

klafft nicht in der philosophischen Theologie. Aber auch deren Hinfälligkeit zeigt W., bis hin zur Mythik seines Lehrers Heidegger und seinem eigenen früheren Konzept, in dem von metaphysischer Erfahrung, Tiefe der Welt in Werken der Kunst und vom Seinsgrund die Rede war. Zwei Zitate (auch zum Selbstschutz des Referenten): C.: „Er begreift mit großer Klarheit, dass es unhaltbar ist, gegenüber dem Untergang des Seins der Seienden im Abgrund des Nichts einfach einen Gott zu postulieren“ (151). W.: „Gott kann nicht mehr als Grund aller Wirklichkeit gedacht werden, weil die Wirklichkeit, die er gründen soll, fraglich geworden ist“ (152). W. führt stattdessen das „Wovonher der Fraglichkeit“ [also nicht des Fraglichen] ein (153). Es ermöglicht das Sein der Seienden wie das Nichts. „Es liefert das Seiende dem möglichen Nichtsein aus“ (155). Die Suche nach Begründung solcher Sätze trifft allein auf „Muss“- und „Kann“-Behauptungen (ebd.): „Es muss in ihm ein Moment angenommen werden, das sein Wirken als Abgrund ermöglicht: eine innere Abgründigkeit, ein mächtiges Nichtsein. Dieses Moment kann, da sein Ergebnis ein Nichtsein ist, mit dem Ausdruck ‚Nichtigkeit‘ bezeichnet werden.“

Auf ein kurzes, sympathisch werbendes Nachwort für den Menschen und Philosophen W. folgen die Anmerkungen, ein biografischer Abriss, Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister. Nicht dem Autor, sondern der Übersetzerin und dem Verlagslektorat anzurechnen ist der gnadenlos über die Seiten gestreute Kabarett-„Scherz“ „nichtsdestotrotz“ (statt: nichtsdestoweniger, nichtsdestominder, gleichwohl, trotzdem, indes ... [allerdings mittlerweile zu Dudenehren gelangt, freilich als „ugs.“]). J. SPLETT

NATUR. EIN PHILOSOPHISCHER GRUNDBEGRIFF. Herausgegeben von *Hanns-Gregor Nissing*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 224 S./3 Abb., ISBN 978-3-534-22142-4.

„Natur“ – was ist die philosophische Bedeutung dieses Begriffs? Das Umgebende, die Umwelt, die biologische Ausstattung oder das Wesen von etwas oder jemandem? Diese grundsätzlichen Fragen behandeln die Autoren des vorliegenden Sammelbandes aus unterschiedlichen philosophischen Perspektiven, die der Band in drei Abteilungen gliedert: „I. Mensch und Natur“, „II. Natur und Praxis“ und „III. Natur in der aktuellen Diskussion“.

Die verschiedenen Texte verstehen sich als „philosophische Beiträge zu einer theologischen Diskussion“ (7), so der Hg. des Bds. *Hanns-Gregor Nissing* in seinem einleitenden Beitrag „Das Recht der Natur“ (7–20). Die Positionen in der Debatte um eine Selbstverständigung des Naturbegriffs sind sehr weitreichend: vom naturalistischen Materialismus, der beispielsweise Personen auf Zellhaufen reduzieren will, auf der einen, bis zu einer metaphysisch-essentialistischen Sichtweise, die den Menschen als vernunftbegabtes, von Gott geschaffenes Lebewesen sieht, auf der anderen Seite.

Wie dringlich eine theologische, aber auch eine philosophische Analyse des Naturbegriffs ist, zeigen auf der politischen Ebene die immer weiter reichenden Entscheidungen bezüglich der erlaubten Forschung in der humanen Zellbiologie in den letzten Jahren, so Nissing (10–12). Versteht man die Natur als von der Transzendenz begründetes Sosein von etwas oder jemandem, wird deutlich, dass für eine neue Debatte um den Naturbegriff die Perspektive der Philosophie unerlässlich ist.

