

MARLENE MEUER

Polarisierungen der Antike

Antike
und Abendland
im Widerstreit –

Modellierungen
eines Kulturkonflikts
im Zeitalter der Aufklärung



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg



GERMANISCH-ROMANISCHE
MONATSSCHRIFT

Begründet von Heinrich Schröder
Fortgeführt von Franz Rolf Schröder

Herausgegeben von
RENATE STAUF

in Verbindung mit
CORD-FRIEDRICH BERGHAHN
BERNHARD HUSS
ANSGAR NÜNNING
PETER STROHSCHNEIDER

GRM-Beiheft 85



MARLENE MEUER

Polarisierungen der Antike

Antike und Abendland
im Widerstreit –

Modellierungen
eines Kulturkonflikts
im Zeitalter
der Aufklärung

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Freiburg, Univ., Diss., 2011

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der



F O N T E

Stiftung zur Förderung
des geisteswissenschaftlichen Nachwuchses

UMSCHLAGBILD

Diogenes von Sinope, bekannt als »Diogenes in der Tonne«.
Detail aus Raffaels *Schule von Athen*, 1510/11, Fresko,
Rom, Vatikanische Museen.

ISSN 0178-4390

ISBN 978-3-8253-6240-9

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2017 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg

Imprimé en Allemagne · Printed in Germany

Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier.

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

Meinen Eltern!

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	9
------------------	---

I. GRUNDLEGUNG

Typologie der Aneignungsstrategien und Begegnungsformen zwischen Antike und Christentum – 49

1. Christlich perspektivierte Unterordnungen der griechisch-römischen Kultur seit der Spätantike	55
2. Fallstudie: Zwei griechische Figuren im Wandel der Zeit: Odysseus und Sokrates von Dante bis Sebastian Brant	91
3. Überordnungen der griechisch-römischen Kultur in antik-zeitgenössischen und antik-christlichen Vergleichsmodellen seit der Spätantike	129

II. HISTORISCH-SYSTEMATISCHE EINFÜHRUNG

Die Antike als kulturelles Leitmodell und als Sinnbild der Freiheit im Jahrhundert der Aufklärungsbewegung – 149

1. Die aufklärerische Neuformierung des Antikediskurses nach dem Ende der <i>Querelle des Anciens et des Modernes</i>	151
2. „Winckelmann und sein Jahrhundert“ – die Neubegründung der Antikerezeption während der Jahrhundertmitte	171

III. DIE ANTIKE IM ZEITGENÖSSISCHEN GESCHICHTSDENKEN

Aufklärerische Geschichtsideologie, klassizistische Geschichtsverklärung, antichristliche Gedächtnispolitik und idealistische Geschichtsphilosophie – 181

1. Rousseaus aufklärerische Geschichtsideologie: <i>Anciens</i> und <i>Modernes</i> im geschichts- philosophischen Entwicklungsmodell des <i>Discours sur l'inégalité</i>	185
2. Winckelmanns klassizistische Geschichtsverklärung: Von der Idealisierung der Griechen zur Idealisierung der griechischen Geschichte	227
3. Voltaires antichristliche Gedächtnispolitik: Der <i>Éloge historique de la Raison</i>	235
4. Geschichtliche Differenz Erfahrung und Griechentum als sentimentalische Gegen- welt in Schillers Lyrik und Philosophie	247

IV. THEMENBEREICHE

Antik-zeitgenössische und antik-orthodoxe Konfliktinszenierungen im aufklärerischen Antikediskurs – 287

1. Anthropologie: Anakreonische Aufwertung des Menschen als Sinnenwesens, epikureische Glückserfüllungen und ganzheitliche Entfaltung im Diesseits 291
2. Kosmologie und Theologie: Materialismus, Pantheismus und monistische Variationen 295
3. Ein kosmologischer Sonderfall – Platonismus: Pluralisierungen, Popularisierungen, Polarisierungen 311
4. Genieästhetik und Poetologie: Eroberung der Schöpferkraft, Sakralisierung der Inspiration und der Verkündungsauftrag des Dichters und der Dichtung 345

V. SCHWERPUNKTANALYSE POLITIK

Die Reetablierung säkularer Herrschaftslegitimation im Medium politisierter Antikerezeption – 357

1. Exkurs: Historische Korrelationen von Religion und Politik 361
2. Rousseaus politiktheoretische Grundlegung innerweltlicher Argumentationsmuster im *Contrat social* 383
3. Popularisierung republikanischen Denkens in der zeitgenössischen Tragödiendichtung – Voltaire, Lessing, Schiller 427
4. Historische Vollkommenheit und zeitloser Vorbildcharakter: Die gesellschaftspolitischen Implikationen der antiorthodox-philhellenischen Philosophie in Hölderlins Tübinger Hymnen 461
5. Politische Irrwege griechischer „Schwärmer“ – Hölderlin reflektiert das Scheitern der Französischen Revolution 481

VI. ENTWICKLUNGSVERLÄUFE

Neue Ideologien, Distanzierungen, synthetisierende Versöhnungen – 523

1. Neue Ideologien im revolutionären Frankreich 527
2. Distanzierungen vom Antikekult und Relativierungen des Antikebildes bei Lessing und Schiller 533
3. Neue Synthesen und Versöhnungen des antik-christlichen Kulturkonflikts in Hölderlins Spätwerk 549

AUSBLICK 599

LITERATURVERZEICHNIS 617

EINLEITUNG

1. Themeneinführung

Als große abendländische Kulturperioden erscheinen uns im historischen Rückblick solche, die in ausgeprägtem Maße symbolische Ausdrucksformen für die zeitgenössische Selbstdarstellung suchen. Zu diesen Zeiten erschöpft sich auch die Antikerezeption nicht in gelehrt-antiquarischen Aneignungen, sondern dient der zeitgenössischen Selbstreflexion. Aufgrund der historischen Narrative, die in diesem Zuge entstehen, erscheinen solche Kulturperioden oftmals bereits in der kulturellen und geistespolitischen Selbsterzählung¹ als ‚Epochenschwellen‘;² als „Zeiten gesteigerten geschichtlichen Wandels“.³ Im historischen Rückblick erscheint es als ob, sie

durch gesteigerte Mischungsintensitäten, Übergangslagen und Interferenzen von Altem und Neuem charakterisiert sind. In ihnen werden historische Ambivalenzkonflikte des Kultursubjekts ausgetragen; weshalb dieser Konflikt häufig dadurch gelöst wird, dass nicht das radikal Neue sich durchsetzt, sondern das Neue in den Präsentations- und Wahrnehmungsmustern des Alten.⁴

Dies gilt etwa für die Italienische Renaissance, für den Deutschen Humanismus, für das England der Glorious Revolution und für die Europäische Aufklärung, der sich die vorliegende Studie zuwendet.

Warum wurde Jerusalem, die Welt des Alten Testaments, nicht das ästhetische Ideal des 18. Jahrhunderts? Warum die Griechen, warum nicht die Juden? – Meine Frage geht von der gewiß naiven Überlegung aus, daß für die christlich imprägnierten neuzeitlichen Gesellschaften Europas Jerusalem als religiöses und

¹ Den Begriff der ‚Geistespolitik‘ übernehme ich von Karlheinz Stierle (2003), der ihn in seiner Petrarca-Monographie in jenem Zusammenhang verwendet, in dem er nachzeichnet, wie Petrarca auf den Mythos des ‚finsternen‘ Mittelalters als eines Zeitalters der Illegitimität hinarbeitet und damit aktiv ‚Epochenbildung‘ betreibt (S. 713-743); Stierle bezeichnet dies u.a. als „eine geistespolitische Unternehmung“ (S. 741).

² „Schwellen und Schwellenerfahrungen passieren nicht, sie werden gemacht“, stellt auch Joseph Vogl ([1999] 2010), S. 7, fest.

³ Pittrof (2015), S. 22.

⁴ Ebd.

politisches, daher auch als ästhetisches Vorbild und Muster doch näher läge als Athen, die griechische Antike.⁵

– Vielleicht ging es genau darum: die religiösen und politischen Grundfesten Europas in Frage zu stellen? Vielleicht bedurfte man in diesem Zuge eines kulturellen Gegenmodells, eines Modells also, das erlaubte, die eigene Tradition zu reflektieren und sich ihr gegenüber neu zu positionieren? – Die vorliegende Studie weist in detaillierten Einzelanalysen nach, dass die Omnipräsenz von antiken Motiven, Stoffen und Ideen in den Werken des 18. Jahrhunderts nicht zufällig ist, sondern dass sich mit ihrer Verwendung zumeist eine kritische Absicht verbindet: Die zeitgenössische Antikerezeption dient der Emanzipation von gesellschaftlich etablierten und machtpolitisch autorisierten Glaubensmustern und ist damit integraler Bestandteil der Aufklärungsbewegung. Ihre emanzipatorische Stoßrichtung setzt die Studie definitorisch mit dem Säkularisierungsbegriff gleich: Die Genese des Ideenpluralismus bricht eine einheitliche religiöse Weltdeutung auf und im selben Zuge, in dem kein Konsens mehr über die Gottesvorstellung herrscht, werden die jenseitige Rechtfertigung der Ständegesellschaft und die sakrale Herrschaftslegitimation obsolet. Langfristig wird die Demokratisierung also auch als eine Konsequenz aus der Genese des Ideenpluralismus notwendig. Die Antikerezeption wirkte während der Aufklärungszeit auf beide, einander wechselseitig bedingende Prozesse dynamisierend und stabilisierend, weil man aus ihr sowohl philosophische, weltanschauliche und politische Anregungen als auch eine kulturelle Legitimationsgrundlage und entscheidende Berufungsinstanz gegen die etablierte Religionskultur und gegen das bestehende Herrschaftssystem bezog. Die doppelte Stoßrichtung der zeitgenössischen Antikerezeption führen etwa eindrucksvoll Rousseaus geschichtsphilosophische und staats-theoretische Werke vor Augen: In einem Zuge protegiert er republikanische Anschauungen wie er sich gegen das zeitgenössische

⁵ Mit diesen Fragen leitet Gerhard Kurz seinen Aufsatz *Athen und Jerusalem. Die Konkurrenz zweier Kulturmodelle im 18. Jahrhundert* (1997) ein; hier S. 83. – Kurz untersucht nicht nur das Rivalitätsverhältnis, sondern erinnert auch an die Synthesen zwischen den beiden Paradigmen; ebd.: „Diese Fragen sind auch deswegen naiv, weil sie eine Alternative suggerieren – Athen oder Jerusalem –, die es auf das Ganze gesehen, in der neuzeitlichen Geschichte so nicht gab. Es gab mehr eine Koexistenz oder eine Synthese als eine Alternative zwischen Athen oder Jerusalem.“ Zum Schluss seines Aufsatzes bringt er v.a. für den staatsphilosophischen Bereich auch die emanzipatorische Dimension des Paradigmas Athen zur Sprache. Vgl. ebd., 92f. – Andrea Polaschegg ergänzt in ihrem Beitrag *Athen am Nil oder Jerusalem am Ganges?* (2008) die „um 1800“ präsenten Kulturmodelle noch um Ägypten, Persien, Indien und die Germanen. – Demgegenüber geht es in dieser Arbeit nicht um die Frage nach dem kulturellen *Ursprung*, die Polaschegg im Blick hat, sondern um die Modellierung eines *Kulturkonflikts* (hierzu auch weiter unten Kapitel 4 der Einleitung).

Christentum richtet, und zwar sowohl unter theologischen wie staatsrechtlichen Gesichtspunkten. Beredtes Beispiel ist der *Contrat Social* von 1762 (Kapitel V 2), nicht nur ein ‚Klassiker‘ der Staatstheorie, sondern auch ein Grundtext der Französischen Revolution (Kapitel V 2.5, VI 1).

Zwischen Antike und Christentum prägten sich zahlreiche Beziehungsformen aus (Kapitel I). Schon aufgrund ihrer dynamischen Reziprozität sind beide nicht als feste Größen zu betrachten: Auf der einen Seite speiste sich die kulturelle, die gesellschaftliche und politische Entwicklung des christlichen Abendlands stets wesentlich aus der Antikerezeption. Auf der anderen Seite bestimmten die zeitgenössischen Bedürfnisse stets das Antikebild und die Rezeptionen. Das Spektrum antik-christlicher Beziehungsformen erstreckt sich von Metamorphosen der vorchristlich-antiken Kultur im ganz frühen Christentum und christianisierenden Vereinnahmungen der antiken Hochkultur während des Mittelalters über renaissancehumanistische Versöhnungsmuster und barocke Synthesen bis hin zur Ausprägung von Rivalitätsverhältnissen, die ganz unterschiedlich motiviert sind: Varianten antik-christlicher Konkurrenzverhältnisse können die zeitgenössische Kultur sowohl verherrlichen als auch herabwürdigen. Für die erste Variante bietet der Französische Klassizismus, für die zweite Variante bietet die europäische Aufklärung das imposante Beispiel. Denn die Aufklärungsbewegung verfolgt weitgehend ein polarisierendes Konfrontationsmuster: Sie stilisiert die Antike zu einem idealen Gegenmodell, welches dazu dient, Kritik an der zeitgenössischen Glaubenskultur, an der Gesellschaftsstruktur und am Herrschaftssystem zu üben. Die aufklärerischen Leitbilder sind zwar zuerst Sparta und das republikanische Rom, später das Athen im Zeitalter des Perikles. Doch die realen Geschichtsepochen der Antike sind für die aufklärerische Antike-Ideologie von untergeordneter Bedeutung: Die Paradigmenbildungen begünstigen Imaginationen der Antike. Die Antike der Aufklärungsbewegung ist eine Fiktion mit Interessencharakter.⁶ – Und die zeitgenössischen Schriftsteller reflektieren diesen Fiktionscharakter und das imaginative Potential der Antike: Wilhelm von Humboldt klagt 1804 in einem Brief, den er aus Latium an Goethe schreibt, über das Einsetzen der Ausgrabungen des Forum Romanum in Rom, weil er einen Verlust an Einbildungskraft befürchtet: „Es kann höchstens ein Gewinn für die Gelehrsamkeit auf Kosten der Phantasie sein.“⁷ Goethes Sekretär Friedrich Wilhelm Riemer berichtet, dass Goethe im Jahr 1811 in einer seiner Tischreden über das Griechendrama *Iphigenie auf Tauris* rückblickend festgestellt habe, dass es „ungeschrieben geblieben“ wäre, hätte er

⁶ Zum Themenkomplex der Geschichtsdeutung als ‚Machtkampf‘ im Allgemeinen siehe Koschorke (2012), S. 224–229.

⁷ Wilhelm von Humboldt, An Goethe am 23. August 1804; in: Briefe, S. 263.

zuvor ein „erschöpfend[es]“ „Studium der griechischen Sachen“ betrieben.⁸ Friedrich Schlegel pointiert diese affirmativen Imaginationen der Antike in einem der *Athenäums*-Fragmente: „Jeder hat noch in den Alten gefunden, was er brauchte, oder wünschte; vorzüglich sich selbst.“⁹ Den instrumentalisierten Fiktionscharakter der Antike stellt diese Studie klar heraus. Es handelt sich um eine Meistererzählung im Prozess der kulturellen und politischen Selbsterfindung Europas.¹⁰ Zugespitzt formuliert: Mit dem ‚Narrativ Aufklärung‘ wurde als Legitimationsgrundlage eine neue Antike – die *Freiheitsantike* – gleich mit modelliert. Dieses epochenbildende Projekt strahlt bis in die Lehrbücher unserer Gegenwart hinein aus.¹¹

Von *einem* Christentum kann in Westeuropa spätestens seit der Reformation nicht mehr die Rede sein; es fächert sich in vielfältige Glaubensrichtungen auf, die regional unterschiedlich ausgeprägt sind. Doch obwohl die Autoren, denen sich die vorliegende Studie zuwendet, unter gesellschaftlichen Bedingungen schreiben, in denen unterschiedliche Konfessionen Einfluss ausüben, stimmt diejenige Religionskritik, die sie *im Medium antik-christlicher Oppositionsbildungen formulieren*, weitgehend überein:¹² Sie verbinden mit der Antike die Leitidee einer Freiheit, welche sowohl die ganzheitliche Entfaltung im Diesseits als auch ethisch-moralische Selbstgesetzgebung und gesellschaftspolitische Eigenverantwortung umfasst. Zu dieser antik-christlichen Oppositionsbildung zählt, dass die Schriftsteller Anschauungen des Pantheismus, des Stoizismus und des Epi-

⁸ Goethes Tischrede vom 20. Juli 1811. In: Riemer (1841), Bd. 2, S. 716. – Zur Konstitution und Korrektur von Goethes Antikebild durch die Begegnung mit ihrer historischen Realität in Italien siehe Osterkamp (1997).

⁹ *Athenäums*-Fragment Nr. 151; zitiert nach: KA II, S. 189.

¹⁰ Diese Worte entlehne ich der Profilbeschreibung von Albrecht Koschorkes Forschungsstelle *Kulturtheorie und Theorie des politischen Imaginären* (http://www.unikonstanz.de/kulturtheorie/profil_de.htm; letzter Zugriff: 29.12.2015).

¹¹ Vgl. etwa die Einleitung von Klaus Roth (2006), S. 13, zum Kapitel *Antike* des Lehrbuches über *Demokratie-Theorien*: „Die Fundamente unseres Politikdenkens wurden von den alten Griechen gelegt, die im Rahmen der antiken Polis erstmals in der Weltgeschichte die Selbstbestimmung und -verwaltung autarker Bürgerschaften unter Mitwirkung breiter Schichten der Bevölkerung praktizierten und im fünften und vierten vorchristlichen Jahrhundert direkte oder unmittelbare Demokratien realisierten.“ – Demgegenüber verfolgt die vorliegende Studie eine andere Perspektive, der zufolge zu formulieren wäre: „Die alten Griechen legten nicht die Fundamente unseres Politikdenkens, vielmehr wurde umgekehrt das eigene Politikdenken in vielen historischen Epochen durch selektive und idealisierende Rückgriffe auf die Antike plausibel gemacht und legitimiert. Zum Teil dient die Antike sogar heute noch zur Traditionalisierung des eigenen politischen Credos, wie das eben zitierte Lehrbuch illustriert.“

¹² Einen anderen Schwerpunkt setzen Hildebrandt/Kurbjuhn/Martus (2016), welche die regionale Heterogenität der antikisierenden Referenzsysteme betonen.

kureismus gegen die dualistische Kosmologie der Orthodoxie, gegen die Idee eines allmächtigen Herrschergottes, dessen *providentia* die diesseitige Geschicke determiniert, und gegen den christlichen Leib-Seele-Dualismus mit seiner Sinnefeindlichkeit ausspielen.

2. Forschungsstand, Aufbau der Studie und Schwerpunktbildungen

Die Forschungsliteratur zu den Themenkomplexen Antike, Antikerezeption, Antike und Christentum im Allgemeinen sowie Antikerezeption im 18. Jahrhundert im Besonderen ist nahezu unüberschaubar und ebbt auch nach Jahrzehnten nicht ab, wie schon die Gründung entsprechender Forschungszentren und Sonderforschungsbereiche illustriert.¹³ Warum eine weitere Monographie? Einen fundierten Überblick über den gegenwärtigen Stand der Aufklärungsforschung bietet Stefanie Stockhorst in ihrem Beitrag *Aufklärung – Epoche, Projekt und Forschungsaufgabe* (2013). Doch trotz der Fülle an Literatur zur Antikerezeption an und für sich, illustriert dieser Forschungsüberblick, dass sich die Bedeutung, welche die Antike für die Aufklärungsbewegung einnimmt, im Bewusstsein der Forschung scheinbar nicht durchsetzen konnte. Denn der Begriff der Antike fällt in diesem Überblick nur in einem einzigen Satz: „Hatte die Renaissance die Antike für das christliche Abendland verfügbar gemacht, so projizierte die Aufklärung die überlieferten Wert- und Normbestände auf eine säkulare Moderne.“¹⁴ Und was ist mit der Antike? Bleibt diese dabei nicht die zentrale Berufungsinstanz? Lässt sich der von den Aufklärern inszenierte antik-zeitgenössische und antik-christliche Kulturkonflikt nicht geradezu als ‚epochemachend‘ bezeichnen? In dem nach Begriffen gegliederten *Handbuch Europäische Aufklärung* aus dem Jahr 2015 findet sich zwischen *Adel* und *Zensur* kein Artikel über die Antike. – Doch das ist nur die eine Seite der Medaille. Denn die hier verfolgte Perspektive ist trotzdem nicht neu; unter den Titeln ‚Antike und Moderne‘, ‚Antike und Aufklärung‘, ‚Humanismus und Aufklärung‘ und ‚Aufklärung und Klassizismus‘ entstehen seit jeher Bücher, vor allem Sammelbände.¹⁵

¹³ Hingewiesen sei auf den Sonderforschungsbereich *Transformationen der Antike* an der HU Berlin, der von 2005 bis 2016 durch die DFG gefördert wurde. Das *Interdisziplinäre Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung* (IZEA) in Halle legt zwar keinen ausschließlichen Schwerpunkt auf die Antikerezeption, doch bringt sie fortlaufend neue Publikationen zur Aufklärung hervor.

¹⁴ Stockhorst (2013), S. 21.

¹⁵ In den vergangenen fünfzehn Jahren sind zahlreiche Sammelbände im thematischen Umfeld entstanden, etwa der von Rainer Wiegels und Winfried Woesler (2002) hrsg. Band *Antike neu entdeckt*, der einen Schwerpunkt auf die Osnabrücker Region legt; der von Walter Jens und Bernd Seidensticker (2003) hrsg. Band über *Ferne und Nähe der Antike*; derjenige von Veit Elm, Günther Lottes und Vanessa de Senarclens

Dass die Antike der Aufklärung und des Klassizismus eine ‚moderne‘ Antike ist, dürfte spätestens seit Nietzsche ein Topos sein. Er konstatiert über „Winckelmanns und Goethes Griechen“: „es war Alles über alle Maaßen historisch falsch, *aber* – modern, wahr!“¹⁶ Auf dieser doppelten Grundlage des Forschungsstands: der relativen Bekanntheit und der relativen Unbekanntheit, entstand diese Untersuchung mit dem Ziel, systematisch das Feld der traditions- und religionskritisch motivierten Antikerezeption der Aufklärungsbewegung abzustecken. Die philosophiehistorische Forschung weiß, dass die aufklärerische Religionskritik stark auf Autoren der Antike zurückgreift, auf Epikur, Lukrez und Cicero.¹⁷ Neuere Studien untersuchen, inwiefern das aufklärerische Interesse nicht nur den Philosophen der vorchristlichen Ära gilt, sondern auch solchen, die sich während der Spätantike bereits selbst mit dem Christentum auseinandersetzen.¹⁸ Doch wurde die traditions- und religionskritisch motivierte Antikerezeption für den Bereich des *Literarischen* nicht in gleicher Weise eingehend untersucht. Die philosophiehistorische Forschung ergänzt diese Arbeit also um eine dezidiert literaturwissenschaftliche Sichtweise, indem sie vornehmlich literarische Texte in den Blick nimmt. Dabei tun sich signifikante Schnittpunkte zu zwei anderen germanistischen Qualifikationsschriften auf, zur Dissertation von Dorothee Kimmich über *Epikureische Aufklärungen* (1993) und zur Habilitationsschrift von Thomas Pittrof über *Synkretismus und Epochenschwelle* (2015). Mit Kimmich teilt die vorliegende Arbeit das Interesse für die aufklärerische Funktionalisierung der Antike, mit Pittrof die kulturhermeneutische Sichtweise (dazu weiter unten Kapitel 4). In zwei spezifischen Perspektivbildungen soll ihr eigener Beitrag zur Erforschung der Antikerezeption liegen: Zum Ersten unterscheidet sie systematisch verschiedene Formen von antik-zeitgenössischen und antik-christlichen Beziehungsverhältnissen. Zum Zweiten fächert sie die verschiedenen Bereiche des Denkens auf, in denen die Aufklärer die Antike zur

(2009) über *Die Antike der Moderne*, die von Martin Vöhler und Hubert Cancik (2009 und 2015) hrsg. Bände über *Humanismus und Antikerezeption im 18. Jahrhundert*, der von Thorsten Valk (2014) hrsg. Band über *Heikle Balancen. Die Weimarer Klassik im Prozess der Moderne* und schließlich der von Annika Hildebrandt, Charlotte Kurbjuhn und Steffen Martus (2016) hrsg. Band über *Topographien der Antike in der literarischen Aufklärung*. – Monographien sind demgegenüber seltener. Salvatore Settis (2005) vollzieht den kulturgeschichtlichen Wandel dessen nach, was als ‚klassische‘ Antike gilt. Hans-Jürgen Schings (2017) widmet sich der *Klassik in Zeiten der Revolution*.

