

HISTORIA MAGISTRA VITAE? - Die Griechen, die Römer und Europa

1. Einleitung: Die Frage nach Europa als Frage nach der kulturellen Tradition

Liebe Studierende, liebe Dozierende, liebe Gäste!

Was ist eigentlich Europa? Vielleicht geht es uns mit dem Begriff „Europa“ ähnlich wie dem Kirchenvater Augustinus in einem berühmten Abschnitt seiner Confessiones (XI 14, 17) mit dem Begriff der „Zeit“:

Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.

Was ist also die Zeit? Wenn mich niemand fragt, so weiß ich es; wenn ich es aber jemandem, der fragt, erklären möchte, so weiß ich es nicht.

Wenn ich aber nicht einmal den Begriff „Europa“ klar verstehe – wie kann ich mich dann in einem dezidierten Sinn als Europäer oder Europäerin verstehen?

Betrachten wir die Frage nach Europa zunächst rein geographisch, scheint alles einfach: Wir leben in einer Weltgegend, die den westlichen Teil der riesigen Landfläche Asiens bildet und traditionell als eigener Kontinent betrachtet wird. Schon bei der Frage, warum das aber traditioneller Weise so ist, obwohl Europa gar keine für sich bestehende und von Asien getrennte Landfläche bildet, werden wir von dem geographischen Aspekt weitergeführt zu der tiefer liegenden Frage, warum Europa schon sehr früh, nämlich bei den Griechen, als eigener Kontinent konzipiert wurde und welche historischen und kulturellen Vorstellungen dabei eine Rolle gespielt haben.

Solche Fragen nach der kulturellen Identität Europas haben bei den EU-Offiziellen in Brüssel vielleicht bisher zu wenig Beachtung gefunden und stellen sich daher heute im Kontext der weltweiten Migrationsbewegungen mit umso größerem Nachdruck. Man ging wohl zu sehr und zu lange davon aus, es genüge für eine europäische Identität, in Europa zu wohnen und einen gemeinsamen Wirtschaftsraum mit freiem Warenverkehr zu haben. Doch der Euro allein macht noch nicht den Europäer. Vielmehr wird Europa als politische Gemeinschaft außerhalb wirtschaftlich prosperierender Zeiten wohl nur dann überleben, wenn dieses Europa als Idee so formuliert wird, dass es die Herzen der Menschen erreicht. Die amerikanische Soziologin und Philosophin Martha Nussbaum hat in ihrem Buch „Politische Emotionen“ mit Nachdruck darauf hingewiesen, wie wichtig die Verankerung grundlegender und den gesellschaftlichen Diskurs bestimmender Wertgefühle gerade in liberalen Gesellschaften ist: „Überlässt man die Prägung von Gefühlen antiliberalen Kräften, erlangen diese einen gewaltigen Vorsprung bei der

Gewinnung der Herzen der Menschen, und dann besteht die Gefahr, dass Menschen liberale Werte für lasch und langweilig halten.“¹

Es wird daher m. E. viel darauf ankommen, ob es gelingt, ein emotional positiv besetztes Set von Konnotationen zu entwickeln, die Europa und den europäischen *way of life* in angemessener Form auf den Begriff bringen. Wenn dieses Europa politisch-gesellschaftlich-kulturell in und trotz seiner liebenswerten Vielfalt und Diversität eine gemeinsame Zukunft haben will, wird man – so mein Credo – seine gemeinsamen geistigen Traditionen verstärkt bewusst machen müssen. Damit wird eine enorme bildungspolitische Aufgabe sichtbar, die zunächst und vor allem die alteingesessenen Bürgerinnen und Bürger Europas im Focus haben muss. Aber natürlich verlangen gerade auch Menschen beispielsweise muslimischen Glaubens, die als Flüchtlinge nach Europa gekommen und dankbar dafür sind, dass sie hier Aufnahme gefunden haben, nach Informationen darüber, was dieses Europa ausmacht.² Es ist sicher nicht verkehrt, wenn man sie dann auf die Gleichberechtigung der Frau hinweist, auf das Tabu für antisemitische Äußerungen und auf die Gleichwertigkeit unterschiedlicher sexueller Orientierungen. Aber wenn jenseits solcher Hinweise nur noch die Verpflichtung auf das Grundgesetz erwähnt oder die Regeln der Mülltrennung erklärt werden, dürfte das zu wenig sein, um eine geistige Beheimatung zu ermöglichen.

„Wir müssen reden!“ heißt daher auch das Motto dieser Studienwoche, das Sie auf dem Flyer finden. Und wir müssen bei diesem Reden über die ersten Antworten hinauskommen, die oft sehr schnell gegeben werden. Dann ist gewöhnlich nicht nur von den Menschenrechten und dem deutschen Grundgesetz als Basis unseres Zusammenlebens die Rede, sondern auch die von der Religion geprägte Formel vom „christlich-jüdischen Abendland“ wird gerne verwendet, meist ohne dass dabei genauer bedacht wird, was genau damit gemeint ist. Dem Klassischen Philologen missfällt an der Formel vom „christlich-jüdischen Abendland“ natürlich schon auf den ersten Blick, dass das Erbe der antiken Kultur, das Erbe der Griechen und Römer in dieser

¹ Martha Nussbaum, Politische Emotionen, Frankfurt a. M. 2014, 12 f.

² Schon vor fast 30 Jahren hat der aus Syrien stammende und in Deutschland heimisch gewordene Politikwissenschaftler Bassam Tibi im Kontext der sich verstärkenden Zuwanderung von Muslimen die Entwicklung eines Euro-Islam gefordert (1991) und den Begriff einer erforderlichen „Leitkultur“ (1998) geprägt, ohne dass damals jedoch die Notwendigkeit eines solchen Diskurses auf Seiten der linksintellektuellen Vordenker schon erkannt worden wäre. Der Begriff der „Leitkultur“ wurde ebenso lächerlich gemacht („Kultur der Gartenzwerge“) wie sein Erfinder, so dass es heute fraglich erscheint, ob man sich dieses Begriffes noch bedienen sollte, auch weil er inzwischen von ganz unterschiedlichen politischen Gruppierungen instrumentalisiert wurde. Über die Notwendigkeit eines solchen Diskurses aber besteht inzwischen von der Sache her kein Zweifel mehr, auch wenn leider viel kostbare Zeit verschenkt wurde für eine konsequente gesamtgesellschaftliche Entwicklung. Zu den Stimmen, die heute in diese Richtung argumentieren, gehören Ahmad Mansour, Hamed Abdel-Samad und Seyran Ateş – alle drei bekennende Muslime mit Migrationshintergrund.

Formulierung sprachlich keinerlei Niederschlag findet – es sei denn, man würde unter „Abendland“ eben jenes antike Erbe assoziieren, was aber wohl doch eher unwahrscheinlich ist. Viel klarer ist da schon jene andere traditionelle Formel, die besagt, dass Europa durch Athen, Rom und Jerusalem mit den von ihnen ausgehenden geistigen Traditionen bestimmt sei. Mein Part als Klassischer Philologie im Rahmen dieser Studienwoche wird daher im Folgenden darin bestehen, in aller summarischen Kürze unter der Überschrift HISTORIA MAGISTRA VITAE, Geschichte als Lehrmeisterin des Lebens (Cicero, De oratore II 36) in Erinnerung zu rufen, worin die wichtigsten fundierenden Beiträge von Athen und Rom, von Griechen und Römern zur kulturellen Tradition Europas bestehen könnten, verbunden mit der Frage, was sich für unsere heutige Situation daraus gewinnen lässt.

2. Notwendige Prolegomena

Wohl kaum jemand in Europa dürfte bestreiten, dass die antike Kultur maßgebliche Beiträge zur europäischen Tradition geleistet hat. Worin aber jenseits der sichtbaren Reste römischer Straßen, Brücken und Amphitheater oder des Parthenon und der Akropolis in Athen die geistigen Traditionen eigentlich bestehen, ist oft schon deutlich schwerer auszumachen; denn diese Dinge sind einerseits auch im europäischen Leben der Gegenwart omnipräsent, andererseits aber gerade wegen dieser Omnipräsens scheinbar selbstverständlich und nicht mehr als auf die Antike zurückgehende Traditionen bewusst. Wenn ich versuche, im Folgenden wenigstens in groben Strichen eine umrisshafte Skizze davon zu geben, gehe ich von folgenden Vorüberlegungen aus:

1. HISTORIA MAGISTRA VITAE? - Anfragen an eine Figur historischen Denkens

Die Frage, ob Ciceros Formel von der HISTORIA als MAGISTRA VITAE „im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte“³ (um hier gleich Reinhart Kosellecks berühmte Anfrage zu nennen) überhaupt noch ihre Berechtigung hat, ist heute nicht unumstritten. Muss man die Hoffnung, so wird gefragt, aus der Geschichte etwas lernen zu können, nicht aufgeben? Zu anders und einmalig sei doch jede historische Situation in der Moderne, zu schnell verlaufe der Veränderungsprozess, zu unentrinnbar nehme der historische Ereignisgang seinen Lauf und zu sehr sei dieser andererseits von Menschen produzierbar, als dass man auf die Erfahrungen früherer Generationen zurückgreifen könne oder müsse. Die Geschichte lehrt nicht (*historia non docet*) - so lautet also die Gegenthese, weil ihre Erkenntnisse nicht übertragbar sind; wir müssen unseren eigenen Weg gehen.

³ Reinhart Koselleck, *Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*, in: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979 (stw 757⁴2000).

Der ganze Problemkreis verdiente eine umfassendere Untersuchung, doch müssen an dieser Stelle ein paar Hinweise genügen; sie plädieren dafür, dass es gerade in unserer unübersichtlicher werdenden Gegenwart möglich und auch hilfreich ist, aus der Auseinandersetzung mit der Geschichte Orientierung für die Gegenwart und Zukunft zu gewinnen. Denn Menschen haben zunächst einmal, wie Werner Dahlheim schreibt, grundsätzlich die Freiheit, Art und Intensität ihres Zugriffs auf die Geschichte selber zu bestimmen.⁴ Weiter bleibt festzuhalten, dass es in der Geschichte zwar immer nur einmalige, individuelle historische Ereignisse gibt, dass aber jeder dieser einmaligen Vorgänge zugleich auch immer strukturell eingebettet ist in größere Zusammenhänge, bei denen sich typische Grundmuster erkennen lassen, die sich in ähnlicher Form wiederholen, so dass der Transfer von Erkenntnissen möglich und notwendig ist, wie auch Koselleck selbst an anderer Stelle bestätigt.⁵ Weil beispielsweise als eine der Ursachen für den Untergang der Weimarer Republik erkannt wurde, dass die Zersplitterung der Parteienlandschaft zu groß war, um stabile Mehrheitsverhältnisse zu ermöglichen, konnte daraus für die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland gelernt werden, dass die Schaffung einer Fünf-Prozent-Hürde sinnvoll sei. Wenn man daher unter HISTORIA nicht nur historisch-politisches Ereignisgeschehen versteht, sondern das Gesamt und Ineinander sämtlicher gesellschaftlicher und kultureller Prozesse und ihres Niederschlags in literarischer Form, wird man konzедieren müssen, dass man aus diesem historischen Gewebe und seinem literarischen Output nicht nur immer schon gelernt hat, sondern auch heute noch etwas lernen kann. Dabei geht es nicht darum, dass ich bestimmte Vorgänge in ähnlicher Form reproduzieren möchte, sondern es geht darum, aus der kritischen Auseinandersetzung mit dem, was anders, aber eben doch vergleichbar ist, neue Erkenntnisse zu gewinnen, die mich freisetzen können zu einer eigenständigen, auf bewussten Entscheidungen beruhenden Gestaltung meines Lebens. Die gesamte europäische Geschichte bietet überreiche Beispiele für ein solche Lernen durch den erinnernden Rückbezug und die Auseinandersetzung mit der Welt der biblischen Überlieferung und der Welt der Antike; und das scheint mir auch heute noch eine Option zu sein.

2. Fokussierung auf die als positiv rezipierbar erscheinenden Traditionsbestände

Wie alle anderen Zeiten vor uns müssen und dürfen wir bei der Analyse des antiken Erbes selektiv verfahren und sollten daher sogleich eine Reihe von negativen Reminiszenzen

⁴ Werner Dahlheim, *Verwehte Spuren. Die antiken Wurzeln des modernen Europa*, in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 1997, 111-122, 111.

⁵ Reinhart Koselleck, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont – zwei historische Kategorien“, in: ders., *Vergangene Zukunft* (42000), 375: „Die Historie kann das stets sich Wandelnde und Neue nur erkennen, wenn sie um das Herkommen weiß, in dem dauerhafte Strukturen verborgen sind. Auch diese müssen gefunden und untersucht werden, wenn die geschichtlichen Erfahrungen in historische Wissenschaft übersetzt werden wollen.“

verabschieden, die in der kollektiven Erinnerung noch präsent, aber heute höchstens noch im Modus des Gegenbildes geeignet sind für die Herausbildung und Stärkung einer positiv besetzten europäischen Identität.

Denn das sich von der Antike herleitende Denken hat ebenso wie das Christentum nicht nur ungeheuer viel Positives bewirkt, sondern auch eine Blutspur durch die europäische Geschichte und weltweit gelegt. So wie es in der christlichen Tradition etwa bei Augustinus nicht nur das „*Ama – et fac, quod vis!*“⁶ („Liebe – und dann mach, was du willst!“) gegeben hat, sondern auch das „*Compelle intrare!*“ („Verlange <von ihnen>, <in die Kirche> einzutreten!“⁷) gegenüber den widerspenstigen Donatisten, mit verheerenden Auswirkungen für alle Andersdenkenden, Häretiker und Ketzer bis in die Neuzeit hinein, wie es neben der intensiven mittelalterlichen Platon- und Aristoteles-Rezeption der Theologen auch das „*Deus vult!*“ gab, mit dem Papst Urban II. zu den Kreuzzügen ins Heilige Land aufrief, wie es neben der Bergpredigt die schrecklichen Greuel der Religionskriege im Europa des 17. Jahrhunderts gab und neben der Förderung von Kunst und Kultur durch die Kirche die Verfolgung der Hexen, die Leugnung neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse wie im Fall Galileo Galileis oder die permanente Beeinträchtigung geistiger Freiheit durch die allgegenwärtige kirchliche Zensur, so haben auch aus der antiken Traditionsmasse lange Zeit Elemente Beachtung und Rezeption gefunden, die aus heutiger Sicht eher ein Teil des Problems als der Lösung sind: zu denken wäre an die wirtschaftliche Basis der antiken Kultur als Sklavenhaltergesellschaft, ebenso an die während der gesamten Antike zurückgesetzte Position der Frauen, denen die Teilnahme am öffentlichen Leben weitgehend vorenthalten blieb; zu denken wäre weiter an Vorgänge der Kolonialisierung und Unterwerfung fremder Länder und Kulturen und an den römischen Imperialismus und seine historischen Nachfolger. Man mache sich nichts vor: Die Eroberungskriege eines Alexander oder Caesar mit ihrer Zerstörung und teilweisen Vernichtung der unterworfenen Völker haben lange Zeit in Europa begeistert zustimmende Leserinnen und Leser gefunden, und die totalitären Erziehungskonzepte des spartanischen Militärstaates haben nicht weniger Bewunderer gefunden als die liberaleren und weltoffenen von Athen. Das kann weder bestritten noch darf es übersehen werden, sondern macht die Notwendigkeit einer sehr bedachten Auswahl antiker Elemente für eine heutige Europa-Idee nur noch nachdrücklicher klar. Das Ziel kann nicht sein, Europa in einer Art von geistigem Neoimperialismus als überlegenes kulturelles Muster von anderen abzugrenzen, sondern die Aufgabe besteht darin, die für Europa konstitutiven Elemente in ihrem

⁶ So wird die Wendung traditionell oft zitiert. Im Original lautet sie: „*Dilige, et quod vis, fac!*“ (In epistulam Ioannis ad Parthos, tractatus VII 8).

⁷ Für die Belege problematische Wirkungsgeschichte dieses Wortes vgl.

<https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/aphorismen/230-compelle-intrare>.

historischen Auftreten zu beobachten und in ihrer für Europa spezifischen Vernetzung so zu beschreiben, dass sie in kritischer Reflexion zur Identifikation zwar einladen, dabei aber – gewissermaßen in „postkolonialer“ Weite – Ausgrenzung und Abwertung Andersdenkender möglichst vermeiden.

