

Zeitschrift: Topiaria helvetica : Jahrbuch
Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Gartenkultur
Band: - (2020)

Artikel: Biophilia im Garten : für ein erweitertes Verständnis von Natur und Kultur
Autor: Jong, Erik A. de
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-846930>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 01.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Biophilia im Garten

Für ein erweitertes Verständnis von Natur und Kultur

ERIK A. DE JONG

Angesichts des schnell fortschreitenden Verlustes der Biodiversität und der Ökosysteme ist ein neues Überdenken der Natur nicht nur berechtigt, sondern auch unabdingbar. Der im Vergleich zur langen Dauer der natürlichen Evolution rapide Rückgang weckt das Bewusstsein für das universelle und unabhängige Recht der Natur als Biodiversität: insbesondere von Tieren, Pflanzen, Wasser, Mikroben, Luft, Erde, Gestein, ja, von allen Ausdrucksformen des Lebens, um den verallgemeinernden Begriff «Natur» hier zu vermeiden. Es bedarf der Entwicklung einer menschlichen Ethik, in der die Werte von Natur und Kultur aufs Neue hinterfragt

werden, um unser Handeln zu verändern. Nicht ohne Grund äussert sich die heutige politische Bedeutung einer den Menschen einschliessenden Ökologie im Aktivismus wie auch in dem Bedürfnis nach persönlicher und gemeinschaftlicher Teilhabe (Abb. 1). «Schöpfung, als Mythos und als Wissenschaft, findet ihren Ursprung in der Diversität des Lebens», schreibt Edward Wilson in seinem Buch *Biophilia. The Human Bond with other Species* von 1984.¹

Um unser Leben auf der Erde zu gewährleisten, müssen wir uns selbst neu erfinden. Dies gilt für unseren Naturbegriff und unser Wissen über Natur einschliesslich unserer eigenen menschlichen Natur im Verhältnis zu Kunst, Technik und Wissenschaft, in der die Natur immer eine zentrale Rolle eingenommen hat, vor allem aber auch für unser Denken, Handeln und insbesondere unsere Empathie. Der Umgang des Westens mit der Natur erfolgt aus einer humanistischen Perspektive, die auf griechisch-römischen und biblischen Traditionen basiert, in denen das Verhältnis zwischen Mensch und Natur vom hierarchischen und dualistischen Denken geprägt ist. Mensch und Kultur werden der Natur gegenübergestellt. In diesem Denken repräsentiert die Natur das andere, ist untergeordnet, ohne Stimme, Sprache und Seele.² Bewusst oder unbewusst erhält der Mensch diese Sichtweise aufrecht, um so die Natur weiterhin zu beherrschen, zu nutzen und zu manipulieren. Gleichzeitig verherrlicht unsere Kultur



Abb. 1: Protest gegen den Klimawandel, 21. Dezember 2018, London.

die Natur als paradiesisch oder exotisch, die Wildnis als erhaben und unberührt. Aufgrund seiner Entwicklung ist der Mensch ein erfolgreiches und intelligentes Säugertier innerhalb der Natur, aber sein Handeln stellt ihn ausserhalb der Natur. Dies führt zu einem existenziellen und paradoxen Widerspruch, wenn die Frage nach dem Menschsein gestellt wird. Daher ist ein neues Verständnis von Natur erforderlich, das unserer Selbstkenntnis und Selbsterkenntnis entspringt, zumindest dann, wenn wir einen neuen und auch so notwendigen Vertrag zwischen Natur und Mensch für eine zukünftige biodiverse Welt schliessen wollen. Immer öfter werden wir gewahr, dass wir die Lösung für Probleme, die wir selbst geschaffen haben, auch selbst finden müssen. Wir müssen die Vorstellung von einer homogenen Natur zugunsten einer diversen und heterogenen aufgeben und uns einen Platz neben, mit und in, nicht ausserhalb der Natur schaffen.

Der Garten

Der Garten ist die Versuchslandschaft und der Prüfstein für unseren Umgang mit der Natur. Er ist ein Lebensraum, der entworfen oder angelegt wurde, damit Menschen ihrer Beziehung zur Natur Ausdruck verleihen können. Der Garten ist der Ort, an dem auch die Natur einen Platz für sich selbst beansprucht und Handelnde wird. In ihm wachsen Blumen, Bäume und Sträucher und sterben ab. Sie leben zusammen mit den Mikroben im Boden, den Vögeln, den Insekten und den Säugetieren. Es liegt am Dialog zwischen Menschen und Natur, diesen Raum für alle Lebewesen einzurichten, denn die Vielfältigkeit des Gartens ist allumfassend. Diese Erkenntnis erfordert eine neue Art des Gärtnerns, die Ökologie, Artenvielfalt und den Kreislauf alles Lebendigen berücksichtigt, wie dies bereits in der Permakultur verwirklicht wird. Der individuelle Garten kann über sich hinauswachsen und mit allen anderen Gärten zusammen eine Gartenlandschaft bilden, ein Netzwerk der Natur mit zahlreichen Möglichkeiten, die Biodiversität und damit auch die Lebensqualität zu erhöhen. Es ist unsere *Biophilia*, die in dieser Übergangszeit diesen Prozess bewirken kann und muss.

