

Natur in der Religion – einige Aspekte einer vielgestaltigen Beziehung

I.

„Was wir Natur nennen, spielt in der Tat in allen Religionen eine gewaltige Rolle. Es ist aber nie die Natur oder die Naturerscheinung als solche, welche verehrt wird, sondern immer die Macht in oder hinter ihr. Und diese Macht wird in genau derselben Weise empirisch konstatiert, ihr wird auf dieselbe Art Rechnung getragen, wie ... das schon an vielen Beispielen gesehen... Mit anderen Worten, der Gegensatz heilig-profan, mächtig-ohnmächtig ist umfassender als der zwischen Natur und Kultur und durchquert diese fortwährend“ (v. d. Leeuw S. 39).

Mit diesen Feststellungen, die aus der älteren Religionswissenschaft stammen, ist eine ganze Menge von Aussagen über das Verhältnis von Natur und Religion angedeutet, die nicht nur unter dem Begriff „Rezeption“ subsumiert werden können. Es gilt im Folgenden, den unterschiedlichen, zum Teil auch interdependenten Beziehungen nachzugehen.

Einsetzen wird man jedoch bei der einleuchtenden Tatsache, dass der Begriff „Natur“ unscharf ist, vielerlei als Inhalt hat, mehrere Schichten enthält und in vielen Fällen seinen Inhalt erst vom Gegenüber gewinnt (Natur-Technik, Natur – Gnade, Natur – Kultur etc.), wobei noch nicht berücksichtigt ist, dass der Begriff auch in vielen Formen der analogen Rede („Buch der Natur“, „Mutter Natur“, „Sprache der Natur“, ...) verwendet wird. In diesen Bereich gehören aber auch Zusammensetzungen und Verwendungen wie Naturkraft, Naturerlebnis, Naturordnung etc., die über den eigentlichen Begriff weit hinaus gehen und ihn für anderes in Anspruch nehmen (wollen).

Der Begriff „Natur“ hat auch in der alltäglichen Sprache mehrere – gegen einander nicht scharf abgegrenzte Inhalte –, wobei er zunächst das Werden, Wachsen und die daraus gewordene Eigenart eines Lebewesens meint, sodann die Wesensart eines Seienden, wie sie diesem von seinem Ursprung her zukommt, weiters den von innen (also der „Natur“) her gegebenen Bauplan aller Dinge (jedes Seienden), schließlich aber die Gesamtheit aller Wesen umfasst, die ein Werden (und Vergehen) kennen und sich zu einer Einheit zusammenfügen.

Zum Begriff der Natur gehört zwangsläufig der der Naturgesetze hinzu, die freilich eine in sich liegende Aporie tragen, wenn man von Kants Beobach-

tung ausgeht, dass alle Gesetze nichts anderes sind als Erkenntnisse des Menschen, die dieser bestimmten Erscheinungen überwirft. Naturgesetze werden einerseits als der Natur immanent, andererseits ihr auferlegt, einerseits als deskriptiv, andererseits als Interpretation von Beobachtungen verstanden. Diese Gefahr einer immanenten Aporie sollte beachtet werden, weil sie nicht zuletzt in vielen Punkten der Beziehung zwischen Natur und Religion auftaucht, bzw. dort zum Tragen kommt.

Und das ist angesichts der Bedeutung, die diesen Beziehungen seit dem Archaischen zukommt, von durchaus beachtenswerter Bedeutung. Natur bedeutet von da an – bis in die Gegenwart – eben nicht nur einen Teil des jeweiligen wissenschaftlichen Weltverständnisses, sondern ist auch ein vorwissenschaftlicher, ideologisch belasteter Begriff.

II.

