

## III.8 Religiöse Naturverhältnisse

Dirk Evers

### 1. Religion als Verehrung der Natur

Natur religiös wahrzunehmen heißt, sie im Horizont des Unbedingten und eines Allumfassenden zu deuten und dabei zugleich auf eigene Lebensfragen zu beziehen. Damit wird all das, was Menschen in ihrer vorfindlichen Umwelt selbst nicht machen oder herstellen und was Menschen als Naturwesen in ihrer Biologie und Leiblichkeit ausmacht, als etwas verstanden, zu dem man sich verehrend verhalten oder das man als Medium des Göttlichen verstehen kann. Religiöse Naturverhältnisse sind nicht nur eine Sache der Vergangenheit. In gewandelter Form kann man in der Gegenwart geradezu eine Verlagerung des Religiösen in den Raum der Natur beobachten. Als ein Indiz dafür kann die Zunahme von sog. Naturbestattungen angesehen werden, bei denen die Asche Verstorbener außerhalb traditioneller Friedhöfe in besonderen, dafür bestimmten, naturbelassenen Waldanlagen entweder in (biologisch abbaubaren) Urnen beigesetzt oder verstreut wird. Die Rückkehr der Überreste Verstorbener in den Kreislauf der Natur, ohne dass die Form und das Äußere eines Grabes als solches dabei erkennbar wären; der Wald als ein Naturort, der schon zu Lebzeiten Menschen durch den Gesang der Vögel, das Rauschen der Blätter und den Duft des Laubes die eigene Verbundenheit mit der Natur erfahren lässt – das alles lässt für viele Menschen die Naturbestattung zu einer tröstlichen und beruhigenden Vorstellung werden, die auch religiöse Bedürfnisse mit aufnimmt. Eine individuelle Grabstätte, die von den Angehörigen gepflegt wird, gibt es im Wald nicht, aber ein Platz für Trauer und Gedenken bleibt ebenso wie eine symbolische Aufnahme des Verstorbenen in ein ihn umfassendes Ganzes, das traditionell-religiös, alternativ-religiös oder auch rein naturalistisch ohne religiöse Deutung verstanden werden kann.

Bei religiösen Naturverhältnissen handelt es sich von vornherein um deutende, wesentlich auf das Selbstverständnis des Menschen bezogene Naturverhältnisse. Dabei sind zwei grundsätzliche Möglichkeiten zu unterscheiden, die in verschiedenen Formen und wechselseitiger Beeinflussung auch kultur- und religionsübergreifend wirksam geworden sind. Zum einen kann die Natur als das Andere des Göttlichen verstanden, womit dann zwischen Natur und Übernatur unterschieden werden kann; zum anderen kann sie als eine Form des Göttlichen selbst und damit als Darstellung und Mitteilung des Göttlichen angesehen werden, so dass das Göttliche und die Natur ineinander geblendet werden (→ I.1). Ebenso wie das Göttliche unterschiedlich konzipiert werden kann – als streng monotheistisch verfasstes Gegenüber oder als

durchaus vielfältige und auch in Gegensätzen verstandene Bezugsgröße – kann auch das religiöse Verhältnis zur Natur und ihren Phänomenen unterschiedliche Formen annehmen, die zwischen Ehrfurcht, Dankbarkeit, Faszination und Erschrecken schillern können.

In einem frühen Stadium der Religionsentstehung werden Erscheinungsformen der sinnlich wahrnehmbaren Naturwelt wie Quellen und Flüsse, Donner und Blitz, Winde, Berge, Seen, Feuer, Vulkane, Tiere, Bäume und Pflanzen oder Himmelserscheinungen (Sonne, Monde, Gestirne, Planeten) numinose Qualitäten zugeordnet und allgemeine Lebensphänomene wie Leben und Fruchtbarkeit als besondere, von göttlichen Wesen bewirkte Kräfte aufgefasst. Die Naturgottheit schlechthin ist Mutter Erde (→ III.9). Diese Wesen werden verehrt, wobei es nicht um eine bloße Personifikation natürlicher Erscheinungen geht, sondern um eine Bezugnahme auf das Wirken und das sich Offenbaren dieser Gottheiten *in* den Naturerscheinungen, ohne dass sie mit diesen direkt identifiziert würden. Zugleich versteht sich in der Religion der Mensch je länger je mehr auch als im Rahmen seiner Möglichkeiten aktiver Mitwirkender im Schauspiel der Natur. In der hebräischen Bibel z. B. erhält der Mensch einen Auftrag zur Bewahrung und Gestaltung der Schöpfung (→ I.2; II.2). Das religiöse Naturverhältnis besteht hier also nicht in der Verehrung der Natur, sondern äußert sich in einem bestimmten Umgang mit ihr im Gegenüber zu einem der Natur transzendenten Schöpfer.

