

# Philosophische Anthropologie

Menschliche Selbstdarstellung  
in Geschichte und Gegenwart

von

Michael Landmann

Fünfte, durchgesehene Auflage



1982

Walter de Gruyter · Berlin · New York

SAMMLUNG GÖSCHEN 2201

---

Dr. Michael Landmann  
em. o. Professor für Philosophie  
an der Freien Universität Berlin  
(z. Z. University of Haifa)

*CIP-Kurztitelaufnahme der deutschen Bibliothek*

**Landmann, Michael:**

Philosophische Anthropologie : menschl. Selbstdeutung in  
Geschichte u. Gegenwart / von Michael Landmann. – 5. Aufl.  
– Berlin : New York : de Gruyter, 1982.

(Sammlung Göschen; Bd. 2201)

ISBN 3-11-008997-1

NE: GT

© Copyright 1982 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung, Georg Reimer, Karl J. Trübner, Veit & Comp., 1000 Berlin 30 – Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden – Printed in Germany – Satz und Druck: Mercedes-Druck, Berlin – Bindearbeiten: Lüderitz & Bauer, Buchgewerbe GmbH, Berlin.

## Inhalt

Einleitung . . . . .	5
1. Kapitel. Der Sinn philosophischer Anthropologie . . . . .	5
a) Naturwissenschaftliche, ethnologische und philosophische Anthropologie . . . . .	5
b) Einfluß der menschlichen Selbstdeutung auf die menschliche Selbstgestaltung . . . . .	7
2. Kapitel. Vorphilosophische Anthropologie . . . . .	11
a) Der Anthropomorphismus und seine Überwindung . . . . .	12
b) Der Ethnozentrismus und seine Überwindung: die Entdeckung der „Menschheit“ . . . . .	16
Exkurs: Das Beispiel der Griechen . . . . .	19
3. Kapitel. Ausgewählte Daten zur Geschichte der Anthropologie . . . . .	29
a) Das 5. Jahrhundert v. Chr. . . . .	29
b) Die Neuzeit . . . . .	34
c) Die Gegenwart . . . . .	37
d) Kritik und Umbildung . . . . .	42
a) Existenzphilosophie . . . . .	42
β) Marxismus . . . . .	48
I. Teil: Mensch und Gott (religiöse Anthropologie) . . . . .	53
1. Kapitel. Anthropologisches im Alten und Neuen Testament . . . . .	53
a) Der biblische Schöpfungsbericht als anthropologisches Dokument . . . . .	54
b) Homo peccator . . . . .	60
c) Die Anthropologie des Apostels Paulus . . . . .	63
2. Kapitel. Fünf Hauptthesen religiöser Anthropologie und ihre Bestreitung . . . . .	67
a) Der Theozentrismus . . . . .	67
b) Der Anthropozentrismus . . . . .	70
c) Die Erbschuldlehre . . . . .	74
d) Die Gnadenlehre . . . . .	78
e) Der Unsterblichkeitsglaube . . . . .	81
II. Teil: Der Mensch als Geistwesen I: Der subjektive Geist (Vernunftanthropologie) . . . . .	86
1. Kapitel. Die Glorifizierung der Vernunft . . . . .	86
a) Die Griechen als Entdecker der autonomen Vernunft . . . . .	86
b) Weltvernunft und Menschenvernunft . . . . .	89
c) Der Dualismus Vernunft–Natur . . . . .	93
2. Kapitel. Die Entthronung der Vernunft . . . . .	96
a) Die Höherbewertung außervernunftmäßiger Erkenntnis- und Seelenkräfte . . . . .	96
b) Die Abhängigkeit der Vernunft von elementareren Seinschichten . . . . .	102
a) Der Materialismus . . . . .	103
β) Der Biologismus . . . . .	105
c) Die Vernunft als Gegnerin des Lebens . . . . .	115

3. Kapitel. Die Leistungen der Vernunft . . . . .	117
a) Wesensschau und Klassifikation . . . . .	117
b) Die schöpferische Vernunft . . . . .	119
III. Teil: Mensch und Tier (Biologische Anthropologie) . . . .	122
1. Kapitel. Die Stellung des Menschen im Reich des Lebendigen . . . . .	122
a) Überleitung und Vorblick . . . . .	122
b) Die Überbrückung des Gegensatzes Mensch–Tier in Antike und Neuzeit . . . . .	124
c) Die pantheistische Fassung in der Goethezeit . . . . .	128
2. Kapitel. Die Abstammungslehre und ihre Gegner . . . . .	133
a) Evolutionismus und Naturalismus . . . . .	133
b) Der Darwinismus und sein Siegeszug . . . . .	138
c) Zweierlei Antidarwinismus . . . . .	143
d) Modifikationen der Abstammungslehre . . . . .	146
3. Kapitel. Der menschliche Bauplan . . . . .	148
a) Die Unspezialisiertheit . . . . .	148
b) Der Wachstumsrhythmus . . . . .	156
c) Die Weltoffenheit . . . . .	161
IV. Teil: Der Mensch als Geistwesen II: Der objektive Geist (Kulturanthropologie) . . . . .	172
1. Kapitel. Der Mensch als Schöpfer der Kultur . . . . .	172
a) Unvollendetheit und Selbstvollendung (Freiheit, Schöpfertum, Individualität) . . . . .	172
b) Geschichtliches . . . . .	174
c) Die verfestigte Selbstvollendung der Kultur . . . . .	182
2. Kapitel. Der Mensch als Geschöpf der Kultur . . . . .	185
a) Das Kulturwesen . . . . .	185
b) Das Sozialwesen . . . . .	187
c) Das Geschichtswesen . . . . .	188
d) Das Traditionswesen . . . . .	195
Literaturverzeichnis . . . . .	201
Namen- und Sachregister . . . . .	217

# Einleitung

## 1. Kapitel

### Der Sinn philosophischer Anthropologie

#### *a) Naturwissenschaftliche, ethnologische und philosophische Anthropologie*

Die *Naturwissenschaften* kennen eine somatisch-physische Anthropologie als Zweig der Biologie. Diese biologische Anthropologie wurde schon in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. (von Daubenton, Blumenbach, Sömmering) begründet. (Der Name Anthropologie geht bis in die Zeit des Humanismus zurück: der protestantische Humanist O. Casmann veröffentlichte 1596 ein Buch unter diesem Titel.) Das 19. Jahrh. brachte in allen Kulturländern die Gründung „anthropologischer Gesellschaften“. Anfänglich ist diese naturwissenschaftliche Anthropologie vor allem Wissenschaft von den verschiedenen Menschenrassen, wobei eine erste Methode zur Bestimmung der Rassenunterschiede die Schädelmessung war. Als dann seit der Mitte des 19. Jahrh. auch Skelette von Menschen aus älteren geologischen Epochen gefunden wurden – zuerst der berühmte Neandertaler, voreilig homo primigenius genannt –, übernahm anhand dieser diluvialen Menschenfunde die Anthropologie die weitere Aufgabe, die Naturgeschichte der Menschheit, der Hominiden, zu rekonstruieren. Inzwischen war aber auch gelehrt worden, daß die schon immer gesicherte Verwandtschaft zwischen Menschen und Menschenaffen, den Anthropoiden, im Sinne einer Genese der Menschheit aus dem Tierreich zu deuten sei. Daher gesellte sich die Abstammungslehre des Menschen nun ebenfalls zum Aufgabenkreis der naturwissenschaftlichen Anthropologie. In neuerer Zeit rechnen manche auch die menschliche Vererbungslehre noch dazu.

