

Burkhard Gladigow

Europäische Nativismen und Bilder der Antike

1. Reflexiver Traditionalismus

Kulturelle Muster der Antike – in unterschiedlichen Zeithorizonten und unterschiedlichen Kontexten – aufzugreifen, scheint ein festes Traditionsschema der europäischen Kultur zu sein. Nach dem Selbstverständnis der Rezipienten – und meist auch nach unseren historischen Kenntnissen – sind diese Rückgriffe im allgemeinen über Traditionsbrüche, Diskontinuitäten, veränderte Selektivitäten hinweg erfolgt. Als Rahmenbedingungen dieser Prozesse lassen sich ein Wechsel der Orientierungssysteme, im weitesten Sinne ein Weltbildwandel angeben. Für die konkrete Einordnung ergibt sich fast immer das Problem, zwischen dem Wechsel von Kontinuitäten und Diskontinuitäten, der fast jeden Traditions- und Enkulturationsprozeß begleitet¹, und »epochalen Wandeln« zu unterscheiden. Was die Renaissance, Revitalisierungen und Nativismen des hier angesprochenen Themenspektrums von bloßem Traditionswechsel, von veränderten Selektivitäten gegenüber einem präsenten Traditionsangebot, unterscheidet, liegt in der Programmatik des Rückgriffs und in seiner latenten oder expliziten Normativität: das ferne Alte wird als das alte Wahre »neu« rezipiert. Dieses Rezeptionsschema eines reflexiven Traditionalismus findet sich zwar grundsätzlich und unter bestimmbareren Bedingungen in allen kulturellen Traditionen der Erde, scheint aber unter den Bedingungen europäischer Wissenschaftsgeschichte eine besondere Qualität gewonnen zu haben, eine Qualität, die man als europäische Variante von Nativismus bezeichnen könnte.

2. Nativismus

In einem Aufsatz von 1943 hatte der amerikanische Anthropologe Ralf Linton »Nativismus« als »jeden bewußten, organisierten Versuch seitens der Mitglieder einer Gesellschaft« definiert², »ausgewählte Aspekte ihrer Kultur wiederzubeleben

1 Skizzen zu dieser interpretatorischen Alternative bei H. Trümpy (Hg.), *Kontinuität-Diskontinuität in den Geisteswissenschaften*, Darmstadt 1973.

2 R. Linton, »Nativistic Movements«, in: *American Anthropologist* 45, 1943, 230-242, deutsch in: C. A. Schmitz (Hg.), *Religionsethnologie*, Frankfurt a. Main 1964, 390-403.

oder zu verewigen«. Die sich daran anschließende Diskussion hat zwar an Komponenten der Begriffsbestimmung Kritik geübt, vor allem an ›organisiertem Versuch‹ und an »Aspekten der eigenen Kultur«; beide Bestimmungen können in der Tat modifiziert werden, auch diffuse Bewegungen sollten unter den Begriff subsumiert werden. Weiterführend war aber vor allem die Feststellung Mühlmanns³, daß es sich bei den »Aspekten der eigenen Kultur« nicht um eine objektiv richtige Zuordnung handeln müsse, sondern um die subjektiv vertretene Inanspruchnahme von Kulturbestandteilen für die Geschichte der eigenen Kultur. Mit dieser Erweiterung der Begriffsstrategie, vor allem mit der Betonung des potentiell revolutionären Charakters solcher Bewegungen, ist der Begriff auch auf Prozesse in komplexen Kulturen anwendbar, – und kann dann die besonderen Bedingungen eines reflexiven Traditionalismus auch in wissenschaftsbestimmten Kulturen miterfassen.

3. Phasenmodelle

In der Anwendung auf komplexe Kulturen spielen Epochengliederungen⁴ und die in ihnen verborgenen mythischen Modelle eine große Rolle: Die Dreigliederung »Antike, media aetas und Neuzeit«, bis in die Wissenschaftsorganisation hinein noch immer geläufig, war nie nur ein Vehikel, das Kontinuum von Geschichte in handhabbare Einheiten zu zerlegen, sondern von Anfang an ein Phasenmodell, ein Geschichtsmodell, das vor allem Diskontinuitäten herzustellen versuchte. Das Negieren von Tradition wird dabei regelmäßig auf die ›mittlere Phase‹ konzentriert, die man dann vor allem durch Traditionsverlust charakterisiert. Erst die ›stille Revolte der Mediaevisten⁵ leitete hier, auch im allgemeinen Bewußtsein, eine Korrektur ein und führte dazu, daß man lernte, den negativ besetzten Begriff ›Mittelalter‹ als Ausgrenzungsbegriff der Renaissance-Humanisten zu verstehen. Das Drei-Phasen-Modell, *Historia Antiqua et Medii Aevi et Nova*, dem Christophorus Cellarius durch sein vielfach aufgelegtes Handbuch *Historia universalis*⁶ die Verbreitung gesichert hatte, läßt sich so als ›ideologisches Konstrukt‹ beschreiben. Ausgangspunkt dieser nicht mehr eschatologisch bestimmten Verwendung von *medium tempus* ist der Rückgriff der Humanisten auf die Antike über das ›barbari-

3 Wilhelm E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin 21964, 9 ff.

4 Überblicke bei H.-U. Gumbrecht; U. Link-Heer (Hg.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, Frankfurt 1985 und R. Herzog; R. Koselleck (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein* (Poetik und Hermeneutik XII), München 1987.

