

MIT DEN RÖMERN  
Eine Anthropologie der Antike  
Maurizio Bettini und William M. Short (Hg.)

Präsentation  
Maurizio Bettini über „Vergleich/barkeit“  
von  
Evelyn Höbenreich

Einleitung und Vergleich/barkeit  
aus dem Italienischen übersetzt  
von  
Marlene Peinhopf

Graz, Januar 2017

## Präsentation

### Maurizio Bettini über „Vergleich/barkeit“

von

Evelyn Höbenreich

Mit dem erstmals auf Deutsch präsentierten Beitrag „Vergleich/barkeit“ von Maurizio Bettini, der mit freundlicher Genehmigung des Verlages Il Mulino aus dem in italienischer Sprache erschienenen Sammelband „Mit den Römern. Eine Anthropologie der antiken Kultur“ entnommen wurde,<sup>1</sup> eröffnet der Forschungsbereich Römisches Recht an der Universität Graz ein hochaktuelles wissenschaftliches Diskussionsforum. Als Einführung in das Thema und für ein besseres Verständnis wurde dem Beitrag die von Bettini gemeinsam mit Short verfasste Einleitung in den Band vorangestellt. Für die umsichtige und kompetente Übersetzung, inklusive der Suche aller Zitate in der Originalsprache, gebührt Marlene Peinhopf großer Dank.

Der moderne Europäer sah sich als Sohn der ‚Klassiker‘, Griechisch und Latein dienten als Basis zur Verständigung der Eliten. Aus diesem Grund wurde der Kulturkodex der Antike nicht als historisch bedingt und daher relativ gesehen, sondern als universell gültig, ja sogar als Ausdruck der ‚menschlichen Natur‘ überhöht: Man maß ihm normativen Charakter bei.

Auch in der Rechtswissenschaft. Man denke nur an die Pandektistik, aus der das deutsche BGB hervorging, oder an Gelehrte, die in unterschiedlichen Kontexten nicht die Historisierung der antiken römischen Rechtserfahrung, sondern ihre Aktualisierung betrieben, auf Kontinuität und Modellcharakter derselben verwiesen und nur das für erforschenswert, wissenswert und vermittelbar erachteten, was heute noch im positiven Recht greifbar ist.

Aber der Zugang zur antiken Welt hat sich mit den Jahren radikal verändert. Ihr ‚Anderssein‘, das aus der Ferne betrachtet wird, steht heute im Vordergrund, ohne Ideologie oder Nostalgie. Die Römer haben eine Kultur entwickelt, die ein hochdifferenziertes Normengefüge, partikuläre Verwandtschaftssysteme, komplementäre gesellschaftliche Rollen von Männern und Frauen, ethnische Identitäten und ethische Modelle kennt. Wie andere vergangene oder kontemporäre Kulturen auch.

Maurizio Bettini – der zu den herausragendsten Intellektuellen Italiens zählt<sup>2</sup> – schlägt für die Betrachtung vergangener und gegenwärtiger Welten jene Vergleichung von Texten vor, „die Anthropologen mit Blick über die Schulter derjenigen, für die sie gelten, zu entziffern

---

<sup>1</sup> M. Bettini, *Comparazione*, in: *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica* (a cura di M. Bettini, W.M. Short), Il Mulino, Bologna 2014, 22-44.

<sup>2</sup> Maurizio Bettini unterrichtet griechische und lateinische Philologie an der Universität Siena und leitet dort das 1986 von ihm gegründete Zentrum „Anthropologie und antike Welt“ (Centro Antropologia e Mondo Antico [= AMA]). Sein akademischer Werdegang reicht von Heidelberg über Venedig nach Florenz (Fellow am Center for Renaissance Studies der University of Harvard). Seit 1992 lehrt er auch am Department of Classics der University of California (Berkeley). Für den Verlag Einaudi kuratiert Bettini die Reihe „Mythologica“ und schreibt für die Kulturabteilung der Tageszeitung „La Repubblica“. Viele seiner Bücher sind in andere Sprachen übertragen worden, wie z.B. „Il ritratto dell'amante“ (1992, 2008): „The Portrait of the Lover“, übers. v. L. Gibbs, Berkeley-Los Angeles 1999; „Le portrait de l'amant(e)“, übers. v. G. Bouffartigue, Paris 2011.

versuchen.“ Fast alles, was der Autor im übersetzten Beitrag (und gemeinsam mit Short in der Einleitung) ausführt, gilt auch für Rechtshistoriker\_innen. Ihnen kommt an juristischen Fakultäten – wie nunmehr verbreitet in Europa erkannt wird – die Aufgabe zu, Studierende an die ‚Komplexität des Rechts‘ zu gewöhnen, im Recht nicht nur ein Bündel von Normen zu sehen, sondern die Produktion und das System einer Kultur. Jene Studierende, die das Recht in seiner Komplexität zu erfassen lernen, sind später in der Lage, ‚juristische Mythologien‘ zu erkennen und zu überwinden, zu verstehen, warum jedes Recht notwendigerweise historisch ist, und, von größter Bedeutung, warum das Wissen um das Recht eine Wissenschaft ist. Das bedeutet, dass das Studium des römischen Rechts jede Bedeutung verliert, wenn es, um ahistorischen Begrifflichkeiten und Systematisierungen hinterherzulaufen, die in das Studium des positiven Rechts einführen sollen, auf wenige Sektoren wie das Sachen- oder Schuldrecht reduziert wird, unter Verzicht auf die Rekonstruktion der Kontexte, in denen die römische Rechtserfahrung ihren Sinn findet.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Der Aufschrei gegen die indesideraten und verheerenden Folgen der Bildungsreform („Bologna-Prozess“, „Alles begann mit 3+2“) hat mittlerweile konsistente Formen mit nachhaltigen Argumenten angenommen. Vgl. etwa K.P. Liessmann, *Geisterstunde. Die Praxis der Unbildung: Eine Streitschrift*, Wien 2014 (München 2016) oder F. Bertoni, *University. La cultura in scatola*, Roma-Bari 2016 (mit Literatur aus Europa und USA-Kanada S. 131-135). Aktueller Nachsatz von V. Coletti, *Università, perché mi sono arreso* ([http://genova.repubblica.it/cronaca/2017/06/25/news/universita\\_perche\\_mi\\_sono\\_arreso-169065430/](http://genova.repubblica.it/cronaca/2017/06/25/news/universita_perche_mi_sono_arreso-169065430/) [10.07.2017]), synthetisch verdichtet: 3+2=0.

MIT DEN RÖMERN  
Eine Anthropologie der Antike  
Maurizio Bettini und William M. Short

Einleitung

aus dem Italienischen übersetzt

von

Marlene Peinhopf

Gibt es eine Anthropologie der Antike? Oder genauer gefragt: Gibt es eine Anthropologie der römischen Welt? Im Sammelband „Con i Romani. Un’antropologia della cultura romana“ (Hg. M. Bettini / W.M. Short, Bologna 2014) wird diese Frage bejaht und zwar mit einer sehr konkreten Antwort. Gleichzeitig werden darin auch methodologische Probleme aufgeworfen und diskutiert, die einige spezifische Dimensionen der römischen Kultur – wir werden sie bald kennenlernen – für den Rechtshistoriker mit sich bringen, der seine Studien aus einem anthropologischen Blickwinkel betreiben möchte. Da bei den antiken Kulturen die Standard-Methoden der modernen „Vier-Felder-Anthropologie“ – teilnehmende Beobachtung und ethnographisches Interview<sup>4</sup> – nicht angewendet werden können, ist es wichtig, die Herausforderungen ausführlicher zu ergründen, denen sich jeder Wissenschaftler gegenüber sieht, der die römische Kultur aus einer anthropologischen Perspektive erforschen will, um die Methoden aufzuzeigen, mit denen die einzelnen Autor\_innen des Sammelbandes genau diese Herausforderungen angenommen und (hoffentlich) gemeistert haben.

1. Textualität

Man muss sich stets vor Augen halten, dass die römische Kultur eine ausgesprochene „Textkultur“ ist. Und dem ist nicht nur so, weil in der Metapher von Geertz alle Kulturen im Grunde „an ensemble of texts“ sind „which the anthropologist strains to read over the shoulders of those to whom they properly belong“<sup>5</sup>. Die römische Kultur ist deshalb eine ausgesprochene Textkultur, weil sie – abgesehen von den materiellen Spuren, die sie uns hinterlassen hat – in Form von ganzen Regalen bezeugt ist, die mit „Büchern“ in lateinischer (und manchmal in griechischer) Sprache befüllt sind. Kein Romanist kommt an der textlichen Kodifikation der römischen Kultur vorbei, nicht einmal die überzeugtesten Anhänger der Archäologie oder der materiellen Kultur. Wir sind uns des Wertes der archäologischen Funde für die Kenntnis der römischen und der antiken Welt im Allgemeinen, wie auch der Bedeutung der Welt der Bilder bewusst [...]. Das ändert jedoch nichts daran, dass sowohl das Fortschreiten der

---

<sup>4</sup> Schensul, S.L., Schensul, J.J., LeCompte, M.D., *Essential Ethnographic Methods. Observations, Interviews, and Questionnaires*, Walnut Creek (California) 1999.

<sup>5</sup> Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, 452.

archäologischen Forschung als auch die Erforschung der Welt der Bilder nicht darauf verzichten können, einen ständigen Dialog mit der Gesamtheit der „Text-Orte“, die von der römischen Kultur geschaffen wurden, zu führen. An diesen „Plätzen“ haben sich die „Urvölker“ unter Verwendung sprachlicher, stilistischer und rhetorischer Kodizes selbst dargestellt, die bereits für sich allein genommen bedeutende Charakteristika ihrer Kultur vermitteln können. In diesem Sinne arbeiten Philologen, die ihr eigenes philologisches und kritisch-literarisches Wissen auf die lateinischen „Texte“ anwenden, bereits weitgehend anthropologisch, da sie nicht nur die Literaturgeschichte, sondern auch die Kultur der Römer verstehen wollen. Diese Wissenschaftler ähneln dann plötzlich dem Geertz'schen Anthropologen, für den „doing ethnography is like trying to read (in the sense of ‘construct a reading of’) a manuscript“<sup>6</sup>. Dabei dürfen wir nicht vergessen, dass das Lesen der kulturellen „Texte“ des antiken Rom aus einem anthropologischen Blickwinkel ein guter Anreiz für den Latinisten sein kann, auch *seine eigenen* Methoden der Wiedergabe der römischen Welt zu überdenken – ein nicht zu vernachlässigender Aspekt, wie wir wissen, auch in der Konstruktion des anthropologischen Wissens.<sup>7</sup>

Der Anthropologe der Antike muss seinen Blick also zuallererst auf *Texte* richten und dabei das gesamte Spektrum der Inhalte (aber auch der Formen) erforschen, gemäß dem die Menschen der Antike sie hervorgebracht haben. Eine kurze, selbstverständlich nicht erschöpfende Auflistung umfasst zumindest folgende spezifische Textquellen [...]: an erster Stelle die Beschreibungen der kulturellen Bräuche, die wir in klassischen Texten finden, sowie die Termini, mit denen sie bezeichnet werden, wie beispielsweise bei der Untersuchung von Phänomenen wie ‚Opfer‘ oder ‚Raum‘; weiters die Diskussionen, die die Römer selbst (Varro, von dem leider nur sehr wenig, dafür aber Gehaltvolles erhalten ist, und Cicero) über viele dieser Bräuche geführt haben; die Überlegungen, die griechische Schriftsteller diesbezüglich oftmals erstaunt oder verwundert angestellt haben, und jene zeitlich bereits entfernten, oft feindseligen Charakteristika der christlichen Autoren, wie beispielsweise bei der Behandlung von Themen wie Familie, Beziehung zum Göttlichen oder zu anderen Formen des Übernatürlichen (wie der antiken Hexenkunst); außerdem die ureigensten Erzähl- und Schreibformen der antiken Schriftsteller, in ihrer Art und Weise, über die Menschen und die Welt zu „philosophieren“: zum Beispiel beim Reflektieren über diskursive Schöpfungen, wie einen rätselhaften Text oder die Metapher, oder auch über kulturelle Phänomene, wie Wirtschaft, das Verhältnis zu Tieren, Freundschaft und Austauschbeziehungen. Und so weiter und so fort, gemäß einem Spektrum an Möglichkeiten [...], die – so hoffen wir – in der Zukunft unter dem Blickwinkel, den wir vorschlagen, noch weiter entwickelt werden.

Die *Textualität* der römischen Kultur hat allerdings insofern einen sehr spezifischen Zug, als sie *abgeschlossen* ist. Im Gegensatz zu anderen Kulturen können nämlich die kulturellen Texte, die uns die Römer hinterlassen haben, nicht mehr erneuert oder erweitert werden. Das *corpus* der römischen Texte ist nunmehr versteinert, ebenso wie die Sprache, in

---

<sup>6</sup> Ibidem 10.

<sup>7</sup> Geertz, C., *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford (California) 1988; Remotti, F., *Introduzione*, in: Geertz, C., *Antropologia interpretativa*, Bologna 1988 (= ital. Übersetzung von *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York 1983); Dei, F., *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura popolare*, Lecce 1998.

der sie verfasst wurden. Es ist im Wesentlichen das Lateinische – eine mittlerweile unbewegliche Sprache, unwiederbringlich abgeschlossen im bereits Gesagten –, das für uns jeglichen Aspekt unserer Kenntnis der römischen Kultur filtert.

## 2. Die Bedeutung des Wortschatzes

Daher ist es äußerst wichtig, sich dem *Wortschatz* dieser Sprache mit weit geöffneten Augen zu nähern, um all das Andere, das Fremde, das Ungewöhnliche daran zu erkennen. Auf diese Weise werden wir – so wir es wollen – feststellen können, dass die Römer oft Konzepte ausdrückten, die auch wir haben und die wir normalerweise verwenden. Die Römer folgten dabei aber einem semantischen Weg, der sich von unserem oder auch dem der Griechen wesentlich unterscheidet. Diese Methode bietet dem Anthropologen der Antike zahllose *aphormai* – Denkansätze und Ressourcen – für Überlegungen und die Forschung [...]. Um Anthropologie *mit* den Römern zu betreiben (wie es Marcel Detienne<sup>8</sup> in Bezug auf die Griechen vorgeschlagen hat), erscheint es uns konstruktiv, von den „Eigenarten“ des Wortschatzes (so hätten es vielleicht Clyde Kluckhohn oder Clifford Geertz ausgedrückt) auszugehen, um eine besondere Bedeutung zu beleuchten und um die Kategorien zu erkennen, die eine Rolle in der Denkweise eines Menschen spielen, der Lateinisch spricht – oder auch Griechisch oder Italienisch bzw. im Denken von anderen Menschen.

Als Beispiel sei für die Römer der Vorgang gewählt, den wir als „Übersetzung“ – d.h. als das „Übertragen“ eines Textes von einer Sprache in eine andere – bezeichnen und der in verschiedenen Sprachen und Kulturen durch unterschiedliche Metaphern ausgedrückt wird. Während das Italienische, Französische und Spanische das Bild des „Hinüberführens“ (*trans + ducere*) verwenden, bevorzugt die englische Sprache die Vorstellung des „Hinübertragens“ (*translate* < *trans + latum*). Die Wörter *chāyā* und *vivartana* auf Sanskrit drücken die Idee des Übersetzens mit Hilfe des Bildes des „Schattens“, d.h. der „illusionären Erscheinung“ aus. In der Sprache der Igbo in Nigeria verbinden *tapia* und *kowa* Elemente, die das „Erzählen“ und das „Zerstören“ bezeichnen: Das Übersetzen wird also als ein Vorgang konstruiert, der zuerst „zerlegt“ und danach „erzählt“. Die Römer hingegen verwendeten die Metapher des „Drehenlassens“, des „Veränderns“ (*vertere*) und stützten sich dabei auf das kulturelle Paradigma der radikalen Wandlung oder der Metamorphose, um das Übersetzen zu erfassen. Wenn also Plautus im Prolog der *Asinaria* oder in dem des *Trinummus* behauptet, dass *Maccus vortit barbare* (*Asinaria* 11) oder dass *Plautus vortit barbare* (*Trinummus* 19), und sich dabei auf seine „Übersetzungen“ von griechischen Komödien bezieht, will er seinem Publikum zu verstehen geben, dass das Original eine echte Umwandlung erfahren hat. „Übersetzen“ im Sinne des lateinischen *vertere* impliziert, dass der fragliche „Text“ eine Identitätsveränderung erfahren und durch diesen Prozess zu etwas völlig Anderem wird: gleich wie Jupiter, der „sich“ in Plautus' *Amphitryon* in das Äußere von Amphitryon „verwandelt“ (*vertit sese*), oder wie Midas, der alles, was er berührt, in Gold „verwandelt“ (*vertit*). Zugleich verwendeten die Römer auch eine Metapher, die v.a. aus dem Bereich des Handels und des Tausches stammt, um den Vorgang des Übersetzens zu definieren. Der römische „Übersetzer“ (*interpres*) ist eigentlich

---

<sup>8</sup> Detienne, M., *Les Grecs et nous*, Paris 2005.

ein Handelsvermittler, wie die plautinische Verwendung des Begriffs sowie dessen Etymologie beweisen: Er ist eine Figur, ähnlich jener, die „mittendrin“ (*inter*) steht und dazu beiträgt, den „Preis“ (*-pretium*) zu bestimmen, den der Erwerber bezahlen muss.

