

REIMAR MÜLLER

HERDER UND DAS ERBE CICEROS

Es gehört zu den Vorzügen von Th. Zielinskis Werk *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, daß er die Cicero-Rezeption der Aufklärung des 18. Jahrhunderts in differenzierter Weise untersucht hat. Daß sich der Verfasser dabei auf die englische und französische Aufklärung beschränkte, war freilich ein nicht geringer Mangel. Schmerzlich vermißt man die deutsche Aufklärung, Lessing, Wieland und vor allem ihren wohl bedeutendsten Vertreter: Johann Gottfried Herder.

Herder und Cicero — daß dieses Thema sehr nachdrücklich ins Blickfeld der Klassischen Philologie rückte, war nun freilich ein Vorgang, der sich erst lange nach dem Erscheinen von Zielinskis wirkungsträchtigen Buch (1) vollzog. Es geschah in einer späten Phase jener Auseinandersetzung, die seit dem Anfang des 20. Jh., genau seit Reitzensteins berühmter Straßburger Rede von 1907, über die römische *humanitas* geführt wurde und für viele Jahrzehnte nicht zur Ruhe kam (2).

Daß Herder in dieser infolge mangelnder begrifflicher und methodischer Klarheit oft wenig ergebnisreichen Diskussion schließlich eine wesentliche Position erhielt, ergab sich aus einem der wichtigsten Beiträge, der zu diesem Themenkomplex geleistet wurde: F. Klingners Aufsatz *Humanität und humanitas* (3). Dieser Beitrag hatte eine außerordentliche Wirkung. In gewissem Sinne stellte er eine Wende in der gesamten Auseinandersetzung um die römische *humanitas* dar, sofern Klingner grundlegende Irrtümer bei deren ideengeschichtlicher Einordnung erkannt und (wenn auch wiederum mit neuen Einseitigkeiten) korrigiert hat. Wie schon einige Kritiker im Ansatz vor ihm wies Klingner die mehr oder minder ausgeprägte Tendenz zurück, die römische *humanitas* mit bestimmten Konzeptionen zu verbinden, die in den philosophischen Schriften Ciceros hervortreten.

(1) 1. Auflage, Leipzig 1897.

(2) R. Reitzenstein, *Werden und Wesen der Humanität im Altertum*, Strassburg 1907.

(3) F. Klingner, *Humanität und humanitas*, in: *Beiträge zur geistigen Überlieferung, K. Reinhardt gewidmet*, Bad Godesberg 1947 (= F. Klingner, *Römische Geisteswelt*, 4. verm. Auflage, Hamburg und München 1961, 690ff., im folgenden zitiert nach dieser Ausgabe).

Es ist ein großes Verdienst Klingners, die Legende zerstört zu haben, es handle sich bei dem Ciceronischen Begriff der *humanitas* um das Schlüsselwort einer philosophisch-theoretischen Konzeption, konkret einer vor allem stoisch inspirierten Anthropologie, wie sie uns in einer Reihe Ciceronischer Werke (zu nennen sind hier vor allem *De natura deorum*, *De divinatione*, *De legibus*, *Tusculanen*) entgegentritt — eine Legende, die ihre besondere Zählebigkeit dem Umstand verdankte, daß sie mit der weiteren Konstruktion verbunden wurde, Urheber der römischen *humanitas* sei der schemenhafte "Scipionenkreis" gewesen, als dessen philosophischer Kopf Panaitios gewissermaßen das theoretische Fundament für diese Konzeption geliefert habe (4). Klingner (und andere nach ihm) (5) haben den im philosophisch-systematischen Sinn untheoretischen Charakter des römischen und speziell Ciceronischen *humanitas*-Begriffs herausgearbeitet und klargestellt, daß es sich hier um einen gesellschaftlichen Wertbegriff mit vielerlei inhaltlichen Schattierungen handelt, die von Menschenfreundlichkeit, Güte, Wohlwollen, Urbanität, vornehmer Lebensart bis zu Bildung, Gesittung, Kultur reichen. Die neue Einseitigkeit Klingners bestand darin, daß er den in der Tat bedeutsamen Aspekt einer urbanen Lebensform zum Nachteil der übrigen Sinnschattierungen allzu stark hervorhob, damit der Auffassung, es handle sich bei *humanitas* vor allem um einen aristokratischen Wertbegriff, hervorgebracht von philhellenisch gesonnenen Vertretern der Nobilität (6), neue Nahrung gebend.

Was hat das alles mit Herder zu tun? In seinem bedeutsamen, weite Horizonte antiker und europäischer Ideengeschichte umreißenden Aufsatz stellte Klingner die seitdem unzählige Male wiederholte Behauptung auf, die falsche Konzeption vom philosophisch-systematischen Hintergrund der Ciceronischen *humanitas* gehe auf keinen geringeren zurück als auf Herder. Ihm sei der folgenschwere Fehler unterlaufen, den ganz untheoretischen Begriff der *humanitas* mit jener vor allem stoisch gefärbten hellenistischen Anthropologie belastet zu haben, die uns in Ciceros Schriften an zentralen Stellen begegnet und die Herder selbst zu einem der wesentlichen Grundsteine seiner eigenen Humanitätskonzeption gemacht habe (7). Diese Auffassung Klingners wird mittlerweile als ein unumstößlicher Glaubenssatz behandelt, zu Unrecht, wie wir meinen.