Von den verschiedenen Bereichen der Beziehungen, bzw. Verbindungen zwischen Natur und Religion ist hier zu handeln. Dabei sind etwa folgende Formen zu erkennen:

a) Zu den archaischen Elementen dieser Beziehung gehört, dass Vorgänge, die der Mensch um sich herum als ordentlich oder außerordentlich beobachtet (*Beth Sp.* 982f), von ihm im Rahmen seiner religiösen Haltung gedeutet werden. Damit werden Teile der Natur zum Grund und zum auslösenden Element religiöser, ursprünglich wohl vor allem magischer Handlungen und Haltungen. Ob es nur die Furcht ist, die dabei bedeutsam war, ist umstritten; eine solche Annahme, wie sie in der älteren Volkskunde gemacht wurde, verkürzt die Sache doch zu sehr (*Kohl S.* 230ff).

b) Teile und Elemente der Natur werden als Ort des Göttlichen oder als das Göttliche selbst angesehen, bzw. bestimmt. Naturgottheiten markieren eine bestimmte Art der Betrachtung der Natur und zugleich eine solche der Wertung des Menschen durch sich selbst (*Söderblom, S.* 21ff).

Die beiden hier genannten Verstehensweisen greifen deutlich ineinander und bestimmen das, was man zwar wirkungsvoll, sicher aber nicht einfach zutreffend „Naturreligion“ genannt hat (*Ratschow Sp.* 1341ff). Eine differenzierte Betrachtung wäre angebracht, kann aber an dieser Stelle nicht geleistet werden, weil die Konkretionen mit verschiedenen einzelnen Elementen der Natur (Baum, Quelle, Hain etc.) verbunden sind, bzw. bestimmte Vorgänge in dieser (Donner, Regen, Wind) als Gegenstand der Begegnung haben (*v. d. Leeuw S.* 192ff) und daher eine ausführlichere und jeweils objektbezogene Darstellung erforderlich machten.

c) Mit diesen Formen verwandt (und doch darüber hinausgehend) ist Natur als Ort des Lebens, also das, was sich einerseits als Gegensatz zeigt, ande-

rerseits doch als Einheit empfunden wird. Daraus kann eine Form des Pantheismus oder Panentheismus werden, die keineswegs auf archaische Religionen beschränkt ist, sondern – zeitweise – auch in den so genannten Hochreligionen ihren Platz hat. Ein solcher Pan(en)theismus stellt den Gegensatz zu einem Deismus dar, der auf die völlige Trennung zwischen dem Göttlichen und dem Erlebbaren hinausläuft und ebenfalls eine Folge der späten, weil reflektierten Auseinandersetzung zwischen Natur und Mensch, bzw. Göttlichem darstellt, wobei die Bezogenheit der beiden aufeinander – im Gegensatz zum Pantheismus – als völlig unmöglich angenommen wird.

d) Die Natur ist das Ergebnis und der Ort göttlichen Handelns. Das ist eine vor den modernen Pantheismusformen liegende, als wesentlich religiös angesehene Vorstellung. Die Natur ist das, was aus der Schöpfung geworden ist, die Schöpfung ist aber noch nicht zu Ende, sondern geht weiter. Damit wird die Natur als ein dem Menschen im Wesentlichen zur Verfügung stehendes, ihm zugeneigtes System angesehen.

e) Die Natur steht im Gegensatz zum Menschlichen oder auch zum Göttlichen. Die diesbezüglichen Vorstellungen variieren zum Teil sehr weit. Es kann von der Vorstellung eines locus terribilis als dem Menschen feindliches Element bis zu den von Gott verworfenen Vorgängen oder Verhältnissen in der Natur gehen. Bei letzteren Vorstellungen wird Natur nicht selten mit „Welt“ gleichgesetzt und das Ganze läuft dann über verschiedene Stufen auf ein dualistisches Weltbild hinaus, wobei es so weit gehen kann, dass auch hinter der „Welt“ eine Gottheit stehen (und handeln) kann. Derartige dualistische Vorstellungen finden sich in nicht wenigen Religionen.

Dieses Vorstellungsmaterial findet sich aber nicht nur in vielen Religionen, sondern auch im volkstümlichen (Aber)Glauben und wird innerhalb der einzelnen Religionen unterschiedlich in das religiöse Gesamtsystem eingebaut. So geschah das auch im Christentum.

