

Arkadiens Grenzen: Natur und Naturzustand

Strosetzki, Christoph

First published in:

Friedlein, Roger; Poppenberg, Gerhard; Volmer, Annett (Hrsg.): Arkadien in den romanischen Literaturen : zu Ehren von Sebastian Neumeister zum 70. Geburtstag. Heidelberg : Winter, 2008, S. 161-174

ISBN: 978-3-8253-5425-1

© 2008 Universitätsverlag Winter GmbH, Heidelberg

Arkadiens Grenzen: Natur und Naturzustand

Arkadien ist das Gegenstück von Hof und Stadt. Liegt Arkadien also dort, wo sich die Natur im ursprünglichen Zustand befindet oder ist auch hier eine Abgrenzung vorzunehmen? Dieser Frage soll in einem ersten Teil anhand von drei Beispielen nachgegangen werden. Da Vorstellungen von arkadischen Alternativen zu Hof und Stadt im Europa der frühen Neuzeit grenzüberschreitend verbreitet waren, kann im folgenden von Mme de Sévigné's Einschätzungen ihrer Aufenthaltsorte fern von Paris ausgegangen werden, um dann d'Urfés Schäferwelt der in Calderóns *Eco y Narciso* gegenüberzustellen. In einem zweiten Teil werden dann zeitgenössische Vorstellungen von Natur und Naturzustand, verbunden mit einigen Vorläufern und Nachfolgern, vorgestellt, um zum Schluß eine Beziehung von philosophischen und literarischen Vorstellungen vorzuschlagen.

Bekanntlich schrieb Mme de Sévigné ihrer in der Provence lebenden Tochter zahlreiche Briefe, um über die Ereignisse in Paris und am Hof Ludwigs XIV. zu berichten. Nicht selten aber thematisiert sie auch Reisen und Aufenthalte auf ihrem Landsitz in der Bretagne. Wenn sie die Schönheit der Bäume evoziert, sieht sie sich als aktive Gestalterin der Natur und berichtet, daß sie in der Bretagne eine große Zahl kleiner Bäume hat pflanzen lassen, deren labyrinthische Anordnung es unmöglich mache, ohne Ariadnefaden den Ausgang zu finden. Als Gestalterin verkündet sie dominant: „J'ai encore acheté plusieurs terres, à qui j'ai dit à la manière accoutumée: „Je vous fais parc““.¹ Mehrfach erwähnt Mme de Sévigné den Gartenarchitekten und Höfling Ludwigs XIV., Le Nôtre, der die Natur in Parks und Gärten für die menschliche Perspektive arrangierte. Natur habe durch Licht und Schatten auf den Spaziergänger angenehm zu wirken (2, 38). Auch der Landsitz Rochers in der Bretagne wirkt durch künstliches Arrangement: „Mais il y a une place qui est fort belle; elle redresse le travers de l'entrée du parc. On entre dans le parterre, qui est présentement un dessin de M. Le Nôtre, tout planté, tout venu, tout sablé“ (3, 605). Natur ist also schön, wenn sie kunstvoll gestaltet ist. Dort wo sie sich nicht gestalten läßt, hat man sich vor ihr zu schützen, etwa vor dem Regen durch Aufstellung von kleinen Schutzhäuschen, mit denen Mme de Sévigné über die Unwägbarkeiten der Natur triumphiert und als Zeichen dafür an der Decke den

¹ Vgl. im folgenden: Madame de Sévigné: *Correspondance*, Bd. 1 (mars 1646-juillet 1675), Paris 1972; Bd. 2 (juillet 1675-septembre 1680), Paris 1974; Bd. 3 (septembre 1680-avril 1696), Paris 1978; hier Bd. 1, S. 85.

Vers aus dem *Pastor fido* anbringen läßt: „Di nemi il cielo s’oscura indarno“ (2, 1033). Während in diesem Fall der Himmel sich vergeblich mit Wolken verdunkelt, da der Spaziergänger geschützt ist, wird die Rhône als Beispiel unbeherrschbarer und daher gefährlicher Natur dargestellt, deren Gewalt der Reisende schutzlos ausgeliefert ist: „Mille sources de sang forment cette rivière, / Qui traînent des corps morts et de vieux ossements, / Au lieu de murmurer, fait des gémissements“ (1, 172). Das Rieseln des Bachs im traditionellen *locus amoenus* mutiert so zum klagenden Ächzen eines *locus terribilis*. Schön und angenehm ist Natur also nur dort, wo sie beherrscht und gestaltet wird.

Wie charakterisiert Mme de Sévigné vor diesem Hintergrund das Leben auf dem Land? Das Land erscheint ihr als Provinz und so wenig gestaltet, daß sie es als „desert“ (1, 598) deklassiert, womit sie verdeutlicht, daß sie zivilisatorische Eingriffe nicht erkennen kann. Die Entfernung der Provinz von Paris unterstreicht sie, wenn ihr die Bretagne und die Bourgogne als „des pays sous le pôle, où je ne prends aucun intérêt“ (1, 216) erscheinen und ihr die Dorfbewohner mit ihrer „barbarie et l’ignorance“ als „Hindous“ (3, 97) erscheinen. Allerdings hat das Fehlen höfischer Zivilisation auf dem Land offenbar auch seine Reize, z. B. wenn Mme de Sévigné ihre Tochter nach Rochers einlädt „à passer l’été dans ce beau désert“ (2, 249). Dies wird auch dort deutlich, wo Mme de Sévigné aus einem der Zentren des höfischen Lebens heraus das Landleben verklärt: „Hélas! Ma chère fille, je ne suis plus bergère; [...] Me voici dans le raffinement de l’hôtel de Carnavalet“ (2, 733). Das Land ist also ambivalent: Einerseits ist es als Wüste und Barbarei uninteressant, andererseits kann der eigene Landsitz mit den genannten zivilisatorischen Eingriffen als schöne Wüste und Schäferidylle erscheinen.

Nicht selten wird das Land zur Projektionsfläche von Honoré d’Urfés Schäferroman *L’Astrée* (1607-1624). Von einer Einladung am Ufer des Flusses Allier bei Vichy berichtet Mme de Sévigné, man hätte beim näheren Hinsehen „les bergers de L’Astrée“ (2, 295) entdecken können. Sie freut sich, auf den Wiesen „les restes des bergers et des bergères de Lignon“² tanzen zu sehen. Mme de Marbeuf wird als Gast in Rochers mit einer der Prinzessinnen der *Astrée* verglichen: „La princesse éclaire ces bois comme la nymphe Galatée“ (3, 28). Und M. de Sotenville sagt sie nach, so gut, wie er das Landleben kenne, hätte er der Autor von Vergils *Georgica* sein können, zumal er sich durch die Genügsamkeit des Schäfers auszeichne, wobei sie Verse aus den *Bergeries* von Racan auf ihn bezieht: „Heureux qui se nourrit du lait de ses brebis, / Et qui de leur toison voit filer ses habits!“ (2, 919)

In Honoré d’Urfés Schäferroman *L’Astrée* selbst treiben die Schäfer im allgemeinen Konversation. „L’après-dîné, nous avons accoustumé de nous assembler sous quelques arbres [...] et nous entretenir des discours que nous jugions plus agréables, afin de ne nous ennuyer en ceste assemblée.“³ Konversation vertreibt in

² 2, 313; vgl. auch 2, 428.

