

Rotterdam spricht von der «varietas» in der Musik; ebd. 300. – 25 H. E. v. Kalkar: Das Cantuagium, hg. von H. Hüschen (= Beitr. zur rheinischen Musikgesch. 2, 1952) 57. – 26 H. Müller (Hg.): Der «tractatus musicae scientiae» des Gobelinus Person (1358–1421), in: Kirchenmusikalisches Jb. 20 (1907) 195. – 27 J. Tinctoris: Liber de arte contrapuncti, hg. von A. Seay: Opera theoretica 2 (= Corpus scriptorum de musica 22/2, 1975) 140. – 28 M. Ruhnke: J. Burmeister. Ein Beitr. zur Musiklehre um 1600 (1955) 96. – 29 K. W. Niemöller: N. Wollick (1480–1541) und sein Musiktraktat, in: Beitr. zur rheinischen Musikgesch. 13 (1956) 290; K. W. Niemöller: Ars musica – ars poetica – musica poetica, in: Bericht über den int. musikwiss. Kongreß Hamburg 1956 (1957) 170f. – 30 K. W. Niemöller: Art. «Listenius», in: MGG 8 (1960) Sp. 963. – 31 W. Gurlitt: Die Kompositionslehre des dt. 16. und 17. Jh., in: Ber. über den int. musikwiss. Kongreß Bamberg 1953 (1954) 110. – 32 H. L. Glareanus: ΔΔΔΕΚΑΧΟΡΑΟΝ (1547; ND 1969) 174. – 33 J. Mattheson: Der vollkommene Capellmeister (1739; ND 1954) 123 ff. – 34 G. Dressler: Praecepta musicae poeticae (= hg. von B. Engelke, Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg 49/50, 1914/15) 213–250. – 35 u. a. O. Wessely: Wort und Ton bei H. Schütz, in: E. Hasclauer (Hg.): Wort-Ton-Verhältnis (1981) 25–45; M. Ruhnke: Die Motette *Exaudi, Domine, vocem meam* von Orlando di Lasso, in: H. Poos (Hg.): Chormusik und Analyse 1 (1983) 103–119; Niemöller [22] 286 ff. – 36 Mattheson [33] 235. – 37 W. Kirkendale: Ciceronians versus Aristotelians on the Ricercar as Exordium, from Bembo to Bach, in: J. of the American Musicological Society 32 (1979) 1–44. – 38 Ursula Kirkendale: The Source for Bach's Musical Offering: The Institutio oratoria of Quintilian, in: J. of the American Musicological Society 33 (1980) 88–141. – 39 H.-H. Unger: Die Beziehungen zwischen Musik und Rhet. im 16.–18. Jh. (1941; ND 1969); A. Schmitz: Die Bildlichkeit der wortgebundenen Musik J. S. Bachs (1950); H. Krones, R. Schollum: Vokale und allg. Aufführungspraxis (1983) 37–63; D. Bartel: Hb. der musikalischen Figurenlehre (1985). – 40 H. F. Plett: Poeta Musicus – Musikästhet. Konzepte in der Elisabethanischen Literaturtheorie, in: Plett 60. – 41 Platon, Nomoi II, 669 ff., Quint. I, 10, 9 ff., vgl. D. P. Walker: Der musikalische H. im 16. und frühen 17. Jh. (1949) 10 ff. – 42 Glareanus [32] 363. – 43 G. Zarlino: Istitutioni harmoniche (1558; ND 1965) 67. – 44 R. v. Liliencron: Die Chorgesänge des lat.-dt. Schuldramas im XVI. Jh., in: Vjschr. für Musikwiss. 6 (1890) 309–387. – 45 K.-G. Hartmann: Die humanistische Odenkomposition in Deutschland (1976) passim. – 46 H. Krones: Horaz in der europäischen Musikgesch., in: Wiener humanistische Blätter 35 (1993) 43 f. – 47 Liliencron [42] 336 f. – 48 H. Krones: Musik und H. im Prag Kaiser Rudolphs II. Am Beispiel der «Moralia» von J. Gallus, in: Österr. Musikzeitschrift 46 (1991) 459–470. – 49 W. Müller-Blattau: Der H. in der Musikgesch. Frankreichs und Deutschlands, in: L. Finscher, C.-H. Mahling (Hg.): FS W. Wiora (1967) 299 ff. – 50 Walker [39] 14 ff. – 51 Hartmann [43] 9. – 52 ebd. 13. – 53 ebd. 63 – 54 V. Galilei: Dialogo della musica antica e moderna (1602; ND 1934) 145. – 55 E. Pöhlmann: Antikenverständnis und Antikenmißverständnis in der Operntheorie der Florentiner Camerata, in: Die Musikforschung 22 (1969) 5–13. – 56 K. W. Niemöller: Unters. zu Musikpflege und Musikunterricht an den dt. Lateinschulen vom ausgehenden MA bis um 1600 (1969) 613 ff. – 57 J. Haar, Art. «Humanismus», in: MGG 4 (1996) Sp. 449. – 58 W. Gurlitt: Musik und Rhet. Hinweise auf ihre geschichtliche Grundlageneinheit, in: Helicon 5 (1944) 73 ff. – 59 Pietzsch [1] 3 (1938) 303. – 60 W. Blankenburg: Die Nachwirkung der artes liberales in den reformatorischen Gebieten und deren Auflösungsprozeß, in: Ber. Hamburg 1956 [29] 61. – 61 K. W. Niemöller: Zum Einfluß des H. auf Position und Konzeption von Musik im dt. Bildungssystem der ersten Hälfte des 16. Jh., in: Rüeegg, Schmitt [8] 89 f. – 62 Abb. in: MGG 2 (1952) Tafel 61. – 63 J. Kuhnau: Einl. zu «Texte zur Leipziger Kirchen-Musik» (1709); zit. O. Wessely: Zur ars inveniendi im Zeitalter des Barock, in: Orbis musicae 1 (1972) 123. – 64 J. Draheim: Vertonungen antiker Texte vom Barock bis zur Gegenwart (= Heuremata 7, 1981) 61 ff.

