

Raimund Schulz

Als Odysseus staunte

DIE GRIECHISCHE SICHT DES FREMDEN
UND DAS ETHNOGRAPHISCHE VERGLEICHEN
VON HOMER BIS HERODOT

Studien zur Alten Geschichte



V&R

Verlag Antike

Raimund Schulz: Als Odysseus staunte



Verlag Antike

Raimund Schulz: Als Odysseus staunte

Studien zur Alten Geschichte

Herausgegeben von
Ernst Baltrusch, Peter Funke, Tanja Igenshorst,
Stefan Rebenich und Uwe Walter

Band 29

Raimund Schulz: Als Odysseus staunte

Raimund Schulz

Als Odysseus staunte

Die griechische Sicht des Fremden und
das ethnographische Vergleichen von Homer bis Herodot

Vandenhoeck & Ruprecht

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

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,
Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: textformart, Göttingen | www.text-form-art.de
Umschlaggestaltung: disegno visuelle kommunikation, Wuppertal

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-946317-69-2

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
Sehen und Staunen	11
Topoi und Traditionen	15
Austausch und Kontaktzonen (<i>middle grounds</i>)	20
Ethnizität und Selbstfindung	26
Formen der Fremdwahrnehmung	29
Mobilität und Kontaktfähigkeit	31
Empirie und Vergleichen	34
Ziel und Aufbau des Buches	37
1. Odysseus an fernen Küsten – Die Geburt der griechischen Ethnographie aus der Praxis maritimer Erkundung	43
1.1 Ausgangspositionen	43
1.2 Die epische Codierung von Fernerfahrungen	47
1.3 Irrfahrten als Spiegel ethnographischer Praxis – Beobachtung und Erstkontakt	51
1.4 Ethnographisch-geographische Realien und wundersame Ausschmückungen	55
1.5 Vergleichen und Kontrastieren – Die interpretierende Ordnung der Beobachtung	59
1.6 Episierung und Idealisierung, aber keine Utopie	63
1.7 Totenreich und paradiesische Inseln im Okeanos	71
1.8 Die Nord-Süd-Achse der Welt: Hyperboreer und Aithiopen	77
1.9 Welterkundung in den südöstlichen Gewässern – Die Irrfahrt des Menelaos	80
1.10 Zusammenfassung	84
2. In die Tiefe des Raumes – Ethnographische Motive und Weltansichten in der Zeit kolonialisatorischer Weitung (ca. 700–550 v. Chr.)	88
2.1 Die Herausforderung von Landnahme und Ansiedlung	88
2.2 Herakles – Der Held als brutaler Weltwanderer	94
2.3 Aristeeas und die Welt des Nordens	98
2.4 Die territoriale Weite – Völker im westlichen Sibirien	103
2.5 Arimaspen und Greife	105
2.6 Der Wandel der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse	107

2.7	Das lyrische Bild der Thraker	110
2.8	Der bewunderte und gefürchtete Nachbar – Die Lyder	114
2.9	Die Bausteine werden zusammengesetzt – Die Milesier über Natur, Welt und Mensch	119
2.10	Gegensätze, Ähnlichkeiten und Mischungen	123
2.11	Die räumliche Ordnung – Die Erdkarte Anaximanders und die Kugelgestalt der Welt	129
2.12	Zusammenfassung – Erste Antworten auf den Wandel und die Vielfalt der Welt	131
3.	Zwischen Konfrontation und Bewunderung –	
	Die Begegnung mit den Persern	135
3.1.	Der Aufstieg einer Weltmacht	135
3.2.	Die Expedition des Skylax von Karyanda	136
3.3	Der Periplus als Rechenschaftsbericht und die Wunder Indiens . . .	139
3.4	Die „Vielwisserei“ der Sammler und Forscher – Hekataios, Xenophanes und die Pythagoreer	145
3.5	Von der Kooperation zur Konfrontation – Der Krieg mit der Supermacht	153
3.6	Die <i>Perser</i> des Aischylos	155
3.7	Der antithetische Vergleich zwischen Griechen und Persern . . .	162
3.8	Perser und Griechen als gleichrangige Gegenspieler	166
3.9	Das Perserbild zwischen Degradierung und Bewunderung . . .	168
3.10	Ethnographisches Interesse an den Fremden? Literatur, Vasenbilder und persische Fresken	172
3.11	Denk- und Ausdrucksformen zwischen Alterität und Identität . .	181
3.12	Hellenen und Barbaren – Die Rolle der Perserkriege bei der Ausbildung bipolarer Identitäten	185
3.13	Zusammenfassung	193
4.	Das Wunder des Menschen – Ethnographisches Denken und	
	Vergleichspraktiken im Spannungsfeld von Naturwissenschaft,	
	Medizin und Politik	195
4.1	Das Verhältnis von menschlichen Ordnungen (<i>nomoi</i>) und Natur (<i>physis</i>) – Die Sophisten	195
4.2	<i>Physikoi</i> und hippokratische Ärzte	199
4.3	Klima, Natur und Mensch in der Schrift <i>Über die Umwelt</i> . . .	202
4.4	Die „ethnographische“ Analyse einzelner Völker – Makrocephalen und Skythen	211
4.5	Zusammenfassung	215

5. Eine neue Sicht der Welt – Vielfalt und Wandel der Völker in den <i>Historien</i> Herodots: (1) Methodische Grundlagen und die Großethnien des Ostens	221
5.1 Perserkriege als Weltgeschichte – Herodot aus Halikarnassos	221
5.2 Die Vielfalt der Welt und der <i>nomos</i> der Völker	231
5.3 Typen und Funktionen des ethnographischen Vergleichens	238
5.4 Geschichte und Ethnographie der Lyder	242
5.5 Die Perser und ihre <i>nomoi</i>	251
6. Vielfalt und Wandel der Völker in den <i>Historien</i> Herodots: (2) Der Süden und Norden (Ägypten und Skythien) und die Randvölker der Welt	263
6.1 Ägypten – Das Museum ehrwürdiger Einzigartigkeit	263
6.2 Die ägyptischen <i>nomoi</i> und der Rest der Welt	270
6.3 Die „historische Perspektive“ – Die ägyptische Herrschergeschichte	278
6.4 Das Panorama einer kriegerischen Welt – Der Skythenlogos	288
6.5 Die skythischen <i>nomoi</i> (im engeren Sinne)	297
6.6 „Mischung“ mit Risiken – Skythisch-griechischer Kulturkontakt und die Folgen	301
6.7 Die wundersamen Randvölker – Zwischen Gottesnähe und tierischer Fremdheit	310
6.8 Goldene Zeit und Rationalisierung der „heiligen“ Randvölker	315
6.9 Ist Homer überholt?	323
Zusammenfassung und Ausblick	327
Literaturverzeichnis	344
1. Fragmentsammlungen, Quellenausgaben und -sammlungen, Übersetzungen und Kommentare	344
2. Sekundärliteratur	346
Danksagung	383
Register	384
Namen und ethnographische Bezeichnungen	384
Orte und geographische Bezeichnungen	388

Vorwort

Dieses Buch bildet in mehrfacher Hinsicht den Abschluss langjähriger Forschungen zur Rolle von Mobilität, Seefahrt und Exploration in der griechischen Geschichte der Antike. Ich war und bin überzeugt, dass diese Phänomene wesentliche, aber oft unterbelichtete Faktoren der historischen Entwicklung bilden und ein unverzichtbares Erklärungspotential besitzen für die so vielfach ungewöhnliche Entwicklung der Griechen. In früheren Monographien bin ich der Bedeutung des Meeres im Denken und Handeln der Akteure nachgegangen und habe die Entdeckung der eurasischen Welt bis nach China und Norwegen als historische Leistung der Alten in ihren politischen Kontexten zu analysieren gesucht. Es lag nahe, sich abschließend noch einmal dezidiert der Frage zuzuwenden, wie die Griechen ihre immer weiter ausgreifende Begegnung mit der Fremde verarbeiteten, welche Erklärungsmodelle sie entwickelten, um die verwirrende Vielfalt der Welt zu verstehen, und wie sich diese Modelle zu den allgemeinen historisch-politischen und wirtschaftlichen sowie kulturellen Verhältnissen der Zeit verhielten. Manches kam dabei in früheren Publikationen zur Sprache. Die historische Bedeutung des Themas (nicht zuletzt in rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht) erschien mir jedoch so groß, dass es mehr als gerechtfertigt schien, es noch einmal zum Angelpunkt einer separaten Monographie zu machen.