(4) Zu den mit diesem "Kreis" verbundenen historischen Konstruktionen vgl. die Kritik von H. Strasburger, *Der "Scipionenkreis"*, "Hermes" 94, 1966, 60ff.

(5) Eine gute Zusammenfassung der gesamten Diskussion gibt H. Haffter, *Neuere Arbeiten zum Problem der Humanitas*, "Philologus" 100, 1956, 287ff.; vgl. auch die Einleitung zu R. Rieks, *Homo, Humanus, Humanitas. Zur Humanitätsidee in der lateinischen Literatur des ersten nachchristlichen Jahrhunderts*, München 1967.

(6) R. Härdter, *Kleine Schriften*, München 1960, 351.

(7) Klingner, a.O., 692ff.

Die Frage, der wir uns zuwenden wollen, geht allerdings über diesen gewissermaßen negativen Aspekt hinaus: Es geht um die Frage, in welchem Sinn Herders Begriff der Humanität denn nun wirklich mit Ciceros *humanitas* zusammenhängt. Dabei wird sich zeigen, daß Herder im Umgang mit der römischen *humanitas* seinen ausgeprägten Sinn für historische Zusammenhänge in hervorragender Weise bewährt hat — mehr noch: der die Jahrhunderte übergreifende ideengeschichtliche Vergleich wird sogar, wie wir meinen, an der römischen *humanitas* selbst bestimmte Züge herauszuheben gestatten, die meist nur eine unzulängliche Beachtung gefunden haben.

Die Forschungen, die im Laufe der letzten Jahrzehnte zu Herders Humanitätsbegriff angestellt wurden, haben bei aller Unterschiedlichkeit des methodischen Herangehens, der weltanschaulichen Ausgangspunkte, der systematischen Aspekte (Geschichtsphilosophie, Anthropologie, Kulturtheorie u.a.) doch in wesentlichen Punkten zu einem Konsens geführt. Im Unterschied zur Ciceronischen *humanitas* hat Herders Begriff der Humanität in der Tat ein außerordentliches philosophisch-systematisches Gewicht (8). Stellt er doch einen der wichtigsten Kristallisationspunkte einer vielschichtigen philosophischen Konzeption dar, die nicht weniger umfaßt als ein ausgebreitetes Weltbild, das in seinem prinzipiell evolutionären Charakter die Welt von der Kosmogonie bis zur Geschichte der Menschheit in allen ihren Entwicklungsstufen umfaßt, durchdrungen von einer in sich nicht widerspruchsfreien, aber im wesentlichen doch einheitlichen pantheistisch-monistischen, in vielen Zügen naturalistischen Weltsicht, die nicht ohne Auswirkung auf Herders Auffassung vom Wesen des Menschen und vom Sinn der Menschheitsgeschichte bleiben konnte. Vieles von diesem anthropologischen und geschichtsphilosophischen Gehalt der Herderschen Philosophie, wie er in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* entwickelt ist, schießt gewissermaßen in dem zentralen Begriff der Humanität zusammen, der, in Konkurrenz mit anderen Begriffen wie Kultur und Aufklärung, doch einen entscheidenden systematischen Stellenwert erhält (9), sofern man bei Herders wesentlich unsystematischem, aber darum nicht

(8) Vgl. R. Lehmann, *Herders Humanitätsbegriff*, Berlin 1920 (Kant-Studien, Bd. 24); W. Dobbek, *Herders Humanitätsidee als Ausdruck seines Weltbildes und seiner Persönlichkeit*, Braunschweig 1949; E. Adler, *Herders Humanitätslehre — ein Beitrag zur Humanitätsphilosophie der deutschen Klassik*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie" 12, 1964, 455ff.; E. Adler, *Herder und die deutsche Aufklärung*, aus dem Poln. übers. von J. Fischer, Wien-Frankfurt-Zürich 1968, 287ff.; W. Heise, *Herders Humanitätskonzept*, in: *Realistik und Utopie. Aufsätze zur deutschen Literatur zwischen Lessing und Heine*, Berlin 1982, 71ff.