Für Nissing (7–9) stellt neben den bioethischen Debatten vor allem das Gespräch zwischen dem damaligen Kurienkardinal Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas in der Katholischen Akademie in Bayern am 19. Januar 2004 eine philosophisch und religionsphilosophisch fruchtbare Perspektive dar: Joseph Kardinal Ratzinger plädierte damals für das Naturrecht, aber unter einstweiligem Verzicht auf den Naturbegriff, da dieser Begriff „leider stumpf“ geworden“ (7) sei und seine objektivierende Kraft verloren habe. Robert Spaemann wendet sich gegen diese Auffassung: Mit dem Naturbegriff verliere man in der Diskussion den jeweils spezifizierenden Begriff in Bezug auf unterschiedliche Seinsformen oder Lebewesen. Die Diskussion wird dann konturlos: Ohne Unterschied steht Materie neben Person auf gleicher Stufe. In theologischen Kreisen ist, im Gegensatz zu philosophischen, diese Problematik daraufhin häufig thematisiert worden. Der Philosophie könnte hierbei zwar eine vermittelnde Schlüsselrolle zufallen, aber die Debatten unserer Tage bleiben noch viel zu sehr innerhalb der Grenzen des

eigenen Fachs oder der eigenen philosophischen Schule. Diesem „unphilosophischen Zustand“, wie ihn Robert Spaemann kritisiert, soll der Band „Natur“ nun Abhilfe schaffen. Die gemeinsame Wahrheitssuche, in deren Dienst die Philosophie immer steht, ist dabei leitend. Zwei Fragen sind in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse: 1. In welchen Bereichen spielt der Naturbegriff in der Gegenwart eine Rolle? 2. Wie ist der Naturbegriff begrifflich-definitivisch zu bestimmen? (12)

Doch um diese Fragen klären zu können, wird Klarheit über die Bedeutung des Naturbegriffs benötigt. Diese Klarheit ist durchaus nicht in unerreichbaren Sphären, sondern in der Realität selbst zu finden. Der hier erneut veröffentlichte, grundlegende Artikel „Natur“ (21–34) von *Robert Spaemann* stellt dies deutlich unter Beweis. Die Natur ist stets auf etwas aus, ist zielbezogen, so Spaemann (22–24), dessen Beitrag eine Art ‚Leitmotiv‘ des Buches ist. „Natur“ ist insbesondere dadurch gekennzeichnet, dass sie hingeneigt ist „auf die Glückseligkeit als Umwillen alles Gewollten“ (22). Die Naturteleologie muss, laut Spaemann, wieder errungen werden, um die normative Kraft des Naturbegriffs zu erhalten oder vielmehr gegen eine bloße Naturbeherrschung wieder zurückzugewinnen (23 f.). Ferner charakterisiert Spaemann die Natur als „erinnerte Freiheit“, das zu werden, was man wesensgemäß immer schon ist: „Herausgehen aus der Natur findet nur statt, wo Natur als sie selbst erinnert wird.“ (32)

*Jörg Splett* geht in seinem Beitrag „Das Vollkommenste in der gesamten Natur“ (37–52) auf die durch den Personbegriff begründete Würde („Würde-Name“, 37) des Menschen ein. Im Mitsein mit anderen ist der Mensch zwar besonders auf seine Leiblichkeit verwiesen (41), jedoch umfasst der Personbegriff, wie Splett betont, auch die Vernunftausstattung, die dem Menschen Freiheit und Transzendenzbezug ermöglicht (45).

Die Philosophin *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* geht in ihrem Beitrag „Fließende Identität?“ (53–66) auf die Schwierigkeiten ein, die die Menschen mit ihrer eigenen Identität oft haben. Zwei Problematiken fallen der Autorin im Besonderen auf: der Somatismus und die Gender-Philosophie (53 f.).