Biophilia

Biophilia, «die Liebe zum Lebendigen», ist uns angeboren (Abb. 2). So lautet die faszinierende Hypothese des Harvard-Wissenschaftlers Edward Wilson. In seinem bereits erwähnten Aufsatz *Biophilia* argumentiert er, dass unsere Liebe zum Lebendigen einem biologischen Evolutionsprozess entsprungen sei. Unsere genetische Entwicklung trage einen tiefen Abdruck unseres Verhältnisses zur Natur, Landschaft und Umwelt sowie zu allen Organismen, die in ihnen leben. *Biophilia* sei unserer biologischen Kondition inhärent, Teil unseres evolutionären Erbes und unserer kompetitiven und genetischen Position. Diese biologischen Faktoren seien im Zusammenhang mit der Art und Weise, wie die *Biophilia* in menschlichen Kulturen ihren Ausdruck finde, zu verstehen. Das Verhältnis zum Lebendigen reiche über die bloss materielle und physische Notwendigkeit weit hinaus und erstrecke sich auch auf die kognitive, vor allem auch empathische und spirituelle



Abb. 2: Im Schmetterlingsgarten, Artis Zoo Park, Amsterdam, 2006.

Bedeutung der Natur, die mit der Suche nach «Inter-Sein», nach moralischer Sinngebung in und mit der Welt, eng verbunden sei. *Philia* repräsentiert für Wilson ein Gebäude von «Lehrsätzen», von denen jeder für sich betrachtet und analysiert werden kann. Die Gefühle, die durch diese Lehrsätze Kontur erhalten, eröffnen verschiedene emotionale Spektren, die positiv oder negativ sein können.

Das Gegenteil der Biophilie ist ja die Biophobie, die Abwendung von der Natur und die Angst vor ihr, die sich in Gleichgültigkeit allem Lebendigen gegenüber und seiner Zerstörung äussert. Unser Verhältnis zur Natur wird von Anziehung und Abstossung, von Vertrauen und Angst, von Freundschaft und Eigenliebe, von Bewunderung und Desinteresse getragen. Es ist daher gar nicht anders möglich, als dass all diese verschiedenen emotionalen Reaktionen auch in unserer Kultur, in unserem Denken und Handeln integral verankert sind. Das bedeutet auch,

dass den beiden Begriffen, aus denen das Wort *Biophilia* besteht, Leben und Liebe, mehrfache Bedeutungen innewohnen. Sie bilden daher keine festumschriebenen Begriffe. Hinzu kommt, dass, wenn die *Biophilia* universell ist, jede Kultur ihre eigenen Ausdrucksformen in sie legt und sich daher auch die Bedeutung und der Begriffsumfang jeweils unterscheiden. Daher betont Wilson, dass die *Biophilia* in unserem Denken und Betrachten, unseren Künsten und unserer Mythopoesie ebenso wie in unserer Spiritualität, Ethik und Moral ihren Ausdruck findet.³ Die extrem künstliche Lebensumgebung in Städten und die einschneidenden Eingriffe in Landschaften und Natursysteme, die in den letzten hundert Jahren vorgenommen wurden, zeigen nach Wilson, dass unsere Liebe zur Natur nur schwach entwickelt ist, aber jederzeit aufgerufen und weiterentwickelt werden kann. Dies erfordert einen transhistorischen Einblick in die Entwicklung unserer Einstellung gegenüber der Natur: Vom heutigen Standpunkt aus



Abb. 3: Entwurf Naturinklusive Wohnanlage *Vertical*, in Sloterdijk, Amsterdam, 2020.

muss die Geschichte erneut untersucht und hinterfragt werden, um zu einem neuen Entwurf für die Zukunft zu gelangen. Dies gilt sowohl für die Naturwissenschaften als auch für die Geisteswissenschaften, die Kunst und das Design.

Es erstaunt daher nicht, dass die *Biophilia* in vielen Diskussionen der jüngsten Zeit, die um das Anthropozän kreisen, bei der Suche nach Lösungen und nach der Rolle, die die Natur vor allem in unserer urbanisierten Kultur spielen kann, eine Inspirationsquelle geworden ist.⁴ Wilsons Hypothese wird überall dort eingesetzt, wo die Natur ihren Einfluss auf unsere Kultur zum Ausdruck bringt. Beispiele hierfür sind Untersuchungen zur Bedeutung der Flora und Fauna in der «biophilen» Stadt und als Teil neuer Strategien in Kunst, Design und Architektur, die auf die Probleme reagieren, mit denen uns das Anthropozän konfrontiert.⁵ Wir finden die *Biophilia* als Inkubator für die Entwicklung eines Umweltbewusstseins, für eine Stadt, in der die Natur inkludiert ist und eine Artenvielfalt aufweist, und in der die Menschen mit der Fauna und Flora als Mitbürger leben lernen (Abb. 3). Um die «biophile» Stadt verwirklichen zu können, müssen der Städtebau, die Architektur, der öffentliche Raum, die Gärten und Parkanlagen sowie das Wasser eine andere Rolle erhalten. Wir finden die *Biophilia* in der Erziehung der Kinder, in der Untersuchung nach der Rolle der Natur für unser Wohlbefinden, unsere Gesundheit und unser Glück.⁶ Die *Biophilia* hilft uns, die traditionelle Zweiteilung zwischen Natur und Kultur aufzuheben.⁷ «Natur» und «natürliches» Sein wie auch Kultur sind nicht eindeutig und homogen, die *Hybridisierung*, die Aufhebung der Grenzen zwischen Natur und Kultur, bringt eine Vielfalt an neuen, symbiotischen Wirklichkeiten mit einer unendlichen Anzahl von Gradienten hervor.

