

Das Abendland · Neue Folge 51

Forschungen zur europäischen Literatur- und Ideengeschichte

Herausgegeben von Dirk Werle

Wissenschaftlicher Beirat

Sibylle Baumbach
Stefanie Buchenau
Simone De Angelis
Kirsten Dickhaut
Carlos Spoerhase
Stefan Tilg

Björn Thesing

DIE GENESE DES
»DRITTEN HUMANISMUS«

Wegmarken der Kultur- und
Bildungskritik in Deutschland
1871–1921



Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für
Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind
im Internet über *<http://dnb.dnb.de>* abrufbar.

© 2025 · Vittorio Klostermann GmbH,
Westerbachstraße 47, 60489 Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren
oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten,
zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza

Gedruckt auf EOS Werkdruck der Firma Salzer,
alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert

Printed in Germany

ISSN 0724-9624

ISBN 978-3-465-04694-3

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:
verlag@klostermann.de

INHALT

EINLEITUNG	3
I. Vom ‚Neuhumanismus‘ zum ‚Dritten Humanismus‘. Begriffliche und historische Präliminarien	9
II. <i>Habent sua fata termini</i> . Zur historischen Semantik des ‚Dritten Humanismus‘	17
III. Zur Methodologie der Humanismusforschung: ‚Humanistik‘ zwischen Ideengeschichte, Kulturgeschichte und Problemgeschichte	27
IV. Humanismus und Kulturkritik: Zur Bedeutung eines reflexiven Denkmusters für den Humanismus-Diskurs in der Moderne	33
KAPITEL 1	
DIE PFORTE ZUM „HELLENISCHEN ZAUBERBERG“ UND DAS ERBE DES NEUHANISMUS: FRIEDRICH NIETZSCHE ZWISCHEN (NEU-)HUMANISTISCHER TRADITION UND (ANTI-)HUMANISTISCHER INNOVATION	39
I. Nietzsches „Artisten-Metaphysik“ und die „Helden“ der deutschen Klassik. Zur ästhetischen Programmatik in <i>Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik</i>	44
II. Nietzsches Wendung zur Bildungskritik: Zu den Vorträgen <i>Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten</i>	52
III. Die „lächerliche Improportionalität“ im Bildungsstreben als Ausdruck einer „prästabilierten Harmonie“. Zur metaphysischen Fundierung von Nietzsches Bildungselitismus	74
IV. Wie die Philologen das Altertum zugrunde richten: Zu Nietzsches Philologenschelte in den Basler Bildungsvorträgen	86
V. „Oh Voltaire! Oh Humanismus! Oh Blödsinn!“ Friedrich Nietzsche zwischen (neu-)humanistischer Tradition, Humanismuskritik und Anti-Humanismus	111

KAPITEL 2	
HUMANISMUS IN DER WILHELMINISCHEN GESELLSCHAFT: ZUR BILDUNGS- UND GESELLSCHAFTSKRITIK IM ERZÄHLERISCHEN SPÄTWERK THEODOR FONTANES	127
I. Humanistische Gelehrsamkeit und gründerzeitlicher Materialismus: Zum Verhältnis von ‚Bildung‘ und ‚Besitz‘ in <i>Frau Jenny Treibel</i>	143
II. Hermetischer Humanismus? Das Gelehrtenkränzchen um Wilibald Schmidt und die Probleme des Humanismus im ausgehenden 19. Jahrhundert	166
III. <i>Laudatio cancri</i> oder: Wilibald Schmidt und die Rede vom ‚Menschlichen‘ im ‚Nebensächlichen‘	180
IV. Zur Bewältigung des ewig Gleichen. Das ‚Schmidt’sche‘ zwischen pessimistischer Geschichtsphilosophie und christlicher Humanität	189
KAPITEL 3	
DER NEOIDEALISMUS IST EIN HUMANISMUS. RUDOLF EUCKENS PHILOSOPHIE DES GEISTESLEBENS ALS WEGBEREITER FÜR DEN ‚DRITTEN HUMANISMUS‘	205
I. Zwischen Philologie, Philosophie und Kulturkritik: Zu den Grundlagen von Rudolf Euckens neuidealistischem Humanismus	209
II. „nichts geringeres als die Idee eines neuen Menschen“. Rudolf Euckens Metaphysik des Geisteslebens im Spiegel ihrer Tradition	236
III. „Das mag geduldig ertragen, wen die Natur zu so niederer Art gebildet hat“: Neuidealistische Persönlichkeitsgenese zwischen Neuhumanismus, Aktivismus und Aristokratismus	250
IV. „Was kann das klassische Altertum dafür, wenn einzelne Lehrer ungeschickte Menschen sind?“ Rudolf Euckens Kampf um das humanistische Gymnasium und das Erbe der Antike	271
V. Gefeierte Objektivität und Ethos der Tat: Rudolf Euckens neuidealistische Klassikerrezeption nach 1900	291
VI. Ein „Metaphysiker der freischwebenden Stimmung“ und „Prediger in der Wüste“: Rudolf Euckens Stellung zu Friedrich Nietzsche und dem Nietzscheanismus	314

KAPITEL 4

ZWISCHEN IDEALISMUS, HUMANISMUS UND
PREUSSENTUM. ZUM WERK ERNST VON
WILDENBRUCHS IM KONTEXT DER LITERARISCHEN
MODERNE

339

- I. Ein umstrittener Nationaldichter? Ernst von Wildenbruch
und der repräsentative Stil im Kaiserreich 350
- II. Zwischen (Neu-)Humanismus und (Neu-)Idealismus.
Zu den weltanschaulichen Grundlagen der Poetik
Ernst von Wildenbruchs 369
- III. „Ein Lump bleibt freilich ein Lump“: Philologenkritik und
Traditionsbewusstsein in Wildenbruchs Gelegenheitsdichtung
Die Philologen am Parnaß oder: Die Vivisektoren 390
- IV. Scheitern an der Innerlichkeit. Wildenbruchs *Lukrezia* als
neuidealisticcher Weltanschauungsroman der Frühmoderne 410

KAPITEL 5

AUF DEM WEG ZUM ‚DRITTEN HUMANISMUS‘.
ZUR ENTSTEHUNG VON EDUARD SPRANGERS
HUMANITÄTS- UND BILDUNGSPHILOSOPHIE AUS
DEM GEIST DES (NEU-)IDEALISMUS

449

- I. Zwischen (Neu-)Humanismus und Kulturkritik. Eduard
Sprangers eklektisches Traditionsverhalten 462
- II. „Dieses Kolleg würde ich schwänzen.“ Über die
metaphysischen, lebensphilosophischen und
anti-intellektualistischen Fundamente im Frühwerk
Eduard Sprangers 493
- III. „Laß fürder zusammen uns halten, | Schütze das Tiefste
mit mir vor dem Hauch der feindlichen Zeiten!“ Zur
Philosophie des Geisteslebens als ‚Erlebnis‘ für Eduard
Spranger und zur neuidealisticchen Gesinnungsallianz
gegen den subjektivistischen Ästhetizismus 523
- IV. „Deshalb untersuche ich die Humanitätsideen“. Rudolf
Eucken als Katalysator für die Humanitätsphilosophie
Eduard Sprangers 547
- V. Eine kleine Literaturgeschichte des Mangels oder: das Hoffen
auf einen *Goethe Redivivus*. Eduard Sprangers poetologische
Anforderungen an eine Dichtung der Humanität 564

VI. „Denn die Welt der Werte ist ein Stufenreich.“ Die Proklamation des ‚Dritten Humanismus‘ zwischen Tradition, Innovation und Philologenkritik	576
SCHLUSS	597
SIGLENVERZEICHNIS	613
LITERATUR- UND QUELLENVERZEICHNIS	617
PERSONENREGISTER	655
DANK	663

War denn nur ihnen vergönnt, den glücklichen Alten, nicht rückwärts
Bloss auf das Hohe zu schaun, selbst ihm zu leihen Gestalt?