5 W. Haug, »Die Zwerge auf den Schultern von Riesen«, in: Herzog; Koselleck (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein...*, 172. Zum Begriff ›Antike‹ W. Müri, »Die Antike. Untersuchung über den Ursprung und die Entwicklung der Bezeichnung einer geschichtlichen Epoche«, in: *Antike und Abendland* 7, 1958, 7 ff., und W. Rüegg, »›Antike‹ als Epochenbegriff«, in: *Museum Helveticum* 16, 1959, 309 ff.

6 Christophorus Cellarius, *Historia universalis* (1685), Altenburg 111753; dazu R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. Main 1979, 300-348.

sche« und »finstere Mittelalter« hinweg⁷ (die topischen *tenebrae* erscheinen in den verschiedensten Metaphern Petrarcas). Am Ende des Schemas steht die Überzeugung von der Wiedergeburt Roms aus der Rückbesinnung auf das alte Rom: *Quis enim dubitare potest quin illico surrectura sit, si ceperit se Roma cognoscere?*⁸

Die zitierte Petrarca-Stelle ist ein früher Beleg aus einem breiten Wortfeld an Metaphern für Geschichte⁹, das Wiederherstellung und Rückkehr annouciert: *Resurrectio, Renovatio, Restitutio, Reformatio, Renaissance, Rinascita, Restauratio*, Wiederbelebung, Wiedergeburt. Beachtlich ist, daß die meisten dieser Begriffe – wenn überhaupt – erst sekundär als Epochenbegriffe verwendet wurden. Insbesondere für Renaissance und Reformation hat Konrad Burdach¹⁰ gezeigt, daß beide Begriffe der antiken Mysterien-Sprache entstammen und zunächst die Entstehung des neuen Menschen bezeichneten. Die Vorstellung von der »Wiedergeburt (oder Reanimation) einer ganzen Kultur«, im Stile von G. Voigts zweibändigem Werk »Die Wiederbelebung des classischen Altertums«¹¹ ist erst relativ spät.

4. Epochenmodelle

In die Schemata von Kulturwandel und reflexiver Tradition gehen so nicht nur Darstellungsmuster von Geschichtsschreibung ein, sondern die viel weiterreichenden Muster von Epochenbewußtsein und Epochenillusion. Von einem bloßen »Archaisieren« als dem Versuch, Zeitgenössisches als Früheres und Älteres zu deklarieren oder in diesem Stile darzustellen, ist eine reflexive Tradition durch den Grad an Systematisierung zu unterscheiden. Im Hintergrund steht dabei das mythische Modell der »Erneuerung durch Wiederherstellung des Alten«, terminologisch als mythologische Anaklisis (Rückwendung)¹² zu fassen. Rigide eschatologische Konzepte pflegen die Zwischenzeiten pauschal zu eliminieren, man kann dann *contra totum post apostulos mundum*¹³ anschreiben. Die eher historisch angesiedelten

7 Th. E. Mommsen, »Der Begriff des »finsternen Zeitalters« bei Petrarca«, in: A. Buck (Hg.), *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt 1969, 151-179; J. Schlobach, *Zyklentheorie und Epochenmetaphorik*, München 1980, 65 ff.

8 Petrarca, Fam. VI 2 (Rossi II 58); vgl. K. Stierle, »Renaissance. Die Entstehung eines Epochenbegriffs aus dem Geist des 19. Jahrhunderts«, in: Herzog; Koselleck (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein...*, 454 f.

9 Breiter Überblick bei A. Demandt, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München 1978.

10 K. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*, Berlin-Leipzig 21926. Zum ideologischen Rahmen speziell der Wiedergeburtsidee K. Borinski, *Die Wiedergeburtsidee in den neueren Zeiten*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. und hist. Kl. 1919, 1. Abh., München 1919.

11 G. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 3. A., 2 Bde., Berlin 1893.

12 Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus...*, 294 ff.

13 Titel einer täuferischen Streitschrift, siehe K. Kupisch, *Vom Pietismus zum Kommunismus*, Berlin 1953, 75.

Programme der Humanisten des 15. bis 18. Jahrhunderts lassen sich demgegenüber (in Burdachs Formulierung) etwa so charakterisieren: »das höchste Ziel menschlicher Bildung läßt sich erreichen durch Nachahmung geschichtlicher Muster, durch eine Art Wiederbelebung vergangener Kultur.«¹⁴

5. Das Negieren von Tradition

Wesentliche Komponenten der europäischen Geschichte und des europäischen Geschichtsbewußtseins sind dadurch charakterisierbar, daß Wissenschaften, im wesentlichen die Philologien, das Medium für jene Rückgriffe, einen reflexiven Traditionalismus, vorgegeben haben. Mit dem 15. Jahrhundert, der Ausbreitung humanistischer Text-Philologie, ist ein Stadium in der Behandlung antiker Texte erreicht,¹⁵ in der Textgeschichte thematisierbar wird und die *emendatio* zur zentralen Aufgabe einer Kontrolle über Überlieferung wird. Konkret bedeutet das, erst die Wissenschaften haben einerseits in großem Stile ein »Negieren von Tradition«¹⁶ zugelassen und andererseits zugleich systematische Rückgriffe ermöglicht. Freilich darf, bei allen Fortschritten in Textkritik und philologischer Methode, nicht übersehen werden: Das »historische Programm« der Humanisten endet erst einmal auf der Ebene der »Quellen«; die »Quellen« selber werden noch »anachronistisch« rezipiert. Im 12. Jahrhundert konnten Rezeptionsprozesse mit »naiver Distanzlosigkeit« praktiziert werden¹⁷: Wenn die Bologneser Glossatoren des 12. Jahrhunderts in ihren Kommentaren des Corpus iuris von »jetzt« und »heute« schreiben, meinen sie Justinians Zeit, also das 6. Jahrhundert – 600 Jahre Zeitdifferenz werden einfach negiert.