Dabei bin ich mir der Risiken und Probleme bewusst, welche die Bearbeitung eines so heterogenen Forschungsfeldes wie der antiken Ethnographie bereithält. Doch gerade hierin bestand nicht zuletzt der Reiz, sich dem von der Mehrheit der Forscher eher vernachlässigten und nur von wenigen Spezialisten bearbeiteten Feld noch einmal grundlegend und zumindest für die frühe Zeit bis Herodot zuzuwenden. Der Blick der Griechen auf fremde Welten beinhaltete Praktiken wie die des Vergleichens, die in ihren unterschiedlichen Formen und Funktionen meines Erachtens noch nicht hinreichend auf ihre *historische* Relevanz hin untersucht worden sind. Ein generelles Ziel des Buches besteht denn auch darin, die griechische Ethnographie und die mit ihr verbundenen Praktiken aus ihrem relativen Nischendasein zu befreien und ihnen wieder den Rang eines integralen Teils griechischer Weltbewältigung einzuräumen, den sie unter vielen antiken Schriftstellern und deren Publikum besaßen.

Dazu bedurfte es intensiver methodischer Vorüberlegungen und konzeptioneller Entscheidungen (deshalb ist auch die Einleitung ungewöhnlich lang geraten), die im Laufe der Arbeit immer wieder überprüft und gegebenenfalls modifiziert werden mussten. Hinzu kommt, dass sich ethnographisches Denken in unterschiedlichen Wissensbereichen und Darstellungsmodi niederschlug und entsprechend einen vergleichsweise breiten inhaltlich-fachlichen Zugriff verlangt. Dabei sind und bleiben die Quellen oft mehrdeutig. Ich bin mir bewusst, dass ich manche Texte

anders interpretiere als viele meiner Kollegen. Meine Deutungen verstehen sich stets als ein abwägendes und andere Meinungen respektierendes Diskussionsangebot im Sinne der Sache. Denn nur so – hoffe ich – kann die Forschung voranschreiten. Das Buch soll das Gespräch anregen über ein Thema, das größere Aufmerksamkeit verdient, als es bisher erhielt.

Bielefeld, im März 2020

Raimund Schulz

„Er hatte viele auswärtige Beziehungen und
kam von den Bergen hinab in die Länder am Meer:
Ein Grieche nicht nur der Sprache, sondern der Gesinnung nach.“
Aristoteles nach Jos. C.Ap.1,180

Einleitung¹

Sehen und Staunen

Die Griechen der Antike waren fasziniert von der Weite der Welt und der Vielfalt ihrer Menschen. Sie suchten das Fremde und Ferne mit einer spezifischen Art des Fragens und Erkundens zu ergründen. Die Forschung bezeichnet diese Bemühungen, soweit sie sich in Texten niederschlugen, gemeinhin als Ethnographie. Die Griechen selbst kannten den Begriff nicht, und ihre Überlegungen verdichteten sich (anders als im Falle der Rhetorik oder Geographie) auch nicht in einer speziellen Disziplin mit entsprechenden Fachbegriffen, sondern sie kamen variabel in unterschiedlichen Kontexten und literarischen *Genera* zum Ausdruck.² Deshalb spricht man in jüngerer Zeit gerne von einem besonderen ethnographischen Denken, das den Blick auf das Fremde seit der frühen Archaik prägte und sich in einem spezifischen „ethnographical gaze“ niederschlug.³ Warum sich die Griechen offenbar in dieser Beziehung von den sie umgebenden Kulturen unterschieden, welche Faktoren das ethnographische Denken aufkommen und sich dynamisch weiterentwickeln ließen, in welchen Formen es sich ausdrückte und zur Welterklärung beitrug – über all diese Fragen wird wenig nachgedacht, und es gibt bis heute auch keine befriedigenden Antworten.

Häufig verweist man auf eine ausgeprägte Neugier, ohne zu erklären, weshalb und in welcher Form sich dieser anthropologische Grundzug gerade bei den Griechen so stark ausbildete und in Bezug auf das Fremde in eine besondere Art des Beobachtens und Argumentierens mündete, die in bestimmten Kontexten sogar Detail- und Makrovergleiche ermöglichte. Wichtig ist dabei sicherlich die Beobachtung, dass das Nachdenken über die Welt im griechischen Siedlungsraum nicht

¹ Das Buch entstand im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Bielefelder Sonderforschungsbereichs (SFB) 1288 „Praktiken des Vergleichens. Die Welt ordnen und verändern“ (TP B04: Der Vergleich im ethnografischen Denken der Antike – Die Griechen (7. v. Chr. – 1. Jahrhundert n. Chr.).

² Norden 1920/1959, 10, von den Jüngeren: Dench 2007, Almagor/Skinner 2013, 2 und dezidiert Woolf 2011.

³ Dench 2007, 492 ff. Programmatisch: Skinner 2012; Almagor/Skinner 2013, 1–22.

durch religiöse (Priester) oder politische Instanzen (Monarchen) eingeschränkt oder monopolisiert war, sondern sich relativ frei und ungehemmt entfalten konnte. Atomisiert in kleine und kleinste politische Einheiten ohne zentrale religiöse oder machtpolitische Autorität am Rande der großen und viel reicheren Großmächte, wurde die Dauerkonkurrenz der Eliten um Ansehen, Macht und Führungspositionen durch die neugierige Kontaktsuche mit fremden Ethnien und die intensive Beobachtung der polisfernen Außenwelt ergänzt. Nicht die Vorgaben priesterlicher Lehren sowie herrschaftliche Ideologien steckten den Rahmen der Welterkundung und -erklärung ab; es war vielmehr der auf nachvollziehbaren Argumenten (und Empirie) beruhende Diskurs, welcher die Regeln des ethnographischen Denkens und Schreibens stets mitbestimmte.

Dabei bedeutete das Fehlen herrschaftlicher und religiöser Großautoritäten keineswegs, dass man sich gegenüber den anders gearteten machtpolitischen Formationen zumal des Ostens abschottete. Ganz im Gegenteil sind die frühen ethnographischen Texte ohne die Einflüsse der älteren Hochkulturen einschließlich Ägyptens gar nicht denkbar. Allerdings – und das ist an sich bereits wieder ein erklärungs würdiges Phänomen – gibt es keine Intertextualität zwischen griechischen und fremdländischen Texten, wie dies z. B. im Verhältnis der Römer zur griechischen Kultur der Fall ist. Griechische Denker bewahrten sich einen autonomen Interpretations- und Gestaltungsraum auch und gerade im Hinblick auf die Erklärung des Fremden, während später die römischen Beschreibungen fremder Ethnien in erheblichem Maß durch die Anwendung und Übertragung griechischer Modelle und Klischees geprägt waren. Doch wie wurde dieser Gestaltungsraum genutzt und nach welchen Kriterien und mit welchen Methoden suchte man das Fremde zu erfassen?

