

**Humanismus und Individualismus.**  
**Der „Einzelne“ in ausgewählten Erziehungsschriften des**  
**italienischen und deutschen Humanismus**

Inaugural-Dissertation zur Erlangung  
der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I  
der Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Vorgelegt von  
Vanderlei Defreyn

aus Águas Mornas, Brasilien

Würzburg  
2009

Vanderlei Defreyn  
defreyn@hotmail.com

## **Danksagung**

Die erste Beobachtung bei einer Arbeit, die das Thema des Individualismus behandelt, besteht darin, dass ein Individuum nicht imstande ist, eine solche Aufgabe allein zu bewältigen. Deswegen möchte ich mich hier bei einigen Menschen bedanken, die es ermöglicht haben, dass diese Arbeit geschrieben werden konnte.

Ich bedanke mich bei Professor Dr. Harald Dickerhof (Eichstätt), der zuerst die Betreuung dieser Arbeit übernommen hatte, sie aber am Ende des Prozesses aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr begleiten konnte.

Ich bedanke mich bei Professor Dr. Franz Fuchs, der mich mit seiner hilfsbereiten Art weiter betreut und mein Bewusstsein dafür gestärkt hat, dass historisch ausgerichtete Arbeiten so eng wie möglich an die Quellen bezogen sein müssen.

Ich bedanke mich bei Siegfried Zeh und Irene Bittner, die viel Geduld bei der Korrektur des deutschen Textes aufgebracht haben.

Ich bedanke mich bei der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB) und der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD), die mich durch ein Stipendium unterstützt haben.

Ich bedanke mich bei meinen Eltern, Raime und Irene, die mir mit ihrer Bemühung um meine gute Schulerziehung den Weg für diese Promotion gebahnt haben.

Ich bedanke mich bei meinen Kindern, Nicolas, Fábio und Ana Claudia, die vieles mitmachen mussten, damit diese Arbeit abgeschlossen werden konnte.

Und ich bedanke mich bei meiner Frau, Rahel, die fast eine Art Co-Autorin dieser Arbeit geworden ist, da sie mich dazu ermutigt hat, diese Arbeit zu schreiben, Gesprächspartnerin und Korrektorin war, für die wirtschaftliche Versorgung unserer Familie während dieser Zeit gesorgt hat und mir immer gezeigt hat, dass es sich lohnt, weiter zu machen.

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	6
<b>1 - Renaissance, Humanismus und Individualismus .....</b>	<b>10</b>
1.1 – Entstehung des Renaissance- und Humanismuskonzepts .....	10
1.1.1 - Georg Voigt: <i>Die Wiederbelebung des classischen Althertums</i> .....	20
1.1.2 - Jacob Burckhardt: <i>Die Cultur der Renaissance in Italien</i> .....	23
1.2 - Renaissance, Humanismus und Individualismus .....	29
1.2.1 – Individualismus bei Voigt und Burckhardt .....	29
1.2.2 – Burckhardt und der Individualismus der Renaissance.....	30
1.2.3 - Zuspitzung der Idee des Individualismus als Hauptmerkmal der Renaissance.....	33
1.3 - Renaissance, Humanismus und Individualismus vor dem zweiten Weltkrieg .....	35
1.3.1 – Die Rezeption von Burckhardt und Voigt .....	35
1.3.2 – Kritik an der Verbindung von Renaissance, Humanismus und Individualismus ....	41
1.3.3 – Fortführung der Verbindung von Renaissance, Humanismus und Individualismus.....	45
1.4 – Renaissance, Humanismus und Individualismus nach dem zweiten Weltkrieg.....	50
1.4.1 – Hans Barons Konzept des „Bürgerhumanismus“ .....	50
1.4.2 - Georg Weise: <i>Der Humanismus und das Prinzip der klassischen Geisteshaltung</i> .....	56
1.4.3 – Das Humanismuskonzept von Paul Oskar Kristeller.....	58
1.4.3.1 – Kristeller und der Individualismus des Humanismus .....	62
1.4.4 – Humanismusinterpretation nach Kristeller .....	64
1.5 - Zusammenfassung.....	69
<b>2. – Terminologische Bestimmungen .....</b>	<b>73</b>
2.1 – Klärung der Terminologie .....	73
2.1.1 - Individuum/Individualität .....	74
2.1.2 – Das „Selbst“.....	76
2.1.3 - Subjekt/ Subjektivität .....	77
2.1.3.1 – Autonomie und kritische Einstellung.....	77
2.1.4 - Würde.....	78
2.1.5 - Spiel .....	79
2.1.6 – Individualismus und Moderne.....	79
<b>3 - Der Einzelne in ausgewählten Erziehungsschriften des italienischen Humanismus ..</b>	<b>82</b>
3.1 – Pier Paolo Vergerio: <i>De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis</i> .....	82
3.1.1 – Pier Paolo Vergerio .....	82
3.1.2 – <i>De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis</i> .....	83
3.1.3 – Der Einzelne in <i>De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae</i> .....	85
3.1.3.1 – Hervorhebung der Leistung des Einzelnen .....	85
3.1.3.2 – Berücksichtigung der Naturanlage .....	87
3.1.3.3 – Lebensführung und Jugendverständnis .....	90
3.1.3.4 – Suche nach Ruhm .....	96
3.1.3.5 – Vorrang der Gesellschaft .....	98

3.1.3.6 – Methode und Disziplin .....	101
3.1.4 – Zusammenfassung und Schluss .....	103
3.2 - Leonardo Bruni – <i>De studiis et litteris</i> .....	104
3.2.1 - Leonardo Bruni .....	104
3.2.2 - <i>De studiis et litteris</i> .....	105
3.2.3 - Der Einzelne in <i>De studiis</i> .....	107
3.2.4 – Zusammenfassung und Schluss .....	114
3.3 – Enea Silvio Piccolomini: <i>De liberorum educatione</i> .....	116
3.3.1 - Enea Silvio Piccolomini.....	116
3.3.2 - <i>De liberorum educatione</i> .....	118
3.3.3 - Der Einzelne in <i>De liberorum educatione</i> .....	121
3.3.3.1 - Orientierung an Vorbildern .....	121
3.3.3.2 - Das Ideal des weisen Herrschers und das Glück des Einzelnen .....	122
3.3.3.3. – Nichtdirigistischer Charakter.....	126
3.3.3.4 - Ruhmgedanke und Hervorhebung der Eigeninitiative .....	128
3.3.3.5 - Die religiöse Erziehung .....	129
3.3.3.6 – Ablehnung der körperlichen Strafe .....	130
3.3.3.7 - Verteidigung der Poesie .....	131
3.3.4. – Zusammenfassung und Schluss .....	132
3.4 - Battista Guarino – <i>De ordine docendi et studendi</i> .....	134
3.4.1 - Battista Guarino .....	134
3.4.2 - <i>De ordine docendi et studendi</i> .....	135
3.4.3 - Der Einzelne in <i>De ordine</i> .....	135
3.4.5 – Zusammenfassung und Schluss .....	144
3.5 – Maffeo Vegio: <i>De educatione liberorum et eorum claris moribus</i> .....	145
3.5.1 - Maffeo Vegio.....	145
3.5.2 - <i>De educatione liberorum et eorum claris moribus</i> .....	146
3.5.3 - Eigene Erfahrung und Autorenbewusstsein .....	148
3.5.4 - Der Einzelne in <i>De educatione</i> .....	149
3.5.4.1 - Vegios Menschenbild.....	149
3.5.4.2. - Gewöhnung und Abhärtung.....	152
3.5.4.3 – Selbstbeherrschung und <i>verecundia</i> .....	153
3.5.4.4 - Menschlichkeit im sozialen Umgang.....	155
3.5.4.5 - Suche nach Ruhm.....	157
3.5.4.6 - Berücksichtigung der Naturanlage.....	160
3.5.4.7 - Pflege der Innerlichkeit.....	163
3.5.4.8 – Weitere Aspekte von <i>De educatione</i> .....	164
3.5.5 - Zusammenfassung und Schluss.....	166
4- Der Einzelne in ausgewählten Erziehungsschriften des deutschen Humanismus ....	169
4.1 - Rudolf Agricola – <i>De formando studio</i> .....	169
4.1.1 - Rudolf Agricola .....	169
4.1.2 - <i>De formando studio</i> .....	170
4.1.3- Der Einzelne in <i>De formando studio</i> .....	172
4.1.3.1- Die Wahl des Studiums: <i>voluntas, necessitas, natura</i> .....	172
4.1.3.3 – Hervorhebung der Leistung des Einzelnen .....	176
4.1.4 - Zusammenfassung und Schluss.....	179
4.2 - Jakob Wimpfeling - <i>Adolescentia</i> .....	181
4.2.1 – Jacob Wimpfeling.....	181
4.2.2 - <i>Adolescentia</i> .....	184
4.2.3 - Der Einzelne in <i>Adolescentia</i> .....	185
4.2.3.1 - Wimpfelings Jugendverständnis .....	185

4.2.3.1 - Vergänglichkeit des Lebens .....	190
4.2.3.3. – Vorrang der Gesellschaft .....	190
4.1.3.4 - Selbstkenntnis .....	196
4.2.4 - Zusammenfassung und Schluss.....	197
4.3 – Erasmus von Rotterdam - <i>De ratione studii</i> .....	199
4.3.1 – Erasmus von Rotterdam .....	199
4.3.2 - <i>De ratione studii</i> .....	203
4.3.3 - Der Einzelne in <i>De ratione</i> .....	204
4.3.4 - Zusammenfassung und Schluss.....	209
4.4 – Erasmus von Rotterdam - <i>Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis</i> ...	211
4.4.1- <i>Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis</i> .....	211
4.4.2 - Der Einzelne in <i>De pueris</i> .....	212
4.4.2.1 – Vorrang der Gesellschaft .....	212
4.4.2.2 - Berücksichtigung der Naturanlage.....	214
4.4.2.3 – Erziehung als entscheidender Faktor in der menschlichen Existenz .....	216
4.4.2.4 - Methode und Sensibilität .....	217
4.4.2.5 – Körperliche Strafe, Ruhmgedanke und Nachahmung .....	219
4.4.2.6 – Erasmus’ Menschlichkeit und die moderne Menschlichkeit .....	220
4.4.3 – Zusammenfassung und Schluss .....	225
 Schluss .....	 227
 Literatur .....	 240
1. Quellen (humanistische Erziehungsschriften) .....	240
1.1 – Italienische humanistische Erziehungsschriften .....	240
1.2 – Deutsche humanistische Erziehungsschriften .....	241
2. Weitere Literatur .....	241

## Einleitung

Die heutigen Konzepte von Renaissance und Humanismus wurden in ihren Grundlagen im 19. Jahrhundert etabliert.<sup>1</sup> Dabei wurden Renaissance und Humanismus eng mit dem modernen Phänomen des Individualismus in Verbindung gebracht. Da der Individualismus als ein wesentliches Merkmal der Moderne gilt, wurden Renaissance und Humanismus damals auch als Anfang der Moderne betrachtet. Diese Sicht wurde zwar schon zum Ende des 19. Jahrhunderts in Frage gestellt, die Diskussion aber, in welchem Verhältnis Renaissance und Humanismus zueinander stehen und in welchem Verhältnis diese beiden geschichtlichen Phänomene wiederum zum Individualismus stehen, besteht bis in die Gegenwart. In dieser Arbeit setzen wir uns mit einem Aspekt dieser Diskussion auseinander, nämlich dem Verhältnis zwischen Humanismus und Individualismus. Dieses Verhältnis in seinem ganzen Umfang zu untersuchen ist hier aber nicht möglich. Diese Frage wäre, selbst wenn man sich nur auf die Schriften der Humanisten beschränken würde und ihr Leben außer Acht ließe, für eine Analyse zu umfassend. So werden wir uns auf ein Gebiet beschränken, das für den Humanismus eine große Bedeutung hatte, nämlich das Erziehungsdenken. Dass die Sorge um die Erziehung des Menschen eine zentrale Rolle für den Humanismus spielte, ist eine unumstrittene Tatsache. Paul Oskar Kristeller, einer der wichtigsten Humanismusforscher der jüngsten Zeit, definierte den Humanismus zum Beispiel als eine Bildungsbewegung, deren gemeinsamer Nenner nicht in einer Anzahl fester Meinungen zu finden sei, sondern in einem kulturellen und pädagogischen Ideal.<sup>2</sup> Es ist auch nicht möglich sich in dieser Arbeit mit dem ganzen Spektrum von Erziehungsschriften zu beschäftigen, die unter der Inspiration des Humanismus produziert worden sind, weswegen wird uns auf einige beschränken werden, die zu den wichtigsten des italienischen und deutschen Humanismus bis zur Reformation zählen.

Auch wenn wir uns in dieser Arbeit in erster Linie mit dem Verhältnis zwischen Humanismus und Individualismus befassen, ist es nicht möglich, dieses zu verstehen, wenn die Diskussion

---

<sup>1</sup> Der Begriff Humanismus wird leider oft in einer sehr unpräzisen Form verwendet und kann auch eine zeitlose, allgemeine Hinwendung „zum Menschen“ oder „zur Antike“ bedeuten. In dieser Arbeit wird Humanismus im Sinne von Renaissance-Humanismus, der kulturellen Bewegung, die sich im Italien des 14. Jahrhunderts entfaltete und bis zum 16. Jahrhundert auf ganz Europa ausstrahlte, gebraucht.

<sup>2</sup> Vgl. Paul Oskar KRISTELLER, Das moralische Denken des Renaissance-Humanismus (1961), in: Ders., Humanismus und Renaissance II, Philosophie, Bildung und Kunst, 1980, S. 62.; Ders., Humanistische Gelehrsamkeit in der italienischen Renaissance (1960) in: Ders., Humanismus und Renaissance II, Philosophie, Bildung und Kunst, 1980, S. 25.

um die Renaissance nicht mit einbezogen wird. Deswegen präsentieren wir im ersten Teil des ersten Kapitels die Entwicklung, die in der Geschichtsschreibung zur Bildung der gegenwärtigen Konzepte von Renaissance und Humanismus geführt hat, und zeigen im zweiten Teil sowohl, wie diese zwei geschichtlichen Phänomene in Verbindung zum Individualismus gebracht wurden, als auch die wichtigsten Aspekte dieser bis in die Gegenwart dauernden Kontroverse.

Im zweiten Kapitel unternehmen wir eine kurze, aber notwendige Klärung der Terminologie, die für den modernen Individualismus konstitutiv ist und die von verschiedenen Autoren, wie wir im ersten Kapitel zeigen werden, gebraucht wird, um das Vorhandensein von Individualismus in Renaissance und Humanismus zu beschreiben. Es handelt sich um Begriffe wie Individuum/Individualität, Selbst, Subjekt/Subjektivität, Autonomie, kritische Einstellung, und um die modernen Konzepte von Spiel und menschlicher Würde. Die Klärung dieser Begriffe ist deswegen notwendig, weil sie oder die mit ihnen verbundenen gegenwärtigen Vorstellungen alle erst ab dem 18. Jahrhundert entstanden sind. Somit taucht der gerechtfertigte Verdacht auf, dass die Verwendung dieser Termini für Phänomene, die vor dem 18. Jahrhundert geschehen sind, eine Rückprojektierung von modernen Vorstellungen auf vormoderne Zeiten darstellen könnte. Die Bedeutung dieser modernen Begriffe wird uns also als Kriterium dienen, um die Frage zu klären, inwieweit es gerechtfertigt ist, von Individualismus in den pädagogischen Schriften des Humanismus zu reden. Zur Klärung dieser Frage werden wir einen Vergleich der pädagogischen Ausführungen der von uns untersuchten Humanisten mit modernen Vorstellungen anstellen.

Im dritten Kapitel werden wir diesen Vergleich anhand von fünf ausgewählten pädagogischen Schriften des italienischen Humanismus machen; es handelt sich dabei um *De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis*, von Pier Paolo Vergerio; *De studiis et litteris*, von Leonardo Bruni; *De liberorum educatione*, von Enea Silvio Piccolomini; *De ordine docendi et studendi*, von Battista Guarino und *De educatione liberorum et eorum claris moribus*, von Maffeo Vegio. Im vierten Kapitel werden wir vier pädagogische Traktate des deutschen Humanismus untersuchen, nämlich *De formando studio*, von Rudolf Agricola; *Adolescentia*, von Jakob Wimpfeling; *De ratione studii* und *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, von Erasmus von Rotterdam.<sup>3</sup> Vor der Analyse jeder Schrift präsentieren wir eine kurze Darstellung des Lebens des Autors, wie auch die wichtigsten Informationen zur Entstehung des Werkes und der von uns

---

<sup>3</sup> Dass diese Schriften als die bedeutendsten des italienischen und deutschen Humanismus gelten, wird weitgehend anerkannt. Vgl. dazu KRISTELLER, *Das moralische Denken*, S. 56; August BUCK, *Der italienische Humanismus*, in: *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd.1: 15.-17. Jahrhundert: Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, hg. von Notker HAMMERSTEIN, 1996, S. 19, 49ff.



verwendeten kritischen Editionen, Angaben die ohne Zweifel für das Verständnis des Inhalts der jeweiligen Werke von Bedeutung sind.

In dieser Arbeit beschränken wir uns also auf den hermeneutischen Teil der Geschichtswissenschaft und wir werden, wie schon oben erwähnt wurde, für diese Interpretation zwischen modernen und humanistischen Vorstellungen vergleichen. Wir betonen hier ausdrücklich, dass es nicht unsere Absicht ist, durch diesen Vergleich festzustellen, auf welcher Stufe einer vermeintlich progressiven Entwicklung bis hin zur Moderne die humanistischen Autoren stehen, sondern sie in ihren Gedanken besser zu verstehen. Wenn wir das durch einen Vergleich ihrer Aussagen mit modernen Vorstellungen machen, liegt dieser Verfahrensweise die aus der Kulturanthropologie inspirierte Überzeugung zugrunde, dass man eine andere Kultur nicht analysieren könne, ohne diese mit den eigenen Vorstellungen zu vergleichen, da man sich nicht auslösen und sich ohne weiteres in eine fremde oder vergangenen Kultur einfühlen könne.<sup>4</sup> Unsere Interpretation ist also stark von den Ansichten der in Deutschland als historische Kulturanthropologie bezeichneten Herangehensweise an geschichtliche Material beeinflusst.<sup>5</sup> Eine Hauptannahme dieser Art von hermeneutischer Methode ist die Überzeugung, dass das Gefühl der Andersartigkeit oder Fremdheit, die der Ethnologe im Kontakt mit einer fremden Kultur empfindet, auch den Historiker betreffen kann, sogar wenn dieser sich mit der Geschichte seiner eigenen Kultur befasst. Diese Überzeugung wurde trefflich durch den französischen Historiker Robert Darnton formulierte, der sagte: „Wir müssen uns beständig aus dem falschen Gefühl einer Vertrautheit mit der Vergangenheit aufrütteln und uns immer wieder unsere Dosis Kulturschock verpassen lassen.“<sup>6</sup> Dazu gehört zum Beispiel das Bewusstsein, dass Vertrautheit illusorisch sein kann, und dass vieles, was man als vertraut empfunden hat, sich bei näherer Betrachtung doch als fremd erweist. Unsere Schwierigkeit, sich diese ethnologische Einstellung anzueignen, liegt sehr wahrscheinlich in der Tatsache begründet, wie der Kulturwissenschaftler Ronald Kurt es geäußert hat, dass wir in einer unbewussten Weise das Leben nach bestimmten Denk-, Deutungs- und Handlungsmustern wahrnehmen und schließlich uns nicht einmal mehr im Traum vorstellen können, dass ein Mensch kein Individuum ist.<sup>7</sup> Wie wir sehen werden, liegt wahrscheinlich der große

---

<sup>4</sup> Vgl. Wolfgang REINHARD, Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie, 2004, S. 18; Gert DRESSEL, Historische Anthropologie, 1996, S. 44.

<sup>5</sup> Diese ist wiederum stark an der in Amerika „Cultural Anthropology“ (in England „Social Anthropology“) genannten Herangehensweise orientiert. Vgl. REINHARD, Lebensformen Europas, S. 15ff.

<sup>6</sup> Robert DARNTON, Das große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution, 1989, S. 12.

<sup>7</sup> Vgl. Ronald KURT, Hermeneutik. Eine sozialwissenschaftliche Einführung, 2004, S. 33.

Unterschied zwischen der humanistischen und der modernen Kultur gerade darin, dass die Humanisten den Menschen nicht als ein Individuum ansahen.

So werden wir die hier als Quelle verwendeten Texte unter diesem ethnologischen Blick untersuchen, ohne dass das einen bewertenden Charakter haben soll. Wir gehen nämlich in unserer Analyse von der Überzeugung aus, dass die Selbstbeschreibung des Menschen als Individuum auf eine geschichtlich zu begreifende Struktureigentümlichkeit im Prozess der Zivilisation verweist. Sie beschreibt also keine Wesenseigentümlichkeit des Menschen, die erst in der Moderne endlich entdeckt oder enthüllt worden ist, sondern ein historisch entstandenes Bild, das das Selbstverständnis des modernen Menschen ausdrückt.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Der Begriff „Prozess der Zivilisation“ wurde vom deutschen Soziologen Norbert Elias (1897-1990) geprägt. Vgl. Käte MEYER-DRAWE, Art. Individuum, in: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, hg. von Christoph WULF, 1997, S. 704; Nicolas ROSE, Assembling the modern self, in: Rewriting the self. Histories from the Renaissance to the present, hg. von Roy PORTER, 1997, S. 226.

# 1 - Renaissance, Humanismus und Individualismus

## 1.1 – Entstehung des Renaissance- und Humanismuskonzepts

Der Frager lächelte wieder, jetzt mit einiger Schadenfreude, und sagt: Eure Renaissance ist ein Proteus. Über alle Fragen, die sie berühren, seid ihr uneins: wann sie angefangen habe, wann sie endigte, ob die Antike ihre Ursache gewesen sei oder ob bloß eine Begleiterscheinung, ob man Renaissance von Humanismus trennen könne oder nicht.<sup>9</sup>

Dieses Zitat des niederländischen Kulturhistorikers Johan Huizinga beschreibt in einer trefflichen und geistreichen Art die Diskussion und Verwirrung in der Geschichtsschreibung um den Begriff „Renaissance“. Als so genanntes „Renaissanceproblem“ wurde diese Diskussion in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts sehr intensiv geführt. Im ersten Teil unserer Abhandlung werden wir uns auf einen Aspekt dieser Kontroverse konzentrieren, nämlich auf die Rolle des Altertums für die Renaissance. Die Frage in dieser Hinsicht lautet: Hat die Beschäftigung mit der antiken Kultur zur Renaissance geführt, oder ist die intensive Beschäftigung mit der Antike im Italien des 14. Jahrhunderts erst als Folge einer Renaissance des kulturellen Lebens entstanden? Für die Diskussion dieses Problems müssen wir aber am Anfang der Darstellung Distanz zum Begriff Renaissance finden, da er mit einem bestimmten Inhalt geladen ist, welcher für eine chronologische Darstellung des Sachverhalts, wie wir sie hier vornehmen, irreführend ist. So wird ab jetzt immer die Rede von „kultureller Erneuerung“ sein, eine Bezeichnung mit neutralerem Charakter, wenn es sich um die kulturellen Ereignisse in Italien des 14. bis 16. Jahrhunderts handelt.

Es gab schon im 14. und 15. Jahrhundert in Italien Gelehrte, die mit Verben wie *renasci* und *rinascere*, sowie *revivere*, *risuscitare* und *reflorescere* die Vorstellung zum Ausdruck gebracht haben, dass nach einer Zeit des Verfalls die Kunst und Literatur einer goldenen Zeit, der klassischen Antike, wieder belebt worden seien.<sup>10</sup> Diese Gelehrten, die Ende des

---

<sup>9</sup> Johan HUIZINGA, Das Problem der Renaissance (1920) [ND 1953], S. 6.

<sup>10</sup> Vgl. Joachim POESCHKE, Art. Renaissance, in: LexMA 7, 1995, Sp. 710; Wallace K. FERGUSON, The Renaissance in historical thought, 1948 [ND 2006], S. 65ff; Berthold L. ULLMANN, Renaissance – das Wort und

15. Jahrhunderts besonders aufgrund ihrer beruflichen Tätigkeit *humanista* genannt wurden, glaubten, dass in ihrer Zeit eine kulturelle Erneuerung stattfindet, und für sie war diese Erneuerung eine Folge der Beschäftigung mit der antiken Kultur. Besonders eindrucksvoll wurde diese Vorstellung durch die Anwendung der Metapher von Licht und Finsternis durch Francesco Petrarca (1304-1374), der glaubte, dass nach einer Zeit kultureller Finsternis das Licht der antiken Kultur wiederhergestellt worden sei.<sup>11</sup> Diese Perspektive, nach welcher die Wiedergeburt der antiken Kultur die Ursache der gesamten kulturellen Erneuerung im Italien des 14. Jahrhunderts sei, werden wir aus zweckanalytischen Gründen als „humanistische Anschauung“ bezeichnen.<sup>12</sup>

Im Zuge der Aufklärung entstand eine andere Sichtweise, nach der sich in der Geschichte Europas ab einem bestimmten Zeitpunkt (zwischen dem 12. bis zum 14. Jahrhundert) die Erneuerung oder Wiedergeburt des menschlichen Geistes oder der menschlichen Intelligenz ereignet habe, die Ursache dafür sei aber nicht die Beschäftigung mit der Antike, sondern politischer, wirtschaftlicher oder religiöser Natur. Erst durch diese neue Gesinnung sei eine Wiedergeburt der antiken Kultur ermöglicht worden, weil die Menschen erst dann wieder imstande gewesen seien, diese zu schätzen. Hier wird also der antiken Kultur zwar eine wichtige Rolle zugesprochen, sie wird aber nicht als Ursache der gesamten kulturellen Erneuerung angesehen. Weil diese Vorstellung erstmals deutlich durch den französischen Aufklärungsphilosophen Voltaire formuliert worden ist, werden wir sie „Voltaires Anschauung“ nennen.<sup>13</sup>

Obwohl, wie oben schon gesagt worden ist, Begriffe wie *revivere* schon seit dem 14. Jahrhundert benutzt wurden, um die kulturellen Ereignisse zu beschreiben, die in

der ihm zugrunde liegende Begriff (1952), in: Zu Begriff und Problem der Renaissance, hg. von August BUCK, 1969, S. 265ff. Zur Bedeutung des Wortes *humanista* im 15. Jahrhundert vgl. Paul Oskar KRISTELLER, Die humanistische Bewegung (1955), in: Ders., Humanismus und Renaissance I. Die antiken und mittelalterlichen Quellen, München 1980, S. 16f.

<sup>11</sup> Es handelte sich dabei um eine Betonungsverschiebung einer Metapher, die im Mittelalter schon gebraucht wurde. Damals wurde das Licht, das Christus in diese Welt brachte, der Finsternis gegenübergestellt, im welchem die Heiden lebten. Diese Idee wurde dann von den Humanisten säkularisiert, und die Antike, die bis dahin als das finstere Zeitalter galt, wurde zur Zeit des Lichtes; die der Antike folgende Ära wurde andererseits als eine Zeit der Dunkelheit angesehen. Vgl. Theodor E. MOMMSEN, Der Begriff des „finsternen Zeitalters“ bei Petrarca (1942), in: Zu Begriff und Problem der Renaissance, hg. von August BUCK, 1969, S. 154f; Paul GRENDLER, Art.: Renaissance – The Renaissance in historical thought, in: Encyclopedia of the Renaissance 5, 1999, S. 259.