III.

Ausgangspunkt der christlichen Vorstellung von Natur, bzw. deren Wertung war zunächst der alttestamentliche Glaube. Dort hatte sich Gott aus einem Gott der Geschichte so zusagen unter Verdrängung anderer Gottheiten zu einem Gott der Schöpfung „entwickelt“, sodass das Produkt der Schöpfung, also die Welt und deren Teile (die Natur) in Beziehung mit ihm gesetzt wurden. Dieser Grundgedanke wurde freilich im Christentum von anderen Gedanken gekreuzt, die nicht als ganzes im Alten Testament zu finden sind, wohl aber aus Ansätzen desselben entwickelt werden konnten. Es war das einmal der Gedanke von der gefallenen Schöpfung, der Welt als dem Ort, in dem

der Widersacher Gottes, der Teufel (Satan) herrsche und Gottes Werk verunstalte. Der von außen kommende Dualismus, der ebenfalls im Alten Testament (Hiob-Buch) gewisse Ansätze hat, verband sich mit diesen Überlegungen. „Natürlich“ war dann jenes Leben, das unter dem Gericht, nicht aber unter der Gnade (Rechtfertigung) Gottes stand.

Der Begriff „Natur“ fand in der kirchlich-theologischen Entwicklung (Sprache) aber zunächst an einer anderen Stelle, nämlich in der Trinitätslehre und der Christologie seinen Sitz im Leben, wo er dem Begriff der „Person“ gegenübergestellt wurde (sowohl Natur, wie Person meinen dabei keineswegs das, was im Deutschen heute darunter verstanden wird; *Ratschow S. 94f*); die menschliche und die göttliche Natur (= reale Wesensart) sind in der Person Christi vereinigt (Konzilsbeschlüsse von Nicäa 325, bzw. Chalcedon 429) (*Denzinger-Schönmetzer*, num. 125s, 150s, 252ss, 300ss); die eine göttliche Natur hat ihre Wirklichkeit in den drei Personen der Trinität. Das war freilich ein Inhalt, der nicht allein von der biblischen Tradition, sondern auch von der griechischen Philosophie her mit geformt und in heftigen theologischen Auseinandersetzungen durchgesetzt worden war.

Bereits finden sich in den Briefen des Neuen Testaments die Vorstellungen und Begriffe von „natürlichen Menschen“, der „nichts von der Kraft Gottes vernimmt“ (1. Kor,2,4), der durch Gottes Gerechtigkeit (Röm. 1,18) erlöst werden muss, der der göttlichen Natur gegenübersteht. Hier wurden die alten Vorstellungen in ein neues System der Erlösung eingebaut: „Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen, dasselb Gift ist auf uns geerbt, dass wir nicht konnten g’nesen ohne Gottes Trost, der uns erlöst hat von dem großen Schaden. .“ (Lazarus Spengler) wird dann im 16. Jahrhundert nach den alten, auf Aurelius Augustinus, der sich auf Paulus beruft, zurückgehenden Vorstellungen gesungen.

Gleichzeitig aber kann Augustinus Gott als schaffende Natur selbst bezeichnen, wobei er auch da auf ältere Vorstellungen zurückgreift: Der Naturbegriff wurde damit als Interpretament der Schöpfung (*Link 1991, S. 29*) attraktiv.

