

„Das Ende der Natur“

Natürliche Theologie nach dem Ende des Naturbegriffs

MICHAEL COORS

1. Ökologische Ethik, Spiritualität und natürliche Theologie

Schon seit den 1980er Jahren erfährt die Frage nach der natürlichen Theologie in den Diskursen über eine ökologische Ethik bzw. eine ökologische Theologie ein gewisses Revival. In ihrem erstmals 1985 veröffentlichten und überaus populären Buch *Lieben und Arbeiten* argumentierte z. B. Dorothee Sölle dafür, dass es eine „Respiritualisierung“ des Naturverständnisses brauche, um auf die ökologische Krise zu reagieren. Das Konzept einer natürlichen Theologie weist sie zwar zurück, weil es „ein Versuch [sei], das ontologische Projekt unabhängig vom historischen zu machen und sozusagen schnurstracks in das Paradies zurückzukehren, aus dem wir vertrieben wurden“.¹ Aber sie anerkennt, dass eine Stärke der natürlichen Theologie darin bestehe, „den Mangel der Welt, in sich selbst Halt zu haben, die Unabgeschlossenheit der Schöpfung, ihre Angewiesenheit auf Gott“² darzustellen. Das, was hier mehr angedeutet als systematisch entfaltet ist, findet sich bei Jürgen Moltmann deutlich differenzierter ausgeführt. Er hat seinen Zugang zuletzt in seiner Ethik der Hoffnung summarisch dargestellt: Die „Immanenz des transzendenten Geistes Gottes“ in der Welt und in der Natur kann man nach Moltmann als eine Form der natürlichen Theologie verstehen, aber es ist eine natürliche Theologie, die „keine Konkurrenz und keine Vorstufe zur Offenbarungstheologie [ist], sondern deren notwendige Folge. Das Erkennen Gottes in allen Dingen kann nur ein Wiedererkennen Gottes sein“.³ Es geht in der natürlichen Theologie nicht so sehr darum, einen alternativen Zugang zu Gott zu finden, sondern einen neuen Zugang zur Natur.⁴

¹ Vgl. SÖLLE, DOROTHEE, *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, München 2001, 40. Ich gehe darüber hinweg, dass diese Begründung für die Ablehnung einer natürlichen Theologie kryptisch bleibt und von Sölle, wenn ich das recht sehe, an dieser Stelle auch nicht weiter ausgeführt wird.

² Ebd.

³ Vgl. MOLTSMANN, JÜRGEN, *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh 2010, 157.

⁴ Vgl. a. a. O., 158.

Dass eine Theologin und ein Theologe auf die Spiritualität des Schöpfungserlebens zu sprechen kommen, überrascht weniger. Doch die Entdeckung der Spiritualität im ökologischen Diskurs reicht weit über die im engeren Sinne theologischen und religiösen Kontexte hinaus: Es ist vielmehr gerade im populärwissenschaftlichen Kontext zu einem stets wiederkehrenden Thema der ökologischen Diskussion geworden, dass es eine neue Spiritualität brauche, aus der heraus das ökologische System, die Erde, die Natur verändert wahrgenommen wird.⁵ Ich will dies an einem der reflektierteren Beispiele, der Kulturgeschichte des Nachhaltigkeitsbegriffs von Ulrich Grober, exemplarisch skizzieren.⁶

Grober geht u. a. auf die Reaktionen ein, die die Veröffentlichung des allerersten Fotos der Erde in ihrer Ganzheit 1968 hervorrief: „An Heiligabend sah die Menschheit sich selbst und ihren Planeten zum ersten Mal von außen. Über dem Horizont einer grauen, steinernen Mondlandschaft hob sich die Erde aus der Schwärze des Weltalls.“⁷ Die Mission von Apollo 17 brachte dann am 23. Dezember 1972 ein zweites Bild, auf dem die Erde in voller Gänze durch die Sonne angestrahlt zu sehen war: Das Bild *blue marble* wurde „zum meistpublizierten Foto der Mediengeschichte“.⁸ Grobers kulturgeschichtliche Rekonstruktion der „Aura“ dieser Bilder mündet in die Aussage:

Man hat beide Fotos aus dem All als Ikonen unserer Epoche bezeichnet. Eine Ikone ist im Verständnis der russisch-orthodoxen Kirche [...] mehr als ein Abbild. Auch mehr als ein Sinnbild. Ihre Bildmagie gebe vielmehr die Sicht auf das Geheimnis frei. Sie öffnet ein Fenster zur Ewigkeit. Auf eine unerklärliche Weise sei in dem Bild das Heilige selbst anwesend. In der Ikone aus dem Kosmos sahen wir zum ersten Mal das Antlitz von Gaia – Mutter Erde.⁹

Einmal abgesehen von der fragwürdigen Aussage, dass es bei Ikonen um „Bildmagie“ gehe, wird hier m. E. sehr gut deutlich, welche Funktion der Rekurs auf eine spirituelle Dimension innerhalb des ökologischen Denkens haben kann. In der spirituellen Rede wird die Anschauung der Erde als Ganzer thematisiert – in ihrer Schönheit und Fragilität und zugleich als dasjenige, von dem unser aller Leben abhängig ist.

⁵ Die genauen Umriss dieses ökologisch-ethischen Spiritualitätsdiskurses in der populärwissenschaftlichen Literatur sind derzeit Gegenstand einer Promotion am Institut für Sozialethik der Theologischen Fakultät der Universität Zürich. Meiner Doktorandin Sarah Bach danke ich für viele wichtige Hinweise zu diesem Thema.

⁶ Vgl. GROBER, ULRICH, Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs, München ³2013.

⁷ A. a. O., 23.

⁸ Ebd.

⁹ A. a. O., 30. Grober spielt damit auf die in der ökologischen Bewegung prominente Gaia-Hypothese der Biologen James Lovelock und Lynn Sagan an, die davon ausgehen, dass man die gesamte Erde mitsamt ihrer Biosphäre als ein Lebewesen betrachten kann. Vgl. LOVELOCK, JAMES/SAGAN, LYNN, Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere. The Gaia Hypothesis, in: Tellus 26/1–2 (1974), 2–10.

In dieser Fassung scheint der Spiritualitätsbegriff im ökologischen Diskurs eine spezifisch moralische Funktion einzunehmen, die darin besteht, der Natur einen Wert zuzuschreiben, der ihre bloße naturwissenschaftliche Beschreibbarkeit überschreitet und sich aus dieser gerade nicht ableiten lässt. Charakteristisch für diese Naturspiritualität, die normativ als Grundlage eines neuen Verhältnisses des Menschen zur Natur eingefordert wird, ist eine Vision von Ganzheit und Zusammengehörigkeit, der gegenüber der Mensch nun nicht mehr bloß als auf die Natur einwirkendes Subjekt zur Geltung kommt, sondern der sich der Mensch in gewisser Weise ausgesetzt sieht. Naturspiritualität ist hier in gewissem Sinne Anschauung des Universums, „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“¹⁰ – oder doch wenigstens Anschauung dessen, was unseren endlichen Horizont übersteigt. Wenn man die Anspielung auf Schleiermachers Religionsphilosophie weiterführen will, könnte man auch formulieren, dass in Anbetracht der ikonischen Ganzheit der Erde im Bild *blue marble* der Mensch seiner schlechthinnigen Abhängigkeit gegenüber diesem Ganzen der Erde gewahr wird, weil er oder sie auf die Ganzheit immer nur partikular einwirken kann und sich am Ende vom Ganzen, von der Mutter Erde, bestimmt erlebt.¹¹ Von daher ist es nicht schwer, hier eine Brücke zur Theologie zu schlagen. Die Frage indes ist: Handelt es sich dabei um „natürliche Theologie“? Oder wird hier die Natur im Lichte eines theologischen Gottesbegriffs gedeutet?