¹⁶ Nietzsche, KSA 13, S. 140, Fragment Nr. 11 [330]. – Das Wort von der ‚modernen Antike‘ ist bis in die gegenwärtige Forschung hinein ein recht beliebtes. So nennt Alt (2006) den Untertitel eines Aufsatzes *Schillers moderne Konstruktion der Antike* und *Moderne Antike* lautet auch der Titel der Winckelmann-Jubiläumsausstellung in Weimar von Décultot u.a. (2017).

¹⁷ Vgl. Schröder (2009), S. 29.

¹⁸ Siehe hierzu die Arbeiten von Schröder (2009) und (2011).

Berufungsinstanz wählen und die Antikerezeption aufklärerisches Innovationspotential erhält. Diesen beiden Perspektiven entspricht auch der Aufbau der Studie:

Der Erste Teil vollzieht eine *Grundlegung zur Typologie der Aneignungsstrategien und Begegnungsformen zwischen Antike und Christentum* und systematisiert anhand signifikanter historischer Beispiele antik-christliche Beziehungsverhältnisse. Der Zweite Teil ist als *Historisch-systematische Einführung* konzipiert. Er stellt einerseits die antik-zeitgenössischen Vergleichsmomente im 17. und 18. Jahrhundert einander gegenüber, bietet damit einen historisch konkreten Problemaufriss über zeitgebundene Formationen des Antikediskurses und skizziert, wie die Antike in den kulturellen Aufklärungsdebatten zum Leitmodell formiert wird (Kapitel II 1). Andererseits resümiert dieser Teil anhand von Winckelmanns wirkungsmächtigem Werk die Grundmerkmale des zeitgenössischen Antikebildes (Kapitel II 2). Ein Aufriss über die Gestaltbildungen und Formierungen der Antike, welche das zeitgenössische Geschichtsdenken hervorbringt, schließt sich als Dritter Teil an. Der Vierte Teil fächert systematisch die Diskursfelder auf, in denen die Antike zur Berufungsinstanz gewählt wird. Zu unterscheiden sind die Bereiche Anthropologie, Kosmologie, Theologie sowie Ästhetik und Poetologie. Die polarisierenden Erscheinungsformen des zeitgenössischen Platonismus werden als kosmologischer Sonderfall betrachtet (Kapitel IV 3). Ein besonderer thematischer Schwerpunkt liegt auf der Staatsphilosophie und der politischen Herrschaftslegitimation, weswegen dieses Themengebiet in einem eigenen Teil, dem Fünften Teil der Arbeit analysiert wird. Denn nicht nur die hier gebotene Unterteilung ist heuristisch. Auch in den behandelten Werken zeigt sich, dass die Bereiche des Denkens eigentlich nicht strikt voneinander zu trennen sind, weil sie sich wechselseitig durchdringen und auf vielfältige Weise ineinandergreifen. Insofern kommen trotz der Gliederung nach Themenbereichen auch in jedem Teil des Buches immer auch Themen aus anderen Bereichen zur Sprache. Der Aufbau bietet also *Variationen auf eine These mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen und aus verschiedenen Ordnungsperspektiven*. Weil sich das Ineinandergreifen der verschiedenen Themen besonders eindrucksvoll im Bereich der Politik nachvollziehen lässt, liegt auf diesem ein Schwerpunkt des Buches. Mit den antik-christlichen Polarisierungen, welche Schriftsteller der Aufklärungsbewegung verfolgen, gehen verschiedenartige Entwicklungen im Antikediskurs einher, wie der Sechste Teil der Studie resümiert. Sie schließt mit einem Ausblick, der skizziert, wie die Antike als Berufungsinstanz in der Aufklärungsbewegung einerseits an Bedeutung verliert und wie sie andererseits im Vormärz wieder mit neuen politischen Energien beseelt wird, wie also weiterhin divergente Ausprägungen antik-zeitgenössischer Beziehungsformen nebeneinander fortbestehen.

Das Anliegen dieser Studie ist zwar mitunter ein systematisierendes und kategorisierendes, doch erschöpft sie sich nicht darin, einen ‚Überblick‘ über die Antikerezeption im Aufklärungszeitalter bieten zu wollen. In jedem Teil dieser

Arbeit fächern ausgewählte Analysen die Leithese von der aufklärerischen ‚Polarisierung der Antike‘ auf; sie sollen diese nicht einfach plakativ bestätigen, sondern sie variieren und problematisieren sie auch. Von den sechs Hauptteilen dieser Arbeit sind zwar manche eher übergreifend, andere eher analytisch-interpretativ angelegt. Doch auch die eher resümierenden und übergreifenden Teile der Arbeit bieten stets einige Modellinterpretationen. Finden sich Modellinterpretationen in eher überblicksartigen Teilen der Arbeit, sind die entsprechenden Unterkapitel mit der Bezeichnung „Vertiefung“ gekennzeichnet.

3. Begriffsbestimmungen

3.1 Antike, Christentum, Orthodoxie, Abendland

Die Antike der Aufklärungsbewegung ist zwar eine Fiktion mit Interessencharakter und entspringt einer spezifisch historischen Konfliktlage. Doch ist diese Fiktion nicht völlig beliebig, sondern gründet sich auf der intensiven Rezeption vorchristlicher Philosophie, deren Anschauungen die zeitgenössischen Schriftsteller mustern, filtern und zu neuen Weltentwürfen synthetisieren. Das antik-christliche Konfrontationsmuster, welches sie dabei verfolgen, ist zwar zeitgebunden, gewählt und inszeniert. Doch die Streitschriften, die hellenistische und philhellenische Philosophen während Antike und Spätantike gegen das Christentum verfassten, zeigen, dass durchaus Konfliktpotential zwischen den Leitvorstellungen der beiden Kulturtraditionen besteht. Die wichtigsten Quellen, von denen wir heute Kenntnis besitzen, stammen von Kelsos (Ἀληθὴς λόγος, *Wabres Wort*, um 178 n.Chr.), Porphyrios (Κατὰ Χριστιανῶν, *Gegen die Christen*, nach 270 n.Chr.) und dem römischen Kaiser Julian (Κατὰ Χριστιανῶν,¹⁹ *Gegen die Christen*, 362/63 n.Chr.). Lessings Interesse an den „heidnischen Philosophen, welche“, so seine Worte, „in den ersten Jahrhunderten wider das Christentum schrieben“,²⁰ ist belegt. Ihn hatte der Gedanke fasziniert, Einblick in die 15 Bücher *Gegen die Christen* des Neuplatonikers Porphyrios zu gewinnen, weil er meinte, dieser müsse der „gefährlichste gewesen sein, so wie er, aller Vermutung nach, der scharfsinnigste und gelehrteste war“,²¹ doch sind bis heute nur einige Fragmente von ihm überliefert.²² Auch Kaiser Julian wird von einigen Aufklä-

¹⁹ Unter dem Titel *Contra Galilaeos* existiert eine neuere textkritische Ausgabe von Emanuela Masaracchia (Rom 1990). Ich folge der Rekonstruktion von Johannes Neumann (*Iuliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*; Leipzig 1880) sowie seiner deutschen Übertragung (*Kaiser Julians Bücher gegen die Christen*; Leipzig 1880).

²⁰ Vgl. Lessing, FA IX, Anti-Goeze. Sechster, S. 212.

²¹ Ebd.

²² Siehe hierzu genauer Schröder (2009), S. 31f.

ern anerkennend erwähnt, so etwa von Voltaire (vgl. Kapitel I 3.2.3). Ob von einer eingehenden Kenntnis der überlieferten Fragmente ausgegangen werden kann, muss offen bleiben.²³ Doch stimmen die Argumentationsmuster der Aufklärer in einem beachtenswerten Maße mit denjenigen der antiken Philosophen überein.²⁴ Schon die antiken Philosophen werfen eine Kluft zwischen dem irrationalen Weltbild der christlichen Offenbarungslehre und den rationalen Denkfiguren der Philosophie auf.²⁵ Überdies lehnen sie sowohl das christliche Gottesbild²⁶ als auch den christlichen Anspruch auf ein Wahrheitsmonopol entschieden ab.²⁷ In den Worten des Kaisers Julian: „Alle Völker sind priesterlich von Natur und der Gotteserkenntnis fähig, und doch rühmen sich deswegen, wie man sieht, allein die Hebräer.“²⁸ – Während der europäischen Frühaufklärung prägen sich der Kult der Vernunft und das Plädoyer für Toleranz und Glaubensfreiheit aus. Diese beiden Paradigmen speisen sich mitunter aus der intensiven Rezeption der griechischen Philosophietradition und wurden unter dem Gesichtspunkt der antichristlichen Polarisierung gewählt. So verwundert es nicht, dass sie auf signifikante Weise mit den zwei zentralen Wertmaßstäben übereinstimmen, welche schon die spätantiken Philhellenen der christlichen Glaubenskultur entgegensetzten.²⁹

²³ Schröder (2009), S. 47-50, diskutiert diese Frage zwar nicht für die Schriftsteller, aber für einige Philosophen der Aufklärung.

²⁴ Zu den antiken und spätantiken Argumenten gegen das Christentum siehe die Studie von Nestle mit dem Titel *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum* (1948). Sie baut auf die früheren Arbeiten von Harnack auf, bietet Informationen zur Überlieferung der antiken Streitschriften und ihrer Rekonstruktion aus den Gegenquellen (S. 600f.) sowie eine systematische Zusammenfassung der griechisch-römischen Argumentationstypen gegen das Christentum (S. 605). – Siehe außerdem die neuere Untersuchung von Cook (2004) sowie diejenigen von Schröder (2009) und (2011).

²⁵ Siehe hierzu ausführlich Nestle (1948), S. 608f., S. 613, S. 623ff. – Einige Beispiele aus Julians *Librorum contra Christianos* (die Seitenzahlen der Nachweise beziehen sich im Folgenden auf die deutsche Übersetzung von Neumann (1880); Kurztitel: *Gegen die Christen*; die Strukturierung des Textes nach Ziffern ist identisch mit Neumanns im selben Jahr erschienenen griechisch-lateinischen Ausgabe von *Contra Christianos*): Julian/Neumann (1880), *Gegen die Christen I.*, 39 AB, S. 4; I., 44 B-86 A, S. 5f; I., 96 C-99 E, S. 7-11; I., 253 A-291 A, S. 34-38.

²⁶ Vgl. hierzu Kapitel I 3.2.1.

²⁷ In seinen *Büchern gegen die Christen* wendet sich Julian offensiv gegen die Missionierungsbestrebungen der Christen (vgl. Julian/Neumann (1880), *Gegen die Christen I.*, 52 B, S. 4) und gegen ihren exklusiven Wahrheitsanspruch (ebd. I., 43 A-B, S. 4).

²⁸ Julian/Neumann (1880), *Gegen die Christen I.*, 176C, S. 23.

²⁹ Der römische Kaiser Julian erhielt später den diffamierenden Beinamen *Apostata*, der „Abtrünnige“, weil seine Religionspolitik (361-363 n.Chr.) darauf zielte, den gesell-

Ebenso wenig wie *die* Antike gibt es *das* Christentum.³⁰ Auch in diesem Fall gilt: Spricht die Studie vom ‚Christentum‘ so folgt sie damit dem Bild, welches ein Werk von ihm entwirft. Die hier behandelten Schriftsteller entstammen ausnahmslos der westeuropäisch-christlichen Kultur. In dieser Hinsicht handelt es sich bei ihnen also fraglos um Christen. Inwiefern ist es dann gerechtfertigt, von antik-christlichen Polarisierungen und Oppositionsbildungen zu sprechen? Die Studie folgt damit zwar derjenigen Perspektive, die in den zugrundegelegten Werken entwickelt wird, doch subsumiert sie damit sehr verschiedenartige Konstellationen unter einem Leitbegriff. Denn ob mit einer antik-christlichen Polarisierung eine Anfeindung des Christentums ‚von außen‘ vorliegt oder ob eine antik-christliche Konfliktszenierung einer Erneuerung des Christentums ‚von innen‘ dienen soll, ist damit noch nicht gesagt. Die Studie fällt dieses Urteil auch nicht. Denn wollte sie dies tun, müsste sie von den zumeist literarischen Werken auf das Selbstverständnis der Schriftsteller schließen. Doch deren religiöses Gefühl und deren kulturelle Identifikation stehen hier nicht zur Disposition. Um kenntlich zu machen, dass es sich bei dem jeweiligen Bild des Christentums um eine spezifische Variante handelt, die von den Autoren entworfen, als zeitgenössisch deklariert und als korrekturbedürftig dargestellt wird, und um dieses Christentum von demjenigen zu unterscheiden, welches die Autoren möglicherweise selbst verfechten, verwendet die Studie häufig den Begriff der *Orthodoxie*.³¹ Dass auch dies keine objektive Konstante ist, dürfte aus dieser Definition klar geworden sein.

schaftspolitischen Einfluss des Christentums zu mindern und damit die Konstantinische Wende rückgängig zu machen. Siehe hierzu ausführlich Kapitel I 3.2.

³⁰ Trutz Rendtorffs Artikel *Christentum* (1972) in den von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck hrsg. *Geschichtlichen Grundbegriffen* stellt die Offenheit als Eigenart des Begriffes heraus. Somit wird in seiner Darstellung bereits der Begriff des Christentums selbst zum Resultat der Durchsetzung des Ideenpluralismus (vgl. weiter unten Kapitel 3.3): „Der Begriff ‚Christentum‘ gehört nicht der theologisch-dogmatisch Fachsprache an, sondern verdankt seine allgemeine Bedeutung jener religiösen Emanzipation, die das, was Thema der Theologie und der Praxis der Kirche ist, in einer Allgemeinheit und Beziehungsvielfalt wahrzunehmen sucht, die die Grenzen der theologisch-kirchlichen Sprachwelt sprengt. So ist der Begriff aufs engste mit dem Prozeß der neuzeitlichen Emanzipation verbunden [...]. Mit dem Begriff ‚Christentum‘ vollzog sich eine Auseinandersetzung um das Recht, zu bestimmen, was das Wesentliche und aktuell Wirkliche der christlichen Religion sei. Dieses Recht wurde der alleinigen Zuständigkeit der Kirche und ihrer Theologie streitig gemacht.“ (S. 772)

³¹ In diesem Sinne ist der Begriff etwa bei Lessing geläufig. – Dass der Begriff der ‚Orthodoxie‘ auch in der Forschungsliteratur zum 18. Jahrhundert wie selbstverständlich verwendet wird, um eine Religionskultur zu bezeichnen, die gleichermaßen etabliert wie veraltet ist, illustriert etwa der Artikel von Auerochs (2008) über *Wieland und die Religion*.

Dass sich Religion notwendig individualisiert,³² lässt sich nicht nur anthropologisch aus der Individualität des Denkens und Fühlens ableiten, sondern an den historischen Entwicklungen selbst beobachten. Wird nämlich spätestens mit der Reformation und den durch sie ausgelösten Folge- und Gegenbewegungen³³ in Westeuropa die Idee des *einen* Christentums hinfällig, so entbindet die Ausdifferenzierung von religiösen *und* ‚weltlichen‘ Weltdeutungsmustern im Zeitalter der Aufklärung dann eine weitere Konsequenz: Nicht mehr nur das kirchlich organisierte Religionssystem steht im späteren 18. Jahrhundert zur Diskussion, sondern das Christentum in aller Grundsätzlichkeit selbst. Und hier haben auch die in dieser Studie behandelten Werke ihren historischen Ort. Es hieße, die Sichtweise auf die Werke und das ‚lange 18. Jahrhundert‘ zu verengen, wollte man von den literarischen Werken auf die ‚persönliche‘ Rechtgläubigkeit der Autoren schließen und diese in Frage stellen – denn müsste man zu diesem Zweck nicht Maßstäbe bemühen, die den Zeitgenossen selbst geschichtlich überholt erschienen und die sie energisch zu überwinden strebten? Es ist bekannt, dass sich etwa Hölderlin im Tübinger Stift zu einem Kenner der theologischen Tradition und der zeitgenössischen Orthodoxie ausbildete.³⁴ Gerade deswegen erscheint jedoch bemerkenswert, dass das Werk immer wieder Anschauungen spiegelt, die sich gegen die zeitgenössische Institutionenkirche richten, und dabei gleichzeitig das Ideal einer spirituellen Gemeinschaft weiterverfolgt. Programmatisch spricht der Titelheld des *Hyperion* zurzeit seiner jugendlichen Revolutionsbegeisterung von der „neue[n] Kirche“.³⁵

Was ist das ‚Abendland‘? Zum Ersten eine geographische Bezeichnung für den westlichen Teil Europas, der durch die untergehende Sonne versinnbildlicht wird. „[W]estlich gelegenes [L]and, occident“, lautet der knappe Eintrag in Grimms *Deutschem Wörterbuch*.³⁶ Zum Zweiten dient er als emphatischer Begriff für eine Kultur- und Wertegemeinschaft. Und damit ist er, zum Dritten, ein

³² Mit dieser Aussage greife ich eine der Thesen auf, die Wolfgang Braungart im Rahmen der Podiumsdiskussion auf der Jahrestagung 2014 der Hölderlin-Gesellschaft vorgetragen hat.

³³ Vgl. die konzise Zusammenfassung dieses religionsgeschichtlichen Prozesses, die Luhmann bietet ([1982] 1994), S. 130: „Die zunehmende Ausdifferenzierung und konfessionelle Binnendifferenzierung des kirchlichen Religionssystems hatte eine Reihe von Gegenbewegungen ausgelöst, die gegen die kirchlich organisierte Religion die individuelle Religiosität betont hatten – so Puritanismus, Jansenismus, Pietismus. Die Absage an kirchliche Vermittlung der Beziehung zu Gott war der Differenzpunkt gewesen, auf den es ankam“.

³⁴ Siehe hierzu die Studien von Franz (2006) und (2007).

³⁵ Hölderlin, DKA II, S. 40, Z. 20f. – In einem Brief an seinen Bruder vom 4. Juni 1799 spricht Hölderlin von einer „ästhetischen Kirche“; DKA III, Brief Nr. 180, S. 358, Z. 18 u. 25.

³⁶ Grimm (1854-1961), Bd. 1, Sp. 24.

höchst umstrittener Terminus. Kluges *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* berichtet wenig über dessen Herkunft, doch stellt es fest: „Seit dem 18. Jh. (nur deutsch) ideologisch gebraucht.“³⁷ In der Darstellung von Richard Faber handelt es sich sogar um *einen politischen Kampfbegriff* (1979).³⁸ – Zumeist wird das ‚christliche Abendland‘ in einem Atemzug mit der griechisch-römischen Kultur genannt.³⁹ Gerade weil der Begriff einerseits geläufig ist, obwohl andererseits keineswegs Klarheit darüber herrscht, worin die so bezeichnete Kultur- und Wertegemeinschaft eigentlich bestehen soll, wird der Begriff im Titel dieses Buches aufgegriffen: ‚Abendland‘ meint hier *eine synkretistische Mischkultur*. Dabei soll die paradoxe Titelformel *Antike und Abendland im Widerstreit* pointieren, dass sich der untersuchte Kulturkonflikt ‚im Eigenen‘ der Kultur vollzieht. Die Titelformel ist paradox, weil die ‚streitenden Gegner‘ keine Gegner sind: Der Konflikt dient der kulturellen Selbsterneuerung. Sich als ‚Abendland‘ zu sehen, ist eine spätere Selbstausslegung Westeuropas, in der die Antike prinzipiell immer bereits aufgehoben ist. Damit pointiert die paradoxe Titelformel vor allem eines: den *fortwährenden Verhandlungscharakter* der Kultur.⁴⁰

Als etwas Überzeitliches gibt es auch das Christentum nicht, es nimmt historisch verschiedene Gestalten an, und so geht es selbst im Rahmen der aufklärerischen Religionskritik immer um eine historisch gewachsene gegenwärtige Kultur, eine Kultur, die von den Zeitgenossen jedoch als überkommen empfunden wird. Aus diesem Grund dominiert im 18. Jahrhundert ein innerkulturelles Konfliktmuster; und weil die kulturellen Verhandlungen besonders intensiv

³⁷ Artikel ‚Abendland‘ zitiert nach der Online-Ausgabe von Kluges *Etymologischem Wörterbuch der deutschen Sprache* (2012): www.degruyter.com/view/Kluge/kluge.26 (15.7.2017). – Die wenigen weiteren Informationen, die dort geboten werden, lauten: „Gegensatzbildung zu nhd. Morgenland; ursprünglich fast nur im Plural, das Bestimmungswort mit der Bedeutung ‚Westen‘. Ersatzwörter für Okzident und Orient.“

³⁸ So der Untertitel von Fabers Monographie ([1979] 2002).