(9) R. Müller, *Zu Herders Auffassung von Wesen und Geschichte der Kultur*, in: *Johann Gottfried Herder. Zur Herder-Rezeption in Ost- und Südosteuropa*, hrsg. von G. Ziegengeist, H. Graßhoff und U. Lehmann, Berlin 1978, 37f.

weniger ganzheitlichem Denkstil von Systematik sprechen kann. "Humanität ist der Schatz und die Ausbeute aller menschlichen Bemühungen, gleichsam die Kunst unseres Geschlechts", heißt es im 27. Stück der Humanitäts-Briefe. Humanität erscheint als die Gesamtheit aller menschlichen Wesenskräfte, die, nur als Anlage vorgegeben, sich im historischen Prozeß entfalten und zu immer höherer Wirksamkeit kommen, d.h. auf verschiedenen Entwicklungsstufen der Menschheit sich in immer neuer Gestalt ausprägen. Humanität ist auch der «Zweck» der Menschennatur, aber nicht ein solcher, der von außen teleologisch vorgegeben wäre, sondern eine innere Bestimmung im Sinne des Wortes, daß "der Zweck einer Sache, die nicht bloßes Mittel ist,... in ihr selbst liegen" muß. Humanität ist eine nie endende Aufgabe. Der Mensch muß sie "anbauen", wie Herder in Anspielung auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *cultura* ausführt, damit eine Brücke schlagend zu einer zweiten zentralen Kategorie seiner Geschichtsphilosophie.

Von solchen Dimensionen eines philosophischen Weltbildes läßt nun der Ciceronische Begriff der *humanitas* in der Tat nichts ahnen, obwohl er, wie sich zeigen wird (und hier muß man genau unterscheiden) keineswegs eines theoretisch-konzeptionellen Hintergrundes, zumindest für eine seiner Bedeutungsschattierungen, entbehrt. Bei Herder finden wir dagegen als Fundament des Humanitätsbegriffs eine ausgearbeitete philosophische Anthropologie, die die Funktion hat, im evolutionär geprägten Weltbild die Stellung des Menschen als Natur — und Gesellschaftswesen zu bestimmen.

Der aufrechte Gang, die dadurch ermöglichte freie Hand, die Entwicklung des Gehirns, die Sprache, die Vernunft (in Herders Terminologie "Besonnenheit") sind die Anthropina, die das Wesen des Menschen entscheidend prägen (10). Der Kenner der antiken Philosophie wird sich hier an mancherlei Themen der antiken Anthropologie erinnern fühlen. Die Frage ist freilich, ob und in welchem Grade die im 4. Buch der *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* von Herder entwickelte Anthropologie unmittelbar von Cicero beeinflusst ist. Klingner erkennt wohl, daß der Herder der frühen Weimarer Jahre, der *Ideen*, hier unter stärkstem Einfluß der Erkenntnisse der zeitgenössischen Philosophie und Wissenschaft steht, vor allem der französischen Aufklärung, der er sich auf dieser Stufe seiner Entwicklung nach skeptischen Zweifeln der Bückeburger Jahre erneut und intensiver als je zuvor aufschließt. Aber der Satz, daß "durchaus nicht nur Unrecht habe, wer alles, was hier im Anschluß an Newton, Kant, Buffon, Boerhave, Franklin, Linné, Haller,

(10) Vgl. Chr. Grawe, *Herders Kulturanthropologie. Die Philosophie der Geschichte der Menschheit im Lichte der modernen Kulturanthropologie*, Bonn 1967.

Forster u.a. (hinzuzufügen wäre etwa Helvetius) entwickelt werde, als den "nur modernisierten, allerdings gewaltig erweiterten Vorbau eines alten abendländischen, aus dem griechisch-römischen Altertum stammenden Gedankengebäudes hielte", daß "die wesentlichen Gedanken über Mensch und Humanität auch hier dem Anschein zum Trotz aus dem griechisch-römischen Altertum herkommen" (11), ist eine vereinfachende, alle notwendigen Differenzierungen mißachtende Behauptung, die einer eingehenden Prüfung nicht standhält. Klingner meint, die entscheidenden Gedanken Herders aus der im wesentlichen stoischen anthropozentrisch-teleologischen Anthropologie ableiten zu können, die bei Cicero überliefert ist und deren Kernstelle sich im 2. Buch *De natura deorum* findet. Die Frage kann hier nicht im einzelnen untersucht werden. Wenn jedenfalls Herder der aufrechten Gestalt des Menschen eine zentrale Rolle einräumt (12), fühlt man sich zwar an die berühmte Stelle *de nat. deor.* 2, 140 mit der Etymologie des Wortes *anthropos* erinnert ("der Mensch ist *anthropos*, ein über sich, ein weit um sich schauendes Geschöpf" heißt es auch bei Herder) (13), aber der gesamte Kontext deutet doch auf ein völlig verschiedenes Weltbild naturalistisch-empiristischer Prägung, das in Geist und Einzelausführung mit der stoischen Teleologie wenig gemein hat, wenn es auch mancherlei Bezüge zu antiker Anthropologie überhaupt und in einzelnen Zügen auch zur stoischen aufweist. Wir müssen dies hier als bloße Behauptung stehen lassen, und wir können es, weil die Frage nicht zum Kern der Problematik gehört, um die es geht. Die Frage lautet vielmehr, ob Herder, wie Klingner annimmt, antike Anthropologie in einer bei Cicero überlieferten Gestalt als philosophische Grundlage des Ciceronischen *humanitas*-Begriffs betrachtet hat. Davon kann keine Rede sein.

