

Zentrum für Europäische Integrationsforschung
Center for European Integration Studies
Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität Bonn



Lutz Käppel

Das Modernitätspotential
der alten Sprachen und
ihre Bedeutung für die
Identität Europas

Discussion Paper

C 98
2002

Lutz Käppel, Prof. Dr., geboren 1960, ist seit 1999 Ordinarius für Klassische Philologie, insbes. Gräzistik an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, seit 2000 Mitglied der Zentraldirektion des Deutschen Archäologischen Instituts. Nach dem Studium der Klassischen Philologie und der Germanistik in Tübingen und Oxford erfolgte die Promotion (1990) und Habilitation (1997) in Tübingen mit Arbeiten zur griechischen Lyrik und zur griechischen Tragödie. Bereits 1991 erhielt er den Bruno-Snell-Preis der Mommsen-Gesellschaft und war 1993/1994 Junior Fellow am Center for Hellenic Studies in Washington D.C., seit 1999 ist er Fachgebietsherausgeber 'Mythologie' (im Lexikon-Projekt „Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike“ in 15 Bänden).

Publikationsauswahl: Das Theater von Epidauros. Die mathematische Grundidee des Gesamtentwurfs und ihr möglicher Sinn (1989), Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung (1992), Die Konstruktion der Handlung in der Orestie des Aischylos (1998), Die Paradigma-Inschrift im Tunnel des Eupalinos auf Samos (1999), Die Rolle des Chores in der Orestie des Aischylos (1999), Der Fluch im Haus des Atreus: Von Aischylos zu Eugene O'Neill (1999), Bakchylides und das System der chorlyrischen Gattungen im 5. Jh. v. Chr. (2000), Bilder des Nordens im frühen antiken Griechenland (2001).

Lutz Käppel

Das Modernitätspotential der alten Sprachen und ihre Bedeutung für die Identität Europas

„ ... und wie in einem Spiegel sieht er
in dem Liebenden sich selbst –
und merkt es nicht.“

Platon, Phaidros 255 d 6

1. Einleitung

Die Welt im Aufbruch zu sich selbst – so könnte man die Situation zu Beginn des dritten Jahrtausends überschreiben: Zuvor weit voneinander entfernte, durch wirtschaftliche, politische und kulturelle Gräben getrennte Lebensräume wachsen zusammen, Menschen, die zuvor schon rein physisch voneinander isoliert waren, können scheinbar schrankenlos miteinander kommunizieren, Medien, Computertechnik und Internet eröffnen die Möglichkeit zu totaler weltweiter Präsenz, damit einhergehend lockt die simultane Verfügbarkeit eben dieser totalen globalen Präsenz zum Eintritt ins ‘globale Dorf’. Neue Möglichkeiten wirtschaftlicher, politischer und kultureller Aktivität fordern zum globalen Wettbewerb auf und eröffnen Chancen neuer wirtschaftlicher Prosperität, sozialen Aufstiegs oder politischen Einflusses für Einzelne ebenso wie für ganze Staaten.

Wohin dieser Modernisierungsschub führen wird, läßt sich momentan nur ahnen. Von einer generellen Tempobeschleunigung (‘acceleration’) ist immer wieder die Rede. Was gestern noch galt, steht heute in Frage und wird morgen nur noch Schnee von gestern sein. Ein weiteres Stichwort ist ‘Indi-

vidualisierung'. Die prinzipielle Möglichkeit, per Mausklick jede beliebige Information aufrufen, mit dem Flugzeug binnen Stunden jeden beliebigen Ort der Erde erreichen und zudem – unter einem etwas weiteren (Lebens-) Horizont – mit entsprechender Kompetenz, gutem Gespür für den 'Markt' und ein bißchen Glück auch persönlich unabhängig von sozialer Herkunft, sogar z. T. unabhängig vom eigenen formalen Bildungshintergrund zu freigesteckten Lebenszielen aufbrechen zu können, erweckt den Eindruck bedingungsloser Offenheit und Mobilität in geistiger, räumlicher und sozialer Hinsicht.

Diese neue 'Bedingungslosigkeit' vermittelt dem Einzelnen ein Gefühl der Emanzipation von der einbindenden Kraft von einheitlichen Gruppen, Traditionen und Weltbildern. Dieses Gefühl wirft ihn als Individuum ganz auf sich selbst zurück und das wiederum schafft eine neue Freiheit. Denn der Wegfall eines einheitlichen, traditionellen, für alle verbindlichen Wertesystems einerseits und die 'Globalisierung' der Denk- und Aktionshorizonte andererseits erzeugt eben jene Konstellation zwischen Individuum und Gesellschaft/Tradition, die man heutzutage gemeinhin mit dem Adjektiv 'postmodern' zu charakterisieren pflegt: Der Einzelne ist zwar als Handlungssubjekt von einem traditionellen geschlossenen System gesellschaftlicher Vorgaben weitgehend befreit, findet sich aber andererseits als (bloßes) Funktionselement in einem offenen System vieler, voneinander unabhängiger und nicht miteinander vermittelter 'Diskurse' wieder, das als Ganzes keinen geschlossenen Sinnhorizont mehr liefert.

Ganz gleich, ob man dabei an der Vorstellung vom einzelnen Subjekt als Träger sozialer Handlungen festhält, das in einem Prozeß 'kommunikativen Handelns' eine sinnerfüllte Welt konstituiert¹, oder ob man den Einzelnen als Rädchen in den Getrieben eines sich nach eigenen Regeln dynamisch organisierenden Systems auffaßt² – in jedem Falle scheint der Einzelne in der sogenannten (post-) modernen Gesellschaft sich in einer merkwürdigen Spannung zu befinden zwischen einem Zustand, der ihn gänzlich auf

1 So z. B. J. Habermas, Theorie des Kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt/M. 41987.

2 So z. B. N. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde., Frankfurt/M. 1997.

sich selbst verwiesen sein läßt, und einer Abhängigkeit von dynamischen Entwicklungen, denen er nacheilen muß, um selbst überhaupt Teil des Systems zu bleiben.

Daß in einer solchen gesellschaftlichen Umbruchsituation, die maßgeblich von einer Veränderung im Umgang mit Informationen und Wissen geprägt ist, die Frage der *Bildung* zu einem zentralen und höchst problematischen Thema wird, liegt auf der Hand. Denn wie soll man sich Bildung vorstellen als eine „geistige Formung des Menschen, in der er als instinktmäßig nicht festgelegtes Wesen in Auseinandersetzung mit der Welt, bes. mit den Gehalten der Kultur, zur vollen Verwirklichung seines Menschseins, zur ‘Humanität’ gelangt“³, in einer Zeit, in der das ‘Humane’ ebenso zur Disposition steht wie *d i e* ‘Kultur’. Insbesondere wenn die Information, d. h. das sogenannte ‘Wissen’, nicht nur ein kulturell und bestenfalls politisch relevanter Faktor ist, sondern auch zum wirtschaftlichen Instrument, d. h. zur ‘Ware’ wird, organisiert sich die geistige Welt (d. h. die ‘Kultur’) um den Menschen herum in einer völlig neuen Weise: Plötzlich bemißt sich der Wert von Wissen nicht mehr nach einem ‘Gebrauchswert’ im Rahmen eines wie auch immer beschaffenen ‘Bildungsideals’, sondern nach seinem ‘Verkaufswert’ auf diversen, sich ständig verändernden Märkten. Dies bedeutet – wie der klassische französische Theoretiker der Postmoderne, Jean-François Lyotard, bereits vor über zwanzig Jahren beobachtet hat – eine Trennung von ‘Person’ und ‘Wissen’, mithin also gerade den Verlust von ‘Bildung’⁴, da diese ja als Merkmal der freien individuellen Persön-

3 So z. B. die Definition von „Bildung“ im dtv-Lexikon in 20 Bdn., Mannheim 1995, Bd. 3, 266.

4 Dazu vgl. J. - F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979; dt.: *Das Postmoderne Wissen*, Wien 1999, 24: „Man kann von da an auf eine starke Veräußerlichung des Wissens gegenüber dem ‘Wissenden’ gefaßt sein, an welchem Punkt des Erkenntnisprozesses sich dieser auch befinden möge. Das alte Prinzip, wonach der Wissenserwerb unauflösbar mit der *Bildung* des Geistes und selbst der Person verbunden ist, verfällt mehr und mehr. Die Beziehung der Lieferanten und Benutzer der Erkenntnis zu dieser strebt und wird danach streben, sich in der Form darzustellen, die das Verhältnis der Produzenten und Konsumenten von Waren zu diesen auszeichnet: die Wertform. Das Wissen ist und wird für seinen Verkauf geschaffen werden, und es wird für seine Verwertung in einer neuen Produktion konsumiert und konsumiert werden: in beiden Fällen, um getauscht zu werden. Es hört auf, sein eigener Zweck zu sein, es verliert seinen ‘Gebrauchswert’.“

lichkeit an die Person ihres Trägers geknüpft ist. Schon dieser Gedanke macht eindeutig klar, daß das gigantisch gewachsene und weiterhin wachsende Reservoir an *'Information'* und *'Wissen'* einerseits und andererseits *'Bildung'* als eine intellektuelle Disposition der einzelnen *'Person'* nicht von vornherein miteinander in dem Sinne verrechenbar sind, daß letztere eine Summe von Elementen aus der Menge des Informationsreservoirs darstellt.

Als vorläufige Markierung des Ausgangspunktes der folgenden Überlegungen halten wir also folgende Stichworte zum Zustand unserer Welt, wie sie von den Theoretikern der *'Postmoderne'* in ihrer Lagebeschreibung als derzeitig und wohl auch in näherer Zukunft wichtige Faktoren konstatiert werden, fest:

1. Akzeleration,
2. Verlust der Eindeutigkeit der Welt zugunsten einer Vielfalt von Diskursen,
3. Trennung von *'Wissen'* und *'Person'*.

Daß nun in einer solchen Welt *'klassische'* Bildung mit ihrem in die schönen Künste, die Literatur, die Philosophie, die historischen Dimensionen des Daseins ausgreifenden Horizont keinen rechten Stellenwert mehr zu haben scheint, ja von vielen als ungeeignet zur Bewältigung der vor uns liegenden politischen, sozialen und auch moralischen Probleme erachtet wird, ist weder überraschend noch unverständlich. In noch gesteigertem Maße gilt dies, wenn wir den Begriff der klassischen Bildung weiter eingengen und die Kenntnis der Antike und der sie bestimmenden Sprachen Latein und Griechisch, die seit Jahrhunderten den Inbegriff klassischer europäischer Bildung ausmachten, ins Auge fassen.

So charakterisiert selbst ein engagierter Altsprachler und Humanist wie Manfred Fuhrmann die Situation der alten Sprachen zu Beginn des 21. Jahrhunderts in seiner neuesten Publikation als das „Ende einer mehr als tausendjährigen Bildungstradition“ und resümiert den „Niedergang des Unterrichts in den alten Sprachen“ mit folgenden Sätzen:

„ ... so nahm der Prozess des Verdrängens der alten Sprachen überall in Europa einen ähnlichen, von den jeweiligen politischen Verhältnissen unabhängigen Verlauf. Vom Humanismus, von der zweiten Säule der europäischen Schule (sc. neben dem Christentum [L. K.]) geht jetzt, bei der Entwicklung, die zu einem europäischen Staatenbund führen soll, keine förderliche Wirkung, keine integrierende Kraft mehr aus. Die alten Sprachen haben heutzutage auch für die Mehrzahl der politisch Maßgeblichen allenfalls noch den Status von gesunkenem Kulturgut, das in alten Inschriften, in geflügelten Worten und in wissenschaftlichen Terminologien sein fremdartiges Wesen treibt.“⁵

Fuhrmann sieht den Grund für den von ihm konstatierten Niedergang in der „technischen Revolution“, die seit dem 19. Jahrhundert Europa erfaßt hat (und wundert sich selbst, daß man den Kontrast zwischen klassischer und schöngeistiger Bildung in den Klassenzimmern und den Zechen, Hochöfen, Kraftwerken und chemischen Fabriken außerhalb derselben so lange hingenommen habe), vor allem aber – in Deutschland – in den Bildungsreformen der 70er Jahre, die (zum Entsetzen Fuhrmanns) „die Wahl der Fächer ... weithin dem Belieben jedes einzelnen Schülers anheim gegeben“⁶ habe. „Die Schule der Gegenwart“ – so Fuhrmann weiter – ermangele „einer die Realität im vorhinein ordnenden Orientierung ...“.⁷ Daß bei einem solchen Mangel an autoritärer Führungsmacht die alten Sprachen zum Sterben verurteilt sein müssen, steht dabei für Fuhrmann außer Frage.

Sind die alten Sprachen also nur noch durch eine starke Hand zu retten, die Schüler mit Rohrstock und Zensurenbüchlein zu Vokabelheftchen und Formentabellen für unregelmäßige Verben zurücktreibt? Muß man also, da eine solche starke Hand in absehbarer Zukunft weder zu erwarten noch zu erhoffen ist, mit Fuhrmann – der als einer der führenden Latinisten der Welt durchaus weiß, wovon er redet – die alten Sprachen ein für allemal preisgeben, ohne Hoffnung, Menschen noch vom Sinn der Beschäftigung mit der kulturellen Hinterlassenschaft der Antike überzeugen zu können?

5 M. Fuhrmann, Latein und Europa. Geschichte des gelehrten Unterrichts in Deutschland von Karl dem Großen bis Wilhelm II., Köln 2001, 221.

6 Fuhrmann, ebda. 220.

7 Fuhrmann, ebda. 221.

Ich denke, einen solchen Schluß muß man nur ziehen, wenn man sich die Wiederauferstehung eines Humanismus alter Schule erträumt. Für einen solchen hält die Zukunft in der Tat in einer Gesellschaft, wie sie unter dem Stichwort 'Postmoderne' oben charakterisiert wurde, wohl keinen Platz mehr bereit.

Wie aber sähe eine zeitgemäße Beschäftigung mit den alten Sprachen aus, die genügend Anziehungskraft besäße, daß sie ihren Platz in der Kultur- und Bildungslandschaft einnehmen könnte (ohne daß eine höhere Macht ihr dazu verhülfe)? Was wären umgekehrt die Chancen, die sich denen, die sich dem klassischen Altertum im Medium ihrer Sprache und Literatur zuwenden, eröffnen? Oder mit einem Schlagwort dieses papers ausgedrückt: Worin liegt das 'Potential' der alten Sprachen in der Ausbildung freier, individueller Persönlichkeiten in einer globalisierten Welt, in der sich insbesondere die Rolle Europas neu zu definieren beginnt?

An die Beantwortung dieser Frage möchte ich mich in mehreren Schritten heranzuarbeiten. Dazu möchte ich zunächst in einem kurzen Rückblick die Bedeutung der klassischen Studien in der Vergangenheit ins Auge fassen und insbesondere nach der Weise fragen, in der diese auf die Bedürfnisse ihrer jeweiligen Zeit geantwortet haben. Schließlich ist es ja eine erstaunliche Tatsache, daß eine kulturelle Epoche, die griechisch-römische Antike, noch über 1500 Jahre nach ihrem Ende kontinuierlich als kulturelles und bildendes Potential wirksam blieb. Als zweite Frage möchte ich die nach dem Selbstverständnis der europäisch-christlichen Kultur (wobei ich Amerika und Australien/Neuseeland in diese einschließe) insgesamt aufwerfen; denn dieses Selbstverständnis steht gerade heute in besonders heftiger Weise zur Debatte. Aus einer Kritik an der 'Postmoderne'-Charakterisierung, wie sie eingangs am Leitfaden der *communis opinio* gegeben wurde, möchte ich dann im Lichte des Gesagten mit einigen Gedanken zum Potential altsprachlicher Bildung für die 'westliche Zivilisation' schließen.

2. Die Geschichte der 'klassischen' Studien und deren humanistische Tendenzen

Die Geschichte der klassischen Studien der griechisch-römischen Antike ist eine Geschichte der kulturellen Krisen, Krisen, auf die man mit einer kulturellen Strategie geantwortet hat, die man heutzutage gemeinhin als 'Humanismus' zu bezeichnen pflegt. Der Begriff beschreibt historisch zwar drei spezifische Epochen der neuzeitlichen europäischen Geistesgeschichte, nämlich den Humanismus der Renaissance, der sich von Italien aus im 15. und frühen 16. Jahrhundert über fast ganz Europa ausbreitete, den sogenannten Neuhumanismus, der im 19. Jahrhundert hauptsächlich in Deutschland unter dem idealistischen Horizont der Ausbildung freier Individualität eine Rückwendung zur Antike propagierte, und schließlich den sogenannten Dritten Humanismus, der in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts den gesellschaftlichen Bildungswert der Antike zu neuer Wirkungskraft bringen wollte. Doch hat es neben diesen großen 'Humanismen' durchaus auch andere Projekte gezielter Wiederaufnahme kultureller, insbesondere literarischer Hervorbringungen der Vergangenheit gegeben, die man strukturell ebenfalls als 'Humanismen' bezeichnen könnte.