<sup>12</sup> Die Bezeichnung „humanistische Anschauung“ haben wir entnommen: Karlheinz STIERLE, Renaissance – Die Entstehung eines Epochenbegriffs aus dem Geist des 19. Jahrhunderts, 1987, S. 454ff, besonders S. 461. Diese Sicht der Sache nannte Hans Baron „classicist Interpretation“, welche er aber auch den Humanisten zuschrieb. Vgl. Hans BARON, Burekhardt's 'Civilization of the Renaissance'. A Century after its publication, in: Renaissance News 13 (1960), S. 220. Johan Huizinga nannte diese Sicht, die in der Nachahmung der Antike „Alpha und Omega“ der Renaissance gesehen hat, etwas spöttisch „Schulmeinung“. Vgl. HUIZINGA, Das Problem der Renaissance, S. 19. Vgl. dazu auch Walter GOETZ, Renaissance und Antike, in: HZ 113 (1914), S. 237; Paul Oskar KRISTELLER, Die philosophische Auffassung des Menschen in der italienischen Renaissance (1947), in: Ders., Humanismus und Renaissance I. Die antiken und mittelalterlichen Quellen, 1980, S. 181; Paul GRENDLER, Renaissance, S. 259f.

<sup>13</sup> Siehe unten S. 15.

Verbindung mit einer intensiven Beschäftigung mit der antiken Kultur standen, war der italienische Maler Giorgio Vasari (1511-1574) der Erste, der die Idee der Wiedergeburt in seinem 1550 veröffentlichten Werk *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani* zum Prinzip einer geschichtlichen Darstellung machte. Vasari schrieb dieses Werk in Form einer lobenden Biographie der italienischen Künstler (Architekten, Bildhauer und Maler) des 13. bis 15. Jahrhunderts, in welcher er die *antica* Kunst lobte, die Kunst zwischen dem 4. bis 13. Jahrhundert verschmähte und die *rinascita* (Wiedergeburt) der Kunst am Ende des 13. Jahrhunderts mit den Florentinern Cimabue und Giotto würdigte. Im Jahr 1568 wurde eine zweite, umfassendere Version veröffentlicht, welche dann zum Standardwerk wurde. Obwohl Vasari mit seiner Darstellung entscheidend zur Etablierung der kunsthistorischen Idee einer Wiedergeburt des kulturellen Lebens in Italien beitrug, muss darauf hingewiesen werden, dass er mit *rinascita* nicht eine Epoche bezeichnen wollte, sondern einfach auf ein historisches Faktum hinwies, für das er die Metapher der Wiedergeburt benutzte.<sup>14</sup> Über die genaue Bedeutung des Begriffs *rinascita* bei ihm gibt es in der Forschung keine Einigkeit. Der deutsche Germanist und Literaturwissenschaftler Konrad Burdach (1859-1936) vertrat in einem 1910 in der Berliner Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vortrag mit dem Titel *Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation* die These, Vasari meinte mit *rinascita* nicht in erster Linie die Wiedergeburt der antiken Kunst, sondern die Wiedergeburt der Kunst als Nachahmung der Natur. Burdach verwies auf Vasaris Aussage, dass Giotto diese „Wiedergeburt“ erreicht hätte, indem er die Natur nachahmte, weswegen Giotto es verdient hätte „ein Schüler der Natur und nicht eines andern genannt zu werden“. Gegenüber dieser Aussage Vasaris betonte Burdach:

„Schüler der Natur und keines andern! Ohne Meister groß geworden, aus sich heraus! Kein Wort hier von der Entdeckung oder Wiederbelebung antiker Kunstwerke und dennoch Cimabue und Giotto Urheber der *rinascita*!“<sup>15</sup>

So gab es nach Burdach schon bei Vasari Zeichen für die Ansicht, dass nicht die Kultur der Antike, sondern ein anderer Faktor, hier nämlich die Wirkung der Natur auf die Seele eines Menschen, die Ursache der kulturellen Erneuerung in Europa wäre. Von der *rinascita des stilo antico* habe Vasari nur deswegen gesprochen, weil die Kunst der Antike auch Nachahmung der Natur gewesen sei. Der Unterschied besteht für Burdach in der Tatsache, dass die Ursache der

---

<sup>14</sup> Vgl. John H. M. SALMON, Art.: Renaissance - Interpretation of: Giorgio Vasari, in: Encyclopedia of the Renaissance 5, 1999, S. 287; HUIZINGA, Das Problem der Renaissance, S. 9f.

<sup>15</sup> Vgl. Konrad BURDACH, Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation, in: Ders., Reformation – Renaissance- Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst, 1918, S. 16f.

*rinascita* in der Hinwendung zur Natur und nicht in der Hinwendung zur Antike lag.<sup>16</sup> Dieser Interpretation Burdachs wurde aber nicht allseits zugestimmt. Wir nennen hier nur ein Beispiel: Der deutsche Historiker Walter Goetz äußerte in seinem 1907 veröffentlichten Aufsatz *Mittelalter und Renaissance*, einer der ersten Darstellungen über die Entstehung des Renaissancebegriffs, die Meinung, für Vasari wäre die *rinascita* „hervorgerufen durch die Beschäftigung mit dem Altertum“.<sup>17</sup> Burdach und Goetz, zwei bedeutende Stimmen in der Diskussion um den Renaissancebegriff zu Beginn des 20. Jahrhunderts, interpretierten also Giorgio Vasaris Verständnis von *rinascita* ganz unterschiedlich. Hier geht es nicht darum, zu beurteilen, wer die richtige Interpretation lieferte, sondern mit einem Beispiel zu veranschaulichen, dass die Kontroverse und Verwirrung über die Benutzung der Metapher der Wiedergeburt als Beschreibung der kulturellen Entwicklung in Europa schon auf dieses im 16. Jahrhundert produzierte Werk zurückgeführt werden kann. Vasari etablierte nicht nur den Begriff *rinascita*, sondern lieferte auch andere Kriterien, die weiterhin in Verbindung mit dem Verständnis dieser kulturellen Erneuerung bleiben sollten: die Nachahmung der Natur oder „Naturalismus“ als Maßstab für die Erneuerung der Kunst, die Verklärung der heidnischen klassischen Kultur und die damit einhergehende Beschuldigung der christlichen Religion für die Zerstörung der antiken Kunst.<sup>18</sup>

Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts herrschte in der europäischen Geschichtsschreibung kein großes Interesse an den kulturellen Phänomenen des 14. und 15. Jahrhunderts in Italien. In Deutschland galt damals das Hauptinteresse der Reformation und Gegenreformation. In Ländern wie England und Frankreich trugen die wachsende nationale Gesinnung, die wachsende Bedeutung der nationalen Sprachen, das wachsende Interesse an der naturwissenschaftlichen Forschung und die Entstehung der cartesianischen Methode dazu bei, dass die Erneuerung der klassischen Kultur an Attraktivität verlor.<sup>19</sup> Auch in Italien wurde die Idee der *rinascita* nicht weitergepflegt. Erst im 18. Jahrhundert wurde die Idee einer kulturellen Wiedergeburt weitertradiert durch die französische Rezeption des von Vasari geprägten Begriffs, übersetzt als *renaissance*.<sup>20</sup> Das Wort *renaissance* wurde in Frankreich aber nicht nur auf die Erneuerung der bildenden Kunst bezogen, sondern auch auf die Literatur, so dass im

---

<sup>16</sup> Vgl. BURDACH, Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation, S. 17.

<sup>17</sup> Vgl. Walter GOETZ, Mittelalter und Renaissance, in: HZ 98 (1907), S. 31. Nach Huizinga hieß bei Vasari Rückkehr zu der Natur und Rückkehr zur Antike beinahe dasselbe. Vgl. HUIZINGA, Das Problem der Renaissance, S. 10. August Buck vertrat eine ähnliche Ansicht, nämlich, dass Vasari damit eine doppelte Bedeutung im Blick hatte: *rinascita* würde für ihn sowohl Rückkehr zur Natur als auch Rückkehr zur Antike bedeuten. Vgl. August BUCK, Zu Begriff und Problem der Renaissance. Eine Einleitung, in: Zu Begriff und Problem der Renaissance, hg. von August BUCK, 1969, S. 10f.

<sup>18</sup> Vgl. SALMON, Giorgio Vasari, S. 287; STIERLE, Renaissance, S. 457.

<sup>19</sup> Vgl. FERGUSON, The Renaissance, S. 67f.

<sup>20</sup> Vgl. STIERLE, Renaissance, S. 458.

18. Jahrhundert die Bezeichnung *renaissance des beaux arts et des lettres*, bezogen auf die kulturellen Phänomene in Italien des 14. und 15. Jahrhunderts, gängig war. Diese neue Relevanz bekam die Wiedergeburt der antiken Kultur durch das Aufkommen des Klassizismus und Rationalismus, weil man nach dem deutschen Literaturwissenschaftler Hanns W. Eppelsheimer damals die Zeit der *renaissance des beaux arts et des lettres* als verwandt mit der eigenen Gegenwart empfand.<sup>21</sup>

In dieser Rezeption spielte das erstmals 1697 von Pierre Bayle (1647-1706) herausgegebene *Dictionnaire historique et critique*, welches als Leitfaden für die kommende Aufklärung galt, eine wichtige Rolle. In diesem Werk wurde die kulturelle Erneuerung in Italien im Kontext der Entstehung des Atheismus in Europa thematisiert und dargestellt als die Wiederaufblüfung der humanistischen Studien (les Humanitez y refleurirent) und als Wiedergeburt der Literatur (les Belles-Lettres commencèrent à renaître). Als Ursache wurde die Ankunft von griechischen Gelehrten nach dem Fall von Konstantinopel in Italien ab 1453 angegeben, welche die antike Kultur wieder belebt hätten.<sup>22</sup> Die italienischen Gelehrten und Künstler am Anfang des 15. Jahrhunderts spielten bei Bayle also keine Rolle, obwohl er, gemäß der „humanistischen Anschauung“, in der Wiedergeburt der antiken Kultur die Ursache der kulturellen Erneuerung in Italien sah. Diese Legende der Flucht der Gelehrten aus Byzanz als Ursache für die Wiedergeburt der antiken Kultur wurde schon im 19. Jahrhundert bestritten, wirkte aber bis ins 20. Jahrhundert hinein und hat sicher ihren Beitrag für die Verwirrung um das Verständnis dieses geschichtlichen Phänomens geleistet.<sup>23</sup> Wichtig ist es, noch auf ein zweites Element in Bayles Darstellung hinzuweisen: Diese Erneuerung des kulturellen Lebens sei nach Italien von Gelehrten getragen worden, die keinen Bezug zur Religion hätten, womit Bayle auch zur Assoziierung von Wiedergeburt des kulturellen Lebens mit Areligiosität beitrug.<sup>24</sup>

Im Zuge der Aufklärung wurden diese Erscheinungen in Italien auch intensiv mit der Metapher des Lichtes beschrieben. So sagte zum Beispiel der französische Gelehrte Jean-Baptiste le Rond

---

<sup>21</sup> Eppelsheimer äußerte deswegen die Meinung: „Die Entdeckung der Renaissance gehört dem Klassizismus und Rationalismus des 18. Jahrhunderts“. Vgl. Hanns W. EPPELSHEIMER, *Das Renaissance-Problem* (1933), in: *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, hg. von August BUCK, 1969, S. 100; vgl. dazu auch STIERLE, *Renaissance*, S. 457.

<sup>22</sup> „Mais ce n'est pas seulement aux Etudes de la Philosophie que l'on impute l'Irreligion, c'est aussi à celle des Belles-Lettres; car on prétend que l'Atheisme n'a commencé à se faire voir en France que sous le Règne de François I, & qu'il commença de paroître en Italie lors que les Humanitez y refleurirent.[...] Ce qu'il y a de certain c'est que la plupart des Beaux-Esprits, & des savans Humanistes, qui brillèrent in Italie, lors que les Belles-Lettres commencèrent à renaître après la prise de Constantinople, n'avoient guere de Religion.“ Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Bd. 4, 1740 (5. Aufl.), S. 315.

<sup>23</sup> Vgl. HUIZINGA, *Das Problem der Renaissance*, S. 18. BUCK, *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, S. 12. Über die Fortwirkung dieses Mythos vgl. FERGUSON, *The Renaissance*, S. 72.

<sup>24</sup> Siehe oben Anm. 22. Vgl. auch HUIZINGA, *Das Problem der Renaissance*, S. 12.

d'Alembert (1717-1783) in der Einleitung zur *Encyclopédie*, nach der Ankunft der Gelehrten aus Byzanz sei das Licht von allen Seiten wiedergeboren.<sup>25</sup>

Im 18. Jahrhundert entstand aber eine andere Interpretation der kulturellen Phänomene in Italien, die ebenfalls von einer kulturellen Wiedergeburt sprach, als Ursache dafür aber nicht den Einfluss der antiken Kultur, sondern das geistige Leben in Italien sah. Diese Ansicht wurde vom französischen Aufklärungsphilosophen Voltaire (eigentlich François Marie Arouet, 1694-1778) formuliert, weswegen wir sie „Voltaires Anschauung“ nennen, um sie von der „humanistischen Anschauung“ abzugrenzen. In seinem Werk *Essais sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) sprach Voltaire über die Ereignisse in Italien und bestritt nicht Bayles Äußerung, dass die Beschäftigung mit der Antike mit der Ankunft der Gelehrten aus Byzanz angefangen hätte. Er betonte aber, dass die *renaissance des beaux arts et lettres* erst durch die schöpferische Begabung der Toskaner ermöglicht wurde:

“On fut redevable de toutes ces belles nouveautés aux Toscans. Ils firent tout renaître par leur seul génie, avant que le peu de science qui était resté à Constantinople reflût en Italie avec la langue grecque, par les conquêtes des Ottomans.”<sup>26</sup>

Für Voltaire hat also der toskanische Genius den Nährboden geschaffen, auf dem das antike Erbe, welches die griechischen Gelehrten gebracht hätten, gedeihen konnte. Voltaire wies auch auf die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse als Voraussetzung der kulturellen Erneuerung hin, indem er den Reichtum und die Freiheit der italienischen Städte als Grundlagen für diese Entwicklung angab. Dennoch äußerte er sich nicht nur positiv über diese Wiedergeburt des kulturellen Lebens in Italien, da er auch der Meinung war, dass diese Erscheinung mit Immoralismus und Areligiosität verbunden waren.<sup>27</sup>

Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts wurden außer von Bayle und Voltaire keine bedeutenden Beiträge zum Verständnis der kulturellen Erneuerung im Italien des 15. und 16. Jahrhunderts geliefert.<sup>28</sup> Am Anfang des 19. Jahrhunderts stehen zwei geistige Traditionen, die großen Einfluss auf dieses Verständnis haben sollten: Romantik und Idealismus. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts wurde mit der Bezeichnung „Wiedergeburt der antiken Kultur“ etwas Positives verbunden, weil implizit zu der Idee der Wiedergeburt auch die Idee des Niedergangs von Literatur und Kunst im Mittelalter einherging. Mit dem Heraufkommen der Romantik und ihrer

---

<sup>25</sup> „L'Empire grec est détruit, sa ruine fait refluer en Europe le peu de connaissances qui restaient encore au monde: l'invention de l'imprimerie, la protection des Médicis et de François I<sup>er</sup> raniment les esprits, et la lumière renaît de toutes parts“ d'ALEMBERT, Discours Préliminaire de l'Encyclopédie (1751)/Einleitung zur Enzyklopädie von 1751, hg. von Erich KÖHLER, 1955, S. 114. Vgl. dazu auch BUCK, Zu Begriff und Problem der Renaissance, S. 12.

<sup>26</sup> VOLTAIRE, *Essais sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (1756), Tome I, hg. von René Pomeau, 1963, S. 766. Vgl. dazu auch BUCK, Zu Begriff und Problem der Renaissance S. 13. Vgl. BARON, Burckhardt's 'Civilization of the Renaissance', S. 210.

<sup>27</sup> Vgl. HUIZINGA, Das Problem der Renaissance, S. 12ff; FERGUSON, The Renaissance, S. 90ff.

<sup>28</sup> Vgl. HUIZINGA, Das Problem der Renaissance, S. 17; STIERLE, Renaissance, S. 461f.



Aufwertung des christlichen Mittelalters geriet am Anfang des 19. Jahrhunderts auch die Vorstellung der „Wiedergeburt“ der antiken Kultur in ein negatives Licht. Die mit der Romantik identifizierten Denker sprachen nicht mehr von einem „finsternen Mittelalter“ und vom „Licht der Wiedergeburt der Literatur und bildenden Kunst“, sondern von Christentum und Heidentum, Religiosität und Amoralität.<sup>29</sup> Als Beispiel erwähnen wir den deutschen Philosophen und Literaten Friedrich Schlegel (1772-1829), der zwar anerkannte, dass es im 15. und 16. Jahrhundert zur Vermehrung des Wissens durch die Wiederbelebung der antiken Kultur kam, andererseits aber bestritt, dass das eine regenerierende Kraft in der europäischen Geschichte bedeutet hätte.<sup>30</sup> Schlegel bezeichnete die kulturelle Erneuerung in Italien als eine „heidnisch-antiquarische Begeisterung“, welche die „alte christliche Ordnung“ begraben hätte, mitverantwortlich für die in den „nächstfolgenden Generationen“ eintretenden „Katastrophen“ wäre und deren Niederschlag in Machiavelli die „egoistische Klugheit“, „egoistische Habsucht und Herrschersucht“ gerechtfertigt hätte.<sup>31</sup> Zu dieser Zeit entstand in der romantischen Literatur eine Vorliebe dafür, die Italiener des 15. und 16. Jahrhunderts mit Immoralismus und Irreligiosität zu assoziieren. Sie wurden als ruchlose und starke Persönlichkeiten beschrieben, die jenseits von Gut und Böse nur ihrer Leidenschaft folgten. So wird, zum Beispiel, in dem 1787 erschienenen Werk des deutschen Schriftstellers Wilhelm Heinse (1746-1803) *Ardinghello und die glückseligen Inseln*, die im 16. Jahrhundert in Italien lebende Romanfigur Ardinghello von einem Drang nach Schönheit und einem durch keine Moral eingeengten Willen zur Macht gekennzeichnet. Auch der französische Schriftsteller Stendhal (eigentlich Henri Beyle, 1783-1842) schilderte die Italiener des 15. und 16. Jahrhunderts in einigen seiner Werke als Menschen, die sich ihren Leidenschaften hingaben, sich an keinerlei Konventionen gebunden fühlten und selbst vor Verbrechen nicht zurückschreckten. Von Menschen wie Julius II, Cesare Borgia, Lorenzo und Cosimo de Medici, schrieb Stendhal: „ce grand homme qui savait tout et pouvait tout“.<sup>32</sup>

Im deutschen Idealismus wurde die Wiedergeburt der antiken Kultur dagegen eher positiv beurteilt. Als Beispiel sei der deutsche Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) angeführt, der einen großen Einfluss auf das Verständnis der Renaissance ausübte. Hegel sah in

---

<sup>29</sup> Vgl. BUCK, Zu Begriff und Problem der Renaissance, S. 14; FERGUSON, The Renaissance, S. 126ff.

<sup>30</sup> Vgl. Friedrich SCHLEGEL, Geschichte der alten und neuen Literatur (1815), in: Ders., Kritische Ausgabe, Bd. 6, 1961, S. 253.

<sup>31</sup> Vgl. Friedrich SCHLEGEL, Philosophie der Geschichte, in achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828 (1829), in: Ders., Kritische Ausgabe, Bd. 9, 1971, S. 334f, besonders 342-344. Vgl. auch BUCK, Zu Begriff und Problem der Renaissance, S. 14.

<sup>32</sup> Zitiert nach FERGUSON, The Renaissance, S. 130. Vgl. dazu auch August BUCK, Die Auseinandersetzung mit Jacob Burckhardts Renaissancebegriff (1987), in: Ders., Studien zu Renaissance und Humanismus. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1981-1990, 1991, S. 50.

der Wiederbelebung der antiken Kultur eine Reaktion gegen die Jenseitsausrichtung des Mittelalters und die Wiederbehauptung des Selbstbewusstseins des Menschen, seiner moralischen und intellektuellen Autonomie. Diese Wiederbelebung war für ihn eine notwendige Phase auf dem Weg des Menschen zur Freiheit. Allerdings war Hegel der Meinung, dass die so entstandene Freiheit nicht bestehen könnte, da sie sich nicht mit moralischen Prinzipien vereinbaren ließe. Die vollkommene Art von Freiheit sei erst durch die Reformation erfüllt worden.<sup>33</sup>

Durch diese Darstellung konnten wir zeigen, dass viele Merkmale, die das heutige Verständnis von Renaissance bestimmen, schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit den kulturellen Erscheinungen im Italien des 14. und 15. Jahrhunderts verbunden wurden, nämlich Naturalismus, Immoralismus, Areligiosität, Autonomie, Freiheit, wissenschaftlicher Aufschwung, Kunst- und Literatuerneuerung und Wiedergeburt der antiken Kultur. Wir weisen aber darauf hin, dass man bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts mit Begriffen wie *renaissance* oder „Wiedergeburt“ ein historisches Faktum oder höchstens eine Kunststilperiode und nicht ein gesamt-kulturelles Zeitalter bezeichnet hat.<sup>34</sup> So war damals auch nirgends die Rede von „Renaissance-Menschen“. Die Vorstellung von Renaissance als einem Zeitalter sollte sich erst etablieren, nachdem Historiker sich mit diesen Phänomenen auseinandersetzen würden, also erst ab der Mitte des 19. Jahrhunderts. Die wissenschaftliche Geschichtsschreibung nahm zwar schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts einen Aufschwung, unter den damaligen Historikern galt das Interesse aber vornehmlich der Politik, weswegen man sich im Bezug auf die kulturellen Erscheinungen im Italien des 14. und 15. Jahrhunderts auf das Urteil der Spezialisten in Literatur- und Kunstgeschichte stützte.<sup>35</sup> Der französische Historiker Jules Michelet (1798-1874) war derjenige, der das Konzept der „Renaissance“ als geschichtliche Epoche zum ersten Mal formulierte. Michelet schrieb eine Geschichte Frankreichs in 16 Bänden (1837-1867), dessen 7. Band 1855 unter dem Titel *Renaissance et réforme: Histoire de France au seizième siècle* erschien. Unter dem Einfluss der hegelianischen Interpretation des Mittelalters machte er eine kritische Beurteilung der feudalistischen Gesellschaft und der katholischen Kirche, welche die Menschheit von ihren Wurzeln in der Natur entfremdet und die menschliche Freiheit

---

<sup>33</sup> Vgl. Georg W. F. HEGEL, Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III (1836), in: Ders., Werke, Bd. 20, 1986 (auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe), S. 11; Delio CANTIMORI, Zur Geschichte des Begriffes „Renaissance“ (1932), in: Zu Begriff und Problem der Renaissance, hg. von August BUCK, 1969, S. 46f; FERGUSON, *The Renaissance*, S. 172f.

<sup>34</sup> Der französische Kunsthistoriker Jean-Baptiste Seroux d'Agincourt (1730-1814) veröffentlichte zwischen 1810-1823 eine umfangreiche Kunstgeschichte, in welcher er die Kunst der Zeit zwischen Mittelalter und dem 18. Jahrhundert „Renaissance“ nannte. Vgl. Paul Grendler, Art.: Renaissance - The Renaissance in historical Thought, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 5, 1999, S. 261.

<sup>35</sup> Vgl. FERGUSON, *The Renaissance*, S. 163f.

zerstört hätte.<sup>36</sup> Dem Mittelalter folgte, nach Michelet, ein neues Zeitalter, die „Renaissance“, ein Zeitalter, in welchem die Freiheit wiederhergestellt worden sei und der Mensch sich seines wahren natürlichen Verhältnisses zur Welt bewusst worden sei. Diese Idee drückte Michelet mit einer Formulierung aus, die in der Geschichtsschreibung zentral für das Verständnis der Renaissance bleiben würde: sie sei das Zeitalter, in welchem die „Entdeckung des Menschen und der Welt“ geschah. Dennoch verband Michelet den Begriff „Renaissance“ nicht mit Italien. Für ihn war sie ein europäisches Phänomen, das im 16. Jahrhundert begann und in Frankreich ein deutlicheres Profil bekam. Das 14. und 15. Jahrhundert in Italien beurteilte er negativ, als eine Zeit, in welcher die Städte ihre Freiheit verloren hätten und das gesellschaftliche Leben von Tyrannen und dem Geiz der Bankiers bestimmt wurde. Die Wiedergeburt des Altertums war für ihn auch Teil der „Renaissance“, habe sie aber nicht verursacht.<sup>37</sup>

Bevor wir die weitere Entwicklung des Renaissancekonzepts verfolgen, ist es notwendig auf die auch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stattgefundenene Entstehung des heutigen Verständnisses von Humanismus hinzuweisen. Der Begriff „Humanismus“ wurde zum ersten Mal vom bayrischen Pädagogen Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848) am Anfang des 19. Jahrhunderts verwendet, aber nicht im heutigen Sinne. In seinem 1808 erschienenen Werk *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit* bezeichnete Niethammer als „Humanismus“ eine ältere pädagogische Richtung, die im Gegensatz zu einer neuen, aus der Aufklärung entstandenen und stark auf das berufliche Leben und gesellschaftliche Tüchtigkeit ausgerichteten Pädagogik stand. So bedeutete bei ihm „Humanismus“ ein Erziehungskonzept, welches durch die „Humaniora“ die Herausbildung der höheren Natur des Menschen und der Gesamtpersönlichkeit anstrebte. Der Begriff „Humaniora“ entstand als eine weitere Entwicklung des Begriffes *studia humanitatis*, welchen die Humanisten am Anfang des 15. Jahrhunderts benutzten, um das an Cicero angelehnte und von ihnen vertretene Erziehungsprogramm zu benennen. So bezeichnete „Humanismus“ am Anfang des 19. Jahrhunderts eine in die Defensive gedrängte Bildungstendenz, welche das Programm der Humanisten fortsetzen wollte.<sup>38</sup> Der deutsche Historiker Karl Hagen (1810-1868), der eigentlich an dem Verhältnis der mittelalterlichen Religion zur Reformation interessiert war, übernahm in seinem zwischen 1841-1843 erschienenen Werk *Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter* den Begriff Humanismus und verwendete ihn

---

<sup>36</sup> Vgl. FERGUSON, *The Renaissance*, S. 175.

<sup>37</sup> Vgl. FERGUSON, *The Renaissance*, S. 176.

<sup>38</sup> Vgl. Walter RÜEGG, *Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus*, 1946, S. 2f.

als erster zur Bezeichnung der Wiederbelebung des Altertums als einer Bewegung.<sup>39</sup> Hagen definierte die Antike als die Zeit in welcher der Mensch gemäß der Natur lebte, weil man damals sein Leben nicht nach einem Prinzip oder nach einem höheren Gesetz, sondern nach natürlichen Motiven, Gefühlen und Empfindungen „oder nach einem unmittelbaren Drange seines ganzen Wesens, seiner Individualität“ gestaltet habe.<sup>40</sup> Dennoch sei das Individuum im Altertum dem Staat untergeordnet und ginge in ihm auf.<sup>41</sup> Im Mittelalter habe der Mensch gegen die Natur gelebt, das Individuum sei aber nicht mehr dem Staat, sondern der Kirche untergeordnet. In der Neuzeit habe man dann die Versöhnung versucht, indem man dem Individuum seine Freiheit gegen die Gewalt des Staates und der Kirche zu garantieren versucht habe, ohne aber eine Anarchie zu beabsichtigen. So beschrieb Hagen eine Entwicklung, in welcher die Kirche, die bestimmende Macht im Mittelalter, ihre Macht verloren habe und das Bürgertum, welches von einer „heiteren Ansicht von Welt und Leben gekennzeichnet“ gewesen sei, an Einfluss gewonnen habe.<sup>42</sup> Aus dem Bürgertum seien zwei Bewegungen entstanden, die, zusammen mit der mystischen Bewegung des Mittelalters, das „mittelalterliche System“ zum Niedergang gebracht hätten: zum einen, die „satyrisch volksmäßige“ Bewegung, die sich auch nach der Natur gerichtet habe;<sup>43</sup> und zum anderen, als notwendige Folge der Hervorhebung des „natürlichen Elements“ in Italien, das „neue erwachte Studium der claischen Literatur“. Hagen bezeichnete fortan in seiner Darstellung dieses „Studium der claischen Literatur“, welches mit Dante, Petrarca und Boccaccio angefangen habe, als „humanistisches Studium“ oder „Humanismus“.<sup>44</sup> Mit der „volksmäßigen“ Richtung habe der Humanismus das Hervorheben des natürlichen Elements und die praktische Richtung und Lebensweisheit, mit der mystischen Bewegung des Mittelalters „die Erkenntnis seiner Selbst“, welcher als Hauptgrundsatz von Männern wie Sokrates, Plato, Cicero und Seneca gegolten habe, gemeinsam gehabt. Der Humanismus habe sich von der „volksmäßigen“ Richtung unterschieden, indem er deren Rohheit durch Eleganz und Urbanität ersetzt habe. Von der mystischen Richtung wiederum habe er sich durch das Vorherrschen des Verstandes und des heiteren lebenslustigen Sinnes, der manchmal dem sinnlichen Element zu viel Raum gegeben und auch zum religiösen Indifferentismus geführt habe, unterschieden.<sup>45</sup>

---

<sup>39</sup> Vgl. Karl BRANDI, Das Werden der Renaissance, 1908, S. 15.