### 3. Metaphern

Den Begriff der *Metapher* haben wir soeben nicht zufällig verwendet. Seit geraumer Zeit hat die Vorstellung, dass die Metapher eine Art Wissen im Allgemeinen und eine Art kulturelles Wissen im Speziellen darstellt, in der humanistischen Welt Fuß gefasst. Schon bevor George Lakoff und Mark Johnson ihre „kognitive“ Theorie der Metapher formuliert haben, die einen derart starken Einfluss auf die Geisteswissenschaften hatte, war für einen Teil der philosophischen, linguistischen und anthropologischen Forschung die Untersuchung der Metapher ein entscheidendes Element, um eine Kultur zu definieren und um die Unterschiede zwischen verschiedenen Kulturen festzustellen. Der Metapher kam eine zentrale Rolle in Giambattista Vicos Erarbeitung einer „neuen Wissenschaft“ der Kultur zu, denn sie liefert das Werkzeug, mit dessen Hilfe die Menschen die Wirklichkeit erleben; eine Auffassung, die unter anderem von Friedrich Nietzsche, Northrop Frye und Kenneth Burke aufgegriffen wurde. Der Linguist Roman Jakobson vertritt die Meinung, dass die Metapher, gemeinsam mit der Metonymie, am Ursprung jedes mündlichen Ausdrucks steht, oder vielmehr am Beginn jeder symbolischen Aktivität, einschließlich der kulturellen Darstellung. Auf dieselbe Art und Weise haben die Anthropologen Franz Boas und Paul Radin die von einer Gesellschaft verwendeten Metaphern als ebenso relevante Schlüssel erachtet, um deren Glaubenssysteme zu verstehen. In *Das wilde Denken* hat Claude Lévi-Strauss die Analyse der Metapher geradewegs ins Zentrum der ethnographischen Beschreibung gerückt und seit den 60er-Jahren glauben kulturelle, symbolische und kognitive Anthropologen, dass bestimmte Metaphern (als „dominante“ oder „Stamm-“ bzw. „Schlüsselmetaphern“ definiert) die kulturelle Bedeutung erst tatsächlich herstellen.

Dieses Bewusstsein war allerdings auch den Altertumswissenschaften nicht ganz fremd. Lange Zeit wurde die Metapher für eine vielversprechende Analysekategorie in der Sprach- und Kulturforschung gehalten, insbesondere beim Erforschen der Mythen, die so typisch sind für die „bildschöpferischen“ Griechen. Und auch in jüngster Vergangenheit haben verschiedene Wissenschaftler diese Themen aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet. Ziemlich anders zeigt sich die Situation jedoch in der romanistischen Forschung. Heutzutage hält natürlich niemand mehr die Römer für ein praktisch und pragmatisch veranlagtes Volk, das weitgehend jeder Kreativität entbehrt und eine Sprache hat, die dieselben Charakteristika aufweist – so hat beispielsweise George Granville Bradley die Behauptung, dass „the Latin is an exceedingly clear and direct language; but [...] deficient on the imaginative and picturesque side“<sup>9</sup> als absolut begründet empfunden. Obwohl diese Sichtweise nunmehr großteils überwunden ist, haben sich die Philologen der Metapher fast ausschließlich als einem literarischen Problem gewidmet und dabei oft die gemeinsamen Merkmale des metaphorischen Ausdrucks auf

---

<sup>9</sup> Bradley, G.G., *Aids to Writing Latin Prose*, London - New York 1911, 34.

Formen von Anspielung und Nachahmung reduziert, ähnlich einem spielerischen Literaturwettbewerb ohne anderweitige Bedeutung.

Und doch ist die Wortschatzebene, welche die Anthropologie am meisten interessieren könnte, die metaphorische. Eine Sprache bringt in Wahrheit oft anhand der eigenen Metaphern oft die kognitiven Formen zum Ausdruck, die die Kultur organisieren, der die Sprache angehört, ganz besonders wenn diese Metaphern in echten Netzwerken aufzutreten scheinen. Man denke bloß an das klassische Beispiel der reichhaltigen und mannigfaltigen metaphorischen Wechselbeziehung, die die englische Sprache zwischen der Darstellung von „Zeit“ und der von „Geld“ herstellt; wären Lakoff und Johnson hingegen offener für Diachronie gewesen, hätten sie ganz leicht feststellen können, dass ein analoges metaphorisches Netz auch für die Sprache und die Kultur der Römer galt.<sup>10</sup> Es wäre nicht schwierig, Beispiele für linguistisch-anthropologische Untersuchungen anzuführen, die auf dem Gebiet der Metaphorik der römischen Kultur bereits durchgeführt wurden bzw. noch durchzuführen wären. Wir verweisen an dieser Stelle auf eine ältere Studie von Bettini über die Art und Weise, wie in Rom die Dimensionen „Vorzeitigkeit“/„Nachzeitigkeit“ und „Vergangenheit“/„Zukunft“ aufgefasst wurden bzw. wie man die Kategorien „Beweis“ und „Kommunikation“ schuf.<sup>11</sup>

#### 4. Übersetzung/en

Diese hier vorgeschlagene Art von „Engagement gegenüber dem Text“ stellt auch eine konkrete Wende im Zusammenhang mit der Übersetzungspraxis dar. Anders gesagt ist es naheliegend, dass es beim Übersetzen von Texten – vor allem wenn es um besonders emotionale, spezifische Ausdrücke oder Vokabel geht – notwendig sein wird, weitest möglich die *Andersartigkeit*, das Fremde zu bewahren, das uns diese Ausdrücke vor Augen führen. Es wäre unserer Meinung nach schlichtweg ein Verbrechen, diese Nuance zu beseitigen, nur um alles modern oder gar zeitgenössisch wiederzugeben. Wir denken dabei nicht an berühmte Camouflage-Fälle – wie Pasolini, der den *Miles gloriosus* in den römischen Dialekt übersetzte –, die derart offenkundig sind, dass sie sich sofort als das zu erkennen geben, was sie wirklich sind: keine Übersetzung, sondern bloß eine Anspielung auf das Original, die in einem völlig neuen Text resultiert. Wir denken hier vielmehr an etwas, das wir als tägliche Verflachung bezeichnen würden, die Gewohnheit, die Übersetzung daneben stehen zu haben, bei der nicht gezögert wird, den Ausgangstext abzurunden, aufzulösen und zu verschieben, nur um einen akzeptablen Satz in der Zielsprache zu erreichen. Als Beispiel sei das Wort *monstrum* angeführt: Dieser Terminus bezeichnet das „Phänomen“, das die Römer „warnt“ (*monet*), dass die Götter wütend sind, und zwar innerhalb eines kulturellen Paradigmas, in dem ein außergewöhnliches Ereignis als ein von der Gottheit gesandtes „Zeichen“ verstanden wird. In dieser Übersetzungsart wird das *monstrum* aber ganz einfach ein „Monster“ sein. „Ist das etwa ein Problem?“, würde sofort der „glättende“ Übersetzer fragen, „ist es nicht sogar dasselbe Wort?“ Diesbezüglich stimmen wir mit dem überein, was Antoine Berman schon vor ein paar

---

<sup>10</sup> Lakoff, G., Johnson, M., *Metaphors We Live By*, Chicago (Ill.) 1980, ital. Übersetzung: *Metafora e vita quotidiana*, Milano 2005, 25-27; Johnson, M., *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago (Ill.) 1993.

<sup>11</sup> Bettini, M., *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma 2005<sup>5</sup>, 127 ff.

Jahren in seiner berühmten Monographie über das Übersetzen vorgeschlagen hat.<sup>12</sup> In erster Linie ist eine Öffnung gegenüber dem Anderen nötig, die Bereitschaft, das Fremde in der eigenen Sprache anzunehmen: alles in allem – um es in den Worten von Berman auszudrücken – eine echte „Erziehung zur Andersartigkeit“. Eine auf diese Weise verstandene Übersetzung ahmt nicht nach und täuscht nicht vor, sondern deckt auf. Und sie verwandelt sich nicht nur in ein „Hotel der Ferne“, wie es Berman formulierte, sondern in die Grundlage einer Anthropologie der Antike.

Der liebe Gott steckt also nicht nur im Detail, wie Aby Warburg<sup>13</sup> sagte: wie wir gesehen haben, steckt er auch in metaphorischen Konstruktionen, in Wörtern und manchmal sogar in Suffixen. Die sorgfältige Untersuchung eines Suffixes – die Art von Stämmen, an den es sich vorzugsweise anschließt; das Netz an Bedeutungen, das diese Elemente miteinander verbindet; die semantischen Klassen, die auf diese Weise entstehen – kann uns die *aphormai* liefern, die uns erkennen lassen, auf welche Art und Weise die Römer bestimmte kulturelle Darstellungen verstanden. Es ist nicht einfach, ein Suffix „komisch“ im Sinne von Kluckhohn oder von Geertz zu finden, das räumen wir gerne ein, oder zumindest ist es das nicht für alle; aber wir können garantieren, dass man interessante Überraschungen erleben wird, wenn man es ernsthaft versucht.

Nehmen wir zum Beispiel das Suffix *-bula*, das in einem für die römische Kultur äußerst bedeutsamen Wort vorkommt, nämlich in *fabula*, das sich aus dem Verb *fa-ri* „sagen“, „sprechen“ ableitet. Mit *fabula* bezeichneten die Römer im Wesentlichen das Wort, die Rede, die Erzählung. Auf den ersten Blick fällt auf, dass das Suffix, mit dem dieses Substantiv gebildet wird, äußerst selten auftritt. Es kommt nämlich nur in folgenden Wörtern vor: in *su-bula* „Ahle“ (von *su-ere* „nähen“, einem Instrument, das von Schustern verwendet wird), in *fi(g)-bula* „Schnalle“ (von *fig-ere* „stecken“), in *mandi-bula* „Unterkiefer“ (wörtlich „Kauwerkzeug“, von *mand-ere* „kauen“) sowie in *tri-bula* (*tribulum*) „Egge, um Korn zu dreschen“ (von *tri-* bzw. *ter-o* „schlagen, treten, abnutzen“). Daraus lässt sich ableiten, dass im Lateinischen das Suffix *-bula* das „Instrument“ bezeichnet, mit dem die vom Verb ausgedrückte Handlung ausgeführt wird. Aber nicht nur. Es fällt auf, dass dieses Suffix immer verwendet wird, um „Instrumente“ zu bezeichnen, die beim jeweiligen Material in die Tiefe gehen können, es mit „Spitzen“ (*subula, fibula*) oder „Zähnen“ (*mandibula, tribula*) bearbeiten. In diesem Fall erfüllt das Suffix eine Funktion, die die Linguisten als „submorphemischer Differenzierer“ definieren: d.h. als eine Gesamtheit an Phonemen, die mehreren Wörtern gemein ist und als solche eine semantische Affinität zwischen diesen ausdrücken kann.<sup>14</sup> Ahle, Schnalle, Unterkiefer und Egge sind alles Instrumente mit Spitzen oder Zähnen, mit denen sie kraftvoll auf ihr jeweiliges Objekt einwirken – und es sind alles Nomina, die im Lateinischen auf *-bula* enden. Es zeigt sich uns also auch die *fabula* – die „Erzählung“ der Römer – als ein „Instrument“, das auf das Material des *fari*, des „Sprechens“ bis in die Tiefe einwirkt und das in der Lage ist, das Objekt bis in die Tiefe zu ändern. Von diesen *aphormai* ausgehend lässt

---

<sup>12</sup> Berman, A., *La traduction et la lettre, ou, L'auberge du lointain*, Paris 1999, ital. Übersetzung: *La traduzione e la lettera, o l'albergo della lontananza*, Macerata 2003, 57 ff.

<sup>13</sup> Warburg, A., *Ausgewählte Schriften und Würdigungen* (Hg. D. Wuttke), Baden-Baden 1980, 623-625.

<sup>14</sup> Jakobson, R., Waugh, L., *The Sound Shape of Language*, Bloomington 1979, ital. Übersetzung: *La forma fonica della lingua*, Milano 1984, 209 ff.

sich nun eine interessante Überlegung darüber anstellen, was *fabula* für die Römer wirklich bedeutete, und gleichzeitig über die Art und Weise, wie sie das darstellen, was wir heute als „Rede“ oder „Erzählung“ definieren (vgl. dazu die Dissertation von Ferro<sup>15</sup>).

## 5. „Emisch“ und „etisch“

Das sind also die Gründe, weshalb den lexikalischen „Sonderheiten“ ein Ehrenplatz im Feldbuch des römischen Anthropologen zukommen muss. Vor allem wenn der Wortschatz in einen weit größeren Zusammenhang mit Metaphern und Texten gebracht wird, bietet er *aphormai*, die den Anthropologen der Antike definitiv in das „Innere“ der römischen Kultur führen können: Sie ermöglichen ihm nämlich, die Kultur mit Augen zu betrachten, ähnlich denjenigen, die die Träger dieser Kultur waren.

Diese Herangehensweise – nämlich die Römer mit *ihren* Augen zu betrachten – ist vielleicht die interessanteste Lektion, die uns die jüngere Anthropologie erteilt hat: Man sollte beim Beschreiben und Interpretieren von Kulturen weitestgehend Konzepte verwenden, die „nahe an der Erfahrung“ ihrer Träger sind. D.h. man sollte versuchen, weniger allgemeine Kategorien oder Modelle zu verwenden bzw. solche, die aus dem intellektuellen Horizont des Betrachters selbst stammen, und stattdessen Formen und Vorstellungen den Vorzug geben, die dem Horizont der „Einheimischen“ angehören.<sup>16</sup> Um dieselbe Art von Gegensätzen auszudrücken – erfahrungsnah/erfahrungsfern, dem Horizont des Beobachters angehörig/dem Horizont der Einheimischen angehörig – können wir noch auf eine Kategorie zurückgreifen, die vor über einem halben Jahrhundert von Kenneth Lee Pike geschaffen wurde, und die sich in den darauffolgenden Jahrzehnten die sogenannte „neue Ethnographie“ zu eigen gemacht hat. Gemäß diesem gedanklichen Ansatz gibt es beim Untersuchen von Kulturen zwei verschiedene Forschungsebenen, die mit den Begriffen „etisch“ vs. „emisch“ bezeichnet werden können. Die erste besteht aus Konzepten, die gewissermaßen als universell gelten, von *außen* in die Untersuchung eingeführt werden und auf die Gedankenwelt des Beobachters anspielen; die zweite Ebene hingegen legt den Schwerpunkt auf die Art und Weise, die Kultur aus der Perspektive von jemandem kennenzulernen, der Teil dieser Kultur ist, eine Definitionsweise von *innen*, nicht von außen.

Wenn wir uns dazu entschließen, unsere Aufmerksamkeit auf die Art und Weise zu richten, in der die Römer die Übersetzung (eine „Metamorphose“ oder einen „Kompromiss“) bzw. das Monster (eine „Warnung“) darstellen, versuchen wir uns also auf die Ebene der „emischen“ Analyse zu begeben, d.h. uns so weit wie möglich der Erfahrung der „Einheimischen“ anzunähern. Anstatt die Übersetzung der Römer zu beschreiben, indem man deren größere oder kleinere Übereinstimmung mit den Originalen misst, entscheiden wir uns dafür, zwischen den Zeilen der Texte – und zwischen den Buchstaben des Wortschatzes – zu stöbern, um auf „emische“ Art und Weise herauszufinden, wie die Römer das Übersetzen verstanden. Natürlich dürfen nicht einmal die Anthropologen der Antike hoffen, Interpretationen zu geben, die rein und ausschließlich auf Konzepten basieren, die „nahe an der

---

<sup>15</sup> Ferro, L., *Intorno a fabula. Ricerca sull'efficacia di una parola screditata*, Siena 2006, 50 ff.

<sup>16</sup> Vgl. Geertz, C., *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983, ital. Übersetzung: *Antropologia interpretativa*, Bologna 1988, 71-90.