³ Honoré d’Urfé: *L’Astrée*, Bd. 1, hg. von Hugues Vaganay, Genf 1966, S. 200.

der Astrée die Langeweile.⁴ „La douce conversation des ces discrettes bergères de Lignon“⁵ ist ein Charakteristikum der Schäfer der Astrée. Sie ist auch ein Distinktionsmittel gegenüber der dazu unfähigen Dorfbevölkerung: „Ne pensez pas, encore qu’il soient vetus comme vous les voyez grossièrement, que toutesfois leur conversation retienne quelconque du village, parce que ce sont les plus discrets, et les plus civils que j’aye jamais pratiquez.“⁶ Höfliche Konversation setzt Zurückhaltung voraus, eine Eigenschaft, die den Dorfbewohnern fehlt. So wird im Roman die These erörtert, „que la plus heureuse vie du monde est celle des bergers et bergères de Forets.“⁷ Doch sieht Celadon das Glück der Schäfer getrübt, da in ihren Dörfern die Liebe dieselben Auswirkungen habe wie der Ehrgeiz an den Höfen. Während jedoch an den Höfen Ehrgeiz und Liebe zu Ärgernissen führten, gebe es bei den Schäfern nur eins von beiden Übeln.⁸ Dennoch scheinen Solidarität und Hilfeleistung Eigenschaften der Schäferwelt: „Nostre vie est assez douce, nostre conversation n’a rien de barbare, et quand il vous arriveroit quelque mal, il n’est lieu au monde où vous deviez esperer tant d’assistance, que vous en rencontrerez parmy nous.“⁹

Solidarität und Hilfeleistung charakterisieren auch die Schäferwelt in Calderóns Theaterstück *Eco y Narciso*, das 1661 in Madrid aufgeführt wurde. Die Hirten Silvio und Febo verehren die junge Eco, die sich aber Narciso zuwendet. Dieser wurde von seiner Mutter fern von jeder menschlichen Gemeinschaft im Wald aufgezogen, da ihm vorhergesagt wurde, er würde durch eine Stimme und eine Schönheit den Untergang finden. Daher weist er Ecos Gefühle mehrfach ab, die deswegen und wegen eines Giftes nur noch die letzten Silben wiederholen kann, die ein anderer gesprochen hat. Sie verliert also die Fähigkeit zu menschlicher Kommunikation, nachdem sie die Schäfergemeinschaft verlassen und sich in die Wildnis Narcisos begeben hat. Offensichtlich steht hinter der schönen Natur, die die Schäferwelt als Kulisse umgibt, noch eine Wildnis, die gefährlich und schädlich ist, da das Leben in ihr weder gesellschaftlich, noch zivilisiert, noch geordnet ist.

Dies sei anhand einiger Beispiele verdeutlicht: Unter den Schäfern herrscht ein Gemeinschaftsgefühl vor. Was sie tun, tun sie gemeinsam. Wenn es darum geht, jemanden zu suchen, fordert Eco auf: „Todos habemos de ir / Juntos“.¹⁰ Demgegenüber leben Narciso und seine Mutter Liríope weit entfernt „destos valles“ (135) und halten sich zudem noch häufig voneinander getrennt auf. So bezeichnet sich Liríope selbst als „ignorada fiera / Destos montes“ (366f.), während

⁴ „Et croyez moy que leur conversation est telle que qui s’ennuyera de vivre en leur compagnie, sera sans doute de bien mauvaise humeur“, d’Urfé: *L’Astrée*, Bd. 4, S. 18.

⁵ Ebd., S. 57.

⁶ Ebd., S. 488; „la plus honorable et la plus douce conversation que vous scauriez imaginer, et croyez qu’elles n’ont rien du village que le nom“, d’Urfé: *L’Astrée*, Bd. 3, S. 336.

⁷ D’Urfé: *L’Astrée*, Bd. 3, S. 74.

⁸ Vgl. d’Urfé: *L’Astrée*, Bd. 1, S. 386.

⁹ D’Urfé: *L’Astrée*, Bd. 5, S. 224.

¹⁰ Vgl. im folgenden: Pedro Calderón de la Barca: *Eco y Narciso. Comedia*, hg. von Charles V. Aubrun, Paris ²1963, v. 928f.

sie von anderen als „el prodigio a quien / Toda esta comarca tiembla“ (377f.) oder als „extraño monstruo“ (386) und voller „extrañeza“ (382) charakterisiert wird. Wenn sie vom Schäfer Silvio gefragt wird „de qué especie diferente / Eres?“ (663), dann erscheint sie offensichtlich schon nicht mehr der Gattung Mensch zugehörig. Wildnis und Vereinzelung auf der Seite von Narciso kontrastieren also mit Schäferwelt und Gemeinschaft auf der Seite von Eco.

Eco, die in der Gemeinschaft der Schäfer verehrt und geschätzt wird, will Narciso davon überzeugen, daß ihre Welt die bessere ist: „Cómo te parece el valle? / No es el más ameno este sitio / Que el monte donde naciste?“ (1583-1585) Die Schäfer begegnen sich mit gegenseitiger Wertschätzung. Für Bato ist Febo „el pastor / Más discreto y entendido / Que tiene toda la Arcadia“. (1506f.), Silvio erscheint als „el pastor / Más galán“ (1519f.) und Eco als „la más bella / Zagala que el sol ha visto“ (1561f.). So erklärt es sich, daß Eco zu Beginn erklärt, sie wolle sich demjenigen zuwenden, der ihr gegenüber besonders galant ist (615f.). Wenn dagegen die Schäfer von Narciso und Liríope sprechen, dann ist die Rede von einer Begegnung mit „Una hija suya salvaje, / Con un salvajito nieto“ (1305f.) oder es wird beklagt „Tú no sabes [...] Lo que es tratar con salvajes“ (1310f.). Liríope beklagt ihr Unglück: „Que sólo para ser monstruo / De la fortuna nací“ (673f.). In Begegnungen mit anderen greift sie zur Gewalt und sagt: „Mil pedazos te haré antes / Que segunda vez me venzas“ (409f.). Während die Schäfergemeinschaft also wohlgeordnet ist und sich durch verfeinerte Umgangsformen auszeichnet, leben Narciso und Liríope isoliert in der Wildnis und sind durch Furcht, Gewalt und Mangel an Erziehung gekennzeichnet.

Liríope vergleichbar wird nun auch Eco, nachdem diese ihr das Gift verabreicht hat, dessen Wirkung wie folgt beschrieben wird: „Entorpece la lengua / De tal manera que aquél / A quien se le da incapaz / Queda del hablar, porque / De las razones no usa / Sin pronunciar ni aprender / Sino sólo lo que oye, / Y aun eso la última vez“ (2388-2395). Da nun Eco die Fähigkeit verloren hat, vernünftig mit anderen Mitgliedern ihrer Gemeinschaft zu kommunizieren, muß sie sich zwangsläufig in die Isolation der Wildnis zurückziehen: „Huyendo de los poblados / A las asperas montañas / Iré y, escondida en ellas, / Las más cóncavas estancias / Viviré triste y confusa“ (2811-2815).