Daß diese somatische Anthropologie den Namen Anthropologie überhaupt ganz usurpieren konnte – auch die Medizin kennt ein

Fach, das sie Anthropologie nennt –, war nur im 19. Jahrh. als dem Jahrhundert der Naturwissenschaften möglich. Der schon erwähnte Casmann hatte den Begriff der Anthropologie viel weiter gefaßt: sie war ihm *doctrina geminae naturae humanae*, Lehre von der geistig-körperlichen Doppelnatur des Menschen, und dieser weitere Sprachgebrauch hatte bis ins 18. Jahrh. hinein Geltung. Heute spricht man, um sich von der naturwissenschaftlichen Disziplin abzugrenzen, von „*philosophischer Anthropologie*“.

In Frankreich und den angelsächsischen Ländern ist Anthropologie zugleich soviel wie *Ethnologie*, zu der oft auch die Prähistorie gerechnet wird. Auch hier befaßt sie sich also mit der Verschiedenheit der Menschen, aber nicht vorwiegend in körperlicher, sondern in kultureller Hinsicht.

Die physische und die ethnologische Anthropologie setzen ein Wissen um das, was der Mensch ist, bereits voraus und untersuchen bloß seine äußeren Merkmale oder seine kulturellen Leistungen. Die philosophische Anthropologie dagegen macht sich das in diesen Wissenschaften als selbstverständlich vorausgesetzte Wissen um den Menschen zum Problem. Sie fragt nach dem ganzen Menschen, nach seinem Wesen, seinem Prinzip, nach der grundlegend unterscheidenden Besonderheit.

Ein extremer Naturalist könnte einwenden: stellt wirklich der Mensch eine eigene Seinsregion dar, der sich eine besondere Disziplin zu widmen hat? Vielleicht ist er von andern Lebewesen nicht mehr unterschieden, als Wesen sich auch sonst unterscheiden. Und selbst wenn: liegt, sich mit ihm zu befassen, in der Kompetenz der Philosophie? Es gibt doch auch keine eigene Philosophie der Fische.

Ein anderes Problem: forscht die philosophische Anthropologie nach Merkmalen, die bei allen Menschen, die je gelebt haben und leben werden, in sämtlichen Kulturen, zutage liegen müssen, also nach einem Kriterium, anhand dessen wir bestimmen können, ob ein Wesen überhaupt ein Mensch ist? Oder ist das nur eine vorbereitende Frage und geht es darum, die höchsten Möglichkeiten der Mensch-

heit zu entdecken, zu denen zwar nicht jeder Mensch und nicht einmal jede Kultur gelangt, in denen aber das, was zuinnerst im Menschen liegt, erst wahrhaft, erst vollendet in Erscheinung tritt? Suchen wir den tiefsten Punkt seines Wesens, von dessen Verwirklichung ab das Prädikat Mensch zutrifft, oder suchen wir den höchsten Punkt seines Wesens, sein Ideal – wenn es ein solches gibt –, hinter dem er aber oft auch zurückbleibt?

*b) Einfluß der menschlichen Selbstdeutung auf die menschliche Selbstgestaltung*

Normalerweise ruft eine Erkenntnis bei der erkannten Sache keine Veränderung hervor. Die Dinge haben ihren festen Seinsbestand, und die von außen an sie herantretende Erkenntnis bedeutet für sie keinen Eingriff. Das Sein ist von „überwältigender Gleichgültigkeit“ gegen das Erkanntwerden (Nicolai Hartmann). Der Mensch dagegen macht von dieser allgemeinen Regel eine Ausnahme. Er hat *keinen unveränderlich abgeschlossenen Seinsbestand*. Nur seine allgemeinste Anlage, die besondere Artung seines Wahrnehmens und Handelns, sind ihm von der Natur als festes Erbteil mitgegeben. Dieser Anteil des Festen ist aber beim Menschen noch nicht das Ganze. Darüber erhebt sich eine zweite Dimension, die nicht von der Natur determiniert, sondern seiner eigenen Schöpferkraft und Entscheidung anheimgestellt ist. Schon wie er sich ernähren soll, ob durch Sammeln, Jagen, Ackerbau oder Viehzucht, dafür findet er keinen Instinkt in sich vor; er muß die Formen seines Nahrungserwerbs dem jeweiligen Land oder Klima anpassen, kann sie durch Erfahrung und Erfindung vervollkommen. Ob bei einem Volk Monogamie oder Polygamie herrschen soll und welche der vielen möglichen Arten der Polygamie, ob die Struktur der Familie patriarchalisch oder matriarchalisch sein soll, ob die Familie selbst die größte soziale Einheit bildet oder mehrere Familien sich zu umfassenderen Verbänden zusammenschließen, ob im Zusammenleben eine strenge Hierarchie gelten soll oder ob jeder Mensch gleiche Rechte und Pflichten hat – für all dies, und

auch für die höheren Bereiche der Religion, der Kunst, der Wissenschaft, gibt es keine in der Natur des Menschen verankerten Notwendigkeiten und Normen. All dies ist „Kultur“. Und die Kultur muß der Mensch – das Kulturelle hat eben hierin seine Definition – von sich aus frei gestalten; er gestaltet sie auf mannigfaltige, von Volk zu Volk, von Zeitalter zu Zeitalter variierende Weise (vgl. Teil IV). An der Kultur gestaltend gestaltet er aber an sich selbst.

Das Gesagte gilt mutatis mutandis auch vom Einzelnen. Auch er wird von der Natur mit gewissen charakterlichen und geistigen Anlagen ausgestattet; aber was er aus diesen Anlagen macht, was für ein Mensch er sein will, das bleibt bis zu einem schwer zu bestimmenden Grad ihm selbst überlassen. Es gibt für uns kein pindarisches „werde, der du bist“. Wir vollziehen eine *création de soi par soi* (Bergson). Zwar erwacht dem Menschen das Bewußtsein, daß er selbst sein Bildner ist – ebenso wie das Bewußtsein, daß er Bildner seiner Kultur ist –, geschichtlich erst relativ spät. In der Frühzeit ahmt er dem Bewußtsein nach nur mythische Vorbilder nach und füllt traditionelle Schemata aus. Aber faktisch geschieht auch das schon immer auf persönliche Weise. Und bei den Griechen und noch mehr in der Neuzeit wird individuelle Durchprägung der eigenen Person sogar zum Postulat. Wir wiederholen nicht mehr nur Vorgegebenes, sondern erkennen es als unsere größte Aufgabe, das Leben nach selbstgewählten Vorbildern oder ohne alle Vorbilder nach eigenen Grundsätzen aufzubauen.