Wahlverwandtschaft

Es gibt verschiedene Gründe, weshalb der Garten aus dem Diskurs der bildenden Kunst und des Designs im 20. Jahrhundert verschwunden ist. Der von der Architektur und

dem Städtebau inspirierte Modernismus fand ab den Zwanzigerjahren des vorigen Jahrhunderts am Garten keinen Gefallen. Er sei zu subjektiv und individuell, nicht abstrakt genug, um in die moderne Zeit zu passen, auch wenn ein Theoretiker wie Leberecht Migge in seiner breiten Zukunftsvision für die Gartenkultur das Gegenteil behauptet (in *Die Gartenkultur des 20. Jahrhunderts*, Jena 1913). Nichtsdestoweniger lebte der Garten im 20. Jahrhundert weiter: im inoffiziellen Territorium der persönlichen Lebensumgebung, in den von den Züchtern und Gartenzentren angebotenen Pflanzen sowie in der Veröffentlichung von Gartenbüchern und Gartenzeitschriften. Zudem behielt der Garten seine Bedeutung für die Arbeit von professionellen Gartenarchitekten, die sich nach 1950 zusehends lieber Landschaftsarchitekten nannten. Nicht nur die Verstädterung, der Verlust der Biodiversität sowie der Klimawandel, sondern auch die zunehmende Bewusstwerdung unserer *Biophilia* erzeugen in unserer Zeit ein



Abb. 4: Piet Oudolf, Bepflanzungen Highline, New York, 2014.

Kräftefeld, in dem der Garten und seine auch für die Öffentlichkeit wichtige Rolle wieder Bedeutung gewinnen (Abb. 4).

Wofür steht der Garten? Der Garten ist, wie Goethe in seinem Roman *Die Wahlverwandtschaften* (1809) erklärt, das Ergebnis der Wahlverwandtschaft zwischen Natur und Landschaft einerseits und dem Menschen und seiner Kultur andererseits. Durch die Verbindung zwischen Natur und Kultur entsteht eine neue Wirklichkeit, eine neue Natur, die in ihren Extremen eine Bandbreite zwischen grosser Künstlichkeit und einfacher Natürlichkeit aufweisen kann. Allerdings nur unter der Bedingung, dass zwischen Natur und Kultur in all ihrer Einfachheit, Komplexität und Doppeldeutigkeit ein Dialog stattfindet. Dieser Dialog lässt sich im Garten als ein Prozess der Metamorphose erkennen und verstehen, in dem eine komplexe Skala an Gradienten, von Wildnis bis Künstlichkeit,

sichtbar werden kann. Ein Garten ohne den Abdruck von Kultur ist ebenso wenig ein Garten wie ein Garten ohne den Abdruck von Natur. Somit ist der Garten auch die Metapher für andere Arten der Beziehung des Menschen zur Natur, wie es sie in der Landwirtschaft, *in der neu gestalteten Wildnis* und der urbanen Landschaft gibt. Der Garten ist daher nie nur aussen oder innen, urban oder nicht urban. Der Garten ist all dies in Miniatur und viele Miniaturen zusammen haben die Kraft, ein grosses, diverses und verbindendes Mosaik zu bilden. Es kann ein Acker sein, ein Waldgarten oder ein Wassergarten, ein Gemüsegarten, ein Blumen-, Bienen- oder Schmetterlingsgarten oder eine Mischform aus allen diesen Gärten. Im Hinblick auf die Biodiversität erfordert dies einen holistischen Ansatz, der es dem Menschen ermöglicht, zugunsten der Pflanzen, Tiere und Insekten Raum zu schaffen und in den Hintergrund zu treten. Dies jedoch bedarf eines neuen Umgangs vor allem mit uns selbst (Abb. 5).



Abb. 5: Der Londo Naturgarten, Leersum, Niederlande, 1997.

Der Garten ist der Ort, wo wir unser Zusammenleben mit der Welt untersuchen und wo Natur und Kultur als die zwei Grössen unseres Daseins regieren. Darin liegt der Grund für die grosse Anziehungskraft des Gartens. Sein Kennzeichen ist ja seine Integralität: Er repräsentiert daher nie nur *ein* Gebiet, es gibt ihn nicht nur für *einen* Beruf, *ein* Individuum oder *eine* Art Natur. Wer einen Garten plant, anlegt oder geniesst, muss sich über seine eigene Position in der Welt Rechenschaft ablegen. Immer wieder stellt der Garten die Frage: Was ist Kultur, was ist Natur? Der Mensch und die Gartennatur sind Teil eines Prozesses, der eine Gesellschaft schaffen will, an der alle Lebewesen teilhaben. Als selbstständiger Bestandteil von Haus, Landschaft oder Stadt ist der Garten in seiner Verschiedenheit unlöslich mit den Lebensbedingungen von Natur und Mensch verbunden. Der Garten ist ein besonderer Ort, vor allem aber ein sozialer Raum für Pflanzen und Tiere. Der Trend der letzten Jahre zum urbanen Gartenbau, der den Diskussionen über unsere Lebensmittel entsprang und zur Anlage neuer Gemüsegärten in der Stadt führte, sowie die heftigen Diskussionen über das Klima und den Verlust der Biodiversität veränderten die Rolle des Gartens, der Bäume und Pflanzen. Beide Diskussionen beweisen, wie die emanzipatorische und befreende Kraft des Gartens wirksam werden kann, wenn er im Unterbewussten die Liebe zur Natur erweckt. Daher kann der Garten als Raum einen wesentlichen Beitrag zur Biodiversität leisten und zusammen mit anderen Gärten für die Stadtlandschaften unserer Metropolen zu immenser Bedeutung gelangen. Seine performative, temporäre Bedeutung teilt der Garten mit der Sprache, der Musik und dem Tanz. Im Garten werden Handlungen erforderlich, die eine Umgebung zu einem einzigartigen Ort transformieren, an dem die Umwelt (Flora, Fauna, Biodiversität, Wasser und Bodenstruktur), die Kultur (Stadt, Technik, Finanzmittel, Naturliebe, Literatur, Philosophie) und soziale Struktur (Arbeit und Entspannung, Familien, Stadtbewohner) vereint werden. Der Garten ist daher mehr als nur ein räumliches Objekt. Mit der Schaffung eines Gartens beginnt seine Geschichte, ein Entstehungsprozess, der mit der organischen Bedeutung unseres eigenen Seins und der Natur, die aus dem Zusammenleben von Pflanzen,

