

## Gott und die Philologie?

von Wolf-Lüder Liebermann

Zunächst möchte ich Ihnen allen aufrichtig danken, die Sie in unterschiedlichsten Formen zu diesem Nachmittag und Abend beigetragen haben und beitragen, besonders aber den Inspiratoren und Organisatoren dieser Veranstaltung. Das ist bestimmt zu viel der Ehre. Ich hatte mich eigentlich heimlich und unauffällig davonstehlen wollen, Sie haben das verhindert und mich gezwungen, wenigstens ansatzweise darüber nachzudenken, was man Jahre hindurch getrieben hat. Deshalb zunächst ein paar persönliche Bemerkungen, dann versuchsweise zum Thema.

Nach einem Semester Theologie, einem weiteren Semester Theologie und klassische Philologie habe ich mich der klassischen Philologie zugewandt. Wenn ich mich frage, *warum* ich die Theologie aufgegeben habe, so waren zunächst äußere Gründe maßgebend: die kaum zu überwindende Schwierigkeit, schon wegen der zeitlichen Überschneidungen der einschlägigen Lehrveranstaltungen, zwei volle Studien gleichzeitig zu absolvieren, aber auch der werbende Einfluß von Universitätslehrern, die auch später noch prägend waren. Dann aber erinnere ich eine Szene, die ich, eher anekdotisch, hier preisgeben möchte: ich hatte eine theologische systematische Abhandlung gelesen, die sicher über meinen Horizont hinausging – darin fand ich den Satz: „Glauben heißt jemandem zusprechen, daß er dem entspricht, was er verspricht“ – ich schlug das Buch zu, fühlte mich unangenehm berührt und dachte mir: da studierst du besser Philosophie. Dazu ist es dann aber nicht gekommen, jedenfalls nicht im Sinne eines programmatischen Philosophiestudiums – warum?

Ich glaube, ich hatte Angst, den Boden unter den Füßen zu verlieren, zweifelnd, skeptisch und unsicher, wie ich nun einmal war. Denn es erschien mir gar nicht so, als laufe man mit der Hinwendung zur Philosophie in „glückliche Häfen“ ein, wie Vergil in einem Jugendwerk kühn behauptet oder auch Lukrez im Proömium zum zweiten Buch seines Werks *De rerum natura* suggeriert. Vielleicht bin ich hierin ein Kind meiner Zeit, wenn denn die Analyse des Verfassers eines vor einiger Zeit erschienenen Buches mit dem Titel „Wie können wir denn leben?“<sup>1</sup> zutreffend ist, daß in den frühen 60iger Jahren eine ganze Studentengeneration „die Meinung eingepfift [bekam], daß die Vernunft in bezug auf die Frage nach einem Sinn im Leben und im Blick auf irgendwelche festen Werte zum Pessimismus führt“, mag sein – daß an Stelle dessen jedoch „persönlicher Friede“ und Wohlstand“ als einzig

<sup>1</sup> Francis Schaeffer, *Wie können wir denn leben? Aufstieg und Niedergang der westlichen Kultur*, Neuhausen-Stuttgart 1977, 204f. (zuerst engl.: *How should we then live?*).

gültige Werte und Ziele getreten seien, wie in dem gleichen Buch behauptet wird, das würde ich jedenfalls von mir weisen.

Aber auch den Hafen der Theologie scheute ich, er forderte mir zu viel Bekenntnis ab. Wieviel Glauben das Theologiestudium nötig macht, darüber stritten wir stundenlang in einem Heidelberger theologischen Proseminar - das übrigens samstagsmorgens um 8 Uhr s.t. begann und häufig bis 13 Uhr dauerte. So bewegte ich mich zwischen Scylla und Charybdis, oder anders formuliert: war auf der Flucht, auf der Flucht vor dem existenziellen Anspruch der Theologie und der ganz anders gearteten, jedoch ebenfalls existenziellen Überforderung durch die Philosophie, die mir aus deren kritischem Reflexionspotential zu resultieren schien. Nun bemerkt aber Bernhard Schlink<sup>2</sup> richtig, daß „Flucht [stets] nicht nur weglaufen, sondern auch ankommen“ ist.

Angekommen bin ich bei der Philologie, und ich bin es, aufs Ganze gesehen, trotz späterer Ausflüge in andere Fächer, bis hin zur Medizin, zufrieden. Denn der Philologe denkt über das nach, was andere gesagt und gedacht haben; Nietzsches beißender Spott über die sekundäre Abgeleitetheit und Nicht-Authentizität des nur philologisch-historisch Interessierten ist allgemein bekannt. In dieser Hinsicht ist die Philologie schlechthin die Spielwiese – wenn man Glück hat, intellektueller – Unverbindlichkeiten. Es scheint, als entbinde sie von jedem existenziellen Anspruch.

Nun hat dieses Bild oder Zerrbild des Philologen, eines „Stoffhubers“ im Kontrast zum „Sinnhuber“, wie eine treffliche Unterscheidung im dritten Teil des „Faust“<sup>3</sup> lautet, gewiß nicht nur eine ehrwürdige Tradition – es weist auch eine durchaus positive Seite auf. Das lehrt ein Blick in die Antike. Denn die Hauptaufgabe antiker Philologie bestand darin, „das kulturelle Erbe vergangener Generationen zu konsolidieren“ und kulturelle „Identität zu definieren“<sup>4</sup>. Die Wurzeln reichen in die Zeit des Hellenismus zurück. Die Genese der hier ausgebildeten philologischen Gelehrsamkeit steht offenbar in engstem Zusammenhang mit dem Bedürfnis der Sammlung und systematischen, Orientierung gewährleistenden Erfassung des vorhandenen und tradierten Kulturguts<sup>5</sup>.

Nicht zu Unrecht hat man vermutet, daß über literatur- und sprachimmanente Gründe hinaus<sup>6</sup> politisch-sozialgeschichtliche Faktoren maßgebend waren. Alexandrien als neues, traditionsloses Kulturzentrum und zumal die hier angesiedelten, ihrer Heimat entfremdeten Griechen bedurften der bewußten, geradezu künstlichen

<sup>2</sup> Bernhard Schlink, *Der Vorleser*. Roman (zuerst 1995), Zürich 1997, 172.

