

Einführung – Natur im Denken Asiens

Andrea Loseries-Leick, Austria/Österreich

Natur und Umwelt sind auch für historische Wissenschaften eine Herausforderung, insofern sich die Frage stellt, wie in der Vergangenheit die Natur wahrgenommen wurde. Lebt jede Kultur in ihrer eigenen Vorstellung von Natur? Ist Natur also ein Entwurf, den sich die Menschen von ihrer Außenwelt machen und der mehr oder weniger über die jeweilige Kultur aussagt als über jene Außenwelt? Kommen in den alten Texten der verschiedenen Kulturen zeit- und kulturübergreifende Erfahrungen zum Vorschein?



Der japanische Begriff „shizen“ für Natur schließt den Menschen immer ein. — The Japanese term 'shizen' for nature integrates human beings in nature.¹

Die Metapher städtisches Leben (Ordnung) contra Landleben (Chaos), deren Wurzeln auf die sumerische Kultur zurückgehen, hatte alle anderen städtischen Zivilisationen des alten Orients erfasst, inklusive Mesopotamien und Ägypten, sowie Griechenland und das alte Rom. Im alten Griechenland erstreckte sich

¹ Photo: Loseries-Leick

die Zivilisation im Schatten der Stadtmauern. In der Tat haben Mauern die Wiege aller modernen Zivilisationen verteidigt. Dieser materielle Schutz eines utilitaristischen Stadtsystems hinterließ einen tiefen Eindruck im Denken der Völker. Er führte in unseren kulturellen Konzeptionen das Prinzip „Teilen um zu Herrschen“ ein: der Bau von Mauern garantierte Schutz, die Stadt war dadurch von der feindlichen Außenwelt getrennt. Wir grenzen jedes Land von anderen ab; wir unterteilen unser Wissen in definierte Kategorien, wir unterscheiden zwischen Mensch und Natur.

Dieser grundlegende und durchdringende Dualismus hat in der westlichen Hemisphäre den Übergang vom Idealismus Griechenlands des sechsten und fünften vorchristlichen Jahrhunderts zum hedonistischen Materialismus Roms und zur spirituellen, idealisierten Periode des mittelalterlichen Europas überlebt. Dieser Dualismus drückt sich in der Trennung von Fakten und Normen aus – im Gegensatz zwischen Natur und Konvention – der wie ein roter Faden die westlichen Philosophien durchzieht. Er äußert sich im christlichen Dualismus von Gott und einer abhängigen Natur, die uns in unserer spirituellen Entwicklung nicht hilft, sondern nur eine Verführung darstellt, um unseren Glauben und religiöse Stärke zu prüfen. Er manifestiert sich in Platons Geist-Ding Dualismus (Formen werden durch den Verstand erkannt, versus Erfahrungswelt), in der Cartesianischen Trennung zwischen Geist und Materie, in der repräsentativen Wahrnehmung von Locke, sowie in Kants *Numen* und *Phänomen*. Er zeigt sich auch in den gegensätzlichen monistischen Lehren, die Geist und Materie als nur Geist behandeln (Hegel, Berkeley, Leibniz) oder nur Materie (Lukretius, Hobbes, Marx). Diese Trennung zwischen Mensch und Natur ist vor allem auch im Wachsen der modernen Wissenschaften aus dem Humanismus der Renaissance offensichtlich, der die menschliche Fähigkeit die Natur zu erforschen und zu kontrollieren hochjubelte.² Wie wurden Mensch und Natur in außereuropäischen Kulturen wahrgenommen? Dieser Frage, zu der in den folgenden Beiträgen verschiedene autochthone Vertreter Stellung nehmen, soll ein kurzer Überblick über die Perspektiven asiatischer Weisheitslehren zum Thema Umwelt und Natur in ihren historischen Entwicklungen vorausgestellt werden, um die weltanschaulichen Kontroverspositionen als Konstrukt der jeweiligen Kultur vorzustellen.³

Grundsätzlich wird im asiatischen Denken Natur als Außenwelt der Innenwelt verstanden, die kulturell unterschiedlich interpretiert wird. Daraus ergibt sich, dass Naturerfahrung keine reale Objektivität besitzt und demnach keinen Wertungen im Sinne von besseren oder schlechteren, avancierten und zurückgebliebenen, angemessenen oder irrümlichen Naturbildern unterliegt.

