



# GÄRTEN

Von der Naturbeherrschung  
zur gesellschaftlichen Utopie

HERAUSGEGEBEN VON ALEXANDER THUMFART,  
BETTINA HOLLSTEIN UND SANDRA TÄNZER

WALLSTEIN

# Gärten



# GÄRTEN

Von der Naturbeherrschung  
zur gesellschaftlichen Utopie

HERAUSGEGEBEN VON ALEXANDER THUMFART,  
BETTINA HOLLSTEIN UND SANDRA TÄNZER

WALLSTEIN VERLAG



Prof. Dr. Alexander Thumfart (1959-2022)  
Foto: Uni Erfurt

*Für Alexander*



# Inhalt

Alexander Thumfart / Bettina Hollstein / Sandra Tänzer Einleitung .....	9
Dorothee Kimmich Epikurs Kepos. Der Garten als philosophisches Konzept .....	17
Norbert Clemens Baumgart Zu Garten und Park in der Bibel auf altorientalischem Hintergrund .....	33
Sara Keller Der frühe südasiatische Garten. Sinnlichkeit und Spiritualität rund um die Stadt .....	57
Stefan Schweizer Der Barockgarten als frühneuzeitlicher Versuch der Naturbeherrschung .....	93
Alexander Thumfart Der Garten als gesellschaftspolitische Utopie. William Morris, Ernest Callenbach, Samuel Alexander .....	123
Susanne Frank »Stadtnatur« als Medium sozialräumlicher Transformation. Hausmanns Neuordnung von Paris und Dortmunds Phoenix-Projekt .....	149
Stefan Brunzel / Jens Jetzkowitz Der Einfluss menschlicher Lebensstile auf die Pflanzenvielfalt in Gärten und auf Freiflächen .....	175
Sara Burkhardt Das Loch im Zaun. Ein kunstpädagogischer Blick auf den Garten .....	203



Katy Wenzel	
Schulgarten als Lernort und Unterrichtsfach für Kinder .....	223
Caterina Paetzelt	
Schrebergärten – einst und jetzt .....	249
Martin Hußmann / Dieter Franz Obermaier	
Lernort Gartenschau .....	271
Autor*innenverzeichnis .....	293

## Einleitung

Alexander Thumfart / Bettina Hollstein / Sandra Tänzer

Eine Geschichte des »Gartens« schreiben zu wollen, erwiese sich als ein wohl endloses und damit aussichtsloses Unterfangen. Denn »den Garten« gab und gibt es in nahezu allen Kulturen dieser Welt, es gab und gibt ihn in den unterschiedlichsten Ausprägungen und Formen, mit unterschiedlichsten Funktionen, in vielfältigen sozialen, rechtlichen und politischen Rahmungen, mit divergierenden symbolischen Aufladungen und Erwartungen, um von den botanischen Variationen noch gar nicht zu reden. Zugleich werden die realen, historischen Gartengestalten durchzogen und durchdrungen von literarischen, philosophischen, religiösen, theologischen Bildern, Deutungen und Erinnerungsgeschichten, die ihrerseits den weltlichen Garten modellieren. Vor diesem Hintergrund erscheint der Begriff, das singulare tantum »des« Gartens, als ein fast schon hilfloser Versuch, der empirisch-kulturellen, historisch-spirituellen Diversität von Gärten »Herr« zu werden.

Genau dieses »Herrwerden« erweist sich weiterhin gerade mit Blick auf »den Garten« als eine fast schon abgründige Illusion und offenbart eine weitere Erfahrungsdimension, die mit dem Garten unweigerlich verbunden zu sein scheint. Denn die planende Arbeit im Garten, deren Systematik, Zielgerichtetheit und Effizienz sich in der Ordnung und Kontrolle des Gestalteten zeigt, schlägt um in die Unterwerfung unter eine Opulenz der Natur, deren wucherndes Wachstum gerade nie zum Stillstand gebracht werden kann. Diese Dialektik von Herrschaft und Unterwerfung, von Dominanz und Selbstverlust gerade im Garten hat jüngst noch einmal der Literaturnobelpreisträger Abdulrazak Gurnah zum Ausdruck gebracht. In seinem grandiosen Roman *Das verlorene Paradies*, dessen Titel schon den Verweis auf »den« Garten enthält, wird Jusuf, der Protagonist des Romans, von seinem Freund, Bruder, Mentor, Leidensgenossen Khalil mit den Worten ermahnt und gewarnt: »Der Garten! Du denkst an nichts anderes mehr als an diesen Garten! Du verlierst noch den Verstand!«.<sup>1</sup> Das im Mem des »Paradieses« gegebene Versprechen von Frieden, Ordnung, Wachstum, Bildung, Erlösung und Schönheit droht immer auch in Besessenheit, Schrecken und Wahnsinn umzuschlagen.

1 Abdulrazak Gurnah: *Das verlorene Paradies*. Aus dem Englischen von Inge Leipold, Frankfurt a.M. 2021, S. 260. Das englische Original wurde 1994 unter dem Titel *Paradise* in London publiziert.

Dass mit dem raubend-aussaugenden Garten bei Gurnah auch eine spezifische Gesellschaftsformation gemeint ist, deren soziale Verästelungen Personen umschlingen und zu optionslosen Objekten degradieren, eröffnet eine weitere Schicht »des« Gartens als Symbol einer die Menschen letztlich in die Verzweigung treibenden Gesellschaft und sei nur der guten Ordnung halber erwähnt.

Der Garten scheint sich dem Begriff gerade zu entziehen und verwandelt sich bei genauerem Hinsehen in ein zersplittertes Mosaik, wie bereits Michel de Certeau in seiner Analyse des *Gartens der Lüste* von Hieronymus Bosch vorgeführt hat.<sup>2</sup>

Dessen eingedenk kann dieser Sammelband nur eine Sammlung jener Bilder und Splitter sein, in denen das, was »Garten« alles sein könnte und wohl auch war, lediglich in verschiedenen Gestalten vorgestellt und sichtbar gemacht werden kann.

Denn klar ist natürlich auch: Seit Jahren erlebt der Garten eine Renaissance. Gerade junge Leute wenden sich verstärkt der Gartenarbeit zu, sei es in Gemeinschaftsgärten, beim Guerilla-Gardening zwischen Brachen und Stadtautobahnen, im Bauerngarten hinterm Eigenheim oder auf der gepachteten Parzelle im Kleingartenverein. Unter den Bedingungen der Corona-Pandemie hat sich der Trend zum Garten nochmals deutlich verstärkt. Doch der Garten ist weit mehr als ein Produktions- oder Rückzugsort. Er ist ein Ort, an dem sich gesellschaftliches Zusammenleben – nicht zuletzt unter den Herausforderungen des Klimawandels und armutsbedingter Migration – exemplarisch manifestiert und bündelt, ein Ort, an dem Menschen einen Raum gestalten, sich auch politisch (re)präsentieren, träumen und lernen. Gärten gibt es deshalb auch in der Gegenwart eigentlich immer nur im Plural.

Der vorliegende Band will ein paar dieser Gartengestalten sichtbar werden lassen, vom antiken Kepos über den indischen Garten bis zu den Gartenutopien, in denen radikale Gesellschaftskritik allegorisiert/versinnbildlicht wird. Und auch Bildungspotenziale des Gartens werden anhand konkreter Beispiele – etwa im Schulgarten – beleuchtet.