Nach Nietzsche ist der Mensch „das noch nicht festgestellte Tier“ (XIII, 276). Das klingt allerdings so, als ob auch der Mensch dereinst seine Feststellung erreichen würde und müßte. Lassen wir das „noch“ weg. Das Leben des Menschen verläuft nicht in vorgeprägten Geleisen. Er ist von der Natur gleichsam halbfertig entlassen worden. Die andere Hälfte seines Daseins überließ sie ihm selbst zur Fertigstellung. Der Mensch ist das Wesen, das an sich noch eine Aufgabe vorfindet, nämlich die, sich selbst erst gleichsam zu Ende zu schaffen. Das gilt sowohl für die Völker und Epochen hinsichtlich der sozialen

und kulturellen Einrichtungen wie für die Individuen hinsichtlich der letzten Entscheidungen, kraft deren jeder sein eigenes Sein in der Hand hat. Der Mensch lebt nicht nur, sondern führt sein Leben (Gehlen).

Deshalb wird er als einziges Seiendes durch die Erkenntnis verändert. Da er, offen und bildsam, nach Abschluß und Verfestigung drängen muß, gewinnt die Idee, die er sich von sich macht, die bestimmende Kraft eines Ideals. Die Selbstdeutungen, die er sich angedeihen läßt, werden zu Zielbildern und Direktiven, denen gemäß sich die Selbstgestaltung vollzieht (Theodor Litt). Der Mensch ist in zwiefacher Weise *causa sui*, er schafft sich selbst und bestimmt auch noch das, wozu er sich schaffen will (Ortega y Gasset).

Nicht *alle* Selbstgestaltung des Menschen vollzieht sich freilich aufgrund eines – unbewußt wirkenden oder bewußt vorschwebenden – Bildes, das er sich von sich macht. Auch wo er das Motiv seines Handelns zu kennen meint, da handelt er häufig in Wahrheit aus ganz andern Impulsen. Vorgeblich wurden die Ketzer aus Besorgnis um ihr Seelenheil verbrannt – nicht auch aus Habsucht und Sadismus? Jede Verwirklichung einer Idee enthält ferner als solche etwas in der ursprünglichen Idee noch nicht Gelegenes („als Gott die Morgenröte schuf, erschrak er, sie so schön zu finden“), und als Wirklichkeit untersteht sie auch dem Gesetz der Entwicklung: notwendig nimmt sie im Lauf der Zeit neue Sinnmomente in sich auf.

Trotzdem wäre es *mesquin*, den inneren Zusammenhang zu bestreiten, der zwischen den großen Selbstbildnissen, die die Menschheit jeweils von sich entwirft, und der gleichzeitigen Gestaltung des kulturellen und des personhaften Seins besteht. Die Griechen faßten den Menschen als Vernunftwesen; das ist zwar bereits Ausdruck ihrer auf Rationalität, auf Form, Gesetz und Exaktheit gerichteten Kultur, aber gleichzeitig wirkt diese Anthropologie auf die Kultur zurück, weil die Menschen das, was sie ihrem Wesen nach zu sein *glauben*, immer mehr auch sein *wollen*. Daher die Entfaltung von Philosophie und Wissenschaft bei den Griechen. Die stoische Ethik,

nach der die Vernunft das höchste Gut ist, neben dem alles andere, worauf Begierde sich richten könnte, gleichgültig wird, erwächst auf dem Hintergrund dieses Menschenbildes. Für das Christentum liegt das Daseinsschwergewicht des Menschen im Jenseits: das führt zum Lebensgefüge des Mittelalters, in dem die diesseitig-weltlichen Kulturgebiete weniger stark ausgebaut werden und nicht autonom sind, vielmehr in Abhängigkeit stehen von der Kirche, da sie allein die Beziehung zum Jenseitig-Transzendenten herstellt. Für die beginnende Neuzeit ist der Mensch derjenige, dessen Seele der Unendlichkeit der Welt mit einer gleichfalls unendlichen Sehnsucht und Strebensbereitschaft antwortet: daraus resultiert eine Kultur des Fortschritts- und Zukunftsrausches. Auch der Gestaltung der einzelnen Domänen, den künstlerischen Stilen, den Gesellschaftsordnungen (daher spricht man heute auch von „politischer Anthropologie“) liegt jeweils ein Menschenbild zugrunde. Jede Kulturschöpfung schließt eine heimliche, eine Kryptoanthropologie, ein.

Damit enthüllt sich der letzte Sinn der Anthropologie. Zugleich zeigt sich, daß sie den Menschen unausweichlich begleitet. Daß der Mensch nicht nur, wie anderes Seiendes, einfach ist, sondern nach sich selbst fragt und sich selbst deutet, daß der Anthropos einen Anthropologen einschließt, das ist nicht theoretische Spielerei, die auch fehlen könnte; es entspringt der Notwendigkeit desjenigen Wesens, das sich selbst schaffen muß und das daher eines Bildes bedarf, auf das hin es sich schaffen soll. Beides greift ineinander. Die Unvollendetheit des Menschen ist es, die als Ausgleich das Selbstverständnis hervortreibt, das ihm sagt, wie er sich vollenden kann. Die Interpretation steht nicht losgelöst neben einer unwandelbaren Wirklichkeit, sondern greift formend in das ein, wovon sie gleichwohl nur die Interpretation sein will.

## 2. Kapitel

**Vorphilosophische Anthropologie**

In das Wissen um sich selbst setzt Pascal die *grandeur de l'homme*. Im Anschluß an den 8. Psalm sagt er: der Mensch ist zwar schwach und klein, ein Wassertropfen kann ihn töten. Aber er weiß, daß er stirbt, er weiß, das das Universum stärker ist als er. Das Universum weiß bei all seiner Größe nicht um seine Größe. Daher ist der Mensch durch sein Wissen, und sei es auch nur Wissen um seine Kleinheit, dem Universum überlegen.

Nicht nur und erst die Philosophie aber enthält ein Wissen des Menschen um sich. Es war vor allem das Verdienst Diltheys, uns darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß alles Leben an sich hermeneutisch ist. Daß es jeweils über eine Deutung seiner selbst verfügt, tritt zu ihm nicht als etwas Äußeres und Sekundäres hinzu, sondern ist ein Wesensmerkmal des Lebens selbst, und diese das Leben begleitende Reflexivität schien Dilthey sogar reicher und weisheitsvoller zu sein als die Abstraktion der eigentlichen Denker. Wie jeder Mensch stets, bewußt oder unbewußt, eine Weltanschauung hat, so hat er auch, noch diesseits aller Philosophie, eine Anschauung vom Menschen, eine implizite Anthropologie. Schon die früheste Religion, Kunst und Sitte, jede kulturelle Gestaltung enthält ein Bild des Menschen. Schon allein durch die Art, wie er dargestellt, durch das, was von ihm erwartet wird. Gelegentlich aber kommt es auch schon zu allgemeinen Aussagen.