Es zeigen sich also gewisse Gemeinsamkeiten in den drei Texten. Geht man vom antiken Gegensatz von *ars* und *natura* aus, dann wird deutlich, daß der kunstvollen Gestaltung gegenüber der bloßen Natur der Vorzug gegeben wird. Mme de Sévigné sieht sich als aktive Gestalterin der Natur, die sie mit Le Nôtre zum Park transformiert, vor deren Gefahren und Unannehmlichkeiten sie sich kunstvoll schützt. So reizvoll ihr die Natur erscheint, wenn sie Schäferromane in sie projiziert, so barbarisch und leer ist die Natur, wenn sie in ihrer Ursprünglichkeit wahrgenommen wird. Kunstvoll gestaltet ist auch die Schäferwelt im Schäferroman *Astrée*. Die Bäume dienen hier als Kulisse für angenehme Gespräche voller Zurückhaltung und Höflichkeit. Dies unterscheidet die Schäfer von der Unkultiviertheit der Dorfbewohner, von der sich die Schäfer distanzieren. Hinzu kommt bei den Schäfern der *Astrée* ein ausgeprägtes Gemeinschaftsgefühl. In *Eco y Narciso* kontrastiert die Schäfergemeinschaft Ecos mit der Vereinzelung Narcisos, der als Wil-

der im Wald lebt. Auch hier ist die Schäfergemeinschaft durch verfeinerte Sitten und Konversation gekennzeichnet, während Liriope und Narciso Gewalttätigkeit und Kommunikationsunfähigkeit zeigen. Während die Schäferwelt positiv bewertet wird, wird die Wildnis des Waldes abgelehnt und erweist sich der Kontakt mit den dort in einem Naturzustand Hausenden als gefährliche Grenzüberschreitung. Wie bei Mme de Sévigné ist auch bei den Schäfern der *Astrée* und in *Eco y Narciso* bloße Natur barbarisch, unattraktiv und gefährlich. Ihr gegenüber erweisen sich Parklandschaften und Schäfergemeinschaften als kunstvoll gestaltete Gebilde.

Im folgenden soll ein Blick auf die Geschichte der Behandlung der wilden Natur und des vorgesellschaftlichen Naturzustandes geworfen werden. Das französische Wort *salvage* und *sauvage* und das spanische *salvaje* sind vom lateinischen *silva*, also Wald, abgeleitet, woraus sich die Assoziation des Wilden mit dem Ort des Waldes ergibt. Im Mittelalter war die Vorstellung eines wilden Mannes geläufig, der mehr durch den Instinkt als durch seinen Willen angetrieben ist, dem Höflichkeit unbekannt und dessen Verhalten ebenso rüde ist wie sein Aussehen. So antwortet Chrétien de Troyes Yvain, der von einem Löwen begleitet durch den Wald Brocéliande irrt, auf die Frage, was sich hinter seiner Gestalt eines Ungetüms verbirgt, er sei ein Mensch.¹¹ Chrétien Parzival wächst fern vom ritterlichen Leben auf, da seine Mutter ihn, ähnlich wie Liriope Narciso, in der Einsamkeit des Waldes erzieht. Erst als er sich von ihr trennt, gelangt er an den Hof des Königs Artus, wo er von Gornemant de Goort in den Formen des höfischen Lebens unterwiesen wird. Hatte doch Thomas von Aquin in Anlehnung an Aristoteles die Notwendigkeit der Geselligkeit des Menschen betont und den *homo silvestris* abgelehnt.¹²

In der Antike läßt sich Homers *Odyssee* anführen, in der die Kyklopen und Polyphem Merkmale des wilden Mannes haben. Der mit dem Fell des Löwen von Nemea bekleidete und übermenschlich starke Herkules wirkt nicht weniger wie ein wilder Mann. Horaz stellt in seinen Satiren die ersten Menschen als besonders kampflustig hin. Ihren zivilisatorischen Fortschritt liest er an der Verfeinerung der Waffentechnik ab. Während man zunächst mit Fäusten schlug, dann mit Nägeln

¹¹ Vgl. Richard Bernheimer: *Wild Men in the Middle Ages*, Cambridge 1952, S. 5.

¹² „Dico autem bestiales, puta esse hominem, quem dicunt praegnantem recidentem pueros devorare, vel qualiter bestialitate gaudere aiunt quosdam silvestrium circa pontum“, Sancti Thomae Aquinatis: *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, hg. von Raimondo M. Spiazzi, Rom 1949, S. 368; „Da es aber dem Menschen bestimmt ist, gesellig zu leben, weil er, wenn er vereinzelt bleibt, den Notwendigkeiten des Lebens gegenüber nicht genügen kann, so muß die Gesellschaft der vielen um so vollkommener sein, je mehr sie den Bedürfnissen des Lebens zu entsprechen vermag“, Thomas von Aquin: *Über die Herrschaft der Fürsten*, übers. von Friedrich Schreyvogel, Stuttgart 1971, S. 9; „homo naturaliter est animal politicum vel sociale“, Sancti Thomae Aquinatis: *De veritate catholicae fidei contra gentiles, libri quatuor*, Luxemburg 1881, S. 372.

kratzte, bediente man sich später der Stöcke und erfand dann die Waffen.¹³ Am Ende des Kriegszustandes steht dann die Einführung der Sprache, des Städtebaus und der Gesetzgebung.

Im 18. Jahrhundert wird der Zoologe Carl von Linné die *homines silvatici* oder *homines silvestres*, im Wald ausgesetzte Kinder, die von Wölfen, Bären, Gemsen etc. aufgezogen werden, klassifizieren. Linné unterscheidet neben dem *Homo Americanus*, *Europaeus* auch den *Homo ferox* und nennt unter mehreren Beispielen den *Juvenis lupinus Hessensis*, einen hessischen Wolfsknaben, den *Juvenis ovinus Hibernus*, einen irischen Schafsknaben, und den *Juvenis bovinus Bambergensis Camerarius*, einen bambergischen Rinderknaben.¹⁴

Daß es dem wilden Menschen nicht nur an Vernunft, sondern auch an der Fähigkeit zu sprechen mangelt, belegt Shakespeares Figur des Wilden Caliban im 1611 uraufgeführten Theaterstück *The Tempest*.¹⁵ Prospero, der auf einer einsamen Insel landet, trifft ihn dort an und macht ihn sich dienstbar. Prominente Wiederaufnahme des Themas ist Daniel Defoes Roman *Robinson Crusoe*, der 1719 in London erschienen war. Der Titelheld verfügt schon über zivilisatorisches Wissen, als er als Schiffbrüchiger auf einer Insel die Ursprünglichkeit und Unverfälschtheit der Natur erblickt. Erst nach und nach verändert er sie durch sein handwerkliches Geschick sowie durch Werkzeuge und Gegenstände, die er aus dem Schiffswrack rettet, und stellt so der Natur seine Zivilisation gegenüber. Robinson-Episoden finden sich bereits im 9. Jahrhundert in den Erzählungen *Aus Tausendundeiner Nacht*, in *Sindbad des Seefahrers erster Reise*, 252. Nacht, im 13. Jahrhundert in der zweiten *Aventiure* der Gudrun und im 16. Jahrhundert in der 67. Novelle des *Heptameron* der Königin Margarete von Navarra.¹⁶

Vom ursprünglichen Zustand der menschlichen Natur als *tabula rasa* geht die literarische Gattung des Bildungs- bzw. Erziehungsromans aus und demonstriert, wie dieser Naturzustand durch Bildung und Erziehung überwunden wird. Dabei hat die Natur dieses Ausgangszustandes nicht selten durchaus idyllische und arkadische Seiten. In Graciáns *Criticón* wird Andrenio von Tieren aufgezogen und entdeckt zunächst die Schönheit der Natur, bevor er mit Critilo auf seine allegorische Reise geht, an deren Ende er reich ist an Erfahrungen. Hier stehen die gewonnenen Einsichten im Vordergrund und nicht zivilisatorische Errungenschaften wie bei Robinson Crusoe.