<sup>40</sup> Vgl. Karl HAGEN, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, Bd. 1, 1868 [ND 1966], S. 3.

<sup>41</sup> Vgl. HAGEN, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse, S. 4.

<sup>42</sup> Vgl. HAGEN, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse, S. 33.

<sup>43</sup> Vgl. HAGEN, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse, S. 18.

<sup>44</sup> Vgl. HAGEN, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse, S. 36f.

<sup>45</sup> Vgl. HAGEN, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse, S. 39.

Mit Karl Hagen und seiner Definition von Humanismus sollte also die „Wiedergeburt der Antike“ einen Begriff bekommen, der es ermöglichte, dieses Phänomen nicht nur als ein Ereignis zu beschreiben, sondern als eine Bewegung zu verstehen. Hagens Darstellung ist auch deswegen wichtig, weil er einige Merkmale hervorhob, die in der Forschung weiterhin lange mit dem Humanismus verbunden bleiben würden: 1. dass es sich um eine eng mit dem Aufstieg der städtischen Gesellschaft verbundene kulturelle Bewegung handle. 2. dass der Humanismus, im Gegensatz zum jenseitigen Asketismus des Mittelalters, von einer naturalistischen Tendenz gekennzeichnet sei. 3. dass er gegen das Christentum ausgerichtet sei.<sup>46</sup>

In der Mitte des 19. Jahrhunderts gab es also schon sowohl das Konzept von Humanismus, als eine in Italien entstandene Gelehrtenbewegung, die sich mit der literarischen Kultur der Antike beschäftigte, als auch das Konzept von einem Zeitalter namens „Renaissance“, welches mit neuen Wertvorstellungen das Mittelalter beendet habe. Die Konzepte von Humanismus und Renaissance waren aber noch nicht miteinander verbunden. Diese Verbindung und die entscheidende Prägung dieser beiden Phänomene wurden erst Ende der 1860er durch zwei fast gleichzeitig und unabhängig voneinander erschienene Werke hergestellt: *Die Wiederbelebung des classischen Althertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 1859, des deutschen Historikers Georg Voigt (1827-1891) und *Die Cultur der Renaissance in Italien*, 1860, des Schweizer Historikers Jacob Burckhardt (1818-1897). Wegen ihrer Bedeutung für das heutige Verständnis von Renaissance und Humanismus werden wir diese Werke hier ausführlicher darstellen.<sup>47</sup> Aufgrund seines chronologischen Vorrangs werden wir zuerst Voigts Werk erörtern.

### 1.1.1 - Georg Voigt: *Die Wiederbelebung des classischen Althertums*

Das von Karl Hagen etablierte Verständnis von Humanismus als die geistige Bewegung, die in Verbindung mit der Wiedergeburt der Antike steht, wurde von Voigt übernommen, der sich dennoch als erster zum Ziel setzte, diese Bewegung zu beschreiben und mit einem ausführlichen Inhalt zu erfüllen.<sup>48</sup> Im Vorwort zur ersten Ausgabe von *Die Wiederbelebung des*

---

<sup>46</sup> Vgl. RÜEGG, Cicero und der Humanismus, S. 4; FERGUSON, The Renaissance, S. 157-159.

<sup>47</sup> Die hier erörterten Werke von Burckhardt und Voigt werden in den Geisteswissenschaften als der Beginn der modernen Renaissance- und Humanismusforschung angesehen. Vgl. August BUCK, Der Beginn der modernen Renaissanceforschung im 19. Jahrhundert: Georg Voigt und Jacob Burckhardt, 1989, S. 23. Zur Bedeutung dieser beiden Autoren vgl. auch Angelo MAZZOCCO, Angelo MAZZOCCO, Introduction, in: Interpretations of Renaissance Humanism, hg. von Angelo MAZZOCCO, 2006, S. 3; Paul GRENDLER, Georg Voigt: Historian of Humanism, in: Humanism and Creativity in the Renaissance. Essays in Honor of Ronald G. Witt, hg. von Christopher CELENZA, 2006, S. 325; Werner KAEGI, Jacob Burckhardt. Eine Biographie, Bd. 3, 1956, S. 675ff; BUCK, Die Auseinandersetzung, S. 52f.

<sup>48</sup> Voigt stand wahrscheinlich in direktem Kontakt zu Karl Hagen. Dieser war ein Schüler seines Vaters, des Historikers Johannes Voigt. Vgl. Mario TODTE, Georg Voigt (1827-1891). Pionier der historischen Humanismusforschung, 2004, S. 99.

*classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus* verglich Voigt den Humanismus mit den Entdeckungsfahrten am Ende des 15. Jahrhunderts; beide seien Phänomene, die ein „analoges Wesen“ hätten, weil beide die Wiederherstellung der Wissenschaften bedeuteten. Voigt benutzte zwar en passant die Bezeichnung „Periode des Rinascimento“, er machte aber nicht deutlich, was er darunter verstand.<sup>49</sup> Alles deutet darauf hin, dass er bei „Periode des Rinascimento“ nicht an ein mit eigentümlichen Merkmalen geprägtes Zeitalter dachte (wie Michelet mit Renaissance), sondern einfach an die Periode, in welcher die Wiedergeburt der Antike geschah.<sup>50</sup> In der Einleitung beschrieb er dann die geschichtlichen Umstände, die es ermöglichten, dass die Kultur der Antike wiederbelebt werden konnte. Er fing mit der Bemerkung an, dass sich die chaotischen politischen Verhältnisse in Italien im 14. Jahrhundert nachteilig auf eine kulturelle Wiederbelebung der Antike hätten auswirken müssen.<sup>51</sup> Dass sie trotz dieser ungünstigen Situation wieder erweckt werden konnte, schrieb Voigt drei Hauptgründen zu: 1. Der Tatsache, dass die Antike in Italien in vielen Monumenten und Werken, in den römischen Rechtsbüchern und in der Sprache weiter „schlummere“, so dass sie nie richtig erloschen sei.<sup>52</sup> 2. Dem Macht- und Einflussverlust der Kirche, als der Institution, die für Voigt im Mittelalter das Gedeihen der klassischen Kultur hemmte.<sup>53</sup> 3. Der aus diesem Autoritätsverlust der Kirche entstandenen Freiheit und kritischen Einstellung des Einzelnen. Nach Voigt konnte die Kirche den „individuellen Menschen“ nicht dulden und erst nachdem sie als Institution geschwächt worden war, habe die „individuelle Kraft“ einen Spielraum bekommen, in welchem sie den „kritischen Verstand und Geschmack“ entwickeln konnte.<sup>54</sup>

---

<sup>49</sup> Er beklagte sich, dass die Italiener keine ernstzunehmende Darstellung der „Periode des Rinascimento“, die ihnen vorzugsweise angehöre, geliefert hätten. Vgl. Georg VOIGT, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 1859, S. IVf.

<sup>50</sup> So wie er mit seiner Bezeichnung „das erste Jahrhundert des Humanismus“ das Jahrhundert meinte, in welchem der Humanismus entstanden ist. In dieser Hinsicht sind die Darstellungen von August Buck und Paul Grendler über die „Wiederbelebung“ etwas irreführend. Buck behauptete, „Die italienische Renaissance, für Voigt zeitgeschichtlicher Hintergrund für den Humanismus, wird von Burckhardt in der Summe ihrer Phänomene erfasst.“ BUCK, *Der Beginn der modernen Renaissanceforschung*, S. 33. Grendler behauptete, „for Voigt the revival of the antiquity is the Renaissance“. GRENDLER, *Georg Voigt*, S. 320. Das Problem bei solchen Aussagen ist, dass sie zur Idee führen, dass Voigt die Renaissance schon als geschichtliche Epoche sah. Obwohl Voigt die kulturgeschichtliche Entwicklung in Italien beschrieb, die die Wiederbelebung der antiken Kultur ermöglichte, bezeichnete er aber zu keinem Moment diese Zeit mit dem Begriff „Renaissance“ in seiner heutigen und von Burckhardt erst kurz danach (siehe unten S. 23ff) etablierten Bedeutung. Streng genommen ist für Voigt die Wiedergeburt der antiken Kultur eine kulturelle Erneuerung im Abendland, aber nicht die „Renaissance“ wie man sie heute versteht.

<sup>51</sup> Vgl. VOIGT, *Die Wiederbelebung*, 1859, S. 2f.

<sup>52</sup> Sie seien im „Winterschlaf“ gewesen und es seien „glimmende Funken“ geblieben, die irgendwann wieder zur Flamme werden würden. Vgl. VOIGT, *Die Wiederbelebung*, 1859, S. 4.

<sup>53</sup> Vgl. VOIGT, *Die Wiederbelebung*, 1859, S. 6f.

<sup>54</sup> „Die herrschende Kirche duldete den individuellen Menschen nicht. [...] Die Kraft, die solchen Bestreben entgegentritt, ist die Kritik: in ihr setzt sich der Einzelne, auf den ihn eigenthümlichen Geist vertrauend, der zwingenden Autorität gegenüber“. VOIGT, *Die Wiederbelebung*, 1859, S. 8f.

Durch diese Freiheit konnte die antike Kultur aus dem Winterschlaf erweckt werden, weil man sie jetzt, anders als in der von Mönchen im Mittelalter betriebenen Beschäftigung mit der Antike, als ein „Ganzes“ sah. Obwohl Dante schon ein Mensch mit einer ausgezeichneten Bildung gewesen sei und sich mit der Antike beschäftigt habe, habe er noch nicht über diese Freiheit verfügt und „seine Phantasie“ sei noch durch die strengen Zügel der scholastischen Logik gehalten: „ein freies Tummeln gönnt er seinem Genius niemals“.<sup>55</sup> Erst bei Petrarca sollte diese Freiheit zu einer ganz neuen Lebenseinstellung führen. Im Mittelalter habe noch ein „korporativistisches Bewusstsein“, entstanden nach dem Chaos der Völkerwanderung, als die „Menschheit in Gruppen, Ordnungen, Systeme neu kristallisiert wurde“, geherrscht. Petrarca dagegen sei vom Bewusstsein seiner Individualität gekennzeichnet gewesen.<sup>56</sup>

„Wer ist nun der gewaltige Mensch, der diesen Bann der Corporation durchbricht, der seiner Mitwelt nichts zu danken scheint, der im Umgange mit längst Verstorbenen und mit sich selbst alles geworden ist, der sein Ich zum Spiegel der Welt zu erheben und für seine Individualität das Staunen der Mitwelt und den Ruhm der Nachwelt zu fordern wagt? Wir nehmen keinen Anstand, Petrarca in diesem Sinne den Propheten der neuen Zeit, den Ahnherrn der Modernen Welt zu nennen. Die Individualität und ihr Recht treten in ihm zum ersten Male kühn und frei mit dem Anspruch auf hohe Bedeutung hervor.“<sup>57</sup>

Für Voigt liegt also Petrarcas Verdienst auf der einen Seite in der Förderung der „antiken Wissenschaften“, und auf der anderen Seite in der Pflege seines „Selbst“. In der Ergründung seines Selbst hätte Petrarca sogar die eigenen innerlichen Widersprüche anerkannt, versucht sie zu einer Einheit zu bringen, weswegen er nach Voigt „den modernen Individual-Menschen ankündigt“.<sup>58</sup> Wenn Voigt aber Petrarca, den „Begründer des Humanismus“ hoch lobte, beurteilte er die ihm folgenden Humanisten sehr negativ. Sie hätten sich zwar von Petrarca inspirieren lassen, und ihre Beschäftigung mit der antiken Kultur sei auch vom Bewusstsein der Individualität geprägt, die Pflege des Selbst sei bei ihnen aber entartet worden und sei meistens nur noch als Suche nach Ruhm und Selbstgefälligkeit erscheinen. Während bei Petrarca diese Suche nach Ruhm noch mit inneren Konflikten verbunden gewesen sei (und deswegen auch gebremst werden konnte), blieben seine Nachfolger von diesem für die Humanisten typischen Merkmal beherrscht. Das „erkenne dich selbst“, für Petrarca der „Inbegriff einer neuen und tiefen Weisheit, wurde bei ihnen wieder zur geringen Phrase“.<sup>59</sup> Das Verhältnis mit der Antike sei dann gekennzeichnet von einer Nachahmung, die keinen Einfluss auf das Leben mehr

---

<sup>55</sup> Vgl. VOIGT, Die Wiederbelebung, 1859, S. 9.

<sup>56</sup> Bei Dante sei die Individualität auch vorhanden gewesen, blieb aber verborgen und konnte sich wegen seiner „methodischen und disciplinirten Anschauung“ nicht entfalten. Vgl. VOIGT, Die Wiederbelebung, 1859, S. 80f.

<sup>57</sup> VOIGT, Die Wiederbelebung, 1859, S. 81.

<sup>58</sup> Vgl. VOIGT, Die Wiederbelebung, 1859, S. 82.

<sup>59</sup> Vgl. VOIGT, Die Wiederbelebung, 1859, S. 403.

gehabt habe.<sup>60</sup> Während Petrarca noch nach Tugend strebte, seien bei seinen Nachfolgern die Frivolität und Irreligiosität gewachsen.<sup>61</sup>

Anders als Karl Hagen sah Voigt den großen Kontrast zwischen dem Mittelalter und der humanistischen Bewegung nicht in deren Verhältnis zur Natur, sondern in der Pflege der Individualität. In der Hinwendung zur klassischen Antike hätten Humanisten wie Petrarca Orientierung für dieses neue Lebensgefühl gesucht. Diese Ansicht wurde noch deutlicher in der dritten, 1893 erschienen Auflage von *Die Wiederbelebung des classischen Althertums*. Dort erwähnte Voigt Gelehrte wie Albertino Mussato, Ferreto von Vicenza und Giovanni da Cermenate, die sich vor Petrarca zwar schon intensiv den Studien der antiken Kultur gewidmet hätten, aber noch nicht vom „neuen Geist“ beherrscht waren, der sich nicht nur in der Schriftstellerei, sondern auch in der Persönlichkeit zeigen würde.<sup>62</sup>

### 1.1.2 - Jacob Burckhardt: *Die Cultur der Renaissance in Italien*

Kurz nach der Veröffentlichung von *Die Wiederbelebung des classischen Althertums* erschien Jacob Burckhardts *Die Cultur der Renaissance in Italien* (1860). Burckhardt behandelte auch die Wiedererweckung des Altertums in seinem Werk, diese war aber für ihn nur ein Teil einer umfassenderen kulturellen Entwicklung, die er in Anlehnung an Michelet als Epoche sah und mit dem Begriff Renaissance bezeichnete. Burckhardt interpretierte aber die Renaissance zeitlich, geographisch und inhaltlich anders als Michelet. In ihren Grundlagen werden Burckhardts Thesen heute immer noch weitgehend anerkannt.<sup>63</sup>

Wie Michelet sah Burckhardt die Renaissance als das Zeitalter an, welches das Mittelalter beendete. Für ihn aber begann die Renaissance im Italien des 14. Jahrhunderts und nicht im Frankreich des 16. Jahrhunderts. Von Michelet übernahm er auch die Idee, dass es in der Renaissance die „Entdeckung des Menschen und der Welt“ gegeben hätte, erfüllte diese These

---

<sup>60</sup> Vgl. VOIGT, *Die Wiederbelebung*, 1859, S. 406f.

<sup>61</sup> Vgl. VOIGT, *Die Wiederbelebung*, 1859, S. 459f, 468ff.

<sup>62</sup> Über Mussato schrieb Voigt: „Bleibt er somit als Autodidakt eine merkwürdige Erscheinung, so ist er doch zur Ausbildung einer schriftstellerischen Individualität nicht gelangt“. Vgl. Georg VOIGT, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, Bd. 1, 1893 [ND 1960], S. 18. Zu Albertino Mussato, Ferreto von Vicenza und Giovanni da Cermenate schrieb Voigt: „Wie bei jenen beiden ist nur die eine oder andere Seite des Humanismus in ihm angedeutet. Den wahren Humanisten durchdringt aber sowohl in der Persönlichkeit wie in der Schriftstellerei der neue Geist“. S. 19. In Bezug auf die schon im Mittelalter stattfindende Beschäftigung mit der Antike schrieb Voigt: „Nicht eine Summe antiquarischer Kenntnisse gibt den Ausschlag, sondern die Lebensanschauung, die Hingebung an die alte Welt, das sehnsüchtige Streben, sie wieder in die Gegenwart zu führen und mit aller Kraft des Geistes zu umfassen“. S. 6.

<sup>63</sup> Für die Bedeutung von *Die Cultur der Renaissance in Italien* sprechen auch die vielen Auflagen, die diese Schrift erhalten hat. Die zweite Edition erschien zwar erst 1869, die dritte 1877 und die vierte 1885. Dann folgten weitere 1897, 1899, 1901, 1904, 1908, 1913, 1919. Die dritte und die folgenden wurden von Ludwig Geiger herausgegeben, der sie aber auch erweitert hat und das Originalwerk so fast untergehen ließ. Walter Goetz hat in der dreizehnten Auflage die erste Version wiederhergestellt. Wir benutzen hier die von Goetz herausgegebene Edition (18. Auflage). Vgl. HUIZINGA, *Das Problem der Renaissance*, S. 21; FERGUSON, *The Renaissance*, S. 188.



aber mit einem überzeugenden Inhalt und präzisierte sie, indem er die Renaissance als Zeitalter der Entstehung des Individualismus bezeichnete.<sup>64</sup>

*Die Cultur der Renaissance in Italien* (ab jetzt nur Kultur der Renaissance), welche Burckhardt selbst einen „Versuch“ nannte, wurde in sechs Abschnitte aufgeteilt. Im ersten Abschnitt „Der Staat als Kunstwerk“ beschrieb er die politischen Verhältnisse in den italienischen Städten ab dem 12. Jahrhundert, gekennzeichnet vom Zerfall des Einflusses der großen mittelalterlichen Mächte (Kaisertum und Papsttum) und vom Machtkampf zwischen Bürgern, Tyrannen und Condottieren. Daraus sei eine von Traditionen und überlieferter Autorität losgebundene, objektive und nüchterne Betrachtung des Staates als „bewusste Schöpfung, als Kunstwerk“ entstanden.<sup>65</sup>

Im zweiten Abschnitt mit dem Titel „Entwicklung des Individuums“, beschrieb er, wie aus diesem politischen Gebilde ein neue soziale Einstellung entstanden sei, nach welcher der Einzelne ein individuelles und bewusstes Verhalten dem Staat und dem Leben gegenüber, mit persönlicher Zielsetzung und freier Lebensbestimmung entwickelt habe.<sup>66</sup> Burckhardts Beschreibung der „Entdeckung des Individuums“ ist klassisch geworden und wird immer wieder zitiert, wenn es um die Darstellung des Individualismus der Renaissance geht:

„Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewusstseins – nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst – wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kinderbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurch gesehen erschien Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannt sich nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgend einer Form des Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine objektive Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das Subjektive; der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches.“<sup>67</sup>

Nach Burckhardt mussten die Tyrannen ihre Macht ohne die Stütze von Traditionen und ohne jegliche Legitimation ausüben, was Menschen mit starker Persönlichkeit gefördert habe, da sie „auf sich selbst gestellt“ gewesen seien. Auf der anderen Seite habe es in den von diesen Tyrannen beherrschten Städten viele Menschen gegeben, die aus den politischen Angelegenheiten ausgeschlossen waren und sich deswegen in das private Leben zurückziehen mussten, wobei sie ihre Persönlichkeit ohne Rücksicht auf Normen und Traditionen entwickeln konnten. Diese Muße sei aber nur durch den vorhandenen Reichtum, ein gutes Bildungsniveau

---

<sup>64</sup> Huizinga war der Meinung, hätte Burckhardt Michelets Parole der „Entdeckung des Menschen und der Welt“ nicht aufgefangen, „wäre sie vielleicht als ein Ruf in der Nacht verklungen“. Vgl. HUIZINGA, *Das Problem der Renaissance*, S. 20.

<sup>65</sup> Vgl. Jacob BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* (1860), 1947 (18. Aufl., durchgesehen von Walter Goetz), S. 4.

<sup>66</sup> „In der Beschaffenheit dieser Staaten, Republiken wie Tyranneien, liegt nun zwar nicht der einzige, aber der mächtigste Grund der frühzeitigen Ausbildung des Italieners zum modernen Menschen.“ BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance*, S. 123.

<sup>67</sup> BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance*, S. 123.

und den geringen Einfluss der Kirche in diesen Städten möglich gewesen.<sup>68</sup> In den Städten, in welchen das republikanische System weiter bestand, hätten die Abwechslung in der Macht und der Streit zwischen den Parteien ebenfalls zu dieser individualistischen Tendenz geführt.<sup>69</sup> Burckhardt behauptete, daraus sei ein neues Bildungsideal entstanden, ausgedrückt durch die Vorstellung des *uomo universale*, des allseitig gebildeten Menschen, der in allen Gebieten des Wissens und der Kunst hohe Leistungen bringen konnte, wie es bei Dante und Leon Battista Alberti der Fall wäre.<sup>70</sup> Dieser neuen Entwicklung des Individuums entspreche auch eine neue Art von Geltung nach außen, nämlich der moderne Ruhm. Diese individuelle Suche nach Ruhm sei möglich gewesen, weil in Italien eine „allgemeine Gesellschaft“ entstanden sei, in welcher, anders als in der mittelalterlichen Ständegesellschaft, der Ruhm eines Menschen nicht nur innerhalb seines Standes relevant war.<sup>71</sup>

Im dritten Abschnitt, „Die Wiedererweckung des Altertums“, behandelte er die Rolle der Erneuerung der klassischen Kultur in der Renaissance. Burckhardt relativierte die Bedeutung der Wiedererweckung des Altertums und kritisierte als Einseitigkeit, dass man diese Zeit mit dem Begriff „Renaissance“ bezeichnete.<sup>72</sup> Er erkannte zwar an, dass die „Wiedergeburt“ diese Epoche gefärbt und mitbestimmt habe, bestand aber darauf zu betonen, dass sie nicht ihre Ursache war: nur in Verbindung mit dem „italienischen Volksgeist“ hätte die Wiedergeburt der Antike die abendländische Welt bezwungen.<sup>73</sup> Die Wiedergeburt konnte so erst im 14. Jahrhundert stattfinden, weil es erst damals aus der Entwicklung der italienischen Städte heraus zur Formation einer „allgemeinen Gesellschaft“ kam. Damit meinte er eine Gesellschaft ohne ständische Schranken, welche „Muße und Mittel übrig“ gehabt, sich „bildungsbedürftig“ gefühlt und sich schon losgemacht habe von der „Phantasiewelt des Mittelalters“. Da die Menschen aus dieser neuen Gesellschaft nicht durch „bloße Empirie zur Erkenntnis der

---

<sup>68</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 125.

<sup>69</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 126.

<sup>70</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 128ff.

<sup>71</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance S. 132ff.

<sup>72</sup> „Auf diesem Punkt unserer kulturgeschichtlichen Uebersicht angelangt, müssen wir des Altertums gedenken, dessen „Wiedergeburt“ in einseitiger Weise zum Gesamtnamen des Zeitraums überhaupt geworden ist“. Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 161. Hans Baron behauptete, Burckhardt hätte keinen anderen Namen vorgeschlagen, weil der Begriff „Renaissance“ schon gängig gewesen sei. Vgl. BARON, Burckhardt's 'Civilization of the Renaissance', S. 209. Riccardo Fubini weist darauf hin, Burckhardt habe selbst gesagt, er hätte keinen besseren Namen gefunden. Vgl. Riccardo FUBINI, Humanism and Scholasticism, in: Interpretation of Renaissance Humanism, hg. von Angelo MAZZOCCO, 2006, S. 128. Vgl. dazu auch Maurizio GHELARDI, Die Kultur der Renaissance, in: Die Renaissance und ihr Bild in der Geschichte. Die Renaissance als erste Aufklärung III, hg. von Rudolph ENNO, 1998, S. 153.

<sup>73</sup> „Die bisher geschilderten Zustände würden die Nation erschüttert und gereift haben auch ohne das Altertum, und auch von den nachher aufzuzählenden neuen geistigen Richtungen wäre wohl das meiste ohne dasselbe denkbar. [...] Darauf aber müssen wir beharren, als auf einem Hauptsatz dieses Buches, dass nicht sie allein [die Wiedergeburt], sondern ihr enges Bündnis mit dem neben ihr vorhandenen italienischen Volksgeist die abendländische Welt bezwungen hat.“ BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 161.

physischen und geistigen Welt durchdringen“ konnten, mussten sie die Kultur der Antike als eine Art Führerin für das neue Lebensgefühl in Anspruch nehmen.<sup>74</sup> Wie Voigt übernahm auch Burckhardt den Begriff Humanismus, um diese Bewegung zu bezeichnen, und obwohl seine Darstellung in der Beurteilung der Humanisten viele Ähnlichkeiten mit Voigts Gedanken aufwies, hatte Burckhardt nach eigener Aussage Voigts „Wiederbelebung“ erst zur Hand gehabt, nachdem sein Werk schon im Druck war.<sup>75</sup> Burckhardt erkannte, dass die „Humanisten“ es geschafft hätten, das Altertum zum Hauptinhalt der Renaissance zu machen.<sup>76</sup> Er neigte aber zu einer kritischen Beurteilung des Humanismus, da durch die Beschäftigung mit dem Altertum, das was er als „italienischen Volksgeist“ bezeichnete, mit der Zeit an Einfluss verloren habe. Er wies darauf hin, dass es eine andere kulturelle Entwicklung in Italien hätte geben können und erinnerte an Stimmen, die schon damals der Ansicht waren, der Humanismus habe durch zu starke Orientierung am Altertum die in Italien wachsende Freiheit gebremst.<sup>77</sup> Burckhardt äußerte sich nicht deutlich gegenüber solcher Anklage, seine Kritik gegenüber dem Humanismus kann aber in seiner Beurteilung Dantes gesehen werden. Obwohl dieser als erster „das Altertum in den Vordergrund des Kulturlebens“ gebracht habe, sei er ein „Genie“ gewesen, bei dem der „hocheigentümliche nationale Eindruck“ der italienischen Kultur hätte weiter gepflegt werden können. Mit Petrarca und Boccaccio wäre das Nationale aber unterdrückt und der Sieg des Altertums in die Wege geleitet worden.<sup>78</sup> Burckhardt nannte zwar ein paar Beispiele von Humanisten, deren Wirkung der Moralität und dem Wohl des Staates förderlich waren, die meisten beschrieb er aber als von der Suche nach Ruhm bewegte Individualisten. Dieser Ruhm wäre ihnen besonders von der Aristokratie der Städte, von den Fürsten und Päpsten gewährleistet worden, weil die Menschen im 15. Jahrhundert ein Bedürfnis nach der Kultur des Altertums gehabt hätten.<sup>79</sup> Der Humanist hätte dazu mit dem Gewaltherrscher gemeinsam, dass beide auf keine traditionelle Legitimität bauen konnten und auf ihre Persönlichkeit und Talent angewiesen wären. Humanist und Gewaltherrscher hätten sich deswegen gegenseitig unterstützt: der illegitime Fürst den Philologen (Humanist) finanziell, und der Humanist den Fürsten durch sein literarisches Können.<sup>80</sup> Während der Renaissance seien die Humanisten für praktische Aufgaben wie etwa das Verfassen von Briefen und von öffentlichen und feierlichen Reden unentbehrlich geworden, aber ihre übrige

---

<sup>74</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 165.

