnen von einem Schöpfergott zum Zwecke des Ausdrucks verliehen wurden, kann Darwin aufgrund seiner inzwischen gewonnenen Auffassung der Evolution nur widersprechen. Nicht zuletzt deshalb wendet er sich dieser Thematik zu. In seiner Ausgabe von Bells Buch findet sich am Rand eine handschriftliche Bemerkung Darwins zu der Behauptung, dass nur Menschen einen bestimmten Muskel hätten, der die Augenbrauen zusammenziehe und auf die Begabung mit Verstand hindeute: »Er hat sich niemals einen Affen angeschaut.«²

2 Vgl. Paul Ekman, Darwin's contributions to our understanding of emotional expressions, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 364 (2009), 3449–3451, 3450: »he never looked at a monkey«. Vgl. Darwins Notizbuch M: »Plato says in Phædo that our »necessary ideas« arise from the preexistence of the soul, are not derivable from experience. – read monkeys for preexistence« (Charles

Die Analogien zwischen höheren Menschenaffen und Menschen im Zusammenspiel mit der Tatsache, dass die Menschen aller Kulturen und Kontinente ihre biologischen Anlagen für den Ausdruck von Emotionen gemeinsam haben, deutet auf eine gemeinsame Abstammung aller modernen Menschen hin. Damit stellt sich Darwin auch gegen rassistische Konzepte der Anthropologie seiner Zeit, die etwa die Unterlegenheit der Afrikaner den Europäern gegenüber behaupten – sehr zum Gefallen der Sklavenhalter in den Südstaaten. In der zeitgenössischen deutschen Übersetzung von Darwins Werk liest sich das so:

»Ich habe mit ziemlich detaillierter Ausführlichkeit zu zeigen mich bemüht, daß alle die hauptsächlichsten Ausdrucksweisen, welche der Mensch darbietet, über die ganze Erde dieselben sind. Diese Thatsache ist interessant, da sie ein neues Argument zu Gunsten der Annahme beibringt, daß die verschiedenen Rassen von einer einzigen Stammform ausgegangen sind.«³

Die These, die etwa der schweizerisch-amerikanische Naturforscher Louis Agassiz (1807–1873) vertreten hatte, dass es einen polygenetischen Ursprung der verschiedenen Menschenrassen gegeben habe und deshalb auch heute noch verschiedene Menschenarten existierten, hat Darwin entschieden bestritten. Und alle heutige Forschung, sowohl der Paläontologie als auch der Genetik, bestätigt die Darwinsche Sicht.

Nach dem, was wir heute wissen, hatte Darwin bei weitem nicht in allem, aber doch in vielem recht. Das lag vor allen Dingen daran, dass er den richtigen Zugang hatte, die evolutionsbiologische Perspektive, auch wenn wir heute seine Engführung des grundlegenden menschlichen Ausdrucksverhalten auf spontane physiologische Zusammenhänge als deutlich zu eng ansehen. So unterschlug Darwin zum Beispiel, dass es kein Ausdrucksverhalten des Menschen gibt, das nicht auch gleichzeitig der Kommunikation dient und in entsprechende Rückkoppelungen zwischen Sender und Empfänger eingebettet ist. Menschliche Emotionen sind mehr als spontane, nervöse Reiz-Reaktionsschemata. Alle unsere natürlichen Ausdrucksformen sind kulturell in Zusammenhänge von Kooperation und Kommunikation eingebettet.

Darwin, Notebook M, in: Charles Darwin's notebooks. 1836–1844; geology transmutation of species metaphysical enquiries, hg. von Paul H. Barrett, et al., Ithaca, NY 1987, 520–560, 551.

3 Charles Darwin, Gesammelte Werke Bd. 7: Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen, hg. von J. V. Carus, Stuttgart 1877, 330.

Doch zwei Dinge hat Darwin auf jeden Fall richtig gesehen. Zum einen gibt es aufgrund unserer gemeinsamen biologischen Abstammung eine tiefe Verwurzelung des Menschen in der Natur, in der Biologie, in der Körperlichkeit, im Tierreich. Zum anderen gibt es heute nur eine Spezies Mensch, deren äußere Varietäten biologisch als veränderliche und vielfältig kombinierbare Eigenheiten verschiedener Gruppen gelten können, nicht aber als art- oder rassebildende Unterschiede – auch wenn es in der Evolutionsgeschichte andere Formen von inzwischen ausgestorbenen, uns nahe verwandten Menschen gegeben hat. Das ist gewissermaßen die evolutionsbiologische Transformation derjenigen schöpfungstheologischen Traditionen, die – wie in der Paradieserzählung in 1. Mose 2 – einerseits alle lebenden Menschen auf ein erstes Menschenpaar zurückführen und andererseits diese besondere Form von Lebewesen über den Schöpfungs- und den Lebensgedanken in einen Zusammenhang mit allem Leben auf diesem Planeten stellen.