Diese Nichttrennung von Außen- und Innenwelt wird etymologisch bereits im alten Indien deutlich, wo philosophisch zwischen „Wesen“ und „Natur“ (*bhava*) nicht unterschieden wurde. Für das alte Indien war die grundlegende Einheit der Schöpfung nicht eine philosophische Spekulation; das Lebensziel selbst war es, eine weite Harmonie im Fühlen und Handeln zu erreichen. Durch Meditation, konzentrierten Geist und geregeltes Leben konnte Indien einen Bewusstseins-

² R. J. RUMMEL, *The Dynamic Psychological Field*, 1975. chap. 3.

³ siehe dazu: SIEFERLE, Rolf Peter: *Naturerfahrung und Naturkonstruktion*. In: Sieferle, R.P. & H. Breuninger /Hg.: *Natur-Bilder. Wahrnehmungen von Natur und Umwelt in der Geschichte*. Frankfurt 1999:9-18.

zustand kultivieren, der eine bestimmte spirituelle Dimension gewann. Für sie („Mutter“ Indien) waren die Erde, das Wasser, das Licht, die Früchte und Blumen nicht nur physische Gegebenheiten, die benutzt und dann fallengelassen werden. Sie waren eine Notwendigkeit um selbst Vollkommenheit zu erlangen. Diesem Denken lag eine gewisse Intuition von Einheit und Integration zugrunde. Natur sollte nicht beherrscht, erforscht und ausgenutzt werden, sondern entschleiert — dies führt zur Offenlegung der zugrundeliegenden Natur des Selbst. Für Indien war es die Seele (*atma*), die der Entwicklung bedarf. In den Upanishaden wird eine Person, die das höchste Bewusstsein (*brahma*) verwirklicht hat, die „eins mit Gott“ geworden ist, als „friedvoll“ und „in vollkommener Harmonie mit Natur“ bezeichnet. Solch ein Mensch ist ein *rishi*, ein Weiser, ein Seher.⁴

Die Frage, ob Gegenstände der Natur — wie etwa Pflanzen und Steine — belebt oder in gewisser Weise bewusst (*cetana*) seien, stellt sich in dieser Form dem vedischen Inder noch nicht. Er lebte in einer „animistischen Zeit“ mit einer noch unscharfen Grenze zwischen Belebtem und Unbelebtem, so dass zuweilen sogar vom Menschen verfertigten Gegenständen ein bewusstes Leben zugeschrieben wurde, und daher die ausgeprägte Furcht vor der Verletzung und Schädigung eines jeglichen Lebendigen in einem uns kaum mehr nachvollziehbaren Ausmaß gegenwärtig gewesen sein muss.⁵ In frühvedischer Zeit war die Ansicht bezeugt, dass Bäume dauernde und vorübergehende Wohnsitze verschiedener Geister seien. Gebete und Anrufungen an Pflanzen, aber auch symbolische Wundbehandlung bei abgehauenen Stämmen machen deutlich, dass Pflanzen belebte Wesen seien, die auch von Schmerzen erfüllt sein können. Beisetzungen fanden auch an den Wurzeln von Bäumen statt, damit die Toten zu den Pflanzenwurzeln „hinschlüpfen“ könnten.⁶ Diese Anschauung wurde später in den Upanishaden als Lehre der Wiedergeburt überliefert, die durch mehrere Stationen der Umgestaltung des Verstorbenen in Elemente wie Wasser führt, wodurch er als Regen in Pflanzen und Samen eingehen kann.