³⁹ So etwa im von Erich Bayer und Frank Wende hrsg. *Wörterbuch zur Geschichte* (1995), S. 1: „Bezeichnung für die zentrale Kultureinheit Europas, deren Grundbestand, neben dem Christentum als Kern, das griechisch-römische Kulturerbe der Antike ist, das seit der Rezeption durch die germanischen Völker in wiederholten Renaissanceen erneuert wird.“

⁴⁰ Dies ist keine begriffsgeschichtliche Studie und auch als Konzept ist das ‚Abendland‘ an sich hier nicht von leitendem Interesse; es wird in den nachfolgenden Kapiteln keine Ausprägung der Vorstellung vom ‚Abendland‘ verfolgt. Daher sei nochmal auf die Studie von Faber ([1979] 2002) hingewiesen. – Weder in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* noch im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* findet sich ein entsprechender Artikel.

sind, verwundert es nicht, dass sich auch die Europa-Idee zu dieser Zeit auszubilden beginnt.⁴¹

3.2 Modellieren, Inszenieren

Wird der aufklärerische Kulturkonflikt „modelliert“ oder ist er „inszeniert“? Beides stimmt, in je verschiedener Hinsicht. Am aufklärerischen Ungenügen an den zeitgenössischen Verhältnissen besteht kein Zweifel. Insofern geht es in dieser Arbeit um einen realen historischen Kulturkonflikt und sowohl um die *Modelle*, anhand derer er ausgetragen wird, als auch um die *literarischen Modellierungen*, die ihn ausbuchstabieren. – Ob die Modelle aber tatsächlich als „Athen und Jerusalem“ zu erfassen sind, wie zahlreiche Studien titeln,⁴² das wird hier nicht gleichermaßen entschieden bejaht. Zwar wird in den hier untersuchten Fällen ein Konflikt zwischen Antike und Christentum *inszeniert*, doch, wie oben bereits erläutert, lässt sich aus wissenschaftlicher Optik kaum konstatieren, dass es dabei um das Christentum schlechthin ginge, da dies historisch verschiedene Gestalten annimmt. Es geht um eine *gegenwärtige Kultur*, die christlich geprägt ist, und damit um eine dominierende *zeitgenössische Auslegung* des Christentums. *Insofern ist es nicht das ‚Modell Jerusalem‘, das zur Debatte steht.* – Doch anhand welcher Modelle wird der Kulturkonflikt dann ausgefochten? Die Studie verfolgt die Perspektive, dass die Modelle von idealisierter Freiheits-Antike und defizitärer Gegenwart überhaupt erst in ihrem Gegeneinander Kontur und damit Modellcharakter gewinnen. Indem Antike und christliche Gegenwartskultur einander gegenübergestellt werden, wird ein Konflikt zwischen zwei Parteien *inszeniert*, der als solcher *zwischen diesen beiden Parteien* nicht vorhanden ist. – Damit lassen sich ‚Modellierung‘ und ‚Inszenierung‘ graduell voneinander unterscheiden, auch wenn sie ineinander greifen: Die ‚Modellierung‘ meint die Gestaltung des Vorhandenen; demgegenüber fügt die Inszenierung dem tatsächlich Gegebenen etwas hinzu. *Inszeniert ist die Oppositionsbildung der historischen Modelle*, vermittelt derer der Konflikt ausgetragen wird. Die Inszenierung ist gewissermaßen die Binnenperspektive des Kulturkonflikts: Es handelt sich hierbei um den *Modus der Verhandlung*. Deswegen spricht die Studie in ihrem Titel, und damit ‚von außen‘, von den „Modellierungen eines Kulturkonflikts im Zeitalter der Aufklärung“, doch im Rahmen ihrer Untersuchung und damit *in der Innenperspektive der Modellierungen* stets von „Inszenierungen“.⁴³

⁴¹ Siehe hierzu den Artikel *Europa* von Steinkamp (2015).

⁴² Müller (2012) spricht im Untertitel seines Buches schon von: *Einmal mehr Athen versus Jerusalem*.

⁴³ So untersucht etwa das IV. Kapitel dieser Studie „Antik-zeitgenössische und antik-orthodoxe Konfliktinszenierungen im aufklärerischen Antikediskurs“.

3.3 Säkularisierung, Sakralisierung

Dem Begriff der *Säkularisierung*⁴⁴ ging derjenige der *Säkularisation* voraus.⁴⁵ Er ist abgeleitet vom lateinischen Wort ‚saeculum‘, welches „Zeit“, „Zeitalter“, auch „Jahrhundert“ bedeutet. Im Kirchenlatein meint er die irdische, die „zeitliche“ Welt.⁴⁶ Er tritt damit in Gegensatz zu transzendenten, überzeitlichen Werten und wurde für den historischen „Übergang von geistlichem Eigentum und Hoheitsrechten in weltlichen Besitz“⁴⁷ verwendet. Erst später prägte sich als Analogon für den kulturgeschichtlichen Transformationsprozess der Begriff der Säkularisierung aus;⁴⁸ er dient „zur Beschreibung genealogischer Zusammenhänge von Phänomenen der europäischen Neuzeit in ihrem Verhältnis zur christlichen Tradition.“⁴⁹ In der geisteswissenschaftlichen Forschung des 20. Jahrhunderts sind verschiedene Säkularisierungsmodelle entwickelt und diskutiert worden.⁵⁰ Demgegenüber stellt sich die Frage, ob für die Literaturwissenschaft nicht eine offene Begriffsbestimmung taugt, die von fixen geschichtstheoretischen Erklärungsmodellen absieht. Daher legt diese Studie für die ideengeschichtliche Dimension von ‚Säkularisierung‘ gezielt eine möglichst bedeutungs offene Definition zugrunde: Unter Säkularisierung versteht sie das Spannungsverhältnis zwischen Geistlichem und Weltlichem, den Konflikt zwischen religiöser Tradition und zeitgenössischer Gesellschaft – und in direkter Strukturanalogie zum Begriff der historischen ‚Säkularisation‘: *die Eroberung der klerikalen Weltdeutungsmacht durch die Laien; die Demokratisierung des orthodoxen Anspruchs auf ein Wahrheitsmonopol durch die Durchsetzung des Ideenpluralismus*. Diese Definition behauptet also nicht, dass das Ergebnis der Säkularisierung ‚Säkularismus‘ wä-

⁴⁴ Die grundlegenden begriffsgeschichtlichen Studien stammen von Lübke (1965); und Zabel (vgl. S. 809-829 in: Conze/Strätz/Zabel (1984)). – Auf den begriffsgeschichtlichen Untersuchungen von Lübke und Zabel fußt die spätere Forschung. Eine ausführliche Darstellung mit umfangreicher Auswahlbibliographie bietet Barth (1998). Siehe außerdem Graf (2010). – Einen Eindruck von der Komplexität der Forschungsdiskussionen, die sich um den Begriff entspannen, bietet für den Bereich der historischen Religionsforschung Lehmann (2009). – Koschorke (2013) betrachtet die ‚Säkularisierung‘ nicht als Element des Geschichtsprozesses, sondern als kulturelle Selbsterzählung der Moderne.

⁴⁵ Siehe hierzu Lübke (1965), S. 23-33; und Conze/Strätz/Zabel (1984), S. 790-811.

⁴⁶ Vgl. Conze/Strätz/Zabel (1984), S. 791; und Graf (2010), S. 525.

⁴⁷ Binder (1998), S. 597.

⁴⁸ Die direkte Analogiebildung ist allerdings umstritten; vgl. Conze/Strätz/Zabel (1984), S. 809f.

⁴⁹ Conze/Strätz/Zabel (1984), S. 789. – Ähnlich definiert auch Barth (1998), S. 603, die Säkularisierung als eine „Kategorie der Selbstwahrnehmung der Moderne hinsichtlich ihrer religiösen Herkunftsbedingungen.“

⁵⁰ Einen Überblick über die philosophischen Theoriekonzepte bietet Marramao (1992).

re;⁵¹ und sie sagt auch noch nichts darüber aus, wie in diesem Prozess der Eroberung von Weltdeutungsrechten mit religiösem Substrat umgegangen wird. – Denn es bietet sich nicht an, die Genese des *Ideenpluralismus* auf ein spezifisches Ergebnis und eine Formel zu verengen. Im 18. Jahrhundert finden Neuorientierungen auf vielfältige Weise statt: Religiöse Vorstellungsinhalte werden neu besetzt, variiert aber auch suspendiert; sakrale Attribute werden neu verteilt und nur selten völlig abgelehnt.⁵² Wie vielgestaltig die weltanschaulichen und religiösen Aufbrüche im 18. Jahrhundert sind, spiegelt sich gerade in den Formierungen der Antike, die sowohl für Rationalität und ‚Weltlichkeit‘ stehen, als auch Träger sakraler Vorstellungsmuster sein kann: Die Idee des Göttlichen spielt nicht zuletzt auch in wichtigen Schulen der antiken Philosophie, so in Pantheismus, Stoizismus und Platonismus, eine zentrale Rolle. Schließlich nimmt der zeitgenössische, vor allem der revolutionäre Antike-Kult mitunter selbst die Form einer Gegenreligion an (vgl. Kapitel V 2.4, V 5.3 und VI 1).⁵³ In Deutschland spitzen die Frühromantiker die literarische Verehrung der Griechen zur Sentenz zu: „An die Griechen zu glauben, ist eben auch eine Mode des Zeitalters.“⁵⁴ Dass über diesen ‚Glauben‘ keineswegs Konsens herrscht, zählt zum zeitgenössischen Pluralismus der Stimmen.

Der Säkularisierungsbegriff ist gerade in der Literaturwissenschaft so problematisch geworden,⁵⁵ weil er hier oftmals als theoretische Formel gefasst wur-

⁵¹ Vgl. Lehmann (2009), S. 46f.: „Gelegentlich ist auch die Rede vom Säkularismus, also einer philosophischen Haltung, die strikte Innerweltlichkeit lehrt, in einer Weise, als ob es sich dabei um eine Entsprechung zu den Begriffen Säkularisierung und Säkularisation handeln würde.“

⁵² Vgl. hierzu auch Hatfield (1964), der für die von ihm behandelten Autoren des 18. Jahrhunderts feststellt: „In the writers discussed here, ‚this-worldliness‘ usually implies a belief in divine forces immanent in nature and man.“ (S. vii). – Wolfgang Binder schlägt in seinem Beitrag *Grundformen der Säkularisation in den Werken Goethes, Schillers und Hölderlins* (1964) vor, drei verschiedene Typen von ‚Säkularisierung‘ zu unterscheiden; beim dritten handelt es sich um „ein Weltbild, das die Welt mythisiert, also gleichsam hinter ihre christliche Entgötterung zurückgreift“ (S. 51).

⁵³ Vgl. hierzu ebenfalls Hatfield (1964), der im Rahmen seiner Studie konstatiert: „‚Hellenism‘ in this book signifies, rather arbitrarily, a belief in the myth of Greece as formulated by Winckelmann and his successors.“ (S. ix).

⁵⁴ *Athenäums*-Fragment Nr. 277; zitiert nach Friedrich Schlegel, KA II, S. 212. Die genaue Verfasserschaft dieses Fragments ist gemäß KA II, die ebd. keine eindeutig Zuordnung vollzieht, nicht endgültig geklärt.

⁵⁵ Einen Forschungsbericht über die literaturwissenschaftliche Säkularisierungs-Debatte, die im Rahmen der Hölderlin-Forschung einige Jahrzehnte lang unter dem Kampfbegriff des ‚Säkularisierten Pietismus‘ geführt wurde, bietet Thomas Schröder in seiner Dissertation (1995), S. 174–184. – Allerdings ergreift Schröder in seinem Forschungsbericht Partei, ohne zuvor sichtbar zu machen, dass diese Debatte mitunter auf Missverständnissen in der Verwendung des Säkularisierungs-Begriffes be-

de, die den weltanschaulichen Transformationsprozess auf einen Nenner bringen sollte.⁵⁶ Doch derartige Versuche, begrifflich wie theoretisch zu homogenisieren, können der Vielfalt der Neuorientierungen im 18. Jahrhundert nicht gerecht werden. Daher stellt diese Studie als Grundmerkmal der ideengeschichtlichen Säkularisierung heraus: *ein neuer Pluralismus von konkurrierenden Weltdeutungskonzepten*. Die Überführung von religiösen Glaubensinhalten in weltliche Bedeutungszusammenhänge⁵⁷ und die Adaption religiöser Ausdrucksformen in

ruht. Einige Forscher verstehen unter diesem Begriff die *Affirmation* und die *Kontinuität* religiösen Gedankenguts durch dessen Transformation ins Weltliche, andere die subtile *Subversion* und die *Abwendung* von der christlichen Orthodoxie. – Reflexe auf diese Säkularisierungs-Debatte finden sich noch bei Jürgen Link (1999), vgl. bspw. S. 15: „Ich frage mich [...], ob die Kategorie der ‚Säkularisation‘ für Hölderlin überhaupt adäquat ist (so wie sie zweifellos etwa für Klopstock adäquat ist). ‚Säkularisation‘ meint im Kern eben ‚Transformation‘ einer ursprünglich religiösen Substanz (säkular gesagt: des religiösen Subjekteffekts eines religiösen Diskurses) in eine säkulare (d.h.: in einen säkularen Subjekteffekt eines säkular modifizierten, ‚früher‘ religiösen Diskurses).“ – Demgegenüber setzt diese Studie die *Adaption* einer religiösen Anschauung nicht a priori mit ihrer *Affirmation* gleich. Sie konzentriert sich nicht auf ihre ursprüngliche *Herkunft*, sondern auf die Stellungnahme des Schriftstellers zu ihr: Vollzieht er eine Affirmation, eine Korrektur, eine Relativierung oder eine Abwehr? Die Studie zeigt, dass auch eine „Transformation“ mit einer Korrektur einhergehen kann. – Von dieser (eher theoretischen) Diskussion zu unterscheiden sind jene Studien, die sich der (realhistorischen) Erforschung der pietistischen Einflüsse auf Hölderlin widmen. Priscilla A. Hayden-Roy bietet in ihrem Aufsatz über den jungen Hölderlin und den württembergischen Pietismus (2006/2007) einen Überblick über die entsprechenden Arbeiten (S. 30f. Anm. 2).

⁵⁶ Vgl. bspw. die Zusammenfassung dieser Forschungsperspektive, die Peter-André Alt (1996), S. 49, bietet: „Divergierend bleibt die Beurteilung dieses Vorgangs [der Säkularisierung; M.M.], der gleichermaßen als Ausdruck unterschwelliger Kontinuität (Umwertung religiöser Gehalte im Sinne ihrer verdeckt fortdauernden Geltung) oder auch als Produkt des Umbruchs (Umwertung im Sinne der Abkehr von spirituellen Deutungsmustern) eingeschätzt werden kann.“ – Doch lässt sich die Säkularisierung nicht pauschal auf die eine oder die andere Verfahrensweise fixieren („Kontinuität“ vs. „Umbruch“), weil die zeitgenössischen Werke selbst verschiedenartig verfahren.

⁵⁷ Die „Ablösung der Transzendenz durch Immanenz“ ist bspw. jene Sichtweise, die Jochen Schmidt für Hölderlins Dichtung verfolgt, wenn er von ‚Säkularisierung‘ spricht (vgl. Schmidt (2008b), S. 929). Sowohl die Perspektive einer Übertragung ins Innerweltliche als auch deren „nicht-christliche“ (2004, S. 37) Einschätzung vollzieht schon Kemper (umfassend 1981 und resümierend 2004). Kemper und Schmidt betrachten den Prozess der säkularisierenden Umdeutung, anders etwa als Gerhard Kaiser oder Dorothee Sölle, gerade nicht als einen der fortdauernden Geltung. Für Kaisers Perspektive siehe dessen Beitrag *Christentum und säkulare Literatur* (2008), bes. S. 93f.

der weltlichen Dichtungssprache⁵⁸ sind als Übertragungsprozesse vom Sakralen ins Säkulare bloß Varianten einer spezifischen Verfahrensweise unter völlig verschiedenartigen. Mit dieser Perspektive soll der Begriff der Säkularisierung also, erstens, von seiner Identifikation mit ‚Säkularismus‘ gelöst und, zweitens, aus seiner einseitigen semantischen Fixierung auf die religiöse Herkunftsfeststellung⁵⁹ befreit, und damit, drittens, für die Sichtweise sowohl religiöser⁶⁰ wie philosophischer und ‚weltlicher‘ Neuorientierungen geöffnet werden. Auf dieser Grundlage kann die Wendung ‚Säkularisierung des Christentums‘ völlig verschiedenartige Positionierungen umfassen: sowohl Abkehr wie Umdeutung und damit antichristliche Polemiker wie Voltaire, Rousseau oder Goethe; neuartige Affirmationen des Christentums wie sie Friedrich Schlegel oder Novalis vollzie-

⁵⁸ Mit besonderem Akzent auf das biblische Sprechen ist dies die wesentliche Perspektive der älteren literaturwissenschaftlichen Forschung insgesamt. – Vgl. Albrecht Schöne ([1958] 21968); wobei Schöne einen an Blumenberg angelehnten Begriff von ‚Säkularisierung‘ verfolgt; vgl. ebd. S. 24–27. – Vgl. auch Binder (1964), S. 44. – Mit anderer Akzentuierung widmet sich Dorothee Sölle (1973) diesem Thema. Sie plädiert dafür, den Begriff der ‚Säkularisierung‘ durch denjenigen der ‚Realisation‘ zu ersetzen, zumal sie die Grundthese verfolgt, dass die „Funktion religiöser Sprache in der Literatur darin [besteht], weltlich zu realisieren, was die überlieferte religiöse Sprache verschlüsselt aussprach.“ (S. 29). Diese „poetische Realisation des Glaubens“ fasst sie mitunter als „Weiterschreiben der Schrift“ (S. 43). – Diese Perspektive mag für ein gewisses Corpus an Texten zutreffen, erscheint mir aber deswegen problematisch, weil sie erstens, von einem teleologisch-chiliasistischen Geschichtsbild ausgeht (S. 31f.), weil sie zweitens diesen teleologischen Chiliasmus explizit der Autorintention überordnet (ebd.) und weil sich mit dieser Kategorie, drittens, jene Autoren, die sich einer religiösen Sprache bedienen, um antichristliche Aussagen zu formulieren (Parodie, Kontrafaktur, Subversion, Gegen- und Ersatzreligion) oder die an andere, nichtchristliche Religionskulturen oder philosophische Traditionen anschließen, nur um den Preis erfassen lassen, dass man zugunsten eines übergreifenden Sinnzusammenhangs die Differenzen der realhistorischen Diskurszusammenhänge nivelliert.

⁵⁹ Sölle (1973), S. 28, konstatiert genau diese Bedeutungsimplikation: „Die theologisch-literarische Frage danach, was religiöse Sprache, Bildlichkeit und Begrifflichkeit in religiös emanzipierten Texten bewirken und in welches Verhältnis dabei profane und sakrale Sprache geraten, wird mit Hilfe des Säkularisierungsbegriffs, jedenfalls in seiner konsequent wertfreien Fassung, so formalisiert, daß die Herkunftsfeststellung ausreicht.“ Vgl. auch ebd. S. 29.

⁶⁰ Eine bis zu einem gewissen Grad vergleichbare Perspektive wirft Albrecht Koschorke (2013) auf, der der ‚Säkularisierung‘ und ‚Wiederkehr der Religionen‘ (so die Titelworte des entsprechenden Aufsatzes) als *zwei Narrative der europäischen Moderne* untersucht, S. 249: „Wäre es rein um wissenschaftlich eruierbare Fakten gegangen, so hätte man auf vielen Feldern ein *Miteinander*, nicht ein *Gegeneinander* von intensivierter Religiosität einerseits, gesellschaftlicher Modernisierung andererseits feststellen müssen.“

hen und schließlich produktive Synthetisierungen christlicher Vorstellungsinhalte wie sie typisch für Hölderlins Gedichte um 1800 ist. Was sie alle gemeinsam haben, ist, dass sie sich gegen die orthodoxe Glaubensbevormundung richten und plurale Sichtweisen auf das Christentum durchsetzen.⁶¹ – Warum dann nicht den Begriff der Säkularisierung verabschieden und ihn durch ‚Individualisierung des Christentums‘ ersetzen? Weil diese Wendung, erstens, den Prozess durch das Resultat ersetzt, und weil sie, zweitens, dieses Resultat auf das Konzept bürgerlich-individueller Frömmigkeit verengt und damit die Vielfalt der Weltanschauungen und die Pluralität der Haltungen zum Christentum negiert. Aus diesem Grund wird hier entschieden dafür plädiert, ‚Säkularisierung‘ mit ‚Pluralisierung‘, im Sinne der Eroberung von Weltdeutungsrechten zu konnotieren.

Und der Begriff der Sakralisierung? Er kommt innerhalb dieses Prozesses, der wesentlich einer der semantischen Transformation, der Neubesetzung und Neuformierung ist, immer wieder zur Geltung und kennzeichnet dessen Dynamik. Sakrale, also göttliche Qualität erhält in der Empfindsamkeit das Gefühl,⁶² im Neopanthismus⁶³ die Natur,⁶⁴ in der Genieästhetik die Inspirationskraft,⁶⁵

⁶¹ Zur Komplexität des Verhältnisses von Aufklärung und Religion im Allgemeinen siehe auch Hofmann/Zelle (2010).

⁶² Klopstock spricht in seinen Dichtungen geradezu leitmotivisch von ‚heiliger Liebe‘ und ‚heiliger Freundschaft‘. Derartige Wendungen finden sich in der Folge etwa auch bei Goethe, in dessen *Prometheus-Hymne* sich der Sprecher auf sein „[h]eilig glühend Herz“ beruft (FA I, S. 204, V. 34) oder auch bei Hölderlin; in seinem *Lied der Liebe* nennt er dieselbe den „heiligsten der Triebe“ (DKA I, S. 96, V. 53). – Zu weiteren religiösen Überhöhungen der Empfindsamkeitsbewegung siehe Gerhard Kaiser (1976), S. 104f.

⁶³ Christoph Jamme (2013a) widmet sich der Geschichte und Kritik des Pantheismus-Begriffs. Für den in dieser Studie zugrundegelegten Begriff von Pantheismus gilt, was Jamme schreibt, S. 30: „Wir beschränken uns hier [...] auf die (europäische) Philosophie, innerhalb derer der Pantheismus in allgemeinsten Bedeutung für holistische und monistische Interpretationen steht. Als religiös determinierter Monismus steht er im Gegensatz zu dualistisch-theistischen Gottesvorstellungen; um 1800 versteht man unter Pantheismus jede ‚antidualistische Philosophie des *Ev kai παν*‘. Die Bandbreite der Begriffsbedeutungen schwankt zwischen einem noch mit christlichen Vorstellungen vereinbaren [sic] Ideal der Vergöttlichung der Totalität des Universums und einem ausdrücklichen Widerspruch zur biblisch-christlichen Idee der *creatio*.“ – Da der Begriff (eigentlich ein Neologismus des 18. Jahrhunderts) später auf die antike Philosophie rückprojiziert wurde, verwende ich den Begriff ‚Neopanthismus‘, wenn ich dessen neuzeitliche Dimension, etwa den Bezug auf Spinoza, Bruno oder Shaftesbury oder die Hochkonjunktur unter den Zeitgenossen des 18. Jahrhunderts, besonders hervorheben möchte.

⁶⁴ Die spinozistische Formel ‚deus sive natura‘ dürfte hier für sich sprechen.

in Rousseaus *Contrat social* der Gesetzgeber und der bürgerliche Gesellschaftsvertrag,⁶⁶ in der Klassik das Sittengesetz⁶⁷ – und beim jungen Hölderlin bündelt sich diese Tendenz zur Ausbildung von geradezu sakralen Idealen und damit zur Sakralisierung des Innerweltlichen in der Idee des Griechentums, wie mitunter in dieser Studie gezeigt wird (Kapitel V 5.3). – ‚Sakralisierung des Griechentums‘ meint dabei nicht, dass die Griechen bei Hölderlin Gegenstand kultischer Verehrung geworden wären,⁶⁸ sondern dass er während seiner frühen und mittleren Schaffenszeit die griechische Philosophie gepaart mit zeitgenössischen Idealen wie ‚Natur‘, ‚Harmonie‘ und ‚Freiheit‘ zu einer einzigen Idee des Griechentums⁶⁹ synthetisiert und dieses wiederum zu einem Ideal von geradezu sakraler Qualität erhebt. – Ob der Begriff der ‚Sakralisierung‘ adäquat ist, um die Genese derartiger Paradigmen zu beschreiben, zumal, wenn diese weder religiösen Kultstatus annehmen noch in eine jenseitig-unverfügbare Sphäre hinweisen, sondern vor allem utopische, also idealisch-richtungsweisende Qualität haben, die bloß bis hin zur sakrosankten Aura gesteigert wird, mag bestreitbar sein. Aus zwei Gründen wird er hier trotzdem gewählt: Erstens, weil er gerade in der Zuspitzung die mitunter auch dialektische Doppelbewegung des zeitgenössischen Transformationsprozesses pointiert⁷⁰ und darauf hinweist, dass traditionelle Vorstellungen von Transzendenz einem fundamentalen Wandel unterliegen können, ohne völlig aufgegeben werden zu müssen; zweitens, weil mit ihm

⁶⁵ Ein prägnantes Zeugnis aus Hölderlins Werk ist etwa die *Hymne an die Muse* (1790/91). In diesem Gedicht fällt nicht nur das Wort von der „heilige[n] Begeisterung“ (DKA I, S. 116, V. 53), sondern die musische Inspirationskraft wird selbst zum Gegenstand der Huldigung: „Hör’ es, Erd’ und Himmell wir geloben, / Ewig Priestertum der Königin!“ (DKA I, S. 117, V. 107f.). – Für weitere Beispiele siehe Jochen Schmidt (1985).