H. Krones

→ Aemulatio → Ästhetik → Ciceronianismus → Concinnitas → Dialektik → Dreistillehre → Elegancia → Eloquentia → Figurenlehre → Hofmann → Homiletik → Imitatio → Jesuitenrhetorik → Klangrede → Klassizismus, Klassik → Manierismus → Musik → Neuhumanismus → Philosophie → Poetik → Ramismus → Redner, Rednerideal → Sprachrichtigkeit → Studia humanitatis

**Humanitas** (griech. παιδεία, paideia; φιλανθρωπία, philanthropia; engl. humanity; dt. Humanität, Menschlichkeit; frz. humanité; ital. umanità)

A. Def. – B. I. Antike. – II. Mittelalter. – III. Neuzeit.

A. Der umfassende Begriff der H. bezeichnet die sowohl öffentlich-politische als auch geistige Forderung der Menschenbildung. In genereller Bedeutung benennt H. das vorwiegend positiv Menschliche (*natura humana, natura generis humani*). Normativ verwendet ist H. Inbegriff des Menschseins im Unterschied zur Tierwelt und bedeutet 1. das wohlwollende Miteinander (*benevolentia, clementia*) durch die Anerkennung der menschlichen Würde (*dignitas, virtus*) sowie 2. die Geistesbildung vor allem durch griechische Literatur und Künste (*litterae, doctrina, artes*). In letzterem Sinne entspricht H. der Erziehung in der schönen Sprache (*elegantia*).

B. I. Antike. Der Zusammenhang zwischen dem römischen Begriff und dessen griechischen Einflüssen ist komplex und in der Forschung nicht vollständig geklärt. Das Bedeutungsfeld des vor allem durch CICERO geprägten H.-Konzeptes läßt sich als eine originelle Synthese zweier ursprünglich griechischer Elemente bezeichnen, nämlich παιδεία, paideia (Bildung) und φιλανθρωπία, philanthropia (Menschenliebe). Diese beruhen allerdings wiederum auf einer bereits gegebenen römischen Grundlage und sind mit H. jeweils nicht vollkommen deckungsgleich. J. MEYER [1] hat, R. HARDER [2] folgend, zu Recht vor einer Überbewertung der griechischen geistigen Komponente (paideia) gewarnt und auf die ursprüngliche öffentlich-politische Bedeutung der H. hingewiesen. Die öffentlich-politische H. fällt weitgehend mit Tugenden des altrömischen Adels wie *clementia* (Milde), *miser cordia* (Mitleid) und *benevolentia* (Wohlwollen) zusammen.

Das Wort «H.» ist zuerst 85 v. Chr. in der «Rhetorica ad Herennium» belegt. Dort haben «H.» und «humanus», noch keine bildungsmäßigen Voraussetzungen, sondern bedeuten das menschliche Mitgefühl im Gegensatz zur Wildheit und Grausamkeit. Der Einfluß der griechischen *philanthropia* ist anzunehmen, aber nicht präzise zu belegen. *Philanthropia* bedeutet die Hilfe oder Hilfsbereitschaft gegenüber dem Nächsten. Ursprünglich vor allem eine Tugend der Höhergestellten, der Mächtigen gegenüber den Untergebenen und den Schwächeren [3], erfährt die *philanthropia* eine Bedeutungsweiterung. Sie bedeutet schon bei dem Komödiendichter MENANDER nicht mehr nur Hilfe, sondern auch eine Form des alltäglichen Umgangs mit den Mitmenschen. Der Bedeutungswandel führt von dem Unterschied des Standes nach und nach zu einem Bewußtsein des allgemein Menschlichen.