Einen Vorläufer zum *Criticón* stellt der im 12. Jahrhundert vom arabischen Philosophen Ibn Tufail verfaßte philosophische und allegorische Bildungsroman mit dem Titel *Hayy ibn Yakzan*, der sich auf den gleichnamigen Protagonisten bezieht. Dieser wird als Säugling auf dem Meer ausgesetzt, landet auf einer Insel und

¹³ Quintus Horatius Flaccus: *Die Satiren und Briefe des Horaz / Sermones et Epistulae*, lat. und dt., hg. von Wilhelm Schöne, München 1953, S. 26 (Satiren I, 3, 99-106).

¹⁴ Günther Bien: *Zum Thema des Naturstands im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971) S. 275-298, hier S. 287.

¹⁵ 1. Akt, 2. Szene, v. 354-364.

¹⁶ Vgl. Bien: *Zum Thema des Naturstands*, S. 279.

wird dort von einer Gazelle großgezogen. In diesem Naturzustand hat er sich nun aus eigenem Antrieb und autodidaktisch konsequent zu entwickeln und zu bilden, worin man die aristotelische Bildungsidee entdecken kann, nach der das Ziel der vollkommenen Persönlichkeit bereits in der Natur als Entelechie angelegt ist. „Er durchläuft alle Stufen der Erziehung, entfaltet seine physische Lebenskraft, schult sein sinnliches Wahrnehmungsvermögen, übt sich in technischen Fertigkeiten, entwickelt Disziplin im logischen Denken, bis er allmählich aus dem Bereich der Physik in den der Metaphysik vordringt und an die Geheimnisse des Lebens und der Existenz zu rühren beginnt.“¹⁷ Der Autor Ibn Tufail lebte im arabischen Andalusien. Er war Wesir und Leibarzt des Kalifen Yusuf, bei dem er auch den jüngeren Averroes einführte, der seinerseits eine allegorische Rezitation mit gleichnamigem Titel verfaßt hatte. Darin allerdings wird die menschliche Seele durch das Dämonische und Böse verführt und damit ein neuplatonistischer Dualismus von Materie und Idee, Sinnlichkeit und Vernunft eingeführt. Während bei Avicenna die höhere Erkenntnis in einer Erleuchtung des menschlichen Geistes durch die Ideen erfolgt, baut bei Ibn Tufail geistige Erkenntnis auf der Sinneswahrnehmung auf. Ibn Tufails Roman wurde 1671 im arabischen Original mit lateinischer Übersetzung von Edward Pocock in England unter dem Titel *Philosophus autodidactus, sive epistola Abi Jaafar Ebn Tophail de Hai Ebn Yokdhan, in qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam ratio humana ascendere possit* publiziert.

Nicht nur in der Philosophie, auch in der Theologie ist der Naturzustand ein viel diskutiertes Thema. Hier ging es zunächst ganz allgemein um die Frage nach der Existenz oder der Möglichkeit eines *status hominis in puris naturalibus* bzw. eines *status pure naturalis*. In den konfessionellen Auseinandersetzungen vertrat im 16. Jahrhundert Suarez die katholische Position, indem er Kollegen zitiert, die einen rein natürlichen Stand (*pure naturalis*) in Betracht gezogen hätten, der, „obgleich er faktisch nie existiert hat, dennoch als möglich gedacht werden kann.“¹⁸ Für die protestantische Gegenseite formuliert Quenstedt 1685: „Die Scholastiker und Papisten fügen einen *status hominis in puris naturalibus* hinzu; aber in einem solchen Stand ist der Mensch nie gewesen, und konnte er auch nicht sein.“¹⁹ Beide christliche Positionen sind sich also einig, die Existenz eines Naturstandes zu negieren, jedoch divergieren sie hinsichtlich seiner Möglichkeit. Denkbar wird diese Möglichkeit, wenn man wie der deutsche Philosoph Samuel Pufendorf²⁰ mit den Mitteln der Substanz-Metaphysik den Menschen als Substanz

¹⁷ Ernst Behler: *Avicennas Hayy ibn Yakzan als Ausdruck des mittelalterlichen Platonismus*, in: *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger*, hg. von Kurt Flasch, Frankfurt a.M. 1965, S. 351-375, hier S. 353.

¹⁸ Suarez: *De gratia*, Prol. 4, Cap. I, n. 2, zit. nach Bien: *Zum Thema des Naturstands*, S. 296.

¹⁹ Zit. nach ebd.

²⁰ Vgl. Samuel Freyherr von Pufendorf: *Acht Bücher vom Natur- und Völkerrecht*, Frankfurt 1711; ders.: *De officio hominis et civis*, 1712: darin: Lib. II, Cap. I: *De statu hominum naturali*.

deklariert, zu der die sittlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Qualitäten als bloße Akzidentien hinzukommen. Entscheidet man sich allerdings mit Aristoteles für die Idee, daß der eigentlich natürliche Stand des Menschen als *zoon politikon* ein gesellschaftlicher ist, dann gehört Kultur zur Natur des Menschen.

In säkularisierter Form wird die Diskussion über den Naturzustand von den französischen Aufklärern des 18. Jahrhunderts fortgesetzt. Für Montesquieu kann Natur das Anfängliche sein, das erschlossen wird durch Abstraktion von allem Institutionellen, geschichtlich Gewordenen: „Pour les [i. e. lois de la nature] connaître bien, il faut considérer un homme avant l'établissement des sociétés.“²¹ Wie bei Suarez wird der *status naturalis* nicht faktisch historisch angenommen, sondern als rein hypothetischer Zustand verstanden, der aus methodischen Gründen angenommen werden muß. Auch in einem anderen Punkt säkularisiert die Aufklärung theologische Positionen. Vergleichbar der Spätscholastik, die den Naturzustand als völlige Selbstbezüglichkeit des Individuums verstand, formuliert Rousseau in *Emile*: „L'homme naturel est tout pour lui; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même.“²² Aus dieser Vereinzelnung ergibt sich für Rousseau, daß dem Menschen im Naturzustand Sprache und Reflexionsfähigkeit fehlen. Rousseaus Naturmenschen sind nicht gesellig, da sie der Gemeinschaft gar nicht bedürfen.

Weitaus kritischer wurde der Naturzustand der Menschen im 16. Jahrhundert von Bodin und Vives beurteilt. Beide plädieren für dessen schnellstmögliche Überwindung. In seinem 1566 in Paris erschienenen *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* nimmt der Skeptiker Jean Bodin einen Urzustand tierischer Wildheit an, in dem die in Wald und Feld zerstreut lebenden Menschen wie wilde Tiere nur das erwarben und besaßen, was sie mit Gewalt an sich gerissen hatten. Fortschritte seien erst durch Erfindungen, Künste und Wissenschaften eingetreten.²³ Juan Luis Vives betont in *De causis corruptarum artium* (1531), daß der Mensch zwar für die Gemeinschaft geschaffen sei, aber aufgrund seiner Eigenliebe „gegen andere streng und hart ist, was der Grund für die größten Unruhen im Leben wäre, da ja jeder soviel, wie er entweder durch sein Ingenium oder seine körperlichen Kräfte ausrichten könnte, für sich selbst und für seinen eigenen Vorteil zusammenraffen würde.“²⁴ Dafür, daß diese Situation überwunden ist, macht Vives die Einführung der Gerechtigkeit verantwortlich, die den gierigen Händen Einhalt gebiete und Unrecht vom Zusammenleben fernhalte. Hier deutet sich eine Position an, die die Überwindung eines durch antagonistische Interessen geprägten gefährlichen Naturzustandes durch Einführung gesellschaftlich verbürgter Gerechtigkeit

²¹ Charles Louis de Secondat de Montesquieu: *De l'Esprit des Lois*, hg. von Robert Derathé, Paris 1973, S. 98 (I. Buch, 2. Kap.).