<sup>3</sup> Friedrich Theodor Vischer, *Faust*. Der Tragoedie 3. Theil, treu im Geiste des 2. Theils des Goetheschen Faust gedichtet von Deutobold Symbolizetti Allegoriowitsch Mystifizinsky, Ausg. letzter Hand, Tübingen 1886, ND Hildesheim 1969.

<sup>4</sup> Robert A. Kaster, *Geschichte der Philologie in Rom*, in: *Einleitung in die lateinische Philologie*, hg. v. Fritz Graf, Stuttgart/Leipzig 1997, 1-16, hier 8/7.

<sup>5</sup> Echtheitsfragen, Kanonbildung und Gattungsabgrenzung sind integraler Bestandteil eines solchen Unterfangens, aber auch Literaturkritik.

<sup>6</sup> Die „Rettung der Wörter“ (Walter Wimmel, *Kallimachos in Rom*. Die Nachfolge seines apologetischen Dichtens in der Augusteerzeit, Wiesbaden 1960, *Hermes Einzelschr.* 16).

Stiftung kultureller Tradition als eines stabilisierenden Elements, sie schufen auf ägyptischem Boden gleichsam einen griechischen „Mikrokosmos“<sup>7</sup>. Die durch Verlust des politisch-historischen und sozialen Umfelds entstandene Verunsicherung wurde offenbar kompensatorisch bewältigt.

Ähnliches gilt für Rom, von relativ früher Zeit an, es gilt für Varro, wie Augustin bezeugt<sup>8</sup>, unübersehbar aber für die Phase der Spätantike. Denn Verunsicherung anderer Art – nämlich die durch das erstarkte Christentum – und die daraus resultierende bzw. darauf reagierende Selbstvergewisserung haben hier in analoger Weise einen Großteil der von Grammatikern und Rhetorikprofessoren getragenen Literatur bestimmt – nur so, scheint mir, lassen sich Kommentierungen, Centonendichtung, Memorierverse, die versifizierenden Synthesen von Fachwissen und religiös-philosophischem Wissen, überhaupt der spätantike kulturelle Konservatismus angemessen begreifen. Es handelt sich um Thesaurierung von Wissen und formalem Können im Dienste einer Kulturideologie und der Identitätsstiftung. Das ist eine nicht ganz verächtliche Aufgabe purer, positivistischer Philologie.

Aber die Dinge liegen doch wohl überhaupt nicht ganz so einfach. Das ergibt sich schon aus dem Moment der Applikation, die allem Verstehen und damit auch dem Verstehen von literarischen Texten inhärent ist. Gefordert ist der Leser und der Interpret auch hier – auch der Philologe ist Leser, denn kein Autor schrieb je, wie der Mediävist Walther Bulst und vor ihm schon Franz Overbeck einmal gesagt haben, für Philologen –, freilich ist die Palette der Texte und das heißt zugleich der Identifikations- und Distanzierungsangebote immens. Die Auswahl der Texte, mit denen man sich befaßt, und die Weise des Umgangs mit ihnen spiegeln etwas von der Person des Interpreten.

Wenn ich Revue passieren lasse, wie ich das gehandhabt habe, so muß ich sagen, daß ich die Texte überwiegend unter dem Aspekt der Reflexion gelesen habe – bis hin zu Liebesgedichten der frühen griechischen Lyrik, die mir zum Exempel gelingender Argumentation auf dem Felde praktischen Wissens wurden. Überhaupt rückte wohl allenthalben das philosophische, genauer: das moralphilosophische Element in den Vordergrund. Es ging um Lebensformen, Wertsetzungen, Weltdeutungen und deren Rechtfertigung. Die Appellfunktion der Texte machte sich daher naturgemäß verstärkt geltend. Auch die theoretischen Überlegungen zu Wesen und Leistung von Literatur, bereits zu dem Grundphänomen ihrer Fiktionalität haben immer wieder zu konzeptuellen Gegenentwürfen geführt, zur Emanzipation von dem scheinbar Selbstverständlichen und Vorgegebenen, das kritische Potential oder, um es mit einem inzwischen wohl schon wieder veralteten Schlagwort zu sagen: die Negativität der Literatur hat mich fasziniert, ich habe versucht, Literatur als Provo-

<sup>7</sup> Vgl. Peter Bing, *The well-read Muse. Present and past in Callimachus and the Hellenistic poets*, Göttingen 1988 (Hypomnemata 90).

<sup>8</sup> *De civ.* 6, 2: „Deine Bücher haben uns in unserer Stadt, in der wir gleichsam als Fremdlinge umherirrten, erst heimisch gemacht, so daß wir nun endlich wußten, wer und wo wir waren“ – Übers. Wilhelm Thimme.

kation zu verstehen. Andernfalls, so würde ich meinen, wäre sie überflüssig. Ich denke, daß sich daraus auch eine gewisse Vorliebe für die *römische* Literatur herleitet. Denn hier, in Rom, ist man für Literatur in die Verbannung gegangen oder gar gestorben, das der Literatur notwendigerweise innewohnende kritische Potential und die von ihr ausgehende Provokation haben in Rom eine Entfaltung erfahren, wie sie ihresgleichen sucht<sup>9</sup>. Der Grund lag meines Erachtens darin, daß Druck Gegen-druck erzeugt. Literatur, Philosophie und Kultur überhaupt, alles Griechenlandimporte, hatten keinen unbestrittenen angestammten Platz in Rom, sie mußten ihn sich erst erkämpfen, gegen Widerstand. Mehrfach wurden Philosophen aus Rom vertrieben, die Philosophie hat sich in ihrer staatstragend-stoischen Variante angepaßt, die Literatur dagegen ihr Emanzipationspotential um so stärker entwickelt. Römische Literatur ist das erste große Rezeptionsphänomen, Rezeption im Zeichen existenzieller Betroffenheit und der Lebensentscheidung.