»*Ad fontes*« als Schlachtruf und Programm der Humanisten verbindet mythische Modelle mit philologischen Ansprüchen. Der alte, der ursprüngliche und der reine Text soll wiedergewonnen werden: Die Zutaten der Textgeschichte, die Arbeit am Text und in dem Text, werden systematisch durch ein philologisches Programm herausgedrängt: *Emendatio* und *Recensio* sind jene technisch-methodischen Leitlinien, unter deren Diktat Textgeschichte und Wirkungsgeschichte vor allem zu einer Geschichte potentieller Irrtümer und Fehler werden. Die Kontamination des Textes im weitesten Wortsinne, die Verunreinigung des Textbestandes und die »falsche« Interpretation, sind für die *critica sacra* und für ein auf Verbalinspiration rekurrerendes christliches Offenbarungsverständnis *gemeinsame* Befürchtungen.

14 Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus...*, 92.

15 Zum wissenschaftsgeschichtlichen Rahmen P. O. Kristeller, »Renaissance und Altertumswissenschaft«, in: ders., *Humanismus und Renaissance I*, München 1974, 145-160.

16 Im literaturwissenschaftlichen Rahmen an drei Beispielen systematisch vorgeführt von W. Barner, »Über das Negieren von Tradition. Zur Typologie literaturprogrammatyischer Epochenwenden in Deutschland«, in: Herzog; Koselleck (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein...*, 3-51.

17 Dazu A. Borst, »Geschichte an mittelalterlichen Universitäten«, in: ders., *Barbaren, Ketzer und Artisten*, München 1988, 185 ff.

6. Das Bereithalten von Tradition

Als Transportmedium für Religionen, auch fremde Religionen, haben sich im Kontext der europäischen Wissenschaften vor allem Texte erwiesen, von ›ihren‹ Philologien betreut oder gar entdeckt. In gewisser Weise lösen Editionen und ihre Verbreitung das System von Handelswegen ab, über das sonst – viele Jahrtausende lang – Religionen, gleichsam als Beiladung von Waren, transportiert worden sind. Nicht nur – in unserem Sinne – religiöse Texte, wie das *Corpus Hermeticum*, standen am Anfang religiöser Rezeptionsprozesse, sondern auch ›literarische‹ Texte¹⁸, wie etwa das Nibelungenlied, an dessen Wiederentdeckung Mitte des 18. Jahrhunderts sich allmählich so etwas wie ein Germanenglaube anschloß. *Mutatis mutandis* gilt dies auch für vedische, buddhistische, konfuzianische Texte.

Das Charakteristische an diesen Vorgängen ist, daß die Philologien Texte aus höchst unterschiedlichen Zeithorizonten und Kulturen bereithielten, Texte, die aus ihrem kulturellen und zeitlichen Horizont herausgerissen waren, und aus einer kulturellen Textpflege und Sinnpflege heraus¹⁹ in das Medium Wissenschaft eintraten: Wissenschaften als spezifisch europäisches Medium eines Diffusions- oder Enkulturationsprozesses. Vielleicht könnte man sagen, daß die Wissenschaften auf diese Weise eine besondere Form von Nativismus herstellten oder beförderten: Die Philologien also Medium eines spezifisch akademischen Nativismus, wenn man Lintons Definition im anfangs skizzierten Sinne erweitert.

Philosophie und Philologien konnten über lange Jahrhunderte Überlieferungen und Traditionen präsentieren – oder von Fall zu Fall wiederbeleben –, die keine ›Träger‹ mehr hatten, oder die noch nie Träger (im Weberschen Sinne) hatten, die also nur im Medium von Wissenschaften²⁰ transportiert wurden. Renaissance, Humanismus und Romantik haben ihre Alternativen zur abendländisch-christlichen Kultur²¹ weitgehend den Wissenschaften entnommen. Ein wiederbelebter Platonismus konnte so engste Verbindungen mit dem Christentum eingehen, – oder aber als Theorie von Magie und Irrationalismus bis ins 18. Jahrhundert weiterlaufen; gnostische Schemata und Erlösungsvorstellungen können Interferenzen mit asiatischen, über Philologien importierten Religionen eingehen, ein Monismus in einem christlichen Pantheismus aufgehen, oder eine neue Religion konstituieren.

Die Funktion der Germanistik für den ›Germanenglauben‹, der Indogermanistik für eine ›Arische Weltanschauung‹, der Keltologie für die diversen Druiden-Orden, ließe

18 Zum Programm des 18. Jahrhunderts, nationale Epen aufzuspüren, P. H. Reill, »Die Geschichtswissenschaft um die Mitte des 18. Jahrhunderts«, in: R. Vierhaus (Hg.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen 1985, 183 ff.