Erfahrung“ der antiken Völker sind, – und vermutlich sollen sie es auch gar nicht versuchen. Es könnten daraus unter Umständen Rekonstruktionen resultieren, die jener „Ethnographie der Hexerei, geschrieben von einer Hexe“ ähneln, vor der schon Clifford Geertz warnte (wobei er sich genauso wenig eine „Ethnographie der Hexerei, geschrieben von einem Geometer“ wünschte<sup>17</sup>). Die Aufgabe des Anthropologen der Antike besteht, wie die jedes anderen Anthropologen, darin, ein Gleichgewicht zwischen den beiden Momenten zu finden, indem er die Forschung auf der „emischen“ Ebene um die unvermeidlichen, oder vielmehr notwendigen Instrumente ergänzt, die die „etische“ Betrachtungsweise bietet. Für die Römer ist die Übersetzung eine „Metamorphose“ (*vertere*) bzw. eine „Vermittlung“, die im Raum der wirtschaftlichen Ausdrucksformen stattfindet (*interpret* und entsprechende kulturelle Metaphern). Aber wären wir zu dieser Schlussfolgerung gelangt, einerseits ohne den Nachdruck, mit dem die *translation studies* die Frage gestellt haben, was „übersetzen“ bedeutet; und andererseits ohne das konkrete Corpus von „Übersetzungen“, das uns die Römer hinterlassen haben – von den Fragmenten von Livius Andronicus‘ *Odyssee* über die Werke der Komödientheater bis hin zu Catulls *Locke der Berenike* – und damit all den Fragen, die über die Beschaffenheit dieser Texte und ihr Verhältnis zu den Originalen gestellt wurden. Dieses Beispiel zeigt die Notwendigkeit, die emische Dimension des antiken Wortschatzes nicht nur um die etische der modernen Kategorien zu ergänzen, sondern auch um die schriftlichen Darstellungen allgemeineren Charakters, die mit ihr in Verbindung gebracht werden können, oder von denen, wie in diesem Fall, umgekehrt die Erforschung der „Merkmale“ ausgehen kann. Im Fall der Übersetzung kann die Frage sowohl „Warum bezeichnen die Römer die Übersetzung als ‚Metamorphose‘?“ lauten, als auch – wie wir weiter oben bezüglich der Übersetzungen von Plautus und Terenz schon angedeutet haben – „Warum kommen uns die Übersetzungen der Römer so ‚frei‘ vor?“ Zwei Fragen, auf die es eine einzige Antwort gibt.

Wenn wir nun zum Thema der „etischen“ Ebene bei der Betrachtung der Antike zurückkehren, gibt es nicht den geringsten Zweifel, dass sich ein Forscher, der sich nur auf diese Ebene beschränkt, in einem Netz von Abstraktionen verfängt. Dafür gibt es zahlreiche Beispiele. Eines aus dem Bereich des Wortschatzes wäre, wenn jemand behauptet, dass die Lateiner den „Sohn“ als *filius* bezeichneten, weil er „saugte“ (von *dhe-* „saugen“) und die Frau als *mulier*, weil sie „schwach“ sei.<sup>18</sup> Durch das Anstellen einer einfachen „emischen“ Überlegung – vielleicht hätte auch gesunder Menschenverstand genügt – hätten derartige Interpretationen vermieden werden können. Als der *filius* von Titus Manlius Torquatus – ein authentisches *exemplum* dafür, was die Römer unter *filius* in Bezug auf den eigenen *pater* verstanden – den Anführer der Reiter von Tusculum im Duell tötete, dürfte er schon eine Zeitlang nicht mehr gesäugt worden sein. Und was hatten die leuchtend roten Sabinerinnen Schwaches an sich? Wenn dies die Gefahren sind, die ein rein „etischer“ Zugang – der auf das Forschungsobjekt Kategorien anwendet, die einfach „natürlich“ erscheinen – für die Altertumswissenschaftler birgt, dann trifft es ebenso zu, dass eine rein „emische“ Wahl Gefangene ihrer Bildung aus ihnen macht. „Ich kenne die Herkunft und die Bedeutung von *vertere*“, würde der Gelehrte zur Übersetzung der Römer sagen, „es kommt vom Stamm *ver-*,

<sup>17</sup> Ibidem, 71 ff.

<sup>18</sup> Devoto, G., *Il linguaggio d'Italia. Storia e strutture linguistiche dalla preistoria ai nostri giorni*, Milano 1974, 41.

der ‚umwandeln‘ bedeutet – aber diese Information lässt mich kein bisschen *weiterkommen*.“ Es ist also auch die „etische“ Ebene wichtig; genauso wie die „emische“. Clifford Geertz hat geschrieben, dass „the trick is not to get yourself into some inner correspondence of spirit with your informants“<sup>19</sup>: eine Maxime, die wir uns immer wieder vor Augen führen sollten, um uns Altertumswissenschaftler davor zu warnen, zu sehr mit unseren Lexika und unseren Handbüchern zu verschmelzen.

Gleichwohl meinen wir, dass die Anstrengungen des Anthropologen der Antike in erster Linie in die „emische“ Richtung zielen müssen. Er sollte versuchen, von Antworten und Interpretationen Abstand zu nehmen, die seiner eigenen intellektuellen Erfahrung entspringen, und stattdessen, was oft nicht einfach ist, Sichtweisen einnehmen, die „nahe an der Erfahrung“ der Römer sind. Aber warum ist es eigentlich so relevant, diese Mühen auf sich zu nehmen? Warum sollte man zuerst auf den „emischen“ Denkansatz zielen und nicht auf den „etischen“?

Wie wir bereits erwähnt haben, ist der „etische“ Denkansatz aus zwingenden Gründen der näherliegende, denn er beruft sich auf die Denkmuster, die uns eigen sind und die wir selbst üblicherweise oder sogar unbewusst anwenden. Als solcher ist der „etische“ Denkansatz auch der heimtückischere, denn er bringt uns dazu, den Forschungsgegenstand klar zu stellen und zu vereinheitlichen. Aber nicht nur das, der „etische“ Denkansatz ist auch der egoistischere, wenn man dies so sagen kann, denn er verleitet dazu, die Erfahrungen anderer den eigenen anzupassen. Im Gegensatz dazu treibt die „emische“ Spannung die Forschung voran, denn sie konzentriert sich auf das schwierig zu Entziffernde, wie es alle Dinge sind, die uns *nicht* eigen sind. Sie stimuliert somit die Hermeneutik und lässt sie nicht über dem Offensichtlichen oder Altbekanntem einschlummern. Des Weiteren ist die Entscheidung für das „Emische“ auch altruistischer als die für das „Etische“, denn sie tendiert nicht dazu, die erforschte Kultur den eigenen Denkkategorien anzupassen, sondern versucht, die Spezifität herauszuarbeiten und zu erhalten. Der „emische“ Ansatz ist alles in allem einerseits von einem hermeneutischen Standpunkt aus betrachtet stärker, andererseits erweist er sich auf bestimmte Art und Weise als feiner als der „etische“. An dieser Stelle sieht sich der Altertumswissenschaftler einem Problem gegenüber, das noch näher darzulegen ist.

Die Aufgabe, die Römer anhand ihrer eigenen Kategorien zu interpretieren, wäre – paradoxerweise – recht einfach, wenn wir es mit einer noch existierenden Kultur zu tun hätten, die noch neue Informationen über sich selbst liefern kann und nicht nur die, die bereits zur Verfügung stehen. Nicht von ungefähr ist kürzlich die Idee vorgebracht worden, den „etischen“ Denkansatz weiter aufzuteilen und zwei Momente zu unterscheiden: die Interpretation des „Emischen“ anhand der Produktion von Felddaten und die anthropologische Überlegung über das „Emische“, sobald es in Daten festgehalten wurde.<sup>20</sup> Bei der römischen Kultur ist diese Bedingung – die Produktion von Felddaten – jedoch nicht gegeben, oder zumindest nur sehr selten. Die Suche nach einer „erfahrungsnahen“ Beschreibung bezüglich jeder nur denkbaren Sache im römischen Kontext entspricht in Wahrheit einer Interpretation: man kann römische „emische“ Anthropologie ganz einfach nicht ohne *Philologie* betreiben. In dieser Hinsicht ist zu betonen, dass sich im Fall der Anthropologie der Antike die Aufgabe der philologischen

---

<sup>19</sup> Geertz, *Local Knowledge*, 58.

<sup>20</sup> Olivier de Sardan, J.-P., *Émique*, in: *L'Homme* 147 (1998) 151-166; vgl. Calame, C., *L'histoire comparée des religions*, in: *Comparer les comparatismes* (Hg. M. Burger, C. Calame), Paris - Milano 2006, 209-235.

Hermeneutik nicht darauf beschränkt, eine Verbindung zwischen dem „lokalen Detail“ und der „globalen Struktur“ herzustellen – d.h. die notwendige Dialektik zwischen der „etischen“ und der „emischen“ Ebene zu schaffen – wie es bei der Anthropologie im Allgemeinen zu passieren scheint.<sup>21</sup> Der Anthropologe der Antike arbeitet bereits in dem Moment philologisch, in dem er das „Emische“ *schafft*, nicht erst dann, wenn es darum geht, daraus etwas Allgemeines abzuleiten. Die Information, dass die Römer die Übersetzung als ein „Vermitteln“ aufgefasst haben, – ein ausgesprochen „emisches“ Faktum – ist bereits für sich genommen ein *Produkt* der philologischen Hermeneutik.

Paradoxerweise müsste das Postulat, in der Erforschung von Kulturen die „emische“ Ebene zu bevorzugen, unter den Altertumswissenschaftlern als selbstverständlich angenommen werden. Wie wir weiter oben schon ausgeführt haben, spielen wir nicht nur auf die sprachliche (und noch viel weniger nur auf die lexikalische) Struktur der römischen Kultur an, sondern im weiteren Sinne auf die Gesamtheit der kulturellen Produkte, die uns aus der Antike überliefert sind: an erster Stelle literarische Texte, aber auch kulturelle Darstellungen und Bräuche in Bezug auf Religion, Wirtschaft, Bilder, Raum und so weiter. Vor über zwei Jahrhunderten hat Christian Gottlob Heyne das Paradigma des *genius*, des „Geistes“ der Antike in die Altertumswissenschaften eingeführt: diesen müsse man von *innen* heraus erfassen, wenn man die Antike wirklich verstehen wolle. Für Heyne bestand „die erste Regel der Hermeneutik der Antike“ in der Notwendigkeit, jedes einzelne Werk „nach jenen Vorstellungen und jenem Geist“ zu beurteilen, „mit denen es vom antiken Autor verfasst wurde“. In diesem Zusammenhang muss betont werden, dass Heyne innerhalb seines großartigen Projekts – nämlich den verlorenen *genius*/Geist der Antike wiederzugewinnen – auch der Terminologie der Antike eine große Bedeutung beigemessen hat; d.h. er verwendete die „Worte“ der klassischen Sprachen – die Blickwinkel, die sie liefern, oder die Unsicherheiten, die sie vermitteln –, um sich mit den Denkweisen der Römer und Griechen auseinanderzusetzen. [...] All das erinnert stark an die Bedenken, die zahlreiche Altertumswissenschaftler heute bezüglich der „Historizität“ (wir könnten sie nun auch den „emischen“ Charakter nennen) ihrer Untersuchungen äußern.

Bekanntermaßen setzen sich unsere Studien im Allgemeinen das Ziel – manchmal wird es als so selbstverständlich vorausgesetzt, dass es oft nicht einmal explizit erwähnt wird – Beschreibungen oder Interpretationen der antiken Kulturen zu geben, die so weit wie möglich ihrem historischen Kontext entsprechen. Oder stimmt es etwa nicht, dass auch für uns die Baukunst von Paestum – wie Alkmans Lyrik oder Vergils *Aeneis* – dem historischen Kontext „zurückgegeben“ (so sagt man doch) werden müssen? Betrachtet, verstanden oder interpretiert, indem sie mit allem in Bezug gesetzt werden, was wir über jene ferne Zeit wissen? Wenn ein Wissenschaftler dafür kritisiert wird, dass er die römische Kultur „ahistorisch“ interpretiert habe, wird ihm üblicherweise nicht vorgeworfen, einen inhaltlichen Fehler begangen zu haben, sondern vielmehr eine Darstellung gegeben zu haben, die nicht dem (vermuteten) historischen Kontext der jeweiligen Epoche gerecht wird. Die Altertumswissenschaftler müssten bzw. möchten also in erster Linie „emisch“ forschen. Aber geschieht dies auch tatsächlich?

---

<sup>21</sup> Vgl. Geertz, *Local Knowledge*, ital. Übersetzung: *Antropologia interpretativa*, 71-90.

In Wahrheit sind die Rekonstruktionen der antiken Kultur trotz des ganzen „emischen“ Historismus oft extrem „etisch“ in dem Sinne, dass wir Altertumswissenschaftler in unseren jeweiligen Forschungen Konzepte und Kategorien verwenden, die sehr stark und ausschließlich auf *unsere* intellektuellen Modelle zurückgreifen. Oder anders formuliert: Die Sichtweise des Beobachters, mit all ihren Implikationen der zeitgenössischen Erfahrung, wiegt schwerer als die, die aus dem Inneren der einzelnen Werke stammen könnte bzw. müsste. Auch ohne auf das Paradoxon der „zu stillenden“ Kinder und der „schwachen“ Frauen zu sprechen zu kommen, lässt sich nicht leugnen, dass bei der Beschreibung der Gesellschaft oder der Literatur des antiken Rom oft auf Begriffe wie „Volk“, „Aristokratie“, „Freiheit“, „Kapitalismus“ oder „Kommunikation“, „Propaganda“, „Ideologie“ und so weiter zurückgegriffen wird. Ohne dass auch nur im Geringsten die Frage gestellt wird, ob bzw. wie die Römer ähnliche Ausdrücke verwendet hätten, um über dieselben Dinge zu sprechen. Sobald man beispielsweise aus der *Aeneis* „einen großartigen Versuch einer Rechtfertigung der Geschichte, aber auch den Beweis dafür, dass man die Geschichte nicht rechtfertigen kann,“ machen möchte (wie man manchmal lesen kann), hat man den Eindruck, eine falsche Note zu hören. Konnten etwa die Römer, und Vergil selbst, auch nur den Hauch einer Vorstellung von „Geschichte“ in diesem Sinn haben? Wohl kaum, es sei denn, dass sie durch die Lektüre der *Sibyllinischen Bücher* die Philosophie von Hegel, Marx und Croce erahnen hätten können. Um nicht die vielen Gelegenheiten zu erwähnen, in denen wir Altertumswissenschaftler unser Besserwissen [...] auf die antiken Quellen anwenden. Wir alle kennen die Gewohnheit, *unsere* Interpretation eines bestimmten Phänomens ohne viel Federlesens an die Stelle der Interpretation zu setzen, die von den Quellen selbst gegeben wird: unter der stillschweigenden Annahme, dass die Menschen der Antike nicht in der Lage waren, sich selbst zu beschreiben oder zu verstehen, und dass es notwendig war, auf uns „Moderne“ zu warten, um den „wahren“ Sinn ihrer Kultur zu entdecken. In unseren Augen scheinen Texte wie Plutarchs *Quaestiones Romanae* eine Reihe falscher Antworten auf eine schlecht gestellte Frage zu sein. Es muss wohl nicht erwähnt werden, dass von diesem Standpunkt aus gesehen das Besserwissen den schlimmsten Missbrauch des „Etischen“ über das „Emische“ darstellt.

Aber ist der Leser – und damit meinen wir den Adressaten unserer linguistischen, historischen oder literarischen Beschreibungen der römischen Welt – wirklich zufrieden mit den „etischen“ Bildern, die ihm so oft geboten werden? Zumindest nach Meinung Paul Veynes ist dem nicht so. In seiner Antrittsvorlesung am Collège de France hat der berühmte Historiker betont, dass in derartigen Fällen tatsächlich

the reader is a bit confused, because he sees clearly that Roman law or Roman imperialism are not the same as the Code Napoleon or Athenian imperialism. [...] The reader feels obscurely that the Roman Conquest [...] is something which is strange and which resembles nothing else. The reader feels no less obscurely that the attitude of the Roman jurist interpreting law resembles only externally that of a modern jurist doing the same thing.<sup>22</sup>

Die von Veyne gewählten Beispiele sind natürlich rein historischer Natur. Aber dasselbe könnte auch für eine literarische oder ganz allgemein kulturelle Analyse gelten. Zum Beispiel im Fall der Elegien von Propertius, in denen die Liebe zu Cynthia *nicht* dasselbe ist wie die Liebe

---

<sup>22</sup> Veyne, P., *The Inventory of Differences*, in: *Economy and Society* 11 (1986), 187-188.

von Petrarca zu Laura; oder im Fall von Plautus' *Amphitryon*, in dem der Verlust der Identität von Sosia und Amphitryon *nicht* auf dieselbe Art und Weise zu verstehen ist wie in Dostojewskis *Doppelgänger*. Aber waren nicht etwa beide – Properz und Petrarca – Dichter und verliebt? Worin besteht also der Unterschied? Julien Benda, der über Properz schrieb, ging sogar so weit „une psychologie fondamentale et préalable de l'homme de lettres, laquelle serait à trouver, et dont l'histoire littéraire ne serait ensuite, derrière son apparente liberté, que le développement logique“<sup>23</sup> zu behaupten. Dies soll heißen, dass Liebende, wenn sie dichten, alle gleich sind, und dass Liebesgedichte immer Liebesgedichte sind. So, wie der Verlust der Identität in allen Teilen der Welt und in allen Epochen (so wird angenommen) dieselben Gefühle von Angst, Beklemmung und Ohnmacht auslöst – dies versichern uns Psychologen und Neurologen, selbstverständlich an der Seite der Befürworter der „thematischen Kritik“. Sollten Sosia und Goljadkin also nicht zur selben Kategorie gezählt werden? Es sind genau diese Denkschemata, die die Anthropologen der römischen Antike hinter sich lassen müssten. Um sich auf die Suche zu begeben nach ihren „emischen“ und vergleichenden *aphormai* und um unter den Eigenarten der Römer zu stöbern.