II »KULTUR« ALS »NATUR« DES MENSCHEN

Doch ist damit eine Thematik aufgerufen, die Spannungen im heutigen Naturbegriff aufzeigt. Wenn unsere Fähigkeiten etwa zum Ausdruck von »Gemütsbewegungen«, auf denen unsere Sprache, unsere komplexen kulturellen Verständigungssysteme, unsere Umgangsformen zwischen Individuen, zwischen den Geschlechtern und zwischen sozialen Gruppen letztlich aufruhend, zu unserer biologischen Natur gehören, dann scheint es irgendwie zur Natur des Menschen zu gehören, Kultur zu haben. Dann wären jedenfalls zwei Alternativen grundfalsch: die eine, die den Menschen als bloßes Tier mit einer in besonderem Maße ausgebildeten Funktion »Kultur« beschreibt, ebenso wie die andere, die den Menschen als reines Kulturwesen abgelöst von seiner biologischen »Natur« versteht. Das eine Mal saugt der Naturbegriff alles andere in sich auf und wir bekommen heute verbreitete Konzepte eines *Naturalismus*, das andere Mal löst in den verschiedenen Varianten eines *Kulturalismus* der Kulturbegriff den Begriff der Natur des Menschen auf und macht ihn zu einer Funktion der Kultur. Während das eine Mal »Kultur« nur so etwas wie die sich rein pragmatischen Gründen verdankende Benutzeroberfläche des natürlichen Betriebssystems darstellt, das in den Genen, den Hirnfunktionen, den Hormonen, den Basalganglien etc. und also irgendwie in unserer biologischen Natur steckt, in die wir

letztlich eingeschlossen sind, ist im anderen Fall jeder Begriff von »Natur«, einschließlich dem der Naturwissenschaften, auch »nichts anderes als« ein kulturelles »Konstrukt« – was immer das heißen mag. Beide Sichtweisen sind als reduktionistisch anzusehen und als Varianten eines »Fehlschlusses deplatzierte Konkretheit«⁴, bei dem von konkreten, auf Erfahrungen beruhenden Gegenständen direkt auf zugrundeliegende abstrakte Wahrheiten geschlossen wird und umgekehrt. In dem einen Fall wird naturwissenschaftliche Erkenntnis mit der Wirklichkeit selbst verwechselt, im anderen Fall kulturelle Variabilität als »Erzeugung« von Wirklichkeit angesehen.

Ein solcher Kulturalismus kann übrigens in verschiedenen Varianten daherkommen, die durch ihr Kulturverständnis politisch sehr unterschiedlich grundiert sein können. Da gibt es auf der einen Seite klassisch-idealistische Formen, die die unterschiedlichen Umgangsformen des Menschen mit der Natur einschließlich der Naturwissenschaften einordnen in die verschiedenen Ausdrucksformen des »Geistes«, der die Grundlage aller Kultur bildet. Und auf der anderen Seite stehen kritisch-politische Formen, die jedes menschliche Verständnis von Natur einschließlich dem der Naturwissenschaften als ein primär durch die Machtförmigkeit der »Diskurse« geprägtes Konstrukt durchschauen und dekonstruieren wollen. Beiden steht dann ein naturalistischer Reduktionismus gegenüber, der »die natürliche Welt (einschließlich des Menschen) und die sie erklärenden Wissenschaften, in paradigmatischer Form die Naturwissenschaften, als alleinige und hinreichende Basis zur Erklärung aller Dinge«⁵ ansieht.

Die gegenwärtigen Debatten um ein angemessenes Wirklichkeitsverständnis unter der Frage nach unserem Bild von Natur bewegen sich in diesem Dreieck zwischen Naturalismus, idealistisch-humanistischem Traditionalismus und dekonstruktivistischer Diskurspolitik, wobei von jeder Position aus die beiden anderen Spitzen des Dreiecks als absurde Leugnungen des Offensichtlichen erscheinen. Jede Position

4 Den Ausdruck »fallacy of misplaced concreteness« prägte der britische Mathematiker und Philosoph Alfred N. Whitehead in seinem Werk *Science and the Modern World* (deutsche Ausgabe: Alfred North Whitehead, *Wissenschaft und moderne Welt*, Frankfurt a. M. 1988).

5 Jürgen Mittelstraß, Art. Naturalismus, in: Jürgen Mittelstraß (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* Bd. 2, Stuttgart 2004, 964.

kann von den eigenen Voraussetzungen und leitenden Grundüberzeugungen her auf jeweils unabweisbar erscheinende Grundwahrheiten verweisen: dass nur die mathematisch-empirischen Wissenschaften gesicherte Erkenntnis über die Wirklichkeit liefern – dass aber die Naturwissenschaften auch nur Ausdruck der geistigen Fähigkeiten des Menschen sind –, dass alles Wissen und alle normative Erkenntnis auf diskursive Praktiken und Dispositive der Macht zurückzuführen sind usw.