Was Herder tut, ist etwas anderes: Er benutzt eine eigentümliche Mischung überwiegend moderner, z. T. antiker Elemente philosophischer Anthropologie, um seinen eigenen philosophischen Humanitätsbegriff in bestimmten philosophisch-systematischen Aspekten zu stützen. Weder bewußt noch unbewußt begeht er den Fehler, eine bei Cicero überlieferte Anthropologie mit dem Begriff der *humanitas* oder überhaupt der römischen *humanitas* in Verbindung zu bringen oder gar als philosophischen Unterbau dieses *humanitas*-Begriffes zu bewerten. Weder von einem verhängnisvollen noch, wie Klingner sagt, von einem schöpferischen Irrtum (14) Herders kann die Rede sein. Daß Herder

(11) Klingner, a.O., 697f.

(12) J. G. Herder, *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. I, Berlin und Weimar 1965, 108ff.

(13) a.O., 109.

(14) Klingner, a.O., 704.

selbst gemeint haben könne, seine "Humanität sei nichts anderes als die, in einem Menschen des ausgehenden 18. Jahrhunderts zu neuem Leben verwandelt wieder erstandene *humanitas* Ciceros, und als sei deren Gehalt auf das Ganze gesehen die philosophische Anthropologie des späten Hellenismus" (15) ist eine Konstruktion, die den philosophischen Rang und die ideengeschichtliche Bedeutung von Herders Humanitätsbegriff erheblich unterschätzt.

Unterschätzt wird aber auch Herders historisches Wissen und seine Fähigkeit, seine eigene Position in große Zusammenhänge der Geschichte des menschlichen Denkens einzuordnen. Das gilt zunächst von den Prinzipien einer philosophischen Anthropologie. Es kann hier nur angedeutet werden, daß neben durchaus vorhandenen stoischen Elementen Herders anthropologische Konzeption auf ganz andere Traditionslinien verweist. Besonders in seiner Schrift *Über den Ursprung der Sprache* aber auch in den *Ideen* tritt als Grundsatz im Mensch-Tier-Vergleich die Intention hervor, psychisch-geistige Besonderheiten aus der biologisch-physiologischen Struktur des Menschen abzuleiten, scheinbare "Mängel" der biologischen Organisation (Unspezialisiertheit der Organe, Instinktreduktion, lange Lernphase) als Freiraum für die Entwicklung der besonderen Vorzüge des Menschen zu deuten. Hiermit und mit der Hervorhebung der besonderen Funktion der Hand steht Herder mehr in der Traditionslinie von Protagoras und Anaxagoras als der teleologischen Konzeption der Stoa, und bemerkenswerte Unterscheidungen zwischen menschlicher und tierischer Arbeit deuten auf Poseidonische Gedanken, die bei Seneca, nicht aber bei Cicero überliefert sind (16).

Kommen wir jedoch zu *humanitas* und Humanität zurück. Ein historisch-genetischer Zusammenhang zwischen Ciceros *humanitas* und Herders Humanität besteht sehr wohl, allerdings auf einem anderen Gebiet als dem der philosophischen Anthropologie. Herder selbst hat diesen Zusammenhang hergestellt, aber nicht in den *Ideen*, sondern in seinem Alterswerk, den *Briefen zu Beförderung der Humanität*. Er wußte sehr wohl, daß man eine umfassende Konzeption wie seine Humanitätsauffassung bei der Suche nach ihrer gedanklich-substantiellen Genealogie nicht an einen einzelnen Begriff wie den der *humanitas* binden darf, will man nicht zu völlig einseitigen und letztlich verfehlten Ergebnissen gelangen. Zwischen dem Begriff der *humanitas* und dem Humanitätsdenken im weiteren Sinn scharf unterscheidend, gelangt Herder in der Dritten Sammlung seiner Humanitätsbriefe bis zum frühen Griechenland zurück.

(15) Klingner, a.O., 704.

(16) R. Müller, *Herder und die antike Kulturtheorie*, in: *Philosophie und Humanismus. Beiträge zum Menschenbild der deutschen Klassik*, Weimar 1978, 123f., 125f. (Colloquium Philosophicum Jenense H. 2).

