

Dachte man in der Antike ökologisch? Mensch und Umwelt im Spiegel antiker Literatur

„Dachte man in der Antike ökologisch?“ – Der Versuch, in den antiken Quellen eine Antwort auf diese Frage zu finden, muss mit gewissen Schwierigkeiten rechnen, denn wir stellen hier eine Frage, die ganz aus dem Geist unserer Zeit geboren ist. Der Begriff „ökologisches Denken“ entwickelte sich im Zusammenhang mit dem als lebensbedrohlich empfundenen Ausmaß moderner Naturzerstörung und bezeichnet im wissenschaftlichen Sinn eine Denkhaltung, die sich bewusst um das Verständnis von Zusammenhängen und Wechselwirkungen im Haushalt der Natur bemüht. Darüber hinaus ist meist damit die Überzeugung verbunden, dass naturgegebene Systeme und Kreisläufe um ihrer selbst willen oder um des Menschen willen oder auch um beider willen vor einer Zerstörung durch zivilisatorische Eingriffe bewahrt werden sollten. Ein eigener Begriff für eine solche Einstellung ist in der Antike nicht vorhanden, obwohl das Wort „Oekologie“ aus der griechischen Sprache hergeleitet ist. Es stellt sich daher mit Recht die Frage, ob eine Denkweise im oben definierten Sinn in der Antike überhaupt existierte, und falls sie existierte, ob sie als solche wahrgenommen wurde.

Ungeachtet dieser Bedenken erscheint es jedoch unausweichlich, dass Menschen, wo und wann auch immer, also auch die Menschen der Antike, sich bewusst oder unbewusst ein Bild von der Natur machten und eine bestimmte Haltung ihr gegenüber einnahmen, denn die Natur stellt nun einmal die Umgebung dar, in die ihr eigenes Leben eingebettet ist. Es müsste sich demnach bei Betrachtung der uns aus der Antike vorliegenden Äußerungen zum Verhältnis der Menschen zur Natur auch feststellen lassen, ob ökologische Aspekte dabei zur Geltung kamen, und es dürfte sich ebenso herausstellen, wie es um den beliebten Topos vom Frieden mit der Natur, in dem die Menschen in der Antike angeblich lebten, bestellt ist.

Man wird in den folgenden Ausführungen sicher die eine oder andere bekannte Persönlichkeit oder philosophische Richtung der Antike vermissen. Dafür gibt es zwei Gründe:

1. Ich musste für diesen Beitrag, der auf meinem Buch „Ökोगriechen und grüne Römer?“ basiert, eine Auswahl treffen.

2. Diese Auswahl sollte aber dennoch einen möglichst repräsentativen Eindruck von den Denkrichtungen vermitteln, die wir in der griechisch-römischen Antike antreffen. Deshalb wurden Vertreter ausgewählt, die sowohl typische als auch besonders klar konturierte Umweltpositionen vertreten. Die eine oder andere Berühmtheit ist auf diese Weise unter den Tisch gefallen. So wird man z. B. die Sophisten vergeblich suchen. Sie führten zwar ständig den Begriff „*physis*“, also „Natur“, im Mund, ihr Verständnis dieses Begriffes hat aber wenig mit unserer Fragestellung zu tun, d. h. er ist in dieser Hinsicht weder ergiebig noch relevant. Deshalb gehe ich in diesem Zusammenhang auch nicht auf die Sophisten ein. In meinem Buch wird ihr Naturbegriff allerdings eingehend behandelt.

Naturerklärung durch mythische Bilder bildete den Anfang des frühen griechischen Naturverstehens. Staunend stand der Mensch der Natur gegenüber, bewunderte ihre geheimnisvolle Größe und ihr rätselhaftes Wirken. Götter und Geister wurden von den Menschen als Urheber der Naturvorgänge betrachtet. Solch mythische Bilder finden wir in religiösen Kulturen und in den Bräuchen der Volksfrömmigkeit. *Mythisches Denken* prägte die Welt der homerischen Epen (ca. 8. Jh. v. Chr.) ebenso wie die Werke des von tiefster Frömmigkeit geprägten HESIOD (ca. 700 v.). Es ist auch durch die Zeugnisse der Vorsokratiker belegt und schlug sich nieder in den zahlreichen Weltaltermythen und Kulturentstehungstheorien der griechischen und römischen Literatur.

In der freien Natur erlebte der Mensch der Frühzeit die Macht des Unheimlichen und sah sich ihm ohnmächtig ausgesetzt. Tiere, Wälder, reißende Flüsse, das Meer und lebensbedrohliche Naturkatastrophen flößten ihm Furcht und Schrecken ein. Er fühlte sich abhängig und bedroht. Hinter den erfahrbaren Erscheinungen glaubte er göttliche Mächte am Werk. Mit Op-

fern, Beschwörungen und anderen rituellen Handlungen suchte er die Dämonen der Natur zu beschwichtigen und auf diese Weise sein Leben sicherer zu machen.

Die Natur konnte ihm aber auch ganz anders begegnen und ihm ein freundliches Antlitz zeigen. Dazu schreibt ALFRED BIESE (S. 11): „Überall in seinen Wäldern und Grotten, seinen Bergen und Schluchten, Quellen und Wellen empfing der Grieche den Eindruck eines anmutigen, üppigen Lebens ... vorwiegend im Epos ist die Lebensanschauung auf Daseinsfreude, Diesseitsglauben ohne Zukunftsfurcht gestellt“¹. In Baum und Quell, in Wald und Wiese lebten freundliche Naturwesen wie die gütigen und heilenden Nymphen, von denen man Hilfe erwarten durfte, und sogar unter den gewalttätigen Centauren gab es menschenfreundliche Exemplare wie den weisen Chiron, den Erzieher vieler Helden.

Der gottgleichen Macht der Natur gegenüber empfand der Mensch aber in jedem Fall, unabhängig davon, ob er sie fürchtete oder als freundliche Macht erlebte, seine eigene Unterlegenheit. Dieses Inferioritätsgefühl war nur dort aufgehoben, wo er der Natur in Gestalt einzelner Geschöpfe, in Tieren und Pflanzen, also in den Lebewesen seiner Umwelt, begegnete. In ihnen erkannte er Schicksals- und Leidensgenossen, verletzbar und sterblich wie er selbst. Ich erinnere an HOMERS (vermutlich 8. Jh. v. Chr.) berühmtes Gleichnis von den Blättern im Walde, von denen es heißt, dass sie wachsen und sterben wie die Geschlechter der Menschen (Il. 6,146-149).

Man hatte erkannt: Alle natürlichen Geschöpfe waren eingebunden in den Kreislauf von Leben und Sterben, aber auch in das Wechselspiel von Töten und Getötetwerden. Das in der Ilias gebrauchte Bild vom Falken, der die Taube schlägt, beschreibt dieses harte Gesetz der Natur (Il. 22,139-142). Es wurde als unumstößlich akzeptiert und auch das Töten wurde als selbstverständliche Lebensäußerung verstanden. Dennoch fehlte nicht die Sensibilität für Angst und Qual der leidenden Kreatur. Sicheinzufühlen in die Geschöpfe ist sogar ein herausragender Zug, der in vielen Gleichnissen Homers zum Ausdruck kommt.

Betrachten wir nun die Weltaltermythen und Kulturentstehungstheorien, so begegnet uns auch in ihnen eine doppelgesichtige Natur. Den einen erscheint sie als lebensbedrohender Dämon, den anderen als treu sorgende Mutter. Zugrunde liegt jedoch beiden Bildern die Überzeugung, dass der Mensch ohnmächtig und abhängig einer überwältigenden Natur gegenübersteht.

