

# HUMANITAS UND PHILANTHROPIA: ZUM UNTERSCHIED SOZIAL-ETHISCHER BEGRIFFE IM OSTEN UND WESTEN DES KAISERREICHES

VON

OTTO HILTBRUNNER (München)

Zur Zeit Mark Aurels stellt Gellius fest, die Autoritäten, die lateinische Wörter geprägt und sie richtig angewendet hätten, hätten unter *humanitas* nicht das verstanden, was man gemeinhin annehme, nämlich soviel wie griechisch φιλανθρωπία, d.h. gesellschaftliche Gewandtheit und Freundlichkeit gegenüber jedermann ohne Unterschied. *Humanitas* sei eher Synonym von griechisch παιδεία, Bildung<sup>1</sup>. Gellius beruft sich auf Varro und Cicero. Von Varro zitiert er als Beispiel den Satz, der Bildhauer Praxiteles sei „keinem etwas gebildeteren Menschen ein Unbekannter“. *Humanus* bedeute hier nicht leutselig, umgänglich, wohlwollend, ohne daß dabei Studien eine Rolle spielten, sondern geschult und gelehrt<sup>2</sup>. Sowohl φιλανθρωπία wie *humanitas* in dem von Gellius getadelten Sinn wären zu dieser Zeit so abgedroschene Alltagswörter, daß Mark Aurels Lehrer Fronto zum Lob eines Mannes, den er empfehlen wollte, lieber das gewähltere Wort φιλοστοργία benutzte und hinzufügte, das sei eine Tugend, für die die Lateiner noch nicht einmal ein Wort künnten<sup>3</sup>. Das Synonymenpaar φιλανθρωπία – *humanitas* gilt ihm als so trivial, daß er im Griechischen ein Ersatzwort sucht, im Latein kein treffendes findet.

Die Synonymität, wie sie in der Alltagssprache des 2. Jh. herrscht, besteht keineswegs von Anfang an. Das griechische Wort ist im 5. Jh. v. Chr. entstanden. Homer kennt zwar das Wort φιλόξεινος. Doch φιλάνθρωπος setzt eine völlig andere Geisteshaltung voraus, als sie im frühen Griechentum gegeben war. Der erste φιλάνθρωπος ist der Gott Prometheus, der den Menschen das Feuer und damit die Kultur bringt, weil er sich ihres Elends erbarmt. Er stellt sich damit in Gegensatz zu allen andern Göttern, Zeus bestraft sein Tun als Frevel. Denn im frühgriechischen Denken dominiert die Vorstellung eines tiefen Gegensatzes zwischen Gott und Mensch. Der Gott ist mächtig, unsterblich, ihm gelingt, was er will. Der Mensch dagegen ist ein ohnmächtiges, sterbliches Wesen, das überall auf seine Grenzen stößt. Die frühgriechische Dichtung ist voll von Klagen über seine Schwäche im Vergleich mit der grenzenlosen Fülle, die den Göttern eigen ist. „Wie die Folgen der Blätter am Baume, so sind die Geschlechter der Menschen: Ein Windstoß weht sie zur Erde“ singt der Dichter der Ilias. Und der Elegiker Mimnermos spinnt den Gedanken weiter: „Dem Laub gleich sind wir, nur eine Elle lang währt die Zeit, da wir uns der Blüte der Jugend erfreuen. Von den Göttern her bleiben wir ohne Wissen, was uns schadet, was uns frommt. Zu unserer Seite stehen dunkle Gewalten...“. Theognis sagt: „Eitel der Menschen Wähnen, wir

<sup>1</sup> Gell. 13, 17, 1: *Qui verba Latina fecerunt quique his probe uti sunt, 'humanitatem' non id esse voluerunt, quod vulgus existimat quodque a Graecis φιλανθρωπία dicitur et significat dexteritatem quandam benivolentiamque erga omnis homines promiscam, sed 'humanitatem' appellaverunt id propemodum, quod Graeci παιδείαν vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artis dicimus.*

<sup>2</sup> *ibid.* 3: „Praxiteles ...nemini est paulum modo humaniori ignotus“. *Humaniori* inquit non ita, ut vulgo dicitur, facili et tractabili et benivolo, tametsi rudis litterarum sit, ... sed eruditiori doctrique.