Hervorgegangen sind die Texte aus Vorträgen einer Ringvorlesung, die anlässlich der Bundesgartenschau 2021 in Erfurt unter dem Titel »Gärten: Geschichte, Kulturen, Gestalten« von uns Herausgeber\*innen organisiert und durchgeführt wurde. »Erfurt, die Gartenstadt, deren Erzeugnisse schon

2 »Doch indem der Garten sich den Ausführungen und Arbeiten [...] entzieht, wird er zu etwas Fremdem gegenüber ihren Orten und ihrer Zeit, wird er ein Nicht-Ort und eine Nicht-Zeit, differenziert er sich mehr und mehr gegenüber dem, was er erzeugt«; Michel de Certeau: *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Berlin 2010, S. 85.

im 12. Jahrhundert berühmt waren, ist neuerdings in der Gärtnerei geworden, was Leipzig für den Buchhandel ist.« So stand es in der *Illustrierten Zeitung* vom 11. März 1865.<sup>3</sup> 1865 fand auch die erste internationale Gartenbauausstellung in Erfurt statt. Mit der ersten Internationalen Gartenschau der sozialistischen Länder im Jahr 1961 und vielen weiteren Ausstellungen bestätigte Erfurt auch im 20. Jahrhundert den Ruf als Gartenstadt. An dieses Erbe wollten auch die Organisator\*innen der Bundesgartenschau 2021 anknüpfen und haben mit der BUGA 2021 mit Erfolg auch Stadtentwicklung betrieben. Dabei sind die Grenzen zwischen Garten und Nicht-Garten fließend. Die Geraaue – ein Stadtentwicklungsprojekt im Rahmen der BUGA – verknüpft Radweg, Spielplätze, Parkanlagen und Gärten zu einer hochwertigen grünen Infrastruktur. Daher finden sich in diesem Band auch Beiträge zur Bedeutung menschlichen Handelns in Gärten sowie im Rahmen von Gartenschauen für ein nachhaltiges Leben auf unserem Planeten. Die einzelnen Beiträge werden im Folgenden kurz vorgestellt:

*Dorothee Kimmich* wirft in ihrem Eröffnungsbeitrag einen Blick auf die Gartenphilosophie Epikurs. Der Garten wird in der epikureischen Philosophie gerade nicht als ein Bereich begriffen, der spezifische Funktionen übernimmt, die sich von vielen alltäglichen Handlungen unterscheiden lassen. Im Gegenteil markiert und umfasst der Garten eine gesamte Lebensform. Werden so Praktiken des guten Lebens mit einer umgrenzten Räumlichkeit verbunden, lässt sich diese philosophische Verortung mit Michel Foucault als Heterotopos und Utopie beschreiben. Man kann sich, so Dorothee Kimmich in ihrem Beitrag, »Epikureer als *hartnäckige Bewohner des Raumes*, ihres Gartens vorstellen«. Dabei ist es nicht nur der Garten selbst, der auf die materielle und letztlich atomistisch-physikalische Basis von Epikurs Philosophie verweist. Das zunächst utilitaristische Glückskalkül der Selbstsorgepraxis wird gerade im gemeinsam bewohnten Garten durch die Freundschaft auf die Sozialität der Eudaimonie hin überschritten und bereichert. Das gelingende Leben findet nicht auf dem Marktplatz oder der Agora, sondern nur im Kepos, dem Garten statt.

Vorstellungen des gelingenden Lebens werden nicht nur in der Philosophie verhandelt, sondern sind auch Themen für die Religionen. Die Bibel, die für Christentum und Judentum zentrale Texte versammelt, kennt unterschiedliche Gärten, die ihre Vorbilder in altorientalischen Gärten des Vorderen Orients haben. *Norbert Clemens Baumgart* führt in seinem Beitrag »Zu Garten und Park in der Bibel auf altorientalischem Hintergrund«

3 o.V.: Eine deutsche Gärtnerstadt, Beilage zur *Illustrierten Zeitung* Bd. 44, Nr. 1132, Leipzig 11. 03. 1865, S. 169 f.; <http://www.varnhagen.info/gartenstadt.html> (Zugriff am 7. 6. 2022).

in diese Gartenwelt ein. Das sich darin manifestierende Wechselverhältnis von Kultur und Natur prägt bis heute unsere Vorstellungen davon, wie wir uns in die Welt gestellt sehen und wie wir mit ihr interagieren.

Von der Wonne im Paradiesgarten, der durch Wasser, Vegetation und Mensch geprägt ist und Gott als hegenden Gärtner vorstellt, welcher die zerstörerischen Menschen aus dem Garten verweist, berichtet die Bibel – aber auch von der Utopie des Friedens unter Weinreben und Feigenbäumen in einer Zeit, wo Schwerter zu Pflugscharen geschmiedet werden und Lanzen zu Winzermessern. Im Hohelied schließlich treffen sich Liebende nicht nur im Garten: Der Garten wird zur Metapher für die Liebenden selbst, die selbstbewusst ihre Liebe als eine »Rückkehr in den paradiesischen Garten« zelebrieren.

Sinnlichkeit und Spiritualität sind auch das Thema des frühen südasiatischen Gartens, den *Sara Keller* in ihrem Beitrag in den Fokus nimmt. Während in der früheren Forschung die ehrgeizigen mogulischen Gartenprojekte des 16. bis 18. Jahrhunderts häufig als die einzige nennenswerte indische Gartentradition interpretiert wurden, zeigt die Autorin in ihrem Beitrag, dass schon vor der Mogulzeit die Verflechtung von Spiritualität und Sinnlichkeit die Gartenatmosphäre südasiatischer Gärten prägte. Diese verbinden über die Jahrhunderte hinweg und unabhängig von der Religionszugehörigkeit den sinnlichen Genuss, als höchste körperliche Erfahrung, mit dem Erlebnis des Übernatürlichen, als Einblick in die höchste geistliche Erfahrung. Dabei geht Sara Keller sowohl auf die Quellen der Sinneseindrücke ein als auch auf die Arbeit und Mühe, die die Schaffung des Gartens erfordert. »Der *Ārāma* war kein unberührter natürlicher Ort, sondern ein künstlicher, der stark mit kulturellen Bedeutungen verbunden ist. Grüne Landschaft, Anthropogenisierung und Unwirtschaftlichkeit können am besten diesen ›Garten‹ definieren.«

Barockgärten, so formuliert *Stefan Schweizer* programmatisch, haben mehr mit unserer Gegenwart zu tun, als wir zunächst vermuten. Denn sie sind jenen massiven Eingriffen in die Natur verwandt, die auch unsere zum Teil monströsen Infrastrukturmaßnahmen der Gegenwart kennzeichnen. Wie in jenen spricht sich auch in diesen der Wunsch nach Naturbeherrschung aus und erweist sich vielleicht ähnlich als Illusion. Deshalb sei es unbedingt nötig, den Barockgarten in den Kontext der Naturveränderung und des Klimawandels zu stellen, um seine Signifikanz sichtbar werden zu lassen. Stefan Schweizer rekonstruiert die langsame Genese des Barockgartens, die Erfindung seiner einzelnen Elemente und seine politischen Dimensionen daher auch vor dem Hintergrund der »Kleinen Eiszeit«, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts spürbar wird und bis Ende des 18. Jahrhunderts anhält. Parallel dazu wird der Barockgarten zum

Anwendungsfall, Demonstrationsobjekt und Inszenierungsort geometrisch-naturwissenschaftlicher Forschung und Praxis. »Im Garten als einem Ort der Naturbeherrschung wurden mithin die Verfahren der wissenschaftlichen Naturbeherrschung in Szene gesetzt.« War dies im Grunde wohl der schieren Notwendigkeit des Überlebens geschuldet, wird darin doch auch die Fragilität aller Beherrschung zumindest erahnbar.

Das Bild eines Gartens enthält aber auch ein utopisches Potenzial. *Alexander Thumfart* macht an drei Beispielen aus drei Jahrhunderten deutlich, welche sprengende und radikal-kritische Kraft in Garten-Utopien steckt. William Morris' *Kunde von Nirgendwo* aus dem Jahre 1890 entwirft ein radikales Gegenmodell zur Industriemoderne. Der kapitalistischen Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und der maschinellen Zerstörung der Natur wird ein postrevolutionäres England entgegengestellt, das sich als Garten aus Gärten beschreiben lässt, in dem Demokratie, Menschlichkeit und Solidarität Wirklichkeit geworden sind. Ernest Callenbachs 1975 erschienener Roman *Ecotopia* zeichnet eine komplett dekarbonisierte, eigentumslose, selbstbestimmte Gesellschaft freier Menschen, die sich im postsecessionistischen Kalifornien und Oregon einen Garten-Staat geschaffen haben. Samuel Alexanders aktuelle Konzepte am Simplicity Institute Melbourne schließlich lassen sich lesen als postapokalyptische Überlebensinseln, auf denen die Überlebenden zu Gärtner\*innen geworden sind. Keine dieser Utopien versteht sich als Blaupause ihrer Verwirklichung. Vielmehr wollen sie radikale Alternativen zur Gegenwart offenhalten, um sie überwinden zu können. Gärten sind gerade sozialpolitisch alles andere als harmlos.