Die fortschrittsgläubigen Kulturentstehungstheoretiker (Aszendenztheorie) behaupteten, die Menschen hätten sich ursprünglich in einem jämmerlichen Zustand befunden: schlecht ernährt, unzulänglich gekleidet und primitiv behaust. Den Unbilden der Witterung, wilden Tieren, Krankheit und Tod seien sie hilflos ausgesetzt gewesen. Erst mit dem Aufkommen der Technik hätten sich die Lebensumstände verbessert. Nun hätten sich auch Künste und eine allgemeinverbindliche Moral entwickelt. Man habe sich zu politischen Gemeinschaften zusammengeschlossen, und aus dem chaotischen und von gegenseitiger Bedrohung gekennzeichneten Leben sei ein geordnetes, sicheres und friedliches Miteinander geworden, in dem Recht und Gesetze galten.

Ganz anders die Mythen vom Goldenen Zeitalter. Zwar hängt der Mensch auch hier völlig von der Natur und ihren Gaben ab, aber er vegetiert nicht dahin in Armut und Not, sondern die Natur bietet ihm von selbst alles für ein paradiesisches Leben. Im Frieden mit den Göttern und der Natur lebt er aufs angenehmste dahin ohne Leiden und Sorgen.

Doch dieses Glück währt nicht ewig. Irgendwann verliert sich die Frömmigkeit der Menschen. Gleichzeitig damit endet der Spendenautomatismus der Erde. Der Mensch ist nun genötigt, sich alles selbst zu verschaffen, was er braucht. Hier wird durch das zeitliche Zusammentreffen dieser beiden Ereignisse eine recht simple Gleichung nahegelegt. Sie lautet: Eingriffe in die Natur bedeuten Frevel an einer göttlichen Macht und werden bestraft. Notgedrungen emanzipiert sich der Mensch nun aus seiner Abhängigkeit von der Natur und entwickelt Technik und Zivilisation. Die konservativ-religiösen Urheber dieser Mythen

betrachten diesen Schritt also unter moralischen Kategorien und werten ihn negativ. Von nun an vollzieht sich nach ihrer Darstellung ein moralischer Niedergang (Deszendenztheorie), der sich über Silbernes und Ehernes Zeitalter unaufhaltsam hinzieht und schließlich im Eisernen Zeitalter seinen absoluten Tiefpunkt erreicht, mit Raub, Mord, völliger Gesetz- und Gottlosigkeit (Asebie).

Dieselbe Dichotomie in der Bewertung der Zivilisation, wie wir sie in den Zeitalter- und Kulturentstehungsmythen vor uns haben, zeigen auch die gegensätzlichen Deutungen des Prometheus. Für die einen ist Prometheus als Kulturstifter ein Heils- und Fortschrittsbringer der Menschheit (z. B. für den Sophisten PROTAGORAS), für die anderen (z. B. für HESIOD, ca. 700 v. Chr.) ist er ein frevelhafter Gottesverächter, der die bestehende Ordnung nicht respektiert.

Im berühmten Chorlied aus SOPHOKLES' (um 496-406 v. Chr) Tragödie „Antigone“ finden wir dagegen diese antagonistische Bewertung menschlicher Eingriffe in die Natur überwunden. Es weist auf den ambivalenten Charakter hin, den die Fähigkeit des Menschen, sich der Natur zu bemächtigen, besitzt:

*„Vieles ist ungeheuer, nichts
ungeheurer als der Mensch ...“*

*„Mit kluger Geschicklichkeit für
die Kunst ohne Maßen begabt,
kommt heut' er auf Schlimmes,
auf Edles morgen.
(SOPHOKLES, Antigone 365-367)*

Mit dem Bewusstsein, Gestalter der Umwelt und Herr der Geschöpfe zu sein und es selbst in der Hand zu haben, ob er, wie SOPHOKLES formuliert, ‚Schlimmes‘ oder ‚Edles‘ mit seinen Fähigkeiten bewirkt, lastet auf dem Menschen nun eine ungeheure Verantwortung. Er gerät in eine materiell und moralisch offene Situation, deren Ausgang er selbst bestimmt. Woher aber soll er den Maßstab für sein Handeln nehmen, woher Kriterien für Gut und Böse, Richtig und Falsch? Auch auf diese Frage findet sich eine

Antwort bei den griechischen Tragikern. Sie lautet: Der Mensch soll den ihm zugewiesenen Ort und seine Rolle in der Weltordnung einhalten und nichts tun noch verlangen, was ihm nicht gebührt. Durchbricht er die ihm von den Göttern gesetzten Schranken, so wird solche Hybris von ihnen bestraft, im Extremfall sogar mit dem Tod.

Dieses Bild von einer festen Seinsordnung, auf das wir hier stoßen, in der allem, was existiert, von einer göttlichen Macht eine bestimmte Rolle und Funktion zugewiesen ist, wird uns durch die gesamte Antike begleiten. Es bildet die Grundlage für das vielgerühmte ganzheitliche Denken des griechisch-römischen Altertums.

Als Überwinder des mythischen Denkens erweisen sich die ionischen Naturphilosophen (6./5.Jh. v. Chr.). Sie vollziehen den Schritt vom bildhaften zum logischen Denken. Sie erklären die Natur nicht mehr mit phantastischen Erzählungen, sondern mit Hilfe von Empirie, kritischer Rationalität und philosophischer Spekulation. Die Natur verliert auf diese Weise ihre Rätselhaftigkeit. Sie wird für die Menschen durchschaubar und verstehbar. Das Kausalitätsprinzip dient ihnen dazu, die Welt aus sich selbst heraus zu erklären. Zwar gelangt man nicht zu einer einhelligen Ansicht in Bezug auf die Grundsubstanz des Seins, sondern streitet beispielshalber darüber, ob im Wasser, im Feuer, in der Luft, in Atomen oder gar in mehreren Elementen der Ursprung alles Existierenden zu suchen sei, aber der enge Horizont des mythischen Weltbildes war nun durchbrochen und die *ratio* wurde zum entscheidenden Bezugspunkt für die Naturerklärung.

Wenn auch die Existenz von Göttern an sich keineswegs bestritten wurde – die frühen Naturphilosophen waren meist gottesfürchtige Menschen – so gab es doch im physikalischen Weltbild keinen Platz mehr für sie. Sie wurden abgedrängt in ein metaphysisches Sein. Die Gottesvorstellung war abstrakter geworden und manche Naturerscheinung, welche die Menschen früher mit religiöser Angst erfüllte, hatte durch eine natürliche Erklärung ihre furchteinflößende Wirkung verloren. So sah man hinter Donner und Blitz nicht mehr den zürnenden Himmelsherrscher Zeus,

sondern wusste, daß diese Phänomene durch Reibungen in den Wolken entstehen.

Die Unbefangenheit, mit welcher der Forscher nun, frei von religiös bedingten Ängsten und Bedenken, der Natur gegenübertrat, minderte aber in keiner Weise den Respekt und die Achtung vor ihr. Zu überwältigend empfand man immer noch ihre ungeheure Macht. Außerdem eröffnete sich dem forschenden Geist eine *Vernünftigkeit des Seins*, die ihn mit ehrfürchtiger Bewunderung erfüllte. Das in der Natur waltende, vernünftige Prinzip wurde als göttlich empfunden, und so belegte man auch vielfach die verstandesmäßig erkannten Kräfte und Elemente der Natur mit den Namen von alten Göttern. Empedokles benannte z. B. seine vier Elemente nach Zeus (Feuer), Hera (Luft), Hades (Erde) und der sizilischen Gottheit Nestis (Wasser).

Die Absicht, durch manipulative Eingriffe sich die Natur herrisch zu unterwerfen, lag solchem Denken fern. HERAKLIT (um 544-483 v. Chr.) meinte: „Weisheit ist es, ... gemäß der Natur zu handeln, indem man auf sie hört“ (Frg. 112). Das harmonische Sicheinfügen in die Gesetzmäßigkeit der Natur galt also auch bei den Naturphilosophen als Gebot der Klugheit.