⁶⁶ Siehe hierzu Kapitel V 2.

⁶⁷ Ein Beispiel ist Goethes Gedicht *Das Göttliche*, denn als ‚das Göttliche‘ definiert dieses Gedicht einerseits die souveräne Selbstgesetzgebung der Menschen (was gleichbedeutend mit der Autonomie des Sittengesetzes im Sinne Kants ist) (Strophe 7-8) und andererseits die Götter, die sich der Mensch nach seinem eigenen sittlichen Idealmaßstab schafft (Strophe 1 u. 9-10).

⁶⁸ Wobei im Frankreich der Revolutionszeit sogar derartige Tendenzen zu beobachten sind, vgl. Kapitel V 2.5 und VI 1.

⁶⁹ Der großen Bedeutung, welche das Griechentum für Hölderlin einnimmt, entspricht, dass sich auch viele Forschungsbeiträge diesem Thema zuwenden. Aus der Vielzahl seien an dieser Stelle nur zwei genannt, weil sie ebenfalls Hölderlins Antikebild in seinem zeitgenössischen Diskurszusammenhang betrachten und sich daher Schnittpunkte zur vorliegenden Untersuchung ergeben: Jochen Schmidt (1992/93) und Gerhard Kurz (1998).

⁷⁰ Vergleichbar ist in gewisser Hinsicht die Perspektive, die Stefan Matuschek (2010b) entwickelt, indem er *Mythologisieren als Kulturmuster der Aufklärung* erläutert und sich damit gegen „das Schema Aufklärung-Gegenaufklärung“ (S. 37) wendet.

korrespondiert, dass sich einige Autoren, unter ihnen etwa Hölderlin, in ihren Dichtungen immer wieder einer religiösen Sprache bedienen und in diesem Zuge tatsächlich auch *sakrale* Attribute neu verhandeln.

Der hier vorgeschlagene weite Begriff von ‚Säkularisierung‘ greift nur aus einer Makroperspektive, um mit ihm die Eroberung von Weltdeutungsrechten und damit einen grundlegenden ideen- und kulturgeschichtlichen Veränderungsprozess zu umfassen. Doch wenn Mikroprozesse in den Fokus rücken, kommt im Rahmen dieser Studie mitunter auch ein enger Begriff von ‚Säkularisierung‘ zum Tragen; um einen Namen für den Vorgang zu haben, in dem transzendente Bezugspunkte durch innerweltliche abgelöst werden. Dies ist insofern kein Widerspruch, als es sich um Perspektiven handelt, die stets klar voneinander unterschieden werden: Dieser enge Begriff dient eben nicht als Formel für den weltanschaulichen Transformationsprozess im Allgemeinen, sondern bezeichnet in bestimmten Kontexten ein ganz spezifisches Verfahren, althergebrachte Vorstellungsmuster unter Bezugnahme auf das ‚Weltliche‘ zu suspendieren. Um zu präzisieren, worum es geht, werden in direkter Nachbarschaft zu diesem engen Begriff von ‚Säkularisierung‘ auch umständliche Neologismen verwendet: „Verinnerweltlichender Übertragungsprozess“ ist zum Beispiel einer davon. Doch aus der Makroperspektive des ideengeschichtlichen Säkularisierungsprozesses handelt es sich dabei um eine Verfahrensweise unter völlig verschiedenartigen (s.o.). Die Verwendung dieses engen Begriffs von ‚Säkularisierung‘ wird, mangels terminologischer Alternativen, vor allem in zwei Themenbereichen notwendig: Im Bereich des kosmologischen Denkens (Kapitel IV 2-3) und im Bereich des politischen Denkens (Kapitel V). Doch birgt er auch den Vorteil, die *dynamische* Dimension dessen zu pointieren, was in diesen beiden Diskursbereichen zur Diskussion steht: im kosmologischen Bereich die Neuordnung des Kosmos und die Aufwertung des ‚Diesseitigen‘, im politischen Bereich die Neubegründung der Herrschaftslegitimation durch innerweltliche Bezugspunkte.

3.4 Demokratismus, Republikanismus

Das, was die Schriftsteller im 18. Jahrhundert unter ‚Demokratie‘ verstehen, ist mit unserem heutigen Begriffsverständnis keineswegs deckungsgleich. Dies illustriert schon ein Blick auf Kants berühmte Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795), in der Kant argumentiert, dass Demokratien notwendig despotisch seien.⁷¹

⁷¹ Vgl. Kant, Werke XI, S. 207: „Unter den drei Staatsformen ist die der *Demokratie*, im eigentlichen Verstande des Wortes, notwendig ein *Despotism*, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider einen (der also nicht mit einstimmt), mithin alle, die doch nicht alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.“

Diese Einschätzung entspringt einer wörtlichen Begriffsauslegung, wonach in der Demokratie jeder Einzelne exekutive Gewalt innehat. Kant insistiert darauf, dass man „die republikanische Verfassung nicht [...] mit der demokratischen verwechselt“. ⁷² Die republikanische Verfassung ist diejenige, die Kant selbst als Ideal favorisiert. Er definiert sie wie folgt:

Die erstlich nach Prinzipien der *Freiheit* der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen); zweitens nach Grundsätzen der *Abhängigkeit* aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Untertanen); und drittens, die nach dem Gesetz der *Gleichheit* derselben (als Staatsbürger) gestiftete Verfassung – die einzige, welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrages hervorgeht, auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volkes gegründet sein muß – ist die *republikanische*. ⁷³

Mit seiner Vorstellung von Republikanismus plädiert Kant für eine Repräsentativverfassung ⁷⁴ mit strikter Trennung von Exekutive und Legislative. ⁷⁵ Das, was Kant mit dem Begriff des Republikanismus versteht, fällt heute also gemeinhin unter denjenigen der Demokratie; zumal es die Stärke unseres heutigen Begriffes ist, emphatisch, aber ungenau zu sein. Die Demokratie schlechthin gibt es nicht; ⁷⁶ die Politikwissenschaft differenziert vielmehr nach institutioneller Form einerseits ⁷⁷ und diskutiert die Gewichtung zahlreicher konstitutiver Parameter

⁷² Ebd. S. 206.

⁷³ Ebd. S. 204.

⁷⁴ Vgl. ebd. S. 208: „Es ist aber an der Regierungsart dem Volk ohne alle Vergleiche mehr gelegen, als an der Staatsform [...]. Zu jener aber, wenn sie dem Rechtsbegriffe gemäß sein soll, gehört das repräsentative System, in welchem allein eine republikanische Regierungsart möglich, ohne welches sie (die Verfassung mag sein welche sie wolle) despotisch und gewalttätig ist.“

⁷⁵ Vgl. ebd. S. 206f.: „Der *Republikanism* ist das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden“.

⁷⁶ Ebenso Bernd Guggenberger in seinem Artikel über *Demokratie/Demokratietheorie* (1996), S. 81: „Was D[emokratie] ist – dafür gibt es keine allseits akzeptierte Lehrmeinung, die sich in einer einzigen handfesten Definitionsformel verdichten ließe. Es existiert eine Fülle gleichermaßen unbefriedigender Definitionsversuche, die meist jeweils ein Element als in besonderer Weise kennzeichnend herausstellen: Volkssouveränität, Gleichheit, Partizipation, Mehrheitsherrschaft, Toleranz, Herrschaftslimitierung und -kontrolle, Grundrechte, Gewaltenteilung, Rechts- und Sozialstaatlichkeit, Mehrparteiensystem, allgemeine Wahlen, Öffentlichkeit, Meinungswettbewerb, Pluralismus u.a.m.“

⁷⁷ Dies ist eines der Kernthemen in der Disziplin der vergleichenden Regierungslehre. Vgl. etwa das Kapitel über *Strukturen und Strukturprobleme westlicher Demokratien* bei Lehner/Widmaier (2002), S. 81-142, in dem die Autoren die Unterschiede zwischen institutioneller Gewaltenverschränkung und Parlamentarismus auf der einen Seite sowie institutioneller Gewaltenteilung und Präsidialismus bzw. semi-präsident-

andererseits.⁷⁸ Die prinzipielle semantische Unschärfe ist jedoch nicht nur eine Eigenheit des Demokratie-Begriffes, vielmehr gehen bei jeglicher Begriffsbildung Abstraktion und Vereinfachung Hand in Hand. So besitzen auch Kants konkrete Definitionen von ‚Demokratie‘ und ‚Republikanismus‘ längst keine Allgemeingültigkeit für alle Verwendungsweisen im 18. Jahrhundert.

Wir sprechen über historische Gegenstände in unserer modernen (Wissenschafts-)Sprache und nicht in antiquierten Begriffen. Folglich bezeichnet die Studie die politischen Diskurse des 18. Jahrhunderts mit ihren Forderungen nach Volkssouveränität, nach politischer Partizipation und, wie der Marquis Posa in Schillers *Don Karlos* (1787) mit einem berühmt gewordenen Bonmot sagt, nach „Gedankenfreiheit“,⁷⁹ mitunter als ‚demokratisch‘, und nicht nur, wie es die meisten Zeitgenossen des 18. Jahrhunderts gewohnt wären, als ‚republikanisch‘. Auch der Begriff ‚republikanisch‘ wird in dieser Studie verwendet, doch vornehmlich dort, wo der Diskurs nicht einfach politisch im Allgemeinen, sondern bereits völlig von Begrifflichkeiten aus dem Wortfeld ‚Republikanismus‘ durchdrungen ist (wie in Rousseaus Schriften oder im Kontext der Französischen Revolution), oder wo sich Themen konkret auf historische Republiken beziehen (wie etwa auf den römischen Republikanismus). – Um gezielt die Unschärfe und Offenheit dessen zu markieren, was im politischen Diskurs mit der Forderung nach Meinungsfreiheit und nach Mitbestimmung zur Verhandlung steht und immer wieder neu beleuchtet und erörtert wird, kommt im Rahmen dieser Studie wiederholt auch das vage Kompositum ‚demokratisch-republikanisch‘ zum Einsatz.

3.5 Heidentum, Paganismus, Neopaganismus

Der Begriff *paganus* wurde erst nach der Zeitenwende im Sinne von ‚heidnisch‘, also ‚nicht zum Christentum bekehrt‘⁸⁰ gebräuchlich. In diesem Sinne weist er auf die kulturellen Traditionen hin, die der vorchristlichen Antike entstammen, also prinzipiell nicht nur auf die polytheistische Mythologie, sondern auch auf die philosophischen Schulbildungen. Diese Sichtweise korrespondiert jedenfalls mit der Perspektivbildung, die Henry Hatfield in seiner Monographie *Aesthetic Paganism in German Literature* (1964) vollzieht: „The term ‚paganism‘ in this book

iellem Regierungssystem auf der anderen Seite erörtern. – Einen Überblick über die Vielfalt der Theorien, die in der vergleichenden Regierungslehre Anwendung finden, bieten Riescher/Obrecht/Haas (2011).

⁷⁸ Siehe hierzu das Kapitel über *Messungen demokratischer Staatsverfassungen* bei Manfred G. Schmidt (2000), S. 389-423; sowie den Sammelband *Demokratiemessung* von Lauth/Pickel/Welzel (2000).

⁷⁹ Schiller, NA VI, *Don Karlos*, S. 191, V. 3862.

⁸⁰ So erläutert der Duden den Begriff des Heidentums.

denotes first of all a ‚this-worldly‘ view of life, as opposed to Christian dualism. [...] Man is the center of the world as well as its measure. There is a stress both on Epicurean joy and Stoic dignity.“⁸¹ Weil der Begriff *pagan* jedoch zuweilen monovalent mit dem polytheistischen Götterkult assoziiert wird, ersetzt die Studie ihn, wenn sich dies anbietet, durch das eindeutigeres Attribut ‚vorchristlich‘. Doch ist dies zum einen nicht immer möglich, da die griechisch-römische Kultur ja auch nach der Genese und dem Erstarken des Christentums fortbestand. Zum anderen bedient sich die Studie mitunter gezielt aus dem Wortfeld, weil sich mithilfe des Begriffs ‚Neopaganismus‘ der heidnisch-antichristliche Charakter pointieren lässt, den einige Zeitgenossen der Antike im Zuge ihrer Polarisierung gegen die Orthodoxie verleihen.⁸² Die Antike erhält für einige Schriftsteller schon dadurch paradigmatische Maßstabshöhe, dass sie schlichtweg nichtchristlich, da vorchristlich ist. ‚Repaganisieren‘ meint in diesem Zusammenhang folglich, dass man die Antike aus einer christianisierenden Deutung und Überformung befreit. Im Sinne einer solchen, an der Antike orientierten kulturellen Oppositionsbildung gegenüber der Orthodoxie überschreibt beispielsweise Goethe zwei Kapitel in der Sammlung von Briefen und Aufsätzen von und über Winckelmann, die er 1805 unter dem Titel *Winckelmann und sein Jahrhundert* herausgab, mit den Titeln *Antikes* und *Heidnisches*.

3.6 Polarisierung, Pluralisierung, Synthese

Polarisierung oder Pluralisierung der Antike? Die Frage ist falsch gestellt. Denn das Gegenstück zur ‚Polarisierung der Antike‘ ist nicht ihre ‚Pluralisierung‘, sondern ihre ‚Synthese‘. Dies macht die *Grundlegung zur Typologie der Aneignungsstrategien und Begegnungsformen zwischen Antike und Christentum* in einigen Zügen sichtbar, indem sie antik-zeitgenössische und antik-christliche Beziehungsmuster in verschiedene Typen unterteilt und dabei mitunter auch synthetisierende Metamorphosen der Antike zur Sprache bringt. Diese Studie rückt zwar ganz entschieden die Begriffskategorie der Polarisierung ins Zentrum, um unter diesem Leitbegriff einen spezifischen Formierungstyp zu untersuchen: die zur Gegenwarts- Traditions- und Religionskritik instrumentalisierte Antike. In seiner konfrontativen, zuweilen gar kämpferischen Akzentuierung lässt sich dieser Formierungstyp als *Polarisierung der Antike* bezeichnen. Doch ist diese Polarisierung unter mindestens zwei Gesichtspunkten Teil einer *Pluralisierung der Antike*. Zum Ersten aus typologischer Sicht: weil die antik-modernen und antik-christlichen Begegnungsformen nicht nur in der Kulturgeschichte insgesamt

⁸¹ Hatfield (1964), S. viif.

⁸² Auch Winfried Schröder (2009) verwendet den Begriff für solche Philosophen der römischen Kaiserzeit, die sich kritisch mit dem Christentum auseinandersetzten, und pointiert so ihren nicht-christlichen Charakter.

vielgestaltig sind, sondern dies auch im 18. Jahrhundert bleiben. Zum Zweiten aus dynamischer Sicht: Der antik-zeitgenössisch und antik-christlich polarisierende Beziehungstyp richtet sich gegen andere Beziehungsformen und Vereinnahmungen der Antike und bedeutet folglich bereits selbst in der Neuformierung eine dynamische Pluralisierung. – Doch rückt diese Studie nicht zufällig die Perspektive der Polarisierung in den Mittelpunkt. Vielmehr verfolgt sie die Leitthese, dass die Polarisierung der Antike diejenige antik-moderne Beziehungsform ist, welche für Vertreter der Aufklärungsbewegung auf genuine Weise charakteristisch ist. In dieser Hinsicht korrespondiert sie mit dem aufklärerischen Leitbegriff der ‚Kritik‘:⁸³ *Kritik beruht auf polaren Beziehungsformen* (hierzu auch Kapitel I 3.4).⁸⁴

3.7 Aufklärung

Wenn ‚Säkularisierung‘ definitorisch als Genese des Ideenpluralismus begriffen wird, dann liegt auf der Hand, dass der Begriff eine wesentliche Schnittmenge mit demjenigen der Aufklärung aufweist, verstanden als jene Bewegung, die sowohl das Toleranzideal als auch das Konzept menschlicher Individualität protegiert und durch den weitreichenden Prozess der Abwendung von traditionellen Ordnungsmustern in der Folge eine Neuordnung der hierarchisch organisierten Gesellschaftsstruktur notwendig werden ließ.⁸⁵ Bereits 1932 stellte Ernst Cassirer in seinem grundlegenden Werk *Philosophie der Aufklärung* gerade den kritischen und skeptischen Umgang mit überlieferten Wissensformen und Machtverhältnissen als charakteristisch für diese Epoche heraus.⁸⁶ Reinhart Koselleck hat später die Kritik als einen Grundbegriff der Zeit hervorgeho-

⁸³ Zum Begriff ‚Kritik‘ und seinen philosophisch-literarischen Anwendungsfeldern während der Aufklärungszeit siehe den Artikel von Thoma (2015b).

⁸⁴ Dass das Konzept der ‚Kritik‘ keineswegs derart einfach zu fassen ist, zeigt der Beitrag *Was ist Kritik?* von Bohlender (2011). Doch im Einleitungssatz zu dem Kapitel *Kant oder Kritik als Prüfung und riskante Rede* spricht Bohlender vom „kritische[n] Einspruch gegen“, vom „Befragen und Infragestellen von Herrschaft, Unterwerfung und Unfreiheit“ (S. 6) und in diesem Sinne: als *Einspruch* und *Infragestellen*, kann die aufklärerische Kritik durchaus als polar bezeichnet werden.

⁸⁵ So bringt etwa auch Peter-André Alt (1996) den Begriff in seiner Aufklärungs-Monographie zur Geltung: „Aufklärung bedeutet stets auch Säkularisierung und schließt eine fortschreitende Verweltlichung im Zeichen der Verdrängung kirchlicher Autoritäten ein“ (S. 12).

⁸⁶ Cassirer ([1932] 2007); seither widmet sich jede Epochendarstellung auch eingehend dem spannungsreichen Verhältnis der Aufklärung zur zeitgenössischen Religion. Vgl. etwa D’Aprile/Siebers (2008), S. 53-66.

ben.⁸⁷ Niklas Luhmann wandte sich in seinen historischen Studien diesem Zeitraum immer wieder schwerpunktartig zu, um die Überleitung von traditionellen in moderne Gesellschaftsformen zu untersuchen.⁸⁸ Es liegt auf der Hand, dass mit der Absage an etablierte Weltanschauungsmuster ein verstärktes Interesse für Alternativen einherging und auch die zeitgenössische Antikerezeption die epochenbildende Grundtendenz im Sinne Kosellecks, nämlich die Kritik, spiegelt.

„Das 18. Jahrhundert als Beginn der Neuzeit“ – bei diesem Aufsatztitel von Reinhart Koselleck (1987) handelt es sich um die Formel für eine Sichtweise, die in der (literaturwissenschaftlichen) Forschung über alle divergenten methodisch-theoretischen Schulbildungen hinweg inzwischen derart etabliert ist,⁸⁹ dass allmählich die Zeit reif scheint, auch diese als Mythos und Selbsterzählung der Moderne kritisch zu hinterfragen. Dies sei hier nur am Rande erwähnt, denn eine solche Dekonstruktion ist nicht das primäre Ziel der vorliegenden Studie, die in vielerlei Hinsicht auf bestehende Forschungsarbeiten aufbaut. Und doch scheinen am Horizont ihrer eigenen Untersuchung auch andere Bewertungsmöglichkeiten der Epoche auf: Einerseits stellt sich die Aufklärungsbewegung selbst nicht nur mit der polarisierenden Vereinnahmung der Antike, sondern damit einhergehend: mit der Anknüpfung an ‚Renaissancen‘ und ‚Klassiken‘ dezidiert in kulturgeschichtliche *Traditionen*. Andererseits weist das Forschungskonzept der ‚Epochenschwelle‘, das sich meist auf Jahrhundertwenden konzentriert, darauf hin, dass die *subjektive Erfahrung geschichtlicher Beschleunigung geradezu periodisch wiederkehrt*. Vor diesem Hintergrund ließen sich die üblichen kulturgeschichtlichen Forschungsklischees auch auf den Kopf stellen. Und zum Teil wurde an solchen akrobatischen Kunststücken auch schon gearbeitet: So hat etwa Kurt Flasch auf „die Aufklärung im Mittelalter“⁹⁰ hingewiesen. Mit gleichem Recht ließe sich nach dem ‚Mittelalterlichen‘ in der ‚Aufklärung‘ fragen – eine Frage, die jedoch weit jenseits des hier entwickelten Forschungsdesigns liegt.

Auf die Heterogenität der Epoche hat die Forschung indessen in den letzten Jahren bereits aufmerksam gemacht. Dies ging wiederum sogar so weit, dass vorgeschlagen wurde, anstelle von „der Aufklärung“ im Singular, von „den Aufklärungen“ im Plural zu sprechen. Doch zum Denken im Allgemeinen und

⁸⁷ Koselleck ([1959] 2006). – Schneiders (1983) stellt die Vorurteilkritik ins Zentrum seiner Habilitationsschrift.

⁸⁸ Zu nennen sind hier insb. die 4 Bände über *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (1980–1995), aber auch die Studie *Liebe als Passion* (1982).

⁸⁹ So verschiedene schulbildende Wissenschaftler wie Koselleck, Foucault, Luhmann oder Kittler stimmen darin überein, dass sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine epochale Umstrukturierung vollzieht.

