

Perspektiven zur Aufgabe der sozialen Landwirtschaft

Ein Streifzug durch die Geschichte der Mensch-Natur-Beziehung

Johanna Hueck

Soziale Landwirtschaft baut Brücken zwischen der reinen Erwerbslandwirtschaft und sozialer bzw. pädagogischer Arbeit. Sie ermöglicht dadurch einen vielfältigeren Wirkungsradius für die landwirtschaftlichen Betriebe und sinnvolle Arbeits- und Lebenszusammenhänge für die hier tätigen Menschen. Einkommensdiversifizierung auf der einen Seite verbindet sich mit der Ermöglichung von Teilhabe am Arbeitsleben oder auch mit pädagogischen und therapeutischen Angeboten.

Sie eröffnet in Zeiten der umfassenden Ökonomisierung der Lebenswelten, die die Höfe aufgrund des finanziellen Drucks zur Vereinheitlichung von Produktionsprozessen zwingt, ein Betätigungsfeld, das dem Landbau neben der Erzeugung von Produkten und der Pflege der Kulturlandschaft eine weitere Bestimmungsrichtung zukommen lässt: die Pflege des Sozialen. Sie ermöglicht auf der anderen Seite die durch eben jene Ökonomisierung der Lebenswelten statthabende Entfremdung des Menschen von den natürlichen Lebensgrundlagen und dem häufig damit verbundenen Empfinden eines Sinnverlustes, ein gesundes Wieder-Anknüpfen an und ein Sich-eingebunden-Wissen in einen grösseren Lebenszusammenhang. Mit ihrem Brückenbau gibt sie Antwort auf zwei gesellschaftliche Probleme und stellt sich zugleich, mehr oder weniger bewusst, in den Brennpunkt einer über 2500 Jahre alten Frage: Der Frage nach der Beziehung von Mensch und Natur.

Das, was Philosophie beitragen kann zur Frage nach aktuellen Entwicklungsperspektiven der Sozialen Landwirtschaft ist unter anderem eine produktive Reflexion der Entwicklung eben jener Mensch-Natur-Beziehung durch die Geschichte, um von dort her zu verstehen, was aktuelle Aufgaben sein können. In diesem Sinne seien im Folgenden vier geschichtlichen

Momenten in der Entwicklung der Beziehung von Mensch und Natur ein Mitspracherecht für die Frage nach dem Mehrwert Sozialer Landwirtschaft eingeräumt. Alle vier Momente stehen exemplarisch für vier Aspekte der Begegnung von Mensch und Natur, ohne dabei einen Anspruch auf historische Vollständigkeit zu erheben.

Natur in den alten Mysterien

«Von Demeter sing ich, der heiligen, lockigen Göttin, // und ihrer Tochter mit schlanken Füßen, die Aidoneus // mit dem Willen des Zeus, des schauenden Donnerers, raubte // als sie fern von Demeter, der Göttin der schimmernden Früchte // und der goldenen Wehr, mit Okeanos´ üppigen Töchtern // spielte und Blumen gepflückt, Viole, Rosen und Krokos, // auf der Wiese so weich, und Lilien und Hyazinthen» (Homer 1974, S. 105). So beginnt der homerische Hymnos an die Göttin Demeter, der zu einem der ältesten überlieferten Texte der Antike zählt. Er besingt den Demeter-Mythos, der den Eleusinischen Mysterien zugrunde lag. In raschen Zügen möchte ich die wesentlichen Punkte des Mythos schildern, können wir doch daraus einiges über das Verhältnis von Mensch und Natur lernen.