²² Jean-Jacques Rousseau: *Emile ou de l'éducation*, hg. von François Richard und Pierre Richard, Paris 1964, S. 9.

²³ Vgl. Otto Zöckler: *Die Lehre vom Urstand des Menschen, geschichtlich und dogmatisch-apologetisch*, Gütersloh 1879, S. 113f.

²⁴ Juan Luis Vives: *Über die Gründe des Verfalls der Künste. De causis corruptarum artium*, lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von Emilio Hidalgo-Serna, München 1990, S. 553-555.

wünscht. Prominentester Vertreter dieser Position ist im 17. Jahrhundert Hobbes, dessen negative Bewertung des Naturzustandes daher im folgenden ausführlicher vorgestellt werden soll.

Zwischen 1640 und 1651 war Hobbes im Pariser Exil. Er hatte sich mit dem Franziskaner Mersenne und Pierre Gassendi befreundet, die die Publikation eines Auszugs seines Hauptwerkes *Elementorum Philosophiae sectio tertia De Cive* in lateinischer Sprache im Jahr 1642 mit enthusiastischen Glückwünschen feierten.²⁵ Mersenne hatte sich als Theologe mit dem ursprünglichen Zustand des Menschen beschäftigt und in seinem Genesiskommentar ein längeres Kapitel über Adam verfaßt, der vor dem Sündenfall die Keime sämtlicher bekannter Wissenschaften schon in sich getragen habe.²⁶ Gassendi bezieht sich in seinen ethischen Schriften auf Hobbes und übernimmt dessen Charakterisierung des Naturzustands.²⁷ Hobbes legt dar, „daß der Zustand der Menschen außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft (den ich den Naturzustand zu nennen mir erlaube) nur der Krieg aller gegen alle ist, und daß in diesem Kriege alle ein Recht auf alles haben. Ferner, daß alle Menschen aus diesem elenden und abscheulichen Zustande, von ihrer Natur genötigt, herauskommen wollen, sobald sie dessen Elend einsehen; daß dies aber nur möglich ist, wenn sie durch Eingehung von Verträgen von ihrem Recht auf alles abgehen.“²⁸ Es geht also bei Hobbes nicht um das moralisch gute Leben, sondern um das nackte Überleben. Seine Lehre vom Naturzustand des Menschen kann insofern als anthropologische Grundlage seiner Staatslehre betrachtet werden. Die Einsicht in die natürliche Ungesicherheit begründet die Gleichheit der Menschen, die ihrerseits zunächst eine anthropologische und keine politische ist. Bereits hier, wie in anderen zentralen Punkten, unterscheidet sich Hobbes von Aristoteles, der eine Verschiedenheit der menschlichen Natur darin erkennt, daß die einen von Natur aus würdig seien zu herrschen, während die anderen von der Natur zum Dienen bestimmt seien.²⁹

Was verbindet nach Hobbes die Menschen miteinander? Entweder es ist der Krieg, den sie im Naturzustand gegeneinander führen, oder es sind die Verträge,

²⁵ Vgl. Ferdinand Tönnies: *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1971, S. 23f.

²⁶ Vgl. Zöckler: *Die Lehre vom Urstand des Menschen*, S. 18; bereits die Kirchenväter wie nach ihnen die scholastische Dogmatik des 17. Jahrhunderts hatten dem noch nicht durch Erbsünde gefallenen Menschen, d.h. dem Menschen im Urstand, eine dreifache Vollkommenheit zugesprochen: eine intellektuelle, ethische und ästhetische, vgl. ebd., S. 11, 24. Zu der in diesem Zusammenhang stehenden Thematik von Fortschritt und Vervollkommnung versus Dekadenz: Christoph Strosetzki: *Fortschritt und Erfindung im Spannungsfeld von dignitas und miseria hominis*. Beitrag zum Hispanistentag 2007 in Dresden.

²⁷ Vgl. Bernd Ludwig: *Lehrjahre im Exil? Zu einigen Wandlungen in Hobbes' Politischer Philosophie*, in: *Der lange Schatten des Leviathan*, hg. von Dieter Hüning, Berlin 2005, S. 11-27, hier S. 18.

²⁸ Thomas Hobbes: *Vom Menschen. Vom Bürger*, hg. von Günter Gawlick, Hamburg 1966, S. 69f.

²⁹ Vgl. Helmut Schelsky: *Thomas Hobbes – Eine politische Lehre*, Berlin 1981, S. 334-337.

deklariert, zu der die sittlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Qualitäten als bloße Akzidentien hinzukommen. Entscheidet man sich allerdings mit Aristoteles für die Idee, daß der eigentlich natürliche Stand des Menschen als *zoon politikon* ein gesellschaftlicher ist, dann gehört Kultur zur Natur des Menschen.

In säkularisierter Form wird die Diskussion über den Naturzustand von den französischen Aufklärern des 18. Jahrhunderts fortgesetzt. Für Montesquieu kann Natur das Anfängliche sein, das erschlossen wird durch Abstraktion von allem Institutionellen, geschichtlich Gewordenen: „Pour les [i. e. lois de la nature] connaître bien, il faut considérer un homme avant l'établissement des sociétés.“²¹ Wie bei Suarez wird der *status naturalis* nicht faktisch historisch angenommen, sondern als rein hypothetischer Zustand verstanden, der aus methodischen Gründen angenommen werden muß. Auch in einem anderen Punkt säkularisiert die Aufklärung theologische Positionen. Vergleichbar der Spätscholastik, die den Naturzustand als völlige Selbstbezüglichkeit des Individuums verstand, formuliert Rousseau in *Emile*: „L'homme naturel est tout pour lui; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même.“²² Aus dieser Vereinzelnung ergibt sich für Rousseau, daß dem Menschen im Naturzustand Sprache und Reflexionsfähigkeit fehlen. Rousseaus Naturmenschen sind nicht gesellig, da sie der Gemeinschaft gar nicht bedürfen.