Dreimal, so berichtet ein Mythos der Inkas, haben die Götter versucht, den Menschen zu schaffen. Zum erstenmal schufen sie ihn aus Lehm; doch war der Lehmmensch so dumm und ungeschickt, daß die entrüsteten Götter ihn sogleich wieder vernichteten und einen neuen Menschen aus Holz bildeten. Auch dieser Versuch mißlang, denn der Holzmensch war grob und böseartig, so daß man auch ihn wieder vernichten mußte. Einige Holzmenschen entgingen jedoch der Vernichtung und flohen in die Wälder; sie bildeten dort das Volk der Affen. Zum drittenmal schufen die Götter einen Menschen aus Teig. Die Teigmenschen waren klug, aber listig. Die müde gewordenen Götter beschlossen jedoch, sie trotz ihrer Unvollkommenheit

## 12 Vorphilosophische Anthropologie: Anthropomorphismus

am Leben zu lassen, nur vernebelten sie ihnen das Hirn, so daß sie trotz ihrer Klugheit zu Irrtümern neigen und die letzten Geheimnisse dieser Welt nicht erforschen können.

Für den Erdichter dieses Mythos war offenkundig schon die Ähnlichkeit zwischen Mensch und Affe zum Problem geworden und er versucht sie dadurch zu erklären, daß er die Affen als unvollkommene Entwürfe des Menschen ansieht. Weiterhin bemerkt er als hervorstechendes Anthropinon die Klugheit des Menschen, wundert sich aber gleichzeitig darüber, daß der Mensch trotzdem irrtumsfähig und nicht allwissend ist, und gibt auch dafür eine mythische Erklärung.

### *a) Der Anthropomorphismus und seine Überwindung*

Daß der Mensch eine Sonderstellung in der Welt und im Reich des Lebendigen einnimmt, das scheint uns aufgrund biblischer und griechischer Tradition selbstverständlich. Aber viele Primitive besitzen kein zusammenfassendes Wort für „das“ Tier, dem der Mensch konfrontiert werden könnte. Der frühe Mensch ist vielfach seiner Überlegenheit über die Tiere noch nicht inne geworden, glaubt, auch sie hätten Sprache, hätten im Dschungel eine eigene Stadt, weiß also nicht, daß nur er Kultur besitzt. Ja vielfach sieht er die Überlegenheit sogar umgekehrt auf Seiten der Tiere, die ihm in ihrer gleichzeitigen Menschenähnlichkeit und -fremdheit einen numinosen Schauder einflößen. Im griechischen Mythos ist das Halbtier Chiron der Lehrer Achills und anderer Heroen, er unterrichtet sie in der Kunde der Heilkräuter und im Zitherspiel: „der edle Pädagog, der sich zum Ruhm ein Heldenvolk erzog“. Bei Demokrit lernt der Mensch die Kultur von den Tieren, vom Vogel den Gesang, von der Spinne die Jagd mit Netzen. Ebenso wirkt bei den Kynikern das Tiervorbild. Auch das Märchen weiß von der höheren Klugheit und Geschicklichkeit der Tiere. Nach der Romantik steht das Tier den Geheimnissen der Natur noch näher als wir intellektualisierten Reflexionswesen.

Noch die indische Kultur sieht Pflanze, Tier und Mensch als Wesen gleicher Rangstufe an, die miteinander „eine große Demokratie des Seienden“ bilden (Groethuysen). Daher gibt es bei den Indern auch eine unbehinderte Seelenwanderung zwischen Mensch und Tier. Die

Grundlage dieses Empfindens bildet bei ihnen allerdings nicht die menschenähnliche Erhöhung von Pflanzen und Tieren, sondern der Gedanke eines allgemeinen einen Seinsgrundes. Verbindend steht er hinter den Einzellebewesen, deren Individuiertheit nur trügerischer Schein ist. Alle Individualität taucht nur wie eine Welle aus dem Meer des Seinsgrundes für einen Augenblick auf und sinkt in ihn zurück, um vielleicht in neuer Individualität an anderer Stelle wieder aufzutauchen. Das Seiende hat das Schwergewicht seines Seins nicht, wie bei den Griechen, in der Form, die es von anderem unterscheidet, sondern im Allgemeinen. Die Griechen lieben die Form, daher sind sie zugleich ein ästhetisches Volk; sie lieben das Einzelne, daher sind sie die Begründer der Wissenschaft. All das ist bei den Indern weniger ausgeprägt. Für die griechische Ethik ist die menschliche Person ein Letztes, sie überantwortet den Einzelnen sich selbst; umgekehrt verheißt die indische Ethik Erlösung von der Person durch die schließliche Auflösung im gestaltlosen Weltgrund.

Auf dem ursprünglichen Sich-Verwandtfühlen des Menschen mit den Tieren beruht auch der primitive Totemismus. Manche Eingeborenenstämme wissen sich einem bestimmten Tier besonders eng verbunden. Der Stamm verehrt in diesem Totem-Tier seinen Ahn und sieht es als dauernd wirksame Kraftquelle an, die einzelnen Stammesmitglieder fühlen sich geradezu identisch mit ihm.

Ein Forschungsreisender berichtet uns von einer Unterhaltung mit einem Eingeborenen, dessen Sippe im Fischotter ihr Totemtier sah. Ein Otter überquerte gerade den nahen Fluß. Daraufhin sagte der Mann: „Schau, wie schön ich den Fluß überquere!“ Gegenüber allen Einwendungen, daß er wohl nur meine, dies Tier sei sein Schutzgeist, daß ihn ein besonderer Kraftstrom mit ihm verbinde oder dgl., hielt der Eingeborene unnachgiebig daran fest, er sei selbst wirklich dieser Otter.

Die *Grenzen der Ichsphäre* sind überhaupt ursprünglich weiter als für uns heute. In vielen frühen Kulturen gibt man dem Toten seine Waffen und Gebrauchsgeräte mit ins Grab. Gewöhnlich wird das durch die Annahme erklärt, der Tote werde diese Dinge auch im Jenseits wieder brauchen. Eine andere Erklärung meint so: diese Geräte, die der Verstorbene im Leben immer um sich hatte, die er selbst mit magischen Zeichen beritzt, deren er sich bei hundert Gelegenheiten bedient hat, werden eben deshalb als eine Einheit mit ihm empfunden; sie gehören gewissermaßen wie Körperteile zu seiner Gesamterscheinung mit hinzu, es steckt noch etwas von seiner Kraft in ihnen. Vielleicht könnte er durch sie noch als Toter seinen Feinden schaden. Und deshalb müssen sie ihm auch ins Grab mit folgen. Mit

aus ähnlichem Empfinden entstand die indische Witwenverbrennung. Oft sind Eingeborene, die ihre Äcker den Europäern verkauft und sich selbst ins Landesinnere zurückgezogen hatten, nach wenigen Wochen oder Monaten zurückgekehrt und wollten ihre Äcker wiederhaben, häufig nicht einmal gegen Rückerstattung des Kaufpreises. Sie fühlten sich mit diesem ihnen seit Generationen gehörigen Besitztum derart verbunden, es bildete für sie so sehr einen integrierten Bestandteil ihres ganzen Seins, daß sie nicht begreifen wollten, daß ein einmaliger und nur rationaler Vorgang wie ein Verkauf es definitiv von ihnen abtrennen könne. Noch in unserm Kulturkreis bemißt sich sowohl das Selbstgefühl als auch das soziale Prestige der Menschen häufig nach ihrem materiellen Besitz. Dagegen hat schon die Stoa gelehrt, nicht nur der Besitz, sondern sogar der Körper sei verglichen mit unserm wahren, inneren Selbst nur ein Allotrium, etwas Außerliches; ähnlich das Christentum. Wir stimmen dem auf der einen Seite zu – auf der andern können wir uns nicht enthalten, auch unsern Körper zum Selbst hinzuzurechnen und andere wegen ihrer Kraft oder Schönheit zu bewundern. So leben wir abwechselnd in verschieden weiten Ichkreisen.