Wilhelm von Humboldt

EINLEITUNG

Am 27. September 1921 tritt der Berliner Professor für Philosophie und Pädagogik, Eduard Spranger, auf der 53. Versammlung deutscher Schulmänner und Philologen in Jena vor das Auditorium und hält eine Rede mit dem zunächst unscheinbaren Titel *Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule*. Sie wird zu einem Meilenstein in der Geschichte des deutschen Humanismus in der Moderne werden. Denn in dem anstatt einer Vorrede formulierten *Aufruf an die Philologie* registriert Spranger eine „ausdrückliche Wiedergeburtsschmerz“ der Menschen, die als nichts Geringeres als ein Vorbote für den Eintritt in eine neue humanistische Kulturepoche zu betrachten sei, denn

„[a]uch der Neuhumanismus war ein Kind der Sehnsucht, aber in noch höherem Maße das Ergebnis einer bewußten Bildungsarbeit, zu der man die Alten wiederum herbeirief. Wir stehen heute zum dritten Mal – wenn wir die wiederholten Renaissance innerhalb des eigentlichen Mittelalters nicht mitzählen – an einer ähnlichen Stelle.“¹

Für die bevorstehende „innerste Wiedergeburt“ des Menschen bedarf es folglich – ebenso wie bereits bei der Entstehung des Neuhumanismus anderthalb Jahrhunderte zuvor – eines neuen Bildungsideals für die geistige Formung des Menschen in der neu anbrechenden Menschheits Epoche. Ein solches Ideal skizziert der Berliner mit der sich anschließenden Proklamation des ‚Dritten Humanismus‘ und erklärt nun ebendiesen zum universalen Bildungsprinzip in Deutschland, an dem sich insbesondere die Philologie als noch immer unangefochtene Hüterin des humanistischen Erbes – und somit auch Trägerin des nationalen Bildungsauftrages – zu orientieren habe.² Ungeachtet aller möglichen Zwischenstufen und Alternativzählungen lässt Spranger den ‚Dritten Humanismus‘ auf den Renaissancehumanismus als ersten und den Neuhumanismus der deutschen Klassik und des deutschen Idealismus als zweiten Humanismus folgen. Der zentrale Unterschied zu

¹ Spranger, Eduard: „Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule“ (1922, ²1925), in: GS I, S. 20–69, hier S. 20.

² „Alle Philologie – sie mag noch so sehr aus Sprachwissenschaft, aus Stilistik und Rhetorik, aus Literaturkunde und Geistesgeschichte zusammengewoben sein, hat ihr wahres Ziel im Humanismus.“ (ebd., S. 22).

derjenigen historischen Konstellation, die im späten 18. Jahrhundert zur Entstehung des Neuhumanismus geführt hat, liegt nun zunächst darin, dass der ‚Dritte Humanismus‘ in deutlich geringerem Maß das „Ergebnis einer bewußten Bildungsarbeit ist“. Damit es dabei nicht bleibt, scheut Spranger nicht davor zurück, auch polemische Töne anzuschlagen. Denn im Gegensatz zu dem vortragenden Philosophen, der auf der größten deutschen Philologen- und Lehrerversammlung selbstsicher verkündet, dass man die „Wiedergeburtsehsucht“ in der jungen Generation überall „wachsen und werden“, ja sogar „pulsieren“ fühle, wisse ausgerechnet die angestammte Hüterin des Humanismus, die „heutige Philologie [...] von diesen Vorgängen durchschnittlich nichts.“³ Damit die historische Entstehungs- und Verlaufsform des Neuhumanismus sich wiederholen, also auch der ‚Dritte Humanismus‘ mit seiner „bewußten Bildungsarbeit“ ganze Generationen und Kulturströmungen erreichen und prägen kann, müssen zunächst die Philologen aus ihrem Dahindämmern in überholten, i.e. unzeitgemäßen humanistischen Anschauungen wacherüttelt werden. Folglich müsse vom registrierten „Anbruch“ der bevorstehenden Wiedergeburt des Humanismus, so Spranger, „laut geredet werden, wenn es in den Studierstuben gehört werden soll.“⁴ Nur wenn die Philologen aus ihrem neuhumanistischen Dornröschenschlaf geweckt werden, kann nach Sprangers Anschauung ein universelles Bildungsideal auch im 20. Jahrhundert erneut wirksam werden. Die Vorbereitung einer neuen humanistischen Bildungsarbeit kommt daher ohne scharfe Kritik an der obsolet gewordenen humanistischen Bildungskultur nicht aus. Die Entstehungsgeschichte des ‚Dritten Humanismus‘ ist damit grundsätzlich als metareflexiver Distanzierungsprozess von der Tradition des Neuhumanismus zu verstehen, der final zu einem Bruch mit seinem Bildungsideal führt, das im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts zunehmend als zu eng für den breiten geistigen Kosmos des modernen, inmitten einer sich immer stärker pluralisierenden und zivilisatorisch immer weiter avancierten Lebenswelt stehenden Menschen angesehen wird. Folglich liegt für Spranger „ein Unterschied unseres Humanismus, den man den dritten nennen könnte gegenüber jenem zweiten, [...] in der Weite des Suchens und des Verstehens, das wir Modernen aufzubringen vermögen.“⁵

Was genau unter der „Weite des Suchens“, die exemplarisch den modernen ‚Dritten Humanismus‘ vom älteren Neuhumanismus unterscheidet, zu verstehen ist, gilt es unter anderem in der vorliegenden Studie zu ergrün-

³ Ebd., S. 20.

⁴ Ebd., S. 20–21.