Nach der Jaina-Lehre des Jina Mahavira, einem Zeitgenossen des Buddha, wurde der Animismus der vedischen Zeit ausgestaltet, in dem nicht nur Tiere und Pflanzen, sondern auch die Elemente als beseelt galten. Damit wurden sie in die entwickelte Schonungsethik (*ahimsa*) miteinbezogen. Ein Jaina-Mönch durfte demnach Wasser weder kochen noch darin plantschen, ja auch das Fächern der Luft war ihm verboten, und er durfte sich nur von bereits durch andere — aber nicht für ihn — (ab)getötete Speise ernähren, wobei es im ältesten Jainismus wie auch im ältesten Buddhismus noch einerlei war, ob es sich dabei um fleischliche oder pflanzliche Nahrung handelte.

Dem gegenüber waren Pflanzen und Elemente nach buddhistischer Auffassung keine Lebewesen, da solche aus buddhistischer Sicht Lebenskraft, Wärme und Be-

⁴ siehe ausführlich bei Rabindranath TAGORE das Kapitel *L'individu et l'univers*, in: Sadhana. Paris 1971:12ff.

⁵ siehe GLASENAPP, Helmuth v.: Die Philosophie der Inder. 4. Aufl. Stuttgart 1985:385 und Wezler, Albrecht: Samika und Srigin. Zum Verständnis einer askesekritischen Erzählung aus dem Mahabharata. In: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 23. 1979:44.

⁶ siehe Übersetzung von Walter SLAJE, in: Bewusstsein und Wahrnehmungsvermögen von Pflanzen aus hinduistischer Sicht. In: Scholz, Bernhard (Hg.): Der orientalische Mensch und seine Beziehung zur Umwelt. Grazer Morgenländische Studien. Graz 1989:149.

wusstsein aufweisen müssen. Pflanzen waren aber dennoch in der Schonungsethik einbezogen, da sie Lebensraum für Tiere und Wohnstätten von Göttern sind.⁷

Als eine in Indien entstandene Religion basiert der Buddhismus auf einer Reihe von allgemein indischen Vorstellungen, wie die Lehre von der Gesetzmäßigkeit von Ursache und Wirkung (*karma*) und das damit verbundene Gebot des Nichtverletzens (*ahimsa*), sowie die Lehre von der Wiedergeburt in einem fortwährenden Kreislauf von Existenzen (*samsara*), und die Vorstellung von der prinzipiellen Erlösungsbedürftigkeit aller Lebewesen. Ziel jedes Lebewesen ist es, den leidvollen Kreislauf der Wiedergeburten zu entinnen. Der Mahayana-Buddhismus, der sich um Christi Geburt in Indien entwickelte, betrachtet die Welt nicht mehr als leidvoll und vergänglich, sondern als nichtig und illusorisch. Dies gilt auch für die Natur. Insofern ist für „Umweltschutz“ keinerlei Grundlage gegeben, ebenso wenig aber auch für eine entgegengesetzte Haltung: aufgrund der spezifischen Weltsicht kann es kein Anliegen des Buddhismus sein, sich „die Erde untertan“ zu machen. Daraus resultiert aber kein Desinteresse an der Umwelt. Wenn die Erscheinungswelt auch nicht die absolute Wirklichkeit ist, so ist sie doch eine Realität, mit der man im Alltagsleben konfrontiert ist und für den buddhistischen Erlösungsweg ihre Rolle spielt.⁸ Es geht dabei nicht um Naturschwärmerei, sondern um die Vorzüge von einsamen und abgeschiedenen Orten für die Meditation. Prinzipiell gilt es für den buddhistischen Mönch, die Begierde nach weltlichen Dingen und die Bindung daran abzulegen. Genügsamkeit ist eine der wesentlichsten Tugenden des Buddhisten. Somit widerspricht uneingeschränktes Profitstreben, das direkt oder indirekt eine der Hauptursachen für die Ausbeutung und Zerstörung der natürlichen Umwelt ist, den grundlegenden Prinzipien des Buddhismus.⁹