19 Zu beiden Begriffen J. und A. Assmann, in: dies. (Hg.), *Kanon und Zensur*, (Archäologie der literarischen Kommunikation II), München 1987, 11 ff.; im folgenden wird eine *metabasis* beider Begriffe *eis allo genos* angesprochen.

20 Dies ist konstitutiver Teil einer ›Europäischen Religionsgeschichte‹, dazu B. Gladigow, »Europäische Religionsgeschichte«, in: H. G. Kippenberg (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte* (im Druck); zur Funktion von ›Neo-Paganismen‹, Alternativen zu formulieren, R. Faber, »Pagan« und Neo-Paganismus«, in: ders.; R. Schlesier (Hg.), *Die Restauration der Götter*, Würzburg 1986, 10-25.

21 Dazu auch J. H. W. Rosteutcher, *Die Wiederkunft des Dionysos*, Bern 1947, 41 ff.

sich in diesem Rahmen genauer bestimmen: In allen diesen Fällen fehlt eine unmittelbare religiöse Tradition, sie ist im allgemeinen durch die christliche Missionierung abgebrochen²²; sie wird ersetzt durch die einschlägigen Wissenschaften, und natürlich imaginativ erweitert und ausgestaltet. In einer bestimmten Hinsicht konterkarieren die Philologien (und weiter gesehen, viele Regionalwissenschaften) die ›Erfolge‹ der Missionierung, zunächst formal, indem sie den Untergang ›ihrer‹ Religionen reversibel machen, in mancher Hinsicht auch inhaltlich, indem sich die Fachvertreter gewissermaßen mit den Inhalten »ihrer Texte« identifizieren²³.

Die Rückwirkung philologisch-historischer Forschung auf das ›Angebot an belief-systems‹ ist also eine wesentliche Komponente der Europäischen Religionsgeschichte, sofern diese es zu ihren Aufgaben rechnet, auch die Interferenz von Wissenschafts- und Religionsgeschichte anzusprechen. Bei ›Rückwirkung philologisch-historischer Forschung‹ geht es natürlich nicht so sehr um die Dienste einer *philologia sacra* als Hilfswissenschaft von Theologien, sondern um den Einfluß, den beispielsweise die orientalistischen Fächer auf die religiöse Gesamtsituation gewonnen haben. Die Rolle der Indologie für die Ausbreitung des Buddhismus in Europa ist wohl selten übersehen worden, – eher die der anderen Philologien auf ihren Gebieten. Klassische Philologie und Germanistik haben offensichtlich auf ihren Gebieten der Forschung nicht nur Gegenstände erschlossen, sondern von Fall zu Fall auch Religionen ›transportiert‹- oder ›(re-)generiert‹.

7. Nativismus und Nationalismus

Den bisher vorgestellten historischen Modellen war gemeinsam, daß sie von ideologischen überlagert werden konnten und auch meist wurden. Die Rückkehr zu bestimmten ›Ursprüngen‹ wird in einem normativen Kontext aufgenommen: Der ›Traum von den Urkulturen‹²⁴ gar ist gewissermaßen spin-off philologischer (und archäologischer) Vor-Arbeit: Römer, Germanen, Kelten, Inder geben über ihre Philologien Kulturmodelle vor. Die Einbettung dieser Nativismen in nationalistische Strömungen ist leicht zu vollziehen²⁵: Die Verführbarkeit der nationalen Philologien entsprechend hoch. Der Weg von der Germanen-Forschung zur Ger-

22 Zu diesen Prozessen die Beiträge in: H. Zinser (Hg.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986.

23 Zum Typ der »Professorenreligion« H. Cancik, »Die Götter Griechenlands 1929. Walter F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik«, in: H. v. Stietencron (Hg.), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986, 214-238.

24 Zur Geschichte dieses nativistischen Musters E. Hieronimus, *Der Traum von den Urkulturen. Vorgeschichte als Sinngebung der Gegenwart?*, Vortrag aus der »Themen«-Reihe der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 1975.

25 E. Hieronimus, »Von der Germanen-Forschung zum Germanen-Glauben. Zur Religionsgeschichte des Präfaschismus«, in: Faber; Schlesier (Hg.), *Die Restauration der Götter...*, 241-257.

manen-Verherrlichung und zum Germanen-Glauben beginnt, wenn auch noch mit behutsamen Tönen, in der Zeit der Reformation²⁶ – eine »religiöse Arbeitsgemeinschaft Deutscher Nation« als »Reformation über Luther hinaus«²⁷ will Jakob Wilhelm Hauer, Autor der »Deutschen Gottschau«, 1933 in Tübingen gründen.

»Der Rückgriff auf den Volksmythos«, schreibt Mühlmann in »Chiliasmus und Nativismus«, »ist ideologisch, oft scheinwissenschaftlich (altertumskundlich, historisch, folkloristisch) unterbaut, so daß von mythologischer (nicht mythischer) Anaklisis zu sprechen ist. Es ist genau jene Haltung, die Scheler als unechte »Reflexion über das Nationale« im Gegensatz zum »Sein« des Volks als solchen kennzeichnet. [...] Dies ist die romantische Funktion der Geschichte, welche in der Herstellung der nationalen »Mythen« der Völker des 19. Jahrhunderts mit der Suche nach »Urstiftungen« oder »Urheimaten« der Völker eine so große Rolle spielt.«²⁸ Noch etwas früher und grundsätzlicher hat hier Konrad Burdach die Verbindung angesetzt. Er weist die traditionellen Vorstellungen zurück, die Humanismus und Renaissance in Opposition zu nationaler Eigenart und nationaler Bildung stehend sehen: »Humanismus und Renaissance sind gleichzeitig geboren mit dem Nationalitätsbegriff... Die Geburtsstunde des Humanismus ist das Erwachen des italienischen Nationalbewußtseins zu einer selbständigen Macht der europäischen Bildung.«²⁹ Aus dem bei Burdach Folgenden wird dann freilich deutlich, daß er mit einem etwas anderen Nationalitätsbegriff arbeitet, einem, der sich aus der Antithese zum Barbarentum herleitet³⁰, die Befreiung von den Barbaren, hauptsächlich Deutschen und Franzosen, zum Bildungsprogramm erhoben hat.