Mit *mystischen Strömungen* wie dem *Dionysoskult* und der *Orphik* (7./6. Jh. v. Chr.), die in der Frühzeit aus dem Orient nach Griechenland gelangt waren, etablierten sich zwei Denkmuster im griechischen Weltverständnis, die eine folgenreiche Neuorientierung in der philosophischen Naturerklärung nach sich ziehen sollten. Es handelt sich a) um die *dualistische Welt-sicht* und b) um die *Höherbewertung des geistigen Prinzips* gegenüber dem Körper. Die Orphiker standen damit in schärfstem Gegensatz zu der sinnenfrohen Diesseitigkeit HOMERS. An die Stelle von unbeschwerter Lebenslust traten nun Askese und Enthaltensamkeit. Sie zählten zu den Maßnahmen, mit denen man sich von der unreinen Körperlichkeit zu befreien suchte. Der Glaube der Orphiker und auch später der Pythagoreer (PYTHAGORAS ca. 540-500 v. Chr.) an die Reinkarnation führte zudem zum Verzicht auf den Genuss von Fleisch und den Verzehr gewisser Pflanzen.

Ging die erste Generation der Naturphilosophen noch von einer durchgängig gleichen Beschaffenheit der Natur aus, so zog sich seit XENOPHANES (um 570-475/470 v. Chr.) und PARMENIDES (um 540-470 v. Chr.) nun auch bei den Philosophen ein Riss durch die bisher einheitlich gedachte Seinsstruktur. Ewiges, wahrhaft Seiendes, das allein durch den Verstand und reines Denken fassbar ist, stand hinfort für sie neben dem minderwertigen, weil nur scheinhaft Seienden der Sinnenwelt.

In PLATONS (um 428-347 v. Chr.) bekannter *Ideenlehre* wurde dann diese dualistische Weltauffassung voll entfaltet. Jenseits der dinglich-materiellen Wirklichkeit beginnt für ihn mit den Ideen erst der Bereich des eigentlichen, wertvollen Seins. Alle Dinge um uns herum, die wir mit den Sinnen erfassen, sind in Wahrheit nur Schatten, vergängliche und veränderbare Abbilder der Ideen, die im metaphysischen Raum existieren. Wir sind, wie die Höhlenbewohner in PLATONS berühmtem Gleichnis, an falsche Sinneseindrücke gefesselt. Diese gaukeln uns lediglich Scheinbilder vor, leer und ohne Seinsgehalt. Nur durch geistige Anstrengung können wir uns von solch falschen Vorstellungen befreien und zur Erkenntnis des wahren Seins vordringen. Die sichtbare und greifbare Natur um uns herum und die gesamte, täglich erlebte Welt werden somit bei PLATON zum Inbegriff des Minderwertigen, des Veränderlichen und Vergänglichen.

PLATONS Schüler ARISTOTELES (384-322 v. Chr.) hat zwar, wie man sagt, den reinen Geist wieder vom Himmel auf die Erde heruntergeholt. Als Formursache oder Seele wirkt er in der Funktion eines „unbewegten Bewegers“ nun in allem natürlich Seienden und stimuliert es dazu, in entelechetischer Entfaltung nach der Verwirklichung seines wahren Wesens zu streben. Die Aufteilung in wertvolles und minderwertiges Sein aber wird auch bei ARISTOTELES nicht vollständig überwunden, denn die real existierenden Wesen haben in unterschiedlichen Graden Anteil am geistigen Prinzip und besitzen daher qualitativ verschiedene Seelen: Pflanzen verfügen lediglich über eine vegetative, die über die Lebensfunktionen der Ernährung und Fortpflanzung nicht hinausreicht; der empfindenden

Tierseele wohnt dagegen auch die Fähigkeit der Sinneswahrnehmung inne. Doch nur der Mensch verfügt über Denkvermögen und damit über die Voraussetzung zu vollwertigem Sein.

Diese Abwertung der körperlich-dinghaften Welt durch die griechische Philosophie schuf günstige Voraussetzungen für die Behandlung der Natur als Ausnutzungsobjekt und Beute. Aber erst in der Neuzeit wurden die Konsequenzen dieses Ansatzes in ihrer letzten Zuspitzung wirksam. Verstärkt durch den ebenfalls im Orient verwurzelten jüdisch-christlichen Traditionsstrang, in dem die Schöpfung eindeutig Objektcharakter besitzt, wurde im 17. Jahrhundert dieser Dualismus virulent in DESCARTES' (1596-1650 n. Chr.) radikaler Trennung von wertvoller *res cogitans* (Geist) und zweitrangiger *res extensa* (Materie). Man empfand keine Skrupel, eine derart abgewertete Natur zu malträtieren und, wie sich FRANCIS BACON (1561-1626 n. Chr.) ausdrückte, sie auf die Folterbank zu spannen, um ihr ihre Geheimnisse zu entreißen (Novum Organum 13). Durch KANTS (1724-1804 n. Chr.) transzendentalen Subjektivismus schließlich erlitt die Materie eine weitere Entwertung. Sie war für ihn nur noch als Hervorbringung des bewussten Ichs gegenwärtig, und ihre Substanz verflüchtigte sich zu dem nicht fassbaren „Ding an sich“.

Diese Verlagerung des Substanzpotentials von der Welt auf das Ich ist jedoch ein neuzeitlicher Denkakt. In der Antike blieb der Mensch immer Teil des Naturganzen. Der Riss zwischen Geist und Materie verlief durch die Welt und durch ihn selbst. Der menschliche Mikrokosmos war ein Spiegelbild des Makrokosmos. Diese Auffassung – von PLATON und ARISTOTELES vertreten – barg in sich das Potential, sich geradezu als Schutzmechanismus für die Natur vor der Ausbeutung durch den Menschen zu erweisen. Denn die Seele aus ihrer minderwertigen, materiellen Einkleidung zu einer geistigen Existenz hin zu befreien und damit die höchste Seinsstufe zu erreichen, galt als erstrebenswerteste Form des menschlichen Lebens. Dem geistigen Prinzip in sich zum Durchbruch zu verhelfen, darin erfüllten sich nach dieser Auffassung Lebenssinn und Lebensglück. Nicht

materielle Werte, sondern geistige Entfaltung galt als erstrebenswert. Zurückhaltung bei der Inanspruchnahme natürlicher Ressourcen lag in der Logik dieses Ansatzes. Darüber hinaus stand das von denselben Philosophen hochgeschätzte Prinzip des Maßhaltens einer ungehemmten Ausbeutung der Natur im Wege – zumindest in der Theorie.

An der beschriebenen Wertsetzung orientierten sich PLATONS Seelenlehre, sein Staats- und Gesellschaftsmodell sowie die hierarchische Seinsordnung des ARISTOTELES und auch seine Rangfolge der menschlichen Tätigkeiten. D. h. aber, diese Lehren, welche Prinzipien für die Gesellschaftsordnung und das menschliche Handeln enthielten, stellten im Grunde eine Aufforderung zum möglichsten Verzicht auf materielle Güter dar. IRING FETSCHER (1988)² z. B. sieht daher verständlicherweise in einer Rückbesinnung auf diese griechische Werteordnung und einer daraus folgenden Umorientierung unseres Konsumverhaltens auch für uns einen Weg zum Frieden mit der Natur. Die Forderung nach Konsumverzicht im Interesse des ökologischen Gleichgewichts würde auf diese Weise wirkungsvoll unterstützt durch ein anthropozentrisches Primärinteresse, nämlich durch den Wunsch nach einer anspruchsvollen ethischen Selbstverwirklichung.

Dieses hohe Ideal einer von ethischen und geistigen Werten bestimmten Lebensführung stellte jedoch selbst für die Philosophen lediglich eine Zielvorstellung dar, die nur unter größten Anstrengungen erreichbar schien, und seine Verbindlichkeit richtete sich außerdem vorwiegend an die gesellschaftlichen Eliten. Den unteren sozialen Schichten, nämlich den Handwerkern und Bauern, nicht zu reden von den Sklaven, gestanden die philosophischen Gesellschaftsmodelle von vorneherein einen größeren Spielraum zu hinsichtlich der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse. Und im realen athenischen Alltag, in dem die wohlhabenden Bürger und Philosophen kaum in Berührung kamen mit den bäuerlichen und handwerklichen Nutzern der Natur, dürften diese hehren Maßstäbe eher eine noch geringere Bedeutung besessen haben.