<sup>3</sup> Fronto ad Verum 2, 7, 7 p. 128 v.d.h.: *nihil isto homine officiosius est, nihil modestius, nihil verecundius. Liberalis etiam ... et in tanta tenuitate, quantum res patitur, largus. Simplicitas,*

*castitas, veritas, fides Romana plane, φιλοστοργία vero nescio an Romana; quippe qui nihil minus in tota mea vita Romae repperi quam hominem sincere φιλόστοργον: ut putem, quia reapse nemo sit Romae φιλόστοργος, ne nomen quidem huic virtuti esse Romanum. Cf. ad amicos 1, 3, 3f p. 166, 30 v.d.h.: frugi, probus, philostorgus, cuius rei nomen apud Romanos nullum est. Wenn Mark Aurel (de feriis Alsiensibus 4, 2) einen Brief an Fronto mit den Worten schließt: vale mi magister optime, φιλόστοργε άνθρωπε, spielt er offensichtlich auf ein Lieblingswort des Meisters an. Das lateinische Wort *humanitas* steht bei Fronto nur als rein konventionelle Wendung (ad Verum 1, 3, 1; ad amicos 2, 8, 2). Vgl. E. Champlin, *Fronto and Antonine Rome*, Cambridge Mass.-London, 1980, 90-121.*

wissen nichts. Doch die Götter vollenden alles nach ihrem Sinn"<sup>4</sup>. Der Spruch des delphischen Orakels: „Erkenne dich selbst“ ist gepaart mit dem Spruch: „Nichts im Übermaß“. Sich selbst erkennen heißt also, seine Grenzen erkennen, Grenzen, die jedem Menschen gesetzt sind. All das, was ihm versagt ist, legt der frühgriechische Mensch in sein Bild des Gottes, der unsterblich, stets erfolgreich, allwissend, glücklich ist<sup>5</sup>.

Diese Sicht ändert sich in der Hochstimmung nach den Perserkriegen. Man entdeckt die Macht des rechnenden Geistes, des Logos, und der Erfindungsgabe, der Techne. Die Philosophie der Sophistik bricht die Grenzen auf, Protagoras wagt den Satz: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“. Ein solcher Anspruch aber zwingt zugleich zu schärferer Unterscheidung zwischen dem Menschen, wie er ist in seiner Unvollkommenheit, und dem Menschen, wie er sein soll, wenn er alle in ihm angelegten Fähigkeiten entwickelt. Der Mensch darf, wenn die gerechte Ordnung nicht aus den Fugen geraten soll, nicht nach seiner Willkür egoistisch handeln, er hat sittliche Normen zu achten, ganz besonders im Umgang mit den Mitmenschen. Dieser Mensch sieht sich selbst nicht mehr nur als den Unterlegenen im Verhältnis zum Gott, er ist der Überlegene im Verhältnis zum Tier und zum Barbaren. Die Ebenen haben sich verlagert, der alte Pessimismus weicht einem Hochgefühl. Prometheus ist die Symbolfigur des geistigen Umbruchs. Der alte, noch immer bewußte Gegensatz von göttlicher Macht und menschlicher Ohnmacht ist aufgehoben dadurch, daß Prometheus den Menschen Anteil verschafft hat an dem, was bis dahin den Göttern vorbehalten war.