⁹⁰ So die Titelworte seiner Einführung zu einem ähnlich lautenden Sammelband; Flasch (1997).

zum wissenschaftlichen Arbeiten im Besonderen zählen zwei komplementäre Operationen: erstens differenzieren, zweitens vereinfachen. Die zweite Operation, vereinfachen, ist konstitutiv für jegliche Begriffsbildung, abstrahieren und vereinfachen gehen hier stets miteinander einher. Und insofern scheint auch die Rede von „den Aufklärungen“ im Plural in ihrem betonten Relativismus aussagearm. – *Nach allem ist eine Gradwanderung zu vollziehen, um zwei Extreme zu meiden: Epochenstereotypen auf der einen Seite und nichtssagender Relativismus auf der anderen Seite.*

Der Rede von „den Aufklärungen“ im Plural korrespondiert die Rede von „der Heterogenität der Antike der Aufklärung“. Demgegenüber möchte diese Studie nicht in der tautologischen Feststellung verharren, dass in jedem Einzelfall alles anders ist. Ginge man davon aus, dass Einzelfälle tatsächlich nicht unter Leitgedanken ausgewertet und subsumiert werden könnten, dann müsste man nicht nur jegliche Form von typologischen Ordnungsmodellen, sondern mit ihnen auch jede Epochendarstellung preisgeben, zumal Charakterisierungen immer typisierend sind. Überdies müsste man annehmen, dass die Prägekraft und die Machtmechanismen von Diskursformationen in ihren Auswirkungen gering seien. Aber gerade der letzte Gedanke ist maßgeblich für die hiesige Untersuchung: Sie betrachtet „die Antike der Aufklärung“ als ein geistespolitisches Projekt mit geradezu epochemachender Wirkungskraft. Die Studie schließt damit an die romanistische Spätmittelalter- und Renaissanceforschung an,⁹¹ denn sie verfolgt die These, dass die Antike der Aufklärung in ihren geistes- und gedächtnispolitischen Formierungen strukturell bis zu einem gewissen Grad der Antike der Renaissancezeit vergleichbar ist, wenngleich die einzelnen literarischen, philosophischen, publizistischen und künstlerischen Ausgestaltungen der aufklärerischen Antikebilder untereinander auch sehr verschieden sein können. Kein Wunder, dass uns das 18. Jahrhundert heute als „Beginn der Neuzeit“ erscheint, ist es doch die Renaissance, die den Mythos einer vom „finsternen Mittelalter“ unterschiedenen „Neuzeit“ ausformte, und die Aufklärung, die ihrerseits „Renaissance“ sein möchte und in diesem Zuge nicht nur die Antike, sondern auch die Renaissanceepoche für sich vereinnahmt.⁹²

Die vorliegende Studie betrachtet die Aufklärungszeit zwar als Teil der Makroepoche Frühe Neuzeit;⁹³ Doch ist unklar, wann das Ende der Aufklärungsepoche selbst gesetzt werden soll. Zum einen, weil das religions- und traditions-

⁹¹ Zu nennen ist hier vor allem Stierles Petrarca-Monographie (2003). Zur epochenbildenden Kraft aktiv betriebener Geistes- und Gedächtnispolitik siehe ebd. S. 711–743, dort auch Hinweise auf weitere grundlegende Forschungsarbeiten.

⁹² Während es eine Fülle an Sammelbänden zu antiken und antikisierenden Stoffen, Motiven, Referenzen im 18. Jahrhundert gibt (s.o.), scheint das Feld zum Thema ‚Aufklärung und Renaissance‘ weit weniger gut bestellt zu sein. Einige Hinweise auf weitere Forschungsliteratur bietet diese Arbeit; die *Bibliographie der deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft* verzeichnet kaum einschlägige Treffer hierzu.

⁹³ Ebenso etwa Kemper (2004), S. 23; D’Aprile/Siebers (2008), S. 13.

kritische ‚Projekt‘ Aufklärung über die konkrete ‚Epoche‘ hinaus fortbesteht.⁹⁴ Zum anderen, weil, gemäß einer verbreiteten Forschungssicht, auch die historische Epoche selbst als „die große und bis heute wirkungsmächtigste Epoche der Kulturmusterprägung“ eingeschätzt wird.⁹⁵ Doch diese Wirkung ebenso wie diejenige der Breiten- und Volksaufklärung lässt sich nicht so eindeutig auf Jahreszahlen fixieren wie die zentralen Epochenereignisse, in denen die Aufklärungsideen ihre Realisierung finden sollten. Weil sie bis ins 19. Jahrhundert hineinreichen, hat der Aufklärungsforscher Rudolf Vierhaus vorgeschlagen, von einem „langen 18. Jahrhundert“⁹⁶ zu sprechen. Für die geschichtliche Scharnierposition des 18. Jahrhunderts prägte Reinhart Koselleck das inzwischen geflügelte Wort der „Sattelzeit“.⁹⁷ Der von Koselleck selbst nicht weiter explizierte metaphorische Begriff ermöglicht zwar verschiedenartige Auslegungen;⁹⁸ doch steht er stets für eine Epoche, die sowohl unter frühneuzeitlichen als auch unter ‚modernen‘ Gesichtspunkten untersucht wird.⁹⁹ Ihre historische Doppelwertigkeit resultiert gemäß der etablierten Forschungssicht daraus, dass sich während des 18. Jahrhunderts auf der einen Seite die Entwicklungen bündeln, die mit dem kulturellen Transformationsprozess der Frühen Neuzeit einhergehen: die Alphabetisierung und mit ihr die Volksbildung, die Konfessionalisierung und im Gegenzug die Durchsetzung einer säkular geprägten Politik, die Politisierung der Gesellschaft, die Herausbildung des Bürgertums und die Staatenbildung. Auf der anderen Seite bilden diese Entwicklungen auch die Grundlage für die Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft, die bis in die europäische Gegenwart reicht.

Die vorliegende Studie verwendet den Aufklärungsbegriff für den kulturellen Transformationsprozess des 18. Jahrhunderts, das heißt: als Bezeichnung für die *historische* Genese von weltanschaulichem Pluralismus und gesellschaftspolitischer Neuorientierung und nicht als literaturgeschichtliche Epochenbezeichnung im Sinne der älteren Literaturgeschichtsschreibung. Denn diese setzte enge Periodisierungsgrenzen und orientierte sich vorrangig an Fragen des literarischen Stils. So erfasste sie unter dieser Epochenbezeichnung bloß die rationa-

⁹⁴ Ich schließe hier begrifflich an den Beitrag von Stockhorst (2013) an, der nahelegt, diese beiden Dimensionen von ‚Aufklärung‘ bis zu einem gewissen Grad separat voneinander zu betrachten.

⁹⁵ So Fulda (2010), S. 25.

⁹⁶ Vierhaus (1984).

⁹⁷ Koselleck (1972), S. XV.

⁹⁸ Siehe hierzu Fulda (2016).

⁹⁹ So deuten auch Iwan-Michelangelo D’Aprile und Winfried Siebers Kosellecks Begriff als Bild für eine Zeit, „die gleichsam mit einem Bein in der Frühen Neuzeit und mit dem anderen in der Moderne lokalisiert sei“ (2008), S. 13. In unmittelbaren Zusammenhang verwenden die Interpreten zumeist den Begriff des ‚Janusgesichts‘, so auch die beiden zitierten Autoren.

listische Phase der Frühaufklärung und verstand damit nur relativ wenige Autoren wie Gottsched, Gellert und Lessing als ihre literarischen Vertreter in Deutschland. Von diesem engen Aufklärungsbegriff distanzieren sich Literaturhistoriker seit den frühen 1960er Jahren und machten wiederholt die Kontinuität der Aufklärung bis ins frühe 19. Jahrhundert geltend. Eine definitorisch weit gefasste Aufklärungsbewegung umspannt bei aller Heterogenität sowohl Anakreontik und Rokoko als auch Empfindsamkeit und Sturm-und-Drang sowie schließlich noch Klassik und Idealismus.¹⁰⁰ Dies erhellt schon aus der Grundlegung des Säkularisierungsbegriffes als ‚Genese des Ideenpluralismus‘ (s.o.): Während Anakreontik und Rokoko als Emanzipation der Sinnlichkeit gelten, inthronisiert die Empfindsamkeit das Gefühl als moralische Hoheitsinstanz; der Sturm-und-Drang zielt auf das Sprengen literarästhetischer wie gesellschaftlicher Konventionen und die Klassik spricht dem Menschen eigenverantwortliche Entscheidungswürde und sittliche Autonomie zu. Im Gegensatz etwa zu augustinischem Anschauungen wie sie für beide Konfessionen traditionsbildend wurden – nicht nur handelt es sich bei Augustinus um einen der ‚Kirchenväter‘, auch Luther war Augustinermönch, woran noch das Diktum des *sola gratia* erinnert –, ist der Mensch der Klassik dezidiert seiner selbst mächtig. Wie vielschichtig der zeitgenössische Transformationsprozess ist, mag ein Seitenblick auf Kant illustrieren, der das Sittengesetz sowohl innerweltlich wie metaphysisch begründet.

¹⁰⁰ Forschungsgeschichtlich fällt insbesondere Werner Krauss (1963) das Verdienst zu, auf diese Kontinuität der Aufklärung aufmerksam gemacht zu haben. – Diese Perspektive übernahmen in der Folge etwa auch Hans Robert Jauss (1970b), S. 68f.; Gerhard Sauder (1974), der die Empfindsamkeit als bedeutende Variante der Hochaufklärung darstellt, und Dieter Borchmeyer (1989), der für Schiller das Wort ‚Kritik der Aufklärung im Geiste der Aufklärung‘ prägte. – Die Beiträge in dem Sammelband *Idealismus und Aufklärung* (1988) von Christoph Jamme und Gerhard Kurz zielen darauf, die ideengeschichtlichen Entwicklungen um 1800 aus der Gesamtperspektive der Aufklärungsbewegung zu erörtern und als Weiterentwicklung dieser Traditionslinie darzustellen. Einen etwas anderen Weg schlägt Stefan Matuschek (2010a) ein, der in einem Aufsatz aus vorrangig literarästhetischer Optik Aufklärung, Klassik, Romantik als „drei gleichzeitige Intentionen in der deutschen Literatur um 1800“ begreift (so die Worte des Untertitels). – Daniel Fulda (2010), S. 25f., resümiert: „‚Aufklärung‘ ist dabei als Makroepochenbegriff gemeint, der die unmittelbar auf die Aufklärungsimpulse reagierenden Strömungen mit einbezieht: gesamteuropäisch gesprochen: Revolution und Romantik, in den traditionellen Begriffen der deutschen Literatur- und Geistesgeschichte: Klassik, Romantik und Idealismus. Denn all dies ist um 1800 gleichzeitig präsent, und sein häufig antithetisches Zusammenspiel ermöglicht erst [...] die besondere Produktivität der Epoche.“ – Die Beiträge im Sammelband von Fulda/Kerschbaumer/Matuschek (2015) diskutieren ebenfalls den Epochenbegriff und legen dabei einen Schwerpunkt auf das Verhältnis von Aufklärung und Romantik.

Gemessen an der Distinktion von ‚Epoche‘ und ‚Projekt‘, untersucht die Studie das *historische Projekt*, das heißt: das ‚Projekt‘, so wie es sich in seiner ‚Epoche‘ entfaltete. Eine dem entsprechende, hier häufig verwendete Bezeichnung ist: ‚Aufklärungsbewegung‘. Diese Präzisierung scheint deswegen nötig, weil die ‚Epoche‘, also wesentlich das 18. und das frühe 19. Jahrhundert, ja einerseits keineswegs mit dem ‚Projekt‘ Aufklärung identisch ist; das ‚Projekt‘ hier aber andererseits auch nicht im Sinne einer Epochentypologie über die Zeiten hinweg untersucht werden soll.¹⁰¹ Nicht nur ist die historische Aufklärungsbewegung heterogen und in sich durchaus widersprüchlich; dasselbe gilt, wie man lange weiß, erst recht für das 18. und das 19. Jahrhundert an sich.

4. Methodologische Fundierung: Kulturhermeneutische Modellinterpretationen

An Luhmann anknüpfend, lässt sich die zeitgenössisch funktionalisierte Antike-rezeption und die sich aus ihr ergebende Omnipräsenz von antiken Stoffen und Motiven als Beitrag zu jener kulturellen Semantik betrachten, in der sich der gesellschaftliche Transformationsprozess nicht nur niederschlägt, sondern die auch daran beteiligt ist, ihm den Weg zu bereiten:

¹⁰¹ Der Aufklärungsbegriff wird hier allerdings nicht so weit gefasst, dass er sämtliche Emanzipationsbewegungen aller Zeiten und Kulturen einschließt. In früheren Jahrzehnten haben sich Ansätze zu einer derartigen Aufklärungstypologie herausgebildet, in der die europäische Aufklärung mit den Emanzipationsbewegungen anderer Epochen verglichen wird. Jochen Schmidt (1989), S. 2, definiert diesen Forschungsansatz folgendermaßen: „Als methodische Hypothese eignet sich daher am besten die Behauptung einer, wenn auch graduell abgehobenen, so doch strukturell erkennbaren *Analogie* zur Aufklärung des 18. Jahrhunderts, sofern man von Aufklärung im Hinblick auf andere Epochen spricht.“ – Diese Untersuchungsperspektive eröffnet auf der einen Seite den Blick auf signifikante Übereinstimmungen der Denkfiguren und Argumentationsmuster, verstellt aber auf der anderen Seite zuweilen den Blick darauf, dass diese Übereinstimmungen mitunter auf gezielten Rezeptionsprozessen beruhen. Ein Beispiel aus der neueren Forschung vermag dies zu veranschaulichen: Reimar Müller hat seinen *Studien zur Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie* (2008) den Haupttitel *Aufklärung in Antike und Neuzeit* gegeben. Doch wendet er sich neben der Antike nicht Werken aus den gut 600 Jahren der sogenannten „Neuzeit“ zu, sondern ausschließlich Texten der Aufklärungsepoche. Diese Schwerpunktbildung wirft die Frage auf, ob die argumentativen Strukturanalogien der Werke nicht auch auf dem Rückgriff des späteren Zeitalters auf das frühere beruhen und ob es sich nicht um geschichtsideologische Vereinnahmungen der späteren Epoche handelt, welche die beiden Zeitalter einander verwandt erscheinen lassen.

Bei evolutionären Transformationen dieser Art mögen Wortkleider, Floskeln, Weisheiten und Erfahrungssätze durchtradiert werden; aber sie ändern ihren Sinn, ihre Selektivität, ihre Fähigkeit, Erfahrungen zu packen und neue Perspektiven zu eröffnen. Es verlagert sich der Schwerpunkt, von dem aus Sinnkomplexe Operationen steuern; und in dieser Weise kann Ideengut, wenn es nur reich genug ist, tiefgreifende Veränderungen in den Sozialstrukturen vorbereiten, begleiten und hinreichend rasch plausibilisieren.¹⁰²

Während die Semantik im Allgemeinen nach Luhmann den gesamtgesellschaftlichen „Vorrat an bereitgehaltenen Sinnverarbeitungsregeln“¹⁰³ meint, erläutert er die ‚gepflegte Semantik‘ – bezeichnenderweise unter Bezugnahme auf das Vorwort einer Platon-Ausgabe¹⁰⁴ – als „bewahrensweite Kommunikation“, welche aufgrund ihrer textuellen Medialität in die Überlieferung eingeht:

Zusätzlich [zur ‚Semantik einer Gesellschaft‘; M.M.] entwickelt sich [...] schon sehr früh für ernste, bewahrensweite Kommunikation eine besondere Variante der Vertextung. Sie übernimmt zugleich auch die Funktion, die Grenzen des sprachlichen Ausdrucks und die Risiken der Formulierung zu kontrollieren. Man könnte in diesem Bereich von ‚gepflegter‘ Semantik sprechen, die ihrerseits dann den take off einer besonderen Ideenevolution ermöglicht.¹⁰⁵

Die gepflegte Semantik reflektiert das kulturelle Wissen der Gesellschaft, indem sie Traditionsanschlüsse ebenso sucht wie in Frage stellt. Denn „der Übergang zur Moderne [...] [ändert] den gesamten Sinnhorizont der gehobenen, ernsthaften, bewahrenswerten Kommunikation [...] – auch dort, wo Durchgriffe auf die Tradition möglich und Worte bzw. Begriffe scheinbar identisch bleiben“.¹⁰⁶ In dieser Hinsicht ergeben sich Anknüpfungspunkte für Analysen der Literaturwissenschaft, weil „gerade für die tiefreichenden Strukturverschiebungen der frühen Neuzeit [...] die Ausstattung mit zitierfähigem Gedankengut einer langen Tradition bezeichnend [ist]; nur die Auswertbarkeit, die Anschlußfähigkeit, die Selektivität der Sinnmomente wird erhöht.“¹⁰⁷

Der Begriff der kulturellen Semantik führt die verschiedenen Formen der Antikerezeption, die in dieser Arbeit behandelt werden, in einer übergreifenden Perspektive zusammen. Die aufklärerische Formierung der Antike zu einem funktionalisierten Leitmodell kann, um ein Wort von Albrecht Koschorke zu gebrauchen, geradezu als eine „Institution im Reich der Semantik“¹⁰⁸ betrachtet

¹⁰² Luhmann ([1982] 1994), S. 9.

¹⁰³ Luhmann (1780-1995), Bd. 1, S. 19.

¹⁰⁴ Vgl. ebd. S. 19, Anm. 14.

¹⁰⁵ Ebd. S. 19.

¹⁰⁶ Luhmann (1980-1995), Bd. 2, S. 7.

¹⁰⁷ Luhmann ([1982] 1994), S. 50.

¹⁰⁸ Koschorke (2012), S. 293.

werden. Diesem ‚institutionalisierten‘ Charakter entspricht, dass auch ihre literarische, philosophische oder bildkünstlerische Aktualisierung sehr unterschiedlich erfolgt, wie die hier untersuchten Beispiele zeigen. Das Spektrum reicht von der bloßen Anspielung bis zur Gestaltung von historischen Narrativen, welche die Aufklärung genealogisch fundieren sollen. In Voltaires Oeuvre finden sich derartige ideologisierte Geschichtserzählungen, Musterbeispiele der sich historisch erzählend ihrer selbst vergewissernden und ihr Projekt legitimierenden Aufklärung. Doch zahlreiche Werke der Aufklärungszeit bedienen sich dem Denkmodell ‚Antike‘ ohne dabei auf genealogische Geschichtserzählung oder geschichtliche Erschließung im engeren Sinn zu zielen. Ein Blick in die Historismus-Forschung zeigt, dass Historisierung und Idealisierung zumeist in einem spannungsreichen Verhältnis zueinander stehen,¹⁰⁹ dies gilt in jedem Fall auch für das 18. Jahrhundert, und bezeichnenderweise lassen sich hier keine gattungsspezifischen Regeln ableiten. Das heißt: Geschichtsdarstellungen können von einem dezidiert idealisierenden Grundkonzept getragen sein, ein berühmtes Beispiel bietet Winckelmanns *Geschichte der Kunst des Altertums* (siehe hierzu Kapitel III 2). Gedichte können wiederum historisierende Perspektiven entwickeln (siehe hierzu Kapitel VI 2.2). Die strikte Trennung von Faktualität und Fiktionalität lässt sich bekanntlich für die Geschichtsschreibung ohnehin nicht aufrecht erhalten,¹¹⁰ noch weniger gilt dies für den Umgang mit antiken Sujets zur Aufklärungszeit.

Insofern die Antike das Medium ist, in dem sich die Aufklärung selbst reflektiert, lassen sich die hier untersuchten Beispiele für aufklärerische Rezeptionsstrategien und Formierungen der Antike unter einer noch spezifischeren Perspektive subsumieren als unter Luhmanns Begriff der ‚kulturellen Semantik‘.

¹⁰⁹ Vgl. Pittrof (2015), S. 37: „Die Dialektik von Vergeschichtlichung und Enthistorisierung prägt nicht nur den Historismus als literatur- und kulturgeschichtliche Erscheinung um 1900; sie prägt auch die Religionsgeschichte der Spätantike.“ – Zu fragen wäre also, ob diese Dialektik, in unterschiedlichen Ausprägungen, nicht zu jeglicher Zeit kulturgeschichtlichen Reflexionen inhärent sind? Oder anders: ob es ‚Vergeschichtlichung‘ als solche überhaupt geben kann, weil sich Begegnung mit Geschichte nicht ohne subjektive Perspektivbildung, Narration und Imagination vollziehen kann? – Zum Begriff der Historisierung vgl. auch die Definition bei Baumstark/Forkel (2016a); die beiden Autoren unterscheiden im Historisierungsvorgang „drei Komplexitätsstufen, die wir als *Datierung*, *Kontextualisierung* und *Reintegration* bezeichnen“ (S. 1) und führen aus, dass mitunter auch „Imaginieren, Einfühlen, Vergleichen, Verstehen und Schlussfolgern“ (S. 2) kognitive Operationen einer Historisierung sein können. – Insofern ‚Imaginieren‘ Teil einer Historisierung ist oder sein kann, trägt der Vorgang der Vergeschichtlichung selbst, so meine These, stets auch sein Gegenteil in sich; er besteht aus *Distanzierung* und (imaginativer) *Vergegenwärtigung* (ebd. S. 3f.).

¹¹⁰ Erinntet sei hier an den vor allem mit dem Namen und den Arbeiten von Hayden White (1973, 1994) verbundenen ‚narrative turn‘ in der Geschichtswissenschaft.

Die Antike ist in all den hier behandelten Fällen integraler Gegenstand der zeitgenössischen *Kulturhermeneutik*:

„Hermeneutik‘ steht für die Selbstausslegung einer Zeit in programmatischen Texten, in Epochenprogrammen und Leitformationen diskursiver und medialer Art. Dazu gehören auch die Zeugnisse und Inszenierungen des kulturellen Gedächtnisses: die Epochen, auf die Gesellschaften sich zurückentwerfen; die Konstruktionen eigener Vergangenheiten, Genealogien und Geschichten.¹¹¹

„Kulturhermeneutische Modellinterpretationen“, so heißt es in der Zwischenüberschrift dieses Kapitels, „fundieren“ die Fragestellung dieser Arbeit „methodologisch“. Das besagt demnach ein Doppeltes: ‚Kulturhermeneutik‘ betreiben nicht nur die Texte, die zum Gegenstand der Untersuchung gewählt wurden, insofern sie ihre zeitgenössische Gegenwart im Medium der Antike reflektieren. Mit ‚kulturhermeneutischem‘ Erkenntnisinteresse wenden sich ihnen auch die Modellinterpretationen dieser Arbeit zu. Als methodologischer Analysebegriff meint er folglich etwas anderes denn als historische Textsortenperspektive: Dieses Kompositum enthält unter methodologischen Gesichtspunkten eine Spannung, die sich aus dem Bezug auf zwei konträre Methodologien ergibt: aus dem Bezug auf Kulturwissenschaft einerseits und Hermeneutik andererseits. Im Vordergrund dieser Studie steht mit den Modellinterpretationen die hermeneutische Textanalyse. Doch ist diese, indem sie die Texte daraufhin befragt, inwiefern sie an Leitformationen des antik-christlichen Kulturdiskurses teilhaben oder auf Neuformierungen hinwirken und inwiefern sie Kultur- und Geschichtsbilder reflektieren oder stiften, kulturwissenschaftlich akzentuiert.¹¹² Bis zu einem gewissen Grad werden die ausgewählten Werke folglich als historische Quellen betrachtet. Dies erscheint umso naheliegender, als Geschichte ohnehin zumeist als Text begegnet¹¹³ und die Werke nach dem Kriterium ihres kultur-

¹¹¹ Pittrof (2015), S. 24f.

¹¹² Mit dem Kompositum ‚Kulturhermeneutik‘ distanzieren ich mich also von methodologischen Absolutheitsansprüchen oder Ausschließlichkeitspostulaten (die etwa auch implizieren würden, Hermeneutik und Kulturwissenschaften in ein literaturtheoretisches Oppositionsverhältnis zu setzen) und votiere für den gewinnbringenden und (selbst-)kritisch reflektierten Einsatz von methodischen Synthesen. Hierin stimme ich mit der Absicht von Klaus-Michael Bogdal ([1999] 2007) überein, „produktive Anschlüsse zwischen neueren Theoriebildungen und bewährten literaturwissenschaftlichen Methoden herstellen“ zu wollen (S. 7).