Die Qualifizierung von Naturverhältnissen als ‚religiös‘ ist als solche nicht trennscharf. So bestehen gleitende Übergänge zu ästhetischen Naturverhältnissen (→ III.2), wenn etwa die Natur als Gleichnis und Spiegel des Göttlichen verstanden wird, oder zu verstehenden oder sogar technisch-ökonomischen Naturverhältnissen (→ III.5), wenn eine bestimmte Deutung oder ein bestimmter Umgang mit der Natur als religiös qualifiziert wird. Überhaupt ist zu berücksichtigen, dass schon die Begriffe der ‚Religion‘ und des ‚Religiösen‘, insofern sie gegen andere Kategorien wie Vernunft oder Wissenschaft abgehoben werden, Kategorisierungen aus der Perspektive der westlichen Aufklärung und ihrer Folgen darstellen, die diese Begriffe in ihrer heutigen Verwendung geprägt hat. Weder vorneuzeitlich noch in anderen Kulturen und Sprachen lassen sich ohne weiteres Entsprechungen zum europäischen neuzeitlichen Religionsbegriff finden.

## 2. Religiöse und verstehende Naturverhältnisse

Schon früh machen sich Spannungen zwischen einem unmittelbar religiös-erzählerischen und einem reflektiert-distanzierten, verstehenden Naturverhältnis bemerkbar, etwa durch die die Antike bestimmende Spannung zwischen Mythos und Logos. Die ersten Werke über die Natur als ganze verfassten die Denker der frühen griechischen Naturphilosophie (→ I.1 / Abschn. 2). Sie fragten darin nach dem Ursprung und dem Prinzip des Natürlichen, um daraus das wahre Wesen und die Gesetzlichkeit des natürlichen Werdens zu erklären. In diesen Werken wird die Natur durchaus noch personifiziert und als göttliche Macht gedacht, auch wenn sich die Philosophen vom traditionellen religiösen Mythos lösen. Es zeigt sich eine Entwicklung hin zu immer

unpersönlicheren, abstrakteren Vorstellungen, von einem religiösen hin zu einem verstehenden Naturverhältnis, das z. B. Heraklit (um 520–um 460 v. Chr.) im Begriff des alles beherrschenden Welt-Logos zusammenfasst (vgl. DK 22 B1).

Das nicht spannungsfreie Wechselspiel zwischen religiösen und verstehenden Naturverhältnissen (→ III.6) lässt sich auch in den biblischen Texten verfolgen (→ I.2/Abschn. 2). Das Natürliche hat in den alttestamentlichen Texten keine eigene göttliche Qualität. Die Natur wird zwar wie im Alten Orient überhaupt wahrgenommen als ein von schöpferischen und chaotischen Mächten bestimmter Zusammenhang, der einerseits die Existenzgrundlage für den Menschen bereitstellt, in dem diese Grundlage andererseits immer auch bedroht ist. Doch zugleich findet eine Depotenziierung statt, wenn etwa die in anderen altorientalischen Kulturen als Götter verehrten Gestirne zu Lampen degradiert oder die Chaosdrachen der Meerestiefen wie der Leviathan als Spielzeuge des Schöpfers bezeichnet werden (vgl. Ps 104,26). Hier wirkt sich der streng monotheistische Schöpferglaube der biblischen Texte aus. Während natürliche Abläufe und als solche dem Menschen entzogene Kräfte wie die der Fruchtbarkeit, des Regens und der Sonne in anderen religiösen Kulturen kultisch inszeniert, gefeiert und günstig gestimmt werden, ist das religiöse Verhältnis Israels eher an ethischen und moralischen denn an natürlichen Zusammenhängen orientiert. Die sog. weisheitliche Literatur der hebräischen Bibel verweist auf eine verlässliche Ordnung, stellt Naturphänomene in Form von Listen zusammen und schreibt diese Ordnung der göttlichen Weisheit zu. In der Geschichte des Abendlandes wird für ein religiös-verstehendes Naturverhältnis bis in die Neuzeit hinein die im Buch der Weisheit formulierte Vorstellung leitend, Gott habe in der Schöpfung „alles nach Maß, Zahl und Gewicht [lat. *mensura, numerus, pondus*] geordnet“ (Weisheit 11,21).