Und dennoch muß daran festgehalten werden: der Rückzug auf die historische Betrachtung – sein eigentliches und legitimes Geschäft – enthebt den Philologen zunächst einmal der existenziellen Herausforderung in einem prägnanten Sinn, sie läßt sich bequem suspendieren. Das gilt nicht zuletzt für die sogenannte intertextuelle Interpretationsmethode, die in jüngerer Zeit Mode geworden ist. Auch der philologische „Sinnhuber“ hat es *nur* mit Vergangenheit zu schaffen, die er freilich explizit verstehen will – und das ist das Entscheidende.

Was gibt es aber zu verstehen, und worauf zielt das Verstehen in den Texten, mit denen es der klassische Philologe üblicherweise zu schaffen hat? Die Antworten fallen naturgemäß unterschiedlich aus, im Grunde wären hier die diversen Humanismen abzuhandeln. Humanismus scheint von Anfang an die Selbstfindung des Menschen zu intendieren, durch Bildung und in konsequentem Rückgriff auf die Antike<sup>10</sup>. Wenn Petrarca als paradigmatisch für den Renaissancehumanismus verstanden werden darf, dann zielt sein schöpferischer Klassizismus auf Persönlichkeitsverwirklichung, darauf, „durch den Stil der eigenen Individualität Ausdruck zu verleihen und sich als freie, lebendige Persönlichkeit zu manifestieren“<sup>11</sup>, durch Cicero- und Horaznachahmung. „Durch die begeisternde Sprache Ciceros wird er zu Gott geführt, und zwar zum christlichen Gott“, so Walter Rüegg<sup>12</sup>. Die christliche geoffenbarte Wahrheit fungiert als Komplettierung des Menschen, im Sinne der Bildung des „ganzen Menschen“, eines vollständigen Menschenbilds<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Verf., Provokation durch Literatur – Perspektiven römischer Literaturbetrachtung, WuD 20, 1989, 197–217.

<sup>10</sup> Vgl. Ada Hentschke/Ulrich Muhlack, Einführung in die Geschichte der klassischen Philologie, Darmstadt 1972, 6f.

<sup>11</sup> Walter Rüegg, Cicero und der Humanismus. Petrarca, in: Das neue Cicerobild, hg. v. Karl Büchner, Darmstadt 1971 (WdF 27), 65–128 (= W.R., Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus, Zürich 1946, 7–63), hier 76.

<sup>12</sup> a.O. 87.

<sup>13</sup> Vgl. Hubert Becher S.J., Das Ringen der Gegenwart um den Humanismus, Frankfurt a.M./Berlin/Bonn, o.J. (1954), bes. 8ff.

Petrarca ist zuversichtlich, daß Cicero, wenn es ihm möglich gewesen wäre, gewiß Christ geworden wäre; „er erlebt in Cicero das menschliche Subjekt des eigenen religiösen Erlebnisses“<sup>14</sup>. Diese Vorstellungen haben nachgewirkt, denn noch 1964 werden „aus dem Wesen des Römertums [...] Wahrheiten erschwungen, die unabhängig vom Christlichen, fern jeder bloß intellektuellen Vernunft, an Christliches erinnern, Existenziale gleichsam des Vollmenschen als eines wesentlich religiösen bezeugend“<sup>15</sup>. Ich denke, die Theologen werden damit kaum glücklich sein. Der „volle Mensch“ ist aber elementarer Bestandteil humanistischer Lebensbegriffe, und er wird in der Antike gefunden. Daß die historische Distanz übersprungen wird, empfinden wir als Defizit. Mit den antiken Autoren (Cicero, Vergil, Livius) verkehrt Petrarca brieflich. Unmittelbarkeit und kurzgeschlossene Aktualität zeigen sich sogar im politischen Bereich: Salutati und Bruni, Kanzler der Republik Florenz, lesen und propagieren „Cicero als Klassiker einer republikanischen politischen Literatur“<sup>16</sup>. Und wenn Giovanni Pontano um 1500 Catulls okkasionelle, der Gruppenabgrenzung dienende aggressive und obszöne Dichtung in seinen *Amores* und *Hendekasyllabi* lebensphilosophisch im Sinne eines Epikureismus überformt, dann dient auch dies dem aktuellen Interesse einer Weltneugier und Welterfassung im Hinblick auf anthropologische Gegebenheiten<sup>17</sup>.

Die Ausrichtung auf das „echte“ oder „wahre Menschentum“ kennzeichnet auch den sogenannten Neuhumanismus des 19. Jahrhunderts, der sich vorrangig am Griechentum orientiert. Sie zeigt sich in dem neuhumanistischen Manifest von Friedrich August Wolf: ‚Darstellung der Altertumswissenschaft‘ von 1806/07. „Den Gedanken des frei schöpferischen Individuums glauben Wolf und Humboldt vorbildlich bei den Griechen realisiert zu sehen“<sup>18</sup>. In der Formulierung Wilhelm von Humboldts „wurde der Charakter der Griechen insofern das Ideal alles Menschendaseyns, daß man behaupten kann, daß sie die reine Form der menschlichen Bestimmung unverbesserlich vorzeichneten“<sup>19</sup>. Wir schöpfen daher „aus der Betrachtung der Griechen etwas mehr als Irdisches, ja beinahe Göttliches“. Man hat als Fazit daraus gezogen, daß „nun [...] die Erkenntnis der Antike selbst im Dienste mystischer Schau [steht] – mit dem wesentlichen Unterschied [zum ersten Huma-

<sup>14</sup> Vgl. Rüegg, a.O. 97ff., hier auch die Petrarcastellen Op. 1044 und 1054.

<sup>15</sup> Karl Büchner, Vom Bildungswert lateinischer Texte (1963/64), in: Id., Vom Bildungswert des Lateinischen = Studien zur römischen Literatur Bd. 5, Wiesbaden 1965, 7–21, hier 15 = Humanismus, hg. v. Hans Oppermann, Darmstadt 1970, WdF 17, 549–565, hier 559.

<sup>16</sup> Vgl. Anthony Grafton, Philologie und Bildung seit der Renaissance. Von der Renaissance bis ins 18. Jahrhundert, in: Einleitung in die lateinische Philologie (o. Anm. 4), 35–43, hier 37.