¹¹³ Vgl. Spiegel (1994), S. 178: „Selbst positivistische Historiker würden niemals bestreiten, daß uns Geschichte nie anders denn als Text begegnet. Ob aber der ‚immer schon‘ textuelle Charakter der historischen Quellen bedeutet, daß es keine andere Geschichte geben kann, als diejenige, die wir interpretierend dem Text aufzwingen, ist noch lange nicht geklärt.“

hermeneutischen Engagements und ihrer Teilhabe an einem spezifischen Diskurs ausgewählt wurden. Indessen gilt diese Perspektive nur mit Einschränkungen. Denn zunächst werden die hier zugrundegelegten Werke als ästhetische Gebilde betrachtet, die eines besonderen hermeneutischen Zugangs bedürfen.

Das ‚lange 18. Jahrhundert‘ bietet eine Überfülle an Material von Adaptionen, Transformationen und Neuformierungen der Antike und die zeitgenössische Aufbereitung folgt nicht zwingend gattungsspezifischen Regeln. Welche Auswahl wird getroffen und wie wird sie getroffen? Die Auswahl, welche diese Studie bietet, folgt der Leitidee des Paradigmatischen. Das heißt konkret: Zum Ersten werden hier mit besonderer Ausführlichkeit solche Werke analysiert, die im antik-modernen oder antik-christlichen Kulturdiskurs der Aufklärungszeit starke Prägestkraft entfalteten und mithin auf dessen Neuformierung hinwirkten. Dazu zählen etwa zweifellos die Werke von Rousseau und Winckelmann. Zum Zweiten kommen die Werke solcher Schriftsteller zur Sprache, die während der Aufklärungszeit zentralen Rang in der Publizistik im Allgemeinen einnahmen, auch wenn sie nicht unbedingt auf maßgebliche Weise Neuformierungen des antik-modernen oder antik-christlichen Kulturdiskurses im Besonderen begründeten. Dies gilt etwa für Voltaire, in Frankreich wird die Aufklärungszeit immerhin auch ‚Le siècle de Voltaire‘ genannt,¹¹⁴ oder für Goethe, die Kunstperiode heißt in Deutschland bekanntlich auch ‚Goethezeit‘. Schließlich werden, zum Dritten, solche Werke untersucht, in denen sich auf elaborierte Weise antik-zeitgenössische oder antik-christliche Kulturbegegnungen vollziehen, auch wenn der Autor nicht im Zentrum der zeitgenössischen Publizistik stand und damit auch im antik-modernen und antik-christlichen Kulturdiskurs nicht tonangebend war. Hölderlin betrieb im Tübinger Stift sowohl intensive Studien der griechischen Philosophie als auch der christlichen Theologie und bildete sich damit zum Kenner beider Kulturtraditionen aus. Hölderlins Werk war unter den Zeitgenossen zwar kaum bekannt, doch bietet Hölderlin während seiner frühen und mittleren Schaffensperiode eine überaus luzide und eine der umfassendsten Ausarbeitungen des antik-christlichen Kulturkonflikts (Kapitel IV 2.1, IV 4.1, V 4-5), bevor er um 1800 das Beziehungsverhältnis neu konturiert und Antike und Christentum eindrucksvollen Versöhnungen zuführt (Kapitel VI 3).

Die vorliegende Studie wendet sich Werken unterschiedlichster Gattungen zu: Gedichten, Dramen, Parabeln, Geschichtsdarstellungen, auch Gemälde und Skulpturen kommen am Rande zur Sprache. Was sie alle gemeinsam haben, ist, dass sie der sogenannten ‚Hochkultur‘ entstammen.¹¹⁵ Dies liegt in der Natur

¹¹⁴ Vgl. Stackelberg (1998), S. 9-14.

¹¹⁵ Sofern man die Unterscheidung zwischen Kultur- und Geisteswissenschaft ausschließlich von der Anspruchshöhe der behandelten Werke abhängig macht und mit dieser von der Distinktion ‚Hochkultur‘ vs. ‚Universalkultur‘, dann müsste die Zuordnung dieser Studie hingegen freilich lauten: Geisteswissenschaft. (Vgl. Koschorke

des Arbeitsthemas: Die Ausarbeitung von antik-christlichen Kulturbegegnungen, ihre Konfliktinszenierung und die Funktionalisierung derartiger Kulturbegegnungsmuster zur epochalen Selbstreflexion und -legitimation setzt das Wissen um Kulturmuster und damit die Teilhabe an Bildungstraditionen voraus. Von dieser Bildungselite lässt sich nicht auf historische Bewusstseinsbildung schließen – jedenfalls nicht im Sinne der Mentalitätsgeschichte. In diesem Sinne hält Mona Ozouf für die Zeit der Französischen Revolution fest: „Bei den Eliten mag der Einfluß Voltaires dominieren, die Massen führen weiterhin ein religiöses Leben.“¹¹⁶ Auf gesellschaftliche und politische Entscheidungsträger übte literarische und philosophische Publizistik hingegen häufig keinen unerheblichen Einfluss aus. Für die Mitglieder der französischen Nationalversammlung und die Revolutionäre besaßen Voltaire und Rousseau ja große Bedeutung.¹¹⁷ Inwiefern partizipieren die hier untersuchten Texte nun an den historischen Veränderungsprozessen der ‚Sattelzeit‘? Sofern man den oben vorgeschlagenen weiten Begriff von ‚Säkularisierung‘ zugrundelegt, also ‚Säkularisierung‘ als kulturgeschichtliche Genese des Ideenpluralismus versteht, scheint die Antwort einfach. Sie lautet: Die hier behandelten Texte sind Ausdruck und damit zugleich Movens wie Resultat desselben. Doch wie verhält es sich mit den realgeschichtlichen Veränderungen? Immerhin untersucht diese Studie die aufklärerische „Freiheits-Antike“ und legt einen besonderen Schwerpunkt auf ihre Funktionalisierung im Bereich des politischen Denkens? Hier erscheint es schwieriger, eine eindeutige Antwort zu formulieren. Diese Studie zeigt zwar antik-zeitgenössische Begegnungsformen und antik-christliche Kulturmuster auf, welche verschiedene Werke des 18. Jahrhunderts entwickeln, die gemeinsam am Aufklärungsdiskurs und insbesondere an der politischen Theoriebildung partizipieren. Doch zeichnet sie modellartig Denkfiguren und ihre argumentative Rückbindung an die Antike nach und entwickelt Ordnungssysteme zur Klassifikation dieser antik-christlichen Kulturmuster, ohne diese als Determinanten der politischen und sozialgeschichtlichen Veränderungsprozesse selbst zu verstehen. Dies erlaubt weder die Eigensphäre literarischer Abstraktion, noch die Komplexität geschichtlicher Entwicklungen. Gleichwohl bildet die Neuordnung der politischen und gesellschaftspolitischen Verhältnisse zugleich auch den realen geschichtlichen Kontext dieser Werke. Im Zuge des Aufklärungsprozesses transformieren sich Gesellschaftsformen und Staatsverfassun-

(2004), S. 176: „Was Kulturwissenschaften sind, entscheidet sich an dieser Frage. Soweit sie sich auf kulturelle Produktion im engeren Sinn beschränken, bleiben sie nicht viel mehr als umetikettierte Geisteswissenschaften.“)

¹¹⁶ Ozouf ([1988] 1996a), S. 35.

¹¹⁷ Dass Voltaire und Rousseau sowohl als Persönlichkeiten als auch durch ihre Werke starke Wirkung auf die politischen Akteure der Revolutionszeit ausübten, ist gut erforscht. Siehe zu Voltaire: Ozouf ([1988] 1996c) und zu Rousseau: Manin ([1988] 1996); sowie Kapitel V 2.5.

gen. Auch wenn diese Studie nicht darauf zielt, sich das antihermeneutische Programm einer Diskursanalyse zu eigen zu machen, wie es im Anschluss an Foucault von dessen Schriften, vor allem von seiner *L'archéologie du savoir* von 1969, abgeleitet wurde;¹¹⁸ greift hier bis zu einem gewissen Grad Foucaults als klassisch geltende Definition des Diskurses, wonach diese „als Praktiken [behandelt werden sollen], die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“.¹¹⁹ Diese doppelte Perspektive auf die wechselseitige Bedingtheit von Literatur und Realität wurde in der Folge von zahlreichen Forschern aufgegriffen und variiert.¹²⁰ Zur Sprache gebracht werden soll hier nur eines derartiger Konzepte, weil es im Kreis der Aufklärungsforschung entwickelt wurde. Dort wurde vorgeschlagen, die Aufklärung als, wie bereits zitiert, „die große und bis heute wirkungsmächtigste Epoche der Kulturmusterprägung“¹²¹ zu betrachten. Dabei hat ‚Kulturmuster‘ einen spezifischeren Sinn als derjenige, in dem ihn die Studie sonst verwendet, wenn sie von antik-christlichen Kulturmustern spricht. Im Rahmen des dort interessierenden Konzepts meint der Begriff: „*Muster, die*

¹¹⁸ Vgl. etwa Harald Neumeyer (2010), der resümiert, wie eine von Foucaults Schriften abgeleitete Methodologie der Diskursanalyse aussehen könnte. – Achim Geisenhanslüke (2014) hält in seinem Überblicksartikel über Foucaults Rezeption in den Literaturwissenschaften fest, dass sich kulturwissenschaftliche Ansätze zumeist auf die Diskursanalyse berufen ohne dabei allerdings die methodischen Prämissen zu übernehmen, die Foucault in seinen Arbeiten entwickelt hat. Für diese diene Foucault zwar als strategische Berufungsinstanz, doch gehe es „meist um einen theoretisch entschlackten Foucault“ (S. 339). – Demgegenüber geht es in dieser Studie überhaupt nicht um Foucault. Man mag die inflationäre Verwendung des Diskursbegriffes beklagen – doch warum sollte man Foucault dreißig Jahre posthum ein Monopol darauf zusprechen? – In dem fast halben Jahrhundert, das seit der Veröffentlichung von seinen zentralen Werken vergangen ist, hat deren Rezeption zweifellos sowohl methodologisch als auch forschungsthematisch ungemein fruchtbar auf das Fach gewirkt. Doch es hieße, diesen Schub an Innovation und methodischem Pluralismus nachträglich zu konterkarieren, wollte man die Berufung auf ihn zum Dogma verhärten, zumal sie, wie ja ohnehin inzwischen immer wieder festgestellt wird, bereits weitläufig zur bedeutungsarmen Floskel des neuen Mainstream geronnen ist.

¹¹⁹ Foucault/Köppen ([1981] ¹⁴2008), S. 74.

¹²⁰ Vgl. bspw. die Ausführungen von Gabrielle M. Spiegel (1994), S. 181: „Alle Texte nehmen bestimmte soziale Räume ein, sowohl in ihrer Eigenschaft als Produkte der sozialen Welt der Autoren, als auch in ihrer Eigenschaft als textlich Handelnde in dieser Welt [...]. So betrachtet erweist sich, daß Texte sowohl die sozialen Realitäten spiegeln [...] als auch neu schaffen, daß sie die sozialen und diskursiven Formationen zugleich konstituieren und von ihnen konstituiert werden, wobei sie sie je nach Lage der Dinge aufrechterhalten, ihnen Widerstand leisten, sie in Frage stellen oder sie zu verändern suchen.“

¹²¹ Fulda (2010), S. 25.

sowohl als Deutungsmuster wie auch als Handlungsmuster wirksam sind“,¹²² so Daniel Fulda. „Es geht um ‚Kulturmuster‘, die Konzepte und Praktiken verkoppeln.“¹²³ – Dies ist eine Perspektive, die für diese Arbeit und ihre Weise, die aufklärerische Polarisierung der Antike zu betrachten, zweifellos zutrifft. Ihr Untersuchungsschwerpunkt liegt zwar eindeutig auf der Antike als *Medium der Selbstdeutung* und deswegen ist der Begriff der *Kulturhermeneutik* derjenige, der für sie angemessener ist und den sie zum methodologischen Leitmodell wählt. Doch indem die Antike im Zuge der kulturellen Reflexion, Formierung und Identifikation zur aufklärerischen Legitimationsbasis avanciert, wird sie auch zur – potentiellen – Aktionsbasis der Aufklärung. Dies führt nicht nur die Bildersprache der Französischen Revolution eindrucksvoll vor Augen, sondern gilt auch noch für den antikisierenden Charakter, den die Urheber des europäischen Verfassungsvertrags ihrem Entwurf aus dem Jahr 2003 geben wollten.¹²⁴ Die Ebene der Aktion steht zwar nicht im Zentrum dieser Arbeit, doch systematisch zu fragen, welche Praktiken die zeitgenössische Formierung der Antike generiert, bliebe ein lohnenswertes Unternehmen, dass diese Arbeit perspektivisch komplettieren würde. Gleichwohl korrespondiert ihre Sichtweise bis zu einem gewissen Grad mit derjenigen, die Stefan Matuschek in seinem ‚Kulturmuster‘-Beitrag *Mythologisieren als Kulturmuster der Aufklärung* entwickelt. Den Begriff des ‚Mythologisierens‘ wählt er, weil er in sich die Spannung von ‚Mythos‘ und ‚Logos‘ enthält, und definiert ihn damit – entgegen üblicher Verwendungsweisen – als eine Haltung, die „zwei verschiedene Denk- und Redeweisen zugleich markiert“. ¹²⁵ Gemeint ist die Spannung von ‚Aufklären‘ und ‚Mythisieren‘. Ergänzen ließe sich dies aus der Optik der vorliegenden Arbeit um die diejenige von *säkularisierender Pluralisierung des Christentums* und *sakralisierender Verklärung der Antike*. Die Antike avanciert selbst zum aufklärerischen Mythos,¹²⁶ zum Mythos der Freiheit, und ließe sich somit den bis heute massenwirksamen politischen Mythen hinzufügen.¹²⁷

¹²² Fulda (2010), S. 17.

¹²³ Fulda (2010), S. 17.

¹²⁴ Siehe hierzu den Ausblick zum Schluss dieses Buches.

¹²⁵ Matuschek (2010b), S. 37.

¹²⁶ Hierin unterscheidet sich meine Darstellung von Matuscheks. Denn was ich mit ‚Aufklären‘ und ‚Mythisieren‘, mit ‚Säkularisierung‘ und ‚Sakralisierung‘ im Blick habe, entspricht eher einem dialektischen Prinzip (von dem sich Matuschek explizit distanziert; S. 47). Matuschek meint ein „Darstellen in mythischer Form“ [...] das die mythische Form zugleich relativiert“ (S. 38). Dieses Miteinander von Mythisierung und Relativierung der Antike trifft auch für einige der in dieser Arbeit untersuchten Beispiele. Von größerer Tragweite scheint mir aber die dialektische Wechselseitigkeit von ‚Aufklären‘ und ‚Mythisieren‘ zu sein und insofern legt das ‚Mythisieren‘ (im Bereich des Politischen), zwar die Grundlage für Handlungspraktiken, ist

Die zeitgenössischen Diskursbedingungen weisen zwei Besonderheiten auf, die plausibel machen, dass sich die Kulturhermeneutik der Aufklärungsbewegung vorzugsweise für eine Analyse des Literaturwissenschaftlers anbietet: 1.) Die Autoren schreiben unter den Bedingungen der Zensur.¹²⁸ Zwar sind der Ausbau einer publizistischen Öffentlichkeit und die Förderung der Meinungsfreiheit Grundanliegen der Aufklärungsbewegung. Gleichwohl bleibt die öffentliche Verhandlung weltanschaulicher Gegenstände während des gesamten 18. Jahrhunderts problematisch. Als Konsequenz ergibt sich, dass zahlreiche Anschauungen, die von der machtpolitisch autorisierten Glaubenskultur abweichen oder diese ablehnen, vorzugsweise im Medium fiktiver Literatur reflektiert werden. Auch für andere zeitgenössische Textgattungen ist es charakteristisch, dass sie literarisch geprägt sind – und zwar insofern, als sie sich angesichts der Zensurbedingungen einer besonderen Rhetorik bedienen müssen: Die in ihnen kommunizierten Ideen teilen sich gezielt in Verhüllungen und Verschlüsselungen mit.¹²⁹ 2.) Einerseits werden in der ‚schönen Literatur‘ Gegenstände von gesellschaftlicher Bedeutung diskutiert; andererseits rücken sachliche, philosophische und wissenschaftliche Texte aufgrund ihrer ausgefeilten Rhetorik in die Nähe der ‚schönen Literatur‘. Damit ergibt sich aus heutiger Perspektive eine Verwischung der Gattungsgrenzen. Diese gilt jedoch ebenfalls als ein Spezifikum der Epoche, denn sie gründet auf einem andersartigen Literaturbegriff: Im 18. Jahrhundert umfasst dieser nicht nur die ‚schöne Literatur‘, sondern bezieht sich auf die Gesamtheit der schriftlichen Erkenntnis- und Argumentationsformen. Die Schriftsteller des 18. Jahrhunderts bedienen sich der unterschiedlichsten Textgattungen, um ihre Ideen mitzuteilen. Alle literarischen Äußerungen sind in einem pragmatischen Kulturmodell aufgehoben, in welchem sich die gesellschaftliche Realität selbst thematisiert, reflektiert und diskutiert.¹³⁰ – Die Zensur und ihre Rückwirkung auf Publizistik, Literaturproduktion und Rhetorik auf der einen Seite und der umfassende, pragmatische Literaturbegriff auf der anderen Seite sind wesentliche Eigenschaften der zeitgenössischen Diskursbedingungen, aufgrund derer die Erforschung der aufklärerischen Kulturherme-

aber selbst noch keine Praktik. Für Matuschek ist hingegen die ‚Darstellungspraxis‘ bereits die ‚praktische‘ Seite des ‚Kulturmodells‘ (vgl. S. 42f.).

¹²⁷ Siehe hierzu die Untersuchung von Herfried Münkler *Die Deutschen und ihre Mythen* (2009), auf die auch Matuschek (2010b), S. 35 u. S. 50, Anm. 4, hinweist.

¹²⁸ Siehe hierzu die Beiträge in dem Sammelband *Zensur im Jahrhundert der Aufklärung* von Haefs/Mix (2007).

¹²⁹ Siehe hierzu die grundlegende Abhandlung von Strauss (1952), S. 22-37; Meiers Essay ([1984] 2001) macht diese rhetorischen Merkmale etwa für Rousseau geltend; vgl. hierzu bes. ebd. S. XXVI-XXIX.

¹³⁰ Diesen pragmatischen Literaturbegriff hat der amerikanische Aufklärungsforscher Robert Darnton (1996) in seiner Neubestimmung des Aufklärungsbegriffs besonders hervorgehoben; siehe hierzu auch D’Aprile/Siebers (2008), S. 11.

neutik im Schnittbereich zwischen Philologie und Kulturwissenschaft zu verorten ist. In diesem Sinne gehen ‚close reading‘ und ‚wide reading‘ in dieser Studie Hand in Hand.¹³¹

Dass diese Studie perspektivische Anknüpfungspunkte zu anderen kulturwissenschaftlichen Forschungsgebieten eröffnet, soll hier noch ein kurzer Hinweis auf die Xenologie illustrieren:¹³² Die Xenologie reflektiert Alteritätsdiskurse gewöhnlich anhand der Begriffsoption ‚das Eigene und das Fremde‘.¹³³ Doch der in dieser Studie untersuchte ‚Kulturkonflikt‘ ist nicht mit dieser gängigen Alteritätsopposition zu erfassen, sondern vollzieht sich im ‚Eigenen‘ der Kultur. Oder anders: Es ist das kulturell ‚Eigene‘, das im Rahmen der aufklärerischen Konfliktinszenierung zum ‚Fremden‘ wird. *Antike und Abendland im Widerstreit* – es wurde bereits erläutert, dass die paradoxe Titelformulierung dieser Studie genau diese Eigenart des Konflikts pointiert, sich im Eigenen der Kultur zu vollziehen (s.o. Kapitel 3.1).

Mindestens vier Jahrzehnte lang war in den Geistes- und Kulturwissenschaften ein immer kürzer werdender Abstand zwischen den methodisch-theoretischen Paradigmenwechseln zu verzeichnen.¹³⁴ Doch in der Gesamtschau ist der postmodernen Wissenschaftsdiskussion wohl vor allem eines mit Gewinn zu entnehmen: Das Spannungsverhältnis von Relativität und Referenz. Auf der einen Seite steht die Einsicht, dass sowohl Erkenntnis als auch sprachliche Darstellungen der Geschichte relativ sind: Geschichtsdarstellungen sind den Gesetzen von *selected and constructed* unterworfen. Auf der anderen Seite avanciert da-

¹³¹ Der Studie liegt also methodisch die heuristische Vorannahme zugrunde, dass sich die beiden literaturwissenschaftlichen Konzepte von ‚close reading‘ und ‚wide reading‘ gewinnbringend in einem komplementierenden Wechselspiel einsetzen lassen, womit sie dem Beitrag von Hallet (2010) folgt, der einleitend feststellt, dass bislang noch kein „gesicherte[s] Repertoire kulturwissenschaftlicher Methoden der Literaturanalyse“ (S. 293) existiere, und der daher die Möglichkeiten kulturwissenschaftlicher Textinterpretation anhand von diesem Konzeptpaar entwickelt.

¹³² Einen Eindruck von der Konjunktur, die die Erforschung von Alteritätsdiskursen zwischen den späten 1980er Jahren und dem ersten Jahrzehnt der 2000er Jahre hatte, welche Perspektiven sie verfolgte und zu welchen Erkenntnissen sie kam, vermittelt der Sammelband von Böhm/Sproll (2008); die beiden Herausgeberinnen eröffnen in ihrer Einleitung die theoretisch-methodologischen Prämissen dieses Forschungszweigs und bieten Hinweise auf weitere Forschungsliteratur.

¹³³ Kritisch zu diesem Begriffspaar: Polaschegg (2005), S. 39-59.

¹³⁴ Dies stellt inzwischen jede Einführung in das Fach fest. So etwa auch Jeßing/Köhen ([2003] ²2007), S. 271; und Raulff/Schlag (2007), S. 4, konstatieren dies im Gründungsvorwort der *Zeitschrift für Ideengeschichte* für die Geisteswissenschaften insgesamt: „Vierzig, fünfzig Jahre lang jagten sich die historischen Synthesebegriffe, die ‚Paradigmenwechsel‘ und die ‚turns‘ der Geisteswissenschaften, bis diese selbst, soziologisch aufgeklärt und kulturalistisch weise geworden, nicht mehr so heißen wollten.“

mit die historische Referentialität zum Maßstab geschichtlicher Darstellungen: Die historische Perspektivbildung hat kritisch begründet und plausibel belegt zu sein, lässt sich jedoch von subjektiver Hypothesenbildung nicht befreien. Schärfer als einige seiner Gefolgsleute hat Foucault dies in seiner programmatischen Zurückweisung der traditionellen Ideengeschichtsschreibung reflektiert. Foucault fasst ihren rationalisierenden Grundzug in den Schlagworten „Genese, Kontinuität, Totalisierung“ zusammen und wendet sich von ihr ab, indem er im Gegenzug die „Diskontinuität“ zum Paradigma seiner *Archäologie* erhebt. Doch räumt er ein, dass auch dieses, sein eigenes Paradigma der Hypothesenbildung unterliegt:

Der Begriff der Diskontinuität ist paradox: er ist zugleich Instrument und Gegenstand der Untersuchung [...]. Schließlich ist er vielleicht nicht einfach ein im Diskurs des Historikers gegenwärtiger Begriff, sondern wird von diesem insgeheim unterstellt.¹³⁵

Die Forschungsergebnisse in den geistes- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen lassen sich nicht von Subjektivität befreien, weil ihnen stets heuristische Vorannahmen zugrunde liegen, aus der sich die Perspektivbildung und das Arrangement des historischen Materials ergeben. Dies schließt auch ein, dass sich das eine wie das andere als relativ erweist – die Kontinuität wie die Diskontinuität. Sie ist abhängig vom Blickwinkel, den der Forscher jeweils einnimmt. Diese Studie verfolgt weder die Perspektive der Kontinuität noch diejenige der Diskontinuität, sondern die einer Paradigmatik der antik-christlichen Kulturbegegnungen, von denen sie eine spezifische Formierung ins Zentrum rückt: Die Polarisierung der Antike gegen die zeitgenössische Gegenwart und gegen das Christentum. Sie unterstellt den antik-zeitgenössischen und antik-christlichen Beziehungsformen keine Homogenität, Progression oder gar Teleologie. Kulturbegegnungsformen sind nicht präfiguriert, sondern geschichtlich bedingt und damit kontingent. Gleichwohl ließe sich freilich nicht nur mit Foucault, sondern, grundsätzlich immer auch noch „eine ganz andere Geschichte dessen [...] schreiben, was die Menschen gesagt haben.“¹³⁶

¹³⁵ Foucault/Köppen ([1981] ¹⁴2008), S. 18.