Die ersten Umrissse des H.-Begriffes sind in der Verwendung des Wortes «humanus» und dessen Gegensatz bei den römischen Komödiendichtern PLAUTUS und insbesondere TERENZ zu finden. [4] «Humanus» bezeichnet bei ihnen die Milde und das Mitgefühl, welches den Menschen auszeichnet und so über das Tier erhebt. [5] Dabei bedeutet «humanus» aber zugleich auch soviel wie

«urbanus» (stadtrömisch, gebildet). [6] Bei TERENZ kommt das Wort «humanus» noch häufiger vor als bei PLAUTUS, wo es gleichbedeutend ist mit «liberalis» (liebend, freundlich). [7] Die Zusammenhänge, in denen das emphatische «humanum» bei Plautus und Terenz mehrfach vorkommt, zeigen, daß es bereits zur lateinischen Umgangssprache gehört und daß es kein einfaches Übersetzungswort für das ἀνθρώπινον, *anthrōpinon* aus der Neuen Attischen Komödie ist. [8] «Humanus» heißt eben, im Unterschied zu *philanthrōpía*, nicht so sehr Liebe aus Mitgefühl für die Schwachen, sondern aus Respekt vor der menschlichen Würde (*dignitas*, *virtus*).

Der griechische Ursprung der geistigen H. (*paideta*) andererseits läßt sich, wie Reitzenstein betont, mit Sicherheit auf den Kreis um den jüngeren Scipio (c. 185–129) zurückführen. [9] Zum Scipionenkreis gehörten politisch und kulturell bedeutende Persönlichkeiten wie POLYBIOS, PANAITIOS, C. LAELIUS SAPIENS und LUCILIUS. Auch TERENZ stand wahrscheinlich dem Kreis nahe. Der Kreis beschäftigte sich mit griechischer Literatur (*litterae*), Philosophie (*doctrina*) und wird von CICERO an verschiedenen Stellen idealisierend geschildert. [10] Durch den Scipionenkreis wird somit die *paideta*-Komponente in den Begriff der H. übernommen. W. Jaegers einseitige Gleichsetzung von *paideta* und H. [11] haben Pfeiffer und R. Harder zu Recht zurückgewiesen. Unklar bleibt, ob das Wort H. selber von dem Scipionenkreis geprägt oder in seinem späteren Sinne überhaupt gebraucht worden ist. [12] Fest steht jedenfalls, daß durch den Kreis die griechische Bildung samt ihrem spezifischen Bildungsideal in Rom eingebürgert wurde. [13]

Es ist andererseits generell zu bedenken, daß bei den Griechen kein zusammenfassender Begriff für das Menschliche im Menschen vorhanden ist. «Die griechische Sprache hat kein Wort dafür geschaffen, ja selbst der Begriff ist noch unentwickelt». [14] Die Griechen denken den Menschen vom Göttlichen, die Römer von den Menschen her. Für die Griechen liegt die Größe des Menschen nur im geistigen, göttlichen Teil. Ist die griechische Bildung stets bestrebt, über die eigenen politischen Lebensverhältnisse hinauszugehen, so geht die römische Konzeption stets von der politischen Bildung des Individuums aus. [15] Noch bei PLATON bedeuten die Begriffe «*philanthrōpía*» und «*philánthrōpos*» nur die Menschenliebe eines Gottes oder eines Hundes. Erst bei Menander kommt das emphatisch betonte «*ánthrōpos*» (Mensch) im normativen Sinne vor. [16] Der Begriff einer gesamten Menschheit und die allgemeine Menschenliebe als ethisches Postulat kommt erst in der Stoa zur Sprache, insbesondere bei PANAITIOS und POSEIDONIOS. Trotz der Abwesenheit eines strengen sprachlichen und sachlichen Äquivalents zur H., ist schon im *paideta*-Begriff eine ideelle Voraussetzung für den römischen Begriff nicht zu übersehen, nämlich die Selbsterkenntnis und Selbstinnewerdung als Ziel der Erziehung. Ferner stehen die großen Werke der griechischen Literatur als Zeugnisse höchster Humanität. [17] Bei H. handelt es sich also um eine selektive Aneignung der griechischen Konzeption.