Nach allen gängigen Erfahrungen darf ohnehin bezweifelt werden, dass einem solchen Ideal zuliebe sich eine größere Zahl von Menschen dauerhaft von ihren sinnlichen Neigungen und Gelüsten weglocken ließe und die Kraft zu einem asketischen Leben aufbrächte. Dass selbst PLATON das nicht schaffte, bestätigt uns DIOGENES LAERTIOS (Ende 2. Jh. n. Chr.), der berichtet, dass PLATON trotz seiner elitären Verachtung materieller Güter und seiner eindringlichen Warnungen vor den Gefahren der Verweichlichung persönlich nicht auf einen seiner vornehmen Herkunft entsprechenden Luxus verzichtete. Diese Inkonsequenz brachte den Kyniker DIOGENES (ca. 412-323 v. Chr.) derart in Rage, dass er bei Regenwetter in PLATONS Haus eindrang, mit nassen und schmutzigen Füßen über die feinen Teppiche und Decken stapfte und so zum Ausdruck brachte, was er von der Glaubwürdigkeit seines Philosophenkollegen hielt.

Ebenso wenig wie das Ideal eines auf immaterielle Werte ausgerichteten Lebens konnte die Forderung nach Mäßigkeit und Besonnenheit, die in der griechischen Ethik ihren festen Platz hatte und die sich beispielshalber im aristotelischen Moralprinzip des mittleren Maßes niedergeschlagen hatte, die natürliche Umwelt vor einem ruinösen Zugriff durch den Menschen schützen. Auch in dieser Hinsicht reichte die Ausstrahlung der Theorie auf die Praxis nicht sehr weit, wie die zahllosen Beispiele eines rücksichtslosen Umgangs mit der Natur zeigen, wie wir sie aus der Antike kennen.³

Für Naturforschung und die Frage nach ökologischen Zusammenhängen boten die Ausrichtung auf das Metaphysische bei PLATON und die Dominanz einer anthropozentrischen Ethik kaum Anlass. Für ARISTOTELES stellte die wahrnehmbare Wirklichkeit zwar reales Sein dar, und aus der Naturbeobachtung ließ sich anders als bei PLATON folglich echtes Wissen gewinnen. Er beschrieb und klassifizierte in seinen Werken denn auch sorgfältig Pflanzen und Tiere, befasste sich mit Meteorologie ebenso wie mit erstaunlichen Naturphänomenen, konstatierte die Auswirkung von Umwelteinflüssen, d. h., er beobachtete einfache ökologische

Zusammenhänge, aber seine Naturforschung und Naturdeutung wurde von der Idee des Zweckes her bestimmt. Staunend stellte er vor allem in der Pflanzen- und Tierwelt immer wieder fest, wie zweckmäßig sich diese Lebewesen verhalten. Wenn er z. B. beobachtete, wie Spinnen ihre Netze und Vögel ihre Nester bauen, fragte er sich mitunter, ob diese Wesen nicht doch zu Überlegungen fähig seien. In einer Naturvorstellung aber, die sich zwar auf Empirie stützt, aber im gesamten realen Sein ein einheitliches vernünftiges Prinzip am Werk sieht, das dafür sorgt, dass alles sich zweckmäßig auf sein wahres Wesen hin bewegt und entwickelt, bleibt letztlich wenig Raum für Befürchtungen, dass die Natur durch äußere Einflüsse grundlegend geschädigt oder gar zerstört werden könnte.

Die Ethik der Stoiker mit ihrem Streben nach *virtus* war ebenso wie die Lehren PLATONS und ARISTOTELES' konsequent auf immaterielle Werte ausgerichtet und hätte insofern einen Beitrag zu ressourcenschonendem Verhalten leisten können. Auch ihr Glaube an die Durchseelung aller Wesen und Körper verlangte im Grunde einen pfleglichen Umgang mit der Natur. Der stoische Pantheismus hätte, konsequent durchgehalten, ein Universum von Schwestern und Brüdern entstehen lassen müssen. Aber in dieser schillernden Lehre gab es, ebenso wie in den anderen philosophischen Systemen, Bestandteile, die den Gleichheitstendenzen entgegenwirkten.

Die Stoiker glaubten nämlich auch an eine hierarchische Ordnung des Seins und waren der Auffassung, dass die niedrigeren Lebewesen zum Nutzen der höherstehenden geschaffen worden seien. Überdies existierte für sie, trotz ihres monistischen Materialismus, als feinste und reinste Erscheinungsform des Seins doch irgendwie ein geistiges Substrat, das als Weltseele im Sein wirkte. Mit der Einstufung der Lebewesen je nach dem Grad ihrer Teilhabe an dieser Weltseele fand der Dualismus eines höher- und eines minderwertigen Seins wiederum Aufnahme in ihre Philosophie, wenn auch in abgeschwächter Form. So hat denn auch die Stoa keinen heiligen FRANZISKUS hervorgebracht, der die Flöhe als seine lieben Brüder betrachtete.

Ebenso wenig wie die griechischen Philosophen befassten sich ihre römischen Kollegen bewusst und gezielt mit „*rebus oecologicis*“. Das darf bei ihnen nicht von vorneherein als selbstverständlich angenommen werden, denn bei ihren philosophischen und wissenschaftlichen Bemühungen waren sie nicht wie die Griechen hauptsächlich auf Erkenntnisgewinn aus, sondern es kam ihnen mehr auf den praktischen Nutzen an, wie wir den Worten CICEROS und SENECA ausdrücklich entnehmen können.

Dass sie die Auswirkungen umweltschädlicher Verhaltensweisen durchaus wahrnahmen, sie beklagten und unter ihnen litten, können wir z. B. bei SENECA, dem älteren PLINIUS und den Dichtern HORAZ, JUVENAL und MARTIAL nachlesen. Vor allem der Lärm, der Schmutz und die schlechte Luft Roms setzten den Bewohnern der Hauptstadt sehr zu. Wer es sich leisten konnte, entfloh, wenigstens zeitweise, diesen lästigen Begleiterscheinungen des Molochs Großstadt. Er zog sich in eine *villa suburbana*, zurück, d. i. eine Stadtrandvilla in der Übergangszone zum unbebauten Land, oder er nahm nach seinen Dienstgeschäften noch eine Reise von oft mehr als 20 km in Kauf, um den Rest des Tages auf seinem Landgut zu verbringen. Auch die massiven Eingriffe in die Landschaft werden in der römischen Literatur missbilligt. Man übt Kritik an dem Kahlschlag der Bergwälder, der Verdrängung einheimischer Pflanzen durch exotische Gewächse, der Ausbreitung des monotonen Latifundienwesens auf Kosten der ursprünglichen landschaftlichen Vielfalt und an der extensiven Bebauung der schönsten Seeufer und anderer reizvoller Gegenden Italiens. Ebenso wenig fehlt es an scharfen Worten, um die Auswüchse des Menschen und Natur ruinierenden Bergbaus zu verurteilen, der ganze Gebiete in Mondlandschaften verwandelt und den in ihm tätigen Menschen ein qualvolles Leben und einen frühen Tod bereitete.

Einigen wenigen dieser Übel rückten die Herrscher mit Gesetzen zu Leibe. So wurden beispielshalber die Leichenverbrennungsanlagen Roms (*ustrina*) ins Weichbild der Stadt verbannt. Gerber, Ölpresse und Wäscher durften ihre Tätigkeit nur außerhalb von Wohngebieten

ausüben. Für Lärm erzeugende Handwerksbetriebe gab es Zuzugsbeschränkungen. Für den Bau der Mietshäuser wurden begrenzende Vorschriften erlassen und ein Fahrverbot hielt tagsüber die Stadt frei von Fuhrwerken, wofür die Stadtbewohner dann allerdings nachts ihren Schlaf einbüßten, wenn die Wagen über das holprige Pflaster und durch die engen Straßen rumpelten.