⁵ Ebd., S. 24.

den. Sie versteht sich damit als Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Humanismus in der Moderne. Ihr Ziel ist es, die geistigen Entwicklungen und Prozesse zu rekonstruieren, die sich in der deutschen Kultur- und Bildungslandschaft zwischen der beginnenden Ablösung vom Neuhumanismus bis hin zum finalen Bruch mit seiner Tradition sukzessive vollziehen. Dabei sind insbesondere diejenigen Ideen, Philosopheme und Weltanschauungselemente des Humanismus in Abhängigkeit von ihrer jeweiligen Traditionsgebundenheit nachzuverfolgen, die für die Entstehung des ‚Dritten Humanismus‘ nach der Fassung von Eduard Spranger von Bedeutung sind. Daher strebt die nachfolgende Darstellung danach, eine Vorgeschichte des ‚Dritten Humanismus‘ für den Zeitraum zwischen der Gründung des deutschen Kaiserreichs 1871 und der Frühphase der Weimarer Republik zu skizzieren. Eine Skizze ist die vorliegende Studie schon deshalb notwendigerweise, da die Erscheinungsformen humanistischen Denkens auch in diesem Zeitraum so umfassend und differenziert wie die Menschen selbst sind, die im Zentrum eines jeden Humanismus stehen. Aus diesem Grund wird die hier entworfene Vorgeschichte des ‚Dritten Humanismus‘ selektiv anhand einzelner, aber miteinander verbundener Stationen bzw. ‚Wegmarken‘ nachvollzogen. Diese sind als Anker- und Orientierungspunkte für die weitere Progression der ideen- und kulturhistorischen Erforschung des Humanismus am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert konzipiert.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung stellt die Auseinandersetzung mit dem Werk Friedrich Nietzsches (→ KAPITEL 1) dar. Nietzsche übt als Philologe, Philosoph und auch als Kulturkritiker umfassenden Einfluss auf den im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts einsetzenden Paradigmenwechsel im Umgang mit dem Traditionsbestand des Neuhumanismus aus. Besonders durch seine Stellung als wirkungsmächtigster Vertreter des sog. ‚Basler Anti-Humanismus‘ erfährt die traditionelle Engführung von Humanismus und Humanität, wie sie für den Neuhumanismus des 18. Jahrhunderts mit seinem idealisierend-verklärenden Blick auf die Antike als harmonischen Einheitskosmos eine unangefochtene Selbstverständlichkeit ist, durch Nietzsche einen nachhaltigen Bruch,⁶ ohne den die Genese des ‚Dritten Humanismus‘ nicht möglich gewesen wäre. Gemessen an den ethischen Implikationen

⁶ Neben Jacob Burckhardt, der darum bemüht war, „das Griechentum in seiner ganzen geschichtlichen Wirklichkeit zu zeigen“ und dabei den pessimistischen und agonalen Charakter des griechischen Menschen offenzulegen, war es besonders Friedrich Nietzsche, der dazu beitrug, „der idealisierten Vorstellung vom Griechentum ein Ende zu machen“ (vgl. Prang, Helmut: *Der Humanismus. Sein Wesen und Wandel in Deutschland*. Bamberg 1947 [= Kleine allgemeine Schriften zur Philosophie, Theologie und Geschichte, Geschichtliche Reihe, Bd. 1], S. 56–65, Zitate S. 56 und 64).

eines konventionellen, christlich-aufklärerischen Humanitätsverständnisses (→ ABSCHNITT 1) kann Nietzsches Humanismus als ‚inhuman‘ gelten. Da er *eo ipso* auch als (Anti-)Humanist betrachtet werden kann, ist die Befassung mit seinem Werk von besonderem Interesse für die Untersuchung des einsetzenden Distanzierungsprozesses vom Neuhumanismus. Zudem geriert sich Nietzsche als radikalster Gegner einer seines Erachtens unzeitgemäßen Philologie. Mit seinen scharfen Angriffen auf die obsoleete philologische Erziehungspraxis an den höheren Bildungsanstalten begründet Nietzsche eine Sonderform der gründerzeitlichen Bildungs- und Kulturkritik, die im Verlauf des Streites um den Humanismus im Kaiserreich eine autonome Tradition ausbildet, deren begriffliches Inventar bis in die Proklamation des ‚Dritten Humanismus‘ ausstrahlt.

Anschließend steht das Spätwerk Theodor Fontanes im Fokus (→ KAPITEL 2). Dabei ist dieses weniger aufgrund der darin punktuell nachweisbaren Rezeption der Philosophie Nietzsches von Interesse für die Untersuchungszusammenhänge, sondern primär aufgrund des Umstandes, dass Fontane in seinen späten Romanen eine präzise und vor allem um Objektivität bemühte Gesellschaftskritik entwickelt, die sich auch mit den Problemen der humanistischen Bildungskultur im Kontext der Gründerzeit auseinandersetzt. Da der Romancier selbst keine eigentliche humanistische Bildung erhalten hat und folglich nicht aufgrund seiner eigenen Bildungsbiographie als reaktionär eingestellter Apologet der neuhumanistischen Tradition diskursiv in Erscheinung tritt, eignet sich die literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit seinen Zeit- und Gesellschaftsromanen, um zu ergründen, wie es um die Geltung des Humanismus in der gründerzeitlichen Gesellschaft am Ende des 19. Jahrhunderts bestellt ist. Anhand von Fontanes literarischer Darstellung des geistigen Klimas in der Gründerzeitmetropole Berlin lässt sich somit rekonstruieren, welche gesellschaftliche Relevanz eine althergebrachte humanistische Bildung in den sozio-kulturell gewandelten Sphären des ausgehenden 19. Jahrhunderts besitzt. Anhand seiner Darstellung von Figuren, die ihrem Selbstverständnis nach sowohl privat als auch beruflich noch das Bildungsideal des Neuhumanismus kultivieren, wird besonders in seinem späten Gesellschaftsroman *Frau Jenny Treibel* ersichtlich, welchen Wert der Humanismus im Sinne eines symbolischen Kapitals des Bildungsbürgertums in einer immer materialistischer orientierten, zivilisatorisch avancierten Lebenswelt besitzt. Von Bedeutung ist diese Untersuchung ferner auch deshalb, weil Fontane damit ebenfalls den Zeitgeist literarisch behandelt, in dem der junge Berliner Humanitätsphilosoph Eduard Spranger aufwächst und seine eigene humanistische Bildung erwirbt.