Erst bei CICERO erscheint der Begriff H. in voller Ausprägung. CICERO gebraucht das Wort häufiger als alle anderen lateinischen Autoren. Die Tatsache, daß das Wort schon in seinen ersten Reden, vor allem in «Pro S. Roscio Amerino» [18] (81 v. Chr.) vorkommt, weist auf die öffentlich-politische Dimension des Begriffs hin. [19] Cicero sucht als erster eine theoretische Begründung und

Erweiterung der altrömischen sittlichen Bildung durch die vom Scipionenkreis übernommene Verpflichtung zur griechischen Bildung. Wie bereits in «De inventione» wird in «De oratore», einer Formulierung Isokrates' folgend, die Beredsamkeit als unerläßliche Bedingung des menschlichen Lebens und der menschlichen Kultur überhaupt dargestellt. Die Kunst der Beredsamkeit besteht in der Ausbildung jener Fähigkeit, die den Menschen vom Tier unterscheidet: des Sprechens und Denkens. [20] Die Beredsamkeit ist nicht als bloße Technik aufzufassen, sondern muß stets auf sachlichen Kenntnissen beruhen, und das heißt letztlich, wie Platon als erster es forderte, [21] mit *sapientia* (Weisheit) und *prudencia* (politische Einsicht) verbunden sein. Das in «De oratore» entfaltete Bildungsprogramm des Redners zielt auf die Überwindung der alten Feindschaft zwischen Rhetorik und Philosophie durch deren Verschmelzung. Das Bildungsideal ist der universal gebildete Redner, der *orator perfectus* (der vollkommene Redner). [22] CICERO ist in «De oratore» um eine Begründung der Forderung nach universaler Bildung bemüht. [23] Der Redner muß nämlich «quacumque de re» (über jedes Thema) zu reden imstande sein. Gefordert ist deshalb «in omni genere humanitatis [...] oratorem perfectum esse» (daß der Redner in jedem Teil menschlicher Bildung ein Meister sei). [24] CICERO greift somit bewußt auf den griechischen *paideta*-Begriff zurück und macht die Forderung nach einer allgemeinen geistigen Bildung zur Grundlage der H., welche gleichbedeutend ist mit Geistesbildung (*litterae*, *doctrina*). [25] Diese Bildung schließt nicht nur gründliche Rechts- und Geschichtskenntnisse, sondern auch Einblicke in die diversen Disziplinen der enzyklopädischen Bildung (*enkyklios paideta*) der hellenistischen Kultur überhaupt mit ein: «has artis, quibus liberales doctrinae atque ingenuae continerentur, geometriam, musicam, litterarum cognitionem et poetarum atque illa, quae de naturis rerum, quae de hominum moribus, quae de rebus publicis dicerentur» (die Fachrichtungen, auf die sich die freien und edlen Wissenschaften gründeten, Geometrie, Musik, das Studium der Sprache und der Dichter, sowie diejenigen, die von der Welt, die von den Sitten der Menschen und öffentlichen Angelegenheiten handelten). [26] H. ist aber nicht mit *sapientia* (Weisheit) gleichzusetzen, denn die *artes liberales*, die zur H. gehören, sind erst die Vorbereitung zur Weisheit. Andererseits umfaßt die H. des Redners mehr als die wissenschaftliche Bildung, [27] denn sie ist in allen Leistungen wirksam. [28] Die Studien zur wissenschaftlichen Erkenntnis sind kein Selbstzweck, sondern zielen auf die ethische Gesamtbildung, auf die Veredelung des Menschen. H. als Geistesbildung heißt die ethische Bildung des Menschen («*animi cultus* [...] quasi quidam humanitatis cibus»: Die Geistesbildung [ist] gleichsam eine Nahrung der H.). [29] Dies schließt auch den Sinn für das Schöne und für die Kunst mit ein. [30]

Die H. hat nicht nur eine geistig-ethische, sondern auch eine öffentlich-politische Bedeutung. Die ciceronische H. läßt sich nie auf ein vom Alltag enthobenes heiteres Dasein reduzieren. [31] Sie wurzelt im öffentlich-politischen Leben. [32] Die Muße des Studiums spielt auch für das politische Handeln (*negotium*) eine wichtige Rolle, und zwar nicht nur für den Feldherrn und Statthalter, sondern auch und vor allem für den Redner. Insofern besteht das Ideal des Redners in der Verbindung der Geistesbildung mit der Lebenspraxis. [33] Ciceros Erziehungsziel ist der allseitig und philosophisch gebildete Redner, der zugleich Politiker ist. [34] Als

sozial-politische Tugend ist die H. Voraussetzung ethischer Tugenden wie *clementia* (Milde), [35] *iustitia* (Gerechtigkeit) und *dignitas* (Würde) [36], welche auf der Achtung vor allen Menschen beruhen. [37] Als solche ist sie die Tugend der menschlichen Behandlung der Regierten. [38] Mit der *liberalitas* (Freigebigkeit) [39] eng verwandt und der *utilitas* (Nutzen) sowie der *avaritia* (Gewinnsucht) entgegengesetzt, ist H. auch Erziehung zur Rücksicht. [40] Daher die bereits angesprochene Nähe zur griechischen *philanthropia*. [41] Im Bereich des privaten Lebens andererseits ist die H. mit *urbanitas*, d. h. Höflichkeit, Witz und Anmut im täglichen Gespräch und Umgang eng verbunden. [42] Das liebenswürdige äußere Auftreten bekommt ebensoviel Gewicht wie innere Charakterstärke und sittliche Grundsätze. Es besteht allerdings eine unvermeidliche Spannung zwischen *otium* und *negotium*, dem zweckfreien beschaulichen und dem aktiven, praktischen Leben, insbesondere zwischen Mänestugend (*virtus*) und Menschlichkeit (H.). [43] Es ist in der Tat sehr schwierig, wie Cicero selbst zugibt, die H. mit den drei altrömischen Tugenden *gravitas* (Ernst), *severitas* (Strenge) und *dignitas* (Würde) in Einklang zu bringen. [44] Daher Ciceros um so höheres Lob der Beredsamkeit des Catulus, der die Strenge mit der H. zu vereinigen wußte. [45]