<sup>75</sup> Diese Information haben wir entnommen: FERGUSON, The Renaissance, S. 190. Ferguson gibt als Quelle dazu die erste Ausgabe von *Die Kultur der Renaissance* an, S. 564, zu welcher wir aber keinen Zugang haben konnten.

<sup>76</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 185f.

<sup>77</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 186f.

<sup>78</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 187f.

<sup>79</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 189f, 198ff, 249.

<sup>80</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 201f.

Produktion sei mehr oder weniger nur eine „Reproduktion des Altertums“ gewesen.<sup>81</sup> Obwohl die Humanisten mit ihrem „Kultus des Altertums“ die Bildung und Erziehung schon ab dem 14. Jahrhundert bestimmt und oft auch das Staatswesen geleitet hätten, fielen sie im 16. Jahrhundert wegen „ihres böartigen Hochmutes und ihrer schändlichen Ausschweifungen und Unglaubens“ in Misskredit.<sup>82</sup> Auch wenn es Ausnahmen gegeben habe, seien die meisten Humanisten von Mangel an Sittlichkeit und Religiosität geprägt, was auch dem Einfluss des Altertums zu verdanken sei. Sie wären „heimatlos“, ohne Bindungen und auf der Suche nach immer „Neuem“, durch eine „entfesselte Subjektivität“ oder durch einen „entwickelten Individualismus“ charakterisiert.<sup>83</sup> Das Gegenbild zum Humanisten fand Burckhard in einem Bettelmönch, Fra Urbano Valeriano von Belluno, „ein glücklicher Gelehrter“, der einfach und unabhängig lebte und im hohen Alter von 84 Jahren starb. Demgegenüber beschrieb Burckhardt die Humanisten so:

„Was unterschied ihn von den Humanisten? Diese haben mehr freien Willen, mehr losgebundene Subjektivität als sie mit Glück verwerten können; der Bettelmönch dagegen, im Kloster seit seinen Knabenjahren, hatte nie nach eigenem Belieben auch nur Speise oder Schlaf genossen und empfand deshalb den Zwang nicht mehr als Zwang“.<sup>84</sup>

Auch im vierten Abschnitt „Die Entdeckung der Welt und des Menschen“, in welchem es um die Entfaltung der Naturwissenschaften und um die Wahrnehmung der natürlichen Welt und des Menschen geht, ist Burckhardts Urteil zur Rolle des Humanismus sehr kritisch. Er betonte wieder, dass die Hinwendung zur Natur nicht von der Beschäftigung mit der Antike verursacht worden sei und erst möglich wurde, nachdem die „Hülle des Wahns durchgerissen, die Knechtschaft unter den Traditionen und den Büchern, die Scheu vor der Natur überwunden“ worden sei, was als ein Werk des „italienischen Genius“ zu sehen sei.<sup>85</sup> Das Altertum leistete zwar seinen Beitrag, indem man bei den Alten viele Informationen bekam und geschult wurde, so dass man nicht immer unterscheiden konnte, „wie viel dem Studium der Alten, wie viel dem eigentümlichen Genius der Italiener auf die Rechnung zu schreiben“ sei.<sup>86</sup> Aber der Humanismus hätte durch seine Vorliebe für das Altertum die besten Kräfte an sich gezogen, dadurch die empirische Naturkunde beeinträchtigt und letzten Endes die „Entdeckung des Menschen und der Welt“ doch nicht so begünstigt.<sup>87</sup> Burckhardt schrieb das in der Renaissance begonnene Interesse für den Menschen (seine Innerlichkeit oder Psyche und sein Äußeres oder

---

<sup>81</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 210ff.

<sup>82</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 248f.

<sup>83</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 250ff.

<sup>84</sup> BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 255.

<sup>85</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 267.

<sup>86</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 266.

<sup>87</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 269.

körperliche Schönheit) dem „italienischen Geist“ zu. Das Altertum hätte zwar einen Beitrag geleistet, als eine Zeit, in welcher dieses Interesse ebenfalls vorhanden gewesen sei, und man dieses in einer sehr präzisen und eleganten Art registriert hätte. Aber überwältigt von den Werken der antiken Autoren, habe man die Welt und den Menschen in ihren Büchern gesucht oder sie mit ihren Sprachen und Mitteln beschrieben, und nicht mehr direkt auf die Natur und den Menschen geschaut.<sup>88</sup> Burckhardts Bild von Petrarca kann als Beispiel genannt werden für diese von ihm diskutierte Spannung zwischen Moderne und Antike während der Renaissance: Petrarca sei auf der einen Seite „einer der frühesten völlig modernen Menschen“ und als solcher habe er einen Sinn für die Natur gehabt, wie er es in vielen Landschaftsbeschreibungen und durch die berühmt gewordene Beschreibung seiner Besteigung des Mont Ventoux deutlich gemacht habe.<sup>89</sup> Auf der anderen Seite, was die Beschreibung des Landlebens durch die Poesie angeht, habe der humanistische Beitrag von Petrarca dem Sinn für die Realität eher geschadet, sein klassizistischer Einfluss habe eher zu einer „falschen konventionellen Bukolik oder Eklogendichtung, einer Nachahmung Virgils“ geführt.<sup>90</sup>

Im sechsten Kapitel mit dem Titel „Sitte und Religion“ beschrieb Burckhardt, wie sich der unbegrenzte Individualismus zu einem hohen Grad an Amoralität steigerte und wie eine neue Einstellung gegenüber der Religion entstand: Toleranz gegen Andersgläubige, Skepsis oder Indifferenz gegenüber der traditionellen Religion und eine subjektivere Religiosität, die nicht mehr bereit gewesen sei die objektive Lehre der Kirche anzunehmen, ihr gegenüber aber letzten Endes auch ziemlich indifferent gewesen sei.<sup>91</sup>

Zusammenfassend kann gesagt werden, für Burckhardt war die Renaissance aus dem politischen Gebilde in Italien und dem daraus resultierenden „italienischen Volksgeist“ entstanden. Die Wiedergeburt der antiken Kultur spielte dabei eine wichtige Rolle, indem sie diese Zeit „gefärbt und bildungsmäßig“ stark bestimmt habe, sie habe aber diese kulturelle Erneuerung nicht verursacht. Mit Burckhardt hat sich also dasjenige Renaissanceverständnis durchgesetzt, welches wir „Voltaire's Anschauung“ genannt haben, mit dem Unterschied, dass diese kulturelle Erneuerung nicht nur als ein historisches Faktum, sondern in Anlehnung an Michelet als ein Zeitalter, gekennzeichnet von der „Entdeckung des Menschen und der Welt“, angesehen wurde. Anders aber als Michelet, setzte Burckhardt dieses Zeitalter in Italien

---

<sup>88</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 284ff.

<sup>89</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 277ff.

<sup>90</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 326. Auch in seiner Poetisierung der Geschichte des Altertums in lateinischen Hexametern, wie zum Beispiel in seinem Werk *Africa* hätte Petrarca einen „Irrpfad“ beschritten, welchem dann andere unglücklicherweise gefolgt seien, was wenig Platz für eine selbständige, erzählende Dichtung gelassen hätte. Vgl. S. 355.

<sup>91</sup> Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 465ff.

zwischen dem 14. und 16. Jahrhundert an. Dazu fügte Burckhardt dem Renaissancebild ein Merkmal bei, welches für ihn eigentlich hauptsächlich prägend für dieses Zeitalter war und das es vom Mittelalter besonders unterschied, den Individualismus. Was den Humanismus betrifft, traf er eher ein negatives Urteil, eine Tatsache die von manchen Autoren dadurch erklärt wird, dass Burckhardt sich mehr an den Lebensbeschreibungen als an den Schriften der Humanisten orientierte hätte.<sup>92</sup> So wurden die Humanisten als ein neuer sozialer Stand präsentiert, ohne traditionelle gesellschaftliche Bindung, die auf der einen Seite als typische Kinder der Renaissance, von einem „entfesselten Individualismus“ gekennzeichnet seien, auf der anderen Seite, aber zu einer Nachahmung der antiken Kultur geneigt hätten und deswegen die modernen freiheitlichen Tendenzen, die dem „italienischen Volksgeist“ eigentümlich gewesen seien, in gewisser Weise in den Hintergrund gestellt hätten.

## 1. 2 - Renaissance, Humanismus und Individualismus

### 1.2.1 – Individualismus bei Voigt und Burckhardt

Es wurden schon einige Vergleiche zwischen diesen beiden Werken, die am Anfang der modernen Renaissance- und Humanismusinterpretation stehen, gemacht.<sup>93</sup> Wir stellen auch hier einen Vergleich auf, beschränken uns aber auf die Elemente, die für unsere Analyse relevant sind. Voigt und Burckhardt ging es darum, eine für das Abendland wichtige kulturelle Erneuerung zu beschreiben. Voigt konzentrierte sich auf einen Aspekt dieser Erneuerung, nämlich die Wiederbelebung des Altertums. Obwohl bei ihm die Wiedergeburt der antiken Kultur eine wichtigere Rolle für diese kulturelle Erneuerung in Italien spielte als bei Burckhardt, kann Voigt aber nicht in die „humanistische Anschauung“ eingeordnet werden, da für ihn die Kultur des Altertums diese Erneuerung nicht alleine verursacht hat. Sie habe dafür einer anderen Entwicklung bedurft, die Voigt als die Befreiung des Einzelnen aus der geistigen Kontrolle der Kirche und aus den Bahnen des „korporativistischen Bewusstseins“ des Mittelalters charakterisierte. Erst dadurch sei für ihn das Bewusstsein der Individualität entstanden, das es ermöglichte, das Altertum als ein Ganzes zu sehen und zu schätzen. Wie es zu diesem Machtverlust der Kirche kam erklärte Voigt nicht. Er war aber der Meinung, dass die von ihm als chaotisch bezeichneten politischen Verhältnisse in Italien ab dem 12. Jahrhundert

---

<sup>92</sup> Burckhardt war stark beeinflusst gewesen von der vom italienischen Buchhändler Vespasiano da Bisticci (1421-1498) verfassten Biographiesammlung *Vite di uomini illustri del secolo XV*. In diesem Werk werden die Taten, Errungenschaften und persönlichen Einstellungen berühmter Menschen des 15. Jahrhunderts dargestellt. Es ist auch von einem kritischen Charakter gegenüber den damaligen gesellschaftlichen Zuständen gekennzeichnet. Vgl. Charles TRINKAUS, Art. Individualism, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 3, 1999, S. 259f.

<sup>93</sup> Vgl. GRENDLER, Georg Voigt, S. 319; BUCK, Der Beginn der modernen Renaissanceforschung, passim.

sich eher negativ auf die Wiederaufnahme der Antike ausgewirkt hätten. Für Burckhardt entstand die kulturelle Erneuerung in Italien, die für ihn in der Formierung des „italienischen Volksgeistes“ und in der Entwicklung des Individuums bestand, gerade aufgrund dieser politischen Verhältnisse. Durch das Bündnis dieser Erneuerung mit der Wiedergeburt der antiken Kultur entstand für Burckhardt ein neues Zeitalter, nämlich die Renaissance. Wichtig für unsere Analyse ist die Tatsache, dass für beide Autoren eine neue Lebenseinstellung eine zentrale Rolle in der kulturellen Erneuerung in Italien spielte. Voigt beschrieb sie als Freiheit des individuellen Lebens oder als Bewusstsein der Individualität. Burckhardt bezeichnete sie als „Entwicklung des Individuums“ oder als „Individualismus“. Die Ähnlichkeit liegt auf der Hand. Nichtsdestoweniger koinzidieren beide auch in der Beurteilung der Humanisten als Menschen, die von Immoralismus und Areligiosität geprägt waren, eine Vorstellung die das Bild von Humanismus bis Anfang des 20. Jahrhunderts bestimmen sollte.<sup>94</sup> Es sei aber auf zwei bedeutende Unterschiede zwischen Voigt und Burckhardt hingewiesen. Einer betrifft das Verständnis des Humanismus: bei Voigt wurde er als die Beschäftigung mit der antiken Kultur aufgrund der Entstehung des Bewusstseins der Individualität verstanden. Bei Burckhardt war dieses Bewusstsein der Individualität nicht so deutlich konstitutiv für die Entstehung des Humanismus. Er verband die Wiedererweckung des Altertums mit dem Individualismus, indem er die Humanisten als Menschen mit einer individualistischen Lebenseinstellung darstellte. Der zweite Unterschied verweist auf die geschichtstheoretische Relevanz von Burckhardt. Voigt gebrauchte nicht den Terminus Individualismus, der für Burckhardt als eine Art Sammelbegriff für die Beschreibung der wichtigsten Merkmale der kulturellen Erneuerung in Italien galt. Wir wollen damit nicht nur auf eine philologisch-stilistische Tatsache aufmerksam machen, sondern auch darauf, dass Burckhardt mit dem Begriff Individualismus einen neuen Maßstab für die Beurteilung der kulturellen Erneuerung in Italien einführte, welcher das Bild der Renaissance für die nächste Generationen bestimmen würde.

### **1.2.2 – Burckhardt und der Individualismus der Renaissance**

Wie wir in der Schilderung der Entstehung der heutigen Konzepte von Renaissance und Humanismus schon gesehen haben, wurden sowohl die kulturelle Erneuerung in Italien als auch das Leben der Italiener im 15. und 16. Jahrhundert schon lange vor Burckhardt und Voigt mit Vorstellungen von Immoralität, Irreligiosität, Freiheit und Naturalismus verbunden, aber kein Autor vor Burckhardt hatte dafür den Begriff Individualismus gebraucht. Die vor Burckhardt gebrauchten Begriffe oder Vorstellungen deuten auf einen theologischen, philosophischen oder

---

<sup>94</sup> Vgl. Wallace K. FERGUSON, The interpretation of Italian Humanism: the contribution of Hans Baron, in: Journal of History of Ideas 19 (1958), S. 15f.

ästhetischen Beurteilungsmaßstab hin.<sup>95</sup> Durch die Benutzung der Vorstellung von „Individualismus“ führte Burckhardt einen neuen Maßstab für das Verständnis der geschichtlichen Phänomene des 14. bis 16. Jahrhunderts in Italien ein, nämlich das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft, also einen kulturell-soziologischen Maßstab. Die Bedeutsamkeit des Wortes Individualismus liegt vor allem in seiner Absicht, Erscheinungen der modernen Gesellschaft zu charakterisieren. Mit dessen Benutzung setzte Burckhardt die Renaissance an den Anfang der Moderne.<sup>96</sup> Der Begriff Individualismus entstand infolge gesellschaftlicher Analysen mit soziologischem Charakter zu Beginn des 19. Jahrhunderts, und zwar in Frankreich, als *individualisme*, im Kontext der sozialen Veränderung nach der Französischen Revolution. Er wurde Ende der 1820er zum ersten Mal von den Saint-Simonisten als Kritik gegen die Zerstückelung der sozialen Verhältnisse verwendet, welche ihrer Meinung nach, schon mit der Reformation angefangen habe, aber durch die Philosophie der Aufklärung und durch die Französische Revolution vollzogen worden sei.<sup>97</sup> Die Saint-Simonisten sahen auf der einen Seite im Individualismus die Quelle der Betonung der individuellen Interessen und Rechte, was sie nicht unbedingt negativ beurteilten, beklagten aber auf der anderen Seite die Anarchie und wirtschaftliche Ausbeutung, die daraus entstanden sei.<sup>98</sup> Der französische Intellektuelle Alexis de Tocqueville (1805-1859) verwendete später in seinem 1840 erschienenen Werk *Démocratie en Amérique* den Begriff Individualismus in einem anderen

---

<sup>95</sup> Einige Darstellungen über die Entwicklung des Renaissancebegriffs sind in dieser Hinsicht irreführend. So sagt zum Beispiel Wallace Ferguson über Voltaire: „He was one of the first to observe the fantastic contrasts, the brilliant culture combined with moral confusion, the rampant and often criminal individualism, that were to become the distinguishing characteristics of the Italian Renaissance in nineteenth century historiography.“ Vgl. FERGUSON, *The Renaissance*, S. 92f. Voltaire selbst sprach aber nicht von Individualismus, sondern von Aberglauben, Atheismus, Mordanschlag als Merkmalen der italienischen Gesellschaft des 14. und 15. Jahrhunderts. August Buck behauptete, dass Friedrich Schlegel sich gegen den Individualismus der Renaissance geäußert hätte (Vgl. BUCK, *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, S. 14), bei Schlegel taucht aber weder der Begriff Individualismus noch der der Renaissance auf. Delio Cantimori behauptete, Hegel habe sich gegen den „abstrakten Individualismus“ der Renaissance ausgesprochen (Vgl. CANTIMORI, *Zur Geschichte des Begriffes „Renaissance“*, S. 46-50), in den von ihm angegebenen Stellen von Hegel taucht aber weder der Begriff Individualismus noch der der Renaissance auf, sondern Subjektivität, Individualität, „das einzelne Selbstbewusstsein“, *Fürsichsein*. Das Irreführende in diesen Darstellungen liegt in der Tatsache, dass der Eindruck erweckt wird, Autoren wie Voltaire, Schlegel und Hegel hätten schon vor Burckhardt die Vorstellung von Individualismus als Beurteilungsfaktor für die kulturelle Erneuerung im Italien des 14. und 15. Jahrhunderts verwendet.

<sup>96</sup> Über Burckhardts geschichtstheoretische Bedeutung in dieser Hinsicht und seine Anwendung einer kultursoziologischen Methode gegen die in der Geschichtswissenschaft damals noch herrschende politische Orientierung vgl. Wolfgang HARDTWIG, *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt*. Jacob Burckhardt in seiner Zeit, 1974, S. 165ff, besonders 174-177. Dort behauptete Hardtwig, Burckhardt hat „Gesellschaft als den vorgängigen Raum aller menschlichen Existenz durchaus ins Auge gefasst“. S. 177.

<sup>97</sup> Saint-Simonisten sind Anhänger des Saint-Simonismus, einer als Frühsozialismus bekannten ideologischen Bewegung, die sich auf den französischen Intellektuellen Henri de Saint-Simon (1760-1825) berief. Saint-Simon gilt als Vorvater der wissenschaftlichen Soziologie, die von seinem Schüler Auguste Comte begründet wurde. Vgl. Hermann KORTE, *Einführung in die Geschichte der Soziologie*, 1993, S. 28f.

<sup>98</sup> Vgl. Richard KOEBNER, *Zur Begriffsbildung der Kulturgeschichte*, in: *HZ* 149 (1934), S. 260-262; Steven LUKES, *Individualism*, 1973, S. 3ff.



Sinn, und zwar: als eine von ihm auch negativ beurteilte Gesinnung, die das Privatleben zu einer eigenständigen Lebensordnung neben dem öffentlichen Leben macht, indem der Einzelne sich dem privaten Leben widmet und sich aus dem öffentlichen Leben zurückzieht.<sup>99</sup> So gab es Mitte des 19. Jahrhunderts in Frankreich zwei negative Bedeutungen für den Begriff „Individualismus“: Zum einen bezeichnete er die Entfesselung des Einzelwillens und die aggressive Selbstbehauptung des Einzelnen, der sein persönliches Glück und persönliches Recht wenn nötig im Konflikt mit der ihn umgebenden Gesellschaft sucht. Zum anderen bezeichnete er eine Lebenseinstellung, nach der der Einzelne sich „auf sich selbst stellte“, nicht aber in der Hinsicht, dass er sich in der Gesellschaft durchsetzen, sondern sich von ihr absondern wollte um unbelastet von der Verantwortung gegenüber der Allgemeinheit die Privat-Existenz auszubauen.<sup>100</sup> In Deutschland spielte der Begriff „Individualismus“ bis Mitte des 19. Jahrhunderts keine Rolle. Man war aber mit Begriffen wie „individuell“ und „Individualität“ schon sehr vertraut, wie deren Verwendung bei Voigt zeigt, die aber anders als das französische Wort *individualisme* eine positive Konnotation hatten. Der Begriff „Individualität“, besonders in seiner Prägung durch den deutschen Gelehrten Wilhelm von Humboldt (1767-1835), wurde als eine Reaktion gegen die als abstrakt und uniformiert empfundenen Standards der Aufklärung benutzt. Er drückte die positive Bewertung der Einzigartigkeit und das Recht auf harmonische Selbstentwicklung des Einzelnen aus, als ein Zeichen von Humanität und kultureller Entwicklung.<sup>101</sup> Nach Meinung des deutschen Historikers Richard Koebner (1885-1958) vollzog Burckhardt in seiner Analyse der Renaissance als Kulturepoche eine Synthese zwischen den zwei in Frankreich entwickelten Bedeutungen des Wortes Individualismus und dem in der deutschen Romantik gängigen Begriff der Individualität.<sup>102</sup> Bei Burckhardt bekam Individualismus den Status eines Sammelbegriffs, der verschiedene Erscheinungen des modernen Lebens einschloss: die Durchsetzung des Einzelnen gegen die Traditionen und Normen der Gesellschaft, die Pflege des privaten Lebens und die Pflege der Individualität. Für unsere Analyse müssen wir die Tatsache hervorheben, dass Burckhardt nicht nur das heutige Verständnis von Renaissance etabliert hat, sondern auch mit der Anwendung des Begriffs Individualismus einen neuen, kultur-soziologischen Beurteilungsmaßstab zur Analyse der kulturellen Erscheinungen im Italien des 14. und 15. Jahrhunderts hergestellt hat. Weil aber Burckhardt selbst die Bedeutung des von ihm verwendeten Begriffs Individualismus nicht genau präzisiert hat, sollte er für sehr viel

<sup>99</sup> Vgl. KOEBNER, Zur Begriffsbildung, S. 265; LUKES, Individualism, S. 13f.

<sup>100</sup> Vgl. KOEBNER, Zur Begriffsbildung der Kulturgeschichte, S. 271f.

<sup>101</sup> Vgl. KOEBNER, Zur Begriffsbildung, S. 277; LUKES, Individualism, S. 17ff.

<sup>102</sup> Vgl. KOEBNER, Zur Begriffsbildung, S. 289ff. Vgl. dazu auch LUKES, Individualism, S. 23-25; BARON, Burckhardt's 'Civilization of the Renaissance', S. 211.

Kontroverse und Verwirrung in Bezug auf die Interpretation der Renaissance bei den folgenden Generationen sorgen.

### 1.2.3 - Zuspitzung der Idee des Individualismus als Hauptmerkmal der Renaissance

Ein bemerkenswertes Phänomen in der Geschichtsschreibung ist die Zuspitzung der Idee des Individualismus als Hauptmerkmal der Renaissance und des Humanismus am Ende des 18. Jahrhunderts. Ein Beispiel ist das Werk des englischen Gelehrten und Literaturkritikers John Addington Symonds (1840-1893), mit dem Titel *Renaissance in Italy* (sieben Bände zwischen 1875-86), das am Ende des 19. Jahrhunderts große Popularität erlangte, und in welchem er „Renaissance“ als Wiedergeburt der Freiheit interpretierte: „Thus what the word Renaissance really means is new birth to liberty“.<sup>103</sup> In der Philosophie geschah diese Zuspitzung durch Friedrich Nietzsche (1844-1900). Dieser übernahm Burckhardts Bild von der Renaissance und betrachtete sie als ein „goldenes Zeitalter“, gekennzeichnet durch die „Befreiung des Gedankens, Missachtung der Autoritäten, Entfesselung des Individuums“.<sup>104</sup> Sie sei die Zeit, in welcher seine Vorstellung des „Übermenschen“ verwirklicht worden sei. Nachdem die Durchsetzung des „Übermenschen“ durch die Reformation gehemmt worden sei, forderte Nietzsche seine Rehabilitierung für seine Gegenwart. Nietzsches Burckhardt-Rezeption führte am Ende des 19. Jahrhunderts zu einem als „Renaissancismus“ bekannten Renaissancekult. In der Literatur fand dieses Phänomen Ausdruck in Werken, in denen es um die großen Menschen der Renaissance ging, wie Cesare Borgia, der als Prototyp des skrupellosen Renaissancemenschen besondere Beliebtheit erlangte und dessen Leben verschiedene Male dramatisiert wurde. Obwohl dieser Mythos am Anfang des 20. Jahrhunderts an Attraktivität verlor, beeinflusste er noch lange das Bild der Renaissance und ihre Assoziierung mit dem „entfesselten Individualismus“ in der Öffentlichkeit.<sup>105</sup>

Es gab in der Jahrhundertwende auch eine Fülle von Gelehrten, welche die Burckhardtsche Idee von Renaissance als „Entstehung des Individualismus“ annahmen, Burckhardt aber korrigierten, indem sie Argumente dafür lieferten, dass der Beginn des Individualismus schon lange vor dem 14. Jahrhundert zu datieren sei. Indem sich damals die Idee von Individualismus als Hauptmerkmal der Renaissance durchgesetzt hatte, wollten sie folgerichtig den Beginn der

---

<sup>103</sup> "Thus what the word Renaissance really means is new birth to liberty – the spirit of mankind recovering consciousness and the power of self-determination, recognizing the beauty of the outer world, and of the body through art, liberating the reason in science and the conscience in religion, restoring culture to the intelligence, and establishing the principle of political freedom.“ Zitiert nach FERGUSON, *The Renaissance*, S. 200. Vgl. dazu auch GRENGLER, Art.: Renaissance, S. 262.

<sup>104</sup> Zitiert nach BUCK, *Die Auseinandersetzung*, S. 49. Vgl. auch Arminio JANNER, Individualismus und Religiosität in der Renaissance, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 13 (1935), S. 361.

<sup>105</sup> Vgl. BUCK, *Die Auseinandersetzung*, S. 51f.