Anschließend wendet sich die Studie dem humanitätsphilosophischen Diskurs im Kaiserreich zu. Mit Rudolf Eucken steht dabei ein Vertreter einer idealistisch fundierten Metaphysik im Zentrum, die bisher noch nicht eingehender hinsichtlich ihrer Stellung zur humanistischen Tradition und ihrer eigenen humanistischen Weltanschauungsagenda untersucht wurde (→ KAPITEL 3). Vom Standpunkt der ideenhistorischen Humanismusforschung ist das als Versäumnis zu bewerten, denn Euckens neuidealistischer Humanismus kann und muss, so die zu diskutierende These, als ein Wegbereiter für den ‚Dritten Humanismus‘ angesehen werden. Seine Philosophie des Geisteslebens wurzelt dabei gleichermaßen in der Tradition des deutschen Idealismus, des Neuhumanismus und der Kultur der deutschen Klassik. Erkennbar wird das besonders anhand ihrer teleologischen Ausrichtung, denn ihre Grundabsicht besteht darin, in einer radikal veränderten zivilisatorisch-materialistischen Moderne erneut das geistige Fundament zur Genese von ‚ganzen Menschen‘ bereitzustellen. Dabei ist es für Eucken zwingend erforderlich, das humanistische Erbe hinsichtlich seiner Adäquatheit für dieses Projekt zu überprüfen, nicht länger applizierbare Traditionsbestände aufzugeben und durch zeitgemäßere zu substituieren. Eucken fordert dabei sowohl die Anreicherung der Tradition des deutschen Idealismus als auch der des Neuhumanismus mit mehr Realismus, i.e. eine Einbeziehung des Modernismus in eine universale Lebens- und Weltanschauung, die infolgedessen auch Auswirkungen auf die pädagogischen Debatten um die humanistische Bildung hat. Seine Philosophie des Geisteslebens ist darüber hinaus für die Rekonstruktion der Genese des ‚Dritten Humanismus‘ von zentraler Bedeutung, da Eduard Spranger die Geistesmetaphysik des Jenaer Nobelpreisphilosophen insbesondere während der Phase seiner eigenen philosophischen Richtungsfindung intensiv rezipiert und ihr zeitweise sogar einen zentralen Wert für seine persönliche weltanschauliche Entwicklung zuschreibt (→ KAPITEL 5).

Dabei ist Spranger nicht nur ein bekennender Rezipient der Philosophie Rudolf Euckens, sondern ebenfalls ein begeisterter Leser der literarischen Werke des Hohenzollerndichters Ernst von Wildenbruch (→ KAPITEL 4). Die Auseinandersetzung mit dem heute beinahe vergessenen wilhelminischen Nationalschriftsteller erfolgt allerdings primär aus anderen Gründen. Zunächst stellt es ein Desiderat der literaturgeschichtlichen Forschung dar, Wildenbruch nicht ausschließlich als Verfasser von kolossalen Historiendramen zur Geschichte der Hohenzollerndynastie, sondern außerdem als idealistisch-humanistisch eingestellten Vertreter des poetischen Realismus zu betrachten. Stärker noch als bei seinen Zeitgenossen wurzelt vor allem das

lyrische und erzählerische Werk Wildenbruchs in einem starken Traditionsbezug zum deutschen Idealismus und auch zum Neuhumanismus. Insbesondere Wildenbruchs Beiträge zur literarischen Antikerezeption wurden in der literaturgeschichtlichen Forschung noch nicht hinreichend zur Kenntnis genommen. Anhand dieser lassen sich exemplarisch auch kultur- und zivilisationskritisch imprägnierte Darstellungsverfahren nachweisen: Wie zu zeigen sein wird, nutzt Wildenbruch humanistische Wissensbestände präferiert, um zeitgenössische Missstände im kulturellen und gesellschaftlichen Leben der Gründerzeit zu kritisieren. Zudem kommt Wildenbruch vom Standpunkt einer ideenhistorisch perspektivierten Literaturgeschichte eine Sonderstellung im Kreis der Vertreter des poetischen Realismus zu, kommt es in seinem Spätwerk doch vermutlich zum einzigen Mal in der deutschen Literaturgeschichte zu einer umfassenden Rezeption der neuidealistischen Philosophie Rudolf Euckens.

Ihren Abschluss findet die Untersuchung naturgemäß in der Behandlung des philosophischen Werkes Eduard Sprangers bis einschließlich zur Proklamation des ‚Dritten Humanismus‘ im Jahr 1921. Im Zentrum steht dabei zunächst die Auseinandersetzung mit den Fundamenten, auf denen Spranger seine frühen wissenschaftlichen Beiträge zum Humanismus aufbaut. Hierbei gilt es, einerseits Sprangers diachrones Traditionsverhalten zu den Vertretern des Neuhumanismus und der deutschen Klassik, insbesondere Johann Gottfried Herder, Johann Gottlieb Fichte, Wilhelm von Humboldt und Johann Wolfgang Goethe, andererseits aber auch sein synchrones Traditionsverhalten, besonders zu Friedrich Nietzsche und Rudolf Eucken, eingehender zu betrachten. Aus dem reichen Fundus unterschiedlicher Traditionsspenden ist es besonders Sprangers Eucken-Rezeption, auf welche die Untersuchung ihren Fokus legt. Denn erst durch die Beschäftigung mit der Philosophie des Geisteslebens, so die These, kann Spranger seine eigene Humanitätsanschauung zu Beginn des 20. Jahrhunderts metaphysisch fundieren, was ihm allein durch die Fortführung der Positionen seiner akademischen Lehrer, insbesondere Wilhelm Dilthey und Friedrich Paulsen, nicht möglich gewesen wäre. Folglich ist aufzuzeigen, welche Bedeutung die Eucken'sche Philosophie für Sprangers humanistische Weltanschauung hat, welche Ideen und Philosopheme der junge Humanitätsphilosoph von dem Jenaer Metaphysiker übernimmt und welche Modifikationen Spranger auf dem Weg zur Proklamation seines ‚Dritten Humanismus‘ an diesen Beständen vornimmt.

*I. Vom ‚Neuhumanismus‘ zum ‚Dritten Humanismus‘.
Begriffliche und historische Präliminarien*

Da Eduard Spranger seinen neuen Humanismus auf den Renaissance-Humanismus und den Neuhumanismus folgen lässt und in der definitorischen Annäherung an das Konzept des ‚Dritten Humanismus‘ insbesondere auf die Unterschiede zum Neuhumanismus als dem zweiten Humanismus verweist, ist es notwendig, der Untersuchung an dieser Stelle einige begriffliche Präliminarien vorzuschicken, die für die Vorgeschichte des ‚Dritten Humanismus‘ von besonderer Bedeutung sind.

Während die Grundform des Begriffs ‚Humanismus‘ bereits am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert gebräuchlich ist,⁷ wird der Begriff ‚Neuhumanismus‘ erst in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts durch den Berliner Philosophen und Bildungshistoriker Friedrich Paulsen geprägt. Paulsen verwendet ihn, um die Entstehung einer neuen Strömung in der Gelehrtenwelt der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu bezeichnen, die sich zuerst im Kontext der Gründung der Universität Göttingen zu entfalten beginnt. Diese habe das Erbe des Pietismus, das besonders an der Konkurrenzuniversität zu Halle auf eine lange akademische Tradition zurückblickt, durch die wissenschaftliche Fokussierung auf eine „allgemeine Kultur und Weltbildung“ ersetzt. Infolge dieser Neuausrichtung spezialisiert sich die junge Göttinger Universität nicht länger auf die Theologie, sondern auf die Staats- und Rechtswissenschaften. Dabei hat besonders „die Schätzung für elegante Bildung“ zur Folge, dass der Neuhumanismus im neuen geistigen Universitätsklima in Göttingen „zuerst seine Stätte in der gelehrten Welt gefunden hat“.⁸ An einem solchen Bildungsverständnis habe sich nachfolgend, so Paulsen, „auch der neue Humanismus oder der neue Betrieb der Altertumsstudien orientiert, der in Göttingen seine erste Pflegestätte gefunden hat: die Richtung auf allgemeine und elegante Bildung ist es, die ihn von dem alten

⁷ ‚Humanismus‘ bezeichnet dabei zunächst die Bildungsideologie der Altertumswissenschaften (erstmalig begrifflich belegbar im Jahr 1798 bei Johann Friedrich Abegg), „sodann ein Reformprogramm für Höhere Schulen, publiziert 1808 durch Friedrich Immanuel Niethammer [...], schließlich eine Epoche, die Renaissance, und ihr Welt- und Menschenbild.“ (Cancik, Hubert: „Humanismus“, in: Ders.; Groschopp, Horst; Wolf, Frieder Otto (Hrsg.): *Humanismus, Grundbegriffe*. Berlin/Boston 2016, S. 9–15; hier S. 9).