Dass Natur in der Stadt gut und mehr Natur in der Stadt besser sei, erweist sich als eine der Maximen der modernen Stadtplanung. *Susanne Frank* fragt in ihrem Beitrag deshalb nach, von welcher Natur denn hier die Rede sei, um welche Planungen und Planziele es konkret gehe und wer die Planer\*innen seien, die urbane Stadtnatur so ins Zentrum stellen. An ihrem ersten Beispiel, dem tiefgreifenden Umbau von Paris durch Baron Haussmann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, legt Susanne Frank die unterschwelligsten Codierungen der planmäßig eingesetzten Stadtnatur frei. Wird von vielen Zeitgenossen die rasante Urbanisierung als Rückkehr einer ungezähmten Natur in die Stadt empfunden, die sich auch in der (imaginierten) Auflösung von Geschlechtergrenzen in einem revoltierenden Proletariat manifestiert, wird die Haussmannisierung von Paris zum Projekt einer planerischen Disziplinierung eines miasmatischen Untergrunds und der Re-Konstruktion gesellschaftlicher Hierarchien entlang von projektierten Geschlechtergrenzen im Medium einer Domestizierung von Natur. Nur eine kontrollierte, funktional eingehegte Natur ist eine

»gute« Natur, der eine anständige Gesellschaft korrespondiert. Eine ganz ähnliche Haltung bestimmt das stadtentwicklungspolitische Aushängeschild des Dortmunder Strukturwandels: die (vermeintliche) Re-Naturierung der Emscher im Phoenix-See. Hier werde, so Frank, ein »idealisiertes Natur- und Landschaftsbild« inszeniert, das »nicht durch unpassende Bewohner\*innen gestört« werden soll. Die »gute« Stadtnatur der Stadtplanung muss deshalb immer auch als »politisierte« Natur verstanden werden.

Um den Einfluss menschlicher Lebensstile auf die Pflanzendiversität in Gärten und auf Freiflächen in Siedlungen zu klären, haben *Stefan Brunzel* und *Jens Jetzkowitz* den Einfluss standortbezogener und sozioökonomischer Faktoren auf die Anzahl der Arten von drei Pflanzengruppen, nämlich einheimische Arten, Archäophyten (Alt-Einwanderer) und Neophyten (Neu-Einwanderer, nach 1492 eingewandert), entlang eines Stadt-Land-Gefälles in Siedlungen in der Wetterau in Hessen untersucht. Das Ergebnis dieser Untersuchung war, dass sich viele Neophyten über einen Zeitraum von 25 Jahren ausgebreitet haben, ohne dass dies generell mit einem Rückgang von Archäophyten und einheimischen Arten verbunden war. Die Artenzusammensetzung variierte hauptsächlich entlang eines urban-ruralen Gefälles von der Stadt zum Land. Dieses wird durch Unterschiede in den Standortbedingungen und sozioökonomischen Faktoren von Siedlungen bestimmt, wie etwa der Verbindung zur Großstadt Frankfurt am Main oder bestimmten Gartenstilen und -praktiken. Insgesamt zeigen diese Untersuchungsergebnisse, welchen Einfluss menschliches Handeln – etwa traditionelle Gartenpraktiken – auf die Biodiversität hat.

»Der Garten ist in Bewegung, seine Grenzen sind durchlässig geworden«, schreibt *Sara Burkhardt* in ihrem Beitrag, der uns zu ästhetischen Betrachtungen des Gartens einlädt. Bezug nehmend auf die Überlegungen des französischen Landschaftsarchitekten Gilles Clément, versteht sie den Garten als Prinzip, das sich in alle Lebensbereiche ausdehnt, in Bewegung ist. Was den Garten zum Garten macht, sind sechs Gestaltungselemente (Vegetation, Wasser, Umgrenzung, Choreographie, Metapher und Schwelle), die in der Kunst und der Kunstpädagogik zu vielgestaltigen (auch virtuellen) Ausdrucksformen führ(t)en. In ihrem Beitrag lässt Sara Burkhardt einige von ihnen plastisch werden. In anschließenden kunstpädagogisch-konzeptionellen Überlegungen wird eindrucksvoll deutlich, welche große Bedeutung der Kunstunterricht im Zusammenspiel sinnlicher Erfahrungen, künstlerischer Praxis und ästhetischer Reflexion und Beurteilung für die Entwicklung eines achtsamen Umgangs mit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit zu leisten vermag.

*Katy Wenzel* erweitert den Blick auf die Vielfalt von Gärten durch den Bezug zum Schulgarten als einem Ort für Lern- und Bildungsgelegenheiten

verschiedener Schulfächer und – im Bundesland Thüringen – als eigenes Unterrichtsfach. In ihrem Beitrag entfaltet sie, anknüpfend an historische Entwicklungslinien des Gärtnerns im pädagogischen Kontext, das Bildungspotenzial des Schulgartens vor dem Hintergrund aktueller Vorgaben in Lehr- und Bildungsplänen wie auch aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen in den Beziehungen des Menschen zur Natur. Urban-Gardening-Projekte lassen sich ebenso wie Initiativen solidarischer Landwirtschaft mit zeitgemäßer Schulgartenarbeit verknüpfen. Anschaulich-konkret werden grundlegende Gestaltungselemente zeitgemäßer Schulgartenarbeit erläutert und pädagogische und organisatorische Herausforderungen des Gärtnerns im Kontext Schule angedeutet. Ihr Beitrag mündet in einer Sensibilisierung für kindliche Perspektiven auf den Garten und das Gärtnern, die in ihrer Differenz zur Erwachsenenicht nicht nur für und in Schule bedeutsam sind.

Historische Entwicklungslinien des deutschen Kleingartenwesens zeichnet *Caterina Paetzelt* in ihrem Beitrag nach. Dabei sind Kleingärten keineswegs, so die Leiterin des Deutschen Kleingärtnermuseums Leipzig, ausschließlich auf die bekannten Schrebergärten zurückzuführen, wie sie auch heute noch im Museum auf dem denkmalgeschützten Gelände des ersten Schrebervereins in Leipzig bildreich erkundet werden können. In ihrem Beitrag nimmt uns *Caterina Paetzelt* mit auf eine Zeitreise bis in die Gegenwart, um die politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen und sozialen Verflechtungen des Kleingartenwesens und die verschiedenen Funktionen eines Kleingartens quellenbasiert aufzuzeigen und zu verdeutlichen: Kleingärten sind seit ihren Ursprüngen notwendig, geschätzt und begehrt; sie sind es heute mehr denn je.

Ausgehend von ihren reichhaltigen Erfahrungen mit Gartenschauen – *Martin Hufsmann* verantwortete als Bürgermeister 2018 die Hessische Landesgartenschau in Bad Schwalbach und *Dieter Franz Obermaier* gründete als Wissenschaftler der Agrar- und Gartenbauwissenschaften das bundesweite Netzwerk »Gartenschauen als Lernorte für Nachhaltigkeit« – unterstreichen die beiden Autoren in ihrem Beitrag das große Bildungspotenzial von Gartenschauen für Erwachsene, Kinder und Jugendliche in Bildungsbereichen wie der Agrar- und Umweltbildung sowie der Bildung für nachhaltige Entwicklung, ohne dabei außer Acht zu lassen, dass ein solches Großereignis auch Spannungsverhältnissen unterliegt, die u. a. aus unterschiedlichen Erwartungen ihrer Besucher\*innen erwachsen. Ein konkretes Beispiel, der IGA-Campus der Internationalen Gartenausstellung (IGA) Berlin im Jahr 2017, führt die Themenvielfalt und den Ertrag des Lern- und Bildungsortes Gartenschau anschaulich vor Augen. Der Beitrag schließt mit der Vorstellung des Netzwerks »Gartenschauen als Lernorte für Nachhaltigkeit«.



Wir möchten an dieser Stelle allen Autor\*innen herzlich für die fruchtbare Zusammenarbeit und Mitwirkung an diesem Buch danken. Unser Dank geht ebenfalls an Konstanze Fürst für die ausgesprochen sorgfältige Unterstützung bei der Erstellung des Manuskripts sowie an Ina Lorenz für die engagierte Beratung seitens des Wallstein Verlages. Danken möchten wir auch ganz herzlich dem Präsidium der Universität Erfurt, namentlich ihrem Präsidenten Wolfgang Bauer-Wabnegg, und der Landeshauptstadt Erfurt und ihrem Oberbürgermeister Andreas Bausewein, ohne deren unkomplizierte und großzügige Unterstützung diese Publikation nicht möglich gewesen wäre.

