

Sinn (in) der Antike

Orientierungssysteme,
Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum

herausgegeben von
Karl-Joachim Hölkeskamp, Jörn Rüsen, Elke Stein-Hölkeskamp
und Heinrich Theodor Grütter



VERLAG PHILIPP VON ZABERN · MAINZ AM RHEIN

VII, 422 Seiten mit 39 Abbildungen

Gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2003 by Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein
ISBN 3-8053-3096-0

Gestaltung: Ragnar Schön, Verlag Philipp von Zabern, Mainz

Gesamtherstellung: Verlag Philipp von Zabern, Mainz

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten und zu verbreiten.

Printed in Germany by Philipp von Zabern

Printed on fade resistant and archival quality paper (PH 7 neutral) · tcf

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeber	VII
<i>Jörn Rüsen – Karl-Joachim Hölkeskamp</i> Einleitung: Warum es sich lohnt, mit der Sinnfrage die Antike zu interpretieren	1
<i>Jan Assmann</i> Sinnkonstruktionen im alten Ägypten	17
<i>Fritz-Heiner Mutschler</i> Zu Sinnhorizont und Funktion griechischer, römischer und altchinesischer Geschichtsschreibung	33
<i>Kurt Raaflaub</i> Zwischen Adel und Volk. Freiheit als Sinnkonzept in Griechenland und Rom	55
<i>Karl-Joachim Hölkeskamp</i> Institutionalisierung durch Verortung. Die Entstehung der Öffentlichkeit im frühen Griechenland	81
<i>Wolfgang Rösler</i> Kanonisierung und Identität: Homer, Hesiod und die Götter der Griechen	105
<i>Justus Cobet</i> Zeitsinn: Am Anfang unserer Geschichtsschreibung	117
<i>Luca Giuliani</i> Kriegers Tischtsitten – oder: die Grenzen der Menschlichkeit. Achill als Problemfigur	135
<i>Tonio Hölscher</i> Körper, Handlung und Raum als Sinnfiguren in der griechischen Kunst und Kultur	163
<i>Christian Meier</i> Spuren von Fragen nach 'Sinn' bei den Griechen in klassischer Zeit. Sinnbedürfnisse (oder was dafür gehalten werden könnte) und der Umgang damit im 5. Jahrhundert v. Chr.	193
<i>Peter Funke</i> Politische und soziale Identitätsformen jenseits der Polis	211
<i>Hans-Joachim Gehrke</i> Bürgerliches Selbstverständnis und Polisidentität im Hellenismus	225

<i>Uwe Walter</i> AHN MACHT SINN. Familientradition und Familienprofil im republikanischen Rom	255
<i>Martin Jehne</i> Integrationsrituale in der römischen Republik. Zur einbindenden Wirkung der Volksversammlungen	279
<i>Egon Flaig</i> Warum die Triumphe die römische Republik ruiniert haben – oder: Kann ein politisches System an zuviel Sinn zugrunde gehen?	299
<i>Elke Stein-Hölkeskamp</i> Vom <i>homo politicus</i> zum <i>homo litteratus</i> . Lebensziele und Lebensideale der römischen Elite von Cicero bis zum jüngeren Plinius	315
<i>Paul Zanker</i> Die mythologischen Sarkophagreliefs als Ausdruck eines neuen Gefühlskultes. Reden im Superlativ	335
<i>Wilfried Nippel</i> Der Apostel Paulus – ein Jude als römischer Bürger	357
<i>Eckhard Meyer-Zwiffelhofer</i> Bürger sein in den griechischen Städten des römischen Kaiserreiches	375
<i>Aloys Winterling</i> Über den Sinn der Beschäftigung mit der antiken Geschichte	403
Die Herausgeber und Autoren	421

Vorwort der Herausgeber

Der vorliegende Band geht auf zwei *workshops* und eine Konferenz zurück, die im Rahmen der Studiengruppe „Sinnkonzepte als Lebens- und handlungsleitende Orientierungssysteme“ am Kulturwissenschaftlichen Institut veranstaltet wurden. Sie fanden im Mai und November 2000 bzw. im Februar 2001 statt.

In der Studiengruppe arbeiteten Vertreterinnen und Vertreter unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen zusammen, vor allem aus der Ethnologie und aus der Neueren Geschichte. In unterschiedlicher Intensität waren aber auch Literatur- und Kunstwissenschaftler, die Religionswissenschaft und die Philosophie vertreten. In dieser Konstellation spannte sich der Zeitbogen von archaischen Gesellschaften bis in die Moderne im Horizont der europäisch-westlichen Geschichte.

Dabei blieben Altertum und Mittelalter zunächst erheblich unterbelichtet. Die Studiengruppe hat dieses Defizit, das aus arbeitsökonomischen Gründen vielleicht unvermeidlich war, dadurch auszugleichen versucht, daß sie Fachleute zu diesen Epochen zu *workshops* und Konferenzen eingeladen hat. Mit ihnen sollte die historisch-empirische Triftigkeit ihrer an ethnologischen und neuzeithistorischen Paradigmen ausgearbeiteten Ideen über Eigenart und Wirkung von Sinnkonzepten erörtert werden. Dabei hat sich die Debatte mit der Alten Geschichte und den ihr nahestehenden altertumswissenschaftlichen Disziplinen als besonders fruchtbar erwiesen. Dafür steht das vorliegende Buch.

Die Herausgeber möchten sich bei den Mitgliedern der Studiengruppe „Sinnkonzepte als Orientierungssysteme“ bedanken, die unermüdlich die Fachvertreter ihnen unvertrauter Disziplinen mit Fragen konfrontiert haben, die aus der eigenen Arbeit in der Studiengruppe resultierten und damit eine intensive Reflexion maßgebender Interpretationsgesichtspunkte anregten. Dankbar sind wir natürlich auch den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagungen, nicht nur für die eingebrachten Beiträge, sondern insbesondere für die überaus erfreuliche Offenheit, Intensität, Gelassenheit und Dichte der Diskussion, in der auch scharfe Gegensätze in geradezu freundschaftlicher Atmosphäre ausgetragen und zu weiterführenden Einsichten bewegt wurden. Schließlich möchten wir uns beim Kulturwissenschaftlichen Institut für die Ermöglichung einer längerfristigen gemeinsamen Forschungsarbeit und für die angenehme Atmosphäre des Hauses bedanken.

Einleitung:
Warum es sich lohnt, mit der Sinnfrage die Antike zu interpretieren

1. Mit Sinn Kultur thematisieren

Sinn ist eine Kategorie, die den Bereich der Kultur erschließt. Die kulturelle Wende der Wissenschaften vom Menschen und seiner Welt bedarf dringend einer Klärung ihrer Eigenart, ihrer Leistungen und Grenzen, um dem Eindruck zu entgehen, einer Leerformel aufzusitzen, die zuviel Heterogenes vereinigt. Daß es eine solche Wende gibt, ist unbestreitbar, worin sie aber wirklich besteht, ist diffus geblieben, obwohl inzwischen die Zeit der Synthesen, Handbücher und Reader angebrochen ist.¹ Insofern liegt die Frage nahe, ob sich mit dem Begriff 'Kultur' ein Gegenstandsbereich und eine ihm entsprechende Denkweise oder Methode der humanwissenschaftlichen Erkenntnis ausmachen und beschreiben läßt, die zur Abgrenzung von anderen Bereichen oder Denkweisen taugen.