⁸ Paulsen, Friedrich: *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*. Bd. 2, viertes Buch: *Das Zeitalter der Aufklärung. Allmähliches Aufsteigen des Neuhumanismus 1740–1805*. Unveränderter photo-mechanischer Nachdruck der dritten, erweiterten Auflage 1921. Berlin/Leipzig 1965, S. 10.

Betrieb unterscheidet.“⁹ Es ist die Philologie, die dann im weiteren Verlauf der Bildungsgeschichte des ausgehenden 18. Jahrhunderts zur zentralen Disziplin für die Realisierung einer solchen „elegante[n] Bildung“ wird. Vor allem durch den Philologen und Altertumswissenschaftler Friedrich August Wolf wird allmählich die „deutsche Universitäts- und Schulwelt, sowie die philologische Literatur mit den Ideen und Empfindungen des neuen Humanismus durchdrungen“.¹⁰ Nicht zufällig gibt auch Friedrich Nietzsche fast ein Jahrhundert später noch an, dass die Geburtsstunde der Philologie auf den 8. April 1777 fällt, den Tag, an dem sich F. A. Wolf erstmalig in der deutschen Bildungsgeschichte als „stud. phil.“ an der Universität Göttingen immatrikuliert.¹¹

Mit dem Ausbau der akademischen Fachphilologie an den deutschen Universitäten beginnt der eigentliche Siegeszug des Neuhumanismus, dessen Wirkung allmählich über den Wirkungskosmos Universität hinaus in das gesamte deutsche Kultur- und Geistesleben strahlt. Zunächst aber kann die Universität Halle durch die Berufung Wolfs 1783 ihre zeitweise nachrangig gewordene Stellung gegenüber Göttingen ausgleichen und eine eigene philologische Tradition begründen. Durch das Wirken Wolfs wird die Universitätsstadt an der Saale schon bald zur „Pflanzschule der neuen Philologie für ganz Deutschland“.¹² Erst später, so Paulsen, wird dann „Weimar-Jena zum Vorort des ganzen neuhumanistischen, literarischen und philosophischen Lebens.“¹³ Die Entfaltung einer umfassenden Kultursynthese zwischen akademischer Altertumsforschung, Literatur- und Kunstproduktion sowie philosophisch-pädagogischen System- und Denkansätzen vollzieht sich im weiteren Verlauf in Weimar und Jena als geistigem Doppelzentrum des Neuhumanismus und der deutschen Klassik. Der hohe Ertrag, der von der Philologie für die Kulturproduktion der deutschen Klassik ausgeht, lässt auch Goethe in seinen *Maximen und Reflexionen* noch eine uneingeschränkte Zukunftshoffnung auf das Fortbestehen der neuhumanistisch-philologischen Tradition zur Bildung der Menschen artikulieren: „Wenn nun unser Schulunterricht immer auf das Alterthum hinweist, das Studium der Griechischen und Lateinischen Sprache fördert, so können wir uns Glück wün-

⁹ Ebd., S. 15.

¹⁰ Ausführlich zum Werdegang F. A. Wolfs vgl. ebd., S. 210–229, Zitat hier S. 210.

¹¹ KSA 8, S. 14, NF März 1875,3[2]. Umfassend zur Bedeutung Wolfs für Nietzsche vgl.

KAPITEL I.IV.

¹² Paulsen 1965, S. 211.

¹³ Ebd., S. 16.

schen, daß diese zu einer höheren Cultur so nöthigen Studien niemals rückgängig werden.“¹⁴

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts kommt die Blütezeit des Humanismus in Deutschland allmählich zum Erliegen. Seine ehemals geschlossene Weltanschauung unterliegt einer zunehmenden Partikularisierung und fachspezifischen Ausdifferenzierung, von der insbesondere das vormals einheitliche Bildungsideal betroffen ist. Mit der Transformation der Gesellschaft hin zur zivilisatorisch-technologischen Moderne sind die Bedingungen für das Bestehen einer „höheren Cultur“ nach Goethes Vorstellung fundamental andere geworden. Eine realistische Bildung wird für die Sicherung der Zivilisation zunehmend wichtiger, weshalb das neuhumanistische Bildungsethos seine privilegierte Stellung in der deutschen Bildungspolitik sukzessive einbüßt. Dabei kommt es in der gründerzeitlichen Bildungspolitik in den 1880er Jahren bereits zu curricularen Angleichungsbestrebungen zwischen humanistischen Gymnasien und Realgymnasien und spätestens mit der preußischen Schulkonferenz 1890 findet sich das alte humanistische Bildungsideal in einer signifikanten Geltungskrise wieder.¹⁵ In diesem Klima wächst eine neue Generation von Humanisten heran, die zwar durch ihre Schulbildung noch mit dem Geist des Neuhumanismus verbunden ist, aber zugleich ein gesteigertes Problembewusstsein dafür aufweist, dass die überkommenen Anschauungen des Neuhumanismus allein den nationalen Bildungsansprüchen der zivilisatorischen Moderne nicht länger gerecht werden können. Zur Sicherung der humanistischen Tradition sehen sie sich daher gezwungen, sich inhaltlich auf umfassende Aktualisierungen und Modernisierungen einzulassen, um sich der veränderten modernen Lebenswelt des späten 19. Jahrhunderts anpassen zu können. Die – gegenüber dem geistigen Kosmos der Weimarer Klassik – radikal gewandelte Moderne lässt die von Goethe erhoffte Fortführung eines neuhumanistischen Bildungsverständnisses damit schnell als Ding der Unmöglichkeit erscheinen. Exemplarisch kommt etwa Eduard Spranger bereits früh zu der Einsicht, dass der Neuhumanismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts seine angestammte Bildungs- und Orientierungsfunktion für den modernen Menschen beinahe vollständig eingebüßt hat:

¹⁴ FA 13, S. 158. Vgl. ebenfalls Goethes weiteren, neuhumanistisch fundierten Bildungsapophorismus: „Möge das Studium der Griechischen und Römischen Literatur immerfort die Basis der höhern Bildung bleiben.“ (ebd., S. 175).