III BLINDE FLECKEN

Jede dieser drei Positionen kann die beiden anderen als naive Vereinfachung ausschließen, weil sie das nicht sehen wollen, was doch aus der eigenen Sicht als unabweisbar vor Augen steht. Dadurch erhält auch der jeweilige Begriff der Natur eine bestimmte Färbung. Im Fall des Naturalismus ist »Natur« identisch mit dem, was die empirisch orientierten und mathematisch formalisierten Naturwissenschaften feststellen. Dann fallen nicht nur ein göttliches Wesen, sondern auch ein selbstbestimmter Wille und alles das, was man traditionell Seele und Geist genannt hat, aus dem Wirklichen heraus. Die Debatten um die Hirnforschung, die bis heute nachwirken, haben die Attraktivität und Massentauglichkeit solcher Naturauffassung nachdrücklich vor Augen geführt. Ob eine solche »positivistische« Sicht der Natur allerdings konsistent entwickelt werden kann, kann man mit guten Gründen bestreiten, erst recht, wenn sie mit weltanschaulichen Ansprüchen verbunden wird und die konkreten Modelle und Beschreibungen der Naturwissenschaften als direkter Ausdruck der Wirklichkeit angesehen werden, wie sie an sich selber ist. Denn eine solche Sicht der Natur erzeugt ihre eigenen blinden Flecke, wie schon an dem Vorgang naturwissenschaftlicher Forschung selbst deutlich wird. Auch das kann die Debatte um die Hirnforschung illustrieren. Wären die Ergebnisse der Hirnforschung alles, was über Geist, Bewusstsein, Denken und Freiheit zu sagen wäre, dann müssten auch diese Erkenntnisse der Hirnforschung selbst als Hirnprozesse zu verstehen sein, nun aber als solche, die sich selbst auf die Schliche gekommen sind, »nichts anderes« als das Resultat eines »Feuerns« von Neuronen zu sein – geistloser kann man den konkreten Vorgang naturwissenschaftlicher Forschung nicht missverstehen. Was durch eine Reduktion der Natur auf naturwissenschaftlich beschreibbare Vor-

gänge systematisch und methodisch mit Recht ausgeblendet wird, ist das Erkenntnissubjekt selbst, damit aber auch die Frage nach der Bedeutung von Natur *als* Natur für uns Menschen. Eine Darstellung der Wirklichkeit, wie sie als solche wäre, können die Naturwissenschaften schon deshalb nicht sein, weil sie sich selbst nicht als Gegenstand dieser Beschreibung darstellen können. Sie müssen sich selbst, ihre Methode, ihre Werkzeuge und Fragestellungen, immer schon gleichsam im Rücken der Beobachtung haben, um von daher das an der Wirklichkeit rekonstruieren zu können, was ihnen dadurch zugänglich wird.

Eine idealistisch-humanistische Naturauffassung, die nun wiederum ausdrücklich auf der grundlegenden Bedeutung des Erkenntnissubjekts besteht, steht in Gefahr, das Natürliche in der Perspektive der Naturwissenschaften als das an sich Bedeutungslose zu identifizieren und den Menschen als das geistige Wesen davon kategorisch abzusetzen. Geist und Natur bilden dann eine Art Gegensatz, ist es doch gerade das geistige, höhere Streben des Menschen, mit dem er sich über alle Natur erhebt, sie sich unterwirft und eben darin übersteigt. Das wird einerseits der engen Verbundenheit des menschlichen Erlebens und des menschlichen Ausdrucksvermögens mit unserer Leiblichkeit nicht gerecht, wie Darwin schon gezeigt hat. Reiner, nicht verkörperter Geist wäre eine interesselose und leblose Chimäre. Andererseits trägt dies auch den Gefährdungen Rechnung, denen wir durch die Natur ausgesetzt sind und wie sie sich jüngst in der Corona-Krise wieder gezeigt haben, wie sie uns aber auch in der Herausforderung durch den Klimawandel ständig begleiten. Wir sind bis in das Geistige hinein im Guten wie im Gefährdeten von Natur und Natürlichkeit abhängig. Wird im Namen von Geist und Kultur einer Naturvergessenheit das Wort geredet oder auch gegen die Geistlosigkeit empirischer Wissenschaften polemisiert, dann wird die Natur mit dem übertönt oder übertüncht, was wir uns in unseren Augen selbst wert sind. Natur wird zur volatilen Konstruktion und Projektion, oft mit esoterisch-romantischen Untertönen.

Das hat zu einem grundsätzlichen Misstrauen gegenüber kulturalistischen Verhältnisbestimmungen von Geist und Natur geführt, dem konstruktivistisch-dekonstruktivistische Alternativen Rechnung tragen wollen. Bei ihnen wird unser Wissen als durch Praxis hervorgebracht verstanden. Regelgesteuerte kulturelle Praxis bringt entsprechend dieser Praxis Wissensformen hervor, die allererst das »erzeugen«,

was wir »Natur« nennen. Unabhängig von diesen unsere Wirklichkeit erzeugenden »Diskursen« gäbe es dann nichts, das von uns adressierbar wäre. Im Allgemeinen wird zwar betont, dass nicht alle Wirklichkeit diskursiv erzeugt wird, zugleich aber wird behauptet, dass eine nicht-diskursive Wirklichkeit für uns schlicht unzugänglich und deshalb letztlich bedeutungslos wäre. Mit »einer für uns nicht existenten [!] Welt außerhalb unseres Denkens gibt es [!; ...] etwas Außer-Diskursives, aber wir haben keinen Zugriff darauf: es ist ohne Bedeutung – noch – nicht sozial konstituiert«⁶. Auch abgesehen davon, dass die semantische Zumutung, dass wir etwas als gegeben unterstellen, das für uns nicht existent sein soll, nicht aufgeklärt wird, erscheint gerade angesichts der Erkenntnisse der Naturwissenschaften und der davon geleiteten technischen Möglichkeiten die Aussage unsinnig, dass alles außerhalb unserer sozialen und sprachlichen Diskurse nicht von Bedeutung sei. Auch hier sei noch einmal an Darwin erinnert, dass universale leibliche Ausdrucksformen, die Kommunikation und Kooperation erst ermöglichen, unseren sozialen und sprachlichen Fähigkeiten zugrunde liegen.⁷ Aber auch das Corona-Virus ist nicht diskursiv erzeugt und kann auch allein durch kritische Diskursanalyse nicht aufgelöst werden. Doch in solchen Ansätzen wird jeder Verweis auf Natur in den »Diskurs« zurückgespiegelt, weil nur noch interessiert, wer gegenüber wem mit welchem Interesse was als »Natur« behauptet. Natur wird zur Konvention. Konventionen aber gilt es aufzulösen, zumindest zu verflüssigen und durch das Unkonventionelle zu konterkarieren, was allerdings zumeist in immer kürzeren Zeitzyklen selbst zur Konvention erstarrt.