Hades, der Gott der Unterwelt, raubt Persephone, die Tochter der Demeter und führt sie mit sich in sein Reich. Demeter ist daraufhin untröstlich und irrt durch den gesamten Kosmos, um ihre Tochter zu finden. Erst der allesüberblickende Helios kann ihr den Schuldigen nennen: Es ist Zeus, mit dessen Einverständnis Hades den Raub verübte. Untröstlich und voller Zorn nimmt die Göttin daraufhin die Gestalt einer alten Greisin an, verhüllt ihr Haupt und begibt sich nach Eleusis, um sich dort im Hause des Keleus als Amme des spätgeborenen und lang erwarteten Sohnes zu verdingen. Unter ihren sorgenden Händen, gefüttert mit Ambrosia und des Nachts im heiligen Feuer verborgen, wächst der Knabe gottähnlich heran, bis seine Mutter aus Neugierde eines Nachts die Amme heimlich beobachtet, um herauszufinden, was es mit dem Wunder des gottähnlichen Heranwachsens ihres Sohnes auf sich hat. Sie schreit erschreckt auf, als sie sieht, wie die Amme ihren Sohn ins Feuer legt. Daraufhin enthüllt Demeter ihre wahre Identität und zürnt ob der Torheit der Menschen, die sich selbst schädigen aufgrund ihres mangelnden Vertrauens und ihres Unwissens hinsichtlich der Zusammenhänge ihres Geschickes.

Aus Gram und Zorn um die verlorene Tochter und den nun ebenfalls verlorenen Zögling verlässt die Göttin Demeter die Menschen. Es folgt ein unfruchtbares und dürres Jahr auf das nächste und eine grosse Hungersnot kommt über die Erde. Als Zeus dies sieht, sendet er alle Götter mit Gaben und Geschenken aus, um Demeter gnädig zu stimmen, aber vergebens. Daraufhin bleibt Zeus nichts anders übrig, als Hades zu bitten, Persephone wieder zu ihrer Mutter zu entlassen. Hades tut dies, jedoch nicht ohne eine List anzuwenden. Er gibt der scheidenden Jungfrau einen süßen Granat-

Persephone und Hades auf dem Thron (ca. 480-450 v. Chr.)



kern zu essen. Denn wer einmal von der Speise der Unterwelt gegessen hat, muss ein Drittel des Jahres wieder dorthin zurückkehren. Und so sollte es denn auch sein: Zwei Drittel des Jahres verbringt Persephone seitdem bei ihrer Mutter, die vor Freude die ganze Erde in dieser Zeit zum Blühen und Fruchten bringt. Wenn die Zeit herum ist und Persephone in die Unterwelt hinabsteigen muss, führt das zum Welken und Sterben der ganzen Natur. Erst nach der abgolonnten Zeit, mit der Rückkunft der Jungfrau zu ihrer Mutter, beginnt die Natur wiederum zu spriessen und zu blühen.

Der Jahreslauf, der in den eleusinischen Mysterien mit den kleinen Eleusinien im Frühjahr und den grossen im Herbst gefeiert wurde, ist hier Ausdruck des Mysteriengeschehens zwischen der gebärenden Muttergöttin, der auf- und absteigenden Tochter, die den Prozess des Stirb und Werde jedes Jahr aufs Neue durchlebt und dem Menschen. Letzterer, als Zögling der Göttin bestimmt, durch eigene Neugier herausgefallen aus ihrem kräftigenden Feuer, kann nur noch als Mysterie das Geschehen selbst durchlaufen.

Die Einheit und Harmonie der göttlichen Natur wird in diesem Hymnos dadurch unterbrochen, dass ein Teil der Natur an die Unterwelt gebunden wird. Dadurch entsteht der Wechsel der Jahreszeiten, der zutiefst mit dem Prozess von Werden und Vergehen verbunden ist. Der Mensch, selbst ebenfalls herausgefallen aus der Einheit der Natur, kann den Prozess jedoch innerhalb der Mysterien lebhaftig mitvollziehen und dem Wesen der Natur dadurch direkt begegnen.

Natur als Offenbarung

Das Mittelalter kennt ein solches Mysteriengeschehen in demselben Sinne nicht mehr. Gleichwohl finden sich in der mittelalterlichen Philosophie zahlreiche Beispiele, in denen das Verhältnis von Mensch und Natur in ausgezeichneter Weise eine Rolle spielt. Ein solches Beispiel bildet die im 12. Jahrhundert in der Schule von Chartres von Alanus ab Insulis verfasste Schrift *De planctu naturae* – Über die Klage der Natur (2013).¹ In dieser Schrift schildert der Erzähler in einer inneren Vision die Begegnung mit der Göttin Natura. Sie offenbart sich ihm als weinende Jungfrau, die mit ihren Füßen auf der Erde steht und mit ihrem Haupt bis in den Himmel reicht. Ihr Haupt zielt eine Krone mit zwölf Fixsternen und den sieben Planeten. Sie trägt ein Gewand, auf dem alle Pflanzen und Tiere der Erde zu finden sind. Nur dort, wo der Mensch erscheint, befindet sich ein Riss im Kleid.²