¹⁵ Vgl. Landfester, Manfred: *Humanismus und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Untersuchungen zur politischen und gesellschaftlichen Bedeutung der humanistischen Bildung in Deutschland*. Darmstadt 1988, S. 150–157.

„Das Humanitätsideal sucht dieser Entwicklung [= die durch das historische Bewusstsein entstandene Erkenntnis, dass ‚[d]as Individuum [...] nur eine Blüte am Stamm der Geschichte [ist]‘, es aber ‚seine eigene Kraft und Schönheit von hier aus entfalten [kann], wie und wohin es will‘, B.T.] eine einheitliche und ästhetisch geschlossene Richtung zu geben. Herder, Goethe, Schiller leben uns dieses neue freiere, aber doch in sich gefestigte Menschentum vor. Aber die weitere Gestaltung der gesamten Lebensverhältnisse läßt es in der Fülle seiner Strömungen und Zerklüftungen nicht zur Verwirklichung kommen. Die historische Erkenntnis, der Beginn und Fortschritt eines neuen sozialen Lebens, die fortschreitende Naturwissenschaft und Technik, kurz die ganze widerspruchsvolle Menge neuer Bildungstendenzen zerreißt unser Volksleben und nimmt ihm das Zentrum, nach dem hin es gravitieren kann. In diesem Antagonismus von Lebensfragen führt die künstliche antik-klassische Bildung eine seltsame, unwahre Existenz.“¹⁶

Während Spranger zufolge in der deutschen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts „ein Typus geisteswissenschaftlicher Sehweise ohne viel Reflexion als der normale oder als der fruchtbarste gegolten [hatte]“ – den er in seiner Rede *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften* (1929) als „den *humanistischen*“ bezeichnet –, sind die weltanschaulichen Voraussetzungen der Wissenschaft im 20. Jahrhundert komplexer, vielfältiger und vor allem heterogener geworden. Obwohl Spranger den ehemals dominanten humanistischen „Typus“ auch Ende der 1920er Jahre noch vereinzelt durch „große Philologen, Historiker, Rechtshistoriker, Religionshistoriker, Literaturhistoriker usw. vertreten [sieht]“, stellt der Humanismus insgesamt in der Spätphase der Weimarer Republik längst nicht mehr das verbindliche Weltanschauungsfundament in den Wissenschaften dar.¹⁷ Diagnosen über den Bedeutungsverlust des Humanismus sind nach der Jahrhundertwende keine Seltenheit. Auch der Theologe und Philosoph Ernst Troeltsch kommt in seinem Rückblick auf das vergangene Jahrhundert nicht umhin zu registrieren, dass zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein umfassender Einfluss des Neuhumanismus auf das Geistesleben der Moderne nicht nachweisbar ist:

„Der Neuhumanismus hat im Grunde nur gesiegt in der Schule, in der Erziehung der führenden Klassen; von seinen Staats- und Gesellschaftsidealen ist fast nichts wirklich geworden. Die leidenschaftliche Opposition der positivistischen und realistischen Auffassungen und Bedürfnisse hat überdies jene mit Hilfe des Griechentums historisch-ethisch-ästhetisch erziehende Schule teils eingeschränkt, teils gestürzt, so

¹⁶ Spranger, Eduard: „Gedanken zur Pädagogik“ (1902), in: GS II, S. 190–207, hier S. 200.

¹⁷ Spranger, Eduard: „Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften“ (1929), in: GS VI, S. 151–183, hier S. 160–161, Hervorhebung im Original.

daß von einer wirklichen geistigen Bestimmung der modernen Welt durch den Neuhumanismus nicht die Rede sein kann.“¹⁸

Aufgrund des Geltungsverlustes, den der Neuhumanismus im Zuge der zunehmenden Pluralisierung und Partikularisierung des Weltanschauungs- und Wissenschaftsgefüges am Ende des 19. Jahrhunderts erfahren hat, ist es nahezu unmöglich, eine konsistente Definition des zwar in der intellektuellen Öffentlichkeit noch immer omnipräsenten, aber zugleich wenig fixierten Sammelbegriffs „Humanismus“ anzugeben,¹⁹ da dieser eine Vielzahl an normativen und wertgebundenen Erweiterungen sowie ideologischen Perspektivierungen erfährt und infolgedessen von einer semantischen Vagheit gezeichnet ist.²⁰ Dass die humanistische Tradition sich auch auf begriffsanalytischer Ebene nach der Jahrhundertwende in einem krisenähnlichen Zustand befindet, hat Eduard Spranger bereits 15 Jahre vor der Proklamation seines ‚Dritten Humanismus‘ registriert und moniert. „Persönlichkeit und Humanität“, so der Bildungsphilosoph über zwei Grundbegriffe der humanistischen Weltanschauung, „sind heute so verwaschene Phrasen geworden, daß man sich schämt, sie noch zu gebrauchen.“²¹

Die Grundlagen für die Entstehung des ‚Dritten Humanismus‘ sind daher auch in der motivationalen Ausgangssituation jener Vertreter einer neuen humanistischen Generation zu suchen, die ebenso wie Eduard Spranger den Geist des Neuhumanismus selektiv an die „weitere Gestaltung der gesamten Lebensverhältnisse“ anzupassen bemüht sind und ihn folglich – *qua* Aktualisierung seiner *tradita* – aus dem Zustand „unwahr[e] Existenz“ befreien wollen.²² Entsprechend wird Spranger später den Hauptunterschied zwischen dem Neuhumanismus und dem ‚Dritten Humanismus‘ in der „Weite des Suchens und des Verstehens, das wir Modernen aufzubringen vermögen“, erblicken.²³ Von seinen Vorstufen übernimmt der ‚Dritte Humanis-

¹⁸ Troeltsch, Ernst: „Das Neunzehnte Jahrhundert“ (1913), in: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. Hrsg. v. Hans Baron. Tübingen 1924, S. 614–649, hier S. 622.

¹⁹ Vgl. Cancik, Hubert: „Europa – Antike – Humanismus“, in: Ders.: *Europa – Antike – Humanismus. Humanistische Versuche und Vorarbeiten*. Hrsg. v. Hildegard Cancik-Lindemaier. Bielefeld 2011 (= *Der Mensch im Netz der Kulturen – Humanismus in der Epoche der Globalisierung*, Bd. 7), S. 13–41, hier S. 13.

²⁰ Vgl. Cesana, Andreas: „Neuhumanismus in Basel: Gerlach, Bachofen, Burckhardt, Nietzsche und Overbeck“, in: Geerk, Frank (Hrsg.): *2000 Jahre Humanismus. Der Humanismus als historische Bewegung*. Basel 1998, S. 125–144, hier S. 125–126.

²¹ Spranger, Eduard: „Rede über Erziehung“ (1906), in: GS I, S. 420–429, hier S. 426.

²² GS II, S. 200.