Bevor ich die drei großen Humanismen kurz vorstelle, möchte ich zwei dieser scheinbaren 'Rückwendungsorientierungen', die vor dem ersten europäischen Humanismus stattfanden, ins Auge fassen.

Die eine vollzog sich zur Zeit der griechischen Antike selbst, zu Beginn des 3. Jahrhunderts v. Chr. Alexander der Große hatte ein 'griechisches' Weltreich geschaffen, das von der Westküste Griechenlands bis über den Indus hinaus und von der Donau bis zum heutigen Sudan reichte und eine Fülle von Kulturen umfaßte. Zwar zerfiel das Reich nach seinem Tod 323 v. Chr. politisch, doch blieben unter den sogenannten 'Diadochen', als Alexanders griechische Generäle die Beherrschung des Reiches je für sich in eigenen Reichen fortsetzten, griechische 'Verwaltungen' mit entsprechenden griechischen Oberschichten in den Teilbereichen bestehen. So wurde Ptolemaios, einer der fähigsten Generäle und ein guter Freund Alexanders, der erste Diadochen-König von Ägypten und residierte in der von Alexander gegründeten Stadt: Alexandria. Und dort geschah nun etwas ganz Bemerk-

kenswertes. Denn der neue Herrscher gründete eine Institution, wie sie die Welt noch nie zuvor gesehen hatte: Das sogenannte 'Museion', einen 'Museum' mit einer angeschlossenen Bibliothek. Hier brachte er die hervorragendsten Literaten und Naturwissenschaftler der damaligen Zeit zusammen. Unter den Naturwissenschaftlern des Museions, das sein Sohn Ptolemaios II. nach dem Tod des Vaters weiterführte, waren nicht nur die besten Mediziner ihrer Zeit, sondern keine geringeren Genies als Euklid, der mit seinen 'Elementa' die erste und bis heute gültige systematische Darstellung der 'euklidischen' Geometrie vorlegte, Aristarch, der das heliozentrische Weltbild entwarf und 1700 Jahre warten mußte, bis seiner Theorie durch Kopernikus zum Durchbruch verholfen wurde, und Eratosthenes, dem es gelang, bis auf wenige Kilometer genau den Erdumfang richtig auf 40.000 km zu bestimmen.

Das Wichtigste in dem Museion aber waren die Literaten. Sie propagierten nicht nur als Dichter eine neue Art von Poesie; sie waren auch und gerade Philologen, die es sich zur Aufgabe gemacht hatten, die klassische griechische Literatur zu sammeln, zu edieren und zu kommentieren. In der angeschlossenen Bibliothek wurde die gesamte griechische Literatur gesammelt und katalogisiert. Die Werke Homers, Sapphos, die Tragödien des Aischylos, Sophokles und Euripides wurden ebenso inventarisiert und wissenschaftlich bearbeitet wie die Schriften des Arztes Hippokrates. Doch nicht nur die griechische Nationalliteratur der großen, klassischen Epoche wurde aufgearbeitet, wir haben auch die Nachricht, daß der Pentateuch für die neu gegründete Bibliothek erstmals vom Hebräischen ins Griechische übersetzt wurde. Eine wissenschaftlich ausgearbeitete Theorie der Sprache und ihrer Grammatik entstand. Gattungs- und Literaturtheorien kamen auf. Die Bibliothek war – anders als Privat- oder Palastbibliotheken, wie es sie auch schon früher gegeben haben mag – öffentlich zugänglich und wurde schnell zu einem intellektuellen Zentrum der hellenistischen Welt. Bücher, d. h. die Papyrusrolle und der Kodex, die nun von Ägypten aus in Massenproduktion hergestellt und verbreitet wurden, traten ihren Siegeszug an.

Was ist lehrreich an diesem Beispiel für unsere Frage nach den Triebfedern einer solchen 'Rückwendung' zur 'klassischen' Literatur? Bildungsinstitutionen hatte es in Form der Philosophenschulen in Athen (z. B. Platons

Akademie, des Peripatos des Aristoteles) schon länger gegeben. Auch sie betrieben zum Teil umfangreiche Materialsammlungen. Doch erst in Alexandria in Ägypten, fern vom griechischen Mutterland, erst in der historischen Trennung von der 'großen' klassischen Zeit Griechenlands durch die Vergrößerung des griechischen Gesichtsfeldes auf die Welt in den Feldzügen Alexanders, erst in einer Zeit, in der die verschiedenen Kulturen der Welt unter einen gemeinsamen Horizont gerieten, erst nach einem solchen fundamentalen historischen Bruch also, erfolgt der erste bewußte Rückgriff auf eine als originär empfundene Literatur. Dieser Rückgriff war übrigens kein blinder Klassizismus. Die hellenistischen Dichter dichteten fortan nicht *wie* die klassischen Vorbilder, sondern, als *poetae docti* kreativ die Tradition wiederbelebend, in vollem Bewußtsein und unter voller Kontrolle der Tradition über die Tradition hinaus.

Weshalb aber dieser Rückgriff auf die kulturellen Wurzeln Griechenlands, und das ausgerechnet von Ägypten aus organisiert, fokussiert und institutionalisiert? Offenbar wurde der griechischen Führungsschicht in Alexandria – und anscheinend nicht nur dieser, denn sonst wäre das „Projekt Alexandria“ nicht so erfolgreich und wirkungsmächtig geworden – ihre eigene Identität in der nunmehr 'großen' Welt des Hellenismus mit ihren vielen Kulturen, die nicht mehr nur *nebeneinander*, sondern in zum Teil sehr konkretem Sinne *miteinander* leben mußten, so sehr zum Problem, daß sie sich ihrer Identität auf irgendeine Weise versichern, ja sie überhaupt erst einmal erforschen mußten. Dem aufgeklärten Rationalismus des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr. ist es zu verdanken, daß diese Rückbindung an die alte mutterländische Tradition nicht über das Wiederauflebenlassen alter Riten oder der Restitution alter politischer oder sozialer Strukturen erfolgte, sondern durch das antiquarische Aufstöbern, Auswerten, Sammeln und Katalogisieren und schließlich durch die Revitalisierung und zu neuer Wirksamkeit führenden Verfügbarmachung der *literarischen* Hinterlassenschaft der eigenen Kultur. Dabei wird dies als Teil eines Wissenschaftsprogrammes organisiert, das dezidiert Medizin, Mathematik und Naturwissenschaften mit der Literatur- und Sprachwissenschaft als einer im Ansatz historischen Wissenschaft kombiniert.

Alexandria bildet damit das erste Paradigma einer aufgeklärten Weltbewältigung, das eine Antwort auf die Frage nach kultureller Identität in einer sich vergrößernden Welt mit vielen gemeinsam lebenden Kulturen zu geben versucht. Alexandrias Lösung, daß für die Griechen das Signum der eigenen Identität in der Wissenschaft und der klassischen griechischen Literatur besteht, sollte in zweierlei Hinsicht bedeutsam werden:

Erstens entschieden die alexandrinischen Auswahl-Editionen der „besten“ Werke und Autoren über das, was wir bis heute als die griechischen „Klassiker“ lesen. Denn die Verbreitung und Überlieferung der griechischen Literatur führt durch das Nadelöhr Alexandria. Von diesen Ausgaben hängt die gesamte Überlieferungsgeschichte ab. Zweitens – und das ist in unserem Zusammenhang das Entscheidende – ist damit ein Muster kultureller Selbstvergewisserung entwickelt, das die gesamte europäische Geistesgeschichte bestimmen sollte und das noch mehrfach begegnet wird. Denn die Griechen Alexandrias konstituierten ihr eigenes Selbstverständnis durch Bergung und Revitalisierung einer im Prinzip als unwiederbringlich verloren erkannten literarischen Vergangenheit, von der sie sich durch einen räumlichen und zeitlichen Hiat getrennt wußten. Wichtig dabei war der Hiat: Nicht die konservative Fortführung einer ungebrochen kontinuierlich bestehenden alten Tradition, sondern die Erschließung neuer Handlungsmöglichkeiten in einer neuen Welt kultureller Begegnung (kultureller ‘Konkurrenz’, wenn man so will) war offenbar das Ziel. Denn gerade die bloße Kontinuität hätte in der gegebenen Situation keine neuen Mittel an die Hand gegeben.

Wichtig an diesem Rückgriff war zudem, daß das, worauf da zurückgegriffen wurde, zwar bewußt zum hohen Maßstab literarischen (und damit kulturellen) Niveaus stilisiert wurde, aber nicht im Sinne eines bloßen Klassizismus kopiert, sondern mit einem ganz dezidierten Bewußtsein eigener Modernität als materielles Medium zur Konstruktion eines zeitgenössischen Weltverständnisses genutzt wurde. Die literarische Vergangenheit wurde zum integralen Bestandteil einer spezifisch neuen aufgeklärten ‘modernen’ Kultur.

Das zweite Beispiel des Rückgriffs auf Fremdes zur Neudefinition des Eigenen ist der Zugriff der Römer auf die griechische Kultur. Erste Ansätze eines solchen Zugriffs reichen bis ins dritte vorchristliche Jahrhundert zurück, doch eine umfassende kulturelle Aneignung der fremden Kultur läßt sich insbesondere im 1. Jahrhundert v. Chr. beobachten. Ein signifikantes Beispiel dieser Aneignung ist M. Tullius Cicero⁸, der Politiker, Redner und philosophische Schriftsteller. Auch sein 'Bildungsprogramm', in dem die 'Menschlichkeit', die *humanitas* ein zentrales Moment war, verstand sich als dezidierte Erneuerungsbewegung. Dieser neue Wert der Humanität sollte den Kanon der altrömischen Werte wie Würde, Strenge, Tapferkeit und Hochherzigkeit ergänzen. Der Weg zu dem neuen Werte-Kanon führte nicht nur über das Studium der Zeugen und Zeugnisse der eigenen römischen Geschichte, sondern vor allem über das Studium der Griechen, des *genus humanissimum*, wie Cicero es nennt. Deren *humanitas* bestand nun aber für Cicero keineswegs in einem besonderen, idealen Menschenbild, welches gegen das römische auszutauschen wäre, sondern in der hohen Qualität ihrer literarischen Produktivität und in der Nützlichkeit der griechischen Literatur, die darin bestand, daß viele Einsichten, Kompetenzen und Informationen vermittelt wurden, die zu kennen für den Redner, Politiker und Beamten von großem Wert war.

Das Studium der Griechen wird somit – eingebettet in die römischen Traditionen und Wertesysteme – zu einem Mittel der persönlichen *Bildung*. Dieses Konzept des Rückgriffs auf die Hervorbringungen einer *fremden* Kultur zur effizienteren Ausübung einer gesellschaftlich orientierten Tätigkeit im eigenen politischen bzw. kulturellen System, ist in dieser Phase der ausgehenden römischen Republik ein Produkt einer neuen sozialen Mobilität in Rom. Die politischen Klassen Roms bestanden zuvor aus adligen Familien. Das Erlernen von „Werterhaltungen“ und „Rollenmustern“⁹ vollzog sich innerhalb der Familien. Sie waren in ihren führenden Persönlichkeiten präsent, und die jungen, aufstrebenden Adligen erwarben die nötigen Kompe-

8 Zum folgenden vgl. W. Rüegg, Cicero und der Humanismus, Zürich 1946 und ders., Prolegomena zu einer Theorie der humanistischen Bildung, Gymnasium 92 (1985) 306-328.

9 So Rüegg (1985 wie Anm. 8) 311.

tenzen und die ‘richtigen’ Verhaltensmuster, indem sie mit ihren Vätern, Onkeln und deren Kollegen Umgang hatten, sie beobachteten und schließlich als Vorbilder imitierten. Die Soziologie nennt dies ‘Primärgruppenbeziehung’.¹⁰

Cicero hatte eine solche Möglichkeit nicht. Sein Vater war einfacher Ritter, er hatte kein Elternhaus, in dem er auf berühmte Ahnen zurückblicken und den lebenden Führungspersönlichkeiten des Staates begegnen konnte. Seine Vorbilder konnten nicht die eigenen Ahnen sein, er brauchte „symbolische Vorbilder“. Da waren zum einen die legendären, auch in mündlicher Überlieferung noch lebhaft präsenten Heroen der jüngeren römischen Geschichte. Doch schon die älteren waren nur noch in schriftlichen Zeugnissen greifbar. So war es ein logischer Schritt, wenn in den bewegten Zeiten, in denen soziale Aufsteiger das Feld politischen Handelns eroberten, die sich nicht auf ihr Herkommen, sondern auf die eigene Tüchtigkeit beriefen, diese sich neue Übungsfelder kommunikativen Handelns eroberten. Walter Rüegg hat diesen Sachverhalt treffend benannt: „Politische Bildung und mit ihr Humanität als politischer Grundwert in einer sich öffnenden Gesellschaft kann also nicht mehr allein durch unmittelbare humane Interaktion, sondern muß auch humanistisch durch Auseinandersetzung mit literarisch geformter Humanität begründet werden.“¹¹

Was für den politischen Aufsteiger Cicero ganz persönlich der Kompensation von ‘Erziehungsdefiziten’ aufgrund seiner sozialen Herkunft diente, läßt sich auch als kulturelles Muster in Rom allgemein beobachten. Nachdem Rom vom 3. Jahrhundert v. Chr. an nur ganz allgemein an den kulturellen Entwicklungen der sie umgebenden hellenistischen Welt – mit einer gewissen Sprödigkeit zwar, aber immerhin – teilgenommen hatte, erfolgte von der späten Republik an eine gezielte massive Rezeption griechischer Literatur. Im Unterschied zu Alexandria war dies jedoch ein ‘Import’ literarischer Gattungen, philosophischer Ideen und rhetorischer Techniken, um entsprechende Defizite auf römischer Seite auszugleichen und dem erober-

10 Rüegg ebda.

11 Rüegg ebda. 312.

ten Griechenland zusätzlich zur militärischen Überlegenheit auch kulturell nicht nachzustehen.

Das Epos, die Lyrik, die Elegie, das Lehrgedicht, der philosophische Dialog und viele andere Gattungen, die in Griechenland ihre große Zeit längst hinter sich hatten, entstanden in Rom quasi ein zweites Mal – diesmal in lateinischer Sprache. Diese Aneignung griechischer Literatur hatte zum Teil emanzipatorische Motive (siehe Cicero). Sie ermöglichte einen über die Traditionen hinausgehenden Erlebnis- und Bildungshorizont.

Die Gräzisierung der römischen Latinität war schließlich die Voraussetzung für die große Stabilität und Langlebigkeit der sog. ‘lateinischen’ Tradition Europas, die auch noch lebendig blieb, als das Römische Reich politisch längst untergegangen war. Ein Grundprinzip der römischen Rezeption der griechischen Kultur war dabei der Eklektizismus: Nicht vollständige Konzepte wurden übertragen, sondern punktuell griff man gezielt auf einzelne Elemente des ursprünglichen kulturellen Systems zu, löste sie aus ihren alten Kontexten und baute sie an den funktionalen Stellen des eigenen, sich verschiebenden kulturellen Systems ein, an denen man sie brauchte. Auch das Prinzip des Eklektizismus ist eine spezifisch römische kulturelle Strategie, die als Erbe der lateinischen Tradition bis heute ein folgenreiches Strukturprinzip europäischen Denkens darstellt.

Halten wir für einen Moment inne:

Sowohl die antike griechische als auch die römische Kulturgeschichte kannte den Vorgang des Rückgriffs. Durch ihn entstanden nicht nur Literaturwerke, die ältere literarische Traditionen restituierten, sondern auch – jeweils an Epochenschwellen – fundamental neue kulturelle Konstrukte: hier ein hellenistisches Weltbürgertum, dort eine römische Gesellschaft, die in die Lage versetzt wurden, Instrumente zu entwickeln, die sie nach ihrer gewaltigen Expansion befähigte, ein kulturell so disparates Gebiet über so lange Zeit zusammenzuhalten. Gewiß, die Zeit der Diadochen war auch eine von grausamen Kriegen geschundene Epoche und die römische ‘Verwaltung’ war eine z. T. gewaltsame, die verwalteten Völker erbarmungslos unterdrückende Herrschaft. Über die fragwürdigen und problematischen Seiten der Antike wird später noch einiges zu sagen sein.

Als *Kulturen* vermochten jedenfalls sowohl die ihrer selbst im Rückblick sich ihrer Gräzität bewußt gewordene griechische Kultur als auch die gräzisierte römische Kultur Individuen mit Kompetenzen auszustatten, die so beschaffen waren, daß sie den Herausforderungen, die an sie in jeweils neuen Zeiten auch *kulturell* gestellt waren, mit offenbar adäquaten Mitteln begegnen konnten. Eine inhaltlich über literarische Paradigmen definierte kulturelle Identität einerseits und Weltläufigkeit andererseits waren dabei keine Gegensätze, sondern das eine war Bedingung des anderen.