Eines bleibt wesentlich für den Begriff der Philantropie: Er bezieht sich in seinem Ursprung nicht auf das Verhältnis zwischen Menschen, sondern auf das zwischen einem Gott (Prometheus) und den Menschen. Um den Begriff auf zwischenmenschliche Beziehungen auszuweiten, bedurfte es eines weiteren Denkansatzes. Voll ausgeprägt findet er sich einerseits in Platons Forderung, der Mensch habe zu seiner Vervollkommnung den Weg der Annäherung an Gott zu beschreiten, die *ὁμοίωσις θεῶ*. Die Gottheit ist nicht mehr das dem Wesensgrund nach andere: Der Mensch trägt in sich den verwandten Funken des Geistes, dessen Befreiung aus den Fesseln des Materiellen ihn der Gottheit näher bringt. Sprach Platon damit gewissermaßen den oberen Bereich des Menschentums in Richtung auf das Göttliche an, so betonte andererseits sein jüngerer Zeitgenosse Isokrates in Richtung nach unten, was den wahren Menschen vom Tier und Barbaren unterscheidet: Der Besitz geistiger Bildung, die sich in gewandter Rede auszudrücken vermag. Er zog auch die Folgerung, daß als Hellene nicht so sehr der zu gelten habe, der von griechischen Eltern abstamme, vielmehr jeder, der an griechischer Bildung, *παίδευσις*, teilhabe. Überlegene Bildung war nun aber nicht mehr, wie noch eine Generation früher die Sophisten gelehrt hatten, ein Mittel, den eigenen Vorteil auf Kosten des weniger geschickten Mitbürgers durchzusetzen, sondern sie war Ausdruck einer die Geisträger über nationale Grenzen hinweg einigenden Kultur. Das traf schicksalhaft zusammen mit der Zeit, in der Alexander d. Gr. sein Weltreich aus vielen Völkern schuf.

Platon hat das Wort *φιλόανθρωπος* noch in der alten Weise nur Göttern beigelegt. Dagegen ist die *φιλόανθρωπία* für Isokrates und den Sokratesschüler Xenophon die hohe Tugend der Könige, die wie Götter als Wohltäter ihrer Untertanen walten. Der Perserkönig Kyros in Xenophons *Kyrupädie* ist jahrhundertlang das Vorbild des *φιλόανθρωπος* geblieben. Das Ideal wurde alsbald von den Bürgern Athens übernommen, die sich eines geistigen Vorrangs bewußt waren. Sie wird zum Schlagwort für den humanen Umgang der Bürger untereinander, dessen sich Demosthenes in seinen Reden vor Gericht und in der Politik reichlich bedient hat.

Sehr deutlich hat Aristoteles den Gegensatz zwischen dem frühgriechischen Menschenbild und dem neuen, zum geistigen Aufstieg berufenen Menschen zum Ausdruck gebracht, als er in der *Nikomachischen Ethik*<sup>6</sup> warnte, man solle nicht den Dichtern folgen und deren Rat, als Mensch sich mit menschlichem Streben zu bescheiden, sondern so sehr als möglich sich zur Unsterblichkeit erheben, d.h. nach dem Geist leben, der dem Menschen als sein göttliches Teil innewohne. Unter dem Eindruck aristotelisch - peripatetischer Lehren hat dann der Komödiendichter Menandros seine Charakterfiguren gezeichnet: Auf der einen Seite Menschen in ihrer Schwäche, ihrem Irrtum, deren Hilflosigkeit doch auch ein teilnahmsvolles Lächeln des

<sup>4</sup> II. 6, 146. Mimn. 2, 3f. Theogn. 141f. Vgl. Pindar Pyth. 8, 96 *σκιάς ὄναρ ἀνθρώπος*. Simonides 6.

<sup>5</sup> Wenn die Adelsgeschlechter ihren Stamm auf einen göttlichen Ahnherrn oder eine göttliche Ahnfrau zurückführen, geschieht es nicht, weil man die Grundverschiedenheit von Gott und Mensch aufgehoben sähe. Vielmehr liegt darin der Anspruch auf eine eigentlich unmögliche Ausnahmestellung, durch die der so

Ausgezeichnete sich von allen gewöhnlichen Menschen unterschieden wissen möchte.

<sup>6</sup> E. N. 10, 7 p. 1177b 31ff. *οὐ χρηὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν... τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος.*

Zuschauers erweckt, und auf der anderen Seite Menschen, die mitfühlend und helfend dem Guten zum Siege verhelfen, Menschen, auf die das Wort des Dichters zutrifft: „Welch ein liebenswertes Wesen ist der Mensch, wenn er Mensch ist“. Pointiert wird hier der Begriff des Menschen, wie er ist, gesteigert zum wahren Menschen, wie er sein soll.