²³ GS I, S. 22.

mus‘ dabei die von Goethe entlehnte Grundüberzeugung, „das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch“, ²⁴ weswegen für Spranger jeder Humanismus „nach Eindringen in fremde Geistesformen und somit nach Berührung mit ihrer wirkenden, formenden Kraft [strebt].“ ²⁵ Von der Bildungsanschauung des Neuhumanismus und der Wahl seiner Bildungsmittel hat sich der ‚Dritte Humanismus‘ aber dennoch deutlich emanzipiert. Insbesondere mit der Fokussierung auf die Antike als exklusives Mittel für eine ganzheitliche Menschheitsbildung hat das Spranger’sche Konzept eines ‚Dritten Humanismus‘ gebrochen. Die „Weite des Suchens und des Verstehens, das wir Modernen aufzubringen vermögen“, ²⁶ hat nämlich ebenfalls zur Folge, dass der gesamte ideelle Bestand der Geistesgeschichte für die Menschheitsbildung in Betracht gezogen wird und nicht ausschließlich das abendländische Altertum, welches zwar immer noch unbestritten einen der unverzichtbaren „historischen Kulturgipfel, unter deren fortwirkender Kraft sich noch heute Menschen zu formen vermögen“, darstellt, aber nicht länger den einzigen. ²⁷

Die frühen humanitätsphilosophischen Abhandlungen Sprangers zeigen sich entsprechend um einen aktualisierenden Rückgang auf den Neuhumanismus bemüht. Dabei sind es vor allem Wilhelm von Humboldt, Johann Gottlieb Fichte und Johann Gottfried Herder, die im Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem alten Humanismus stehen (→ KAPITEL 5). In diesen Kontexten hat Herder insofern eine Sonderstellung inne, als Spranger das Humanitätsideal des Weimarer Generalsuperintendenten nach 1900 noch immer als verbindlichen Ausgangspunkt für seine erste Arbeit zur Humanitätsphilosophie heranzieht. Für Herder selbst ist „Humanität“ zunächst „der Charakter unseres Geschlechts“. *Qua* Bildung ist es die unablässige Aufgabe des Menschen, die ihm von der Natur gegebenen „Anlagen“ bestmöglich auszubilden. ²⁸ Herders Humanitätsgedanke ist

²⁴ Ebd., S. 22. Es handelt sich um einen intertextuellen Verweis auf das siebte Kapitel im zweiten Teil von Goethes *Wahlverwandtschaften* (1809), das einen Diskurs über das Wesen der Erziehung enthält. Den Abschluss findet das Kapitel in der Wiedergabe eines Eintrages in Otiliens Tagebuch: „Dem Einzelnen bleibe die Freiheit sich mit dem zu beschäftigen, was ihn anzieht, was ihm Freude macht, was ihm nützlich deucht; aber das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch.“ (FA 8, S. 452–453). Umfassend zur Relevanz Goethes für Sprangers Humanismus vgl. KAPITEL 5.

²⁵ GS I, S. 24.

²⁶ Ebd., S. 24.

²⁷ Ebd., S. 66.

²⁸ Vgl. Herder, Johann Gottlieb: *Briefe zur Beförderung der Humanität*. In: Ders: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 7. Hrsg. v. Hans Dietrich Irscher. Frankfurt am Main 1991, S. 147–148, Zitat S. 148 (Dritte Sammlung, Brief 27).

damit – wie auch schon bei Jean-Jaques Rousseau – eng an die Entwicklungsfähigkeit des Menschen in Richtung der Vervollkommenung dieser Anlagen im Sinne einer „*Perfektibilität*“ der menschlichen Potenziale gebunden.²⁹ Der Umgang mit diesem Ideal steht zeitlebens auch im Zentrum von Sprangers wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit dem Humanismus. Als Derivation klingt die Humanitätsanschauung Herders auch noch in der approximativen Annäherung an den Humanismus an, die Spranger im Kontext der Proklamation des ‚Dritten Humanismus‘ entwirft, gilt ihm als Wesenszug eines jeden Humanismus doch gerade die „geschichtlich vertiefte Forschung an dem Problem, was der Mensch im Totalgefüge seiner Kräfte ist, die Frage nach seinen Möglichkeiten und seinen je erreichten Gipfeln.“³⁰

Die spürbare Kontinuität des neuhumanistischen Humanitätsbegriffs in der Proklamation des ‚Dritten Humanismus‘ macht eine weiterführende terminologische Bestimmung notwendig. Zwischen den Begriffen ‚Humanismus‘ und ‚Humanität‘ besteht besonders seit dem 18. Jahrhundert eine enge semantische und konzeptuelle Beziehung. Beide Termini haben ihren etymologischen Ursprung im lateinischen Begriff ‚*humanitas*‘.³¹ Als Grundformel lässt sich daher zunächst festhalten: „Ohne Humanität, kein Humanismus.“³² Aber erst die jeweilige ideelle Kontextualisierung von ‚Humanität‘ gibt darüber Aufschluss, wie verbindlich das von Herder in den Sprachgebrauch implementierte „Begriffsfeld ‚Menschheit, Menschenrecht, Menschenwürde, Menschenliebe“ zur spezifischen Bestimmung der Humanität als Ausdruck der Gleichheit aller Menschen ist.“³³ Die Frage nach der Egalität der Menschen ist schon immer ein zentraler Prüfstein für jedes humanistisches Denk- und Begriffssystem. Dabei bleiben anthropologisch und ethisch besehen große Spielräume, was das konkrete Verständnis von

²⁹ Im 36. Paragraphen des 25. Briefes heißt es entsprechend: „Die *Perfektibilität* ist also keine Täuschung; sie ist Mittel und Endzweck zur Ausbildung alles dessen, was der Charakter unsres Geschlechts *Humanität* verlangt und gewähret.“ (Herder 1991, S. 131, Hervorhebung im Original).

³⁰ GS I, S. 22.

³¹ Der Begriff „*humanitas*“ lässt sich erstmals in der anonymen Schrift *Rhetorica ad Herennium* aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. belegen und wird dann insbesondere durch Cicero geprägt (vgl. Schmidt, Ernst A.: „Werner Jaegers ‚Dritter Humanismus‘. Analyse des Programms, der Stimmen der Kritiker und ihrer Positionen“, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 2 [2003], S. 193–223, hier S. 196).

³² Vgl. dazu Cancik 2016, S. 12.

³³ Vgl. Cancik 2011, S. 13. Einschlägig auch Cancik 2016, S. 11–14: „Menschheit (Humanität, *humanité*, *humanitas*) ist ein universaler Begriff. Er postuliert Gleichheit aller Menschen im Hinblick auf ihre Vernunft und Freiheit, Würde und ihre unveräußerlichen ‚natürlichen‘ Rechte. Rassistisch, nationalistisch, religiös begründete Ungleichheit ist damit ausgeschlossen [...]“ (Zitat ebd., S. 11–12).