3. Der „Blick nach vorne“: Von Ägypten über Griechenland und Rom nach Europa

Auch wenn also Ausgrenzungen vermieden werden sollen, bleibt ein solcher Versuch doch auf Unterscheidungen angewiesen; denn wir lernen durch den Vergleich. Bei fast allen der im Folgenden aufgeführten Punkte werden daher explizite Vergleiche mit dem Denken des Alten Ägypten oder der vorderorientalischen Hochkulturen durchgeführt. Das hat methodisch den Sinn, die spezifische Leistung insbesondere der Griechen deutlicher hervortreten zu lassen. Denn wer, wie es heute oft geschieht, von unserer Gegenwart aus über die Aufklärung, die Reformation und das Mittelalter hinweg auf die „alten Griechen“ zurückblickt, der empfindet ihr Denken mitunter als überwiegend fremd, überholt oder gar banal. Wer sich jedoch auf einen vorgriechischen Standpunkt einlässt und von dort aus einen „Blick nach vorne“ wagt, kann viel deutlicher umreißen, worin das Neuartige und Fundierende des Beitrags der Griechen und später der Römer zu Europa besteht.

3. Antike Bausteine der mentalen Infrastruktur Europas – Ein Versuch in 12 Clustern

Dies vorausgeschickt, trage ich nunmehr in zwölf als „Cluster“ bezeichneten Themenbereichen vor, worin ich die von Griechen und Römern entwickelten maßgeblichen Elemente einer Europa-Idee für uns heute sehe. Jeder einzelne dieser Punkte wurde im Laufe der europäischen Geschichte inhaltlich vielfach variiert und weiterentwickelt, und manches Element ist für sich genommen auch in anderen Kulturen auffindbar. Die spezifische Verbindung und gegenseitige Bedingtheit der nun folgenden einzelnen Elemente erzeugt jedoch so etwas wie ein Set miteinander vernetzter Regelkreise, das vielleicht als grundlegend für die mentale Infrastruktur Europas bezeichnet werden darf.

Der nun folgende Entwurf sollte natürlich in sich stimmig sein, erhebt aber keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern begreift sich vor allem als Diskussionsanstoß zu einer fälligen Debatte. Denn darüber, was Europa in seinem Kern ausmacht und ausmachen soll, können am Ende nur die Europäerinnen und Europäer selbst entscheiden, die diese Debatte führen; und wichtiger als die Ergebnisse der Debatte ist wohl die Debatte selbst, weil sie das Bewusstsein für die Problematik erweitert und schärft, selbst wenn sie in der Aporie enden sollte.

Worin also erkenne ich jene bis heute wertvollen geistigen Traditionen der Antike, die sich, bewahrt und überliefert durch die christlichen Kirchen, mal im Miteinander und mal im Gegensatz zu ihnen über mehr als 2500 Jahre hinweg eingeschrieben haben in die geistig-kulturelle DNA Europas und darin wirksam geblieben sind als prägende Kraft und als Herausforderung, als *challenge* für ein neues Denken in einem neuen, weltumspannenden Zeitalter, im vernetzten *global village* der einen Welt? Wie könnte eine auf die Antike rekurrierende „große Erzählung“ von Europa und für Europa aussehen?

1. Wertschätzung des Individuell-Besonderen und gesellschaftlicher Pluralität

Als besonders markantes Element des europäischen Kulturkreises wird von Angehörigen anderer Weltkulturen und Religionen der geradezu sprichwörtliche „westliche Individualismus“ empfunden. Nun sind „Individuum“ und „Individualität“ in der Tat hochkomplexe Begriffe, die inhaltlich ganz unterschiedlich gefüllt werden: Der Ägyptologe Jan Assmann behauptet, von Individualität eines Menschen könne man reden seit der „Erfindung des inneren Menschen“⁸ und der Idee persönlicher Verantwortung im Kontext des sogenannten Totengerichts im Mittleren und Neuen Reich des Alten Ägypten. Der Gräzist Bruno Snell⁹ dagegen sieht die „Entdeckung der Persönlichkeit“ als eine Errungenschaft der Griechen. Der widersprüchliche Befund klärt sich, wenn man genauer untersucht, was hier inhaltlich jeweils unter Individualität verstanden wird.¹⁰

Im Zentrum des altägyptischen Individualitätsdenkens steht die Hoffnung auf Fortdauer oder Unsterblichkeit des Individuums. Von den frühen Gräbern der 4. Dynastie bis in die griechisch-römische Periode hinein finden sich daher in den Grabanlagen aller Epochen in reicher Zahl autobiographische Inschriften und Texte. Sie verfolgen das Ziel, durch das Festhalten des Namens eines Menschen in Verbindung mit näheren Angaben über seine soziale Stellung und seine Leistungen die Erinnerung an ihn und gewissermaßen seine moralische Physiognomie zu bewahren und vor dem Vergessen zu schützen. Aufgrund dieses Funktionszusammenhangs mit dem Totenkult sind die altägyptischen Autobiographien allerdings stark typisierend verfasst, ohne dass dies als Widerspruch zum Individuellen empfunden worden wäre. In immer wiederkehrenden, in unseren Augen wenig individuellen Phrasen wird ein Idealporträt des

⁸ Vgl. Jan Assmann (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen: Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh 1998.

⁹ Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1975, 146 f.

¹⁰ In den folgenden Abschnitten zu den 12 Clustern folge ich immer wieder eng, z. T. auch in wörtlicher Übernahme meinen eigenen Ausführungen in: *Ma'at und Logos. Vergleichende Untersuchungen zur mentalen Infrastruktur der altägyptischen und der griechischen Kultur*, 21 f. (erreichbar über <http://www.chairete.de/Frstart.htm>).

Verstorbenen entworfen, dessen Kern hinter einer immer gleichen Abhandlung von Topoi darin zu sehen ist, dass das Leben des Verstorbenen in allen seinen Bereichen gelungen ist dank der unbedingten Unterordnung und Einordnung in das Wertgefüge der Ma'at, also der ägyptischen Weltordnung, deren Interessen der Verstorbene stets vertreten und gegen ihre Gegner verteidigt hat. Nicht das Einmalige, Besondere, Außergewöhnliche, Abweichende usw. wird hier also als Kennzeichen von Individualität angesehen, sondern gerade umgekehrt gelingende Individualität und folgende Unsterblichkeit in Abhängigkeit gedacht von strikter Konformität gegenüber dem übergreifenden Gewebe der Ma'at und von der damit zugleich erforderlichen „politischen“ Subordination, der bedingungslosen Einfügung in die steile Hierarchie der altägyptischen Gesellschaft. Das ägyptische Erziehungsideal sieht denn auch seine Aufgabe darin, den Eigensinn und den Gemeinsinn so zu vermitteln, dass der Einzelne zum „Baustein im Ordnungsgefüge“ (so Arnold Gehlen¹¹) wird. Das Individuum wird also zu dem, was es auszeichnet, primär nicht durch persönliche Merkmale in unserem Sinne oder durch autonome Akte reflexiver Urteilsbildung, sondern indem es sich bemüht, den gesellschaftlich-religiös anerkannten Normen der anderen zu entsprechen – ich würde daher in diesem Fall von "heteronomer Individualität" sprechen.

Ganz anders die Griechen. Schon bei den Griechen der homerischen Zeit beginnt ein an den Texten ablesbarer und Schritt für Schritt rekonstruierbarer Prozess, der die Menschen aus ihrer sozialen bzw. mythischen Gebundenheit¹² herausführt. Bei den homerischen Helden sind von Anfang an deutlich individualisierende Charakterzüge empfunden und zur Darstellung gebracht worden; sie verdanken ihre herausgehobene Stellung nicht der Einfügung in ein umfassendes Ganzes, sondern ihren spezifischen, sie von anderen Helden unterscheidenden Qualitäten. Sie haben – wie Achill oder Odysseus – ihre besonderen Schutzgötter, die ihrem individuellen Wesen entsprechen; sie treten in Wettbewerb und ringen im Agon (ἀγών) um den Sieg, darum, der Beste zu sein und sich vor allen anderen auszuzeichnen (ἀριστεύειν/aristeuein, ἀρετή/arete¹³). Das je besondere Wesen eines Einzelnen spielt damit bei den Griechen von Anfang an für den Ablauf des Geschehens eine entscheidende Rolle, und aus dieser Wertung resultiert eine grundsätzliche, große Offenheit gegenüber anders ausgerichteten, divergierenden Lebensentwürfen. Geradezu programmatisch formuliert die Lyrikerin Sappho im 6. Jahrhundert: „Die einen sagen: Reiter, die anderen: Fußvolk, wieder andere: Schiffe seien das Schönste auf

¹¹ Zitiert bei Jan Assmann, Art. Persönlichkeitsbegriff und Persönlichkeitsbewusstsein, in: LÄ IV, Sp. 963-978, 970.

¹² Vgl. Herbert, Meyerhöfer, Das Erwachen des kritischen Bewusstseins bei den Griechen, Donauwörth 1976.

¹³ Vgl. Ilias VI 208: αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων („immer der Erste zu sein und überlegen den anderen“).

der dunklen Erde. Ich aber sage: Das, was man lieb hat.“ (... ἐγὼ δὲ κῆν', ὅττω τις ἔραται./ego de ken, otto tis eratai; 16 Lobel/Page).

Spätestens in der Gestalt des Sokrates, in der die zum Projekt der ἐπιμέλεια ψυχῆς (epimeleia psyches, „Seelsorge“) führende individuelle „Umwertung der Werte“ (nämlich die Höherbewertung des geistig-seelischen, inneren Bereichs gegenüber dem körperlich-äußerlichen) ihren vorläufigen Abschluss erreicht, konstituiert sich die sittliche Autarkie des autonomen Individuums, die im Rahmen der antiken Welt unangefochtener Maßstab blieb: „In der Begründung der sittlichen Autonomie ... liegt der eigentliche Ertrag dieser Periode der Emanzipation des Einzelnen.“¹⁴ (Albrecht Dihle)

Wir halten fest: Die Begründung einer Vorstellung von Individualität, die gerade durch ihre Besonderheit als wichtig und wertvoll empfunden wird, ist ebenso eine Errungenschaft der Griechen für Europa wie die daraus resultierende Wertschätzung pluraler, differenter Lebensentwürfe.

2. Frage nach dem Prinzip, Begründung der Wissenschaft, metareflexives Denken

Die Griechen begegneten bei der Erweiterung ihres Siedlungsgebietes immer wieder den Traditionen älterer Kulturen (wie der ägyptischen, babylonischen oder persischen). Anders als die Ägypter lehnten sie diese benachbarten, aber fremdartig wirkenden alten Kulturen nicht pauschal ab, sondern waren bereit und offen, sich anregen zu lassen und von ihnen zu lernen. Doch sie bedienten sich nicht nur in den Wissensspeichern des Vorderen Orients, sondern sie machten aus Wissen Wissenschaft, indem sie analytische Fragen grundsätzlicher Art stellten. Während die Ägypter nach jeder Nilüberschwemmung die Abmessungen der Felder mit Hilfe von Seilen und ihrem Erfahrungswissen neu ausmaßen, suchten die Griechen nach der mathematischen Formel, nach der verborgenen Gesetzmäßigkeit (νόμος/nomos, λόγος/logos) dahinter, die es erlaubte, die Dinge grundsätzlich in den Griff zu bekommen; sie fanden die Gesetze der Geometrie, den Satz des Thales oder des Pythagoras, die bis heute ihre Gültigkeit nicht verloren haben, während die Seile der Ägypter längst vermodert sind. Sie forschten in der vorsokratischen Naturphilosophie nach dem Prinzip (ἀρχή/arche), der Ursache (αἰτία/aitia) von dem, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, und bestimmten sie unterschiedlich. In der Unterscheidung von äußerem Schein und dem wahren Sein der Dinge strebten sie nach geistiger Erkenntnis (γνώσις/gnosis, νόησις/noesis) und nach Wahrheit (ἀλήθεια/aletheia).

¹⁴ Albrecht Dihle, Studien zur griechischen Biographie, Göttingen, 21970, 20.

Damit begründeten sie die Philosophie (φιλοσοφία/philosophia) und die Wissenschaft (ἐπιστήμη/episteme), die auf einem begrifflich geklärten Sprechen und Denken (λόγος/logos) beruht im Unterschied zu einem bildhaft-mythischen (μῦθος/mythos) Vorstellen. Man kann hier beispielsweise an die Begründung der wissenschaftlich nach den Gründen (αἰτίαι/aitiai) einer Krankheit forschenden Medizin durch Hippokrates und die Ärzteschule von Kos denken: vom äußeren Erscheinungsbild, den Symptomen (συμπτώματα/symptomata), durch erfahrungsbasierte Rückschlüsse in der Diagnose (διάγνωσις/diagnosis) auf die wahren Ursachen einer Erkrankung zu schließen und dadurch magische Heilungspraktiken durch eine rational reflektierte Therapie (θεραπεία/therapeia) zu überwinden oder zu ergänzen, das ist – bis heute in der Sprache erkennbar – eine Errungenschaft der Griechen. Doch sie dachten nicht nur grundsätzlich über die Welt und den Menschen nach, sondern auch über das Denken selbst und seine Tragweite und begründeten damit ein metareflexives Denken „zweiter Ordnung“, wie Yehuda Elkana das genannt hat.¹⁵ Nehmen wir den vorsokratischen Philosophen Xenophanes von Kolophon (ca. 570-480 v. Chr.) als Beispiel. In dem am häufigsten überlieferten aller Vorsokratikerfragmente heißt es:¹⁶

Die Erkenntnis

38 Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII 49 (DK 21 B 34)
 και τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ ἶδεν οὐδέ τις ἔσται
 εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
 εἴ γάρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελειωμένον εἰπὼν,
 αὐτὸς ὁμῶς οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

38
 Klares hat freilich kein Mensch gesehen, und es wird auch
 keinen geben, der es gesehen hat / hinsichtlich der Götter
 und aller Dinge, die ich erkläre. / Denn sogar wenn es einem
 in außerordentlichem Maße gelungen wäre, Vollkommenes
 zu sagen, / würde er sich dessen trotzdem nicht bewußt sein:
 bei allen Dingen gibt es nur Annahme.

Doch Xenophanes begnügt sich nicht mit dieser Erkenntnis der grundsätzlichen Beschränktheit aller menschlichen Erkenntnis, sondern fährt fort:

31 Stobaios I, S. 94,2f., III, S. 635,11f. (DK 21 B 18)
 οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
 ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

31
 Die Götter haben den Menschen durchaus nicht gleich am
 Anfang alles enthüllt, / sondern im Lauf der Zeit suchen und
 finden sie [die Menschen bzw. die Götter] Besseres hinzu.

Aus seinem reflektierten Agnostizismus leitet er also den quasi göttlichen Auftrag ab, selber durch Suchen und Forschen Besseres zu finden, auch wenn eine endgültige Wahrheit vielleicht niemals gefunden wird. Damit lässt sich Xenophanes als Vorläufer des sog. Kritischen Rationalismus verstehen, und es war dessen bis heute die Wissenschaftstheorie nachhaltig

¹⁵ Vgl. Yehuda Elkana (1987), Die Entstehung des Denkens zweiter Ordnung im antiken Griechenland, in: Samuel N. Eisenstadt, Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, 2 Bd., Frankfurt a. M. 1987, 52-88.

¹⁶ Die beiden folgenden Texte sind entnommen aus: Die Vorsokratiker I, Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von Jaap Mansfeld, Stuttgart 1986.

prägender Begründer Karl Raimund Popper, der dies auch klar gesehen und gesagt hat.¹⁷ Damit aber sind wir inhaltlich schon ganz nahe bei der anderen großen Ahnenfigur alles abendländischen Philosophierens, nämlich bei Sokrates, an dessen metareflexives „Ich weiß, dass ich nicht weiß!“ sich alle späteren antiken Philosophenschulen anschließen, manche inhaltlich unmittelbar zustimmend wie die Skeptiker, manche im Modus vorsichtigen Überbietens in Richtung auf mögliche Antworten wie Platon in seinen philosophischen Dialogen, andere konterkarierend in dogmatisch-monologischen Gegenentwürfen wie die Peripatetiker, Stoiker oder auch Epikureer.

3. Politische Kultur der Mitbestimmung aus Freiheit und in Verantwortung

Während Formen von Individualität und Rationalität auch in anderen Kulturen gefunden werden können, erhalten sie doch bei den Griechen ein ganz anderes Gewicht durch die komplett neue Art ihrer gesellschaftlich-politischen Einbettung. „Und so lässt sich sagen, dass es keine Kultur gibt, die uns zum Politischen so viel zu sagen hat wie die griechische.“¹⁸, wie der Althistoriker Egon Flaig es formuliert hat.