Das Muster dieser kulturellen Qualitätsgewinne war immer das gleiche: die Horizontüberschreitung, und zwar sowohl die zeitliche, als auch die sprachliche. Man muß sich übrigens bewußt machen, daß es auch und gerade der Erwerb der alten Literatursprache und ihrer Dialekte war, also der Sprache Homers, der Sprache Pindars und der Sprache Platons (die unter sich schon erheblich differieren), der gefordert war, nicht der gemeingriechischen Umgangssprache, die sich seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. herausgebildet hatte und seitdem gesprochen wurde. Halten wir also fest: Ein wichtiges Strukturmoment der antiken griechisch-römischen Kultur war die Selbstkonstituierung durch literarischen Rückbezug. Die Selbstkonstituierung war Voraussetzung und Motor kultureller und sozialer Öffnung und Mobilisierung.

Die lateinische Tradition blieb bekanntlich über die Grenze der Spätantike bis ins Mittelalter im westlichen Teil des ehemaligen römischen Reiches bestimmend. Das Christentum war inzwischen als zweite traditionsbildende und -sichernde Säule neben die pagane antike Tradition getreten und hatte sie sukzessive überlagert, ohne sie freilich zu beseitigen.

Der griechische Osten, das Byzantinische Reich, nahm zwar eine vom lateinischen Westen unabhängige Entwicklung, doch auch er war bestimmt vom Christentum, auch hier spielte der Rückbezug immer wieder, ja man könnte sogar sagen: kontinuierlich, eine entscheidende Rolle: Die paganen antiken griechischen Autoren gehörten parallel zur Bibel und den christlichen Autoren stets zum Schulkanon. Philologische Gelehrsamkeit arbeitete intensiv – kopierend, edierend, kommentierend – an den antiken Texten.¹²

12 Vgl. N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983.

Wahre Blüten der antiken Studien gab es schon im 9. Jahrhundert n. Chr., später noch einmal im 13. und 14. Jahrhundert, bis die Eroberung Konstantinopels (1453) und schließlich ganz Griechenlands (1458, sukzessive bis 1540) durch die Türken die Tradition beendete, oder man sollte eher sagen: verdrängte. Denn die byzantinische Kultur spaltete sich. Der christliche Teil – so könnte man sagen – ‘flüchtete’ nach Norden, und Moskau wurde zum Zentrum der orthodoxen Ostkirche. Das pagane Substrat dieser Kultur aber wanderte nach Westen: Gelehrte kamen mit ihren Büchern und Manuskripten nach Italien und lösten einen abermaligen kulturellen Schub aus.

Dieser neue Zustrom an griechischer Literatur traf den Westen in einem glücklichen Moment. Denn dort war seit Karl dem Großen eine schließlich in ganz Westeuropa einheitliche lateinische Tradition erblüht, die – analog zum griechischen Osten – parallel zur christlichen auch die pagane antike Literatur fortwährend pflegte. Cicero, Sallust, Vergil, Ovid sowie eine lateinische Ilias und Aristoteles in lateinischer Übersetzung gehörten zu den kanonischen Autoren.¹³ Unter dem Dach des Christentums war so eine übergreifende lateinische Kultur in ganz Westeuropa entstanden, die ihr *kulturelles* Selbstverständnis auch und gerade aus ihrer Bindung an die pagane antike Latinität schöpfte. Dies gilt sowohl für die Bildung der klerikalen und weltlichen Oberschicht ebenso wie für die Literatur: Troia-Epik, Ovidrezeption, schließlich Dantes Comedia divina mit ihrem engen Anschluß an Vergil sind nur einige Beispiele. Zum Ende des Mittelalters, als Entwicklungen eintraten, die – besonders in der Philosophie und im Gebrauch der Sprache allgemein – von den antiken Vorbildern wegführten und schließlich in einen scholastischen Formalismus mündeten, traten Literaten und Ästhetiker, die sogenannten ‘Humanisten’ auf, die in Philosophie und Rhetorik den antiken Vorbildern – allen voran Cicero und Quintilian – wieder neue Geltung verschafften. Es war auch die Zeit der Erfindung des Buchdrucks durch Gutenberg, die Zeit der Entwicklung des heliozentrischen Weltbildes durch Kopernikus, die Zeit der Entdeckung Amerikas durch Kolumbus.

13 Vgl. M. Fuhrmann, Latein und Europa (wie Anm. 5) 11-15 und 16-28.

In diese Zeit also fiel auch das abermalige Bekanntwerden der griechischen Literatur und Philosophie durch die Flucht der byzantinischen Gelehrten. Doch statt im Fortschrittstaumel der neuen Zeit sich auf die Auslotung der neuen Möglichkeiten zu beschränken, erfolgte gleichzeitig und parallel – offenbar ohne daß darin ein Widerspruch gesehen wurde – eine ‘Renaissance’, eine ‘Wiedergeburt’ der griechisch-römischen Antike, die über das Studium der alten Klassiker nicht nur eine neue Blüte der Literatur (und Kunst) und eine verfeinerte, am Stil Ciceros orientierte Latinität, sondern am Ende sogar ein maßgeblich von der Antike mitgeprägtes Menschenbild hervorbrachte oder zumindest dessen Formung unterstützte. Ohne bei diesem komplizierten Vorgang näher ins Detail zu gehen – klar ist, daß wiederum in einer Zeit dynamischer geistiger, sozialer und materieller Veränderungen eine wesentliche Neudefinition des eigenen Selbstverständnisses und die Konstruktion der ‘neuen Welt’ im Rückgriff auf die Werke der griechisch-römischen Literatur erfolgte.

Sogar die Theologie wurde von diesem abermaligen Rückgriff erfaßt: Der Humanismus war eine wesentliche Komponente der Reformation, die in Deutschland von Martin Luther und Philipp Melanchthon formuliert und begründet wurde, und auch für die katholische Theologie bleibt die Reformation nicht ohne Folgen. In der sogenannten Gegenreformation, in deren Sogkraft nach dem Konzil von Trient (1545-1563) der Jesuitenorden (gegründet 1540) großen Einfluß gewann, zog die neue Wissenschaft auch in die katholische Bildung ein.

Das Lateinische blieb – obgleich die Nationalsprachen immer mehr an Bedeutung gewannen – in ganz Westeuropa kontinuierlich die Sprache der (katholischen) Kirche und die Sprache der Gebildeten. Zusätzlich wurde das Griechische in die Lehrpläne aufgenommen. Im Rahmen der protestantischen Theologie wurde es wichtig zur authentischen Lektüre des Neuen Testaments, das nicht mehr in der von der traditionellen Theologie belasteten lateinischen Übersetzung, sondern in der Originalsprache gelesen werden sollte. Den Humanisten eröffnete sich zudem eine literarische Welt, die sie bislang nur aus der lateinischen Rezeption in Nachahmungen, Anspielungen und Verweisen (also aus der zuvor besprochenen römischen Rezeption des Griechischen) kannten. „Ad fontes“, „zu den Quellen“ war das

Motto, unter dem man die 'alte' Tradition unter den Bedingungen der neuen Zeit neu formulierte. Ein besonders sprechendes Beispiel sind in meinen Augen immer wieder Kopernikus und Galilei, die in ihren Werken gerade ihre neuen empirischen Formen der Welterforschung und deren Ergebnisse dezidiert rückkoppeln an die Schrift des Aristoteles „Über den Himmel“, die Dialoge Platons und nicht zuletzt die Theorien des schon genannten Aristarch von Samos. Hätten die auf empirischem Wege gefundenen Entdeckungen der humanistischen Einkleidung eigentlich überhaupt bedurft? Vordergründig würde man die Frage verneinen. Doch scheint das Vorgehen doch mehr zu sein als eine zeitgemäße, kundenorientierte Verpackung des neuen Wissens-Produktes. Ich glaube, man greift in diesen Beispielen, von denen man Tausende aufführen könnte, eine Grundbewegung neuzeitlichen europäischen Denkens, die der antiken Tradition der Rückbezüglichkeit inhärent ist, die wir nun schon so oft beobachten konnten. Der Rückbezug auf die Antike scheint als kulturelle Strategie immer dann aktiviert zu werden, wenn es darum geht, neue Elemente unter neuen Rahmenbedingungen in ein neu sich bildendes System hinein zu integrieren und kulturell zu kontextualisieren.

Auf diese Weise entsteht eine 'Doppelbödigkeit', die sowohl die Kontinuität sichert (in der Renaissance war dies die christlich-lateinische Tradition) als auch die permanente Innovativität des Systems ermöglicht (in Form der griechisch-römischen Antike als des materiellen Reservoirs an Chiffren kultureller Neukonstruktionen). Daß *die* Antike damit nur ein im Wesentlichen imaginäres Bild von der Antike in der jeweiligen Zeit sein kann, versteht sich dabei von selbst.

Das Gleiche gilt für den zweiten Humanismus, den sogenannten 'Neuhumanismus', der sich in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts etablierte. An diesen Humanismus denken wir heutzutage hauptsächlich, wenn wir von 'humanistischer Bildung' sprechen. Wilhelm von Humboldt, der preußische Bildungsreformer und spätere Gründer der Berliner Universität schuf für Preußen ein Bildungssystem, in dessen Zentrum das (allgemeinbildende) Gymnasium stand. Aus einem idealistischen und der Aufklärung verpflichteten Grundkonzept heraus bestimmte er den Endzweck des Menschen in der „höchste(n) und proportionierlichste(n) Bildung seiner Kräfte

zu einem Ganzen“.¹⁴ Die Bildung dieser als ‘freie Individualität’ gedachten Persönlichkeit fand ihr Vorbild in der Antike, hauptsächlich der griechischen, in der man das Ideal der Menschheit schlechthin erblickte: Der freie, schöne Mensch. Der durchschlagende Erfolg dieses Bildungskonzeptes in Deutschland beruhte auf vielerlei Faktoren: Zum einen darauf, daß das zugrundeliegende Menschenbild dem der Weimarer Klassik entsprach, allen voran dem Goethes und Schillers. Besonders die schwärmerische Sehnsucht nach ‘vollkommener Menschlichkeit’ ließ das klassische Griechenland als Inbegriff von Humanität als zeitloses Ideal erscheinen. Ein zweiter Grund für den Aufschwung der klassischen Studien in Deutschland im 19. Jahrhundert war dann, daß im Gefolge romantischer Nationalstaatsideen die Griechenbegeisterung sich mit der nationalen Begeisterung verband. Die Wesensverwandtschaft von Deutschtum und Griechentum wurde beschworen und gegen die romanischen Kulturen, womit Frankreich gemeint war, gesetzt. Doch auch das Lateinische erhielt seine Funktion und blieb das zentrale Fach des Bildungskanons. Es wurde, ausgehend von der Humboldtschen Sprachphilosophie, die die Sprachlichkeit des Menschen auf allen Gebieten seiner geistigen Tätigkeit betonte und diese zum zentralen Moment des Menschseins erhob, hauptsächlich zu einem Fach der Sprachreflexion. Das Lateinische wurde gleichsam zur logisch-idealen Urform aller Sprachlichkeit erklärt und ihre passive, aber auch ihre aktive Beherrschung mit großer Strenge eingefordert. Der Lateinunterricht wurde so zu einem Mittel formaler Bildung, aber auch zu einem Nadelöhr sozialer ‘Auslese’. Da das humanistische Abitur die wichtigste Eintrittskarte zur Universität und zu den höheren bürgerlichen Berufen darstellte, konnte und mußte man sich – entsprechend bürgerlichem Selbstverständnis – durch die harte, angestrengte Arbeit des Erlernens der vermeintlich schwierigen alten Sprachen bewähren. Bloßer Adel genügte nicht mehr zur Erlangung gesellschaftlicher Privilegien.

Ein weiteres Moment für den Erfolg der alten Sprachen im deutschen Bildungssystem des 19. Jahrhunderts war die große Bedeutung der klassischen Philologie als akademischer Disziplin im Rahmen einer umfassend

14 W. v. Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen (1792), in: Werke in fünf Bänden, Bd. 1, Darmstadt 1980, 64.

als *Geschichtswissenschaft* sich konstituierenden Altertumskunde. Die lückenlose Rekonstruktion der geschichtlichen Realität der Antike – nicht ihre schwärmerische Verehrung – war das Programm der Wissenschaft vom Altertum. Die besonders zum Ende des Jahrhunderts zum Positivismus, d. h. der reinen Bestandsaufnahme des historisch vermeintlich faktisch Gegebenen, führte zu monumentalen Materialsammlungen, die bis heute bewundert werden. Daraus nun aber wiederum zu schließen, das 19. Jahrhundert sei – entsprechend seinem altsprachlich ausgerichteten höheren Bildungswesen – eine rückwärtsgewandte, in idealistischer Schwärmerei, romantischer Nationalbegeisterung oder buchhalterischer Antikenkatalogisierung befangene Zeit gewesen, wäre ganz verfehlt. Denn das 19. Jahrhundert war auch das Jahrhundert der Industrialisierung, der Explosion technischen Fortschritts und der Blüte der Naturwissenschaften, vor allem der Chemie und der Physik. Denn es waren ja maßgeblich Personen mit humanistischem Bildungshintergrund, die die Naturwissenschaften revolutionierten. So war Albert Einstein nicht nur ein exzellenter Latein- und Griechischschüler (und spielte übrigens auch vorzüglich Violine), sondern erläuterte und kontextualisierte häufig seine eigene Position mit Vergleichen aus der griechischen Antike (z. B. Parmenides). Zwar sollte man den Riß, der seit dem 19. Jahrhundert zwischen Geistes- und Naturwissenschaften verläuft, nicht herunterspielen, aber es bleibt doch festzuhalten, daß die modernen Naturwissenschaften (nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa) in einem kulturellen Kontext gediehen, der einen wichtigen Teil seiner Selbstkonstruktion über das Studium alter Sprachen leistete.

Der dritte Humanismus schließlich, der maßgeblich von Werner Jaeger¹⁵ konzipiert und propagiert wurde, entspringt der Kritik an dem Positivismus und der Materialversessenheit, zu der die klassische Philologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts endgültig abgesunken war: Die griechische Kultur gebe vielmehr – so sein Plädoyer – ewig gültige Modelle vor, die eine Orientierung in einer unüberschaubaren Gegenwart ermöglichten. Humanismus erfülle sich erst in der Reflexion auf die Herkunft des Gegenwärtigen, das in der Aufklärung seiner Geschichte seinen Sinn erhalte. Daß Jaeger

15 W. Jaeger, *Die geistige Gegenwart der Antike*, Berlin 1929.

schließlich die ‘Erziehung zum Staat’ (Paideia)¹⁶ als die Quintessenz des griechischen Modells erklärte, desavouierte freilich nach dem 2. Weltkrieg im Lichte der Erfahrungen mit ‘Staatserziehung’ in Deutschland nach 1933 seinen Ansatz so gründlich, daß er – jedenfalls offen – nicht weiterverfolgt wurde.

Mit dem zweiten und dritten Humanismus sind in erster Linie die deutschen Verhältnisse in den Blick genommen. In anderen europäischen Ländern verliefen die Entwicklungen zum Teil in anderer Weise, aber strukturell durchaus analog. Ein Hauptunterschied der Entwicklungen in den einzelnen europäischen Ländern zu der in Deutschland liegt darin, daß das Griechische nirgends so stark in den Vordergrund trat wie in Deutschland. In Italien, Frankreich und England – um nur die größten Länder zu nennen – stand das Lateinische stets im Vordergrund. In Paris z. B. trägt das am linken Seineufer gelegene Stadtviertel, wo sich seit Jahrhunderten Unterrichts- und Schulgebäude befinden, die Bezeichnung *Quartier latin*. Dies zeigt, wie eng die Verbindung zwischen Bildung und der lateinischen Sprache in Frankreich gewesen ist. In Italien gehört das Lateinische nach wie vor zum Inventar eines nationalen Selbstverständnisses, das sich bis in die Antike zurückverfolgt, und auch in England wirkt vor allem die lateinische Tradition, die bis zur Romanisierung Britanniens zurückreicht, in den Bildungsinstitutionen, die auch heute noch ihre lange, kontinuierliche Bindung an klerikale Einrichtungen nicht verleugnen können. In allen diesen Ländern war das Lateinische zudem – mehr als in Deutschland – ein integraler Bestandteil einer verfeinerten literarisch-ästhetischen Bildung.