Offensichtlich besaß die griechische Kultur seit ihren frühesten Anfängen spezifische Mittel und Ausdrucksweisen (wie den flexibel erweiterbaren und in Raum und Zeit verortbaren Fundus mythischer Erzählungen sowie die große Zahl mobiler Helden),⁴ um die Welt zu erklären und östliche Weisheit nicht unter dem Druck eines dominanten Vorbilds, sondern gefiltert nach der Vorgabe eigener Bedürfnisse spezifischen Interessen unterzuordnen. Ausgangspunkt – so sagen bereits die frühesten Texte – ist das Sehen und Staunen über Dinge, die über das Gewohnte, Bekannte und Erwartete hinausgehen. Solche Phänomene gab es mitunter zu Hause,⁵ doch viel häufiger begegneten sie in der Ferne. Um die Faszination des Ungewöhnlichen zu erfahren, bedurfte es mutiger Mobilität über die gewohnten Grenzen hinaus. Selbst der Götterbote Hermes, himmlische Inkarnation des raumgreifenden, die Welt durcheilenden Nachrichtentransfers, ist dieser Faszination erlegen, als er die von Pflanzenpracht übersprießende Insel der Kalypso betrat: „Stehen blieb der Geleiter, der Schimmernde, staunte und schaute.“⁶

⁴ Vlassopoulos 2013, 151, 166; Lane Fox 2011.

⁵ Ein schönes Beispiel zitiert Dahlheim 1994 mit Liv. 32,4,4–5 nach Polybios.

⁶ Hom. Od. 5,75 (Übers. hier und im Folgenden: A. Weiher)

Ähnlich ergeht es Odysseus im Land der Phäaken. Auch er „stand und bewunderte Häfen und richtig gehende Schiffe/ (...) und lange und hohe / fest und auf Pfählen errichtete Mauern: ein Wunder zu schauen“.⁷ „Staunend stand er“ vor dem Palast des Alkinoos. Und erst als er „alles bestaunt und beschaut im Gemüte,/ schritt er in Eile über die Schwelle hinein in das Innre“.⁸

Schauen und Staunen sind dabei mehr als touristische Neugier und welt-bejahende „Bewunderung“ natürlicher oder menschlicher „Wunder“ (*thaumata*);⁹ beides spiegelt einen fundamentalen Überlebensmodus: Odysseus muss wissen, mit wem er es zu tun hat, bevor er die Schwelle des Palastes überschreitet; er muss die staunenswerten Einzelbilder fremder Gemeinwesen zusammenfügen, um auf den Charakter der Einwohner zu schließen und auf die Begegnung mit ihnen vorbereitet zu sein. Nur so lernt er „das Sinnen und Trachten“ der Menschen, wie Homer zu Beginn des Epos sagt.¹⁰ Hierin blieb er Vorbild für andere: Ob als Söldner, Pirat, Kaufmann oder Handwerker: Griechen mussten stets wachen Sinnes sein, um in der Fremde ohne Rückendeckung mächtiger Herrscher oder waffenstarrer Heere zu bestehen. Staunen über das Wundersam-Merkwürdige mit dem Hinweis, es selbst in Augenschein genommen zu haben, wird zu einer unverzichtbaren Kernkategorie aller griechischen Texte mit ethnographischem Anspruch; sie erweitert sich in späthellenistischer Zeit zu einer eigenen Literatur, der Paradoxographie, die sich unter Römern größter Beliebtheit erfreute.¹¹ Es ist für Hörer und Leser ein fesselndes Faszinosum, aber es hatte immer auch eine pragmatische und didaktische Funktion: Visuelle Ordnung ist die früheste Methode der Orientierung und Memorierung von Mobilität; Staunen ist die Voraussetzung für die prüfende und abwägende Überführung des Erlebten und Gesehenen in „kluges Wissen“¹². Wer über das Ungewöhnlich-Singuläre staunt – so die griechische Überzeugung –, möchte mehr erfahren und dessen Ursachen und Gründe (*aitia*) erkennen.¹³ Platon wird später sagen, Staunen sei der Anfang der Philosophie.¹⁴

⁷ Hom. Od. 7,43–45.

⁸ Hom. Od. 7,133–135.

⁹ Vgl. Mette 1960/61, 49.

¹⁰ Hom. Od. 1,3.

¹¹ Vgl. Jacob 1980; Woolf 2011, 83 f. Dass die *Thaumasias* in hellenistischer Zeit nicht mehr „im Vordergrund des Interesses“ standen, sondern stattdessen die „Erfassung fremder Volksindividualität“ (so Bloch 2002, 37 mit Verweis auf Trüdinger und Dihle), scheint mir eine gewagte These zu sein, der genauer nachgegangen werden müsste.

¹² Mette 1960/61, 66 zu Anacharsis.

¹³ Vgl. Hunzinger 1995, 57: „L'étonnement peut stimuler la volonté de s'informer et le *θῶμα*, captiver l'intelligence.“ Vgl. ebd., 58 ff.; Goldhill 2002, 21 und Nikolaidou-Arabatzi 2018, 238: Fragen und rationales Denken werden durch „Das sich Wundern“ (*thomazein*) ausgelöst.

¹⁴ Plat. Theait. 155d; vgl. Arist. metaph. 1,2,9 (982 b 28); vgl. Goldhill 2002, 21; Hunzinger 1995, 60 und Janka 2010 mit Verbindung zum Staunen bei Herodot.

Das *eigene* Sehen (Autopsie) und Staunen bildeten so auch die wichtigste Bezeugung dafür, dass man Phänomene der Ferne als authentisch präsentieren konnte. Selbst wenn Autoren mit ihren Beglaubigungsstrategien nicht immer überzeugten und die Philosophen der Wahrnehmung und dem Urteil der Sinne misstrauen mochten, so nahm offensichtlich ihr Publikum derartige Versicherungen ernst und wichtig. Inwieweit diese *modernen* Kriterien und Ansprüchen genügten, ist eine andere und sehr umstrittene Frage, die – wenn überhaupt – nur von Fall zu Fall entschieden werden kann,¹⁵ aber häufig am Kern des Phänomens vorbeigeht. Für den antiken Kontext gilt: Die fernen Wunder der Welt waren ein unterhaltendes Faszinosum, sie bildeten aber immer auch eine fruchtbare Irritation, um das Denken über die Fremde aus gewohnten Beschränkungen herauszuführen und Fragen an das Unbekannte zu stellen. Allerdings bargen sie auch die Gefahr, das leichtgläubige Publikum zu täuschen und die Akteure zu überfordern.¹⁶ Den Griechen fehlte (anders als etwa den Juden) eine religiöse Totalinstanz, an die sie alle natürlichen und menschlichen Phänomene der Welt zurückbinden konnten. Ihnen ging es nie darum, gänzlich Neues nur um des Neuen willen zu erkunden oder zu erklären¹⁷ – das ist ein Luxus, den sich wohl erst das 19. Jahrhundert und die Menschen der Moderne leisten konnten. Deshalb besaßen die Griechen auch keinen Begriff, der dem deutschen „Neu-Gier“ im engeren, wörtlichen Sinne entsprach. Notwendig war vielmehr, das auf sie einströmende Neue in die Sphäre des Bekannten zu integrieren und damit beherrschbar zu machen. Wer vor diesem Hintergrund wie Odysseus aus den gewohnten Bahnen ausschert, darf nicht den Kompass des Vertrauten verlieren. Die Irritation des Wundersam-Ungewöhnlichen muss durch die Orientierung an Alltägliches ausbalanciert, der Schock des Unerwarteten durch die Anbindung an Bekanntes gedämpft werden.

¹⁵ Das Problem wird vor allem im Falle Herodots bis heute kontrovers diskutiert; wichtige Überlegungen bei Rollinger 2004, 944, Bichler 2013a und Degen 2017, 56. Sehr skeptisch: Luraghi 201, 143. Ich würde mich der moderaten Einschätzung Nesselraths 2017, zusammengefasst 201 anschließen: „Herodot würde uns sicher konzederieren, dass er selber ὄψις falsch gedeutet haben könnte (...); dass er aber die Evidenz von eigenem Augenschein, auf die so viele Stellen seines Werkes bauen, mutwillig missbraucht hätte, müsste ihm m. E. erst noch zweifelsfrei nachgewiesen werden.“

¹⁶ Vgl. Hunzinger 1995, 60 und Müller 1967, 301 zur Skepsis der Vorsokratiker gegenüber der empiristischen Erkenntnis durch die Sinnesorgane.