Ganz anders als im altägyptischen Pharaonenreich entstanden in der kleinräumigen Geographie Griechenlands um 700 v. Chr. anstelle von monarchischen Großstrukturen wie in den sogenannten hydraulischen Kulturen des Vorderen Orients als neue gesellschaftliche Zentren die πόλεις/Poleis, die man am ehesten als Stadtstaaten bezeichnen kann, als flächenmäßig eher kleine und von der Bevölkerungszahl her überschaubare, selbstorganisierte Personalverbände. Bereits um 600 v. Chr. wird in einer solchen πόλις/Polis in einer Zeit der Krise dem Athener Solon die Aufgabe des „Schlichters/Versöhners“ (διαλλακτής/diallaktes) der streitenden Parteien übertragen, und er versucht in seiner ersten Verfassung (πολιτεία/politeia), die Interessen aller Seiten, also auch und gerade der schwächeren Gruppen, zu berücksichtigen. Dabei betont er zum allerersten Mal überhaupt die Eigenverantwortung der Bürger für die Gestaltung ihres politischen Lebens. In seinen die politischen Probleme der Zeit reflektierenden Gedichten, mit denen er seine politische Arbeit publizistisch flankiert, konstituiert er, indem er seine Mitbürger anregt zum eigenständigen Nachdenken über die Frage der optimalen Gestaltung des gemeinsamen Lebens, zum ersten Mal einen Raum für öffentliche politische Diskurse. Zeus und

¹⁷ Karl Popper, Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit (gestohlen von Xenophanes und von Voltaire), in: Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, München ²1987, 213-229.

¹⁸ Egon Flaig in: Unsere fremd gewordene Antike. Warum wir ihr mehr verdanken, als wir noch wahrhaben wollen., NZZ vom 6.10.2001, Nr. 232, 85. Die genaue Erforschung des Politischen bei den Griechen verdanken wir vor allem den Werken von Christian Meier.

Athene, heißt es in der Eunomia-Elegie, halten schützend ihre Hand über Athen – es sind die Menschen selbst, die verantwortlich sind für ihr Unglück:

... αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίησιν
 ἄστοι βούλονται χρήμασι πειθόμενοι,
 δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἐτοῖμον
 ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν·
 οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας
 εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ. (4 West, V. 5 ff.)

... aber die Bürger selbst sind dabei, die große Stadt verderben
 durch ihren Unverstand und von Geldgier geleitet,
 und ungerecht ist das Denken der Führer des Volkes, die, wie zu erwarten ist,
 infolge ihres großen Hochmuts viele schmerzliche Erfahrungen machen werden;
 denn sie verstehen es nicht, ihre Gier zu zügeln und die vorhandenen Freuden
 bei einem Mahl in Ruhe und Ordnung zu genießen.

Nachdem schon bei dem Epiker Hesiod (um 700 v. Chr.) die Figur des Göttervaters Zeus weiterentwickelt wurde zu einem Hüter und Wahrer des Rechts (δίκη/dike), verweist Solon an dieser Stelle mit der Betonung der Eigenverantwortung der Bürger für die Gestaltung ihres politischen Leben auf die Notwendigkeit eines selbständigen Nachdenkens über politische Fragen als Voraussetzung für das, was später bei Kant „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ genannt werden wird. Die Warnung vor den Extremen und Übertreibungen, die Erinnerung an das richtige Maß klang schon heraus aus den Sprüchen der sieben Weisen (μέτρον ἄριστον/metron ariston, μηδὲν ἄγαν/meden agan), zu denen auch Solon gezählt wurde, wird bei ihm jedoch vertieft gedacht, wenn – ganz im Sinne des Xenophanes – dieses Maß von ihm als unsichtbar bezeichnet und daher mit Hilfe des menschlichen Erkenntnisvermögens erst soweit als möglich geklärt werden muss:

γνωμοσύνη δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι
 μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μοῦνον ἔχει. (16 Diehl¹⁹)

Höchst schwierig ist es, mit dem Erkenntnisvermögen das unsichtbare Maß
 zu erkennen, das alleine die Grenzen aller Dinge bestimmt.

¹⁹ Ich habe im Text γνωμοσύνης zu γνωμοσύνη geändert, weil es nach meinem Eindruck hier nicht schon um die menschliche Erkenntnisfähigkeit selbst gehen kann wie später ab Xenophanes, sondern um das verborgene Maß der Dinge, das vom Menschen mit Hilfe der γνωμοσύνη erfasst werden muss.

Ähnlich wie bei Xenophanes führt auch bei Solon die metareflexive Einsicht in die Grenzen und Schwierigkeiten des politischen Denkens nicht zum Abbruch dieses Geschäfts, sondern wird zum Beginn eines öffentlich und in Freiheit (ἐλευθερία/eleutheria) geführten Diskurses über die richtige Form der Verfassung (πολιτεία/politeia). Von Solons Entwurf der *Eunomia* (εὐνομία) ausgehend, wo jedem entsprechend seinen wirtschaftlichen Möglichkeiten ein „guter“ Anteil an der rechtlichen Ordnung gewährt wurde, geht die Entwicklung in großen Schritten weiter zu der Forderung nach „gleichem Recht für alle“ (ἰσονομία/isonomia), nach gleichem Rederecht für alle (ἰσηγορία/isegoria) und nach gleicher Wählbarkeit in alle Ämter (ἰσοτιμία/isotimia). Der freie, öffentlich ausgetragene Meinungsbildungsprozess über die richtige Verfassung führte im Athen des 5. Jahrhunderts auf dem Weg über harte politische Kontroversen, wo man lernen musste, widersprechende Argumente auszuhalten und sich mit ihm auseinanderzusetzen, zur ersten Demokratie (δημοκρατία/demokratia) der Geschichte. Die Bürger diskutierten dieses seinem Umfang und seiner Tiefe nach welthistorisch einmalige Experiment in ganz verschiedenen Formen mündlicher und schriftlicher Rede, nicht zuletzt aber in der nicht zufällig zeitgleich entwickelten Form des Dramas, wo in Tragödie und Komödie die anstehenden Probleme der jungen Demokratie im fernen Spiegel mythischer Ereignisse oder komisch-ironischer Übertreibung reflektiert und repräsentiert wurden; und dieses Gespräch setzte sich dann in den platonischen Dialogen (etwa im „Staat“, der πολιτεία/politeia) und in der politischen Philosophie der Antike fort, ebenso wie bei den Historikern und Rhetoren.

Zum ersten Mal überhaupt gab es jetzt, wie Egon Flaig schreibt, ein „systematisches Nachdenken über das Politische Mit reicher Begrifflichkeit, mit bündiger Argumentation, ohne Rücksicht auf Religion und Konvention, reflektierte man über Herrschaft und die Eigengesetzlichkeit der Machtphänomene; so entstand politische Philosophie als ausdifferenziertes Wissensgebiet. Die Radikalität dieser Reflexion hat diesen Texten bis heute eine beachtliche Brisanz gesichert. Misst man sie an der modernen politischen Soziologie, war ihr begrifflicher Reichtum (Monarchie, Aristokratie, Demokratie, ihre Verfallsformen und einige Zwischenformen) gewiss arm. Sie haben aber der politischen Philosophie Europas als ständiger Bezugspunkt gedient, um die eigene Wirklichkeit begrifflich²⁰ fassbar zu machen.

²⁰ Egon Flaig in: Unsere fremd gewordene Antike. Warum wir ihr mehr verdanken, als wir noch wahrhaben wollen., NZZ vom 6.10.2001, Nr. 232, 85. Flaig fügt hinzu: „Die politische Anthropologie hat Demokratien auch bei ostafrikanischen Stämmen gefunden, das heißt politische Gleichheit aller erwachsenen Stammesangehörigen sowie Versammlungen, die über das Wichtige entscheiden. Aber die griechischen Demokratien waren beträchtlich handlungsfähiger, weil ihre Versammlungen über viel mehr Gegenstände entschieden. Nirgendwo hat sich eine solche Menge an institutionellen Regelungen und Verfahren gefunden wie in diesen Poleis. Die athenische Demokratie erreichte die höchste Dichte an verfahrensmäßiger Institutionalität, die uns aus vorindustrieller Zeit bekannt ist.“

Die Ermöglichung eines in Freiheit und Öffentlichkeit geführten politischen Diskurses bleibt seitdem die Grundvoraussetzung echter demokratischer Strukturen. Dabei sollen die einzelnen freien Bürger, die keinen König (βασιλεύς/basileus) mehr an der Spitze haben, stattdessen das Gesetz (νόμος/nomos) als ihren König betrachten, an dessen Formulierung sie selber mitwirken, und sie sollen im Ringen um seine angemessene Formulierung das Wohl des Ganzen (κοινόν/koinon) im Auge behalten. Zwar blieben, wie schon angedeutet, im antiken Athen die Frauen, Metöken und Sklaven noch ausgeschlossen von diesen Bürgerrechten, aber die Idee der gleichen Rechte für alle (ἰσονομία/isonomia) war ebenso geboren und blieb literarisch in der Welt wie etwas später bei Diogenes von Sinope (4. Jh. v. Chr.) die Idee eines kosmopolitischen Lebens, einer Welt, in der wir alle als Menschen gleiche Bürgerrechte genießen. Und auch die lateinische Sprache atmet in ihrer Bezeichnung des Staates als *res publica*, als „öffentliche Angelegenheit“, die nach Ciceros Definition *res populi*, also „Sache des Volkes“ sei, noch den Geist von Athen und trägt ihn weiter in die europäische Geschichte.

4. Agonale öffentliche Kommunikation in mündlicher und intertextueller Form

Während das altägyptische System der Hieroglyphen, der heiligen Zeichen, aufgrund seiner Komplexität immer nur ein Medium der Wenigen sein konnte, die im Auftrag des Pharaos, oft als Priester oder Lebenslehrer, am rituellen Gewebe der Ma'at mitgewirkt haben, um dieses zu stärken, adaptierten die Griechen um 900 v. Chr. gerne und dankbar das Zeichensystem der Phönizier, dem nur die Zeichen für die Vokale noch fehlten. Unter Verwendung nicht benötigter Lautzeichen, die sie neu mit den Vokalwerten belegten (daher die Streulage der Vokale in unserem Alphabet) schufen sie das griechische Alphabet, das mit nur 24 Zeichen von jedem Mann und jeder Frau an einem Tag erlernt werden kann und aus dem später unser lateinisches Alphabet und auch das kyrillische hervorgingen. Durch die geniale Einfügung der Vokale ließ sich der Lautbestand jeder beliebigen Sprache darstellen, und damit stand nun ein ganz neuartiges, universales Medium interkultureller Kommunikation zur Verfügung, durch das die Inhalte jeder beliebigen Sprache in Gestalt von Texten transportiert und tradiert werden konnten.

Dadurch entfiel die Beschränkung der Kommunikation auf den engen Kreis der unmittelbaren Zuhörerschaft und erlebte eine räumliche und zeitliche Entgrenzung. Diskurse konnten jetzt, vermittelt durch die Schrift, auch an ganz anderen Orten und zu ganz anderen Zeiten aufgenommen und fortgeführt werden, und das erklärt, warum sich die geistesgeschichtliche Entwicklung im Unterschied zur in Jahrtausenden rechnenden, ruhigen Statik des altägyptischen Modells auf einmal geradezu explosionsartig beschleunigte. Neue, nach den Ur-Sachen forschende Fragestellungen und Antwortversuche wie etwa bei den Vorsokratikern konnten von

immer neuen Individuen in ganz anderen Kon-Texten aufgenommen werden (ὕπολαμβάνειν/hypolambanein) in dem Bemühen, etwas Besseres zu finden. Wahrheitssuche wurde in der Philosophie, in der Wissenschaft und im neuen Raum des Politischen zum öffentlich ausgetragenen Wettbewerb (ἀγών/agon); im Anschluss an Jan Assmann könnte man hier von „hypoleptisch-agonistischer Intertextualität“ sprechen.²¹

Da es weder eine staatlich-monarchische noch eine priesterliche Zentralinstanz gab, die den offenen Diskurs hätte einschränken können oder wollen, wurde der effektive Umgang mit Sprache, sei es mündlich oder schriftlich, mit der Erfindung der Rhetorik bei Gorgias und den Sophisten (5. Jh. v. Chr.) selbst zum Thema und konnten sich in rascher Folge alle bedeutenden literarischen Prosa-Gattungen entwickeln. Denn wenn Wahrheiten und gültige Aussagen nicht autoritativ verkündet werden können, müssen sie im Gespräch gesucht werden, findet man auch im Gegenüber denjenigen, der mit der Äußerung seiner Meinung beiträgt zur Herausbildung einer überzeugenden Lösung für ein Problem. Auf jede Frage gab es jetzt nicht nur eine Antwort, sondern wie in der Lyrik und bei den Vorsokratikern viele. Hierhin gehören die Δισσοὶ Λόγοι (Dissoi Logoi, 5. Jh. v. Chr.), wo der Diskutierende angehalten wird, das Problem argumentativ auch mit den Augen seines Gegners zu sehen und anzugehen, um ihn besser zu verstehen, ihn zu widerlegen oder zu einem Kompromiss zu finden; hierhin gehören natürlich die platonischen Dialoge, die auf unnachahmliche Weise eine gemeinsame Wahrheitssuche durch das bessere Argument inszenieren; hierhin gehört das entsprechende lateinische Prinzip des *in utramque partem disserere* (nach beiden Seiten hin argumentieren) bei Varro und Cicero, und hierhin gehört beispielsweise auch das *audiatur et altera pars* der römischen Rechtstradition, derzufolge alle Parteien unabhängig voneinander ein Recht auf Gehör haben.

Vor dem Hintergrund einer stark individuellen Suche nach der besten Lösung (ὑπετή-Gedanke) für ein verborgenes Maß (μέτρον/metron), Gesetz (νόμος/nomos) oder eine Wahrheit (ἀλήθεια/aletheia) kamen die Griechen in erstaunlich offenen politischen Organisationsformen zu pluralen Antworten auf ihre Fragen, die immer neue Fragen und Antworten generierten und vor allem immer neue Entscheidungen verlangten. Was Peter L. Berger den “Zwang zur Häresie”²² genannt hat, die Notwendigkeit, über alle wichtigen Fragen mit Hilfe des eigenen Nachdenkens Entscheidungen treffen zu müssen, haben die Griechen als Lebensform begründet. Nichts mehr hatte selbstverständliche Geltung, die sich widersprechenden Theorien der Vorsokratiker und aller folgenden Philosophenschulen verlangten ebenso nach persönlicher

²¹ Vgl. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 286.

²² Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1980.

reflexiver Urteilsbildung wie das politische Alltagsgeschäft der Demokratie oder die unterschiedlichen Lebensentwürfe anderer Kulturen, mit denen zuerst Historiker wie Herodot bekannt gemacht haben.

Es gibt daher wohl wenige Grundsätze antiker Lebensgestaltung, die, gerade im Gegenüber zu religiös begründeten Absolutheitsansprüchen auf eine angeblich objektive Wahrheit, so fundamental für die Gestaltung des gemeinsamen Hauses Europa geworden sind wie diese Formen, Ziele und Rechte einer freien öffentlichen Kommunikation. Das heißt natürlich nicht, dass sie im Laufe der antiken oder auch der europäischen Geschichte immer beachtet worden wären; vielmehr bleiben sie bis heute eines der wichtigsten utopischen Potentiale aus dem Denken der Antike, wenn Kommunikation gelingen soll.

5. Geschichte als Ort und Erfahrungsraum menschlichen Handelns, Leidens und Lebens

Dem Ägypter des Altertums erschien Geschichte²³ noch nicht wie uns linear gegliedert in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern er dachte sie als Geschehen innerhalb einer Zeit, „der der Begriff von Irreversibilität unbekannt ist. Die statische Ruhe des politischen und geographischen Selbstverständnisses des Ägypters, der sich und sein Land als die Welt schlechthin sieht, teilt sich auch dem Zeitbegriff und der Geschichtsauffassung mit. Geschichtliche Ereignisse stehen nicht in linearer Abfolge, sondern im Kreislauf zyklischer Wiederholbarkeit. Geschehenes kann jederzeit wieder geschehen, und Geschehendes ist irgendwann schon einmal geschehen, und sei es ‘zur Zeit der Götter’ oder ‘zur Zeit der Vorfahren’.“²⁴ Umgeben von den Zeugnissen seiner großen Vergangenheit, gewann er den Eindruck einer uralt-ewigen Tradition seines Lebens: „Ein selbstverständliches Mit-der-Vergangenheit-Leben lässt den Ägypter den Geschichtsablauf nicht als eine Kette kausaler Verknüpfungen sehen, sondern als eine Folge und Wiederholung von Regelmäßigkeiten. ... Seine eigene Rolle in der Geschichte ist nicht die des freien, gestaltenden Individuums, sondern die des in einen von der Maat bestimmten Weltplan eingespannten ‘Schauspielers’“²⁵ Erik

²³ Vgl. neben den einschlägigen Stellen in den Werken von Jan Assmann und Erik Hornung vor allem Emma Brunner-Traut, *Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens am Beispiel Altägyptens*, Darmstadt 1990, 99-113 sowie die entsprechenden Artikel im LÄ, bes. von Dietrich Wildung (mit weiterer Literatur).