2. Theologie der Natur und natürliche Theologie

Zu den m. E. weiterführenden Einsichten des Buches *Re-Imagining Nature. The Promise of a Christian Natural Theology* von Alister McGrath¹² gehört, dass die damit angedeutete dichotomische Unterscheidung zwischen einer natürlichen Theologie und einer Theologie der Natur nicht aufgeht, sondern dass es hier fließende Übergänge gibt. McGrath unterscheidet sechs Bedeutungen des Begriffs natürliche Theologie, die jeweils einen unterschiedlichen historischen und kulturellen Ort haben:

1. Natürliche Theologie kann zunächst als derjenige Bereich der Philosophie verstanden werden, der danach fragt, was der menschliche Verstand ohne

¹⁰ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Stuttgart 1969, 36.

¹¹ Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31), hg. v. Martin Redeker, Berlin u. a. 1999, § 4.

¹² Vgl. MCGRATH, ALISTER, *Re-Imagining Nature. The Promise of a Christian Natural Theology*, Oxford 2017. Vgl. zum Folgenden auch ders., Natürliche Theologie. Ein Plädoyer für eine neue Definition und Bedeutungserweiterung, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59 (2017), 297–310, insb. 303–307.

- Offenbarung über Gott erkennen kann.¹³ In diesem Sinne handelt es sich um eine Theorie der natürlichen Gotteserkenntnis, die so schon in der antiken Philosophie und Theologie begegnet, dann aber erst im Rahmen der Aufklärungstheologie wieder reüssiert.
2. Natürliche Theologie bezeichnet ferner die Demonstration der Existenz Gottes aus der Ordnung und Komplexität der Welt.¹⁴ Das ist das Programm der Physikotheologie,¹⁵ die sich vom ersten Verständnis natürlicher Theologie dadurch unterscheidet, dass es ihr nicht darum geht, die Existenz Gottes aus Sätzen der Vernunft herzuleiten, sondern dass Gott als Inbegriff der Welterfahrung gilt. Sie argumentiert also dezidiert nicht *a priori*, sondern *a posteriori*.
 3. Als natürliche Theologie kann aber auch die intellektuelle Fortsetzung des natürlichen menschlichen Strebens des Menschen nach Gott verstanden werden, also das intellektuelle Streben, dass Augustins „inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“¹⁶ aufgreift.¹⁷
 4. Als natürliche Theologie kann man aber auch das Erkunden intellektueller Analogien und Resonanzen zwischen der menschlichen Erfahrung der Natur auf der einen Seite und des christlichen Evangeliums auf der anderen Seite verstehen. Das Aufzeigen dieser Analogie kann z. B. im Zeichen eines Ausweises der Rationalität des Glaubens stehen.¹⁸
 5. Im Gespräch mit der Naturwissenschaft kann natürliche Theologie als Kritik naturalistischer Weltdeutungen entfaltet werden.¹⁹
 6. Und schließlich kann natürliche Theologie als eine spezifisch christliche Deutung der natürlichen Welt verstanden werden, die im Horizont christlicher Überzeugungen gedeutet wird – als eine Theologie der Natur.²⁰

McGrath geht davon aus, dass diese sechs unterschiedlichen Konzeptionen von natürlicher Theologie von zwei gegenläufigen Grundbewegungen bestimmt sind: Die eine Bewegung geht von der Natur aus hin zum Glauben. Sie beansprucht also „außerhalb“ der Wirklichkeit des Glaubens zu beginnen und den Glauben von der Natur her zu plausibilisieren. Die Gegenbewegung geht von der Wahrnehmung der Welt im Glauben aus und will eine Brücke schlagen hin

¹³ Vgl. a. a. O., 18f.

¹⁴ Vgl. a. a. O., 19f.

¹⁵ Vgl. McGRATH, *Natürliche Theologie*, 304.

¹⁶ Vgl. AUGUSTIN, *Confessiones – Bekenntnisse*. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 2009, 35 (I, 1).

¹⁷ Vgl. McGRATH, *Re-Imagining*, 20. McGrath verweist insbesondere auf Thomas von Aquins Begriff des desiderium naturale visionis Dei. Ich merke insbesondere mit Blick auf dieses Verständnis hier nur am Rande an, dass ein Problem der Systematik von McGrath m. E. darin liegt, dass er nicht zwischen natürlicher Theologie und natürlicher Religion zu unterscheiden scheint (vgl. z. B. a. a. O., 125).

¹⁸ Vgl. a. a. O., 20.

¹⁹ Vgl. a. a. O., 20f.

²⁰ Vgl. a. a. O., 21.

zu denen, die nicht glauben.²¹ Entscheidend ist dabei, dass beide Bewegungen sich überlagern und nicht immer klar voneinander abzugrenzen sind. Wer die Weltsicht des Glaubens für diejenigen plausibilisieren will, die nicht glauben, der muss sich auch auf eine „natürliche“ Argumentation einlassen, die Gott nicht schon voraussetzt. Wer von einer natürlichen Welterkenntnis ausgehend einen Gottesglauben begründen oder zumindest plausibel machen will, der oder die muss immer schon ein gewisses inhaltliches Verständnis dieses Gottesglaubens voraussetzen, um das, was aus der Erkenntnis der Welt geschlossen wird als Gottesglauben identifizieren zu können.

McGrath selbst geht von der zweiten Bewegung aus: Den Versuch, den christlichen Glauben auf der Grundlage einer allgemeinen Vernunft oder einer allgemeinen Welterfahrung zu begründen, hält er für zum Scheitern verurteilt, weil er es für illusorisch hält, jenseits von formaler Logik und Mathematik überhaupt eine Universalität der Vernunft anzunehmen.²² Das aber bedeutet, dass jeder Versuch, eine natürliche Erkenntnis Gottes aus reinen Vernunftgründen herzuleiten, letztlich immer schon eine bestimmte kulturell geprägte Form des Gottesglaubens voraussetzt, auch wenn sie sich dessen nicht bewusst ist.²³ Jene letzte argumentative Bewegung am Ende der klassischen Gottesbeweise – „et hoc omnes intelligunt Deum“²⁴ – zeigt dann, dass die Gottesbeweise nicht Ausdruck einer natürlichen Theologie im Sinne von (1) oder (2) sind, sondern eher im Sinne von (4): Es wird eine intellektuelle Konvergenz zwischen einem kulturell vorausgesetzten, christlichen Gottesbegriff und einer bestimmten rationalen Denkfigur aufgezeigt.

Darum kann McGrath davon ausgehen, dass alle Formen der natürlichen Theologie letztlich Ausprägungen eines Grundphänomens sind, nämlich dessen, was er das christliche „Imaginarium“ (analog zu „Szenarium“ zu verstehen) der Welt nennt: Also das Inventar von *imaginaries*, Anschauungsformen, Bildern und Vorstellungen, durch die die Welt im Glauben angeschaut wird.²⁵ Das impliziert, dass natürliche Theologie nicht allein ein intellektuelles oder rationales Unterfangen ist, sondern auf eine bestimmte Art der Weltwahrnehmung durch die Konfiguration der menschlichen Einbildungskraft zielt – z. B. in Narrativen oder auch bildlichen Darstellungen der Welt.²⁶ Die Schöpfungsnarrative sind in diesem Sinne keine Theorien über die Entstehung der Welt,

²¹ Vgl. a. a. O., 56.

²² Vgl. a. a. O., 26–28.

²³ Vgl. a. a. O., 101.

²⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, I, q2 a3 Resp.

²⁵ Vgl. MCGRATH, *Re-Imagining*, 42–47.

²⁶ Zum Zusammenhang von Wahrnehmung und Narrativ vgl. auch meine Ausführungen in COORS, MICHAEL, *Altern und Lebenszeit. Phänomenologische und theologische Studien zu Anthropologie und Ethik des Alterns*, Tübingen 2020, 139–141 in Anschluss an die Erzähltheorie von Paul Ricœur.

sondern Konfigurationen und Refigurationen der menschlichen Art und Weise die Welt wahrzunehmen.²⁷ Diese Art und Weise der Welt-Anschauung ist das, was nach McGrath in unterschiedlichen kulturellen Kontexten zu unterschiedlichen Formen natürlicher Theologie führt – als intellektueller Auseinandersetzung mit dem christlichen Imaginarium der Natur. Natürliche Theologie hat dabei immer eine vermittelnde Funktion. Sie steht immer an der Grenze zwischen einer Anschauung der Welt unter dem Eindruck des Versöhnungshandelns Christi und dem Verstehen der Welt aus sich selbst heraus.