Auch wenn die Natur hier nicht mehr in ein Mysteriengeschehen involviert ist, wird die Begegnung des Menschen mit der Göttin dennoch als ein bestimmter Entwicklungsweg beschrieben, der dem klassischen platonischen Dreischritt von Erscheinung, Wort und Wesen entspricht (vgl. bspw. Platon: 7. Brief, 323d-352a). Nachdem nämlich zunächst auf ca. zwanzig bis dreissig Seiten die Erscheinung der Göttin detailreich beschrieben wurde, schildert der Erzähler, wie er beim staunenden Anblick der Göttin in eine Art Entrückung gelangt: «Nachdem ich eine Zeit lang auf die mir Verwandte, nicht weit von mir entfernt, geschaut hatte, fiel ich auf mein Angesicht. Ich verlor das Bewusstsein, verwundert vor Staunen. Wie begraben war ich, in einer Entrückung, einer Ekstase, wobei die Kräfte der Sinne wie gefangen waren» (Alanus ab Insulis 2013, S. 87).

Die Göttin tröstet den Erzähler daraufhin und bringt ihn dadurch wieder zu sich selbst. In einem zweiten Schritt sieht er nun nicht mehr nur die Erscheinung der Natur, sondern hört auch ihre Stimme: «Als sie sah, dass ich mir selbst zurückgegeben war, malte sie mir im Bild einer hörbaren Stimme geistige Einsichten und überführte archetypische Wörter, die der Möglichkeit nach vorgefasst waren, gleichsam hörbar in die Wirklichkeit» (ebd., S. 89). Er vernimmt die Klage der Göttin darüber, dass der Mensch sie vergessen habe. Sie spricht: «Warum lässt du die Kenntnis meiner Selbst aus deinem Gedächtnis auswandern? In dir doch sprechen meine Gaben mich selbst aus, die ich dich mit so reichen Gaben beglückt habe, die ich dir von Beginn deines Lebens – durch das angemessene Verteilen der Stellvertreterin Gottes, der Urheberin ist – eine rechtmässige Bahn für dein Leben bereitet habe; [...]» (ebd.).

Indem er ihre Stimme hört, erfährt der Erzähler eine weitere tiefgreifende Verwandlung seines Bewusstseins, die beschrieben wird als ein Zustand zwischen Leben und Tod, der sich zugleich durch höchste geistige Klarheit auszeichnet. An diesem Punkt

des Prozesses enthüllt die Natur ihm ihren Namen und damit ihr eigentliches Wesen: «Um noch vertrauter zu sprechen, ich bin Natura, die durch die Gaben ihrer Zuneigung dich meiner Gegenwart versichert und durch das Zwiegespräch zu beglücken für würdig hielt» (ebd., S. 99).

Während der Demeter-Hymnos auf ein direktes Involviert-Sein des Menschen in die Prozesse der Natur verweist, findet sich der Mensch hier der Göttin gegenübergestellt, kann aber, angezeigt durch den dreistufigen Weg der Begegnung, ihr Wesen in der Offenbarung erfahren. Indem er ihr begegnet, erfährt der Mensch von der Natur den Grund ihrer Klage: Es ist der Mensch selbst, der der Göttin Kummer bereitet, da er sich von ihr abgewendet und sie vergessen hat. Auch hier ist das Verhältnis von Natur und Mensch ein erst zu erringendes. Obwohl der Mensch selbst auf dem Gewand der Natur erscheint und damit in gewissem Sinne in sie eingebettet ist, findet sich gerade an dieser Stelle der Riss im Gesamtgefüge des Gewandes. Der Riss ist zweischneidig: einerseits durchkreuzt er die Harmonie des Gewandes, andererseits scheint er das Gegenüberstehen von Mensch und Natur und damit auch den ausgezeichneten dreischrittigen Erkenntnisweg des Menschen hin zur Wesenoffenbarung der Natur allererst möglich zu machen.