Es gibt zwei Antworten auf diese Frage – eine generalisierende und eine spezifische. Die generalisierende versteht unter 'Kultur' den Gesamtbereich des menschlichen Lebens, insofern dieser nicht als Natur anzusehen ist und damit in den Erkenntnisbereich der Naturwissenschaften fällt. Damit wird nur eine grobe Unterscheidung von Wissenschaftsfeldern getroffen. Sie steht in der Tradition des Begriffs 'die Geisteswissenschaften', den J. G. DROYSEN geprägt hat,² und setzt die Terminologie fort, die um die Wende zum 20. Jahrhundert das reflexive Selbstverständnis der Humanwissenschaften prägte.³ Seine Kontur gewinnt dieser Kulturbegriff – heute wie damals – dadurch, daß in ihm zwei Wissenschaftsbereiche neu verschmolzen werden, derjenige der Geisteswissenschaften und derjenige der Sozialwissenschaften, und daß diese Verschmelzung kritisch gegen die Traditionen und Paradigmen dieser Bereiche gerichtet ist. Das kann so weit gehen, daß eine neue übergreifende Wissenschaft – 'die Kulturwissenschaft' – als transdisziplinäres Gebilde behauptet und sogar in Studiengängen und Fakultäten institutionalisiert wird.

Eine solche Entdisziplinierung mag ihren polemischen Sinn gegen etablierte Fachtraditionen haben, der lange Atem der Wissenschaftsgeschichte wird wohl bald den Nebel vertreiben, der damit über den disziplinären Wandel und die Beharrungskraft der fachlichen Verfassung wissenschaftlicher Forschung gebreitet wurde.

¹ Z.B. DANIEL 2001; CONRAD/KESSEL (Hgg.) 1998; MERGEL/WELSKOPP (Hgg.) 1997; MÜLLER-FUNK 2002.

² DROYSEN 1960, 378.

³ SCHLEIER 2000.

Die zweite, eher spezifische Antwort ist zugleich bescheidener und anspruchsvoller. Bescheidener, indem sie mit 'Kultur' eine Dimension der menschlichen Welt neben anderen Dimensionen bezeichnet und als besonders erkenntniswert hervorhebt. Anspruchsvoller, insofern damit eine neue und schärfere Konturierung des Erfahrungsbereichs der Humanwissenschaften verbunden wird und entsprechende methodische und forschungspraktische Konsequenzen gezogen werden (können). Kultur wäre dann der Inbegriff der Deutungs- oder Sinnbildungsleistungen, die Menschen vollziehen müssen, um ihr Leben praktisch (in Wirtschaft, Politik, Gesellschaft und dem Umweltverhältnis) leben zu können.⁴ In ihr geht es also um menschliche Subjektivität, um die Innenseite der mannigfaltigen Erleidungen und Tätigkeiten, in denen das menschliche Leben im Wandel der Zeiten erfolgt. Sie gehört prinzipiell zu allen diesen Tätigkeiten, aber doch nur so, daß diese in ihr nicht aufgehen, sondern von ihr bedient werden und sie ihrerseits bedingen.

In dieser Hinsicht ist 'Kultur' ein analytischer Begriff und nicht frei von methodischer Konstruiertheit oder – wenn man so will – von Künstlichkeit, aber eben darum ist dieser Begriff erkenntnisförderlich. Die Sinnkategorie ist geeignet, die Grundsätzlichkeit der Kultur für das menschliche Leben insgesamt und zugleich ihre Besonderheit als eine Dimension oder Bestimmtheit dieses Lebens neben anderen zu bezeichnen. Sinn ist universell, sozusagen der geistige Atem des menschlichen Lebens. Sinn ist Inbegriff von Selbst- und Weltdeutung, d. h. er tritt immer dann auf, wenn Menschen sich selbst und ihre Welt verstehen oder deuten müssen, um leben zu können. Sinn ist immer Sinn von etwas – von der Bearbeitung und Aneignung der Natur zur physischen Lebensfristung, von der Herrschaft des Menschen über den Menschen, von seinen sozialen Unterschieden und von seinem Umgang mit der äußeren und inneren Natur zum Beispiel. Schließlich kann er sich auch auf sich selbst beziehen und ist dann Sinn, der sich selbst reflektiert und in solcher Selbstbezüglichkeit in eigenen Gebilden und Praktiken (z. B. in der Philosophie) auftritt.

Mit dieser Bedeutung hat der Sinn eine erhebliche, ja: kategoriale Spannbreite. Er 'definiert' einen Erfahrungsbereich der wissenschaftlichen Erkenntnis im Unterschied zu anderen Erfahrungsbereichen und hält zugleich den inneren Zusammenhang dieser Bereiche fest. Damit begründet der Sinnbegriff auch einen methodischen Zugriff des Denkens auf diesen Erfahrungsbereich – den hermeneutischen; denn Sinn kann und muß verstanden werden. Das schließt sogar die Unverstehbarkeit hoch elaborierter Sinngebilde der Kunst oder der Religion ein – sie werden eben dadurch verstanden, daß sie die Grenze des Verstehens markieren und zugleich über sie hinaus zu neuen Ufern des Verstehens weisen oder zu Erfahrungen weisen, die man zwar machen, aber nicht verstehen kann.

Diese analytische und methodische Funktion der Sinnkategorie ist zwar fundamental, aber eben deshalb auch abstrakt. Wie kommt man von hier zu Begriffen, die empirische Phänomene erschließen und 'kultur'-wissenschaftlich interpretierbar machen? Diese Frage richtet den forschenden Blick darauf, wie Sinn als relativ eigenständiges Gebilde (der Kultur) wirkungsmächtig auftritt. Sofort legen sich traditionelle Antworten nah: als Religion, als Kunst und als Wissenschaft (bekanntlich HEGELS drei Formen des objektiven Geistes). Interessant wird es

⁴ Vgl. RÜSEN 2000a und 2000b. Außerordentlich klärend für den Kulturbegriff in der Geschichtswissenschaft ist JAEGER 1994. S. zuletzt DANIEL 2001, 195 ff.

aber, wenn man diese traditionellen Phänomene neu betrachtet, nämlich im Lichte der Sinnkategorie. Dann lösen sich ihre vermeintlich bestimmten und vertrauten Konturen auf, und sie erscheinen als Leistungen im praktischen Lebenszusammenhang; ihre lebensweltlichen Wurzeln und ihre Verknüpfungen mit dem Alltagsleben und mit anderen Praktiken der menschlichen Sinnbildung werden sichtbar – möglicherweise in neuen Konstellationen, die Erkenntnisgewinn versprechen.

Notwendig werden eine solche begriffliche Neuordnung und eine aus ihr folgende Denkweise und Methode dann, wenn das bisherige wissenschaftliche Denken über kulturelle Dinge seine Orientierungskraft verliert. Es ist fast überflüssig, darauf zu verweisen, daß eben dies geschehen ist und immer noch geschieht. Was Kunst ist und was nicht, ob und wie sich Religion im Prozeß der Säkularisierung zugleich behauptet und transformiert – das sind neue Fragen, die die traditionellen Abgrenzungen kultureller Praktiken der menschlichen Sinnbildung radikal in Frage stellen. Für die Wissenschaften gilt Ähnliches: Sie sind in ein neues Verhältnis zur technischen Anwendung und zur sozialen Bedeutung ihrer Erkenntnisleistungen gerückt und werden in ihren internen Forschungsprozessen von Faktoren beeinflusst (z. B. ethischen Diskussionen), die ihnen ursprünglich fremd oder äußerlich waren. Die Ordnung der Kultur wird schließlich und vor allem dadurch in Frage gestellt, daß die neuen elektronischen Medien einen Umbruch der Arbeit am Sinn bedeuten, der nur mit der Entstehung der Schrift und ihren Konsequenzen verglichen werden kann. Kurz: Es muß neu nach den Gebilden, nach den Praktiken und nach der Funktion der Kultur gefragt werden.