Das bedeutete einen gespaltenen Naturbegriff, der dadurch im Mittelalter überhöht wurde, dass man ihn der Gnade Gottes, die ebenfalls als Seinskategorie verstanden wurde, gegenüberstellte, bzw. unterordnete. Das Böse war dann eben kein Teil der von Gott erschaffenen Natur, die dieser nach ihrem Fall durch seine Gnade wieder erretten werde, wie den Menschen auch. Und obwohl das auch in der mittelalterlichen Theologie so blieb, wurde doch – vorallem unter den spätscholastischen Theologen – erkannt, dass es Ordnungen dafür gäbe, wie sich die „Natur“ regelmäßig verhalte was erkannt, beschrieben und auch vorhergesagt werden könne. Dieser unter dem Eindruck der Rezeption von Überlegungen, die man aus Aristo-

teles gewonnen hatte und die Welterkenntnis als Ganzes wie die Seinskategorien betrafen, vollzogene Schritt zur Wertung der Natur als Gegenstandsbereich wirkte sich auf die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade problematisch aus, bedeutete doch jedes (gnadenhafte) unmittelbare Eingreifen Gottes in die Natur eine Störung der Regeln, die man allmählich zu erkennen und zu formulieren begann.

Damit nahm jene Krise ihren Anfang, die eigentlich noch bis in die Gegenwart anhält: das Verhältnis Gott und Natur war zwar in immer neuen Ansätzen zu durchdenken begonnen worden, irgendwie waren diese Versuche aber immer wieder als aporetisch entdeckt worden, nicht zuletzt deshalb, weil die „natürlichen“ Gegebenheiten stets weiter und tiefer in „Gesetze“ gefasst wurden. Die Flucht in einen Deismus, wie ihn die Aufklärungstheologie unternahm, erwies sich letztlich ebenso wenig mit den christlichen Wurzeln vereinbar wie ein annähernd pantheistischer Ansatz, wie er – freilich erheblich modifiziert – zuletzt im 20. Jahrhundert mit dem Namen von Teilhard de Chardin verbunden ist. Natur wurde damit etwas, das dem theologischen Denken erhebliche Probleme verschaffte. Auswege daraus ergaben sich durch mehrere – freilich weithin defiziente – Versuche:

a) Biblizistisch-fundamentalistische Gruppen versuchen, den biblischen Text wörtlich und als Autorität zu verstehen (als Offenbarung Gottes) und damit dessen Aussagen über Natur und Vorgänge in ihr als objektiv richtig und verbindlich zu erklären. Die Naturwissenschaft müsse dem Rechnung tragen (Kreatianismus). Material für diese Meinung bieten ungeklärte oder widersprüchliche Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung.

b) In der katholischen Theologie wird nach wie vor die Harmonie von Natur und Gnade postuliert, was bedeutet, dass Ergebnisse, die prinzipiell gegen die Offenbarung stehen, zu korrigieren sind, wobei dieses „prinzipiell“ freilich Platz für Interpretationen lässt. Das Wissen um Gott ergänzt und begrenzt daher naturwissenschaftliche Erkenntnis (*Denzinger-Schönmetzer* num. 3475ss).

c) Die mystische Verbindung von Evolution und Heilsgeschichte bis zum „Punkt Omega“ (*Teilhard de Chardin*) sollte die Differenzen in den Hintergrund drängen. Mystik und Eschatologie sollen also den Zugang der Theologie zum naturwissenschaftlich geprägten Weltbild ermöglichen, das Ziel dieser Deutung ist die Harmonie der Schöpfung.

d) Demgegenüber gibt es zahlreiche Theologen aller Konfessionen, die bemüht sind, die Argumentationsebenen von Naturwissenschaft und Theologie (Bekenntnis) sorgfältig zu unterscheiden und die Eigenständigkeit beider zu betonen (*Karl Barth* pass.), wobei allerdings dann doch wieder über die Zusammengehörigkeit, bzw. die Verbindungslinien zwischen dem Getrennten nachgedacht wird (*Ebeling*, 188ff), wobei aber auch die Probleme

der Überhöhung von gewonnenen Erkenntnissen, wie die Gefahr der Begrenztheit theologischer Aussagen gleichermaßen betont werden. Insgesamt sind also keine allgemein anerkannten Ergebnisse vorhanden, wengleich immer wieder darauf hingewiesen wird, dass es für die Theologie darum gehen muss, die Fakten zu benennen, die zum Leben (als dem übergreifenden Begriff) gehören, sie aber in die größeren Zusammenhänge des Lebens einzuordnen und sie mit der umfassenden Wirklichkeit Gottes in Verbindung zu bringen, der vom christlichen Glauben aus selbst als das Leben schlechthin bezeichnet wird (Joh, 5,26; 11,25) (Moltmann S. 17ff).