In Tibet (ab dem 7. Jh.) und der Mongolei (ab dem 13. Jh.) konnte der Buddhismus nachhaltig Fuß fassen. Allerdings fand hier eine Vermengung mit lokalen Glaubensvorstellungen statt. So beweist die Beisetzung von Schädeln der Herdentiere auf *lha tho*-Steinhaufen (mong. *obo*), die als Sitz der örtlichen Schutzgötter auf Passübergängen, Berghöhen, am Feldrain und an Flussläufen errichtet werden, dass sich auch eine Art — so ebenfalls in der Mongolei — Glaube an die Wiederbelebung des Tieres aus den Knochen erhalten hat, wie er sich bei zentralasiatischen Jägervölkern findet.¹⁰ Für die buddhistisch geprägte Volksreligion der Tibeter ist eine Ambivalenz der Gefühlswelt typisch: hier der barmherzige Tibeter, der die kleinste Fliege mit Umsicht aus dem Gefahrenbereich holt, sie behaucht und mit Mantras bespricht, in der Überzeugung sie dadurch dem Heil des *Nirvana* näherzubringen, dort derselbe, der ängstlich versucht mit magischen Riten sich die feindlichen Mächte der Natur günstig zu stimmen. Die Herausforderung einer ungewissen, offensichtlich von böartigen Wesen bewohnten Umwelt (tib. *gyu'khor*) auf dem Dach der Welt brachte unter der buddhistisch-dogmatisch ungeschulten

⁷ siehe ausf. dazu SLAJE 1989:149-169.

⁸ siehe ausf. dazu Helmut TAUSCHER: Buddhismus und umweltbezogene Ethik. In: Scholz 1989:186-200.

⁹ siehe LOSERIES, Andrea et al.: Buddhismus für eine gerechte und nachhaltige Wirtschaftsordnung. Beitrag zur 2. Europäischen ökumenischen Versammlung Graz 1997, publiziert in: Ursache und Wirkung. Zeitschrift für Buddhismus. 7. Jahrgang, Nr. 23, Wien 1997/98:12ff.

¹⁰ siehe FRIEDRICH, A.: Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Bd. 5. Wien 1943:189-247.

Bevölkerung ein Weltbild hervor, die einerseits auf das Vollbringen guter Werke im Sinne von Nicht-Verletzung der Umwelt ausgerichtet war, andererseits sich aber der verschiedensten magischen Praktiken — auch des assimilationsfähigen tantrischen Buddhismus — bedient, um die als feindlich empfundenen Kräfte der Natur unter Kontrolle zu bringen. Die altruistische Einstellung des Mahayana-Buddhismus bleibt dennoch im Erleuchtungsdenken am Dach der Welt erhalten.¹¹

Die chinesische Philosophie folgte einen mittleren Weg, insofern weder Natur noch eine Seelenvorstellung vorherrschend waren. Vielmehr ging es um die Harmonie von Mensch und Natur. Die Natur ist geordnet und geregelt, ebenso sollen die Beziehungen zu Mitmenschen geordnet sein. Die Ordnung der Natur lässt sich im täglichen Leben nachvollziehen; wir erleben sie sowohl mit dem Verstand als auch mit dem Gefühl. Es besteht kein Zwiespalt zwischen subjektiv und objektiv, und auch nicht zwischen Philosophie und Leben. Chinesische Anschauungen sind eher konkret als abstrakt und Philosophie ist ein Lebensweg. Eine historische Schlüsselnote der chinesischen Kultur ist die Harmonie zwischen Mensch und Natur — dies war die Essenz der beiden vorherrschenden chinesischen Weltbilder, des Taoismus und des Konfuzianismus.

Im Chinesischen finden sich je nach Zusammenhang verschiedene Begriffe für Natur: Natur als Kosmos (*qiran*), als Grundlage des Universums (*dao*), Natur als Wildnis (*ye*), als kultivierte Landschaft (*tian*) u.a.¹²

In der taoistischen Philosophie des Lao Tzu (6. Jh. v. Chr.) sind Menschen nur ein kleiner Teil einer einzigen, weiten und kaum erfassbaren natürlichen Einheit: Gegenüber den zahlreichen Dingen, die existieren, ist der Mensch nicht mehr als die Spitze eines Haares unter einem Pferdebauch.¹³