Damit ist auch eine religiös qualifizierte Anschlussstelle für die frühneuzeitliche Naturforschung ausgewiesen, die sich z. B. in dem zwischen Naturwissenschaft und Religion schillernden Phänomen der Physikotheologie des späten 17. und frühen 18. Jhs. niederschlägt. In dieser wird der in der Geschichte der abendländischen Philosophie seit jeher vollzogene „Schluß [...] von der in der Welt so durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Zweckmäßigkeit [...] auf das Dasein einer *ihr proportionierten* Ursache“ (Kant [1787] 1911: B655), mithin auf einen vernünftigen Weltenschöpfer, als inneres Motiv für die Naturforschung angesehen. Die Erkenntnisse der kausal-mechanisch verstandenen Wissenschaft, insb. in Geologie, Botanik und Zoologie, werden funktional oder teleologisch überhöht, um an ihnen die Güte und die Vorsehung des Schöpfers, welche alle menschliche Planungskraft unendlich übersteigt, zu verdeutlichen. Oft spiegelt sich das in der poetischen Sprache naturkundlicher Darstellungen wieder. Schneekristalle, die Eigenschaften des Wassers, Gewitter, Gras, Kühe, Bienen (→ IV.4) usw. werden als Werkzeuge der göttlichen Vorsehung verstanden, insofern sie zur Bereitstellung der Lebensgrundlagen des Menschen dienlich sind oder auch zu seiner Belehrung. Zugleich werden die positiven, regenerativen und ordnungsstiftenden Aspekte der Natur dem pessimistischen Zeitgeist einer Betonung von Zerfall und Verschlechterung der natürlichen Zustände entgegengesetzt. Hier zeigen sich in exemplarischer Gestalt zwei gegenläufige Traditionen eines religiösen Naturverhältnisses: das positive Modell einer harmonischen, zweckmäßigen Natur

(*oeconomia naturae*; → III.5 / Abschn. 4), durch die sich die göttliche Gnade vermittelt, und das einer gefallenen, defizienten, erlösungsbedürftigen Natur (*natura lapsa*), der die göttliche Gnade entgegensteht (vgl. zu dieser Unterscheidung Groh 2003).

Im 18. und 19. Jh. trennen sich die religiösen und wissenschaftlichen Naturzugänge immer mehr und verfestigen sich in einem offenen Konflikt. Gründe für diese Entwicklung sind u. a. eine radikalisierte These von der kausalen Geschlossenheit der physikalischen Welt (→ II.7), die Betonung der Eigengesetzlichkeit der Natur und die Einbeziehung von Lebensphänomenen und der Lebensentstehung in ein kohärentes naturwissenschaftliches Weltbild (Darwinsche Evolutionstheorie; → I.7 / Abschn. 3). Das führt mitunter zu einer religiösen Aufladung der Naturwissenschaften (Weizsäcker 1964). Naturwissenschaftliche Kosmologie kann als Transzendenzersatz fungieren (→ IV.7), und das Streben nach naturwissenschaftlicher Erkenntnis wird religiös qualifiziert, wenn z. B. Albert Einstein (1879–1955) davon spricht, dass Religion ohne Wissenschaft „blind“, Wissenschaft ohne Religion aber „lahm“ sei (Einstein [1941] 1984: 43).