<sup>17</sup> Vgl. Verf., Poetische Reflexion bei Catull und Pontano, in: Pontano und Catull, hg. v. Thomas Baier, Tübingen 2003 (Neolatina 4), 93–106.

<sup>18</sup> Hentschke/Muhlack (o. Anm. 10) 83.

<sup>19</sup> Wilhelm v. Humboldt, Über den Charakter der Griechen, Werke in fünf Bänden 2, 69 – zitiert bei Glenn W. Most, Philologie und Bildung seit der Renaissance. Das 18. und 19. Jahrhundert, in: Einleitung in die lateinische Philologie (o. Anm. 4), 43–48, hier 45.

nismus], daß an die Stelle Gottes das Ideal des Menschen, der Grieche, gerückt ist<sup>20</sup>. Immerhin sind beide austauschbar.

Die entscheidende historische Wende wurde dann kurz darauf von August Boeckh vollzogen<sup>21</sup>. Boeckh verwahrt sich gegen jede Idealisierung der Griechen. Wo Normativität, Vorbild und Ideal aufgegeben sind, stellt sich allerdings die Frage nach dem Sinn des Tuns. Boeckhs Antwort: Wissenschaft hat ihren Zweck in sich selber, denn sie erfordert – auf den Spuren Schleiermacherscher Hermeneutik – als Verstehenswissenschaft Congenialität, ist Reproduktion des ursprünglichen Produktionsvorgangs und diesem an Bewußtheit und Reflexion überlegen. Hier spiegelt sich das Fortschrittsbewußtsein der eigenen Zeit. Aber ein Zweites kommt hinzu: Boeckh deutet den geschichtlichen Prozeß als Entelechie, demnach ist die Antike nicht mehr ideales Vorbild, aber in ihr – als eigenständig konturierter historischer Epoche – sind doch naturhaft all die Dinge angelegt, die im Laufe der Geschichte ihre Entfaltung erfahren. Aus der griechisch-römischen Antike erwachsen alle modernen Kenntnisse, sie „orientiert über die wesentlichen Interessen der Menschheit, die hier in Elementargestalt entwickelt wurden [...]“<sup>22</sup>.

Wilamowitz, der Übervater der Philologen (1848-1931), hat das Boeckhsche Programm in radikalisierender Weise in Praxis umgesetzt – ohne weitere theoretische Reflexion, worunter die Philologie noch heute leidet. Historische Forschung ist nun das Ziel, arbeitsteilig und in organisierten Großbetrieben. „Jene Antike, die seit der Renaissance für klassisch-vorbildlich galt, ist in der Tat überwunden, historisch geworden“, erklärt Wilamowitz kategorisch<sup>23</sup>. Einzelforschung und Kulturentwicklung, die die Epochen gleichrangig nebeneinander bestehen läßt, stehen auf dem Programm, aus der Boeckhschen Hermeneutik wird unter Verabsolutierung des subjektiven Moments die Verlebendigung des ganzen Lebens der Alten, der konkreten Lebenswirklichkeit; „die Aufgabe der Philologie ist, jenes vergangene Leben durch die Kraft der Wissenschaft wieder lebendig zu machen“<sup>24</sup> – mit zum Teil höchst unbefangener Aktualisierung: Sappho wird zur Leiterin eines Mädchenpensionats, Platon figuriert als attischer Junker. „[...] das Altertum ist weder klassisches Vorbild ([wie bei] Wolf) noch elementares Modell ([wie bei] Boeckh), sondern eine historische Epoche neben anderen“<sup>25</sup>. Die humanistischen Relikte, die sich aber auch bei Wilamowitz finden, sind bezeichnend: Gerade im Hellenentum ließen sich

<sup>20</sup> Hentschke/Muhlack (o. Anm. 10) 87 – Humboldt-Zitat hier Anm. 23.

<sup>21</sup> August Boeckh, Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, hg. v. E. Bratuscheck (aus dem Nachlaß, Vorlesungen seit 1809), Leipzig 1877, 2. Aufl. bes. v. R. Klußmann, Leipzig 1886, ND Darmstadt 1966.

<sup>22</sup> Das Zitat bei Hentschke/Muhlack (o. Anm. 10) 95.

<sup>23</sup> Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, Antike und Hellenentum, Reden und Vorträge II, 4. Aufl. Berlin 1926, 111–126, hier 122.

<sup>24</sup> Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, Geschichte der Philologie, in: Einleitung in die Altertumswissenschaft, hg. v. Alfred Gercke/Eduard Norden, 3. Aufl., I/1, Leipzig/Berlin 1927 (ND Leipzig 1959), I.

<sup>25</sup> Hentschke/Muhlack (o. Anm. 10) 105.

die Möglichkeiten des Menschen besonders gut erkennen, „an ihm sollen wir immer anschauend und in uns nachlebend lernen, was der Mensch ist, was er sein kann und sein soll. Ein Engel kann er nicht werden, Bestie kann er werden. Davor soll ihn dieses Hellenentum bewahren“<sup>26</sup>.

Werner Jaeger, Schüler und später Kollege von Wilamowitz, sucht im sogenannten Dritten Humanismus, den man auch als historischen Humanismus bezeichnet hat, nach dem Aufkommen der „reinen Wissenschaft“ dezidiert humanistische Positionen wiederzugewinnen und wird auf diese Weise zum ‚Traditionsforscher‘. Auch nach ihm haben die Griechen die Grundlagen der abendländischen Kultur gelegt. So gilt es, die in den Werken der Alten angelegten ewigen Werte in ihrer Geschichtlichkeit zu erhellen und ihre ebenfalls geschichtlich bedingte Wirksamkeit nachzuzeichnen. Das führt direkt zur Problemgeschichte. Verstehen ist das Geschäft der Philologie, zugleich ist ihr aber eine sachliche Auseinandersetzung verwehrt, noch mehr das, was man als Ideologiekritik bezeichnen könnte. Offen bleibt die Frage nach dem Grund der Wirkung der „Formen des Geistes“ oder auch der „Formen des Bewußtseins“, und das bedeutet nichts anderes als nach ihrer Gültigkeit. „Es kommt [...] nicht auf die Dogmatik der ‚heidnischen Offenbarung‘ [...] an, aber auf die Stärke unserer verehrenden und verstehenden Kräfte. Darum seien wir Interpreten: Verkünder der Sonne Homers [...], Anbeter platonischer Wahrheit“<sup>27</sup>. „Die ‚Sinneinheit der Abendländischen Kultur‘ konstituiert sich für ihn in der allen Renaissance[n] [die die Geschichte des Abendlandes bilden] gemeinsamen Vorstellung, daß der Mensch sich selbst formen müsse“<sup>28</sup>.