Auch hier wird Offensichtliches ausgeblendet, dass wir nämlich als körperliche und verkörperte Wesen verwoben mit dem Natürlichen leben und dieses Natürliche als das Widerständige sich auch in den Perspektiven der empirischen, objektivierenden Wissenschaften zeigt. Denken, Sprache und Sehsinn mögen uns suggerieren, dass Natur immer

6 Silke van Dyk u. a., Discourse and beyond? Zum Verhältnis von Sprache, Materialität und Praxis, in: Johannes Angermüller u. a. (Hg.), Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Band 1: Theorien, Methodologien und Kontroversen, DiskursNetz 1, Bielefeld 2014, 347–363, 352.

7 Vgl. als eine komplexe Beschreibung dieser Zusammenhänge die Forschungen von Michael Tomasello, z. B. Michael Tomasello, Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese, Berlin 2020.

nur unser Konstrukt ist, doch schon Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn lassen uns auf direkte Weise unsere Verwobenheit in die Wirkzusammenhänge der Natur spüren. Das uns durch den Leib vermittelte Verhältnis von Druck und Gegendruck lässt beides in einem Akt evident werden, das eigene Dasein und die Natur, der wir unser Dasein verdanken – das eine so wenig diskursiv konstruiert wie das andere, auch wenn es richtig ist, dass die Art und Weise, wie wir uns darüber verständigen und wie wir mit den Zusammenhängen der Natur und damit auch mit uns selbst umgehen, nie außerhalb unserer Diskurse stattfindet.

IV DIE SONDERSTELLUNG DES MENSCHEN

Damit sind wir bei der umstrittenen Frage nach der besonderen Stellung des Menschen in der Natur angekommen. Auch hier mäandert die Debatte zwischen emotional und ideologisch unterfütterten konträren Überzeugungen. Zum einen wird aus einer bestimmten naturwissenschaftlichen Perspektive und besonders vor einem Hintergrund naturalistischer Überzeugungen betont, dass der Mensch doch auch nur ein Tier sei. Das wird mit einer langen Liste dessen begründet, was Tiere doch auch können: intelligentes Verhalten, Gedächtnis, Werkzeuggebrauch, Kommunikation, Mitgefühl, Liebe und vieles anderes mehr. Die Frage nach einer besonderen Natur des Menschen, die etwa seine Kulturfähigkeit begründet, wird geradezu reflexartig gekontert mit Hinweisen darauf, dass die Wurzeln all dieser Fähigkeiten doch schon bei Tieren anzutreffen seien. Unterstellt wird eine spezieisistische Arroganz, wenn Menschen etwas an ihrer natürlichen Ausstattung zu identifizieren suchen, was sie vom übrigen Tierreich abhebt. Zusammengefasst wird das mit der Floskel, der Mensch wolle sich als »Krone der Schöpfung« über seine Mitgeschöpfe stellen und daraus eine »Vorrangstellung« ableiten.

Kleiner Exkurs zur Rede von dem Menschen als der »Krone der Schöpfung«: Sie kommt als solche in der Bibel nicht vor⁸ und ist auch keine genuin christlich-theologische Denkfigur. Dass der Mensch die Krone der Schöpfung sei, ist erst in der Neuzeit gebräuchlich geworden. So findet sich etwa bei Johann Gottfried

8 Als einziger möglicher Beleg kann der bekannte Vers aus Psalm 8 gelten: »Du hast ihn [den Menschen] wenig niedriger gemacht als Gott, mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt.« Dadurch allerdings erhält der Mensch eine Krone, er ist sie nicht.