Kein anderer römischer Autor mißt dem H.-Begriff eine so zentrale Rolle und eine so umfassende Bedeutung zu wie Cicero. Nach dessen Tod büßt die H. allerdings nicht, wie Reitzenstein meint, im lateinischen Sprachleben ihre Funktion ein. Varro [46] behält noch die volle ciceronische Bedeutung in ihrem ganzen Ausmaß, gebraucht aber das Wort relativ selten. [47] In der Folge bedeutet das Wort, von gelegentlichen Bezugnahmen auf Cicero abgesehen, Milde (*clementia*) und Menschenfreundlichkeit (*philanthropia*). Darin zeigt sich aber zugleich auch die Grenze der Lexikographie. Die Idee vom Menschen und dem Menschlichen ist im ersten vorchristlichen Jahrhundert nicht an ein bestimmtes Wort gebunden. [48] HORAZ etwa hat das Wort selbst zwar nie gebraucht, der Begriff steht aber im Hintergrund seiner Schriften. In seinen Satiren und Episteln bringt er das sittlich-geistige Ideal der H. zum Ausdruck, wo es sittliche Reife, menschlichen Takt und sprachliche Eleganz bedeutet. [49]

Eine Verengung des Begriffs setzt ein mit SENECA, der die H.-Konzeption neben Cicero wohl am nachhaltigsten beeinflusst hat. Senecas Bildungsideal des von der Welt fern lebenden stoischen Weisen ist primär moralischer Art: Weisheit besteht in einem tugendhaften Leben. Folgerichtig sind Studien nur zur moralischen Vervollkommnung gerechtfertigt. [50] Letztes Ziel ist die *tranquillitas animi* (Gemütsruhe). [51] Das Wort <H.> beinhaltet nicht mehr die Geistesbildung, sondern nur eine bestimmte Tugend, nämlich das wohlwollende Verhalten zum Mitmenschen. [52] <H.> heißt bei Seneca das ethische Postulat der Menschenliebe. [53] Bei PLINIUS ist die <philanthropische> <H.> noch lebendig, wie seine Ratschläge für die Behandlung der freien Städte Griechenlands deutlich belegen. [54]

Für QUINTILIAN ist das ethische Fundament der Beredsamkeit noch wichtiger als für CICERO. Die Maxime des älteren CATO: «vir bonus dicendi peritus» (ein Ehrenmann, der gut zu reden weiß), die Quintilian gerne zitiert, besagt die Untrennbarkeit von gut reden, gut denken und gut leben. [55] Das Bildungsmaterial wird aber reduziert: Geschichtsschreibung und Recht sollen eine Rolle spielen [56], hingegen wird die Philosophie

scharf kritisiert. [57] Quintilian dokumentiert bereits die Entpolitisierung der Rhetorik. Diese Entpolitisierung wird, wie eine polemische Stelle bei AULUS GELLIUS [58] bezeugt, die erwähnte Verengung des H.-begriffs auf die moralische Komponente (*benignitas, clementia*) noch verstärken. Die zweite, geistige Komponente der H. (*eruditio, doctrina*) indessen verschwindet fast gänzlich. [59] Dies liegt hauptsächlich an der Veränderung der politischen und sozialen Verhältnisse. Das ciceronische Rednerideal verliert dabei nach und nach an Bedeutung. Infolge solcher Entwicklungen übernimmt die Rhetorik ein rein literarisches Bildungsideal: sie wird zum Mittel gehobener Allgemeinbildung, zur formalen Bildung für die Heranziehung der Führungsschicht. Als Allgemeinbildung besteht sie wesentlich in argumentativen und stilistischen Übungen.

