

Die Kulturbedeutung der Natur in postsäkularen Gesellschaften

Eder, Klaus

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Eder, K. (2008). Die Kulturbedeutung der Natur in postsäkularen Gesellschaften. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*. Teilbd. 1 u. 2 (S. 178-192). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-153487>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Die Kulturbedeutung der Natur in postsäkularen Gesellschaften

Klaus Eder

1. Exposition

Es geht um die Bedeutung der Natur in einer Gesellschaft, die als postsäkular gekennzeichnet ist. Das erfordert zunächst eine Klärung dessen, was eine postsäkulare Gesellschaft ist. Postsäkulare Gesellschaften sind jene, in denen ein neues Verhältnis von Religion und Politik, von öffentlicher Sphäre rationaler Debatte und privater Sphäre von Glaubensüberzeugungen praktiziert wird. Wenn säkulare Gesellschaften solche sind, in denen (wie im Idealfall Frankreich) das Öffentliche mit dem Säkularen identifiziert wird, dann sind postsäkulare Gesellschaften solche, in denen das aus der Öffentlichkeit Verbannte wieder in die Öffentlichkeit zurückkehrt.¹ Säkulare Gesellschaften beruhen auf der institutionalisierten Indifferenz zu privaten Glaubensüberzeugungen. Postsäkulare Gesellschaften demgegenüber beruhen auf öffentlicher Nicht-Indifferenz gegenüber solchen Glaubensüberzeugungen.

Wenn wir dann die weitergehende Annahme machen, dass die Natur ein bedeutender Faktor in der Selbstkonstitution von Gesellschaft ist, dann lässt sich der besondere Zusammenhang von Natur und postsäkularer Gesellschaft ins Blickfeld rücken: es geht um das Verhältnis von säkularen und nicht-säkularen Glaubensvorstellungen, also von Religion und säkularer Weltdeutung im Hinblick auf das gesellschaftliche Naturverhältnis.

Dass säkulare Vorstellungen das moderne gesellschaftliche Naturverhältnis geprägt haben, ist wohl weitgehend akzeptiert. Das gilt weniger für religiöse und quasi-religiöse Glaubensvorstellungen, obwohl sie doch eine zentrale Bedeutung dafür haben, wie sich eine Gesellschaft ihrer Natur vergewissert. Religion erlaubt selbst noch jene Natur für Gesellschaft verfügbar zu machen, die sich der Wissenschaft nicht fügt.

Durch Wissenschaft wie durch Religion erhält Natur einen besonderen Sinn, eine kulturelle Bedeutung, die es erlaubt, diese Natur mit einer sozialen Ordnung in

¹ Siehe zur »neuen Öffentlichkeit« von Religion José Casanova (1994) sowie Eder (2002). Im Zuge der durch »islamischen Fundamentalismus« angestoßenen Debatte um das Verhältnis von Religion und Politik ist dieser Topos inzwischen zu einem Modetopos avanciert.

Beziehung zu setzen. Dies gilt gleichermaßen für die äußere Natur der Dinge wie für die menschliche Natur. Bisweilen bricht sich diese Beziehung an den Alltagserfahrungen sozialer Akteure mit sich selbst (also an den Erfahrungen von »Ego« mit »Alter«) und mit ihrer dinglichen Umwelt. Diese Differenzerfahrung kann durch die rationale Suche nach plausibleren (wahren oder richtigeren) Beziehungen aufgelöst werden; oder sie kann durch Transzendentalisierung beseitigt werden. Transzendentalisierung, also die Projektion der Natur in die Übernatur, ist deswegen von Interesse, weil sie die totale Vergesellschaftung der Natur erlaubt – die gesamte Natur kann zur Vorsehung gemacht werden. Dann erübrigt sich auch der Begriff der Gesellschaft; er fällt zusammen mit der in die Transzendenz projizierten Übernatur. Es gibt nichts mehr, was sich nicht dem transzendentalen Zugriff fügen würde. Dieser Mechanismus ist besonders ausgeprägt im religiösen Imperialismus der Universalreligionen, in deren Tradition sich die moderne Gesellschaft zu denken gelernt hat.² Emile Durkheim (1981/1912) hat diese Identität von Transzendenz und Gesellschaft als elementare Formen von Sozialität bezeichnet – in der imaginierten (transzendent oder äquivalent gedachten) Natur betet sich die Gesellschaft selbst an.

2. Die Zähmung der religiösen Kontrolle der Natur

2.1 Rationalisierung und Entzauberung

Der hochreligiöse Imperialismus und die damit verbundene Totaltranszendentalisierung der Natur wird durch Wissenschaft und Politik gezähmt, und das erst seit wenigen hundert Jahren. Menschen können glauben, was sie wollen; sie können diese Glaubensvorstellungen aber nicht mehr zur Grundlage politischer Entscheidungen noch zur Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis machen. Im Rücken von Wissenschaft und Politik bleibt aber die Erfahrung von Transzendenz bestehen; sie zieht sich in das Individuum zurück. Wissenschaft und Politik übernehmen arbeitsteilig das Geschäft der Kontrolle der äußeren Natur (Wissenschaft) und der menschlichen Natur (Politik/Recht). Das ist die säkulare Gesellschaft. Sie wird sich ihrer bewusst durch ihre Fähigkeit der Kontrolle äußerer Natur und der Fähigkeit der Zähmung menschlicher Natur und erzeugt dazu die Semantik der Rationalisierung und Entzauberung. Beide Begriffe fallen nicht zusammen; denn Rationalisie-

² Diese Einheit von Natur und Gesellschaft und die damit verbundene Leistung, jedem Ding und jedem Ereignis in der Natur eine Bedeutung zu geben, werden bis hin in die universalistischen Weltreligionen durchgehalten. Erst die Moderne bricht diese Einheit von Natur und Gesellschaft und macht damit Natur als ein für die Gesellschaft Besonderes und von ihr Unterscheidbares erfahrbar.

rung bezieht sich auf eine nicht-religiöse Kontrolle der äußeren und menschlichen Natur durch Gesellschaft, während Entzauberung die Entmachtung derer bedeutet, die Transendenzen kontrollieren. Beides läuft in der Regel parallel; ob es sich allerdings in dieser doppelten Entwicklung um ein Nullsummenspiel handelt, wie dies die Theorie der Rationalisierung als notwendig unterstellt, kann man zunächst offenlassen. Rationalisierung ohne Entzauberung und Entzauberung ohne Rationalisierung sind logisch (und vermutlich auch theoretisch) nicht ausgeschlossen.