8. Wandel der Bilder – differenzierte Vorstellungen

Seit der Renaissance sind wir gewohnt, die Aneignung von Antike – aus der Sicht ihrer Befürworter zumindest – als jeweils geglückte Rezeption zu sehen, gewissermaßen eine Triumphgeschichte des »alten Wahren«. Voraussetzung für diese Vermittlungsprozesse ist eine pauschale Verherrlichung der Antike im Schema eines Nativismus, sind die *laudes temporis acti*. Zumindest seit Beginn des 19. Jahrhunderts gibt es daneben aber auch ein durchaus differenziertes Bild antiker Verhält-

26 Dazu E. Hieronimus, »Von der Germanen-Forschung zum Germanen-Glauben...«, 242 ff.

27 Das Quellenmaterial ist bei M. Dierks, *Jakob Wilhelm Hauer*, Heidelberg 1986, 218 ff. aufgelistet.

28 Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus...*, 382 f. Das Schelerzitat aus M. Scheler, *Nation und Weltanschauung*, Leipzig 1923, 22.

29 Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus...*, 133. Zum Verhältnis von italienischer Renaissance und italienischem Mittelalter P. O. Kristeller, »Humanismus und Scholastik in der italienischen Renaissance«, in: ders., *Humanismus...*, 88 ff.

30 Walter F. Ottos Neo-Paganismus und Mircea Eliades Geschichtstheologie mit dem Preis einer unmittelbaren Erfahrung des Heiligen in einer archaischen Bauernkultur sind insofern vergleichbar: Im Medium von wissenschaftlichen Ansprüchen werden Offenbarungs- bzw. Unmittelbarkeitstheorien-Ideologien vertreten.

nisse, das die Schattenseiten griechischer und römischer Kultur nicht mehr übersehen. 1817 kann ein August Boeckh schreiben³¹: »Wir verkennen nicht die Größe und Erhabenheit in der Geschichte der Hellenen: wir geben zu, daß manches besser war als in unseren Staaten [...] aber vieles war auch schlechter als das unsrige [...] Es gibt Rückseiten, weniger schön, als die gewöhnlich herausgekehrten...« und schließlich: »Die Hellenen waren im Glanze der Kunst und in der Blüte ihrer Freiheit unglücklicher, als die meisten glauben; sie trugen den Keim des Untergangs in sich selbst, und der Baum mußte umgehauen werden, als er faul geworden.«³² Dieses ist der Grundton, der auch Jacob Burckhardts großangelegte Griechische Kulturgeschichte (ab 1872 gelesen, dann postum herausgegeben) bestimmt: Die Fülle der negativen Charakterisierungen konkreter griechischer Lebensbedingungen kann kaum noch übertroffen werden. Ein moderner Europäer, hätte, so Burckhardt, das Leben im perikleischen Athen nicht ertragen. Es ist aber nicht wirklich ein Versuch, die Antike »schlecht zu machen«, sondern eher eine anteilnehmende Bilanzierung von kultureller Leistung und menschlicher Vorleistung: »... da Athen mit der Pflicht beladen gewesen ist, der Welt das Allerherrlichste zu vermitteln, und da davon, ob seine Kultur weiter existierte oder nicht, für die Menschheit unendlicher Gewinn oder Verlust abhing, müssen die Waghalsigkeit seiner Politik und die unhaltbaren Zustände, welche sie schuf, auch uns immer zu denken geben. Nun ist aber auch davon zu sprechen, was Athen seine eigenen Leute kostete...«³³

Neben der sorgsam gepflegten Geschichte der »Wiederbelebung des classischen Altertums« gibt es natürlich auch, weit weniger beachtet, eine Geschichte von Mißlingen, Deformation, »kontraproduktiver Rezeption« oder anachronistischer Konfrontation. Für diese andere Geschichte von Antike-Rezeption und von Bildern der Antike nun zwei weit auseinanderliegende Beispiele: Die Philhellenen-Vereine des frühen 19. Jahrhunderts und – als philosophische Farce – die Zenonischen Paradoxa auf einer britischen Bühne.