Weitaus kritischer wurde der Naturzustand der Menschen im 16. Jahrhundert von Bodin und Vives beurteilt. Beide plädieren für dessen schnellstmögliche Überwindung. In seinem 1566 in Paris erschienenen *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* nimmt der Skeptiker Jean Bodin einen Urzustand tierischer Wildheit an, in dem die in Wald und Feld zerstreut lebenden Menschen wie wilde Tiere nur das erwarben und besaßen, was sie mit Gewalt an sich gerissen hatten. Fortschritte seien erst durch Erfindungen, Künste und Wissenschaften eingetreten.²³ Juan Luis Vives betont in *De causis corruptarum artium* (1531), daß der Mensch zwar für die Gemeinschaft geschaffen sei, aber aufgrund seiner Eigenliebe „gegen andere streng und hart ist, was der Grund für die größten Unruhen im Leben wäre, da ja jeder soviel, wie er entweder durch sein Ingenium oder seine körperlichen Kräfte ausrichten könnte, für sich selbst und für seinen eigenen Vorteil zusammenraffen würde.“²⁴ Dafür, daß diese Situation überwunden ist, macht Vives die Einführung der Gerechtigkeit verantwortlich, die den gierigen Händen Einhalt gebiete und Unrecht vom Zusammenleben fernhalte. Hier deutet sich eine Position an, die die Überwindung eines durch antagonistische Interessen geprägten gefährlichen Naturzustandes durch Einführung gesellschaftlich verbürgter Gerechtigkeit

²¹ Charles Louis de Secondat de Montesquieu: *De l'Esprit des Lois*, hg. von Robert Derathé, Paris 1973, S. 98 (I. Buch, 2. Kap.).

²² Jean-Jacques Rousseau: *Emile ou de l'éducation*, hg. von François Richard und Pierre Richard, Paris 1964, S. 9.

²³ Vgl. Otto Zöckler: *Die Lehre vom Urstand des Menschen, geschichtlich und dogmatisch-apologetisch*, Gütersloh 1879, S. 113f.

²⁴ Juan Luis Vives: *Über die Gründe des Verfalls der Künste. De causis corruptarum artium*, lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von Emilio Hidalgo-Serna, München 1990, S. 553-555.

wünscht. Prominentester Vertreter dieser Position ist im 17. Jahrhundert Hobbes, dessen negative Bewertung des Naturzustandes daher im folgenden ausführlicher vorgestellt werden soll.

Zwischen 1640 und 1651 war Hobbes im Pariser Exil. Er hatte sich mit dem Franziskaner Mersenne und Pierre Gassendi befreundet, die die Publikation eines Auszugs seines Hauptwerkes *Elementorum Philosophiae sectio tertia De Cive* in lateinischer Sprache im Jahr 1642 mit enthusiastischen Glückwünschen feierten.²⁵ Mersenne hatte sich als Theologe mit dem ursprünglichen Zustand des Menschen beschäftigt und in seinem Genesiskommentar ein längeres Kapitel über Adam verfaßt, der vor dem Sündenfall die Keime sämtlicher bekannter Wissenschaften schon in sich getragen habe.²⁶ Gassendi bezieht sich in seinen ethischen Schriften auf Hobbes und übernimmt dessen Charakterisierung des Naturzustands.²⁷ Hobbes legt dar, „daß der Zustand der Menschen außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft (den ich den Naturzustand zu nennen mir erlaube) nur der Krieg aller gegen alle ist, und daß in diesem Kriege alle ein Recht auf alles haben. Ferner, daß alle Menschen aus diesem elenden und abscheulichen Zustande, von ihrer Natur genötigt, herauskommen wollen, sobald sie dessen Elend einsehen; daß dies aber nur möglich ist, wenn sie durch Eingehung von Verträgen von ihrem Recht auf alles abgehen.“²⁸ Es geht also bei Hobbes nicht um das moralisch gute Leben, sondern um das nackte Überleben. Seine Lehre vom Naturzustand des Menschen kann insofern als anthropologische Grundlage seiner Staatslehre betrachtet werden. Die Einsicht in die natürliche Ungesicherheit begründet die Gleichheit der Menschen, die ihrerseits zunächst eine anthropologische und keine politische ist. Bereits hier, wie in anderen zentralen Punkten, unterscheidet sich Hobbes von Aristoteles, der eine Verschiedenheit der menschlichen Natur darin erkennt, daß die einen von Natur aus würdig seien zu herrschen, während die anderen von der Natur zum Dienen bestimmt seien.²⁹

Was verbindet nach Hobbes die Menschen miteinander? Entweder es ist der Krieg, den sie im Naturzustand gegeneinander führen, oder es sind die Verträge,

²⁵ Vgl. Ferdinand Tönnies: *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1971, S. 23f.

²⁶ Vgl. Zöckler: *Die Lehre vom Urstand des Menschen*, S. 18; bereits die Kirchenväter wie nach ihnen die scholastische Dogmatik des 17. Jahrhunderts hatten dem noch nicht durch Erbsünde gefallenen Menschen, d.h. dem Menschen im Urstand, eine dreifache Vollkommenheit zugesprochen: eine intellektuelle, ethische und ästhetische, vgl. ebd., S. 11, 24. Zu der in diesem Zusammenhang stehenden Thematik von Fortschritt und Vervollkommnung versus Dekadenz: Christoph Strosetzki: *Fortschritt und Erfindung im Spannungsfeld von dignitas und miseria hominis*. Beitrag zum Hispanistentag 2007 in Dresden.

²⁷ Vgl. Bernd Ludwig: *Lehrjahre im Exil? Zu einigen Wandlungen in Hobbes' Politischer Philosophie*, in: *Der lange Schatten des Leviathan*, hg. von Dieter Hüning, Berlin 2005, S. 11-27, hier S. 18.

²⁸ Thomas Hobbes: *Vom Menschen. Vom Bürger*, hg. von Günter Gawlick, Hamburg 1966, S. 69f.

²⁹ Vgl. Helmut Schelsky: *Thomas Hobbes – Eine politische Lehre*, Berlin 1981, S. 334-337.

die sie miteinander schließen im darauf folgenden künstlichen, d. h. staatlichen, Zustand. Hobbes nimmt also nicht wie Aristoteles eine natürliche Bande etwa zwischen Mann und Frau, Eltern und Kind, Herr und Sklaven an, sondern meint, der Mensch sei von Natur aus unfähig zur Gesellschaft und einige Menschen blieben es ihr Leben lang aus Mangel an Erziehung. Hobbes kritisiert die aristotelische Vorstellung vom Menschen als *zoon politikon*, also als auf die Gemeinschaft angelegtes Lebewesen.³⁰ Nach Aristoteles ist das Ziel des Menschen die *eudaimonia* (Glückseligkeit), die nur in der Polis erreicht werden kann. Deshalb, so folgert Aristoteles, ist der Mensch von seinem Ziel her, d. h. von seiner Natur aus, ein politisches Wesen.³¹ Dem entgegnet Hobbes: Wären die Menschen von Natur aus politische Wesen, dann müßten sie von ihrer Natur her, d. h. von Geburt an, eine Gesellschaft mit geeigneten, vertraglich festgelegten Regeln für das Zusammenleben bilden können. Dies ist nach Hobbes nicht der Fall, da die Menschen als Kinder geboren würden, denen die vernünftige Einsicht in den Sinn derartiger Verträge fehle. Weil erst die Erziehung zu dieser vernünftigen Einsicht führe, sei der Mensch nicht von Natur aus ein politisches Lebewesen.³² Auch hat Hobbes eine andere Vorstellung von der Glückseligkeit als Aristoteles. Für ihn besteht sie nicht in der Ruhe eines zufriedenen Gemüts. „Denn es gibt kein solches *finis ultimus* (letztes Ziel) oder *summum bonum* (höchstes Gut), wie es in den Büchern der alten Moralphilosophen erwähnt wird [gemeint ist Aristoteles]. Glück ist ein ständiges Fortschreiten des Verlangens von einem Objekt zum anderen, wobei das Erreichen des einen immer nur der Weg zum nächsten ist.“³³

Hobbes' Kritik der von Aristoteles behaupteten Möglichkeit eines natürlichen, d. h. vom Willen des Menschen unabhängigen Rechts ist mit dem spätantiken Skeptiker Carneades zu vergleichen, der seinerseits ein überpositives, naturrechtliches

³⁰ *De cive* (1. 2.) sowie zu Beginn seiner Erörterungen in den *Elements*, in *De Cive* und im *Leviathan*. Bei Aristoteles erscheint die Vorstellung vom *zoon politikon* sieben Mal, und zwar in der *Politik*, in der *Nikomachischen* und der *Eudemischen Ethik* und in der *Tiergeschichte*. Vgl. Benedikt Wolfers: *Geschwätziges Philosophie. Thomas Hobbes' Kritik an Aristoteles*, Würzburg 1991, S. 61.