Rationalisierung zusammen mit Entzauberung führt zu einer Beschränkung des gesellschaftlichen Zugriffs auf Natur. Rationalisierung zieht (paradoxerweise?) das, was der Gesellschaft verfügbar ist, immer enger. Nicht die Beherrschung der Natur resultiert aus diesem Blick, sondern der permanente Versuch, eine soziale Realität gegenüber einer übermächtigen Umwelt durchzuhalten, eine Differenz zur Natur herzustellen. Die Natur existiert für die Gesellschaft als eine soziale Konstruktion, in der die Grenzen des Sozialen zur Natur gezogen werden. Diese Grenzziehung ist ein unabgeschlossener Prozess. So ist die Vorstellung weit verbreitet, dass die Grundlage des Sozialen entweder die Aneignung der Natur oder die menschliche Natur selbst seien. Dann muss man das Soziale in der menschlichen Natur oder in der äußeren Natur suchen, mit fatalen Konsequenzen für die Gesellschaftstheorie.

Im soziologischen Konstruktivismus wird diese Grenze des Sozialen zur Natur am klarsten durchgehalten. Was Natur für die Gesellschaft ist, ist das, was sie sich als Natur konstruiert: die soziale Konstruktion einer menschlichen Natur oder die soziale Konstruktion einer äußeren Natur, die für die Gesellschaft soweit »existiert«, wie sie kommuniziert wird. Am radikalsten hat dies Niklas Luhmann (1990, 1996) formuliert. Der Konstruktivismus rückt die Gesellschaft aus dem Zentrum der Welt an ihren Rand und beschreibt sie als Versuch, aus den Ereignissen in der Welt Ereignisse zu selektieren, die kommunizierbar sind und damit eine besondere Welt konstituieren, eben die Welt des Sozialen. Gesellschaft ist dann der unaufhörliche Versuch, gegen die Naturhaftigkeit der Ereignisse die Kommunikabilität von Ereignissen zu sichern.

Dabei zieht sie Grenzen vor allem gegenüber zwei Umwelten, die für sie konstitutiv und zugleich bedrohlich sind: die menschliche Natur und die äußere Natur. Sie sind Umwelt der Gesellschaft, aus deren Naturhaftigkeit sich die Welt des Sozialen zu lösen versucht. Gesellschaft konstituiert sich durch die Absonderung des Sozialen aus dem Nicht-Sozialen und riskiert dabei permanentes Scheitern. Sie hebt sich selbst auf, wenn sie die menschliche Natur als ihre Grundlage reklamiert. Wenn das Soziale auf die »natürliche« Natur zurückgeführt werden kann, dann lässt sich trefflich gegen jede Soziologie, die eine eigene Welt des Sozialen behauptet, argu-

mentieren.³ Das hat dann auch noch irritierende normative Folgen. Denn je mehr wir die menschliche Natur als Bedingung des Sozialen und nicht als Grenze zum Sozialen bestimmen, umso mehr mehren sich die Zweifel etwa an der Fähigkeit des Menschen zu Sozialität oder gar Zweifel an der Demokratiefähigkeit der menschlichen Gattung. Die Entzauberung der Welt endet also leicht in der Idee eines Endes des Sozialen, mit der Konsequenz, das Soziale aus den natürlichen Eigenschaften des Menschen, also aus der »Natur« des Menschen abzuleiten.⁴

Die Entzauberung der äußeren Natur hat ähnliche Effekte. Sie bricht als äußere Gewalt in die Welt von Sozialität ein, mal in positiver Weise wie in der Marx'schen Rede vom Fortschritt der Produktivkräfte, mal in negativer Weise, etwa als Klimakatastrophe oder als technologisch induziertes Unglück, etwa als GAU. Gegen diese Natur kann sich die Gesellschaft nur mehr durch Anpassung an diese Natur, also durch Selbstinstrumentalisierung erhalten. Die Gesellschaft erscheint als ein Mittel, sich die äußere Natur anzueignen bzw. sich vor ihr zu schützen. Das soziale Band reduziert sich auf ein Mittel zum Zweck der Anpassung an die Natur.⁵

Entzauberung bedeutet also Ausdehnung des Bereichs der Welt, der der Natur attribuiert wird, und Eingrenzung des Bereichs, der der Gesellschaft attribuiert werden kann. Das lässt sich mit Begriffen wie Naturalisierung des Menschen fassen, oder mit Begriffen wie Objektivierung der Natur. Auf diese Naturalisierung des Menschen und diese Objektivierung der Natur reagiert folgerichtig die These vom Verschwinden der Gesellschaft im Zuge von Rationalisierung und Entzauberung. Die moderne Gesellschaft beginnt sich in dem Moment selbst zu beobachten, wie sie sich von diesen zwei »Naturen« unter Druck gesetzt sieht. Sie ist jene soziale Formation, für die die Krise des sozialen Bandes zum Dauerproblem geworden ist.

3 Dies ist das Problem individualistischer Theorien, die das Soziale als emergentes Phänomen individuellen Handelns deuten. Allerdings zeigt die jüngere Forschung, dass sehr viel mehr »Soziales« vorausgesetzt werden kann, als es die Rede von der menschlichen Natur unterstellt, insbesondere eine »Neigung« zu Reziprozitätsnormen (Henrich u.a. 2001, 2004).