Man fühlte sich also von den zahlreichen Umweltbelastungen teilweise sehr bedrängt, bemühte sich auch hier und da um Abhilfe, im Ganzen aber arrangierten sich selbst die praxisorientierten Römer, so gut sie konnten, mit den unangenehmen Gegebenheiten. Schonung der Natur war erst recht kein Gesichtspunkt bei ihren punktuellen Sanierungsmaßnahmen. Ebenso lag es ihnen fern, Umweltbelastungen in ökologischem Zusammenhang zu sehen.

Von den meisten römischen Dichtern und Schriftstellern werden vielmehr Umweltschäden als eine Angelegenheit der Ethik betrachtet. Sie werden erwähnt als Beispiele für eine verfehlte Moral, als Resultate einer falschen Werteskala und einer entsprechend verkehrten Lebensführung.

Bei SENECA D. J. (um 4-65 n. Chr.) lässt sich dies besonders deutlich beobachten. Er predigt ein kynisch-stoisches Genügsamkeitsideal und geißelt alle Ausschweifungen des zeitgenössischen Luxus als Frevel wider die Natur, wobei er mit dem Wort ‚Natur‘ die ‚natürlichen Maßstäbe der kosmischen Ordnung‘ und nicht die Umwelt meint. In seinen Augen stellen aber nicht nur die Auswüchse eines übertriebenen Genussstrebens, die sich vielfach naturzerstörend bemerkbar machen, Fehlritte dar, sondern er erblickt in der gesamten zivilisatorischen Entwicklung im Grunde eine Sünde wider die Natur, denn diese habe dem Menschen doch alles, was er für ein glückliches Leben brauche, zur Verfügung gestellt. Damit könne und solle er sich begnügen. Und so meint SENECA in einem Brief an seinen jungen Freund LUCILIUS: „Deswegen, mein Lucilius, müssen wir den Weg einhalten, den die Natur uns vorgeschrieben hat.“ (ep. 122,19). Seneca geht es bei diesem Appell, naturgemäß zu leben, nicht in unserem Sinne

um Naturschutz, sondern um ein vernünftiges Sicheinfügen in die bestehende, in seinen Augen sinnvoll gestaltete natürliche Weltordnung. Dass die Umwelt davon profitiert, gehört zwar dazu, stellt aber nicht den primären Zweck seiner Mahnung dar.

Selbst in den ‚*naturales quaestiones*‘, einem Werk, das sich die rationale Naturerklärung zum Ziel gesetzt hat, verknüpft Seneca die gewonnenen Erkenntnisse mit ethischer Paränese. Naturerkenntnis soll die Menschen sittlich festigen. Das Wissen um das Wesen von Natur und Kosmos soll ihnen die Absurdität eines naturwidrigen Verhaltens klarmachen und ihnen zur richtigen Lebenseinstellung verhelfen. Es hebe sie nämlich über die Sphäre des Menschlichen hinaus in die Regionen des Göttlichen und zeige ihnen, wie „lächerlich die Grenzen der Menschen“ seien (nat. quaest. I praef. 9).

Senecas Interesse gilt neben der Ermittlung objektiver Tatbestände immer wieder der Frage nach den Auswirkungen der Naturphänomene auf das Dasein und die Haltung der Menschen. Diese erfahren die Natur als eine übermächtige Kraft, der sie nichts entgegenzusetzen haben. Eine lenkende Vernunft waltet in der gesamten Natur. Auch gelegentliche Störungen in diesem Organismus vermögen den gesetzmäßigen Ablauf der Naturvorgänge nicht zu beeinträchtigen. Für Sorgen wegen einer möglichen Gefährdung des harmonisch austarierten ökologischen Systems Natur besteht kein Anlass, denn alle Abläufe folgen einer durch göttlichen Plan festgelegten Bestimmung, die durch menschliche Eingriffe nicht beeinflusst werden kann. Besonders deutlich wird diese Auffassung bei der Beschreibung der Sintflut (nat. quaest. III 27-30). Obwohl SENECA mit außerordentlicher Gründlichkeit und Ausführlichkeit verschiedene natürliche Ursachen, die eine derartige Überschwemmungskatastrophe herbeiführen können, darlegt und im Einzelnen erörtert, stellt er resümierend fest „*haec fatis mota, non aestu, nam aestus fati ministerium est.*“ (nat. quaest. III 28,3), d. h., „diese Wassermasse ist vom Schicksal in Bewegung gesetzt, nicht von der Flut, denn die Flut ist nur ein Werkzeug des Schicksals“. Schicksal, Gottheit und Natur sind für SENECA synonyme Bezeichnungen

für die den gesamten Kosmos und die Natur beherrschende und lenkende Kraft.

Auch CICERO (106-43 v. Chr.) lagen ökologische Überlegungen fern, wenngleich seine sittlichen Massstäbe umweltfreundliche Tendenzen aufwiesen. Für die persönliche Lebensführung riet er zwar nicht wie Seneca zu rigider Genügsamkeit, sondern gestand dem Körper zur Steigerung des Wohlbefindens eine maßvolle Befriedigung nicht nur der elementaren Bedürfnisse zu. Er orientierte sich aber sowohl an den ethischen Prinzipien der Griechen mit ihrer Tugend des Maßhaltens und der Höherbewertung der Geistnatur als auch am urrömischen Ideal der Anspruchslosigkeit. Eine solche Einstellung wirkte sich ressourcenschonend aus, auch wenn darin nicht ihr Motiv zu sehen war.

Aber unabhängig davon räumte CICERO den Menschen ausdrücklich das Herrschafts- und Nutzungsrecht über die niederrangige Natur ein. Dieses Recht entsprach, so meinte man in der Antike allgemein, der vernünftigen Ordnung des Alls. Das Denkmuster hatten wir bereits bei den Griechen kennengelernt, und es entsprach auch der *communis opinio* der Römer. Demgemäß waren nicht nur Pflanzen und Tiere zum Nutzen des Menschen geschaffen. So besteht z. B. nach den Worten CICEROS der einzige Zweck der Schafe darin, den Menschen Wolle zu liefern, des Hundes, Wachdienste zu leisten und des Schweins, die Menschen mit Fleisch zu versorgen. Ja, der Mensch besaß sogar das Recht, die gesamte Umwelt nach seinen Zwecken zu gestalten und sie sich dienstbar zu machen. In seinem Werk ‚*de natura deorum*‘ (II 152) schreibt Cicero:

„Die gewaltigsten Phänomene, die die Natur hervorgebracht hat, verstehen wir allein zu bändigen, nämlich das Meer und die Winde, da wir die Wissenschaft der Nautik besitzen; ... Ebenso besitzt der Mensch die vollkommene Herrschaft über die Güter der Erde Wir verleihen dem Boden Fruchtbarkeit, indem wir das Wasser hinleiten; wir kanalisieren die Flüsse, bestimmen ihren Lauf und lenken sie ab. So versuchen wir schließlich durch unsere Hände mitten in der Natur gewissermaßen eine zweite Natur zu schaffen.“

Wo die Grenzen für eine solche Umgestaltung der Natur verlaufen, diese Frage beantwortet CICERO nicht. Aus seinen Worten spricht jedoch eine derartig euphorische Freude über die Leistungsfähigkeit der Technik, ein solcher Stolz auf den Menschen als Meister der Schöpfung, dass man kaum einen begrenzenden Horizont zu erkennen vermag.