Renaissance auch viel früher datieren als Burckhardt es getan hat. Unter diesen Autoren, welche Johan Huizinga mit dem amüsanten bildlichen Ausdruck „Wurzelzieher der Renaissance“ bezeichnete, erwähnen wir als Beispiele Emile Gebhardt, Henry Thode und Paul Sabatier, die der Ansicht waren, der Individualismus wäre aus religiösen Gründen schon im 12. Jahrhundert entstanden, weswegen sie auch den Beginn der Renaissance ins 12. Jahrhundert „ziehen“ wollten. Der französische Gelehrte Emile Gebhardt (1839-1908) vertrat in seinem *Les origines de la Renaissance en Italie* (1879) und in *L'Italie Mystique* (1890) die These, dass es bei dem Mönch Joachim von Fiore (1130-1200) schon die Pflege der Individualität gab, weswegen er den Anfang der Renaissance schon im 12. Jahrhundert sah.<sup>106</sup> Der deutsche Kunsthistoriker Henry Thode (1857-1920) mit seinem *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien* (1885) und der französische Theologe und Historiker Paul Sabatier (1858-1928) in seinem *Vie de St. François* (1894) waren der Ansicht, die Renaissance hätte schon im 12. Jahrhundert angefangen, weil die Entdeckung von Mensch und Natur, die Pflege der Innerlichkeit und die Hervorhebung der eigenen Subjektivität im Gegensatz zu den Normen der mittelalterlichen Gesellschaft schon bei Franz von Assisi festgestellt werden könnten.<sup>107</sup> Andere „Wurzelzieher“ der Renaissance lieferten keine religiösen, sondern kultur-ethnische Motive für die Entstehung des Renaissanceindividualismus. Diese von Hanns Eppelsheimer genannte „Germanisierung der Renaissance“ wurde zum Beispiel vom Literaturwissenschaftler Kuno Francke (1855-1930) in seinem *Personality in German Literature before Luther* (1916) hervorgehoben. Für Francke, der an der amerikanischen Harvard Universität lehrte, hatte die Renaissance eigentlich schon am Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts begonnen, weil es damals schon in der ritterlichen Poesie Merkmale des Bewusstseins der Würde des Einzelnen und der Individualität gegeben habe, was dem „germanischen Nationalcharakter“ während des Spätmittelalters zuzuschreiben sei.<sup>108</sup>

Unter solchen Autoren blieb von den Richtpunkten des Burckhardtschen Renaissance-Begriffs am Ende nur noch der Individualismus übrig; die Wiedergeburt der Antike spielte keine Rolle mehr. Kuno Franck war beispielsweise der Meinung, die Humanisten seien nur Nachahmer der Antike und als solche lebens- und volksfern gewesen, so dass gar nicht behauptet werden

---

<sup>106</sup> Vgl. HUIZINGA, *Das Problem der Renaissance*, S. 31; JANNER, *Individualismus und Religiosität*, S. 358f.

<sup>107</sup> Vgl. HUIZINGA, *Das Problem der Renaissance*, S. 27; FERGUSON, *The Renaissance*, S. 297ff; Norman NELSON, *Individualism as a criterion of the Renaissance*, in: *The Journal of English und Germanic Philology* 32 (1933), S. 330; EPPELSHEIMER, *Das Renaissance-Problem*, S.106; JANNER, *Individualismus und Religiosität*, S. 359.

<sup>108</sup> Vgl. FERGUSON, *The Renaissance*, S. 321ff; NELSON, *Individualism as a criterion of the Renaissance*, S. 330. Ferguson nennt weitere Beispiele dieser „Germanisierung der Renaissance“, wie den deutschen Historiker Dietrich Schäfer (1845-1929), der in seiner „Weltgeschichte der Neuzeit“ (1901) die These vertrat, die mittelalterliche germanische Kultur sei vom Prinzip des Wertes des Einzelnen und seiner Rechte sowie der Rechte der Minderheiten gegen die Mehrheit geprägt worden, weswegen die Renaissance in der germanischen Kultur angefangen hätte. Vgl. FERGUSON, *The Renaissance*, S. 341.

könnte, dass es bei ihnen die „Entdeckung des Menschen und der Welt“ gegeben hätte.<sup>109</sup> Mit diesen „Wurzelziehern“ der Renaissance werden wir uns hier nicht länger beschäftigen müssen, da sie ab dem zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts keine ernsthafte Rezeption mehr gefunden haben.<sup>110</sup> Sie dienen hier aber als Illustration für die nach Voigt und Burckhardt antretende Verwirrung um das Verhältnis von Renaissance, Humanismus und Individualismus, die, wie wir sehen werden, trotz aller Versuche, dieses Verhältnis zu klären, weiterhin bestehen bleiben würde.

### **1.3 - Renaissance, Humanismus und Individualismus vor dem zweiten Weltkrieg**

#### **1.3.1 – Die Rezeption von Burckhardt und Voigt**

Wie befassen uns jetzt mit der Rezeption von Voigt und Burckhardt, die tatsächlich Einfluss auf die Interpretation von Renaissance und Humanismus hatten. Der deutsche Philosoph Wilhelm Dilthey (1833-1911) übernahm in seinem 1891-92 erschienenen Werk *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* Burckhardts These von einem Zeitalter der Renaissance und erweiterte die Analyse auf das Feld der Philosophie, welches von Burckhardt nicht behandelt worden war. Für Dilthey fand während der Renaissance aufgrund der politischen, aber auch wirtschaftlichen Veränderungen in Italien die Auflösung der mittelalterlichen Metaphysik statt, welche die kirchliche Herrschaftsordnung legitimiert habe. Wie Burckhardt (und Voigt) sah Dilthey neue soziale Verhältnisse entstehen, in denen es noch keine „geregelter Bahnen“ gab, weswegen sich die „unbändigen individuellen Kräfte“ entwickeln konnten, was auch bei den Entdeckern und Erfindern der Zeit zum Ausdruck kam.<sup>111</sup> Es sei auch eine neue Literatur entstanden, die sich mit dem „Inneren“ des Menschen befasst und das Bewusstsein der „zunehmenden Differenzierung der Individualitäten“ und der im „Menschenwesen gegründeten natürlichen Entfaltung“ zum Ausdruck gebracht habe. Diese Pflege der Innerlichkeit sei aus religiösen Gründen zwar auch im Mittelalter zu beobachten, wie es bei Bernhard von Clairvaux der Fall war. In der

<sup>109</sup> Vgl. FERGUSON, *The Renaissance*, S. 322; EPELSHEIMER, *Das Renaissance-Problem*, S. 107.

<sup>110</sup> Vgl. Perdita LADWIG, *Das Renaissancebild deutscher Historiker 1898-1933*, 2004, S. 141; FERGUSON, *The Renaissance*, 226f, 305; Ernst CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 14, 2002, S. 5. Für Eppelsheimer handelte es sich um eine Kritik aus der „Neuroromantik“ am Ende des 19. Jahrhunderts, gerichtet an das rationalistisch-klassizistische Renaissance-Bild, mit dem Ziel, die Renaissance zu „christianisieren, zu germanisieren, und zu irrationalisieren“. Vgl. EPELSHEIMER, *Das Renaissance-Problem*, S. 103f, 105.

<sup>111</sup> Vgl. Wilhelm DILTHEY, *Auffassung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. (1891-92), in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 1964, S. 16f.

Renaissance sei sie aber durch Petrarca, den „Schöpfer der neuen Literatur“ verweltlicht worden. Petrarca selbst sei sich dieses Unterschiedes zum Mittelalter bewusst gewesen und habe seine geistigen Vorfahren nicht in der mittelalterlichen Mystik gesehen, sondern in den römischen klassischen Autoren, die diese Innerlichkeit auch gepflegt hätten.<sup>112</sup> Für Dilthey lag Petrarcas Leistung auch in der Verfassung von moralischen Schriften, welche die Lehre der alten Philosophen von der Autonomie der Vernunft als Maßstab für die Lebensführung rehabilitiert hätten, weswegen er ihm die Hervorbringung einer „originalen Lebensphilosophie“ zuschrieb. Diese moralphilosophischen Traktate hätten zwar Nachfolger gehabt wie Giovanni Boccaccio, Coluccio Salutati und Leonardo Bruni, seien aber unwirksam geblieben, weil die „Korruption in Italien“ weiter gewachsen sei und die von den ersten Humanisten vorgeschlagenen Tugenden von „Sinnlichkeit und Rechnung“ verdrängt worden seien.<sup>113</sup> Weil die Kirche auch korrumpiert gewesen sei und es keinen nationalen Staat gegeben habe, der den „Einzelnen gegriffen und gebildet“ hätte, sei das Leben geprägt von „Reichtum, Sinnesfreude, künstlerischem Vermögen, unbändiger Herrschersucht in den losgelösten Individuen.“<sup>114</sup> Der Humanismus sei gegenüber dieser Realität ohnmächtig gewesen und von ihr letzten Endes bestimmt worden. Die Ähnlichkeit zu Burckhardt und Voigt liegt auf der Hand, mit dem Unterschied, dass für Dilthey der „entfesselte Individualismus“ in erster Linie mit der Renaissance verbunden wurde. Für ihn war dem Humanismus eine andere, positivere Art von Individualismus zu eigen, nämlich ein von der Antike inspirierter Individualismus, der in der säkularisierten Pflege der Innerlichkeit, der Individualität und der moralischen Autonomie einen Ausdruck gefunden habe. Dilthey vollzog so eine gewisse Trennung von Renaissance und Humanismus, stellte den Humanismus in ein besseres Licht als Burckhardt und Voigt es getan hatten, und trug dazu bei, dass der Humanismus am Ende des 19. Jahrhundert den Status einer individualistischen Philosophie der Renaissance erhalten würde.

Der deutsche Theologe Ernst Troeltsch (1865-1923), der sich vor allem mit der Frage der Rolle des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt beschäftigte, wurde durch seine Aussagen zum Protestantismus in die Diskussion um die Renaissance einbezogen. Troeltsch vertrat in zwei 1906 erschienen Schriften die These, dass durch die Reformation nicht wie damals angenommen die demokratische moderne Gesellschaft angebahnt worden sei, sondern der moderne autoritäre Staat und die vom diesem Staat kontrollierte Kirche. Der moderne Geist habe erst in der Aufklärung seine Reife erlangt, sei aber von der Renaissance wegen ihrer Idee

---

<sup>112</sup> Vgl. DILTHEY, *Auffassung und Analyse des Menschen*, S. 20.

<sup>113</sup> Vgl. DILTHEY, *Auffassung und Analyse des Menschen*, S. 23.

<sup>114</sup> Vgl. DILTHEY, *Auffassung und Analyse des Menschen*, S. 26.

des Rechts auf persönliche geistige Selbstbestimmung vorbereitet worden.<sup>115</sup> Aufgrund der Kontroverse, die daraus entstand, musste Troeltsch seine Position in einer Fülle von Studien über das Verhältnis von Renaissance und Reformation begründen. In dem 1913 erschienen Aufsatz *Renaissance und Reformation* fasste er seine Ansichten zusammen. Troeltsch stellte Reformation und Renaissance als zwei „Bewegungen“, welche als Folge der „Auflösung der mittelalterlichen Welt“ entstanden seien, dar. Beide seien davon gekennzeichnet, dass „das Individuum hierbei wie dort [Renaissance und Reformation] sehr wesentlich in den Vordergrund trat“.<sup>116</sup> Sein Ziel war es aber, den Unterschied zwischen beiden „Bewegungen“ zu suchen, wobei er den „Geist und Sinn“ von beiden einheitlich zu erfassen suchte.<sup>117</sup> Er bestritt Burckhardts Idee, dass der „Geist der Renaissance“ mit dem Ausdruck „Entdeckung des modernen Individualismus“ bezeichnet werden könnte, da der Individualismus schon früher entstanden sei.<sup>118</sup> Er stimmte aber zu, dass das Eigentümliche der Renaissance in einer bestimmten Art von Individualismus liege, entstanden aufgrund einer zunehmenden Lösung vom Jenseits, von der Gnadenanstalt der Kirche und dem mönchischen Ideal des Mittelalters. Dieser säkularisierte Individualismus sei in erster Linie ein italienisches Phänomen gewesen, bei dem es zur Bildung eines „italienischen Geistes“ als Produkt der Zusammenwirkung von politischen und wirtschaftlichen Faktoren in Italien mit der Wiederbelebung des Altertums gekommen sei.<sup>119</sup> Diese politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen hätten zu einer Loslösung der kirchlichen Ethik geführt, woraus dann das nach „Macht, Reichtum und Lebensfülle strebende Individuum“ entstanden sei.<sup>120</sup> Die Rolle der „Wiederbelebung der Antike“ in der Renaissance lag für Troeltsch eher auf dem wissenschaftlichem Gebiet: Die Kritik gegen die Scholastik und die „kritische Wiederbelebung fast aller antiken Systeme“ habe zum stärkeren „Interesse an der eigenen freien, selbstgeprägten Form des Gedankens und an der freien kritischen Bildung des Gedanken selbst“ geführt.<sup>121</sup> So beschrieb er den Geist der Renaissance als:

---

<sup>115</sup> Es handelt sich um die Monographien *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* und *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. Vgl. FERGUSON, *The Renaissance*, S. 287; Johan HUIZINGA, *Das Problem der Renaissance*, S. 36.

<sup>116</sup> Vgl. Ernst TROELTSCH, *Renaissance und Reformation* (1913), in: Ders., *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 8 (Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt. 1906-1913), S. 332.

<sup>117</sup> Vgl. TROELTSCH, *Renaissance und Reformation*, S. 338.

<sup>118</sup> Für ihn gab es den Individualismus seit der Spätantike, entstanden durch das Christentum und in den mystischen-reformatorischen Bewegungen des Spätmittelalters. Auf der anderen Seite habe sich der echte moderne Individualismus erst in der Aufklärung durchsetzen können. Dieser charakterisiere sich durch eine rationalistische und ethische Autonomie, Naturrecht und Konkurrenzprinzip, Merkmale, die ihn vom Individualismus der Renaissance unterscheiden würden. Vgl. TROELTSCH, *Renaissance und Reformation*, S. 340.

<sup>119</sup> Vgl. TROELTSCH, *Renaissance und Reformation*, S. 340.

<sup>120</sup> Vgl. TROELTSCH, *Renaissance und Reformation*, S. 345.

<sup>121</sup> Die Kunst der Renaissance sei aus dem „erneuerten und verstärkten Leben selbst“ gewachsen und habe sich erst später der Antike bedient. Vgl. TROELTSCH, *Renaissance und Reformation*, S. 341.

„der auf sich selbst gestellte Individualismus der universalen und autonomen Entfaltung des Selbst und die Befreiung des Bildes der Dinge von den aus der Überwelt hereingeworfenen Schatten und Entwertungen[...] Es ist mit einem Worte der Gegensatz gegen die christliche Askese.“<sup>122</sup>

Das Entscheidende sei also die innere Lösung der Seele von den asketischen Gedanken, so dass Macht, Besitz und Reichtum, Sinnlichkeit und Schönheit, Denken und Kunst die hohen freien Ziele des menschlichen Daseins in der Renaissance geworden seien. Anders als der Individualismus der Reformation, sei der Individualismus der Renaissance „wirklich autoritätslos, die völlige Autonomie des Selbst, völlig frei beweglich in der künstlerischen Anschauung und lediglich an die Regeln der Logik in der intellektuellen Arbeit gebunden“.<sup>123</sup> Demgegenüber wäre der Individualismus der Reformation eine „Verinnerlichung und Vergeistigung von rein objektiven, übernatürlichen, bindenden Realitäten, aber in keiner Weise eine bedingungslose religiöse Autonomie.“ Gegenüber dem Renaissanceideal des „uomo universale“, des von allen „Fesseln eines bürgerlichen Berufs-Schematismus“ emanzipierten Individuums, habe die Reformation mit ihrem Berufsbegriff dem „entfesselten Individualismus“ eine Grenze gesetzt.<sup>124</sup> Troeltsch war der Meinung, dass die „Renaissancebewegung“ von einer moralischen Schwäche gekennzeichnet sei, weil eine solche Denkweise der Moral einen nur geringen Halt biete, weswegen sie „nirgends die Schaffung eines neuen Prinzips, eine neue Gesellschaft oder Ordnung“ geleistet habe.<sup>125</sup> Der Geist der Renaissance sei letzten Endes von einer Bildungsaristokratie verkörpert worden, welche keinen sozialen Halt gehabt habe, „soziologisch notwendig etwas Parasitäres“ gewesen sei und die am Ende sogar die Theorie des Absolutismus im Widerstreit mit den individualistischen Freiheitsregungen des Renaissancemenschen begründet habe, wie es bei Machiavelli, Bodin und Hobbes der Fall gewesen sei. Als derartige „anarchistische und aristokratische“ Bewegung sei sie, anders als die Reformation, soziologisch unwirksam geblieben.<sup>126</sup>

Troeltschs Analyse stütze sich deutlich auf Burckhardt, mit einem entscheidenden Unterschied: Er betrachtete die Renaissance als eine „Bewegung“.<sup>127</sup> Da er nicht deutlich präziserte, was er unter Humanismus verstand, liegt es nahe, die Humanisten als Hauptvertreter dieser Bewegung anzusehen. Sie seien also die Denker der Renaissance gewesen, die in der antiken Literatur

---

<sup>122</sup> Vgl. TROELTSCH, Renaissance und Reformation, S. 343.

<sup>123</sup> Vgl. TROELTSCH, Renaissance und Reformation, S. 349

<sup>124</sup> Vgl. TROELTSCH, Renaissance und Reformation, S. 354. Mit „Berufsbegriff“ meinte Troeltsch das von Luther geprägte Wort Beruf, wonach jeder Mensch seinem Stand und seinen Fähigkeiten gemäß wirken solle, um so Gott und den Mitmenschen zu dienen. Somit hat Luther auch den säkularen Arbeitstätigkeiten einen religiösen Charakter verliehen. Vgl. Gustaf WINGREN, Art. Beruf II, in: TRE 5, 1980, S. 659ff.

<sup>125</sup> Vgl. TROELTSCH, Renaissance und Reformation, S. 341, 346.

<sup>126</sup> Vgl. TROELTSCH, Renaissance und Reformation, S. 361.

<sup>127</sup> Die Bezeichnung von Renaissance und Reformation als Bewegung kommt oft in seinem Aufsatz vor. Vgl. TROELTSCH, Renaissance und Reformation, S. 329, 332, 338, 339.

Unterstützung für ihr neues Lebensideal suchten, aber als „parasitäre Bildungsschicht“, ohne Halt, sich nicht durchsetzen konnten und am Ende vom absoluten Staat kooptiert worden wären. Troeltsch verstärkte so als einer der wichtigsten deutschen Gelehrten am Anfang des 20. Jahrhunderts das auch von Dilthey vertretene Bild des Humanismus als der philosophisch-individualistischen Bewegung der Renaissance, eine Auffassung, die langes Bestehen haben sollte.<sup>128</sup>

Der deutsche Historiker Walter Goetz befasste sich Ende des 19. Jahrhunderts intensiv mit dem Thema Individualismus und Moderne und wurde im Zuge seiner Studien dazu von Henry Thodes und Paul Sabatiers These über den Individualismus von Franz von Assisi begeistert, was ihn zur Beschäftigung mit dem Leben des mittelalterlichen Mönchs führte. Nach einer intensiven Auseinandersetzung mit den Quellen erlosch aber diese anfängliche Begeisterung, und Goetz kam zu dem Schluss, dass Franz von Assisi weder der Vorbereiter der Renaissance, noch der Träger eines modernen religiösen Individualismus gewesen sei.<sup>129</sup> Goetz trug damit zu Beginn des 20. Jahrhunderts entscheidend zur Widerlegung der These des Individualismus bei Franz von Assisi, und somit zur Widerlegung der Ansicht, die Renaissance habe schon im 13. Jahrhundert angefangen, bei.<sup>130</sup> In dem 1907 veröffentlichten Aufsatz *Mittelalter und Renaissance* würdigte er auf der einen Seite Burckhardts Verdienst in Bezug auf sein Renaissancebild, äußerte aber auf der anderen Seite die Meinung, dass ein paar Korrekturen daran gemacht werden müssten.<sup>131</sup> Er bestritt den scharfen Bruch zwischen Mittelalter und Renaissance und glaubte, dass viele Phänomene, die Burckhardt als Grundzüge der Renaissanceepoche ansah, wie zum Beispiel Realismus und Individualismus, schon im Mittelalter vorgebildet worden seien.<sup>132</sup> Trotzdem stimmte er mit Burckhardt darin überein, dass die Renaissance eine Kulturperiode mit eigenen Merkmalen sei. Zu diesen Merkmalen zählte er die Rolle der antiken Kultur, die während der Renaissance viel wichtiger als im Mittelalter gewesen sei, was, in Verbindung mit den bereits im Mittelalter vorhandenen kulturellen Ansätzen, zu einer Kulturblüte führte, wie sie sonst nirgends zu finden gewesen sei.<sup>133</sup> Diese Burckhardt bestätigende Meinung äußerte er auch in dem 1914 veröffentlichten Aufsatz *Renaissance und Antike*. Er betonte hier, dass, obwohl die Renaissance aus dem Mittelalter

---

<sup>128</sup> Vgl. dazu auch Wilhelm KÖLMEL, *Aspekte des Humanismus*, 1981, S. 5.

<sup>129</sup> Vgl. LADWIG, *Das Renaissancebild*, S. 132ff. Walter Goetz erlangte große Anerkennung durch seine Tätigkeit als Herausgeber und Forschungsleiter von geschichtswissenschaftliche Reihen wie: *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, *Propyläen Weltgeschichte* und *Archiv für Kulturgeschichte*. Vgl. dazu FERGUSON, *The Renaissance*, S. 226.

<sup>130</sup> Vgl. LADWIG, *Das Renaissancebild*, S. 140; FERGUSON, *The Renaissance*, S. 305.

<sup>131</sup> Vgl. Walter GOETZ, *Mittelalter und Renaissance*, in: *HZ* 98 (1907), S. 47.

<sup>132</sup> Vgl. GOETZ, *Mittelalter und Renaissance*, S. 50f.

<sup>133</sup> Vgl. GOETZ, *Mittelalter und Renaissance*, S. 51f. Vgl. dazu auch LADWIG, *Das Renaissancebild*, S. 162f.



entstanden sei, ihre Gedankenwelt „in einem tiefen Gegensatz zum Mittelalter“ stehe, aufgrund der in ihr vorhandenen Merkmale, wie nationaler Gedanke, Persönlichkeitsideal, kritischer Sinn, historische Erkenntnis und Wirklichkeitssinn.<sup>134</sup> In diesem Aufsatz ging es Goetz aber in erster Linie darum, die Rolle der Antike in der Renaissance und das Verhältnis zwischen Renaissance und Humanismus zu untersuchen. Er schlug vor, das Wort Renaissance in burckhardtschem Sinne als technischen Begriff für die italienische Kultur des 14. bis 16. Jahrhunderts, und das Wort Humanismus als einen Unterbegriff für die dem Altertum geltende Bewegung innerhalb dieser Kultur zu verwenden.<sup>135</sup> Goetz wiederholte die Ansicht, dass im Mittelalter die Kultur der Antike immer vorhanden gewesen sei, dass sie aber bis zum 12. Jahrhundert keinen großen Einfluss gehabt habe. Im 12. und 13. Jahrhundert sei sie aus der Passivität heraus gekommen, und habe angefangen, deutlicher zu wirken: zuerst durch die Aufnahme des römischen Rechts in den Rechtswissenschaften und dann durch die Aufnahme der antiken Philosophie in der Theologie. Aus dieser allmählichen Entwicklung heraus sei im 14. Jahrhundert ein Enthusiasmus bezüglich der Antike entstanden. Im 15. Jahrhundert sei die antike Kultur in alle Gebiete des geistigen Lebens eingedrungen und habe eine Vorbildfunktion für Wissenschaft, Kunst, staatliches und privates Leben eingenommen.<sup>136</sup> Goetz bestätigte aber Burckhardt in der Hinsicht, dass die kulturelle Erneuerung in Italien nicht durch die Beschäftigung mit der Antike hervorgerufen worden sei, sondern aufgrund einer Entwicklung der mittelalterlichen Kultur, die aus eigener Kraft „von Stufe zu Stufe emporgestiegen ist“, und dadurch imstande gewesen sei, die antike Kultur zu verstehen. Dass es aber nach dieser kulturellen Entwicklung im Mittelalter zu einer Wiederkehr der Antike kam, war für Goetz weder „ein Spiel der Humanisten noch der ahnenstolzen Italiener“, sondern eine geschichtliche Notwendigkeit, da sie als eine „höhere Kultur“ die niederere Kultur des Mittelalters bezwingen müsste. Damit schrieb Goetz der antiken Kultur eine innere Triebkraft zu, die sich aus sich selbst entwickeln konnte und dazu führte, dass im Laufe der Renaissance der Einfluss der Antike immer weiter gewachsen sei.<sup>137</sup> Dieser Prozess habe in der bildenden Kunst am Ende des 13. Jahrhunderts durch eine Erneuerung in Richtung „Realismus“ begonnen. Obwohl Goetz es bevorzugte, diese Entwicklung statt mit dem Begriff „Individualismus“ mit der Bezeichnung „zunehmender Wirklichkeitssinn“ zu beschreiben, sei sie auch von einem Interesse für den Einzelnen gekennzeichnet. Dieser Prozess sei nicht durch den Einfluss der Antike verursacht worden, diese habe aber im Laufe des 15. Jahrhunderts an Einfluss gewonnen, bis sie in der

---

<sup>134</sup> Vgl. Walter GOETZ, Renaissance und Antike, in: HZ 113 (1914), S. 258.

<sup>135</sup> Vgl. GOETZ, Renaissance und Antike, S. 237.

<sup>136</sup> Vgl. GOETZ, Renaissance und Antike, S. 240.

<sup>137</sup> Vgl. GOETZ, Renaissance und Antike, S. 241f.

Hochrenaissance das naturalistisch-realistische Element in den Hintergrund gestellt habe. Das wiederum habe zu einem Idealismus in der bildenden Kunst geführt, im welchem nicht mehr der einzelne Mensch, sondern das Menschentum Ziel der Darstellung geworden sei.<sup>138</sup> Einen ähnlichen Prozess habe es in der Geschichtsschreibung gegeben, und für Goetz sei diese Entwicklung repräsentativ für die Renaissancekultur.<sup>139</sup> Goetz erkannte also, dass es im Mittelalter schon Zeichen von Individualismus, Realismus und Beschäftigung mit der Antike gegeben habe, weswegen er den scharfen Bruch zwischen Mittelalter und Renaissance ablehnte. Dennoch verteidigte er Burckhardts Ansicht von Renaissance als ein vom Mittelalter zu unterscheidendes Zeitalter, unter anderem deshalb, weil die oben genannten Merkmale eine andere Rolle als im Mittelalter gespielt hätten. Im Gegensatz zum statischen Renaissancebild von Burckhardt plädierte Goetz aber dafür, die Entwicklung von Generation zu Generation zu untersuchen. Er betonte, dass die Antike im Laufe der Zeit an Einfluss gewann, und dadurch die naturalistischen und realistischen Tendenzen, welche von Burckhardt als Individualismus bezeichnet wurden, in den Hintergrund traten. So gab es schon bei Goetz Zeichen einer Wende in Bezug auf das Verständnis des Verhältnisses zwischen Humanismus und Individualismus: Der Humanismus, als die Pflege der antiken Kultur, wurde nicht mehr als kultureller Ausdruck des Individualismus der Renaissance angesehen, sondern als ein Faktor, der eigentlich diesen Individualismus in Schranken gesetzt habe.

### **1.3.2 – Kritik an der Verbindung von Renaissance, Humanismus und Individualismus**

Der Basler Romanist Ernst Walser präsentierte in seinem 1920 erschienenen Werk *Studien zur Weltanschauung der Renaissance* die Ergebnisse seiner Studien der Schriften verschiedener Humanisten, und stellte damit eine der ersten überzeugenden Kritiken gegen die These des Paganismus und Individualismus als Hauptmerkmale von Renaissance und Humanismus auf.<sup>140</sup> Walser behauptete in ziemlich ironischer Weise, dass „der extremste, zügelloseste Individualismus“ charakterisiert unter anderem durch „Diesseitigkeit, Genusssucht, Paganismus, Amoralität, Ruhmsuche, Atheismus, religiöse Indifferenz, Skepsis“, „sonderbarerweise absolut nicht passt“ zu den von ihm behandelten führenden Humanisten des

---

<sup>138</sup> Vgl. GOETZ, Renaissance und Antike, S. 243-252. Über den Einfluss des Humanismus auf die Kunst, vgl. S. 247, 249.

<sup>139</sup> So wäre es ohne den Einfluss der Antike zur Entstehung einer mit volkstümlich-nationalen Charakter gekennzeichneten Geschichtsschreibung gekommen, die aber nach Petrarca von der humanistischen Geschichtsschreibung überschattet worden wäre. In dieser Hinsicht bestätigte Goetz Burckhardt, bestritt aber, dass der Humanismus nur eine Nachahmung der antiken Geschichtsschreibung gewesen sei. Vgl. GOETZ, Renaissance und Antike, S. 253ff.