### 3. Natur als Auftrag

Insofern religiöse Naturverhältnisse immer auf das Selbstverständnis des Menschen bezogen sind, können sie auch darin bestehen, dass die Natur von den Menschen als Auftrag und Gestaltungsraum wahrgenommen wird. Die ältere Schöpfungserzählung der hebräischen Bibel in Genesis 2 sieht die ursprüngliche Natur als Garten (zunächst noch ohne Tiere), den der Mensch zu bebauen und zu bewahren hat (Gen 2,15). Dazu kommt als weiteres religiöses Moment das Motiv des Paradieses (Garten Eden), d. h. die Vorstellung einer ursprünglichen und ungebrochenen Einheit zwischen Mensch und Natur. In der biblischen Geschichte als Ur-Geschichte folgt nach der Gebotsübertretung des Menschen der Bruch mit dem Ursprungszustand: Das erste Menschenpaar wird aus dem Paradies vertrieben. Auch danach ist der Auftrag nicht aufgehoben, allerdings müssen die Menschen nun mühsam und im Schweiß ihres Angesichts vom Dornen und Disteln tragenden Acker ihre Lebensgrundlage gewinnen, und die Frau muss unter Schmerzen den Nachwuchs zur Welt bringen.

Die spätere Erzählung von Genesis 1, vermutlich in der Exilszeit unter Aufnahme babylonischen Gedankenguts entstanden, akzentuiert anders. Hier wird der Mensch ausdrücklich als Gottes Ebenbild (lat. *imago Dei*), als sein Statthalter mit einem Herrschaftsauftrag (lat. *dominium terrae*) über die Natur eingesetzt: „Seid fruchtbar und mehret euch [...] und macht euch die Erde untertan und herrscht über die Tiere“ (Gen 1,28). Auch wenn die heutige Auslegung betont, dass es sich bei den beiden Verben des Herrschens ursprünglich um hebräische Ausdrücke für „etwas als Kulturland in Besitz nehmen / urbar machen“ bzw. „wie ein Hirte agieren / weiden“ handelt, so ist doch der Gedanke eines Imperiums oder Dominiums des Menschen über die Naturwelt seit der Antike mit diesen Versen verbunden worden.

In der Neuzeit gewinnt die Vorstellung eines religiös gebotenen Herrschaftsauftrags des Menschen gegenüber der Natur unter wissenschaftlichen Vorzeichen neue Ak-

tualität. Francis Bacon (1561–1626) erkennt die Koinzidenz von wissenschaftlichem Wissen und faktischer Fähigkeit des Menschen, sich die Möglichkeiten der Natur zunutze zu machen: Die „Natur wird nur besiegt, indem man ihr gehorcht. Daher fallen jene Zwillingsziele, die menschliche Wissenschaft und Macht, zusammen“ (Bacon [1620] 1999: 65). Wissenschaft dient, indem sie Naturbeherrschung ermöglicht, dem Schöpfungsauftrag des Menschen.

Dieses über lange Zeit im Christentum etablierte Verständnis, dass der Mensch über die Natur herrschen solle, könnte einen bestimmten Umgang mit der Natur befördert haben, der für die gegenwärtige ökologische Krise entscheidend mit verantwortlich ist. Einen solchen Zusammenhang sieht z. B. der Technikhistoriker Lynn T. White Jr. (1907–1987) und führt die historischen Wurzeln der ökologischen Krise auf eine jüdisch-christliche Einstellung der Beherrschung der Natur zurück (White 1967; vgl. Hartlieb 1996). Ähnlich argumentiert Carl Amery (1922–2005), der zeigen möchte, dass „der gegenwärtige Weltzustand [...] durch die restlose Übernahme und Verinnerlichung einiger Leitvorstellungen der judäisch-christlichen Tradition“ (Amery 1972: 10) herbeigeführt wurde. Ihr Kern „war die Auserwähltheit des Menschen vor aller Schöpfung, war der totale Herrschaftsauftrag“ (ebd.). Gegen die traditionelle Vorstellung eines religiös begründeten Herrschaftsauftrags, der dem Menschen ungehinderte Verfügungsgewalt über die Natur zuspricht, propagieren christliche Gruppen heute das biblische Bild der gerechten, treuhänderischen Haushalterschaft (*stewardship*) als Grundvorstellung einer globalen Umweltethik (→ I.2 / Abschn. 6; III.5).