¹⁷ Vgl. Woolf 2011, 14.

Topoi und Traditionen

Zu diesem Zweck entwickelten die Griechen bestimmte „Hinsichten“, die wie ein Raster oder eine Matrix auf die Beobachtung fremder Völker angelegt werden konnten.¹⁸ Die Forschung bezeichnet diese Hinsichten meist als Topoi und hat große Mühen aufgewendet, ihre Entwicklung über die Jahrhunderte zu verfolgen. Zunächst handelt es sich um formale Orientierungsbegriffe, die das Wesen von Gruppen und Ethnien nach bewährten Kriterien oder Rubriken wie z. B. „Kleidung“, „Lebensweise“, „Ernährung“ oder „Religion“ zu ordnen und ergründen suchten.¹⁹ Die Anwendung solcher Topoi hegte die Vielfalt des Fremdartigen ein und dämpfte den Schock des Unvertrauten. Sie bildete die Basis, Einzelbeobachtungen abzusichern, komparativ zu größeren Modellen zusammenzufügen und theoretisch zu unterfüttern. Schon recht früh muss es dabei zu inhaltlichen Verfestigungen gekommen sein. Als Ordnungsraster konzipierte Topoi (wie z. B. die der Ernährungssitten) wurden mit klischeehaften Zuschreibungen (wie z. B. die, dass nördliche Völker ungemischten Wein trinken)²⁰ gefüllt und konkretisiert. Derlei Topoi im engeren Sinne konnten zu Makromodellen zusammengefügt werden, die mehreren Völkern und ganzen Kontinenten ein scheinbar zeitloses Gepräge gaben. Sie ließen sich als „Wandermotive“²¹ auch auf neue Völker anwenden, die in einem ähnlichen geographisch-ökologischen und historischen Kontext (z. B. dem Norden oder dem Osten der Oikumene) auftauchten und dementsprechend in die bereitliegenden Makromodelle (z. B. Nomaden vs. Sesshafte) passten.

Die Etablierung formaler und inhaltlicher Topoi auf der einen sowie die Offenheit für das Faszinosum des Wunderbar-Merkwürdigen auf der anderen Seite bildeten die Pole, zwischen denen sich das ethnographische Denken der Griechen bewegte: Topoi sollten das Fremde durch Ordnung bändigen und Orientierung in der Vielfalt bieten.²² Sie stehen für die Überzeugung, dass Fremdheit so viel Ähnliches untereinander und mit den eigenen Verhältnissen aufweist, dass es komparativ beschreibbar ist und nach bestimmten Kriterien analytisch zueinander in Beziehung gesetzt werden kann. Die Kategorie des Wundersam-Merkwürdigen lässt dagegen dem Beobachter genügend Raum, um auch das Singuläre und Disparat-Ungewöhnliche²³ an die Welt des Vertrauten anzudocken, wobei mit

¹⁸ Vgl. Ulf 2004, bes. 287–290.

¹⁹ Liste z. B. bei Trüdinger 1918, 175; vgl. ferner Timpe 1988, 503; Börm 2007, 81. Dorati 2000, 53 spricht im Falle von Herodot von „rubriche etnografiche“.

²⁰ Vgl. z. B. Lenfant 2002 und Mauritsch-Bein 2002.

²¹ Hierzu immer noch lesenswert: Norden 1920/1959, insbesondere das erste Kapitel; speziell zu den Wandermotiven und ihrer Sammlung S. 58.

²² Zur zentralen Orientierungsfunktion von Stereotypen und Klischees, die aus Topoi erwachsen können, unter sozialhistorischem Aspekt: Konrad 2006, 16, 34 f., 86, 93 f., 136 ff.

²³ Vgl. Barth 1968, 94.

der Ausweitung des geographischen Horizonts das „Sehen“ zunehmend durch das „Hören“ als Quelle des Staunens ergänzt wird.²⁴

Die Forschung hat beide Bereiche der griechischen Fremdbeobachtung in all ihren Schattierungen und Nuancen in den einschlägigen Texten verfolgt.²⁵ Ältere Arbeiten wie die von *Karl Trüdinger* sowie das erste große Kapitel des *Germania*-Buches *Eduard Nordens* konzentrierten sich auf das Feld der *Topoi* und Wandermotive. Jüngere Arbeiten interessierten sich mehr für die *fictional elements* und suchten in diesem Rahmen auch die Wunder und Merkwürdigkeiten mit den Bereich der *Topoi* abzugleichen.²⁶ All diese Arbeiten betonen zu Recht den kumulativen und synthetischen Charakter ethnographischer Praktiken: Kein griechischer Autor, auch nicht Homer und Hesiod, fing bei null an, wenn er über fremde Welten und Völker schrieb. Jeder verfolgte eigene Interessen und war bei der Darstellung fremder Völker von unterschiedlichen (zeitgenössischen) Erfahrungen, Eindrücken und Wissensbeständen geprägt.²⁷ Dabei reagierte er jedoch stets – das ist ein griechisches Phänomen, das es in der römischen Historiographie so nicht gibt – in einem kompetitiven Ambiente auf ältere schriftliche oder mündliche Traditionen und Vorgänger. Er musste sich mit Alternativversionen und Konkurrenten auseinandersetzen, und er hatte das Vorwissen und die Erwartungen seines Publikums zu berücksichtigen.²⁸ Griechische Ethnographie glich so einer langen Kette unterschiedlich geformter Glieder, die durch das Band gegenseitiger Bezugnahme und gemeinsamer Ordnungsmuster verbunden sind und praktisch endlos ergänzt werden können. Dadurch ging selten Wissen gänzlich verloren. Es

²⁴ Degen 2017, 56. Inwieweit „Sehen“ (*opsis*) und „Hören“ (*akoe*) auf Realempirie zurückging, ist eine andere Frage. Doch selbst wenn man die Authentizität des Hörens und Sehens gering bemisst und deren Rolle als Beglaubigungsstrategie betont (wie das z. B. Rollinger 2004 am Beispiel Herodots vorführt; vgl. Degen 2017, 56 und Bichler 2013b), so bleibt festzuhalten, dass diese „Beglaubigungsstrategie“ offensichtlich vom Publikum akzeptiert wurde; sonst hätte sie Herodot nicht eingesetzt.

²⁵ Trüdinger 1912, Müller 1997b, Dihle 1994.

²⁶ Vgl. Nippel 2002a, 282 f., 2002b, 45 sowie ausschnittsweise monographisch behandelt z. B. von Campbell 2006.

²⁷ Vgl. Timpe 1988, 514; Mauritsch-Bein 2002, 80.