IV.

Natur und Welt sind aber nicht nur und einfach Orte der durch die Sünde gefallenen Schöpfung, sondern vor allem und zugleich die Orte der „guten“ Schöpfung Gottes (1. Mos 118). Daraus ergeben sich nicht nur Einstellungen und Wertungen, sondern auch Aufgaben.

Damit ist jedoch der Kreis annähernd abgeschritten, der mit den Überlegungen zu sehr einfachen religiösen Positionen in und gegenüber der Natur begonnen wurde. Man sollte aber nicht übersehen, dass das derzeitige Verhältnis in der Zivilisation zur Natur nicht nur religiös bestimmt, sondern mehrfach gebrochen und oftmals gleichgültig bis differenziert ist, wobei sehr unterschiedliche Stufen der Erkenntnis und der Position gegenüber der Natur und ihren Gegebenheiten zur Anwendung kommen, und zwar so, dass ältere Formen wieder neu hervorgeholt werden, dass Erkenntnisse keineswegs in allen Bereichen und von allen geteilt werden und dass ideologische neuer Art Ausgangspunkte in erheblichem Maße die Position bestimmen.

Freilich sind neue Überlegungen, die sich in ethischer, aber auch in ästhetischer Hinsicht auf dem christlichen Hintergrund stellen, doch noch anzusprechen, ist doch die „Bewahrung der Schöpfung“ von einer intellektuellen zu einer ethischen Aufgabe geworden (Körtner 1995, 143) und ist auch die Frage der vom Menschen erlebten Natur in neuer Weise Gegenstand von Überlegungen geworden (Ebeling 1979, 275), wohl deshalb auch, weil die Beziehung zur „Natur“ äußerlich andere Elemente erhielt.

a) Denn das Bewahren und Bebauen wurde in der Vergangenheit stets in Verbindung mit dem „macht euch die Erde untertan“ (1. Mos 1,28) gesehen und diente gewissermaßen als religiöse Begründung für die Lebenserhaltung, weniger der des Individuums als der Menschheit als Ganzes (Art). Ein natürliches Verhalten wurde also (ohne dass das in den Kirchen wirklich zugegeben wurde), religiös legitimiert und damit als eine im Einklang mit der Religion zu lösende Aufgabe angesehen. Diese Aufgabe wurde zunächst mit physischen, später dann zunehmend mit geistig-intellektuellen Mitteln

und schließlich unter Einsatz der Technik (*Reingrabner 37*) zu lösen versucht. Beherrschung der Schöpfung war auch ein Teil des menschlichen „Dienstes“ in der Welt, weil man meinte, dadurch Grausamkeiten, Leiden und Übeltaten ausrotten oder wenigstens verringern zu können.

Die rasanten technischen Fortschritte haben innerhalb weniger Jahrzehnte – zusammen mit der Erkenntnis über eine ständig wachsende Population von Menschen auf der Erde – in einem Teil des Christentums (erstaunlicherweise erheblich weniger in den anderen Religionen) dazu geführt, dass man feststellte: a) der Mensch habe sich die Welt nunmehr tatsächlich untertan gemacht, und zwar in einem eigentlich unheimlichen und schon nicht mehr zu verantwortenden Maße; b) das „Bebauen und Bewahren“ sei doch eine Aufgabe, die man langfristig nur mehr dadurch lösen könne, in dem man die „Umwelt“ so gestaltet, dass die Eingriffe des Menschen immer weniger sichtbar würden, ganz entfielen oder wenigstens die Lebensbedingungen anderer Geschöpfe (Tiere und Pflanzen, aber auch nachfolgender Generationen) nicht bedrohten. Zusammen mit einer fortschreitend zu verwirklichenden Gerechtigkeit unter Menschen und der Erhaltung des Friedens auf Erden wurde das zum Motto einer internationalen kirchlich-religiösen Bewegung. Kannten vor einem Vierteljahrhundert Handbücher und Darstellungen der Ethik (einschließlich solcher der Sozialethik) die Naturproblematik noch nicht, weil diese ausschließlich als dogmatisches Problem (*Bonhoeffer pass.*) gesehen wurde, so ist das heute anders geworden (*Frey 200ff*).