2. Was ist ein Sinnkonzept?

Eine solche sinntheoretisch inspirierte neue Sicht auf traditionell geordnete und gegenwärtig unübersichtlich gewordene Bestandteile der Kultur läßt sich mit dem Begriff 'Sinnkonzept' und im Blick auf die mit ihm verbundene Orientierungsfunktion entwerfen. Ein Sinnkonzept ist eine konkrete Ausprägung menschlicher Selbst- und Weltdeutung zu einer Lebensform, zu einer bestimmenden Größe sozialer Gruppierungen. Es tritt als Ideologie, als Weltanschauung, als Religion und in vergleichbaren Gebilden auf, synthetisiert verschiedene kulturelle Praktiken (wie etwa die Kunst, die Religion und die Wissenschaft) und erstreckt sich quer durch unterschiedliche Kulturpraktiken: von der unthematisierten Selbstverständlichkeit von Lebensordnungen bis zur komplexen Artikulation und Reflexion dieser Ordnungen durch Spezialisten für ihre Auslegung (Schamanen, Priester, Künstler, Professoren). Ein Sinnkonzept läßt sich folgendermaßen definieren: *Es ist ein plausibler und verlässlich beglaubigter reflektierter Bedeutungszusammenhang der Erfahrungs- und Lebenswelt und dient dazu, die Welt zu erklären, Orientierungen vorzugeben, Identität zu bilden und Handeln zweckhaft zu leiten.*⁵ Als begründete und beglaubigte Deutung wird ein Sinnkonzept auch tatsächlich akzeptiert und entfaltet soziale und individuelle Wirkung.

⁵ Auf diese Definition hat sich die Studiengruppe „Sinnkonzepte als lebens- und handlungsleitende Orientierungssysteme“ geeinigt. Weitere Klärungen werden in Einzelstudien erfolgen. Vgl. die einschlägigen Beiträge in MÜLLER/RÜSEN (Hgg.) 1997, sowie MÜLLER 2000; RÜSEN 2000c.

Diese Definition kommt der Beschreibung von JAN ASSMANN nahe. Nach ASSMANN ist Sinn eine kulturelle Größe, die die menschlichen „Vorstellungen von Zeit, Schicksal und Geschichte“ organisiert. „Unter ‘Sinn’ verstehen wir Richtung und Zusammenhang. Die Erfahrung der Sinnlosigkeit gründet sich entweder darauf, daß man die Richtung nicht erkennen kann, auf die etwas ‘hinaus will’ oder ‘hinausläuft’, oder daß man den Zusammenhang nicht erkennen kann, der bestimmte Ereignisse bzw. Elemente miteinander verbindet. Verstehen heißt, den Zusammenhang des Isolierten erfassen oder die Richtung einer Bewegung erkennen. ‘Sinnlos’ ist das Richtungslose und das Zusammenhanglose.“⁶ Es empfiehlt sich, dieser Beschreibung die Elemente von *Raum* und *Identität* hinzuzufügen. Eigentlich müßte es präzise ‘*Raumzeit*’ heißen. Menschliches Handeln ist stets mit Absichten auf etwas *gerichtet*; es wird durch eine Weltdeutung des Zusammenhangs der Dinge orientiert; es findet immer an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten statt, die beide handlungsermöglichend gedeutet werden müssen, und schließlich setzt Handeln ein Subjekt voraus, das um sich und seinesgleichen weiß und sich von anderen abgrenzt. Das Subjekt und sein Handeln sind stets durch eine mentale Aktivität der personalen und kollektiven Identitätsbildung geprägt; Ich und Selbst der Handelnden formieren sich im Kampf um Anerkennung zwischen Individuen und sozialen Einheiten; es lebt in und durch die Vorstellung von Zusammengehörigkeit und Abgrenzung zum Anderssein der Anderen. Dieses mentale Leben vollzieht sich immer in konkreten sozialen Räumen und in konkreten sozialen Zeiten. Die Räume haben eine geographische Grundlage und sind stets in die Dynamik einer zeitlichen Erstreckung gestellt, und die Zeiten haben stets die eine chronologische Grundlage und lokalisieren sich räumlich.

Sinnkonzepte bestehen also aus Zusammenhangswissen, umfassenden Welterklärungen, aus normativ aufgeladenen Richtungs- und Zielbestimmungen von Handeln in Raum und Zeit, aus der Einheit von Welterklärung und Absichten und schließlich aus der Formierung von Identität und Differenz, von Zugehörigkeit und Abgrenzung. Sie sind damit inhaltlich ein integrierter Bestandteil dessen, was man (nicht nur) in vormodernen Gesellschaften als „nomologisches Wissen“ bezeichnen kann.⁷ Einerseits umfaßt dieses Wissen den diesen Gesellschaften eigentümlichen Bestand an Orientierungen, Überzeugungen und Maßstäben, an akzeptierten Denkweisen und Deutungsmustern für die Erklärung der natürlichen und sozialen Umwelt; andererseits hat es eine normative Seite, indem es Antworten auf die Frage bereitstellt, wie die Welt – die große Welt des Kosmos wie die kleine, konkrete Lebenswelt des Menschen und seiner Gruppe – sein sollte. Das „nomologische Wissen“ bildet geradezu die Schnittstelle zwischen realer Umwelt und alltäglicher Praxis und den Weisen ihrer Wahrnehmung, Reflexion und Beurteilung. Dabei spielen Sinnkonzepte naturgemäß eine zentrale Rolle – mehr noch: Sie haben zugleich eine für sie spezifische mediale Dimension und geschehen in und wirken durch eigene Praktiken. Sie treten in unterschiedlichen Modi auf, und sie dienen der Orientierung, Motivation und Rechtfertigung des menschlichen Handelns und machen Leiden lebbar und erträglich. Sie zeichnen sich durch ein Mindestmaß an Kohärenz und Konsistenz aus. Sie sind mit anderen Sinnkonzepten kombinierbar und in übergeordnete Deutungssysteme gerade des „nomologischen Wissens“ integrierbar.

⁶ ASSMANN 1995, 106 f.

⁷ Vgl. dazu HÖLKEKAMP 2000, 23 f., 31 f.; 2002, 132 f. mit weiteren Nachweisen.

3. Sinnkonzepte als Elemente und Faktoren des menschlichen Lebens

Wie das erwähnte „nomologische Wissen“ generell sind Sinnkonzepte *praktisch wirksam*, d. h. sie sind zweck- und zukunftsgerichtet, und sie liegen den jeweils sozial akzeptierten Wahrnehmungsweisen und Deutungsmustern, den geltenden Regeln der Wahrnehmung, des Umgangs und der Bewältigung des Wahrgenommenen bestimmend zugrunde. Sie verbinden aktives, konkretes Handeln, aber auch Leiden als integralen Teil des menschlichen Lebens – sei es individuell oder kollektiv.⁸ Damit sind sie untrennbar mit der Begründung, Reflektion der Intentionen und der Deutung und damit stets auch der Legitimierung dieses Handelns und Leidens verbunden.

Diese praktische Wirksamkeit läßt sich in mehrere Hinsichten aufschlüsseln:

In *hermeneutischer* Hinsicht stellen Sinnkonzepte Kategorien, Begriffe und daraus bestehende ganze Systeme dar, die eine Verständlichmachung und Erklärung der Erfahrungs- und Lebenswelt ermöglichen.

In *kommunikativer* Hinsicht dienen sie der Verständigung der individuellen Teilhaber mit- und untereinander über die Gruppe oder Gesellschaft, der sie sich zugehörig fühlen, was diese Gruppe ausmacht und was die Teilhabe an ihr eigentlich wertvoll macht. Mit dieser Wertsetzung ist ‘Sinn’ eine knappe Ressource, ja er muß im Interesse ihres gesellschaftlichen Wertes sogar eine knapp zu haltende Ressource sein.