Der Begriff *qiran*, wörtlich „Eigenwesen“¹⁴, mittlerweile die moderne Bezeichnung für Natur, hatte bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte eine kosmische Dimension. Es kennzeichnet *dao*, die Grundlage, das Gesetz des Universums. In dem Terminus *tiandi*, „Himmel und Erde“, findet sich die kosmische Polarität des *yin* und *yang*, Helligkeit und Dunkel usw., während *tian* allein das Göttliche, Numinose, bezeichnet, das Regungen und Gefühle vermittelt und somit die menschliche Ebene betritt: Der Himmel spricht nicht, er äußert seinen Willen nur über Verhalten und Tat.¹⁵

Im Konfuzianismus finden wir das Gegenteil. Er ist weniger betroffen mit der Rolle der Menschen in der natürlichen Ordnung, sondern mehr daran interessiert, zwischenmenschliche Verhaltensregeln zu definieren. Die Leiden des Volkes könnten durch Verwendung des Naturreichtums für menschliche Zwecke vermindert werden.

¹¹ siehe ausf. LOSERIES, Andrea: Das Erleuchtungsdenken am Dach der Welt, in: Scholz 1989:171-183.

¹² siehe im Detail: LINCK, Gudula: Naturverständnis im vormodernen China. In: Siefert, Peter et al. (Ed.): Naturbilder. Wahrnehmungen von Natur und Umwelt in der Geschichte. Frankfurt/New York 1999:73ff.

¹³ Chuang Chou, zitiert in Li due Jen: The Civilisation of China. 1975:48.

¹⁴ oder „das von selbst so seiende“ im Gegensatz zu „das vom Menschen gemachte“, siehe Linck 1999:74

¹⁵ MENGZI, Buch V Wanzhang, 1.5.

So sagte der Philosoph Xunzi (300-237 v. Chr.): Ihr verherrlicht die Natur und meditiert über sie. Warum zähmt und reguliert ihr sie nicht? Ihr gehorcht der Natur und singt ihr Loblied. Warum nicht sie kontrollieren und benutzen? Ihr hängt euch an Dinge und staunt darüber. Warum nicht eure eigene Fähigkeit entfalten und umwandeln?¹⁶

Konfuzius (K'ung-tzu, 551-479 v. Chr.) war der erste Philosoph, der die Welt vom Einfluss des Himmels (*tian*) löste, eine Idee, die ihren Höhepunkt in der Ming-Dynastie (1368-1644) erreichte.

Im Neo-Konfuzianismus (Song-Dynastie) spricht der Philosoph Zhu Xi (1130-1200) von *qi*, „Ding“, „Geist“ (Universum), und *li*, „ordnendes Prinzip“, das dem *qi* zugrunde liegt – eine Idee, die dem Tao sehr nahe steht. Unter den weltlichen Gegebenheiten haben die Menschen eine Vorrangstellung: Wasser und Erde haben *qi*, aber nicht Leben (*sheng*). Gras und Bäume haben Leben, aber keine Fähigkeit der Unterscheidung (*zhi*), die befiederten Wesen und die Vierbeiner haben die Fähigkeit der Unterscheidung, aber kein Pflichtgefühl (*yi*); die Menschen haben *qi*, Leben, die Fähigkeit der Unterscheidung und Pflichtgefühl; deshalb sind sie unter dem Himmel das Kostbarste.¹⁷

Während in den Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt alle Begriffe für Natur (*dao*, *qi*, *tian*, *ziran*) ein numinoses Göttliches voraussetzten, haben zu späterer Zeit Philosophen wie Liu Zongyuan (773-819), Shen Gua (1031-1095) oder Chen Liang (1143-1194) die Natur ohne göttlichen Einfluss als selbst reproduzierend gesehen. In späteren Kaiserzeiten wurde das Verhältnis Natur und Mensch diskutiert.¹⁸ Gleichzeitig warnten die Philosophen jedoch vor dem Missbrauch der Natur durch den Menschen.