II. *Mittelalter*. Cicero bleibt sowohl für das christliche Mittelalter als auch für die Renaissance der wichtigste Vermittler des rhetorischen Bildungsideals. Im Mittelalter wird die Rhetorik zusammen mit Dialektik und Grammatik in das sogenannte Trivium integriert, wie es durch BOETHIUS für das ganze Mittelalter maßgebend wird. [60] Das Christentum kann aber unmöglich die <horizontale> römische H. vorbehaltlos übernehmen. Deskriptiv gebraucht, stellt H. bei den christlichen Schriftstellern den Gegenbegriff zu *divinitas* (Göttlichkeit) dar und bedeutet die <hinfällige>, sterbliche Menschennatur. Normativ gewertet in der christlichen Theologie der Spätantike, etwa bei Laktanz und Ambrosius, steht <H.> neben *caritas* (tätige Nächstenliebe) und *misericordia* (Barmherzigkeit). [61]

III. *Neuzeit*. In der Renaissance bringen die Humanisten das ciceronische Bildungsideal wieder in Erinnerung. Die öffentlich-politische und die geistige Komponente der antiken H. tauchen in ihrer vollen Bedeutung wieder auf. Die *studia humanitatis* werden zum Leitmotiv der Renaissance als das Streben nach dem ganzheitlichen Menschen durch das Studium der antiken Literatur. [62]

PETRARCAS Aufnahme beider Aspekte der H. – humanistische Bildung und humane Selbstgestaltung – wird für die ganze europäische Renaissancebewegung maßgebend. Seine durch AUGUSTINUS vermittelte Entdeckung Ciceros als Inbegriff der Schönheit der lateinischen Sprache fördert ihn in seiner Kritik der scholastischen, intellektualistischen Philosophie und in seinem Eintreten für die Einheit von *eloquentia* und *sapientia*. Petrarcas H.-Konzeption ist aber andererseits durch ein gespanntes Verhältnis zur jenseitsbezogenen, diesseitspessimistischen christlichen Anthropologie gekennzeichnet, die dem römischen H.-Begriff fremd ist. [63] L. BRUNI betont die rhetorische Vollkommenheit vor allem als unerläßliche Bedingung des kulturell-politischen Lebens. [64] ERASMUS' H.-Begriff steht für die Versöhnung von Antike und Christentum. [65] Die französische Aufklärung, angeführt von Philosophen wie MONTESQUIEU, VOLTAIRE und DIDEROT, artikuliert im Anschluß an den römischen H.-Begriff Ciceros und Senecas den universalistischen Menschheitsgedanken (*humanité*), der zum revolutionären Begriff der Menschenrechte führen wird. [66] Im Anschluß daran bestimmt HERDER den Humanitätsbegriff durch eine Rückwendung auf Cicero, MARC AUREL und PERSIUS neu als Weg zur *divinitas*, zur Vergöttlichung des Menschen. [67] Im 20. Jh. schließlich betont W. JAEGER trotz seiner einseitigen Identifikation von H. und *paideia* zu Recht die zentrale Stellung der Philologie, des Sprachlichen überhaupt in der Konzep-

tion der H. Zur heutigen Relevanz der H. gehört auch das Plädoyer für die auf der Sprache beruhende Ganzheitlichkeit und selbstbestimmende Kraft des Menschen gegen dessen wachsende Funktionalisierung und gegen die Technisierung seiner Lebenswelt.