Daß der frühe Mensch sich den Tieren nicht gegenüberstehend und nicht überlegen fühlt, gliedert sich der allgemeinen Erscheinung des Anthropomorphismus ein. Die Vermenschlichung des Tieres ist nur ein Sonderfall der Vermenschlichung überhaupt. Im engeren Sinne versteht man unter Anthropomorphismus, daß der Mensch in Naturdingen höhere Wesen nach menschlichem Vorbild erblickt und Göttern seine eigene Gestalt leiht. Gegen den Anthropomorphismus der Homerischen Götter ist Xenophanes von Elea aufgetreten mit dem Argument, mit dem gleichen Recht könnten sich auch die Ochsen ihre Götter oxsenförmig vorstellen.<sup>1</sup> Im weiteren Sinn ist Anthropomorphismus jedes Begreifen der Welt ex analogia hominis. Nach

1 Auf höherer Reflexionsstufe haben Schiller und Goethe den Anthropomorphismus der Götter wegen seiner steigernden Rückwirkung auf den Menschen wieder bejaht. „Da die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher“ (Schiller). „Der Sinn und das Bestreben der Griechen ist, den Menschen zu vergöttern, nicht die Gottheit zu vermenschlichen. Hier ist ein Theomorphismus, kein Anthropomorphismus“ (Goethe). Auch Goethes pantheistische Grundanschauung ließ einen qualitativen Schnitt zwischen Mensch und Gott nicht zu.

der freilich bestrittenen Theorie des Animatismus begreift der urchümliche Mensch die gesamte Natur als beseelt, weil er unbewußt, so wie noch heute das Kind, Seelisches auf sie überträgt. Wenn der Stein den Berg hinunterrollt, dann tut er das nach ihm nicht wegen seiner Schwerkraft, sondern weil er es so *will*. Die Beseelung braucht aber nicht immer zugleich eine Verpersönlichung zu sein. Von der diffusen Allbeseelung des Animatismus unterscheidet man die Verpersönlichung des Animismus. Anthropomorphistisch ist es aber auch, wenn wir noch in botanischen Lehrbüchern des 19. Jahrhunderts lesen, die tropischen Pflanzen hätten sich an die Sonne „gewöhnt“. Die Verfasser dieser Lehrbücher gingen noch ganz naiv vom Menschen aus, der so viel Sonne nicht ertragen könnte – während doch der ganz andere Organismus einer tropischen Pflanze von vornherein auf mehr Sonne eingerichtet ist. „Der Mensch begreift niemals, wie anthropomorphistisch er ist“ (Goethe).

Obwohl wir vom Anthropomorphismus nie ganz loskommen, sind manche seiner krassesten Formen schon früh eliminiert worden, nicht erst durch die Philosophie, sondern schon durch die vorphilosophische Geistesentwicklung der Hochkulturen. Erst durch den allmählichen Abbau der ursprünglichen Allvermenschlichung wird aber der Mensch seiner Sonderart inne. Wo er noch in seinem Gegenüber nur Menschliches erblickt, wo das Menschliche das Allverbreitete ist, da stellt es als solches noch kein Problem dar. Erst mit der radikalen substantiellen Trennung von Mensch und Welt bei Descartes wird zugleich die Welt als fremdgewordene nunmehr in ihrem Eigengesetz erkannt und der Mensch zur Erkenntnisaufgabe.

Noch immer bleibt die Frage,  
Ob's Götter, ob es Menschen sind?  
So war Apoll den Hirten zugestaltet,  
Daß ihm der schönsten einer glich;  
Denn wo Natur im reinen Kreise waltet  
Ergreifen alle Welten sich.

*b) Der Ethnozentrismus und seine Überwindung:  
die Entdeckung der „Menschheit“*

Eine weitere Eigentümlichkeit früher menschlicher Selbstdeutung ist die, daß sehr oft das Menschsein von der Zugehörigkeit zum eigenen Volk abhängig gemacht wird. So verwandt sich die frühen Völker mit den Tieren fühlen, so wenig fühlen sie es sich mit ihresgleichen. Noch in einer so hohen Kultur wie der ägyptischen war der Vorzug, Mensch zu heißen, für die Ägypter allein reserviert. Alle Fremden waren keine „Menschen“. Man nennt dieses Phänomen Ethnozentrismus. Er beruht darauf, daß ursprünglich die komplexe Anschauung die herauslösende Abstraktion überwiegt. Wie frühe Sprachen nur Bäume kennen, aber noch nicht den Baum, so kennen sie einzelne Völker, besitzen aber noch kein zusammenfassendes Wort für Mensch überhaupt. Hinter dem, was die andern in Aussehen, Sprache und Sitten vom eigenen Volk unterscheidet, ist das gemeinsam Menschliche noch nicht erkannt.<sup>1</sup>

Alle Menschen tragen ferner in sich eine narzistische Tendenz, nur sich selbst und die eigene Art hochzuschätzen, auf das Fremde dagegen herabzusehen. Wir pflegen uns das heute unter dem Einfluß eines Ethos der Demut und des Altruismus, das uns diese Strebun-

<sup>1</sup> Das in den meisten Sprachen nachweisbar geschichtlich späte Wort für „Mensch“ wird im Indogermanischen aus „Mann“ abgeleitet (im Englischen und Französischen sind die beiden Worte ununterschieden (vgl. auch das fem. „Männin“). Franz Bopp hat dazu eine Wurzel gestellt, die wir z. B. im lat. „mens“, „memini“ haben; selbst wenn dies zutrifft, dürfte jedoch die Gleichung „Mensch = der Denkende“ ein etymologisches Wagnis sein. Ob in dem vielumrätselten *ἄνθρωπος* die erste Hälfte mit *ἀνήρ* = „Mann“ verwandt ist, bleibt zweifelhaft. Auf eine andere Etymologie führt lat. „homo“, das aus einer Wurzel mit „humus“ = „Boden, Erde“ kommt. Das bedeutet aber nicht, wie Schrader meinte, daß er aus der heiligen Heirat zwischen Himmel und Erde entsprossen sei, sondern „der Erde Verhafteter“ im Gegensatz zu den Himmlischen, vgl. *βροτός* = „sterblich, irdisch“. Ebenso kommt hebr. Adam von „adama“ = „Erde“ (bedeutet aber vielleicht nicht nur den Irdischen schlechthin, sondern, so wie die Bibel es erzählt, den aus Erde Gewordenen).