‚Humanität‘ angeht. Die jedem Humanismus inhärente Moralkonzeption entscheidet dabei, was eigentlich als ‚human‘ gilt, und welche ethischen Handlungsnormen für den ‚ganzen Menschen‘, i.e. den Menschen, der seine Anlagen im Sinne der Perfektibilität am vollumfänglichsten entwickelt hat, die einschlägigen bzw. verbindlichen sind. Das Begriffskonzept Herders bietet dabei aufgrund seiner Relevanz für die Entstehung des Neuhumanismus ein belastbares *tertium comparationis*, um ideengeschichtlich bewerten zu können,³⁴ wie ‚human‘ die zu realisierende ‚Humanität‘ als Ziel eines jeden ‚Humanismus‘ eigentlich ist. Handelt es sich um eine milde, wertnormierende Form der *humanitas*, wie sie in bekannten humanistischen Aphorismen wie *homo sum, humani nil me alienum puto* (Terenz)³⁵ oder *tout comprendre, c’est tout pardonner* (Madame de Staël) zum Ausdruck kommt? Oder handelt es sich vielmehr um eine betont agonale Humanitätskonzeption wie diejenige Friedrich Nietzsches, die es für die Erhöhung des Menschen als notwendig erachtet, sich keinen „humanitären Täuschungen [hinzugeben]“ und die harte „Wahrheit“ über die inhumanen Facetten in den Fundamenten einer aristokratischen Gesellschaft und über die gerühmte griechische ‚Humanität‘ anzuerkennen?³⁶ Hierbei handelt es sich exemplarisch um eine Anschauung, die bereitwillig mit der christlichen Auffassungstradition von ‚Humanität‘ bricht (→ KAPITEL 1). Auch ein humanistischer Bildungsaristokratismus wird durch ein universales Humanitätskonzept nicht ausgeschlossen, hängt der Grad der erreichbaren Vervollkommenung des Menschen doch vom Umfang der individuellen Potenziale ab, die einem Individuum von Natur aus gegeben sind. Die anthropologischen und ethischen Prämissen eines jeden Humanismus entscheiden folglich auch darüber, für welche Menschen der Erwerb einer humanistischen Bildung zur Entfaltung ihrer Persönlichkeit überhaupt in Frage kommt und ggf. auch, welche sozialen und moralischen Privilegien diese Menschen gegenüber anderen Menschen genießen. Besonders die humanistischen Gegenreaktionen auf die im 19. Jahrhundert einsetzenden gesellschaftlichen Egalisierungsbewegungen pochen darauf, dass die Ungleichheit der Menschen eine feste anthropologische Größe sei und der Weg zu humanistischer Bildung von den naturgegebenen Geistesanlagen eines jeden Menschen abhängen (→ KAPITEL 1.III).³⁷

³⁴ Vgl. dazu Wolf, Frieder Otto: „Humanität“, in: Cancik, Hubert; Groschopp, Horst; Ders. (Hrsg.): *Humanismus, Grundbegriffe*. Berlin/Boston 2016, S. 17–21, hier S. 20.

³⁵ Vgl. ebd., S. 17.

³⁶ So Nietzsche im neunten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5, S. 205).

³⁷ Ein solches Denken zeigt sich als Produkt der Neuzeit. So ist es für Wolf 2016b, S. 18 der „elitistische Kategorienfehler, Humanität etwa als eine durch Bildung erst zu erwerbende menschliche Eigenschaft – der gemäß sich dann *homo humanus* vom bloßen Menschen unter-

II. Habent sua fata termini.

Zur historischen Semantik des ‚Dritten Humanismus‘

Da, wie bereits dargestellt, für den ‚Dritten Humanismus‘, so wie Eduard Spranger ihn 1921 erstmals proklamiert, eine Begriffsdefinition nur *ex negativo* durch seine Abgrenzung zum Neuhumanismus und folglich lediglich approximativ möglich ist, erweist sich das Vorhaben einer exakteren, monolithischen Begriffsbestimmung ferner auch aufgrund der zahlreichen Fortführungen und kontinuierlichen Erweiterungen, die der ‚Dritte Humanismus‘ als vage umrissenes semantisches Etikett in den Folgejahrzehnten erfahren hat, *de facto* als undurchführbar. Dabei hat insbesondere die Abwanderung dieses Etiketts in die Altphilologie zur Folge, dass im Verlauf der 1920er Jahre der Begriff des ‚Dritten Humanismus‘ mitunter unterschiedlich definiert werden kann und er sich aufgrund der Vielzahl der mit ihm assoziierbaren Strömungen und Weltanschauungen einer eindeutigen historischen Semantisierung entzieht.³⁸ Von besonderer Bedeutung ist die Aufnahme und Weiterführung des Spranger’schen Etiketts durch den Altphilologen Werner Jaeger, seinerseits Schüler von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff und Freund von Eduard Spranger, der unter anderem in seinem Opus magnum *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* (1934–1944) auf den Terminus zurückgreift.³⁹ Von zentraler Relevanz für die Genese der humanisti-

scheiden würde – und nicht als einen normativ zu erhebenden und performativ zu vollziehenden Anspruch zu begreifen“; dieser Fehler sei „in der antiken Philosophie vermieden worden.“ Dabei sind „antihumanistische Zuspitzungen“ besonders in Deutschland im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert keine Seltenheit, da zu dieser Zeit auch „teilweise elitär aufgeladene Kulturvorstellungen“ Konjunktur hatten (Groschopp, Horst: „Humanismus als Kultur“, in: Cancik, Hubert; Ders.; Wolf, Frieder Otto [Hrsg.]: *Humanismus: Grundbegriffe*. Berlin/Boston 2016, S. 23–30, hier S. 26).

³⁸ „Seit seiner Prägung zu Beginn der 1920er Jahre wurde er [= der Begriff des ‚Dritten Humanismus‘, B.T.] weitgehend assoziativ gebraucht, ohne inhaltlich klar definiert worden zu sein.“ (Stiewe, Barbara: *Der ‚Dritte Humanismus‘. Aspekte deutscher Griechenrezeption vom George-Kreis bis zum Nationalsozialismus*. Berlin/New York 2011 [= *Hermæa*, germanistische Forschungen, N. F. 123], S. 5). Die von Spranger selbst gegebenen Definitionsbestandteile (vgl. ABSCHNITT 1) bewertet Stiewe folglich nicht als hinreichend, um die nachfolgenden assoziativen Neubestimmungen des Konzepts zu vermeiden. Nach der ursprünglichen Begriffsprägung durch Eduard Spranger berufen sich in den Folgejahren u.a. der Altorientalist und preußische Kultusminister Carl Heinrich Becker, Werner Jaeger sowie der „George-Adept Wolfgang Frommel“, der unter dem Pseudonym Lothar Helbing die Abhandlung *Der dritte Humanismus* (Berlin 1932) veröffentlicht, auf den Begriff, wobei sie ihn konzeptuell eigenständig in unterschiedliche Richtungen fortentwickeln (vgl. ebd., S. 5–6).

³⁹ „Der kommende dritte Humanismus ist wesentlich an der Grundtatsache alles griechischen Erziehtums orientiert, daß die Humanität, das ‚Menschsein‘, von den Griechen stets wesentlich an die Eigenschaft des Menschen als politisches Wesen geknüpft worden ist.“