¹³⁶ Foucault/Köppen ([1981] ¹⁴2008), S. 197.

I

GRUNDLEGENG

*Typologie der Aneignungsstrategien
und Begegnungsformen
zwischen Antike und Christentum*

1. Christlich perspektivierte Unterordnungen der griechisch-römischen Kultur seit der Spätantike
 - 1.1 Antik-christliche Wechselwirkungen: Religiöse, kulturelle und politische Metamorphosen der griechisch-römischen Kultur im frühen Christentum
 - 1.2 Christliche Geistespolitik: Christianisierende Transformationen der Antike von Ablehnung und strategischer Abgrenzung bis hin zu pragmatischer Aneignung, Umdeutung und Affirmation

2. Fallstudie: Zwei griechische Figuren im Wandel der Zeit: Odysseus und Sokrates von Dante bis Sebastian Brant
 - 2.1 Von Dante bis Brant: Das deutsche Echo auf den Italienischen Renaissancehumanismus
 - 2.2 Die Odysseus-Figur im Italienischen Renaissancehumanismus
 - 2.3 Odysseus als mehrdeutige Übergangsfigur in Brants *Narrenschiff*
 - 2.4 Die Sokrates-Figur im Italienischen Renaissancehumanismus
 - 2.5 Sokrates als Exempel eines ‚Vir bonus‘ in Brants *Narrenschiff*
 - 2.6 Von Dante bis Brant: Modelle renaissancehumanistischer Antikerezeption – Fazit

3. Überordnungen der griechisch-römischen Kultur in antik-zeitgenössischen und antik-christlichen Vergleichsmodellen seit der Spätantike
 - 3.1 Griechisch-römische Philosophie ‚Gegen die Christen‘
 - 3.2 Kaiser Julian und sein ‚Versuch einer altgläubigen Restauration‘ in nach-konstantinischer Zeit
 - 3.3 Aufklärerische Epochenbilder und die Rezeption von historischen Überordnungsmodellen zur Aufklärungszeit: Italienische Renaissance, Goldenes Jahrhundert der Niederlande und Glorious Revolution in England
 - 3.4 Gegenwarts- und religionskritische Polarisierungen zur Aufklärungszeit

In diesem Buch wird nur eine spezifische Form der Antike zu begegnen behandelt, nämlich ihre polarisierende Konfrontation mit der zeitgenössischen Gegenwart; wobei zur Aufklärungszeit mitunter in den Vordergrund rückt, dass diese Gegenwart eine *christliche* Kultur ist und dass sie sich mitunter durch diese Eigenschaft von der Antike unterscheidet. Diese Polarisierung ist nicht nur eine spezifische Ausprägungsform antik-zeitgenössischer Begegnungsmöglichkeiten, sondern in ihrer spezifischen Formierung auch willkürlich. Um dies in vollem Umfang sichtbar zu machen: sowohl die Funktionalität als auch die Relativität des hier zu untersuchenden antik-christlichen Beziehungsverhältnisses, entwirft dieses Buch einleitend eine *Typologie der Aneignungsstrategien und Begegnungsformen zwischen Antike und Christentum*. Diese Typologie soll als Matrix dienen, in welcher der systematische Ort der polarisierenden antik-christlichen Begegnungsform Gestalt annimmt. Doch auch das Bild, das durch diese Matrix entsteht, ist nicht frei vom Prinzip des Formierens, sondern selbst bereits ein geformtes, und zwar insofern, als die Koordinatenwahl dieser Matrix bis zu einem gewissen Grad beliebig ist. Das Pendant zur ‚Polarisierung‘ der Antike bildet die ‚Synthese‘. Dennoch wird die Typologie hier nicht anhand dieses Gegensatzpaares entwickelt, sondern es werden zwei andere Leitkategorien gewählt: *Unterordnungen der griechisch-römischen Kultur* (Kapitel I 1) und *Überordnungen der griechisch-römischen Kultur* (Kapitel I 3). Denn indem zwei Kategorien das Muster anordnen, die sich quer zum Leitbegriff dieser Arbeit verhalten (zur ‚Polarisierung‘ mit ihrem Gegenstück der ‚Synthese‘), entsteht einerseits ein differenzierteres Netz an Begegnungsmöglichkeiten. Andererseits wird deutlich, dass eine ‚Polarisierung‘ der Antike prinzipiell in verschiedenen Kontexten auftreten kann, der in dieser Arbeit untersuchte Kontext jedoch mit der historischen Ausprägung der sogenannten ‚Neuzeit‘ einhergeht, da sich diese, zumindest in ihrer Konstituierungsphase, namentlich bei Petrarca, gerade über eine spezifische antik-zeitgenössische Beziehungsform definiert, nämlich: die polarisierende Überordnung der Antike in Vergleichsmodellen. Das lässt sich, so zumindest die Hypothese, die sich aus dem hier untersuchten Material ergibt, als historisch neue Perspektive bezeichnen, wenn man denn von den kulturellen und weltanschaulichen Machtkämpfen in der Spätantike einmal absieht (Kapitel I 3.1-3.2). Während es zur Zeit der Renaissance verbreitet war, im Zuge des Vergleichs von Antike und Gegenwart der Antike den Vorzug zu geben und sie zum kulturellen Leitbild zu erheben, wurde die Gegenüberstellung von Antike und Gegenwart zur Zeit der Aufklärung mitunter sogar zu einer antik-christlichen Entgegensetzung.

In der Spätantike wurde nicht nur die kulturpolitische Gegenüberstellung von griechisch-römischer Tradition und christlicher Glaubenskultur erstmals aktuell. Zu dieser Zeit prägte sich überdies auch ein breites Spektrum von antik-christlichen Beziehungen aus, sodass sich die Bandbreite idealtypisch anhand dieses historischen Materials veranschaulichen lässt. Die kulturgeschichtlichen Zeugnisse der Spätantike führen eindrucksvoll vor Augen, dass sich das frühe

Christentum zu einem beträchtlichen Teil in Metamorphosen des griechisch-römischen Altertums heranbildete (Kapitel I 1.1). Sie zeigen auch, dass die Auseinandersetzung mit der griechisch-römischen Kultur durch die Möglichkeit sowohl der Ablehnung als auch der Affirmation für das Christentum eine ausgesprochen produktive Möglichkeit war, die eigene Identität zu reflektieren, und dass sich das christliche Selbstverständnis in pragmatischen Aneignungen und christianisierenden Vereinnahmungen der griechisch-römischen Kultur viele Jahrhunderte lang mitunter aus der Antikerezeption speiste (Kapitel I 1.2). Eine wirkungsmächtige Programmschrift verfasste an der Epochenschwelle zwischen Spätantike und Mittelalter Augustinus mit seinen *Confessiones*. Als einer der Kirchenväter prägte Augustinus die christliche Glaubenstradition konfessionsübergreifend – auch Luther war Augustinermönch. Seine Schlüsselposition in der Geschichte des abendländischen Denkens erhielt Augustinus nicht nur, weil er die Erbsündenlehre und die Gnadentheorie ausbildete und damit grundlegend auf das Welt- und Menschenbild des Mittelalters wirkte. Vielmehr vollzog er in seinen *Confessiones* auch eine wegweisende Aufbereitung der stoischen und der platonischen Philosophie, indem er hier die vorchristliche Philosophie auf ihre Vereinbarkeit mit dem christlichen Weltbild hin analysierte und bewertete.

Ob durch Affirmation oder durch Ablehnung, die griechisch-römische Kultur wurde seit der Spätantike weitgehend durch christliche Perspektivbildungen bestimmt. Doch bot die Antike auch für Kritiker der zeitgenössischen Kultur, des vorherrschenden Glaubens oder der etablierten Gesellschaftspolitik und Herrschaftspraxis einen Fundus von alternativen Weltanschauungen, Lebensphilosophien, Bildungstraditionen und politischer Herrschaftsformen, welche zur kulturellen Innovation, zur Forderung nach politischer Partizipation oder zur Anfechtung der religiösen Glaubensgrundsätze gegen den Geltungsanspruch der christlichen Tradition mobilisiert werden konnten (Kapitel I 3). Die Antikerezeption konnte sowohl der Stabilisierung als auch der Dynamisierung der zeitgenössischen Kultur dienen. In ihr spiegeln sich die Wandlungen des Selbstverständnisses und der Selbstvergewisserungsbedürfnisse. Dass sich die in dieser Grundlegung idealtypisch unterschiedenen ‚Unterordnungen‘ und ‚Überordnungen‘ der griechisch-römischen Kultur auf vielfältige Weise historisch ausdifferenzierten, soll das folgende Kapitel in einigen Umrissen sichtbar machen (Kapitel I 1 und I 3). Auch, dass innerhalb einzelner Epochen sehr verschiedene antik-christliche Beziehungsformen nebeneinander bestehen können und die Annahme von Epochen-Stereotypen daher verfehlt wäre, wird in dieser Grundlegung gezeigt. Gewählt wurde zu diesem Zweck die Italienische Renaissance, da es sich immerhin um ein Zeitalter handelt, das später nach seiner Verehrung der Antike benannt wurde (Kapitel I 2). Nicht um Epochen-Stereotypen geht es hier, im Zentrum dieser Arbeit steht gleichwohl nur eine einzige antik-christliche Beziehungsform: polarisierende Überordnungen der Antike. Weil mit der Aufklärung auch nur eine bestimmte historische Epoche

untersucht wird, wird die Kategorie der Überordnungen in dieser Matrix vornehmlich anhand der Spätantike vervollständigt, um außer der Aufklärung so noch weiteres historisches Beispielmateriale zu bieten (Kapitel I 3).

1. Christlich perspektivierte Unterordnungen der griechisch-römischen Kultur seit der Spätantike

1.1 Antik-christliche Wechselwirkungen: Religiöse, kulturelle und politische Metamorphosen der griechisch-römischen Kultur im frühen Christentum¹

Das frühe Christentum ist von einer charakteristischen Ambivalenz geprägt: Christianisierung des Heidentums und Hellenisierung des Christentums stehen in einem spannungsreichen Verhältnis zueinander.² Während der Spätantike breitete sich das junge, im Osten entstandene Christentum allmählich im Römischen Imperium aus. Obwohl sich seine Missionierungen gegen den heidnischen Vielgötterkult richteten und obwohl es auch umgekehrt von der Seite des römischen Staates zunächst wiederholt als Gefahr für das Imperium bekämpft worden war, nahm es auf römisch-hellenistischem Kulturboden und in einem Zuge mit der Bekehrung von Heiden, in vielfältigen Metamorphosen, in religiösen, philosophischen, kulturellen und politischen Aneignungsprozessen, zahlreiche Wesenselemente des griechisch-römischen Altertums in sich auf. Durch die Konstantinische Wende lässt sich die frühchristliche Antikerezeption mindestens in zwei Phasen unterteilen: Vollziehen sich während der ersten dreihundert Jahre im jungen Christentum vor allem unauffällige Metamorphosen der griechisch-römischen Kultur (Kapitel I 1.1.1), so wirkt die römisch-imperiale Funktionalisierung des christlichen Glaubens durch Konstantin mitunter auch auf das christliche Gottesbild selbst zurück (Kapitel I 1.1.2).

¹ Jene Kapitel meiner Studie, die historisch übergreifende Darstellungen bieten, stützen sich mitunter stark auf Spezialuntersuchungen von anderen Wissenschaftlern; sie greifen auf historische, kunsthistorische, archäologische, theologische und politologische Forschungen zurück. Auf diejenigen Arbeiten, die für meine eigenen Ausführungen relevant sind, verweise ich nachdrücklich und nenne sie stets mehrfach. Es handelt sich um die Kapitel I 1, I 3.1-3.2 und V 1, die so verfahren, das heißt: die besonders stark interdisziplinär akzentuiert sind, historisches Material kategorisieren und geschichtswissenschaftliches Wissen aufbereiten.

² Siehe hierzu Lutz-Bachmann (1992), S. 77-98; sowie Pouderon (2003).

1.1.1 Assimilationen griechisch-römischer Vorstellungsmuster in vorkonstantinischer Zeit

Bereits innerhalb des heidnischen Polytheismus begann sich seit der Zeitenwende eine Tendenz zum Monotheismus abzuzeichnen, und zwar insofern, als sich der Sonnenkult auf entscheidende Weise intensivierte: Seit 158 n.Chr. ist ein neuer Sonnengott namens *Sol invictus* bezeugt, der synkretistisch die anderen Sonnengötter der Antike in Personalunion vereinte (Helios, Apoll, Mithras, Baal). Die Ausprägung dieser Figur entspricht der natürlichen Tendenz aller Religionen, den obersten Gott im Bild der Sonne zu veranschaulichen, und verdankt sich der zunehmenden Sonnenverehrung in der Astrologie, dem Neuplatonismus, der Magie und vor allem in der Politik und der Mysterienreligion. Die entscheidende Förderung hatte der Sonnenkult zum einen durch die römische Kaiserideologie und die Affinität der politischen Amtsträger für den Sonnengott erhalten (Augustus, Trajan, Hadrian, Elagabal, Aurelian, Konstantin). Zum anderen wirkte auch der Mithraskult als Katalysator, denn in diesem breitenwirksamen und beliebten, spezifisch römischen Mysterienkult tauchte von Beginn an die Gleichsetzung des Gottes Mithras mit *Sol* auf.³ Während der Regierungszeit des syrischen Priesterjünglings Elagabal (218-222) kam ein neues Element ins Spiel: der Einfluss orientalischer Sonnenkulte; und durch Elagabals Versuch, seinen syrischen Sonnengott *Sol invictus Elagabal*, als Alleingott über das Göttergefüge des Römischen Reiches zu setzen, erhielt der Sonnengott nochmals eine entscheidende Rangerhöhung, die auch nach dem Sturz Elagabals fort dauerte. Unter Aurelian (270-275) avancierte der Sonnengott endgültig zum zentralen Reichsgott und behielt diese Stellung für mindestens ein halbes Jahrhundert.⁴ Mit der Förderung des Sonnenkultes verfolgte Aurelian ein dezidiert politisches Ziel: Sein Anliegen war es, ein integratives Zentrum für die zahlreichen Religionen des Reiches zu finden, denn der zunehmende religiöse Pluralismus barg die Gefahr in sich, das Imperium zu zersplittern. Die Intensivierung des paganen Sonnenkults kam damit der Ausbreitung des Christentums entgegen und stellte für dieses ein anregendes Vorstellungs- und Bilderreservoir bereit.⁵ Zwar kam es mitunter zu Martyrien, weil sich Christen weigerten, vor dem Götterbild der neuen Staatsreligion zu opfern; dennoch wurden sukzessive wesentliche Elemente der Sonnenverehrung mit christlichen Vorstellungsmustern synthetisiert. Beispielhaft illustrieren dies die christlichen Sol-Darstellungen aus vorkonstantinischer Zeit:⁶ Die Ausgrabungen unter den

³ Vgl. Wallraff (2001), S. 30f.

⁴ Vgl. Wallraff (2001), S. 34f.

⁵ Siehe hierzu die umfassende Studie von Wallraff (2001), auf welche meine Ausführungen stark zurückgreifen.

⁶ Siehe hierzu Wallraff (2001), S. 158-165.

Grotten der Vatikansbasilika Sankt Peter haben eine Gräberstraße freigelegt, in der sich mehrere vorkonstantinische Mausoleen befinden. Eines davon, die Juliergruft, zeigt eine gewölbte Decke, die mit Goldmosaik ausgekleidet ist (Mausoleum M). Inmitten eines üppigen Geranks von Weinranken, fährt im Zenit der Kuppel der bespannte Sonnenwagen daher, gelenkt von einer bartlosen Figur mit Nimbus, Strahlenkranz und einer Kugel in der linken Hand. – Die Darstellung entspricht exakt der traditionellen Ikonographie des Sonnengottes. Die Fresken an den Seitenwänden des Mausoleums geben jedoch Aufschluss darüber, dass es sich um eine christliche Begräbnisstätte handelt. Ob es sich bei dem Mosaik nun um eine Christus-Darstellung als Sol oder schlicht um eine christliche Sol-Darstellung handelt: Es ist ein wichtiges Dokument für die frühchristliche Aneignung der paganen Sonnenverehrung. Und wenn hier auch weder Auferstehung oder Himmelfahrt oder Wiederkunft Christi dargestellt sind, so konnten doch alle drei als zentrale heilsvermittelnde Ereignisse mit dem auffahrenden Sonnengott assoziiert werden. Die christliche Sol-Darstellung in der Juliergruft ist kein Einzelfall. Es sind weitere vorkonstantinische Abbildungen des Sonnengottes auf frühchristlichen Sarkophagen und in der frühchristlichen Katakombenmalerei überliefert.⁷ Und wenn die Sepulkralkunst auch stark individuell geprägt war, so dokumentiert die Häufung der Beispiele, dass die frühen Christen an der religiösen Sonnenverehrung in aurelianischer Zeit Anteil nahmen. Bis zum vierten Jahrhundert prägte sich in der christlichen Literatur eine regelrechte Sol-Christologie aus. Sie wurde durch Origenes entscheidend gefördert, pries Christus als die *wahre* Sonne und zielte nicht zuletzt darauf, den christlichen Glauben im Zuge der Angleichung und Überbietung für die Heiden attraktiv zu machen.⁸

Der Grundzug der eher stillen Assimilation und Adaption ist auch für die frühchristliche Sarkophagkunst charakteristisch, die nicht nur als Handwerk an sich schon ein Erbe der griechisch-römischen Antike ist und sich erst auf den zweiten Blick durch die gemeißelte Bildsymbolik von ihren heidnischen Vorläufern unterscheidet. Auch ihre Grundmotivik selbst wurde durch die griechisch-römische Kultur inspiriert.⁹ So griffen die frühen Christen die ländlichen Hirten Szenen aus der bildkünstlerischen Bukolik auf und verliehen ihnen neue Bedeutung. Schon im vorchristlichen Altertum versinnbildlichte der Hirt die Tugend der *philanthropía*. Die beliebten antiken Symboldarstellungen des guten

⁷ Siehe Wallraff (2001), S. 159ff.

⁸ Siehe hierzu Wallraff (2001), S. 48-55.

⁹ Eindrucksvoll ließen sich diese Übernahmen antiker Symbolik durch die frühchristliche Ikonographie in einer Ausstellung der Vatikanischen Museen verfolgen: *Das gemeißelte Wort. Die Bibel am Anfang der christlichen Kunst*. Vatikanische Museen. Museo Pio Cristiano. 29. September 2005 – 7. Januar 2006. Vgl. im gleichnamigen Museumssonderdruck und für das Folgende auch Utro (2005), S. 65-84.

Hirten mit dem Schaf auf den Schultern münzten die frühen Christen auf Jesus als den menschenliebenden Hirten um. Als eine Geste der Adellung im Sinne der römischen Aristokratie versteht es sich, wenn einer solchen frühen Jesus-Darstellung als einem Hirten auch noch das Antlitz des Sonnengottes Apollo verliehen wurde.¹⁰

Ebenso machten sich frühchristliche Schriftsteller die griechisch-römische Tradition dienstbar, um auf deren Grundlage die eigene Religionskultur zu entfalten:¹¹ Stoische Anschauungen dienten zur Ausprägung der Moralphilosophie, kynische zur Formulierung des Lebensideals und platonische zur Ausbildung der Theologie. Auch für das frühchristliche Schrifttum gilt, dass sich verschiedene Formen, der griechisch-römischen Kultur zu begegnen, voneinander unterscheiden lassen: Auf der einen Seite stehen eher unauffällige Adaptionen, die sich daraus erklären, dass die frühchristlichen Denker alle eine griechisch-römische Bildung durchlaufen hatten¹² und bei der Abfassung ihrer Schriften auf das ihnen bekannte Argumentationsrepertoire zurückgriffen. Auf der anderen Seite stehen gezielte Aufbereitungsstrategien, mit denen zugleich eine bestimmte Stellungnahme zum vorchristlichen Altertum verbunden ist (Kapitel I 1.2).

1.1.2 Die Imperialisierung des Christus-Bildes in konstantinischer und nachkonstantinischer Zeit

Während und nach der Konstantinischen Wende wirkte die römisch-kaiserzeitliche Vereinnahmung des christlichen Glaubens auf entscheidende Weise auf diesen ein: Nachdem Konstantin Christus zur Staatsgottheit erhoben hatte, blieb der christliche Glaube viele Jahrhunderte ein wesentlicher legitimatorischer Bezugspunkt der Monarchie (siehe hierzu Kapitel V 1). Im Wechselspiel mit der Systemlogik des Römischen Imperiums prägte nicht nur die Kirche ihre Organisationsstrukturen aus, sondern auch das Bild Christi wandelte sich durch seine Funktion als kaiserliche Berufungsinstanz. Die Forschung hat sehr genau nachgezeichnet, dass im selben Zuge, in dem der Kaiser seine Auserwähltheit und seine besondere Nähe zu Christus und dem christlichen Gott propagierte,

¹⁰ Die Statuette des guten Hirten. Anfang 4. Jh. Vatikanische Museen. Museo Pio Cristiano. Inv. 28590.

¹¹ Siehe hierzu Treu (1992).