²⁸ Zur „competitive dimension of this genre (ethnography)“ vgl. Kaldellis 2013: „(...) each historian was anxious, if not to surpass, at least to match his predecessors, so that each generation looked farther and farther away for new material or showcased ‚inside‘ source-finds for familiar themes.“ Dass die „audience reception“ von der Forschung zur antiken Ethnographie zu wenig berücksichtigt wurde, betonen Almagor/Skinner 2013,1, die hieraus, S. 10, ein methodisches Prinzip machen: „First, is the assumption that ancient audiences were active participants in an overreaching discourse in which notions of culture, power and identity were routinely scrutinized, contested and defined.“

konnte sich kumulativ und unter Variierung der Formen und Verfeinerung der Methoden weiterentwickeln.²⁹

Allerdings war es unter der Last sich verfestigender Topoi und Traditionen schwierig, aus den vorgezeichneten Pfaden *völlig* auszubrechen. Das ist wohl auch ein Grund dafür, dass die antike Ethnographie etwa im Vergleich zur Medizin, Mathematik und Geographie seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. keine größeren „wissenschaftlichen“ Entwicklungssprünge mehr zu verzeichnen hatte.³⁰ Bestimmte Makromodelle wie die im 6. Jahrhundert v. Chr. entwickelte „Griechen-Barbaren-Antithese“ oder die Klima- oder Umwelttheorien, die Zusammenhänge zwischen natürlicher Umwelt und Eigenschaften der Ethnien beschrieben, dominierten zwar – wie die Forschung betont³¹ – beileibe nicht das gesamte Feld ethnographischer Praktiken; sie waren aber latent präsent und konnten wie andere bipolare Konstrukte (Nomaden vs. Sesshafte; Seefahrer vs. „Landratten“) jederzeit abgerufen und auf sich ändernde Konstellationen angewandt werden, selbst wenn sie sich mitunter widersprachen.³²

Das gilt auch für die Beschreibung der Randvölker (*eschatoi*), bei der sich Elemente des Wundersam-Exotischen und des toposartig Vertrauten verschränkten. Gerne hat man in ihnen utopische Elemente sowie das Bemühen antiker Autoren zu erkennen geglaubt, Wünsche, Ängste und Defizite der eigenen Welt (karge Böden, keine Edelmetalle, ständige Kriege etc.) nicht nur temporal, d. h. durch die Projektion eines im Zentrum längst vergangenen, aber an den Rändern konservierten Goldenen Zeitalters, sondern auch räumlich auf eine idealisierte (fromme und gerechte Völker) bzw. perhorreszierte (menschenfressende Ungeheuer) Ferne zu übertragen und mit ihr den eigenen Zuständen einen kontrastiven Spiegel vorzuhalten.³³ Dass derlei Elemente antiken Darstellungen innewohnen, wird niemand bezweifeln. Doch was bedeutet das im Hinblick auf empirische Realinformationen? Blieben sie im Filter utopischer und antipodischer Konstrukte hängen? Wurden sie bis zur Unkenntlichkeit verformt oder lassen sich Kernbestände authentischen Wissens hinter dem Raster ideologischer, utopischer und literarisch bedingter Konstrukte ausmachen? Was ist überhaupt „ethnographisches Wissen“ (*ethnographical knowledge*)

²⁹ Zur Verfeinerung der Methoden z. B. Priestley 2014, 137. Zum Wissenszuwachs und zur kumulativen Verbreitung ethnographischer Schriften: Kaldellis 2013, 3.

³⁰ Vgl. Woolf 2011, 38. Römische Autoren gingen nur insofern neue Wege, als sie etwa wie Tacitus klassische Topoi verflüssigten bzw. auflösten und die alte Orientierung an klare Topoi zunehmend durch die assoziative Auswahl nach dem Grad der „sinnerfüllten“ Bedeutung ersetzten; Timpe 1988, 510 f. Für die Spätantike: Meier 2019, 51–89.

³¹ Vgl. Almagor/Skinner 2013, 4 f.

³² Woolf 2011, 35, 38; Romm 2013. Als Beispiel für die recht unkritische und zum Teil widersprüchliche Tradierung der Klimatheorie in der Spätantike (Prokop) z. B. Benedicty 1965.

³³ Vgl. Trüdinger 1918, 133–146. Utopische Elemente: z. B. Bichler 1988, 121 f.

und wie lassen sich seine Genese und Qualität im Prozess literarischer Verarbeitung und Verbreitung bestimmen?

Es gibt wohl keinen Bereich der Forschung zur antiken Ethnographie, der unter den Gelehrten so umstritten ist wie dieser. In jüngerer Zeit lässt sich allerdings die Tendenz beobachten, dass man sich gänzlich auf die intratextuelle Rekonstruktion bzw. Dekonstruktion antiker Narrative konzentriert und die Frage der realempririschen Rück- bzw. Anbindung ausblendet und den archäologischen und historischen Spezialisten überlässt. Diese setzen ihrerseits alles daran, den Realitätsgehalt der Texte gegen den Verdacht der Hyperkonstruktion auszuspielen. Eine solche künstliche Spaltung der modernen Herangehensweise an die Texte widerspricht jedoch der Natur ethnographischer Praxis, wie sie jüngst Greg Woolf und Askold I. Ivantchik (an einem markanten Fallbeispiel) charakterisiert haben.³⁴ Ethnographische Texte sind einerseits literarische Produkte und als solche Konstrukte, die mit den Mitteln der modernen Textkritik sowie in Kenntnis der diesen Konstrukten zugrunde liegenden intentionalen Organisations- und Darstellungsmodelle entschlüsselt und erklärt werden müssen. Andererseits bedeutet das aber nicht zwingend, dass die (unter dem prüfenden Bick der modernen Realforschung häufig missverstandenen oder fehlgedeuteten) ethnographischen Einzelelemente, aus denen sich diese Modelle zusammensetzen und die Texte komponiert sind, grundsätzlich und ausnahmslos imaginiert oder bewusst erfunden sind. Das hätte allein schon die Überzeugungs- und Argumentationskraft des intentionalen Modells, aber auch den Unterhaltungswert der mehrheitlich mündlich vorgetragenen Texte zu stark geschmälert. Und es widerspricht denn auch zu oft den an realhistorischen bzw. archäologischen Befunden vorgenommenen Gegenproben.³⁵

Inwieweit ethnographische „Realelemente“ – abgesehen von den Problemen und Missverständnissen ihrer Eruierung und Übermittlung – verformt, generalisiert und den übergeordneten Modellen und Argumentationsmustern (utopische Idealisierung oder Perhorreszierung, Eigenkritik durch Spiegelung des Fremden etc.) eingepasst wurden, hing letztlich von dem Vorwissen und der Erwartung des Publikums sowie den Intentionen des Autors und dem Genre ab, in dem er sich bewegte. Doch unabhängig davon, welche Absichten ein Autor bei der Beschreibung fremder Ethnien verfolgte, in welchen historischen und literarischen Kontexten seine Texte entstanden und auf welches Objekt sich sein Interesse richtete – fest steht, dass er sich stets aus einer Vielzahl unterschiedlicher Quellen, Traditionen und Erklärungsmuster bediente. Ein wesentlicher Teil der ethnographischen Praxis bestand darin, diese Traditionen und Quellen ausfindig zu machen und abzuschöpfen sowie nach bestimmten Vorgaben und individuellen Intentionen zu einem Text mit spezifischer Aussagekraft zu formen. Antike ethnographische Texte sind so stets Mischungen und Neukombinationen von Deutungs- und

³⁴ Vgl. Woolf 2009 und 2011; Ivantchik 2011, bes. 72–73.

³⁵ Beeindruckend ist in dieser Hinsicht Ivantchik 2011.

Wissensbeständen, welche die Tradition bereithielt. Diese blieb allerdings offen für die Einarbeitung neuer sowie fremder Motive, auch wenn sie wohl nur einen Bruchteil dessen ausmachten, was man über die Fremde tatsächlich wusste.

Ein markantes und von der frühneuzeitlichen Ethnographie nur wenig divergierendes Beispiel ist das Thema des „Kannibalismus“. Viele Erzählungen entsprangen vagen Indizien, missverstandenen Mythen sowie dem Mund von Einheimischen, die Machtpositionen stabilisieren oder Nachbarn diskreditieren wollten. Derlei Strategien trafen auf Bilder und Vorannahmen der von außen kommenden Fremden und konnten sich schnell zu zähen und langlebigen „Urtopoi“ des „Barbarisch-Unzivilisierten“ verfestigen, mit denen man wie selbstverständlich an fremden Küsten rechnete.³⁶ Ähnlich darf man sich die Bildung antiker Beschreibungen vorstellen. Hinter ihnen verbergen sich einerseits Mythen und Erzählungen sowie situative Verzeichnungen, die sich zu einer pauschalen Verachtung des Wild-Barbarischen verdichten konnten. Andererseits speisten sie sich aus oft nur unvollständig verstandenen Ritualen und Praktiken. Ihre sich im Laufe der Zeit steigernde Variantenvielfalt und detailreichen Abstufungen sind jedoch einfach zu groß, als dass man sie als *reine* Konstrukte der griechischen Autoren abtun könnte.