Ein Fachterminus der Philosophie ist *φιλανθρωπία* nie geworden. Das Wort ist im gesellschaftlich-politischen Leben angesiedelt. Die Stoa spricht von *κοινωνία*, wenn sie Mitmenschlichkeit philosophisch begründet. Aber in den Lehrschriften über das Königtum wird die *φιλανθρωπία* als Herrschertugend proklamiert. Hier zeigt sich eine Konvergenz der griechischen Ethik mit der alten Tradition des Orients und der Idee des Gottkönigtums, was die Verbreitung des Philanthropiegedankens ungemein begünstigte. Es mag dabei eine Rolle spielen, daß der Begründer der Stoa, Zenon, aus dem zypriotischen Kition stammte, einer Stadt mit phönizischer, nicht griechischer Bevölkerung. In ihren Wurzeln ist die orientalische Vorstellung von der frühgriechischen grundverschieden. Es gibt in ihr nicht den Gegensatz von Gott und Mensch wie in Griechenland. Am deutlichsten spricht es das erste Genesiskapitel des Alten Testaments aus: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde. Die dem Menschen verliehene Gottebenbildlichkeit stellt ihn existentiell vor die Aufgabe, in sich dieses Ebenbild nach besten Kräften durch sein Tun darzustellen. Gott ist gerecht nicht in der Weise, wie das Abendland Gerechtigkeit definiert gemäß dem römischen Grundsatz: *suum cuique*. Der Mensch wäre arm daran, wollte Gott nur das gewähren, worauf jemand einen in ihm selbst gegründeten Rechtsanspruch geltend machen kann. Der Gott des Alten Testaments läßt regnen über Gerechte und Ungerechte, und ähnlich soll auch der Mensch Gerechtigkeit üben. Für den Israeliten ist Gerechtigkeit (*sedākāh*) nicht bloße Gesetzestreue, sie fordert Großzügigkeit in der Hilfsbereitschaft und liebenden Zuwendung zu dem Bedürftigen. Die *Maxime* lautet nicht „habenti dabitur“, sondern „habens dabit“. Die Verpflichtung obliegt dem, der dazu imstande ist, in erster Linie den Reichen und unter ihnen dem König. Noch im ptolemäischen Ägypten appellieren die Einheimischen in ihren Bittschriften an den König als den Beschützer der Armen, wie einst an den Pharao, anders als die griechischen Untertanen, denen es um Realisierung eines juristisch begründeten Anspruchs geht, wofür sie den Beistand ihrer persönlichen Freunde erwarten.<sup>7</sup> Zeugnis einer versuchten Synthese im hellenisierten Judentum sind der sog. Aristeasbrief und Philo von Alexandria, der die *φιλανθρωπία* als eine von Moses in hervorragender Weise verkörperte Haupttugend preist. Auch die hellenistisch beeinflussten Weisheitsbücher des Alten Testaments sprechen von dem *φιλόανθρωπον πνεῦμα*. Doch im übrigen haben die griechischen Übersetzer das Wort streng gemieden. Die alttestamentliche Güte Gottes wird mit den Begriffen *ἀγαθός* und *χρηστός* ausgedrückt. *φιλόανθρωποι* sind nur heidnische Könige (Esr. 1, 8, 10; Esth. 8, 12), vor allem die Seleukiden in den Makkabäerbüchern: *φιλόανθρωπος* ist das Schlagwort ihrer verhassten Zwangsherrschaft. Die Tabuisierung wirkt fort bis in die Evangelien und die patristische Literatur der ersten beiden Jahrhunderte.<sup>8</sup> Ein traditionell gesinnter Jude ist nie *φιλόανθρωπος*, sondern *δίκαιος*, was Lehnübersetzung für hebr. *šaddik* ist und sich vom griechischen *δικαιοσύνη*-Begriff in mancher Hinsicht unterscheidet.