Bäumen, Sträuchern, Mikroben, Insekten, Vögeln, Säugetieren, Bienen, Schmetterlingen, Würmern, Erde, Wasser, Luft und Menschen besteht, einhergeht. So wird auch unser traditionelles Verständnis des Gartens transformiert: Der Garten wird Bestandteil einer Dachlandschaft, findet sich auf Mauern und Balkonen. Als Metapher reformiert er die Architektur, die Entwürfe schaffen will, in denen sich Tiere und Pflanzen niederlassen können (Abb. 3).

Ein Parlament der Dinge

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts lebt der Auftrag, die Beziehung zwischen Mensch, Tier und Pflanze neu zu gestalten, im Herzen einer sich erneuernden Kultur. Dieser Auftrag erweckt nicht nur unsere *Biophilia* aus dem Dornröschenschlaf, sondern führt uns auch zu neuen Erkenntnissen über die ureigene Bedeutung von Tieren und Pflanzen sowie ihrer Rolle neben uns Menschen.

Der Philosoph und Soziologe Bruno Latour entwickelte in *We have never been modern* (1991) den Gedanken des Parlaments der Dinge: eine politische Struktur, in der auch nicht menschliche Akteure vertreten sind, ja die sich sogar selbst vertreten.⁸ Nach Latour wurde die Trennung zwischen Natur und Kultur vom «modernen Menschen» geschaffen und ist nichts anderes als eine Illusion. Aber wie soll man einem Ding, einer Pflanze oder einem Tier eine Stimme geben (Abb. 6)?⁹ Was kann uns das Wasser erzählen, und wofür entscheidet sich die Eiche? Würden wir Menschen Tiere und Pflanzen vertreten, wie würden wir als Pfleger oder Wortführer die Interessen des Holzes oder des Eichhörnchens formulieren? Das wäre nur möglich, wenn wir mit uns selbst einen intensiven Dialog führen, denn verstehen und wissen wir genug von den Tieren und Pflanzen, um sie würdig zu vertreten? Wir machten von Pflanzen und Tieren, die einst mit uns lebten, die «Anderen» und bauten unsere Gesellschaften auf dem Besitz dieser Dinge auf. Aber was wäre, wenn wir in unserer anthropozänen Welt, die das Ergebnis dieses Besitzdenkens ist, in unserer Kultur und Politik keinen Unterschied zwischen Mensch und Natur machen? Was wäre, wenn



Abb. 6a, b: Porträts von Pflanze und Tier. Aufgenommen anlässlich der Gründung des niederländischen Parlaments der Dinge durch Partizan Publik, Amsterdam, 2015.

wir unsere Moral, mitsamt dem entsprechenden juristischen Denken, auch auf die übrigen Lebewesen übertrügen? Was wäre, wenn Dinge eine Stimme hätten? Was wäre, wenn mit den Rituale und Bräuchen der Menschen auch eine Kommunikation mit der übrigen Natur zu stände käme? Was, wenn Pflanzen in der Menschenwelt vertreten wären? Wenn die Emanzipation des Menschen auch den Rest des Lebens eroberte? Wenn Berge und Flüsse Rechte hätten? Wenn Tiere kein Besitz wären? Wenn zehn Sitze in unserem Parlament von Tieren und Pflanzen eingenommen würden? Was wären die Grundrechte von Nicht-Menschen?¹⁰

Dokumente aus der Vergangenheit und anderen Kulturen zeigen uns, dass solche Fragen eine lange Tradition haben, aber von uns unbeachtet blieben, weil sie nicht in unser Weltbild passten. So ist uns aus dem 10. Jahrhundert eine