Diese Vermittlungsfunktion natürlicher Theologie bündelt sich dabei im Begriff der Natur: Er ist der Transmissionsriemen, der zwischen einer christlichen Perspektive und dem universalen Horizont vermitteln soll, für den der Begriff der Natur steht. In diesem Sinne liegt dann auch der Schluss von Fragen der ökologischen Ethik auf Fragen der natürlichen Theologie nahe: Es geht darum, ob die Theologie Ressourcen dafür bereitstellen kann, die Welt der Natur auf eine Art und Weise neu zu sehen, die es erlaubt, ihr einen moralischen Status zuzuschreiben, der sich aus einer bloß naturwissenschaftlichen Beschreibung nicht ergibt.

3. Wandlungen des Naturbegriffs

Was der Begriff der Natur in diesem Zusammenhang allerdings bedeutet, ist schon bei McGrath nicht eindeutig. Vielmehr changiert die Bedeutung des Naturbegriffs mit den unterschiedlichen Begriffen natürlicher Theologie. Das lässt sich in aller Kürze bereits an den beiden ersten von McGrath skizzierten Konzepten natürlicher Theologie darstellen. Im ersten Modell ist das Natürliche der natürlichen Theologie ihre Rationalität: Es geht hier um die Natur der Dinge im Sinne des lateinischen Begriffs „*natura*“, der das griechische „*ousia*“ übersetzt. Augustin definierte in diesem Sinne: „*ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse*“.²⁸ Eine natürliche Theologie ist dann eine solche, die aus dem der menschlichen Vernunft sich erschließendem Wesen der Dinge (*natura rerum*) ableitet, dass es einen Gott gibt bzw. dass die Existenz Gottes zu denken notwendig oder zumindest sinnvoll ist.

Der zweite, der physikotheologische Begriff der natürlichen Theologie, geht demgegenüber von einem völlig anderen Begriff der Natur aus, der unserer heute

²⁷ Vgl. McGRATH, *Re-Imagining*, 51: „A Christian Natural Theology enables us to see the natural world in a new way“. Zu den Begriffen von Konfiguration und Refiguration vgl. RICŒUR, PAUL, *Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung*, übers. v. Jean Greisch, München 2007, 77–86, resp. für die ausführliche Darstellung a. a. O., 87–135.

²⁸ AUGUSTIN, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, II, 2 (MPL 32, 1346). Vgl. dazu GREGORY, TULLIO, *Art. Natur II. Frühes Mittelalter*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 6 (1984), 441–447, 442.

umgangssprachlichen Verwendung sehr viel mehr entspricht. Ausgangspunkt ist hier das Erstaunen über die geordnete Gesetzmäßigkeit der Natur. Natur erscheint hier als eine nach eigenen Gesetzen geordnete Wirklichkeit, deren Gesetze dann z. B. in der Naturwissenschaft erforscht werden. Dieser neuzeitliche Begriff der Natur nimmt Momente des antiken Begriffs der *physis* wieder auf,²⁹ der von dort aus rückblickend als ein Begriff der Natur interpretiert werden kann. Diese Ordnung kann dann physikotheologisch als Hinweis auf Gott als den Verursacher dieser Ordnung und der ihr zugrundeliegenden Gesetze interpretiert werden. Dabei fungiert „Natur“ nun aber nicht mehr als Begriff für das Wesen der Dinge, sondern „Natur“ verweist auf die äußere, beobachtbare Welt als einer sich der menschlichen Vernunft nach Naturgesetzen erschließenden Welt.³⁰ In materialer Hinsicht verweist der Naturbegriff damit auf die äußeren Gegenstände der Erfahrung,³¹ während das Formale der Natur eben die Gesetze sind, nach denen die Vernunft die Natur *apriori* versteht.³²

Der Mensch ist Teil der materialen Natur, insofern er selbst auch den Gesetzen als organisches Wesen unterliegt. Der Mensch gehört aber zur materialen Natur gerade nicht seiner Vernunft nach, die ihm vielmehr erst erlaubt, die Gesetze dieser Natur zu rekonstruieren und damit Quelle der formalen Natur ist. Darum ist dieser neuzeitliche Naturbegriff eng verwoben mit der erkenntnistheoretischen und ontologischen Neukonfiguration, die sich in der Aufklärung vollzieht. Erst indem der Mensch sich als erkennendes und handelndes Subjekt aus der so verstandenen Natur herausnimmt und sich als Wesen versteht, das kraft seiner Vernunft die Gesetze der Natur verstehen kann, wird die Natur als ein eigener Bereich vorstellbar, der nach eigenen Gesetzen funktioniert. Dadurch entsteht die unseren Naturbegriff bis heute prägende Unterscheidung zwischen dem, was natürlich ist und dem, was vom Menschen gemacht und hervorgebracht wird, indem er die Natur dem menschlichen Eingriff unterwirft.

Erst vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung kann man dann wiederum die Vorstellung des Gemachten auch auf die Natur übertragen, indem man Gott per analogiam als diejenige interpretiert, die die Natur nach ihren Gesetzen gemacht hat. Was allerdings problematisch bleibt, insofern es voraussetzt, dass die Gesetze der Natur „an sich“ da seien: Der weitreichende Schritt von Kants Erkenntnistheorie besteht aber ja gerade darin, aufzuzeigen, dass die Gesetze

²⁹ Vgl. zum antiken *Physis*-Begriff HAGER, FRITZ-PETER, Art. Natur I. Antike, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6 (1984), 421–441. Zur Analogie zwischen antiken *Physis*-Begriffs und modernem Naturbegriff vgl. KAULBACH, FRIEDRICH, Art. Natur V. Neuzeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6 (1984), 467–478, 470.

³⁰ Vgl. KANT, IMMANUEL, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Immanuel Kant Werkausgabe in 10 Bänden, Bd. V: Schriften zur Metaphysik und Logik 1, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1996, 109–264, A 72 (§ 14). Dazu und zum Folgenden Vgl. KAULBACH, Art. Natur V, 471–475.

³¹ Vgl. KANT, Prolegomena, A 74f (§ 16).

³² Vgl. a. a. O., A 75 (§ 17).

der Natur nur diejenigen Regeln sind, nach denen der menschliche Verstand die Natur verstehen kann.³³ Darum scheitert nach Kant auch der physikotheologische Gottesbeweis: Die Gesetze der Natur verweisen nicht mehr auf einen Gott als Schöpfer der Regeln, sondern auf die menschliche Vernunft. Die Einheit der Natur ist selbst nur etwas, das die Vernunft als transzendente Bedingung voraussetzen muss, um Natur als nach Gesetzen organisiert zu verstehen: Aus der Einheit und Teleologie lässt sich kein Gottesbegriff ableiten, der über eine transzendente Funktion hinausginge.³⁴

Man sieht m.E. bei Kant exemplarisch, wie der Begriff der Natur aus der Position eines ontologischen Begriffs für das Wesen der Dinge in die Position eines Gegenstandsbegriffes gerückt wird. Die Natur ist ein Gegenstand menschlicher Erkenntnis, der nicht von Menschen hervorgebracht wird, sondern der sich durch eine spezifische Eigengesetzlichkeit auszeichnet – sie ist das, was dem intelligiblen Subjekt *entgegensteht* und auf das sich das Subjekt in seinen Erkenntnisakten immer denkend bezieht. Die Gesetze freilich, die das intelligente Subjekt als Gesetze der Natur erkennt, erkennt es nur aufgrund der universalen Kategorien der Vernunft, die nicht Teil der erkannten Natur sind, sondern zur Natur der Vernunft gehören. Damit ist die Grundlage für eine Reihe von Variationen des Verhältnisses von Vernunft und Natur gelegt, in der immer die Natur dasjenige ist, das als Gegenstand externalisiert wird: So steht die Natur nicht nur dem einzelnen Subjekt gegenüber, sondern auch der Gemeinschaft von Subjekten. Natur wird so zu einem Gegensatz von Sozialität und Politik.³⁵ Die Natur ist nicht sozialer Akteur und auch nicht politisches Subjekt, sie ist nur Gegenstand von sozial interagierenden Subjekten und Gegenstand politischer Entscheidungen. Natur gestaltet nicht, sie wird durch menschliche, soziale und politische Subjekte nach der Maßgabe menschlicher Vernunft gestaltet – und sie ist doch zugleich auch das, was dadurch definiert wird, dass es sich dieser Gestaltung aufgrund seiner Eigengesetzlichkeit immer schon entzieht.