Wir bedanken uns bei Susanne Rau und Jörg Rüpke für die Unterstützung der Publikation mit Mitteln der DFG-finanzierten Kollegforschungsgruppe »Religion and Urbanity. Reciprocal Formations« sowie bei Hartmut Rosa für die Unterstützung mit Mitteln des Projekts »Dinge verfügbar machen. Eigentum als spezifische Form der Weltbeziehung« im SFB »Strukturwandel des Eigentums«.

Unser Anliegen war und ist es, vielfältige und intensive Diskurse über den Garten aus unterschiedlichen Fachdisziplinen und praxisnahen Handlungsfeldern aufzugreifen, und wir hoffen, dass auch die vorliegende Publikation ihren Beitrag dazu leistet, einen lebendigen Dialog über den Garten zu fördern.

*Alexander Thumfart, Bettina Hollstein, Sandra Tänzer*

Kurz vor Drucklegung dieses Buches ist unser Freund und Kollege Alexander Thumfart verstorben. Fassungslos und traurig halten wir sein letztes Buch in den Händen, lesen darin seinen letzten Text, der so viel über ihn gewahr werden lässt: seine Verbundenheit mit der Natur, sein Engagement für Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit, seine Liebe zur Literatur und seine große Belesenheit, seine Klugheit und Unmissverständlichkeit, Probleme und Missstände beim Namen zu nennen und ihnen Visionen eines besseren gesellschaftlichen Zusammenlebens entgegensetzen. Wir haben von ihm und mit ihm viel gelernt, was uns Vermächtnis und Verpflichtung ist. In diesem Sinne widmen wir Alexander Thumfart dieses Buch.

*Bettina Hollstein & Sandra Tänzer*

## Literatur

- Certeau, Michel de: *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert, Berlin 2010.  
 Gurnah, Abdulkrazak: *Das verlorene Paradies*. Aus dem Englischen von Inge Leopold, Frankfurt a. M. 2021.  
 o. V.: *Eine deutsche Gärtnerstadt*, Beilage zur Illustrierten Zeitung Bd. 44, Nr. 1132, Leipzig, II. 3. 1865; <http://www.varnhagen.info/gartenstadt.html>.

## Epikurs Kepos

### Der Garten als philosophisches Konzept

Dorothee Kimmich

#### 1. Einleitung: Philosophie im Garten

Ein Garten ist heute ein Ort, an dem man Gemüse pflanzt, Obst erntet, eine Hängematte aufhängt oder einen Grill anfeuert. Ein solcher Garten ist meist Privateigentum, er hat eine Grenze, eine Hecke, einen Zaun oder eine Mauer, die ihn von anderen Grundstücken trennt. Nicht jede und jeder hat Zutritt zu diesem Garten, nicht alle sind willkommen. Manche Gärten kann man zwar gegen ein Entgelt besichtigen, einige kann man sogar unentgeltlich betreten und sich dort aufhalten, sich erholen oder sich unterhalten. Selten sind Gärten oder Parks aber als Lebensräume gedacht.

Exemplarisch für einen solchen Garten, der als Lebensraum geplant war, dürfte das christliche Paradies sein, in dem zwei Menschen, ein Gott, Tiere und Pflanzen zusammenlebten. Der Name »Paradies« für den christlichen Garten Eden stammt aus dem Altawestischen – *pairi-daeza* – und bedeutet ursprünglich »umgrenzter Bereich«, auch im Altgriechischen war später ein *παράδεισος* (*parádeisos*) noch ein eingefriedeter Tiergarten oder Park.<sup>1</sup> Die Vorstellung eines mit Mauern umgebenen, geschützten Raumes, in dem Tiere und Pflanzen eines großen Reiches gehalten und gezeigt wurden – wie bei den Achämeniden –, war in der antiken Welt weit verbreitet. Diese Orte sollten der Geselligkeit und der Erholung dienen oder auch Spiegel- und Sinnbild der Weltordnung sein, wie es etwa die persisch-zoroastrischen Gärten waren. Schon im ältesten Epos, das wir heute kennen, dem Gilgamesch-Epos, wird von den Gärten in Uruk berichtet, die Repräsentationszwecken und der Erholung dienten.<sup>2</sup> Offenbar verbreiteten sich diese »Paradiese« aus dem Vorderen über den Mittleren Orient in den Mittelmeerraum.<sup>3</sup>

1 Hannes D. Galter/Lutz Käppel: Paradeisos, in: Der Neue Pauly, Bd. 9, hg. von Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart 2000, Sp. 306.

2 Vgl. Raoul Schrott et al.: Gilgamesch. Epos, Darmstadt 2001.

3 »Unter Alexander d. Gr. verstärkte sich der Kontakt Griechenlands mit Ägypt. und dem Orient. Beeinflusst von östl. Traditionen, ließen die hell. Könige in ihren Residenzstädten große Paläste (*βασίλεια*, *basíleia*) errichten, die herrschaftliche Wohn- und Repräsentationsbauten, kulturelle Einrichtungen, Heiligtümer und Gymnasien einschlossen und ganze Viertel der Stadt dominierten. Im Palastbezirk von Alexandria

Eine Philosophie, die sich explizit einen Garten als Ort der Zusammenkunft, Konversation und Reflexion sucht, knüpft damit an eine lange und verbreitete asiatisch-mediterrane Tradition an. Die Philosophie Epikurs wird ausdrücklich als eine Gartenphilosophie bezeichnet und damit gegenüber der Philosophie der Stoa oder der platonischen Akademie als eine spezifische Lebensform gekennzeichnet.

Als Stoa, nach der die Schule der Stoiker benannt wurde, bezeichnete man einen Gebäudetyp mit einer Säulenhalle, die sich auf einen Platz hin öffnet. Die Hinwendung zur städtischen Öffentlichkeit ist damit programmatisch in der Architektur umgesetzt: Stoiker waren nicht nur Teil einer städtischen Gemeinschaft, sondern verstanden und verstehen ihre philosophische Reflexion und ihren Lebensstil als eine dem Staat und der Gesellschaft verpflichtete Aufgabe.

Die platonische Akademie dagegen lag außerhalb der Stadt Athen in einem Olivenhain, der als Grablege des Heros Hekademos galt. Sie war nach dem Vorbild der italischen Pythagoreer-Gemeinschaften als eine Lebens- und Lehrgemeinschaft konzipiert, zu der auch Frauen und jüngere Mitglieder gehörten.<sup>4</sup> Auch Aristoteles gehörte lange der platonischen Akademie an, verließ sie dann, wurde Erzieher Alexanders des Großen und kehrte erst später wieder nach Athen zurück, wo er – ebenfalls außerhalb der Stadtmauern – eine eigene Schule gründete, die wiederum nach ihrem Ort – dem Peripatos, einem Spazierweg – benannt ist. Akademie, Peripatos, Stoa und Epikurs Kepos: Die prägenden Schulen der antiken griechischen Philosophie tragen alle die Namen ihrer (stadtgeographischen) Lage, und offenbar verbindet sich mit dem jeweiligen Ort auch ein Programm.

»Programm« versteht sich dabei nicht nur als philosophisches Lehrgebäude, sondern vielmehr als Kombination von Lehre und Leben. Philosophieren bedeutet keine rein theoretische Auseinandersetzung mit spezifischen Themen und Thesen, sondern meint immer auch die Beschäftigung mit den Fragen nach dem guten, dem richtigen Leben. Die Wahl des Lebensraumes ist nicht zufällig, sondern markiert die Ausgestaltung des guten Lebens.

beispielsweise lagen Haine, in denen sich auch die ptolem. Königsgräber, das Museion und Heiligtümer befanden, die traditionell mit Pflanzungen versehen waren (Strab. 17,1,8 f.). Diese Grünzone hatte gewiß einen repräsentativen Charakter und erinnerte auch an die altägypt. G. der pharaonischen Paläste. Königliche Baum-G. (*παράδεισος, parádeisos*) für die Jagd und zeremonielle Handlungen wurden in Anlehnung an persische Hofsitte bes. im Seleukidenreich unterhalten (Plut. Demetrios 50, 7 ff.).«; Johannes Renger et al.: Garten, in: Der Neue Pauly, Bd. 4, hg. von Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Stuttgart 1998, Sp. 786-793, hier Sp. 787 f.