4 In der »RC-Theorie« wird dieser Reduktionismus in gebremster Form durchgeführt. Das soziale Band erscheint hier als etwas, auf das sich Individuen einlassen, weil es langfristig in ihrem Interesse ist, ihr Handeln gegenseitig zu restringieren. Das soziale Band bleibt also letztlich ein Ergebnis der menschlichen Natur und das Soziale deren Epiphänomen.

5 Eine verfeinerte Variante findet sich in den Theorien zur Risikogesellschaft, die die äußere Natur als selbsterzeugte technologische Gefahr zum Thema in der Gesellschaft macht. Damit kommt man dann entweder über die rationalistische Umdeutung dieser Gefahren als Risiken zurecht, oder aber über die voluntaristische Geste des »wir müssen etwas dagegen tun« (Beck 1986, 1988).

2.2 Der normative Backlash auf die These abnehmender Gesellschaftlichkeit

In dem Maße, wie sich die Gesellschaft in der transzendentalen Projektion entdeckt und dabei entzaubert, kommt ein Prozess in Gang, in dem diese Transendenzen immer mehr eingezogen werden. Die Reduktion der Gesellschaft auf die quasi-transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Kommunikation (Habermas 1981) ist ein erster Schritt; in der Reduktion auf das der menschlichen Natur eigentümliche Elementarmotiv rationaler Wahl wird das die Natur transzendierende Band auf ein Minimum reduziert.⁶

Dann bleibt nicht mehr viel Gesellschaft übrig. Inzwischen sprechen (erstzunehmende) Soziologen davon, dass es keine Gesellschaft mehr gibt und wir den Gesellschaftsbegriff aufgeben sollten. Es entsteht so eine Leerstelle, die, wenn sie nicht mit Natur gefüllt wird, normativ gefüllt wird. Soziologische Theorie wird zum experimentierenden Spielen mit normativistischen Füllungen der Leerstelle.

Angesichts dieser Option tendieren Soziologen, die noch stark an Marx und Weber hängen, dazu, erneut die transzendentalen Bedingungen von Sozialität zu betonen.⁷ Sie retten die Gesellschaft, indem sie im Gleichklang von Aufklärung und christlicher Theologie an einer – die Massen zunehmend weniger erreichenden – normativ gedachten menschlichen Natur festhalten. Im Rückgriff auf aristotelische Traditionen wird ein dem Menschen innewohnendes soziales Telos unterstellt. Dieser Topos hat in der Moderne dann die Blüte normativer politischer und sozialer Philosophien hervorgebracht. Die Gesellschaft wird zum voluntaristischen Projekt normativ begabter menschlicher Wesen.

Durkheim dachte angesichts dieser Option konsequenter. Mit der These, dass die transzendental gedachte Natur nichts anderes als die Gesellschaft, also eine soziale Konstruktion sei, hat er die Bedingung der Möglichkeit von Entzauberung benannt. Zwar entdeckt sich die Gesellschaft erst im Zuge der Reduktion von Transzendenz und damit in der Differenzsetzung zur Natur. Zugleich wird sie in eine Dynamik der zunehmenden Aushöhlung dieser Transzendenz eingebunden, die ihr den Boden entzieht und der Natur den Boden bereitet. Deshalb auch Durkheims permanente Mission, dieser Auflösung durch eine Zivilreligion zu begegnen, ge-

⁶ Der Begriff der Transzendenz wird hier im Sinne einer Sinngebungsstrategie verstanden, die mit Hilfe von Symbolen das Bezeichnete überhöht und dem Bezeichnenden eine reale (empirisch gehaltvolle) Funktion in der Herstellung von Intersubjektivität zuschreibt. Zur Bedeutung dieses Begriffs in der phänomenologischen Tradition vgl. insbesondere Schütz und Luckmann (1975). In der französischen sozialphilosophischen Tradition findet sich eine noch weitergehende Verwendung dieses Begriffs jenseits von Philosophie und Theologie ebenso wie in der in der Tradition von Max Weber stehenden historisch-vergleichenden Zivilisationsforschung (Eisenstadt 1982, 2000).

⁷ Vgl. Schluchter (2003), Habermas (1981) oder Joas (1992) in ihren je besonderen und unvergleichlichen Modi.

wissermaßen säkulare Transzendenz zu erzeugen, und dies mit Hilfe von Wissenschaft und Politik.⁸

So produziert die an ihren Transzendenzbezügen sägende säkulare Gesellschaft eine Gesellschaftstheorie, die sich zunehmend auf normative Festlegungen einlässt, um sich gegen die Naturalisierung der Gesellschaft zu schützen.⁹ Damit kommt eine Spaltung in Gang, in der auf der einen Seite Normativisten eine menschliche Natur postulieren und sie gegen die Verhältnisse richten, auf der anderen Seite Naturalisten Natur in der Gesellschaft entdecken. Der Soziologe steht dann zwischen den Stühlen, auf der einen Seite die Normativisten im Rücken, auf der anderen Seite die Naturalisten vor seiner Brust. Wenn er sich mit dem Säkularismus einlässt, dann lädt er die Natur als Substitut für Transzendenz ein. Wenn er sich auf Transzendenz einlässt, dann verschwindet die Gesellschaft in normativen Konstruktionen dessen, was sie sein sollte. Der Ausweg aus diesem Dilemma ist, sich gleichermaßen auf Säkularismus und Transzendenz einzulassen und in deren Spannung die Eigenlogik des sozialen Bandes als Grenze zur Natur und selektive Aneignung von Natur auszumachen.

2.3 Eine alternative These: Natur im Widerstreit von Säkularismus und Transzendenz

Die naturalistische Wende und ihr Pendant, die normativistische Wende der Gesellschaftstheorie, entziehen gleichermaßen der Soziologie den Boden. Sie sind Teil des Transzendenzabbaus, der von Wissenschaft und Politik in Gang gehalten wird. Im

⁸ Durkheim selbst reagierte letztlich normativ auf die Probleme sich auflösender Transendenzen und der damit gefährdeten »Solidarität« als dem sozialen Band der Gesellschaft. Die Durkheim'sche Tradition führte seine Ideen in zwei Richtungen weiter: Sozialität als funktionale Lösung zunehmender Komplexität (die funktionalistische Tradition bis hin zu Luhmann) oder als strukturelle Form, in die Probleme zunehmender Arbeitsteilung eingebettet werden (die strukturalistische Tradition bis hin zu Bourdieu).