Dann aber, wenn der menschliche Zugriff auf die Natur fehlschlägt oder wenn die Natur sich in ihrer nicht beherrschbaren Eigengesetzlichkeit zu Wort meldet – z.B. in Naturkatastrophen wie einem Erdbeben, in Krankheiten (Pandemien) oder auch im leiblichen Altern –, oder wenn die Natur nach ihren Gesetzen auf menschliche Eingriffe so reagiert, dass es für die Menschheit zu einem lebensbedrohlichem Problem wird (z. B. im vom Menschen verursachten Klimawandel), dann neigen wir zumindest umgangssprachlich doch dazu, der Natur einen Akteur-Status zuzuschreiben: „Nature strikes back“. Damit sind wir

³³ Vgl. den berühmten Passus aus der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: KANT, IMMANUEL, Kritik der reinen Vernunft, in: Immanuel Kant Werkausgabe in 10 Bänden, Bd. III und IV, hg. v. Wilhelm Weischedel, B XVI.

³⁴ Vgl. a. a. O., B 619.

³⁵ Vgl. LATOUR, BRUNO, Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt a. M. 2021, 27.

an jenem Punkt angekommen, an dem Bruno Latours Kritik dieses Naturbegriffs ansetzt, auf die ich nach einem Zwischenfazit eingehen werde.

Das Problem am Begriff der natürlichen Theologie ist der ungeklärte Naturbegriff. Nimmt man den Begriff der natürlichen Theologie in der ersten Bedeutung, die McGrath diskutiert, also als eine rationale, philosophische Legitimation religiöser Glaubensüberzeugungen, so bezieht sich das Konzept auf einen vorneuzeitlichen Begriff von Natur als der *natura rerum*. Lässt man sich auf den neuzeitlichen Naturbegriff ein, um z. B. aus der rationalen Struktur der Subjekte einen Begriff des Göttlichen herzuleiten, steht man vor dem Problem, dass der rationale Begriff keine Entsprechung in der äußeren Natur hat, die nun als Gegenstand begriffen wird, auf den sich die Vernunft verstehend bezieht. Darum ist die physikotheologische Wendung der Aufklärungstheologie konsequent: Sie sucht nach Gott in der äußeren, vergegenständlichten Natur. Sie sucht nach *vestigia Dei*, nach Hinweisen darauf, dass die äußere Natur einen Schöpfer hat, der sie in dieser Ordnung hervorgebracht hat, so dass die Natur gerade nicht nur ein Produkt der menschlichen Vernunft ist. Dem rationalen Begriff muss etwas in der natürlichen Wirklichkeit entsprechen, aber die Frage bleibt, ob damit nicht letztlich doch nur Notwendigkeiten der Vernunft auf die Natur projiziert werden.³⁶ Für alle anderen Konzepte der natürlichen Theologie, die McGrath skizziert, scheint mir die Übernahme des neuzeitlichen Naturbegriffs die wesentliche Voraussetzung. Darum erscheint natürliche Theologie durchweg als Vermittlungsbewegung zwischen zwei Bereichen: dem der Natur und dem der Religion bzw. des Glaubens der menschlichen Subjekte. Die Struktur dieses Naturbegriffs aber hat Bruno Latour einer gründlichen Kritik unterzogen.

4. „Natur“ als Begriff politischer Machtaneignung

Der Kontext der Analysen Latours in seinem Buch *Das Parlament der Dinge* ist die Frage, warum Jahrzehnte der Diskussion über die ökologische Frage kaum politische Konsequenzen hervorgebracht haben. Latours These ist, dass dies daran liegt, dass wir schlicht noch nicht verstanden haben, wie tief die ökologische Krise in unseren Denkstrukturen verankert ist, die er darum neu interpretieren und verstehen will.³⁷ Um die kritische Analyse Latours zu verstehen, muss man meinen bisherigen Ausführungen zum Naturbegriff vor allem einen Aspekt hinzufügen, nämlich dass der Prozess der Ausgrenzung der Natur aus dem Bereich der politischen Akteure selbst ein Prozess der politischen Machtausübung ist, durch den die Natur im Bereich des Politischen zum Verstummen gebracht wird. Latour erörtert dies an einer eigenwilligen *rélecture* von Platons

³⁶ Das ist m. E. ein zentrales Thema von Kants Kritik der Urteilskraft.

³⁷ Vgl. LATOUR, *Das Parlament*, 16.

Höhlenmythos, dessen Bekanntheit ich hier voraussetze.³⁸ Latour liest diese Erzählung auf die Unterscheidung zwischen zwei Gruppen von Menschen hin: die Menschen in der Höhle sehen nur die Schattenwürfe der Wahrheit, während die wenigen, die sich losreißen und aus der Höhle befreien können, das Licht der Wahrheit suchen und finden.

Es sind zwei „Brüche“, die nach Latour die Erzählung Platons strukturieren: Einmal der Bruch zwischen der Menschenwelt (in der Höhle) und der Wahrheit, die nicht vom Menschen gemacht, sondern zu entdecken ist.³⁹ War es in der Antike der Philosoph, der diesen Zugang zur Wahrheit fand, so treten heute Naturwissenschaftlerinnen an diese funktionale Stelle.⁴⁰ Das entspricht dem zuvor skizzierten Umbruch im Naturverständnis: Ging es zu Platons Zeiten um das Erkennen des Wesens der Dinge und damit um eine im platonischen Sinne genuin philosophische Aufgabe, so geht es in der Neuzeit eben um das Erkennen der Natur in ihrer Eigengesetzlichkeit, die dem menschlichen Subjekt gegenübersteht. Unter diesen neuzeitlichen Bedingungen versteht allein die Naturwissenschaft die wahren Gesetze der Natur und hat die Aufgabe, sie den Menschen in der Höhle mitzuteilen. Das ist der zweite Bruch, der überwunden werden muss: Denen, die in der Höhle bleiben und die Gesetze der Natur nicht verstehen, muss mitgeteilt werden, was die Natur sagt.⁴¹ Die Naturwissenschaftlerinnen rücken so in die Position von Hermeneutinnen mit exklusivem Zugang zur Wirklichkeit der Natur.⁴²

Zugleich wird die Natur damit aus dem Bereich der politischen Akteure verbannt, denn sie ist auf Hermeneuten angewiesen, die für sie im Raum des Politischen sprechen. Latour sieht darin eine Gewaltenteilung, „mit der gleichzeitig eine bestimmte Definition ‚der‘ Wissenschaft und eine bestimmte Definition der Politik erfunden wird“.⁴³ Die durch die Wissenschaft erfasste Natur und die politische Gestaltung der Gesellschaft erscheinen so als zwei politische Gewalten, zwei „Kammern“ die durch eben diese Epistemologie hergestellt werden.⁴⁴ In der politischen Kammer sind die Menschen versammelt, die zwar größtenteils über die Wirklichkeit der Welt nichts wirklich wissen, die aber in der Lage sind,

³⁸ Vgl. PLATON, *Politeia*, in: *Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und Deutsch*, Bd. V, hg. v. Karlheinz Hülsler, Frankfurt a. M. 1991, 514a–517a.