Während China eine lange Tradition der Einmischung in und der Kontrolle über die Natur pflegten, eine Tradition, die zur drastischen Entwaldung großer Landstriche Chinas geführt hatte,¹⁹ hatte Japan kein Konzept des „Menschen als Subjekt und der Natur als Objekt“. Im japanischen Denken finden wir eine tiefe Verbundenheit von Kultur mit Natur. Natur wurde nicht als Schöpfung eines transzendenten Gottes verstanden, sondern als eine ständig wechselnde, ständig „werdende“ Wirklichkeit, in die die Menschen tief eingebettet waren. Diese Wirklichkeit wurde in binären Formen dargestellt, unterteilt in Bereiche von „Ordnung“ und „Chaos“ oder „Reinheit“ und „Verschmutzung“. In Japan wurden diese Dualitäten nicht als Konflikt verstanden, sondern eher im Sinne von Ebbe und Flut: sie galten als „flexible, ergänzende Kategorien“ deren Grenzen sich je nach Umständen verändern mochten.²⁰

Das Gefühl für Natur, wie es in den japanischen Künsten ausgedrückt wird, hat wenig mit dem praktischen Interesse der Bewahrung von natürlicher Umwelt zu tun, sondern viel mehr mit einer bestimmten Art die Natur als Quelle von Meta-

¹⁶ MORRIS-SUZUKI, Tessa: Re-Inventing Japan. Time, Space, Nation. New York 1988:39.

¹⁷ Xun Jijie 1988, Kap.9, Wangzhi, Beijing (reprint) 164; s. Übersetzung Linck 1999:77 und Anm. 9.

¹⁸ Lü Kun, 1536-1618; Song Yingxing, 1587-1661; Wang Fuzhi, 1619-1662.

¹⁹ siehe ELVIN, Marc: Three thousand years of unsustainable Development: China's Environment from Archaic times to the present. East History, no. 6 (December) 1993:7-46.

²⁰ EISENSTADT, N.S.: The Japanese Attitude to Nature. A Framework of basic Ontological Conceptions. In: Kalland, A./Ed.: Asian Perceptions of Nature. A critical Approach. London 1994:189-214.

phern für spirituelle und philosophische Werte zu nutzen. Natürliche Gegebenheiten wie Kirschblüten oder Pinienbäumen werden geschätzt, weil sie die flüchtige Natur des Lebens oder den Sieg des Lebens über den Tod vor Augen führen. Bei der Verwendung der Natur als Symbol spielt es keine Rolle, ob die Kirschblüten oder Pinien in der Wildnis gedeihen oder in der zahmen eingegrenzten Umgebung eines städtischen Hinterhofes betrachtet werden.²¹

Die taoistische Sicht der Natur, die einen großen Einfluss auf Chan (Zen) ausgeübt hat, wurde vom japanischen Buddhismus assimiliert, da sie mit dem Respekt vor der Natur der alten animistischen Traditionen harmonisierte.²²

Im Japanischen heißt „Natur“ *shizen* („physische Umwelt“). Nach Ando Shoeki (1703-1761) ist *shizen* das „selbst existierende“, „der Grund aller Wesen“, das die völlige Abwesenheit einer Trennung zwischen Mensch und Natur deutlich macht.

Der Begriff *kaibutsu*, wie er in der späten Tokugawa und frühen Meiji-Periode Japans Verwendung findet, bedeutete die perfekte, vom Menschen verbesserte Natur.

Kaibara Ekiken (1630-1714) war der erste Landphilosoph und Botanist über *kaibutsu*, „nutzbar machen“, „das Wesen der Dinge offen legen“.²³ Es ist die Natur hinter der Suche nach einem universellen Prinzip in der Natur, die eine Basis für menschliche Moral schafft. Die vertiefende Bewusstheit und Verehrung der Natur macht aus uns bessere Menschen. Ein reicheres Verständnis über das Wirken der Natur liefert auch praktische Ideen für die Verbesserung landwirtschaftlicher Erträge und schafft Wohlstand.²⁴

Der utilitaristische Ansatz entwickelte sich in den Schriften von Miyazaki Yasusada (1623-1697), der die einflussreichste Tokugawa Abhandlung über Agrartechniken verfasst hat.²⁵ In seiner Vision ist Natur keine feindliche Kraft, sondern reich und wohlwollend. Es ist keine Herabsetzung der Natur,²⁶ sondern „Kunst“ und „Technologie“ sind die Mittel, durch die die Vollkommenheit der Natur enthüllt wird. Es ist genau die Fähigkeit des Menschen „Kunst“ auf „Natur“ anzuwenden, die dann einen speziellen Rang in der natürlichen Ordnung erhält.