Immerhin hat Dietrich Bonhoeffer durch die Betonung des Unterschiedes zwischen Natur und Schöpfung versucht, diese ethisch-moralische Intentionen dogmatisch vorzubereiten. Im natürlichen Leben kann man – nach ihm – nicht ohne weiteres das „Es war sehr gut“ (1. Mos. 1,31) erkennen. Einzig im Glauben an Gott lässt sich im Vorletzten, also in der Welt, bzw. Natur natürliches und gutes Leben finden, da es vom Letzten, der im Glauben erhofften Neuschöpfung, bestimmt wird. Dieses Leben hat – ohne eigentliche Leistung – zuerst Rechte, dann Pflichten. Von da her wird von dieser Verpflichtung des Menschen aus gehandelt. In der Konkretion solcher Vorstellungen wird heute auf mehrere biblische Vorbilder verwiesen, die man meint, in der gegenwärtigen Situation der bedrohten Schöpfung als analoge Aussagen ansehen zu können, die in dem Natürlichen enthalten (aber für den Nichtglaubenden verborgen) sind. Das ist etwa die Sabbatruhe, die im Alten Testament ja nicht nur als Ruhetag, sondern auch als Jahr der Stille (Nichtbebauen des Ackers) gesehen wird. Ein anderes Bild ist das von der Einwohnung Gottes (*schechina*) in Gemeinde (Volk) und Natur – damit sind Brücken der Verantwortung möglich.

Über die seinerzeitige „Ehrfurcht vor dem Leben“ (Albert Schweitzer) hin-

aus geht es um die Verantwortung für das Leben, das eben vielfältig in Gottes Schöpfung geworden ist und wird.

b) Natur wird vom Menschen erlebt. Das ist zunächst einmal die Voraussetzung dafür, dass er sich mit ihr und ihren Phänomenen beschäftigt, wobei die Art und Weise einerseits von seinem Empfinden und Erleben, andererseits von den Möglichkeiten einer – möglichst – objektiven Beobachtung und Erfassung der Geschehnisse bestimmt ist. Die Erforschung (daran anschließend die Beherrschung) und das Erleben der Natur – das ist die eine der beiden Ambivalenzen der Beziehung. Es zeigt sich aber gerade im Erleben noch eine andere. Es sind die Gegensätze von amoenus und terribilis, von sinnhaft und sinnlos, von berechenbar und unberechenbar, Natur kann erfüllt sein von Schönheit und voll sein von Schrecken, Natur wird als Quelle der Lebengewährung und als Ursache ständiger Lebensbedrohung erlebt (*Ebeling* S. 275f).

Dementsprechend verhält sich der Mensch. Einerseits kann es ihn mit höchstem Glück erfüllen, von der Natur gehalten zu sein und im Einklang mit ihr zu leben, andererseits verlangt es ihn, die Fesseln der Natur zu sprengen und in der Auseinandersetzung mit ihr sich seiner Freiheit bewusst zu werden. In dieser Spannung geschieht aber noch etwas: der Mensch sieht etwas, was ihm so nahe ist und dem er doch gegenübersteht – er sucht dann nach dem „Schönen“, er empfindet Angenehmes, er versucht aber auch, die Kriterien des Schönen in der Natur zu erkennen. Und er richtet sein Verhalten darnach ein. Es geht daher nicht ständig nur um Beherrschung, Ausbeutung oder um Anbetung, sondern – wenigstens gelegentlich – auch um das Erleben von Gefühlen, die der Mensch anderswo nicht oder nicht in der Weise hervorrufen kann. Die Natur kann sie in ihm erwecken und er sucht sie. Und selbst dort, wo er sie erforscht, kann ihn die Schönheit überwältigen und zum religiösen Fühlen bringen. Dabei geht es nicht nur um die Offenbarung Gottes außerhalb der Bibel, die theologisch stets umstritten war und bleiben wird, sondern auch um die Erfahrung, die den Menschen zur Anbetung bringt: „Die Herrlichkeit Gottes in der Natur. Die Himmel erzählen die Herrlichkeit des Herrn“ (Ps. 18, 1).