gen bekämpfen heißt, ungerne einzugestehen. Aber wenn Odysseus bei Homer erklärt: „Ich rühme mich, Odysseus zu sein“, dann spricht hier der Stolz des archaischen Menschen auf sich selbst noch ganz naiv. Und wenn die mosaische Gesetzgebung (3. Mos. 19, 18) uns auffordert, unsern Nächsten zu lieben wie uns selbst, dann setzt sie die Selbstliebe als das naturhaft Gegebene voraus und will ihr die Nächstenliebe nur beigesellen. Wie auf das eigene Ich erstreckt sich die Selbstliebe auch auf die eigene Art. Nichts gilt höher, als diese Eigenart zu bewahren und womöglich noch zu steigern. Manche Völker mit niedriger Stirn platten deshalb die Stirnen der Kinder durch Bretter sogar künstlich noch mehr ab. Das Eigene als solches ist eo ipso das Wertvollere und Bessere. Die fremde Art dagegen gilt immer für minderwertig. Der Fremde ist in seiner Andersartigkeit nicht nur häßlich – für einen Mongolen gibt es nichts Abstoßenderes als blaue Augen –, sondern er ist auch moralisch verächtlich, roh, abergläubisch, gesetzlos, grausam, ungastlich, treulos, gefräßig und materialistisch. Welchen Grund hätte man, sich mit ihm durch den gemeinsamen Namen Mensch zu verbrüdern?

Man hat versucht, diese Geringwertung des Fremden auf urtümliche Zustände zurückzuführen, in denen der Fremde der Feind ist (Gast = hostis!), gegen den man sich zur Wehr setzen muß. Mißtrauen und Haß gegen den Feind sind es, die uns veranlassen, alles Schlechte auf ihn zu häufen. Tiefer greift vielleicht ein anderes Motiv: die Selbstliebe selbst ist es, die durch das Überlegenheitsgefühl über den andern noch eine Rechtfertigung und eine Steigerung erfährt und die daher ein Interesse daran hat, ihn herabzusetzen. In diesem Sichüberlegen-fühlen-wollen hat Sartre eine Hauptwurzel des Antisemitismus entdeckt. Endlich hat die moderne Psychologie einen unbewußten Mechanismus freigelegt, der darin besteht, daß jeder die schlechten Eigenschaften, von denen er zwar dunkel weiß, daß er selbst sie besitzt, von denen er sich das aber nicht klar eingestehen möchte, auf einen andern oder eine andere Menschengruppe – die Juden, die Russen, die Deutschen oder die Kapitalisten – überträgt. Er proj-

ziert sein eigenes Schlechtes auf jene andern und kann es nun in ihnen hassen, während er selbst sich auf ihrer Folie als rein abhebt und vor sich selbst gut scheint. Die Prediger der Versöhnung zwischen Völkern, Religionen, Klassen machen es sich nicht genügend klar, daß der Haß einen inneren Gewinn bringt, daß er gleichsam einer psychischen List gegen sich selbst entspringt.

Als eine Spätform des Ethnozentrismus ist auch der Glaube mancher Völker (der Juden, Römer, Russen, Deutschen, Amerikaner) anzusehen, sie seien „das auserwählte Volk“ oder sie hätten eine göttliche Sendung, sie seien berufen, andere Völker zu beherrschen oder ihnen das Heil zu bringen.

Die Frage, ob auch andere Völker Menschen seien, ist selbst in unserm Kulturkreis noch vor wenigen hundert Jahren diskutiert worden, bloß daß hier nicht die Zugehörigkeit zu einem bestimmten *Volk*, sondern die zu einer *Religion*, zum Christentum, zum Kriterium des Menschseins erhoben wurde. Der Nichtchrist stand früher im Verdacht, ein Geschöpf des Teufels zu sein. Daher das Erstaunen der Kreuzfahrer, als sie in den mohammedanischen Orient kamen und dort eine Kultur vorfanden, die höher stand als die eigene. Ein Mensch im vollen Sinne war für das Mittelalter nur der „Christenmensch“, ein Ausdruck, der uns noch von Luther geläufig ist. (Umgekehrt sprechen die Mohammedaner von den „Christenhunden“.) Noch heute kann man es erleben, daß ein italienischer Fuhrmann, der seinen Esel schlägt, sich rechtfertigt: Non è christiano! der Esel ist kein Christ! Und deswegen – nicht weil er kein Mensch ist – darf man ihn prügeln.

Als sich mit der Entdeckung der „Neuen Welt“ die Frage, ob die Eingeborenen Menschen seien, immer dringender stellte, erklärte die Bulle Papst Pauls III. von 1537 zwar bereits, die Indianer seien veri homines, fügt aber charakteristischerweise hinzu: fidei catholicae et sacramentorum capaces – das Menschsein wird also hier doch noch als bloße Voraussetzung für das Christsein angesehen, in dem allein es sich erfüllt. Noch bis ins 18. Jahrhundert hinein werden Argumente für und wider das Menschsein der Indianer gegeneinander aus-

gespielt. Die Conquistadores erblickten in den Indianern Unwesen, deren Ausrottung Gott wohlgefällig sei. Die ungewohnt fremden Sitten der Ureinwohner wirkten auch auf die Geistlichen jener Zeit, die in die Neue Welt mit hinüberzogen, nur als Unvernunft und „Abgötterei“; ihre nach Europa gelangenden Berichte über die Nacktheit der Indianer, über Menschenopfer, Marterpfähle und Kannibalismus wirkten zusammen zu jenem Bilde des „Wilden“, wie es dann in Europa lange Zeit verbreitet war. Noch Hobbes hat unter dem Einfluß solcher Missionsberichte den Urzustand der Menschheit als ein brutales bellum omnium contra omnes ausgemalt, in dem der Satz gilt: homo homini lupus.

#### Exkurs: Das Beispiel der Griechen<sup>1</sup>

Auch für die Griechen (freilich erst nach Homer) ist der Fremde zunächst der „Barbar“ (d. h. der unverständlich Stammelnde, vgl. slaw. niemicz = stumm = deutsch). Dieser archaischen Auffassung begegnen wir anachronistisch sogar noch bei *Aristoteles*. Die Griechen sind von Natur zur Herrschaft, die Barbaren zur Sklaverei bestimmt. Als sein ehemaliger Schüler Alexander sich anschickte, Asien zu erobern, riet ihm Aristoteles (fr. 658 Rose), er solle den Hellenen ein Führer, den Barbaren dagegen ein Gewaltherrscher sein und mit ihnen wie mit Tieren oder Pflanzen verfahren. Alexander befolgte den Rat seines Lehrers nicht, sondern erstrebte eine Verschmelzung beider Kulturen. Schon Isokrates hatte seinem Vater Philipp humanere Ratschläge erteilt als Aristoteles ihm.