#### 4. Mystische Naturverhältnisse

Auch in den großen monotheistischen Religionen sind mystische Formen von Religiosität verbreitet, für die das Verhältnis zur Natur primär religiöse Qualität hat. Für das Christentum sei auf Hildegard von Bingen (1098–1179) und Paracelsus (Theophrastus v. Hohenheim, um 1493–1541) verwiesen, die beide auf eine ganzheitliche Betrachtung von Gesundheit und Krankheit Wert legen und natürliche sowie spirituelle Heilkräfte miteinander verbinden. Während jedoch Judentum, Christentum und Islam die Vorstellung eines der Natur gegenüber souveränen Schöpfers gemeinsam ist, spielt der Gedanke eines Schöpfers und einer Schöpfung der Natur in östlichen Religionen eine untergeordnete Rolle, er kann als religiös geradezu irrelevant angesehen werden. Was in westlicher Perspektive als geschaffene Natur erscheint, stellt für östliches Denken eine untergeordnete, relative Kategorie dar, weil die objektivierte Wirklichkeit als Illusion (Sanskrit *māyā*) verstanden wird. Die Phänomene der Wirklichkeit werden nicht ‚geschaffen‘ in dem Sinne, dass sie vom Nicht-Sein ins Sein überführt werden, sie entstehen vielmehr aus der irrigen Vorstellung des Menschen, dass die Phänomene der Wirklichkeit als solche existieren. Natürlichen Phänomenen unserer Wahrnehmung kommt in östlichen Religionen keine eigene Existenz zu, und eben dies zu erkennen ist die entscheidende religiöse Einsicht. Im buddhistischen Denken gehören Spekulationen über den Beginn der Welt zu den vier Unergründbarkeiten, mit denen sich der menschliche Geist nicht vergebens belasten sollte, will er nicht in Wahnsinn und

Verzweiflung verfallen (vgl. aus dem Pali-Kanon die Acintita Sutta: Anguttara Nikāya 4.77). Die mystisch-meditative Praxis zielt auf die Realisierung absoluter Wahrheit, in deren Erkenntnis die Illusion der objektiven Realität der Dinge verschwindet, das Selbst zur eigentlichen Realität jenseits der Dinge durchbricht und sich darin auflöst.

Deshalb liegt im hinduistischen wie im buddhistischen Denken der Fokus religiöser Naturverhältnisse nicht auf der Frage nach Herkunft und Bestimmung der Natur als solcher, sondern auf der Frage nach dem Zusammenhang von Ursache und Folge, durch den sich das Universum und seine Phänomene entfalten. Alles wird als miteinander verwoben angesehen, und alles Phänomenale entsteht und vergeht unentwegt. Im Hinduismus gilt dies auch für die Götter, die wie die Menschen Kreisläufen von Geburt und Wiedergeburt, von Entstehen und Vergehen unterworfen sind. Östliche Schulen haben spekulative Weltzeitalter-Theorien entwickelt, die in riesigen Zyklen dieses Entstehen und Vergehen auf der kosmischen Ebene widerspiegeln. In vielen Schulen ist nur der höchste Gott (Shiva, Vishnu) davon ausgenommen, aber auch ein solcher höchster Gott bringt nicht die Welt als Schöpfer hervor, sondern personifiziert das geistige Prinzip hinter aller Wirklichkeit. Das rechte religiöse Verhältnis zur Natur besteht zum einen in der Einsicht in die letztliche Bedeutungslosigkeit des Entstehens und Vergehens der Dinge, in einer inneren Loslösung von der Welt. Das, was man sinnlich wahrnehmen kann wie Pflanzen, Tiere und Menschen, aber auch die leblose Materie, hat als äußere Form einer dahinter liegenden, geistigen Wirklichkeit zu gelten. Zum anderen besteht ein in dieser Weise ‚religiös‘ qualifiziertes Naturverhältnis darin, die im Göttlichen begründete Verbundenheit von allem, was ist, zu realisieren. Man hat dies geradezu als eine sakramentale Sicht der Natur im Hinduismus bezeichnet (Brück 1992: 82). Jedes Stück Materie und jede Lebensform einschließlich des Götterhimmels ist eine Konkretion von Geist und göttlichem Prinzip. Aus dieser Weltsicht begründen sich der Vegetarismus (→ IV.2) mancher Richtungen des Hinduismus und Buddhismus sowie die differenzierten Formen von Naturverehrung.