Zunächst zu den Philhellenenvereinen: Nach dem Maniotenaufstand von 1770 und den harten Unterdrückungsmaßnahmen der Türken war Fürst Alexander Ypsilantis 1821 von Norden her mit einer Befreiungsarmee in den osmanischen Herrschaftsbereich einmarschiert. Das europäische Bildungsbürgertum ergreift darauf eine ungeheure, auch politisch motivierte Griechenland-Begeisterung. Zum 15. April 1821 schreibt der Leipziger Philosophie-Professor Wilhelm Traugott Krug eine Flugschrift »Griechenlands Wiedergeburt. Ein Programm zum Auferstehungsfeste«; auch die allgemeine Presse nimmt sofort lebhaften Anteil. Die deutschen Philhellenen-Vereine, die sich vor allem in Süddeutschland (Stuttgart und Darmstadt sind frühe Gründungen) bilden³⁴, stellen sich nach außen hin vor allem die

31 August Boeckh, *Die Staatshaushaltung der Athener* (1817), Berlin 31886.

32 Zitiert bei R. Benz, *Wandel des Bildes der Antike in Deutschland*, München 1948, 144.

33 J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* Bd. IV (Gesammelte Werke VIII), Berlin o. J., 180.

34 Dazu R. Quack-Eustathiades, *Der deutsche Philhellenismus während des griechischen Freiheitskampfes 1821-1827* (Südosteuropäische Arbeiten 79), München 1984; den allgemeineren Rahmen skizzieren W. Barth und M. Kehrig-Korn, *Die Philhellenenzeit*, München 1960;

Aufgabe, die Griechen in ihrem Freiheitskampf ideell und materiell zu unterstützen. Nach innen freilich dient die Verbindung von romantischer Griechenbegeisterung und Freiheitsideologie, besonders im südwestdeutschen Raum, dazu, einen bürgerlichen Liberalismus gegen die jeweilige eigene Landesherrschaft zu vertreten – die politische Aufsicht über die Vereine³⁵ ist entsprechend rigide. Wenn Hilfsaktionen tatsächlich bis nach Griechenland durchdringen, sind sie regelmäßig mit der Diskrepanz zwischen einem romantisch verklärten Griechenbild³⁶ und der ›Wirklichkeit‹ konfrontiert. Man findet die Griechen, die man sucht, nicht – dafür Albaner, Türken, unzuverlässige Orientalen... – die Enttäuschung ist groß!

Als ein Beispiel für die Distanz zwischen klassizistischen Ansprüchen und einem provokativen Anti-Klassizismus kann der »Südöstliche Bildersaal« des Fürsten von Pückler-Muskau dienen, eine Reisebeschreibung aus dem Jahre 1836, – also durchaus noch im Zeithorizont der europäischen Philhellenen-Bewegung. Schon der Untertitel der Publikation von 1840, in Stuttgart erschienen, annouciert die Distanz; er lautet einfach: Griechische Leiden. Und so ist dieser Reisebericht eine ständige Auseinandersetzung zwischen dem Klassizismus eines am neuen Griechenland brennend interessierten Bildungsbürgertums und den Erfahrungen des Fürsten. Am schönsten ist das doppelt gebrochene Schema von Erwartung und Enttäuschung, Zitat und Verfremdung, Vorbild und Zurückweisung, an der Aufnahme des Mottos *Et in Arcadia ego* zu verfolgen: Goethe hatte bekanntlich den ersten Vers von Schillers Gedicht ›Resignation‹ »Auch ich war in Arkadien geboren« an den Anfang seiner Italienischen Reise gesetzt, mit diesem Motto seine und des Lesers Erwartungen vorgehend. Diesen Vers nun zitiert Fürst Pückler, als er vom 13.-18. Februar 1836 in dem arkadischen Kloster Megaspoleon vom Schnee eingeschlossen, höchst unkomfortabel unterkommt, gibt ihm aber einen veränderten Kontext³⁷: »Auch ich bin in Arkadien gewesen!« könne er nun mit Schillers Worten sagen und fügt hinzu, daß er zukünftig nie mehr Schnee und Schmutz sehen könne, ohne dabei fröstelnd an Arkadien zu denken. Nicht nur diese plakative anti-klassische Veränderung der Wahrnehmung verdient Beachtung, sondern auch die maliziöse Veränderung des Zitats. Pückler gibt zwar vor, »mit Schillers Worten« sagen zu können »Auch ich bin in Arkadien gewesen«, nur: bei Schiller steht: »Auch ich war in Arkadien geboren«. »Der Hieb gilt dem idealisierenden Klassizismus Winckelmanns und Weimars«, kommentiert Klaus Günther Just in seinem Nachwort³⁸, »Mögen Goethe und Schiller davon schwärmen, in Arkadien »geboren« zu sein (Selbststilisierung des Dichters zum Menschen schlechthin)«, er, Pückler, ist dort »gewesen« – und eben darin liegt der ganze Unterschied.«

zum politischen Kontext jetzt auch Chr. Hauser, *Anfänge bürgerlicher Organisation. Der Philhellenismus im Südwesten des Deutschen Bundes*, Göttingen 1990.

35 Zu den Verboten in Preußen und Sachsen Quack-Eustathiades, *Der deutsche Philhellenismus...*, 19 ff.

36 Zu den kritischen Berichten der ›Heimkehrer‹ Quack-Eustathiades, *Der deutsche Philhellenismus...*, 90-124.

37 Fürst Hermann von Pückler-Muskau, *Südöstlicher Bildersaal. Griechische Leiden* (1840), Stuttgart 1968, mit einem Nachwort von Günther Just, 71 f.