Gleiches gilt in anderer Hinsicht für die genealogischen Verbindungen und Gründungserzählungen fremder Völker und Städte, für die griechische Schriftsteller und ihr Publikum ein so ausgesprochenes *faible* hatten. Sie sind griechischen Mythen angepasst, so wenn Heroen wie Herakles oder Odysseus Städte gründen sowie Völker zeugen und auf diese Weise weltumspannende genealogische Gemeinschaften bilden. Doch das bedeutet nicht, dass sie völlig frei von fremdem Erzählgut sind: Genealogien und Gründungslegenden hatten für die Griechen nicht nur die Funktion, die Vielfalt des Fremden zu ordnen und zu erklären; sie boten auch einheimischen Erzählern die Chance, ihre Traditionen aus der regionalen Bedeutungslosigkeit in ein etabliertes sowie relativ leicht memorierbares *master narrative* zu integrieren und damit prominent zu machen.³⁷ Vor diesem Hintergrund erscheint auch die *interpretatio Graeca*, also die auch namentliche Gleichsetzung fremder Götter mit den eigenen griechischen, weniger als ein Akt „imperialer“ Vereinnahmung. Sie wurde selten willkürlich und reflexhaft vorgenommen, sondern war zumal in solchen Räumen, die eine intensive Kontaktfläche zwischen den Ethnien aufwiesen, mit dem vergleichenden Bemühen verbunden, typische Merkmale fremder Götter sowie Wesensähnlichkeiten zu identifizieren.³⁸ Die *interpretatio* anerkannte auf diese Weise die Dignität fremder Wissenstraditionen und religiöser

³⁶ Vgl. Peter-Röcher 1998, *passim* und besonders 120–126 f.

³⁷ Woolf 2011, 27 sowie 46: Gründungslegenden sowie die Geschichten von Herakles und Odysseus lassen sich leicht behalten.

³⁸ So exemplarisch vorgeführt von Kolta 1968 am Beispiel des herodoteischen Ägyptenexkurses. Nicht nur Griechen kannten die Technik der *interpretatio*: vgl. Assmann 2015, 47.

Systeme als gleichrangige und vernünftige Deutungsakte der Welt. Und sie gab fremden Ethnien die Möglichkeit der Identitätsbildung in einem größeren Rahmen. Denn sie konnten sich so zusammen mit den Griechen (und später den Römern) gegenüber solchen noch fernerer und der tierischen Sphäre nahen Völkern absetzen, die nicht wie sie in der Lage waren, eigene Gründungslegenden zu entwickeln, und in den Kreis der „zivilisierten“ Völker einfädeln.³⁹

Austausch und Kontaktzonen (*middle grounds*)

Die Ausbildung ethnographischer Modelle und Ordnungsmuster schuf somit transregionale Identitäten *und* Differenzen. Sie setzte geschützte Orte der Begegnung, des Kontaktes und des Austauschs voraus. Solche Orte können oft recht gut mit dem Konzept des *middle ground* erfasst werden. Dieses war ursprünglich für die Kooperation zwischen Indianern (Algonquin) und Europäern (Franzosen) an den Großen Seen Nordamerikas im 17. und 18. Jahrhundert entwickelt worden;⁴⁰ es wird seit geraumer Zeit und mit gewissen Modifikationen auch von Althistorikern für ihr Untersuchungsfeld fruchtbar gemacht.⁴¹ *Middle ground* bezeichnet im konkreten Sinne einen physischen Raum, in dem mindestens zwei unterschiedliche Ethnien oder ethnische Gruppen („peoples of different ethnic origins“)⁴² zusammentreffen und eine spezifische, auf beiderseitige Interessen ausgerichtete Sphäre des Kontaktes ausbilden. Grundlage des Kontaktes ist, dass keine Gruppe dominiert, Gewalt anwendet und machtpolitische Hierarchien entwickelt.⁴³ Gruppen konnten zwar gewisse Vorteile gegenüber anderen Gruppen, aber kein vollständiges Zugriffsrecht und keine Herrschaft über die „mittleren“ (*middling* bzw. *intermediate*) Plätze zwischen den ursprünglich getrennten bzw. isolierten Räumen erringen. Einzelne Akteure und Individuen mochten dominante Positionen einnehmen, doch strukturell herrscht eine relative *power equivalence* zwischen den Gruppen.⁴⁴ Deshalb war man gezwungen, – und das ist die zweite, „prozessuale“ Bedeutung des Konzeptes – zum beiderseitigen Nutzen neue soziale Verhaltensweisen und kulturelle Praktiken zu entwickeln, die sich dialogartig zu

³⁹ Vgl. Woolf 2011, 41, vgl. 44 zu den provinziellen und regionalen Eliten römischer Grenzgebiete.

⁴⁰ White 1991.

⁴¹ Verbreitet ist das Konzept besonders unter Archäologen; Morgan 2009, 19. Kritik am Konzept stammt vornehmlich von Neuhistorikern, welche die gleiche Epoche wie White bearbeiten; vgl. Antonaccio 2013, 237.

⁴² Woolf 2011, 18.

⁴³ Reger 2014, 113; Ulf 2014a, 491, 500.

⁴⁴ Deloria 2006, 16, 20: „structural equilibrium of power“; Woolf 2011, 18: „(...) a middle ground on which many different kinds of people met, not always in situations where one side was clearly the master.“

einer eigenen Welt gegenseitig verständlicher Ausdrucksformen auch in Form von Geschichten, Werten und Ritualen – „the shared meanings and practices of the middle grounds“ – verdichteten.⁴⁵

Dem *middle ground* wohnt aufgrund der diese Prozesse anstoßenden und begleitenden „konstruktiven“ Missverständnisse und Fehlinterpretationen (*creative misunderstandings*) zwischen den Akteuren ein kreatives Kraftpotential inne,⁴⁶ das auch die Ausbildung *ethnographischer* Praktiken wesentlich befruchten konnte, so etwa, wenn zwei ursprünglich distanziert voneinander lebende Gruppen Wissen, Geschichten und Herkunftssagen austauschten, diese mit ihren eigenen Vorstellungen über die Welt und ihre Menschen kombinierten und „rekonfigurierten“.⁴⁷ *Greg Woolf* hat solche Vorgänge für die Zeit der römischen Expansion im Westen am Beispiel von Orten plausibel gemacht, die in oder am Rande der Provinzialherrschaft existierten, von ihr aber noch nicht vollständig erfasst worden waren, z. B. Armeelager und Handelsstützpunkte, einheimische Siedlungen und Bergbaugemeinden.⁴⁸ Hier wurde über Gespräche und Erzählungen ethnographisches Wissen vermittelt, und es öffnete sich auch den „barbarischen“ Geschichten die Möglichkeit, sich in die Narrative der griechisch-römischen Welt einzuklinken.

Ähnliche Orte des Austauschs, der Aufnahme und Neukonfiguration von Erzählungen gab es auch im mediterranen Raum sowie an den Schwarzmeerküsten

⁴⁵ Deloria 2006, 16f.; Vlassopoulos 2013, 104f.; Woolf 2009, 17f.: „places of creative hybridization“, Ulf 2014a, 479, 2014b, 524 ff.

⁴⁶ White 1991, X: „On the middle ground diverse peoples adjust their differences through what amounts to a process of creative, and often expedient, misunderstandings. People try to persuade others who are different from themselves by appealing to what they perceive to be the values and the practices of those others. They often misinterpret and distort both the values and the practices of those they deal with, but from these misunderstandings arise new meanings and through them new practices – the shared meanings and practices of the middle grounds.“ Vgl. Antonaccio 2013, 241; Skinner 2015: „(...) a fertile ground for ethnographic speculation on the part of government agents, travel writers, novelist and adventurers.“ Vlassopoulos 2013, 104f.; Woolf 2009: „places of creative hybridization“. Vgl. Bonnet 2014, 330.