## Anmerkungen:

I. J. Meyer: H. bei Cicero (Diss. 1951). – 2 R. Harder: Einbürgerung der Philos. in Rom, in: Die Antike 5 (1929) 291–316; wiederabgedr. in: Kleine Schr. (1960) 330–353 sowie Nachträgliches zur H., in: Hermes 69 (1934) 64 ff. – 3 I. Heinemann: Art. <H.>, in: RE, Bd. 5, 282 ff, hier 298. – 4 W. Ehlers: Art. <H.>, in: ThLL VI, 3 (1942) 3075–3099. – 5 Plautus, Mostellaria 812 und Terenz, Andria, 113. – 6 F. Klingner: Humanität und H., in: Röm. Geisteswelt. Essays zur lat. Lit. (4<sup>1958</sup>) 719. – 7 ebd. 729; vgl. K. Büchner: Terenz in der Kontinuität der abendl. Humanität, in: ders.: H. Romana (1957), 35–63. – 8 für eine eingehende Kritik der These S. Pretes: H. nella letteratura arcaica latina (Mailand 1948), nach der *humanus* bei Plautus, insbesondere bei Terenz als getreues Übersetzungswort für *anthrōpinon* anzusehen sei, siehe H. Haffter: Neue Arbeiten zum Problem der <H.>, in: Philologus 100 (1956) 287–304, 296 und K. Büchner, Humanum und H. in der römischen Welt, in: Stud. zur röm. Lit., Bd. V (1965), 47–65, 51. – 9 R. Reitzenstein: Vom Werden und Wesen der Humanität im Altertum (Straßburg 1907), später auch Harder [2] 1929 und 1934. Den Zusammenhang bezweifelt B. Snell: Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen, in: Die Entdeckung des Geistes (3<sup>1955</sup>) 333–352, hier 398 ff., sowie H. Haffter [8] 301 und H. Strasburger: Der <Scipionenkreis>, in: Hermes (1966) 60–72, wiederabgedr. in: Stud. zur alten Gesch. II (1982) 946–958. Zur Verteidigung von Reitzensteins These betont W. Schadewaldt die geschichtlichen und sozialen Bedingungen der H.: H. Romana, in: ders.: Hellas und Hesperien, Ges. Schr. zur Antike und zur neueren Lit. in zwei Bänden (Zürich/Stuttgart 1970) Bd. I, 685–700. – 10 vornehmlich in Cicero, De legibus I, 29. – 11 W. Jaeger: Paideia, Bd. 1–3 (1934 ff.) bes. 13 ff. Darin folgt Jaeger dem einseitigen Bericht Gellius, Noctes Atticae XIII, 17. – 12 Snell [9]. – 13 Zum Scipionenkreis siehe R. M. Brown: A Study of the Scipionic Circle (Iowa Studies in Classical Philology I, 1934) sowie A. E. Astin: Scipio Aemilianus (Oxford 1967). – 14 Reitzenstein [9] 4. – 15 Thukydides I, 22, 4; II, 47, 4; VII, 77, 4; Platon, Nomoi 902b; R. Harder: Eigenart der Griechen (1949). Zum Gedanken der Angleichung an Gott Platon, Theaitetos 176b; vgl. dazu HWPh Bd. 1, 307–310. – 16 zu der These, daß das griech. *anthrōpos* bis zum 4. Jh. v. Chr. den Sinn des Allzumenschlichen hatte, siehe R. Pfeiffer: H. Erasimiana (Stud. der Bibliothek Warburg 22, 1931), vor allem Snell [9]; A. Lesky versucht, bereits im 5. Jh. den Ursprung der Menschlichkeitsidee festzustellen: Sophokles und das Humane, Almanach der Österr. Akad. der Wiss. 101 (1951) 222 ff.; vgl. Thesaurus Linguae Graecae VIII (1885) Sp. 800, wo <H.> als eine angemessene Übersetzung von *philanthrōpia* angesehen wird. – 17 F. Wehrli: Vom antiken Humanitätsbegriff (1939). – 18 Cicero, Pro S. Roscio 121. – 19 Meyer [1] 206; Harder [2] 1929, 1934. – 20 Cic. Inv. I, 4, 5; De or. I, 31, 32–33. – 21 Plat. Phaidr. 261a, 270c–273d. – 22 Cic. De or. I, 64; III, 92; vgl. Tac. Dial. 30–32. – 23 Cic. De or. I, 160–203; II, 54–143. – 24 ebd. I, 71; vgl. Arist. Rhet. I, 4; II, 22. – 25 zur engen Verbindung mit *litterae*: Cicero, Ep. ad familiares XVI, 14, 2; ad Quintum fratrem I, 1, 39; De or. II, 72; mit *doctrina*: Tusculanae disputationes V, 66; De or. III, 94. – 26 De or. III, 127; vgl. De officiis I, 151. – 27 z. B. Cicero, Ep. ad Atticum XII 46. – 28 De or. II, 85. – 29 De finibus bonorum et malorum V, 54; II, 102; vgl. De re publica I, 28; De or. II, 153; III, 58; Ep. ad familiares VI 1, 5. – 30 in Verrem IV, 98. – 31 ad familiares 7, 1. Zur Überbetonung dieses Aspekts siehe Klingner [6] 720 f. – 32 Cicero, De finibus II, 45. – 33 ad Quintum fratrem I, 1, 28. – 34 Cic. Inv. I, 6. – 35 ad familiares XI, 22. – 36 in Verrem II, 2, 86; II, 4, 120–21. – 37 De officiis I, 99. – 38 in Verrem II, 2, 4; 4, 120; ad Quintum fratrem I, 1, 57; vgl. Harder [2] (1934) 72. – 39 ad familiares XIII, 6 A, 4.; De officiis II, 56; 58. – 40 Büchner [8] 57. – 41 Cicero, Pro Q. Ligario 13, 16; In Verrem II, 1, 65; De officiis III, 32; III, 97. – 42 De or. I, 8, 27; 32. – 43 Ep. ad Quintum