²⁴ Dietrich Wildung, Art. Geschichtsauffassung, in: LÄ II (1977), Sp. 560-562, 560.

²⁵ Ebd. 561. Vgl. zu der Wechselbeziehung mit dem Kosmos-Denken auch Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, 197: „Der ägyptische Kosmos ist ein Prozess, aber kein Progress: Er bewegt sich nicht auf ein Ziel zu, das in der endgültigen Überwindung des Bösen besteht. Er ist eine in sich kreisende Bewegung. Aber er ist ein Prozess im Doppelsinn des Wortes: ‘Vorgang’ und ‘(gerichtliche) Auseinandersetzung’. Die Anwesenheit des Bösen in der Welt, die ‘Gespaltenheit’ und Ambiguität der Welt ruft ihn überhaupt erst hervor.“

Hornung hat für diese Geschichtsvorstellung der rituellen Wiederkehr und Feier des Augenblicks das schöne Wort von “Geschichte als Fest”²⁶ geprägt. Entsprechend gibt es bei den Ägyptern keine “perspektivische” Datierung von einem Fixpunkt aus (wie z. B. in Griechenland die Olympische Ära oder die römische Datierung *ab urbe condita*) und keine Erfassung längerfristiger historischer Entwicklungen, sondern die Jahreszählung richtet sich nach den kleinbogigen Zyklen der Einzelregierungen, während Dekaden- und auch Fortschrittsmodelle als großbogige Entwicklungstheorien den Ägyptern fremd sind.

Die Differenz des griechischen zum altägyptischen Geschichtsdenken besteht gleichwohl weniger darin, dass es im griechischen Geschichtsdenken alle prinzipiell denkbaren Entwicklungsmodelle von Geschichte gibt: das pessimistische Dekadenmodell in Gestalt der Lehre vom goldenen bis zum eisernen Zeitalter bei Hesiod (*Erga* 118 ff.), das optimistische Fortschrittsmodell seit Xenophanes, Demokrit und der Sophistik und auch zyklische Modelle von der Abfolge unzähliger Kulturperioden in der Philosophie Platons oder bei den Stoikern. Gemeint ist vielmehr die Tatsache, dass die Griechen von Anfang an Geschichte in großen Wirkungszusammenhängen dachten und auch die Zukunft im Blick hatten, die sie nicht wie die Ägypter als Bedrohung, sondern im Modus der Unverfügbarkeit erlebt haben: Was durch das Schicksal (*μοῖρα*/moira oder *εἰμαρμένη*/heimarmene) verhängt ist oder durch Zufall (*τύχη*/tyche) sich ereignet, muss der Mensch tragen und können auch die Götter nicht ändern. Entscheidend aber ist im Zusammenhang mit dem Individualitätsdenken die sich daraus ergebende Blickrichtung auf den Menschen: Der Mensch ist zwar nicht Herr des Endes, seine Handlungen können nichtintendierte Folgen zeitigen – aber er kann und soll seinen Gestaltungsspielraum nutzen. Geschichte wird verstanden als der Wirkraum des Menschen und als Bewährungsfeld seiner *ἀρετή*/arete. Nicht mehr die rituelle In-Gang-Haltung der Welt ist jetzt die Aufgabe des Menschen, sondern – davon entlastet – in gewissem Sinne die In-Gang-Setzung der Geschichte als Geschehen (Her. *Hist. Prooemium*: τὰ γινόμενα ἐξ ἀνθρώπων/ta genomena ex anthropon), als deren entscheidender Punkt bei aller Orientierungsfunktion des Vergangenen in Gestalt des Mythos und bei aller planenden Zuwendung zur Zukunft doch das menschliche Handeln der jeweiligen Gegenwart in seinen Möglichkeiten und seinen Grenzen betrachtet wird.

Während Herodot, den Cicero den “Vater der Geschichte” (*Leg. I* 5) nennt, dabei die Götter noch als unmittelbar in die Geschichte hineinwirkend denkt, rückt Thukydides (beide im 5. Jh. v. Chr.) in zunehmender Rationalisierung das menschliche Überlegen und Planen (*γνώμη*/gnome) in den Vordergrund. Beide jedoch betrachten Geschichte mit dem Focus auf den Menschen und

²⁶ Vgl. Erik Hornung, Hornung, E., *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt 1966.

versuchen, die Wesenszüge der menschlichen Natur gerade vor dem Hintergrund der unverfügbaren Wandelbarkeit der Ereignisse (κύκλος τῶν ἀνθρωπῆϊων πραγμάτων / *kyklos ton anthropeion pragmaton* bei Her. I 207, 2) als etwas Bleibendes herauszuarbeiten. Thukydides formuliert deswegen als Ziel seines Werkes, den Menschen ein κτῆμα εἰς ἀεί (*ktema eis aei*; „Besitz für immer“; I 22, 4) schreiben zu wollen, weil man aus der Geschichte aufgrund des gleichbleibenden anthropologischen Substrates lernen kann. Es ist die doppelte Perspektive der Griechen einerseits auf die Struktur des Menschlichen (ἀνθρώπινον/*anthropinon*), andererseits auf die zu erforschende individuell-historische Wahrheit (ζήτησις τῆς ἀληθείας / *zesis tes aletheias*; Thuk. I 20, 3) als Handlungsvoraussetzung für die Menschen, die als anthropozentrische Geschichtsauffassung bezeichnet werden kann im Unterschied zum ritualistisch-kosmotheistischen Geschichtsdenken der Ägypter.²⁷

Grundlegend für das spätere europäische Verständnis von Geschichte konnten diese Elemente der griechischen Historiker vor allem darum werden, weil sie durch ihre literarische Gestaltung eine ganz außerordentliche kommunikative Wirkung erzielten. Alle nur denkbaren historiographischen Genera wurden von den Griechen erfunden oder - vergleicht man mit dem altägyptischen Befund - mit ganz neuem Inhalt und neuer Bedeutung erfüllt: Mythographie und Genealogie, Lokalgeschichte und Universalgeschichte, Biographie und (in Ansätzen) Autobiographie, Werke mit weltgeschichtlicher Perspektive und historische Monographien, geographische und ethnographische Werke u. a. m. Dadurch, dass die antike Historiographie bewusst Literatur sein will, ein *opus ... oratorium maxime* (Cic. leg. I 5) oder *carmen quodammodo solutum* (Quint. Inst. X 1 31), hat sie erhebliche Wirkungen entfaltet.

Zusammenfassend und ergänzend lässt sich daher sagen: Geschichte als ritualenthobenes, von individuellen Menschen getragenes Geschehen wird durch das Tun des Neuen und das Treffen von Entscheidungen in den offenen Horizont der Zukunft hinein konstituiert, und diese Geschichtsauffassung haben die Griechen begründet. Mit der Entdeckung der Handlung als Entscheidung und Täterschaft auf der einen und Verantwortung auf der anderen Seite, deren Probleme die attische Tragödie und die politische Philosophie thematisiert, wurde ein entscheidender Grundstein für die abendländische Geschichtsanschauung gelegt.

6. Philosophieren als bewusste Entscheidung über den eigenen Lebensweg

Bei aller Großartigkeit des altägyptischen Ma'at-Konzepts: Philosophieren als im Kontext einer offenen Gesellschaftsform auf dem Wege öffentlicher Diskussion stattfindende rational-reflexive

²⁷ Vgl. auch Wolfgang Schadewaldt, Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, in: W. Schadewaldt, Hellas und Hesperien, Bd. I, Zürich ²1970, 559-580.

Suche nach dem individuell besten Lebensweg gab es im Alten Ägypten trotz der großen Weisheit seiner „Lebenslehren“ nicht, denn dafür fehlten alle Voraussetzungen. Erst mit der Einsicht in die Prozesshaftigkeit der Suchbewegungen bei Xenophanes und im Kontext grundsätzlicher politischer Diskurse wie in Athen konnte bei den Sophisten und besonders bei Sokrates die fundamentale Frage gestellt werden: πῶς βιωτέον – wie soll man leben? Diese Frage ist

- anthropologisch fundiert in der Erfahrung des Bedrohtseins menschlicher Existenz durch ein Übermaß an Emotionen, durch Arroganz und Hochmut (ὑβρις/hybris), der man nur durch vernünftiges Denken und Reden (λόγοι/logoi) beikommen kann;
- im Kern verbunden mit der Erkenntnis der Begrenztheit des eigenen Wissens (οἶδα οὐκ εἰδώς/oida ouk eidos – ich weiß, dass ich nicht weiß), die das Leben – auch angesichts der sich stark beschleunigenden Lebensverhältnisse – zunehmend fragwürdig machte;
- und sie ist getragen von der Hoffnung, im gemeinsamen Gespräch (διάλογος/dialogos) Antworten zu finden oder wenigstens ein Stück weiter zu kommen.

Dabei wird in der nun einsetzenden philosophischen Debatte der ethisch-politische Zentralbegriff der griechischen Welt, die ἀρετή/arete als „Bestform“ oder „optimierte Daseinsweise“ in vielfältiger Form näher bestimmt: aus dem bei Homer noch vorherrschenden Verständnis des Begriffs als Tapferkeit wird nach und nach so etwas wie die Beschreibung einer optimierten Leistungsfähigkeit und dann die immer stärker elaborierte ethisch-moralische Lehre von den vier Kardinaltugenden, die zu einem Leben im Glück (εὐδαιμονία/eudaimonia//beatitudo) verhelfen sollen. Zur Gerechtigkeit (δικαιοσύνη/dikaiosyne///iustitia), so heißt es nun bei Platon, tragen Weisheit (σοφία/sophia//sapientia), Tapferkeit bzw. Zivilcourage (ἀνδρεία/andreia//fortitudo) und eine klug zurückhaltende Besonnenheit (σωφροσύνη/sophrosyne//prudentia, temperantia) bei, und dieser Kanon von ἀρεταί/aretai//virtutes wird in der gesamten griechischen und lateinischen Philosophie und Literatur immer und immer wieder genannt als mustergültiger Verhaltenskodex, als grundlegendes normatives Wertgefüge der antiken Welt. Er wurde schon bald von den Stoikern ergänzt um weitere Tugenden wie die Frömmigkeit (εὐσέβεια/eusebeia//pietas, religio), Hochherzigkeit (μεγαλοψυχία/megalopsychia//magnitudo animi), Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια/enkrateia//continentia), Standhaftigkeit (καρτερία/karteria//constantia), Geduld (μακροθυμία/makrothymia//patientia), Ertragenkönnen (ὑπομονή/hypomone//tolerantia). Die grundsätzliche Unterscheidung der stoischen Güterlehre in gute Dinge und schlechte Dinge (ἀγαθά/agatha und κακά/kaka, bona und mala), worüber bei der Wahl des eigenen Lebensweges in eigener Verantwortung zu entscheiden ist, bot die Option

und den Auftrag bewusster Lebensgestaltung. Später fügten die Christen die drei Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung hinzu, doch auch für die jüngst neu herausgestellten christlichen Werthaltungen der Ehrfurcht, Barmherzigkeit und Demut gibt es kein christliches Copyright, sondern sie lassen sich der Sache nach schon in der antiken Tradition wiederfinden; allerdings würde man dort vielleicht terminologisch etwas neutraler statt von Ehrfurcht von sittlicher Scheu bzw. Respekt (αἰδώς/aidos//respectus, reverentia), statt von Barmherzigkeit von Mitleid (ἔλεος/eleos, φιλανθρωπία/philanthropia//misericordia) und statt von Demut von Bescheidenheit (ταπεινότης/tapeinotes//modestia) sprechen. Die Aufnahme von Schutzflehenden und Flüchtlingen, die Asyl (ἄσυλον/asylon//asylum) suchen, um ein Beispiel zu nennen, wurde nicht nur in Athen traditionell als Aufgabe der Gastfreundschaft (φιλοξενία/philoxenia//hospitium) empfunden, und schon die Tradition der verwendeten Sprachen zeigt, dass wir es hier im historischen Ursprung mit einem griechisch-römischen Gedanken zu tun haben.

Diese antike Lehre von den Tugenden hat Erziehung und Bildung bei den Griechen und Römern bestimmt, aber – mit ihren unterschiedlichen philosophischen Begründungen – auch weiter gewirkt über das Mittelalter hinaus in die Neuzeit hinein. Gerade in einer Zeit allgemein „schwacher“ begründungstheoretischer Positionen wie in der europäischen Philosophie der jüngeren Zeit gibt es Stimmen (z. B. Martha Nussbaum), die erneut auf diese antik-philosophischen Ansätze rekurrieren. Doch damit nicht genug. Zur Lehre von den Tugenden und der Frage, wie man sie richtig im Leben umsetzen muss, hat die antike Philosophie, wie besonders Pierre Hadot²⁸ erforscht hat, ein ganzes Set von Übungsformen für Körper und Geist (ἄσκησις/askesis, μελέτη/melete//meditatio) entwickelt, die von den christlichen Wüstenvätern und Mönchen als geistig-geistliche Wege der Lebensgestaltung intensiv rezipiert und tradiert und die bis heute genutzt werden. Längst gibt es in den Großstädten das Phänomen der Philosophischen Praxis, in der im Anschluss an antike Modelle Lebensberatung im und durch das Gespräch gesucht wird auch dann, wenn die Seele noch heil ist. Nicht selten verbinden sie sich dort aber auch mit christlichen Traditionen der Kontemplation oder mit fernöstlichen Meditationspraktiken wie im Yoga oder beim ZEN und legen über ihre nicht religiöse, sondern anthropologische Fundierung eine Basis für gegenseitige Verständigung.

7. Idee einer gerechten Weltordnung – Naturrechte – Menschenrechte

Eine Idee des Rechts und göttlicher Gerechtigkeit, das sei gleich vorausgeschickt, haben natürlich auch andere Kulturen entwickelt; im Alten Ägypten wurde sie wieder im größeren

²⁸ Vgl. unter vielen anderen Veröffentlichungen etwa Pierre Hadot, Wege zur Weisheit – oder: Was lehrt uns die antike Philosophie?, Frankfurt a. M. 1999.

Kontext der gerechten Weltordnung der Ma'at gedacht, in die der Einzelne eingebunden ist und an der er mitzuwirken hat. Auch bei den Griechen ist der Gedanke des Rechts eng verknüpft mit religiösen und theologischen Überlegungen. Göttervater Zeus, in den mythologischen Erzählungen der Griechen nicht selten auch als Ehebrecher unterwegs, verwandelte sich erst während des geistigen Prozesses „vom Mythos zum Logos“ in jemanden, der ganz zentral für die Wahrung des Rechts im menschlichen Leben und für den gerechten Ausgleich in der Natur zuständig ist. Während in Homers Ilias noch das schicksalhafte Verhängnis (μοῖρα/moira) über Zeus und seinen Entscheidungen steht, Zeus selbst aber gelegentlich willkürlich und unberechenbar agiert, nimmt Hesiod ihn als erster verpflichtend in Anspruch als Wahrer der Rechtsordnung. Alles wirkt

... Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει.
κλυῖθι ἰδὼν αἰῶν τε, δίκη δ' ἴθυνε θέμιστας // τύνη.

... Zeus, der in der Höhe donnert und wohnt im Palaste da droben.

Merke du auf mit Auge und Ohr und mache gerecht und gerade das Urteil!