Auch CAESAR (100-44 v. Chr) berichtet in seinen *Commentarii* nicht nur, wie er seine Feinde besiegt, sondern auch wie er es versteht, sich mit Umsicht, rationaler Planung, Organisation und technischem *Know-how* die Natur zu unterwerfen und sie so seinen Interessen dienstbar zu machen. Der natürliche Vorteil der Lage von Alesia z. B. wird durch die Arbeit (*labor*) der Legionäre, die Gräben ausheben, Wälle aufwerfen, Gewässer umleiten, und durch Belagerungsanlagen und Belagerungsmaschinen zunichte gemacht. Der Bau einer Brücke über den Rhein in der Rekordzeit von nur zehn Tagen und an einer Stelle, wo der Strom besonders breit, reißend und tief war, sollte nicht zuletzt den bedrohlichen Germanen demonstrieren, dass sie es bei den Römern mit Gegnern zu tun hatten, die es schafften, selbst Naturgewalten niederzuringen, wenn sie ihnen im Wege stehen. CAESARS Verhältnis gegenüber der Natur ist militant. Die „erste Natur“ wird gewissermaßen durch eine „zweite“ unterworfen. Das geschieht im Krieg, wo nicht nur das Kämpfen, sondern auch der Bau von Lagern, Straßen und Brücken sowie das Umleiten von Flüssen zu den selbstverständlichen Pflichten der Soldaten gehört. Aber auch im Frieden sucht CAESAR die Natur durch sein Eingreifen zu korrigieren und umzugestalten, wie seine Pläne zur Entwässerung von Sümpfen (Pomptinische Sümpfe), Vertiefung von Häfen (Ostia), Ableitung von Seen (Fuciner See) und seine Absicht, den Isthmus von Korinth zu durchstoßen, uns zeigen. Im *bellum Africanum* heißt es „*virtute incommodum naturae vincere*“, d. h. durch Tüchtigkeit und Können den Nachteil der Natur besiegen“. MANILIUS, ein Astronom des 1. Jh. n. Chr., äußert in seinem Werk *Astro-nomicon* (4,932) die feste Überzeugung, „*ratio omnia vincit*“, d. h. „technische Rationalität besiegt alles“.⁴

Hier zeigt sich ein Zug, der römisches Denken generell charakterisiert; Dazu schreibt K. W. WEBBER: „Eine widerspenstige Natur dem eigenen Willen zu unterwerfen und in diesem ‚Triumph‘ den zivilisatorischen Glanz der eigenen Epoche zu verherrlichen, darin spiegeln sich Stolz und Selbstbewußtsein wider, die die meisten Römer der frühen Kaiserzeit durchdrangen. Ihnen lag nicht nur die ganze Welt zu Füßen, auch die Natur hatten sie sich, z. T. wenigstens, dienstbar gemacht“ (a. a. O. S. 156).

Solchem Denken entsprach es, wenn es sich die Kaiser zur Ehre anrechneten, aus allen Weltgegenden Zigtausende von Tieren nach Rom zu transportieren und zum Spektakel für die Massen in der Arena abschlachten zu lassen, wodurch regional ganze Tierarten ausgerottet wurden, oder wenn vornehme Senatoren darin wetteiferten, aus den entferntesten Winkeln der Erde ausgefallene Leckerbissen für die verwöhnten Gaumen ihrer Gäste herbeizuschaffen.

Eine treffliche Bestätigung liefert uns auch der Dichter STATIUS (um 40-96 n. Chr) in seinem Gedicht auf das Landhaus eines POLLIO FELIX, für dessen Bau offenbar sowohl eine Landerhebung abgetragen als auch das Meer aufgeschüttet worden war (*Silvae* II 2):

„*Dieser Ort genießt die Gunst der Natur, hier ist sie, besiegt, dem Bauherrn / gewichen, und gelehrig fügt sie sich fremder Verwendung. / Ein Berg war einst hier, wo du eine Ebene siehst, und Fluren, / wo jetzt das Haus sich befindet; wo nun einen hochragenden Wald du erblickst, / war nicht einmal Land. Der Besitzer hat erfolgreich die Wildnis gezähmt, / dem besiegten Fels neue Formen gegeben, und froh folgt / ihm nun die fruchtbare Erde. Schau her, wie die Felsen das Joch nun ertragen, / und der Berg folgsam, eintritt oder weicht aus dem Haus.*“

Es gab jedoch auch kritische Stimmen in Rom, die ein solch zerstörerisches Gebaren nicht als Ausdruck von Größe und Überlegenheit verstanden, sondern darin fehlende sittliche und geistige Reife erblickten, wie den bereits zitierten Philosophen SENECA, die Historiker SALLUST und LIVIUS sowie den Dichter HORAZ,

die an Zeiterscheinungen wie Schlemmerorgien, überdimensioniertem Bauen oder Tierhetzen Anstoß nahmen.

Zu diesen kritischen Stimmen zählt auch der Naturgelehrte und Polyhistor PLINIUS d. Ä. (um 23-79 n. Chr.). Er weicht mit seinem pessimistischen Natur- und Menschenbild deutlich von der kosmischen Idylle ab, die in der Antike die vorherrschende Mehrheitsmeinung bestimmte. In der Tradition der Aufklärer stehend, ist der Mensch für PLINIUS ein Mängelwesen. Im Unterschied zu allen übrigen Kreaturen, die mit Schalen, Rinden, Stacheln, Federn, Schuppen, Fellen u. ä. versehen wurden und daher einigermaßen gesichert ins Leben treten, hat die Natur nur ihm eine solche ihn schützende Ausstattung versagt. Körperlich defizitär, dazu noch belastet mit destruktiven Leidenschaften und Begierden beginnt er schutz- und hilflos seinen Lebensweg. Derart benachteiligt erscheint ihm die Natur als eine bössartige Stiefmutter und die Umwelt als ein bedrohliches Monster. Er wurde gnadenlos in einen gefährlichen Daseinskampf geworfen. Mit der einzigen Waffe, die die Natur ihm verliehen hat, seiner technischen Intelligenz, führt der Mensch nun einen erbitterten und skrupellosen Kampf ums Überleben, nicht nur gegen die Mitgeschöpfe, sondern sogar gegen seine eigenen Artgenossen. Die Umweltfeindschaft des Menschen ist somit existentiell, d. h., sie ist programmiert durch seine gefährdete Position, in der er sich von Geburt an befindet, und durch seine äußerst problematische Veranlagung. Angesichts einer solchen Ausgangslage wird der Frieden zwischen Mensch und Natur zur weltfremden Utopie. Verblendet und voller Gier zerstören die Menschen dann folgerichtig sogar ihre eigenen Lebensgrundlagen und richten sich hemmungslos selbst zugrunde. Dazu ein Zitat von PLINIUS d. Ä.:

„... wir vergiften (gemeint ist aus Gier) auch die Flüsse und Elemente der Natur, selbst das, was uns leben lässt [die Luft] verderben wir.“ (Nat. hist. VIII 3)

Über gewisse, aber im Vergleich mit heute doch begrenzte Kenntnisse ökologischer Zusammenhänge, wie sie in diesem Zitat des PLINIUS

ersichtlich werden, verfügten auch die Vertreter praktischer Disziplinen: Ärzte, Architekten und Landwirte.

Sie stützten sich auf die Forschungen der Hippokratischen Schule (5./4. Jh. v. Chr.), die mit ionischem Erkenntnisdrang unermüdlich den Zusammenhängen zwischen dem Befinden des Menschen und seiner Umgebung nachgegangen und zu der Überzeugung gelangt war, dass Krankheit oder Gesundheit immer auch als abhängig vom Lebensraum betrachtet werden müssten. Die Lage eines Ortes, die Beschaffenheit des Bodens, das Klima, die Windverhältnisse, die Sonneneinstrahlung, die Qualität des Wassers, aber auch kosmische Einflüsse hielt man für bedeutsam. All diese Faktoren galt es zu beachten, wenn man einen Kranken heilen, gesunden Wohnraum erstellen oder reiche Ernten einfahren wollte. Sogar die Kultur und spezifische Wesensart gewisser Völker, wie die angebliche Weichlichkeit und den Sklavensinn der Asiaten oder die hervorragende Tapferkeit, Ausdauer und Freiheitsliebe der Griechen brachten Geographen und Ethnologen in Zusammenhang mit den jeweils herrschenden Umweltbedingungen.