38 Pückler-Muskau, *Südöstlicher Bildersaal...*, 372.

Das andere, schon annoncierte Beispiel für eine ›Wiederbelebung‹ der Antike, hat einen ganz anderen Kontext – aber eine vergleichbare ironische Distanz zum grundsätzlichen Anachronismus jeglicher Antike-Rezeption. In dem 1972 zuerst in London aufgeführten Theaterstück »Jumpers« hat Tom Stoppard³⁹ ein Kabinettstück für einen ›naiven‹ Rezeptions- oder Aktualisierungsversuch präsentiert. Inhaltlich geht es in dem Stück unter anderem um die Wiederaufnahme, die Benutzung und die Demonstration der beiden Zenonischen Paradoxa, das Paradoxon vom fliegenden Pfeil (der Pfeil steht an jedem Punkt seines Fluges still), und das von Achill und der Schildkröte (Achill kann sie nicht einholen, weil sie in ihm jeder Zeiteinheit jeweils ein kleines Stück voraus ist). In Stoppards Theaterstück versucht nun ein Professor der Moralphilosophie, George Moore, die Zenonischen Paradoxa zu widerlegen, um dem Gottesbeweis des Thomas von Aquin zu neuer Geltung zu verhelfen: Thomas hatte aus der These, daß eine unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen nicht vorstellbar sei, geschlossen, daß es daher eine *prima causa*, also Gott, geben müsse.

Dieser Ausgangsthese widersprechen nun nicht nur die Grundannahmen der modernen Infinitesimalrechnung (Cantor wird kurz genannt), sondern bereits die Zenonischen Paradoxa. Professor Moore bereitet in seinem Arbeitszimmer einen Kongreßvortrag vor, in dem er in der Folge des Aquinaten die Existenz Gottes und die metaphysische Natur des Guten nachweisen will und zu diesem Zwecke auch die Zenonischen Paradoxa widerlegen muß. Die Widerlegung Zenons soll experimentell geschehen und Moore hat sich für diesen Zweck – für die eine *demonstratio ad oculos* – Pfeil und Bogen besorgt, und für die andere – eine Schildkröte (Pat mit Namen), und als Ersatz für den schnellfüßigen, aber unabhkömmlichen Achill nicht ohne Logik einen Hasen (Thumper ist sein Name). Die szenische Situation des Stücks ist dadurch bestimmt, daß der etwas vertrottelte Professor – das Stück spielt in seinem Arbeitszimmer – gleichzeitig versucht, der Sekretärin seinen Vortrag zu diktieren und die Experimente für diesen Vortrag vorzubereiten.

Während Professor Moore der Sekretärin seinen Vortrag diktiert und mit dem Bogen hantiert, schreit seine Frau Dottie im Nebenzimmer Zeter und Mordio, als sie auch noch ›fire‹ schreit, feuert der Professor in einem bedauerlichen semantischen Irrtum den Pfeil ab. Für die nächsten Minuten bleiben, trotz eifriger Suche, die Hauptrequisiten für beide Demonstrationen, Hase und Pfeil verschwunden. Erst am Schluß des Stücks muß George auf seinem Schreibtisch stehend feststellen, daß er mit dem Pfeil versehentlich den Hasen (›Achill‹) erschossen hat; darüber ist er so erschüttert, daß er – man ahnt es schon – beim Heruntersteigen auf die Schildkröte tritt und auch sie zu Tode kommt.

Wohl selten ist das Unternehmen, Antike in einer konkreten Versuchsanordnung zu rezipieren, so gründlich fehlgeschlagen: In mehrfacher Hinsicht: Es werden nicht nur – publikumswirksam – die Requisiten vernichtet, sondern während der Vorbereitung von Vortrag und Experiment entgeht dem Professor zugleich, daß im Nebenraum ein Kollege erschossen wird, seine Frau ihn mehrfach betrügt, ein

39 Tom Stoppard, *Jumpers*, London 1972.

politischer Umsturz stattgefunden hat. Die rüde Warnung von Inspector Bones am Beginn des Stücks

»We are not in ancient bloody classical Greece« (S. 51)

und die formale Zustimmung des Professors haben insoweit wenig gefruchtet: Mit seiner Form von Antikerezeption hat sich der Protagonist des Stücks gründlichst aus dem historischen Kontext gelöst. Es ist nicht allein das Problem des etwas vertrottelten Professors, das hier in einer »originellen Verbindung von philosophischem Drama und Farce«⁴⁰ vorgestellt wird, sondern zugleich eine Parabel für einen immer drohenden Anachronismus, für die latente Verbindung von Rezeption und Kontextverlust.

9. Überwindung von Nativismus in einem philologischen und historischen Programm

Der Kreis der Darstellung mehr oder weniger geglückter nativistischer Muster sei mit einigen Bemerkungen zur Integration der neu konzipierten Altertumswissenschaft in die Preußische Lehrerausbildung abgeschlossen, wie sie von Friedrich August Wolf zwischen 1787 und 1809 inauguriert worden war. In diesem Programm verbinden sich ein reflektierter akademischer Nativismus mit grundsätzlichen wissenschaftstheoretischen und bildungspolitischen Überlegungen. Friedrich August Wolfs »Vorlesung über die Encyclopädie der Altertumswissenschaft« seit 1785 von ihm zunächst in Halle, dann in Berlin, regelmäßig angeboten, erhebt die Altertumswissenschaft zu einem Paradigma für philologisch-historische Methode. »Nach seiner Idee«, resümiert sein Biograph Wilhelm Körte⁴¹ 1833, »sollte die Alterthumswissenschaft ein Theil der Geschichte der Menschheit werden und dermaleinst auf die sogenannten Brod- und Facultäts-Wissenschaften einen belebenden Einfluss gewinnen. Die Alten taugen zu Sprachmeistern wie zu Denkmeistern.«⁴² Hinter diesem Programm des Philologischen Seminars Halle (1787 von Wolf begründet)⁴³ steht eine Ausgrenzung des scholastisch-theologischen Dogmatismus und die Abwehr gegen die Bewertung der philologischen Ausbildung nur nach ihrer Nützlichkeit. Halle war in dieser Zeit ein Vorort philanthropischer Reformpädagogik, die das wichtigste Ziel von Ausbildung in »nützlichem Sachwis-

40 U. Broich, »Antike Paradoxa in postmodernen Texten«, in: P. Geyer; R. Hagenbüchle (Hg.), *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Tübingen 1992, 606.