V.

Was aber kann nun auf dem Hintergrund kulturethologischer Fragestellungen von diesen Aussagen festgehalten werden? Es handelt sich um eine vielschichtige und über lange Zeiten verfolgbare Beziehung, die zudem von unterschiedlichen Voraussetzungen, auch regional und kulturell different erkennbar ist. So kann man kaum allgemeine Verlaufsformen in dieser Beziehung herausfinden, wenn von einigen grundsätzlichen, mit der allge-

meinen Kulturentwicklung und dem religiös verankerten Denken zusammenhängenden Tatsachen abgesehen wird. Solche sind etwa:

1. Naturerleben und Naturbeobachten sind nicht von einander zu trennen.
2. Die Beobachtung der Natur führt zur Frage nach der Kausalität. Diese wird zunächst emotional, dann immer mehr überlegt beantwortet.
3. Natur wird zunächst belebt bzw. als belebt gedacht; in oder eher hinter den Dingen und Vorgängen stehen geheimnisvolle Kräfte, mit denen man Kontakt sucht, die man aber auch zu beeinflussen sucht.
4. Angesichts dieser geheimnisvollen Kräfte kommt ein Stück der eigenen „Natur“ (Wesen des Menschen) hervor.
5. Die Erfahrung des Leidens und des Schreckens führt zu moralischen Deutungen, die Tatsache (Annahme), dass im Monotheismus der eine Gott nicht das Böse geschaffen haben kann, zum Bild der gefallenen Natur, die auch Teil der menschlichen Existenz ist.
6. Die allmähliche Erkenntnis einer in der Natur liegenden (genauer gesagt, vom Menschen der Natur zugemessenen Ordnung: Naturgesetze) lässt die Möglichkeit des Eingreifens außernatürlicher Mächte (Wunder) immer geringer erscheinen.
7. Dem entspricht die Einsicht in die Unmöglichkeit, Gott wirklich in der Natur zu erkennen, obschon ein Erfahren seiner Wirklichkeit in derselben ästhetisch und emotional angenommen wird.
8. Die Erfahrung, dass die Natur durch den Menschen stark umgestaltet und geformt, dabei weithin auch verformt und bedroht wird, lässt aus dem Erkenntnisproblem („was ist die Natur?“) ein ethisches Problem werden, dessen ungeheurer Umfang in der Gegenwart erlebt wird und kaum mehr als bewältigbar erscheint, wenn man die Schnelligkeit in Betracht zieht, mit der immer neue „Geheimnisse der Natur“ entschlüsselt werden.
9. Angesichts dieser Aufgaben liegen Kurzschlüssigkeiten nahe, die fundamentalistischen und pseudoreligiösen Charakter haben und immer wieder neu bzw. wenigstens in neuer Gestalt auftauchen. Sie erweisen sich jedoch alle auf längere Sicht als wirkungslos.
10. Damit wäre ein Bemühen nun eine Theorie der Natur, christlich gesagt, eine Lehre von der Schöpfung und dem Natürlichen, die die tatsächliche Situation erkennt und annimmt, als Voraussetzung für einen Umgang mit der Schöpfung, dem Verhältnis zur Natur weiterhin notwendig.

LITERATURVERZEICHNIS

- BETH, Karl (1935): Art., Natur in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. v. Hans Bächtold-Stäubli, Berlin Leipzig (Nachdruck Berlin 2000), Sp.981ff.