4 Hans Joachim Krämer: Die Ältere Akademie, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 3: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos, 2. Aufl., hg. von Hellmut Flashar, Basel 2004, S. 1-165.

## 2. Philosophie und Räume – Philosophie im Raum

Anders als die Theorie der Zeit hat eine Theorie des Raums in der westlichen Philosophie nie einen prominenten Platz beansprucht. Während »Zeit« mit »Geist« assoziiert wurde, wurde »Raum« mit »Dingen« und »Körpern« in Zusammenhang gebracht. »Zeit« steht dabei auch für Geschichte, Fortschritt und Entwicklung, während »Raum« mit Statik assoziiert wird. »Während die Zeit für das Mobile, Dynamische und Progressive, für Veränderung, Wandel und Geschichte steht, steht der Raum für Immobilität, Stagnation und das Reaktionäre, für Stillstand, Starre, Festigkeit.«<sup>5</sup> Erst die Beschäftigung mit »Räumen«, die ein empirisches Verständnis voraussetzt, kann die Auffassung von »Raum« als Apriori der Wahrnehmung ergänzen und kritisieren. Es handelt sich um einen Ansatz, den man vor allem bei modernen Soziologen wie Émile Durkheim, Georg Simmel oder Siegfried Kracauer findet und den Peter Sloterdijk als »Raum-Vielheitentheorie« bezeichnet,<sup>6</sup> der aber auch eine phänomenologische Tradition von Heidegger<sup>7</sup> über Maurice Merleau-Ponty<sup>8</sup> bis Gernot Böhme<sup>9</sup> vorzuweisen hat. Zu den wichtigen kulturphilosophischen Raumtheorien der Moderne zählen neben Michail Bachtins *Chronotopos*-Begriff<sup>10</sup> auch Hans Blumenbergs *Höhlenausgänge*.<sup>11</sup> Blumenberg hat in seiner monumentalen Untersuchung zu Höhlenausgängen die Schwelle, also den Ein- und Ausgang der Höhle, als denjenigen Ort identifiziert, an dem Kultur entsteht. Die Vermittlungsfunktion des Höhlenausgangs markiere weniger die Differenz als den Übergang von Natur und Kultur. Ausgehend von *der* großen Höhlenerzählung der abendländischen Kulturgeschichte, von Platons Höhlengleichnis, entwickelt Blumenberg eine Geschichte der Raummetapher *Höhle*, die als eine Geschichte der menschlichen Selbstermächtigung und modernen Neugier gelesen wird.<sup>12</sup>

Damit schließt Blumenberg an ein antikes Gleichnis an und weist darauf hin, dass das Nachdenken über spezifische Räume und ihre kulturelle Bedeutung keine (post-)moderne Innovation ist, obwohl dies zuweilen

5 Markus Schroer: Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes, Frankfurt a. M. 2006, S. 21.

6 Peter Sloterdijk: Sphären. Plurale Sphärologie, Bd. 3: Schäume, Frankfurt a. M. 2004, S. 293.

7 Martin Heidegger: Sein und Zeit, Halle 1927.

8 Maurice Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception, Paris 1945.

9 Gernot Böhme: Architektur und Atmosphäre, München/Paderborn 2006.

10 Michail M. Bachtin: Chronotopos. Aus dem Russischen von Michael Dewey. Mit einem Nachwort von Michael C. Frank/Kirsten Mahlke, Frankfurt a. M. 2008 [1975].

11 Hans Blumenberg: Höhlenausgänge, Frankfurt a. M. 1989.

12 Blumenberg: Höhlenausgänge (Anm. 11), S. 663-818.

so scheinen mag. Denn gegen Ende des letzten Jahrhunderts und zu Beginn des neuen setzte eine Art Boom in der Raumtheorie ein. Der Historiker Jürgen Osterhammel konstatierte 1998 eine »Wiederkehr des Raumes«, was er zwar beschreibend und nicht programmatisch meinte, womit er den Vertreter\*innen des *spatial turn* jedoch ein inzwischen oft zitiertes Schlagwort vorgab.<sup>13</sup> Vielbeachtete Plädoyers für eine solche Wiederkehr des Raumes – die eher eine Wiederentdeckung von »Räumen« ist – innerhalb der Sozial- und Geschichtswissenschaften lieferten einige Jahre später Martina Löw sowie Karl Schlögel.<sup>14</sup> Einen *topographical turn* beobachtete gleichzeitig die Literaturwissenschaftlerin Sigrid Weigel.<sup>15</sup> Mittlerweile sind diesen *turns* zahlreiche weitere gefolgt, und doch forderte auch kürzlich noch Urszula Pawlicka-Deger ein Nachdenken über die »architecture of the humanities«, da – wie sie formuliert – »place matters«.<sup>16</sup>

Zu den kanonischen Vordenkern der räumlichen Wende gehört Michel Foucault, der 1967 im Auftrag einer Gruppe von Architekten in Paris Gedanken zum Thema »Raum« präsentierte. Hierbei, so stellte er einleitend fest, handele es sich offenkundig um ein spezifisches Anliegen seiner Gegenwart. Während das 19. Jahrhundert nämlich noch ganz im Zeichen der Geschichte gestanden habe, ließe sich »[u]nsere Zeit [...] eher als Zeitalter des Raumes begreifen«.<sup>17</sup> Dementsprechend fügt Foucault an dieser Stelle in seinem Vortrag einen zweiten, wissenschaftshistorischen Befund an: Die »ideologischen Konflikte« innerhalb der zeitgenössischen akademischen Debatten könnten als eine Konfrontation »zwischen den frommen Abkömmlingen der Zeit und den hartnäckigen Bewohnern des

13 Jürgen Osterhammel: Die Wiederkehr des Raumes. Geopolitik, Geohistorie und historische Geographie, in: Neue Politische Literatur 43 (3), 1998, S. 374-397.

14 Martina Löw: Raumsoziologie, Frankfurt a. M. 2001; Karl Schlögel: Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik, München/Wien 2003.

15 Sigrid Weigel: Zum »topographical Turn«. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften, in: KulturPoetik 2 (2), 2002, S. 151-165; Doris Bachmann-Medick: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg 2006.

16 Urszula Pawlicka-Deger: Place Matters. Thinking About Spaces for Humanities Practices, in: Arts and Humanities in Higher Education 20 (3), 2021, S. 320-338, hier S. 321.

17 Der Vortrag »Des espaces autres« wurde am 14. März 1967 im Pariser Cercle d'études architecturales gehalten. Nachdem Foucault das unbearbeitete Manuskript kurz vor seinem Tod zur Publikation freigegeben hatte, erschien es posthum in der Zeitschrift *Architecture, Mouvement, Continuité*. Michel Foucault: Des espaces autres, in: *Architecture, Mouvement, Continuité* 5, 1984, S. 46-49. Der dt. Text folgt Michel Foucault: Von anderen Räumen, in: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et écrits, Bd. 4, hg. von Daniel Defert/François Ewald, aus dem Französischen von Michael Bischoff u. a., Frankfurt a. M. 2005, S. 931-942, hier S. 931.

Raumes«<sup>18</sup> verstanden werden, das heißt als das Aufeinanderprallen zweier Episteme an einer Epochenschwelle.

Aus dem Vortrag über *espaces autres* stammt auch der mittlerweile inflationär gebrauchte Begriff des *Heterotopos*, den er als einen gesellschaftlichen Gegenort bestimmt:

Dann gibt es in unserer Zivilisation wie wohl in jeder Kultur auch reale, wirkliche, zum institutionellen Bereich der Gesellschaft gehörige Orte, die gleichsam Gegenorte darstellen, tatsächlich verwirklichte Utopien, in denen die realen Orte, all die anderen realen Orte, die man in der Kultur finden kann, zugleich repräsentiert, in Frage gestellt und ins Gegenteil verkehrt werden. Es sind gleichsam Orte, die außerhalb aller Orte liegen, obwohl sie sich durchaus lokalisieren lassen. Da diese Orte völlig anders sind als all die Orte, die sie spiegeln und von denen sie sprechen, werde ich sie im Gegensatz zu den Utopien als Heterotopien bezeichnen.<sup>19</sup>

Foucault nennt insgesamt sechs Aspekte, die Heterotopien ausmachen (können). Sie können Krisenorte markieren, Rand- und Durchgangszonen etablieren, Zeit und andere Orte akkumulieren, haben besondere Zugangs- und Schließungsregelungen und markieren das Gegenteil des Alltäglichen.