fratrem II, 9. – 44 De legibus III, 1. – 45 De or. III, 29. – 46 Pro Q. Ligario 8; 31. – 47 Auch bei Cornelius Nepos, Atticus 3, 3. – 48 Büchner [40] 61. – 49 siehe F. Wehrli: H. Horatiana, in: Hortulus amicorum, FS Fritz Ernst (1949) 180–186; wiederabgedr. in: Theoria und H. Ges. Schr. zur antiken Gedankenwelt, hg. v. H. Haffter, Th. Szlezák (Zürich/München 1972) 279–283; Büchner: H. Horatiana, A. P. 1–37, in: Stud. zur röm. Lit., Bd. 3 (1962) 158–167. – 50 Seneca, Epistulae ad Lucilium 88, 1–3; 108, 23; 75, 7. – 51 ebd. 75, 18. – 52 De ira III, 5. – 53 Epistulae ad Lucilium 31, 11; 95, 33; 104, 2–5; H. als Menschenfreundlichkeit oder Freigebigkeit ist auch bei Velieus Paterculus II, 114, 1; Petronius 114, 11; Plinius, Ep. I, 10, 2; VI, 31, 14 zu finden. – 54 Panegyricus 47, 3; Ep. VII, 31, 3; für eine Lektüre von Plinius, Ep. VIII, 24 als eine unmittelbare Erinnerung an Cicero siehe F. Zucker: Plinius epist. VIII, 24 – ein Denkmal antiker Humanität, in: Philologus 84 (1929) 209–232; vgl. R. Riets: Homo, Humanus, H. Zur Humanität in der lat. Lit. des ersten nachchristl. Jh. (1967). – 55 Quint. I, pr. 9; II, 15, 1 u. ö. – 56 ebd. II, 5, 1 u. ö.; 12, 3. – 57 ebd. I, pr. 11–17; XI, 1, 35 u. ö. – 58 Gellius, Noctes Atticae XIII, 17. – 59 Ehlers [4]. – 60 vgl. L. Alfonsi: L'umanesimo boeziano della consolatio, in: Sodalitas Erasimiana. Atti della riunione costituitiva, Roma, 20–23 sett. 1949, Neapel (o. J.) 166–180. – 61 Laktanz, Institutiones divinae VI, 10, 2; Ambrosius, De officiis ministrorum II, 21, 103; H. Petré: Caritas. Etude sur la vocabulaire latin de la charité chrétienne (Löwen 1948). – 62 Cicero, Pro L. Murena 61; Pro Caelio 24; Plinius, Panegyricus 47. – 63 Petrarca, Secretum I, hg. v. E. Carrara, in: Prose (Mailand/Neapel 1955); Übers. Petrarca: Brief an die Nachwelt, Gespräche über die Weltverachtung, Von seiner und vieler Leute Unwissenheit, übers. und engl. v. H. Hefe (1925); K. Heitmann: Fortuna und Virtus. Eine Stud. zu Petrarca's Lebensweisheit (Köln/Graz 1958); ders.: Cicero und Petrarca. Vom Ursprung des humanist. Geistes, in: Röm. Geisteswelt (1961) 670–689; zum größeren Zusammenhang A. Buck: Die <studia humanitatis> im ital. Humanismus, in: Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jh., hg. v. W. Reinhard (1984) 11–24. – 64 L. Bruni Aretino: Humanist.-philos. Schr., hg. und erl. v. H. Baron (1929). – 65 Erasmus, Adagia 3001: Dulce bellum inexpertis; vgl. Pfeiffer [16] sowie S. Dresden: Erasme et la notion de H., in: Scrinium Erasimianum, hg. v. J. Coppens (Leiden 1969) 530–536. – 66 E. v. Jan, Humanité, in: ZS f. frz. Sprache und Lit. 55 (1932) 1–66. – 67 J. G. Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793/94, in: Werke, hg. v. B. Suphan Bd. 17/18 (1881/83); vgl. Klingner [6].

F. Renaud

→ Christliche Rhetorik → *Conditio humana* → Ethik → Ethos  
→ Geselligkeit → Humanismus → Kulturanthropologie →  
Natürlichkeitsideal → Philosophie

**Humor** (engl., frz., humour; amerik. humor; ital. umorismo)

A. Def. – B. I. 16. und 17. Jh. – II. 18. Jh. – III. 19. und 20. Jh.

A. <H.> ist seit der Wende vom 18. zum 19. Jh. der moderne englische und deutsche Leitbegriff für den Bereich des Komischen, der sich sowohl auf Eigenschaften einer Person und ihre Subjektivität, als auch auf Eigenschaften einer Situation, Handlung, Rede oder Schrift beziehen läßt, die eine Verwandtschaft zur Komik ebenso einschließen wie übersteigen.

Dieser in Deutschland kanonisch gebliebene ästhetische H.-Begriff steht im Gegensatz zur englischen und deutschen Vorgeschichte des Wortes bis 1800 und seiner bisher nur unzureichend erforschten Randstellung zur rhetorisch-poetischen Tradition, sowie zu neueren Tendenzen der englischsprachigen Humorforschung, die sich an Fragen der komischen Kommunikation orientieren und jeden ihrer Aspekte als <humor> benennen.

Die Verwendung und Darstellung des nach 1590 entstehenden literarischen Humorbegriffs gelangt nach seiner

# Historisches Wörterbuch der Rhetorik

Herausgegeben von Gert Ueding

Redaktion:

Gregor Kalivoda  
Lavinia Keinath  
Franz-Hubert Robling  
Thomas Zinsmaier

Band 4: Hu – K

*Sonderdruck*



Max Niemeyer Verlag  
Tübingen 1998