In *verhaltenssteuernder* Hinsicht begründen und legitimieren Sinnkonzepte Wertvorstellungen und -maßstäbe und ihre systemische Vernetzung zu einem ‘Verhaltenscode’ und kollektivem Ethos. Ein ganz zentrales Beispiel in der Antike (und nicht nur dort) ist das hochgradig ‘sinngesättigte’ Konzept der Freiheit, auch und gerade weil eine konkrete inhaltliche ‘Sinnaufladung’ etwa im demokratischen Athen einerseits und in der aristokratischen *res publica libera* Roms andererseits so unterschiedlich und dabei kulturell und gesellschaftlich spezifisch erfolgen kann.⁹

In *subjektbildender* Hinsicht schließlich dienen ‘Sinn’ und Sinnkonzepte vor allem der Entfaltung, Produktion und Reproduktion von kollektiver ‘Identität’, die konstituiert und dann permanent affirmiert und reproduziert werden muß. Dabei geht es immer um (a) konkrete Zugehörigkeit, um Ein- und Ausgrenzung und auch um Rang- und Statuszuweisung der Individuen;¹⁰ (b) um Selbstvergewisserung als Stabilisierung und Selbstreproduktion der von diesen Teilhabern konstituierten Gruppe oder auch „Politie“;¹¹ (c) schließlich auch um Krisenbewältigung und Abwehr destabilisierender und desintegrierender Zumutungen externer und vor allem interner Art – dazu gehört nicht nur die Bewältigung ereignishaft-kontingenter Erfahrung von persönlichen oder allgemeinen Katastrophen und Krisen, sondern auch die Kanalisierung von mittel- und langfristigen Prozessen des Wandels.¹²

⁸ Vgl. den Beitrag von P. ZANKER.

⁹ Vgl. den Beitrag von K. RAAFLAUB.

¹⁰ Vgl. die Beiträge von H.-J. GEHRKE, U. WALTER, W. NIPPEL und E. MEYER-ZWIFFELHOFFER.

¹¹ Vgl. außer den genannten auch die Beiträge von T. HÖLSCHER, K.-J. HÖLKEKAMP und P. FUNKE.

¹² Vgl. etwa die Beiträge von E. STEIN-HÖLKEKAMP und P. ZANKER.

4. Drei Modi von Sinnkonzepten

Sinnkonzepte können ganz unterschiedlich wirken. Sie können immer schon als Deutungsvorgabe (als 'gelichteter Horizont') in die Gegebenheiten und Umstände der menschlichen Lebenspraxis eingelagert und dort wirksam sein – das ist etwa ihre Rolle im „nomologischen Wissen“. Allerdings sind die objektiven Sinnvorgaben der menschlichen Lebenspraxis nicht so geartet, daß ihnen einfach gefolgt werden könnte. Sicher verlaufen viele menschliche Handlungen und kommunikative Akte in Deutungsmustern der Akteure ab, die diese sich gar nicht klarmachen (müssen), sondern denen sie einfach folgen, weil solche Vorgaben als selbstverständlich gelten und mit dieser Selbstverständlichkeit auch höchst wirksam sind. Grundsätzlich aber ist Sinn prekär, nicht zuletzt deshalb, weil er stetigen Herausforderungen durch Kontingenzerfahrungen ausgesetzt ist. Den Menschen strömen nämlich permanent Erfahrungen zu, die sie durch Deutungsleistungen verarbeiten müssen (sei es bewußt und reflexiv, sei es unbewußt).

Daher lassen sich zunächst grundsätzlich und in idealtypischer Zuspitzung zwei Gegebenheiten oder praktische Vollzugsweisen der sinnhaften Orientierung der menschlichen Lebenspraxis unterscheiden: die fungierende und die reflexive. In der *fungierenden* folgt das Handeln und Leiden der Menschen kulturellen Sinnvorgaben, die ihm gar nicht bewußt zu sein brauchen und mit denen er sich auch nicht in der Form besonderer Deutungsleistungen beschäftigen muß, um mit ihnen zurecht zu kommen. Sitten und Gebräuche sind dafür die besten Beispiele – man denke nur an den *mos maiorum* und seine zentrale Rolle im mentalen Haushalt der klassischen römischen Republik: Er umfaßte und begründete zugleich das kollektive Ethos der politischen Klasse, einen verbindlichen Verhaltenscodex und ein ganz spezifisches politisch-moralisches Wertsystem, das alternativenlos und selbstverständlich auf Politik und Krieg, die *maiestas populi Romani* und die Größe des Imperiums bezogen war.¹³

Das Spezifikum der *fungierenden* Variante ist die selbstverständlich-unstrittige Gültigkeit: Man tut eben dies und läßt jenes, und solche Verhaltensnormen wirken oft mit der puren Kraft ihrer schlichten Gegebenheit und Selbstverständlichkeit. Sie werden daher auch intergenerational nicht immer und regelmäßig durch eigene Erziehungspraktiken auf Dauer gestellt, sondern schlicht mimerisch angeeignet.

Reflexiv wird die Deutungsleistung des menschlichen Bewußtseins immer dann, wenn solche Vorgaben in Frage gestellt werden, sei es durch Erfahrungen, die nicht unmittelbar mit ihnen kompatibel erscheinen, sondern erst durch eine explizite Deutungsleistung kompatibel gemacht werden müssen, sei es durch veränderte Einstellungen der Subjekte, denen das, was lange Zeit plausibel war, nicht mehr einleuchten will – auch dies ließe sich beispielhaft an intellektuellen Entwicklungen der (späten) römischen Republik aufweisen, etwa an der sekundären „Ethisierung und Jurifizierung“ des erwähnten *mos maiorum* oder an den „Reflektionen“ im engeren Sinne in Ciceros staatsphilosophischen Schriften.¹⁴

Zwischen diesen beiden Vollzugs- und Wirkungsmodi kultureller Deutungen vermittelt eine dritte Weise ihres Vollzuges: der *operative*. Mit ihm wird reflektierter Sinn in Lebenspraxis umgesetzt und mit den dort als selbstverständlich wirksamen Deutungen vermittelt.¹⁵

¹³ Vgl. dazu HÖLKESKAMP 1996 und jetzt die einschlägigen Beiträge in BRAUN/HALTENHOFF/MUTSCHLER (Hgg.) 2000, sowie in LINKE/STEMMLER (Hgg.) 2000.

¹⁴ Vgl. dazu etwa GEHRKE 1994, 620 f. und passim; GIRARDET 1983.

¹⁵ Diese Unterscheidung folgt der bekannten Unterscheidung von drei Ebenen der Mimesis bei RICOEUR 1988, 90 ff.

Es ist üblich geworden, kulturelle Deutungsmuster der menschlichen Lebenspraxis als 'Erfindung' oder 'Konstruktion' anzusehen. In dieser Sichtweise engt sich der Blick auf die reflexive Ebene der Kultur ein. Vor aller 'Erfindung' oder 'Konstruktion' sind die Menschen aber immer schon 'erfunden' oder 'konstruiert'. Sie werden in kulturelle Umstände hineingeboren und eignen sie sich an, noch bevor sie zur eigenen Deutungsarbeit fähig sind. Vieles wird ihnen dabei so selbstverständlich, daß es ihrer Aufmerksamkeit entgeht oder als nicht weiter thematisierbar angesehen und in Kraft gehalten wird. In der zeitlichen Organisation des menschlichen Lebens sind solche 'objektiven' Vorgaben in Tiefenschichten der anthropologischen Verfassung der menschlichen Zeitlichkeit verankert. Geburt und Tod, Wachen und Schlafen, die körperlichen Reifungsprozesse und die naturalen Zeitverläufe von Tag und Nacht, der Jahreszeiten, des Sternenlaufs und vieles andere werden als immer schon sinnhaft erfahren, und diese Sinnhaftigkeit wird auch lebenspraktisch dauernd vollzogen.