(Hesiod, Werke und Tage V. 8-10)

An die Stelle der althergebrachten Satzung der Göttin Themis (Tochter des Himmelsgottes Uranos und damit Angehörige des älteren Göttergeschlechts der Titanen) tritt Zeus als Verantwortlicher, und Hesiod macht in seiner „Theogonie“ die Göttinnen Δίκη/Dike, Εὐνομία/Eunomia und Εἰρήνη/Eirene, also Gerechtigkeit, Gute Rechtsordnung und Frieden zu Töchtern, d. h. zu Folgen der Herrschaft des Zeus. Schon bei dem Tragiker Aischylos wird Zeus dann zu dem allverantwortlichen (παναίτιος/panaitios; Ag. 1486) Herrscher der Welt, dessen Rechtssatzungen sich früher oder später immer erfüllen. Der Mensch in seinem Handeln ist demgegenüber nur πάραίτιος/paraitios (mitverantwortlich), er macht in seinem Handeln Fehler (ἁμαρτία/hamartiai), gerät wohl auch wie Antigone zwischen die Rechtsansprüche der ungeschriebenen Gesetze, denen der Mensch mit Scheu und Respekt (αἰδώς/aidos) zu begegnen hat, und das gesprochene und geschriebene Recht der δίκη/dike und der νόμοι/nomoi. Wie dieses Denken in Griechenland zu einer Öffnung der Gesellschaft für den politischen Diskurs und zur Demokratie geführt hat, gerade weil der Einzelne als Einzelner das Richtige zu oft verfehlt und deswegen auf den anderen angewiesen bleibt, wurde oben schon gezeigt. In der politischen Philosophie der Griechen und Römer wurde immer wieder neu und nach allen Richtungen hin diskutiert, wie eine Gesellschaft verfasst sein sollte, um für den Einzelnen ebenso wie für die Gemeinschaft Glück (εὐδαιμονία/eudaimonia) und ein gutes Leben generieren zu können dadurch, dass die Interessen des Einzelnen und der Gemeinschaft (κοινόν/koinon) sorgfältig

gegeneinander abgewogen werden, wobei allerdings, wie gesagt, zunächst nur an die männlichen Vollbürger gedacht war.

Doch schon bei dem Sophisten Antiphon von Athen findet sich im 5. Jahrhundert v. Chr. die radikale Formulierung überliefert: „Von Natur sind wir alle in allen Beziehungen gleich geschaffen, Barbaren wie Hellenen.“ (87 B 44 DK) Wenn er damit zu gegenseitigem Respekt aufruft, den Menschen aus unterschiedlichen Kulturkreisen für einander empfinden sollen, findet er grundsätzliche Unterstützung bei dem Gorgiaschüler Alkidamas (5. Jh. v. Chr.), der festhält:

Ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν. (Ar. Rhetorik 1406 a 22)

Gott ließ alle Menschen frei sein, die Natur machte keinen zum Sklaven.

Insbesondere die Stoiker gingen dann noch einen Schritt weiter. Sie fanden über ihre Lehre, Menschen unterschiedlicher Herkunft und Klassen seien von Natur aus gleich, weil sie alle Anteil am *λόγος*/logos haben, zu einer ganzen Reihe von weiteren Begriffen wie Menschenrecht (*ius humanum*), Völkerrecht (*ius gentium*), Naturrecht (*ius naturale*), Menschenwürde (*dignitas hominis*), die zwar noch nicht immer die Bedeutung und den Begriffsumfang haben, den wir heute damit verbinden, aber zum ersten Mal diese Themenfelder überhaupt begrifflich fassbar gemacht haben.²⁹ So sind etwa, wie Hubert Cancik schreibt, die von Cicero in *De officiis* I 30, 107 und I 32, 115 „angesetzten Begriffe von Rationalität und Gleichheit, Individualität, Geschichtlichkeit, Selbstbestimmung und Freiheit des Menschen ... Norm für jede Erklärung zu Menschenwürde und Menschenrecht und für jeden Humanismus.“³⁰ Und er fährt etwas später fort: „Sehr viele Grundbegriffe, die in den neuzeitlichen Erklärungen von Menschenrechten gebraucht werden, sind in der griechisch-römischen Antike gebildet worden, u.a.: Menschenwürde, Menschenrecht, Naturrecht, Freiheit und Gleichheit, Freiheit der Religion, Person, Gewissen.“ (103) ... „Ihr antiker Kontext ist die stoische Anthropologie, Ethik, Staatslehre. Die Wirkung dieser stoischen Tradition als ganzer, zumal ihrer Begriffe Natur, Mensch, Kosmos, Vernunft ist in Antike und Neuzeit sehr breit und kontinuierlich.“ (104), und es ist nicht unwichtig zu sehen, „dass die Grundbegriffe des Menschenrechtsdiskurses außerhalb von Religion gebildet worden sind.“ (104). Peter Siewert hat in einer eigenen Untersuchung über dieses Thema zur Präambel und zu 22 von 30 Paragraphen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der UNO von 1948 antike Parallelstellen zusammengestellt und fasst

²⁹ Vgl. dazu die Beiträge in dem Sammelband: *Menschenrechte und europäische Identität – Die antiken Grundlagen*, hg. Von Klaus M. Girardet und Ulrich Nortmann, Stuttgart 2005.

³⁰ Hubert Cancik, *Die frühesten antiken Texte zu den Begriffen «Menschenrecht», «Religionsfreiheit», «Toleranz»*, in: *Menschenrechte und europäische Identität – Die antiken Grundlagen*, hg. Von Klaus M. Girardet und Ulrich Nortmann, Stuttgart 2005, 96. Auch die folgenden Zitate stammen aus dieser Publikation.

zusammen: „Die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen hatte hauptsächlich die Untaten des totalitären Hitler-Staates als aktuellen Anlass. Doch bildeten frühere Menschenrechtserklärungen der Aufklärung von 1776 und 1789 an gedankliche und z. T. sogar sprachlich greifbare Vorbilder. Politiker und Theoretiker, insbesondere Juristen, Philosophen und Theologen konnten je nach Belesenheit aus der antiken Naturrechtsdiskussion, aus dem Römischen Recht, aus den Kirchenvätern, aber auch aus klassischen Texten wie Sophokles’ ‘Antigone’ oder Perikles’ Verherrlichung der athenischen Kultur und Demokratie menschenrechtliche Gedanken finden, ... die entweder moderne Gedanken vorwegnehmen oder selbst Ausgangspunkte moderner Menschenrechte geworden sind.“³¹

8. Bildung als lebenslanges Lernen und bewusste Arbeit am Selbst

Jede höhere Kultur lebt davon, ihr Wissen und ihre Techniken weiterzugeben durch Prozesse des Lernens, der Wissensvermittlung, der Bildung. Auch die bewundernswerte historische Dauer der altägyptischen Kultur beruhte darauf, dass mit Hilfe der Schrift Wissen bewahrt und tradiert werden konnte. Allerdings blieb dort, wie oben schon erwähnt, die Kunst des Lesens und Schreibens auf die wenigen Schreiber beschränkt und diente im Kontext der Ma’at dazu, die Kultur zu bewahren und die Welt rituell in Gang zu halten. Geistesgeschichtliche Entwicklungen vollzogen sich daher sozusagen nur in Zeitlupe, trotz des durchaus hohen Stellenwertes, den man der Weitergabe der eigenen heiligen Tradition durch die Schreiber im „Haus des Lebens“ beimaß.

Ganz anders die Situation in Griechenland. In einem Kontext,

- wo der Einzelne von Homer an als wichtig erscheint durch die individuelle Besonderheit der ihm eigenen ἀρετή/arete, die er entwickeln und fördern muss, um „immer der Beste zu sein in Worten und Taten“ (αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων/aien aristeuein kai hypeirochon emmenai allon; Hom. Ilias VI 208), wobei er jedoch angesichts der Pluralität von Lebensentwürfen immer wieder an Grenzen stößt;
- wo sich dieses Verständnis von Individualität verbindet mit einer neuen Art grundsätzlichen Reflektierens auf die Ursachen der Dinge und die Grenzen eigener Erkenntnis;
- wo er sich gesellschaftlich eingebunden sieht in politische Gemeinschaften, die ihr Bestehen und ihre Entwicklung öffentlicher Rede und öffentlichem Vernunftgebrauch verdanken;

³¹ Peter Siewert, Antike Parallelen zu der UNO-Menschenrechtsdeklaration von 1948, in: Menschenrechte und europäische Identität – Die antiken Grundlagen, hg. Von Klaus M. Girardet und Ulrich Nortmann, Stuttgart 2005, 135-146.

- wo Lesen und Schreiben zur Grundbildung jedes Bürgers gehört und Kommunikation nicht nur mündlich, sondern auch schriftlich im Wettbewerb um das bessere Argument erfolgt;
- wo Geschichte erstmals mit Blick auf die menschlichen Leistungen betrachtet wird, aus denen man lernen kann, wenn man sie auf die verborgenen Gesetzmäßigkeiten hin analysiert, und wo dank überlieferter Literatur und eigener Beobachtung die Unterschiedlichkeit von politischen und kulturellen Traditionen bei den Völkern bewusst wird;
- wo sich daher die Frage nach der Entscheidung für die richtige und angemessene Lebensform jeden Tag neu stellt und politische und philosophische Diskurse generiert

musste Bildung ganz neu bedacht werden eine quantitativ und qualitativ stark veränderte Rolle im gesellschaftlichen Gesamtkonzept einnehmen. Es ist daher kein Zufall, wenn wir gleich zu Beginn der Entwicklung bei dem Athener Staatsmann, Dichter und Denker Solon den berühmten Vers finden:

Γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος. (Diehl 22,7)

Älter werd' ich und lern' immer noch vieles hinzu.

Hier wird aus dem spezifisch griechischen Kontext heraus zum ersten Mal Lernen als etwas bestimmt, was das ganze Leben begleitet und damit weit mehr ist als eine fachliche Unterweisung im Hinblick auf einen bestimmten Beruf; es geht hier um ein neues Lernen für das Leben insgesamt und um ein Lernen des Lebens selbst, um bewusste Bildung der Persönlichkeit. Wenn Seneca über 600 Jahre später mit den bekannten Worten *non vitae, sed scholae discimus* (Sen. Ep. mor. 106, 11–12) daran Kritik übt, dass die Philosophenschulen seiner Zeit sich mehr für ihre eigenen dogmatischen Belange interessieren als für das Leben, steht er immer noch in dieser Tradition eines *lifelong learning of life*, die sich im Anschluss an Solon sehr schnell und sehr weit verbreitete. Denn wenn der Tragiker Aischylos das Wort *πάθει μάθος* („durch eigene leidvolle Erfahrung lernen“; Aisch. Ag. 177) prägt oder der Historiker Herodot den leidgeprüften Lyderkönig Kroisos mit fast denselben Worten (*παθήματα μαθήματα* in Hist. I 207; „meine leidvollen Erfahrungen sind mir zur Lehre geworden“) die Bedeutung eigener Erfahrungen, und zwar gerade auch der schwierigen Erfahrungen, für das Lernen des Lebens betonen lässt, so setzt sich auch hier der solonische Gedanke fort, dass der Einzelne auch mit wachsendem Lebensalter immer noch und immer wieder Neues zu lernen hat.

Das vorherrschende Medium dieses Lernens war bei den Griechen der öffentliche Diskurs, wo die Lebensfragen des Einzelnen und der Polis reflektiert wurden auf der Theaterbühne des Dramas in Tragödie und Komödie, in den Geschichtswerken und Reden der Politiker und natürlich nicht zuletzt im existentiellen Gespräch all derjenigen, die sich einer der

Philosophenschulen anschlossen, die nun in rascher Folge hervortraten. Während in dem sich seit dem 5. Jahrhundert entwickelnden, bald privaten, bald öffentlichen Schulwesen die Grundlagen gelegt wurden, indem die alte musisch-gymnastische Erziehung beim *γραμματικός/grammatikos* ergänzt wurde um Lesen, Schreiben und Rechnen und anschließend beim *γραμματιστής/grammatistes* ausgebaut wurde durch die höhere Bildung in Literatur und weiteren Fächern, blieb die höhere Bildung in der gesamten antiken Welt immer dem Studium der Rhetorik (*ῥητορική/rhetorike*) und der Philosophie (*φιλοσοφία/philosophia*) vorbehalten. Allerdings wurde, geleitet von dem neuen Gedanken der universalen Bildung des Menschen, der *idealiter* für alle Herausforderungen des Lebens gewappnet sein sollte, nun auch das sich rasch vermehrende Fachwissen systematisiert. Es entstanden zuerst bei den Sophisten im 5. Jahrhundert jene Fächerzusammenstellungen, die eine umfassende Bildung (*ἐγκύκλιος παιδεία/enkyklios paideia*) ermöglichen sollten; dabei wurden die sprachlich-geisteswissenschaftlichen Fächer (Grammatik, Rhetorik, Dialektik; das spätere Trivium) ergänzt durch die eher naturwissenschaftlichen Fächer (Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik; das spätere Quadrivium). Griechische Hauslehrer brachten diese Systematik nach Rom, wo sie das Lern- und Bildungsmodell des freien Bürgers in der *schola* bestimmte, und als System der *septem artes liberales*, der sieben Künste, die ein Mensch braucht, um frei und mündig zu sein, wurden sie an das Mittelalter überliefert, wo sie in der „Artistenfakultät“ die verbindliche, von jedem zu durchlaufende Voraussetzung wurden für die Aufnahme eines Studiums der Medizin, der Rechte oder der Theologie.

Zentrale Anlaufstellen aller höheren Bildungsbemühungen wurden – wie im Falle von Platons Akademie – die Orte der Philosophenschulen und die öffentlichen Bibliotheken (*βιβλιοθήκη/bibliotheke*), die immer häufiger eingerichtet wurden. Seit Alexanders Gründung des Mouseion von Alexandria, wo die gesamte literarische, geistige und wissenschaftliche Literatur gesammelt, abgeschrieben, philologisch erschlossen, wissenschaftlich-methodisch erforscht und öffentlich zugänglich gemacht wurden, wurden Bibliotheken in der antiken Welt und in der weiteren Entwicklung Europas (wenn auch zunächst vom Zugang her wieder beschränkt auf Klöster oder Fürstenhöfe) zu den wichtigsten Speichern und Förderern des Wissens und zu Zentren der wissenschaftlichen, intellektuellen Auseinandersetzung, die das geistige Leben in einer vorher nicht bekannten Dichte und Intensität maßgeblich bestimmten.

9. Entdeckung des Schönen als einer Welt eigener, zweckfreier Dignität

Bis heute rufen die Baudenkmäler Altägyptens, die Tempel und Pyramiden, aber auch die fein gearbeiteten Reliefs und Wandbilder der Gräber und ihre unglaublich reiche Ausstattung auf

höchstem handwerklichem und künstlerischem Niveau die Bewunderung der Betrachter hervor, sei es vor Ort oder in den zahlreichen Ausstellungen altägyptischer Kunst. Auch die Griechen, die ja schon früh im Kontakt mit der von ihnen ganz selbstverständlich als älter und überlegen anerkannten Hochkultur in Kontakt standen, haben diese Kunst bewundert und viele einzelne Elemente davon wie den Bau großer Tempel mit Säulen, die Schaffung von Großplastiken und figurale Motive besonders der archaischen Vasenmalerei aus dem Orient und aus Altägypten übernommen. Doch ähnlich wie bei der Übernahme von Wissen, aus dem sie durch ihr grundsätzliches Fragen Wissenschaft machten, war auch die produktive Aneignung altägyptischer Vorbilder von einem ganz anderen Geist beseelt, als man ihn in Ägypten vorfinden konnte.

Die Ägyptologin Emma Brunner-Traut hat die Besonderheit des altägyptischen Zugriffs auf die Wirklichkeit unter dem Begriff der „Aspektive“ beschrieben.³² Sie versteht den Begriff der Aspektive als Gegenbegriff zu dem der Perspektive und bezeichnet damit das Phänomen, dass in den frühen Hochkulturen die Wahrnehmung des Menschen und der gesamten Wirklichkeit erfolgte, indem die einzelnen Aspekte der Erscheinungsformen nur additiv verbunden und nur schrittweise und bilateral in Beziehung zueinander gesetzt wurden. „Erst den Griechen fiel es zu, auf breiter Basis die multilaterale Verflechtung der Dinge von einem Standpunkt außerhalb der Dinge, von einem quasi archimedischen Punkt aus ganzheitlich zu überschauen.“³³

Dazu führt sie näher aus: „Die unter verschiedenen Aspekten gewonnenen jeweiligen Ergebnisse bleiben bei aspektivischer Apperzeptionsweise offen nebeneinander stehen, werden nicht in einem geschlossenen System harmonisiert.“ (5) Während es bei den Griechen seit der klassischen Zeit eine tiefenräumlich-perspektivische Darstellung gibt, finden wir bei ägyptischen Bildern eine flächige Breite, denen Körperlichkeit und Raumtiefe fehlen und die mit der Sehbildwirklichkeit nicht übereinstimmen. Das lässt ägyptische Figuren und Reliefs als umgeklappt, verdreht, unbeholfen erscheinen, ebenso wie die entsprechenden Produkte der anderen Kulturvölker vor der griechischen Klassik. „Das Bildganze ist Teil um Teil (richtig) erfasst, bzw. diese Teile sind addiert zu einem gefälligen Ganzen.“ (7) Das Ganze wird also „Aspekt um Aspekt gelesen.“ ... Dagegen ist die Perspektive „gebunden an eine organisch-einheitliche Auffassung des in seinen Teilen allseitig-funktional miteinander in Beziehung stehenden Objektes.“ (8) Hier ist das Ganze mehr als die Summe seiner Teile, eine „Übersumme“.