Die Menschen haben den Geist des Himmels geerbt — ein Geist, der sich um alle Wesen unter den Himmel sorgt und sie ernährt.²⁷

Motoori Norinaga (1730-1801) sieht Natur als eine schöpferische Kraft, die mit den Göttern des Shinto-Pantheon verbunden ist. Japan's Vermächtnis des Shinto-Glaubens, mit seinem Konzept des Menschen als integralen Bestandteil der Natur,

²¹ KALLAND, Arne: Culture in Japanese Nature. In: Asian Perceptions of Nature. A critical approach, edited by O. Bruun and A. Kalland, London 1994:243-257.

²² LA FLEUR, William R.: Saigō and the Buddhist view of Nature. In: Nature in Asian traditions and thought. Essays on Environmental Philosophy, Ed. J. Baird, Callicot & Roger T. Amer, Albany 1989:195-196.

²³ SAIGUSA 1973:371-374 in Tokugawa's Writings (1603-1867), siehe Bibliographie in La Fleur 1989.

²⁴ SAIGUSA 1973:373, siehe Bibliographie in La Fleur 1989.

²⁵ WAJITA 1987:43-47, zitiert auf Seite 41, siehe Bibliographie in La Fleur 1989.

²⁶ CLAYRE 1977:307, siehe Bibliographie in La Fleur 1989.

²⁷ MIYAZUKI 1972:84; siehe Bibliographie in La Fleur 1989.

weist darauf hin, dass diese „latente Essenz der japanischen Kultur“ trotz Überschwemmung mit fremden Kultureinflüssen bis in die moderne Zeit überlebt hat.²⁸ Visionen von Natur sind wichtig für zeitgemäße Auslegungen nationaler Identität. Als Staatsbürger ist jeder Einzelne ermuntert, sich eine nationale Landschaft vorzustellen, die weit über die familiäre Kulisse des täglichen Lebens hinausgeht.²⁹ Somit haben in Japan Naturbilder in der Schaffung der Vorstellung von Nationalität eine wichtige Rolle gespielt. Ishida Erichiro hat das Wesen der japanischen Kultur im Sinne eines einzigartigen Gefühls für Natur definiert, ein „charakteristischer, tief fundierter Sinn für Natur (*shizensei*), der in die vorlandwirtschaftliche Zeit zurückreicht“.³⁰ Diese Vorstellung findet sich erstaunlicherweise in vielen Schriften wieder.

Wenn man die Gesetze der Natur studiert und versteht, könnte man die richtigen Grundlagen für eine Kombination von japanischem und westlichem Wissen schaffen. Wichtig dabei ist zu erkennen, inwiefern menschliches Handeln (ob nun politisch oder technologisch) dem Wirken der Natur entspricht. Wenn wir einmal die Naturgesetze verstanden haben, können wir den „menschlichen Weg“ zur Förderung von Bodenschätzen u. dgl. nützen. Tokugawa (Meiji-Periode) entwickelte ein System zum Schutz des Waldes, um das ihn alle modernen Umweltspezialisten beneiden. Dabei wurde in der Meiji-Periode die Industrialisierung mit kaum einem Gedanken an Umwelt-Folgen betrieben.

Aber weil Mensch und Umwelt nicht getrennt sondern als einziger Lebensbaum gesehen wurden, lag in einer vom Menschen unabhängigen, unberührten Natur kein besonderer Wert. Die Vorstellung von *kaibutsu*, wie sie sich in der späten Tokugawa- und frühen Meiji-Periode Japans entwickelte, setzte voraus, dass die vollkommenste Natur die Natur war, die durch den Menschen entscheidend verbessert war. Diese Integration von Mensch und Natur schaffte die intellektuelle Grundlage für die hohe Indifferenz der Meiji-Regierung gegenüber der Zerstörung von Natur im Laufe der Industrialisierung. Industrie ist ein Werkzeug um die moralischen Prinzipien über Natur zu erlangen, sagte ein Denker der Meiji-Zeit.³¹ Im Gegensatz dazu, erklärte Tanaka Shozo (1841-1913), eine führende Persönlichkeit des Protestes: Die Menschen sollen Sklaven der lebenden Dinge sein, ihre Diener und Botschafter. Sie sollen die Spiegelung der Natur sein und in Frieden und vergeistigt leben.³²