Den Beginn der römischen *Humanitas* hat Richard Reitzenstein in seiner Straßburger Rede von 1907 „Über Werden und Wesen der Humanität im Altertum“ im philhellenisch gesinnten Kreis um Scipio Aemilianus im 2. Jh. v. Chr. angesiedelt. Das bedarf mehrerer Einschränkungen. Zu den Freunden Scipios gehörten führende Vertreter griechischen Geistes wie der Philosoph Panaitios und der Historiker Polybios, der in seinem Geschichtswerk von *φιλόανθρωπα* in dem in der politischen Sprache des Hellenismus gängigen Weise spricht: Erneuerung der *φιλόανθρωπα* dient der Bekräftigung freundschaftlicher Beziehungen zwischen Staaten, sie sind der Terminus für Ehrenrechte und Privilegien, die jemand verliehen werden. Otto Immisch hat darauf aufmerksam gemacht<sup>9</sup>, daß die lateinische Sprache kein Mittel hat, Rektionskomposita mit verbalem Vorderglied vom Typ *φιλόανθρωπος* nachzubilden; Quintilian berichtet vom Mißlingen derartiger Versuche<sup>10</sup>. Terenz, dessen Nachschöpfungen griechischer Komödien das ergiebigste Zeugnis von der Latinität

<sup>7</sup> C. Préaux, La bienfaisance dans les archives de Zénon: Chronique d'Égypte 19, 1944, 281. M. Th. Lenger, La notion de bienfait (philanthropon) royal et les ordonnances des rois Lagides, Studii V. Arangio-Ruiz, Napoli, 1953, 486.

<sup>8</sup> Im N. T. begegnet das Wort zweimal in der Apostelgeschichte für hilfreiches Verhalten von Heiden (27, 3. 28, 2); der Wortgebrauch entspricht der Alltagssprache, durch die sich der einfache Bericht vom Stil der Evangelien unterscheidet. Die Stelle des Titusbriefes (3, 5) *ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπέφανη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ* steht dagegen, sich betont von der

Alltagssprache entfernend, unter besonderen Bedingungen: In Anknüpfung an 3, 2 *πραῦτητα πρὸς πάντας ἀνθρώπους*, was das sonst geläufige *φιλαδελφία* nicht leisten würde, wird der ursprüngliche etymologische Sinn (Philanthropie Gottes) aktiviert. Mit dieser Stelle legitimierten Clemens von Alexandria und Origenes die Einführung des Wortes in die patristische Literatur.

<sup>9</sup> Das Erbe der Alten, Berlin, 1911, 5 f.

<sup>10</sup> Inst. 1, 5, 70: *res tota magis Graecos decet, nobis minus succedit ... ideoque, cum κωρταύχενα mirati simus, 'incurvicvicum' vix a risu defendimus*.

des Scipionenkreises darstellen, stand unter einem Sprachzwang: Für die im Griechischen differenzierten Begriffe ἀνθρώπινον und φιλόανθρώπων gestattete ihm die lateinische Sprache nur das eine Wort *humanum*. Das Substantiv *humanitas* kennt er noch nicht, und sein *humanum* ist doppelgesichtig: Einerseits das Schwache, Irrende, Hilflose menschlichen Wesens, das griechische ἀνθρώπινον, andererseits hilfsbereites Mitgefühl und Verständnis, das φιλόανθρώπων. Ebenso wie das Substantiv *homo* sowohl Mensch im allgemeinen, nicht wertenden Sinne bedeuten konnte und auch Mensch im werthaftern Sinn<sup>11</sup>, verhielt es sich mit dem Adjektiv *humanus*. Nur das bei Terenz neu erscheinende Gegenstück *inhumanus* war von vornherein im negativ wertenden Sinn festgelegt.