Die Konzeption ist also so weit gefasst, dass sich fast jeder irgendwie definierte Raum als Heterotopos verstehen lässt: Auch Epikurs Garten wäre also sicherlich ein solcher gewesen und könnte den Anspruch auf so etwas wie eine *realisierte Utopie* wohl mit einer gewissen Berechtigung erheben. Man könnte sich die Epikureer gut als *hartnäckige Bewohner des Raumes*, ihres Gartens, vorstellen. Im Bewusstsein, dass der Garten nicht nur ein beliebiger Ort ist, sondern dass er die Lebensführung prägt und strukturiert, wird er auch als eine Art Gegenort zur städtischen Öffentlichkeit proklamiert. »Man muß sich aus dem Gefängnis der üblen Geschäfte und der Politik befreien«,<sup>20</sup> rät Epikur und spricht von einem Leben im Verborgenen: »Lathe biosas« (λάθε βίωσας)<sup>21</sup> lautet die Anweisung, also: Ziehe dich aus der Öffentlichkeit, so weit es geht, zurück. Auf diese Weise soll am besten die *Ataraxia*, also eine stille Gelassenheit, eine weitgehende Unabhängigkeit von billiger Anerkennung und wohlfeilem Lob, garantiert werden können.

18 Foucault (Anm. 17), S. 931.

19 Foucault (Anm. 17), S. 935.

20 Epikur: Wege zum Glück, Griechisch-lateinisch-deutsch, hg. und übers. von Rainer Nickel, 3. überarb. Aufl., Mannheim 2011, Gnomologium Vaticanum 58, S. 271.

21 Plutarch: *Ei kalos eirētai to lathe biōsas* = Ist »lebe im Verborgenen« eine gute Lebensregel?, eingeleitet, übers. und mit interpretierenden Essays vers. von Ulrich Berner u. a., Darmstadt 2000.

So überzeugend diese Anweisungen auf den ersten Blick sein mögen, so problematisch können sie werden. Viele Anhänger Epikurs, gerade auch solche aus der Zeit der römischen Republik und des Kaiserreiches, setzten sich mit diesen Ratschlägen kritisch auseinander, denn der quietistische Rückzug in ein Gartenparadies kann schließlich kein Modell für alle Mitglieder einer Gesellschaft sein und hat somit durchaus auch elitäre Züge. Römische Epikureer wie Cicero, Seneca und vor allem Plutarch versuchten daher, politische Tätigkeit zu kombinieren mit Epikurs Rat, sich Unabhängigkeit von öffentlicher Meinung zu bewahren.

Wie streng Epikur selbst diese Regeln durchsetzte, ist nicht genau bekannt. Jedenfalls darf man sich den Garten Epikurs nicht als *gated community* vorstellen:

Fremdling, hier wirst du wohl weilen, hier ist das höchste Gut die Lust, dann steht dieser Bleibe Hüter schon bereit, gastfreundlich und mild, bewirtet dich mit Gerstengraupen, kredenzt dir auch reichlich Wasser und fragt: »Na, hat man dich gut aufgenommen?« – »Gärtchen wie dieses«, sagt er, »reizen den Appetit nicht, sondern stillen den Hunger, sie vermehren den Durst nicht gerade durch die Getränke, sondern löschen ihn mit einem natürlichen, kostenlosen und heilsamen Mittel.«<sup>22</sup>

Epikurs Regeln lassen sich zudem auch so lesen, dass selbst dort, wo ein Garten nicht zur Verfügung steht, man sich eine Art individuellen Schutzraum schaffen sollte, der Handlungsfreiheit bewahren kann. Allerdings würden dazu dann auch die entsprechenden »asketischen« Praktiken gehören: eine Einübung in Autonomie, Unabhängigkeit von Lob und öffentlicher Meinung. So konkret der historische Kepos außerhalb der Stadtmauern Athens also war, hat er doch auch eine symbolische, eine metaphorische Seite. Die Unabhängigkeit von billigem Lob und banalem Applaus lässt sich durch eine Art mentaler *Gartenpflege* des Selbstwertgefühls antrainieren.

Das Leben im philosophischen Garten hat zudem nicht nur aus-, sondern auch einschließende Funktionen: auf der einen Seite ein Leben jenseits öffentlicher Ämter und Anerkennung, was zudem eine gewisse Distanz selbst zu familialen Bindungen voraussetzt, auf der anderen Seite eine Einbindung in eine Gemeinschaft, die auf freundschaftlicher Basis Verbindlichkeit ebenso verlangt wie garantiert.

22 Seneca: Epistulae morales ad Lucilium. Briefe an Lucilius, Lateinisch-deutsch, Bd. 1, hg. und übers. von Gerhard Fink, Düsseldorf 2007, 21,10, S. 119-121.

### 3. Epikurs Gartenphilosophie

Epikurs Philosophie ausschließlich auf eine Philosophie des Räumlichen, der Hortikultur, zu reduzieren, wäre zweifellos ungerechtfertigt, und doch verweist das Nachdenken über den *Ort* des Philosophierens auch auf die *Art* des Philosophierens, wird der Ort eben mit Konkretem, Sinnlichem, Körperlichem in Verbindung gebracht, also mit den Dingen und Angelegenheiten des Lebens, mit dem Leiblichen und Alltäglichen des menschlichen Daseins, und speziell für diese Fragen hat sich Epikur als Experte angeboten.

Epikur (Ἐπίκουρος) wurde 341 v. Chr. auf Samos geboren und starb 271 oder 270 v. Chr. in Athen. Angeblich war er als 14-jähriger Schüler auf Samos mit seinem Lehrer, dem nicht weiter bekannten Platoniker Pamphilos, nicht zufrieden, weil dieser ihm den Hesiod'schen Begriff des Chaos nicht plausibel erklären konnte.<sup>23</sup> Befriedigender und von längerer Dauer war der Unterricht des Demokriteers Nausiphanes in der kleinasiatischen Stadt Teos. Hier lernte Epikur spätestens die ionische Naturphilosophie und vor allem den demokriteischen Atomismus kennen, was seine eigenen Vorstellungen deutlich prägen sollte. Nach seiner Ausbildung zog er nach Athen und versammelte dort in seinem Kepos Anhänger\*innen, Schüler\*innen und Freund\*innen unter dem Zeichen einer philosophischen Praxis. Im Gegensatz zu den damals herrschenden Sitten nahm er auch Frauen und Unfreie auf. Nach Cicero befand sich dieses Grundstück außerhalb der Stadtmauern, nicht allzu weit entfernt von der Platonischen Akademie.<sup>24</sup>

Es wird häufig und durchaus zu Recht darauf hingewiesen, dass in der hellenistischen Philosophie die Ethik eine zentrale Rolle spielt; es sollte dabei allerdings nicht übersehen werden, dass die oft schlechte Quellenlage ein verzerrtes Bild entstehen lassen kann. Immerhin ist bekannt, dass Epikur 37 Bücher »Über die Natur« geschrieben hat, von denen uns heute nur noch verkohlte Fragmente auf den Papyri von Herkulaneum erhalten sind.<sup>25</sup> Ihre Entzifferung ist erst durch neueste technische Entwicklungen möglich geworden.<sup>26</sup>

23 Cicero: *De natura deorum libri III*, Lateinisch-deutsch, hg. übers. und erläutert von Wolfgang Gerlach/Karl Bayer, München 1978, 1, 72 f.

24 Cicero: *De finibus bonorum et malorum*. Über das höchste Gut und das schlimmste Übel, Lateinisch-deutsch, hg. von Alexander Kabza, München 1960, 5,1,1-3.

25 Vgl. Diogenes Laertius: *De vitis philosophorum X. Epikur*, Griechisch-deutsch, hg. von Klaus Reich/Hans Günter Zekl, üebers. von Otto Apelt, Hamburg 1968, 10,7 und 10,27.