Schrift der sogenannten Lauteren Brüder aus Basra im Irak bekannt, in der eine Gerichtsverhandlung der Tiere gegen die Menschen beschrieben wird.¹¹ Damit wurde beabsichtigt, die Menschen auf die Verdienste, die guten und bewundernswerten Eigenschaften wie auch das wohltuende Wesen der Tiere aufmerksam zu machen. Denn diese Wesen, die Tiere und das Vieh, dienen den Menschen, die sie allerdings unterdrücken, ungerecht behandeln und gedankenlos Gott für seine Segnungen zu danken vergessen. Einmal am Wort, haben die Tiere viel zu sagen, sowohl was ihre eigene bedrängte Lage als auch den Zustand der Menschen betrifft. Sie präsentieren sich selbst nicht als Objekt, sondern als «Ding» mit einer eigenen Sichtweise und einem eigenen Interesse. So wird aus dieser Gerichtsverhandlung eine moralische Fabel. Die Tiere kritisieren heftig, dass sie von den Menschen unterdrückt werden, und prangern die Arroganz der Menschen an,

die ihr Handeln bestimmt. Der kluge und vernünftige Entwurf eines jeden Geschöpfes, so die Tiere, zeuge von Gottes Schöpfung und Fürsorge. Die natürliche Frömmigkeit, der Edelmut, Mut und das Vertrauen seien jedoch die Tugenden der Tiere, nicht der Menschen. Die Tiere tadeln die Menschen für ihren Eigensinn, ihre Treulosigkeit, Nachlässigkeit und Gefühllosigkeit.

Auch der japanische Philosoph Andō Shōeki aus dem 18. Jahrhundert beschrieb ein solches Parlament, in dem die Tiere ihre Rechte einfordern. Unter dem Titel *Animal Court: A Political Fable from Old Japan* verlieh er den Tieren eine Stimme, mit der sie den Menschen anklagten.¹² Diese Texte zeigen, dass das Denken über die Rechte der Tiere und Pflanzen als ein Dialog mit uns selbst begann, in dem Vorurteile beseitigt und ein ethisches Bewusstsein gegenüber Pflanzen und Tieren geschaffen wurde. Es ist unvermeidlich, dass hier anthropomorphe Projektionen zu finden sind. Erica Fudge hat darauf hingewiesen, dass wir ohne Anthropomorphismus die Anwesenheit eines Tieres nicht verstehen und uns vergegenwärtigen können: Der Anthropomorphismus kann durchaus eine ethische Funktion haben.¹³ Frans de Waal spricht in diesem Rahmen von kritischem Anthropomorphismus, denn bei unserem Gebrauch von anthropomorphen Wörtern und Bildern müssen wir uns jeweils fragen, wie, warum und in wessen Interesse sie entstanden sind.¹⁴ Wie lässt sich der Unterschied zwischen Mensch und Tier genau definieren? Wir können nicht umhin, diese Fragen zu stellen. Der kritische Anthropomorphismus geht diesen Fragen nicht aus dem Weg, vielmehr bringt er unsere kulturellen Vorurteile und Auffassungen, unsere unbewussten Sehnsüchte und Projektionen im Hinblick auf Tiere ans Licht.

Lange haben wir die Kultur und uns selbst von der Natur abgegrenzt, indem wir auf die Sprache als einzigartiges Kommunikationsmittel hinwiesen. Wir vermeinten auch, uns von den Tieren durch den Gebrauch von Werkzeugen, unser Selbstverständnis und unsere Intelligenz im Gegensatz zum Instinkt der Tiere zu unterscheiden. Auch unsere Gefühle, wie die Trauer um einen Artgenossen, und angelerntes, im Unterschied zum angeborenen Verhalten der Tiere führten wir ins Feld. Jedoch Untersuchungen an Hunden durch Marc Bekoff und an Primaten

durch Frans de Waal haben gezeigt, dass alle diese typischen «kulturellen» Kennzeichen nicht länger gelten, weil die Tiere sie mit uns teilen. Diese Erkenntnis muss uns zu einem neuen ethischen Umgang und einer neuen Empathie mit Tieren führen.¹⁵ Zudem leben wir in unserer westlichen Welt in einer hierarchischen Ordnung der Natur, in der die Menschen und die Tiere über den Pflanzen stehen, die man gerne nur als «Dekor» wahrnimmt. Dies führt sogar zu einem hohen Mass an «Pflanzenblindheit».¹⁶ Jedoch lässt die Entdeckung der letzten Jahre, dass Pflanzen intelligent und unter anderem über ihr filigranes Wurzelsystem zur Kommunikation fähig sind und mit Mikroben zusammenarbeiten, die Identität dieser Lebewesen in neuem Licht erscheinen. Wie für Tiere ist daher auch für die Pflanzenwelt eine völlig andere kulturphilosophische Wahrnehmung erforderlich, die dazu einlädt, über die



Abb. 7: Der Whanganui River, Neuseeland.

Rechte der Pflanzen und die Gestaltung unseres Zusammenlebens mit ihnen nachzudenken.¹⁷

Die Anerkennung der Rechte von Landschaften mit Wasser, von Pflanzen, Tieren und Gestein hat bereits begonnen: So hat der *Whanganui River*, ein Fluss auf der Nordinsel Neuseelands, seit dem 5. August 2014 den Status einer juristischen Person (Abb. 7).¹⁸ Dies wurde dadurch erreicht, dass man das Weltbild der Maori akzeptierte, in dem die Identität des Flusses und die des Volkes unzertrennlich miteinander verbunden sind: Die Maori und ihre geografische Region bilden eine Einheit. Daher ist das Volk der Maori auch der offizielle Wortführer für die Rechte des Flusses.