Natur als Leben

Gehen wir einige Jahrhunderte weiter in der Geschichte, so stoßen wir auf eine Zeit, in der erstmals ein stark mechanistisch geprägtes Bild der Natur aufkommt.

Von Galilei und Descartes initiiert, findet im 16. und 17. Jahrhundert eine umfassende Mechanisierung des Weltbildes statt, in der die «Maschine» zur zentralen Metapher wird (vgl. Gloy 1995). Es ist Kant und dann vor allem die nachkantische Philosophie, die an diesem Paradigma entschieden Kritik üben und der mechanistischen Naturauffassung ein Verständnis der Natur als lebendigen Organismus entgegensetzen. Hier möchte ich die Naturphilosophie Schellings hervorheben, wobei man diese nicht isoliert bspw. von Einflüssen Spinozas, Goethes oder auch Alexander von Humboldts verstehen kann.³

In seiner frühen Naturphilosophie übernimmt Schelling den Organismusbegriff Kants, nach dem ein lebendig organisiertes Wesen Ursache und Wirkung seiner selbst ist und in einer notwendigen Wechselwirkung seiner Teile mit dem Ganzen besteht. In Schellings Organismusbegriff liegt allerdings bereits eine Kritik an der Transzendentalphilosophie Kants begriffen, die den Organismus letzten Endes als unerkennbares «Ding an sich» auffassen muss. Schelling seinerseits schreibt: «Jedes organische Produkt besteht für sich selbst, sein Daseyn ist von keinem andern Daseyn abhängig.

[...] Jedes organische Produkt trägt den Grund seines Daseyns in sich selbst, denn es ist von sich selbst Ursache und Wirkung. Kein einzelner Theil konnte entstehen, als in diesem Ganzen, und dieses Ganze selbst besteht nur in der Wechselwirkung der Theile. In jedem andern Objekt sind die Theile willkürlich, sie sind nur da, insofern ich theile. Im organisirten Wesen allein sind sie real, sie sind da ohne mein Zuthun, weil zwischen ihnen und dem Ganzen ein objektives Verhältnis ist. Also liegt jeder Organisation ein Begriff zugrunde, denn wo nothwendige Beziehung des Ganzen auf Theile und der Theile auf ein Ganzes ist, ist Begriff. Aber dieser Begriff wohnt in ihr selbst, kann von ihr gar nicht getrennt werden [...]» (SW 1/2 S. 40).

Die seit Descartes vorherrschende dualistische Auffassung, die den Geist als das Vermögen, Begriffe zu bilden und die Natur als zwei getrennte Bereiche sieht und insofern Natur nur als Objekt verstehen kann, wird hier durch das Verständnis einer Einheit von Natur und Geist am Beispiel des Organismus aufgezeigt, denn für Schelling ist die innere Zweckmässigkeit und Selbstorganisation des Organismus ein Beweis dafür, dass ihm ein Begriff – und damit Geist – inhäriert. Vom Begriff des Organismus ausgehend legt der frühe Schelling die Einheit von Natur und Geist seiner gesamten Naturphilosophie zugrunde, wenn er schreibt: «Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die absolute Natur seyn» (SW 1/2, S. 56).⁴

Der Geist, der der Natur innewohnt, lässt sich mit dem blossen Verstand nicht fassen. Wer die Natur ausschliesslich mit dem Verstand untersuche, komme nie weiter, als bis zur Oberfläche und die Materie werde zum Wesenlosesten, was er kenne (SW 1/2 S. 22).⁵ Die Aufgabe seiner Naturphilosophie sieht Schelling darin, die Natur nicht als Wesenloses, Mechanisches und Totes – als *natura naturata* – zu erkennen, denn dabei bleibe sie immer Objekt und in ihrem Wesen unerkennbar, sondern sie als kontinuierlich wirkendes, lebendiges und organisches Subjekt – als *natura naturans* – zu fassen und sie damit aus ihrem vermeintlichen Objektsein als Produkt zu befreien (vgl. SW 1/3 S. 283 f.).⁶ «Philosophiren über die Natur heisst, sie aus ihrem Todten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herauszuheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben und in eigne freie Entwicklung versetzen» (SW 1/3 S. 13). Im Gegensatz zu Kant, der eine solche Erkenntnis dem Menschen schlechterdings abspricht, fordert Schelling sie ein, denn die ursprüngliche Produktivität der *natura naturans*, von der die Naturphilosophie ihren Ausgangspunkt nehmen soll (vgl. SW 1/3, S. 283.), existiere nur für die Anschauung, nicht aber für die Reflexion.