¹² Einige Materialien zum christlichen Literatursystem der Spätantike versammelt Pittrof (2015), S. 327-334.

umgekehrt Christus und der christliche Gott kaiserlich wurden.¹³ Die wechselseitige Durchdringung von Religion und Politik weisen fast alle frühen Staatsformen auf.¹⁴ Sie ist auch charakteristisch für die Geschichte des Christentums und schlägt sich eindrucksvoll in der Wandlung der Christusvorstellung nieder: Die hellenisch-römische Bilderwelt wirkte in vorkonstantinischer Zeit derart auf das Christus-Bild, dass die zeitgenössischen Abbildungen Christi oft den Darstellungen der griechischen Kyniker entsprechen. Sie zeigen Christus als einen bedürfnislosen Philosophen mit anspruchsloser Kleidung und in die Ferne gerichtetem Blick.¹⁵ In konstantinischer und nachkonstantinischer Zeit zeichnet sich in den Bildwerken hingegen eine Imperialisierung der Gestalt Christi ab. Als staatstragende Ideologie entwickelte das Christentum seit der Konstantinischen Wende eine neue Bildersprache. Zur Überhöhung der Christusgestalt wurden sukzessive diejenigen bildkünstlerischen Ausdrucksmittel verwendet, die zuvor der Verherrlichung der römischen Kaiser dienten. Dazu zählen der kaiserliche Thron, wertvolle Kleidungsstücke und pupurne Kissen.¹⁶ Es etablierten sich zwei aus der römisch-kaiserlichen Ikonographie entlehnte Bildtypen, die auch noch während des Mittelalters die Christus-Darstellungen prägten: Der eine Bildtypus zeigt Christus, mit kaiserlichen Attributen wie Purpurgewänder und Nimbus ausgestattet, auf einer Kugel thronend, die den Kosmos symbolisiert. Der Nimbus war seit Diokletian zum festen Kaiserattribut geworden; seit seiner Regierungszeit führte der Herrscher einen Lichtkreis um den Kopf, der zuvor den griechisch-römischen Göttern als Aura himmlischen Lichts beigegeben worden war.¹⁷ Als Heiligenschein wurde er fester Bestandteil der christlichen Ikonographie.¹⁸ Auch die Apsis als derjenige Ort, an dem kosmokratische Christusbilder vorzugsweise präsentiert wurden, waren im Zuge der Imperialisierung der Christusgestalt aus paganen Kaiserkulträumen übernommen worden.¹⁹ Der zweite Bildtypus ist den Apotheosen der römischen Kaiser nachgebildet. Er zeigt Christus in Richtung Himmel strebend, seine Himmelfahrt.²⁰ So

¹³ Siehe hierzu und vgl. auch für das Folgende Deckers (2001). Siehe außerdem Schiller (1966ff.), hierzu das Kapitel *Der erhöhte Christus* in Bd. 3, S. 165-249; und Kötzsche (1992).

¹⁴ Mit anders akzentuierter Fragestellung untersucht der Ägyptologe Jan Assmann (2000) das Phänomen der Theologisierung des Politischen für einen Zeitraum, den er bis ins alte Ägypten zurückverfolgt und noch vor der christlichen Zeitenwende schließt.

¹⁵ Deckers (2001), S. 3.

¹⁶ Deckers (2001), S. 3.

¹⁷ Warland (2001), S. 17.

¹⁸ Siehe hierzu auch Wallraff (2001), S. 144-151.

¹⁹ Deckers (2001), S. 14.

²⁰ Deckers (2001), S. 10.

kann auch der erste christliche Glaubensgrundsatz, der unter Konstantin gefasste Beschluss, dass Christus gleich ewig und gleich mächtig sei, wie Gottvater (die Definition Christi als „eines Wesens mit dem Vater“ soll von Konstantin selbst vorgeschlagen worden sein) als Resultat der Politisierung des Christentums aufgefasst werden:

Vor einem Erheben Christi zum offiziellen Reichsgott musste zudem auch sichergestellt sein, dass der Sohn Mariens auch ‚kaiserwürdig‘ war und tatsächlich die volle Göttlichkeit besaß. [...] Bei diesem Vorgang ist eine Deifizierung von einer Imperialisierung Christi also nicht zu trennen.²¹

Das Imperiale dominierte die Christusvorstellung bis um 1200. Bis dahin stellen viele bildkünstlerische Werke Maria als Himmelskönigin dar, die ihr göttliches Kind regungslos auf dem Schoß hält. Ab 1200 begannen sich die Christusdarstellungen sichtbar zu wandeln, bis Maria in der Zeit der Gotik als menschliche Mutter betrachtet wurde, die in vielen Abbildungen ihren Säugling an die Brust nimmt.²² Auch die zu jener Zeit einsetzende gegenläufige Tendenz zur Vermenschlichung der Christusgestalt kann als kulturgeschichtlicher Reflex einer herrschaftspolitischen Entwicklung betrachtet werden: Seit dem Investiturstreit wurde das kaiserliche Herrscheramt zunehmend seiner sakralen Elemente entkleidet (zum Investiturstreit siehe auch Kapitel V 1.2).

1.2 Christliche Geistespolitik: Christianisierende Transformationen der Antike von Ablehnung und strategischer Abgrenzung bis hin zu pragmatischer Aneignung, Umdeutung und Affirmation

Zunächst war der griechisch-römische Kulturraum vor allem ein anregendes Reservoir an Bildern, Vorstellungsmustern und Denkfiguren für die junge, sich heranbildende Religionskultur gewesen (s.o. Kapitel I 1.1.1), im Bunde mit dem römischen Kaisertum wirkte die Logik der Herrschaftsmacht mitunter imperialisierend auf das Christentum zurück (s.o. Kapitel I 1.1.2) und nachdem das Christentum zur Staatsreligion erhoben worden war, dominierten phasenweise Ablehnungen der griechisch-römischen Kultur und Missionierungsabsichten das Verhältnis zum paganen Altertum. Matthias Lutz-Bachmann sieht mit dem Konzil von 325 eine Zäsur im Verhältnis zur griechisch-römischen Geisteswelt gesetzt und spricht geradezu vom Vorgang einer „Enthellenisierung des Christentums“.²³ Derart antagonistisch-konfrontative Formen, der griechisch-röm-

²¹ Deckers (2001), S. 13f.

²² Vgl. Schiller (1966ff.), hierzu in Bd. 4,2 das Kapitel *Das Bild der Gottesmutter im Abendland*, S. 179-217.

²³ Lutz-Bachmann (1992), S. 92f.

ischen Kultur zu begegnen, bestimmten zwar in den ersten Jahrhunderten nach der Konstantinischen Wende wiederholt weitgehend das Verhältnis zum Altertum (Kapitel I 1.2.1); doch auch umdeutende Vereinnahmungen, in deren Zuge intellektuelle Errungenschaften und traditionelle Vorstellungswelten der griechisch-römischen Antike dem Christentum angepasst oder dienstbar gemacht wurden, bildeten sich weiter aus und blieben auch während des Mittelalters eine prägende antik-christliche Beziehungsform (Kapitel I 1.2.2).

1.2.1 Ablehnungen der griechisch-römischen Kultur in nachkonstantinischer Zeit

Nachdem das Christentum von Konstantin zur Staatsreligion erhoben worden war, prägten sich mit der Missionierung auch Züge der religiösen Intoleranz aus. Konstantius erließ am 1.12.354 das erste generelle Verbot des heidnischen Kultes, wonach alle Tempel geschlossen werden sollten. Der Kurs verschärft sich unter Gratian (weströmischer Kaiser von 375 bis 383) und Theodosius I. (oströmischer Kaiser von 379 bis 394). Gratian ergriff Maßnahmen zur Trennung von Heidentum und Staat,²⁴ die den Senat seines religiösen Hintergrunds entkleidete und ihren Abschluss fand, als sich das Kaisertum unter Gratian selbst von den letzten Verpflichtungen und Bindungen zum Heidentum und zum heidnischen Kultus befreite, indem dieser den Titel des *pontifex maximus* niederlegte, den die christlichen Kaiser bis dahin noch geführt hatten. Radikale Maßnahmen ergriff Theodosius, der zunächst anordnete, dass „alle Völker“ dem Glauben zu folgen haben, der von den Bischöfen Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien vertreten werde (28.2.380; CT 16,1,2); in drei späteren Gesetzen werden 391 und 392 alle Äußerungen des heidnischen Gottesdienstes, auch private, verboten und mit Strafen versehen.²⁵

Gegen die heidnische Religion, die nun von den Kaisern gezielt bekämpft wurde, waren christliche Apologeten aber schon seit dem 2. Jahrhundert ins Feld gezogen.²⁶ Hauptangriffspunkte waren vor allem der Polytheismus und die anthropomorphe Darstellung der Götter in der Literatur oder in Form der Kultbilder gewesen.²⁷ Doch stellten diese Angriffsziele prinzipiell keine perspektivischen Innovationen durch das Christentum dar, denn schon griechische und römische Denker waren von Xenophanes und Heraklit über Platon und Aristoteles bis hin zu Lucretius und Seneca, Epiktet und Lukian wiederholt mit dem von Homer und Hesiod gestifteten Reigen mythologischer Göttergestalten

²⁴ Siehe hierzu Pietri (1996), S. 463-466.

²⁵ Martin (1995), S. 110; und Pietri (1996), S. 466f.

²⁶ Siehe hierzu Pouderon (2003), S. 880ff.

²⁷ Siehe hierzu Scheer (2001).

und ihrem Kult ins Gericht gegangen. Gegen die traditionellen mythischen Götter etablierte sich bei den Christen ein fester Kanon verschiedener Grundformen der Argumentation,²⁸ von denen die Hauptzahl der Argumente daher aus dem Griechentum selbst entlehnt werden konnte und nur vereinzelte Argumentationsstränge aus der jüdischen Apologetik stammten, wie die aus der Weisheitsliteratur²⁹ abgeleitete Unterstellung, die Heiden hielten die Kultbilder der Götter für die Götter selbst;³⁰ oder die Gleichsetzung der mythischen Götter mit Dämonen.³¹ Unmittelbar aus der griechischen Tradition übernommen wurde die Missbilligung ihrer anthropomorphen Darstellungsweise. So charakterisiert Diogenes Laertius schon Xenophanes als einen „Verfasser von Gedichten in epischem Versmaß, von Elegien und Jamben, gerichtet gegen Hesiod und Homer, deren Äußerungen über die Götter er hart mitnimmt“.³² Und von Xenophanes selbst wird überliefert, dass er mokiert habe: „Homer und Hesiod haben die Götter mit allem belastet, / was bei Menschen übelgenommen und getadelt wird: / stehlen und ehebrechen und einander betrügen.“³³ Und auch die griechischen Tragiker und die verschiedenen philosophischen Schulen begegneten den anthropomorphen mythischen Göttergestalten auf ihre jeweils eigene Weise mit skeptischer Ironie und unterstrichen ihren fiktiven Charakter, ihre Unsittlichkeit, ihre Widersinnigkeit oder sogar ihre Gottlosigkeit.

Die Christen griffen diese Argumentationsform auf, ohne ihre Herkunft zu leugnen; tatsächlich sind die Bezugnahmen auf die griechische rationalistische Kritik bei den Apologeten ziemlich zahlreich, und wenn sie die Dichter zitieren, um ihre Behauptung zu illustrieren, so geschieht dies oftmals unter Benutzung derselben Zitate wie bei Plato, Plutarch oder Lukian.³⁴

Komplementär dazu wurden Platons Ausführungen im *Timaios* (z.B. 27d) herangezogen, um mit der anthropomorphen Vorstellung der Götter ihnen auch ihre Transzendenz und damit ihren göttlichen Charakter abzusprechen. Die

²⁸ Siehe hierzu Fuhrmann (1990).

²⁹ Weish 13,10: „Unselig aber sind jene, die auf Totes ihre Hoffnung setzen und Werke von Menschenhand als Götter bezeichnen“.

³⁰ Vgl. Scheer (2001), S. 36-38.

³¹ Vgl. Pouderon (2003), S. 882.

³² Diogenes Laertius 9, 18 (DK 21 A1, B8); hier zitiert in der Übersetzung von Otto Apelt nach der von Klaus Reich hrsg. Ausgabe (2015), S. 489.

³³ So überliefert es Sextus Empiricus, *Adv. Math.* IX 193 (DK 21 B 11): „πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε, ὅσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδεα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεῦειν.“ Hier zitiert nach Xenophanes, *Fragmente*, S. 220f., in der von Jaap Mansfeld übersetzten und hrsg. Ausgabe der Vorsokratiker (Stuttgart [1983] 2003).

³⁴ Pouderon (2003), S. 881.

Gottartigkeit der mythischen Götterwelt verneinte auch der Euhemerismus, dies aber, indem er sich auf die menschlichen Züge der paganen Götter in griechischen oder römischen Erzählungen stützte und so kurzerhand die Götter allesamt zu Menschen erklärte.³⁵

Es erscheint konsequent und in der Natur des christlichen Monotheismus liegend, dass er sich vom *religiösen Polytheismus* distanzierte. Weniger eindeutig verlief die Auseinandersetzung mit der vorchristlichen *Philosophietradition*. Heute konstatieren Kulturwissenschaftler zuweilen rückblickend die fundamentale Verschiedenheit zwischen einer mit exklusivem Anspruch auftretenden, aus dem Orient stammenden Religion, deren Grundlage der Offenbarungsglaube ist, und einer durch verschiedene philosophisch-rationalistische Schulen geprägten synkretistischen Universalkultur, und machen diese Divergenz für die kämpferische Ablehnung in den ersten Jahrhunderten nach der Konstantinischen Wende verantwortlich. Diese Unvereinbarkeit wurde jedoch in der Spätantike nicht überall gleichermaßen vertreten. Wo dies der Fall war, wurde die hellenistische Philosophie mitunter vehement abgewertet. So wurden die Lehren der griechischen Philosophen zum Teil polemisch verspottet. Die Vielfalt der Schulen, die Pluralität der Meinungen und die Uneinigkeit der Philosophen bewiesen, dass sie sich grundsätzlich geirrt hätten, denn es gäbe nur eine Wahrheit.³⁶ Dass die christliche Offenbarung von der hellenistischen Kultur grundsätzlich verschieden und ihr überlegen sei, betonte etwa Tertullian, der hier exemplarisch als wichtiger Vertreter dieser ablehnenden antik-christlichen Kulturbeziehung angeführt sei:

Was haben also Athen und Jerusalem gemeinsam, was die Akademie und die Kirche, was Häretiker und Christen? Unsere Unterweisung stammt aus der „Halle Salomos“, der dazu in eigener Person gelehrt hatte, daß man den Herrn „in der Einfalt des Herzens“ suchen müsse. Sollen diejenigen für sich zusehen, die ein stoisches, ein platonisches, ein „dialektisches“ Christentum hervorgebracht haben! Für uns ist Wißbegierde keine Notwendigkeit seit Jesus Christus, Forschung kein Bedürfnis seit dem Evangelium. Indem wir glauben, verlangen wir, nichts darüber hinaus zu glauben. Dies nämlich glauben wir zunächst: daß es nichts gibt, was wir darüber hinaus glauben müßten.³⁷

³⁵ Siehe Pouderon (2003), S. 882f.

³⁶ Siehe Pouderon (2003), S. 900f.

³⁷ Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 7, 9-13. „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Solomonis est qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium. Cum credimus nihil desideramus ultra credere. Hoc enim

Doch wurden auch partielle Übereinstimmungen zwischen der christlichen Weltanschauung und verschiedenen griechisch-römischen Kosmologien festgestellt. Dazu zählen etwa die Annahme einer einzigen und transzendenten Gottheit schon bei Xenophanes³⁸ oder die dualistische Weltansicht bei Platon. Von denjenigen Denkern, welche die hellenistische Kultur rigoros ablehnten und die Überlegenheit des Christentums proklamierten, wurden diese Konvergenzen dann mit der These der Nachahmung oder des Plagiats herabgewürdigt.³⁹

1.2.2 Aneignungen, Umdeutungen und christianisierende „Renaissancen“ der griechisch-römischen Kultur in der Spätantike und im Mittelalter

Kulturgeschichtlich größere Bedeutung als Formen, sich von der griechisch-römischen Kultur auf rigorose Weise zu distanzieren, gewannen die verschiedenen Strategien, die vorchristliche Philosophie und Kultur durch Umdeutungen und Vereinnahmungen so zu modellieren, dass sie in das christliche Weltbild eingefügt und ihm dienstbar gemacht werden konnten. Breites Echo erfuhr die Anschauung der griechischen Bildung als einer Propädeutik des Christentums, die besonders von Clemens von Alexandrien und Origenes entwickelt wurde.⁴⁰ Mit dieser Anschauung konnten den verschiedenen griechischen Philosophen auch Erkenntnisleistungen jenseits und vor dem Christentum zugestanden werden und Justin ging sogar soweit, Platon und andere als „Christen“ vor Christus zu bezeichnen;⁴¹ er bezog eindeutig Stellung in der christlichen Aneignung heidnischer Philosophie:

Als Christ erfunden zu werden, das ist, ich gestehe es, der Gegenstand meines Gebetes und meines angestrengten Ringens, nicht als ob die Lehren Platons denen Christi fremd seien, sondern weil sie ihnen nicht in allem gleichkommen, und ebenso wenig die der anderen, der Stoiker, Dichter und Geschichtsschrei-

prius credimus non esse quod ultra credere debeamus.” Hier zitiert nach der von Dietrich Schleyer hrsg. und übersetzten zweisprachigen Ausgabe (2002), S. 244f. – Zu Tertullians Oppositionsbildung von Christentum und griechisch-römischer Philosophie siehe Helleman (1994).

³⁸ Vgl. Xenophanes, Fragmente, S. 224f. (DK 21 B 23).

³⁹ Siehe Pouderon (2003), S. 905f.

⁴⁰ Siehe hierzu auch Jaeger (1963), der die Bedeutung der griechischen Bildung für das frühe Christentum untersucht.

⁴¹ Vgl. Iustinus, Apologia I 46: „Die, welche mit Vernunft lebten, sind Christen, wenn sie auch für gottlos gehalten wurden, wie bei den Griechen Sokrates, Heraklit und andere ihresgleichen“. Hier zitiert nach der von Gerhard Rauschen übersetzten Ausgabe in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten (Kempten/München 1913), Bd. 1, S. 65-155, hier S. 59 (Kurztitel: Justin, Apologien).

ber. [...] Was immer sich also bei ihnen trefflich gesagt findet, gehört uns Christen an.⁴²

Die Idee einer vorlaufenden und dem Christentum den Weg bereitenden Bildung durch hellenische Philosophie wurde in der Theorie verschiedenartig ausgeprägt: Zum einen findet sich dieser Gedanke in der Geschichtsphilosophie in Form einer Heilsgeschichte des antiken Denkens. Das heißt, die historischen Etappen des Denkens im Altertum wurden als ein Prozess gedeutet, der stufenweise zur christlichen Offenbarung hingeführt und diese insofern auch vorbereitet habe. Justin und Augustinus gestalteten diese Anschauung auf jeweils eigene Weise erzählerisch in ihren Werken *Dialog mit Tryphon*, bzw. *Confessiones* (siehe unten Kapitel I 1.2.3). Diese Perspektive gipfelt in der Anschauung des Christentums als „wahrer Philosophie“,⁴³ wie sie etwa von Minucius Felix vertreten wurde, der am Ende seines Dialogs *Octavius* den Vertreter des Christentums die Erfüllung der philosophischen Gottessuche durch die Christen rühmen lässt.⁴⁴

Bis zu einem gewissen Grad kann noch die sogenannte *Regensburger Rede*, die Papst Benedikt XVI. am 12. September 2006 an der Universität zu Regensburg hielt, diesem antik-christlichen Beziehungstypus der Vereinnahmung griechisch-römischer Kultur zugeordnet werden. In seinem Vortrag gibt Benedikt XIV. einen Dialog wieder, „den der gelehrte byzantinische Kaiser Manuel II. Palaeologos wohl 1391 im Winterlager zu Ankara mit einem gebildeten Perser über Christentum und Islam und beider Wahrheit führte“.⁴⁵ Wegen des folgenden Zitats, das Benedikt XVI. wiedergibt, sorgte dieser Vortrag für Medienaufruhr und Kritik:

Ohne sich auf Einzelheiten [...] einzulassen, wendet er [der Kaiser; M.M.] sich in erstaunlich schroffer Form ganz einfach mit der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt an seinen Gesprächspartner. Er sagt: ‚Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten‘.⁴⁶

⁴² Iustinus, *Apologia* II 13. – Justin, *Apologien*, S. 100. – Damit vergleichbar zieht Athenagoras (suppl. 31,2) eine enge Parallele zwischen den verfolgten Philosophen der griechisch-römischen Antike (Heraklit, Demokrit, Sokrates) und den Christen. Vgl. hierzu Pouderon (2003), S. 908, Anm. 319.

⁴³ Siehe hierzu Honnefelder (1992).

⁴⁴ Minucius Felix, *Octavius* XXXVIII 6.

⁴⁵ Ratzinger (2006), S. 2.

⁴⁶ Ratzinger (2006a). Hier gebe ich die Partie in jener Version wieder, in der die Rede offenbar in Regensburg gehalten wurde; in dieser Fassung war sie in den ersten Jah-

Die Islamkritik ist hier bemerkenswert, weil der Papst im Gegenzug an jene Perspektive anschließt, die das Christentum in die Vernunfttradition der griechischen Philosophie rückt. Benedikt XVI. führt die Rede des Kaisers weiter aus, resümiert sie mit den Worten: „Der entscheidende Satz in dieser Argumentation gegen Bekehrung durch Gewalt lautet: Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider“⁴⁷ und referiert dann den Herausgeberkommentar der von ihm verwendeten Edition:

Für den Kaiser als einen in griechischer Philosophie aufgewachsenen Byzantiner ist dieser Satz evident. Für die moslemische Lehre hingegen ist Gott absolut transzendent. Sein Wille ist an keine unserer Kategorien gebunden und sei es die der Vernünftigkeit.⁴⁸

Was an den folgenden Ausführungen nun also ins Auge sticht, ist, wie entschieden Benedikt XIV. das Griechentum zum Inbegriff der Vernunft stilisiert und das Christentum dieser Tradition zuordnet.⁴⁹ – Im Ordnungsrahmen dieser

ren im Onlineportal der Süddeutschen zugänglich (siehe das Literaturverzeichnis). In jener Fassung, die auf dem Dokumentenserver der Universität Regensburg hochgeladen wurde, wird das Zitat des Kaisers hingegen stark relativiert: „Ohne sich auf Einzelheiten [...] einzulassen, wirft er [der Kaiser; M.M.] seinem Gesprächspartner gegenüber mit einer für uns und für mich persönlich inhaltlich wie der Form nach absolut inakzeptablen Formulierung das Problem von Religion und Gewalt auf. Er sagt: ‚Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.‘“ Ratzinger (2006), S. 3.

⁴⁷ Ratzinger (2006), S. 4.

⁴⁸ Ratzinger (2006), S. 4. Es handelt sich um den Kommentar von Theodore Khoury.

⁴⁹ Vgl. Ratzinger (2006), S. 4f.: „An dieser Stelle tut sich ein Scheideweg im Verständnis Gottes und so in der konkreten Verwirklichung von Religion auf, der uns heute ganz unmittelbar herausfordert. Ist es nur griechisch zu glauben, daß vernunftwidrig zu handeln dem Wesen Gottes zuwider ist, oder gilt das immer und in sich selbst? Ich denke, daß an dieser Stelle der tiefe Einklang zwischen dem, was im besten Sinn griechisch ist, und dem auf der Bibel gründenden Gottesglauben sichtbar wird. Den ersten Vers der Genesis, den ersten Vers der Heiligen Schrift überhaupt abwandeln, hat Johannes den Prolog seines Evangeliums mit dem Wort eröffnet: Im Anfang war der Logos. Dies ist genau das Wort, das der Kaiser gebraucht: Gott handelt ‚σύν λόγῳ‘, mit Logos. Logos ist Vernunft und Wort zugleich – eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann, aber eben als Vernunft. Johannes hat uns damit das abschließende Wort des biblischen Gottesbegriffs geschenkt, in dem alle die oft mühsamen und verschlungenen Wege des biblischen Glaubens an ihr Ziel kommen und ihre Synthese finden. Im Anfang war der Logos, und der Logos ist Gott, so sagt uns der Evangelist. Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall. Die Vision des heiligen Paulus, dem