Wellen der Griechenbegeisterung bereicherten allerdings auch diese lateinischen Kulturen. So konnte in England der romantische Dichter Percy Bysshe Shelley im Jahre 1822 schreiben: „We are all Greeks; our laws, our literature, our religion, our arts have their roots in Greece.“ Er verkörperte damit in seinem Land genau jene Kräfte, die in Deutschland den Neuhumanismus propagierten: Die Griechen als Ideal und – historisch – als Wurzel englischer Kultur. Und auch das Viktorianische Zeitalter bemühte die

16 Ders., Paideia, 3 Bde., Berlin 1933-1947.

Griechen, und zwar nicht nur als Wurzeln, sondern als bereits voll ausgeformtes Modell viktorianischer moralischer und intellektueller Kultur.¹⁷

Auf all diese humanistisch-klassizistische Verehrung des klassischen Altertums folgte logischerweise deren Demontage und Entlarvung auf dem Fuß. In Deutschland war dies prominent Friedrich Nietzsche, der bereits am Ende des 19. Jahrhunderts dem Humanismus wie dem Historismus gleichermaßen eine Absage erteilte. Er entlarvte die humanistischen Bildungsanstalten seiner Zeit als einen Hort moralischer Verlogenheit und den in der wissenschaftlichen Philologie mittlerweile herrschenden Historismus als lebensfernes *l'art pour l'art*. Doch wenn man nun meinte, Nietzsche werfe mit seiner Fundamentalkritik die Antike insgesamt über Bord, so sieht man sich getäuscht. Auch er benutzt die (griechische) Antike als Chiffre für seine Konzepte: Das *archaische* Griechenland dient ihm als Modell für eine ursprüngliche, von 'sokratischer Moralität' noch unverdorbene Kultur, in der der von moralischen Fesseln befreite Genius seinen 'Willen zur Macht' ausleben konnte.

Auch in England wurde der viktorianische Klassizismus mit den Mitteln der (wiederum vermeintlichen) Erhellung des wahren Wesens der Griechen bekämpft. In Cambridge bildete sich eine Forschergruppe, die mit anthropologischen Mitteln versuchte, die Griechen als praerationale, primitive, von Ritualen determinierte Gesellschaft zu erweisen und so den klassischen Mythos von der Idealität und Rationalität der Griechen zu zerschlagen. Daß es in Wirklichkeit wohl mehr um eine Auseinandersetzung mit den viktorianischen Werten ging, haben viele bis heute nicht verstanden.

Diese Beispiele zeigen, daß neue kulturelle Konstruktionen in Europa notorisch auf die (hauptsächlich griechische) Antike zurückgriffen. Umgekehrt verwiesen aber auch kontinuierlich sichernde kulturelle Konstruktionen auf die (hauptsächlich lateinische) Antike.

Aus diesen Schlaglichtern auf einige historische Momente, in denen das Studium lateinischer und griechischer Literatur eine wichtige Rolle gespielt

17 B. Knox, *The Oldest Dead White European Males and other Reflections on the Classics*, New York – London 1993, 27.

hat, möchte ich für die Funktion des Studiums der antiken Texte folgende Thesen ableiten:

1. Der Rückgriff auf eine vergangene, als 'klassisch' empfundene Epoche literarischer Blüte ist als kulturelle Strategie bereits in der griechisch-römischen Antike ein Mittel der Konstruktion kulturellen Selbstverständnisses.
2. Die auf diese Weise entstehende 'Tradition' versteht sich nicht als Konservierung des traditionell Gegebenen, sondern als eine mühevollen Bergung und Aneignung von etwas längst Verlorenem oder zutiefst Weisensfremdem. Es ist daher nicht eine unwiderstehliche Macht der Idealität des Ursprünglichen, die ihre Tradition selbst hervortreibt, sondern die Rezeption des Suchenden, der im Vollzug der Konstruktion seiner Gegenwartigkeit das zuvor nur potentiell Vorhandene zur Wirksamkeit erscheinen läßt. Es sind nicht die toten Bücher, die die folgenden Generationen hypnotisieren und zu willenlosen Sklaven machen, die sie dann ehrfürchtig und fromm weiterreichen, sondern es sind umgekehrt die lebendigen Leser, die diese aus ganz unterschiedlichen Motiven und zu ganz unterschiedlichen Zwecken zu ganz verschiedenen Zeiten zum Leben erwecken.
3. Dem Gesamt-Corpus der antiken griechisch-römischen Literatur und der antiken Kultur insgesamt ist damit ein quasi-humanistischer Zug inhärent.
4. Die europäischen Kulturen der Neuzeit setzen diese Strategie fort. Dabei ist es die lateinische Tradition, die vor allem kontinuierlichbetonende (bisweilen auch macht-legitimierende) Züge trägt, während die griechischen Elemente in dieser Tradition eher als Chiffren von Neuakzentuierung im kulturellen Gesamtsystem fungieren. Das Römische liefert zudem eine eklektische Struktur des Rückgriffs, so daß nicht geschlossene Systeme übernommen werden müssen, sondern sich neue Systeme aus 'Spolien' der Referenzsysteme bilden können. Diese wiederholt aktualisierte Funktion der 'Griechen' als Chiffre für Neuakzentuierung des Zeitgenössischen wird übrigens (spätestens mit der historisierenden Phase des zuvor idealisierenden Neuhumanismus) häufig auch noch

heutzutage als „kulturelle *Wurzeln*“ des Abendlandes beschrieben (zur Problematik dieses Begriffs später mehr).

3. *Europa und die griechisch-römische Antike am Anfang des dritten Jahrtausends*

„Europa“ in dem Sinne, in dem wir den Begriff heute gebrauchen, also jene politisch-kulturelle Schicksals- und Wertegemeinschaft, die im geographischen Dreieck zwischen Nordkap, Gibraltar und Bosporus lebt, hat es in der Antike nicht gegeben. Das Wort bezeichnete ursprünglich als rein geographische Bezeichnung im wesentlichen Mittelgriechenland, später – je nach Expansionsgrad des Entdeckungs- und Eroberungshorizontes – das Land westlich des Bosporus, schließlich bis Spanien. Als Begriff politisch-kultureller Identität erhält ‘Europa’ – nach gewissen Vorstufen im 13. Jahrhundert¹⁸ – erst in der Mitte des 15. Jahrhunderts allgemeine Geltung. Was zuvor „Abendland“ (Okzident, im Gegensatz zu Orient) oder schlicht „Christenheit“ hieß, bezeichnete Enea Silvio Piccolomini (Papst Pius II.) nach dem Fall Konstantinopels 1453 als „Europa“, und zwar dezidiert in Abgrenzung von den Türken. „Europa“ verstand er dabei als eine Gruppe vieler Völker, die eine gemeinsame kulturelle Herkunft haben.¹⁹ Doch war neben dem Zusammengehörigkeitsgefühl der ‘Europäer’ (auch gegenüber der ‘Neuen Welt’) bis ins 19. Jahrhundert vor allem das „europäische Gleichgewicht“ das wichtigste Thema. Das bedeutet, daß der Begriff nur zu Beginn als identitätsstiftendes Moment eingeführt wurde, im Weiteren stand er eher für die Problematik der Beziehung der Nationalstaaten zueinander. Erst seit dem 2. Weltkrieg und der in dessen Konsequenz entstan-

18 M. Fuhrmann, Alexander von Roes, ein Wegbereiter des Europagedankens? Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1994/4, ders., Der Name Europa als kulturelle und politische Idee, in: Europa verstehen. Zum europäischen Gestus der Universalität, hg. v. I. U. Dalferth, H. J. Luibl, H. Weder, Theophil 8, Zürich 1997, 19-37.

19 Enea Silvio Piccolomini, Oratio de Constantinopolitana clade et bello contra Turcos congregando (1454); Europa (1458); Bulla de profectione in Turcos (1463), alle in: Opera, Basel 1551. Vgl. Fuhrmann, Der Name Europa ... (1997, s. vorige Anm.) 29-32.

denen Erkenntnis, daß das Nationalstaatlichkeitsprinzip langfristig ausgedient hat, wurden wieder die identitätsbegründenden Momente der Einheit Europas zum Problem. Endgültig mit dem Fall des Eisernen Vorhangs stand die Struktur des „gemeinsamen Hauses Europa“ auf der Tagesordnung.

Inzwischen hat die Entwicklung auch diesen Diskurs schon wieder eingeholt, und unter dem Stichwort ‘Globalität’ ist nun zusätzlich zur Selbstorganisation nach innen (deren endgültige Realisierung weiterhin aussteht) noch eine Rollendefinition nach außen gefordert. Es ist hier nicht der Ort, irgendeine dieser Fragen auch nur im Ansatz zu beantworten, zumal die maßgeblichen Felder ihrer Beantwortung in wirtschaftlichen und politischen Bereichen liegen, die hier nicht zur Debatte stehen können. Hier soll allein von kultureller Identität die Rede sein, und daß sie einen wichtigen Faktor in diesem Prozeß darstellt, steht außer Frage, selbst in programmatischen Reden von Politikern vor Wirtschaftsleuten. So hat z. B. der damalige Bundespräsident Roman Herzog in seiner Eröffnungsansprache zum Weltwirtschaftsforum in Davos am 28. Januar 1999 die Aufgabe folgendermaßen beschrieben:

„Besonders am Herzen liegt mir die Intensivierung des Dialogs zwischen den Kulturen, um dem oft beschworenen Szenario eines „Clash of Civilizations“ vorzubeugen. Wie in der Zeit der ideologischen Konfrontation zwischen Ost und West der Rüstungskontrolle kommt heute dem Dialog zwischen den Kulturen eine vertrauensbildende und damit friedenssichernde Rolle zu. Die Globalisierung, aber auch die immer neuen technischen Durchbrüche und die Verstärkerrolle der Medien haben zur Folge, daß die verschiedenen Kulturen schneller und intensiver aufeinander einwirken als jemals zuvor in der Geschichte der Welt. Darin liegen Chancen: Die Freiheit des Informationsaustausches macht es den Kulturen möglich, sich gegenseitig zu bereichern. Das hält lebendig und bewahrt sie vor musealer Erstarrung. Mehr Transparenz würde im übrigen auch mehr Wahrheit ermöglichen.

Ich will aber nicht verschweigen, daß das Ziel nicht eine globale Massenkultur sein kann. Diese provoziert auch Widersprüche, allerdings weni-

ger zwischen den großen Weltkulturen, als innerhalb der Kulturen zwischen den Kräften der Moderne und den Kräften der Tradition. Unsere «entgrenzte» Welt führt nicht immer zu nützlicher Integration, sondern sie kann auch zu schmerzlichen Verlusten an Identität und Geborgenheit führen. Wir Menschen brauchen aber die gelassene Verwurzelung in Geschichte und Kultur. Aus Ressentiments und trotziger Selbstbehauptung können dagegen Intoleranz und Abweisung entstehen.

Deshalb ist der interkulturelle Dialog so wichtig. Die Politik muß ihn führen und fördern. Versagt sie, so besteht die Gefahr, daß konfliktbereite Teile der Gesellschaften Tradition, Kultur und Religion manipulieren, um sie im Interesse der Machtpolitik oder im wirtschaftlichen Wettbewerb zu instrumentalisieren. Das gilt es zu verhindern“.²⁰

Wie aber kann ein solcher Dialog der Kulturen gelingen? Von welchen Ansätzen aus könnte er von europäischer Seite geführt werden? Vor allem aber: Wie könnten Positionen, die in den Dialog eingebracht werden sollen, als Charakteristika der kulturellen Selbstdefinition formuliert, begründet und kulturimmanent kontextualisiert werden? Diese Fragen sind keineswegs abwegig, denn was europäische Kultur eigentlich sei und wie ihre Träger mit ihr umgehen sollten, steht ja – zumindest prima facie – keineswegs außer Frage. Die Problematik verschärft sich noch dadurch, daß überdies die Legitimität eines europäischen Selbstbewußtseins überhaupt in Frage steht angesichts des großen Unglücks, das die Missionswut, der Kolonialismus und das allgemeine Hegemoniestreben der europäischen Kultur seit einigen hundert Jahren über die Welt bringt.

Dieser Gedanke wird seit einiger Zeit unter der Überschrift ‘Multikulturalität’ geäußert und zur Grundlage einer fundamentalen Kritik an der europäischen Kultur gemacht. Ursprünglich ist diese Diskussion bezeichnenderweise nicht in Europa selbst entstanden, sondern in den USA, wo das Neben- und Miteinander verschiedener Kulturen schon viel früher zum konkreten politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Problem geworden war.

20 R. Herzog, *Wider den Kampf der Kulturen. Eine Friedensstrategie für das 21. Jahrhundert*, Frankfurt 2000, 94 f.

Ein besonderes Schlachtfeld der amerikanischen Kulturkritik ist dabei das Bildungswesen, insbesondere der Lektürekanon des Literaturunterrichts der höheren Lehranstalten, also der high schools und colleges. Das Stichwort, das in diesem Zusammenhang die Debatte überschreibt, lautet „DWEM“: Der bisherige Kanon der Literaturwerke, die die amerikanische Kultur begründeten, stamme durchweg von Autoren, die allesamt DWEMs seien, also Dead White European Males. Für eine Gesellschaft, deren Ziel das gegenwärtige Lebensglück ihrer (lebendigen) Bürger sei, die neben der weißen auch die schwarze, rote und gelbe Rasse gleichberechtigt einschließen solle, die sich bewußt als „neue“ gegenüber der „alten“ Welt betrachte und die schließlich Frauen als gleichberechtigt gegenüber den Männern verstehe, könne ein kulturelles Paradigma, das gleichsam das Gegenteil von alledem repräsentiere (also Vergangenheitsorientierung, Rassismus und Sklaverei, Elitarismus, Intoleranz und Chauvinismus sowie Sexismus und Frauenverachtung), kein kulturelles Vorbild für eine liberale, soziale und friedliche multikulturelle Gesellschaft sein. Alles, was schlecht sei in Amerika und was es auszumerzen gelte, komme aus Europa. Ganz oben auf der Liste der verabscheuenswürdigen Größen, die von ihren Sockeln zu stürzen seien, stehen naturgemäß die ‘klassischen’ Autoren der griechisch-römischen Antike, die ja schließlich als Wurzel und Quelle des Abendlandes für alles verantwortlich seien.²¹

Bemerkenswert an dieser zunächst rein inneramerikanischen Diskussion ist nun aber, daß in der Debatte um ein neues Selbstverständnis der amerikanischen Nation die Frage, wie man es mit den griechisch-römischen Klassikern halten wolle, eine Rolle spielt. Diese Debatte wird auf seiten der Kritiker übrigens von Personen geführt, die sich sehr gut auf dem Gebiet der antiken Literatur und Geschichte auskennen, also ihrerseits kulturell für Selbstdefinitionsdebatten nach einem solchen Muster prädisponiert sind. Und in der Tat: In Wirklichkeit wiederholt sich in dieser Diskussion struk-

21 Dazu vgl. B. Knox, *The Oldest Dead White European Males and Other Reflections on the Classics*, New York – London 1993; V. D. Hanson – J. Heath, *Who Killed Homer?*, *Arion* 3rd series, Vol. 5/2 (1997), 108-154; diess., *Who Killed Homer? The Demise of Classical Education and the Recovery of Greek Wisdom*, New York 1998.

turell das, was sich in den europäischen Humanismen, insbesondere dem zweiten und dritten, beobachten ließ. Denn wie sehr das Muster dieser Diskussion jene Rückbezüglickeitsmuster der europäischen Humanismuswellen wiederholt, zeigt sich darin, daß eine der intellektuellen Spitzen im Kampf gegen eurozentrische Traditionalisten eine geradezu spektakuläre These aufgestellt hat, die in der amerikanischen Öffentlichkeit eine noch spektakulärere Resonanz gefunden hat. Ich meine Martin Bernal's historisch handgreiflich falsche, ja geradezu aberwitzige Behauptung, daß die griechische Kultur in Ägypten und damit in Afrika, also auf dem „schwarzen“ Kontinent seine Wurzeln habe. Daher auch der Titel seines Werkes „Black Athena“.²²

Mit großer Gelehrsamkeit zeigt Bernal, daß das Griechenbild, von dem die klassische Altertumswissenschaft in aller Welt weithin bestimmt sei, maßgeblich ein Produkt des Neuhumanismus mit all seinen idealistischen, romantischen, nationalistischen, zum Teil sogar rassistisch-antisemitischen Tendenzen ist. So weit, so gut. Bis dahin könnte man ihm bestenfalls vorwerfen, die jüngsten Entwicklungen der Altertumskunde nicht berücksichtigt zu haben. Dann aber macht er etwas Überraschendes: Statt die Beschäftigung mit der Antike überhaupt als europäische Verirrung beiseite zu legen, macht er sich daran, ganz nach dem Muster des historistisch überformten Neuhumanismus nach den wahren Wurzeln zu fragen, die die Europäer aus durchsichtigen nationalistisch-rassistischen Gründen geleugnet hätten, und stößt mit pseudo-historischen Nachweisen, die in ihrer Penibilität wie eine Parodie auf positivistische Material-‘Beweise’ des späten 19. Jahrhunderts wirken (und von der heutigen Fachwelt eindeutig als falsch erkannt sind), auf ‘Afrika’. Im Bestreben, den Mythos ‘Europa’ mit seinen historischen „Wurzeln“ im klassischen Griechenland, wie ihn der spätere Neuhumanismus gezeichnet hat, zu zerschlagen, schafft er einen neuen Mythos, der ebenfalls mit dem „Wurzel“-Konzept operiert²³, nur diesmal, um die kulturelle Priorität der schwarzen gegenüber der weißen Rasse zu erweisen. Doch wie geschieht das? Dadurch, daß ein

22 M. Bernal, Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, New Brunswick, Vol. 1 (1987), Vol. 2 (1991).

23 Vgl. im Untertitel den Begriff „roots“ (s. vorige Anm.).

neuer ‘Mythos Griechenland’ geschaffen wird! Dabei erscheint es Bernal und seinen ideologischen Anhängern, denen er zuarbeitet, trotz der vehementen Ablehnung, die sie als europakritische Verfechter der Multikulturalität der westlichen Zivilisation im Prinzip entgegenbringen, offenbar ein attraktives Konzept, das eigentlich so verhaßte griechische Paradigma in eine Legitimationskette für Multikulturalität einzubinden. Die offensichtlich verquere Logik, daß dann die ganze verhaßte abendländische ‘Ideologie’ auf die afrikanische Kultur zurückgeführt wird, stört dabei anscheinend wenig. Statt dessen ist die Sogkraft der humanistischen Denkstruktur bei der Neuetablierung eines kulturellen Paradigmas (Multikulturalität) so stark, daß nicht nur die heutigen Standards des wissenschaftlich-rationalen Diskurses über Bord geworfen werden, sondern abermals ‘Griechenland’ – nun in neuer ‘Vermittler’-Funktion – zwar nicht zur ‘Wurzel’, aber doch zu einem integralen, wenn nicht sogar dem bestimmenden Element der kulturellen Konstruktion gemacht wird. Griechenland ist also doch offenbar ein so attraktives kulturelles Paradigma, daß man es nicht preisgeben möchte, selbst wenn man die ‘europäische’ Ideologie so heftig bekämpft.