⁹ So sollte – wie manche sagen – Gesellschaft auf ein Menschenbild gebaut sein – bereits der Sollsatz signalisiert den Rückzug der Gesellschaftstheorie. Die Familie ist natürlich – sie sollte gesellschaftliche Verhältnisse fundieren. Das ist die normativistische Variante (die eigentümlicherweise einem anthropologischen Naturalismus folgt). Dass biologische Faktoren das Finden von Sexualpartnern, die Aufzucht von Kindern und die Reproduktion einer Gruppe regulieren, dürfte offensichtlich sein. Soziale Prozesse haben eine natürliche Basis, so das Argument, sind in biologische Prozesse (und anorganische) »eingebettet«. Die Natur der Gesellschaft wird als deren Grundlage, Voraussetzung, Bedingung (je nach theoretischem Gusto) gedacht. Die Versuchung, dieser natürlichen Grundlage zwecks Vermeidung von Normativismus nachzugeben, ist groß. Zwischen der Scylla des Naturalismus und der Charybdis des Normativismus wird die Soziologie entweder zur Hilfswissenschaft der Naturwissenschaft oder zur Überbauwissenschaft, die nichts als die imaginären Reflexe dieser natürlichen Basis beobachtet.

naturalistischen und normativistischen Blick geht aber die Dynamik der gesellschaftlichen Welt nicht auf. Einen Hinweis darauf liefert die bloße Beobachtung, dass andere Teilsysteme jenseits von Politik und Wissenschaft gerade das Gegenteil von Entzauberung und Rationalisierung bewirken: nämlich Verzauberung und Transzendentalisierung verstärken und damit einen gleichzeitigen und gegenläufigen Prozess auf Dauer stellen. Es kommt in diesem gegenläufigen Prozess zu einer zunehmenden Mobilisierung von Transzendenzen (im Plural) und in deren Gefolge zu einer Entnaturalisierung der Gesellschaft. Diese anderen Teilsysteme sind Familie, Freizeit und Konsum; man könnte sie – vorläufig – als »lebensweltliche« Systeme bezeichnen.¹⁰ In diesen Systemen werden Transzendenzen gepflegt, Alltagshandeln jenseits von Rationalität eingeübt, was die Ereignisse liefert, aus denen sich jene gegenläufigen Prozesse speisen. Nirgendwo geht es »gesellschaftlicher« zu als in diesen Sozialsystemen.¹¹

Methodisch gesehen sollte die Soziologie aber auch nicht dieser »Veralltäglichsung« erliegen und sich zum Sprecher der alltäglichen Transzendenzen machen.¹² Was die Soziologie ausmacht, ist gerade die Position »dazwischen drin«, die Möglichkeit, systemspezifische Blickverzerrungen miteinander zu vergleichen und jenen Standpunkt zu suchen, der beides gleichermaßen sichtbar macht. Das bedeutet, dass es die genuine Aufgabe der Soziologie wäre, gleichermaßen Transzendentalisierung und ihr Gegenteil sowie Rationalisierung und ihr Gegenteil, also Entzauberung und Verzauberung als sozial konstituierte Prozesse zu sehen und nicht dem Blick eines privilegierten Blicks zu erliegen, der das eine auf Kosten des anderen sieht.

Die These lautet also: in postsäkularen Gesellschaften kann die Soziologie das Paradox einer durch Teilsysteme forcierten Naturalisierung der Gesellschaft und einer durch andere Teilsysteme forcierten Sozialisierung (Vergesellschaftung) der menschlichen wie der äußeren Natur beobachten. Damit setzt sich dieser soziologische Blick von Überlegungen ab, die entweder die Natur der Gesellschaft an wissenschaftlichen Diskursen ablesen und die Lebenswissenschaft als neuen Bezugspunkt soziologischer Theoriebildung anrufen. Sie setzt sich gleichermaßen von Überlegungen ab, die von einer Rückkehr der Transzendenz und einer neuen Form einer die Natur übergreifenden gesellschaftlichen Transzendenz reden. Die vorge-

10 Dieses Adjektiv soll nur andeuten, dass es unterschiedliche und oft widersprüchliche Praktiken sind, in denen Akteure in modernen Gesellschaften ihre biographische Karriere organisieren. Inwieweit unter diesen Typus auch Schule und Arbeit zu verorten sind, mag hier offen bleiben.

11 Georg Simmel spricht etwa in seinem kurzen Aufsatz zur »Soziologie der Mahlzeit« von der Mahlzeit als dem sozialen Akt par excellence (Simmel 1957).

12 Methodisch führt dies dann schnell dazu, die moralisch plausible Forderung zu stellen, sich in die Perspektiven der Subjekte hineinzuversetzen und zu versuchen, diese sichtbar zu machen. Dieser Versuchung ist etwa Pierre Bourdieu in seinen späteren auch moralisch-politisch motivierten Werken entgegen seiner ursprünglichen Regeln selbst in Teilen erlegen (Bourdieu u.a. 1993).

schlagene These ist etwas komplexer. Sie lässt beides zu und untersucht die Spannung zwischen beiden als dynamisierendes Element moderner Gesellschaften.

3. Wiederverzauberung oder die Rückkehr der Gesellschaft?

3.1 Bruno – ein Fall von neuen Transendenzen

Die These einer Wiederkehr der Gesellschaft im Zuge der Entzauberung lässt sich gut an einem Fall zeigen. Dieser Fall gehört zur Klasse von Fällen, die mit Thematisierungen von Natur zu tun haben, die eine besondere massenmediale Resonanz aufweisen und insofern einen Hinweis darauf geben, was in einer Gesellschaft bevorzugt kommuniziert wird. Im Hinblick auf solche Fälle ist auch der Blick in die *Bild-Zeitung* instruktiver als der Blick in die vorderen Seiten der Qualitätspresse. Allerdings liefern auch Qualitätszeitungen gute Fälle, insbesondere dort, wo es um »Vermischtes« oder »Lokales« geht.