---

<sup>23</sup> Benda, J., *Properce ou les amants de Tibur*, Paris 1928, 22-23.

MIT DEN RÖMERN  
Eine Anthropologie der Antike

Vergleich/barkeit

Maurizio Bettini

aus dem Italienischen übersetzt

von

Marlene Peinhopf

1. Griechen und Römer im Vergleich

Aus seinem kurzen Exkurs über die *mores* der Römer und der Griechen, mit dem er sein berühmtes Werk (*Liber de excellentibus ducibus exterarum gentium, praef.* 1 ff.) einleitet, zieht Cornelius Nepos einen sehr interessanten Schluss: Man darf die Sitten und Bräuche anderer nicht verurteilen, nur weil sie sich von unseren eigenen unterscheiden. „Das Unterscheidungskriterium zwischen anständig und unanständig (*honestataque turpia*) – schrieb er – ist nicht bei allen gleich und alles muss gemäß dem Brauch der Vorfahren beurteilt werden (*omnia maiorum institutis iudicari*).“ Nepos' Überlegungen bewegten sich entlang eines Weges, der – seinerzeit beschränkt von Herodot und in der Folge ausgetreten von der Sophistik – über Michel de Montaigne bis zum „kulturellen Relativismus“ von Melville Herskovits führte.<sup>24</sup> Uns interessiert natürlich die *Methode*, die Nepos angewandt hat. Um seine relativistische Position zu verteidigen, schreckt der Autor nicht davor zurück, Römer und Griechen miteinander zu vergleichen und das bei Themen, die alles andere als zweitrangig sind, wie z.B. das Ehrerecht, das männliche und weibliche Sexualverhalten und die Vorstellung von „Ehre“. Nepos ist somit der erste vergleichende Anthropologe der römischen Antike. Ein *civis Romanus* richtet seinen Blick auf Griechenland, um mit Hilfe eines Vergleichs die „Unterschiede“ herauszufinden, die zwischen diesen beiden Kulturen bestehen.

Wie in einem Spiegelkabinett findet man über ein Jahrhundert später einen Griechen wieder, der seinerseits auf Rom blickt und einen symmetrischen Vergleich zieht. In seinen

---

<sup>24</sup> Bezüglich Herodot siehe v.a. die berühmte Episode, in der Dareios die Griechen und die indischen Kalatier in Hinblick auf ihre jeweiligen Begräbnisriten vergleicht (*Historiae* 3.38.3-4); Themen, die jenen von Nepos ähneln und in einem analogen Zusammenhang erwähnt werden – die Relativierung des „Schönen“ (*kalón*) und des „Hässlichen“ (*aischrón*) – kommen auch in einer sophistischen Schrift eines anonymen Autors vor, die üblicherweise *Dissoi logoi* bezeichnet wird und von Diels und Kranz herausgegeben wurde (frag. 90.2 ff. D.-K.). Vgl. Montaigne, M. de, *Essais*, Paris 1588, ital. Übersetzung: *Saggi*, a cura di F. Garavini, Milano 1970, 140-161, 268-285; Herskovits, M.J., *Man and His Works*, New York 1948. Bezüglich des Oszillierens im Denken Montaignes zwischen kulturellem Relativismus und dem Glauben an die Existenz einer gemeinsamen Grundlage des „Verstandes“ vgl. v.a. Todorov, T., *Nous et les autres*, Paris 1989, ital. Übersetzung: *Noi e gli altri*, Torino 1991, 40-55; Remotti, F., *Noi, primitivi*, Torino 1990, 56-78. Vgl. Bettini, M., *Le orecchie di Hermes*, Torino 2000, 246 ff.

*Quaestiones Romanae* untersuchte Plutarch genau einige Bräuche der Quiriten, die er persönlich ganz einzigartig fand: die Rückkehr der Totgeglaubten (die das Haus nicht durch die Tür betreten konnten wie alle anderen, sondern sich durch das *impluvium* herunterlassen mussten), die den römischen Frauen auferlegte Pflicht, ihre männlichen Verwandten auf den Mund zu küssen, und so weiter und so fort. Der Text von Plutarch ist aufgebaut wie eine Abfolge von Fragen – echte aristotelische *problēmata* –, auf die der Autor in Antwortform verschiedene mögliche Interpretationen der einzelnen Bräuche oder Verhaltensweisen folgen lässt. Dieser „pluralistische“ Interpretationsstil – bei dem auf die anfängliche Frage eine Vielzahl an Antworten folgt, ohne dass dabei jedoch die eine oder andere begünstigt würde – hat sich das Lob von Claude Lévi-Strauss verdient, der zu seiner Zeit in Plutarch einen Wegbereiter der strukturalen Analyse erkannte.<sup>25</sup> Am interessantesten, zumindest meiner Ansicht nach, ist jedoch die Tatsache, dass Plutarch beim Interpretieren der verschiedenen „problematischen“ römischen Bräuche nicht zögerte, sie mit den Gegebenheiten bei den Griechen zu vergleichen. Er zitiert nämlich als Entsprechungen zu den römischen Bräuchen nicht nur die hellenischen, die ihm bekannt waren,<sup>26</sup> sondern sogar die Bräuche „seiner“ Griechen, der Böoten aus Chaironeia, oder die Gewohnheiten des Heiligtums von Delphi, dessen Priester er gewesen war (*Quaestiones Romanae* 16.267d; 23.269b). Als guter Anthropologe vergleicht Plutarch vor allem sich selbst mit der „anderen“ Kultur.<sup>27</sup>

Wie dem auch sei, Nepos auf der einen Seite und Plutarch auf der anderen beweisen, dass es möglich war, eine vergleichende Anthropologie zu betreiben, sowohl für einen Römer als auch für einen Griechen. Das Problem liegt daher woanders. Können wir Wissenschaftler von heute denselben Weg beschreiten? Indem wir allerdings nicht nur die Römer mit den Griechen vergleichen, so wie es uns die Menschen der Antike gelehrt haben, sondern auch mit anderen Kulturen? Verweilen wir zunächst kurz bei zwei aufeinanderfolgenden Epochen unserer Geschichte: einer bedeutenden und einer weniger bedeutenden, die aber dennoch relevant ist für die Frage, die wir uns gestellt haben.

## 2. Die Renaissance als ein Vergleichsphänomen

In der allgemeinen Wahrnehmung werden der Humanismus und die Renaissance als jene außergewöhnliche Epoche dargestellt, in der die griechische und die römische Kultur „wiederentdeckt“ wurden, vor allem durch minutiöse, oder gar fanatische Forschungen, die unzählige Gelehrte und Literaten in den Bibliotheken ganz Europas durchführten, um antike Texte ausfindig zu machen, die bis dahin kaum oder gar nicht bekannt waren; weiters durch den Strom griechischer Handschriften, die aus dem verblühenden Byzanz stammten; und schließlich aufgrund des steigenden Interesses, von Seiten der wohlhabenden und gebildeten

---

<sup>25</sup> Lévi-Strauss, C., *Mythologiques*. IV: *L'homme nu*, Paris 1971, ital. Übersetzung: *Mitologica*. IV: *L'uomo nudo*, Milano 1974, 42, in Bezug auf Plutarch, *De Iside et Osiride* 45.369a; zur „instabilité du sens“ als Charakteristikum der plutarchischen Forschung vgl. Fontenay, E. de, *Le silence des bêtes*, Paris 1998, 171.

<sup>26</sup> Vgl. zum Beispiel Plutarch, *Quaestiones Romanae* 7.265e (Solonisches Gesetz), 10.266e (Satz des Pythagoras), 15.267c (spartanischer Sprachgebrauch) etc.

<sup>27</sup> Piazzini, C., *Plutarco «antropologo»*. *Le Quaestiones Romanae*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Siena 2005.

Bevölkerungsschichten, an Statuen, Münzen und Resten von Kunstwerken aus der römischen Antike, um diese in ihren Privatsammlungen zu präsentieren. Aber ging es nur darum?

In der antiken Literatur und Kunst hat die Renaissance in Wahrheit nicht nur Gedanken, Begriffe oder Bilder gefunden, die man für verloren geglaubt hatte und von denen man sich für die eigene kulturelle Produktion inspirieren lassen konnte. Wie Claude Lévi-Strauss geschrieben hat, hat die Renaissance in der klassischen Literatur auch „das Mittel“ entdeckt, „ihrer eigenen Kultur eine Perspektive zu geben, indem sie die zeitgenössischen Anschauungen mit denen anderer Zeiten und anderer Orte verglich“.<sup>28</sup> Griechen und Römer dienten nicht nur als Modelle in der Literatur, in der Geisteshaltung oder in der Kunst, sondern auch als Vergleichsmaßstab für das, was *wir* sind, und für das, was *wir* denken. Daher hat Lévi-Strauss in Bezug auf die Gegenwart geschrieben:

Diejenigen, die den humanistischen Unterricht kritisieren, wären im Unrecht, wenn sie sich darüber täuschten: beschränkte sich das Erlernen des Griechischen und Lateinischen auf den ephemeren Erwerb der Rudimente toter Sprachen, dann würde es nicht viel nützen. Doch [...] durch die Sprache und die Texte hindurch erschließt sich dem Schüler eine intellektuelle Methode, nämlich die der Ethnographie, die ich gern die Technik der Verfremdung (*dépaysement*) nennen möchte.<sup>29</sup>

Es ist nicht auszuschließen, dass Lévi-Strauss beim Ausformulieren seines Gedankens über die Renaissance auch den berühmten Brief im Hinterkopf hatte, den Niccolò Machiavelli am 10. Dezember 1513 an Francesco Vettori adressiert hatte. Jeder erinnert sich daran, dass Machiavelli – im Exil von Florenz – abends, nachdem er sich im Laufe des Tages in einer Taverne „den banalen Dingen des Lebens hingegeben hatte,“ seine besten Kleider anzog, um sich der Lektüre der klassischen Texte zu widmen. Lesen wir nun diese Stelle, allerdings mit offenen Augen, die nicht von der Version, die man in der Schule gelesen hat, getrübt sind:

Ist es Abend geworden, gehe ich nach Hause und kehre in mein Arbeitszimmer ein. An der Schwelle werfe ich das schmutzige, schmierige Alltagsgewand ab, ziehe mir eine königliche Hoftracht an und *betrete* passend gekleidet *die Hallen der Großen des Altertums*. Ich werde von ihnen liebevoll aufgenommen und hier nehme ich die Nahrung zu mir, die allein mir angemessen ist und für die ich geboren bin. Hier darf ich ohne Scheu *mit ihnen reden, sie nach den Beweggründen ihres Handelns fragen*, und menschenwürdig antworten sie mir. Vier Stunden lang werde ich dessen nicht müde, vergesse allen Kummer, fürchte die Armut nicht mehr und fürchte mich nicht vor dem Tod, *so ganz fühle ich mich unter sie versetzt*.<sup>30</sup>

In dieser Passage steckt viel mehr als nur Respekt oder Achtung vor den klassischen Texten oder vor der Antike im Allgemeinen. Machiavelli begnügt sich nicht damit, die antiken Bücher zu *lesen*, er dringt direkt in die „Hallen“ der *Menschen* vor, von denen die Bücher erzählen, er fragt sie nach ihrem „Handeln“ und „versetzt sich“ richtiggehend zu ihnen – auf dieselbe Art und Weise wie ein Ethnograph, der direkt zu der Gemeinschaft zieht, deren Kultur er eingehend untersuchen möchte, und der diejenigen interviewt, die diese Kultur besitzen und ausüben.

---

<sup>28</sup> Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale deux*, Paris 1973, dt. Übersetzung: *Strukturelle Anthropologie 2*, Frankfurt am Main 1975, 305.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 305 f.

<sup>30</sup> Machiavelli, *Brief an F. Vettori*, in: Hausmann, F., *Zwischen Landgut und Piazza. Das Alltagsleben von Florenz in Niccolò Machiavellis Briefen*, Berlin 1987, 84 f. [Die Hervorhebungen stammen von M. Bettini.]

Versuchen wir uns also die Renaissance nicht nur vorzustellen als einen Moment der Wiedergeburt der literarischen, philosophischen und künstlerischen Kultur der Antike, sondern auch als eine grundlegende *Entdeckung von uns selbst* durch eine vergleichende Erfahrung, die über *diejenige des anderen*, nämlich des Menschen der Antike, stattfindet. Nicht zufällig handelt es sich um eine Erfahrung, die zeitgleich mit den großen geographischen – und damit auch ethnographischen und kulturellen – Entdeckungen stattfand, die zur selben Zeit die Spanier und Portugiesen machten, die um die ganze Welt segelten. In diesem Zusammenhang lässt sich ein weiteres Beispiel anführen:

Altertumswissenschaftlern ist Pomponius Laetus gut bekannt, ein Humanist aus Salerno, Schüler von Lorenzo Valla und Theodorus Gaza, dem unser heutiges Wissen über Autoren wie Varro, Columella, Statius, Lukan und auch Vergil viel verdankt. Pomponius Laetus, Gründer der Academia Romana, wurde zu seinen Lebzeiten sogar als „filopagano“ bezeichnet, der in Rom den antiken Parilienkult wieder einführen wollte. Er versuchte, so weit wie möglich wie ein antiker Römer zu leben, kleidete sich nach antiker Art, bepflanzte seinen Garten inspiriert von Varro und Columella und äußerte sogar den Wunsch, in einem Sarkophag auf der via Appia bestattet zu werden (dieser Wunsch blieb ihm im Rom der Päpste natürlich verwehrt<sup>31</sup>). Üblicherweise wird jedoch nicht berichtet, dass Laetus sich nicht darauf beschränkte, die Karten oder die Monumente der Antike zu erforschen, sondern zwischen 1479 und 1480 an die Grenzen des Schwarzen Meeres reiste: Daher finden sich in seinen Aufzeichnungen als Gelehrter sowie in den Mitschriften der Studenten, die in Rom seinem Unterricht folgten, zahlreiche Beobachtungen über Bräuche, die Küche sowie Fauna und Flora in Skythien, die teils aus seinen eigenen Reiseerfahrungen stammten, teils aus der Lektüre der *Naturalis Historia* von Plinius dem Älteren.<sup>32</sup> Dies beweist, dass sich bei Pomponius Laetus die „Feld“-Forschung – in Verbindung mit Reisen und direkten Erkundungen – und die gelehrte Forschung – in Form des Studiums der antiken Texte – in einem einzigen Projekt vereinen: einem Projekt, das auf die Erforschung der „anderen“ Welt abzielt.

Als Autor „ethnographischer“ und zugleich gelehrter Forschungsarbeiten wurde Pomponius Laetus auch selbst zum Objekt derartiger Studien. So wissen wir, dass ihm Petrus Martyr von Anghiera, ein am spanischen Hofe tätiger Humanist, am 13. Juni 1497 einen Brief auf Lateinisch schrieb, der von der Religion der Einwohner von Hispaniola (Haiti – Santo Domingo) handelte. Dieser Brief, bekannt unter dem Titel *De superstitionibus insularum*, bezog sich auf einen Bericht, den Ramón Pané auf Anweisung von Christoph Kolumbus persönlich, anlässlich seiner zweiten Reise im Jahr 1493, verfasste, und der als solcher das erste Dokument über die Religion der indigenen Amerikaner darstellt.<sup>33</sup> Pomponius Laetus präsentiert sich uns also als ein Mensch der Renaissance, der die antike Religion pflegt und gleichzeitig Berichte über die „paganen“ Religionen der anderen liest; und der beim Unterrichten der eigenen römischen Studenten persönliche ethnographische Notizen und das Studium der antiken Texte kombiniert.

---

<sup>31</sup> Vgl. Accame, M., *Pomponio Leto. Vita e insegnamento*, Tivoli 2008.