All dies könnte man als rein inneramerikanische Debatte abtun, die das Verhältnis des europäischen Teils der Bevölkerung in der amerikanischen Gesellschaft zu anderen ethnischen Gruppen zu definieren versucht. Doch hat die Multikulturalitätsfrage längst Europa erreicht und ist zur Frage der globalen Gesellschaft überhaupt geworden. Und es gibt – wie Roman Herzog in der eingangs zitierten Rede richtig feststellt – nur eine überzeugende Antwort: den Dialog. ‘Dialog’ ist nun aber zunächst einmal nicht ein Vorgang zwischen ganzen Kulturen, sondern vor allem einer zwischen Individuen. Ganz elementar gesprochen: Es ist „ein Gespräch, das durch wechselseitige Mitteilung [...] zu einem den Partnern gemeinsamen Sinnbestand führt“.²⁴

Ein Dialog zwischen Individuen gelingt erfahrungsgemäß um so besser, je besser sich die Dialogpartner kennen, d. h. bereits einen gemeinsamen

24 J. Heinrichs, Dialog, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel 1972, 226.

Sinnbestand haben. Doch dies ist nicht die einzige Bedingung für das Gelingen eines Dialogs. Jeder hat schon einmal erlebt, daß es schwierig ist, mit jemandem – selbst wenn man ihn recht gut kennt – erfolgreich in einen Dialog zu treten, wenn dieser sich über sich selbst nicht recht im klaren ist, wenn die Kriterien, nach denen er urteilt, die Maßstäbe, nach denen er etwas bewertet, und das Wissen, aus dem er seine Folgerungen zieht, ständig im Fluß sind. Nichts ist so schwierig wie ein Dialog mit einem pubertierenden Jugendlichen, der sein Selbst erst in der Interaktion immer wieder neu ausprobieren muß. Erst wenn die Teile seines Denkens und Fühlens konsistenter und Entwicklungen der Persönlichkeit stetiger werden, wird ein fortgesetzter Dialog immer fruchtbarer. Für Erwachsene gilt übrigens dasselbe. Man wird mit Menschen, die in einer persönlichen Sinnkrise stecken, fruchtbare Gespräche führen, ihnen helfen, auch selbst manchen Gewinn aus dem Gespräch ziehen können, doch ein Dialog wird erst da möglich, wo beide Partner hinreichend über sich selbst orientiert sind.

Zu einem kulturellen Dialog – und nur über den ist hier zu sprechen, denn politische, wirtschaftliche, ethische Dialoge verlaufen parallel und folgen eigenen, spezifischen Mechanismen – zu einem kulturellen Dialog also bedarf es zuallererst vorab einer kulturellen Selbstvergewisserung. Und schon sind wir bei der Frage nach der europäischen Kultur. Über europäische „Werte“ wird man sich schnell einigen können. Es sind dies – historisch gewachsen – zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Demokratie, Säkularität, Menschenrechte, religiöser und politischer Pluralismus und eine zivile Gesellschaft.²⁵ Doch ist „kulturelle Identität“ ja wesentlich mehr. Es ist eine Gewißheit, als Individuum teilzuhaben an dem, was die Gemeinschaft, der man entstammt, insgesamt „aus sich und der Welt mach(t) und was sie dabei denk(t) und rede(t).“²⁶ In einer hochkomplexen Kultur wie der europäischen umfaßt dies – neben den allgemeinen Lebensgewohnheiten – : die (jeweilige) Muttersprache, Literatur, Kunst, Philosophie, (Natur-) Wissenschaft und Technik. All dies im Bereich der eigenen und möglichst vieler

25 Vgl. B. Tibi, Die Bildung der europäischen Werte und der Dialog der Kulturen, *Forum Classicum* 43/4 (2000) 219-237, bes. 233.

26 R. Maurer, Kultur, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 3, München 1973, 823.

anderer europäischer Nationen zu kennen – je mehr desto besser – trägt zweifellos zur Stärkung eines kulturellen Bewußtseins bei. Ein entscheidendes Mittel, darin auch eine europäische Perspektive zu entwickeln, d. h. die nationalen Kulturen unter europäischem Horizont verstehen zu lernen, und auch sich selbst kulturell als Europäer zu Hause zu fühlen, besteht darin, die historische Gewordenheit des kulturellen Gesamtsystems bzw. die kulturellen Strategien, mit denen es Generationen von Menschen und Gemeinschaften geschaffen haben, zu verstehen. Und erst dann wird europäisches Bewußtsein nicht nur als (musealer) Wissensfundus, sondern auch als Handlungspotential verfügbar. Denn sind einmal die Strategien und Prinzipien europäischer Kulturentwicklung erkannt, verstanden und internalisiert, so kann der Einzelne im Rahmen der engeren Kulturgemeinschaft, in der er lebt, selbst in eigener Rückkoppelung mit dem eigenen kulturellen System, aber auch unter europäischem Horizont kreativ operieren.

Nach welcher Strategie aber konstruieren die europäischen Nationen ihre kulturelle Identität? Der äußerst komplexe Vorgang – der seriös nicht mit einem Handstreich zu beschreiben ist – mag an verschiedenen Orten verschieden ablaufen, in der Tat: sonst gäbe es in Europa nicht verschiedene nationale Kulturen. Doch scheint – neben anderen – ein Muster immer wieder in der Vergangenheit und auch heute noch wiederzukehren: jene Rückbezüglichkeit des Denkens auf eine vergangene Kultur in einem Zwielflicht zwischen geheimnisvoller, dunkler Fremdheit und idealer Vorbildlichkeit, die auch gerade in Phasen extremen Fortschritts konsequent durchgespielt wurde. Wir haben sie schon im zweiten Kapitel anhand der europäischen Humanismen vorgestellt. Und dieses Muster gilt noch weit über den Rahmen der Bildungsaktivitäten hinaus: Da ist zum einen die gewaltige Bedeutung, die die Antike als Stoff, Form und Geist zu allen Zeiten für die europäischen (National-)Literaturen hatte, die ja je für sich ein wesentliches Moment nationaler kultureller Identität ausmachen, also die Shakespeares, Racines, Hölderlins, Dantes, Sartres und wie sie alle heißen bis hin zu James Joyce, Luigi Malerba, Christa Wolf, Botho Strauß, Umberto Eco und Christoph Ransmeier. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, das Ausmaß auch nur anzudeuten, in dem die europäische Literatur von den antiken Paradigmen als positiven und negativen Vorbildern ge-

formt wurde und – vermittelt oder unvermittelt – auf diesen Horizont verweist, und zwar bis heute. Ich denke, es ist selbst unter den erbittertsten Feinden klassischer Bildung vollkommen unstrittig, daß Homers Odyssee, Sophokles' König Ödipus, Vergils Aeneis und Ovids Metamorphosen literarische Bezugsgrößen sind, die zu allen Zeiten immer wieder neu gelesen, bedacht, geliebt oder gehaßt und schließlich in den Kosmos ästhetischer Erfahrung vieler Menschen in vielen Nationen aufgenommen wurden, und zwar ungebrochen bis heute. Dokumente einer solchen Erfahrung sind die immer wieder neuen Variationen, Brechungen, Neugestaltungen, die die antiken Autoren in den modernen Literaturen erfahren haben. Dies geht bis hin zu Woody Allens Filmen, wie z. B. „Mighty Aphrodite“ aus dem Jahre 1995, einem Film, der nicht nur durch die Einspiegelung als 'fremd' inszenierter griechisch-römischer Elemente in die moderne Handlung, sondern auch durch die Wahl des antiken Ödipus-Plots (natürlich in ironisierend-distanzierender Funktion), der vom Zuschauer ge- und erkannt sein muß, seine eigentümliche Komik entwickelt.

Es wäre töricht, die faktische Existenz dieser (und vieler anderer entsprechender) Literaturwerke im kulturellen Konstrukt Europas des Jahres 2001 zu leugnen. Gleiches gilt auch – ohne daß ich es hier näher ausführe – in der bildenden Kunst und Architektur (sogar der der 'Postmoderne'). Doch die Präsenz antiken 'Materials' reicht weit über die Verarbeitung in der Kunst hinaus. Auch die modernen Naturwissenschaften operieren mit 'Rückgriffen' nach genau demselben Muster. Der 'Satz des Thales', die 'euklidische Geometrie' und das 'archimedische Axiom' verweisen in einer Wissenschaft, die ahistorischer und selbstbezüglicher nicht sein könnte, gleichwohl auf historische und kulturelle Kontexte. In der Physik formulieren Kopernikus und Galilei ihre Kritik am ptolemäischen Weltbild mit Rückgriff auf Aristarch. C. F. von Weizsäcker entwickelt zentrale Aspekte seiner (Natur-) Philosophie mit Berufung auf Platon. Nicht anders ist es auf politischen, politologischen und soziologischen Gebieten. Auch der mittlerweile zentrale europäische Wert der Menschenrechte, den die Aufklärung in vielen Ländern Europas im 18. Jahrhundert entwickelt hat, ist nicht christlich, sondern in Anlehnung an antik-stoische Vorstellungen

und römische Rechtsprinzipien formuliert.²⁷ Die moderne Politologie und Politik stellen sich ebenfalls immer wieder in der Argumentationsfigur der Rückbezüglichkeit dar. So entfaltet z. B. Karl Popper seinen Entwurf einer liberalen, offenen Gesellschaft als Kritik an Platons 'Staat'. Die amerikanische Demokratie feiert sich, ihre demokratische Verfassung und den Siegeszug der parlamentarischen Demokratie in der Welt im Jahr 1992 mit einer Ausstellung über griechische Kunst des 5. Jhs. v. Chr. anlässlich des 2500. Geburtstages der Demokratie.²⁸ In Rußland wird Peter Steins Inszenierung von Aischylos' Orestie Anfang der 90er Jahre gleichsam als Gründungsritual der neuen russischen Demokratie zu einem der größten europäischen Theaterereignisse dieser Zeit. Und sogar die Klassiker der Postmoderne kommen nicht ohne antike Paradigmen aus: Michel Foucaults Hauptwerk „Histoire de la sexualité“ (1977-1984) entfaltet die klassische Theorie des postmodernen 'Subjekts' im Medium einer Analyse der Auffassung von Sexualität bei Autoren der griechisch-römischen Antike. Und Jacques Derrida, der führende Kopf des Dekonstruktivismus, erarbeitet zentrale Gedanken seiner Philosophie der Schrift in einer Interpretation von Platons Phaidros („Dissemination“ 1972). – Doch genug des name-dropping. Der Punkt, auf den es mir hier ankommt, ist folgender: Die griechisch-römische Antike ist bis heute als Referenzbereich – ganz gleich, ob zur positiven Vergewisserung oder als Negativfolie zur Überwindung von 'Traditionen' – in der europäischen (und amerikanischen) Kultur materiell voll wirksam. Selbst in den Bereichen, in denen man sie nicht erwartet, und aus Ecken, die sich dezidiert gegen die 'europäische' Tradition stellen, ist sie strukturell und materiell präsent (Bernal, Foucault). Es

27 Nach stoischer Lehre sind alle Menschen gleich, weil sie an der Weltvernunft Anteil haben; in einem Naturzustand seien alle Menschen gleich und frei gewesen (vgl. Seneca, Epistulae morales 90, 38). Die naturrechtliche Begründung von Freiheit und Gleichheit ist dann vom römischen Recht übernommen worden (Corpus Iuris Civilis, Digesta 1, 1, 9), so daß dort sogar die Formulierung auftaucht, die Sklaverei sei „wider die Natur“ (ebd. 1, 5, 4). Vgl. H. Cancik, Gleichheit und Freiheit. Die antiken Grundlagen der Menschenrechte, in: ders., Antik-Modern, Stuttgart 1998, 293-316.

28 George W. Bush sen., Statement from the President of the United States, in: The Greek Miracle. Classical Sculpture from the Dawn of Democracy, ed. D. Buitron-Oliver, Washington D. C. 1992, 7.

scheint also, als bliebe auch im postmodernen Diskurswirrwarr der multikulturellen Gesellschaften im europäischen Bereich die Rückbezüglichkeit auf die Antike als kulturelle Strategie im Prinzip durchaus erhalten.

Es wäre also falsch zu behaupten, unsere heutige moderne Zeit wolle von der griechisch-römischen Antike nichts mehr hören. Und trotzdem bleibt bei so viel Antikenbewußtsein, das wir offen oder latent, auf hohem intellektuellen Niveau oder als Versatzstück moderner Massenkultur, in klassizistischer Verehrung oder (sehr viel häufiger) in bewußter oder unbewußter Ablehnung antreffen, die Frage, weshalb überall auf der Welt die alten Sprachen auf dem Rückzug sind: aus den höheren Schulen, den Universitäten, aus dem Bildungswesen insgesamt. Denn war es bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts im Rahmen höherer Bildung ein selbstverständliches Mittel, den Zugang zur geistigen Sphäre der Antike über das Erlernen der Sprachen zu erlangen, so scheint dieser direkte, individuelle, methodisch kontrollierte Zugang zur antiken Kultur einer vermittelten, kollektiven, rein von unmittelbaren, gegenwärtigen Zielen diktierten Weise der Rezeption verdrängt zu werden. Die griechisch-römische Antike ist zwar als kulturelles Substrat präsent, aber zunehmend vermittelt, diffus, schemenhaft. Und wenn man die derzeitigen Tendenzen der europäischen Bildungslandschaft in die Zukunft verlängert, so droht die Kompetenz zu versiegen, auf die Quellen, die die europäische kulturelle Identität über Jahrhunderte maßgeblich konstituierten, direkt zuzugreifen und in der Originalsprache zu lesen. Daß der antike Bildungshorizont im Moment noch so deutlich sichtbar und fühlbar ist, scheint hauptsächlich daran zu liegen, daß die Generation, die heute öffentlich agiert und sozusagen den derzeitigen kulturellen Diskurs führt, noch zu großen Teilen einem Bildungskontext entstammt, in dem – in welcher Intensität auch immer – die alten Sprachen (wenn nicht Griechisch, so auf jeden Fall Latein) zum Grundbestand gehörten.²⁹

29 Laut einer Statistik des Instituts der deutschen Wirtschaft (s. Anm. 31, dort Tabelle 3) haben in Deutschland im Jahr 1962 56,5% aller Gymnasiasten Latein gelernt. Das bedeutet, daß über die Hälfte aller heute 50-60-jährigen Personen mit höherer Bildung noch Latein kann.