Ökologisches Wissen und ökologische Überlegungen besaßen für diese Berufssparten eine kaum zu überschätzende Bedeutung. Dennoch war ihr Interesse an der Umwelt nicht physis-orientiert und schon gar nicht physiozentrisch ausgerichtet, sondern rein anthropozentrisch. Es ging ihnen um das Wohl und Wehe der Menschen und nicht um die Unversehrtheit der Natur.

Diese Einstellung erscheint am wenigsten selbstverständlich für den Bereich der Landwirtschaft, die den direkten Umgang mit der Natur pflegt. Und von den Römern, einem ursprünglichen Bauernvolk, das so stolz war auf seine ländlichen Wurzeln, hätte man vielleicht auch eine uneigennützig Liebe zur Natur mit ihrer Flora und Fauna erwarten dürfen. Aber in der landwirtschaftlichen Fachliteratur schlägt sich eine solche Haltung im allgemeinen nicht nieder.⁵ Der Schriftsteller und Gelehrte VARRO (um 116-27 v. Chr) bestätigt in seinem Werk über die Landwirtschaft, *de rebus rusticis* (I 28), dass

es den italischen Bauern vor allem auf Nutzen und Gewinn ankam. In diesem kapitalistischen Geist belehrte z. B. auch CATO d. Ä. (234-149 v. Chr) seinen Sohn, dass er sich Männer zum Vorbild nehmen solle, die mehr Hinzuerworbenes als Ererbtes hinterlassen hätten, und er mahnte ihn, ein Bauer solle niemals kaufen, sondern immer verkaufen. Das Gut mit allem, was dazu gehörte, den Gebäuden, Geräten, pflanzlichen Kulturen, dem Vieh und den Menschen, betrachtete CATO als ein kostbares Vermögen. Weil man dessen Wert erhalten wollte, und aus keinem anderen Grund, ging man sorgsam und pfleglich damit um (de agricultura II 5,7). Von einem solchen Mann, der nicht davor zurückschreckte, seinen Sklaven im Krankheitsfall die Essensrationen zu kürzen und sie bedenkenlos verkaufte, sobald sie nicht mehr leistungsfähig waren, der sich selbst bei den Götteropfern knauserig zeigte, von ihm konnte man nicht erwarten, dass er sich für die Natur um ihrer selbst willen einsetzte. Dieses Kosten-Nutzen-Denken nach dem altrömischen Prinzip des „*Do, ut des.*“ (Ich gebe, damit du gibst.), das bereits in den bäuerlichen Kleinbetrieben galt, steigerte sich zu reinem Profitstreben, als nach den Punischen Kriegen die riesigen Latifundien aufkamen und deren Besitzer, die den direkten Bezug zum Boden verloren hatten, von der Stadt aus die gewinnträchtige Bewirtschaftung ihrer Güter überwachten.

Die Römer, ursprünglich ein Land- und Bauernvolk, waren im Laufe ihrer Geschichte ohnehin zum großen Teil zu **S t a d t b e w o h n e r n** geworden, und diese Standortveränderung blieb nicht ohne Auswirkungen auf ihr Verhältnis zu Land und Natur.

Parallel zur Verstädterung, die in der Kaiserzeit ihren Höhepunkt erreichte, entwickelte sich bei vielen eine romantische Sehnsucht nach dem Land. Sie erfasste Arm und Reich, wie wir der kaiserzeitlichen Literatur entnehmen können. Alle wollten möglichst den Unannehmlichkeiten der Großstadt entfliehen. Das bedeutete aber nicht, dass man etwa in nostalgischem Verlangen zu der schlichten und anspruchslosen Lebensweise der bäuerlichen Vorfahren zurückzukehren wünschte. Man dachte vielmehr nicht einmal

im entferntesten daran, den gewohnten urbanen Lebensstil aufzugeben – das gilt zumindest für die wohlhabenden Gesellschaftsschichten.

Im Gegenteil, man verschaffte sich auf dem Land denselben zivilisatorischen und kulturellen Komfort wie in Rom, konnte ihn hier aber ungestörter als in der Metropole genießen. Eine luxuriöse Villa in reizvoller Landschaft bildete das passende Ambiente für erlesenen und verfeinerten Genuss. Die Natur bot ein Additum zum gewohnten städtischen Luxus. Man wollte sich an ihr erfreuen. Daher sollte sie interessant, schön und gefällig sein. Man suchte die ländliche Umgebung als ästhetisch ansprechende Kulisse. Die Landschaft wurde wie ein Kunstwerk betrachtet. So vergleicht z. B. PLINIUS d. J. (61-113 n. Chr) die Schönheit der Gegend, in der seine etruskische Villa liegt, mit einem eindrucksvollen Gemälde.

Je kunstvoller ein Naturensemble erschien, desto mehr fand man Gefallen an ihm. Das Ungewöhnliche, Staunenswerte, Seltene wurde besonders geschätzt. Als solche *miracula* (Naturwunder) schildert uns PLINIUS die schwimmenden Inseln im Vadimonis-See oder die an- und abschwellende Quelle des Larius-Sees. Auch spektakuläre Naturphänomene verschiedenster Art, wie eine Überschwemmungskatastrophe am sonst sehr sanften Flüsschen Anio, ein zahmer Delphin und natürlich der Ausbruch des Vesuvs, riefen höchste Bewunderung hervor. Man begeisterte sich mehr für das Ausgefallene, Artificielle als für das Natürliche an der Natur. Die Natur erschien dem Stadtrömer als große Künstlerin, an deren Werke die menschliche Gestaltungskraft im allgemeinen nicht heranreichte. Deshalb auch der Stolz, wenn es gelegentlich doch gelang, sie zu übertreffen (vgl. STATIUS).

Die Welt der bäuerlichen Arbeit auf den Gütern interessierte die städtischen Besitzer nur wenig. Sie befand sich außer Sichtweite des Herrenhauses, fein abgeschirmt durch sauber gestutzte Buchsbaumhecken. Vom Haus aus erfreute man sich an den parkartigen Gärten, die das Haus umgaben, an ihren Springbrunnen, Wasserbecken, Grotten, Pavillons und Tempelchen, zwischen denen sich mythologische

Figuren und zahllose kleine Schutzgötter der Landbevölkerung tummelten, entweder aus Stein und Marmor gemeißelt oder in Holz und Buchs geschnitten.

Man liebte diese künstlichen Idyllen so sehr, dass man sich die Illusion von Gärten oder Landschaften sogar in die Stadthäuser holte, indem man sie auf die Wände des Peristyls oder von Wohnräumen malte. Der zweite pompejanische Stil erklärt sich so zum großen Teil aus dem Wunsch, jede räumliche Begrenzung aufzuheben und das Haus in eine natürlich wirkende Scheinwelt einzubetten. Aus Sehnsucht nach der Natur hatte man sich der wahren Natur völlig entfremdet. Die Frage nach dem ökologischen Bewusstsein dieser Stadtrömer beantwortet sich angesichts einer solchen Art der Naturliebe fast von selbst.

Ausschließlich anthropozentrisches Denken begegnete uns bisher bei unseren Recherchen. Als niederrangig Seiendes hatten die Geschöpfe der Natur den Bedürfnissen des Menschen zu dienen. Ein eigener Anspruch stand ihnen nicht zu.