Seine Betrachtungen über die Geschichte des antiken Humanitätsdenkens beginnen chronologisch mit Homer und führen über Lukrez, Horaz, Sallust, Tacitus, Persius zu Marc Aurel, natürlich fern von jedem Anspruch, das Thema erschöpfend zu behandeln. Vor allem aber legt sich Herder eine Frage vor, die für unseren Zusammenhang große Bedeutung hat, da sie uns zu Cicero und seinem gesellschaftlichen und geistigen Umfeld zurückführt: Wie es dazu kam, daß erst die Römer sich zu dem Versuch veranlaßt sahen, das Wesen des Menschen in einem einzigen Begriff zusammenzufassen. Herder erkennt, daß der Begriff der römischen *humanitas* aus dem Gegensatz zu den traditionellen Normen und Werten der römischen Herrschaftsideologie entstanden ist: "Unter den Römern also, denen das Wort Humanität eigentlich gehört, fand der Begriff Anlaß genug, sich bestimmter auszubilden. Rom hatte harte Gesetze gegen Knechte (sc. Sklaven), Kinder, Fremde, Feinde; die oberen Stände hatten Rechte gegen das Volk, u.f. Wer diese Rechte mit größter Strenge verfolgte, konnte gerecht sein, er war aber dabei nicht menschlich" (28. Brief) (17). Bereits Herder hat also die wesentliche Erkenntnis gewonnen, daß sich der römische Humanitätsbegriff in bewußter Entgegensetzung gegen bestimmte Elemente der gesellschaftlichen Realität und des gesellschaftlichen Bewußtseins in Rom selbst ausgebildet hat; eine Erkenntnis, zu der man wieder in neueren Arbeiten kam, als man sich die Frage vorlegte, warum erst die Römer (abgesehen vom singulären griechischen *anthropismós*) dazu gelangt sind, das Wesen des Menschen in einem einzigen Begriff zusammenzufassen (18).

Will man die antiken Bezüge des Herderschen Humanitätsbegriffs in diesem produktiven Sinn ausschöpfen (und zwar in doppelter Hinsicht: im Hinblick auf das weite Einzugsfeld des Humanitätsdenkens und den engeren Umkreis der Voraussetzungen des Begriffes der *humanitas*), kommt man nun freilich zu noch weiterreichenden Zusammenhängen. Wie wir zeigen konnten, war sich Herder völlig bewußt, daß man den breiten Strom griechischen Humanitätsdenkes nicht vernachlässigen darf, wenn man den produktiven historischen Moment richtig verstehen will, in dem Humanitätsdenken sehr unterschiedlicher Provenienz in einem einzigen Begriff zusammenfloß. Nun ist es auch bestimmten Konzeptionen neuerer geistesgeschichtlicher Forschung geläufig, griechische Humanität lange vor der hellenistischen Zeit, etwa bei den großen Tragikern des 5. Jh. aufzusuchen (19). Eine andere Frage ist es, welche

(17) Vgl. R. Müller, *Herders Humanitätsauffassung und die antike Tradition*, in: *Herder-Kolloquium 1978*, Weimar 1980, 223ff.

(18) K. Büchner, *Humanum und humanitas in der römischen Welt*, in: *Studien zur römischen Literatur*, Bd. 5: *Vom Bildungswert des Lateinischen*, Wiesbaden 1965, 47ff.

(19) Vgl. etwa W. Schadewaldt, *Sophokles und das Leid*, Potsdam 1947.

Traditionen griechischen Humanitätsdenkens als jene Elemente gelten können, die für die Ausprägung des Ciceronischen Begriffs der *humanitas* mehr oder minder vermittelt wirksam geworden sind. Denn daß ein derartiges gedankliches Substrat griechischer Provenienz vorauszusetzen ist, d. h. daß es nicht angehen kann, den Begriff der *humanitas* allein oder auch nur vorwiegend aus den Umgangsformen römischer Aristokraten des 2. und 1. Jh. v.u.Z. oder aus römischer *clementia* gegenüber besiegten Völkern (20) abzuleiten, erscheint angesichts der gedanklichen Komplexität des *humanitas*-Begriffs als eine unabweisable Voraussetzung. Hier erweisen sich Erwägungen Bruno Snells als besonders fruchtbar (21). Ausgehend von der im Prinzip tragfähigen Dichotomie des Gellius, nach der als Hauptbedeutungskomponenten der *humanitas paidea* und *philanthropia* zu betrachten sind, gelangt Snell zu dem überzeugenden Schluß, daß vor allem die isokratische Tradition der *paideia* und die xenophontische bzw. menandreische der *philanthropia* (letztere auf dem Wege über Plautus und Terenz) für die römische Begriffsbildung von Belang gewesen seien. Freilich gilt es, einen Irrtum zu korrigieren, den Snell mit vielen anderen Autoren teilt: die Auffassung, erst im 4. Jh. habe sich eine im wesentlichen positive Bewertung des Menschen herausbilden können, während bis tief hinein ins 5. Jh. der Mensch, gemessen an der göttlichen Überlegenheit, stets nur als das schwache, hilflose Wesen betrachtet worden sei. Die Erforschung des Menschenbildes des 5. Jh. hat in den letzten Jahren hier zu einem wesentlich anderen Ergebnis geführt (22). Die sophistische Anthropologie, wie sie uns bei Protagoras begegnet, aber auch wesentliche Züge der Kulturgeschichte Demokrits, beide mit ihrem Stolz auf das Leistungsvermögen des Menschen und die aus ihm resultierenden historischen Fortschritte, d. h. die Auffassung vom Menschen als Schöpfer von Kultur, Gesellschaft und Staat sprechen eine ganz andere Sprache. Es ist also darauf zu bestehen, daß der griechische Kultur — und Bildungsbegriff als eine relevante Komponente für menschliches Selbstwertbewußtsein nicht erst im 4. Jh., sondern bereits in der zweiten Hälfte des 5. Jh. seinen Ursprung hat.