³² Vgl. zum Folgenden Emma Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens am Beispiel Altägyptens, Darmstadt 1990.

³³ Ebd., 2. Auch die folgenden Zitate sind aus diesem Buch.

Die Erfindung der perspektivischen Wahrnehmung des Ganzen als “einheitliche Schau, dieses Subsummieren der Elemente unter ein übergeordnetes Ganzes“ ereignete sich nach Brunner-Traut „erstmalig unter den Griechen, etwa an der Wende vom 5./6. Jh. v. Chr., in der von Jaspers so genannten ‘Achsenzeit’. Man hat diese Wende auch unter dem Gesichtspunkt der Loslösung des Menschen aus seiner Einheit mit Natur und Weltgeschehen betrachtet, durch die er eine Stufe höheren subjektiven Bewusstseins betreten habe. Der Vorgang ist in vielen Bereichen der Kultur ablesbar. So tritt an Stelle der Mysterienspiele die Tragödie, in der der Mensch (subjektiv, nicht rituell) handelnd und leidend den Göttern gegenübertritt und sich selbst bespiegelt. Die Vorsokratiker markieren den Beginn der Naturwissenschaft, durch deren Betreiben sich der Mensch subjektbewusst aufmacht, die Natur objektivem Nachforschen zu unterstellen. Erst recht macht die demokratische Verfassung der griechischen Polis, des griechischen Stadtstaates, die Heraushebung des Einzelmenschen im Staat erkennbar. Diese Phänomene werden analog gesehen zur Entdeckung der Perspektive, die einen subjektiven Gesichtswinkel voraussetzt, aus dem die Bildobjekte gesehen und dargestellt werden.” (59 f.)

Während ägyptische Großplastiken eine Ansichtsseite haben und gewöhnlich nicht aus dem Block herausgelöst sind, andererseits aber bekleidet, um den Rang und die Funktion der dargestellten Person zum Ausdruck zu bringen, sind etwa die männlichen Figuren der archaischen Zeit (κοῦροι/kuroi; 6. Jh. v. Chr.) frei aus dem Stein herausgelöst wie das Individuum aus der Gemeinschaft, während ihre Nacktheit sich weniger interessiert zeigt am gesellschaftlichen Rang der Dargestellten als an der Frage, wie sich in ihnen der Mensch „an und für sich“ zeigt, worin seine wahre Gestalt (ἀλήθεια/aletheia als wahres „Unverborgensein“), sein Wesen, seine Natur liegt, und schon die Kouroi der klassischen Zeit im 5. Jahrhundert verlassen endgültig den noch etwas stilisiert-statischen Ausdruck der archaischen Zeit und erst recht der altägyptischen Vorbilder und bringen die im Kontrapost von Standbein und Spielbein ausgedrückte innere Spannung und seelische Tiefe der Figuren zum Ausdruck, wie es die zeitgleichen Tragödien auf ihre Weise tun. Es ist wohl kaum ein Zufall, wenn der vorsokratische Philosoph Heraklit schon kurz zuvor von der Natur schreibt, die es liebe, sich zu verstecken (φύσις ... κρύπτεσθαι φιλεῖ; DK 22 B 123), und zu dem neu-entdeckten inneren Bezirk des Seelischen sagt:

ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν·
οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. (DK 22 B 45)

Der Seele Grenzen könntest du nicht herausfinden, auch wenn du jeden Weg beschreitest;
so eine(n) tiefen Sinn/Plan/Struktur// so ein tiefes Maß hat sie.

Die Künstler, die im Unterschied zu den altägyptischen Vorgängern ihre Werke als Einzelne signieren, fragen jetzt (5. Jh. v. Chr.) selber in ganz grundsätzlicher Weise nach dem Schönen (τὸ καλόν/to kalon), nach seinem Maß und Wesen. Der Bildhauer Polyklet schreibt sein Werk „Kanon“ (κανὼν/kanon) über die idealen Proportionen des menschlichen Körpers und fertigt als beispielhafte Umsetzung seinen „Doryphoros“ an; auf der Akropolis in Athen wird unter Leitung des Phidias mit vielen Feinheiten, die aus der genauen Kenntnis optischer Gesetze und perspektivischer Wahrnehmung beruhen, der Parthenon nach einem einheitlichen Grundmaß errichtet. Platon schreibt das Symposion über die verschiedenen Formen und Ebenen der Liebe zum Schönen, er selbst und Aristoteles systematisieren das Nachdenken über das Schöne und die Funktion des Schönen in der Dichtkunst und in der Sprache überhaupt. Seit Sokrates und Alexander dem Großen werden dann Plastiken geschaffen, die nicht nur das Ideale, sondern auch das Individuelle der Einzelpersönlichkeit zum Ausdruck bringen wollen, eine Entwicklung, die von den Römern übernommen und weiter forciert wird. Als bedeutendste Kunstform der Antike aber gilt in der Antike selber die Malerei der Griechen, die heute weitgehend verloren ist und von deren kunstvollem Umgang mit der Perspektive uns nur noch die Vasenbilder und römischen Wandbilder von Pompeji und Herculaneum einen schwachen Eindruck vermitteln können.

Es ist die griechische Wahrnehmung, die griechische Ästhetik (αισθητική/aisthetike) der Welt als einer schmuckvollen Ordnung (κόσμος/kosmos), die über die Römer an Europa vermittelt wurde und in immer neuen Rückgriffen späteren Generationen als Muster der Nachahmung und der überbietenden Auseinandersetzung galt oder schließlich sehr viel später in bewusster Ablehnung klassizistischer Standpunkte zum Ausgangspunkt neuer kreativer Wege wurde.

10. Erzählungen und Bilder des Mythos als diskursoffene Traditionsbestände

„In der europäischen Malerei des 16. bis 18. Jahrhunderts stellen die Sujets der griechischen Mythologie nach den biblischen Motiven das üppigste Themengebiet.“³⁴ Diese erstaunliche Tatsache, die sofort ins Auge fällt, wenn man sich durch die entsprechenden Abteilungen europäischer Museen bewegt, ist eine unmittelbare Folge der Entscheidung christlicher Überlieferungsträger, die Handschriften der antiken literarischen Vorbilder weiter abzuschreiben und damit auch ihre nicht-christlichen Inhalte, Themen und Figuren in das kollektive Gedächtnis Europas einzuschreiben. Trotz theologischer und inhaltlicher Bedenken wurde jene vergangene

³⁴ Egon Flaig, Unsere fremd gewordene Antike. Warum wir ihr mehr verdanken, als wir noch wahrhaben wollen., NZZ vom 6.10.2001, Nr. 232, 85.

literarische Welt mit all ihren heidnischen Implikationen und ihrem mythischen Personal weiterhin überliefert, die schon für die griechischen und römischen Kirchenväter, für einen Clemens von Alexandria oder einen Augustinus, der selbstverständliche Bildungshorizont und das intensiv wahrgenommene Diskurs-Gegenüber gewesen war und der man sich als Theologe, Philosoph oder Rhetor in vielfältiger Weise verbunden und verpflichtet fühlte. Nur kurz soll daher unter diesem Punkt ein Segment der griechisch-römischen Geistes-tradition behandelt werden, das bis auf den heutigen Tag immer neu und vielleicht sogar am intensivsten und am lebendigsten rezipiert wird, nämlich von den unendlich vielen und farbigen Geschichten der griechischen Mythologie und der römischen Sagenwelt, von Göttern, Heroen und Menschen.

Dass diese Geschichten so bunt und vielfältig sind und daher schon in der Antike zur leichteren Orientierung systematisierende Handbücher wie die mythologische Bibliothek Apollodors (Βιβλιοθήκη/Bibliothek; 2. Jh.) hervorgebracht haben, hat nicht nur mit der Lust der Griechen am Fabulieren und ihrer Leidenschaft für Geschichten zu tun, sondern auch mit der Abwesenheit eines kanonisierten heiligen Textes. Wie es keine zentrale, durchorganisierte und mächtige Priesterschaft gab, so gab es auch keine von einer solchen Instanz festgelegten Texte, die für alle in einer bestimmten Fassung und Form verbindlich gewesen wären. So konnte aus der mündlichen Tradition der *oral poetry* heraus Homer und mit ihm Hesiod seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. allmählich zur „Bibel“ der Griechen werden, insofern jeder schon aus der Schule die von ihnen behandelten Stoffe kannte, die damit zum selbstverständlichen Referenzrahmen der Griechen wurden, zur geistigen Heimat innerhalb einer politisch zersplitterten Landschaft. Die Lyriker und Tragiker verwendeten die Stoffe aus dem trojanischen Sagenkreis und aus Hesiods Theogonie weiter; Figuren und Schicksale wie die von Achill und Patroklos, Agamemnon und Klytaimnestra, Hektor und Andromache, Ajax und Diomedes, Nestor und Priamos, Odysseus und Penelope und viele andere mehr blieben damit ebenso präsent im kollektiven Gedächtnis wie die Figuren der anderen großen Sagenkreise, der Thebaner Ödipus und Antigone, der Athener Theseus, Dädalus, Ikarus und der Minotaurus, natürlich Herakles mit seinen Taten oder der Kriegszug der Argonauten.

Das Entscheidende in der Rezeption dieser Stoffe aber war, dass die Geschichten eben gerade nicht in immer gleicher Form erzählt wurden, sondern dass jeder Dichter die Möglichkeit hatte, die mythische Überlieferung zu bearbeiten, zu korrigieren, zu ergänzen oder zu variieren, je nach seiner eigenen Aussageabsicht. Damit wuchs ein Publikum heran, das es lernte, auf die feinen literarischen Unterschiede in der Darstellung einer Figur zu achten und die Feinheiten unterschiedlicher Motivation und Gestaltung eines Themas wahrzunehmen. Und darüber hinaus gewannen die Figuren sowohl durch die hohe literarische Qualität ihrer immer erneuten

Ausdeutungen als auch durch den agonalen Prozess der Neuauflagen und Fortschreibungen ihrer Geschichte eine solche Tiefe und Weite, dass sie bis heute nicht nur rezipiert und gelesen werden, sondern bis in die Gegenwart hinein Stoff bieten sowohl für die Malerei als auch für die Literatur, für die Oper oder für den Film. So frisch und unverwüstlich haben sich diese Stoffe erhalten, dass sie auch nach einer durch die Jahrhunderte sich ziehenden stetigen Kette von neuen Rezeptionen gerade wegen ihrer offenen Struktur für die Künste nichts an Attraktivität verloren haben und auch zu psychologischen und tiefenpsychologischen Deutungen herausfordern.³⁵ Ihre Wirkung auf den Kernbestand der europäischen Literaturen ist so gewaltig, dass man ohne ihre Kenntnis zugleich den Zugang zu gewichtigen Werken der europäischen Nationalliteraturen verlieren würde, während umgekehrt die fortgesetzte Adaption der antiken mythologischen Stoffe in Werken der Gegenwartsliteratur und -kunst bis heute dem Leser und Hörer die Chance bietet, aus dem Vergleich mit früheren Bearbeitungen des Stoffes etwas zu lernen und über seine eigene Gegenwart zu erfahren. Bis heute bildet der Überlieferungspool der antiken Mythologie einen Schatz, der auf seine Weise zu einem vertrauten Rezeptionshorizont in Europa geworden ist und damit auch einen erhebliche Beitrag leistet zu einem europäischen Identitätsgefühl. So schön die mythischen Überlieferungen anderer Kulturen auch sein mögen – sie werden uns auf unabsehbare Zeit nicht so nahe sein wie die Quellen der antiken Tradition, aus denen Europa seit über 2000 Jahren getrunken hat.

11. Selbstverständliche Vertrautheit mit einer Pluralität religiöser Sinndeutungen

Schon die Glaubenspraxis der altorientalischen Götterwelt weist in Gestalt ihrer sogenannten Götterlisten eine implizite Form pluralistischer Religionstheologie auf. Auf ihnen wurden in einer religiös pluralen Umwelt die Götternamen der sumerischen, akkadischen, ugaritischen, assyrischen, babylonischen, hethitischen und altägyptischen Götterwelt in bis zu viersprachigen Tabellen nach dem Kriterium ihres jeweiligen Wirkungsbereiches parallelisiert dargestellt. Jan Assmann³⁶ hat gezeigt, wie diese Technik der Übersetzung der Götternamen seit dem 3. Jahrtausend zu einer Systematisierung des theologischen Denkens dieser frühen Kulturen geführt hat, wo Religion gerade nicht in der erwarteten Rolle als Generator von Intoleranz und Fremdheit auftritt, sondern als Dolmetscher und Übersetzer des Fremden ins Eigene. Forciert wurde diese Vorstellung offensichtlich durch die Notwendigkeit der frühen vorderorientalischen Staatenwelt, miteinander verlässliche Verträge zu schließen: „Allen diesen Verträgen war

³⁵ Vgl. z. B. Eugen Drewermann, *Liebe, Leid und Tod. Daseinsdeutung in antiken Mythen*, Mannheim 2013.

³⁶ Jan Assmann, *Praktiken des Übersetzens und Konzepte von Toleranz im Alten Orient und in der hellenistisch-römischen Antike*, in: Alois Wierlacher (Hg.), *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*, München 1996, S. 283-306, 289.

gemeinsam, dass sie von beiden Seiten durch feierliche Eide besiegelt werden mussten. Diese Eide schwor man bei bestimmten Göttern, und eine Liste solcher Schwurgötter beschloss normalerweise das Vertragsformular. Die Schwurgötter der eidleistenden Parteien mussten naturgemäß einander entsprechen in ihrer Funktion und ihrem Rang innerhalb des Pantheons. So entwickelte sich im Rahmen des Völkerrechts eine Art interkultureller Theologie. Das andere Volk konnte so fremd sein wie es wollte – solange es nur irgendwelche definierbaren und identifizierbaren Götter verehrte, von deren Rechtsautorität man überzeugt sein konnte, ließ sich diese Fremdheit überwinden und eine gemeinsame Basis der Allianz und Verständigung finden. Denn diese Götter konnten gar nicht anders als mit den eigenen identisch sein. Sie wurden dort lediglich unter anderen Namen und mit anderen Riten verehrt. Die Namen, Ikonographien kurz: die Kulturen sind verschieden, aber die Götter sind dieselben.³⁷

Man muss sich klar machen: Alles, was später von Herodot und anderen als *interpretatio Graeca* bzw. noch später als *interpretatio Romana* praktiziert wurde, hat in dieser impliziten pluralistischen Religionstheologie ihren – sehr viel älteren – Ursprung. Dieselbe Denkhaltung liegt ungezählten Quellen der antiken Welt, aber auch schon der altägyptischen Theologie zugrunde. Erik Hornung hat in seinem Klassiker „Der Eine und die Vielen“ schon 1971 ausgeführt, wie die alten Ägypter die Abbildungen ihrer Götter immer nur als Chiffren verstanden haben, nie als in Stein gefasste Wahrheit: „Jedes Bild hat eine gewichtige, doch letztlich begrenzt-unvollkommene Aussagekraft über Wesen und Wirklichkeit der dargestellten Gottheit. In dieser Unvollkommenheit wurzelt die Vielgestaltigkeit ägyptischer Götter - ein Phänomen, das ihrer Vielnamigkeit (vgl. S. 77 f.) analog ist, denn auch ein Name oder Beiname trifft immer nur eine Seite ihres komplexen Wesens.“³⁸

Die Griechen schlossen sich dieser Praxis an, durchdrangen sie aber nach und nach systematisch und theoretisch. Ganz selbstverständlich verehren schon bei Homer Trojaner und Griechen bei aller sonstigen Gegnerschaft das gleiche Pantheon anthropomorph vorgestellter Götter, und mit einer gewissen Nonchalance heißt es Ilias II 400:

ἄλλος δ' ἄλλω ἔρεζε θεῶν ἀειγενετάων.

Jeder opferte einem anderen der ewig lebenden Götter.

Herodot (Hist. II 50) geht so weit, dass er die griechischen Götter sogar als Exporte aus Ägypten charakterisiert, und hat auch kein Problem damit, die ortsgebundene Gültigkeit von religiösen Namen und Gebräuchen anzuerkennen. Pindars νόμος βασιλεύς (nomos basileus) zitierend

³⁷ Ebd. 289 f.