Doch wie dem auch sei: Die 'Rückbezüglichkeitsstruktur' zur kulturellen Konstruktion einer europäischen Identität ist im Prinzip auch heute noch durchaus wirksam, selbst wenn die europäischen Intellektuellen nicht mehr wie einst in der Renaissance scharenweise über lateinischen Satzkonstruktionen oder griechischen Weltentwürfen brüten. Mehr noch: es scheint, als sei die Frage, was Europa eigentlich sei, auf einer allgemeinen Ebene schon so definitiv beantwortet (Demokratie, Menschenrechte, Freiheit des Individuums, Vernunftprinzip, griechische Wurzeln der Philosophie, eklektisches Prinzip), und als seien die Antworten so unstrittig, daß man sich damit nun gar nicht mehr weiter beschäftigen müsse. Obendrein liegt – im Zuge der allgemeinen Multikulturalitätsdebatte und ihrem Kulturrelativismus – ein gewisses Tabu auf jeglicher aktiver Bemühung um eine positive Formulierung der Inhalte europäischer Kultur.³⁰ Und so ist es nicht verwunderlich, wenn schon aus dieser Perspektive das Erlernen der alten Sprachen allgemein nicht mehr als vorrangige Bildungsaufgabe empfunden wird.

Daß eine solche Haltung – vielleicht noch nicht im Moment, aber auf lange Sicht hin in jedem Fall – zutiefst problematisch ist, dürfte bereits aus dem Vorangegangenen deutlich geworden sein. Denn eben jene kulturelle Identität, wie sie heute selbstverständlich und problematisch zugleich ist, ist nicht ein für allemal gegeben, sondern permanent immer wieder neu zu erarbeiten. Eine kulturelle Identität, die auf einer Tradition basiert, die zwar benutzt, verwertet, kritisiert, bekämpft, mithin permanent vorausgesetzt, aber nicht ebenso permanent rekonstruiert, durchleuchtet, hinterfragt, mithin verstanden wird, droht schnell an Lebendigkeit und Kreativkraft und damit auch an Dialogfähigkeit zu verlieren. Wir sollten nicht vergessen, daß die kulturelle Identität, die die politische und wirtschaftliche europäische Einigung heute unterstützend begleitet, eine dicke Decke sich überlagernder Traditionen ist, die über Jahrhunderte hin erarbeitet wurde. Eines der 'Bauprinzipien' dieser Decke ist neben der Spannung zwischen christlicher und säkularer Sphäre vor allem ihre Rückbezüglichkeit auf die Antike. Von diesem kulturellen Selbstentwurf lebt und zehrt die eu-

30 Vgl. B. Tibi, *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit*, München 22001.

europäische Kultur bis heute, und die Formen des Denkens und Sprechens dieser Kultur sind so sehr von dieser Rückbezüglichkeit geprägt, daß ihr Referenzbereich, die griechisch-römische Antike, in den verschiedenen Stufen ihrer Rezeption bis zur Unkenntlichkeit eingeschmolzen ist. Es ist schwer, sich auszumalen, in welchen 'codes', in welchen Bildern, mit welchen Paradigmen Europa künftig seine Diskurse führen will, wenn dieser Referenzbereich schlicht vergessen wird. Daß ein solches Vergessen möglich und denkbar ist, steht außer Frage. Aber ob wir es auch wollen sollten?

4. Die Bildung des Individuums im postmodernen Europa und eine mögliche Rolle der alten Sprachen in ihr

Mit diesem skizzenhaften Entwurf zur Beschreibung der Struktur europäischer kultureller Identität und zu den Möglichkeiten ihrer Formulierung ist zumindest in einem Punkt Einspruch gegen eine These der Theorie der Postmoderne erhoben: Der postmoderne Mensch ist keineswegs einer kulturellen Identität beraubt, im Gegenteil: Gerade im europäischen Paradigma liegt ein Angebot zur Identifikation, das gleichsam systemimmanent Traditionsbezüglichkeit mit dem Appell zur Innovation verknüpft, wobei es die Offenheit des kulturellen Systems durch das Prinzip des Traditions-Eklektizismus sichert (man muß nicht ein geschlossenes Denksystem übernehmen) und gleichzeitig in einer durch die Gegenwart gesteuerten Rückbezüglichkeit stets die zur Sicherung von Identität nötige Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart schafft. Die Frage ist lediglich, ob der Einzelne dieses Angebot annimmt.

Die Frage, die daher noch bleibt, ist die nach den Folgen der Globalisierung für den Umgang mit 'Wissen' und die Stellung von 'Bildung' in der postmodernen Welt.

Wir hatten eingangs zur Kenntnis genommen, daß 'Wissen', welches in den traditionellen europäischen Bildungskonzepten einen Baustein zur Formung eines Sinnhorizontes im Individuum lieferte, in der postmodernen

Gesellschaft zur Ware werde, also von der Person als ihrem Träger getrennt werde. So scheint es eine vollkommen folgerichtige Entwicklung, wenn auch im Bildungsbereich die Bildungsinhalte immer konsequenter auf ihre spätere berufliche, d. h. wirtschaftliche Verwertbarkeit hin befragt werden. Besonders unter einem tatsächlichen oder auch nur vermeintlichen Wettbewerbsdruck im Rahmen neu entstehender wirtschaftlicher Strukturen und unter den Bedingungen der Globalisierung stellen sich viele die Frage, ob altsprachliche Bildung überhaupt noch zeitgemäß sei, da man doch in der Wirtschaft eher Englisch als Latein spreche.³¹ Latein (und Griechisch) seien weder berufsrelevant, noch lieferten sie irgendwelche Kompetenzen, die man wenigstens auf 'nützliche' Tätigkeiten wie das Erlernen von lebenden Sprachen oder eine hohe muttersprachliche Kompetenz, d. h. eine gute rhetorische Ausbildung, übertragen könne.³²

Solche Urteile verwundern nicht im geringsten. Denn sie sind zum einen gefällt aus der Perspektive eines wirtschaftlichen Nützlichkeitsbegriffs, andererseits unter der (maßgeblich vom Neuhumanismus und seiner Humboldtschen sprachphilosophischen Fundierung geprägten) Prämisse, Latein sei eine Art automatische überhistorische Supersprache, aus der die heutigen lebenden Sprachen als Nebenprodukte herauspurzelten wie aus einem Fahrkartenautomaten die kleinen Wechselgeldmünzen.

Wer so an die alten Sprachen herangeht, der verkennt die Zielrichtung altsprachlicher Bildung fundamental. Denn deren Ziel ist es, in einem von der

31 So die von mir etwas böse zugespitzte These einer neueren Untersuchung. Im Zuge dieser Untersuchung hat das Institut der deutschen Wirtschaft eine Befragung durchgeführt, in der 354 Manager nach Latein im Berufsleben befragt wurden: Siehe S. Schöpfer-Grabe, *Mit Vergil in die Wirtschaft? Zur Bedeutung des Lateinischen aus Sicht der Berufspraxis*. Beiträge zur Gesellschafts- und Bildungspolitik des Instituts der deutschen Wirtschaft, Nr. 250, Köln 4/2001. Die in sich durchaus differenzierte Studie wird dann in der Tagespresse – nicht ganz gegen die Tendenz der Autorin, besonders in „den bildungspolitischen Perspektiven“, die sie „zur Diskussion“ stellt (S. 47 ff.) – auf eine griffige Formel gebracht: „Für Erfolg im Berufsleben (spiele) Latein nur noch eine untergeordnete Rolle ... Im Berufsleben stellten viele von ihnen (sc. den befragten Managern) fest, dass sie hauptsächlich Englisch brauchen“ (Meldung der Kieler Nachrichten vom 25.08.2001).

32 So tendenziell L. Haag, *E. Stern, Non scholae sed vitae discimus?*, Zeitschrift für Pädagogische Psychologie 14 (2000), 146-157; *E. Stern, Non vitae sed scholae discimus*, Forschung und Lehre (11/2000) 591-593.

gegenwärtigen Alltäglichkeit abgetrennten sprachlichen Raum einen ‘Dialog’ zu führen – von unserer Welt in eine andere, entfernte, vergangene hinein. Daß die lateinische und griechische Sprache ‘tot’ sind und die Kulturen, die sie benutzten, vergangen, ist kein Handicap, sondern die Prämisse, die die Beschäftigung mit ihnen unter den Horizont transkultureller, ja sogar transhistorischer Dialogfähigkeit stellt. Dialogfähigkeit aber heißt zunächst einmal nicht Sprechenlernen, sondern Verstehenlernen. Dieses Verstehen vollzieht sich, indem ein fremder (sprachlich geformter) Sinnzusammenhang in seiner Fremdheit erfaßt, in seinem Eigenwert anerkannt und schließlich in einen eigenen Sinnzusammenhang übersetzt wird.³³ Die antike Literatur wird dabei zum ästhetischen Erfahrungsraum *sui generis*, man könnte fast sagen: zu einer Gegen- oder Parallelwelt, die den Leser für eine begrenzte Zeit seiner eigenen Welt enthebt und gleichsam spielerisch alternative Möglichkeiten der Weltkonstruktion erproben läßt.³⁴ Bei seiner Rückkehr aus der ‘anderen Welt’ hat er dann vielleicht nichts gelernt, was sich unmittelbar ‘vermarkten’ ließe, aber er hat – vielleicht – ein Gefühl entwickelt für Übergänge von einer geistigen Welt in eine andere.³⁵

33 So Rüegg (1985, wie Anm. 8) 314 f.

34 An diesem Punkt setzt auch R. Kannichts Entwurf einer hermeneutisch sich begründenden Philologie an, die im Prozeß der Verschmelzung der Horizonte von Text und Leser ein großes aufklärerisches Potential der „großen Texte“ der griechischen Literatur freilege: Seine weitere Begründung folgt dann allerdings der traditionellen (historischen) Linie, die die Griechen als Archegeten europäischer Kultur einsetzt und dann aus der Geschichtlichkeit des Menschen schlechthin ihre prominente Bedeutung im hermeneutischen Prozeß ableitet: R. Kannicht, *Philologia perennis?* (1970), jetzt in: ders., *Paradeigmata. Aufsätze zur griechischen Poesie*, hg. v. L. Käppel und E. A. Schmidt, Heidelberg 1996, 13-42.

35 Vgl. G. Most, „With Fearful Steps Pursuing Hopes of High Talk with the Departed Dead“, *Transactions of the American Philological Association* 128 (1998) 311-324, der sein Konzept der Beschäftigung mit der Antike als produktiver ästhetischer Erfahrung anhand einer Interpretation von Rilkes Gedicht „Der Leser“ aus den „Neuen Gedichten“ entfaltet: *Wer kennt ihn, diesen, welcher sein Gesicht wegsenkte aus dem Sein zu einem zweiten, das nur das schnelle Wenden voller Seiten manchmal gewaltsam unterbricht? Selbst eine Mutter wäre nicht gewiß, ob er es ist, der da mit seinem Schatten Getränktes liest. Und wir, die Stunden hatten, was wissen wir, wieviel ihm hinschwand, bis er mühsam aufsah: alles auf sich hebend, was unten in dem Buche sich verhielt, mit Augen, welche, statt zu nehmen, gebend anstießen an die fertig-volle Welt; wie stille Kinder, die allein gespielt, auf einmal das Vorhandene erfahren; doch seine Züge, die geordnet waren, blieben für immer umgestellt.*

Nun könnte man leicht einwenden, dieser Effekt lasse sich auch mit französischer, englischer oder sogar deutscher Literatur vergangener Zeiten erzielen, nur daß die Kapazitäten, die auf die Erlernung der alten Sprachen verwendet werden müßten, besser für lebende Fremdsprachen genützt würden, mit denen man zusätzlich auch noch kommunizieren könne.

Dazu ist zum einen zu sagen, daß die Beschäftigung mit den alten Sprachen und antiker Literatur natürlich nicht das Erlernen moderner Sprachen und das Lesen von Werken der modernen Literaturen verdrängen darf – und auch nicht muß. Denn in der Tat unterstützt sich das Erlernen mehrerer Sprachen wechselseitig durch Vernetzungs- und Übertragungsmechanismen. Vor allem aber – und das ist das Entscheidende – verschafft die Beherrschung der alten Sprachen und die Kenntnis der antiken Literatur neben wertvoller individueller ästhetischer Erfahrung in einem eigenen geistigen Erfahrungsraum einen Einblick in einen Erfahrungsraum von eminenter kollektiver Bedeutung. Denn es ist ja deutlich geworden, daß eines der Bauprinzipien neuzeitlicher europäischer Selbstkonstruktion darin lag, daß Menschen je für sich individuell und dann auch kollektiv jene antike Erfahrungswelt lesend ‘bereisten’ und dann, wieder in ihre Welt zurückgekehrt, über Bilder, Mythen, Argumente, Formen, Exempel, Worte verfügten, die sie – ganz nach ihrem Bedarf – für den geistigen Bau ihrer Welt verwendeten, und dies konstant über Jahrhunderte. Wer also die geistige Konstruktion der europäischen Neuzeit verstehen will, der tut gut daran, auch jene Gegenwelt, die über so lange Zeit gleichermaßen Vorbild wie verworfenes Gegenbild gewesen ist, zu studieren.

Die alten Sprachen und die antike Literatur figurieren damit an einem entscheidenden Schnittpunkt zwischen einer individuellen linguistischen, ästhetischen und intellektuellen Erfahrungsmöglichkeit des Einzelnen und der kollektiven Weltkonstruktion einer ganzen Kultur, nämlich der Europas. Diese Überschneidung aber ist der Mechanismus, über den die individuelle in die kollektive Erfahrung eingeholt und umgekehrt die kollektive ‘Erfahrung’ der individuellen vermittelt wird. Erst auf diese Weise entsteht eine kulturelle ‘Identität’, die den Namen verdient. Denn sie ist verankert im geistigen Erfahrungshorizont des Individuums, das sie authentisch verkörpert, weil es sie sozusagen selbst in sich gebildet hat, und zwar genau so,

wie Millionen andere vor ihm, die an der Bildung einer kollektiven Identität mitgewirkt haben. Der Einzelne bekommt auf diese Weise nicht einfach mitgeteilt, was denn nun seine Identität sei, sondern in Rückkoppelung von Individuum und Gemeinschaft erarbeitet er sie für sich selbst und seine (Kultur-)Gemeinschaft gleichermaßen.

Diese spezifische Form der Verschränkung des individuellen ästhetischen Erfahrungshorizontes mit einem über Jahrhunderte akkumulierten, kollektiven Erfahrungshorizont europäischer Kultur trägt auch der heutigen Situation eines von vorgegebenen kulturellen Normen und homogenen Sinnkonstruktionen befreiten 'Diskurspluralismus' im besonderen Maße Rechnung. Selbst wenn die 'große Erzählung' Europas vollständig dekonstruiert sein sollte, die Welt in unendliche Vieldeutigkeit zersprungen wäre und unzählige kulturelle Weltdeutungsmuster ohne jegliche kollektive Verankerung unvermittelt im Meer der Ideen nebeneinander hertrieben, so ist und bleibt der geistige Raum der antiken Literatur und Philosophie der ästhetische Erfahrungsraum par excellence, zumal er stets – anders als das Christentum – immer auch gleichsam als 'Gegenwelt des Unverbindlichen' die Mehrschichtigkeit der europäischen Diskurse ermöglichte und die Dynamik ihrer Entwicklung materiell und strukturell speiste.

Trotz dieses Zusammenhangs, der zumindest unterschwellig durchaus im allgemeinen Bewußtsein ist, hat das antike Paradigma – wie nun schon mehrfach gesagt – zusehends die Bedeutung verloren, die es in früheren Zeiten einmal hatte. Dies hat nicht nur ökonomische, sondern wohl auch ideologische Gründe. Denn die alten Sprachen gelten bis heute als Domäne einer klerikalen oder bürgerlichen Bildungsschicht, die spätestens seit dem Ende des ersten Weltkrieges in die Bedeutungslosigkeit versinkt. Und eben diese sogenannten 'gebildeten Schichten' waren es, die in ganz Europa Träger altsprachlicher Bildung gewesen sind. Ein Teil der Ablehnung, die altsprachlicher Bildung heutzutage entgegenschlägt, ist die Ablehnung dieser Bildungsschichten, ihres bornierten und elitären Bildungsdünkels, ihrer schließlich reaktionären politischen Ausrichtung und ihrer rabiaten und brutalen Erziehungsmethoden. Die alten Sprachen – so darf man wohl sagen – wurden auch ein Stück weit auf den Schulbänken des 19. Jahrhunderts kaputt geprügelt.

Doch noch ein weiterer Zug des neuhumanistisch geprägten bürgerlichen Antikenbildes scheint bis heute im allgemeinen Bewußtsein nachzuwirken: die merkwürdige Kombination aus idealisierender Verklärung und historischer Musealisierung der Antike. Eine Chiffre dieser Verbindung ist das bis heute häufig verwendete Bild von der griechisch-römischen Antike als den 'Wurzeln' der europäischen Kultur. Mit diesem Bild soll offenbar der ideale Vorbildcharakter der Antike, in dem gleichsam der gesamte europäische Werte- und Kulturkanon in nuce vorgeprägt sei (Demokratie, Philosophie, Menschenbild, literarische Gattungen), mit einer historischen Grundlegung einer von damals bis heute sich erstreckenden Tradition verbunden werden.