Eben dies, der griechische Hintergrund der Bildungskomponente im römischen Begriff der *humanitas*, ist ein Gedanke, der sich in erstaunlicher Klarheit und in noch weiterreichenden Dimensionen als bisher an-

(20) Etwas einseitig in den Vordergrund gerückt bei Chr. Rothe, *Humanitas, Fides und Verwandtes in der römischen Provinzialpolitik*, Berlin 1978 (Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike, 8).

(21) Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen, in: *Die Entdeckung des Geistes*, 3. Aufl., Hamburg 1955, 333ff.

(22) R. Müller, *Die Herausbildung des Humanismus in Griechenland*, in: *Menschenbild und Humanismus der Antike*, Leipzig 1980, 7ff.

gedeutet werden konnte, bei Herder nachweisen läßt, wiederum ohne daß das Gewicht dieser Zusammenhänge bisher in ausreichendem Maße gewürdigt worden wäre. Klingner verweist zwar auf bestimmte Bezüge in Herders Humanitätsbegriff, die uns in bildungstheoretischen Schriften des Autors begegnen, aber ohne zu erkennen, daß hier der eigentliche, tragende Zusammenhang zwischen der Gedankenwelt der Ciceronischen *humanitas* und Herders Humanität zu suchen ist (23). Es geht vor allem um die Preisschrift von 1781 *Welchen Einfluß haben die schönen auf die höheren Wissenschaften?* (24) und die Schulrede von 1788 *Vom echten Begriff der schönen Wissenschaften und von ihrem Umfang unter den Schulstudien* (25). Wie es dem pädagogischen Kontext entspricht, zu dem Herder als Oberaufseher über das Weimarisches Schulwesen ja einen direkten, gewissermaßen dienstlichen Bezug hatte, versucht der Autor, die Bedeutung der antiken Bildungsgüter in ihrem Wert für die zeitgenössische Bildung und Erziehung zu bestimmen. Herder kann hier an Gedankengänge seiner frühesten Entwicklung anknüpfen, die er bereits in seiner programmatischen Schrift *Journal meiner Reise im Jahre 1769* entworfen hatte. Ohne daß der Name Ciceros eine besonders herausragende Rolle spielt, werden wir doch mitten in seine Gedankenwelt eingeführt, wie sich zeigen wird. Herder spricht über das Verhältnis der "schönen Wissenschaften" zu den nützlichen und höheren. "Schöne Wissenschaften" sind im Verständnis der Zeit, von Herder mehrfach expliziert, Sprachen (nämliche die alten), Poesie, Rhetorik, Geschichte. Schon 1769 scharfer Kritiker eines sinnentleerten grammatischen Paukunterrichts in den alten Sprachen, will Herder auch hier die Tradition nicht als solche, nicht ungeprüft übernehmen: "Man rechnet Sprachen und Poesie, Rhetorik und Geschichte dazu; es bleibt aber immer die Frage, wie Sprache und Poesie, Rhetorik und Geschichte getrieben werden, sonst können auch sie häßliche, unnütze Wissenschaften bleiben. Der Sinn der Menschheit (*sensus humanitatis*) macht sie zu dem, was sie sind, oder sein sollen, und alsdann ist auch die Philosophie ihnen nicht fremd oder widrig, vielmehr müssen sie alle mit einer Art Philosophie getrieben und durch sie zur Humanität belebt werden, und die Philosophie ist sodann gewiß *doctrina humanitatis*" (26). Herder betont, daß Griechen und Römer den Begriff der "schönen Wissenschaften" als solchen noch nicht kannten, daß die Römer von *literae humaniores* oder *studia humanitatis* sprachen. Hier nun wird ein Bezug zu umfassenderen gedanklichen und gesellschaftlichen Zusammenhängen hergestellt.

(23) Klingner, a.O., 703f.

(24) J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, Bd. 9, Berlin 1892, 291ff.

(25) J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, Bd. 30, Berlin 1889, 142ff.

(26) *Sämtliche Werke*, Bd. 9, 304f.

In Anknüpfung an antike Vorstellungen und in Übereinstimmung mit seiner eigenen Überzeugung betont Herder die fundamentale Bedeutung der Sprache als Mittel der Kommunikation und des sozialen Kontaktes überhaupt, und er betont die besondere Bedeutung der Rede in einer Gesellschaft wie der antiken, die durch den hohen Grad ihrer Öffentlichkeit die Sprache zu einer Vollkommenheit auszubilden vermochte, die sie nie zuvor und (nach Herders Überzeugung auch niemals wieder danach) erreichen konnte: "Unter solchen Veranlassungen nun, da in Poesie und Prosa der öffentliche Vortrag alles galt, bildeten sich die Sprachen der Griechen und Römer zu einer bestimmten Genauigkeit, zu einer Macht, Harmonie und Schönheit, die auf dem Markt oder auf der Schaubühne, vor den Richtersthühlen oder in einem erwählten Kreise von Zuhörern und Kennern wirkten..." (27).