Vor diesem historischen Hintergrund bewegt sich die neuere Diskussion, sofern sie überhaupt stattfindet. Ich versuche eine kurze Rekonstruktion<sup>29</sup>. Dabei ist zu bedenken, daß auf phänomenologischer, lebens- und existenzphilosophischer Grundlage ‚Dialogizität‘ zu einem rahmengebenden Verständnishorizont unseres bzw. inzwischen des vergangenen Jahrhunderts geworden ist, das Gespräch in den Rang einer unhintergehbaren Kategorie erhoben wurde – daß dahinter ein in spezifischer, wie ich meine, unzutreffender Weise verstandener Platon<sup>30</sup> lauert, ist mit Händen zu greifen. Ich verweise auf die Hermeneutik, die Rezeptionsästhetik, die in unmittelbarer Nachfolge der Hermeneutik steht, auf Diskursanalyse, Kommunikationsforschung, Neu- und Wiederbelebung der Rhetorik, überhaupt auf die Linguistik, die die pragmatische Dimension der Sprache immer mehr in den Vorder-

<sup>26</sup> Wilamowitz, *Antike und Hellenentum* (o. Anm. 23) 124.

<sup>27</sup> Werner Jaeger, *Philologie und Historie* (zuerst 1914), *Humanistische Reden und Vorträge*, 2. Aufl. Berlin 1960, 1–16, hier 16.

<sup>28</sup> Hentschke/Mulack (o. Anm. 10) 134.

<sup>29</sup> Zum Folgenden vgl. Verf., *Klassische Philologie? – Perspektiven und Möglichkeiten*, in: Universität Bielefeld. Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft: 25 Jahre für eine neue Geisteswissenschaft, Bielefeld 1998, 153–163, hier 153ff.

<sup>30</sup> Vgl. Verf., *Logos und Dialog. Überlegungen zum platonischen ‚Gespräch‘*, in: *Zugänge zur Wirklichkeit. Theologie und Philosophie im Dialog*, Festschrift für Hermann Braun zum 65. Geburtstag, hg. v. Thilo Holzmüller/Karl-Norbert Ihmig, Bielefeld 1997, 99–122.

grund rückt. Interaktion mit anderen, das Gespräch mit ihnen wird zur notwendigen Voraussetzung eines gelingenden Lebens, ohne den anderen können wir uns nicht einmal selber verstehen. Zu den ‚anderen‘ gehören aber auch die Texte der Vergangenheit.

Zu einem Gespräch gehören bekanntlich wenigstens zwei. Die produktive oder auch kreative Aktivität des rezipierenden Subjekts kann leicht zu einer Schiefelage führen, zu radikaler Subjektivität, Selbstgefälligkeit, zur Verabsolutierung des eigenen, unreflektierten Standpunkts. Gerade hier dient der Gesprächspartner als Korrektiv. Eben dies haben Hermeneutik und verwandte Disziplinen im Auge, sie wollen der Arroganz des Subjekts und seiner kurzsichtigen Befangenheit in sich selber entgegenwirken – durch die Forderung hinzuhören. Für eine richtig verstandene Hermeneutik gilt die subjektive – vielleicht postmoderne – Beliebigkeit nicht, sie sucht der Verabsolutierung des Subjekts durch Herausarbeitung seiner historischen Bedingtheit vorzubauen und den Vorrang der Tradition, auf die zu hören ist, herauszuarbeiten; auch die Rezeptionsästhetik plädiert keineswegs für totale Freiheit und Willkür, sondern rekonstruiert sogar eine Literaturgeschichte als sinnvolle, geradezu notwendige Abfolge von gestellten und ungelösten Fragen und Versuchen ihrer Beantwortung.

Nun gibt es aber interessante und weniger interessante, kompetente und inkompetente Gesprächspartner. Wenn man die antiken Texte als Gesprächspartner rechtfertigen will, muß man sie zunächst als interessante Gesprächspartner ausweisen. Dafür sind, wenn ich recht sehe und man die Fülle der Äußerungen auf das Wesentliche reduziert, vor allem zwei Konzeptionen in der Diskussion:

1. die Konzeption von Distanz und Fremdheit
2. die Konzeption von Tradition und Kontinuität – und deren diverse Mischformen.

Eine Konzeption, die gelegentlich – explizit oder implizit – anzutreffen ist und die auf Identität von Antike und Moderne ausgeht, ist ohne größeres Interesse – pure Verdopplung gibt kein Recht, den Blick von der Gegenwart abzuwenden. Die Legitimität einer solchen Konzeption ist allenfalls eine pädagogische, insofern sie darauf aufmerksam zu machen vermag, daß moderne Einsichten und Einstellungen nicht so singular sind, wie wir vielleicht zu denken geneigt sind.

Bei den beiden anderen – wichtigeren – Konzeptionen ließe sich mit dem Begriff der ‚Differenzqualität‘ operieren. Differenzqualität kann unterschiedlicher Art sein: Sie kann in dem Fremden und Andersartigen antiker Texte liegen (Position 1), oder aber darin, daß diese das uns Naheliegende und Selbstverständliche ‚anders‘ – und das heißt bei den Verfechtern der Klassischen Philologie natürlich ‚besser‘, ‚komprimierter‘, ‚einfacher‘ usw. sagen (Position 2).