Der Somatismus stellt in radikaler Weise den Körper, nicht die Person, in den Mittelpunkt, beispielsweise in der modernen Kunst. Der Körper wird selbst Kunstgegenstand und entsprechend „gebraucht“, bis hin zur Qual. Der Mensch wird in seinem Körper zur Software, die immer neu überspielt werden kann. Ziel der Gender-Philosophie ist es dagegen, den Geschlechterunterschied einzuebnen. Während Judith Butler, so Gerl-Falkovitz (55 f.), zu einer Atomisierung der Gesellschaft und zur Überindividualisierung neigt, will die Lacan-Schülerin Luce Irigaray das jeweils Eigene der weiblichen Welt hervorheben und dafür kulturell und politisch Raum schaffen. Frauen und Männer, so Irigaray, können sich letztlich nicht verstehen, leben, reden und denken aneinander vorbei. Ganz am Natürlichen und damit am Vernünftigen vorbei werden hier jedoch Normen gesetzt oder umgestürzt, ohne das Wesen des Menschen als Mann und Frau zu achten (54 f.). Somatismus und Genderismus verfehlen also beide bei Weitem die Natur des Menschen, wobei zugestanden werden muss, dass das jeweilige Geschlecht nicht zum Wesen des Menschen, sondern eher zur menschlichen Naturausstattung gehört, so Gerl-Falkovitz (56–58). Lösungen können insbesondere durch die liebende „Hingabe an die Andersheit des Anderen“ (64) gewonnen werden.

Im Beitrag von *Norbert Fischer*, „Natur, Freiheit und Gnade“ (67–82), spielt die Freiheitsproblematik eine bedeutende Rolle. Trotz der Vorgaben der Gnade muss sich der Mensch, so Augustinus, im Leben in freiem Handeln bewähren: In ihrer Freiheit sind Menschen immer auf Gnade verwiesen, aber der Mensch braucht auch den freien Willen, um gut leben zu können (vgl. Augustinus, *De civitate Dei*, V, 10).

Für Immanuel Kant, den Fischer systematisch eng mit Augustinus verknüpft sieht, ist die menschliche Freiheit die Bedingung der Möglichkeit des sittlichen und guten Handelns. Nur der freie Wille kann Kant zufolge ein guter sein: „also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ (Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], III. Abschnitt, 1). Doch warum scheitert der Mensch so oft in seiner Absicht, gut zu handeln? Warum variieren Menschen ihr Handeln so oft, bis sie bald selbst nicht mehr wissen, was sie tun oder lassen sollen oder wollen? Wohl aufgrund der Vernachlässigung der natürlichen, vom Schöpfer geschenkten Vernunft (79–81).

Der Anglist und Philosoph *Till Kinzel* fordert in seinem Text „Natur und Innerlichkeit“ (83–96), die Natur stärker als etwas Vermitteltes wahrzunehmen, das zwischen dem „Inneren“ des Subjekts und dem „Äußeren“ des Umgebenden wahrgenommen wird (85 f.). Erst im Austausch mit seiner Umgebung kann das Subjekt die Natur als solche wahrnehmen. Kinzel verweist auch auf die Reflexion dieses Prozesses in der klassischen Literatur und die Auswirkungen auf die aktuelle Diskussion über die Natur des Menschen (93 f.).

*Jörn Müller* stellt hingegen die Frage „Ist die Natur ethisch irrelevant?“ (99–114). Zunächst diskutiert Müller den bereits von Hume kritisierten „naturalistischen Fehlschluss (naturalistic fallacy)“ (G. E. Moore, *Principia Ethica*, 1903, §§ 10–14), der es verbietet, aus Sein ein Sollen abzuleiten. Doch dieser Fehlschluss kann vermieden werden, wenn nicht ein beliebiger Ist-Zustand willkürlich gerechtfertigt wird, sondern die menschliche Natur, das Wesen des Menschen, Grundlage von handlungsleitenden normativen Systemen wird. Dieser Grundgedanke des Naturrechts wird aus der Tradition europäischen Denkens in der Neuzeit wieder aufgenommen (100–112). Müller kommt dann zu dem Schluss, dass die Natur zwar ethisch relevante Fragestellungen aufwirft, sie aber nicht eindeutigen Antworten zuführen kann (112 f.).