Neben Schelling sind es u.a. Goethe mit seiner Metamorphose der Pflanzen oder Alexander von Humboldt mit seinen Reisebeschreibungen, die das Bild einer lebendigen, organischen Natur um 1800 prägen. Dabei wird jeweils deutlich, dass der Mensch sich gegenüber der lebendigen Natur in ein bestimmtes Wahrnehmungs-

und Erkenntnisverhältnis setzen muss, das über die unmittelbar gegebene Art des Wahrnehmens und Erkennens hinaus geht. Sei es die intellektuelle Anschauung bei Schelling, sei es die produktive Anschauungskraft bei Goethe oder die künstlerische Betrachtung bei Humboldt – immer bedarf es einer speziellen Eigenaktivität des Menschen, um der Natur als lebendigem Organismus gerecht zu werden.

Die Natur ist hier nicht mehr Mysteriengeschehen, auch nicht mehr ein göttliches Wesen, sondern sie ist ein lebendiger Organismus, der alles in einem umgreifenden Zusammenhang trägt und belebt, dabei allerdings ebenfalls nur durch eine gesteigerte Wahrnehmungs- und Erkenntnisform vom Menschen als solcher erfasst werden kann.

Natur als Ressource

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts muss dieses Pochen auf eine ausgezeichnete Naturerkenntnis dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaften weichen. Ihre rasante Entwicklung und der damit verbundene wirtschaftliche und technologische Aufschwung sprechen jeder lebendigen Naturanschauung Hohn. Diese wird nur noch der romantischen Liebhaberei bezichtigt. Die Natur wird endgültig zur Ressource, die dem Menschen für seinen kulturellen Aufstieg als Grundlage zur Verfügung steht. Der Mensch steht dabei jedoch zugleich der Natur erstmals in völliger Unabhängigkeit gegenüber. Er hat sich mit Zentralheizungen und Pflanzenproduktion auf Nährlösungen von dem Mysterium der Jahreszeiten emanzipiert, er wird nicht mehr in Offenbarungen von ihr überwältigt und fühlt sich auch nicht mehr gebunden an die Zusammenhänge ihres organischen Lebens, sondern ist sogar dazu in der Lage, sich vollkommen aus den natürlichen Prozessen herauszustellen, ja diese sogar massiv zu beeinflussen.

Entsprechend wird heute der Begriff des «Anthropozäns» diskutiert.⁷ Er kennzeichnet eine neue geologische Epoche, in der der Mensch zum wichtigsten globalen Einflussfaktor auf die biologischen, geologischen und atmosphärischen Prozesse der Erde geworden ist. Obgleich der Begriff umstritten ist,⁸ beschreibt er Phänomene, die nicht mehr zu leugnen sind, wie z.B. den Klimawandel mit den entsprechenden Folgeerscheinungen wie dem Abschmelzen der Gletscher und Polkappen, dem Rückgang von Permafrostböden und dem Anstieg des Meeresspiegels. Oder die Übernutzung von Ressourcen, die sich darin zeigt, dass mittlerweile 30-40 % der Erdoberfläche von Menschen genutzt werden. Der starke Anstieg der Landnutzung seit 1850 führt zur Abholzung von Regenwäldern, zur Degradation der Böden und zur starken Abnahme der Biodiversität. Hinzu kommt die Umweltbelastung mit Phänomenen wie der Luftverschmutzung, der Gewässerverschmutzung oder der

«Vermüllung» des Planeten, die jüngst vor allem im Zusammenhang mit den Risiken von Mikroplastik, das sich in natürlichen Organismen abgelagert, diskutiert wurde. Die Vertreter des Anthropozän-Gedankens formulieren deshalb in drastischen Worten: «Unsere Erde, die Erde, die in den letzten 12 000 Jahren unsere Heimat war, existiert nicht mehr, auch wenn bisher noch keine Zeitung in Nordamerika oder Europa ihren wissenschaftlichen Nachruf gedruckt hat» (Davis 2011, S. 62).