<sup>32</sup> Accame, M., *Note scite nei commenti di Pomponio Leto*, in: *Pomponio Leto tra identità locale e cultura internazionale*. Atti del convegno internazionale (Teggiano, 3-5 ottobre 2008), a cura di A. Modigliani *et al.*, Roma 2011, 39-56.

<sup>33</sup> Laurenchich Minelli, L., *Filtri cinquecenteschi italiani per la religione precolombiana degli indigeni di Hispaniola*, in: *Tracce dei vinti*, a cura di P. Clemente e S. Bertelli, Firenze 1994, 230 ff.

### 3. Menschen der Antike und Wilde in Göttingen

Nach diesem kurzen Abstecher in die europäische Renaissance begeben wir uns nun ins Göttingen des 18. Jahrhunderts, um dort einem Gelehrten zu begegnen, der in so mancher Hinsicht unserem Forschungsansatz nahe steht: Christian Gottlob Heyne (1729-1812). Dieses angesehene Mitglied der lokalen Universität, einer der größten der damaligen Zeit, hat nie damit aufgehört, den Weg des *Vergleichs* zwischen den Menschen der Antike und den „Wilden“ zu beschreiten, zumindest in Hinblick auf das Verständnis der griechischen Kultur. Der Vergleich zwischen (in erster Linie) Griechen und „Wilden“ wurde von Heyne vor allem als wirkmächtiges Instrument verstanden, um sein erklärtes Hauptziel zu erreichen: die antike Kultur zu interpretieren, ohne ihr unsere Sichtweisen aufzudrängen, sondern sich so weit wie möglich in die Denkweisen (den *genius*, den „Geist“) derer zu versetzen, die diese Kultur geschaffen haben. Vor allem anderen ist es erforderlich, dass der Erforscher der Antike seine eigene Gegenwart hinter sich lässt, um sich vom *Geist des Alterthums* führen zu lassen: genauso wie der Übersetzer von Homer, der, wenn er seinen Autor wirklich verstehen will, „sich in die Zeit zurückversetzen muss, in der der Dichter und seine Helden lebten, und auf eine gewisse Art und Weise mit ihnen leben muss, das sehen muss, was sie gesehen haben, und das hören muss, was sie gehört haben.“ Für Heyne stellte diese Haltung gegenüber der Vergangenheit „die erste Regel bey der Hermeneutick der Antike“ dar und er hat sie mit aller Deutlichkeit in seiner *Lobschrift auf Winckelmann* festgehalten: „Jedes alte Kunstwerk muß mit den Begriffen und in dem Geiste betrachtet und beurtheilt werden, mit welchen Begriffen und in welchem Geiste der alte Künstler es verfertigte“.<sup>34</sup>

Die Veranlassung zur Wahl der angewandten Methode – die der Notwendigkeit eines ausgewogenen „emischen“ Zuganges zur antiken Kultur entspricht – haben wir bereits in der Einleitung behandelt. Konzentrieren wir uns nun vielmehr darauf, dass das Zurückgreifen auf Zeugnisse über andere Kulturen, die aus Reiseberichten stammen, für Heyne das geeignetste Mittel darstellte, um zu verstehen, wie wohl diese „primitiven“ Griechen dachten, die aufgrund der Weiterentwicklung der Kultur bereits so unwiderruflich weit von seiner eigenen Zeit entfernt schienen. Der Vergleich der Griechen mit den „Wilden“ konnte es dem Historiker erlauben, den *genius*/Geist der „wilden Griechen“ zu erfassen.<sup>35</sup>

In Wahrheit hat Heyne für die Denkweise der Römer nicht dasselbe große Interesse aufgebracht wie für die der Griechen. Aber man darf mit gutem Grund annehmen, dass der Autor nicht gezögert hätte, den Vergleich als Methode heranzuziehen, um auch unsere lateinischen Vorfahren zu erforschen. Er zweifelte nämlich nicht daran, dass die ersten Bewohner Roms „ein sehr rohes Volk“ gewesen waren, deren Art und Weise, wie sie über bestimmte Symbole oder religiöse Gegenstände „eigentlich gedacht haben“ dem modernen

---

<sup>34</sup> Zitiert in Schulz, A. (Hg.), *Die Kasseler Lobschriften auf Winckelmann*, Berlin 1963, 20. Siehe Heidenreich, M., *Christian Gottlob Heyne und die alte Geschichte*, München 2006, 387 ff.; bez. Heynes Hermeneutik siehe auch Fornaro, S., *I Greci barbari di Christian Gottlob Heyne*, in: C.G. Heyne, *Greci barbari*, a cura di S. Fornaro, Lecce 2004, 32 ff.; Fornaro, S., *I Greci senza lumi. L'antropologia della Grecia antica in Christian Gottlob Heyne (1729-1812) e nel suo tempo*, Göttingen 2004. Zur Schuld, die Heyne bei der Erarbeitung dieser Methode mit William Robertson einging, siehe insb. Fornaro, *I Greci senza lumi*, 178.

<sup>35</sup> Heidenreich, M., *Christian Gottlob Heyne und die alte Geschichte*, München 2006, 388 ff.; Fornaro, *I Greci senza lumi*.

Beobachter entgehen konnte.<sup>36</sup> Auch die Zwillingsbrüder Romulus und Remus, die Stammväter dieses Volkes, erschienen Heyne zwei „rohe und wilde Männer“, die „genau in ihre Zeit passten“ [*ibidem*]. Sogar in der *Aeneis* – im Verhalten des *pious Aeneas* – fand Heyne Spuren einer „Rohheit und Unmenschlichkeit“, die sich nur erklären lassen, wenn man die Vorstellung akzeptiert, dass zwischen dem antiken Rom und dem Heute ein großer Unterschied, ein echter Kontrast, in der Wahrnehmung besteht. Fest steht jedenfalls, dass man auch im Falle Roms beim bloßen Überlegen „aus dem Geiste jener Zeit, Vorstellungen und Verhältnissen und dem ganzen damaligen Sachenzusammenhange“ hoffen konnte, keine voreiligen Schlüsse zu ziehen.<sup>37</sup>

Wie wir soeben in Erinnerung gerufen haben, bestand für Heyne „die erste Regel bey der Hermeneutick der Antike“ in der Notwendigkeit, jedes Werk „mit den Begriffen und in dem Geiste“ zu beurteilen „mit welchen Begriffen und in welchem Geiste der alte Künstler es verfertigte“. Diesbezüglich muss hervorgehoben werden, dass Heyne innerhalb seines großartigen Projektes – nämlich den verlorenen *genius*/Geist der Antike wiederzufinden – der Terminologie, die in der Antike verwendet wurde, große Bedeutung beigemessen hat. Oder anders formuliert, er verwendete die „Worte“ der klassischen Sprachen – die Perspektiven, die sie bieten, sowie die Verwirrung, die sie auslösen – um sich mit den Denkweisen der Menschen der Antike auseinanderzusetzen.<sup>38</sup> Es handelt sich dabei um einen Forschungsansatz, der – wie bereits erwähnt – den Ansätzen sehr ähnelt, die in der Einleitung beschrieben wurden. Bleiben wir im Kernstück des Projekts von Heyne, d.h. bei der Erforschung des „Geistes“ der Römer und Griechen, bei der Notwendigkeit, deren Sichtweise wieder zu entdecken, um die Erscheinungsformen ihrer Kultur zu verstehen. Ein Beispiel für diese Methode stammt allerdings nicht von einem Philologen oder einem Historiker, sondern von einem Dichter, nämlich Johann Wolfgang von Goethe. Auf seiner berühmten Italienreise hat Goethe Halt gemacht, um auch die Reste der Tempel von Paestum zu besichtigen. Man beachte das, was er am 23. März 1787 in sein Tagebuch schrieb.

Während Kniep, der Maler, der Goethe auf seiner Reise begleitete, einen Standpunkt suchte, von wo aus „das Eigentümliche dieser völlig unmalerischen Gegend aufgefaßt und dargestellt werden könnte“, ließ sich Goethe von einem jungen Landmann in den Ruinen herumführen.

Der erste Eindruck konnte nur Erstaunen erregen. Ich befand mich in einer völlig fremden Welt. Denn wie die Jahrhunderte sich aus dem Ernstesten in das Gefällige bilden, so bilden sie den Menschen mit, ja sie erzeugen ihn so. Nun sind unsere Augen und durch sie unser ganzes inneres Wesen an schlankere Baukunst hinangetrieben

---

<sup>36</sup> Heyne, C.G., *Anzeige* Chr. Aug. Schwarze, *Bemerkungen über die ältesten Gegenstände der religiösen Verehrung bey den Römern nach einigen Fragmenten des Varro*, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 50/29.3 (1804), 495-496, 496.

<sup>37</sup> Heyne, C.G., *Anzeige* P.C. Levesque, *Histoire Critique de la République Romaine*, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 112-113/13.7 (1807), 1113-1128, 1115.

Den Hinweis auf Heyne (1804) verdanke ich Fornaro. Siehe auch Heidenreich, *Christian Gottlob Heyne*, 140, in Bezug auf den Kommentar der *Aeneis*; *ibidem*, 367, Fn. 569, in Bezug auf die archaische römische Geschichte und die Kritik an Machiavelli.

<sup>38</sup> Zu Heyne und seinem Interesse für die Terminologie siehe Fornaro, S., *I Greci barbari di Christian Gottlob Heyne*, in: C.G. Heyne, *Greci barbari*, a cura di S. Fornaro, Lecce 2004, 9-41; Heidenreich, *Christian Gottlob Heyne*, 377 ff.

und entschieden bestimmt, so daß uns diese stumpfen, kegelförmigen, enggedrängten Säulenmassen lästig ja furchtbar erscheinen.

Einen Monat später soll Goethe bei der Beschreibung des Tempels der Concordia in Agrigent festhalten: „Seine schlanke Baukunst nähert ihn schon unserm Maßstabe des Schönen und Gefälligen, er verhält sich zu denen von Pästum wie Göttergestalt zum Riesenbilde.“<sup>39</sup> Der mythologische Vergleich ist sehr vielsagend: Die Tempel von Paestum sind Giganten, die sich im Angesicht der olympischen Figur eines Gottes erheben. Anmaßende Kreaturen, von unermesslicher und wilder Kraft, aber bekanntermaßen bereits vom Schicksal geschlagen. Hier kommen die Fähigkeiten des *genius*, d.h. des „Zeitgeistes“, ins Spiel.<sup>40</sup> „Doch nahm ich mich bald zusammen“, geht der Tagebucheintrag in Paestum weiter;

erinnerte mich der Kunstgeschichte, gedachte der Zeit, deren Geist solche Bauart gemäß fand, vergegenwärtigte mir den strengen Styl der Plastik und in weniger als einer Stunde fühlte ich mich befreundet, ja ich pries den Genius, daß er mich diese so wohl erhaltenen Reste mit Augen sehen ließ.

Heyne hätte Goethes Reaktion zweifelsfrei gutgeheißen, immerhin entspricht sie so genau den hermeneutischen Kategorien, die er selbst aufgestellt hatte. Nach all dem Gesagten könnten wir behaupten, dass die Strategie des Reisenden eindeutig die „emische“ Ebene vor die „etische“ stellte, um seine Unsicherheit auszudrücken. Goethe wollte nämlich ganz bewusst die Kategorien überwinden – die ästhetischen im vorliegenden Fall – die er teilte und bei denen er dazu tendiert hätte, sie auf eine gewisse Art und Weise für universell gültig zu halten, um in den Kopf oder eher in den Geist der Personen einzudringen, die das Kunstwerk geschaffen haben, das er vor sich hatte.

Leider sollte das vergleichende Modell, das so mutig von Heyne entworfen worden war, auf dem Gebiet der Altertumswissenschaft dem Gewicht des neuen deutschen wissenschaftlichen Paradigmas zum Opfer fallen: der Altertumswissenschaft mit ihrer fachtypischen Ablehnung jeglicher Öffnung, die den Altertumswissenschaftler außerhalb der Grenzen seines bekannten Terrains drängen könnte. Was aber das endgültige Ende der vergleichenden Herangehensweise à la Heyne herbeigeführt hat, war vor allem das Aufkommen eines ästhetischen und anthropologischen Paradigmas, welches – wenn man so will – noch viel hinterhältiger war als das andere, nämlich die Idealisierung der Griechen als unübertroffenes Modell der Kultur: und als solches nicht vergleichbar, weder mit den „Wilden“, noch mit jeglichen anderen menschlichen Kulturen (Rom inbegriffen, das lange Zeit als einfache *ancilla* und armselige Imitation Griechenlands wahrgenommen wurde<sup>41</sup>).

---

<sup>39</sup> Goethe, J.W., *Italienische Reise*, in Richter, K. (Hg.), *Johann Wolfgang Goethe. Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe*, Band 15, München 1992, 272 ff., 340; vgl. Bettini, M., *Un antichissimo presente*, in: *Studi germanici* 44 (2006), 303-320.

<sup>40</sup> Vgl. die von Herder gegebene Definition des Zeitgeistes: „die herrschenden Meinungen, Sitten und Gewohnheiten unsres Zeitalters“ (Herder, J.G., *Briefe zur Beförderung der Humanität, Zweite Sammlung*, in: Suphan, B. (Hg.), *Sämtliche Werke*, Band 17, Hildesheim 1881, 95).

<sup>41</sup> Fornaro, *I Greci senza lumi*.

#### 4. „The Golden Bough“

Die vergleichende Anthropologie der Antike, insbesondere der römischen Antike, scheint dazu verdammt zu sein, im Laufe der Zeit einem sehr verschlungenen Wege zu folgen. Begraben unter dem Gewicht der deutschen Altertumswissenschaft, taucht sie in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts in England plötzlich wieder auf. In diesem neuen Kontext wäre die Frage, die wir weiter oben gestellt haben – nämlich ob wir Wissenschaftler heute eine vergleichende Anthropologie der Römer betreiben können – wiederum positiv beantwortet worden.

In James George Frazers Werk ist nämlich das römische Quellenmaterial, das in der Analyse verwendet wird, bekanntermaßen mindestens ebenso umfangreich wie das australische, das von Spence und Gillen verwendet wird, oder das europäische, das von den Volkskundlern des 19. Jahrhunderts gesammelt wurde. Es genügt, die ersten 100 Seiten von *The Golden Bough* mit den unglaublichen Listen von *evidences* aus allen Ecken der Erde gelesen zu haben, um zu begreifen, dass Frazer nicht nur die Römer mit den „Wilden“ verglich, sondern auch – eine wirklich beachtliche Veränderung der Sichtweise – die „Wilden“ mit den Römern. Ein Triumph der vergleichenden Anthropologie. Wenn wir allerdings heute in der Lage sind, uns zu fragen, ob es möglich ist, die Römer zu vergleichen, trotz der denkbaren Ironie von Frazer – „Habt ihr versucht, *The Golden Bough* zu lesen?“, könnte er uns antworten, wie der Philosoph, der zu gehen begann, als ihm Zenon sein Paradoxon über die Nicht-Existenz von Bewegung formulierte – wenn wir also in der Lage sind, uns eine derartige Frage zu stellen, liegt dies daran, dass wir ebenso offensichtlich die Art und Weise, wie Frazer sein Quellenmaterial verwendete, nicht mehr gutheißen können. Seine Methode ist nur zu gut bekannt. In einer unbeirraren Systematik integrierte der Autor von *The Golden Bough* ad infinitum Fragmente ethnographischen – römischen, griechischen, arabischen, indianischen, australischen, etc. – Wissens in einer Reihe von sehr allgemeinen „Rubriken“, wie z.B. „homeopathic or imitative magic“ oder „succession to the soul“: genau die „Rubriken“, die so bequem in den geläufigen Titeln seines Werkes verzeichnet wurden. Ziel dieser Vorgehensweise war, nichts Geringeres als „the evolution of primitive religion and society“<sup>42</sup> zu beschreiben, und zwar durch die Aufstellung von nicht minder allgemeinen Thesen, wie z.B. „like produces like“ (der Grund, weshalb auch die Römer den Göttinnen des Ackerbaus trüchtige Tiere opferten) oder „the soul of the slain divinity is transmitted to his successor“ (der Grund, weshalb auch die Römer für gewöhnlich zwischen ihren Lippen den Geist der sterbenden Freunde sammelten).