Macht man den ersten Gesichtspunkt stark, so gelangt man zu dem Vorstellungsschema von Antike und antiker Literatur als ‚Kontrast‘. Diese Betrachtungsweise, für die ich, wie eingangs angedeutet, ausgesprochene Sympathie habe, ist in jüngerer Zeit vor allem von Uvo Hölscher vertreten worden, unter dem Stichwort ‚das



nächste Fremde“, will heißen: so nah, daß es uns noch verständlich ist und uns angeht, und doch so fremd, daß es Bereicherung und Herausforderung darstellt. Was hier gefordert wird, ist das ‚Unzeitgemäße‘; Begegnung mit der Antike verstanden als Förderung ‚kritischer Phantasie: der Fähigkeit [...], vom Zwang des Gegebenen, der Majorität, des Zeitgemäßen Abstand zu nehmen‘<sup>31</sup> – der Titel von Hölschers einschlägiger Aufsatzsammlung „Die Chance des Unbehagens“ ist Programm.

Bei der Konzeption 2 ist der Begriff der ‚Tradition‘ leitend. Wolfgang Schadewaldt hat in einem Vortrag „Das Welt-Modell der Griechen“ einen Modellbegriff entwickelt, in dem die Tradition als *entelécheia* gefaßt wird – man kennt das bereits von Boeckh –, denn: die Gegenwart lebt von den „erweiterten Elementen des Vergangenen“, das Modell gibt „in vorläufiger einfacherer Form [...] Anweisungen für die weitere Ausgestaltung“<sup>32</sup>. Rezeption ist Realisierung des in der Vergangenheit liegenden Potentials.

Ob die Texte des klassischen Philologen die Auseinandersetzung lohnen, ob der Rezipient sich von ihnen angemessen herausfordern lassen kann, soll hier nicht Thema sein. Doch werden Sie kaum erwarten, daß ich das bestreite. Der Verzicht auf die uns in der Theorie so geläufige, aber praktisch ständig vernachlässigte Unterscheidung von Sein und Sollen, die damit in Zusammenhang stehende Beseelung der Natur, die erst antike ethische Positionen ermöglichende Vorstellung vom Reichtum der Ressourcen, der normative Menschenbegriff, die Ersetzung des Erfindens durch Finden und Entdecken weisen auf grundlegende, provozierende Differenzen hin – wie umgekehrt die Pflichtenkollision (in der griechischen Tragödie nicht anders als im Falle des vergilschen Aeneas), die Konkurrenz von Theorie und Praxis, von Normativität und Geschichte, von Wertidealismus und Gruppeninteressen (alles Cicero, *De re publica*), von Individuum und Gesellschaft durchaus Modellfunktion übernehmen können.

Angesichts dessen stellt sich bedrängend die Frage: wo bleibt da Gott – ich denke, das Thema dieses Symposions, das mich sehr überrascht und irritiert hat, war nicht nur witzig gemeint. Meine – sicher vorläufige – Antwort wäre: nirgends. Da ich hier auch nicht ansatzweise kompetent bin, kann ich nur vage meine Vorstellungen erläutern. Für meine kecke Behauptung will ich im wesentlichen zwei Gründe ins Feld führen:

Erstens: Wo üblicherweise von antiker Theologie gesprochen wird, handelt es sich um ‚natürliche‘ oder ‚philosophische Theologie‘. Diese natürliche Theologie, die nach dem Zeugnis Augustins einer Einteilung Varros verdankt wird – ihrerseits wohl auf hellenistischer Grundlage – und gegen die mythische und staatliche oder politische abzugrenzen ist, hat zum Ziel, mit den Mitteln des Logos das Wesen Gottes zu erfassen. Sie ist daher, wie ebenfalls Augustin im Anschluß an Varro

<sup>31</sup> Uvo Hölscher, Selbstgespräch über den Humanismus, in: Id., Die Chance des Unbehagens. Drei Essays zur Situation der klassischen Studien, Göttingen 1965, 53–86. 89–91, hier 81.

<sup>32</sup> Wolfgang Schadewaldt, Das Welt-Modell der Griechen (zuerst Vortrag 1955; publ. 1957), in: Id., Hellas und Hesperien I, 2. Aufl. Zürich/Stuttgart 1970, 601–625, hier 625 (Goethe)/604.

bestätigt, universell und zugleich an der Welt und ihren Bedürfnissen orientiert – „der Welt angepaßt“, wie Augustin sagt, „und die ist nach Meinung der Heiden das Herrlichste, was es gibt“<sup>33</sup>. Die Konsequenzen für den Gottesbegriff liegen, wie ich meine, auf der Hand. Gott repräsentiert die Prinzipien der Welt, des moralischen Handelns und der Erkenntnis. Augustin hat das sehr richtig gesehen. Die natürliche Theologie beschränkt sich aufs Diesseits, sie gelangt im Grunde nur „bis zum Wesen der vernünftigen Seele“ – „nicht bis zum wahren Gott, der die Seele schuf“<sup>34</sup>. Eine Ausnahmestellung wird einzig den Platonikern eingeräumt, sie kommen der Wahrheit und damit zugleich der christlichen Position, wie Augustin behauptet, nahe, denn „sie [...] bekennen sich zu einem Gott, der alles Seelenwesen überragt, der nicht nur die sichtbare Welt [...], sondern auch alles, was Seele heißt, geschaffen hat, und der die vernünftige, geistige [*rationalem et intellectualem*] Seele, also auch die Menschenseele, durch Teilhabe an seinem unwandelbaren, unkörperlichen Lichte glücklich macht“<sup>35</sup>. Reduziert man das aber auf die Implikationen des platonischen Gottesbegriffs, so ergibt sich: Gott als Schöpfer, Gott als Stifter wahrer Erkenntnis und Gott als Vermittler der Eudaimonie – und zwar durch Erkenntnis der Wahrheit. Augustin bestätigt das ausdrücklich: er spricht unter Bezugnahme auf die herkömmlichen drei Teile der Philosophie von „Philosophen [...], die vom höchsten und wahren Gott urteilten, daß er Schöpfer der Welt, Licht der Erkenntnis und Ziel alles Handelns [*et rerum creatarum effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum*] sei, daß wir bei ihm den Ursprung der Natur, die Wahrheit der Lehre sowie das Glück des Lebens [*principium naturae et veritas doctrinae et felicitas vitae*] zu suchen haben“<sup>36</sup>. Der platonische Gott repräsentiert die philosophische Existenz, denn „für ihn ist Leben, Erkennen und Glücklichsein dasselbe wie Sein“<sup>37</sup>. So ist es auch nur konsequent, daß Augustin mehrfach<sup>38</sup> unter, wenn ich recht sehe, mißbräuchlichem Rückgriff auf Röm. 1,19f. die Erkenntnis Gottes durch die Platoniker aus seinem Werk, der Schöpfung, herleitet und ihnen dafür Anerkennung zollt.