Auch bei der Suche nach einem neuen Bewusstsein können wir von der Weltkultur vieles lernen. Eines der ältesten und eindrucksvollsten Beispiele sind die 180 Regeln, die im Jahr 300 von den Taoisten in China aufgestellt wurden und die sich wie ein ökologisches Manifest aus der jüngs-

ten Zeit lesen (Abb. 8).¹⁹ Im Mittelpunkt steht hier der Respekt, der Männern, Frauen, Kindern, ihren Lebensweisen und Gebräuchen sowie ihrer Kultur, aber auch der Natur mit und in der sie leben, gezollt werden soll. Der Respekt vor der Natur ist vom Respekt vor der Kultur nicht zu trennen. Die Regeln beziehen sich unter anderem darauf, dass man nicht unnötig Bäume fällen und unnötig Blumen oder Kräuter pflücken solle. Es solle kein giftiges Material in die Seen, Flüsse und Meere geworfen und es sollen nicht unnötig Gruben ausgehoben und damit der Boden zerstört werden. Ebenso sollen keine Sümpfe trockengelegt werden, nicht gefischt oder gejagt und dabei Lebewesen getötet werden. Des Weiteren dürfe man keine Tiere oder Insekten in ihrem Winterschlaf ausgraben, nicht unnötig auf Bäume steigen und dabei Nester und Eier zerstören sowie keine verschmutzenden Gegenstände in Quellen werfen, Quellen und Moore verschliessen und Vögel und andere Tiere stören. Diese Regeln entspringen einer Philosophie, die das eigene Handeln im Hinblick auf



Abb. 8: Shitao (1642–1707), China. Die Inschrift des Fächers lautet: «An einem windigen, regnerischen Frühlingstag bin ich froh, dass ich keine Besucher habe; meine Hand ist frei, mein Geist entspannt und gereinigt. Die Alten nannten es yihua, den <einzigsten Strich>; tausend Hügel, zehntausend Täler, Menschen, Bambus, Bäume, ein einziger Pinselstrich und alles ist vollständig.»

die Natur und den Menschen betont und die Landschaft als eine Widerspiegelung der eigenen inneren Landschaft sieht. Ein Beispiel aus unserer Zeit ist die junge Ta’Kaiya Blaney von der kanadischen Tla A’mi Nation. Wie Latour ruft sie weltweit dazu auf, Tieren, Pflanzen, Wasser und Luft eine Stimme zu geben.²⁰ In ihrer Kultur werden Erde und Luft als «heilig» und als Familie betrachtet. Dies ist ein spirituelles und ökologisches Verständnis, das sich vom dominanten Denken des Westens unterscheidet, in dem die «Heiligkeit» der Natur nicht länger zum vorherrschenden Gedankengut gehört. Hinzu kommt, dass Ta’Kaiya Blaneys Plädoyer sich auch auf die Emanzipation der First Nation richtet, der aufgrund kolonialer Einstellungen des späten 19. und 20. Jahrhunderts alle Rechte genommen wurden. Die instrumentalisierende Unterordnung der Natur setzt sich auch in der Behandlung der Menschen fort.

Natur und Kultur

Bruno Latour, der Anthropologe Philippe Descola und die feministische Soziologin Donna Haraway sind nicht die einzigen, die darauf hingewiesen haben, dass es keinen Sinn mehr habe, die Natur von der Kultur zu trennen wie im 20. Jahrhundert.²¹ Denn das dualistische Denken, das dieser Trennung zugrunde liegt, hat sich als unfruchtbare erwiesen. Der Mensch kann und darf sich nicht länger als die autonom handelnde, rationale Krönung der Schöpfung sehen. Wohin unser Handeln uns gebracht hat, führt uns das Anthropozän deutlich vor Augen. Daher ist jetzt der Augenblick gekommen, dass der Mensch sich von seiner zentralen Autonomie, seinem Glauben an den freien Willen und von seiner Rationalität, mit der er sein Handeln letztendlich legitimierte, verabschiedet. Vielmehr muss die Welt aus verschiedenen Perspektiven gesehen und verstanden werden. Nicht länger kann die Kultur hierarchisch über der Natur stehen, schon deshalb nicht, weil sie mehr von der Natur geprägt wird, als wir wahrhaben wollen. Es muss Raum für ein breites Verständnis für Natur und Kultur geschaffen werden, das auf einer neuen offenen Ethik gründet, die nicht nur von rationellem Denken, son-

dern auch von Empathie und Spiritualität getragen wird. Das bedeutet, dass man sich dem traditionellen Humanismus widersetzt, der den Menschen in den Mittelpunkt stellte und zum Zentrum der Welt erhob. Der Posthumanismus hingegen versucht, auf spekulative und das Denken erweiternde Weise zu entdecken, wie Menschsein neu betrachtet und definiert werden kann.²² Er strebt nach der Anerkennung von Diversität und Integralität in der Natur und Kultur, somit auch nach der Aufhebung der starren Grenzen zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen, Organismen und Maschinen, Männern, Frauen und Dingen. Das bedeutet, dass es essenziell und unabdingbar ist, das westliche Weltbild zu relativieren. Es ist daher erforderlich, die Beziehung zwischen Natur und Mensch in anderen Weltanschauungen kennenzulernen, die verschiedenen Perspektiven des Seins und moralischen Ideale, die in anderen Kulturen den Umgang mit der Natur und das Naturerleben prägen, zu verstehen. Es geht dabei nicht darum, uns diese zu eigen zu machen oder eine Anschauung höher zu bewerten als eine andere, sondern um das Wissen und die Inspiration, um für die komplexen Probleme unserer Welt Lösungsstrategien entwickeln zu können, sowohl lokal als auch global. Welche Rolle könnten sie beim Entwurf einer neuen Welt spielen? Was würde es bedeuten, wenn wir feststellen könnten, dass die *Biophilia* sowohl für die Erhaltung der Biodiversität als auch der kulturellen Diversität, für Natur und Kultur als verbundenes Ganzes bedeutsam ist?²³