Gegenüber einer derartigen Vorgehensweise ist Argwohn unvermeidlich und ergibt sich aus der Art und Weise, wie der Anthropologe *comparata* und *comparanda* miteinander paart. Nach der Art eines erfahrenen Choreographen kennt der Autor von *The Golden Bough* bereits im Vorhinein genau den Moment, in dem dieser bestimmte römische Brauch die Bühne betritt – nämlich genau dann, wann jener bestimmte afrikanische König jene bestimmte Zeremonie

---

<sup>42</sup> Frazer, J.G., *The Golden Bough*, London 1906-1915, vol. I, ix. Zur Kritik an Frazers Methode vgl. im Besonderen die gesammelten Aufsätze in Clemente, P. (a cura di), *I frutti del ramo d'oro. J.G. Frazer e le eredità dell'antropologia*, Brescia 1984; Dei, F., *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Lecce 1998, 111 ff.; Clemente, P., Dei, F., Simonicca, A., „*I frutti del ramo d'oro*“ venticinque anni dopo, in: *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line* 1 (2008), 1-12.

vollführt, weder früher noch später noch in einem anderen Zusammenhang. Der Anthropologe schlüpft in die Rolle eines äußerst geschickten Jägers von *Ähnlichkeiten*, der meint, einen bestimmten Brauch oder einen bestimmten Glauben „interpretiert“ zu haben, sobald es ihm gelingt, einen Glauben oder einen Brauch aus einer weit entfernten Kultur damit in Verbindung zu bringen.<sup>43</sup> Dies kommt der Behauptung gleich, dass für Frazer die *Bedeutung* der Materialien, die er so sorgsam vorauswählt, um sie in der Folge zu vergleichen, praktisch bereits in seiner These enthalten ist. Im Übrigen wird der Reigen der *comparata* und der *comparanda* von der Musik der Evolution angeführt, mit ihrem eisernen Rhythmus aus Phasen und Entwicklungen: man kann sich nicht darüber irren, „wer“ sich bei „wem“ einhängen muss.

In meinen Augen erscheint das Gerüst von *The Golden Bough* also sehr wackelig, ich halte es daher für besser, dass wir uns so schnell wie möglich von seinen vergleichenden Spannweiten entfernen. Da Frazer die Möglichkeit, „die Römer zu vergleichen“ in Zweifel gezogen hat, trifft ihn eine bestimmte Mitschuld. Sicherlich war aber die klassische Philologie des 20. Jahrhunderts, die direkte Nachfolgerin jener Altertumswissenschaft, die den Enthusiasmus in Göttingen gedämpft hatte, auch nicht gerade zimperlich mit ihm. Und um ihn zu treffen, hat sie direkt ins vergilische Herz seines Werkes gezielt, auf den *aureus ramus* der *Aeneis*: Denn von diesem hat Frazers monumentale Arbeit sowohl den Titel als auch den Anfang genommen.

Bekanntermaßen nahm *The Golden Bough* seinen Ausgang nicht nur von einem berühmten Gemälde James M.W. Turners mit demselben Titel, sondern vor allem von einer Glosse von Servius in seinem Kommentar zu Vergil. Diese Glosse stand am Rande der Verse, in denen der Dichter den *aureus ramus* beschreibt, in dessen Besitz Aeneas kommen musste, um in das Reich der Toten zu gelangen. Der Scholiast schreibt, dass die *publica opinio* diesen Zweig mit folgender Legende in Zusammenhang bringt: Im Inneren des Diana-Heiligtums in Nemi wuchs ein Baum, dessen Zweige nicht abgebrochen werden durften; man erlaubte dies nur einem entflohenen Sklaven, der sich mit dem Priester des Tempels duellieren wollte. Wenn es dem Sklaven gelang, einen Zweig abzubrechen und den Priester zu besiegen, würde er an dessen Stelle mit dem Titel *Rex Nemorensis* („König des Waldes“) regieren, wie andere Quellen überliefern.<sup>44</sup> Das war also der Text, der Frazer als Ausgangspunkt diente, um mit Hilfe seines mächtigen Vergleichsapparates den langen Weg über die Entwicklung des Königtums, der Magie und der Religion zu beschreiten. Der Einfluss, den *The Golden Bough* auf die europäische Kultur ausübte, war bekanntlich enorm.<sup>45</sup> Aber anscheinend ist es dem Werk von Sir James nicht gelungen, dieselbe Wirkung bei seinen philologischen Lesern zu erzielen, vor allem in Deutschland.

Gegen Ende des Werkes (bereits in Band XI) kehrt der Autor auf das Thema des vergilischen *aureus ramus* zurück und behauptet, dass dieser mit dem „Mistelzweig“ (*mistletoe*) gleichzusetzen sei. In einer Fußnote beklagt er folgendermaßen:

---

<sup>43</sup> Ein regelrechtes „Manifest“ der analogen Methode, die zum Zwecke des Vergleichs Ähnlichkeiten zwischen den Kulturen sucht, findet sich in Frazer, J.G., *Garnered Sheaves*, London 1931, 234 ff.; zur frazerischen Tendenz, die Ähnlichkeiten auf Kosten der Unterschiede hervorzuheben, vgl. Evans-Pritchard, E.E., *The Position of Women in Primitive Society and Other Essays in Social Anthropology*, London 1965, 1 ff., der hingegen auf der „importance for social anthropology, as a comparative discipline, of differences“ bestand.

<sup>44</sup> Servius, *Commentarius in Aeneidem* 6.136; Sueton, *Caligula* 35; Frazer, *The Golden Bough*, vol. I, 10 ff.

<sup>45</sup> Vgl. Ackerman, R., *J.G. Frazer. His Life and Work*, Cambridge 1987.

The subject (d.h. der *aureus ramus* der *Aeneis*) is discussed at length by E. Norden, *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI* [...], who, however, does not even mention the general or popular view (*publica opinio*) current in the time of Servius, that the Golden Bough was the branch which a candidate for the priesthood of Diana had to pluck in the sacred grove of Nemi. I confess I have more respect for the general opinion of antiquity than to dismiss it thus cavalierly without a hearing.<sup>46</sup>

Frazer verfocht also nicht nur seine grundlegende These, sondern verteidigte auch die Sichtweise der Menschen der Antike, vor der er eigenen Angaben zufolge sehr großen Respekt hatte. Zwei Jahre später antwortete ihm Norden in einer Fußnote in der zweiten Ausgabe seines Werkes folgendermaßen:

In seinem Komm. zu 6, 136 [...] bringt Servius einen Deutungsversuch, dem der Stempel der Verzweiflung aufgeprägt ist, und den ich daher in der 1. Aufl. nicht einmal der Erwähnung für wert hielt. Auf dieser Pseudoexegese des Servius hat nun aber J.G. Frazer sein großes Werk 'The golden bough' aufgebaut, und er macht mir dort [...] einen Vorwurf daraus, daß ich mich über dieses Zeugnis hinweggesetzt habe. Mein philologisches Gewissen verbietet mir auch jetzt, mich mit der Widerlegung jeder Nichtigkeit eines Scholiasten zu befassen; ich kann aber darauf hinweisen, daß kürzlich O. Gruppe [...] kurz und bündig die auf so hoffnungsloser Grundlage aufgebaute Hypothese Frazers widerlegt hat.<sup>47</sup>

Respekt vor der Sichtweise der Menschen der Antike auf der einen Seite, Pseudo-Exegese, Nichtigkeiten eines Scholiasten und (sogar) philologisches Gewissen auf der anderen! Frazer und Norden waren zwei Wissenschaftler, deren Schicksal es war, einander zu missverstehen; der Konflikt schien sogar auf die moralische Ebene abzusinken. Dies ist sehr schade, denn Norden ist in Wahrheit einer der wenigen Philologen der Vergangenheit, in dem sich die Verfechter der römischen Anthropologie noch gewinnbringend (wieder)erkennen können, obwohl er selbst vermutlich zu bestimmten Personen lieber Distanz wahren würde. In diesem Fall scheint Norden aber Opfer seines eigenen Besserwissens geworden zu sein, jener Überzeugung, immer mehr zu wissen als die antiken Quellen, die immer schon einer der peinlichsten Aspekte der klassischen Philologie war und manchmal noch immer ist.<sup>48</sup> Die Schwierigkeit des Dialogs zwischen den beiden Gelehrten wird aber noch deutlicher, wenn man sich die mehr oder weniger klaren Voraussetzungen vor Augen hält, die ihren jeweiligen Positionen zugrunde liegen.

Hinter dem stets betonten Respekt vor der Meinung der Scholiasten tendierte Frazer in Wahrheit dazu, seine eigene Überzeugung zu schützen, nämlich, dass der antike „Volks Glaube“ – hier verkörpert durch die *publica opinio*, die der Scholiast überliefert – ohne Weiteres auf dieselbe Ebene gestellt werden konnte wie der Volks Glaube der „Wilden“. Er wird an anderer Stelle explizit erklären, dass „the existence of a layer of savagery beneath the surface of ancient society is abundantly attested“.<sup>49</sup> Daher lassen sich – um zum Ausgangspunkt des Frazer'schen

---

<sup>46</sup> Frazer, *The Golden Bough*, vol. XI, 284, Fn. 3.

<sup>47</sup> Norden, E., *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*, Stuttgart - Leipzig 1916<sup>2</sup>, 164.

<sup>48</sup> Ich übernehme diesen Ausdruck von Bernal, M., *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. I: The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*, New Brunswick (N.J.) 1987.

<sup>49</sup> Frazer, J.G., *Garnered Sheaves*, London 1931, 130. Das Schema unterscheidet sich in Wahrheit gar nicht so sehr von demjenigen, das Thukydides zu seiner Zeit in seiner *archaiologia* anwandte, wenn er behauptet, dass „die alten Griechen (*tó palaión Hellenikón*) so ähnliche Bräuche hatten wie die Barbaren von heute“ (*Historiae* 1.6.6). Die „Alten“ – und zwar aus jedermanns Perspektive – können manchmal den verstörenden Verdacht erregen, bloß Wilde gewesen zu sein.

Unterfangens zurückzukehren – der *rex Nemorensis* und die Legende des goldenen Zweiges nicht nur innerhalb, sondern auch *außerhalb* der antiken Kultur erklären, sogar in einigen Normen, die den „kings in Southern India“ auferlegt wurden.<sup>50</sup> Nach Frazers Ansicht kann die antike Kultur mithilfe des Vergleichs aus dem ganz einfachen Grund interpretiert werden, dass in ihr die „wilde“ Komponente – vor unseren Augen verhüllt durch die höhere kulturelle Position der Autoren, die uns darüber berichten, – viel stärker und präsenter ist als man gemeinhin annimmt. Wenn nun der Kern des „Volks Glaubens“ in Form der von einem antiken Zeugen wiedergegebenen *publica opinio* expliziert dokumentiert ist, lässt sich Frazer ganz bestimmt nicht die Gelegenheit entgehen, ihn mit dem Glauben von anderen Völkern in Beziehung zu setzen. In der Diskussion mit Norden ging es also nicht so sehr um die größere oder kleinere Vertrauenswürdigkeit der Scholiasten, sondern vielmehr direkt um die Relevanz jener *publica opinio*, die die Römer und die „Wilden“ verbinden bzw. miteinander vergleichbar machen konnte.

Indem sich Norden hinter seinem eigenen philologischen Gewissen und der eigenen Geringschätzung der antiken Exegese verschanzte, verteidigte er seine persönliche Interpretation des vergilischen goldenen Zweiges, nämlich, dass dieser mit den Mysterien der Persephone und Kore in Verbindung zu setzen sei: d.h. mit kulturellen Praktiken *innerhalb* der griechisch-römischen Kultur. Festzuhalten ist im Übrigen, dass diese Hypothese auf derselben Glosse von Servius beruhte, die auch Frazer verwendete; nur, dass sich Norden auf das konzentrierte, was der Scholiast direkt *davor* schrieb, bevor er das, was die berüchtigte *publica opinio* behauptete, wiedergab. „Obwohl diejenigen“ – so beginnt die Glosse – „die angeblich über die Mysterien der Proserpina geschrieben haben, meinen, dass diesen Versen etwas Mystisches anhafte, behauptet hingegen die *publica opinio* [...]“.<sup>51</sup> Ehrlich gesagt ist nicht einzusehen, aus welchem Grund diese vom Scholiasten überlieferte Interpretation so viel weniger „nichtig“ sein soll als die andere; vielmehr müsste sie die einzige sein, die dem „Gewissen“ des Philologen entspricht.<sup>52</sup> Vielleicht weil sie zumindest den „Wilden“ beim Eindringen in die *Aeneis* den Weg abspernte?

## 5. Sich auf halbem Weg treffen

Setzen wir unseren Weg fort. Im Jahr 1908 hat Robert R. Marett eine Sammlung von Aufsätzen mit dem viel versprechenden Titel *Anthropology and the Classics* herausgegeben.<sup>53</sup> Es handelte sich um sechs Vorlesungen, die an der Universität Oxford von angesehenen Wissenschaftlern gehalten wurden, welche faszinierende Gebiete erforschten: von der primitiven Bilderschrift bis zu Homer, von Herodot bis zur griechisch-italischen Magie. Auch die Welt der Römer war gut repräsentiert. Den Abschluss des Bandes bildete William Warde Fowler mit dreißig Seiten über die Zeremonie der *lustratio*.

---

<sup>50</sup> Frazer, *The Golden Bough*, vol. I, vii.

<sup>51</sup> *Licet de hoc ramo hi qui de sacris Proserpinae scripsisse dicuntur, quiddam esse mysticum affirmant, publica opinio hoc habet [...]*.

<sup>52</sup> Norden, *P. Vergilius Maro*, 171 ff.

<sup>53</sup> Marett, R.R. (ed.), *Anthropology and the Classics*, Oxford 1908 (Nachdruck New York 1966). Die Beiträge stammen von A.J. Evans, A. Lang, G. Murray, F.B. Jevons, J.L. Myres und W. Warde Fowler.

Zumindest eingangs konnte Marett die Verbindung zwischen *Anthropology* und *Humanities* als etwas Naheliegenderes präsentieren: „Anthropology and the Humanities – on verbal grounds one might suppose them coextensive“, erklärte er.<sup>54</sup> Die Etymologie hat immerhin ihre Normen, *homo* (*/humanus*) und *ánthrōpos* bezeichnen zweifelsfrei dasselbe Objekt, beide Disziplinen beschäftigen sich schließlich mit dem Menschen. Sollte das etwa heißen, dass der Herausgeber die „Geisteswissenschaften“ und die Forschungen über den „mobish character of primitive religion“, wie er sich an anderer Stelle ausdrückte,<sup>55</sup> auf dieselbe Ebene stellen wollte? Der Leser sei beruhigt, einen Augenblick später korrigierte Marett bereits seinen Kurs und erklärte, dass sich *Anthropology* und *Humanities* in Wahrheit zwei sehr unterschiedlichen Formen der menschlichen Kultur widmeten: Die erste Disziplin beschäftige sich mit einer „culture of the simpler or lower kind“, während die *Humanities* – jene „humanizing studies that [...] have their parent source in the literatures of Greece and Rome“ – sich vor allem darauf konzentrieren „whatever is most constitutive and characteristic of the higher life of society“. *Anthropology* und *Humanities* beschäftigen sich also beide mit dem Menschen, das ist klar, nur, dass sie sich auf ausgesprochen *unterschiedliche* Menschen beziehen: Während sich die *Humanities* mit dem *homo* als Teil der „Elitekultur“ beschäftigen, bezieht sich die *Anthropology* auf einen *ánthrōpos* „des einfacheren und niederen Niveaus“. *Anthropology* und *Humanities* miteinander zu verknüpfen, erwies sich somit als schwierige Aufgabe. Es ging nämlich nicht einfach darum, zwei Disziplinen in Einklang zu bringen – und die akademische Erfahrung lehrt, dass bereits dies ein äußerst schwieriges Unterfangen darstellt – sondern immerhin zwei unterschiedliche Art von „Menschen“: die Römer und die „Wilden“, die Klassiker und die „Primitiven“.<sup>56</sup> Und dennoch hatten Marett und seine angesehenen Kollegen den festen Vorsatz, diese beiden Welten zu verbinden. Welche Strategie haben sie zu diesem Zweck angewendet?

Marett erdachte in seiner *Preface* eine doppelte Lösung. Auf der einen Seite berief er sich auf die Kategorie der „phenomena of transition“, in denen sich offensichtlich „high culture“ und „low culture“ auf halbem Wege treffen konnten. In diesem Fall galt „Anthropology must cast forwards, the Humanities cast back“. Auf der anderen Seite verließ sich Marett auf die individuellen, um nicht zu sagen eigentümlichen Charakteristika der einzelnen Wissenschaftler, die an dem Sammelband mitwirkten. „Indeed“, fährt er fort, „how can there be conflict (*scil.*: zwischen *Anthropology* und *Humanities*), when, as in the case of each contributor to the present volume, the two interests in question, Anthropology on this side and Classical Archaeology and Scholarship on that, are the joint concern of one and the same man?“<sup>57</sup> Es folgt eine Lobrede auf die nicht nur anthropologischen, sondern v.a. auch humanistischen Verdienste der einzelnen Autoren. Es muss nicht erwähnt werden, dass keine der beiden Lösungen unseren heutigen methodologischen Anforderungen gerecht werden könnte, auch wenn die erste – die von den Altertumswissenschaftlern und den Anthropologen, die sich „auf

<sup>54</sup> Marett, *Anthropology and the Classics*, 3 ff.