Und in der Tat: Dort, wo Platon τύποι τῆς θεολογίας („Grundrisse für die Darstellung des Göttlichen“, nach Werner Jaeger) entwirft<sup>39</sup> – der Begriff Theologie ist übrigens auf ihn zurückzuführen –, geht es um die Begründung des idealen Staates und die dort angezeigte Erziehung. Unter einer solchen Perspektive werden der Gott der Philosophie – aber auch der des Erkenntnis erschließenden Mythos, ich erinnere nur an Hesiods Kosmologie und Ethik im Gewande einer Göttergenealogie, Hesiods Logos ist der Mythos – und der Gott der christlichen Theologie kommensurabel.

<sup>33</sup> De civ. 6, 5. – Die Übersetzungen, mit wenigen Abweichungen, nach Wilhelm Thimme.

<sup>34</sup> De civ. 7, 5.

<sup>35</sup> De civ. 8, 1.

<sup>36</sup> De civ. 8, 9. – Vgl. De civ. 8, 10: *principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum*.

<sup>37</sup> De civ. 8, 6.

<sup>38</sup> Vgl. etwa De civ. 8, 10 ; 8, 12 u.ö.

<sup>39</sup> Staat 379 a.

Das Schlagwort vom „Christentum als wahrer Philosophie“ läßt dieses als Vollendung, zugleich aber doch auch als pure Fortsetzung philosophischen Bemühens erscheinen. Das zeigt sich plastisch, wenn Justin der Märtyrer das Christentum die „allein sichere und heilsame Philosophie“ nennt, die sowohl den Anfang und das Ziel aller Dinge bewahre, als auch einem jeden ermögliche, vollkommen und glücklich zu werden<sup>40</sup>. Im *Octavius* des Minucius Felix sieht es nicht anders aus. Es sind die alten Fragestellungen, die nun in dem die Wissenszweifel, das sokratische Erbe, überwindenden Glauben verläßlich beantwortet werden. Aber die Rekonstruktion der diversen grundsätzlichen und historisch realisierten Möglichkeiten des Verhältnisses von Theologie und Philosophie durch Pannenberg<sup>41</sup> – und wahrscheinlich auch andere (aber ich halte mich an diesen) – zeigt doch auch das an sich Selbstverständliche, nämlich, daß die Sache ambivalent ist und umgekehrt werden kann. Eine unmittelbare Fortsetzung stellt die mittelalterliche Unterscheidung von natürlicher Vernunft – das Geschäft der Philosophie – und übernatürlicher Offenbarung dar, die der Theologie vorbehalten bleibt. Diese versteht sich als Erhebung über die der Natur des menschlichen Intellekts gesetzten Schranken. Zwar ist hier die menschliche Vernunft einstweilen dienend auf den Glauben hingeeordnet, doch bedurfte es nur eines Strebens der menschlichen Vernunft über diese Schranken hinaus, um das Verhältnis umzukehren – der Objektbereich ist ja identisch. Das ist in der Aufklärung geschehen. Die natürliche Vernunft behauptet die „Autonomie und Suffizienz ihrer Wesenserkenntnis“ und „stößt die über vernünftige Einlösbarkeit hinausgehenden Ansprüche der Offenbarungslehren ab“. „Damit wird im Ergebnis die natürliche Gotteserkenntnis der Philosophen der Theologie übergeordnet“<sup>42</sup>. Auf dem Wege natürlicher vs. übernatürlicher Erkenntnis ist offenbar nicht weiterzukommen, ein spezifisch christlicher Gottesbegriff kaum zu etablieren.

In meiner Not nehme ich François Vougas 2001 erschienene „Theologie des Neuen Testaments“<sup>43</sup> zu Hilfe. Dort finde ich das Zauberwort „Existenz“ und lese von einer „Offenbarung Gottes, die in der Geschichte des hellenistischen und jüdischen Occidents die Wahrnehmung umstürzt, die das menschliche Subjekt von sich selber hat“<sup>44</sup>. Damit bin ich aber bei dem zweiten meiner Gründe, Gott für in der Philologie (im Sinne des den Philologen beschäftigenden Textcorpus) unauffindbar zu halten: denn mit dem angeführten Satz scheint wiederum alles gesagt und erledigt – auch auf der Ebene des Subjekts. Mit der antiken Selbstwahrnehmung, die von der Autonomie, weitgehend der Autarkie des Menschen ausgeht – man denke nur an die Selbstbetrachtungen des Marc Aurel, die wir in einem der vielen gemeinsamen Seminare mit François gelesen haben –, ist dies nicht vereinbar. Freilich

<sup>40</sup> Dial. c. Tryph. 8, 1 (Goodspeed) – s. Pannenberg (u. Anm. 41) 23.

<sup>41</sup> Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996.

<sup>42</sup> Pannenberg 28ff.

<sup>43</sup> François Vouga, *Une théologie du Nouveau Testament*, MdB 43, Genève 2001.