³⁹ Vgl. LATOUR, *Das Parlament*, 23: „Darin liegt der erste Bruch. Keinerlei Kontinuität ist möglich zwischen der Menschenwelt und dem Zugang zu den Wahrheiten, ‚die nicht von Menschenhand geschaffen sind.“

⁴⁰ Latour setzt den Wissenschaftler ganz beiläufig in die Nachfolge des antiken Philosophen ein (vgl. a. a. O., 22: „[...] muß sich der Philosoph – und später der Wissenschaftler [...]“) und spricht von der „Figur des Philosophen-Wissenschaftlers“ (a. a. O., 23).

⁴¹ Vgl. a. a. O., 23: „Nachdem der Wissenschaftler schließlich mit den nicht von Menschenhand geschaffenen Gesetzen ausgerüstet ist, [...] ist er in der Lage, in die Höhle zurückzukehren.“

⁴² Vgl. ebd.: „Allein ihm [dem Naturwissenschaftler, M. C.] steht der allen anderen versperrte Übergang offen.“

⁴³ A. a. O., 27.

⁴⁴ Vgl. a. a. O., 27–29.

miteinander zu reden und die Welt gemäss ihren Vorstellungen zu gestalten. Die zweite Kammer

setzt sich ausschließlich aus wirklichen Gegenständen zusammen, die nicht mit Sprache begabt sind, aber mit der Eigenschaft zu definieren, was existiert. [...] Die Subtilität dieser Organisation beruht gänzlich auf der Macht, die jenen verliehen wird, *die fähig sind, von der einen zur anderen Kammer überzuwechseln*.⁴⁵

Das sind die „wenigen Auserwählten“, die

mit der fabelhaftesten je erfundenen politischen Fähigkeit ausgestattet [sind]: die stumme Welt zum Sprechen bringen, die Wahrheit zu sagen, ohne dass darüber diskutiert zu werden bräuchte, und endlose Debatten durch eine unbestreitbare Form von Autorität zu beenden, die sich von den Dingen selbst herleitet.⁴⁶

In all diesen Zitaten bedient sich Latour einer Sprache, die das Verhältnis von Natur und sozialer menschlicher Lebenswelt als ein Machtverhältnis darstellt: Er rekonstruiert die Expertenrolle der Naturwissenschaftlerinnen als eine Funktion politischer Macht. Naturwissenschaftlerinnen üben politische Macht aus, indem sie der stummen Natur eine Sprache geben.

Beispiele, die das Phänomen verdeutlichen, sind schnell zur Hand. Man denke nur an die Rolle, die der Naturwissenschaft in den klima-ethischen Diskussionen oder auch in der Corona-Pandemie zukommt: Die naturwissenschaftlich festgestellten Fakten diktieren die Debatte, denn – so die gängige Auffassung – mit naturwissenschaftlich festgestellten Fakten lässt sich nicht streiten. Diejenigen, die diese „Fakten“ zur Sprache bringen, sind die Naturwissenschaftlerinnen, und eben darin üben sie politische Macht aus. Sie lassen Wind, Regen, Naturkatastrophen, Temperaturschwankungen oder auch Viren sprechen und übersetzen die Ereignisse in Botschaften, die dann Teil des politischen Diskurses werden. Die Botschaft der Natur, die die Wissenschaft übermittelt, ist klar: „Das Klima ändert sich. Wenn es sich weiter so ändert, wird es für die Menschheit ungemütlich, ja tödlich.“ Eben hier liegt das Paradox dieser Epistemologie und der in ihr implizierten Ontologie. Die aus den politischen Prozessen als stumm ausgegrenzten Dinge der Natur sprechen eben doch – nur sind sie auf Hermeneuten angewiesen, die ihren Aussagen politische Durchsetzungskraft verleihen. Wenn sie sprechen, sprechen sie mit einer ungeheuren Macht, die im politischen System weder organisiert noch abgebildet ist.

Ich verstehe Latours gesamtes Unterfangen in *Das Parlament der Dinge* als den Versuch, diesem faktischen Sprechen der Dinge eine politisch-theoretische Gestalt zu geben, um dadurch so etwas wie eine politische Ökologie zu ermöglichen, in der die Dinge (im ursprünglichen Sinne des lateinischen Wortes *res*)⁴⁷

⁴⁵ A. a. O., 27.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 83.

in den politischen Prozess als politische Aktanten integriert werden. Dafür braucht es eine völlig neue Epistemologie; ein neues Verständnis des Verhältnisses von Politik und Natur, das die Organisation in zwei einander gegenüberstehenden Kammern von Politik und Natur durchbricht. Diesem Ziel dient bei Latour der Begriff des Kollektivs, der zunächst deutlich machen soll, dass die Dinge (*res*), die wir bisher in unterschiedlichen Kammern organisieren, zusammengehören⁴⁸ und in einer Republik (also als *res publica*) organisiert werden sollen.⁴⁹

5. „Das Ende der Natur“ und die Einberufung des Kollektivs

Hier beginnt der schwierige Teil der Latour-Lektüre. Denn so plausibel die Kritik an der herrschenden Epistemologie vorgetragen wird, so schwierig ist es, eine Alternative zu denken, die aus diesen Bahnen ausbricht. Es geht darum, das Denken selbst neu zu denken und damit um eine klassische Frage der Metaphysik bzw. der Ontologie. Doch erscheint es wenig sinnvoll, einfach eine neue Metaphysik oder Ontologie neben die alte zu stellen. Latour bezeichnet das, was er skizziert, darum als eine „experimentelle Metaphysik“:⁵⁰ Er experimentiert mit einer neuen Deutung menschlicher Erkenntnis der Welt im Wissen darum, dass diese Deutung nur der Versuch einer Deutung ist, der sich in der Durchführung bewähren muss, aber darin auch scheitern kann. Diese experimentelle Metaphysik verstehe ich als eine Meta-Ontologie, weil in ihr nur skizziert wird, wie ein Kollektiv von Dingen eine Ontologie hervorbringt, nach der das Kollektiv beurteilt, ob etwas wirklich ist oder nicht.

In einem ersten Schritt muss dafür das alte Zwei-Kammer-System, also die Organisation in einem politisch-sozialen Kollektiv auf der einen und in einem Kollektiv der (vermeintlich) stummen Dinge in der Natur auf der anderen Seite, aufgebrochen werden, um dann in einem zweiten Schritt ein gemeinsames Kollektiv mit einer neuen Struktur zu etablieren. Dabei handelt es sich nicht um konkrete politische Handlungen, sondern um Schritte eines Denkeperimentes mit dem Ziel, eine neue Denkungsart zu implementieren. Die Aufforderung ist schlicht: „Lasst uns probieren, das, was wir immer schon machen, in völlig anderen Begriffen und Zusammenhängen zu denken!“

Zum ersten Schritt gehört, den Naturbegriff kritisch in den Blick zu nehmen. Das geschieht bei Latour unter der Überschrift *Das Ende der Natur*.⁵¹ Das, was wir heute als „Natur“ bezeichnen, ist nach Latour immer schon in Bezug auf die Politik als dem Anderen der Natur konstruiert worden. Darum bezieht der

⁴⁸ Vgl. a. a. O., 89: „Das Kollektiv bedeutet: alles, aber nicht zwei getrennt“.

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 83.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 91.

⁵¹ A. a. O., 41.