Gegen Reitzensteins Vorstellung von der Humanität im Scipionenkreis spricht, daß der einzige Autor, von dem wir außer Terenz überhaupt Texte von einigem Umfang aus dieser Zeit lesen, Lucilius, zwar das Wort *homo* oft, das Adjektiv *humanus* nur in der Wendung *humanum genus*, jedoch beide kein einziges Mal in wertendem Sinn verwendet hat. Die Wörter, mit denen der Römer von Haus aus den Begriff menschlichen Wertes verbindet, sind *vir* und *virtus*, nicht *homo* und *humanitas*. Im Übrigen ist zu bedenken, daß der Kreis der römischen Philhellenen der Scipionenzeit durchaus zweisprachig war, so daß man sich über Gegenstände wie Humanität höchst wahrscheinlich griechisch, nicht lateinisch unterhalten hat. Es fehlte an einem Bedürfnis für das Wort *humanitas*, das überdies von Anfang an in Konkurrenz gestanden hätte mit altrömischen Wertbegriffen, vor allem der *clementia*. Es galt von jeher als Zeichen römischen Edelsinns, den Unterlegenen zu schonen. Die einander so ähnlichen Haltungen entspringen freilich einem sehr verschiedenen Ansatz: In der *clementia* äußert sich ein Herrschaftsbewußtsein, das durch Rücksicht auf ein Maß der Billigkeit gezügelt wird; die *humanitas* als φιλανθρωπία bedeutet Zuwendung zum Mitmenschen aus dem Gefühl einer alle Menschen verbindenden Wesensgleichheit.

Das Substantiv *humanitas* begegnet in unserer Überlieferung erst rund 40 Jahre nach Scipios Tod, zunächst mit derselben Ambivalenz wie das terenzische *humanum*<sup>12</sup>. Der erste, der die in dem Wort liegenden neuen Möglichkeiten erkannt und ausgeschöpft hat, ist Cicero. Im griechischen φιλανθρωπία wird der Mensch als Objekt verstanden, dem sich ein Höhergestellter huldvoll zuwendet. Das lateinische *humanitas* ermöglicht es, den Menschen als Subjekt aufzufassen: Der Mensch entfaltet selbst seine in ihm angelegten Fähigkeiten, er realisiert das, was ihn spezifisch als Menschen auszeichnet, nicht nur im Verhältnis zu anderen Wesen, sondern auf sich selbst bezogen. Damit wurde in den Begriff eingebracht, was Panaitios im Umkreis Scipios gelehrt hatte. Der delphische Spruch „Erkenne dich selbst“ wurde von Cicero umgedeutet: „Glaube nicht, er sei allein dazu gesagt, unsere Überheblichkeit zu mindern, nein, auch, damit wir unsere eigenen Vorzüge erkennen“<sup>13</sup>. Den Weg dahin bereiten die *studia*: Es verbinden sich *studia et humanitas*, später in einem Begriffskomplex *studia humanitatis*. Die παιδεία, im Griechischen stets getrennt vom φιλανθρωπία-Begriff, geht in Ciceros *humanitas* mit ein. Dem bloßen Wort nach Mensch heißen ist etwas anderes als Mensch sein; dies ist nur, wer „seinen Schriff erhalten hat durch die Grundregeln des Menschseins“<sup>14</sup>. Es würde zu weit führen, den ganzen Reichtum der ciceronischen *Humanitas*-Idee darzulegen<sup>15</sup>. Am nächsten bleibt die *humanitas* dem griechischen Konzept der φιλανθρωπία verhaftet im Bereich des gesellschaftlichen Verkehrs. Da fließt die aristotelische ἐλευθεριότης, die *liberalitas*, mit ein. Der *homo humanus* ist der von sklavischen Zwängen befreite, sich gelöst dem geistigen *otium* und dem Umgang mit seinen Freunden widmende Mensch. *Humanitas* und *doctrina* machen das Reich der Mäusen aus. Verloren geht hingegen der ursprünglichste Bereich der φιλανθρωπία: Wenn der Mensch Subjekt ist, das in sich das Idealbild wahrhaft menschlichen Seins verwirklicht, kann es eine *humanitas dei* nicht geben; sie wäre eine *contradictio in adiecto*. In dieser Sphäre verwendet Cicero das Wort *benevolentia*.