Hinzu kommen Deutungsmuster, die tief in die Lebensumstände eingelagert sind, so daß sie für die Betroffenen als zweite Natur erscheinen und wirken: Dazu gehört etwa die mentale Verlängerung der eigenen Lebensspanne über die Grenzen von Geburt und Tod hinaus. Die hierfür maßgeblichen Geschichten sind Teil sozialer Realität.¹⁶ Kulturelle Regulative der zeitlichen Organisation des menschlichen Lebens können einen solchen Zwangscharakter annehmen, daß die Betroffenen es sich nicht vorstellen können, sie zu ändern, sondern eher an sich selbst, ihrer eigenen Subjektivität, zweifeln als an diesen objektiven Vorgaben.

Demgegenüber wird der Sinn der Zeit auf der *reflexiven Ebene* den kulturellen Praktiken der menschlichen Subjektivität überantwortet: Zeitsinn wird verhandelbar, kritisiert, verändert, umgedeutet.¹⁷ Um ihn wird gestritten und gekämpft. Es gibt Spezialisten, deren Deutungskompetenz nachgefragt wird und damit zum ökonomischen Faktor des Haushalts einer Gesellschaft wird, Astrologen z. B. zur Festlegung günstiger Zeiten für bestimmte Handlungen, Historiker für nationalpolitische Aufgaben kollektiver Identitätsbildung etc. Dieser reflexive Modus folgt zwingend daraus, daß die fungierenden Sinnvorgaben der menschlichen Lebenspraxis grundsätzlich zur Orientierung nicht hinreichen, sondern immer wieder als prekär erscheinen, strittig sind, dem Machtkampf um Herrschaftspositionen und soziale Anerkennung ausgesetzt sind. Sie fordern von sich aus zu reflexiven Deutungsleistungen auf. Der prekäre Status ihrer objektiven Vorgabe fordert die mentalen Kräfte kultureller Praktiken der Welt- und Selbstdeutung im Umgang mit Zeit heraus.

Im *operativen* Modus der Zeitdeutung werden solche reflexiven Praktiken in die deutungsbedürftigen Lebensvollzüge hinein vermittelt. Ein faszinierendes Paradigma solcher Vermittlung ist die Rolle des Hofhistorikers im chinesischen Kaiserreich. Von ihm wird gesagt, er sitze neben dem Kaiser und liefere ihm die historischen Muster des aktuellen politischen Handelns. Noch in jüngster Zeit ließ sich beobachten, daß chinesische Staatsaffären nach alten historiographischen Mustern ablaufen.¹⁸ Im Erfahrungshorizont westlicher Berufshistoriker sieht es normalerweise bescheidener aus. Da wirken sie in Kommissionen mit, die über Denkmalspfle-

¹⁶ Das hat D. CARR in zahlreichen Arbeiten betont: CARR 1986; 1998 und 1991.

¹⁷ Vgl. den Beitrag von J. COBET.

¹⁸ WEIGELIN-SCHWIEDRZIK 1996 bzw. 1990. Vgl. zum kulturellen Status der chinesischen Historiographie auch den Beitrag von F.-H. MUTSCHLER.

ge, die Gestaltung von Gedenkstätten, die Ausarbeitung von Richtlinien des Geschichtsunterrichts und Ähnliches entscheiden. Aber es kommt auch vor, daß Historiker um Rat gefragt werden, wenn es darum geht, eine überraschend neue politische Situation von weitreichender Bedeutung einzuschätzen. So hat die deutsche Wiedervereinigung bei vielen Regierungen zu erheblichem Deutungsbedarf geführt, der ohne die Fachleute für deutsche Geschichte nicht abzudecken war. Bekannt ist das Beispiel der damaligen britischen Premierministerin Margaret Thatcher, die eine Gruppe von Sozialwissenschaftlern und Historikern zu sich eingeladen hatte, um sich darüber informieren zu lassen, was von den Deutschen zu halten sei – ob ihr deren Auskünfte und Analysen dann auch politisch recht waren und in ihr klar konturiertes Weltbild paßten, können wir hier dahingestellt sein lassen.

Auf der *operativen Ebene* der Zeitdeutung gewinnen die Konstrukte reflexiver Deutungspraktiken praktische Geltung. Die theoretische Geltung expliziter Sinnkonzepte der menschlichen Zeitlichkeit wird praktisch, und damit gewinnen die Deutungsmuster einen anderen Status als im Diskurs ihrer Reflexion. Natürlich gehen die beiden Modi immer ineinander über, und die objektive oder empirische Geltung kulturell wirksamer Zeitdeutungen spielt ebenfalls immer mit.

Betrachtet man das Verhältnis dieser drei Ebenen zueinander, dann wird eine eigentümliche innere Zeitlichkeit der Zeitdeutung selber sichtbar, die durch keine Deutungsleistung eingeholt oder überholt werden kann. Die objektiven Deutungsvorgaben treiben zur subjektiven Konstruktion von Zeitsinn, der dann seinerseits wieder in den lebenspraktischen Vollzug operativ vermittelt wird. In ihm verändern sich die reflexiv vollzogenen Deutungen in einer Weise, die reflexiv nicht vorherbestimmt und systematisch in Rechnung gestellt werden kann. Weder entscheiden die Vorgaben über die Reflexion, noch diese über die praktische Wirkung der verhandelten Deutungsmuster. Zeitdeutung geschieht also in einer eigenen inneren Zeitlichkeit, in einer Dynamik, die sie in sich selbst, in der Logik ihres Vollzuges, zeitlich macht, also einem historischen Prozeß überantwortet, der aller Sinnbildung voraus und über alle Sinnbildung hinausgeht. Bezogen auf das historische Denken kann man von einer unvordenklichen Geschichtszeit sprechen, in der dieses Denken sich selber vollzieht und deren es sinnbildend nicht mächtig ist. Geschichte ist erzählte Zeit, Zeit des Erzählens und sich selbst erzählende Zeit als innere Einheit im menschlichen Lebensprozeß.

5. Zur forschungspraktischen Umsetzung: Programme und Perspektiven

Die hier skizzierte Theorie von Sinnkonzepten und ihrer Orientierungsfunktion hat für die kulturwissenschaftliche Forschung einen heuristischen Status. Sie kann Phänomene in den Blick bringen und Hinsichten ihrer Interpretation eröffnen. Ohne eine solche theoretische Vorklärung bleiben die Erfahrungsbestände der kulturwissenschaftlichen Erkenntnis undurchdringlich. Freilich müssen sich solche theoretischen Vorentwürfe an den Erfahrungsbeständen abarbeiten, weil sich ja nicht vorweg schon sagen läßt, in welchen Modi ein Sinnkonzept auftritt und welche unterschiedlichen funktionalen Auswirkungen es in der konkreten Lebensführung derjenigen hat, die mit ihm ihr Leben kulturell organisieren.

The proof of the pudding is in the eating. Die Studiengruppe des Kulturwissenschaftlichen Instituts, die sich über Jahre damit befaßt hat, Sinnkonzepte als kulturelle Fundamentaleigenschaften theoretisch zu entwerfen und diese ihre theoretischen Entwürfe an ganz unterschiedlichen historischen Erfahrungsbeständen (vor allem: der Ethnologie und der neueren

Geschichte) zu erproben,¹⁹ hat eine Gruppe von Fachleuten für die Antike eingeladen, die kulturwissenschaftliche Sinnfrage an paradigmatischen Sachverhalten der Antike durchzuarbeiten. Während der insgesamt drei Veranstaltungen – je eine Tagung zur griechischen respektive römischen Kultur und ein großes, auf übergreifende Grundlinien und Vergleiche ausgelegtes Symposium²⁰ – sollte einerseits die Fruchtbarkeit einer sinntheoretisch angeregten kulturwissenschaftlich ausgerichteten Geschichte erprobt werden: Es ging mithin um eine neue Art von 'Geschichte' im Schnittfeld verschiedener Disziplinen. Zugleich damit sollten natürlich die theoretischen Vorannahmen überprüft und modifiziert werden.