Hier ist als ein besonders aufschlussreicher Fall der Fall von Bruno zu nennen, genauer: der Fall eines Braunbären, der Bruno genannt wurde. Er bewegte die Medien über mehr als eine Woche um Juni 2006 und erfuhr eine erneute Konjunktur zum Jahresende im Sinne der Rückerinnerung an ein »Bruno-Jahr«.¹³ Zunächst ist die Tatsache festzuhalten, dass er überhaupt da war, was der Anlass war, ihn zu taufen, ihm also einen Namen zu geben. Damit war der Bär inkludiert, Teil eines sozialen Bandes, eines sozialen »Netzwerks« geworden. Allerdings verhielt er sich nach den Maßstäben (zumindest eines Teils) der Netzwerkmitglieder daneben. Er riss Schafe und räuberte Bienenstöcke aus (einige Netzwerkmitglieder äußerten Verständnis für dieses Verhalten). Interessant, die Erklärung für dieses Fehlverhalten: er war schlecht erzogen, eigentlich gar nicht erzogen, weil ihm die Mutter gefehlt hat. Er war also in einem gewissen Sinne ein Waisenkind und als solches sozialisatorisch geschädigt. Zugleich war er aber schon in einem fortgeschrittenen Jugendalter, also im frühen (und besten) Mannesalter, wo ihm die Taten attribuiert werden konnten. Dies wurde ihm dann auch zum Verhängnis: wie es in einem Zeitungsartikel hieß: Bruno wurde hingerichtet (aus der Sicht der Verantwortlichen für die soziale Ordnung: er musste hingerichtet werden). So wurde er erschossen. Es gäbe noch viele Teilaspekte in dieser Geschichte zu nennen, etwa die, dass Bruno immer wieder Grenzen überschritt, die konkurrierende Verantwortlichkeiten erzeugten. Nachdem es sich nicht um illegale Grenzübertritte handelte (es waren ja EU-Gren-

¹³ Vgl. dazu die Beiträge in der *Süddeutschen Zeitung* im Juni 2006 sowie am Ende des Jahres 2006 in einer Serie von sieben Folgen ab dem 27. Dezember 2006 unter dem Titel »Das moderne Märchen zwischen den Jahren. Ihr nanntet mich Bruno. Ein Problembär erzählt«.

zen und es handelte sich um Schengenland), entstand der Streit um die Resozialisierungsmöglichkeiten des Bären, die von norditalienischer Seite forciert (hier mag die besondere Psychiatriereformtradition in Italien eine Rolle gespielt haben), von bayrischer Seite jedoch negiert wurden (hier mag die auf Feuerbach zurückreichende bayrische Strafrechtstradition der Generalprävention und/oder Spezialprävention eine Rolle gespielt haben).

Wenn man sich diese Geschichte näher anschaut, so geht es hier um eine doch beträchtliche Ausdehnung der Gesellschaft in die Natur hinein, also um eine Verschiebung von Grenzen der Gesellschaft, die im Zuge der Rationalisierung und Entzauberung (durch Politik und Wissenschaft) aufgebaut worden sind. Zugleich bleibt das Phänomen der Publikumsresonanz: Warum bewegt der Bär die Gesellschaft? Mit dem Bären wurde, so meine Vermutung, wieder jene Natur in die Gesellschaft zurückgebracht, die im Zuge der Detranszendentalisierung (also im Zuge kognitiver Säkularisierung) aus der Gesellschaft ausgeschlossen worden war.

Nun wäre das nichts weiter Ungewöhnliches, wenn wir davon ausgehen, dass sich solche Transzendenzen in privaten Kontexten oder tief im einzelnen Individuum (nach jenem langen Individualisierungsprozess, den Soziologen ausgemacht haben) gehalten haben, dass sich gewissermaßen im Schatten der politischen und wissenschaftlichen Detranszendentalisierung/Säkularisierung moderner Gesellschaften ein Bereich der Natur in der Gesellschaft gehalten hat. Thomas Luckmann (1991) spricht hier von »unsichtbaren« Transzendenzen. Diese im öffentlichen Leben nicht sichtbaren Glaubensvorstellungen überwinden nicht einfach, sondern evolvieren weiter; nichtentzauberte kulturelle Bedeutungszuschreibungen an die Natur werden in den Kommunikationszusammenhang der Gesellschaft eingespeist und regulieren die Grenze zwischen Natur und Gesellschaft immer wieder neu. Das soziale Band, das die soziale Welt vor der Natur kennzeichnet, wird, so der Schluss, in modernen Gesellschaften zugleich von säkularen wie nicht-säkularen Logiken geprägt. Wir können also von einer nicht-säkularen Gesellschaft ausgehen, die im Schatten der säkularen Gesellschaft entsteht und ein soziales Band jenseits des säkularen Bandes formal-rationaler Regelbefolgung erzeugt.

3.2 Die Natur – gut zum Denken des Sozialen

Die Geschichte von Bruno dem Bären drängt eine nicht-naturalistische These auf: in Bruno dem Bären beschreibt sich die Gesellschaft selbst. Sie projiziert in den Bären eine soziale Welt und benutzt den Bären, um etwas über sich selbst zu sagen.