Wir befinden uns hier in einem Umkreis, der von Ciceronischem Geist durchdrungen ist. Der Preis der Sprache als Mittel der Kommunikation im öffentlichen Leben, zur Beeinflussung der Menge und der höchsten Gremien des Staates, in Gestalt der gebildeten Unterhaltung ein Mittel der Verschönerung des *Otium*: das sind die Hauptpunkte des Lobes der Beredsamkeit in Ciceros rhetorischem Hauptwerk *De oratore* 1, 30ff. Die Verbindung mit den *studia humanitatis* (den *artes liberales*) und der Philosophie als *doctrina humanitatis*, auf die Herder verweist, ist der gedankliche Kern des rednerischen Bildungsideals, unter dessen Einfluß Herders Bildungskonzeption hier offenbar steht, ohne daß auf deren Urheber namentlich Bezug genommen würde. Und auch wenn Herder die mathematischen Disziplinen nicht ausschließt, sondern ausdrücklich einbezieht, kann er sich auf Cicero berufen, der in seiner Schrift *De re publica* die mathematischen Wissenschaften als *artes humanitatis*, als Zeichen menschlicher Kultur schlechthin, diesmal im Anschluß an philosophische Tradition pythagoreisch-platonischer Provenienz feiert (1, 29). Rhetorik und Philosophie in Verbindung mit den *artes liberales* als *studia humanitatis*: wenn es einen Sinn hat, Herders Humanität und Ciceros *humanitas* in einen Zusammenhang zu bringen, so haben wir hier das entscheidende Bindeglied zwischen Cicero und Herder erfaßt. Freilich muß gewarnt werden. Es handelt sich hier nur um einen Aspekt in Herders umfassendem Humanitätsbegriff, der aus der Antike gewissermaßen zufließt, nur eine Facette einer philosophisch umfassenden Konzeption, die weder auf eine dogmatische Anthropologie noch auf eine historische Bildungskonzeption der Antike allein zurückgeführt werden kann.

Wir hatten gesehen, daß es sich bei Herders Konzeption der Huma-

(27) *Sämtliche Werke*, Bd. 30, 144.

nität um eine philosophische Kategorie von größter inhaltlicher Spannweite handelt, im Unterschied zu Ciceros *humanitas*, der dieser philosophisch-systematische Tiefgang abgeht. Es wäre aber falsch, daraus zu schließen, daß der Ciceronische Begriff der *humanitas* nicht eine prinzipielle konzeptionelle Dimension aufwiese. Allein in der Art der Wortbildung liegt der Anspruch, das Wesen des Menschen als Mensch zu erfassen (28), mag dahinter eine im einzelnen ausgearbeitete Philosophie stehen (was wir mit Klingner verneinen) oder eine Bildungskonzeption wie die rhetorisch-philosophische Ciceros, auf die wir auf dem Umweg über die Cicero-Rezeption Herders gestoßen sind.

Man hat bei der Untersuchung des Ciceronischen Begriffs der *humanitas* einen schwerwiegenden Fehler gemacht: die berechtigte Zurückweisung eines Zusammenhangs mit der stoischen Anthropologie (etwa eines Panaitios) in dem Sinne zu deuten, als entbehre der Ciceronische Begriff der *humanitas* überhaupt jeder theoretischen oder konzeptionellen Dimension. Das ist offenkundig falsch. Es ist hier wiederum nicht möglich, auf Einzelheiten einzugehen. Der Preis der Redegabe als Begründerin von Staat und Gesetzen, ja letztlich der gesamten Zivilisation, die Verbindung von Rhetorik und anderen Bildungsdisziplinen, einschließlich der mathematischen Fächer der Enkyklios paideia, sind Elemente der Tradition, die eine direkte Brücke zwischen Isokrates und Cicero schaffen (29). Sowohl auf philosophischer wie auf rhetorischer Seite bildet die Rolle des Logos (*ratio* und *oratio*) in der Geschichte der menschlichen Kultur den konzeptionellen Hintergrund für ein Bildungsideal, das für Cicero konstitutive Bedeutung hat. Mit der Synthese von

(28) Büchner, *Humanum und humanitas in der römischen Welt*, a.O.