³⁸ Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt⁵1993, S. 114.

macht er an der berühmten Stelle in Hist. III 38 am Beispiel von Dareios' Experiment mit den unterschiedlichen Bestattungsbräuchen deutlich, dass jeder Mensch seine eigenen Bräuche und Traditionen für die besten hält und diese wählen würde; damit erscheinen Wahrheitsansprüche im Hinblick auf religiöse Bräuche erstmalig in relativierender Perspektive als kulturell bedingt. Von hier aus führt ein direkter Weg zu der bestechenden Formulierung des Sokratesschülers und Archegeten der kynischen Philosophie Antisthenes (um 400 v. Chr.):

Παρ' Ἀντισθένει ἐν μὲν τῷ Φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς,
κατὰ δὲ φύσιν ἕνα. (Philodem, *Περὶ εὐσεβείας*, Fragmenta varia 39 a 1-3)

Bei Antisthenes in seinem *Physikos* wird gesagt, dass es nach dem Brauch/der jeweiligen Sitte viele Götter gibt, aber nach dem Wesen/nach der Natur nur einen Gott.

Dieser Gedanke und die damit verbundene explizite Suche nach dem wahren Namen Gottes lässt sich mit einer Fülle von Belegstellen auch bei den drei großen Tragikern³⁹ beobachten, und andererseits lässt sich auch der beißende Spott, den jemand wie der Komödiendichter Aristophanes über die Götter und Fragen des religiösen Brauches ausgoss, wohl nur verstehen aus dem auch bei den einfachen Griechen vorhandenen Bewusstsein, dass – bei aller normalerweise gebotenen Scheu vor dem Wesen der Götter – deren spezifische Erscheinungsformen in Bildern und Geschichten doch grundsätzlich immer der Kritik würdig und auch für Spott erreichbar sein mussten.

Ausformuliert wurde diese Kritik am Anthropomorphismus bekanntlich das erste Mal bei Xenophanes von Kolophon um 500 v. Chr., als er die homerischen Gottesvorstellungen aufgrund ihres allzu menschlichen Charakters und ihrer moralischen Zumutungen verwarf, als erster Grieche im Gedankenexperiment den Projektionscharakter menschlicher Gottesbilder erklärte (“Wenn aber die Rinder und Pferde und Löwen Hände hätten ...”) und daraus seine neue, abstrakte Gotteslehre des εἷς θεός / heis theos entwickelte. Bereits bei Heraklit findet man dann in derselben Zeit die Aufforderung zum Hören auf die eine Wahrheit des λόγος/logos, die sich zu verbergen liebt, auf das ἕν καὶ πᾶν / hen kai pan und seine vielen Namen. Dass die vielen Götter der Volksreligion theologisch also nur als Versuche verstanden werden können, das eine Wesen Gottes zum Ausdruck zu bringen, das grundsätzlich – wie die ULTIMATE REALITY bei John Hick – von Menschen eigentlich nicht oder nur annähernd angemessen erfasst werden kann, darin sind sich sogar der Sophist Protagoras und Platon einig, obwohl für den einen der Mensch, für den anderen Gott das Maß aller Dinge ist. Während Protagoras betont, dass man über die Götter nichts wissen könne wegen der Unklarheit dieser Materie und der Kürze des

³⁹ Aischylos, Agamemnon 160 ff., Sophokles, Ödipus Tyrannus V. 863 ff. und 910, Euripides, Troerinnen 884 ff.

menschlichen Lebens⁴⁰, lässt sich auch für Platon über Gott nicht wirklich angemessen sprechen; Gott bleibt letzten Endes ein ἄρρητον/arrheton, unsagbar wie die Idee des Guten selber, die sich nur in einer Art mystischem Erleben dem schauenden Blick erschließt; mehr als etwas Wahrscheinliches lässt sich hier sprachlich nicht ermitteln.⁴¹

In Anbetracht dieser agnostischen Grundeinstellung wundert es nicht, dass das religiöse Feld insgesamt bei den Griechen immer relativ schwach ausgebildet blieb. Flaig fasst zusammen: „Im Zentrum dieser Religion war und blieb das Schlachtopfer; und das konnte jeder Mann vollziehen. Keiner sozialen Gruppe gelang es, die religiösen Aktivitäten und Ressourcen - Gebet, Opfer, Orakel - zu monopolisieren; es konnte sich keine Priesterschaft herausbilden. ... Nirgendwo gab es religiöse Spezialisten, die, als Gruppe organisiert, eine verbindliche Theologie entwarfen und Ethiken festschrieben, welche die Probleme des individuellen und gemeinschaftlichen Heils mit expliziten Regeln der Lebensführung verbanden. Religiöse Autorität blieb schwach, und sie wirkte nicht in die anderen sozialen Gebiete hinein. ... Versuche, kohärente Theologien zu formulieren, kamen von Dichtern, Weisheitslehrern, später von Philosophen. Sie alle konkurrierten miteinander: Pindars Götter sind ganz anders als jene des Aischylos. So konnte kein Gottesbild verbindlich werden. Kein Dogma schrieb vor, was man zu glauben hatte und was nicht. Jeder Poet ersann neue Geschichten über die Götter, neue Taten und Untaten.“⁴²

Wie die Akademiker stehen auch die Stoiker der im Volk etablierten Religion mit ihren vielen Götterkulten wohlwollend und skeptisch zugleich gegenüber; alle Verehrungsformen des Göttlichen haben für sie ihr Recht und ihre (vor allem auch soziale) Bedeutung, ohne jedoch die Bedeutung des Göttlichen ganz ausschöpfen zu können, das nur annähernd durch Zeichen erfasst werden kann. Das gilt für den von religiöser Inbrunst getragenen Zeushymnos des Kleantes im 3. Jh. v. Chr. ebenso wie für Ciceros *De natura deorum* oder Varros *religio tripartita* im 1. Jh. v. Chr., in der er ja letzten Endes im Stil einer frühen Religionssoziologie verschiedene Aussageweisen und Funktionen des Göttlichen beschreibt. Varro hielt sogar Jovis und Jahwe für „Varianten desselben Gottesnamens und meinte, dass es schließlich wenig darauf ankomme, mit welchen Namen der Höchste angerufen werde, solange nur ‚dieselbe Sache darunter verstanden

⁴⁰ Fr. 80 B 4.

⁴¹ Timaios 28 b, 29 c-d. Auch der xenophontische Sokrates denkt so: vgl. Mem. IV 3 13 f.

⁴² Aus: Unsere fremd gewordene Antike. Warum wir ihr mehr verdanken, als wir noch wahrhaben wollen., NZZ vom 6.10.2001, Nr. 232, 85.

werde: *nihil interesse censens, quo nomine nuncupetur, dum eadem res intelligatur*.⁴³ Cornutus systematisiert im 1. Jh. in seinem Werk über die griechischen Götter die allegorisch-metaphorische Mythendeutung der Stoiker, derzufolge man über das Wesen der Götter nur διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων φιλοσοφῆσαι (dia symbolon kai ainigmaton philosophesai; Theol. Graec. 35), also nur durch Symbole und Rätselworte philosophieren könne. Nach dem römischen Grammatiker Servius „haben die Stoiker gelehrt, dass es nur Einen Gott gibt, dessen Name lediglich je nach seinen Handlungen oder Funktionen variere.“⁴⁴ Hier wäre reiches Material auch aus Seneca (etwa Ep. Mor. 41) und Epiktet (z.B. Diatribe I 9 und I 16) oder Marc Aurel anzuführen, doch sei nur noch an eine Stelle aus der Rede des Dion Chrysostomos (1. Jh.) zur Theologie der Zeusstatue in Olympia erinnert. Auch Dion führt (Or. 80 § 77) wie Cornutus aus, dass wir als Menschen grundsätzlich etwas rein Geistiges und Göttliches nur ἐν εἶδει συμβόλου /en eidei symbolu, also vermittels einer symbolischen Ausdrucksweise mitteilbar machen können.⁴⁵

Die Christen rezipierten diese Denktradition bald ablehnend, bald zustimmend auf dem Denkweg der *via negativa* oder *mystica*. Bei Basilius heißt es: „Dies ist das Wissen um das göttliche Wissen: das Bewusstsein seiner Unbegreiflichkeit.“⁴⁶ Ephraem der Syrer schließt sich an: „Dieses weiß der Wissende, dass er nichts von ihm weiß.“ Und Augustinus spricht von Gott als dem, „der besser im Nichtwissen gewusst wird“: *Si enim comprehendis, non est Deus*.⁴⁷ Für eine kurze Zeit, nämlich während der Christenverfolgungen im zweiten und dritten Jahrhundert, plädierten auch Kirchenväter wie Tertullian für Religionsfreiheit (*libertas religionis*; Apol. 24,6), die er auf stoischen Spuren als „Menschenrecht“ (*humanum ius*; Ad Scapulam 2,6) bezeichnete; ähnlich formulierte dann auch Lactanz um 300, dass es in Sachen der Religion keinen Zwang geben kann: *religio cogi non potest* (Inst. 5,19,11 + 5,13,18).

Als nach dem Toleranzedikt des Galerius 311 von Licinius und Konstantin 313 für einen kurzen geschichtlichen Moment die freie Wahl der Religionsausübung aller Religionen bestimmt wurde, setzten schon bald darauf umfangreiche Benachteiligungen und Verfolgungen der Nicht-Christen

⁴³ Jan Assmann, Praktiken des Übersetzens und Konzepte von Toleranz im Alten Orient und in der hellenistisch-römischen Antike, in: Alois Wierlacher (Hg.), Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, München 1996, S. 283-306, 303.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Vgl. Dio Chrysostomos, Olympische Rede oder über die erste Erkenntnis Gottes, eingeleitet, übers. und interpretiert von Hans-Josef Klauck, Darmstadt 2000, 88 f.

⁴⁶ Vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von Michael Fiedrowicz, Die Anfänge der Negativen Theologie bei den Kirchenvätern, in: Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins, Darmstadt 2008, 29-42. Dieses und die beiden folgenden Zitate S. 37.

⁴⁷ Augustinus serm. 117, 5.

ein. Die *libera potestas sequendi religionem, quam quisque voluisset* („freie Möglichkeit, der Religion zu folgen, der jeder folgen will“; Lact. Mort. pers. 48,2) wurde im Zuge dieser Heidenverfolgungen abgelöst durch die massive Einschränkung der Entfaltungsmöglichkeit Andersgläubiger auf dem Wege von Berufsverboten, Enteignungen, Einzug von Tempelbesitz, Zerstörung von Heiligtümern, Drangsalierung und Mord.⁴⁸ Versuche einer Wiederherstellung der *colendi libera facultas* („Möglichkeit einer freien Religionsausübung“; Cod. Theod. 9,16,9) für antike und christliche Gläubige unter Julian (361-363) und Valentinian (371) blieben Episode; spätestens mit der Erhebung der christlichen Religion zur Staatsreligion 380 und dem Verbot der Ausübung aller heidnischen Kulte unter Theodosius I. wurde ein Prozess für lange Zeit unumkehrbar, in dessen Verlauf auch theologisch die eine Wahrheit, die man selber als solche empfand, aggressiv gegen die Anhänger anderer Glaubensüberzeugungen – seien es zu Häretikern erklärte Christen oder antike Menschen – als ausschließliche Wahrheit in Anspruch genommen wurde.⁴⁹ Der Einspruch neuplatonischer Philosophen wie von Themistios (Or. 5,6) oder Libanios (Or. 30 De Templis) scheiterte. Für Bischof Cyprian von Karthago im Westen des Reiches gab es schon im 3. Jahrhundert *extra ecclesiam nulla salus* („außerhalb der Kirche kein Heil“), und Augustinus’ *compelle intrare* („Zwinge sie, einzutreten!“; Epist. 173,10) gegenüber den Donatisten verrät eine Haltung, die trotz aller Sympathie mit der theologischen *via negativa* aus kirchenpolitischen Gründen gegenüber den Donatisten auch einen *terror utilis* zulassen will. Das Vorbild für diese intolerante Haltung konnte er bei seinem Mailänder Lehrer Ambrosius finden, der sich in dem berühmten Streit um den Victoriaaltar im Senat zu Rom beim Kaiser durchsetzen konnte. Die heute wieder aktuelle religionstheologisch pluralistische Position vertrat damals der römische Senator Symmachus, wiederum neuplatonisch argumentierend (Rel. 3, 8 ff.):⁵⁰

Suus enim cuique mos, suus cuique ritus est. Varios custodes urbibus cultus mens divina distribuit. ... Aequum est, quidquid omnes colunt, unum putari. Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit. Quid interest, qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.

⁴⁸ Vgl. dazu den informativen und umfangreichen Artikel s.v. Heidenverfolgung von K. L. Noethlichs in: RAC 14 (1986), Sp. 1149-1190.

⁴⁹ Vgl. zu dem ganzen Vorgang die anschaulichen Ausführungen von Manfred Clauss, *Der Kaiser und sein wahrer Gott. Der spätantike Streit um die Natur Christi*, Darmstadt 2010. Es ist befremdlich, mit welcher triumphalistischen Geste diese Wendung der Geschichte in der Kirchengeschichtsschreibung bis auf den heutigen Tag dargestellt wird.

⁵⁰ Text und Übersetzung aus: Richard Klein, *Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Bischofs Ambrosius von Mailand. Einführung, Text und Erläuterungen* (Texte zur Forschung 7). Darmstadt 1972, S. 104 ff.

Jeder hat seinen eigenen Brauch, jeder seine eigene Glaubensform. Verschiedenartige Kulte hat der göttliche Geist den Städten zu ihrem Schutz zugeteilt. ... Es ist billig, dass das, was alle Menschen verehren, als Eines angesehen wird. Wir sehen die gleichen Sterne, der Himmel ist uns gemeinsam, das gleiche Weltall schließt uns ein. Warum ist es so wichtig, nach welcher Lehre jeder die Wahrheit sucht? Man kann nicht nur auf einem einzigen Weg zu einem so erhabenen Geheimnis finden.

Mit der Niederlage des Symmachus wurde auch für den Westen die Frage nach der Anerkennung von Pluralität im Bereich des Religiösen und der Religionen negativ entschieden. Intoleranz und absoluter Wahrheitsanspruch des Christentums im Vergleich zu anderen Religionen setzten sich durch und wurden weit über 1000 Jahre kulturdominant. Hubert Cancik fasst zusammen: „Gegen Ende des vierten Jahrhunderts sind die Versuche zu Toleranz und Religionsfreiheit gescheitert. Das Glaubensgebot von 380 und das Totalverbot von 392 sprechen eine deutliche Sprache der Intoleranz und Unfreiheit. Der römische Staat rezipierte eine Form des Christentums, die keine andere Religion neben sich duldet.“⁵¹

Doch es bleibt in Europa die Erinnerung daran, dass es in der europäischen Geschichte eine Zeit gab, in der nicht nur die Menschen ganz verschiedener religiöser Optionen der antiken Welt friedlich koexistierten, sondern auch Christentum und Judentum sich in diesen Kontext integrieren ließen. „Das spätantike *imperium Romanum*“, so noch einmal Hubert Cancik, „vermochte es also – jedenfalls zeitweise –, pluralistische und monotheistische Religionen im Rahmen einer lose strukturierten Reichsreligion zu organisieren.“⁵² Erst seit der Aufklärung fanden dann auf der Grundlage einer zuerst von den Stoikern entwickelten *theologia naturalis* Theorie und Praxis religiös pluraler Gesellschaften wieder breitere Zustimmung.

12. Erinnerungskultur: Lernen aus der Geschichte zur Gestaltung der Zukunft

Jeder der bisher nur beispielhaft genannten antiken Autoren hat in der Geschichte Europas nicht nur unmittelbar durch seine Werke gewirkt, sondern auch mittelbar durch all die anderen Autoren hindurch, die sich mit ihm auseinandergesetzt und ihn rezipiert haben. Jeder einzelne dieser Autoren hat immer neue Wellen der Rezeption ausgelöst, die bis heute den Kernbestand der großen Bibliotheken Europas ausmachen. Würde man alles aus ihnen entfernen, was aus der

⁵¹ Hubert Cancik, Religionsfreiheit und Toleranz in der späteren römischen Religionsgeschichte (zweites bis viertes Jahrhundert n. Chr.), in: Hubert Cancik/Jörg Rüpke (Hg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation*, Tübingen 2009, 374 f.