## 5. Neue religiöse Naturverhältnisse

Seit dem 19. Jh. sind in westlichen Gesellschaften Gruppen entstanden, die einzelne religiöse und spirituelle Inhalte verschiedener Religionen neu miteinander verbinden. Sie werden mitunter und in durchaus problematischer Weise als esoterische religiöse Bewegungen oder New Age bezeichnet. In diesen Bewegungen spielt die Naturverehrung, aber auch eine ökologisch orientierte Ethik eine große Rolle. Die Heilkräfte der Natur werden gegen eine rein instrumentell orientierte Medizin zur Geltung gebracht und dabei technische, medizinische und religiöse Naturverhältnisse miteinander verwoben. Die ganze Bandbreite moderner Naturheilkunde weist Anknüpfungen für religiöse Perspektiven auf, insofern gewisse Aspekte der Natur in einem solchen Sinne als ‚heilend‘ verstanden werden, dass religiöse Dimensionen von ‚Heil‘ und Ganzheit mit umfasst werden. Im Anschluss an die Gaia-Hypothese (Lovelock 1979), derzufolge die Erde ein sich selbst regulierendes Ökosystem ist, wird der ganze Planet von manchen als Organismus verstanden und mit dem Namen der griechischen

Erdgöttin Gaia bezeichnet. Diese Vorstellung dient als quasi-religiöses Symbol und Gegenentwurf zu ausbeuterischen, instrumentalistischen Einstellungen gegenüber der Erde und ihren Ressourcen. Teile der feministischen Theologie haben ebenfalls die Gaia-Vorstellung als immanente Muttergottheit und Gegenmodell zu einem der Natur schlechthin gegenüber stehenden, männlich vorgestellten Götterbild rezipiert (Radford Ruether 1994; → III.9).

## Literatur

- Amery, Carl 1972: *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*. Reinbek.  
 Bacon, Francis [1620] 1999: *Neues Organon*. Lat.-Dt. 2 Bde. Hg.: W. Krohn. Hamburg.  
 Brück, Michael v. 1992: Religiöse Voraussetzungen für Gerechtigkeit, Frieden und Naturbewahrung im Hinduismus. In: Golser, K. (Hg.): *Verantwortung für die Schöpfung in den Weltreligionen*. Innsbruck: 81–101.  
 DK [Diels/Kranz] = *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griech.-Dt. v. H. Diels. Bd. 1: <sup>6</sup>1951, Bd. 2: <sup>6</sup>1952. Hg.: W. Kranz. Hildesheim.  
 Einstein, Albert [1941] <sup>3</sup>1984: *Naturwissenschaft und Religion II*. In: ders.: *Aus meinen späten Jahren*. Frankfurt/M.: 41–47.  
 Groh, Dieter 2003: *Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation*. Frankfurt/M.  
 Hartlieb, Elisabeth 1996: *Macht Euch die Erde untertan? Verantwortlichkeit der Kirche für die ökologische Krise*. In: *Politische Ökologie* 48: 41–44.  
 Kant, Immanuel [1787] 1911: *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Aufl. In: *Kant's gesammelte Schriften*, Abt. 1: *Werke*, Bd. III. Hg.: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin.  
 Lovelock, James 1979: *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford.  
 Radford Ruether, Rosemarie 1994: *Gaia und Gott*. Luzern.  
 Weizsäcker, Carl F. v. [1964] <sup>7</sup>2006: *Die Tragweite der Wissenschaft*. Stuttgart.  
 White, Lynn T. 1967: *The historical roots of our ecological crisis*. In: *Science* 155: 1203–1207.