<sup>140</sup> Vgl. Ernst WALSER, Studien zur Weltanschauung der Renaissance, S. 99ff.

Quattrocento, wie Salutati, Bruni und Valla.<sup>141</sup> Walser relativierte besonders die Verbindung von Humanismus mit Paganismus und Antiklerikalismus, indem er darauf hinwies, dass der Paganismus der Humanisten nur auf das ästhetische Element gerichtet gewesen sei, während inhaltlich, trotz stoischer, epikureischer und platonischer Einflüsse, die meisten Humanisten von einer christlichen Frömmigkeit geprägt worden seien.<sup>142</sup> Auch die Idee, dass die Beschäftigung mit dem Altertum dem christlichen Glauben geschadet habe, bestritt er. Was den Individualismus angeht, leugnete Walser nicht, dass es ihn in der Renaissance gab, behauptete aber, dass er schon vor der Renaissance existiert habe, und stellte sich gegen die Vorstellung, dass sich das Leben und Streben der ganzen Renaissance aus einem Prinzip, dem Individualismus, erklären lasse, sowie er auch die Idee einer „viel gerühmten Einheitskultur des Mittelalters“ nicht annehmen konnte.<sup>143</sup> Walser erkannte aber, dass der Humanismus eine intellektuelle Einstellung gefördert habe, die eine neue „Art von Individualismus“ bedeutete: der Kritizismus. Mit Kritizismus meinte er das Postulat des Studiums der primären Quellen in der Originalsprache, die Erklärung der antiken Texte aus ihrer Zeit heraus und die von den Humanisten praktizierte Befürwortung des „gesunden Menschenverstandes“ als obersten Richter in allen menschlichen Dingen.<sup>144</sup> Dennoch betonte Walser, dass die meisten Humanisten, was die Religion angeht, diese kritische Einstellung nicht angewendet hätten, da sie selbst an christliche Dogmen wie die Unsterblichkeit der Seele und Gottes Offenbarung in Christus glaubten.<sup>145</sup> Walsers Argumente konzentrieren sich auf das Verhältnis des Humanismus zur Religion, wobei er in einer überzeugenden Weise die Verbindung von Humanismus und Paganismus in Frage stellte und von der Forschung Anerkennung erhielt. Obwohl er den Individualismus nicht als Hauptmerkmal von Humanismus ansehen wollte, lieferte er eigentlich kaum Argumente gegen die Verbindung dieser zwei Phänomene.

Was das Verständnis des Humanismus betrifft ist in der gleichen Zeit eine viel radikalere Kritik an Voigt und Burckhardt entstanden, geäußert vom italienischen Literaturkritiker Giuseppe Toffanin (1891-1980). Toffanin stellte in seinem erstmals 1919 erschienenen „Che cosa fu L’Umanesimo“ die These auf, der Humanismus sei eigentlich eine katholische orthodoxe Bewegung gewesen, die als Verteidigung der katholischen Kirche gegen den in den italienischen Kommunen entstandenen häretischen Individualismus gewirkt habe. Dieser Individualismus habe einen starken Ausdruck gefunden im Gebrauch des *Volgare*, während der Humanismus, mit seiner Vorliebe für das Universale, durch den Gebrauch des Latein gegen

---

<sup>141</sup> Vgl. WALSER, Studien zur Weltanschauung der Renaissance, S. 99-102, besonders 102.

<sup>142</sup> Vgl. WALSER, Studien zur Weltanschauung der Renaissance (1920), S. 117.

<sup>143</sup> Vgl. WALSER, Studien zur Weltanschauung der Renaissance, S. 102.

<sup>144</sup> Vgl. WALSER, Studien zur Weltanschauung der Renaissance, S. 119.

<sup>145</sup> Vgl. WALSER, Studien zur Weltanschauung der Renaissance, S. 126.

diesen Individualismus gekämpft habe, bis dieser dann im Zuge der Reformation als Sieger hervorgegangen sei. Für Toffanin sahen die Humanisten in der Kirche eine universelle Institution, welche durch ihre Pflege der lateinischen Sprache die Bewahrerin der im römischen Reich verkörperten Universalität gewesen sei. Der *Volgare* sei auf der anderen Seite die beliebte Sprache der häretischen individualistischen Bewegungen gewesen, die seit dem 12. Jahrhundert aufgrund der demokratischen Verhältnisse in den italienischen Kommunen entstanden sei. Der Humanismus habe die Kirche nicht nur gegen den Individualismus des *Volgare*, sondern auch gegen die unklassische und skeptische Philosophie der Averroisten verteidigt.<sup>146</sup> Obwohl Toffanin erst 19 Jahre alt war, als *Che cosa fu L'Umanesimo* erschien, können seine Thesen nicht nur als Ausdruck der Unreife eines jungen Menschen gelten, da er sie in seinem erstmals 1933 erschienen *Storia dell'Umanesimo* (auf Deutsch 1941 als „Geschichte des Humanismus“ erschienen) wiederholte. Hier definierte er den Humanismus weiterhin als „Avantgarde der katholischen Reaktion gegen den Averroismus“.<sup>147</sup> Der Humanismus sei eine an transzendenten Werten ausgerichtete Bewegung, gekennzeichnet vom „Verlangen nach dem Absoluten“, die sich gegen den Averroismus gerichtet habe, der wiederum „auf die Einzelvernunft“ ausgerichtet und „naturegebunden“ gewesen sei.<sup>148</sup> Toffanins Thesen waren von einem strengen Katholizismus und vom italienischen Nationalismus geprägt und fanden wenig Resonanz außerhalb Italiens. Dennoch machte er auf ein Merkmal des Humanismus aufmerksam, nämlich auf die universalistische Ausrichtung und auf die damit verbundenen antiindividualistischen Tendenzen der klassischen Kultur, eine Erkenntnis die, wie wir unten sehen werden, später wieder aufgegriffen werden sollte und zu einer ernsthaften Infragestellung der Verbindung von Humanismus und Individualismus führen würde.<sup>149</sup>

Eine sehr gewichtige Kritik an Burckhardt und Voigt wurde vom niederländischen Historiker Johan Huizinga (1872-1945) geübt. Huizinga stellte in einer 1920 veröffentlichten Monographie mit dem Titel *Das Problem der Renaissance* die Entwicklung des Begriffs „Renaissance“ dar, und kritisierte auf der einen Seite das von ihm „Schulmeinung“ genannte Renaissanceverständnis, nämlich jene Ansicht die sich seit Pierre Bayle etabliert hatte und die „falsche“ Meinung vertrat, die Renaissance sei von der antiken Kultur verursacht worden.<sup>150</sup> Auf der anderen Seite kritisierte er die völlige Loslösung der Renaissance vom Einfluss der antiken Kultur und deren Reduzierung auf das moderne Phänomen des Individualismus, wie es die von ihm „Wurzelzieher der Renaissance“ genannten Autoren taten. Es störte ihn auch, dass

<sup>146</sup> Vgl. FERGUSON, *The Renaissance*, S. 350ff; NELSON, *Individualism*, S. 316.

<sup>147</sup> Vgl. Giuseppe TOFFANIN, *Geschichte des Humanismus* (1933), S. 145.

<sup>148</sup> Vgl. TOFFANIN, *Geschichte des Humanismus*, S. 416f.

<sup>149</sup> Siehe unten S. 56f.

<sup>150</sup> Vgl. HUIZINGA, *Das Problem der Renaissance*, S. 18f.

Renaissance den Sinn bekommen habe, der Gegensatz des Mittelalters als „Inbegriff von allem was starr und dumm und tot war“, zu sein, und so mit der Moderne gleichgesetzt wurde.<sup>151</sup> Wie Goetz und Walser bestritt er, dass es diesen Gegensatz in Bezug auf das Mittelalter gegeben habe und betonte, dass die Renaissance mehr Gemeinsamkeiten mit dem Mittelalter als mit der Moderne gehabt habe. Besonders was den Individualismus angeht, meinte Huizinga, dass, wenn das Mittelalter für autoritative, verbindliche Normen in Bezug auf Glauben, Philosophie, Wissenschaft, Recht, Kunst, Umgangsformen und Vergnügen stehe und die Moderne für „ein persönliches Recht auf Lebensbestimmung, Überzeugung und Geschmack“, dann stehe die Renaissance „sicher nicht auf der modernen Seite“. Nicht allein die zu hohe Verehrung für die Vorbildlichkeit der Antike mache die Renaissance zur Autoritätskultur, sondern ihr gesamter Geist sei „im höchsten Maße normativ, suchend nach immer gültigen Maßstäben für Schönheit, Politik, Tugend, Wahrheit“ gewesen.<sup>152</sup> Dazu behauptete er, dass es in der Renaissance noch nicht das Bewusstsein der „unfassbaren, unausdrückbaren und widerspruchsvollen Spontaneität des Menschen in seinen tiefsten Regungen“ gegeben habe, weswegen er in Frage stellte, dass der „angenommene Individualismus der Renaissance eine brauchbare Hypothese sei“.<sup>153</sup> Im Grunde sei er nur ein Zug unter anderen gewesen und nur eine „falsche Verallgemeinerung“ habe ihn zum Erklärungsprinzip der Renaissance erhoben.<sup>154</sup>

Huizingas Beitrag ist deswegen wichtig, weil er sich gegen jede Art von Simplifizierung in Bezug auf die Renaissance stellte. Er richtete sein Augenmerk auf die verschiedenen Aspekte, die es erlauben, die Renaissance als eine von einer großen Vielfalt gekennzeichneten Epoche zu sehen, als Übergang zwischen Mittelalter und Moderne. Was den Humanismus angeht, wurde er nicht explizit von Huizinga behandelt; dennoch bezogen sich seine Äußerungen über den normativen Charakter der antiken Kultur in der Renaissance und seine Kritik gegen die Verbindung des „Renaissancemenschen“ mit modernen Einstellungen sicher auf die Humanisten. So seien sie für ihn also mehr von der mittelalterlichen und antiken Kultur beeinflusst, als dass sie schon moderne Merkmale aufweisen würden.

---

<sup>151</sup> Vgl. HUIZINGA, Das Problem der Renaissance, S. 34f.

<sup>152</sup> Vgl. HUIZINGA, Das Problem der Renaissance, S. 39.

<sup>153</sup> Vgl. HUIZINGA, Das Problem der Renaissance, S. 40.

<sup>154</sup> Vgl. HUIZINGA, Das Problem der Renaissance, S. 52.

### 1.3.3 – Fortführung der Verbindung von Renaissance, Humanismus und Individualismus

Trotz solcher Bedenken, gab es weiterhin Autoren, die an der Verbindung von Renaissance, Humanismus und Individualismus festhielten. Der deutsche Historiker Paul Joachimsen (1867-1930) bestätigte Burckhardts Renaissancebild, korrigierte aber sein Humanismuskonzept.<sup>155</sup> In einem 1926 veröffentlichten Aufsatz unter dem Titel *Renaissance, Humanismus und Reformation* fasste er seine Ansichten über die Renaissance und den Humanismus zusammen. Neu in seiner Interpretation war die Trennung dieser beiden Phänomene. Sie seien unabhängig voneinander entstanden: die Renaissance als ein „Zeitalter des Individualismus“, die vornehmlich aus politischen Gründen im 13. Jahrhundert in Italien entstanden sei (also wie bei Burckhardt). Den Humanismus sah Joachimsen als geschichtliches Phänomen, bestehend in der Wiederbelebung der antiken Kultur, das im 14. Jahrhundert durch die persönliche Leistung Petrarcas begonnen hätte, der wiederum mehr unter dem Einfluss der mittelalterlichen Mystik als unter dem der Kultur der Renaissance gestanden habe.<sup>156</sup> Für beide Phänomene habe der Individualismus eine sehr wichtige Rolle gespielt, es handle sich aber um zwei verschiedene Arten von Individualismus. Der Renaissanceindividualismus habe in einer Lebenseinstellung bestanden, „in der die Menschen die Werte ihrer Lebenskreise lediglich nach den Bedürfnissen ihres Wesen bestimmten“. Es handle sich dabei nicht um einen egoistischen Naturtrieb, welcher die Menschen instinktiv dazu bringt, an sich selbst zu denken, was es schon immer in der Geschichte gegeben hätte, sondern um die in der Renaissance eintretende Gesinnung, nach welcher „das Individuum seinen Lebenskreis als etwas vernunftgemäß zu Ordnetendes betrachtet“, also, rational und planvoll sein Leben nach eigenen Interessen gestaltet.<sup>157</sup> Dieser Individualismus sei im Gegensatz zur „organischen Einheit“ des Mittelalters, in dem eine „Kulturgemeinschaft der abendländischen Völker mit transzendentaler Wertsetzung“ herrschte, entstanden. Durch den Individualismus der Renaissance sei ein neues Tugendideal entstanden, nämlich eine rationelle *virtù*, die sich nicht mehr an einem sozialen Ideal oder an transzendentalen Zwecken orientierte, sondern konzipiert wurde als die Tüchtigkeit, Kräfte und Zwecke vernünftig abzuwägen, ohne Beziehung zur Moral. So hätten die Italiener auch die politische und soziale Gemeinschaft als ein „vernunftgemäßes Kunstwerk“ gestaltet, weswegen

---

<sup>155</sup> Joachimsen war Jude und sein Geburtsname lautete Joachimsohn. Er änderte seinen Namen zu Joachimsen als er zum Protestantismus konvertierte, um sich von seiner jüdischen Herkunft zu distanzieren. Vgl. Ulrich MUHLACK, *Deutsche Neuzeit. Zur Historiographie Paul Joachimsens*, in: ZHF 1 (1974), S. 88ff.

<sup>156</sup> Vgl. Paul JOACHIMSEN, *Renaissance, Humanismus und Reformation* (1926), in: Ders., *Gesammelte Aufsätze. Beiträge zu Renaissance, Humanismus und Reformation; zur Historiographie und zum deutschen Staatsdenken*. 1970, S. 127.

<sup>157</sup> Vgl. JOACHIMSEN, *Renaissance, Humanismus und Reformation*, S. 128.

sie die deutsche Gesellschaft, in welcher man eher „aus dem Gefühl“ heraus oder aus Traditionen handelt, als „Unsinnig“ betrachtet hätten.<sup>158</sup>

Über den Individualismus des Humanismus hatte sich Joachimsen in dem 1919 erschienenen Aufsatz *Aus der Entwicklung des italienischen Humanismus* schon geäußert. So sei der Humanismus aufgrund einer neuen geistigen Haltung Petrarcas gegenüber der Antike entstanden, welche Joachimsen „persönlichen Individualismus“ nannte. Er verglich Petrarca in seiner Beschreibung mit dem im 18. Jahrhundert lebenden französischen Philosophen Jacques Rousseau, da Petrarca, wie Rousseau vom „Gefühl eines tiefen Gegensatzes seiner Individualität zu der ihn umgebenden Kultur“ gekennzeichnet sei.<sup>159</sup> So wie bei Voigt wurde also bei Joachimsen das Bewusstsein der eigenen Individualität als entscheidender Faktor für die Entstehung des Humanismus angesehen. Dieses Bewusstsein sei aus dem Einfluss der „Kultur der Seele“ der mittelalterlichen Mystik entstanden, mit dem Unterschied, dass es beim Individualismus der Mystik um die Sorge um das Seelenheil ginge, während diese „Kultur der Seele“ bei Petrarca zum Selbstzweck geworden wäre.<sup>160</sup> In *Renaissance, Humanismus und Reformation* betonte Joachimsen wieder den religiösen Ursprung dieses Individualismus Petrarcas, entsprungen aus einer „mönchischen BewusstseinsEinstellung“: wie der Mönch aus der Welt flüchtet, habe Petrarca sich aus seiner Gegenwart in das Altertum geflüchtet, wo er die Maßstäbe für seine eigene Lebenshaltung gewinnen wollte. Somit hätte die Antike für ihn einen normativen Charakter bekommen. Petrarca wäre zwar gegen die Scholastik gerichtet, aber nicht gegen das Christentum. Sein Ziel sei es, die „Harmonie zwischen Christus und Cicero“ herzustellen.<sup>161</sup> Joachimsen sah in Petrarca aber noch keinen Renaissancemenschen. Die Verbindung von Humanismus und Renaissance sei erst in der nächsten Generation vollzogen worden, und sei das Werk von Coluccio Salutati gewesen.<sup>162</sup> Mit ihm sei der Humanismus zur intellektuellen Bewegung geworden, die dem individualistischen System der Renaissance eine „ideenhafte Begründung und Rechtfertigung“, sowie Normen für die vernünftige Gestaltung der Gesellschaft und für die Lebensführung geliefert habe.<sup>163</sup> Er habe die *virtù* der Renaissance durch die antike *virtus* „veredelt und normiert“, und durch die platonische Philosophie den

---

<sup>158</sup> Vgl. Paul JOACHIMSEN, *Renaissance, Humanismus und Reformation*, S. 129.

<sup>159</sup> Vgl. Paul JOACHIMSEN, *Aus der Entwicklung des italienischen Humanismus* (1919), in: Ders., *Gesammelte Aufsätze. Beiträge zu Renaissance, Humanismus und Reformation; zur Historiographie und zum deutschen Staatsdenken.*, 1970, S. 191.

<sup>160</sup> Vgl. JOACHIMSEN, *Aus der Entwicklung des italienischen Humanismus*, S. 191f; JOACHIMSEN, *Renaissance, Humanismus und Reformation*, S. 132.

<sup>161</sup> Vgl. JOACHIMSEN, *Renaissance, Humanismus und Reformation*, S. 132.

<sup>162</sup> „Aber nun verbindet sich der Humanismus mit der Renaissance. Schon in der nächsten Generation tritt er aus der Einsiedelei von Vaucluse, in der Petrarca ihn gepflegt hat, auf den Boden des Stadtstaats.“ JOACHIMSEN, *Renaissance, Humanismus und Reformation*, S. 133.

<sup>163</sup> Vgl. JOACHIMSEN, *Renaissance, Humanismus und Reformation*, S. 131.

Zwiespalt zwischen der „Immanenz der individualistischen Lebensbejahung und der Transzendenz des organischen Systems des Mittelalters“ geschlichtet. Aus dieser Verbindung von Motiven aus der Geisteshaltung der Renaissance mit denen des Humanismus, wie den Glauben an die Würde des Menschen, sei ein neues Persönlichkeitsideal entstanden, das in der *Oratio de hominis dignitate* von Pico della Mirandola einen deutlichen Ausdruck gefunden habe. Dieser Idealismus des Humanismus der platonischen Akademie sei in der italienischen Gesellschaft aber nicht sehr wirksam geworden, weswegen es möglich wurde, dass Machiavelli, bei dem der rationale Lebensgeist der Renaissance nicht von den spiritualistischen Elementen des Humanismus beeinflusst worden sei, seine politischen Gedanken auf der Basis der berechnenden Vernunft formulieren konnte.<sup>164</sup>

Joachimsen hat also den Humanismus nicht nur in seiner Entstehung, sondern auch in seinem Charakter von der Renaissance getrennt: Die Renaissance wurde verstanden als ein Zeitalter, gekennzeichnet von einem rational berechnenden Individualismus; der Humanismus dagegen als eine auf ein Ideal hin gerichtete Bewegung, die sich auf die Wiederbelebung der antiken Kultur stützte. Der Humanismus habe versucht die Kultur der Renaissance mit seinem Ideal zu versehen, konnte sich aber in dieser Hinsicht nicht durchsetzen. Wichtig ist es darauf hinzuweisen, dass Joachimsen eine Auffassung bekräftigt, die man schon bei Dilthey in Ansätzen feststellen konnte. So wurde der Humanismus vom „entfesselten Individualismus“ der Renaissance getrennt und mit einer anderen Art von Individualismus verbunden, inspiriert von der Antike und vornehmlich in der Pflege der Innerlichkeit bestehend.

Die Bekräftigung des Individualismus als wichtiges Merkmal der Renaissance wurde auch vom deutschen Philosophen Ernst Cassirer (1874-1945) gemacht. In seiner 1927 veröffentlichten Monographie *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* erwähnte er zwar Ernst Walsers Bedenken über den Individualismus und Paganismus der Renaissance, formulierte aber seine Übereinstimmung mit Burckhardt:

„Dass die Renaissance mit all ihren geistig produktiven Kräften auf eine Vertiefung des Problems des Individuums gerichtet ist, bedarf keines näheren Erweises. Burckhardts grundlegende Darstellung bleibt in diesem Punkte unerschütter.“<sup>165</sup>

Cassirer vertrat die These, dass während der Renaissance philosophische Gedanken entstanden seien, die unter dem Einfluss der humanistischen Betonung der Freiheit und Würde des Menschen zwei Hauptprobleme der frühmodernen europäischen Philosophie erörtert hätten: 1. Die Vorstellung der menschlichen Freiheit als die Fähigkeit des menschlichen Willens, sich

---

<sup>164</sup> Vgl. JOACHIMSEN, Renaissance, Humanismus und Reformation, S. 133f.

<sup>165</sup> Vgl. Ernst CASSIRER, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (1927), in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 14, 2002, S. 41 (Der Hinweis auf die These von Ernst Walser befindet sich auf S. 5).



gegen die Notwendigkeit der Natur durchzusetzen. 2. Die Diskussion um das so genannte Subjekt-Objekt Problem. So gäbe es für Cassirer schon in der Renaissance die Reflexion um die moderne subjektivistische Erkenntnislehre, die man normalerweise mit Descartes anfangen lässt.<sup>166</sup> Cassirer verteidigte in dem 1943 veröffentlichten Aufsatz *Einige Bemerkungen zur Frage der Eigenständigkeit der Renaissance* nochmals Burckhardts Renaissancebild gegen Huizinga. Dabei behauptete er, Burckhardt habe mit seiner Individualismusthese sagen wollen, dass „das relative Gewicht, das man dem „Allgemeinen“ und „Besonderen“ beimaß, sich zu verlagern begann“, so dass das Individuum auf der allgemeinen Skala der Werte einen anderen Platz und Rang eingenommen habe. Als Beispiel erwähnte er Montaigne, den ersten Denker, für den die Darstellung eines besonderen Menschen als besonderen Menschen, also mit seinen Eigenheiten und Zufälligkeiten, von theoretischem Interesse gewesen sei. Damit habe er mit der Tradition, Menschen als „Typen“ oder „Charaktere“ darzustellen, gebrochen.<sup>167</sup>

Auch der deutsche Historiker und Soziologe Alfred von Martin (1882-1979) verteidigte Burckhardts Ansichten. In seiner 1916 veröffentlichten Habilitationsschrift mit dem Titel *Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal. Ein Kapitel aus der Genesis der Renaissance* hatte er schon deutliche Einflüsse von Burckhardt und Voigt gezeigt.<sup>168</sup> In seinem erstmals 1932 erschienenen Werk *Soziologie der Renaissance* bestätigte er weiterhin Burckhardts Renaissanceindividualismus, revidiert ihn aber, indem er neben der politischen auch die wirtschaftliche Entwicklung in Italien als ausschlaggebend für die Entstehung der Renaissance angab.<sup>169</sup> Nach von Martin habe die frühkapitalistische Wirtschaftsweise das Leben der Bürger stark geprägt, so dass Geld als Grundlage des Wirtschaftslebens zu einer „Rechenhaftigkeit“ im Leben, zu einer individualistischen und rationalistischen Lebensführung, zu einer realistischen und letzten Endes säkularisierten Lebensanschauung geführt habe.<sup>170</sup> Er beschrieb diesen Prozess in drei Phasen anhand des „idealtypischen“ Falles von Florenz. Die erste sei die Phase des „unternehmenden Bürgertums“, die zweite nannte er „Arriviertenkultur“ und die dritte sei die der „Verhöflichung der Gesellschaft“. Die Phase des „unternehmenden Bürgertums“ sei von der rationalen „Rechenhaftigkeit“ und der Entwicklung einer realistischen

---

<sup>166</sup> Die hier in einer sehr zusammengefassten Form präsentierten Ideen befinden sich im CASSIRER, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance im dritten Kapitel mit dem Titel „Freiheit und Notwendigkeit in der Philosophie der Renaissance“ (S. 85-114) und in viertem Kapitel „Das Subjekt-Objekt-Problem in der Philosophie der Renaissance“ (S. 143-222). Zu Cassirer und seinen Äußerungen im Individualismus der Renaissancephilosophie vgl. auch Charles TRINKAUS, Art. Individualism, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 3, 1999, S. 260; Hans BARON, Literaturbericht. Renaissance in Italien I, in: AKG 21 (1930-31), S. 113.

<sup>167</sup> Vgl. Ernst CASSIRER, *Einige Bemerkungen zur Frage der Eigenständigkeit der Renaissance* (1943), in: *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, hg. von August BUCK, 1969 S. 218f.

<sup>168</sup> Vgl. LADWIG, *Das Renaissancebild*, S. 209.

<sup>169</sup> Diese Übereinstimmung wird von von Martin selbst ausgedrückt. Vgl. Alfred von MARTIN, *Soziologie der Renaissance. Physiognomik und Rhythmik einer Kultur des Bürgertums*, S. 7.

<sup>170</sup> Vgl. von MARTIN, *Soziologie der Renaissance*, S. 30ff, 46f.

Sicht des Lebens gekennzeichnet, was zum Aufstieg Florenz geführt hätte. In dieser ersten Phase würden aber noch mittelalterliche Werte wie Gemeinschaftssinn und Ethik eine Rolle spielen.<sup>171</sup> In der weiteren Entwicklung sei es zur Entfremdung aus der mittelalterlichen Gesellschaft durch den wachsenden Egoismus der Bürger unter der Herrschaft der Großbourgeoisie gekommen.<sup>172</sup> Das habe zur Erlahmung der ursprünglichen Tüchtigkeit geführt, der frühkapitalistische Geist sei verloren gegangen, der genießende Luxus und die Nachahmung höfischer Kreise sei an die Stelle des Unternehmungsgeistes eingetreten und habe die Lebenseinstellung der Bürger beherrscht.<sup>173</sup>

In seiner Analyse beschrieb von Martin den Humanismus als die „Ideologie“, welche dem Emanzipations- und Machtkampf der aufsteigenden bürgerlichen Schicht gedient habe. Er habe dem Bürgertum ein neues Bildungsideal vermittelt, in welchem die Tüchtigkeit des Einzelnen, anders als bei den auf ständischen Privilegien beruhenden sozialen Verhältnissen im Mittelalter, ausschlaggebend gewesen sei.<sup>174</sup> Von Martin übernahm eine von Hans Baron 1928 dargestellte These und unterschied wie dieser zwischen zwei Arten von Humanismus: dem „bodenständigen Bürgerhumanismus“, wie Salutati ihn vertreten habe, und den „freien Literaten Humanismus“, dessen erster Vertreter schon Petrarca gewesen sei.<sup>175</sup> Den frühen Bürgerhumanismus setzte er in Verbindung mit der ersten Phase der kapitalistischen Entwicklung der Renaissance, die Zeit des „unternehmenden Bürgertums“, dessen Ethos sich an der strengen Ethik der römischen Stoa orientiert habe. Diese Art von Humanist, für den die Gemeinschaft noch Vorrang über das Persönliche, und der Patriotismus Vorrang über den Ästhetizismus gehabt habe, sei von einem Typ des humanistischen Literaten abgelöst worden, dessen erster Vertreter Petrarca eigentlich war, der von der Pflege der „freien Persönlichkeit“ und der „neuen Weltflucht“ gekennzeichnet gewesen sei.<sup>176</sup> Die Humanisten hätten sich mit dem Großbürgertum identifiziert, sich zum Sprachrohr seiner Interessen gemacht, weswegen der Humanismus anders als das Christentum keine gemeinschaftlich bindende Kraft gehabt habe. Wie Troeltsch sprach auch von Martin von der „soziologischen Unfruchtbarkeit“ des Humanismus.<sup>177</sup> So blieb letzten Endes seine

---

<sup>171</sup> Vgl. von MARTIN, Soziologie der Renaissance, S. 81ff.