Herder (1744–1803) die Rede vom Menschen als Krone der Schöpfung, bei der der Mensch als Vollendung und Inbegriff der natürlichen Schöpfung erscheint: »So wuchs die Schöpfung in immer feineren Organisationen stufenweise heran, bis endlich der Mensch dasteht, das feinste Kunstgebilde der Elohim [der Schöpfergottheiten], der Schöpfung vollendete Krone.«⁹ Dahinter steht die bis auf Aristoteles zurückzufolgende Klassifizierung der Lebewesen in einer abgestuften Reihung, der später sogenannten *scala naturae*, die von den Naturphilosophen des 17. und 18. Jahrhunderts zur Vorstellung einer großen Kette der Wesen ausgebaut wurde, bei der jeweils das niedere und das höhere Glied ineinander greifen, so dass jedem Lebewesen sein natürlicher Platz in der Ordnung der Dinge zukommt.¹⁰ Traditionellerweise wurde mit den Engelwesen auch über dem Menschen eine lückenlos ansteigende Form von Wesen angenommen, wobei der Mensch »nicht genau in der Mitte der Leiter, sondern eher am unteren Ende«¹¹ stand und diese seine Stellung eher als Mahnung zur Bescheidenheit angesehen wurde. Die Krone aber kommt dem Menschen zu, weil er die Spitze der materiellen Welt bildet, die zugleich den Kontakt zur geistigen Welt darstellt. Eben das änderte sich im Laufe des 18. Jahrhunderts. In der romantischen Naturphilosophie wurde das nun aufgekommene Bild vom Menschen als der Krönung dieser Kette so ausgelegt, dass der Mensch nicht nur die Spitze, sondern auch die Zusammenfassung der Schöpfung darstellt. Damit konnte man an mittelalterliche Mikro-/Makrokosmos-Vorstellungen anknüpfen. So heißt es bei Lorenz Oken (1779–1851): »Der Mensch ist die Spitze, die Krone der Naturentwicklungen, und muß alles umfassen, was vor ihm dagewesen, wie die Frucht alle früheren Teile der Pflanze in sich begreift. Der Mensch muß die gesamte Welt im Kleinen darstellen.«¹²

Im Allgemeinen wird der Evolutionstheorie Darwins zugeschrieben, dass sie die Rede vom Menschen als dem Lebewesen, das durch Geist und Vernunft als Krone, also als Vollendung und Inbegriff des Geschöpfes gelten kann, erledigte. Friedrich Nietzsche (1844–1900) hat diesen Befund philosophisch vielleicht am radikalsten interpretiert:

»Wir haben umgelernt. Wir sind in allen Stücken bescheidner geworden. Wir leiten den Menschen nicht mehr vom ›Geist‹, von der ›Gottheit‹ ab, wir haben ihn unter die Thiere zurückgestellt. Er gilt uns als das stärkste Thier, weil er das listigste ist: eine Folge davon ist seine Geistigkeit. Wir wehren uns andererseits gegen eine Eitelkeit, die auch hier wieder laut werden möchte: wie als ob der

9 Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* Band I, hg. von Heinz Stolpe, Berlin (Ost) 1965, 406.

10 Vgl. dazu Arthur O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, hg. von Dieter Turck, Frankfurt a. M. 2005.

11 A. a. O., 229.

12 Lorenz Oken, *Lehrbuch der Naturphilosophie*, Jena 1831, 489.

Mensch die grosse Hinterabsicht der thierischen Entwicklung gewesen sei. Er ist durchaus keine Krone der Schöpfung, jedes Wesen ist, neben ihm, auf einer gleichen Stufe der Vollkommenheit [...] Und indem wir das behaupten, behaupten wir noch zuviel: der Mensch ist, relativ genommen, das missrathenste Thier, das krankhafteste, das von seinen Instinkten am gefährlichste[n] abgeirrt – freilich, mit alle dem, auch das interessanteste!¹³

Allerdings bleibt Nietzsche dabei nicht stehen, sondern sieht gerade in diesem Scheitern des Projekts der Aufklärung, den Menschen durch Vernunft und Geist aus der Natur schlechthin herauszuheben, eine neue Aufgabe gestellt, nämlich die Natur mit Hilfe der Natur zu überwinden. Der Mensch ist das »interessanteste« Tier, weil es ihm möglich wäre, durch einen wieder freigesetzten und von allen christlich-humanistischen Ressentiments befreiten Willen zur Macht den Übermenschen hervorzubringen – eine Vision, die neuerdings im Zusammenhang des Transhumanismus wieder aufgegriffen wird.

Das ist gewissermaßen symptomatisch, denn parallel zu diesem antispeziesistischen Affekt erleben wir zugleich eine radikale Abkoppelung der Frage des Menschen nach sich selbst von allen natürlichen Bedingungen. In diesen Kontext gehört nach meiner Wahrnehmung die Debatte um das Verhältnis von biologischem Geschlecht, sexueller Identität und sozialer Gender-Rolle. Es wird gefordert, dass Menschen ganz unabhängig von ihrer Biologie ihre geschlechtliche Identität nach Selbstauskunft selbst festlegen können sollen. Nach dem von der derzeitigen Bundesregierung angestrebten »Selbstbestimmungsgesetz« soll das Ausdruck der grundgesetzlich geschützten Menschenrechte sein, weil zur »Menschenwürde und zum Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit [...] auch das Recht auf geschlechtliche Selbstbestimmung«¹⁴ gehört. Das steht jedoch eigentlich völlig quer zu der als Demut und neue Bescheidenheit ausgegebenen Einordnung des Menschen ins Tierreich, mit der endlich eine unterstellte religiöse Hybris überwunden werden soll. Denn eben dadurch, dass es Menschen möglich sein soll, aus ihrer biologisch angelegten Geschlechtlichkeit auszusteigen und sich durch Selbstbestimmung geschlechtlich zu dem machen zu kön-

13 Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, in: *Sämtliche Werke*, KSA 6, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 2011, 165–254, 180.