6. Methodische Funktionen

Was kann man mit einer solchen Theorie von Sinnkonzepten empirisch anfangen? Sie können theorieförmige Elemente in den methodischen Verfahren der historischen Forschung sein, und überdies können sie die Geschichtsschreibung als einen Sinnbildungsakt mit ihrem Gegenstandsbereich, der Vergangenheit, so vermitteln, daß sie als Teil der kulturellen Praxis erscheint, die sie zugleich – natürlich im historischen Zeitenabstand – erforscht. Historiographie läßt die Vergangenheit in ihrer Abständigkeit als vergangene zugleich gegenwärtig werden, thematisiert also den Zeitenabstand so, daß er zugleich überbrückt wird. Die 'Brücke', die die Vergangenheit als Geschichte mit der Gegenwart verbindet, ist ein wesentliches Element der historischen Sinnbildung, und was das für das Selbstverständnis und für den Vollzug der Geschichtsschreibung bedeutet, kann die Theorie des Sinnkonzepts als Metatheorie der Historiographie aufklären.

In der Forschung spielt die Theorie von Sinnkonzepten eine objekttheoretische Rolle. Methodisch gesehen, kann sie eine heuristische und eine interpretatorische Funktion erfüllen. *Heuristisch* erschließt sie die Tatbestände der kulturellen Lebensführung und *interpretatorisch* deutet sie sie in ihrer eigenen inneren Dynamik und in ihrer Verknüpfung mit anderen nicht-subjektiven Umständen und Bedingungen, in und unter denen Menschen leben und mit denen sie sich auseinandersetzen müssen, um leben zu können. Der durch die Sinnkategorie erläuterte Kulturbegriff wäre forschungsmethodisch wenig brauchbar, wenn er diese Umstände und Bedingungen (z. B. wirtschaftlicher und politischer Art) einfach einschlosse. Er verlöre dann an analytischer Trennschärfe, an empirischer Treffsicherheit (sind eine Sterberate oder ein Agrarzyklus 'Kultur', wie der Jenseitsglaube oder ein Fruchtbarkeitsritus?). Solange die Arbeit an der Natur nicht in der sie orientierenden Naturdeutung aufgeht, also nicht nur der Worte und Symbole, sondern auch der Hände und des Schweißes bedarf, sollten Unterscheidungen zwischen Kultur und Wirtschaft nicht vorschnell preisgegeben werden. Und dann verlöre der Kulturbegriff auch an explanatorischer Kraft (im Wechselspiel von Bedingung und Bedingtheit).

Sinn wäre also heuristisch als historische Tatsache auszumachen – auf allen drei Ebenen seines kulturellen Vollzuges. Er stellt sich nicht nur als ein eigener mentaler und sozialer Raum dar (vor allem in Kunst, Religion und Wissenschaft) – hier hat ihn die Kulturgeschichte immer schon ausgemacht –, sondern in Überschneidungsfeldern und Bedingungsverhältnissen mit

¹⁹ Vgl. etwa MÜLLER/RÜSEN (Hgg.) 1997.

²⁰ Vgl. die Beiträge von J. ASSMANN, F.-H. MUTSCHLER und K. RAAFLAUB.

anderen Tatsachen, und hier läßt sich vieles entdecken (z. B. die Ästhetik im Wirtschaftshandeln oder eben auch diejenige der eigentümlichen Lebenswelt einer antiken Stadtstaatskultur) oder neu sehen. Das gilt erst recht für die historische Interpretation mit der Sinnkategorie. Synchron steigert sie die Komplexität der Bedingungsfaktoren menschlichen Handelns, und zugleich erlaubt sie neue Integrationsleistungen, Synthesen innerer Zusammenhänge.

Eine besondere Rolle können Sinnkonzepte in der eigentlich historischen Dimension der Interpretation spielen, der diachronen. Hier geht es um den Wandel von Sinnkonzepten in und durch ihren Vollzug durch menschliches Handeln und Leiden. Zum historischen Verständnis dieses Wandels sind sinntheoretische Verlaufsvorstellungen unverzichtbar: Tradition, Evolution, Langsamkeit und Beschleunigung, Universalisierung und Repartikularisierung, Subjektivierung, Rationalisierung, Kontinuität und Bruch, Erneuerung und Kritik, Zu- oder Abnahme von Diskursivität, Institutionalisierung und De-Institutionalisierung – um einige zu nennen. Sie stehen freilich nicht für sich gleichsam über den Dingen, sondern haben eine idealtypische Funktion zur Ermittlung und Deutung historischer Prozesse. Sie müssen an und mit den empirischen Befunden selber plausibel gemacht werden, indem sie deren Erfahrungsgehalt erschließen und erkennbar machen.

Freilich – in letzter Instanz ist der Sinn der Phänomene stets verbunden mit dem Sinn seiner historischen Deutung. Die historische Arbeit an den Sinnkonzepten der Vergangenheit geschieht stets selber in einem Sinnkonzept – dem historischen Denken als Medium kultureller Orientierung. Dieser Zusammenhang trägt sich indirekt in der Methode der Forschung aus. In der narrativen Repräsentation der Interpretation aber entscheidet er darüber, daß und wie die Vergangenheit lebendige Geschichte für die Gegenwart wird.

7. Nochmals zur forschungspraktischen Umsetzung: konkrete Chancen

Wo und wie läßt sich die Frage nach Sinnkonzepten in der Antike produktiv als Forschungsstrategie einsetzen? Der folgende konkrete Ansatz erschien besonders vielversprechend, weil er einerseits die wesentlichen Dimensionen und Ebenen der lebensweltlichen Präsenz und Relevanz von Sinnkonzepten thematisiert und andererseits eine ganze Reihe von konkreten Fragen und Ergebnissen der jüngeren altertumswissenschaftlichen Forschung aufnimmt. 'Sinnbegründung', '-reproduktion' und '-modifikation' oder – zusammenfassend – 'Sinnbildung' geschehen immer in bestimmten Modi, die gesellschaftlich und mental integriert und akzeptiert sein müssen. Sie geschehen – konkret gesagt – als *Praktiken*, als *Räume* und als *Medien*.

a. Praktiken

'Sinn' und die Reproduktion sinn-gesättigter Werte und Normen brauchen notwendig die Partizipation der Gruppe, zu deren kollektivem mentalen Haushalt sie gehören. Diese Partizipation – ob sie politischer oder religiöser, ritueller und zeremonieller Art ist – darf sich nicht in bloßer Präsenz und zweckrationaler Instrumentalität erschöpfen, sie muß auch die Teilhabe und Teilnahme „zweiter Ordnung“,²¹ also als solche und um ihrer selbst willen, einschließen:

²¹ Der Begriff stammt von ELKANA 1987.

Nur dann kann sie über eine mechanische Selbstdarstellung hinaus der Selbstvergewisserung durch (Re-)Produktion von 'Sinn' dienen.