⁴⁷ Reger 2014, 113; Woolf 2009. Ein schönes Beispiel für einen solchen Austausch sowie die hiermit verbundenen Refigurierungsprozesse bieten die von Herodot angeführten Ursprungsgeschichten der Skythen um Herakles als „Gründer“; vgl. dazu Ivantchik 1999 und Braund 2011. Ähnliches zeigt Nagy 2018 zur verwickelten Umdeutung ägyptischer Erzählungen über die Königin Nitöcris in die schöne Rhodöpis, wahrscheinlich in „the context of Greek-Egyptian cultural syncretism that evolved in the city of Naucratis“ (121).

⁴⁸ Woolf 2009, 215; ders. 2011, 17 f; Reger 2014, 113. Entscheidend ist für Woolf die stabile Form der Koexistenz „in a colonial situation“; Woolf 2009, 209. Ob daraus regelmäßig hybride Identitäten entstanden, ist genauso umstritten wie die Rolle von Hybridität innerhalb und als Folge dieses Prozesses; dafür deutlich Woolf 2009, 209 mit Verweis auf Thomas 1994.

in der Zeit der griechischen Archaik; manche Gelehrten sprechen von einem regelrechten „Mediterranean middle ground“ und einem hieraus erwachsenden „middle ground thinking“ der Forschung.⁴⁹ Prädestiniert waren die von gemischten Bevölkerungsgruppen bewohnten Siedlungen, die sich im Rahmen der frühen „Kolonisation“ neben anderen Szenarien des Kontaktes und der gewaltsamen Landnahme (durch Okkupation und Eroberung)⁵⁰ bildeten. Denkbar sind aber auch Handelsschiffe auf vielbefahrenen Routen mit gemischten Mannschaften, ferner Knotenpunkte von Wanderungs- und Handelskorridoren,⁵¹ Anwerbungs- und Einsatzorte von Söldnern sowie Kult-, Hafen- und Hafenplätze, die zwar herrschaftlich gesichert und geordnet sein konnten, aber das Aufkommen von Dominanz *innerhalb* des *middle ground* und *zwischen* den Akteuren erfolgreich zu minimieren suchten.⁵²

Derlei Orte sind von der Forschung, soweit es die Geschichte der griechischen Archaik betrifft, vornehmlich als Knotenpunkte von (mediterraner) Netzwerkbildung,⁵³ Handel und *frontier societies*,⁵⁴ dagegen erst jüngst auch als Austauschzentren ethnographischer Praktiken in den Blick genommen worden.⁵⁵ Auch wenn man die Vorgänge im Einzelnen schwer rekonstruieren kann – wir haben ja in der Regel nur das später verschriftlichte und mehrfach gebrochene bzw. gefilterte Endprodukt in Form ethnographischer Texte – und auch wenn sich die Orte nicht immer eindeutig identifizieren lassen, so spricht doch vieles dafür, dass es sie gab und dass diesen Räumen ein kreatives Potential innewohnte, das für die Ausbildung ethnographischer Praktiken wichtig war.

Hier trafen die Vorstellungen und Erwartungen von Siedlern, Händlern, Kapitänen und Söldnern verschiedenster Herkunft auf engstem Raum zusammen und man musste immer wieder Modi der Verständigung zum allseitigen Nutzen

⁴⁹ Antonaccio 2013, 239; De Angelis 2010, 21 f. mit weiterer Literatur ebd. Anm. 4.

⁵⁰ De Angelis 2010, 21 f., 28 ff., entwirft drei mögliche Szenarien: 1. Eroberung von indigen bewohnten Territorien, 2. Kooperation in Form der *middle grounds*, 3. Okkupation von unbewohntem Land; und er resümiert auf S. 36 mit Blick auf Sizilien: „That power relations were exclusively ones of dominance and conquest can only be part of the picture.“ Ulf 2014a, 479; 2014b, 518–528 sucht dagegen eine dreifache Typologie von „Kontaktzonen“ zu entwickeln: „offene Kontaktzonen, dichte Kontaktzonen sowie dazwischen die *middle grounds*“.

⁵¹ Woolf 2011, 18–31.

⁵² Vgl. Antonaccio 2013, 241: „So much so that in the ancient Mediterranean, the original middle ground model has become a kind of demilitarized zone within which native and colonial groups find ‚common ground‘ by means of a set of elite frameworks that allow for mutual comprehension, cooperation and advantage. Violence and misreading are less apparent as the model is deployed in the Greek case (...)“

⁵³ Malkin 1998, 16 ff., vgl. Antonaccio 2013, 248.

⁵⁴ Vlassopoulos 2013, 104 f.; Malkin 1998, 16 ff., vgl. Bonnet 2014, 331.

⁵⁵ Vgl. Skinner 2012, 152–211.

finden, ohne dass die Akteure regelmäßig Gewalt anwenden oder herrschaftliche Dominanz in einer derart erdrückenden Form anstreben konnten, dass diese den Austausch erstickte. Aus dem vielfachen Angebot der Erzählungen entstanden grenzüberschreitende Gründungsmythen sowie Geschichten von wundersamen Fernvölkern und Randländern (*fringe zones*), die auf Erfahrungen und Erzählungen von Kaufleuten, fremden Stammesführern oder sonstigen „Fernexperten“ zurückgingen und zu plastischen Narrativen fixiert werden konnten. Auch wenn auf diese Weise nur ein dünnes Rinnsal des *realen* Wissenspools in die textuale Überlieferung mündete, so standen sie nicht für eine fiktionale Welt der Fantasy, die in „Mittelerde“ oder auf fremden Planeten spielt. Sie waren vielmehr Chiffren für das nur vage Vertraute oder (noch) Unbekannte. Im Zuge der exploratorischen Entzauberung von Fernländern wurden diese Chiffren in die noch nicht erschlossene Ferne verschoben, während gleichzeitig Rationalisierung und Realempirie die alten Zuweisungen ersetzten oder ergänzten. Damit war ein empirischer Wissenszuwachs möglich, ohne dass bewährte Modi der Konzeptionalisierung des Unbekannten im Rahmen der „poetics of ethnographic writing“⁵⁶ aufgegeben werden mussten. Auch die Randvölkertopoi bildeten so im Konzert ethnographischer Darstellungsmuster eine stabile Matrix der Filterung und Umwandlung exotischer Fremdwahrnehmung. Sie ermöglichte es, Neuinformationen an Vertrautes anzubinden und dem schwer Verständlichen eine Struktur zu unterlegen,⁵⁷ mit dem es begreifbar und beschreibbar wurde.⁵⁸

Um diese Praxis der selektiven Wissensfixierung, Umformung und schriftlichen Tradierung zu verstehen, reicht es naturgemäß nicht aus, die Texte durchzumustern und deren Aussagen in eine phänomenologische Darstellung der Motive, ihrer „Anordnung und gegenseitigen Verknüpfung“ (*Karl Trüdinger*)⁵⁹ und der hierbei entwickelten „Gedankenreihen“ (*Eduard Norden*) zu bannen,⁶⁰ wie das auch noch die letzte große Gesamtdarstellung von *Klaus E. Müller* über weite Strecken tut⁶¹ und wie das ganz ähnlich andere Werke für begrenztere Bereiche der Ethnographie

⁵⁶ Almagor/Skinner 2013, 5.

⁵⁷ Hierzu Romm 1992.