Der Paderborner Philosoph *Berthold Wald* zeigt in seinem Aufsatz über „Natur und Naturrecht“ (115–130), dass ein zentraler Unterschied vorliegt zwischen der Naturausstattung des Menschen (*natura hominis*), die Wandlungen unterworfen sein kann, und dem Wesen des Menschen (*essentia hominis*), das alle Menschen in gleicher Weise auszeichnet und das durch die Vernunft- und Sprachbegabung gekennzeichnet ist. Der Mensch geht also nicht in seiner Naturausstattung auf. Er zeichnet sich durch eine exzentrische Positionalität aus. Der Mensch muss sich demnach zur Welt verhalten und sich in ihr mit ihr auseinandersetzen. Er ist anders als andere Lebewesen von der Welt unterschieden und bis zu einem gewissen Grad auch von seiner Natur entkoppelt. Der Begriff „Natur“ muss also stets analog gebraucht werden: Die Natur des Menschen ist eine andere als die des Tieres. Er darf nicht univok, in gleicher Weise für alle Lebewesen, Verwendung finden (121–125).

Ausgehend von Aristoteles (φύσις) und weitergeführt bei Thomas von Aquin (*natura*) ergibt sich folglich eine Verknüpfung des Natürlichen mit dem Vernünftigen. Hier setzt das Naturrecht an. In der Natur finden sich Strukturen wieder, die durch die menschliche Vernunft erkennbar sind und Maßgaben für das jeweilige Handeln liefern. Dieses Handeln steht dann nicht im Widerspruch zum menschlichen Wesen, so Wald (127 f.).

Auf die kontroverse Debatte um das Naturrecht in der Zeit der Aufklärung und des Idealismus bei Kant, Schelling und Hegel verweist *Holger Zaborowski* in seinem Beitrag „Natur – Vernunft – Freiheit“ (131–146). Obwohl eigentlich Einigkeit über die Vernünftigkeit der Natur bestehen müsste, zerfällt die Naturrechtsdebatte mehr und mehr, da auch der Naturbegriff in der Neuzeit offensichtlich kontrovers bleibt.

Auch in Hinblick auf den Verantwortungsbegriff (Hans Jonas) ist die neuzeitliche Philosophie fraglos angesprochen, da sie eine transzendente Begründung der Notwendigkeit von Verantwortung liefern kann. Für sein Handeln, aber auch für die von ihm entwickelte Technik muss der Mensch Verantwortung übernehmen. Das heißt, dass er die Folgen einer Handlung in ihrer Gänze abschätzen können und alle möglichen unerwünschten Wirkungen aus eigener Kraft so regeln können muss, dass keine Unbeteiligten, insbesondere zukünftige Generationen, damit belastet werden – sei es indirekt oder direkt (135–138).

Der Innsbrucker Philosoph *Winfried Löffler* legt in seinem Beitrag „Naturalismus und Anti-Naturalismus“ (149–165) philosophische Unterscheidungskriterien zwischen beiden Begriffen dar. Beide Begriffe können – arbeitet man ihre Zusammenhänge heraus – zu einem besseren philosophischen Naturverständnis beitragen, so Löffler (164 f.).

Der in Rom lehrende Philosoph *Horst Seidl* analysiert in „Evolution – Naturfinalität – Schöpfung“ (166–180) den komplexen Zusammenhang zwischen diesen Begriffen. Nach Aristoteles entwickelt sich durch die vier Ursachen die Natur ihrem Wesen nach in zielgerichteter Art und Weise. Diese Entwicklung folgt der natürlichen Teleologie: Die Möglichkeit, die in einem Wesen angelegt ist, entwickelt sich zu ihrem Ziel und

gelangt dadurch ontologisch zu ihrer wesensgemäßen, vernunftorientierten Verwirklichung (170–172).

Naturwissenschaftliche Forschung bleibt dagegen meist im Fragen nach der Erstsache stehen. So wird nur der Prozess der Evolution gesehen, der nach Maßgabe des Zufalls vor sich geht, ohne die Annahme der Naturteleologie. Das Materielle bleibt hier ohne innere, zielgerichtete Struktur. Die Philosophie fragt hier über das rein Materielle hinaus weiter und kann den Naturwissenschaften ergänzend zu Hilfe kommen. So können wiederum Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie erneut in einen notwendigen Dialog miteinander treten, so Seidl (177).