41 Wilhelm Körte, *Leben und Studien Friedr. Aug. Wolf's des Philologen*, Essen 1833.

42 Körte, *Leben und Studien...*, 189, zitiert bei E. Hültschmidt, »Wissenschaftshistoriographie und soziologische Theorie. F. A. Wolf und die Entstehung der modernen Philologie und Sprachwissenschaft«, in: Gumbrecht; Link-Heer. (Hg.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen...*, 341-356, 349.

43 Zu Wolfs Programm und seinen innovatorischen Qualitäten Hültschmidt, »Wissenschaftshistoriographie...«.

sen« sah, das auf (klein)bürgerliche »Brodberufe« hinführen sollte. Konsequenterweise kamen aus diesen Kreisen auch Stimmen, die eine Auflösung der mittelalterlichen Institution Universität zugunsten berufsbildender Spezialschulen forderten.⁴⁴ Dem setzt nun Friedrich August Wolf höchst erfolgreich sein »neuhumanistisches« Modell der Altertumswissenschaft entgegen, das im Medium historischer Methode die Altertumsstudien als Teil der Geschichte der Menschheit »zur Grundlage aller wahren Bildung«⁴⁵ machen will. In seiner Encyclopädie begründet er das zugleich universalhistorisch wie anthropologisch: »Die Kenntnis fremder Nationen überhaupt ist als Teil der Geschichte der Menschheit jedem gebildeten Menschen wichtig, um seine Gattung tiefer und vollständiger kennen zu lernen.«⁴⁶

Mit Wolf, insbesondere seinen vielgerühmten *Prologomena ad Homerum* von 1795, ist jener für die humanistische Quellenforschung typische »Dualismus« endgültig überwunden, ein Dualismus, den Ulrich Muhlack so charakterisiert hat⁴⁷: »Es springt ins Auge, daß die humanistische Philologie (damit ist das 15.-18. Jahrhundert gemeint) [...] in einem Dualismus zwischen Methode und Ziel gerät. Sie gebraucht eine historische Methode, aber sie gebraucht sie mit dem Ziel, die Dokumente einer Epoche wiederherzustellen, die durch ihre normative Geltung wiederum jenseits der Geschichte liegt, eine über- oder außergeschichtliche Existenz hat, sich gegen eine eigentliche Historisierung sperrt. Die Philologen wenden ihren ganzen Scharfsinn auf, um, durch historische Textkritik die originale Textversion und durch historische Textinterpretation den originalen Textsinn zu erlangen; aber der historisch gereinigte und kommentierte Text erhebt sich über die Sphäre geschichtlicher Bedingtheiten und erstrahlt in einem zeitlosen Glanz.«

Genau diese Grenze hat Friedrich August Wolf ein für allemal überschritten – die europäische, akademische Variante von Nativismus hinter sich lassend – und am Beispiel Homers die Quellen selbst historisiert: Der Weg für eine historisch-kritische Geschichtswissenschaft im Stile eines Barthold Georg Niebuhr war damit eröffnet. Erlaubte Wolfs historisch-kritische Methode es, den »göttlichen Homer« hinter Redaktionsstufen verschwinden zu lassen, so war die Anwendbarkeit der Methode auch auf die »Heilige Schrift« nicht mehr ernsthaft zu bestreiten. Trotzdem und deshalb hat man ihm vorgeworfen »heidnische Wissenschaft« zu betreiben⁴⁸ – hier wird dann für kurze Zeit im europäischen Kontext eine neue Grenze gezogen. Der nordamerikanische Fundamentalismus – der Begriff ist dort um etwa

44 J. H. Campe, *Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens*, 16 Bde. Wien 1792.

45 Körte, *Leben und Studien...*, 189.

46 Fr. A. Wolf, *Vorlesung über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft*, Leipzig 1839, 32.

47 U. Muhlack, »Von der philologischen zur historischen Methode«, in: Chr. Meier; J. Rüsen (Hg.), *Historische Methode* (Theorie der Geschichte Bd. 5), München 1988, 166.

48 R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from 1300 to 1850*, Oxford 1976, 173 ff.

1920 entstanden – hält mit seinem Programm des Literalismus⁴⁹ diese Grenzziehung bis in unsere Zeit aufrecht: Die Bibel darf nicht historisch-kritisch interpretiert werden, sondern eben nur »wörtlich«. Dieser »radikalisierte Traditionalismus« ist auch eine Reaktion auf den europäischen akademischen Nativismus, in doppelter Hinsicht.

49 Dazu, mit grundsätzlicher Einordnung, M. Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-1928) und iranische Schiiten (1961-1979) im Vergleich*, Tübingen 1990.