- BONHOEFFER, Dietrich (1961): Ethik, hg. v. Eberhard Bethge, 5.Auf., München.
- CANCIK Hubert, GLADIGOW Bernhard, KOHL Karl-Heinz (Hgg.) (1998): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. IV, Stuttgart.
- DENZINGER HENRICUS-SCHÖNMETZGER Adolus (1965): Encheridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, editio XXXVI, Freiburg.
- EBELING Gerhard (1979): Dogmatik des christlichen Glaubens, I, Prolegomena, Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt, Tübingen.
- FREY Christopher et al (1997): Repetitorium der Ethik für Studierende der Theologie, 3.Aufl., Waltrop.
- GESTRICH Christoph (1971): Die unbewältigte natürliche Theologie, in: Zschr.f. Theologie und Kirche 68, S. 82ff.
- HAGER, F. P./MAIERÚ, A./STABILE G./KAULBACH F. (1984): Art. „Natur“ in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, 6.Bd., Basel, Sp.421-478.
- KOENIG Otto (1970): Kultur und Verhaltensforschung, München (dtv).
- KÖRTNER Ulrich (1995): Bewahrung der Schöpfung. Anmerkungen zur ethischen Transformation der Lehre von der conservatio mundi, In: Schmetterer/Faber/Mantler (Hgg.) Variationen zur Schöpfung der Welt, Festschrift für R. Schulte, Innsbruck, S. 143-161.
- KÖRTNER Ulrich (1999): Evangelische Sozialethik, Grundlagen und Themenfelder (UTB 2017), Göttingen.
- KREBS Uwe (1997): Otto Koenig, in: Reingrabner/Trauttmansdorff, Rendezvous mit Tier und Mensch, Wien, S. 32 - 39.
- LINK Christian (1982): Die Welt als Gleichnis, Studien zum Problem der natürlichen Theologie, 2.Aufl., München.
- LINK Christian (1991): Schöpfung (Handbuch systematischer Theologie 7), I, II, Gütersloh.
- MOLTMANN Jürgen (1985): Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München.
- OTT Heinrich (1981): Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln, 3. Aufl, Stuttgart-Berlin..
- PANNENBERG Wolfhart (2000): Natur und Mensch - und die Zukunft der Schöpfung, (= Bd. 2, ders., Beiträge zur Systematischen Theologie), Göttingen.
- PICHT Georg (1989): Der Begriff der Natur und seine Geschichte, Stuttgart.
- RATSCHOW Carl Heinz (1982): Jesus Christus (Handbuch systematischer Theologie 5), Gütersloh.
- REINGRABNER Gustav (1996): Fluch oder Segen - theologische Stellungnahmen zur Technik, in: Liedtke, Technik-Anwendung, Graz, S. 37 - 52.
- SCHIPPERGES Heinrich (1978): Art. Natur in Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, 4. Band, Stuttgart, S. 215-245.
- SÖDERBLOM Nathan (1926): Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion, 2. Auflage, Leipzig.
- SPENGLER Lorenz (1960): In: Evangelisches Kirchengesangbuch, 1. Auflage, Wien, Nr.243. (1479-1534 in Nürnberg).
- VAN DER LEEUW Gerardus (1956): Phänomenologie der Religion. 2. Aufl, Tübingen.

- VON WEIZSÄCKER Viktor (1963): Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde (Kl. Vandenhoeck R. 37), 6.Auflage, Göttingen
- WOLF Ernst (1975): Sozialethik. Theologische Grundfragen, hg.v. Theodor Strohm, Göttingen.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Matreier Gespräche - Schriftenreihe der Forschungsgemeinschaft Wilheminenberg](#)

Jahr/Year: 2003

Band/Volume: [2003a](#)

Autor(en)/Author(s): Reingrabner Gustav

Artikel/Article: [Natur in der Religion - einige Aspekte einer vielgestaltigen Beziehung 98-108](#)