<sup>44</sup> a.O. 21.

kennt auch die Antike Schwäche und Ohnmacht des Menschen (ich erinnere an Homer oder die frühgriechische Lyrik), aber das sind natürliche Grenzen, die es so weit wie möglich hinauszuschieben gilt. Nicht Gott definiert den Menschen, sondern der Mensch definiert Gott und unterwirft ihn seinen Prinzipien – und damit ist der Bogen geschlagen nicht nur zu dem in den diversen Humanismen jeweils Herausgestellten, sondern auch zu dem soeben Angedeuteten: Gott als Grund der Erkenntnis und des Handelns. Die Theodizee, wie sie etwa bei Solon vorliegt, zeigt es. Ich würde wagen, dies als eine durchgängige Konstante anzusehen, die sich sogar bei einem unverfänglichen, im engeren Sinn literarischen und damit dem Philologen näherliegenden Thema dokumentiert, der göttlichen Inspiration des Dichters. Während bei Kallimachos in hellenistischer Zeit der Gott Apoll die Gesetze der Dichtung vorgibt und dem Autor „ins Ohr flüstert“, zeigt sich bei dem fast wörtlich zitierenden Vergil, bei genauerem Zusehen, ein systematischer, *poetologisch* begründeter Zusammenhang von Stoff und Form, radikalisiert und variiert dann bei Horaz – den Liebeselegikern wird die Geliebte zu der den Dichter okkupierenden und die Dichtung bestimmenden göttlichen Potenz, Ovid schließlich hat in der Begegnung mit Amor sein Bekehrungserlebnis: das elegische Distichon, eine spezielle Form des Verses ist geschaffen. Das zugrunde liegende Denksystem ist poetologisch, aus wiederum poetologischen Gründen (Dichtung als Ausdrucksdichtung) teilweise psychologisch fundiert – und nichts sonst. Die Inspirationsgottheit ist funktionalisiert und instrumentalisiert<sup>45</sup>. Selbst wenn Hesiod oder Parmenides die Wahrheit von „göttlichen Mächten“ verkündet wird, so scheint es mir kaum angezeigt, „die Vision dieses geheimnisvollen Vorgangs der Wahrheits-Übermittlung im Reiche des Lichtes“ als Widerspiegelung eines „echte[n] religiöse[n] Erlebnis[ses]“ zu fassen, wie das geschehen ist<sup>46</sup>, es handelt sich schlicht um ein Legitimationsverfahren.

So bleibt das Methodische – mit der humanistischen emotionalen Mobilisierung im Sinne eines vollen Menschentums als Weg zu Gott wird man sich ja schwerlich anfreunden wollen. Gewiß: theologische Texte, die von Gott reden, auch das Neue Testament, können und müssen mit Mitteln bearbeitet werden, die denen der Philologie analog, oder sogar mit ihnen identisch sind. Das ist – Folge der historischen Distanz – selbstverständlich, aber auch wichtig, zumal wenn man die offenbar systematisch bedeutsame geschichtliche Kontingenz der christlichen Wahrheit in Anschlag bringt, denn nichts ist gefährlicher als falsche Aktualisierung.

Und doch, ist das alles? Ich greife noch einmal zu Francois' „Theologie des Neuen Testaments“ und fühle mich, nach all dem Gesagten überraschend, sofort irgendwie zu Hause. „Wenn auch der Begriff ‚Gott‘ das häufigst gebrauchte Substantiv im NT ist, so handeln die neutestamentlichen Schriften doch nicht von einer

<sup>45</sup> Vgl. dazu Verf., *Liebe und Dichtung: Was hat Amor/Cupido mit der Poesie zu schaffen?* – Ovid, *Amores* I, 1, Mnemosyne, ser. IV, 53, 2000, 672–689, hier 679ff.

<sup>46</sup> Otto Regenbogen, Rez. von Werner Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953 (ND Darmstadt 1964) in: *Gnomon* 27, 1955, 305–315, hier 309.

spekulativen Theologie, sondern von dem Verständnis, das die menschliche Existenz von sich und der Welt hat“, heißt es da<sup>47</sup>. Und dann sehe ich mich mit einem Kommunikationsmodell konfrontiert, das mir vertraut ist und mit dem ich etwas anfangen kann: Text (oder Autor), Leser, Botschaft. Heimatgefühle weckt auch der Text als Argument, der fiktionale Text als Um- und Neustrukturierung der Wirklichkeit und der gewohnten Perspektiven, natürlich auch die Möglichkeiten des Mißverstehens und Nicht-Verstehens. Zwei Punkte sind es dagegen im methodischen Bereich, wo Heimatgefühl sich nicht recht einstellen will. Das ist erstens die „vierte Person“, der im Dialoggeschehen Text – Leser die christliche Theologie in der „klassischen Lehre von der Inspiration durch den Heiligen Geist“ gerecht werden soll<sup>48</sup> und die mir, dem Erdenkind, vielmehr als Einschränkung der Kommunikation erscheinen will – und zweitens, damit wohl in innerem Zusammenhang stehend, das Problem des „für uns“ der Texte, gerade angesichts des historischen Abstands<sup>49</sup>. Ich fürchte, das läßt sich weder aus der Lektüre des Neuen Testaments als Selbstanalyse der menschlichen Existenz noch aus der grundsätzlichen Verstehens- oder Dialogbereitschaft des Lesers zwingend erschließen. Natürlich suchen wir – in Emil Staigers Formulierung – zu begreifen, was uns ergreift, Applikation ist erforderlich, das muß aber nicht in jedem Fall die Botschaft selber sein. Fülle und Möglichkeiten der Interesseneinstellung sind unabsehbar, Lesen ist ein offener Prozeß, voll von Überraschungen. Ich unterstelle, daß hier dann doch die Vorstellung von der immer gleichen menschlichen Existenz leitend ist – unter Zurückdrängung der historischen Komponente. Von den von mir empfundenen inhaltlichen Befremdlichkeiten der christlichen Texte schweige ich.

Aber vielleicht liegt in diesen inhaltlichen Befremdlichkeiten ja gerade das „nächste Fremde“, dem ich so sehr das Wort geredet habe, für den Philologen nicht anders als für manch anderen Zeitgenossen – und die Chance der christlichen Botschaft, auch dies eine „Chance des Unbehagens“. Ich würde das sogar aus Überzeugung für möglich halten, Anpassung scheint mir keinesfalls angesagt. Jedenfalls eröffnen sich Gesprächsmöglichkeiten, und ich bin dankbar, daß wir sie in vielen Jahren – mit den einen mehr, mit anderen weniger – genutzt haben. Vielleicht war es auch nicht ganz sinnlos.

<sup>47</sup> a.O. 19.

<sup>48</sup> a.O. 30.

<sup>49</sup> a.O. 19. 28. 29.