Begriff seine Bedeutung nicht „aus dem besonderen Charakter der Wesen, die von ihm angeblich zusammengefasst werden“,⁵² sondern es „wiegt die durch ihn autorisierte Sammlungsbewegung unendlich viel mehr als die ontologische Qualität des ‚Naturhaften‘ für dessen Ursprung er einzustehen scheint“.⁵³ Natur ist nicht Natur, weil sie eine Gruppe bestimmter Formen des Seienden vereint, also nicht weil es eine ontologische *differentia specifica* gibt, sondern „Natur“ verweist auf einen *Prozess* der Sammlung von „Entitäten“, durch den diesen ein bestimmter Status im Verhältnis zu anderen Begriffen und „Entitäten“ zugewiesen wird.⁵⁴

Diese Funktion des Naturbegriffs zeigt sich exemplarisch daran, dass die Natur immer nur *eine* sein kann. Der Naturbegriff lässt sich nicht pluralisieren, ohne dass er wesentliche Aspekte seiner politischen Funktionen verlieren würde, denn der Plural passt ganz entschieden nicht zum politischen Begriff der Natur. [...] Seit dem Höhlenmythos resultiert der politische Nutzen der Natur stets aus ihrer Einheit; denn nur diese Ansammlung, diese Ordnung, kann als unmittelbarer Konkurrent für jede andere Form von Ansammlung, von Zusammensetzung und Vereinigung dienen, die vollkommen traditionell ist und seit jeher Politik genannt wird.⁵⁵

Die Versammlungsbewegung zu politischen Gemeinwesen braucht das Gegenüber der *einen* Natur, gegenüber deren Einheit die Pluralität kultureller und politischer Vereinigungen akzeptiert und gleichzeitig relativiert werden kann.⁵⁶ Wenn der Naturbegriff in dieser Einheitlichkeit aber Teil des alten Denksystems bzw. der alten Denkungsart ist, dann muss die Vorstellung von „der“ Natur aufgegeben werden: „Alles ändert sich, sobald man den Naturbegriff und die von ihm geschaffene Uneindeutigkeit vollkommen verwirft“.⁵⁷ An die Stelle zweier Sammlungsbewegungen – Natur und Politik – soll *ein* sich versammelndes Kollektiv treten.⁵⁸ Denn die Konstruktion der Wirklichkeit als Versammlung zweier Kammern, von denen eine eigentlich stumm sein soll, die aber ständig doch spricht, ist eben selbst ein Teil der ökologischen Krise.

⁵² A. a. O., 44.

⁵³ A. a. O., 45.

⁵⁴ Hier wird sofort das methodische Problem deutlich: Welche Begriffe soll man verwenden? Worte wie „Entität“, „Seiendes“ etc. gewinnen ihre Bedeutung und ihre Funktion allesamt durch eben jene Ontologie, die hier kritisiert werden soll. Von daher erklärt sich, dass Latour sich genötigt sieht, Begriffe zu verwenden, die sonst in den ontologischen Debatten eher ungewohnt sind (Kollektiv, Versammlung, Kammern etc.) und die gleichzeitig Ausdruck der Politisierung der Ontologie sind.

⁵⁵ LATOUR, Das Parlament, 45.

⁵⁶ Vgl. a. a. O., 62.

⁵⁷ A. a. O., 81.

⁵⁸ Vgl. a. a. O., 46: „Anstatt von zwei verschiedenen Arenen auszugehen, in denen man eine Hierarchie der Wesen zu erstellen versucht, und anschließend zwischen ihnen wählen zu müssen – und zwar stets erfolglos –, schlägt die politische Ökologie vor, ein einziges Kollektiv zusammenzurufen“.

Den weiteren Weg skizziere ich hier nur grob, denn entscheidend sind hier weniger die Details als vielmehr die neue „Denkungsart“, die Latour vorschlägt. An die Stelle zweier Kammern, deren Machtverhältnis von vornherein feststeht und zwischen denen nur wenige Expertinnen – nämlich diejenigen aus der Naturwissenschaft – hin und her gehen können, soll der Prozess eines stets sich erweiternden Kollektivs aus menschlichen und nicht-menschlichen Wesen treten. An das Kollektiv treten dabei immer wieder neue Propositionen (im Sinne des franz. „proposition“) heran,⁵⁹ die sich als neue Glieder des Kollektivs anbieten: Es gibt immer wieder neue Vorschläge dafür, was im Rahmen des Kollektivs als Ding gelten können soll und damit als „wirklich“ gilt.

Weil das Kollektiv auch die nicht-menschlichen Dinge umfasst, muss dafür zunächst geklärt werden, in welchem Sinne diese eigentlich sprechen können, um an den Entscheidungen des Kollektivs mitzuwirken.⁶⁰ Dass wir auch heute schon davon ausgehen, dass die Dinge durchaus für sich sprechen können, habe ich ja bereits deutlich gemacht. Aber die Dinge sprechen eben immer nur durch diejenigen, die sie repräsentieren. Repräsentation allerdings ist ein in jedem politischen Gemeinwesen gängiger Vorgang: Gewählte Politiker repräsentieren diejenigen, die sie gewählt haben; Eltern repräsentieren ihre minderjährigen Kinder; ein Präsident repräsentiert die Bürger eines Landes etc. Wissenschaftlerinnen sind in diesem Sinne politische Repräsentantinnen derjenigen Dinge, die nicht für sich allein sprechen können, sondern darauf angewiesen sind, dass andere sie zum Sprechen bringen.⁶¹

Das Kollektiv der menschlichen und nicht-menschlichen Dinge formt sich nun nach Latour durch zwei Prozesse (s. Abb. 1): 1. den der Einbeziehung und 2. den des Ordners. Der erste Prozess antwortet auf die stete Frage des Kollektivs „Wie viele sind wir?“, der zweite Prozess auf die stete Frage „Können wir zusammenleben?“⁶² Diese Unterscheidung zwischen zwei Prozessen tritt an die Stelle der statischen Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten. Er steht aber nicht völlig zusammenhangslos neben diesen alten Unterscheidungen, sondern ist letztlich eine Neuorganisation von Operationen, die zuvor durch die Unterscheidung von Tatsachen und Werten auf andere Art und Weise organisiert wur-

⁵⁹ Vgl. a. a. O., 117f.

⁶⁰ Vgl. a. a. O., 93–102.

⁶¹ Vgl. a. a. O., 94: „Die Wissenschaftler diskutieren untereinander bezüglich der Dinge, die sie zum Sprechen bringen, und fügen ihre Debatten zu denen der Politiker hinzu.“ Latour bezeichnet die Wissenschaftler immer wieder auch als Weißkittel – vermutlich um auf den ganz pragmatischen Kontext der Laborarbeit zu verweisen (vgl. a. a. O., 97f): „Wir sagen also, daß die Weißkittel Stimmapparate erfunden haben, durch die sich die nicht-menschlichen Wesen an den Diskussionen der Menschen beteiligen können, wenn diese angesichts der Beteiligung neuer Entitäten am kollektiven Leben perplex werden“ (a. a. O., 98).

⁶² Vgl. a. a. O., 150.

den (s. Abb. 1). Der Prozess, der zur Feststellung einer naturwissenschaftlichen Tatsache führt, besteht nach Latour aus zwei Operationen:⁶³

- Das Kollektiv reagiert auf eine Forderung der Aussenwelt (alles, was noch nicht zum Kollektiv gehört). Hinter dieser Operation steht die Aufgabe: „Vereinfache nicht die Anzahl der in die Diskussion einzubeziehenden Propositionen“.⁶⁴ Es braucht immer wieder neu *Perplexität*.
- Die zweite Operation ist die abschliessende *Institutionalisierung* der Proposition als Ding des Kollektivs: „Nachdem die Propositionen instituiert sind, bestreite nicht mehr ihre legitime Anwesenheit im kollektiven Leben“.⁶⁵ Anders gesagt, Fakten sollen nicht unnötig in Frage gestellt werden. Das ist die Forderung der Schliessung.

Der Prozess der Wertzuschreibung wird von Latour ebenfalls auf zwei Operationen runtergebrochen:⁶⁶

- Es ist zunächst die Forderung alle Propositionen zu berücksichtigen, die von Relevanz sind – also nicht bestimmte Gruppen willkürlich auszuschliessen.⁶⁷ Möglichst alles, was relevant ist, soll konsultiert werden (Konsultation).
- Schliesslich muss die neue Proposition auf Kompatibilität mit bereits instituierten Dingen überprüft werden, mit denen sie in einer gemeinsamen Welt ihren Platz erhalten soll.⁶⁸ Das erfordert eine Hierarchisierung im Sinne einer Anweisung des Platzes der neuen Proposition in der gemeinsamen Welt des Kollektivs.