Damit ist allgemein formuliert, was in mehreren Beiträgen auf unterschiedlichen Ebenen zum Thema wurde: Einerseits wurden Integrationsrituale der römischen Republik und ihre Bedeutung in der (und für die) Bürgerschaft, sowie die Bedeutung von Triumphzügen diskutiert.²² Andererseits standen mehrfach die besonderen Strukturen der gestuften und systemisch vernetzten Zugehörigkeit unter Bedingungen der 'Stadtstaatlichkeit' im Mittelpunkt des Interesses: Es ging um die territoriale und/oder personale Ausgestaltung der Teilhabe und Teilnahme und zugleich um die institutionellen Strukturen der zentralen, regionalen und lokalen Ebenen der Zugehörigkeit – und wiederum um deren Funktion für Bürgerstatus und vor allem reales, gelebtes Bürgersein in jener verdichteten Lebenswelt, die wir 'Polis' nennen.²³

Damit ist wiederum die Frage nach den Praktiken, Zwecken und Zielen des gemeinsamen und gemeinschaftlichen Erinnerns untrennbar verbunden. Dieses derzeit allenthalben diskutierte Problemfeld wurde nicht nur am Beispiel einer großen Schlacht,²⁴ sondern im weiteren Zusammenhang des spezifischen „kulturellen Gedächtnisses“ der römisch-republikanischen politischen Klasse thematisiert.²⁵ Zu den dafür relevanten Modi der Sinnbildung gehören aber nicht nur Riten, Feste und Zeremonien, sondern auch – und gerade in diesen im doppelten Sinn: politischen Kulturen – die formalisierten Verfahren der Partizipation im öffentlichen Raum, also die institutionalisierte Praxis eines betont gemeinsamen Deliberierens und Entscheidens über Angelegenheiten des Ganzen: Es ging um 'Öffentlichkeit' als Kategorie, Raum und Institution (und um das besondere Phänomen, daß die Öffentlichkeit der frühen Polis als Raum und Institution deckungsgleich ist).²⁶

Aber diese Form der Partizipation *in politicis* war nicht alles, und es blieb nicht immer so, wie in einem weiteren Beitrag deutlich wurde: Auch Lebensstile erweisen sich im Licht der allgemeinen Fragestellung als Praktiken mit 'sinn-bildenden' und '-tragenden', ja auch mit 'sinn-stabilisierenden' Funktionen; denn sie stellen eigene gesellschaftliche Formen der individuellen Selbst- und Statusvergewisserung dar – unter sich wandelnden Bedingungen, wie am Beispiel von Lebensstil und Verhaltenscodes der römischen Elite aufgezeigt werden konnte.²⁷

b. Räume

Die genannten Praktiken bedürfen fast immer eines eigenen Forums, einer Bühne bzw. eines (realen und/oder institutionellen) Ortes – diese Verankerung oder besondere 'Verortung' definieren sogar oft die dort angesiedelten Praktiken gesellschaftlicher, religiöser und politischer, ritueller oder zeremonieller Art. Die dafür reservierten Foren oder 'Orte' gehören in jenen vielschichtig gegliederten und architektonisch gestalteten 'öffentlichen Raum', der als 'civic space',

²² Vgl. die Beiträge von M. JEHNE und E. FLAIG.

²³ Vgl. die Beiträge von P. FUNKE und H.-J. GEHRKE.

²⁴ Der diesbezügliche Vortrag von K.-J. HÖLKEKAMP auf der ersten Tagung ist mittlerweile an anderer Stelle erschienen: Marathon – vom Monument zum Mythos, in: Gab es das Griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr., hg. von D. PAPENFUSS/V.M. STROCKA, Mainz 2001, 329–353.

²⁵ Vgl. dazu HÖLKEKAMP 1996; 2001 und den Beitrag von U. WALTER.

²⁶ Vgl. etwa die Beiträge von T. HÖLSCHER und K.-J. HÖLKEKAMP.

²⁷ Vgl. vor allem den Beitrag von E. STEIN-HÖLKEKAMP.

‘espace civique’ etc. in der internationalen Forschung der letzten Jahrzehnte einige Aufmerksamkeit gefunden hat.²⁸ Wie bereits angedeutet galt das konkrete Interesse dabei wiederum dem eigentümlichen ‘öffentlichen Raum’ antiker Stadtstaaten, der selbst erst durch ein (oder auch: sein ganz eigenes) ‘Sinnsystem’ zu einem solchen wird: Erst dadurch wird er als politischer Raum für jeden Teilhaber oder ‘Bürger’ als solcher erkennbar, als Raum der Politik, der Rechtsprechung und der Normsetzung, an der die institutionalisierte Gesamtheit der Gruppe mit ihren Teilhabern in ihrer Rolle als Bürger beteiligt ist: Das ist der politische Raum, der den Kernbereich – durch Grenzsteine und Gebäude reserviert und markiert – der politischen Topographie des Stadtstaates bildet: Hier werden die Direktheit der Interaktion, Sicht- und Hörbarkeit der politischen Vorgänge, die die Stadtstaatlichkeit ausmachen, im doppelten Sinne des Wortes ‘sinn-lich’ erfahrbar – und wirken integrierend, reproduzierend, bürgerlich ‘sinn-bildend’.

c. Medien

Der Begriff der ‘Medien’, durch die die Vermittlung, Reproduktion und Reflektion von Sinn im weitesten Sinne geleistet werden können, muß der Natur der Sache nach weit gefaßt werden; außerdem sind die jeweils spezifischen kulturellen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen zu berücksichtigen, die in einer gegebenen Gesellschaft den Charakter, die Funktion, die Wirkungsweise und -macht solcher Medien definieren. Zu diesen Medien zählen einerseits Lieder, Epen und andere Texte, vor allem auch jene Texte, die Werte, Normen und Ideale zu ‘kanonisieren’ geeignet sind: Solche Texte sind ‘Sinnträger’ par excellence – wie die Homerischen Epen, aber auch die Geschichtsschreibung Herodots und der maßstabsetzenden chinesischen Historiographen.²⁹

Zu den klassischen Medien gehören andererseits immer auch Bilder aller Art – auch dieser Begriff muß weit gefaßt werden.³⁰ Auf welche vielschichtige und -deutige Weise gerade sie der Umsetzung, Konkretion, Symbolisierung oder Repräsentierung von Ideen, Konzepten, Werten dienen, läßt sich durch einen sinntheoretisch inspirierten Blick auf konkrete einzelne Denkmäler, Bildmotive oder Topoi überzeugend und im doppelten Sinne des Begriffs ‘sinn-voll’ zeigen, wie sich gleich mehrfach auf durchaus unterschiedliche Weise erwiesen hat.³¹ Hier wird dann auch die spezifische Vernetzung der einzelnen Bilder in respektive zu Bilderwelten erkennbar, in denen Sinnkonzepte in ihren Zusammenhängen und sogar ganze Orientierungssysteme wiederum im doppelten Sinne *sinn-lich*, diesmal visuell, erfahrbar werden. Auf diesem Gebiet darf man sicherlich noch weitere Aufschlüsse und Anregungen erhoffen³² – dazu sollten nicht zuletzt neue Zugangs- und Sichtweisen auf bislang noch nicht umfassend in den Blick genommene Zeugnisse gehören.

²⁸ Dazu grundlegend HÖLSCHER 1999 und die einschlägigen Beiträge in BORBEIN/HÖLSCHER/ZANKER 2000, jeweils mit Nachweisen. Vgl. außerdem etwa NENCI 1979; MARTIN 1983; ZACCHARIA RUGGIU 1995 und zuletzt HÖLKEKAMP 2001; 2002, 138ff.

²⁹ Vgl. die Beiträge von W. RÖSLER bzw. J. COBET und F.-H. MUTSCHLER.

³⁰ Vgl. dazu die diesbezüglichen Abschnitte in BORBEIN/HÖLSCHER/ZANKER 2000.

³¹ Vgl. die Beiträge von L. GIULIANI, T. HÖLSCHER und P. ZANKER.

³² Vgl. grundlegend einstweilen HÖLSCHER 1987 und 1992, sowie die Beiträge von T. HÖLSCHER und P. ZANKER in BORBEIN/HÖLSCHER/ZANKER 2000; HÖLKEKAMP 2001 und 2002.