<sup>55</sup> *Brief an J.G. Frazer*, zitiert in Ackerman, *J.G. Frazer*, 227-228; zu Marett siehe *ibidem*, 224 ff.

<sup>56</sup> “Of this kind of practice [die *lustratio* des römischen Gastes] Dr. Frazer has collected some examples in *Golden Bough* [...] both from savage tribes and from Greek usage.” Warde Fowler, W., *Lustratio*, in: Marett, *Anthropology and the Classics*, 185.

<sup>57</sup> Marett, *Anthropology and the Classics*, 3.

halbem Weg“ treffen – noch einige interessante Ansatzpunkte für Überlegungen geben könnte. Aber die Frage, die wir uns stellen müssen, ist eine ganz andere.

Seit dem Erscheinen des Sammelbandes von Marett ist gerade mal ein Jahrhundert vergangen; und beinahe ebenso ein Jahrhundert ist bereits vergangen seit der Beendigung der monumentalen Untersuchungen Frazers. Kann man behaupten, dass in all diesen Jahren der anthropologische Blick weiterhin auf die Welt der Römer fiel? Die Antwort lautet grundsätzlich ja, obwohl, wie ich bereits vorweggenommen habe, sich dies über einen verschlungenen Weg und unter verschiedenen Gesichtspunkten fortentwickelte. Werfen wir einen genaueren Blick darauf.

## 6. Es wird still um die Methode des Vergleiches

Es lässt sich leicht feststellen, dass die Anzahl an Arbeiten über die römische Anthropologie in den letzten Jahrzehnten rasant gestiegen ist. Diese Werke bieten äußerst interessante Beiträge zur Kenntnis der „Kultur“ (im anthropologischen Sinn) des antiken Rom. Ebenso leicht feststellen kann man aber, dass auch die Philologen, die sich mit dem größten Eifer der römischen Anthropologie gewidmet haben – *in primis* Florence Dupont – nur selten auf die Methode des Vergleichs zurückgegriffen haben. Auch wenn die gewählten Themen sich direkt und eindeutig auf Anthropologie beziehen, so fehlt doch ein direkter Bezug auf jene „vergleichende Soziologie“, die Radcliffe-Brown als die Essenz der anthropologischen Forschung ansah,<sup>58</sup> oder auf jene weitreichende interkulturelle Gegenüberstellung, für die Claude Lévi-Strauss so faszinierende Beispiele gegeben hat.<sup>59</sup> Wenn Themen wie Verwandtschaft [Moreau, Ph., *Incestus et prohibita nuptiae*, Paris 2003], Bilder [Dupont, F. / Auvray-Assayas, C. (a cura di), *Images Romaines*, Actes de la table ronde organisée à l'École Normale Supérieure (24-26 octobre 1996), Paris 1998], das Verhalten in der Öffentlichkeit [Dupont, F., *L'orateur sans visage*, Paris 2000], der Körper [Moreau, Ph., *Corps Romaines*, Actes de la table ronde organisée à l'École Normale Supérieure (janvier 1999), Grenoble 2002], die Schrift [Valette-Cagnac, E., *La lecture à Rome. Rites et pratiques*, Paris 1997] oder Zweisprachigkeit [Dupont, F. / Valette-Cagnac, E., *Façons de parler grec à Rome*, Paris 2005] erforscht werden, um nur einige Beispiele zu nennen, bedeutet dies, dass man sich schon explizit der Anthropologie zuwendet.<sup>60</sup> Auf jeden Fall viel deutlicher, als wenn man über den Sinn der Natur bei Horaz oder über die Intertextualität der Gedichte Catulls arbeitet. Die römischen Anthropologen, wenn es sie gibt – und zum Glück gibt es sie – tendieren also dazu, nicht vergleichend zu arbeiten. Man könnte auch sagen, dass die Anthropologie Roms als umso „entfernter“ vom Rest der klassischen Studien wahrgenommen wird, je mehr sie dazu neigt,

---

<sup>58</sup> Radcliffe-Brown, A.R., *The Comparative Method in Social Anthropology* (Huxley Memorial Lecture for 1951), in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 81 (1951), 15-22; Radcliffe-Brown, A.R., *Method in Social Anthropology*, Chicago (Ill.) 1958; vgl. Evans-Pritchard, *The Position of Women in Primitive Society*.

<sup>59</sup> Bei Lévi-Strauss denkt man sofort an seine Arbeiten über die indianische Mythologie, die in den *Mythologiques* gesammelt sind: *Mythologiques*. I: *Le cru et le cuit*, Paris 1964; *Mythologiques*. II: *Du miel aux cendres*, Paris 1967; *Mythologiques*. III: *L'origine des manières de table*, Paris 1968; *Mythologiques*. IV: *L'homme nu*, Paris 1971.

<sup>60</sup> Für weitere Angaben verweise ich auf Bettini, M., *Anthropology*, in: Barchiesi, A., Scheidel, W. (ed.), *The Oxford Handbook of Roman Studies*, Oxford 2010, 266-280.

vergleichend vorzugehen, indem sie eine Gegenüberstellung mit der Kultur der *Anderen* vornimmt: mit den Nicht-Römern, im weitesten Sinne des Wortes. Aber warum eigentlich?

Mit dieser Frage kehren wir unvermeidlich zu Frazer zurück, aber nicht nur zu ihm als Autor von *The Golden Bough*. Es ist vielmehr der Kommentator der Klassiker – von Pausanias, Apollodor und meines Erachtens v.a. von Ovid –, der uns interessieren sollte. In seiner Tätigkeit als Exeget hat der unermüdliche Sir James eine bahnbrechende Neuerung eingeführt: neben der philologischen, historischen oder ganz einfach textlichen Angabe, enthielten seine Fußnoten zum Text erstmals auch eine „anthropologische Angabe“, in Form von Volksglauben oder Bräuchen der „Primitiven“, mit denen einige Verse der *Fasti* oder der Inhalt eines griechischen Mythos erklärt werden sollte. Auf diese Art und Weise hat die „parent source of the Humanities“ – wie Marett die klassische Literatur bezeichnete – ihren *status* geändert: ohne viel Aufhebens wurde die griechische und römische Kultur zu einer mit vielen anderen vergleichbaren Kultur, zumindest in einer Fußnote – und als solche zu einer Kultur *unter* vielen anderen. Es ist durchaus möglich, dass sich die Aufregung, die durch diesen Statusverlust für die Klassiker hervorgerufen wurde, noch nicht gelegt hat. Anders formuliert, könnten die Altertumswissenschaftler (wenngleich bestimmt nicht diejenigen mit anthropologischer Ausrichtung, die ich vorhin erwähnt habe) sich noch immer weigern einzugestehen, dass die von ihnen erforschten Kulturen – im konkreten Fall die des antiken Rom – das Privileg verloren haben, die ersten, die schönsten, die einzigen zu sein und als solche nur über den Vergleich mit sich selbst zu interpretieren sind.<sup>61</sup> Selbstverständlich kann nicht nur der Stolz des Altertumswissenschaftlers auf dem Spiel stehen, sondern auch seine mehr als legitimen Vorbehalte als Forscher. Für einen Philologen der Gegenwart sind die Fußnoten des großen Sir James zu Ovids *Fasti* – mit jenen tätowierten Arunda, die sich unter die ehrbaren italischen Imker mischen, um erst gar nicht die Marokkaner, Indianer und Russen zu erwähnen, die der römischen *anus* bei der Opferung für die Göttin *Tacita* helfen – absolut inakzeptabel. Trotz allem, zumal Kulturgeschichte immer kompliziert und manchmal auch ironisch ist, lohnt es sich, die Tatsache zu unterstreichen, dass Ovid als Verfasser der *Fasti* – des Textes, den die Altertumswissenschaftler mehr als alle anderen versucht haben, dem Frazerismus zu entziehen, – in Wahrheit eine ähnliche Aufgabe erfüllt hat wie die von Frazer: Beide haben nämlich versucht, „trockene“ Materien wie Wissen und Folklore in *Literatur* zu verwandeln; beide haben unter der Oberfläche einer ausgesprochen fortschrittlichen und differenzierten Gesellschaft – nämlich einer zeitgenössischen Gesellschaft, augusteisch die des ersten, viktorianisch die des zweiten – gegraben, um unbekannte Ursprünge zu suchen sowie wilde und beunruhigende Traditionen aufzudecken.<sup>62</sup> Ganz unerwartet weisen also Ovid als Dichter der *Fasti* und Frazer als Kommentator des Epos eine Art Wahlverwandtschaft auf.

Vielleicht lässt sich aber der Widerstand gegen das Vergleichen der römischen Kultur nicht nur dadurch erklären, dass man das Gespenst des Statusverlustes – Rom „kann nicht“ in gleichem Maße wie andere Kulturen beurteilt werden – oder die unbestrittenen Mängel von

---

<sup>61</sup> Vgl. Ackerman, *J.G. Frazer*, 129-130; Dei, *La discesa agli inferi*, 320 ff.

<sup>62</sup> Kezich, G., *Frazer e Ovidio. Classicismo e romanticismo in etnologia*, in: *La ricerca folklorica* 10 (1984), 63-66; vgl. Dei, *La discesa agli inferi*, 107-108.

Zu Frazers bekanntlich „literarischem“ Ansatz zur Anthropologie siehe insb. Dei, *La discesa agli inferi*, 304 ff., 393 ff. Frazer selbst hat sich im Übrigen am Beginn von *The Golden Bough* als „artist“ bezeichnet (1906-1915, vol. I, 8); zum Kommentar zu den *Fasti* siehe das sehr positive Urteil von Ackerman, *J.G. Frazer*, 300.

Frazers Methode heraufbeschwört. Wenn wir der Lösung unserer Frage – weshalb wird in der Anthropologie Roms so selten vergleichend geforscht? – auf den Grund gehen wollen, kann es von Vorteil sein, für einen Moment den Blick vom Beobachtungsobjekt, Rom, zu lösen, um ihn vielmehr auf den Beobachter zu richten, nämlich „uns“. Die Frage, die sich Studierende üblicherweise stellen, wenn sie die Werke von Livius oder Vergil lesen – „Wer sind die Römer für uns?“ – möchte ich mit einer Gegenfrage beantworten: „Wer sind vielmehr wir für die Römer?“

#### 7. „*Nos sumus Romani, qui fuimus ante Romani*“

Versuchen wir uns nun vorzustellen, was passieren würde, wenn sich ein Römer über uns – Europäer, vor allem Italiener, von heute – beugte und uns als anthropologisches Studienobjekt beobachtete. Er würde sich im Großen und Ganzen Fragen über unsere kulturelle Identität stellen. Worauf würde er stoßen? Geben wir einen kurzen Auszug aus seinen „Feldnotizen“.

An erster Stelle stehen wohl unsere Sprachen. Einige davon würde er seiner eigenen Sprache sehr ähnlich finden oder sie würden ihm als bloße Dialekte – oder grammatisch inkorrekte Versionen – seines eigenen Lateins vorkommen: wie z.B. Italienisch, Spanisch oder Französisch. Aber auch wenn sich Syntax, Aussprache und Wortschatz besonders weit von seinen Ohren als *latine loquens* entfernt anhörten, weil er in einem Land mit nicht-romanischer Sprache gelandet ist, würde der Römer dennoch zahlreiche für ihn verständliche Lexeme erkennen können – wie *monitor, visual, extreme, index, participation, authority* etc. – einzelne Beigaben lateinischer Zutaten in barbarische Gerichte. Wir stellen uns weiter vor, dass unser Römer – unter Umständen unter Zuhilfenahme der linguistischen Ähnlichkeiten, die uns verbinden – mit uns zu sprechen beginnen würde und als pflichtbewusster Anthropologe Informationen über unsere Gesellschaft erfragen würde. Er würde herausfinden, dass wir privatrechtliche Institute wie Ehe und Scheidung haben – „Aber haben nicht wir Römer diese erfunden?“ – öffentlich-rechtliche Einrichtungen wie Republik, Senat, Gerichte etc. „Sehr befremdlich“ – würde er sagen – „diese Fremden sind ‚uns‘ schrecklich ähnlich. Diese Fremden sind Römer, Donnerwetter!“ An dieser Stelle können wir unser Gedankenexperiment bereits unterbrechen und den Schluss ziehen, dass unsere Distanz zur römischen Kultur äußerst gering ist. Wir bereits der Dichter Ennius sagte: *nos sumus Romani* – mit dem Unterschied, dass er fortfahren konnte mit *qui fuimus ante Rudini*, während wir tautologisch ergänzen könnten: *qui fuimus ante Romani*.

Ein beträchtlicher Teil der Völker, die das heutige Europa bewohnen, stammt in der Tat direkt von den Menschen Roms ab, von deren Sprache und deren Kultur. Wir sprechen hier von Völkern, die dieselben Orte bewohnen wie ihre Vorfahren, die weiterhin die Erinnerungsstücke und Ruinen sehen, die auf ihren Territorien verteilt sind, und die in vielen Gebieten noch immer dieselbe Sprache sprechen, wenn auch verändert durch den unvermeidlichen Sapir’schen „Drift“. Marcel Proust hat dies im Übrigen bereits festgestellt: „ces mots français que nous sommes si fiers de prononcer exactement ne sont eux-mêmes que de ‘cuirs’ faits par des bouches gaulloises qui prononçaient de travers le latin [...], notre langue n’étant que la

prononciation défectueuse de quelques autres“<sup>63</sup>. Aber abgesehen von der direkten historischen und kulturellen Abstammung gibt es in der Beziehung zwischen „uns“ und den Römern noch etwas, das uns noch viel mehr identifiziert, eine so direkte Verbindung, dass man sie oft, gerade deshalb, nicht sieht.

Über Jahrhunderte haben Italiener und Europäer fortwährend dieselben „Bücher“ der Römer gelesen – Cicero, Livius, Vergil etc. – und die lateinische Sprache genau gelernt. Es genügt, die beeindruckenden Seiten von Françoise Waquet<sup>64</sup> zu überfliegen, um sich bewusst zu werden, wie lange und mit welcher eiserner Disziplin das Lateinische – mit der kräftigen Unterstützung der „forteresse du latin“<sup>65</sup>, der Kirche – den Okzident unter seiner Herrschaft hatte. Von Italien bis ins Russland von Peter III., von Holland bis nach Deutschland, von Spanien bis nach Polen, bis hin zu den Missionen und den Schulen der Neuen Welt – alle jungen Menschen, die sich Bildung und Wissen aneignen wollten, haben damit begonnen: mit den „Regeln“ der lateinischen Sprache und oft wurden in verschiedenen europäischen Ländern dieselben Lehrbücher verwendet. Die lateinische Grammatik fiel sogar in die Zuständigkeit des Königs; so hat Heinrich VIII. im Jahr 1540 per Dekret festgelegt, welcher Text in England als *Common* oder *Royal Grammar* zu verwenden sei, im konkreten Fall der von William Lilly.<sup>66</sup> Es gab lange Phasen in unserer Geschichte, in denen man in der Schule viel mehr Latein als die eigene Muttersprache lernte; ein Phänomen, das zur Erklärung der Familienähnlichkeit beitragen kann, die die europäischen Sprachen untereinander verbindet, auch jene, die sich nicht vom Lateinischen ableiten. Aber natürlich geht es nicht nur um die Sprache. Über die Lektüre der lateinischen Texte haben Europa und der Okzident Vorstellungen von der Welt, der Gesellschaft, der Politik oder der persönlichen Beziehungen übernommen, die alle aus Rom stammen. Wenn man begänne, ernsthaft darüber nachzudenken, dass im Okzident das Studium der lateinischen Klassiker von den goldenen Jahren des Imperiums bis ins 20. Jahrhundert praktisch nie unterbrochen wurde, könnte man vielleicht eine korrektere Vorstellung davon bekommen, was die „Kultur“ von uns Westlichen ausmacht. Diese Frage ist eine von jenen, die bei jedem Anhänger der Identitätstaxonomien einen Freudenschauer auslöst (und heutzutage gibt es davon leider genügend): Wenn über Jahrhunderte die Bücher eines bestimmten Volkes gelesen werden und dessen Sprache gelernt wird, als sei sie wichtiger als die eigene, *was ist man dann?* So gesehen, ist unsere Kultur zwangsläufig eine „römische“.