Brunos Geschichte ist ein Fall jener Klasse von Phänomenen, die wir auf die Formel bringen können: Die Natur ist gut zum Denken des Sozialen.¹⁴

Allerdings ist diese Selbstbeschreibung umstritten: ein entzauberter Umweltminister oder Evolutionsbiologe würde Bruno als ein ganz ordinäres natürliches Phänomen sehen. Damit wird ein anderes soziales Band thematisiert: die Gemeinschaft rational handelnder Menschen, die den Bären als einen Zufall sieht, der nach den institutionalisierten Regeln dieser Gemeinschaft zu behandeln ist. Der Bär dient dann dazu, die Welt rational handelnder Individuen von einer natürlichen Welt zu trennen, in der ein Handeln vorherrscht, das nur unter besonderen Bedingungen in dieser sozialen Welt zulässig ist (etwa im Zoo oder im Zirkus).¹⁵

Was hier einander entgegensteht, sind zunächst säkulare und nicht-säkulare Umgangsformen mit der Natur, die die soziale Welt in zwei Gruppen teilen: für den Bären und gegen den Bären. Bereits diese Entgegensetzung hat einen vergemeinschaftenden Effekt: sie bindet die aneinander, die sich um den angemessenen Umgang mit diesem Eindringen der Natur in die Gesellschaft streiten. Der Bär eignet sich gut dazu, die Differenzen zu denken, die eine Gesellschaft kennzeichnen. Wenn man dann weiß, worüber man streitet, und weiß, worüber man uneinig ist, ist bereits ein soziales Band konstituiert, das sich selbst weiter organisieren kann. Gesellschaften, die sich in der Differenz zur Natur denken müssen, können jedes weitere Ereignis in der Natur, jedes natürliche Ereignis, zu dem auch die Wanderung eines Bären in bewohnte Gegenden gehören kann, als Anlass nehmen, die Differenz zur Natur in Frage zu stellen und neue Grenzen zur Natur festzulegen, mit internen Folgen für die Konstruktion des sozialen Bandes. Der Fall von Bruno zeigt also etwas Allgemeines, aber noch nicht das Besondere, das postsäkulare Gesellschaften auszeichnet.

3.3 Die Pluralisierung von Transzendenzen

Aber auch hier hilft der Fall von Bruno dem Bären weiter. Das Besondere von Bruno ist, dass die auf ihn projizierten Transzendenzen gerade nicht mehr in der

¹⁴ Diese Formel ist hier von der strukturalistischen Sozialanthropologie übernommen. Vgl. dazu Tambiah (1969) und theoretisch weitergehend Leach (1972, 1978). Siehe auch die Diskussion in Eder (1988: Kap. 3).

¹⁵ Ein besonderes Problem sind hier Bären, die als Haustiere gehalten werden. Denn Haustiere überschreiten die Grenze zwischen Natur und Gesellschaft, die im Zirkus (bereits ambivalent) oder im Zoo durch besondere Grenzziehungen gesichert sind. Das Haustier ist in der Gesellschaft und Teil der Gesellschaft. Hier würde der Bär dann wieder eher Teil der nicht-säkularen Form von Vergemeinschaftung. Zur Rolle des Tieres im biblischen Gottesbund siehe die Beiträge in Janowski u.a. (1993).

Unsichtbarkeit privater Lebenswelten und individueller Lebenskonstruktionen verblieben und damit unsichtbar geblieben sind, sondern dass sie öffentlich sichtbar wurden. Damit artikuliert sich ein dem säkularen Denken der Natur widersprechender Naturbezug öffentlich (und breitenwirksam). Dieses Phänomen reiht sich ein in das allgemeine Phänomen der Publizität von Glaubenseinstellungen, in die zunehmende Wiederkehr religiöser Vorstellungen in die säkulare Welt öffentlicher Diskurse und in die damit verbundene öffentliche Relegitimierung nicht-säkularer Bezüge zur Welt. Bruno der Bär ist ein solcher Fall dieser neuen Publizität von nicht-säkularen Vorstellungen von Natur.

Das Besondere des Naturbezugs postsäkularer Gesellschaften besteht darin, dass in dieser massenmedialen Öffentlichkeit, in der sich die Gesellschaft ihrer selbst vergewissert, das Nicht-Säkulare öffentlich wird. Dies können wir aber nur dann angemessen analysieren, wenn wir den Monopolanspruch von Politik und Wissenschaft auf die Kontrolle der menschlichen und äußeren Natur gerade nicht als Prämisse übernehmen. Wenn sich in der öffentlichen Selbstbeobachtung der Gesellschaft gleichzeitig Wissenschaft und Politik und das Individuelle und das Lebensweltliche tummeln, dann verschiebt sich der soziologische Blick auch auf die Gleichzeitigkeit konkurrierender Naturkonstruktionen, die in der öffentlichen Kommunikation zusammentreffen und eine Dynamik entfalten, in der das soziale Band thematisch wird.

Dabei zeigt sich die Gleichzeitigkeit der Veränderung der Grenzen zwischen Natur und Gesellschaft zugunsten bzw. zuungunsten von Natur. Diese Widersprüchlichkeit kann man zunächst auf unterschiedliche Sozialsysteme zurückführen, die diese differentielle Grenzziehung zur Natur herstellen. Dies ist auch solange unproblematisch, wie diese Systeme nicht interferieren. Solange die Sozialisierung der Natur, also ihre konstitutive Rolle in der Herstellung von Sozialität im Individuum oder kleinen Interaktionssystemen eingebunden bleibt, ist die Kulturbedeutung der Natur von der Hegemonie von Wissenschaft und Politik bestimmt: die wissenschaftliche und politische Kontrolle von äußerer und menschlicher Natur geht Hand in Hand mit dem Rückzug der Gesellschaft aus der Natur und ihrer Selbstkonstitution als moderne (also säkulare) Gesellschaft. Was in den kleinen Sozialsystemen oder gar im Individuum (als dem kleinsten denkbaren Sozialsystem) stattfindet, bleibt der Öffentlichkeit verborgen. Es bleibt für die anderen geheim.