14 Bundesministerium der Justiz, *Selbstbestimmungsgesetz*, https://www.bmj.de/DE/themen/gesellschaft_familie/queeres_leben/selbstbestimmung/selbstbestimmung_node.html [02.09.2023].

nen, was er oder sie oder jemand aus sich machen möchte, wären Menschen ganz konkret von allen anderen Lebewesen kategorial und radikal unterschieden. Und so mäandert die zeitgenössische Anthropologie zwischen einem Verständnis des Menschen als »auch nur ein Tier wie alle anderen« mit einem schlampig programmierten neuronalen Add-On zur Datenverarbeitung, das dringend technologie- und KI-bedürftig ist, und der Behauptung einer völligen Unabhängigkeit der diskursiven Selbstbestimmung von allen biologisch bestimmbareren Vorgaben.

Da erstaunt es nicht, wenn überhaupt von einem Ende des Menschen gesprochen wird, wie es auch schon von Nietzsche angedeutet wurde: entweder zurück unter die Tiere oder den Menschen durch den Übermenschen »transhumanistisch« zu überwinden. Schon in Michel Foucaults wichtigem Werk *Die Ordnung der Dinge* findet sich der bekannte Schlusssatz: »dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand«¹⁵. Bei alledem allerdings bleibt ein damit verbundener performativer Selbstwiderspruch virulent, den der amerikanische Philosoph Stanley Cavell so formuliert hat: »Nichts ist menschlicher als der Wunsch die eigene Menschlichkeit zu leugnen.«¹⁶ Tiere tun das jedenfalls nicht. Angesichts dieser unausgeglichene Gemengelage wäre der christliche Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen gerade als Ausdruck der besonderen Offenheit, aber auch Gefährdetheit menschlicher Existenz, als Ausdruck ihrer von aller hegemonialen Bestimmung freien Würde und als realistischer Freiheitsgewinn wahrhaftiger Menschlichkeit wieder konkret zu entfalten.¹⁷

15 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1974, 462.

16 Stanley Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, New York 1999, 109: »Nothing is more human than the wish to deny one's humanity.«

17 Vgl. z. B. dazu vom Vf.: Dirk Evers, Transsexualität. Menschliche Vielfalt und die Aufgabe theologischer Anthropologie, in: Laura-Christin Krannich/Hanna Reichel/Dirk Evers (Hg.), *Menschenbilder und Gottesbilder. Geschlecht in theologischer Reflexion*, Leipzig 2019, 185–214, 207–211; Dirk Evers, Gottebenbildlichkeit und Künstliche Intelligenz, in: Alfred Krabbe/Herrmann M. Niemann/Thomas von Woedtke (Hg.), *Künstliche Intelligenz. Macht der Maschinen und Algorithmen zwischen Utopie und Realität, Erkenntnis und Glaube. Schriften der Evangelischen Forschungsgemeinschaft NF 52*, Leipzig 2022, 137–169.

V NATUR – WAS DER FALL IST ODER WIE ES UNS GEFÄHRT?

Die Wirklichkeit ist weder ausschließlich das, was der Fall ist, noch ist sie, wie sie uns gefällt. Und mit dem Begriff der Natur ist immer auch eine Größe gemeint, die gerade nicht oder zumindest nicht ausschließlich davon abhängt, wie wir sie bestimmen, sondern an der unsere Bestimmungen nach Möglichkeit qualifiziert scheitern können sollen. Eben darin besteht die emanzipatorische Seite eines objektivierten, wissenschaftlichen Verständnisses von Natur, dass wir damit eine Perspektive auf die Wirklichkeit gewinnen, die zwar ohne Zweifel die unsere ist und nicht eine unmittelbare Offenbarung dessen, wie die Wirklichkeit an sich und als solche ist, die uns aber etwas zeigt, was auch unabhängig von unseren Vorurteilen, Meinungen und Befindlichkeiten Bestand hat. Wir brauchen auch und heute erst recht methodisch ausweisbare, empirisch fundierte und durch theoretische Klarheit ausgezeichnete objektivierte Zugänge zur Natur. Doch diese Zugänge müssen eingebettet werden in allgemeine Bildungsvorgänge und gesellschaftliche Debatten über die Frage, wie wir unser Menschsein gemeinsam gestalten wollen.

Der wissenschaftliche Zugang zur Natur ist also einzubinden in das, was die Kulturfähigkeit des Menschen überhaupt ausmacht. Schon die Ausbildung der neuzeitlichen Wissenschaften ist auch eine die Moderne prägende Kulturleistung mit grundstürzenden Folgen im Guten wie im Problematischen. Umgekehrt sind auch die Naturwissenschaften auf gesellschaftliche, kulturelle, literarische und politische Zusammenhänge und Deutungen angewiesen. Der Österreichische Physiker Erwin Schrödinger (1887–1961), einer der Mitbegründer der Quantentheorie, hatte dies den Naturwissenschaften schon in der 1950er Jahren ins Stammbuch geschrieben:

»Es gibt eine Neigung zu vergessen, dass die gesamte Wissenschaft an die menschliche Kultur überhaupt gebunden ist und dass wissenschaftliche Entdeckungen, mögen sie im Augenblick auch überaus fortschrittlich und esoterisch und unfasslich erscheinen, außerhalb ihres kulturellen Rahmens sinnlos sind. Eine theoretische Wissenschaft, die sich dessen nicht bewusst ist, dass die Begriffe, die sie für relevant und wichtig hält, letztlich dazu bestimmt sind, in Begriffe und Worte gefasst zu werden, die für die Gebildeten verständlich sind, und zu einem Bestandteil des allgemeinen Weltbildes zu werden – [...] wird zwangsläufig von der übrigen Kulturgemeinschaft abgeschnitten sein; auf lange Sicht wird sie verkümmern und erstarren, so lebhaft das esote-

rische Geschwätz innerhalb ihrer fröhlich isolierten Expertenzirkel auch sein mag.«¹⁸