	Tatsachen	Werte
Einbeziehen	(1.) Perplexität	(2.) Konsultation →
Ordnen	(4.) Institution ←	(3.) Hierarchie

Abb. 1: Alte (Tatsachen/Werte) und neue Struktur (Einbeziehen/Ordnen) der Organisation des Kollektivs⁶⁹

An diesen vier Prozessen (Perplexität, Institutionalisierung, Konsultation, Hierarchisierung), die bisher statisch durch das Ordnungsschema von Tatsachen und Werten einander zugeordnet wurden, hält Latour fest. Er ordnet die Abfolge der Prozesse aber so neu, dass die statische Unterscheidung von Tatsachen und Werten aufgelöst wird: Die Perplexität und die Konsultation werden beide auf

⁶³ Vgl. a. a. O., 141–144.

⁶⁴ A. a. O., 142.

⁶⁵ A. a. O., 143.

⁶⁶ Vgl. a. a. O., 144–148.

⁶⁷ Vgl. a. a. O., 145.

⁶⁸ Vgl. a. a. O., 146f.

⁶⁹ Vgl. die Graphik a. a. O., 155.

die Frage bezogen, was in das Kollektiv einbezogen werden soll, während Hierarchisierung und Institutionalisierung zum Prozess des Ordnen des Kollektivs gehören. Die Aufnahme einer Proposition als Ding in das Kollektiv setzt voraus, dass im Kollektiv zunächst eine (1.) Perplexität entsteht („Da ist etwas Neues!“), es dann (2.) zu einer Konsultation darüber kommt, ob das Neue relevant ist für das Leben des Kollektivs. Wird die Proposition einbezogen, muss sie (3.) in die Hierarchie der Dinge eingeordnet und (4.) abschließend institutionalisiert werden.

Man kann sich dies z. B. am SARS-CoV-2 Virus verdeutlichen: Ende 2019 gab es erste Hinweise auf dieses Virus. Die initiale Perplexität („Da ist ein neues Virus!“) warf die Frage auf, ob das, was sie hervorruft, auch für das Leben der Dinge im Kollektiv relevant ist. Nach anfänglichem Zögern zeigte sich diese Relevanz Anfang des Jahres 2020 schnell in den schweren, mitunter tödlichen Krankheitsverläufen und der weltweiten Ausbreitung. Weil das Virus, das anfänglich Perplexität hervorrief, sich als relevant erwies, stellte sich nun (3.) die Frage danach, in welchem Verhältnis dieses Virus zu anderen Dingen im Kollektiv steht: Welchen Status hat es? Die mehrheitliche Antwort darauf war und ist bis heute, dass es den Status einer Bedrohung hat, die das Bemühen legitimiert, das Virus zu bekämpfen, zurückzudrängen und wenn möglich auszurotten. Das resultierte dann (4.) darin, dass das Virus als reale Bedrohung anerkannt und institutionalisiert wurde: SARS-CoV-2 existiert, ist gefährlich und muss bekämpft werden.

Die Kriterien, anhand derer in den einzelnen Schritten entschieden wird, sind wiederum Sache des Kollektivs und werden letztlich diskursiv im Parlament der Dinge ausgehandelt. Denn die Grundannahme bei Latour ist, dass es sich bei dem Kollektiv um eine demokratische Republik handelt.⁷⁰ Darum sind die Entscheidungen im Kollektiv keine einheitlichen, sondern Mehrheitsmeinungen. So gibt es eben mit Blick auf SARS-CoV-2 immer noch Menschen, für die das Virus nicht existiert oder die zumindest der Auffassung sind, dass es nicht bedrohlich sei.⁷¹ Weil die Republik der Dinge eine demokratische ist, kann der Philosoph nicht definieren, was die Kriterien sind, anhand derer das Kollektiv über die Anerkennung von Propositionen als Dinge des Kollektivs entscheidet. Es gibt nicht die eine Instanz im Kollektiv, die autoritativ entscheidet. Jede philosophische Aussage, die Kriterien der Entscheidung benennen würde, beanspruchte

⁷⁰ Vgl. a. a. O., 83.

⁷¹ So erklärt die demokratische Struktur des Kollektivs auch, warum für die Rezeption wissenschaftlicher Forschung durch das Kollektiv die Frage der Mehrheitsverhältnisse in der Wissenschaft de facto eine nicht unerhebliche Rolle spielt, wie sowohl in der Corona-Pandemie als auch mit Blick auf die Klima-Krise immer wieder deutlich wird, wenn darauf insistiert wird, dass es einen Konsens der weit überwiegenden Mehrheit der Wissenschaftlerinnen gebe. Hier zeigt sich, dass die Frage, wer glaubwürdig das Reden der nicht-menschlichen Dinge vertritt, am Ende immer auch eine politische Frage ist.

autoritativ zu klären, was das Kollektiv im Verfahren selbst klären muss. Die philosophische Reflexion muss darum vage bleiben und kann nur Prozesse und Operationen rekonstruieren, ohne konkret Kriterien zu nennen oder Vorschläge der Institutionalisierung dieser Prozesse zu machen. Das bleibt vielmehr Aufgabe des Kollektivs und nicht die des reflektierenden Philosophen. Entscheidend ist, dass für keine dieser Operationen mehr nur eine Gruppe allein zuständig ist. Es ist also nicht allein die Aufgabe der Naturwissenschaft, zu definieren, was wirklich ist (also zum Kollektiv gehört), sondern sie hat zu allen Schritten ihren Beitrag zu leisten, ebenso Politik, Ökonomie und Moral.⁷²

Diese Überlegungen Latours muss ich hier nicht weiter ausführen, denn für die Frage nach der natürlichen Theologie reicht die Einsicht, dass der Begriff der Natur in diesem Denken ausgedient hat und dass er dort, wo er verwendet wird, immer auch als ein politischer Begriff zu denken ist.⁷³ Folgt man Latours Vorschlag, dann ist die Rede von der Natur immer schon ein Akt politischer Machtaneignung über die stummen, nicht-menschlichen Dinge, die damit aus dem Bereich des sozialen, politischen Zusammenlebens von menschlichen Subjekten ausgeschlossen werden.⁷⁴ An die Stelle dieses Gegenübers setzt Latour die radikal inkludierende Vorstellung eines Kollektivs, zu dem menschliche und nicht-menschliche Wesen gleichermaßen gehören. Auch diesem Kollektiv stehen Propositionen gegenüber, die (noch) nicht Teil des Kollektivs sind, aber jede von diesen hat die Möglichkeit, in das Kollektiv aufgenommen zu werden. Zugleich haben die Dinge im Kollektiv nicht alle denselben hierarchischen Ort und die Unterscheidung zwischen den Dingen, die reden können (Menschen) und denen, die auf Repräsentation durch Rede angewiesen sind (nicht-menschliche Dinge) bleibt in diesem Sinne relevant. Aber sowohl menschliche als auch nicht-menschliche Dinge werden hier als politische Aktanten zum Teil eines Beziehungsgeflechts namens Kollektiv, dessen Metaphysik nie abschließend feststeht, sondern mit jeder Proposition erneut zur Diskussion steht.

6. Das Ende der natürlichen Theologie

Insofern der Begriff der natürlichen Theologie den Begriff der Natur voraussetzt, wird er ebenso problematisch wie dieser. Jede der von McGrath skizzierten

⁷² Ausgeführt ist dies im Detail a. a. O., 179–209.

⁷³ Latours Alternative ist dabei keineswegs a-politisch, sondern sie ist der Vorschlag einer Meta-Ontologie, die sich – anders als die alte Natur-Metaphysik – ihres politischen Charakters bewusst ist und darum den Prozess der Ausbildung von Ontologien selbst als politischen Prozess begreift. Latours neue „Metaphysik“ kann darum nicht mehr sein als ein Vorschlag für den politischen Diskurs der Verständigung des Kollektivs über sich selbst – sie bleibt notwendig „experimentelle Metaphysik“, die sich im politischen Prozess bewähren muss.

⁷⁴ Vgl. a. a. O., 277.