Wenn aber die »unsichtbaren« Transzendenzen ihr lebensweltliches Gehäuse verlassen und sich in die Öffentlichkeit begeben, dann gibt es ein Problem: es konkurrieren konträre Kulturbedeutungen von Natur miteinander im öffentlichen Raum. In dem Maße, wie die bislang privatisierten Transzendenzen den öffentlichen Raum erreichen, wird das Sinngebungsmonopol der Entzauberer gebrochen. Öffentliche Diskurse präsentieren eine Welt, in der die andere Seite der Moderne sich

eine Stimme verschafft, die der Säkularismus mit Hilfe von Wissenschaft und Politik weitgehend delegitimiert hatte.

Wenn die modernen Menschen über Bruno den Bären reden und diskutieren, bilden sie nicht nur Ad-hoc-Gemeinschaften in der Kneipe, in Bus oder Bahn, zu Hause oder am Arbeitsplatz, sondern sie bilden auch eine massenmedial konstituierte virtuelle Gemeinschaft¹⁶, in der das dünne rationale Band des Säkularen mit nicht-rationalen Elementen unterfüttert und in diese eingebettet wird. Dieses Band wird zwar von der Gegenseite als irrationales Band beschrieben und denunziert, doch mit zunehmend weniger Erfolg. Das lässt sich nicht nur als eine Veränderung symbolischer Machtverhältnisse in modernen Gesellschaften verstehen. Das verweist auch auf ein ungelöstes Problem in der Selbstbeschreibung moderner Gesellschaften. Denn jenes kognitive Band, das die säkulare Grenzziehung zur Natur mittels Wissen hervorgebracht hat, ist zugleich auf ein weiteres Band angewiesen, nämlich ein narratives Band, in dem das Nicht-Wissen so organisiert wird, dass es die soziale Welt von der Natur unterscheidbar macht. Bruno der Bär ist eine Geschichte, deren Erzählung auch jenes ungewisse Wissen über die Natur für die Konstruktion des sozialen Bandes verfügbar macht. Diese Geschichte bindet die an dieser Erzählung Beteiligten an eine narrativ erzeugte und gerade nicht durchrationalisierte Welt.

Die Wiederkehr von gesellschaftlich gedeuteter Natur aus der privaten Unsichtbarkeit in die öffentliche Sichtbarkeit erzeugt also nicht nur kommunikativen Lärm, sondern vor allem viel Sozialität erzeugende Kommunikation, die nicht nur der Natur Bedeutung gibt, sondern die Natur benutzt, um sich selbst Bedeutung zu geben. In der durch öffentliche Kommunikation erzeugten Selbstbeobachtung der modernen Gesellschaft – und das macht vermutlich die Differenz zur traditionellen Gesellschaft aus – entstehen so viele Naturen, dass die Behauptung einer Einheit der Natur, die von der Gesellschaft konstruiert würde und damit deren Position als das Zentrum der Welt sichern würde, obsolet wird. Gesellschaft konstituiert sich in der Kommunikation über viele Naturen. Und je mehr sich diese Naturen in ihrer Kulturbedeutung widersprechen, umso klarer wird der Prozess der symbolischen Aneignung der Natur als Mechanismus der Selbsterzeugung der Gesellschaft. Dabei verliert die Gesellschaft jenen zentralen Platz in der Welt, den sie mit der Durchsetzung von Universalreligionen besetzt hatte: die Natur kreist nicht um die Gesellschaft, und die Gesellschaft eignet sie sich an (am klarsten in der Vorstellung eines allmächtigen Gottes, dem auch die Natur untertan ist); vielmehr kreist die Gesellschaft um die Natur und erzeugt und reproduziert sich in diesem Kreisen selbst.

¹⁶ Es wäre interessant zu überprüfen, inwieweit Bruno auch virtuelle Gemeinschaften im Internet herzustellen in der Lage gewesen ist. Das würde belegen, inwieweit in der Praxis des fürsorgenden Redens für den Bären auch virtuelle Gemeinschaften starke soziale Bande herstellen können.

4. Eine Antwort auf die Frage nach der Kulturbedeutung der Natur in der postsäkularen Gesellschaft

Die Natur ist das Medium par excellence, die Gesellschaft zu denken und sie zugleich von der Natur unterscheidbar zu machen. Das kennzeichnet die eigentümliche Untrennbarkeit von Natur und Gesellschaft. Die Natur liefert die Ereignisse, die mit kulturellem Sinn versehen ein anderes aus ihr machen: nämlich eine soziale Welt jenseits von Natur. Die Pluralität von Erscheinungsformen dessen, was der Natur abgeschaut wurde, indiziert die Differenz von Natur und Gesellschaft. Ein Verwandtschaftssystem ist als ein System natürlicher Beziehungen gedacht – und doch erzeugt die soziale Realität eine Fülle von Verwandtschaftsbezeichnungen (Stiefonkel, Kreuzkusinen o. Ä.), die sich auf keine natürlichen Bande mehr zurückführen lassen. Es erzeugt Tabus (wer darf wen heiraten), die als natürliche Ereignisse weitgehend sinnlos sind, aber viel sozialen Sinn machen. Familiäre Beziehungen sind nicht natürlich; sie mögen chemische Prozesse voraussetzen (etwa vermutete Ferome bei der Partnersuche); doch die Variabilität von Familienformen und noch mehr die »unnatürlichen« Regelmäßigkeiten bei der Partnersuche lassen vermuten, dass das soziale Band gerade und nur in der Differenz zum natürlichen Band besteht.

Die Soziologie ist deshalb keine biologische Wissenschaft; sie ist auch keine ökologische Wissenschaft (wie es manche Umweltsoziologen wollen¹⁷). Die Soziologie, die die Natur zum Thema macht, beschreibt, wie die Grenze zur Natur in dauernder Bewegung ist. Diese Bewegung erhält in modernen Gesellschaften eine besondere Dynamik, die in der Gleichzeitigkeit konkurrierender Modi des Gebrauchs der Natur zur Herstellung des sozialen Bandes begründet ist. Dieser Zustand lässt sich gut mit dem Begriff einer »postsäkularen Gesellschaft« fassen. Sie ist zugleich säkular und nicht-säkular; in ihr lässt sich die Grenzziehung zur Natur nicht mehr auf ein Telos hin denken (etwa als Emanzipation der Gesellschaft aus der Natur oder als Durchsetzung der Natur in der Gesellschaft); sie ist dem Zwang der permanenten Kompatibilisierung unvereinbar gedachter Naturen unterworfen.