⁵² Hubert Cancik, Die frühesten antiken Texte zu den Begriffen «Menschenrecht», «Religionsfreiheit», «Toleranz», in: *Menschenrechte und europäische Identität – Die antiken Grundlagen*, hg. Von Klaus M. Girardet und Ulrich Nortmann, Stuttgart 2005, 103.

antiken Geisteswelt direkt oder indirekt hervorgegangen ist, hätten wir allerorten leere Regale und würden zu einem gesichtslosen kulturellen Niemandsland herabsinken.

Dass das nicht so ist, verdanken wir ganz entscheidend den christlichen Kirchenvätern. Sie haben schon sehr früh die hier nur rhapsodisch skizzierte geistige Tradition der Antike, auf der ja auch ihre eigene Bildung zu einem großen Teil beruhte, als Quelle von eigener Dignität neben der Autorität der Heiligen Schrift akzeptiert, und die Kirchen Europas sind ihnen hierin später gefolgt. So resultiert paradoxerweise das Fortbestehen der antiken nicht-christlichen Literatur aus dem Verständnis christlicher Leserinnen und Leser für ihren Wert. Über Jahrhunderte hinweg schrieb man in den Schreibstuben der Klöster in mühevoller Arbeit und mit hohem materiellem Aufwand die antiken Schriften ab, weil man von deren bleibender Qualität und Bedeutung überzeugt blieb, auch nachdem das Christentum sich als neue Religion historisch längst durchgesetzt hatte. Das Verhältnis von Antike und Christentum entwickelte dabei manchmal – etwa in der scholastischen Theologie des Hochmittelalters mit ihrem bestimmenden Rückgriff auf Platon und Aristoteles – eine geradezu symbiotische Nähe, trat aber oft genug auch antagonistisch in Erscheinung, etwa wenn in der Aufklärung verstärkt antike rationale Welterklärungsmodelle der kirchlichen Lehre und Offenbarungstheologie entgegengestellt wurden. Wie dialektisch-spannungsreich sich aber das Verhältnis beider Traditionsmächte zueinander auch immer gestaltete, so wurde doch durch die kirchliche Förderung seit der Antike die Grundlage dafür gelegt, dass sich in langer Reihe die geistig führenden Vertreter und Vertreterinnen ihrer Zeit immer wieder neu mit den antiken Vorbildern auseinandersetzten und dabei immer wieder andere Segmente rezipierten, auf die aufbauend sie dann eigene Vorstellungen entwickelten.

In historischer Perspektive wird man daher sagen müssen, dass Antike und Christentum sowohl durch die Quantität als auch durch Qualität der von ihren Schriften ausgehenden Rezeptionsprozesse in ganz anderer, sehr viel dichter und intimerer Art und Weise zu Europa gehören als jede andere Religion; ihre Gedanken waren für Europa bis ins 20. Jahrhundert hinein konstitutiv. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass die geistigen Traditionen der Antike neben der Bibel so etwas wie den Quellcode Europas darstellen und europäisches Denken seit der frühesten formativen Phase fundamental geprägt haben: HISTORA MAGISTRA VITAE!

Damit sind wir beim letzten Punkt angelangt, der sich als Konsequenz insbesondere aus dem Geschichtsverständnis und der Kommunikationsweise der hypoleptisch-agonistischen Intertextualität ergibt, von der oben gesprochen wurde. Denn wie jeder Einzelne seit der griechischen Achsenzeit dazu aufgerufen war, seine Traditionen im Kontext wahrzunehmen und

kritisch zu reflektieren auf der Suche nach einer besseren Form der Lebensgestaltung, so setzten sich auch ganze Gesellschaften und historische Epochen auf ihre je eigene Weise mit den als normativ und überlegen empfundenen geistigen Traditionen der Griechen und später der Römer auseinander. Bis ins 19. Jahrhundert hinein gab es das weit verbreitete Gefühl, auf diese kritische Auseinandersetzung mit den antiken Beständen nicht ohne eigenen Schaden verzichten zu können, und dabei muss insgesamt das Befreiende und Inspirierende überwogen haben, das einem aus der historischen Rückschau den kritischen Blick auf die eigene Gegenwart ermöglichte. Aus dieser Einschätzung entstand eine lange Reihe von Renaissanceen: Schon die Römer lassen mit ihrer Rezeption der griechischen Kultur diese in neuer Gestalt wieder aufleben und führen sie weiter; es schloss sich in der Spätantike die lombardische Renaissance in Oberitalien an, dann die karolingische, ottonische und staufische Renaissance im Mittelalter. Die italienische Renaissance seit dem 15. Jahrhunderts in Italien sorgte durch ihre Rezeption antiker Texte für einen mächtigen Modernisierungsschub der Befreiung des Individuums und des erneuerten offenen Zugangs zur Welt, der dann in der Zeit der Aufklärung kulturdominant wurde und im sogenannten Philhellenismus des 18. und 19. Jahrhunderts noch einmal die Herzen der führenden Denker der Zeit und insbesondere der deutschen Klassiker erobern sollte.

Der Althistoriker Werner Dahlheim sieht geradezu eine europäische Besonderheit in dieser Art historischer Orientierung: „Europäer, die Wege in die Zukunft suchen, sind es gewohnt, Umwege zu machen und die Hütten und Paläste der Vergangenheit als Ratsuchende zu betreten.“⁵³ Und er führt etwas später aus: „Dies ist europäisch im strengen Sinne des Wortes, d. h. es grenzt Europa gegenüber anderen Zivilisationen dieser Erde ab. Nur hier finden wir diesen einzigartigen Prozess, ‘in dem die Besinnung auf klassische Vorbilder und der Aufbruch zu offenen Erkenntnishorizonten miteinander verschränkt und kausal aufeinander bezogen sind’ (Hagen Schulze).“⁵⁴ Dabei hat man eben nicht nur alte Traditionen aus anhänglicher Liebe und um ihrer selbst willen gepflegt und sich in ihnen behaglich eingenistet (was Nietzsche bekanntlich als „antiquarischen“ Umgang mit der Geschichte bezeichnet) und hat nicht nur in „monumentalischem“ Interesse etwa an die imperiale Größe Roms sich anschließen wollen, sondern die Menschen in Europa haben immer auch und vor allem beabsichtigt, die Traditionen der Antike den Machthabern der eigenen Zeit in „kritischem“ Interesse gegenüberzustellen. „Wann immer sich dort Menschen aufmachten, Abschied von ihrer eigenen Welt zu nehmen und eine bessere jenseits des eigenen Horizonts zu finden, wandten sie den Blick zurück in das ferne

⁵³ Werner Dahlheim, Verwehte Spuren. Die antiken Wurzeln des modernen Europa, in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 1997, 112.

⁵⁴ Ebd. 116.

Land der Antike und baten dessen Bewohner um Hilfe⁵⁵, wie Dahlheim hübsch formuliert. Man rief „mit Polybios und Cicero in der Faust“⁵⁶ nach einer neuen Verfassung (in Amerika) oder der Revolution (in Frankreich) und setzte sich mit Hilfe der Autoren des klassischen Bildungskanons zur Wehr gegen die Zensur. „Jeder Ruf nach der Antike kam aus der Not der Zeit“⁵⁷ – und dabei kam es in der Tat nicht auf philologische oder historische Genauigkeit an, sondern auf die inspirierende Kraft, die eine alte Tradition gerade dadurch vermitteln kann, dass sie nicht nur durch die Autorität ihres Alters glänzt, sondern bisher uneingelöste Versprechen enthält, deren Erfüllung in der Zukunft als bleibende Aufgabe empfunden wurde, als verpflichtender „Aufbruch zu neuen Ufern. Je entschlossener er getan wurde, um so entschiedener wandten sich die Täter an griechische und römische Vorbilder. Nicht um sie nachzuahmen, nicht um deren ferne Welt wieder zum Leben zu erwecken, sondern um von ihnen gewappnet das überkommene Weltverständnis zu stürzen und das Neue wagen zu können.“⁵⁸

Die Frage angesichts dieser Tradition ist kaum die, ob der Hintergrund der antiken Kultur auch heute noch in sinnvoller Weise zum Sprechen zu bringen ist; dass es höchst ergiebig sein kann, sich die antike Frage „Wie soll man leben?“ auch angesichts unserer momentanen Lebensverhältnisse zu stellen, daran kann kein Zweifel bestehen. Eher wäre mit Christian Meier kritisch zu fragen, ob wir uns in Anbetracht einer immer schnelllebiger werdenden Zeit noch die Ruhe nehmen wollen und werden, die Dinge vor ihrem historischen Hintergrund zu reflektieren. Andererseits: Kann es ratsam sein, gerade jetzt auf den Orientierung vermittelnden Blick auf die Antike zu verzichten, wo wir uns in vielfacher Hinsicht wieder in einer Zeit der Krise befinden?⁵⁹

4. „Europäer werden?“ – Die Kultur der Antike als religionsoffener Referenzrahmen einer Europa-Idee

Das Europa des 21. Jahrhunderts weist ohne Zweifel nicht nur viele wertvolle regionale Traditionen und kulturelle Unterschiede auf, sondern hat auch die genannten und weitere Traditionen der Antike in sehr unterschiedlicher Intensität und Auswahl rezipiert. Dennoch hoffe ich gezeigt zu haben, dass in den 12 aufgeführten Clustern und ihren sich gegenseitig

⁵⁵ Ebd. 112.

⁵⁶ Ebd. 114.

⁵⁷ Ebd. 115.

⁵⁸ Ebd. 116.

⁵⁹ Auch Werner Dahlheim, der eine sinnstiftende Berufung auf die Antike nicht mehr für möglich hält, sieht das, was daraus folgen könnte, kritisch: „Da alles in der Geschichte seinen Preis hat, bleibt die bange Frage, welchen Europa für die Emanzipation von seinen antiken Vorbildern zu zahlen hat und wer an ihre Stelle treten wird.“

bedingenden Regelkreisen die Verwandtschaft unserer mentalen Infrastruktur mit der der Griechen und Römer nicht nur quantitativ ungleich größer ist als etwa zum altägyptischen Denken, sondern dass hier auch qualitativ jene Grundlagen gelegt worden sind, die entweder faktisch-formativ auf dem Wege einer zweitausendjährigen Rezeptionsgeschichte oder als utopisches Potential dazu beigetragen haben, dass Europa heute so ist, wie es ist. Wenn dies richtig ist, wird man gut daran tun, bei der reflexiven Klärung des europäischen Selbstverständnisses nicht nur seine religiösen christlich-jüdischen Grundlagen zu bedenken.

Das gilt umso mehr, als Europa in den letzten Jahrzehnten aufgrund der weltweiten Migrationsbewegungen religiös immer vielgestaltiger geworden ist. Gegenüber dem Befund einer im 19. und frühen 20. Jahrhundert innerhalb der Regionen noch weitgehend homogenen und ganz überwiegend christlichen Bevölkerung muss festgehalten werden, dass die Zahl der Konfessionslosen ebenso wie die Zahl der Mitglieder anderer Religionen kontinuierlich gestiegen ist. Noch steht in jedem Dorf eine Kirche, aber in den Großstädten Europas ist das Christentum schon nur noch eine Größe unter vielen; man mag das bedauern, aber es wird sich kaum mehr ändern. Unter diesen Umständen das Christliche etwa mit der Aufhängung von Kreuzen in Amtsbäuden wieder zu betonen, missbraucht nicht nur religiöse Symbole zu politischen Zwecken, sondern grenzt eine größer werdende Zahl von Menschen in Europa aus, die für sich keinen christlichen Hintergrund haben oder haben wollen.

Demgegenüber bieten die genannten antiken Cluster der europäischen Tradition den Vorteil, dass für ihre Rezeption keine religiösen Voraussetzungen erforderlich sind. Sie sind an keiner Stelle abhängig von Offenbarungen und der Frage, ob man ihren Inhalten Glauben schenken möchte oder nicht, und sie sind auch nicht abhängig von der Akzeptanz eines Kanons heiliger Schriften. Gerade aufgrund dieses „transreligiösen“ oder religionsoffenen Charakters aber sind die genannten antiken Cluster grundsätzlich anschlussfähig für Menschen jeder Religion und Weltanschauung. Für Christentum und Judentum bringt das nichts Neues: Sie haben die antike Kultur in einer zweitausendjährigen Geschichte tradiert und in Auseinandersetzung mit ihr die Gestalt des eigenen Glaubens und der eigenen Theologie immer wieder variierend weiterentwickelt. Heute aber, im zunehmend multireligiös sich entwickelnden Europa der Gegenwart, könnte die transreligiöse kulturelle Tradition der Antike vielleicht auf neue Weise zu einem wichtigen Baustein für das gemeinsame Haus Europa werden; gerade in der „Religionsoffenheit“ der genannten kulturellen Cluster liegt, so meine ich, eine Chance als Grundlage für ein gemeinsames europäisches Denken.

Die Griechen und Römer – sie waren und sie bleiben daher m. E. als Vorbilder und als Gegenbilder (mit einem Wort von Christian Meier) „hochachtbare Instanzen der Orientierung“⁶⁰. Viel spricht dafür, dass für die geistige Orientierung der Gegenwart gerade in Europa, wo historische Bildung immer zum Markenkern gehört hat, eine neue „große Erzählung“ von Europa hilfreich sein könnte, ehe nationale und andere zentrifugale Kräfte die Oberhand gewinnen und Europa politisch wieder dekonstruieren. Es wird kein leichter Weg sein, bis sich erste Ergebnisse eines solchen Prozesses zeigen, und es ist klar, dass diese Ergebnisse ihrerseits wieder hinterfragt und zur Debatte gestellt werden müssen; die Notwendigkeit solcher Debatten und einer entsprechenden europäischen Erinnerungskultur lässt sich aber in Anbetracht der gegenwärtigen Krise Europas kaum länger bezweifeln.⁶¹

Europäer werden – das wäre dann am Ende keine Frage der Geographie, der Nationalität und der Staatszugehörigkeit, auch keine der Wirtschaft, nicht der Hautfarbe und nicht der sexuellen Orientierung, nicht der gesellschaftlichen Klasse und schon gar nicht irgendeiner angeblichen Rasse und auch nicht primär eine Sache der Religionszugehörigkeit, sondern es wäre eine Frage der Kultur und der Bereitschaft, sich auf die grundlegenden Traditionen des europäischen Lebensraumes einzulassen.⁶²

⁶⁰ Christian Meier, Die griechisch-römische Tradition, in: Die kulturellen Werte Europas, hg. von Hans Joas und Klaus Wiegandt, Frankfurt 2006, 95.

⁶¹ Jürgen Habermas hat darauf hingewiesen, dass der liberale Rechtsstaat „auf eine in Überzeugungen verwurzelte Legitimation angewiesen“ sei, und fährt fort: Um sich diese Legitimation zu beschaffen, muss er sich auf Gründe stützen, die in einer pluralistischen Gesellschaft von gläubigen, andersgläubigen und ungläubigen Bürgern gleichermaßen akzeptiert werden können. Der Verfassungsstaat muss nicht nur weltanschaulich neutral handeln, sondern auch auf normativen Grundlagen beruhen, die sich weltanschaulich neutral - und das heißt nachmetaphysisch - rechtfertigen lassen.“ (in: „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“, NZZ vom 10.2.2007) Die Traditionen der Antike, so möchte ich behaupten, können solche Grundlagen bieten. Und dieser Auffassung scheint auch der große Humanist und europäische Staatsmann, der frühere französische Präsident Giscard d'Estaing gewesen zu sein, als er vorschlug, längere Passagen aus der Gefallenenrede des Perikles bei Thukydides (II 34-46) als frühes Zeugnis für ein europäisches Denken in die europäische Verfassung aufzunehmen. Jedenfalls war es aber ganz sicher kein Zufall, dass der damalige amerikanische Präsident Barack Obama seine letzte offizielle Auslandsreise als US-Präsident nach Athen unternommen hat, in den Ursprungsort und das geistige Zentrum der europäischen Tradition, der er sich zutiefst verbunden und verpflichtet fühlte.

⁶² Auch dieses Konzept haben schon die Griechen entwickelt, etwa wenn Isokrates im 4. Jahrhundert in seinem Panegyrikos § 50 über die kulturellen Errungenschaften Athens schreibt und den Gedanken so abschließt: ... και τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποιήκεν μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, και μᾶλλον Ἑλλήνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείας τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας. (Isokr. Paneg. 50: „... und sie [unsere Stadt Athen] hat dafür gesorgt, dass die Bezeichnung „Griechen“ nicht mehr eine Sache der Herkunft, sondern der Gesinnung zu sein scheint und dass „Griechen“ eher diejenigen genannt werden, die an unserer Kultur teilhaben als diejenigen, die eine gemeinsame Abstammung haben.“)