⁵⁸ Sehr schön hat das Trüdinger 1918, 34 in Bezug auf das Konzept der „Verkehrten Welt“ beschrieben. Leider hat er seine Beobachtung nicht konsequent weitergeführt und so sind sie auch in der Forschung weithin unbeachtet geblieben. Zuletzt hat Wolf 2011 darauf hingewiesen, dass die alleinige Orientierung an den „poetics of ancient ethnography“, an imperialen Phantasien, Ideologien und Selbstdeutungsmustern die Verarbeitung von Realitäten verdeckte, die von den in den *middle grounds* der römischen Provinzen des Westens erstellten Texten aufgenommen und verarbeitet wurden. Vgl. auch Almagor/Skinner 2013, 5.

⁵⁹ Trüdinger 1918, 6.

⁶⁰ Also eine „ethnographische Motivsammlung auf breitester Grundlage“, wie sie Eduard Norden 1920/1959, 58 einst forderte.

⁶¹ Müller 1972/1980 sowie kondensiert 1997.

und für bestimmte Autoren (vornehmlich Herodot) vorexerziert haben.⁶² Neuere Ansätze suchen das Untersuchungsfeld von den Texten auf andere Medien (ikonographisch-archäologische Befunde und Kunsterzeugnisse) sowie nichtgriechische Akteure und deren Ethnographien⁶³ zu erweitern, „to encompass any act of representation indicative of an interest in the habits and customs of foreign peoples“.⁶⁴ Dieser zu begrüßenden Weitung fehlt jedoch ein strukturierendes analytisches Gerüst, solange man nicht konsequent neben den intellektuell-kulturellen Milieus (*intellectual and cultural milieu*) und den in ihnen entwickelten Diskursräumen auch die historisch-politischen Akteure, Konstellationen und Kontexte, innerhalb deren sich diese Befunde ausgebildet haben, in die Interpretation miteinbezieht.⁶⁵ Das ist das Ziel des vorliegenden Buches.

Ethnographie entwickelte sich auch in der Antike nicht in einem luftleeren Raum, sondern reagierte auf Herausforderungen und Umstände, deren Wirkungen nur in der historischen Gesamtschau zu erkennen sind. Um beide Ebenen miteinander zu verbinden, bedarf es eines klaren methodischen Zugriffs, der die Ethnographie der Griechen nicht nur als Randphänomen der Geistes- und Kulturgeschichte begreift, sondern ihre Funktion als Praxis der Weltbewältigung und Welterklärung würdigt. Weltbewältigung fand in Griechenland selten allein im stillen Kämmerlein der Dichter, Gelehrten und Philosophen statt, sondern sie war – wie wohl sonst nirgendwo – Teil der öffentlichen Auseinandersetzung. Häufig gaben praktische Bedürfnisse mächtige Impulse: Ob Ärzte, Politiker, Herrscher, Seefahrer, Händler oder Feldherren – sie alle mussten sich auf die eine oder andere Weise stets neues Wissen über fremde Völker verschaffen, um in der Weite der Welt zu bestehen. Dieser Bedarf wurde zwar nicht unmittelbar von den uns überlieferten literarischen Texten gedeckt, aber diese Texte reflektieren doch, gebrochen durch spezifische intentionale und literarische Kontexte, immer auch die ursprünglich *praktische* Bedeutung ethnographischer Empirie, die in verschiedenen

⁶² Trüdinger 1912; auch Dihle 1994 geht dezidiert von den Texten aus und entwickelt aus ihnen eine Geschichte der Fremdbeobachtung, die weitgehend ohne die Diskussion der historisch-politischen und wirtschaftlichen Kontexte auskommt; siehe dazu allein das erste Kapitel.

⁶³ Skinner 2012, 10 und 48.

⁶⁴ Almagor/Skinner 2013, 10. Vgl. dies., 9 sowie in demselben Band Dench 2013, 261.

⁶⁵ Vgl. Almagor/Skinner 2013,1; ebd., 6 betonen sie allerdings nur die „cultural contexts“, ebd., 9 dann „diverse contexts“ und „intellectual and cultural contexts“ sowie die „intellectual and cultural milieu“. Offensichtlich meinen sie *nicht* in erster Linie die historisch-politischen Kontexte. Dementsprechend spricht sich der anschließende Beitrag aus der Feder von E. Dench 2013, 262 auch in Bezug auf die Ethnographie für eine neue „history of Ideas“ aus. Das ist genau das, was das vorliegende Buch nicht oder zumindest nicht nur will. Vorbildlich ist das Untersuchungsprogramm, das Timpe 1988, 514 aufstellt.

Situationen und Räumen (wie z. B. den *middle grounds*) gewonnen wurde.⁶⁶ Selbst Gelehrte wie Hekataios, der nicht für eine breite Öffentlichkeit, sondern für einen engen Zirkel Gleichgesinnter schrieb, hatten Berichte maritimer Fernexpeditionen durchmustert, Kapitäne und Händler befragt und damit auch deren Perspektive zumindest selektiv und gefiltert übernommen. Natürlich zog ein Feldherr nicht mit den *Historien* Herodots gegen den Feind und selbstverständlich brauchten Händler und Kolonisten an fernen Küsten nicht die Belehrungen ethnographisch interessierter Dichter; aber – und das ist entscheidend – sie waren doch mit deren Motiven weithin vertraut, weil sie nicht nur den Schriftstellern und Dichtern empirische Informationen über ferne Welten lieferten,⁶⁷ sondern weil auch sie in einer Gesellschaft aufgewachsen waren, in der das Reden und Schreiben über die eigenen Verhältnisse stets eng mit dem Raisonement über das Fremde und Ferne verbunden waren.

Die antike Ethnographie kann deshalb niemals nur vor dem Hintergrund der Texte sowie der ihnen zugrunde liegenden „geistesgeschichtlich“-literarischen Traditionen und Abhängigkeiten erklärt werden. Sie stellt vielmehr eine Praxis dar, die sich aus einer Vielzahl komplexer Motive und Handlungselemente zusammensetzt, die lange vor der Textherstellung virulent waren, auf die Produktion von Texten einwirkte und mit ihr in Form eines Rückkopplungseffektes verbunden blieb.⁶⁸ Beides getrennt voneinander zu behandeln und antike Ethnographie gewissermaßen nur von ihrem Ende her, nämlich den Texten und der ihnen transportierten Motive, verstehen zu wollen, widerspricht der ethnographischen Praxis und ihren Akteuren.⁶⁹ „Handeln und Struktur bilden (...) eine dialektische Einheit, in dem Sinne, dass strukturelle Elemente als Eigenschaften der Akteure deren Handeln ermöglichen und hervorbringen, während dieses Handeln im Ergebnis, als Handlungsfolge, dieselben strukturellen Elemente stabilisiert oder modifiziert.“⁷⁰

⁶⁶ Auch dies hat bereits Trüdinger 1918, 42 so gesehen, aber leider nicht konsequent weiterverfolgt: „Man darf nicht vergessen, dass die Beschreibungen fremder Völker in dieser Frühzeit eine hervorragend praktische Bedeutung hatten.“

⁶⁷ Eine kurze und instruktive Übersicht bei Norden 1920/1959, 440–449.

⁶⁸ Zur „postmodern conception of ethnography as practice“ vgl. auch Skinner 2012, 6.

⁶⁹ Das meinen offenbar auch Almagor/Skinner 2013, 1: „The role of power and agency has likewise been neglected with the result that both the precise manner and the means by which knowledge about foreign peoples was selectively constructed remains very much uncharted territory.“ Vgl. ebd., 10, wo sie betonen, wie wichtig es sei zu prüfen, „how ethnographic knowledge was variously obtained, categorized, disseminated and subsequently received“. Auch sie erkennen damit die Bedeutung der der ethnographischen Texterstellung vorgeschalteten Akte, wobei allerdings offenbleibt, wie man sich ihnen nähern soll. Stattdessen präsentieren sie (gewissermaßen zum Test) „a variety of scholarly approaches“ (10).

⁷⁰ Welskopp 2014, 110.