(29) Zu dieser Traditionslinie, in die sich der Bildungsaspekt der Ciceronischen *humanitas* einordnet, F. Wehrli, *Zur griechischen Begriffsgeschichte des Humanen*, "Museum Helveticum" 32, 1975, 124ff. Zur Bedeutung des Isokrates für Ciceros Ideal des vollkommenen Redners vgl. K. Barwick, *Das rednerische Bildungsideal Ciceros*, "Abh. der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig", Phil.-hist. Klasse, Bd. 54, H. 3, Berlin 1963; R. Müller, *Die Wertung der Bildungsdisziplinen bei Cicero*, "Klio" 43-45, 1965, 116ff. Die Frage, unter welchen Bedingungen die griechische Bildungstradition in Rom fruchtbar werden konnte, bedarf noch genauerer Untersuchung. W. Rüegg, *Prolegomena zu einer der Theorie der humanistischen Bildung*, "Gymnasium" 92, 1985, 329ff., erfaßt einen wichtigen Gesichtspunkt, wenn er in der Propagierung der *studia humanitatis* ein Bildungsprogramm für Bürger sieht, "denen die Ausbildung politischer Verantwortung nicht durch Familientradition vorgegeben war" (310f.). Zur Rolle dieses Faktors in Ciceros persönlicher Entwicklung s. bereits R. Müller, *Die Wertung der Bildungsdisziplinen bei Cicero*, 158ff., wo auch die damit verbundenen weitreichenden Ansprüche Ciceros auf Allgemeingültigkeit seiner Bildungssynthese hervorgehoben werden. Noch genauerer Analyse bedürfen die im sophistisch-rhetorischen Bildungsideal enthaltenen Anknüpfungspunkte für ein römisches Bildungsprogramm. Es wird sich dann herausstellen, daß nicht eine Auseinandersetzung "mit fremden Menschen und Menschengruppen" (Rüegg a.O., 313f.) schlechthin zur Herausbildung der römischen *humanitas* geführt hat.

Rhetorik und Philosophie im rednerischen Bildungsideal hat er zu dessen Fortbildung wesentlich beigetragen. Sofern Cicero mit diesem Bildungsideal in der Tradition des Isokrates steht, bildet in der Tat die sophistisch-rhetorische Bildungs- und Kulturkonzeption den Kontext, aus dem der *paideia* — Aspekt der Ciceronischen *humanitas* zu verstehen ist.

Herder hat, so umfassend und aus mannigfachen modernen und antiken Quellen sein Humanitätsbegriff gespeist ist, auch den auf den ersten Blick eher konventionell erscheinenden Zug antiker Kulturtradition, der seit der Renaissance den Namen der *humaniora* trägt, in einer Form integriert, die von Cicero (die wörtlichen Anklänge beweisen es) unmittelbar inspiriert ist. Dieser Aspekt spielt in den zentralen Werken, den *Ideen* und den *Briefen*, keine hervorragende Rolle. Herder hat diese für ihn gleichwohl wichtigen Zusammenhänge bildungstheoretischen Schriften vorbehalten. Es gibt aber eine Brücke, mit der diese Sphäre in die *Briefe zu Beförderung der Humanität* hineinreicht: wir meinen die in der Erstfassung der Dritten Sammlung der *Briefe* von 1792 unter dem Einfluß der Französischen Revolution entwickelte Utopie von einer kulturellen Neugeburt der zeitgenössischen Gesellschaft als Folge politischer Veränderungen, die im Sinne antiker Zustände der Freiheit und der Demokratie interpretiert werden (30). Für Herder besteht von der frühen Schrift "Haben wir noch das Publikum und Vaterland der Alten" bis zu deren Neubearbeitung in der 5. Sammlung der Humanitäts-Briefe jener unmittelbare Zusammenhang zwischen Polisdemokratie und gesellschaftlich-kultureller Blüte, der in den pädagogischen Schriften als Mutterboden für die Entwicklung der "schönen Künste", Sprachen und Dichtung, Rhetorik und Geschichtsschreibung, erscheint. Für ihn entspringt die Größe der antiken Kultur aus dem hohen Grad der Öffentlichkeit in den Kommunikationsformen des antiken Staatswesens. So konnte er auch in ehrlicher Überzeugung und nicht etwa aus konventionellen Gründen der rhetorischen Tradition der Antike einen so hohen Rang beimessen. So ist für ihn die antike Rhetorik ein Kulturfaktor ersten Ranges. Es sind dies auch die entscheidenden Faktoren, die Herders Bewertung der Blüte der griechischen Kultur des 5. Jh. in den entsprechenden historischen Partien der *Ideen* bestimmen. In diesem Sinn hat Herders Rückgriff auf den Bildungsaspekt der Ciceronischen *humanitas* einen Hintergrund, der über die engere Bildungskonzeption eines neuzeitlichen Begriffs der *humaniora* weit hinausreicht. Herder ist in der Historisierung des Antikebildes weiter gegangen als die meisten seiner

(30) Vgl. H. Stolpe, Anmerkungen zu: J. G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, Bd. I, Berlin und Weimar 1971, 550ff.

Zeitgenossen im Umfeld der deutschen Aufklärung und Klassik. Aber es gab auch für ihn einen festen Bestand antiker Kulturtradition, der für alle Folgezeit bleibende Bedeutung behalten hatte. Der Ciceronische Begriff der *studia humanitatis*, aus rhetorischen und philosophischen Quellen gleichermaßen gespeist, gehörte zweifellos dazu.