Mit solchen Ansätzen können bekannte historische Phänomene der Antike neu interpretiert und neue Sachverhalte erschlossen und verstanden werden. Ihre Fruchtbarkeit erweist sich in der Arbeit an den Objekten, in der Erschließung der historischen Erfahrung für das Verständnis der Gegenwart. Die einzelnen Beiträge folgen keinem starren Interpretationsschema, sondern fokussieren auf je besondere Weise Sinn als kulturellen Tatbestand der Antike. Sie vollziehen auf ihre Weise die kulturwissenschaftliche Wende in den historischen Wissenschaften mit – nicht in der irritierend diffusen Weise, wie heutzutage zu oft von Kultur geredet wird, sondern in einer disziplinären und argumentativen Konstellation, in der heuristisch fruchtbar neue Fragen aufgeworfen werden, die zu neuen Einsichten führen.

Literatur

- ASSMANN 1995 = J. ASSMANN, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München 1992, 2. Aufl. 1995
- BORBEIN/HÖLSCHER/ZANKER 2000 = Klassische Archäologie. Eine Einführung, hg. von A.H. BORBEIN/T. HÖLSCHER/P. ZANKER, Berlin 2000
- BRAUN/HALTENHOFF/MUTSCHLER (Hgg.) 2000 = *Moribus antiquis res stat Romana*. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr., hg. von M. BRAUN/A. HALTENHOFF/F.-H. MUTSCHLER, München etc. 2000
- CARR 1986 = D. CARR, Narrative and the Real World: An Argument for Continuity, in: History and Theory 25, 1986, 117–131
- CARR 1991 = D. CARR, Time, narrative and history. Studies in phenomenology and existential philosophy, Bloomington 1986, 2. Aufl. 1991
- CARR 1998 = D. CARR, Phenomenology and historical knowledge, in: Phenomenology of interculturality and life-world, ed. by E.W. ORTH/CHAN-FAI CHEUNG, Freiburg 1998, 112–130
- CONRAD/KESSEL (Hgg.) 1998 = Kultur und Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung, hg. von CH. CONRAD/M. KESSEL, Stuttgart 1998
- DANIEL 2001 = U. DANIEL, Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter, Frankfurt/M. 2001
- DROYSSEN 1960 = J. G. DROYSSEN, Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, hg. von R. HÜBNER, 4. Aufl. Darmstadt 1960
- ELKANA 1987 = Y. ELKANA, Das Entstehen des Denkens zweiter Ordnung im antiken Griechenland, in: Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, Teil 1: Griechenland, Israel, Mesopotamien, hg. von S.N. EISENSTADT, Frankfurt/M. 1987, 52–88
- GEHRKE 1994 = H.-J. GEHRKE, Römischer mos und griechische Ethik. Überlegungen zum Zusammenhang von Akkulturation und politischer Ordnung im Hellenismus, in: HZ 258, 1994, 593–622
- GIRARDET 1983 = K. GIRARDET, Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift De Legibus, Wiesbaden 1983
- HÖLKEKAMP 1996 = K.-J. HÖLKEKAMP, *Exempla und mos maiorum*: Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis der Nobilität, in: Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein, hg. von H.-J. GEHRKE/A. MÖLLER, Tübingen 1996, 301–338
- HÖLKEKAMP 2000 = K.-J. HÖLKEKAMP, Zwischen Agon und Argumentation. Rede und Redner in der archaischen Polis, in: Rede und Redner. Bewertung und Darstellung in den antiken Kulturen, hg. von C. NEUMEISTER/W. RAECK, Möhnesee 2000, 17–43
- HÖLKEKAMP 2001 = K.-J. HÖLKEKAMP, Capitol, Comitium und Forum. Öffentliche Räume, sakrale Topographie und Erinnerungslandschaften der römischen Republik, in: Studien zu antiken Identitäten, hg. von St. FALLER, Würzburg 2001, 97–132
- HÖLKEKAMP 2002 = K.-J. HÖLKEKAMP, Nomos, Thesmos und Verwandtes. Vergleichende Überlegungen zur Konzeptualisierung geschriebenen Rechts im klassischen Griechenland, in: Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen, hg. von D. COHEN/E. MÜLLER-LÜCKNER, München 2002, 115–146
- HÖLSCHER 1987 = T. HÖLSCHER, Römische Bildsprache als semantisches System, SBHeidelberg 1987, 2
- HÖLSCHER 1992 = T. HÖLSCHER, Bilderwelt, Formensystem, Lebenskultur. Zur Methode archäologischer Kulturanalyse, in: Studi Italiani di Filologia Classica, ser. 3, 10, 1992, 460–484
- HÖLSCHER 1999 = T. HÖLSCHER, Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten, 2. Aufl. Heidelberg 1999
- JAEGGER 1994 = F. JAEGGER, Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber, Göttingen 1994

- LINKE/STEMMLER (Hgg.) 2000 = *Mos Maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik, hg. von B. LINKE/M. STEMMLER, Stuttgart 2000
- MARTIN 1983 = R. MARTIN, L'espace civique, religieux et profane dans les cités grecques de l'archaïsme à l'époque hellénistique, in: Archi-itecture et société de l'archaïsme grec à la fin de la république romaine, Paris etc. 1983, 9–41
- MERGEL/WELSKOPP (Hgg.) 1997 = Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte, hg. von Th. MERGEL/Th. WELSKOPP, München 1997
- MÜLLER 2000 = K. E. MÜLLER, Der Drache im Garten der Sinnhaftigkeit. Können Echsen, Drachen oder gar Frösche wesentliches zur Begründung von Sinnkonzepten beitragen?, in: Kulturwissenschaftliches Institut: Jahrbuch 1999/2000, Essen 2000, 75–86
- MÜLLER/RÜSEN (Hgg.) 1997 = Historische Sinnbildung, hg. von K.E. MÜLLER/J. RÜSEN, Reinbek 1997
- MÜLLER-FUNK 2002 = W. MÜLLER-FUNK, Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung, Wien 2002
- NENCI 1979 = G. NENCI, Spazio civico, spazio religioso e spazio catastale nella polis, in: Annali della Scuola Normale di Pisa, ser. 3, 9, 2, 1979, 459–477
- RICOEUR 1988 = P. RICOEUR, Zeit und Erzählung, Bd. 1: Zeit und historische Erzählung, München 1988
- RÜSEN 2000a = J. RÜSEN, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kulturwissenschaften?, Essen 2000
- RÜSEN 2000b = J. RÜSEN, Das Andere denken. Herausforderungen der modernen Kulturwissenschaften, Ulm 2000
- RÜSEN 2000c = J. RÜSEN, Vom Nutzen und Nachteil der Ethnologie für die Historie. Überlegungen im Anschluß an Klaus E. Müller, in: Die offenen Grenzen der Ethnologie. Schlaglichter auf ein sich wandelndes Fach. Festschrift Klaus E. Müller, hg. von S. SCHOMBURG-SCHERFF u. a., Frankfurt/M. 2000, 291–309
- SCHLEIER 2000 = H. SCHLEIER, Historisches Denken in der Krise der Kultur. Fachhistorie, Kulturgeschichte und Anfänge der Kulturwissenschaften in Deutschland, Göttingen 2000
- WEIGELIN-SCHWIEDRZIK 1996 = S. WEIGELIN-SCHWIEDRZIK, Der erste Kaiser von China und das Problem des Rezitivs in der Historiographie der VR China, in: Heidelberger Jahrbücher 40, 1996, 120–146
- WEIGELIN-SCHWIEDRZIK 1990 = S. WEIGELIN-SCHWIEDRZIK, Der Erste Kaiser und Mao Zedong. Bemerkungen zu Politik und Geschichtsschreibung in der Volksrepublik am Beispiel der siebziger Jahre, in: Jenseits der Großen Mauer. Der Erste Kaiser von China und seine Terrakotta-Armee [Ausstellungskatalog], hg. von L. LEDDEROSE/A. SCHLOMBS, Gütersloh etc. 1990, 98–106
- ZACCARIA RUGGIU 1995 = A. ZACCARIA RUGGIU, Spazio privato e spazio pubblico nella città romana, Rom 1995