Was im Grunde ausgedrückt werden soll, ist die Tatsache, dass es sehr schwierig ist, einen Blick auf die Römer aus der Ferne zu werfen, wie ein vergleichender Blick eben notwendigerweise sein muss, wenn man so sehr *innerhalb* ihrer Kultur ist. Rom ist uns zu bekannt, zu vertraut, als dass man es einfach mit anderen vergleichen könnte: Es wäre wie uns selbst zu vergleichen – uns selbst zu dekontextualisieren – und bekanntlich ist dies alles andere als einfach. Nehmen wir kurz an, dass Benjamin Lee Whorf<sup>67</sup> Recht hätte und dass jede Sprache ihre „versteckte Metaphysik“ (*hidden metaphysics*) hätte. Wenn wir uns auf die Suche nach der Metaphysik der Römer begeben würden, mithilfe der Darstellungen von der Welt, die ihre

---

<sup>63</sup> Proust, M., *À la recherche du temps perdu*. IV: *Sodome et Gomorrhe*, Paris 1922, 176.

<sup>64</sup> *Le latin, ou, L'empire d'un signe. XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1998.

<sup>65</sup> Brunot, F., *Histoire de la langue française de l'origine à nos jours*, vol. VII, Paris 1967, zitiert in: Waquet, *Le latin, ou, L'empire d'un signe*, 56.

<sup>66</sup> Waquet, *Le latin, ou, L'empire d'un signe*, 31.

<sup>67</sup> *Language, Thought and Reality*, Cambridge 1956.

Sprache uns überliefert hat, so würden wir immer fürchten, letztendlich auf unsere eigene zu stoßen. Oder haben wir etwa nicht über Jahrhunderte Latein gelernt? Und haben wir nicht gerade darauf gesetzt, um unsere intellektuelle Sprache zu schaffen? Die „versteckte Metaphysik“ der lateinischen Sprache ist auch sicher innerhalb von uns weitergegeben worden. In dieser Hinsicht könnte man sogar hoffen, dass die zunehmende Ignoranz gegenüber der Antike, die in unserer Gesellschaft und in unseren Schulen um sich greift, die Chance verbessert, Rom endlich wie eine wirklich „andere“ Kultur betrachten zu können. Aber das wäre ein recht bitterer Optimismus.

## 8. Merkwürdigkeiten und Bizarres

Die bislang angeführten Gründe können meiner Ansicht nach zur Erklärung beitragen, aus welchem Grund man die Römer nur sehr widerwillig vergleicht. Dies gelingt auch, ohne explizit auf Kategorien wie Nationalismus, Klassizismus oder Ethnozentrismus zurückzugreifen, die eher eine mehr oder weniger unliebsame Folge dieser primären Identifikation darstellen, wenn man dies so nennen kann, bzw. dieser lang andauernden Verschmelzung, die unsere Kultur mit der römischen verbindet.

Dies soll allerdings nicht bedeuten, dass es überhaupt keinen vergleichenden Weg gibt, der uns nach Rom führen kann; man muss nur die richtige Richtung wählen. Diesbezüglich können wir auf das zurückgreifen, was Clyde Kluckhohn mehrere Male in seinem Werk unterstrichen hat, nämlich den untrennbaren Zusammenhang zwischen der Anthropologie auf der einen Seite und dem Interesse für das, was man als „Merkwürdigkeiten“ bezeichnen könnte, auf der anderen. Der Anthropologe ist eben derjenige, der sich auf den Weg der Merkwürdigkeiten macht – „Merkwürdige Bräuche, Tonscherben und Totenschädel (*Queer customs, potsherds, and skulls*)“ lautet das erste Kapitel seines Buches<sup>68</sup> – und der, um nach Hause zu gelangen, den „längsten Weg“ nimmt: Dabei wird er aber feststellen, dass dies in Wahrheit der kürzeste Weg ist, um den Menschen zu erreichen. Es ist also eben gerade durch das Kennenlernen der „Merkwürdigkeiten“, dass man sich wiederum gemäß Kluckhohn von den lokalen oder besonderen Bedingtheiten der Sichtweisen auf die Menschheit befreien kann, um zu einem Bild von ihr zu kommen, das nicht von den Vorstellungen geprägt wurde, die jede Kultur davon hat. Wie Francesco Remotti unterstrichen hat, führt dieser Ansatz von Kluckhohn letztendlich zur Anthropologie von Clifford Geertz, der mehr als einmal die Bedeutung der Merkwürdigkeiten bzw. Seltsamkeiten in der anthropologischen Forschung betont hat. Die Merkwürdigkeiten sollen nicht ausgelassen oder übergangen werden zu Gunsten der Merkmale, die die Menschen miteinander verbinden, und auch nicht um von den „merchants of astonishment“<sup>69</sup> betont zu werden. Die Merkwürdigkeiten sollen das Gefühl des *Unterschieds* hervorrufen: Wenn ich einen Brauch oder ein Verhalten als merkwürdig, seltsam, ungewöhnlich wahrnehme, geschieht dies deshalb, weil ich implizit erkenne, dass dies alles *anders* ist als das, was „uns“ oder „mir“ vertraut ist. Die Eigenartigkeit wirft zwangsläufig die

---

<sup>68</sup> *Mirror for Man. The Relation of Anthropology to Modern Life*, Tucson 1949, 9 ff. Remotti, F., *Introduzione*, in: Geertz, C., *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983, ital. Übersetzung: *Antropologia interpretativa*, Bologna 1988, 12-13.

<sup>69</sup> Geertz, C., *Anti Anti-Relativism*, in: *American Anthropologist* 86/2 (1984), 263-278, 275.

Frage nach dem Vergleich auf bzw. setzt sie sogar voraus. Wenn ich mich frage „Warum tun die das?“, bin ich bereits auf dem besten Weg, um mich auch zu fragen „Warum tun wir das *nicht*?“ bzw. „Warum tun andere das *nicht*?“

Angesichts der „Merkwürdigkeiten“ bewegen sich also Vergleich und Interpretation gleichsam Arm in Arm in eine Richtung, die Plutarch von dem Observatorium seiner *Quaestiones Romanae* ganz sicher gutgeheißen hätte. Warum küssen römische Frauen ihre engsten Verwandten auf den Mund? Wie „merkwürdig“?! Für all das muss man einfach eine *Erklärung* finden.

## 9. Das Vergleichen der Unterschiede

Um wieder auf dem Weg des Vergleichs nach Rom zurückzukommen, muss man also vor allem die ungewöhnlichsten und merkwürdigsten Aspekte der römischen Kultur ansteuern. Vorweg ist es allerdings notwendig, diese Kultur von uns zu *entfremden*, indem man im Vergleich zu den Römern einerseits das hervorhebt, was „wir“ nicht tun, andererseits das, was die Anderen im Allgemeinen, und die Griechen im Besonderen, nicht tun. Auf diese Art und Weise wird jene Verbindung der „primären Identifikation“, von der vorhin die Rede war, unterbrochen. Dafür muss man nicht auf den Vergleich mit den „Wilden“ à la Heyne oder Frazer zurückgreifen, um festzustellen, dass die Römer – was ebenso unvermeidlich wie überraschend ist – genau „wie sie“ waren. Im Gegenteil, die Art des Vergleichens, die die römische Anthropologie interessieren sollte, könnte von einer Gegenüberstellung zwischen moderner Gesellschaft und antiker Kultur ausgehen oder zwischen römischer Kultur und griechischer Kultur, um dann in Folge diese mit weiteren Kulturen zu vergleichen. Und man sollte mehr auf die *Unterschiede* abzielen als auf die *Analogien*, mehr auf den Vergleich zwischen Vorhandenem und Fehlendem als auf Übereinstimmungen zwischen Völkern, die geographisch und zeitlich weit voneinander entfernt sind. Wenn Frazer, wie ich bereits erwähnt habe, seine Methode ausschließlich auf die *Ähnlichkeiten* zwischen den Kulturen stützte, so muss sich die Forschung heute vor allem auf die *Unterschiede* konzentrieren; denn nur auf diese Weise kann man einen experimentellen und konstruktiven ‚Komparativismus‘ vorschlagen, der nicht schon im Voraus den „Sinn“ einer bestimmten kulturellen Darstellung vorgibt, indem er die ethnographischen Sammlungen auf der Suche nach einer *ähnlichen* Darstellung gewissenhaft durchforstet, sondern einen ‚Komparativismus‘, der diesen „Sinn“ durch den Vergleich mit dem Anderen erst konstruiert.

Als Beispiel sei die römische Frau angeführt, die die eigenen Verwandten bis einschließlich des sechsten Grades auf den Mund küsst. Die Frage, die dieser „eigenartige“ Brauch für den Forscher aufwirft, zwingt ihn gleichzeitig dazu, darüber nachzudenken, dass es dies in seiner Kultur nicht gibt (so war es bereits Plutarch ergangen). Es kann hingegen sogar passieren, dass es der besagten Frau anderswo *verboten* ist, derartige Dinge zu tun; abgesehen davon, dass sie deshalb für wenig anständig gehalten wird (in Rom wurde dagegen gerade das *Nicht-Geben* des Kusses an eine Verwandte als Zeichen dafür gewertet, dass diese Frau für wenig anständig erachtet wurde). Aber warum eigentlich? Dieses Wechseln von einer Kultur in die andere in Form von Fragen, die sich überschneiden, wird uns unweigerlich dazu zwingen, weitere kontextuelle *Unterschiede* näher zu beleuchten, und zwar in Bezug auf die Position der

Frau in den jeweiligen Gesellschaften, auf die Funktion der Verwandtschaftsbeziehungen sowie auf die Ehenormen, die jeweils Geltung haben. Plutarch hatte im Übrigen bereits eine Erklärung für diese „Merkwürdigkeit“ gefunden (eine Erklärung, die sich mit anderen Daten untermauern lässt). Da die Römer in der archaischen Zeit innerhalb des 6. Verwandtschaftsgrades – also des Grades, bis zu dem die Pflicht zum Kuss bestand, – nicht heiraten durften, bedeutete das Küssen eines Verwandten auf den Mund genau das Gegenteil von dem, wie es erscheinen könnte: nicht eine etwaige Öffnung in Richtung inzestuösen Sexualkontakts, sondern ein deutlicher und öffentlicher Ausdruck des Ausschlusses desselben. Eine Art und Weise, um in Form von *oscula* das Netz an Verwandtschaftsbeziehungen und dessen Auswirkungen auf die möglichen Eheschließungen aufzuzeigen<sup>70</sup>.

## 10. Die „*aphormai*“ des antiken Anthropologen

Wenn ich von Wundern und Merkwürdigkeiten spreche, möchte ich damit natürlich nicht ausdrücken, dass der moderne Anthropologe Roms ein Privatmuseum mit Wunderdingen aufbauen soll, eine *Wunderkammer*, voll mit Drachen, monströsen Föten und Sirenen,<sup>71</sup> die geduldig Ciceros *De divinatione* oder Macrobius' *Saturnalia* entnommen wurden; und genauso wenig soll er Listen mit vergessenen und bizarren Ausdrücken zusammenstellen, nach der Art von Festus und seiner lexikografischen Quellen. Mit „Merkwürdigkeiten“ der Römer meine ich vielmehr Zellen der Kultur, die für sich genommen ausgesprochen normal sind – Institutionen, Begriffe, Verhaltensweisen – aber die, im Inneren der römischen Welt, Formen annehmen, die für uns ungewöhnlich sind. Und sei es auch nur ganz einfach, weil sie darin fehlen. Als solche können diese kulturellen Besonderheiten die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und auf diese Weise eine vergleichende Überlegung in Gang bringen.

An dieser Stelle möchte ich gern einen Terminus finden, der den Interpretationsmechanismus beschreibt, der von einer einzelnen „Merkwürdigkeit“ zur Überlegung des Anthropologen führt. Zu diesem Zweck wende ich mich anstatt an die modernen Interpretationstheoretiker lieber an die antiken, im Konkreten an Philon von Alexandria, den berühmten jüdischen Allegoristen. Um über die eigene Exegese der Bibel zu sprechen, verwendete dieser den Terminus *aphormé*. Auf Griechisch heißt *aphormé* „Ausgangspunkt“ bzw. „Denkanstoß“; aber *aphormé* bezeichnet auch – und dies ist von besonderem Interesse – die „Ressource“, auf die im Zuge eines bestimmten Vorgangs zurückgegriffen werden kann. Werfen wir einen Blick auf die konkrete Bedeutung von *aphormé* – oder noch besser auf *aphormai* im Plural – in der exegetischen Sprache von Philon. Es gäbe zahlreiche Beispiele für diese Vorgehensweise, aber an dieser Stelle möge eines genügen.

Es handelt sich um die Stelle im Buch Genesis, in der es heißt „Gott, der Herr, pflanzte einen Garten in Eden.“ Zu welchem Zweck hat er das getan?, fragt sich wohl sofort jeder Leser. Sicherlich nicht, um sich einen angenehmen Aufenthaltsort zu schaffen, da nicht einmal das Weltall einen Wohnsitz bietet, der Gottes würdig ist; umso weniger, um sich Nahrung zu

---

<sup>70</sup> Vgl. Bettini, M., *Il divieto fino al «sesto grado» incluso nel matrimonio romano*, in: *Athenaeum* 66 (1988), 69-95.

<sup>71</sup> Daston, L., Park, K., *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York 1998.

verschaffen, da Gott sich nicht ernähren muss. Daher schlägt Philon eine allegorische Interpretation vor, um den Sinn dieser Bibelstelle zu verstehen: „und die Gottessprüche selbst geben uns ja dazu deutlichsten Anlaß (*aphormai*); denn sie sagen, daß es im Paradies Gewächse gab, die den bei uns befindlichen nicht gleich sind, sondern (die Bäume) des Lebens, der Unsterblichkeit, des Wissens, des Erkennens, des Verstehens, der Vorstellung des Guten und des Schlechten“. Der Text aus dem Buch Genesis spricht also von den Pflanzen, die in der rationalen Seele wachsen, schlussfolgert Philon, diejenigen, die Gott dort gesät hat in der Art eines Gartens der Tugenden.<sup>72</sup> Die untypischen, eindeutig unnatürlichen Eigenschaften der Pflanzen, die im Garten Eden wachsen – den Gott im Übrigen nicht einmal braucht – sind der „Ausgangspunkt“ des Interpretieren und gleichzeitig die „Ressource“, aus der er seine Exegese nährt. Es ist klar zu erkennen, dass die *aphormai*, die Philon erklärt, in die Kategorie des Ungewöhnlichen, des Eigenartigen, des Unverständlichen fallen. Verglichen mit den Pflanzen, die in einem gewöhnlichen Garten wachsen, erscheinen die des Gartens Eden sogleich ungewöhnlich. Dieser Vergleich – und die sofortige Feststellung, dass der Text „etwas Eigenartiges enthält“ – bieten den Ausgangspunkt und den Stoff für eine andere Interpretation. Die Umstände von Philon ähneln unserer heutigen Situation, wenn wir beispielsweise mit dem Kuss auf den Mund konfrontiert werden, den die römische Frau ihren eigenen männlichen Verwandten geben musste. Im Vergleich zu „unseren“ Bräuchen (oder zu den griechischen von Plutarch) nehmen wir dieses Verhalten als eigenartig wahr, um nicht zu sagen als fehl am Platz. Aber gerade deshalb bietet es den Ausgangspunkt und die Ressource – *aphormai* – um weiter in der Tiefe zu graben, auf der Suche nach weiteren Ausformungen römischer Kultur, die so viel „Eigenartigkeit“ erklären können: die Verwandtschaftsstrukturen, die Ehenormen, die Stellung der Frau innerhalb des Netzwerks, das aus *cognatio* und *adfinitas* gebildet wird, und so weiter.

Das ist also der Begriff, den wir suchten: *aphormai*. Auf diesen können wir zurückgreifen, um jene Aspekte der römischen Kultur anzugeben, die aufgrund ihrer Eigenartigkeit oder Seltsamkeit Ausgangspunkt und Stoff für eine anthropologische Untersuchung der Antike darstellen können. Wie wir gesehen haben, werden die *aphormai* des antiken Anthropologen in erster Linie von den eigentümlichen Bräuchen der Römer geliefert, von dem, was diese taten, wir oder andere aber nicht tun: wie im Fall des beschriebenen weiblichen Verhaltens. Aber wie wir wissen und wie die Vorgehensweise von Philon selbst weitgehend zeigen könnte, kann auch die *Sprache* interessante *aphormai* für den antiken Anthropologen liefern. Anders ausgedrückt, er kann Ausgangspunkt und Ressourcen für seine Analyse nicht nur in dem finden, was die Römer taten und wir oder andere nicht tun; sondern auch in dem, was die Römer *sagten* und wir oder andere nicht sagen. Kurz: in ihren *Worten*, in ihrer *Ausdrucksweise*, in ihren *Texten*. Nun bleibt mir nur, auf das zu verweisen, was wir bereits in der Einleitung über den textlichen Charakter der Anthropologie der Antike geschrieben haben.

---

<sup>72</sup> *De plantatione* 8.32 ff; Radice, R. (a cura di), *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, Milano 2005, 844-845.