Diese Situation ist das Ergebnis eines doppelten historischen Prozesses. Der erste Prozess ist der der Rationalisierung und Entzauberung, in dem die menschliche Natur und die äußere Natur als von der Gesellschaft abzugrenzende vorsoziale Ordnungen »erfunden« wurden (man mag sagen: »konstruiert« wurden). Der zweite Prozess ist der der Transzendentalisierung und Neuverzauberung, in dem die menschliche Natur und die äußere Natur mit einem besonderen Sinn verknüpft wurden. In diesem doppelten Prozess emergiert auch die moderne Gesellschaft als

17 So in besonders prägnanter Weise Murphy (1997).

eine nicht-natürliche (weder an den menschlichen Geist noch an physikalische oder biologische Gesetzmäßigkeiten gebundene) Welt. Diese »dritte Welt« (Popper) ist die Gesellschaft, nämlich jener Kommunikationszusammenhang, in dem die menschliche Natur und die äußere Natur nur mehr ein Mittel (und Medium) sind, die Gesellschaft als einen Kommunikationszusammenhang zu konstituieren. In diesem Sinne sind der wohl etablierte Begriff der Intersubjektivität (das Band zwischen menschlichen Naturen) wie der weniger etablierte Begriff der Interobjektivität (das durch Gegenstände vermittelte soziale Band) (Latour 2001) gut geeignete Begriffe, jene die Natur transzendierende Qualität als soziale Relationen zu bestimmen, in denen und durch die hindurch äußere Natur wie menschliche Natur kommunizierbar gemacht werden.

Bruno der Bär konkurriert mit Erdbeben um kommunikative Aufmerksamkeit, und es ist am Ende nicht die Natur, sondern der Kommunikationszusammenhang »Gesellschaft«, der darüber entscheidet, wo die Grenze von Natur und Gesellschaft zu ziehen ist. Damit bleibt das von Durkheim erstmals angedeutete soziologische Diktum bestehen: je mehr über Natur kommuniziert wird und je mehr diese Kommunikationen im öffentlichen Raum konfligieren, um so mehr konstituiert sich Gesellschaft durch sich selbst. Dann gilt auch weiterhin, Soziales durch Soziales zu erklären und die kulturelle Umdeutung der Erfahrung menschlicher wie äußerer Natur als einen sozialen Prozess zu erklären. Bruno der Bär hat gezeigt, dass für die Gesellschaft (vielleicht nicht für die Natur, aber das wissen wir nicht) auch ein Bär ein Mittel ist, gerade die moderne Gesellschaft zu denken – zumindest für die wenigen Wochen, in denen Bruno die massenmediale Selbstbeobachtung der Gesellschaft dominiert hat. Bruno eignet sich in diesem Sinne hervorragend zum Denken der postsäkularen Gesellschaft.

Literatur

- Beck, Ulrich (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M.
- Beck, Ulrich (1988), *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre/ Accardo, Alain u.a. (1993), *La misère du monde*, Paris.
- Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago.
- Durkheim, Emile (1981/1912), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.
- Eder, Klaus (1988), *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*, Frankfurt a.M.
- Eder, Klaus (2002), »Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung«, *Berliner Journal für Soziologie*, Jg. 12, S. 331–344.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000), *Die Vielfalt der Moderne. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1997*, Weilerswist.

- Eisenstadt, Shmuel N. (1982), »The Axial Age. The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics«, *Archives Européennes de Sociologie*, Jg. 23, S. 294–314.
- Habermas, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a.M.
- Henrich, Joseph/Boyd, Robert/Bowles, Samuel/Camerer, Colin/Fehr, Ernst/Gintis, Herbert (2001), »In Search of Homo Economicus: Behavioral Experiments in 15 Small-scale Societies«, *The American Economic Review*, Jg. 91, S. 73–78.
- Henrich, Joseph/Boyd, Robert/Bowles, Samuel/Camerer, Colin/Fehr, Ernst/Gintis, Herbert (Hg.) (2004), *Foundations of Human Sociality: Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-scale Societies*, Oxford.
- Janowski, Bernd/Neumann-Gorsolke, Ute/Gleßner Uwe (Hg.) (1993), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchen-Vluyn.
- Joas, Hans (1992), *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.
- Latour, Bruno (2001), »Eine Soziologie ohne Objekt? Anmerkungen zur Interobjektivität«, *Berliner Journal für Soziologie*, Jg. 11, S. 237–252.
- Leach, Edmund (1978), *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*, Frankfurt a.M.
- Leach, Edmund (1972), »Anthropologische Aspekte der Sprache. Tierkategorien und Schimpfwörter«, in: Lenneberg, Eric H. (Hg.), *Neue Perspektiven in der Erforschung der Sprache*, Frankfurt a.M., S. 32–73.
- Luckmann, Thomas (1991), *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1990), *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1996), *Die Realität der Massenmedien*, Opladen.
- Murphy, Raymond (1997), *Sociology and Nature. Social Action in Context*, Boulder.
- Schluchter, Wolfgang (2003), »Handlung, Ordnung und Kultur. Grundzüge eines Weberianischen Forschungsprogramms«, in: Albert, Gert/Bienfait, Agathe/Sigmund, Steffen/Wendt, Claus (Hg.), *Das Max-Weber-Paradigma*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 415–444.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1975), *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied: Luchterhand.
- Simmel, Georg (1957), »Soziologie der Mahlzeit«, in: ders., *Brücke und Tür*, Stuttgart: Koehler, S. 243–250.
- Tambiah, Stanley J. (1969), »Animals Are Good to Think and Good to Prohibit«, *Ethnology*, Jg. 8, S. 423–459.