<sup>172</sup> Vgl. von MARTIN, Soziologie der Renaissance, S. 85ff.

<sup>173</sup> Vgl. von MARTIN, Soziologie der Renaissance, S. 106ff.

<sup>174</sup> Vgl. von MARTIN, Soziologie der Renaissance, S. 54f.

<sup>175</sup> Vgl. von MARTIN, Soziologie der Renaissance, S. 89f. Über Hans Baron siehe oben S. 50.

<sup>176</sup> „Dann erst tritt die „Gesellschaft an die Stelle von „Gemeinschaft“, der Ästhetizismus an die Stelle des Patriotismus, das Ideal der Verschönerung und Verfeinerung des Persönlichen an die Stelle des Dienstes am öffentlichen Leben; der humanistisch gebildete Bürger wird abgelöst durch den Typ des humanistischen Literaten - eine Entwicklung, der Petrarca schon präludiert hatte.“ von MARTIN, Soziologie der Renaissance, S. 90f.

<sup>177</sup> Zur Vorstellung der „soziologischen Unfruchtbarkeit“ des Humanismus vgl. von MARTIN, Soziologie der Renaissance S. 58f. Zur Identifizierung des Humanismus mit dem Großbürgertum vgl. S. 63f. Zur Aussage, dass der Humanismus die Entwicklung in der Wirtschaft „sekundiert“ habe, vgl. S. 107.

Beurteilung der Humanisten negativ, als eine vom „entfesselten Individualismus“ der Renaissance bestimmte Bewegung.<sup>178</sup>

Aus dem bis jetzt Dargestellten wird klar, dass bis zum zweiten Weltkrieg von bedeutenden Gelehrten in den verschiedenen Bereichen der Geisteswissenschaften divergierende Positionen zum Thema Renaissance, Humanismus und Individualismus vertreten wurden. Trotz vieler Revisionen, Korrekturen und ablehnender Kritik wurde immer noch die Verbindung von Renaissance, Humanismus und Individualismus von bedeutenden Autoren beibehalten. Diese Diskussion sollte nach dem zweiten Weltkrieg zwar an Bedeutung und Intensität verlieren, jedoch weiter bestehen und zu weiteren divergierenden Ergebnissen führen.

## **1.4 – Renaissance, Humanismus und Individualismus nach dem zweiten Weltkrieg**

Eine wichtige Änderung in Bezug auf die Renaissance- und Humanismusforschung ergab sich, als jüngere deutsche Gelehrte wie Ernst Cassirer, Erwin Panofsky, Felix Gilbert, Hans Baron und Paul Oskar Kristeller nach Hitlers Machtübernahme Deutschland verlassen mussten. Sie alle gingen in die USA, ein Umstand der bewirkte, dass Deutschland seine Führungsrolle auf diesem Forschungsgebiet verlieren würde.<sup>179</sup>

### **1.4.1 – Hans Barons Konzept des „Bürgerhumanismus“**

Hans Baron (1900-1988) stand während seines Studiums unter dem Einfluss von Walter Goetz und Ernst Troeltsch, was in ihm das Interesse an der Renaissance sowie an der Frage des Verhältnisses zwischen Moderne, Religion und Politik weckte.<sup>180</sup> In seiner 1924 veröffentlichten Doktorarbeit mit dem Titel *Calvins Staatsanschauung und das konfessionelle Zeitalter* beschäftigte er sich auch schon mit der Frage des Verhältnisses zwischen dem Staat und dem Einzelnen. Für seine Habilitation wollte Baron ursprünglich den Einfluss des italienischen Humanismus auf den nordeuropäischen Humanismus erforschen. Er glaubte damals, dass es im Florentiner Platonismus ein Konzept von Individualismus gegeben habe, das

---

<sup>178</sup> „Die Renaissance ist innerhalb der neueren Geschichte das erste Zeitalter des Individualismus; dies neue Persönlichkeitsbewusstsein erfährt sogleich bedenkliche Überspannungen; und wer hätte eher von ihm verführt werden sollen als die Humanisten, welche, wenn sie zu den Aristokraten des Geistes nicht wirklich gehörten, es wenigsten sich einbildeten“. von MARTIN, *Soziologie der Renaissance*, S. 113.

<sup>179</sup> Vgl. MAZZOCCO, *Interpretation of Renaissance Humanism (Introduction)*, S. 8; Albert RABIL, *Art. Renaissance: Renaissance Studies*, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 5, 1999, S. 283f.

<sup>180</sup> Vgl. LADWIG, *Das Renaissancebild*, S. 284f. Baron half Goetz bei der Burckhardt-Ausgabe von 1922, in welcher die Originalausgabe von *Die Kultur der Renaissance* wiederhergestellt wurde.

dem modernen Individualitätsbegriff näher stand und dazu die Bindung des Einzelnen an ethische Normen postulieren würde.<sup>181</sup> Ihm ging es auch darum zu erforschen, ob dieser Individualismusbegriff den nordeuropäischen Humanismus und den Individualismus der Reformation beeinflusst hatte.<sup>182</sup> Er kam aber schnell zu der Einsicht, dass das Verhältnis zwischen Renaissance und Reformation noch sehr kompliziert sei, und obwohl er nach Italien gereist war, um den Florentiner Platonismus zu erforschen, wurde seine Aufmerksamkeit dort auf den Frühhumanisten Leonardo Bruni gelenkt. Seine Begeisterung über dessen Lebenswerk führte schließlich dazu, dass er seine Habilitation auf den florentinischen Humanismus von 1400 bis 1440 beschränkte. Durch seine Beschäftigung mit Bruni stieß Baron auf Humanisten, die für ihn nicht der burckhardtschen Vorstellung des „entwurzelten Humanisten“ entsprachen, sondern sich stark für das gesellschaftliche Wohl engagierten. Im Jahr 1928 reichte er die Habilitationsarbeit mit dem Titel *Leonardo Bruni und der Humanismus des Quattrocento* ein, in welcher er mit dem Begriff „Bürgerhumanismus“ den zentralen Gedanken seiner Forschungsergebnisse formulierte. Diese Habilitationsschrift wurde nicht veröffentlicht; Baron präsentierte aber das Konzept des „Bürgerhumanismus“ in der Einleitung seiner 1928 veröffentlichten Ausgabe der Schriften Leonardo Brunis. Darin teilte er Burckhardts Sicht, dass außerhalb Florenz der Humanismus eine eher literarische Bewegung gewesen sei, meistens von bindungslosen Humanisten getrieben, die oft von der Gunst von Mäzenen abhängig waren, und dass am Ende des 15. Jahrhunderts der Humanismus insgesamt von individualistischen Tendenzen geprägt geworden sei.<sup>183</sup> Baron machte aber darauf aufmerksam, dass es zu Beginn des Quattrocento neben dem „freien Literaten-Humanismus“ von Lorenzo Valla, Poggio Bracciolini und Enea Silvio Piccolomini, eine ganz andere Form von Humanismus, den „bodenständigen Bürger-Humanismus von Florenz unter der Führung von Coluccio Salutati, Leonardo Bruni und Marsilio Ficino“ gegeben hätte.<sup>184</sup> Baron erlangte schon damals eine gewisse Anerkennung seiner These, wie die Übernahme des Begriffs „Bürgerhumanismus“ bei Alfred von Martin in dessen 1932 erschienener *Soziologie der Renaissance* zeigt, verlor aber während der Herrschaft des Nationalsozialismus aufgrund seiner jüdischen Abstammung seine berufliche Stellung bei der bayrischen Akademie der Wissenschaften und musste schließlich Deutschland verlassen. Er war 1935/36 zu privaten Studien in Italien, ging 1936 nach London und emigrierte 1938 in die USA, wo er an verschiedenen Stellen als Dozent und Bibliothekar

---

<sup>181</sup> Vgl. LADWIG, Das Renaissancebild, S. 304ff, 322.

<sup>182</sup> Vgl. LADWIG, Das Renaissancebild, S. 302.

<sup>183</sup> Vgl. Hans BARON, Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften, S. XII.

<sup>184</sup> Vgl. BARON, Leonardo Bruni Aretino, S. XVI.

arbeitete und bis zu seinem Lebensende blieb.<sup>185</sup> In zwei 1938 auf Englisch veröffentlichten Aufsätzen mit dem Titel *Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors of the Rise of Humanistic Thought* und *Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and the early Renaissance* erweiterte er sein Konzept des Bürgerhumanismus, bis er seine Ideen in dem 1955 veröffentlichten Werk *The crisis of the early Italian Renaissance* zusammenfasste und weltweit Bekanntheit erlangte.<sup>186</sup> In diesem Werk vertrat Baron die Ansicht, dass die Entstehung des „Bürgerhumanismus“ eng mit konkreten historischen Ereignissen in Verbindung stand, nämlich mit der politischen Situation Italiens zu Beginn des 15. Jahrhunderts: Damals war die Republik Florenz in Gefahr, ihre Freiheit aufgrund der Bedrohung durch den mailändischen Tyrannen Giangaleazzo Visconti zu verlieren. Diese Gefahr habe in Florenz, unter der Führung von Leonardo Bruni, zu einer Verbindung der humanistischen Tradition, die mit Petrarca ihren Anfang genommen habe, und der politischen Tradition, die in den italienischen Kommunen des Trecento vorhanden gewesen sei, geführt. Der Humanismus des Trecento sei eine literarische Bewegung, deren Vertreter entweder keine Identifikation mit irgendeiner sozialen Gruppe in Italien gehabt hätten oder sich in den Dienst von Tyrannen gesetzt hätten, deren Beschäftigung mit dem Altertum nur persönlichen Zielen gedient habe und die insgesamt von der stoischen Tendenz des Rückzugs aus dem Alltag geprägt gewesen seien. Der junge Petrarca habe noch eine Begeisterung für die „vita activa“, also für das politische Engagement und die Suche nach Ruhm entwickelt, später aber seine Gesinnung geändert, die augustinische Kritik der heidnischen Werttugenden aufgenommen, was ihn, wie es beim mittelalterlichen Asketismus üblich war, zum Weltrückzug geführt habe.<sup>187</sup> Somit gehörte Petrarca für Baron weder ganz dem Mittelalter noch der Renaissance, sondern sei wie ein Moses gewesen: „first to see a new Land, but not granted to enter it.“<sup>188</sup> Das alles habe sich in Florenz zu Anfang des Quattrocento geändert, als der Humanismus eine ganz andere Richtung einschlug. Unter der Führung des Florentiner Kanzlers Leonardo Bruni Aretino sei eine neue historische Auffassung und mit ihr eine neue ethische Einstellung entstanden, die sich gegen den gelehrten Rückzug aus der Gesellschaft richtete; ebenso sei eine neue Literatur auf Latein und Italienisch erschienen, die sich mit der Familie und dem zivilen Leben befasste und der säkularisierten Lebensvorstellung den Vorrang gegeben habe. Baron beschrieb das so: „The heart of the change since the early

---

<sup>185</sup> Vgl. LADWIG, *Das Renaissancebild*, S. 369ff; Rüdiger vom BRUCH, *Historikerlexikon*, 2002, S. 18.

<sup>186</sup> Vgl. James HANKINS, *The “Baron Thesis” after Forty Years and some Recent Studies of Leonardo Bruni*, in: *Journal of History of Ideas* 56 (1995), S. 310.

<sup>187</sup> Vgl. Hans BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. S. 12ff, 443ff; Vgl. dazu auch Hans BARON, *Moot Problems of Renaissance Interpretation: An Answer to Wallace K. Ferguson*, in: *Journal of the History of Ideas*, 19 (1958), S. 27. In diesem als Antwort zu Ferguson formulierten Text fasste Baron seine Thesen zusammen.

<sup>188</sup> Vgl. BARON, *Moot Problems*, S. 28.

Quattrocento is that a revolt had taken place against the earlier philosophy of humanistic scholars“.<sup>189</sup> Danach habe nicht mehr der aus dem Trubel des Alltags zurückgekehrte Weise als Lebensideal gegolten, sondern der Bürger, welcher seine *humanitas* vollendet, indem er seinen sozialen Pflichten nachgeht und seinen Mitmenschen im öffentlichen Leben dient. So habe Bruni die Beschäftigung mit der Antike darauf ausgerichtet, den zivilen Sinn der Bürger zu erwecken und zu fördern. Während Petrarca noch Ciceros politisches Engagement mit Misstrauen betrachtet hätte, hätten die Florentiner Humanisten in Ciceros Kombination aus politischen und literarischen Tätigkeiten den perfekten Ausdruck ihrer Ideale gefunden. Neben Cicero hätten auch die von Aristoteles im Kontext der antiken Polis formulierten Bürgertugenden eine wichtige Rolle gespielt, weswegen Bruni auch dessen Werke über Ethik und Politik aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte. Aus den Schriften Ciceros und Aristoteles habe Bruni die klassische Überzeugung hervorgehoben, dass die Persönlichkeit des Einzelnen nur in der Teilnahme am Leben der Polis und der *res publica* zur intellektuellen und moralischen Reife wachsen könne.<sup>190</sup>

Baron stimmte mit Burckhardt überein, indem er in der Renaissance eine grundlegende Umgestaltung der Weltanschauung in Europa sah.<sup>191</sup> Aber nicht in dem Individualismus sah er das Hauptmerkmal der Renaissance, sondern in einer neuen rationalistisch-säkularen Auffassung von Politik, Wirtschaft, Geschichte und Lebensführung, welche erst am Anfang des 15. Jahrhunderts in Florenz einen deutlichen Ausdruck gefunden habe. Der Humanismus wiederum habe zwar mit Petrarca begonnen, aber weil dieser wie auch Salutati noch zu stark von mittelalterlichen Vorstellungen geprägt gewesen sei, war Baron der Auffassung, dass der Renaissancehumanismus erst mit Bruni angefangen hätte.<sup>192</sup> Die während der Renaissance stattgefundenen grundlegenden Wandlungen der Weltanschauung, bei welcher der Humanismus eine sehr wichtige Rolle gespielt habe, habe sich während des Quattrocento in ganz Italien und im 16. Jahrhundert in Europa verbreitet.<sup>193</sup>

Barons Theorie – wenngleich nicht unwidersprochen – beherrschte während der 1960er und 1970er zusammen mit dem Humanismusverständnis von Paul Oskar Kristeller die Diskussion um den Humanismus. Obwohl in der heutigen Forschung viele Elemente seiner Theorie des Bürgerhumanismus nicht mehr akzeptiert werden, wird die von ihm festgestellte Tatsache, dass es in Florenz am Anfang des Quattrocento Humanisten gab, die ihre humanistische Tätigkeit

---

<sup>189</sup> BARON, *The Crisis*, S. 7.

<sup>190</sup> Vgl. BARON, *The Crisis*, S. 5ff, 405ff, 446f.

<sup>191</sup> Vgl. BARON, *Moot Problems*, S. 28.

<sup>192</sup> Vgl. BARON, *The Crisis*, S. 105, 113ff, 447. Baron behauptete hier, man müsse den Humanismus als einen Organismus verstehen, welcher vor Bruni noch nicht ganz entwickelt gewesen sei. Vgl. S. 461.

<sup>193</sup> Vgl. BARON, *The Crisis*, S. 13, 445; Hans Baron, *Moot Problems*, S. 28.

auf das gemeinschaftliche Wohl ausgerichtet haben, nicht bestritten.<sup>194</sup> Das Bild von Humanisten als Individualisten ohne gesellschaftliche Bindung wurde von ihm somit nicht vollkommen negiert, aber stark relativiert.

Der italienische Gelehrte Eugenio Garin (1909-2004), Philosophieprofessor der Universität Florenz, vertrat ein Humanismuskonzept, das Ähnlichkeit mit Barons Theorie des „Bürgerhumanismus“ aufwies. In seinem erstmals 1947 auf Deutsch veröffentlichten Buch *Der italienische Humanismus* präsentierte Garin den Humanismus als eine Gelehrtenbewegung, die aufgrund ihrer Beschäftigung mit klassischen Autoren die Überzeugung pflegte, dass die *studia humanitatis* die Förderung des Allgemeinwohls zum Ziel hätte. Anders als Baron, der in Petrarca noch den Prototyp des Literaten-Humanisten sah, meinte Garin aber, dass der soziale Charakter des Humanismus schon bei Petrarca vorhanden gewesen sei, auch wenn dieser eine Vorliebe für die Einsamkeit (*vita contemplativa*) gehabt hätte. Für Garin hatte Petrarca schon das Bildungsziel des Ausgleiches zwischen der notwendigen Pflege der Innerlichkeit, als Voraussetzung der Entfaltung der eigenen Menschlichkeit, und der Pflege der Gemeinschaft vollzogen.<sup>195</sup> So habe Petrarca in seinem Inneren nicht in erster Linie seine Individualität, sondern den „Schatz der Menschheit“ gefunden.<sup>196</sup> Garins positivere Beurteilung des Humanismus wird in seiner Beschreibung des Humanisten Poggio Bracciolini deutlich. Während dieser für andere Autoren wegen seiner Suche nach Ruhm als Beispiel des „entfesselten Individualismus“ galt, betonte Garin, dass Bracciolini die Suche nach Ruhm nicht wegen einer individualistischen Einstellung verteidigte, sondern wegen ihrer gesellschaftlichen Funktion: gegen die mönchische Einstellung, die zwischen Ruhm und Tugend einen Gegensatz sah, würde Bracciolini den Ruhm als „Körper der Tugend“ oder als „äußere Zeichen der Ausstrahlung der Tugend in der Gemeinschaft“ sehen.<sup>197</sup> Garin erkannte aber auch, dass der Humanismus während des Quattrocento eine Entwicklung genommen habe, die ihn von seiner ursprünglichen Einstellung entfernt hätte. Am Ende des 15. Jahrhunderts habe er sich, bestimmt von einem großen Interesse an der spekulativen Philosophie und von der Beschäftigung mit der Antike, in rein grammatikalischen Diskussionen verloren.<sup>198</sup> Wegen der politischen Situation und im Fall von Florenz wegen der Herrschaft durch die Medicis seien die

---

<sup>194</sup> Zur Kritik an Barons These des Bürgerhumanismus vgl. HANKINS, The “Baron Thesis” after Forty Years, S. 314ff; Albert RABIL, The significance of „civic humanism“ in the interpretation of the Italian Renaissance, S. 151ff.

<sup>195</sup> „Denn es ist in erster Linie notwendig, sich selbst wiederzufinden, in sich selbst die eigene Menschlichkeit zu entdecken, um sich dann in der Gemeinschaft, als Mensch unter Menschen, wiederzufinden.“ Eugenio GARIN, *Der italienische Humanismus*, S. 13.

<sup>196</sup> Vgl. GARIN, *Der italienische Humanismus*, S. 14f.

<sup>197</sup> Vgl. GARIN, *Der italienische Humanismus*, S. 45f.

<sup>198</sup> Vgl. GARIN, *Der italienische Humanismus*, S. 74.

Humanisten zu Höflingen im Dienste der Herrscher geworden. Wer dieses Schicksal nicht akzeptieren wollte, war dazu gezwungen, sich dem kontemplativen Leben zu widmen. Dass sich das aber gegen die Einstellung des für ihn als echten Humanismus betrachteten richtete, zeigte Garin am Beispiel des Humanisten Alamanno Rinuccini (1426-1499): Dieser beklagte in seinem Dialog *De libertate*, dass es in seiner Zeit nicht mehr möglich sei, nach dem von Cicero gestellten Ideal der *humanitas* zu leben, da die dazu notwendige Freiheit nicht mehr gegeben sei.<sup>199</sup>

Was Garin von Baron unterscheidet, ist unter anderem seine Tendenz, den Humanismus als eine philosophische Bewegung anzusehen.<sup>200</sup> Garin war vom italienischen Philosophen Giovanni Gentile (1875-1944) beeinflusst, der den Humanismus als die Philosophie der Renaissance, begründet auf der Idee der Würde und intellektuellen Autonomie des Menschen, ansah. Das wird zum Beispiel in Garins negativer Beurteilung des Humanisten Francesco Filelfo (1398-1481) klar: dieser habe die „Lebensanschauung zu einer grammatikalischen Kunstfertigkeit herabsinken“ lassen, indem er Cicero wegen seiner eleganten Beredsamkeit dem Sokrates, dem Plato, dem Aristoteles vorgezogen habe. Somit habe er sich „schon außerhalb der großen humanistischen Tradition“ befunden.<sup>201</sup> Nicht nur sein Bild des Humanismus als eine philosophische Bewegung, sondern auch die Tatsache, dass er die Naturwissenschaftler zu den Humanisten zählte, als ob der Humanismus der gemeinsame Nenner für die Gelehrsamkeit der Renaissance gewesen sei, wird in der heutigen Humanismusforschung kritisiert.<sup>202</sup>

Als Gegenbild zu Barons und Garins Humanismusverständnis kann der deutsche Historiker Michael Seidlmayer (1902-1961) präsentiert werden.<sup>203</sup> Seidlmayer kritisierte Barons Verbindung von Humanismus und Politik, und definierte weiterhin den Humanismus im Sinne Georg Voigts. So zum Beispiel in dem 1953 erschienenen Aufsatz *Nikolaus von Cues und der Humanismus*, in dem Seidlmayer als Ursache für die Entstehung des Humanismus die bürgerliche Laienkultur in Italien und die „enorme Steigerung der Empfindlichkeit, der Sensibilität gegenüber der Lebensphänomene als solche“ angab. Damit meinte er das „Begreifen der einmaligen Gestalt, die das Leben in jedem Individuum annimmt, und der

---

<sup>199</sup> „Tief erbittert klingt darauf Rinuccinis Antwort: „Für eine solche Tätigkeit ist Freiheit die unumgängliche Bedingung. Nur in einer freien Gesellschaft könne der Mensch sich selbst entfalten.“ GARIN, *Der italienische Humanismus*, S. 94f.

<sup>200</sup> Vgl. GRENDLER, *Renaissance*, S. 264.

<sup>201</sup> Vgl. GARIN, *Der italienische Humanismus*, S. 48.

<sup>202</sup> Vgl. GARIN, *Der italienische Humanismus*, S.233ff. Zur Kritik von Paul Oskar Kristeller an dieser Definition des Humanismus als einer philosophischen Bewegung und Konzeption siehe unten, S. 59f. Vgl. auch KÖLMEL, *Aspekte des Humanismus*, S. 6; Robert BLACK, *Humanism*, S. 245f; FERGUSON, *The Renaissance*, S. 222f.

<sup>203</sup> Zu Seidlmayers Kritik an Baron, vgl. Michael SEIDLMEYER, *Die Entwicklung der italienischen Früh-Renaissance. Politische Anlässe und geistige Elemente. Zu den Forschungen von Hans Baron (1956)*, in: *Ders., Wege und Wandlungen des Humanismus*, 1965, S. 47ff.



glühende Drang, es in eben dieser Einmaligkeit eines „Eigenen“ zu verwirklichen“. So war für ihn Petrarca mit seiner Pflege des eigenen Selbst, der eigenen Individualität, der „wahre Prototyp aller Humanisten“.<sup>204</sup> Noch deutlicher formulierte Seidlmayer diese Idee in dem 1956 erschienen Aufsatz *Ulrich Hutten*, wo er behauptete:

„Das ist das Grundanliegen der ganzen humanistischen Bewegung, die echte Selbstverwirklichung der allein in sich stehenden, in ihrer Einmaligkeit unwiederholbaren Persönlichkeit in der vollkommenen Treue zu sich selber“.<sup>205</sup>

#### **1.4.2 - Georg Weise: *Der Humanismus und das Prinzip der klassischen Geisteshaltung***

Einen sehr aufschlussreichen Beitrag zu dieser in den 1950ern noch geführten Diskussion um das Verhältnis des Humanismus zum Individualismus lieferte der deutsche Kunsthistoriker Georg Weise (1888-1978). Seine Ansichten, die er in verschiedenen Aufsätzen dargestellt hatte, wurden in dem erstmals 1954 veröffentlichten Aufsatz *Der Humanismus und das Prinzip der klassischen Geisteshaltung* zusammengefasst. Als Kunsthistoriker erkannte Weise, dass es in der Kunst zum Anfang des Quattrocento zwar eine Tendenz zum Naturalismus und Realismus hin gab, wie es in der von Michelet und Burckhardt gewählten Formel „Entdeckung der Welt und des Menschen“ zum Ausdruck kommt, und in welcher es eine „Bejahung individueller, charakteristischer Wirklichkeit“ gegeben habe. Dennoch wies er darauf hin, dass es im 16. Jahrhundert zur sogenannten Hochrenaissance eine Wende in Richtung auf eine klassische Gesinnung gegeben habe, die auf „überindividuelle Norm und Allgemeingültigkeit, auf Ausdrucksbeschränkung und veredelnde Stilisierung gerichtet“ sei.<sup>206</sup> Weise analysierte in seinem Aufsatz das Verhältnis des Humanismus zu diesen beiden Tendenzen der Renaissancekunst. Er beklagte dabei die Tatsache, dass „allzu gern der Humanismus mit dem Prinzip der schrankenlosen Entfaltung und des ungehemmten Sich-Auslebens der Persönlichkeit, der Bejahung des Menschlichen und des Natürlichen in seinem ganzen Umfang und in allen seinen individuellen Trieben identifiziert“ werde.<sup>207</sup> Zwar erkannte er, dass der Humanismus eine gewisse Anregung zu einem neuen Erfassen der Wirklichkeit und zu einem Erwachen des kritischen Sinns veranlasste, betonte aber, dass er mit seinem Zurückgehen auf das Altertum eigentlich eher dem klassischen Prinzip von Maß und Norm verpflichtet war. Somit habe der Humanismus eigentlich zu der im 16. Jahrhundert eintretenden Reaktion gegen die individualistische Grundhaltung und vorbehaltlose Bejahung der Wirklichkeit des

---

<sup>204</sup> Seidlmayer selbst wies auf diese Übereinstimmung mit Voigt hin. Vgl. Michael SEIDLMEYER, Nikolaus von Cues und der Humanismus (1953), in: Ders., Wege und Wandlungen des Humanismus, 1965, S. 80.

<sup>205</sup> Michael SEIDLMEYER, Ulrich Hutten (1956), in: Ders., Wege und Wandlungen des Humanismus, 1965, S. 207.

<sup>206</sup> Vgl. Georg WEISE, Der Humanismus und das Prinzip der klassischen Geisteshaltung (1954), in: Zu Begriff und Problem der Renaissance, hg. von August BUCK, 1969, S. 280.

<sup>207</sup> Vgl. WEISE, Der Humanismus, S. 282.