Schon zu Ciceros Lebzeit wird die *humanitas* vom Geistigen ins Materielle transponiert. Die Wendung vollzieht sich über das Aesthetische: Varro erklärt, für einen Dürstenden sei jedes beliebige Gefäß recht, dem Anspruch eines Menschen aber genüge nur ein schönes<sup>16</sup>. Bekannt ist Caesars Äußerung am Anfang des *Bellum Gallicum*: *fortissimi sunt Belgae, propterea quod a cultu atque humanitate provinciae longissime*

<sup>11</sup> Z. B. Plaut. Bacch. 1169: *non homo tu quidem es*.

<sup>12</sup> Rhet. Her. 2, 16, 24 und 2, 17, 26 im Sinne von τὰ ἀνθρώπινα. 2, 31, 50; 4, 8, 12; 4, 16, 23 im Sinne von φιλανθρωπία.

<sup>13</sup> Ad Q. fr. 3, 5, 7: *illud γνῶθι σεαυτόν noli putare ad arrogantiam minuendam solum esse dictum, verum etiam, ut bona nostra norimus*. Vgl. H. Tränkle, Γνώθι σεαυτόν: Würzburger Jahrbücher, N. F., 11, 1985, 22 ff.

<sup>14</sup> Rep. 1, 28: *appellari ceteros homines, esse solos eos, qui essent politi propriis humanitatis artibus*.

<sup>15</sup> Vgl. J. Mayer, *Humanitas bei Cicero*, Ungedruckte Diss., Freiburg, 1951. Franz Beckmann, *Humanitas*, Münster, 1952. Weitere Literaturhinweise bei Karl Büchner, *Humanum und Humanitas in der römischen Welt, in Studien zur römischen Literatur*, 5, Wiesbaden, 1965, 47-65.

<sup>16</sup> Ling. lat. 8, 31: *quodvis sitienti homini poculum idoneum, humanitati nisi bellum parum*.

*absunt*. Über ein Jahrhundert später übt Tacitus (Agr. 21, 2) Kritik an der Übernahme römischer Sitten und Zivilisation durch die Britannier: *id ... humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset*. Ein Wirt an der Via Nomentana, 5 Meilen vor Rom, wirbt für sein Bad mit der Reklame: *lavatur more urbico et omnis humanitas praestatur*<sup>17</sup>. Als Bildungsideal war die ciceronische *humanitas* nur einer obersten Gesellschaftsschicht zugänglich. In der Alltagssprache blieb *humanitas* als Synonym von *benevolentia* gebräuchlich, aber ohne den Bildungshorizont Ciceros. Doch auch in diesem Sinne stand die einsetzende Rückwendung zu traditionell römischen Werten der *humanitas* entgegen: Man empfand die Verbindung mit der griechischen Philanthropie. Schon Caesar wollte die Gnade, die er seinen früheren Gegnern gewährte, *clementia* genannt wissen, und Cicero nahm in den Reden an Caesar darauf Rücksicht, indem er neben *humanitas* auch von *clementia* sprach. Während der Kaiserzeit propagieren die Münzlegenden oft die *clementia* des Herrschers, nie seine *humanitas*. Den Dichtern gilt *humanus* in werthafter Bedeutung als unpoetisch, sie lassen es nur in nicht wertendem Sinne zu (*humanitas* war metrisch aus daktylischer Poesie ausgeschlossen)<sup>18</sup> So beschreibt denn Vergil die Kulturmission Roms (Aen. 6, 852 f.) mit den Worten *pacique imponere morem, parcere subiectis*. Daß er damit die beiden Seiten der *humanitas* anspricht, hat Statius gefühlt, als er (Theb. 12, 166) die Forderung der Menschlichkeit an den Tyrannen mit den Worten ausdrückt, er müsse „in mores hominemque“ gezwungen werden. Für den Bildungsgedanken bevorzugt Horaz das Bild der *cultura*, in welchem die Vorstellung von der Bestellung des Ackers auf den geistigen Nährboden übertragen wird. Seneca, der *humanitas* als Menschenfreundlichkeit nicht nur positiv, sondern als Affekt auch negativ wertet, polemisiert (epist. 88, 30) ausdrücklich dagegen, daß *humanitas* aus den *liberalia studia* hervorgehe. Nur wenige Ciceroverehrer, beispielsweise der jüngere Plinius, haben das Wort noch in dem weiten Sinne aufgegriffen, den ihm Cicero erschlossen hatte.