*Christian Weidemann* legt in seinem Text „Zufall, Gott oder Multiversum?“ (181–196) die nahezu unbegreiflichen Dimensionen und Wahrscheinlichkeitsverhältnisse dar, die dem Kosmos, so wie er sich zeigt, zugrunde liegen. Man könnte also durchaus sagen, dass die Welt höchst unwahrscheinlich ist, so wie sie jetzt existiert (189), außer man geht von einer planvollen Vernunft aus, die der Welt und ihrer Struktur vorausgeht (192 f.).

Einen wichtigen Punkt trifft der Ethiker *Eduard Zwierlein* mit seinem Beitrag über „Objekt ohne Maß“ (197–203), der sich für eine humanbiologische Forschung mit Augenmaß ausspricht. Einen negativen Höhepunkt markiert für Zwierlein die Freigabe der Herstellung von Mensch-Tier-Chimären zu therapeutischen Zwecken durch das britische Unterhaus im Jahr 2008 (197). Auch angesichts des maßlosen Fortschreitens der Forschung mit embryonalen Stammzellen oder anderer Forschungsrichtungen spricht sich Zwierlein für eine Enthaltung aus. Ohne das Wesen des Menschen voreilig zu bestimmen, soll mit dieser Enthaltung, diesem Innehalten, ein neuer Überblick über die wissenschaftliche Entwicklung der letzten Jahre gewonnen werden (199).

Der Mensch ist, so Zwierlein in Anlehnung an Augustinus, eine *magna quaestio* (200 f.), die der Mensch allein aus sich heraus nicht beantworten kann, da dies seinen eigenen Bezugsrahmen bei Weitem übersteigt. Mit Rücksicht auf diese Unbegreiflichkeit des Menschlichen soll der Mensch von der immer entfesselteren Forschung Abstand nehmen, um sich und seine Existenz letztlich nicht selbst zu gefährden. Jedoch ist es sehr fraglich, ob die von naturalistischem Menschenbild und utilitaristischem Denken geprägten Naturwissenschaften diese Epoché auch wagen.

*Karl-Heinz Nusser* wendet sich in seinem den Bd. abschließenden Beitrag „Verantwortung als ‚Heuristik der Furcht‘ nach Hans Jonas“ (204–219) einem Denker zu, der im menschlichen Umgang mit der Natur den Begriff „Prinzip Verantwortung“ geprägt hat. Folgt man Jonas, findet das Individuum in seiner Natur offensichtlich objektive Gründe für seine Pflichten: Der Mensch erkennt, was er aus Freiheit tun soll. Jonas gelangt so zu einer Philosophie des Lebendigen und der Verantwortung, die maßgeblich für das menschliche Zusammenleben, aber auch für den Umgang mit der Umwelt ist und die der Natur eine eigene Würde lässt.

Im Gewahrwerden dieser Verantwortung kann das Individuum seine Freiheit in ihr ergreifen und fruchtbar werden lassen, beispielsweise in echtem wissenschaftlichen und technischen Fortschritt, so Nusser (218).

Will man universale Kriterien des Menschlichen finden, um das Naturrecht zu stützen und den Menschen vor unumschränkter Forschung zu schützen, ist eine Rückbesinnung auf das Wesen des Menschen als ein vernünftiges und freies, das Person ist, unumgänglich. Aus dieser vernunftgründigen Natur des Menschen leiten sich Maßgaben des rechten Handelns ab, die weder gegen die Vernunft noch gegen die Natur des Menschen und anderer Lebewesen stehen und die universal und gerecht sind.

Eine philosophische Selbstverständigung über den Naturbegriff ist in heutiger Zeit dringlicher denn je, um durch Fortschritt nicht mehr zu verlieren, als zu gewinnen. Der von Hanns-Gregor Nissing sorgfältig edierte Band, dem zahlreiche philosophische, theologische und naturwissenschaftliche, aber auch viele nichtakademische Leser zu wünschen sind, stellt die Notwendigkeit dieser Selbstverständigung unter Beweis. Er trägt in verständlicher und dennoch wissenschaftlicher Sprache zur klärenden Orientierung des Begriffs „Natur“ in erheblichem Maße bei.

H. O. SEITSCHKE