Formen einer natürlichen Theologie bleibt gefangen in den Machtdynamiken die Latour aufzeigt und wird damit problematisch. Gerade der Vermittlungscharakter des Begriffs setzt durchgängig die Natur als das Andere des Menschen voraus, von dem entweder ausgegangen wird oder auf das zuzugehen ist. Was also bleibt von dem Projekt „natürliche Theologie“, wenn man die Kritik Latours ernst nimmt?

Eine Möglichkeit wäre, analog zum Vorgehen Latours danach zu fragen, was die grundlegenden Operationen oder Prozesse sind, die sich unter dem Titel einer natürlichen Theologie vollziehen und welche Funktion sie für das Leben und das Werden des Kollektivs von Dingen haben. Oben habe ich bereits dargelegt, dass McGrath auf zwei gegenläufige Operationen verweist, die charakteristisch für den Prozess „natürliche Theologie“ sind. Die erste Operation besteht in der Plausibilisierung des christlichen Glaubens für diejenigen, die nicht glauben. Diese Plausibilisierung kann im Horizont einer universalen Kommunikationssituation gedacht werden (so klassisch in der Aufklärungstheologie) oder aber bescheidender im Kontext konkreter einzelner Übergänge zwischen unterschiedlichen Perspektiven auf die Wirklichkeit des Kollektivs. Für die christliche Perspektive ist dabei ein spezifischer Universalismus charakteristisch, den ich einen eschatologischen Universalismus nennen würde und der nicht im Vernunftuniversalismus der Aufklärung aufgeht.⁷⁵ Er besteht in der Hoffnung darauf, dass Gott sich universal als das Heil der Welt und aller Dinge erweisen wird. Diese Hoffnung auf einen vor uns liegenden Universalismus hat eine bemerkenswerte Parallele in Latours Denken, denn auch für Latour gilt, dass das Kollektiv weder universal noch partikular ist – es gibt schlicht keinen Standort, von dem aus man das beurteilen könnte. Sehr wohl aber funktioniert der Prozess der Eingliederung in das Kollektiv in der Perspektive einer universalen Inklusion: „Das Universale liegt weder hinten noch oben noch unten, sondern vor uns“.⁷⁶ Latours Theorie der kollektiven Inklusion atmet einen Hauch von Eschatologie. Christlich ließe sich dies als die Hoffnung rekonstruieren, dass Gott „alles in allem“ sein wird, also als die Hoffnung, dass Gott sich allen Dingen des Kollektivs gegenüber als wirklich erweisen wird. Der Prozess der „natürlichen Theologie“ besteht dann aber genau darin, diese Hoffnung radikaler Inklusion zu thematisieren und das Kollektiv für eine universale Inklusion offen zu halten.

Die zweite Operation, die für das steht, was wir bisher „natürliche Theologie“ nannten, war nach McGrath die Deutung der natürlichen Welt im Horizont des christlichen Gottesglaubens. Man könnte dies als die Operation einer Spiritualisierung des Kollektivs aus der Perspektive des Glaubens bezeichnen. Diese

⁷⁵ Vgl. dazu COORS, MICHAEL, Christologie als theologische Meta-Ethik. Einige Erwägungen zur ethischen Relevanz christologischer Reflexion, in: Heinrich Assel/Bruce MacCormack (Hg.), *Christology – Revised*. Kreuz, Auferweckung, Menschwerdung, ‚Jesus Remembered‘ (Theologische Bibliothek Töpelmann 209), Berlin/New York 2024, 387–408.

⁷⁶ Vgl. LATOUR, *Das Parlament*, 275.

Operation besteht darin, dass von Christinnen immer wieder eine Proposition ins Spiel gebracht wird, die diesseits des Eschaton nie abschließend institutionalisiert werden kann, die aber immer wieder für Perplexität, neue Konsultationen und Ordnungsdebatten sorgt: Es ist die Proposition der Wirklichkeit Gottes als des Ursprungs und Endes aller Dinge, die im Kollektiv versammelt werden. Spiritualisierung des Kollektivs heißt in diesem Sinne nicht nur die Frage nach der Wirklichkeit Gottes auf Dauer zu stellen, sondern mit dieser Frage auch die alles inkludierende Dynamik des Kollektivs selbst in einen Horizont der Hoffnung auf Erlösung zu stellen, in dem das Kollektiv zur Ruhe kommt.

Die beiden Operationen, die McGrath als gegenläufige charakterisiert, erweisen sich damit als *ein* komplexer Prozess des steten Ringens des Kollektivs mit der Proposition der Wirklichkeit Gottes. Das Moment der Perplexität ist dasjenige Moment, das Christinnen als das Moment der Offenbarung Gottes bezeichnen. In der reformatorischen Tradition wird es in der Regel als Moment des Hörens des Wortes Gottes gedeutet. Es könnte aber auch eine Perplexität sein, die durch die Betrachtung der nicht-menschlichen Welt („der Natur“) entsteht. Dass die Dinge in diesem Sinne reden – nämlich von Gott und der Herrlichkeit seiner Schöpfung – ist eine Vorstellung, die der biblischen Tradition alles andere als fremd ist:

Der Himmel erzählt die Herrlichkeit Gottes,
 und das Firmament verkündet das Werk seiner Hände.
 Ein Tag sagt es dem andern,
 und eine Nacht tut es der anderen kund,
 ohne Sprache, ohne Worte,
 mit unhörbarer Stimme.
 In alle Länder hinaus geht ihr Schall,
 bis zum Ende der Welt ihr Reden. (Ps 19,2–5)

Man kann dies als eine Erzeugung von Perplexität durch die Wahrnehmung des Zusammenhangs der Dinge deuten, und in diesem Sinne als die Proposition der Wirklichkeit Gottes als des Schöpfers aller Dinge, die dann in der Konsultation des Kollektivs in unterschiedliche Deutungen überführt wird, von denen die christliche Deutung nur eine ist. Hierarchisiert und institutionalisiert wird die Proposition „Gott“ in unseren Gesellschaften in der Regel dann aber nur in einer Pluralität konkurrierender Deutungen, so dass die Antwort auf die Frage nach der Wirklichkeit Gottes offenbleibt. Wirklich sind nur die Deutungen, wirklich ist nur die Rede von Gott und die durch das Reden der Dinge ausgelöste Perplexität. Dort, wo christlicher Glaube das Reden der Dinge als Ausdruck der Wirklichkeit Gottes aufzuweisen und plausibel zu machen versucht, dort vollzieht er in den Verständigungsprozessen des Kollektivs eben jene Bewegung, die mit dem Begriff der „natürlichen Theologie“ beschrieben wurde.

Theologisch ist es dann alles andere als erstaunlich, dass die Frage nach der Spiritualität im ökologischen Diskurs auftaucht: Die Perplexität über den

Zusammenhang der Dinge, die darin zum Ausdruck kommt, ist eben das, worauf der christliche Glaube mit dem Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer aller Dinge antwortet.

Natürliche Theologie

Beiträge zu ihrer Problemgeschichte und
zur Frage ihrer gegenwärtigen Relevanz

Herausgegeben von

Matthias D. Wüthrich und Markus Höfner

Mohr Siebeck

Matthias D. Wüthrich ist Professor für Systematische Theologie sowie Leiter des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen und Religionswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich.

Markus Höfner ist evangelischer Theologe und arbeitet im Qualitätsmanagement der Fachhochschule Dortmund.

ISBN 978-3-16-164807-6 / eISBN 978-3-16-164808-3

DOI 10.1628/978-3-16-164808-3

ISSN 1616-346X / eISSN 2568-7425 (Religion in Philosophy and Theology)

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

Publiziert von Mohr Siebeck Tübingen 2026.

© Matthias D. Wüthrich, Markus Höfner (Hg.);
Beiträge: jeweiliger Autor/jeweilige Autorin.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung der jeweiligen Urheber unzulässig und strafbar. Das Recht einer Nutzung der Inhalte dieses Werkes zum Zwecke des Text- und Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG bleibt ausdrücklich vorbehalten.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Papier. Satz: Martin Fischer, Tübingen.

Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Wilhelmstraße 18, 72074 Tübingen, Deutschland
www.mohrsiebeck.com, info@mohrsiebeck.com