26 Vgl. dazu Ulf von Rauchhaupt: *Verkohlte Wörter*, in: *FAZ Wissen*, 11.2.2021; <https://www.faz.net/-gwz-a87vj> (Zugriff am 4.11.2021); vgl. auch Kilian Fleischer: *Die Papyri Herkulaneums im Digitalen Zeitalter. Neue Texte durch neue Techni-*



Naturphilosophie bzw. Atomismus sind keine Nebenschauplätze des epikureischen Denkens, sondern bilden die Basis der hedonistischen Argumentation. Atomistische Axiome sind die Grundlage einer Weltansicht, die man heute als skeptisch, kritisch oder sogar konstruktivistisch bezeichnen würde, weil sie nur einen eingeschränkten Zugang zur Erkenntnis der Wirklichkeit postuliert. Der Atomismus als Lehre von der bewegten Materie impliziert notwendiges bzw. automatisches Entstehen und Vergehen der Formen, der Materie und des Lebens, schließt daher Teleologie und Providenz aus. In einer solchermaßen mehr oder weniger ausschließlich von der Notwendigkeit regierten Natur ist auch der Mensch weder Grund noch Zweck des Universums, weder Geschöpf noch Krone der Schöpfung. Zudem ist der Mensch nur graduell von anderen Lebewesen unterschieden, kein Herrscher über die Welt und auch kein Ebenbild Gottes. Eine atomistische Welterklärung hat also offensichtlich weitreichende weltanschauliche Folgen im Bereich der Theologie, der Metaphysik, der Psychologie und der Ethik. Aus dem atomistischen Weltmodell ergibt sich, dass Vorstellungen von Gut und Böse oder andere normative Aussagen aus der Natur selbst nicht gewonnen werden können. »Nature is ›necessity‹, not ›justice‹; neither good nor evil in itself; not intelligent, though intelligible [...]. The good is not given to man; it is not ›chance‹. It must be created by man; it is art.«<sup>27</sup>

So lässt sich auch nachvollziehen, was der junge Karl Marx in seiner Dissertation behauptete: »Es ist erst jetzt die Zeit gekommen, in der man die Systeme der Epikureer, Stoiker und Skeptiker verstehen wird. Es sind die Philosophen des Selbstbewußtseins.«<sup>28</sup> Was Marx 1841 als Selbstbewusstsein bezeichnete, würde man seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts eher Selbstwirksamkeitserwartung oder *Self-efficacy*<sup>29</sup> nennen

ken – eine Kurzeinführung, Berlin 2021; Kilian Fleischer: Dionysios von Alexandria. De natura (περὶ φύσεως). Übersetzung, Kommentar und Würdigung, mit einer Einleitung zur Geschichte des Epikureismus in Alexandria, Turnhout 2016.

- 27 Gregory Vlastos: Ethics and Physics in Democritus, in: Studies in Presocratic Philosophy, Bd. 2, hg. von Reginald E. Allen/David J. Furley, London 1975, S. 381-408, hier S. 397 f.; vgl. allgemein: Gisela Striker/Malcolm Schofield (Hg.): The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics, Cambridge 1986; Michael Erler: Epicurus. An Introduction to his Practical Ethics and Politics, Basel 2020; vgl. auch Dorothee Kimmich: Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge, Darmstadt 1991.
- 28 Karl Marx: Die Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie, in: ders., Friedrich Engels: Werke, hg. vom Institut für Marxismus-Kommunismus beim ZK der SED (MEW), Ergänzungsbd. 1, Berlin 1968, S. 257-373, hier S. 309.
- 29 Albert Bandura: Self-efficacy, in: Encyclopedia of Human Behavior, Bd. 4, hg. von Vilayanur Subramanian Ramachandran, San Diego 1994, S. 71-81.

und damit die Einstellung und das Verhalten von Personen meinen, die davon ausgehen, dass ihre Handlungen nicht vom Zufall dominiert oder von heteronomen Mächten kontrolliert werden, sondern vielmehr eigener Handlungsmacht entspringen bzw. entspringen *müssen*. Entsprechend wird im Atomismus bzw. von Epikur den Göttern auch eine marginale Rolle im Leben der Menschen zugewiesen. »Es ist sinnlos, von den Göttern zu erbitten, was man sich selbst beschaffen kann.«<sup>30</sup> Die Götter anzurufen und um Intervention zu bitten, ist sinnlos, da sie sich nicht für die Schicksale der Menschen interessieren, verantwortlich ist alleine der Mensch selbst. »[H]abeo [...] non habeor«,<sup>31</sup> also die Vorstellung, dass man sich selbst »hat« (*habeo*) und von nichts und niemandem »gehabt«, besessen werden kann (*habeor*), ist die Grundvoraussetzung einer selbstbestimmten Lebensweise, die sich Wohlbefinden, Heiterkeit, Gelassenheit und Ausgeglichenheit zum Ziel setzt.

Wie alle griechische Ethik ist auch die hellenistische nicht in erster Linie eine Theorie der Moral, die die Frage, wie der Mensch sich *richtig* verhalten soll, zu beantworten sucht, sondern sie ist vielmehr eine Theorie des Glücks im Hinblick auf praktische Umsetzung. *Eudaimonia* ist und bleibt das selbstverständliche und darum manchmal nicht einmal mehr explizit genannte Ziel aller ethischen Diskussion. Eudaimonie, was sich nur unzureichend mit *Glück*, *Glückseligkeit* oder *gelingendes Leben* umschreiben lässt, wird negativ als Abwesenheit von inneren und äußeren Störungen der subjektiven Befindlichkeit und Freiheit von Zwang, d. h. als eine angenehme Art des physischen und psychischen Gleichgewichts, beschrieben. Für das Konzept der Eudaimonie existieren viele verschiedene Begriffe – neben Euthymie und Athambie ebenso Ataraxie –, die jeweils verschiedene Aspekte des gelungenen Lebens betonen. Die lange und komplexe Debatte um die Begriffe und Konzepte des guten Lebens wurde nicht erst im Hellenismus aufgenommen, sondern beginnt sehr viel früher mit Aristipp

30 Epikur: Wege zum Glück (Anm. 20), Gnomologium Vaticanum 65, S. 273.

31 Vgl. Cicero in einem Brief an Paestus, Cicero: An seine Freunde/Ad familiares, Lateinisch-deutsch, hg. und übers. von Helmuth Kasten, 6. Aufl., Düsseldorf/Zürich 2004, 9, 22(26), 2. Cicero paraphrasiert dabei das griechische (»Graece hoc melius«, ebd.) ἔχω ὅκ ἐχομαι. Den Brief Ciceros hat Wieland im Rahmen seiner Übertragung der »Ad familiares« übersetzt und kommentiert, und auch in seinem Roman »Aristipp und einige seiner Zeitgenossen« spielt Wieland darauf an: »Dies, Freund Aristipp, war ungefähr das Verhältnis, worin ich mit der schönen Lais stand, bis sie *Milet* zu ihrem Aufenthalt wählte, und dort mit dem vornehmen Perser bekannt wurde, der, (wenn ich nicht irre) nach dir selbst der erste war, der sich ihres Besitzes rühmen konnte; mit dem kleinen Unterschied, daß du *Sie* besaßest, Er hingegen von *Ihr* besessen war.«; Christoph Martin Wieland: Werke, Bd. 4: Aristipp und einige seiner Zeitgenossen, hg. von Klaus Manger, Frankfurt a. M. 1988, Buch 2, Brief 32, S. 626.

von Kyrene und Eudoxos von Knidos; auch Platon und Aristoteles befassten sich ausführlich mit hedonistischen Argumenten.

Zudem darf man davon ausgehen, dass nicht nur die *Paradiese* und Parkanlagen ein Import aus dem Nahen Osten und Nordindien waren, sondern auch philosophische Ideen von dort ans Mittelmeer gelangten. Griechisch-indischer Kulturkontakt ist seit den Feldzügen Alexanders des Großen keine Seltenheit. Zahlreiche Statuen, Münzen, Tempelarchitektur und Stadtanlagen im heutigen Pakistan und Afghanistan verweisen auf die vielfältigen Kontakte, die vor allem seit der griechisch-baktrischen Reichsgründung bestanden. Von den Reisen griechischer Philosophen und den Begegnungen zwischen griechischen und indischen Weisen berichten unter anderem Biographien, wie sie Diogenes Laertios verfasst hat.<sup>32</sup> Der Skeptiker Pyrrhon von Elis etwa soll Alexander den Großen begleitet und sich mit indischen Philosophen, den sogenannten Gymnosophisten, ausgetauscht haben. Auch von einem Brief Alexanders des Großen an Aristoteles wird berichtet.<sup>33</sup> Ob sich die Ähnlichkeiten, die zwischen buddhistischen und hellenistischen Weisheitslehren zu konstatieren sind, auf historische Kontakte zurückführen lassen oder ob es sich eher um »anthropologische« Konstanten hedonistischen und asketischen Denkens handelt, ist umstritten. Zeitgenössische Theorien und Praktiken der *Achtsamkeit* jedenfalls können sich mit Recht auf beide Traditionen berufen.<sup>34</sup>

Epikureischer Hedonismus ist also sicherlich nur im Rahmen einer geographisch und historisch breiten Debatte zu verstehen, und der *Lüstling* Epikur war keineswegs ein spektakulärer Außenseiter. Die entscheidende Wende allerdings, die Epikur der Frage nach der Lust, der Hedone, gibt, liegt nicht so sehr in einer Innovation begrifflicher oder systematischer Momente, sondern in der Neubestimmung der Funktion des Lustbegriffes hin auf eine praktische Verwertbarkeit im Rahmen subjektiver und individueller Lebensgestaltung. Konstant wiedererkennbar sind dabei die polemisch-aufklärerische, antireligiöse Haltung und der strikte Vorrang individuellethischer Morallehre vor gesellschaftlich orientierter Pflichtethik.<sup>35</sup> Besonders profiliert ist die Individualethik im epikureischen

32 Miroslav Marcovich/Hans Gärtner (Hg.): *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 3 Bde., Stuttgart/Leipzig 1999/2002.