³¹ „Hieraus erhellt also, daß der Staat zu den von Natur bestehenden Dingen gehört und der Mensch von Natur ein staatliches Wesen ist“, wer aber außerhalb des Staates lebt, ist „nach dem Kriege begierig, indem er isoliert dasteht wie ein Stein im Brett“, Aristoteles: *Philosophische Schriften*, Bd. 4: *Politik*, übers. von Eugen Rolfes, Hamburg 1995, S. 4 (1252a).

³² „Denn wenn die Menschen einander von Natur, d. h. bloß weil sie Menschen sind, liebten, wäre es unerklärlich, weshalb nicht jeder einen jeden in gleichem Maße liebte, da sie ja alle in gleichem Maße Menschen sind“, Hobbes: *Vom Menschen*, S. 76.

³³ Thomas Hobbes: *Leviathan*, hg. von Hermann Klenner, Hamburg 1996, S. 80. Die ungeselligen Leidenschaften, die bei Hobbes zum Naturzustand gehören, entwickeln sich bei Rousseau durch eine radikale Strukturveränderung des Menschen erst nach dem Verlassen des Naturzustandes, in dem Moment nämlich, in dem er seine Autarkie verloren hat und auf seine Mitmenschen angewiesen ist. Vgl. Iring Fetscher: *Der gesellschaftliche „Naturzustand“ und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau*, in: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft* 80 (1960), S. 641-685, hier S. 683.

Fundament von Rechtsnormen abstreitet, indem er die Konvergenz von Gerechtigkeit und Klugheit bzw. Nützlichkeit auflöst. Der römische Imperialismus wie auch privatrechtliche Konfliktfälle seien Beweise dafür, daß Gerechtigkeit und Nutzen auseinanderfallen.³⁴

Hobbes' Staatsphilosophie beginnt mit der Lehre vom Naturzustand, in dem es weder Staat und staatliche Institutionen noch Untertanen oder Herrscher gibt. Die Menschen seien Pilzen vergleichbar, die aus der Erde geschossen sind, ohne daß einer dem anderen verpflichtet wäre.³⁵ Doch ist dieser Zustand nicht als Paradies oder als goldenes Zeitalter vorzustellen, sondern als Zustand des permanent drohenden gewaltsamen Todes, als Kriegszustand eines jeden gegen jeden, in dem das Leben einsam, armselig, unangenehm, tierisch und kurz ist. Ruhmsucht, Konkurrenz und Güterknappheit sorgen dafür, daß jeder für den anderen ein Wolf ist.³⁶ Eine für den Naturzustand aufschlußreiche Erfahrungstatsache ist für Hobbes, „daß die Menschen aus freien Stücken nur zusammenkommen, weil die gemeinsamen Bedürfnisse oder die Ehrsucht sie dazu treiben.“³⁷ Knapp erscheinen die Güter angesichts des menschlichen Willens zu unbeschränkter privater Aneignung. Wenn mehrere Individuen nach der gleichen Sache streben, kann der Konflikt nur durch Kampf gelöst werden. Latente und stetig ausbrechen könnende Aggression des anderen läßt neben dem offenen Krieg einen latenten entstehen. Menschliche Vernunft sorgt dafür, daß bereits der zukünftige Hunger hungrig und die zukünftige Bedrohung ängstlich und mißtrauisch macht. Hobbes versteht unter Furcht „jedes Voraussehen von kommendem Unheil. Nicht nur die Furcht, sondern auch Mißtrauen, Verdacht, Vorsicht und Vorsorge, damit man nichts zu fürchten braucht, sind dem Furchtsamen eigen.“³⁸

Da der Naturzustand also mit der permanenten Drohung des gewaltsamen Todes verbunden ist, der Mensch aber an der Selbsterhaltung interessiert ist, sieht nach Hobbes das erste grundlegende Naturgesetz die Beendigung des Kriegszustands und den Eintritt in einen Friedenszustand vor. Der Frieden wird also als Wert betrachtet und die ihm dienenden menschlichen Eigenschaften gelten als Tugenden. Ein zweites Gesetz sieht vor, daß der einzelne auf sein Recht auf alles verzichten soll, soweit die anderen dies auch tun. Dies muß in wechselseitigen Verträgen fest-

³⁴ Vgl. Dieter Hüning: *Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes*, Berlin 1998, S. 22f.

³⁵ „Die Natur hat jedem ein Recht auf alles gegeben; d.h. in dem reinen Naturzustande oder ehe noch die Menschen / durch irgendwelche Verträge sich gegenseitig gebunden hatten, war es jedem erlaubt zu tun, was er wollte und gegen wen er es wollte, und alles in Besitz zu nehmen, zu gebrauchen und zu genießen, was er wollte und konnte“, Hobbes: *Vom Menschen*, S. 82f.

³⁶ „Außerhalb von Staatswesen herrscht immer ein Krieg eines jeden gegen jeden. Hierdurch ist offenbar, daß sich die Menschen, solange sie ohne eine öffentliche Macht sind, die sie alle in Schrecken hält, in jenem Zustand befinden, den man Krieg nennt, und zwar im Krieg eines jeden gegen jeden“, Hobbes: *Leviathan*, S. 104.

³⁷ Hobbes: *Vom Menschen*, S. 78.

³⁸ Ebd., S. 79.

gehalten werden, über deren Einhaltung ein einzurichtendes staatliches Gewaltmonopol unter Androhung von Strafen wachen soll. Denn: Wer den Frieden will, muß auch ein Gewaltmonopol wollen. Grundlegendes Naturgesetz ist nach Hobbes, daß „jedermann nach Frieden streben sollte, soweit er Hoffnung hat, ihn zu erlangen, und daß er, wenn er ihn nicht erlangen kann, alle Hilfen und Vorteile des Krieges suchen und von ihnen Gebrauch machen darf.“³⁹ Als einfache Faustregel zur Überprüfung der Ableitung von Naturgesetzen, „die auch für das geringste Auffassungsvermögen verständlich ist“, empfiehlt Hobbes: „Tue keinem anderen, was du nicht willst, das dir getan werde.“⁴⁰