Eine magische Ordnung

Wenn der Garten eine Instrumentalisierung der Welt um uns ist, dann repräsentiert er auch eine Welt des Erschaffens und der Erfahrung, die im Leben selbst begründet ist. Nach Gaston Bachelards *Poétique de L’Espace* (1957) können wir den Garten als eine magische Muschel oder ein magisches Schild bezeichnen.²⁴ Wie ein Schamane den menschlichen Körper mit Pflanzen heilt und schützt, so kann ein Garten mit seinen Pflanzen wie ein Amulett fungieren. Nicht westliche Beispiele von Gärten zeigen, dass die visuelle Ordnung des Entwurfs nicht wichtig ist.

Es geht um die Handlungen, den Platz, an dem die Pflanzen stehen, die Kraft, die sie besitzen, und die Art und Weise, wie der Raum selbst als «magische» Ordnung der Natur zusammen mit Erde, Luft, Wasser und Tier funktionieren kann. Diese Ordnung ist wegweisend und beschützend, indem sie der Natur zugunsten einer metaphysischen Realität Raum für ein Leben gewährt, in dem die Natur Teil eines grossen Zusammenhangs ist. Wie immer sich die Einrichtung des Gartens im Laufe der Zeit verändert, der Garten will immer ein Garten bleiben. Gärten haben ja die Fähigkeit, unabhängig vom Kontext auch die Beziehung zwischen Mensch und Natur zu gestalten und zu aktivieren, sowohl physisch als auch spirituell. Unsere Zeit ist die des Anthropozäns: Wir Menschen beherrschen in hohem Masse die Weltordnung. Daher kann gerade jetzt der Garten das Laboratorium sein, in dem neue Dimensionen des Dialogs zwischen Natur und Kultur entdeckt und frei werden. Denn was bedeutet für uns lebende Natur in dieser Zeit, was ist die Bedeutung und die Wirkung unserer Intervention? Was erschaffen wir, was wollen wir belassen, damit sowohl die Natur als auch der Mensch wirklich gleichwertig in dieser Welt nebeneinander existieren können? Der Garten kann es uns lehren.

- 1 Im Original: «Creation, as myth and science, has its origin in the diversity of life»: O. Wilson, Edward (1984). *Biophilia. The Human Bond with other Species*. Cambridge (Mass.), London. Auch in O. Wilson, Edward (1997). *In search of nature*. Washington D.C., und ders. (2010). *The Diversity of Life*. Cambridge (Mass.), London.
- 2 Thomas, Keith (1984). *Man and the Natural World. Changing attitudes in England 1500–1800*, Harmondsworth.
- 3 Siehe auch: Kellert, Stephen R. und Wilson, Edward O. (Hg.) (1993). *The Biophilia Hypothesis*. Washington D.C.
- 4 Für das Konzept Anthropozän siehe: Schwägerl, Christian (2014). *The Anthropocene. The Human Era and how it shapes our Planet*, Santa Fe, London.
- 5 Beatly, Timothy (2011). *Biophilic Cities. Integrating Nature into Urban Design and Planning*. Washington. Beatly, Timothy (2017). *Handbook of Biophilic City Planning & Design*. Washington.
- 6 White, Randy (2011). «Moving from Biophobia to Biophilia: Developmentally Appropriate Environmental Education for Children.», White Hutchinson Leisure & Learning Group. <http://www.whitehutchinson.com/children/articles/biophilia.shtml>. Ryan, Kathleen, Holtman, Ashlee (2012). «The Biophilic Concept: Framing Learning with Nature», Conference: *Environmental Design Research Association EDRA43 Emergent Placemaking*, At Seattle, WA. <https://www.researchgate.net/.../257923170>.
- 7 Pelgrim, Sarah, Pretty, Jules (Hg.) (2013). *Nature and Culture. Rebuilding Lost Connections*. Abingdon.
- 8 Latour, Bruno (1991/1993). *We have never been modern*. Cambridge (Mass.).
- 9 <https://theconversationofthings.org/>.
- 10 Stone, Christopher D. (1972). «Should Trees Have Standing? – Towards Legal Rights for Natural Objects», in: *Southern California Law Review* 45, S. 450–501.
- 11 Goodman, Lenn, McGregor, Richard (2010). *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22*. New York. Siehe auch: Giese, Alma [Übers.] (2005): *Ihwān as-Ṣafā': Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen*: aus den Schriften der Lauteren Brüder von Basra. Aus dem Arab. übers., mit einer Einl. und mit Anm. hg. von Alma Giese. Lenningen.
- 12 Shōeki, Andō (1992). *Animal Court: A Political Fable from Old Japan*. Darby (PA).
- 13 Fudge, Erika (2002). *Animal*. London.
- 14 Waal, Frans de (2017). *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* New York.