Sowohl die Empirie der griechischen Reiseschriftsteller und Historiker wie die Philosophie sind vom 5. Jahrh. an dem Vorurteil von den „Barbaren“ entgegengetreten. Die Griechen besaßen, wie Jacob Burckhardt an ihnen rühmt, das „völkervergleichende Auge“. *Herodot* als erster bereitete ferne Länder in der bewußten Absicht, ihre Völker und ihre Geschichte kennen zu lernen. Er läßt sich von ägyptischen Priestern und persischen Magiern in ihre Weisheit einweihen und weiß, daß Völker wie Ägypter, Babylonier, Phöniker und Inder schon lange vor den Griechen hohe Kulturen hervorgebracht haben. Er bewundert die wohlgeordneten Staatswesen mancher Orientalen, an andern lobt er die schöne Einfachheit ihrer Lebenseinrichtungen, die den Griechen verlorengegangen sei, ähnlich wie Tacitus später in kulturkritischer Absicht die Natürlichkeit der Germanen gegen die

1 Nach Jüthner, *Hellenen und Barbaren*, 1923.

Überzivilisation der Römer ausspielt. Herodot ist damit bereits von ionischer Aufklärung und sophistischer Relativierung berührt. Bei den Ägyptern hat er auch gelernt, daß sie in ihrer Sprache ein Wort haben, das genau dem griechischen „Barbar“ entspricht: die Relativität eines solchen Begriffs wurde ihm hier eindrücklich (2, 158).

Wie wenig man das jeweils Eigene absolut setzen und an ihm das Fremde messen darf, das illustriert er durch folgende Anekdote (3,38): Der Perserkönig Dareios richtete an Hellenen, die an seinem Hofe weilten, die Frage, um welchen Preis sie wohl die Leichen ihrer Väter, statt sie zu verbrennen, verzehren würden. Sie antworteten: um keinen Preis. Hierauf befragte Dareios in Anwesenheit der Griechen Angehörige eines indischen Stammes, bei denen das Verzehren der Elternleichen üblich war, um welchen Preis sie zulassen würden, daß man ihre toten Väter verbrenne. Sie schrien nur entsetzt auf und baten, so etwas nicht einmal auszusprechen. Herodot knüpft daran die Bemerkung, wie recht Pindar habe, wenn er sage, daß der Nomos (Brauch, Satzung, Konvention) alles beherrsche.

In der Schrift über den Einfluß von Luft, Wasser und Boden läßt Hippokrates Charakter, Sitten und geistige Regsamkeit der Völker von den klimatischen und geographischen Bedingungen abhängen, unter denen sie leben. Er ist damit der erste Klimatheoretiker. Seine Theorie ist später durch Poseidonios wieder aufgenommen, durch Montesquieu auch in der Neuzeit verbreitet worden. Auch diese Klimatheorie steht der älteren Ansicht vom Naturunterschied zwischen Hellenen und Barbaren entgegen: nur die äußeren Lebensbedingungen sind es, die die jeweilige Eigenart eines Volksstammes hervortreiben. Zu diesen Bedingungen rechnet Hippokrates allerdings auch das Politische: unter der Despotie werden Hellenen wie Barbaren unkriegerisch. Gleiche Einflüsse erzeugen also gleiche Gewohnheiten sogar quer über den Graben zwischen Hellenen und Barbaren hinweg.

Die *Sophisten* aber sind es gewesen, die als erste grundsätzlich die Gleichheit aller Menschen als Menschen verkündigt haben. „Von Natur“ sind wir alle „miteinander verwandt“ und „Mitbürger“, heißt es bei Hippias (79 C 1). „Denn das Gleiche ist mit dem Gleichen von Natur aus verwandt, das Herkommen dagegen, der Nomos, dieser Tyrann der Menschen, erzwingt vieles wider die Natur.“ Und bei Antiphon (87 B 44 B col. 2): „Denn von Natur sind wir alle in jeder Hinsicht gleich, ob Barbaren oder Hellenen.“ Entscheidender als die Differenzen zwischen den Völkern ist die Gemeinsamkeit des Menschseins. Daher müßte ein Mensch auch überall als Mensch geachtet werden, er müßte sich nicht nur unter seinem Volke, sondern als Kosmopolit überall zuhause fühlen. „Die Heimat einer guten Seele ist die ganze Welt“ (Demokrit). Auch das innere Fundament der Sklaverei fällt nun dahin: „Frei hat Gott alle erschaffen, nieman-

den hat die Natur zum Sklaven gemacht" (Alkidamas). Selbst Platon, wiewohl seiner Abstammung und Natur nach zum Konservatismus neigend, verwirft dennoch (politikos 262 a ff.) die Einteilung der Menschheit in Griechen und Barbaren schon allein aus logischen Gründen.

Schon von der Frühzeit an läuft jedoch neben der Verachtung der Barbaren eine genau entgegengesetzte Bewertung einher. Die Reinheit und Glückseligkeit, die man bei sich selbst schmerzlich vermißt, glaubt man bei andern, sagenhaften Völkern vorhanden, Völkern, die entweder in großer *zeitlicher* Entfernung früher einmal – in einem „goldenen Zeitalter“ – gelebt haben oder die in großer *räumlicher* Entfernung leben (auch politisch pflegt man mit den „über-nächsten“ Völkern befreundeter zu sein als mit den unmittelbaren Nachbarn). Schon Homer rühmt die Frömmigkeit der Äthiopier, „welche die äußersten wohnen von allen Völkern der Erde“. Diese Idealisierungstendenz hat auch in die Philosophie Eingang gefunden: sie begegnet sich mit der Kulturkritik der Kyniker. Wie später Rousseau, so wenden sich die Kyniker gegen die zu weit gehende kulturelle Verfeinerung und Verweichlichung ihrer Zeit. Der von andern gepriesene Kulturbringer Prometheus hat seine Fesselung an den Felsen nur verdient; auch dies findet sich später bei Rousseau wieder. Und wie Rousseau aus der modernen Überkultur ausbrechen möchte und uns den einst geschmähten „Naturmenschen“ als Vorbild hinstellt, so läßt gerade das Freisein der Barbaren von den Fesseln der Kultur sie in den Augen der Kyniker nachahmenswert erscheinen. Ihr bedürfnislos schlichtes Leben entspricht dem kynischen Ideal der Askese. In der Spätantike hat sich die Wertung vielfach ganz zugunsten der fremden Völker verschoben. Die nicht-hellenische Weisheit wird höhergestellt als die hellenische. Man hat sogar geglaubt, die Quellen auch der griechischen Philosophie lägen im Osten, die Griechen seien bei ägyptischen Priestern, persischen Magiern, indischen Brahmanen und Gymnosophisten und babylonischen Chaldäern in die Schule gegangen.