Was bedeutet dies aber für das Verhältnis von Mensch und Natur im 21. Jahrhundert? Die erschütternde Schlussfolgerung, die sich aus dieser Erkenntnis ziehen lässt, lautet, dass es mit dem Beginn des Anthropozäns endgültig keine natürliche Ordnung mehr gibt, in die der Mensch eingebunden ist. Wenn die Natur weder in ihrem Wesen, noch als Offenbarung, noch als lebendiger Organismus, in den sich der Mensch eingebunden fühlt, unmittelbar erscheint, dann gibt sie dem Menschen auch keine handlungsleitende Richtlinie vor im Umgang mit ihr. Die Menschheit ist damit vollständig auf sich selbst zurückgeworfen in der Frage, wie sie sich zur Natur stellen will. Eine angemessene Naturerkenntnis muss deshalb heute Hand in Hand gehen mit einer vertieften Erkenntnis des Menschen.

Zugleich aber ist deutlich geworden, dass unser Denken über und Handeln in der Natur die Menschheit als Ganze betrifft. Der Philosoph Georg Picht formuliert dies in seiner in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts gehaltenen Vorlesung über den Begriff der Natur und seine Geschichte folgendermassen: «Je nachdem wie der Mensch «Natur» versteht, wird er über «Natur» verfügen, und im Verfügen über die Natur verfügt er zugleich über die Bedingungen seines eigenen Lebens. Deshalb steht bei der Erkenntnis von Natur immer die Existenz der Menschheit auf dem Spiel» (Picht 1989, S. 94).

Wenn man so will, kann man also unseren historischen Moment als eine Bewährungsprobe für die jahrtausendealte Beziehung von Mensch und Natur verstehen, bei der sowohl die Zukunft der Natur als auch die des Menschen gefährdet ist. Insofern kann die Soziale Landwirtschaft, die genau aus dieser Beziehung heraus lebt, als einer der wichtigen gesellschaftlichen Orte für einen produktiven Umgang mit dieser Bewährungsprobe angesehen werden. Die Soziale Landwirtschaft bietet die Möglichkeit, nicht nur zwei für den Menschen notwendige Ziele – nämlich die Einkommensdiversifizierung auf den Höfen und die Arbeit im Sozialen – zusammen zu bringen, sondern auch der Natur etwas zurück zu geben (vgl. das Stichwort «ökologische Inklusion» bei van Elsen 2015).

Sie hat die Möglichkeit, jenseits des allzu grossen ökonomischen Zwanges, dem sich die Erwerbslandwirtschaft oft ausgesetzt weiss, pflegende und kultivierende Aufgaben an der Natur zu übernehmen. Zugleich liegt ihr aufgrund ihrer sozialen

und therapeutischen Arbeit die Frage nach einer vertieften Erkenntnis des Menschen und seiner Stellung im Kosmos nah, aus der allein, so die These dieses Beitrages, heute ein angemessener Umgang mit der Natur motiviert und begründet sein kann.



Johanna Hueck, M.A., ist gelernte Demeter-Landwirtin und studierte Philosophie am Institut für Philosophie der Cusanus Hochschule. Derzeit ist sie Doktorandin am Philosophischen Seminar der Universität Freiburg.

Dieser Aufsatz beruht auf einem Vortrag, der am 07. November auf der Tagung «Mehrwerte Sozialer Landwirtschaft» am Fachbereich Ökologische Agrarwissenschaften in Witzenhausen gehalten wurde.