Hobbes knüpft also an die Lehren des christlichen Naturrechts an, sieht aber die Legitimationsgrundlage des Staates nicht mehr im göttlichen Willen, sondern allein im Willen des einzelnen Bürgers.⁴¹ Das stoisch-christliche Naturrecht geht von einer dem Menschen erkennbaren *lex naturae* aus, die wiederum in der göttlichen *lex aeterna*, dem göttlichen Schöpfungsplan, verankert ist. Eine späte und umfangreiche Darstellung dieser Lehre findet man bei Francisco Suarez in *De Legibus ac Deo Legislatore* (1612). Für Suarez gehört zum verbindlichen Gesetz zweierlei: „Es ist Ausdruck sowohl der göttlichen *ratio* (resp. *intellectus*) als auch des göttlichen *Willens*. Ohne das erste wäre es nicht *vernünftig*, dem Gesetz zu folgen, ohne das zweite wäre es nicht *geboten*.“⁴² In der Bibel heißt es: „Jedermann sei den vorgesetzten Obrigkeiten untertan; denn es gibt keine Obrigkeit außer vor Gott, die bestehenden aber sind von Gott eingesetzt. Somit widersteht der, welcher sich der Obrigkeit widersetzt, der Anordnung Gottes.“⁴³ Hobbes nun geht nicht mehr vom göttlichen Willen als Quelle der Verbindlichkeit der Rechtsgesetze aus, fundiert sie auch nicht in der Ethik, sondern sieht die Verbindlichkeit in einer Selbstverpflichtung durch Verträge begründet.⁴⁴

Zusammenfassend läßt sich konstatieren, daß nach Hobbes der Mensch alles Interesse hat, den durch Krieg aller gegen alle, durch Unsicherheit, durch Furcht, durch Geltungssucht, Konkurrenz und durch Güterknappheit gekennzeichneten Naturzustand zu verlassen. Daher ist er durch Erziehung in die Lage zu versetzen, den Kriegszustand zu beenden und durch Einführung eines Gewaltmonopols sowie durch Selbstverpflichtung mittels Verträge in den Friedenszustand einer gesell-

³⁹ Hobbes: *Leviathan*, S. 108.

⁴⁰ Ebd., S. 132.

⁴¹ Vgl. Bernd Ludwig: *Neuzeitliche Staatsphilosophie und das Erbe des Christlichen Naturrechts: Thomas Hobbes' Leviathan*, in: *Der Leviathan*, hg. von Rüdiger Voigt, Baden-Baden 2000, S. 97-127.

⁴² Ebd., S. 103. Die Unterscheidung von Vernunft- und Willensmoment im Gesetz übertragen in den späteren modernen Naturrechtsdiskurs Hugo Grotius, Samuel Pufendorf und Christian Wolff.

⁴³ *Neues Testament*, Römerbrief 13, 1-2.

⁴⁴ „Das Moment des göttlichen Willens, welches den ‚leges naturae‘ erst *Gesetzescharakter* verschafft und den Verstoß gegen dieselben damit zu einem *Unrecht* macht, ersetzt Hobbes nun durch den jeweils *eigenen* Willen des sich explizit in einem Staatsvertrag einem Souverän unterwerfenden Staatsbürgers“, Ludwig: *Neuzeitliche Staatsphilosophie*, S. 122.

schaftlichen Ordnung einzutreten. Insofern hat bei Hobbes der Mensch alles Interesse, den Naturzustand der Vereinzelung zu verlassen und ein *zoon politikon* zu werden. Im Unterschied zu Aristoteles ist aber der Mensch bei Hobbes nicht von Natur aus ein Gemeinschaftswesen. Beide würden sich also von den in der wilden Natur des Waldes und in einem vorgesellschaftlichen Naturzustand lebenden *homines silvatici* oder *homines silvestres* abwenden, ersterer, weil diese noch weit von der Erreichung ihres natürlichen Ziels entfernt sind, letzterer, weil diese den Kriegszustand noch nicht überwunden haben.

Die Verbindung von Wald und wild, die schon die etymologische Verbindung von *silva* und *sauvage* nahelegte, fand ihre Verdeutlichung bei Narciso und Liríope, aber auch bei Chrétien de Troyes' „wilden Männern“, bei Polyphem und den Zyklopen bei Homer, bei den ersten Menschen in den Horazschen Satiren, in den Klassifizierungen des Carl von Linné, in Shakespeares Caliban und in Defoes Robinson Crusoe.

Da der Naturzustand der der Bildung und Erziehung vorausgehende ist, schien es sinnvoll, Graciáns und Ibn Tufails allegorische Erziehungs- und Bildungsromane zu betrachten. Hier zeigte sich das Verlassen des Naturzustandes durch Bildung und Erkenntnis als zentrales Anliegen und der erreichte Vollkommenheitszustand am Ende dem Ausgangszustand weit überlegen. Während in diesen Romanen der Naturzustand in der literarischen Allegorie fingiert wird, war seine theoretische Denkbare in der Theologie, wie sich gezeigt hat, Gegenstand konfessioneller Kontroversen. Darauf bauten die säkularisierten Argumentationen der Aufklärer auf, so daß Montesquieu den *status naturalis* als hypothetischen Zustand methodisch postulieren und Rousseau den Menschen im Naturzustand als ichbezogen und ungesellig zeichnen konnte. Eine grundsätzliche Vorentscheidung, ob der Mensch im Naturzustand oder erst später die Gesellschaftsfähigkeit hat, hängt bekanntlich davon ab, ob sie in seinem Wesen, d. h. seiner Substanz, oder in seinen durch Erziehung erlernbaren Eigenschaften, den Akzidentien, zu situieren ist. Für ersteres plädierte Aristoteles, für letzteres Hobbes und ein Jahrhundert vor ihm in ähnlicher Form Bodin oder Vives, wobei alle einhellig zur Überwindung des Naturzustands aufrufen. Angesichts der allgemeinen Ablehnung des Naturzustands wird verständlich, daß sich die arkadischen Schäfer immer wieder von ihm distanzieren. Gerade weil sie vor einer idyllischen Naturkulisse leben, müssen sie, um Verwechslungen zu vermeiden, den Naturzustand als unnatürlich und die bloße Natur als gefährlich ablehnen, indem sie den gesellschaftlichen und kultivierten Charakter ihrer Gemeinschaft betonen.

Und wo sind die Grenzen Arkadiens? Sie sind dort, wo die ursprüngliche Natur beginnt, wo bei Mme de Sévigné die Natur noch nicht Park ist, Naturgewalten noch nicht gebändigt sind, wo die Wüste noch nicht zur Schäferidylle stilisiert wird und die Landbewohner barbarisch sind. Die Schäfergesellschaft der *Astrée* erscheint als hoch artifizielle Gemeinschaft. Auch bei Calderón ist die Schäfergemeinschaft durch verfeinerte Sitten, Gespräche und kultivierte Umgangsformen gekennzeichnet. Jenseits ihrer Grenzen bewegen sich Liríope und Narciso, in einem Wald, wo der Naturzustand nicht überwunden ist, wo Vereinzelung, Furcht und Gewalt herrschen. Es zeigt sich also, daß sich die Schäfer Arkadiens nicht nur als Gegensatz

zum Hof und zur Stadt stilisieren, sondern auch als spezifische künstliche Konstruktion, die im krassen Gegensatz zur ursprünglichen Natur und zum Naturzustand steht.

Daß dies so ist, dazu haben nicht zuletzt die zahlreichen einschlägigen Diskussionen in Literatur, Philosophie und Theologie von Homer bis Calderón, von Aristoteles bis Hobbes und von Suarez bis Quenstedt um jenen Bereich des Vorgesellschaftlichen, Unzivilisierten, Kulturlosen und Unwissenden beigetragen, den die Schäfer in Arkadien längst überwunden haben.