Einen neuen, vergeistigten Sinn lieh der alten Einteilung Isokrates in seinem Panegyrikus: der Name Hellenen sei jetzt nicht mehr so sehr eine Bezeichnung der Abstammung als der Gesinnung: Hellenen werden alle diejenigen genannt, die an der hellenischen Bildung teilhaben. (Ebenso wird später Fichte den Begriff des Deutschen dehnen.) Ähnlich berichtet auch Aristoteles, er sei in Kleinasien einem Juden begegnet, der nicht nur der Sprache, sondern auch der Seele nach ein Grieche gewesen sei. Auch die Stoa lehrt, es gebe sowohl schlechte Griechen wie gebildete Barbaren, und als Barbaren seien alle Schlechten zu bezeichnen, welchem Volk sie auch angehören. Entsprechend steht den Barbaren nach der Stoa die wiederum quer durch alle Völker hindurchgehende Gemeinschaft derer gegenüber,

die den Gesetzen der Vernunft gehorchen; sie sind alle untereinander Stammesgenossen. —

Einen neuen Begriff für diese Gemeinschaft fanden die Römer. Der Stoiker Panaitios hatte anlässlich einer Gesandtschaft, die Athen nach Rom schickte (147 v. Chr.) und der er angehörte, den jungen Scipio für die Gedanken der Stoa gewonnen. Im Kreise des Scipio kam nun ein Wort auf, das, wiewohl geistig von der griechischen Philosophie angeregt, eine eigene Prägung der Römer zu sein scheint: *humanitas*. Es war zunächst ein Modewort. Die Juristen, noch Caesar, vermeiden es als zu pomphaft. Dagegen hat Cicero es aufgegriffen, und vor allem durch ihn ist es dann auch berühmt geworden. Dem mehr nur politisch-militärischen, altrömischen Ideal des *homo romanus* stellt Cicero das neue Ideal des *homo humanus* gegenüber; ebenso tritt an die Stelle des nicht mehr brauchbaren Gegenbegriffs *Barbar* das Wort *inhumanus*. *Humanitas* ist die Entfaltung und Verfeinerung der höchsten sittlichen und geistigen Anlagen des Menschen. Es liegt in ihr komplex eine gewisse Rücksicht auf den Nebenmenschen (vgl. Terenz' *homo sum, nil humani a me alienum puto* = ich nehme Teil am Schicksal anderer Menschen), weiterhin Sinn für Philosophie und Kunst, überhaupt „Bildung“, ja Gelehrsamkeit: *humanitas*, Veredlung des eigenen Wesens, war für die Römer nur durch Aufnahme der griechischen Kultur zu erlangen, durch Lektüre der griechischen Schriftsteller, und daher sind die Römer auch die ersten „Humanisten“, die sich von der Beschäftigung mit klassischen Werken inneren Gewinn versprechen.

Der Begriff des Humanismus entsteht zwar erst in der Neuzeit und ist zunächst nur von den im Gegensatz zu den *studia divina* stehenden *studia humaniora* abgeleitet, die jetzt auch die Beschäftigung mit der inzwischen ebenfalls klassisch gewordenen *römischen* Literatur mit einschließen. Dennoch wirkt auch hier — während im Mittelalter *humanitas* nur die menschliche Schwäche (Irrtumsfähigkeit, Geschlechtlichkeit) gegenüber Gott bezeichnet hatte — das *humanitas*-Ideal fort und erhält sogar noch einen neuen Akzent. Im Unterschied zum christlich-asketischen Ideal erstrebt man nun nach dem Vorbild schon der Antike wieder eine allseitige Durchbildung der Persönlichkeitskräfte.<sup>1</sup>

*Humanitas* kommt nicht allen *homines* zu; ihr steht die *inhumanitas* gegenüber. Die Grenze zwischen den Geachteten und Verachteten deckt sich nun zwar nicht mehr mit der Grenze zwischen dem eigenen Volk und den fremden Völkern, aber nach wie vor läuft durch die Menschheit ein Graben. Durch die *Humanitas* jedoch schwebt

1 Vgl. Richard Reitzenstein, *Humanität im Altertum*, 1907, und M. Schneidewin, *Die antike Humanität*, 1897, S. 31 ff.

über der Menschheit als ganzer ein gemeinsames Ideal, das Ideal, das in der Entfaltung des wahren Wesens des Menschen selbst besteht. Grundsätzlich kann ihm jeder genügen, weil jeder es kraft seines Menschseins in sich selbst vorfindet.

Haben aber alle Menschen eine gemeinsame Natur als Vernunftwesen und ein gemeinsames Ideal, dann ist damit ein Weiteres gewonnen: es gibt zumindest als Begriff, wie es aber auch der Wirklichkeit der hellenisierten Mittelmeerwelt und des römischen Reiches entsprach<sup>1</sup>, die Eine Menschheit<sup>2</sup>.

Auf ganz andere Weise ist auch das neben Griechen und Römern dritte klassische Volk des Altertums, sind auch die Juden zum Gedanken der Einen Menschheit vorgebrochen. Wenn es nur einen einzigen Gott gibt, dann ist er der Gott aller Menschen, die dadurch als gemeinsame Kinder Gottes zusammenrücken. Und da Gott hier zugleich als Lenker der Geschichte gefaßt wird, so ergibt sich eine weitere Konsequenz, die sich in der christlichen Geschichtsphilosophie entfaltet hat: die von Gott einheitlich einem bestimmten Ziel zugeleitete Menschheit hat auch ein gemeinsames Schicksal, es gibt eine „Weltgeschichte“. Für die Griechen hatte bis auf Polybios nur jedes einzelne Volk seine Sondergeschichte, ohne daß diese Geschichten sich zu einer höheren Ganzheit zusammenschlossen. Und damit waren die Griechen objektiv im Recht, denn Weltgeschichte im wahren Sinn des Wortes beginnt erst mit unserm Jahrhundert. Dennoch muß uns der jüdisch-christliche Gedanke von der gottgelenkten Geschichte der Gesamtmenschheit kostbar sein, weil in dieser religiösen Hülle der Keim des Wissens um die Zusammengehörigkeit der Menschheit erstarkt ist.

Wie im Altertum kommt es auch im 18. Jahrhundert, im Gegensatz zum älteren Bilde von den „Wilden“, zu einer Schwärmerei für die

1 Schon der Begründer der Stoa, Zenon, hat den vielbewunderten Plan gehegt, man solle alle Menschen der Welt zu einem Weltstaat zusammenfassen, und schon Plutarch hat erkannt, daß dieser Gedanke nicht nur der stoischen Philosophie entsprang, nach der wir alle gleichermaßen Vernunftwesen sind, sondern durch den Zug Alexanders mitermöglicht wurde, der gleichzeitig faktisch ein Weltreich gründete. Auch das Christentum spricht von einer universalen civitas maxima (Augustin), von einer Weltmonarchie (Dante).

2 Nach Zosimos, einem freilich sehr späten Gewährsmann (Historiker des 5. Jahrh. nach Chr.), soll aber schon mit den Mysterien von Eleusis der Glaube verbunden gewesen sein, daß sie „das Menschengeschlecht zusammenhielten“, und zwar, obgleich Barbaren nicht eingeweiht werden durften, das ganze Menschengeschlecht.