Japan ist speziell. Es zeichnet sich aus durch eine besondere Sensitivität der Natur gegenüber (japanischer Garten, Pinselmalerei). Weniger als Ausdruck von Resignation gegenüber der Natur oder als kulturelle Verbesserung in Form von künstlicher Symmetrie umfassen die japanischen Künste ein empathisches Zusammenkommen von menschlichem Geist und Natur.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass westliche Philosophien die Beschreibung und das Kontrollieren der Natur betonten, während indische Philosophien mehr

²⁸ OLSON, Edward: Man and Nature. East Asia and the West. Asian Profile 3, no.6 (December), 1975:645.

²⁹ MORRIS-SUZUKI 1988:35ff.

³⁰ ISHIDA 1972:24, zitiert in Morris-Suzuki 1988.

³¹ MORRIS-SUZUKI 1988:54.

³² 1954, zitiert in Morris-Suzuki 1988:35.

die innere, der Natur zugrunde liegende Seele hervorhoben. China betonte die Harmonie zwischen Natur und Mensch, und Japan hat eine im Künstlerischen wurzelnde Sensitivität in der Naturbetrachtung entwickelt. Damit wird klar, dass Natur als Konzept in diesen Kulturen jeweils etwas anderes bedeutet, und auch historisch innerhalb ein und derselben Kultur deren Auslegung unterschiedlich ist. Natur im klassischen Griechenland wurde organismisch verstanden, versetzt mit Leben und Intelligenz (wie die Götter des Olympos). Für den westlichen Rationalisten des 17. und 18. Jahrhunderts war Natur eine Maschine. Zurzeit ist sie eine probabilistische Verteilung von Energie mit Tendenz zur Entropie. In den Gedanken Asiens zur Natur finden wir eine integrale Annäherung, eine große spirituelle Affinität zwischen Mensch und Natur, zwischen Sinneswahrnehmungen und den Gesetzmäßigkeiten, die diese Erfahrung ausmachen.

In unserer hoch entwickelten und wissenschaftlich orientierten Zivilisation ist es eher schwierig einen Weisheitsweg zu finden, den die Natur uns bietet. Deshalb kann ein Einblick in die historisch gewachsenen Naturvorstellungen anderer Kulturen unseren Horizont erweitern, um einen neuen, integrativen Ansatz im Umgang mit unserer Umwelt zu finden.

Dr. Andrea Loseries-Leick
Franckstraße 31
A – 8010 Graz
andrea.loseries@aon.at



1970-1973 studies of History of Art, Museology, Tibetan and Sanskrit in Paris (Ecole du Louvre, Institut des Langues Orientales, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne), 1973-1976 Tibetan Language and Civilisation at Visva-Bharati, Santiniketan (Westbengal), 1977-1984 Tibetology, Buddhist Studies and Ethnology at Vienna University. Publications on Tibetan and Mongolian Art, psychic sports in Tibet, mothercult in India, the use of human bones in Tantric rituals and others, local cultural history and cross-cultural studies; several exhibitions and films, regular field studies in India, Tibet, Mongolia and Japan. Author of the cultural historical trilogy SÖLKSPUREN for the Association of Protection of Nature, Styria; cultural director of Kalachakra Graz 2002 and executive director of the eco-conference 'Path to Nature's Wisdom'.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Monografien Natur und Geisteswissenschaften](#)

Jahr/Year: 2004

Band/Volume: [MNG2](#)

Autor(en)/Author(s): Loseries-Leick Andrea

Artikel/Article: [Natur im Denken Asiens. Strategies - Strategien und Zusammenhänge. 27-35](#)