33 Vgl. Christopher I. Beckwith: *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton/Oxford 2015; Irmgard Männlein-Robert: *Griechische Philosophen in Indien? Reisewege zur Weisheit*, in: *Gymnasium* 116, 2009, S. 331-357.

34 Halko Weiss/Michael E. Harrer: *Achtsamkeit in der Psychotherapie. Verändern durch »Nicht-Verändern-Wollen« – ein Paradigmenwechsel?*, in: *Psychotherapeutenjournal* 9(1), 2010, S. 14-24.

35 Vgl. Hans Joachim Krämer: *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin 1971, S. 219.

Konzept der *Selbstsorge* (*epimeleia heautou*). Die epikureische Philosophie hat hier eine interessante und – oft unter anderen Namen – bis in die Moderne sehr wirksame Lehre entwickelt.

Die Wendung vom Spekulativen zum Praktischen zeigt sich auch in der Form der philosophischen Texte selbst. Die Texte sind Teil einer Lebenspraxis, die neben dem Zusammenleben im Garten auch eine kontinuierliche Selbstreflexion beinhaltet. Von Epikur sind drei Briefe, Spruchsammlungen und Fragmente erhalten.<sup>36</sup> Der praktische Aspekt der Seelenführung ist darin so deutlich, dass seine Korrespondenz z. B. mit neutestamentlicher Briefliteratur verglichen wurde. Die erhaltenen Lehrsätze und Sprüche sind Zusammenstellungen praktischer Lebensweisen, die durch ständiges Memorieren präsent sein sollen und durch gemeinsame Einübung (Askesis) möglichst in Anwesenheit und unter Aufsicht des Meisters die Lebensführung bestimmen. Es finden sich bei Epikur zahlreiche Stellen, wo auf die Notwendigkeit des Einübens und Memorierens der Grundsätze hingewiesen wird,<sup>37</sup> besonders die vier Hauptlehren des sogenannten Tetrapharmakos sind ständig griffbereit zu halten: »Immer u[nd] überall soll der Tetraph[armakos] zur Hand sein: Vor Gott braucht man sich nicht zu fürchten; dem Tod soll man nicht mit argwöhnischer Angst gegenüberstehen; das Gute ist leicht zu beschaffen, das Schlimme jedoch leicht zu ertragen.«<sup>38</sup> Auch eine Art Beicht- oder Gesprächspraxis scheint, nach den Zeugnissen des Philodem, eine wichtige Rolle gespielt zu haben. »Das für die epikureische Techne der Seelsorge aus Philodem zu gewinnende Material zeigt, daß E[pikur] jene Äußerungen einer umfassenden Seelenbeichte in seinem Kreise geradezu begünstigte.«<sup>39</sup>

Askesis, Einüben und Memorieren, Gesprächspraxis und die damit verbundene Therapie des Suchenden sind als Training für die Seele oder *diätetische* Lebensform zu verstehen. Die Parallelisierung von Philosophie

36 Der erste Brief »An Herodot« referiert Epikurs Naturlehre, derjenige »An Phytocles« – dessen Echtheit bezweifelt wird – behandelt die Astronomie und die Lehre von den Meteoren und der dritte Brief »An Menoikeus« ist eine Darstellung der epikureischen Ethik. Darüber hinaus findet sich im 10. Buch des Diogenes Laertius eine Sammlung von »Hauptlehren«, und eine weitere Sammlung von Sprüchen und Sentenzen wurde im vergangenen Jahrhundert in einer vatikanischen Handschrift entdeckt. Zu weiteren Quellen und Quellenkritik vgl. Wolfgang Schmid: Epikur, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. V, hg. von Theodor Klauser u. a., Stuttgart 1962, Sp. 681-819.

37 Vgl. Diogenes Laertius: De vitis philosophorum X. Epikur (Anm. 25), 10,35f., 10,116, 10,135.

38 Schmid (Anm. 36), Sp. 744.

39 In dieser Formulierung sind die ersten vier Regeln der »Hauptlehren« (Kyriai doxai) zusammengefasst, vgl. Schmid (Anm. 36), Sp. 744f.

und Medizin, die Epikur so schätzte, wird gerade in diesen Praktiken besonders augenfällig: Anleitung zu Selbstsorge und Lebensglück als philosophische Therapie. »[D]ie Gemeinsamkeit der den Hellenismus prägenden Idee von Philosophie, die sich als ihre therapeutische Auffassung bezeichnen lässt«,<sup>40</sup> sieht Hans Blumenberg als Technik zur Beseitigung der Hindernisse des Lebensglücks.<sup>41</sup>

Wer jung ist, soll nicht zögern zu philosophieren, und wer alt ist, soll nicht müde werden im Philosophieren. Denn für keinen ist es zu früh und für keinen zu spät, sich um die Gesundheit der Seele zu kümmern [...]. Wir müssen uns also kümmern um das, was die Glückseligkeit schafft: wenn sie da ist, so besitzen wir alles, wenn sie aber nicht da ist, dann tun wir alles, um sie zu besitzen.<sup>42</sup>

Von besonderer Bedeutung ist nun die Frage, inwieweit die individuelle Sorge für das eigene Wohlbefinden sich mit den Belangen einer Gemeinschaft oder auch einer Gesellschaft vereinbaren lässt. Epikurs Maxime »Vom Leben im Verborgenen«<sup>43</sup> zielt zwar nicht auf eine radikale Absonderung der Epikureer oder gar auf eine sektenartige Antihaltung zum politischen Gemeinwesen, schließlich handelt es sich beim Garten Epikurs wahrlich nicht um ein Kloster. Trotzdem ist hier ohne Frage eine deutliche Interessenverschiebung seit Sokrates, Platon und Aristoteles zu sehen. Das Individuum *als Bürger* ist für den Epikureer uninteressant. Nicht zuletzt deshalb war es Epikur möglich, in seinen Garten auch Sklaven und Frauen aufzunehmen. Der (Stadt-)Staat ist für Epikur kein Wert an sich, das Politische dient nur dem Zweck, die Unversehrtheit des Individuums zu garantieren, hat aber keinen Einfluss auf die Ausbildung einer irgendwie gearteten sozialen Identität. Diese entsteht ausschließlich im Umgang mit sich selbst und den Freunden im Kepos.

Es ist also weniger wichtig zu fragen, ob politische Tätigkeit erlaubt ist, als festzustellen, dass sie nicht *notwendig* ist für das gute Leben des Philosophen. Genau dies besagt die These von einer Abkoppelung der Sorge um sich von der Sorge um andere. *Autarkia*, als hellenistisches Schlagwort, bedeutet Unabhängigkeit von allem, was man nicht selbst bestimmen kann, und dazu gehört auch der Andere, Gemeinschaft, Politik und sogar die Familie.

40 Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1966, S. 244.

41 Vgl. Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit (Anm. 40), S. 246f.

42 Diogenes Laertius: De vitis philosophorum X. Epikur (Anm. 25), 10,122 (Brief an Menoikeus).

43 Diogenes Laertius: De vitis philosophorum X. Epikur (Anm. 25), 10,120; Hermann Usener (Hg.): Epicurea, Leipzig 1887, Fragment 551.