Im römischen Recht der Republik und der frühen Kaiserzeit sprach man von *aequitas* als der Zuerkennung des Gebührenden. Als unter Hadrian mit dem *Edictum perpetuum* die Rechtssetzung durch die Praetoren aufhörte und mehr und mehr das Recht in die Ermessensentscheidung des Kaisers fiel, trat an die Stelle von *aequus* das Wort *humanus*, *humanitas* an die Stelle von *aequitas*. Mark Aurel entscheidet in Dig. 28, 4, 3 pr. für die *humanior interpretatio*. Diocletian sieht sich in der Einleitung zu seinem Preisedikt als „Vater des Menschengeschlechts“ in der Pflicht, für Gerechtigkeit zu sorgen, welche „die *humanitas* auf sich allein gestellt nicht zu garantieren vermochte“, und er beruft sich auf das Naturrecht und die *communis humanitatis ratio*. In den Constitutionen der christlichen Kaiser und im Codex Justinianus bricht der *humanitas*-Gedanke dann voll durch. Die *humanitas* entspricht dem Selbstverständnis des absoluten Herrschers, der als lebendiges Gesetz (νόμος ἐμψυχος) die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) auch gegen das positive Gesetz (νόμιμον) durchsetzt.

Die lateinischen Christen hatten keinen Anlaß, das Wort *humanitas* zu meiden, wie es die griechisch sprechenden mit φιλανθρωπία taten. Anstelle der älteren Wendung *misericordiam facere* als Übersetzung von ἐλεημοσύνην ποιεῖν setzt Laktanz (inst. 3, 23, 6) *humanitatem facere*. In der Folgezeit tritt unter den verschiedenen Formen der Nächstenliebe die *humanitas* als Gastfreundlichkeit und Speisung besonders hervor; im Spätlatein wird *humanitas* so geradezu konkret zum Synonym von *victualia*. Während jedoch bei den Lateinern *humanitas* fast ausschließlich zwischenmenschliche Gemeinschaft meint, konzentriert sich die φιλανθρωπία der griechischen Theologie seit dem 3. Jh. auf die Liebe Gottes zu den Menschen. Erst die Rezeption griechischer Theologie führt dann im 4. Jh. auch die lateinischen Christen dazu, von einer *humanitas dei* zu sprechen. In der Theologie des Mittelalters wird *humanitas* allerdings ganz überwiegend in völlig anderem Sinn verwendet, nämlich als Übersetzung des Terminus ἀνθρωπότης, in Antithese zu *deitas* (θεότης), zur Bezeichnung der Menschennatur Christi im Kontext der Zweinaturenlehre des Konzils von Chalkedon. Erst mit Petrarca Ciceronianismus ist die *humanitas* wieder als Bildungsideal, freilich mit neuen Akzenten, auferweckt worden. Weiter führt der Weg in die Neuzeit zur *humanité* der französischen Aufklärer vor der Revolution, zur Humanität Herders und Goethes<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Inscr. Dessau 5720. Im Paralleltext 5721 heißt es: *more urbico lavatur et omnia commoda praestantur*. Gemeint ist also nicht der freundliche Service, was auch mit φιλανθρωπία ausgedrückt werden könnte, sondern der Komfort.

<sup>18</sup> Ausnahmen: Ov. ars 2, 372 (Helena) *usa est humani*

*commodate viri*. Mart. 6, 59, 7: *quanto simplicius, quanto est humanius illud ... - humanitas*: Publil. H 23. Phaedr. 3, 16, 1.

<sup>19</sup> Hierzu vor allem Friedrich Klingner, *Humanität und Humanitas*, in *Römische Geisteswelt*, Stuttgart, 1979<sup>5</sup>, 704-746.