Und Schrödinger zitiert mit Zustimmung den klassischen Philologen Benjamin Farrington:

»[...] es gibt kein menschliches Wissen, das nicht seinen wissenschaftlichen Charakter verlieren würde, wenn man die Bedingungen vergisst, die es hervorgerufen haben, die Fragen, die es beantwortet hat, und die Aufgaben, denen zu dienen es geschaffen wurde.«¹⁹

Unser wissenschaftlicher Naturzugang ist darauf angewiesen, in einem förderlich-kritischen kulturellen Umfeld betrieben zu werden, von dem er in seinen Fragestellungen und Erkenntnisinteressen abhängt und in dem er seinerseits Wirkungen entfalten kann.

Doch besteht seine Leistung eben darin, Methoden entwickelt zu haben, die uns diejenigen Gegenstände, Eigenschaften und Zusammenhänge der Wirklichkeit des Natürlichen erkennen lassen, die die möglichst authentischen Antworten der Natur auf unsere Befragung liefern. Dies geschieht primär dadurch, dass wir mit falschen Hypothesen auf die hartnäckige Verweigerung einer tragfähigen Antwort stoßen. Die Natur ist also weder einfach das, was (naturwissenschaftlich) der Fall ist, noch ist sie so, wie es uns gefällt. Sie ist immer eine eigentümliche Mischung aus Unverfügbarkeit und Ressource, und es kann nicht darum gehen, das eine auf Kosten des anderen zu steigern. Zu meinen,

18 E. Schrödinger, *Are There Quantum Jumps? Part I*, in: *Br J Philos Sci* 3 (1952), 109–123, 109 f., meine Übersetzung. Im Original: »[...] there is a tendency to forget that that all science is bound up with human culture in general, and that scientific findings, even those which at the moment appear the most advanced and esoteric and difficult to grasp, are meaningless outside their cultural context. A theoretical science, unaware that those of its constructs considered relevant and momentous are destined eventually to be framed in concepts and words that have a grip on the educated community and become part and parcel of the general world picture – a theoretical science, I say, where this is forgotten, and where the initiated continue musing to each other in terms that are, at best, understood by a small group of close fellow travellers, will necessarily be cut off from the rest of cultural mankind; in the long run it is bound to atrophy and ossify, however virulently esoteric chat may continue within its joyfully isolated groups of experts.«

19 A. a. O., 110, meine Übersetzung. Im Original: »there is no human knowledge which cannot lose its scientific character when men forget the conditions under which it originated, the questions which it answered, and the functions created to serve.«

man könne Natur immer mehr in unsere Verfügung stellen, führt in die Aporien, die uns mit den Folgen eines technisierten Umgangs mit der Natur nur zu deutlich vor Augen stehen. Zu meinen, man müsse die Natur überhöhen und geradezu beschwören als das schlechthin Unverfügbare, führt letztlich dazu, »Natur« als Spiegel unserer selbst zu missbrauchen, zu romantisieren, zu spiritualisieren und letztlich ebenfalls zu instrumentalisieren. Wie Hartmut Rosa²⁰ kürzlich deutlich gemacht hat, können sich Resonanzverfahren mit der Natur nur in einem subtilen Wechselspiel von Zuwendung und Entzogenheit einstellen.²¹

VI NATUR ALS SCHÖPFUNG: DIE THEOLOGISCHE PERSPEKTIVE

In der Perspektive des christlichen Glaubens sind Menschen als leibliche biologische Lebewesen Gottes Geschöpfe und damit selbst ein Ineinander von empfangender Passivität und sich äußernder Aktivität, von Bestimmtwerden und Selbstbestimmung, von Notwendigkeit und Freiheit. Man kann das Besondere des Menschen, das zugleich alle Menschen miteinander verbindet und uns zur Menschheit zusammenschließt, als natürliche Künstlichkeit²² oder auch als kulturgeformte Natürlichkeit bezeichnen. Die Stilisierungen naturalistischer Anthropologien, die den Menschen als rein biologisches Naturwesen mit einem etwas schlampig programmierten kognitiven Apparat zur Steigerung der Fitness verstehen wollen, sind ebenso falsch wie kulturalistische Vorstellungen, wir könnten unsere Natur nach Belieben formen und überschreiten.

Entscheidend ist, was wir jeweils unter Natur verstehen und wie wir das unser Leben ermöglichende Wechselspiel von Notwendigkeit und Freiheit²³ gestalten. Nur wenn wir Natur verstehen in ihrem Eigensinn

20 Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit*, Berlin 2020.

21 Vgl. dazu auch den Beitrag von Christian Lehnert in diesem Band, der die Vermitteltheit von Naturerfahrungen durch Sprache herausstellt.

22 Vgl. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie [1928]*, *Gesammelte Schriften IV*, hg. von Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker, Frankfurt a. M. 1981, 383–396.