Ein für die Natur günstigeres Bild bietet sich uns in den *Georgica*, dem Gedicht vom Landbau, aus der Feder des römischen Nationaldichters VERGIL (70-19 v. Chr.). Er liebt die Pflanzen und Tiere und scheint mit ihnen Freude und Leid zu empfinden. Seine Ratschläge für den Landmann zielen daher nicht, wie sonst in der landwirtschaftlichen Fachliteratur üblich, in erster Linie auf Gewinnmaximierung ab, sondern sind auf das Gedeihen und Wohlergehen der Tiere und Pflanzen ausgerichtet. In liebevoller Zuwendung befasst er sich selbst mit den geringsten Wesen. Menschen, Tiere und Pflanzen, alle sind nach VERGILS Ansicht in gemeinsamem Empfinden miteinander verbunden durch den gleichen göttlichen Atem.⁶ Folgt man dieser Auffassung, so erhält der Respekt vor allen Geschöpfen der Natur eine Verbindlichkeit, die den Bereich des Subjektiven übersteigt. Der achtungsvolle Umgang mit jedem Naturwesen wird dann zu einem allgemeinen Gebot der Frömmigkeit und der schuldigen Ehrfurcht vor dem Göttlichen in der Natur.

Gleichwohl ist auch VERGIL ein Vertreter des hierarchisch gegliederten Naturverständnisses,

mit dem Menschen als Herrn an der Spitze der Schöpfung. Auf Grund seines Intellekts (*ratio*) und seines überlegenen Wissens trägt der Mensch die Verantwortung für die Aufrechterhaltung der Naturordnung. Diese ist nämlich in sich nicht stabil. Zahlreiche Tiere und Pflanzen neigen zur Degeneration und drohen, in ihrer Funktion zu versagen. Kundige Eingriffe von menschlicher Hand sind erforderlich, um das gefährdete System immer wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Die niederen Kreaturen sind vielfach hilflos ohne menschliche Fürsorge und Pflege und bedürfen der menschlichen Unterstützung, um gesundes Blühen und Gedeihen zu entwickeln. In der Rolle des Hegers und Pflegers bildet der Mensch daher einen unentbehrlichen Faktor im Haushalt der Natur. Wenn er Rebstöcke bindet und schneidet oder Schädlinge vernichtet, liegt das im Interesse der gesamten Natur, auch wenn der Mensch damit zugleich seinem eigenen Nutzen dient. Er unterstützt durch sein Handeln die Ordnung der Natur und beseitigt Störungen in ihr. Nur so wird gewährleistet, dass jedes Lebewesen die ihm zugewiesene Funktion erfüllt. Als eine glückliche Symbiose vollzieht sich auf diese Weise das Wechselspiel zwischen Mensch und Natur. Der eine dient dem anderen. Der Mensch kümmert sich um Pflanzen und Tiere und als Lohn genießt er die Früchte der Erde.

VERGILS Ideal liegt trotz seiner Liebe zu Tieren und Pflanzen demnach nicht in der unberührten, sich selbst überlassenen Natur, sondern in der Kulturlandschaft mit ertragreichen Äckern, Weiden, Weinbergen, Olivenhainen und Gärten. Sie bildet nach seinem Verständnis ein einziges Biotop und der Mensch gehört unverzichtbar dazu.

Ökologische Zusammenhänge interessierten ihn, soweit sie von Bedeutung waren für das Gedeihen, die Gesundheit und das störungsfreie Miteinander von Pflanze, Tier und Mensch. Allerdings trieb ihn keine forschende Neugier. Er stützte sich auf überlieferte und in der Praxis gewonnene Kenntnisse. Sein Verhältnis zur Natur war eher poetisch-gefühlvoll als wissenschaftlich motiviert. Gleichwohl handelte es sich bei ihm nicht schlicht um eine naiv-sentimentale

Naturschwärmerei. Zu vertraut war ihm die Realität der oft harten Daseinsbedingungen, denen Mensch und Natur gemeinsam unterliegen. Er wusste, unter dem Regiment oft unerbittlicher Naturgesetze sind beide angewiesen auf eine Gemeinschaft des Gebens und Nehmens. Diese schicksalhafte Symbiose darf aber keinen überfordern, und ein ganze Arten vernichtender menschlicher Nießbrauch sollte sich von selbst verbieten. Dafür zu sorgen, dass der Austausch sinnvoll und gerecht funktioniert, ist die Aufgabe des Menschen, denn dazu hat ihm die Natur die Fähigkeit verliehen, rational und verantwortungsbewusst zu handeln.

Zum Schluss möchte ich noch kurz den Blick über den Bereich der Natur hinaus auf den politischen Raum lenken.

Der gerade skizzierte ganzheitliche Naturbegriff VERGILS, in dem der Mensch sich zwar als Teil des Ganzen versteht, aber mit besonderer Verantwortung für die Aufrechterhaltung des Ordnungsgefüges beauftragt ist und daher eine herausgehobene Position darin einnimmt, entspricht nämlich auch der politischen Ordnungsvorstellung der Augusteischen Epoche. In dieser Zeit verstehen sich die Römer als Teil der göttlichen Weltordnung, betrachten sich aber zugleich als auserwähltes Werkzeug der Götter, um diese Ordnung im menschlichen Raum zu sichern. Jeder, der gegen Sitte und Moral verstößt oder den Frieden unter den Völkern stört, muss zur Räson gebracht werden. Widerspenstige sind zu unterwerfen. Das kommt insbesondere in der Idee der *Pax Augusta*, der Friedensordnung des AUGUSTUS, zum Ausdruck, die VERGIL in seinem Hauptwerk „Aeneis“, dem Nationalepos der Römer, verkündet. Politik und Natur liegt nach dieser Auffassung dasselbe, sinnvolle, den ganzen Kosmos durchdringende Ordnungsmuster zu Grunde. Darüber hinaus sind diese Bereiche auch dadurch miteinander verbunden, dass die Natur sich nur entfalten kann, wenn im politischen Raum Frieden herrscht. Dieser Gedanke kommt im Werk VERGILS und in den Gedichten des HORAZ ebenso zum Ausdruck wie in der

Ara Pacis, dem Herzstück augusteischer Staatssymbolik und Propaganda. Im Bildwerk dieses großen Friedensaltars, den AUGUSTUS errichten ließ, sind natürliche und geschichtliche Welt bildlich vereint. Üppig sprießendes, aber zugleich von einer symmetrischen Ordnung gebändigtes Rankenwerk, in dem sich Libellen, Eidechsen, Vögel und andere Kleintiere tummeln, ziert den Sockel des Altars. Von ihm getragen erstreckt sich über die Außenwände ein Reliefband mit Darstellungen mythischer, allegorischer und historischer Szenen, das die Geschichte des römischen Volkes von den Anfängen bis zur Herrschaft des Augustus erfasst. Als Höhepunkt des Bildprogramms darf die allegorische Darstellung von Tellus, der Mutter Erde, betrachtet werden, die, als stattliche, schöne, mütterliche Frau inmitten einer idyllischen Landschaftsszenerie thront und sich im Schutz des Augusteischen Friedens gelassen einer glücklich gedeihenden Natur erfreut. Im Inneren des Altars symbolisieren dann Blumen- und Fruchtgirlanden den Segen der vom Menschen gebändigten und kultivierten Natur.

Anmerkungen:

- 1) ALFRED BIESE, Das Naturgefühl im Wandel der Zeiten, Leipzig 1926.
- 2) IRING FETSCHER, Lebenssinn und Ehrfurcht vor der Natur in der Antike, in Gymnasium, Beiheft 9, Heidelberg 1988, S. 32-50.
- 3) Vgl. K.-W. WEBER, Smog über Attika, Zürich 1990
- 4) Diese Darstellung stützt sich auf: HUBERT CANCIK, Rationalität und Militär. Caesars Kriege gegen Mensch und Natur, in: Lateinische Literatur, heute wirkend II, hrsg. von H.-J. GLÜCKLICH, Göttingen 1987.
- 5) Im Werk des Agrarschriftstellers COLUMELLA (1. Jh. n. Chr.) ist allerdings, unter dem Einfluss VERGILS, ein Mitempfinden mit Pflanzen und Tieren als lebenden Wesen spürbar.
- 4) Zu VERGILS einfühlsamer Darstellung von Pflanzen und Tieren in den Georgica sei verwiesen auf WILL RICHTER, Vergil als Dichter und Deuter der Natur, in: Der Altsprachliche Unterricht 5/1953, S 26-45.

GUDRUN VÖGLER, Fulda