Selbst wenn dieses Bild von der Kontinuität und der Vorprägung bestimmter kultureller Muster insbesondere für die lateinische Tradition nicht ganz falsch ist, so wirft das Bild doch die Frage auf, weshalb man sich mit etwas, was so lange her ist, eigentlich beschäftigen muß. Denn die 'deutsche' oder die 'englische' Kultur geht ja in mindestens derselben engen Kontinuität auf die alten Germanen bzw. die Briten zurück, ohne daß jemand ernsthaft das Schulfach 'Althochdeutsch' oder Runen-Schrift einführen wollte. Nein: Es ist nicht die sich automatisch dahinwälzende Tradition, die uns sozusagen als den äußersten Blattspitzen von den 'Wurzeln' her das lautere Wasser wahrer und ewiger Werte zuführte. Es ist vielmehr der ständige Rückgriff auf einen konstanten Referenzbereich auch über Brüche, Hiats und geographische Gräben hinweg, der zum Gesamtkonstrukt der europäischen Identität beiträgt.

Insofern greift auch der Vorwurf nicht, daß die griechisch-römische Antike so viele fragwürdige Seiten gehabt habe (Sklaverei, römischer Militarismus, griechische Fremdenverachtung usw.), daß man sie nicht weiter zur kulturellen Selbstdefinition heranziehen sollte, da wir sozusagen all das abendländische 'Gift' mittrinken müssen. Denn erstens ist die Antike nie das positive Paradigma schlechthin gewesen. Gerade die Absetzungsbewegungen der Moderne von der Antike sind stets ein wichtiges Moment gewesen. Diese Absetzungsbewegungen haben freilich die Antike immer vorausgesetzt, so daß, wer diese verstehen will, auch deren Voraussetzung kennen muß. Zweitens sollte in der Bewußtmachung eigener kultureller

Identität nie das Problematische ausgeklammert werden. Denn schließlich kann man die Bestandteile seiner eigenen Identität, die man nicht mag, nicht einfach verdrängen. Daß der Militarismus des 19. Jahrhunderts Caesars Kriegsberichterstattung ebenso geliebt hat wie die spartanische Jugend-erziehung, daß der Tod des Sokrates aus Loyalität zu seiner Polis von Generationen aufgeklärter, aber staatsstreuer Schulmeister als gleichsam christliches Martyrium für die Philosophie gepriesen wurde und daß die Trinkfestigkeit und die moralische Lauterkeit der Germanen in Deutschland ein beliebtes Thema der Tacituslektüre war, sagt mehr über die Rezipienten als die Rezipierten. Schließlich hat jede Zeit das Bild von der Antike, das sie verdient. Doch auch diesen Sachverhalt kritisch reflektieren zu können – und das heißt: auch das Rezipierte seinerseits selbst rezipieren zu können und nicht in der (bereits historischen) Form einer etablierten Rezeptionsweise übernehmen zu müssen – leistet einen ungeheuer großen Beitrag zur Ausbildung einer aufgeklärten ‘selbst’kritischen kulturellen Identität. Denn schließlich kann man - wie gesagt - die Bestandteile seiner eigenen Identität, die man nicht mag, nicht einfach verdrängen.

Das Studium dieser Rezeptionsprozesse wie auch die methodisch kontrollierte historische Erforschung der Antike selbst sind dann schon freilich nicht mehr vorrangig Thema eines Bildungsvorganges, der europäische Identität verständlich werden läßt und sichert, sondern einer im engeren Sinne wissenschaftlichen Behandlung der Antike, ihrer Philosophie, ihrer Geschichte, ihrer Kunst, ihrer Literatur, kurz: ihrer Kultur. Eine fundierte Begründung dafür, daß die Erforschung der geschichtlichen Wirklichkeit einer Epoche wie der griechisch-römischen Antike Aufgabe einer historisch fundierten modernen Geisteswissenschaft ist, bedürfte einer eigenen Argumentation. Außer Frage steht jedenfalls, daß eine wissenschaftliche Erforschung der antiken Kultur nach Maßgabe der strengen Maßstäbe wissenschaftlicher Rationalität so lange zum Bestand geisteswissenschaftlicher Bemühungen zählt, solange die Geschichtlichkeit überhaupt als anthropologische Kategorie als konstitutiv für den Menschen und seine geistige Konstitution erachtet wird. Über die ständig wechselnden Methoden, Zugangsweisen, Ansätze und Fragestellungen der Wissenschaft, die eng in die wissenschaftlichen Diskurse der geisteswissenschaftlichen Fächer ins-

gesamt eingebunden sind, muß hier nicht mehr gesagt werden, als daß diese 'Einbindung' ihrerseits zu jenem nun schon so oft beschworenen Rückkopplungsprinzip gehört, das auch die Entwicklung unseres (geistes-) wissenschaftlichen Bildes von der Welt mitbestimmt.

Worin steckt nun also schließlich das Potential der alten Sprachen in einer Welt, in der 'Wissen' eine 'Ware' und 'kulturelle Identität' ein störendes Hindernis einer sich 'multikulturell' amalgamierenden Einheitskultur ist? Die Tendenz meiner Antwort dürfte aus dem Gesagten klar geworden sein.

Zunächst zur 'Multikulturalität': Multikulturalität setzt, wenn man mit diesem Wort nicht eine reduzierte Massenkultur, d. h. den allseitigen Verzicht auf Kultur meint, die Existenz mehrerer Kulturen voraus. Ein Gemeinsames aber schaffen verschiedene Kulturen in ihrem Miteinander nur im Dialog. Dialog aber setzt Partner mit jeweils eigener Identität voraus. Über den Dialog konstituiert sich schließlich in einem „Pluralismus der Kulturen“³⁶ eine Weltkultur, die in einem zu erarbeitenden Gemeinsamen die Basis für ein friedliches, sich gegenseitig befruchtendes Miteinander findet, ohne daß sich die jeweilige kulturelle Identität in kulturelle Beliebigkeit verflüchtigt. Von europäischer Seite ist dabei die Latinität als Bindeglied zwischen christlicher und antiker Tradition einerseits und als mustergebende Traditionsträgerin andererseits zentral. Sie hat in sich die 'europäischen Prinzipien' der Rückbezüglichkeit und des Eklektizismus vorgeformt, und auf sie haben sich spätere Zeiten ihrerseits nach eben diesen Prinzipien bezogen und tun es noch heute. Diese beiden Prinzipien aber lassen sich nur schwer in einer allgemeinen antiken Kulturkunde vermitteln, wie sie manchen Bildungstheoretikern vorschwebt³⁷, denn man kann sie nicht einfach 'mitteilen'. Authentisch erfahrbar sind sie nur in der Sprache, d. h. im Erlernen der Sprache und der Lektüre ihrer Literatur, da Kultur maßgeblich in ihr und durch sie konstruiert wird (bildende Kunst, Musik, wortlose Rituale und der lebensweltliche Gegenständlichkeitsbereich spielen zwar durchaus eine wichtige Rolle, sind aber stets mit Sprache verquickt und in ihr aufgehoben). Nur sie liefert die Bilder, Mythen, Argumente, die via Rück-

36 Der Begriff nach Tibi (wie Anm. 30) passim.

37 S. Schöpfer-Grabe (wie Anm. 31) 52.

bezüglichkeitsstruktur als kulturelle Elemente der europäischen Identität inhaltlich realisiert werden. Selbst ein noch so schlechter Lateinschüler, der am Ende kaum einen Satz in seine Muttersprache befördern kann, hat sozusagen am eigenen Leibe erfahren, was das eigentlich ist, Europäer zu sein, nämlich sich seine Welt selbst zu konstruieren, aber nicht frei und zügellos, sondern in ständigen Rückkopplungsprozessen, die dazu dienen, die eigenen Ideen kulturell zu kontextualisieren. Das Übersetzen aus dem Lateinischen ist – selbst wenn die Übersetzung noch so falsch ist – gewissermaßen eine Metapher für diesen makrokulturellen Prozeß: Daß das auch sehr mühevoll sein kann, das Verstehen und Anpassen des Fremden an die eigenen Denkgewohnheiten (und umgekehrt), ist eine Erkenntnis, der wir uns auch außerhalb unserer Bildungseinrichtungen bei der Formulierung unserer kulturellen Identität nicht gänzlich verschließen sollten.

Das Griechische vervollständigt diesen Horizont um die für die europäische Geistesgeschichte inhaltlich wesentliche Komponente. Erst mit der Beherrschung des Griechischen ist der hermeneutische Zirkel eines kreativen europäischen Kulturkonstruktionsprozesses geschlossen. Erst mit der Erlernung des Griechischen und der Lektüre griechischer Literatur wird die Antike als Referenzbereich ständiger europäischer Selbstdefinitionen dem Einzelnen verfügbar. Die Frage, wie es um die Vitalität der europäischen Kultur bestellt sein wird, wenn diese Verfügbarkeit, die heute durch lange Traditionen noch in höherem Maße gegeben ist, als wir uns gemeinhin bewußt machen, einmal gänzlich versiegt sein wird, sollte man sich beim Entwurf von Leitlinien für zukünftige Bildungskonzepte ernsthaft stellen. Die Haltung, die im Moment vorherrscht, ist die des sorglosen Konsumenten, der von einem reichen Vorrat zehrt, ohne an seine ständige und nachhaltige Regenerierung zu denken.

Die Folge eines Wegfalls authentischer, in den Originalsprachen erworbener Antikenkenntnis würde aus der ‘doppelten’ Tradition, die doch bislang das so typisch Europäische ausgemacht hatte und die der europäischen Kultur durch das dynamische ‘Rückkoppeln’ geschickte kulturelle Kontextualisierung innovativer Entwicklungen ermöglicht hatte, eine einsträngige Traditionskette machen, die um vieles ärmer wäre. Das kulturelle Iden-

titätsbewußtsein schлüge um in eine rezeptionsgeschichtliche Naivität der Bedingungs- und Voraussetzungslosigkeit.

Das führt zum letzten Punkt, ‘Wissen’ als ‘Ware’ oder: die betriebswirtschaftliche Reformierung des Bildungssystems. Daß man Geschäftsverhandlungen nicht mehr auf Latein führt, ist richtig. Auch Transfereffekte lassen sich mit den alten Sprachen offenbar kaum erzielen. Doch sollte man sich bei der Nützlichkeitsbewertung klarmachen, daß auch wirtschaftliche Systeme in politische und kulturelle Kontexte eingebettet sind, von denen sie mittel- und langfristig abhängen. Gewiß, die Globalisierung hat einen wirtschaftlichen Konkurrenzdruck nach außen und innen erzeugt, der es ganzen Firmen wie einzelnen Individuen angeraten sein läßt, die eigenen Ressourcen so effektiv wie möglich zu nutzen. Das Problem scheint mir hier jedoch entschieden in der Frage zu stecken, wie kurzgreifend man Effektivität definiert. Auch Firmen, die langfristig erfolgreich sein wollen, investieren durchaus in Bereiche, die kurzfristig keinerlei Rendite bringen, wie den Entwurf eines Firmenimages, die Entwicklung einer Firmenkultur, den Dialog mit (Geistes-)Wissenschaft und Kunst durch großzügiges Mäzenatentum, den Aufbau zum Teil kostspieliger Verbände zur Ermittlung und Vermittlung der Brancheninteressen usw. All dies bringt im nächsten Quartal keinen Pfennig in die Kasse, und es kann gut sein, daß Firmen, die dies nicht tun, wirtschaftlich zunächst ‘effektiver’ sind. Gleichwohl ist auch die wirtschaftliche Bedeutung solcher Maßnahmen evident. Vielleicht mag der Vergleich hinken, aber gilt nicht Ähnliches auch für den Einzelnen in der effektiven Nutzung persönlicher Bildungsressourcen? Natürlich ist es wichtig, dem Arbeitsmarkt ein gutes Produkt zu liefern. Eine gute Ausbildung mit vielen nützlichen Kompetenzen muß sein, daran besteht kein Zweifel. Doch ist es nicht der zusätzlichen Mühe wert, für diese Kompetenzen einen Rahmen zu entwickeln und zu entfalten, der weiter gesteckte Horizonte umgreift? Nicht zufällig hat Roman Herzog gerade den Delegierten des Weltwirtschaftsforums in seiner oben zitierten Rede den kulturellen Dialog ans Herz gelegt, dem – wie ich versucht habe zu zeigen – die kulturelle Selbstkonstruktion vorausgehen muß. Eine wichtige Voraussetzung für das Gelingen des Dialogs ist aber – wie auch Herzog betont –, daß diese Kultur nicht „manipuliert“ und „instrumentalis-

iert“ wird. Woher sollen die Kompetenzen eigentlich kommen, die das Gelingen dieses Dialogs sichern? Sollen dafür Spezialisten engagiert werden, die europäische Kulturstrategien studiert haben? Der Dialog, von dem Herzog spricht, wird doch wohl eher von allen Menschen geführt werden, die in Zukunft in vielfältigster Weise (auch und gerade zum Geschäftemachen) einander begegnen werden. Deshalb kann und darf eine solche ‘Bildung zum Dialog’, zu der die altsprachliche Bildung im Sinne einer aktiven Verstehens- und kulturellen Kontextualisierungskompetenz einen wichtigen Beitrag leisten kann, auch nicht auf eine kleine elitäre Gruppe beschränkt sein. Die Verantwortung für kulturelle Identifizierungs- und Kommunikationsprozesse hat längst die gesamte Gesellschaft und damit jedes ihrer Individuen erfaßt. Die ‘postmoderne’ Totalpräsenz, von der eingangs die Rede war, belegt jeden Einzelnen mehr als je zuvor mit der universalen Ganzheit seiner Kulturalität: Er ist gleichermaßen Subjekt und Objekt weitreichender kollektiver Handlungsprozesse, Botschafter seiner Kultur und Adressat für andere Kulturen, Empfänger maßloser Nachrichtenströme und selbst Nachricht zugleich. Wie sollte da Dialogbedarf auf wenige beschränkt bleiben? Im Moment sind die Voraussetzungen für einen Dialog von europäischer Seite gar nicht so schlecht. Die ‘goldene Kette’ der europäischen Tradition ist noch nicht gerissen. Welche wirtschaftlichen Risiken (von den politischen ganz zu schweigen) dagegen lauern, wenn der Dialog, dessen Bedingung eine lebendige eigene kulturelle Identität ist, einmal mißlingen wird, liegt dabei auf der Hand.

Wer also diese spezifische kulturelle Strategie beherrscht und die kulturelle Konstruktion Europas im Blick hat, der wird auch mit dem Verlust vorgegebener Sinnzusammenhänge, der Reduktion von Wissen zu Ware, der Zersplitterung der ‘großen Erzählung’ Europas in eine Pluralität von Diskursen, ja sogar dem wirtschaftlichen Wettbewerbsdruck des globalen Marktes, kurz: mit den Herausforderungen der Postmoderne fertig werden. Denn er weiß eine Kultur hinter sich, die es gut mit ihm meint, die sich ihm darbietet, ohne seine bedingungslose Gefolgschaft autoritär einzufordern, die es ihm freistellt, sich ganz nach Bedarf zu bedienen, die ihm aber auch

zeigt, was er sonst schwerlich anderswo sehen kann. Man könnte sie fast vergleichen mit jenem idealen Liebhaber aus Platons Phaidros, der seinen Geliebten zur höchsten Form von Erkenntnis emporzuführen vermag.

Literaturempfehlungen

(1) Zur Geschichte der klassischen Philologie und des altsprachlichen Bildungswesens

Rudolf Pfeiffer, *Geschichte der Klassischen Philologie. Von den Anfängen bis Ende des Hellenismus*, München 1978.

ders., *Die Klassische Philologie von Petrarca bis Mommsen*, München 1982.

Alturtumswissenschaft der Jahre 1900-1930. Neue Fragen und Impulse, hg. v. H. Flashar, Stuttgart 1995.

Ch. Stray, *Classics Transformed: Schools, Universities and Society in England 1830-1960*, Oxford 1998.

Manfred Fuhrmann, *Latein und Europa. Geschichte des gelehrten Unterrichts in Deutschland von Karl dem Großen bis Wilhelm II.*, Köln 2001.

(2) Zum Selbstverständnis der Klassischen Philologie

Uvo Hölscher, *Die Chance des Unbehagens. Zur Situation der Klassischen Studien*, Göttingen 1965, jetzt auch in: ders., *Das nächste Fremde. Von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne*, hg. v. J. Latacz und M. Kraus, München 1994.

Richard Kannicht, *Philologia Perennis?* (1970), jetzt in: ders., *Paradeigmata. Aufsätze zur griechischen Poesie*, hg. v. L. Käppel und E. A. Schmidt, Heidelberg 1996.

Bernhard Knox, *The Oldest Dead White European Males and other Reflections on the Classics*, New York – London 1993.

Jacqueline de Romilly, *Lettre aux parents sur les choix scolaires*, Paris 1993.