- 15 Zum Beispiel: Bekoff, M., Goodall, J. (2002). *Minding Animals: Awareness, Emotions, and Heart*. New York.
- 16 Hall, Matthew (2011). *Plants as Persons. A Philosophical Botany*. New York.
- 17 Siehe Anmerkung 10, und Koechlin, Florianne (Hg.) (2015). *Jenseits der Blattränder. Eine Annäherung an Pflanzen*. Basel. Auch: Mancuso, Stefano, Viola, Alessandra (2015). *Brilliant Green. The Surprising History and Science of Plant Intelligence*. Washington.
- 18 <https://www.parliament.nz/en/get-involved/features/innovative-bill-protects-whanganui-river-with-legal-personhood/>.
- 19 Schipper, Kristofer (2011), «*Daoist Ecology: The Inner Transformation. A Study of the Precepts of the Early Daoist Ecclesia*», in: Girardot, N. J., Miller, J., Xiaogan, L. (2011), *Daoism and Ecology. Ways within a Cosmic Landscape*. Cambridge (Mass.), S. 79–95.
- 20 <http://www.takaiyablaney.com/>.
- 21 Für Latour siehe Anmerkung 8. Descola, Philippe (2013), *Beyond Nature and Culture*. Chicago, London. Haraway, Donna (2016). *Manifestly Haraway*. London, Minneapolis, S. 93–117.
- 22 Ferrando, Francesca (2014). «*Posthumanism*», in: *Tidsskrift for Kjønnsforskning*, Nr. 2, S. 168–172.
- 23 Kidd, Chris, Bhagwat, Shonil A., Drani, Emily, Bakels, Jet, Persoon, Gerard A., Infield, Mark (2016). *Culture and Conservation. Investigating the Linkages between Biodiversity, Protection and Cultural Values and Practices*. New York, Cambridge.
- 24 Bachelard, Gaston (1957). *Poétique de L'Espace*. Paris.

Résumé

La biophilie, l'amour du vivant, est inhérente à notre condition biologique et fait partie du patrimoine évolutif humain. Selon E. O. Wilson, notre relation avec le vivant va au-delà d'une simple nécessité matérielle et physique. Elle englobe également les significations (manifestations, capacités) cognitives et surtout empathiques de la nature, qui sont profondément liées à la recherche d'une signification morale dans et avec le monde. La biophilie peut s'exprimer dans l'entendement, et le comportement. Elle est visible dans les paysages, villes et jardins et dans le domaine des arts. Elle se manifeste également dans la mythopée et dans les sphères spirituelles, éthiques et morales. Intensifier la biophilie peut réformer la relation entre nous, les animaux et les plantes. Cela peut nous aider à donner à la biodiversité, la faune et la flore dans leur sens intrinsèque une place prééminente, renouvelant ainsi la culture au début du XXI^e siècle.

Abb. 1: George Cracknell Wright/Alamy Stock Photo

Abb. 2: Ronald van Weeren

Abb. 3: Architects, studio DVMB, Space Encounters,
Chris Collaris architects, DS landscape architects
und De Dakdokters

Abb. 4: Autor

Abb. 5: WeeJeeVee, Creative Commons

Abb. 6: Michel Cotterink

Abb. 7: John Steele/Alamy Stock Photo

Abb. 8: Wikimedia Commons, Metropolitan Museum of Art,
New York, DP153893

Einhorn



Seit Jahrhunderten existieren Geschichten über ein pferdähnliches Tier aus Indien oder Persien mit einem Horn auf der Stirn. Sowohl in wissenschaftlichen als auch in religiösen Bildprogrammen wird es erwähnt, jedoch ohne Beweis für seine reale Existenz. Im Mittelalter wurde das Einhorn besonders durch das Buch *Der Physiologus*, eine frühchristliche Naturinterpretation, bekannt. Darin wird es folgendermassen beschrieben: «Ein kleines Lebewesen ist es, wie ein Böckchen, aber ganz ausserordentlich leidenschaftlich. Nicht kann ein Jäger ihm nahekommen, weil es sehr stark ist. Ein einziges Horn hat es mitten auf seinem Kopf. Wie nun wird es gefangen? Eine reine Jungfrau, fein herausgeputzt, werfen sie vor es hin, und es springt in ihren Schoss; und die Jungfrau säugt das Lebewesen und bringt es in den Palast zum König.» (*Der Physiologus*, übersetzt und erläutert von Otto Seel, Zürich 1960, Kap. 22). So wurde das fabelhafte Tier zum Symbol der Jungfrau Maria und des Guten insgesamt. Aber auch in naturkundlichen Texten der frühen Neuzeit wird von ihm berichtet.

Zu Gesicht bekommen haben wir das Einhorn jedoch nur in Bilddarstellungen in Büchern, auf Altären und Bildteppichen, die diese Geschichten aufgreifen und in den Kontext des *Hortus Conclusus* – des verschlossenen Gartens – setzen. Ein solcher Bildteppich befindet sich im Stadtmuseum Rapperswil-Jona. Der Wandbehang aus dem Jahr 1607 zeigt einen typischen *Hortus Conclusus*. Ausserhalb und innerhalb dieses geschlossenen Gartens befinden sich Tiere und Pflanzen, darunter auch ein Einhorn, dessen Horn von der Jungfrau Maria gehalten wird. Inzwischen hat sich das Einhorn über den *Hortus Conclusus* hinaus in die Welt der Spielzeuge begeben.

Annemarie Bucher

Abb.: Stadtmuseum Rapperswil-Jona