23 Vgl. dazu immer noch unabgeholten: Hans Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973, bes. 130–137.

und auch als uns Möglichkeiten und Sinnperspektiven zuspielende Ressource, in die wir mit unserer Leibhaftigkeit, unserer Wahrnehmung und unseren Praktiken, ja mit unseren ganzen Lebensvollzügen und letztlich unserem Sterben eingebunden sind, mit der wir interagieren, weil wir immer auch zu ihr gehören, kann sich ein angemessenes Naturverhältnis einstellen. Dann verstehen wir auch uns selbst als ein nicht leicht zu entflechtendes Ineinander von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit, bei dem wir teils genussvolle, mitunter schmerzliche und immer endliche, nur auf Zeit zu habende Lebenserfahrungen machen. Chimären absoluter Selbstbestimmung und vollständiger Selbstverfügbarkeit werden dann durchschaut und können auch ihre biographisch und sozial geradezu katastrophale Sogwirkung nicht mehr so leicht entfalten. Denn dann wird uns insgesamt die Bedürftigkeit wieder deutlich, mit der wir auf anderes und andere angewiesen sind. Kein Geschöpf, kein Naturwesen lebt für sich allein. Es verdankt schon von vornherein sein leibliches Dasein anderen. Und erst recht gilt dies für uns als biosoziale Wesen. Wir brauchen die organische und sensorische Verbundenheit mit der Natur, und wir brauchen die körperliche, seelische und kulturelle Verbundenheit mit anderen Menschen, um auch nur schlicht überleben zu können.

Mit einem solchen Naturverständnis kann uns aber auch wieder deutlich werden, was denn mit der Kategorie der Schöpfung gemeint sein kann. Sie kann dann nicht mehr (miss-)verstanden werden als das herstellende Handeln eines übernatürlichen Agenten, der alles irgendwie »gemacht« hat. Sie erscheint wieder insgesamt als Gabe, der wir uns verdanken und aus der die Aufgaben erwachsen, die unsere Existenz in ihrer natürlichen Kreatürlichkeit ausmachen. Schöpfungsglauben wird zum Orientierungswissen, das rezeptive, explorative und kreative Momente freisetzt, wenn er, wie Karl Barth dies formulierte, die Schöpfung insgesamt als schöpferische »Wohltat« versteht.²⁴

Der Umgang mit der eigenen Natürlichkeit einschließlich des Umgangs mit der eigenen sexuellen und geschlechtlichen Identität bewegt sich auch in theologischer Perspektive immer im Dreieck zwischen biologischer Natur und Körperlichkeit einerseits, soziokultureller Zuschreibung und Gegenübertragung andererseits sowie dem jeweils eige-

24 Vgl. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik III/1. Die Lehre von der Schöpfung. 1. Teilband: Das Werk der Schöpfung*, Zürich 1988, 377–394.

nen Selbstverhältnis. Medizin und Technik, gesellschaftliche Transformationen mit ihrer Tendenz hin zu multikulturellen, multireligiösen und multiethnischen Gesellschaften, der gleichzeitige Trend hin zu solitären Formen eines radikalen Individualismus²⁵ einschließlich der zeitgenössischen Techniken und Zwänge des Selbstmanagements, wie sie die auf Dauer gestellte digitale Kulturmaschine des Medialen erzeugt,²⁶ machen dieses Dreieck heute verschieblicher und fragiler als es je war. Es ist dieses Setting, das zur Entleerung und Unbestimmtheit des Naturbegriffs führt bis hin zu seiner Sistierung in normativen Kontexten. Das führt zu rein machtförmig inszenierten, mitunter totalitären ethischen Debatten und zur Unterbestimmung von wechselseitiger Verpflichtung. Auf den Rückbezug auf die objektivierte Natur sollten wir in diesen Zusammenhängen ebenso wenig verzichten wie auf die Natur als gemeinsamer Resonanzraum unserer Geschöpflichkeit.

Richtig ist, dass es einen unhinterfragbaren Schluss vom Faktischen auf das moralisch Vorzugswürdige nicht gibt. Aber diskurstheoretische Aufhebungen des Natürlichen führen in einen Dualismus, bei dem das Natürlich-Leibliche uns entfremdet und als Ressource verschüttet zu werden droht, so dass sich erneut ein Dualismus etabliert, der alle Werthaltigkeit von uns als solitären Individuen oder allenfalls noch von entsprechenden Interessengruppen ausgehen lässt. In eben solchen Zusammenhängen müsste der christliche Glaube an Schöpfer und Schöpfung eben dieses vermitteln, dass wir die Natur weder besitzen noch von ihr besessen werden und dass in einer die Natur als Gottes Gabe, aber auch als Herausforderung und Aufgabe verstehenden Sicht ein Mehrwert schlummert, der uns mehr zukommen lässt, als wir aus uns selbst hervorbringen können. Wir müssen weg von rein territorialen und imperialistischen Bildern von Natur, als ob es Autonomie, Freiheit und Selbstbestimmung nur als eine Form der Beherrschung oder Leugnung von Natur gebe. Und in christlicher Perspektive müsste es darum gehen, einen erneuerten Umgang mit der Natur jenseits von anti-intellektua-

25 Vgl. Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2018.

26 Vgl. Dirk Evers, »Know Thyself« – Selfreflection and the Chances and Limits of Dataism, in: Ingolf U. Dalferth/Raymond E. Perrier (Hg.), *Humanity: An Endangered Idea? Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference, 2019*, RPT 125, Tübingen 2023, 245–270.