Walter Rüegg, *Prolegomena zu einer Theorie der humanistischen Bildung*, *Gymnasium* 92 (1985) 306-328.

Ernst A. Schmidt, Nachdenken über das Fach Klassische Philologie im Jahr 1988. Aufgaben der Philologie im Verbund der historisch-hermeneutischen Geisteswissenschaften, in: 1938-1988: 150 Jahre Philologisches Seminar der Universität Tübingen, hg. v. R. Kannicht (Tübinger Universitätsreden Bd. 37), Tübingen 1990.

ders., Lateinische Philologie als hermeneutische Textwissenschaft, in: Die Wissenschaften vom Altertum am Ende des 2. Jahrtausends n. Chr., hg. v. E.-R. Schwinge, Stuttgart – Leipzig 1995, 90-117.

G. W. Most, “With Fearful Steps Persuing Hopes of High Talk with the Departed Dead”, Transactions of the American Philological Association 128 (198) 311-324.

Victor Davis Hanson, John Heath, Who Killed Homer? The Demise of Classical Education and the Recovery of Greek Wisdom, New York, London 1998.

(3) *Zur Situation der Klassischen Philologie und der alten Sprachen*

La Filologia Greca e Latina nel secolo XX. Atti des Congresso Internazionale, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 17-21 settembre, Pisa 1983 (3 Bde. mit 1480 Seiten).

Joachim Latacz, Die Gräzistik der Gegenwart. Versuch einer Standortbestimmung, in: Die Wissenschaften vom Altertum am Ende des 2. Jahrtausends n. Chr., hg. v. E.-R. Schwinge, Stuttgart - Leipzig 1995.

(4) *Empirische Untersuchungen zur Rolle der alten Sprachen (Latein) als Schulfach*

Ludwig Haag, Elsbeth Stern, Non scholae sed vitae discimus? Auf der Suche nach globalen und spezifischen Transfereffekten des Lateinunterrichts, Zeitschrift für Pädagogische Psychologie 14 (2/3), 2000, 146-157.

Elsbeth Stern, Non vitae sed scholae discimus. Das Schulfach Latein auf dem Prüfstand, Forschung und Lehre 11/2000, 591-593.

Sigrid Schöpfer-Grabe, Mit Vergil in die Wirtschaft? Zur Bedeutung des Lateinischen aus der Berufspraxis, Beiträge zur Gesellschafts- und Bildungspolitik des Instituts der deutschen Wirtschaft 250, Köln 4/2001.

5. *Zur kulturellen Identität Europas*

Europa verstehen. Zum europäischen Gestus der Universalität, hg. v. I. U. Dalferth, H. J. Luibl, H. Weder, Zürich 1997.

Remi Brague, Europa. Eine exzentrische Identität, Frankfurt 1993 (frz.: Europe, la voie romaine, Paris 1992).

Bassam Tibi, Europa ohne Identität. Leitkultur oder Wertebeliebigkeit, München 2001.

ZEI DISCUSSION PAPER: Bisher erschienen / Already published:

- C 1 (1998) Frank Ronge (Hrsg.)
Die baltischen Staaten auf dem Weg in die Europäische Union
- C 2 (1998) Gabor Erdödy
Die Problematik der europäischen Orientierung Ungarns
- C 3 (1998) Stephan Kux
Zwischen Isolation und autonomer Anpassung: Die Schweiz im integrationspolitischen Abseits?
- C 4 (1998) Guido Lenzi
The WEU between NATO and EU
- C 5 (1998) Andreas Beierwaltes
Sprachenvielfalt in der EU – Grenze einer Demokratisierung Europas?
- C 6 (1998) Jerzy Buzek
Poland's Future in a United Europe
- C 7 (1998) Doug Henderson
The British Presidency of the EU and British European Policy
- C 8 (1998) Simon Upton
Europe and Globalisation on the Threshold of the 21st Century.
A New Zealand Perspective
- C 9 (1998) Thanos Veremis
Greece, the Balkans and the European Union
- C 10 (1998) Zoran Djindjic
Serbiens Zukunft in Europa
- C 11 (1998) Marcus Höreth
The Trilemma of Legitimacy. Multilevel Governance in the EU and the Problem of Democracy
- C 12 (1998) Saadollah Ghaussy
Japan and the European Union
- C 13 (1998) Walter Schweidler
Bioethische Konflikte und ihre politische Regelung in Europa
- C 14 (1998) Wolfgang Ischinger
Die Gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik nach Amsterdam
- C 15 (1998) Kant K. Bhargava
EU – SAARC: Comparisons and Prospects of Cooperation
- C 16 (1998) Anthony J. Nicholls
Die deutsch-britischen Beziehungen: Ein hoffnungsloser Fall?
- C 17 (1998) Nikolaj Petersen
The Danish Referendum on the Treaty of Amsterdam
- C 18 (1998) Aschot L. Manutscharjan
Der Konflikt um Berg-Karabach: Grundproblematik und Lösungsperspektiven
- C 19 (1998) Stefan Fröhlich
Der Ausbau der europäischen Verteidigungsidentität zwischen WEU und NATO
- C 20 (1998) Tönis Lukas
Estland auf dem Weg aus der totalitären Vergangenheit zurück nach Europa
- C 21 (1998) Wim F. van Eekelen
Perspektiven der Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik der EU
- C 22 (1998) Ludger Kühnhardt
Europa in den Kräftefeldern des 21. Jahrhunderts.
- C 23 (1998) Marco Bifulco
In Search of an Identity for Europe
- C 24 (1998) Zbigniew Czachór
Ist Polen reif für die Europäische Union?
- C 25 (1998) Avi Primor
Der Friedensprozeß im Nahen Osten und die Rolle der Europäischen Union
- C 26 (1998) Igor Leshoukov
Beyond Satisfaction: Russia's Perspectives on European Integration
- C 27 (1998) Dirk Rohtus
Die belgische „Nationalitätenfrage“ als Herausforderung für Europa

- C 28 (1998) Jürgen Rüttgers
Europa – Erbe und Auftrag
- C 29 (1999) Murat T. Laumulin
Die EU als Modell für die zentralasiatische Integration?
- C 30 (1999) Valdas Adamkus
Europe as Unfinished Business: The Role of Lithuania
in the 21st Century's Continent
- C 31 (1999) Ivo Samson
Der widerspruchsvolle Weg der Slowakei in die EU.
- C 32 (1999) Rudolf Hrbek / Jean-Paul Picaper / Arto Mansala
Deutschland und Europa. Positionen, Perzeptionen, Perspektiven
- C 33 (1999) Dietrich von Kyaw
Prioritäten der deutschen EU-Präsidentschaft unter Berücksichtigung des
Europäischen Rates in Wien
- C 34 (1999) Hagen Schulze
Die Identität Europas und die Wiederkehr der Antike
- C 35 (1999) Günter Verheugen
Germany and the EU Council Presidency
- C 36 (1999) Friedbert Pflüger
Europas globale Verantwortung – Die Selbstbehauptung der alten Welt
- C 37 (1999) José María Gil-Robles
Der Vertrag von Amsterdam: Herausforderung für die Europäische Union
- C 38 (1999) Peter Wittschorek
Präsidentenwahlen in Kasachstan 1999
- C 39 (1999) Anatolij Ponomarenko
Die europäische Orientierung der Ukraine
- C 40 (1999) Eduard Kukan
The Slovak Republic on its Way into the European Union
- C 41 (1999) Ludger Kühnhardt
Europa auf der Suche nach einer neuen geistigen Gestalt
- C 42 (1999) Simon Green
Ausländer, Einbürgerung und Integration: Zukunftsperspektive der
europäischen Unionsbürgerschaft?
- C 43 (1999) Ljerka Mintas Hodak
Activities of the Government of the Republic of Croatia in the Process of
European Integration
- C 44 (1999) Wolfgang Schäuble
Unsere Verantwortung für Europa
- C 45 (1999) Eric Richard Staal
European Monetary Union: The German Political-Economic Trilemma
- C 46 (1999) Marek J. Siemek
Demokratie und Philosophie
- C 47 (1999) Ioannis Kasoulides
Cyprus and its Accession to the European Union
- C 48 (1999) Wolfgang Clement
Perspektiven nordrhein-westfälischer Europapolitik
- C 49 (1999) Volker Steinkamp
Die Europa-Debatte deutscher und französischer Intellektueller nach dem
Ersten Weltkrieg
- C 50 (1999) Daniel Tarschys
50 Jahre Europarat
- C 51 (1999) Marcin Zaborowski
Poland, Germany and EU Enlargement
- C 52 (1999) Romain Kirt
Kleinstaat und Nationalstaat im Zeitalter der Globalisierung
- C 53 (1999) Ludger Kühnhardt
Die Zukunft des europäischen Einigungsgedankens

- C 54 (1999) Lothar Rühl
Conditions and options for an autonomous „Common European Policy on Security and Defence“ in and by the European Union in the post-Amsterdam perspective opened at Cologne in June 1999
- C 55 (1999) Marcus Wenig (Hrsg.)
Möglichkeiten einer engeren Zusammenarbeit in Europa am Beispiel Deutschland - Slowakei
- C 56 (1999) Rafael Biermann
The Stability Pact for South Eastern Europe - potential, problems and perspectives
- C 57 (1999) Eva Slivková
Slovakia's Response on the Regular Report from the European Commission on Progress towards Accession
- C 58 (1999) Marcus Wenig (Ed.)
A Pledge for an Early Opening of EU-Accession Negotiations
- C 59 (1999) Ivo Sanader
Croatia's Course of Action to Achieve EU Membership
- C 60 (2000) Ludger Kühnhardt
Europas Identität und die Kraft des Christentums
- C 61 (2000) Kai Hafez
The West and Islam in the Mass Media
- C 62 (2000) Sylvie Goulard
Französische Europapolitik und öffentliche Debatte in Frankreich
- C 63 (2000) Elizabeth Meehan
Citizenship and the European Union
- C 64 (2000) Günter Joetze
The European Security Landscape after Kosovo
- C 65 (2000) Lutz Rathenow
Vom DDR-Bürger zum EU-Bürger
- C 66 (2000) Panos Kazakos
Stabilisierung ohne Reform
- C 67 (2000) Marten van Heuven
Where will NATO be ten years from now ?
- C 68 (2000) Carlo Masala
Die Euro-Mediterrane Partnerschaft
- C 69 (2000) Weltachsen 2000/World Axes 2000. A documentation
- C 70 (2000) Gert Maichel
Mittel-/Osteuropa: Warum engagieren sich deutsche Unternehmen?
- C 71 (2000) Marcus Wenig (Hrsg.)
Die Bürgergesellschaft als ein Motor der europäischen Integration
- C 72 (2000) Ludger Kühnhardt/Henri Ménudier/Janusz Reiter
Das Weimarer Dreieck
- C 73 (2000) Ramiro Xavier Vera-Fluixa
Regionalbildungsansätze in Lateinamerika und ihr Vergleich mit der Europäischen Union
- C 74 (2000) Xuewu Gu (Hrsg.)
Europa und Asien: Chancen für einen interkulturellen Dialog?
- C 75 (2000) Stephen C. Calleya
Is the Barcelona Process working?
- C 76 (2000) Ákos Kengyel
The EU's Regional Policy and its extension to the new members
- C 77 (2000) Gudmundur H. Frimannsson
Civic Education in Europe: Some General Principles
- C 78 (2000) Marcus Höreth
Stille Revolution im Namen des Rechts?
- C 79 (2000) Franz-Joseph Meiers
Europäische Sicherheits- und Verteidigungsidentität (ESVI) oder Gemeinsame Europäische Sicherheits- und Verteidigungspolitik (GESVP)?

- C 80 (2000) Gennady Fedorov
Kaliningrad Alternatives Today
- C 81 (2001) Ann Mettler
From Junior Partner to Global Player: The New Transatlantic Agenda and Joint Action Plan
- C 82 (2001) Emil Minchev
Southeastern Europe at the beginning of the 21st century
- C 83 (2001) Lothar Rühl
Structures, possibilities and limits of European crisis reaction forces for conflict prevention and resolution
- C 84 (2001) Viviane Reding
Die Rolle der EG bei der Entwicklung Europas von der Industriegesellschaft zur Wissens- und Informationsgesellschaft
- C 85 (2001) Ludger Kühnhardt
Towards Europe 2007. Identity, Institution–Building and the Constitution of Europe
- C 86 (2001) Janusz Bugajski
Facing the Future: The Balkans to the Year 2010
- C 87 (2001) Frank Ronge / Susannah Simon (eds.)
Multiculturalism and Ethnic Minorities in Europe
- C 88 (2001) Ralf Elm
Notwendigkeit, Aufgaben und Ansätze einer interkulturellen Philosophie
- C 89 (2001) Tapio Raunio / Matti Wiberg
The Big Leap to the West: The Impact of EU on the Finnish Political System
- C 90 (2001) Valérie Guérin-Sendelbach (Hrsg.)
Interkulturelle Kommunikation in der deutsch-französischen Wirtschaftskooperation
- C 91 (2001) Jörg Monar
EU Justice and Home Affairs and the Eastward Enlargement: The Challenge of Diversity and EU Instruments and Strategies
- C 92 (2001) Michael Gehler
Finis Neutralität? Historische und politische Aspekte im europäischen Vergleich: Irland, Finnland, Schweden, Schweiz und Österreich
- C 93 (2001) Georg Michels
Europa im Kopf – Von Bildern, Klischees und Konflikten
- C 94 (2001) Marcus Höreth
The European Commission's White Paper Governance: A 'Tool-Kit' for closing the legitimacy gap of EU policymaking?
- C 95 (2001) Jürgen Rüländ
ASEAN and the European Union: A Bumpy Interregional Relationship
- C 96 (2001) Bo Bjurulf
How did Sweden Manage the European Union?
- C 97 (2001) Biomedizin und Menschenwürde.
Stellungnahmen von Ulrich Eibach, Santiago Ewig, Sabina Laetitia Kowalewski, Volker Herzog, Gerhard Höver, Thomas Sören Hoffmann und Ludger Kühnhardt
- C 98 (2002) Lutz Käppel
Das Modernitätspotential der alten Sprachen und ihre Bedeutung für die Identität Europas
- C 99 (2002) Vaira Vike-Freiberga
Republik Lettland und das Land Nordrhein-Westfalen – Partner in einem vereinten Europa
- C 100 (2002) Janusz Musial
Periodische Arbeitsmigration aus Polen (Raum Opoln) nach Deutschland. Ein Testfall für die Erwerbswanderungen nach der Osterweiterung?
- C 101 (2002) Felix Maier (Hrsg.)
Managing asymmetric interdependencies within the Euro-Mediterranean Partnership.
- C 102 (2002) Hendrik Vos
The Belgian Presidency and the post-Nice process after Laeken
- C 103 (2002) Helmut Kohl
Der EURO und die Zukunft Europas

Das **Zentrum für Europäische Integrationsforschung (ZEI)** wurde 1995 als selbständig arbeitende, interdisziplinäre Forschungseinrichtung an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn gegründet. In Forschung, Lehre und Politikberatung sowie im Dialog zwischen Wissenschaft und Praxis beteiligt sich das ZEI an der Lösung bisher unbewältigter Probleme der europäischen Einigung und der Gestaltung der Rolle Europas in der Welt. Weitere Informationen finden Sie auf unserer Homepage im Internet: <http://www.zei.de>.

ZEI – DISCUSSION PAPERS richten sich mit ihren von Wissenschaftlern und politischen Akteuren verfaßten Beiträgen an Wissenschaft, Politik und Publizistik. Jeder Beitrag unterliegt einem internen Auswahlverfahren und einer externen Begutachtung. Gleichwohl gibt er die persönliche Meinung der Autoren wieder. Die Beiträge fassen häufig Ergebnisse aus laufenden Forschungsprojekten zusammen. Die aktuelle Liste finden Sie auf unserer Homepage: <http://www.ZEI.de>.

The **Center for European Integration Studies (ZEI)** was established in 1995 as an independent, interdisciplinary research institute at the University of Bonn. With research, teaching and political consultancy ZEI takes part in an intensive dialogue between scholarship and society in contributing to the resolution of problems of European integration and the development of Europe's global role. For further information, see: <http://www.zei.de>.

ZEI – DISCUSSION PAPERS are intended to stimulate discussion among researchers, practitioners and policy makers on current and emerging issues of European integration and Europe's global role. Each paper has been exposed to an internal discussion within the Center for European Integration Studies (ZEI) and an external peer review. The papers mostly reflect work in progress. For a current list, see the center's homepage: <http://www.ZEI.de>.

ISSN 1435-3288

ISBN 3-936183-98-8



Zentrum für Europäische Integrationsforschung

Center for European Integration Studies

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Walter-Flex-Straße 3
D-53113 Bonn
Germany

Tel.: +49-228-73-1880
Fax: +49-228-73-1788
<http://www.zei.de>