Anmerkungen

- (1) Alanus ab Insulis: De planctu naturae / Die Klage der Natur. Als weitere Beispiele lässt sich die Göttliche Komödie von Dante, die Schrift «Tesoretto» von Brunetto Latini sowie die Werke von Bernardus Silvestris (ebenfalls ein Vertreter der Schule von Chartres) anführen.
- (2) «Genau an diesem Teil hatte die Tunika ein Zerreißen ihrer Teile erlitten, sie zeigte offen die Schmach des ihr zugefügten Unrechts.» Alanus ab Insulis: De planctu naturae, S. 73.
- (3) Die Naturphilosophie Schellings wird, obschon in den 80er und 90er Jahren des letzten Jahrhunderts als ein zu aktualisierender und ernstzunehmender Ansatz angesichts der Kritik an mechanistischen Naturkonzepten stark diskutiert (vgl. bspw. Herrmann/Krings/Meyer: Natur und Subjekt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984; Heuser-Kessler: Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften. Berlin 1986; Küppers: Natur als Organismus, Frankfurt am Main 1992), heute weiterhin vielfach als nicht ernst zu nehmende romantische Spekulation beurteilt. Vgl. hierzu einschlägig Kirchhoff, Thomas / Karafyllis, Nicole C. u.a.: Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch. Heidelberg 2016.
- (4) Hier werden wir erinnert an die Bemerkung Goethes im Fragment «Die Natur» aus dem Tierfurter Journal: «Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann [...]» Goethe, Johann Wolfgang von: Hamburger Ausgabe, Bd. XIII, S. 48.
- (5) Mit der vermeintlichen Kritik an Kants Erkenntnisgrenzen tut Schelling dabei nichts anderes, als den §76 der Kritik der Urteilskraft zu Ende zu denken, indem er der Transzendentalphilosophie, die das Ich behandelt, eine Naturphilosophie an die Seite stellt und ihr Werden aus der gemeinsamen Wurzel darstellt. Vgl. hierzu Förster, Eckhart: Die 25 Jahre der Philosophie, S. 228 f.
- (6) Das Sein der Natur versteht Schelling von einem höheren Standpunkt angesehen als eine kontinuierlich-wirksame Naturtätigkeit, die in ihrem Produkt erloschen ist. (SW I/3, S. 13).
- (7) Der Beginn des Anthropozäns wird häufig mit dem Beginn des Atomzeitalters gleichgesetzt. Gün-

ther Anders hatte den Abwurf der Atombomben über Hiroshima und Nagasaki am 06. und 09. August 1945 als «Stunde Null» der Menschheit bezeichnet. Denn mit dieser Tat, die mit einem einzigen Knopfdruck hunderttausende Menschenleben auslöschte, komme dem Menschen, «obwohl anatomisch natürlich unverändert» eine völlig veränderte Stellung im Kosmos zu, da er zum ersten Mal in der Geschichte als «Herr der Apokalypse» tatsächlich omnipotent sei in dem Sinne, dass er die Menschheit als Ganze mit einem Schlage auszulöschen in der Lage sei. In geologischer Hinsicht spielt hinsichtlich des Atomzeitalters vor allem auch die Anreicherung der Erde und der Atmosphäre durch radioaktive Substanzen eine wichtige Rolle. Vgl. Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen, 1. Band. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München 1956, S. 239.

(8) Eine prominente Kritik von Seiten der Geisteswissenschaften hat der Theologe Jürgen Manemann vorgebracht. Er gibt zu bedenken, dass der Begriff des Anthropozäns die herausgehobene Stellung des Menschen gegenüber der Natur betont und keine Alternativen zu diesem Herrschaftskonzept vermittelt. Manemann stellt dem Konzept des Anthropozän die sog. «Humanökologie» entgegen, die eine Reintegration des Menschen in die natürliche Umwelt auf der Basis eines grundlegenden kulturellen Wandels fordert. Manemann, J.: Kritik des Anthropozäns. Plädoyer für eine neue Humanökologie. Bielefeld 2014.

Literatur

Alanus ab Insulis (2013): De planctu naturae / Die Klage der Natur. Herausgegeben von Johannes Köhler. Münster.

Davis, M. (2011): Wer wird die Arche bauen? In: Crutzen, P.J. et. al.: Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang. Berlin.

Gloy, K. (1995): Das Verständnis der Natur. Bd. I: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. München.

Homer (1974): Hymnos an Demeter. In: Die Homerischen Götterhymnen übersetzt von Thassilo von Scheffer. Leipzig.

Picht, G. (1989): Der Begriff der Natur und seine Geschichte. Stuttgart.