Naturalismus des Quattrocento beigetragen. Die „Entdeckung des Menschen und der Welt“ sei ohne den Humanismus in Gang gesetzt worden, und dieser habe zu dieser Entwicklung nur einen sekundären Beitrag geleistet.<sup>208</sup> Weise wies auch darauf hin, dass in den meisten Schriften der Humanisten eine ausgesprochen moralische Richtung sowie ein an der antiken Kultur inspiriertes Ideal vorherrschen würden.<sup>209</sup> Er begründete seine Argumente unter anderem mit dem für den Humanismus grundlegenden Begriff *humanitas*: während bei den Griechen der entsprechende Begriff *antropos* das Allzumenschliche oder Durchschnittsmenschliche bedeutet habe, habe das römische *humanitas* „das Ganz- und Vollmenschliche, als eine adlige Norm gewissermaßen hohen Menschentums“ ausgedrückt.<sup>210</sup> Besonders im Bildungsideal der Humanisten habe das einen Niederschlag gefunden, aber nicht im Sinne des Burckhardtschen Ideals des *uomo universale*, des allseits ausgebildeten Menschen, der sich aufgrund seiner Fähigkeiten in seiner Umwelt durchsetzen kann. Das humanistische Bildungsideal liege dagegen „in der auf einem harmonischen Ausgleich beruhenden Vollendung, Würde und Erhöhung des Daseins“.<sup>211</sup> Deswegen hätten die Humanisten eher die Freundlichkeit und Umgänglichkeit als die Steigerung der individuellen Kräfte und der Fähigkeit zur Beherrschung des Daseins betont: „Nirgends findet sich ein Hinweis auf die schrankenlose Ausbildung des Persönlichen oder auf vollkommene Entfaltung der innerlichen und äußerlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten“.<sup>212</sup> Zusammenfassend ist für Weise der Humanismus die geistige Tradition, die sich gegen die naturalistische Komponente, gegen den fessellosen Individualismus und gegen die rein diesseitige Autonomie des Natürlichen richtete und sich durch eine „klassische normative Zucht und veredelnde Erhöhung des Daseins“, durch die „Beherrschung und Dämpfung der Leidenschaften, die Betonung von Maß und Norm und durch eine von der Vernunft bestimmte geistige Haltung“ kennzeichnen lasse.<sup>213</sup> In seinem Aufsatz wies Weise selbst auf die Gemeinsamkeiten zwischen ihm und zwei von uns bereits dargestellten Autoren, nämlich Huizinga und Giuseppe Toffanin hin.<sup>214</sup> Auch Toffanin hatte den Humanismus als eine auf das Universale und Absolute und gegen das Natürliche und Besondere ausgerichtete Bewegung definiert. Anders aber als Toffanin verband Weise den Humanismus nicht mit einer katholischen Orthodoxie, und seine Argumente waren in einer überzeugenden Art in

---

<sup>208</sup> Vgl. WEISE, Der Humanismus, S. 288.

<sup>209</sup> Vgl. WEISE, Der Humanismus, S. 291.

<sup>210</sup> Vgl. WEISE, Der Humanismus, S. 292.

<sup>211</sup> Vgl. WEISE, Der Humanismus, S. 293.

<sup>212</sup> Vgl. WEISE, Der Humanismus, S. 294.

<sup>213</sup> Vgl. WEISE, Der Humanismus, S. 295f.

<sup>214</sup> Zu Weises Übereinstimmung mit Huizinga vgl. WEISE, Der Humanismus, S. 280, 282f. Zu seiner Übereinstimmung mit Toffanin, vgl. S. 288, Anm. 47.

verschiedenen Schriften von Humanisten belegt.<sup>215</sup> Für seine Ernsthaftigkeit spricht die Tatsache, dass sein Aufsatz in dem von August Buck 1967 herausgegebenen Sammelbuch *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, welches die wichtigsten Aufsätze zum Thema Renaissance seit den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts enthält, aufgenommen wurde. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Weises Argumente dennoch kaum von irgendeinem Humanismusforscher danach aufgegriffen worden sind, obwohl sie, wie wir im zweiten und dritten Kapitel zeigen werden, sehr treffende Ansichten zum Verständnis des Verhältnisses des Humanismus zum Individualismus enthalten.

### 1.4.3 – Das Humanismuskonzept von Paul Oskar Kristeller

Eine große Änderung des Verständnisses von Humanismus, welches bis heute Gültigkeit hat, wurde vom deutschen Philosophen Paul Oskar Kristeller (1905-1999) vollzogen. Kristeller musste wie Hans Baron, aufgrund seiner jüdischen Abstammung Deutschland nach Hitlers Machtergreifung verlassen. Er ging 1934 nach Italien, wo er in Kontakt zum deutschen Bibliothekar Ludwig Bertalot (1884-1960), einem bedeutenden Forscher der humanistischen Handschriften, kam. Von Bertalot lernte Kristeller nach eigenen Angaben viel im Bereich der Handschriftenforschung. Als Kristeller 1938 seine Stelle als Lektor in Pisa verlor, wurde er von Bertalot, der eigentlich auch in dürftigen Verhältnissen lebte, als Assistent aufgenommen, damit er das Land nicht verlassen müsse.<sup>216</sup> Schließlich wurde es Kristeller möglich, im Februar 1939 in die USA abzureisen, wo er zuerst an der Yale University in New Haven, dann bis zu seiner Pensionierung 1973, an der Columbia University in New York lehrte. Kristeller, der Philosophie, Mathematik, Geschichte und klassische Philologie studiert hatte, widmete sich am Anfang seiner akademischen Karriere der Philosophie der Renaissance und habilitierte mit einem Thema über den Renaissancephilosoph Marsilio Ficino bei dem deutschen Philosophen Martin Heidegger. Er trug mit seinen Forschungen erheblich zu einem besseren Verständnis der Renaissancephilosophie bei. Anerkennung erlangte er auch als Handschriftforscher durch sein *Iter italicum*, einen zwischen 1963-1991 veröffentlichten sechsbändigen Katalog mit vielen bis dahin unbekanntem humanistischen Handschriften, mit dem er ein Standardinstrument für die

---

<sup>215</sup> Wir stimmen in dieser Hinsicht mit Fergusons Behauptung überein, Toffanins Schreibstil sei ziemlich konfus; es ist tatsächlich schwierig, seine Argumente nachzuvollziehen. Vgl. FERGUSON, *The Renaissance*, S. 350.

<sup>216</sup> Kristeller veröffentlichte die „*Initia humanistica latina*“, ein von Bertalot hergestelltes alphabetisches Initienverzeichnis zur humanistischen Literatur. Dieses enthält über 30.000 Anfänge humanistischer Prosatexte und Poesie, die Bertalot aufgrund jahrzehntelanger Durchsicht der humanistischen Handschriften in allen europäischen Bibliotheken erstellt hat, und wurde zu einem der bedeutendsten Arbeitsinstrumente zur Humanismusforschung. Vgl. Paul Oskar KRISTELLER, Vorrede, in: Ludwig BERTALOT, *Initia humanistica latina. Initienverzeichnis lateinischer Prosa und Poesie aus der Zeit des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Bd. 1, hg. von Paul Oskar KRISTELLER, 1985, S. VIII.

Renaissance- und Humanismusforschung schuf.<sup>217</sup> Große Anerkennung in der Renaissance- und Humanismusforschung erreicht auch Kristellers Klärung des Humanismusverständnisses. In seinem erstmals 1944 erschienenen Aufsatz *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance* präsentierte er die These, der Humanismus sei weder eine Philosophie noch eine Ideologie oder der Anfang der modernen Wissenschaft gewesen, sondern in erster Linie eine Phase in der rhetorischen Tradition der westlichen Kultur.<sup>218</sup> Für ihn sei der Humanismus der Renaissance aus der Fusion von drei mittelalterlichen Traditionen entstanden: der *ars dictaminis* im mittelalterlichen Italien; dem Studium der Grammatik, Poesie und der klassischen römischen Autoren in den französischen Domschulen des Mittelalters und aus dem Studium der klassischen griechischen Sprache, Literatur und Philosophie im byzantinischen Reich.<sup>219</sup> Aufgrund seiner zentralen Bedeutung in der heutigen Humanismusforschung, werden wir Kristellers These detaillierter darstellen. Da er seine Ansichten in verschiedenen Aufsätzen in den 1950ern und 1960ern präsentierte, ohne dass sie sich dabei bedeutend unterscheiden, werden wir sie hier nicht wie bei den anderen Autoren in chronologischer Ordnung, sondern nach Thema vorstellen.

Nach Kristeller waren im Mittelalter die so genannten *dictatores*, eine Berufsgruppe die sich mit der *ars dictaminis*, der praktischen Kunst des Verfassens von Briefen, beschäftigte, die Repräsentanten der rhetorischen Tradition ab Ende des 11. Jahrhunderts.<sup>220</sup> Im 13. Jahrhundert sei die *ars dictaminis* in Italien, wo sie besonders entwickelt waren, im Kontext des Aufblühens der Städte durch die *ars aregandi* erweitert worden. Die *ars aregandi* befasste sich mit der Formulierung von öffentlichen Reden (Grabreden, Hochzeitsreden, Botschaftsreden, etc.) mit der Hilfe von Regeln und Modellen. Zu Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts seien die aus Frankreich stammenden klassischen Studien nach Italien gelangt. Die Rezeption und Betreibung dieser klassischen Studien durch Berufsrhetoriker wie Albertino Mussato (1261-

---

<sup>217</sup> Vgl. John MONFASANI, Art. Renaissance (Interpretation): Paul Oskar Kristeller, *Encyclopedia of the Renaissance* 5, 1999, S. 303. Eckhard KESSLER, Art. Paul Oskar Kristeller, in: *Deutsche Bibliographische Enzyklopädie*, Bd. 6, 2006, S. 73.

<sup>218</sup> Vgl. John MONFASANI, *Toward the Genesis of Renaissance Humanism. Four Bibliographical Notes*, in: *Renaissance Quarterly*, 53 (2000), S. 1156.

<sup>219</sup> Vgl. Paul Oskar KRISTELLER, *The medieval antecedents of Renaissancehumanism*, in: Ders., *Eight philosophers of the Italian Renaissance*, 1964, S. 160. Kristeller wurde dazu vom Italiener Roberto Weiss (1906-1969) beeinflusst, der in seiner wegweisenden Studie mit dem Titel *The Dawn of Humanism in Italy*, 1942 als Antrittsvorlesung für die Britische Akademie präsentiert (aber erst 1947 veröffentlicht), als erster in einer überzeugenden Weise die These vertrat, dass der Humanismus nicht mit Petrarca angefangen hätte. Während sich Roberto Weiss aber damit begnügte, zu zeigen, dass schon ab der Mitte des 13. Jahrhunderts die Elemente, die den italienischen Humanismus charakterisieren würden, gebildet waren, ohne sich mit den Ursachen zu beschäftigen, ging es Kristeller darum zu zeigen, wie der Humanismus entstanden ist. Vgl. Robert BLACK, *The origins of Humanism*, S. 37; Ronald G. WITT, *Kristeller's Humanists as Heirs of the Medieval Dictatores*, in: *Interpretation of Renaissance Humanism*, hg. von Angelo MAZZOCCO, 2006. S. 21f, Anm. 3.

<sup>220</sup> Vgl. KRISTELLER, *The medieval antecedents*, S. 160.

1329) in Padua und Giovanni del Virgilio († irgendwann nach 1327) in Bologna zu Beginn des 14. Jahrhunderts und aufgrund ihrer Einsicht, dass die beste Art, Beredsamkeit zu erlangen, in der Nachahmung von klassischen Mustern bestehe, bedeutete für Kristeller den Anfang des Humanismus in seinen Hauptmerkmalen.<sup>221</sup> Seine volle Gestalt habe der Humanismus durch das Studium der Griechischen Literatur und Philosophie zum Ende des 14. Jahrhunderts erhalten. Durch diese intensive Beschäftigung mit klassischen Autoren aufgrund ihrer beruflichen Tätigkeit seien diese Rhetoriker Experten im klassischen Latein, Literatur und Geschichte geworden, was eigentlich als ein „Nebenprodukt“ ihrer eigentlichen Tätigkeit zustande kam.<sup>222</sup> Im 14. Jahrhundert hätten diese Gelehrten meistens als Lehrer der Rhetorik oder Grammatik in den Schulen und Universitäten, als Notare oder Kanzler in den Städten oder Höfen fungiert. Am Ende des 14. Jahrhunderts hätten sie ihre Studien mit dem Begriff *studia humanitatis*, der schon in der Antike von Autoren wie Cicero und Aulus Gellius (ca. 130-180) verwendet wurde, bezeichnet. Bis zur Hälfte des 15. Jahrhunderts hätten sich die *studia humanitatis* zu einem festen umrissenen Kanon gelehrter Disziplinen entwickelt, bestehend aus Grammatik, Rhetorik, Geschichte, Dichtkunst und Moralphilosophie. Der Lehrer dieser Fächer in der Universität bekam im Studentenjargon den Namen *humanista*, womit also nicht eine Lebenseinstellung oder Philosophie gemeint war, sondern eine berufliche Tätigkeit. Der Begriff entstand in Analogie zu den Universitätsdozenten der älteren Disziplinen, die als *legista*, *canonista* oder *artista* bezeichnet wurden.<sup>223</sup> Kristeller hob somit die mittelalterlichen Wurzeln des Humanismus hervor, und auch die Tatsache, dass der Humanismus nicht entstanden ist, weil Gelehrte aus persönlichen Gründen großes Interesse an der Eloquenz gezeigt hätten, sondern weil sich berufliche Rhetoriker der Renaissance, Nachfolger der mittelalterlichen *dictatores*, aus beruflichen Gründen mit der Antike beschäftigten.<sup>224</sup> Mit dieser Erklärung setzte Kristeller den Renaissancehumanismus in seinen sozialen und institutionellen Kontext in der Renaissancegesellschaft und stellte die gängige Interpretation von Humanismus als einer Gesinnungsbewegung, die mit Petrarca, aufgrund dessen persönlicher Leistung und subjektiver Beschäftigung mit der Antike entstanden sei, infrage. Petrarca war für ihn zwar der erste große Repräsentant des Humanismus, aber nicht dessen Vater, da der Humanismus schon eine Generation vor ihm begonnen habe.<sup>225</sup> Petrarca, der eigentlich als freier Schriftsteller gelebt hat,

---

<sup>221</sup> Vgl. KRISTELLER, *The medieval antecedents*, S. 162; Ders., *Das moralische Denken des Renaissance-Humanismus* (1961), in: Ders., *Humanismus und Renaissance II, Philosophie, Bildung und Kunst*, 1980, S. 41.

<sup>222</sup> Vgl. Paul Oskar KRISTELLER, *Humanismus und Scholastik in der italienischen Renaissance* (1944), in: Ders., *Humanismus und Renaissance I. Die antiken und mittelalterlichen Quellen*, 1980, S. 93.

<sup>223</sup> Vgl. Paul Oskar KRISTELLER, *Die humanistische Bewegung* (1955), in: Ders., *Humanismus und Renaissance I. Die antiken und mittelalterlichen Quellen*, 1980, S. 16f.

<sup>224</sup> Vgl. KRISTELLER, *Die humanistische Bewegung*, S. 18ff.

<sup>225</sup> Vgl. KRISTELLER, *The medieval antecedents*, S. 162.

sei auch keinesfalls ein typisches Beispiel des Humanisten gewesen.<sup>226</sup> Was das Denken der Humanisten betrifft, betonte er, dass zu den *studia humanitatis* zwar eine philosophische Disziplin, die Moralphilosophie, gehörte, er bestritt aber die Tendenz, den Humanismus als eine Richtung oder ein geschlossenes System innerhalb der Philosophie zu sehen.<sup>227</sup> Es habe keine Übereinstimmung unter den Humanisten über moralische Fragen gegeben, ihre moralphilosophischen Ideen seien nicht originell gewesen und würden meistens aus einer eklektischen Zusammensetzung oder aus Neuformulierungen philosophischer Theorien der Antike bestehen. Diese aus der Antike geschöpften Ideen hätten zwar bei den Humanisten eine viel größere Bedeutung bekommen als im Mittelalter, seien aber oft auch mit persönlichen Meinungen und mit eigenen Beobachtungen vom zeitgenössischen Leben gemischt, so dass aus der Sicht eines Berufsphilosophen ihre Äußerungen in dieser Hinsicht jeder Tiefe entbehren und eher dilettantisch erscheinen würden.<sup>228</sup> Dennoch schloss sich Kristeller nicht der Meinung derjenigen an, die die Humanisten für schlechte Philosophen hielten: „Ich möchte dagegen behaupten, dass die italienischen Humanisten im Großen und Ganzen weder gute noch schlechte Philosophen waren, sondern überhaupt keine“.<sup>229</sup> Sie hätten zwar Themen behandelt, die die Berufsphilosophen außer Acht gelassen hätten, und dadurch einen großen Beitrag für zukünftige Philosophen geleistet, aber keine tief greifenden Ergebnisse hervorgebracht. Von Renaissancephilosophen wie Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino und Pico della Mirandola meinte Kristeller, dass sie zwar vom Humanismus wichtige Grundlagen für ihr Denken bekommen hätten, dass aber die Ergebnisse ihrer Philosophie nicht als Frucht des Humanismus betrachtet werden können, da sie auch Einfluss von anderen geistigen Bewegungen der Renaissance hatten, wie von der Scholastik, die in Italien im 14. und 15. Jahrhundert keinesfalls eine veraltete philosophische Methode gewesen sei.<sup>230</sup> So sei zum Beispiel die platonische Philosophie zwar ein Abkömmling des frühen Humanismus gewesen, sie habe aber ihre Wurzeln ebenso in der Scholastik gehabt, was im Fall von Pico della Mirandola diesem ermöglicht habe, über die dilettantischen und vagen Ideen des frühen Humanismus hinausgehend zu ernsthafter, methodisch ausgerichteter philosophischer Spekulation

---

<sup>226</sup> Vgl. Paul Oskar KRISTELLER, Die philosophische Auffassung des Menschen in der italienischen Renaissance.(1947), in: Ders., Humanismus und Renaissance I. Die antiken und mittelalterlichen Quellen, 1980, S. 179.

<sup>227</sup> Vgl. KRISTELLER, The medieval antecedents, S. 155.

<sup>228</sup> Vgl. Paul Oskar KRISTELLER, Humanistische Gelehrsamkeit in der italienischen Renaissance (1960), in: Ders., Humanismus und Renaissance II, Philosophie, Bildung und Kunst, 1980, S. 24; Ders., The medieval antecedents S. 156; Ders., Die humanistische Bewegung, S. 24; Ders., Humanismus und Scholastik., S. 93f.

<sup>229</sup> Vgl. KRISTELLER, Humanismus und Scholastik, S. 94.

<sup>230</sup> Vgl. KRISTELLER, Die humanistische Bewegung, S.26.

vorzudringen und deswegen ernst genommen zu werden.<sup>231</sup> Kristeller betonte auch, dass es ein Missverständnis sei, die *studia humanitatis* in Verbindung mit den Naturwissenschaften zu bringen. Fächer wie Logik, Naturphilosophie, Metaphysik und Naturwissenschaften wurden nicht von den Humanisten gelehrt, schon deshalb, weil diese Fächer in anderen Fakultäten ihren angestammten Platz innegehabt hätten. Er erinnerte, dass es viele Gelehrte gegeben habe, die sich mit den naturwissenschaftlichen oder philosophischen Schriften des Altertums beschäftigten, wie zum Beispiel, Thomas von Aquino, die aber nicht als Humanisten bezeichnet werden könnten.<sup>232</sup>

Kristellers Einfluss begann in den 1960ern und seine Thesen spielen noch heute besonders in der deutschen, italienischen und amerikanischen Renaissanceforschung eine bestimmende Rolle.<sup>233</sup> In Bezug auf die traditionelle Humanismusforschung bestritt er besonders die Tatsache, dass der Humanismus mit Petrarca und dessen Beschäftigung mit der antiken Kultur aufgrund seines Bewusstseins der Individualität begonnen habe. Dieser Umstand hat für unsere Analyse große Bedeutung, da der Individualismus in Kristellers These nicht mehr als Definitionsfaktor für den Humanismus galt, da für ihn nicht mehr Petrarca mit seiner Subjektivität oder Pflege der Innerlichkeit, sondern eine berufliche Gruppe mit einer sozialen Funktion am Anfang der Bewegung stand.<sup>234</sup> Auch die Vorstellung von Humanisten als entwurzelte Intellektuelle verlor an Gewicht. Was den „Bürgerhumanismus“ angeht, meinte Kristeller, diese Theorie könne gelten, um eine spezifische Richtung innerhalb des Humanismus zu beschreiben, sie würde aber keinen Maßstab liefern, um die gesamte Bewegung zu verstehen.<sup>235</sup>

#### 1.4.3.1 – Kristeller und der Individualismus des Humanismus

Wir haben also schon gezeigt, dass der Individualismus für Kristeller nicht als Definitionsfaktor für den Humanismus galt. Um so überraschender wirkt deswegen die Tatsache, dass er dennoch weiterhin den Individualismus für ein Merkmal des Humanismus hielt. Obwohl Kristeller die soziale und berufliche Funktion der Humanisten in der Renaissancegesellschaft als zentrales Kriterium für das Verständnis des Humanismus postulierte, war er auch der Meinung, dass es einige ideologische Grundlagen und Lebenseinstellungen gebe, die diese Bewegung kennzeichneten. Er betonte, dass der Humanismus durch seine Beschäftigung mit der Antike zu

---

<sup>231</sup> Vgl. KRISTELLER, Die philosophische Auffassung, S. 183f.

<sup>232</sup> Vgl. KRISTELLER, Die humanistische Bewegung, S. 18ff; Ders., The medieval antecedents, S. 151f.

<sup>233</sup> Vgl. James HANKINS, Religion and Scholasticism: Toward an historical Definition, S. 137.

<sup>234</sup> Vgl. KRISTELLER, Die philosophische Auffassung, S. 186f.

<sup>235</sup> Vgl. KRISTELLER, The medieval antecedents, S. 159. Ders.; Das moralische Denken, S.34f. Zu Kristellers Kritik an Baron vgl. auch HANKINS, The “Baron Thesis”, S. 317.

einer Bildungsbewegung geworden sei, die als übergeordnetes Ziel hatte, den Menschen sowohl ästhetisch, in Bezug auf die Beherrschung des Redens und Denkens, als auch moralisch zu bilden. Dazu hob er noch zwei für ihn bedeutende Merkmale dieser Bewegung hervor, die allerdings nicht dem Einfluss der Antike zuzuschreiben seien: die Betonung der Würde des Menschen und seiner Sonderstellung innerhalb des Universums, und den Individualismus der Humanisten.<sup>236</sup> Kristeller verteidigte damit Burckhardts Verbindung von Renaissance und Individualismus, auch wenn er damit nicht den „entfesselten Individualismus“ oder die Existenz von starken Persönlichkeiten meinte. So seien für ihn die Humanisten, als Kinder der Renaissance, auch von diesem Individualismus betroffen. Als Beispiel nannte er die bei den Humanisten übliche „Vorliebe, die Einmaligkeit von Gefühlen, Meinungen, Erfahrungen und Umgebung zum Ausdruck zu bringen und dies auch der Mühe wert zu finden“.<sup>237</sup> Dieser Zug hätte sich in der weit verbreiteten Liebe zum Verfassen von privaten Briefen gezeigt. So seien diese nicht nur ein Mittel persönlicher Mitteilung gewesen, sondern hätten auch den Charakter einer kurzen, für die Öffentlichkeit gedachten Abhandlung besessen, in welcher der Autor über abstrakte Themen anhand seiner Erfahrungen und Ansichten in einer persönlichen und subjektiven Form und in der ersten Person sprechen konnte.<sup>238</sup> Auch in der Veröffentlichung von Biographien sah er eine Eigentümlichkeit der Humanisten, was nach Kristeller, „den so genannten Individualismus der Epoche“ widerspiegle. Zu diesem Individualismus gehöre auch die in Prosaform verfasste und gegen Rivalen gerichtete persönliche Schmährede.<sup>239</sup> Dieser subjektive und persönliche Zug, der sich bereits bei ihrem großen Vertreter Petrarca manifestiert habe, hätte den größten Teil der humanistischen Literatur beherrscht.<sup>240</sup> Obwohl Kristeller Michel de Montaigne (1533-1592) nicht in erster Linie für einen Humanisten, sondern für einen Renaissancephilosophen hielt, der „sein eigenes Ich zum Hauptgegenstand seiner Philosophie“ gemacht habe, wies Kristeller darauf hin, dass Montaigne eine humanistische Ausbildung erhalten habe, und dass sein berühmtestes Werk, die „Essais“ (*Les Essais de messire Michel, seigneur de Montaigne*) in der Form eines humanistischen Briefes, in der ersten

---

<sup>236</sup> Vgl. KRISTELLER, *The medieval antecedents*, S. 157; Ders., *Die humanistische Bewegung*, S. 26; Ders., *Die philosophische Auffassung*, S. 181.

<sup>237</sup> Nach Kristeller hätte auch Burckhardt unter Individualismus diese Merkmale verstanden, weswegen er den Schweizer Historiker gegen seine Kritiker verteidigte: „Jacob Burckhardt hat auf diese Vorliebe ausführlich hingewiesen und sie als „Individualismus“ bezeichnet; er wurde aber von denjenigen völlig missverstanden, die in der Diskussion um den Individualismus der Renaissance darunter lediglich die Existenz großer Persönlichkeiten oder die nominalistische Akzentuierung der Wirklichkeit der Einzeldinge gegenüber den Universalien verstehen.“. KRISTELLER, *Die humanistische Bewegung*, S. 27; Ders. *Das moralische Denken*, S. 80.

<sup>238</sup> Vgl. KRISTELLER, *Humanistische Gelehrsamkeit*, S. 17.

<sup>239</sup> Vgl. KRISTELLER, *Humanistische Gelehrsamkeit*, S. 20.

<sup>240</sup> Vgl. KRISTELLER, *Eight philosophers of the Italian Renaissance*, S. 13; Ders., *Das moralische Denken*, S. 80f.



Person und in Stil und Struktur auch so frei geschrieben worden sei, dass man „den Essay als einen vom Autor an sich selbst geschriebenen Brief bezeichnen könnte“.<sup>241</sup>

#### 1.4.4 – Humanismusinterpretation nach Kristeller

Führende aktuelle amerikanische Renaissancehumanismusforscher wie Ronald Witt, Robert Black und Paul Grendler sind der Meinung, Kristellers Ansichten müssten in einigen Punkten korrigiert werden, im Großen und Ganzen übernehmen sie aber seine Theorie.<sup>242</sup> Mit der von uns erörterten Frage zum Verhältnis von Humanismus und Individualismus haben sie sich nicht spezifisch auseinandergesetzt. Das mag ein Zeichen dafür sein, dass für sie der Individualismus nicht mehr als relevant für das Verständnis des Humanismus gilt. Auf der anderen Seite hat sich keiner von ihnen explizit gegen die Verbindung dieser zwei Phänomene geäußert. Wir verweisen dennoch auf ein von Paul Grendler in Bezug auf den Humanismus betontes Merkmal: Für Grendler ist der Humanismus unter anderem von einer scharfen kritischen Einstellung gekennzeichnet, weswegen er der Meinung ist, dass der Humanismus als „culture of criticism“ betrachtet werden sollte. Das Ziel der Kritik sei die zeitgenössische Welt und der Maßstab die Kultur der Antike, welche die für diese kritische Einstellung notwendigen Kenntnisse geliefert habe und ein schärferes analytisches Wahrnehmungsvermögen bewirken konnte. Dennoch, obwohl die Antike als Maßstab galt, sei diese kritische Einstellung auch gegen sie angewendet worden.<sup>243</sup> Grendler erkennt aber auch, dass diese „culture of criticism“ Grenzen hatte: Kritik wurde nach ihm in verschiedenen Bereichen wie Literatur, Medizin, Theologie, kirchliches Leben, Erziehung, etc. angewendet, politisch seien die Humanisten aber meistens nicht kritisch gewesen, besonders aufgrund ihrer Abhängigkeit von Mäzenen, die oft die Machtinhaber waren.<sup>244</sup> Grendler selbst bezeichnet diese kritische Einstellung nicht als Zeichen von Individualismus. Mit der Bezeichnung „culture of criticism“ nimmt er jedoch Gedanken auf, die schon bei Georg Voigt zu finden waren und die Ernst Walser mit dem Begriff „Kritizismus“ hervorgehoben hatte und mit Recht als Zeichen für den Individualismus des Humanismus ansah, da jede kritische Einstellung notwendigerweise die Hervorhebung des Einzelnen gegenüber Autorität und Tradition bedeutet.<sup>245</sup>

---

<sup>241</sup> Vgl. KRISTELLER, Die humanistische Bewegung, S. 26; Ders., Das moralische Denken, S. 80f.

<sup>242</sup> In dem von Angelo Mazzocco 2006 herausgegebenen Sammelwerk *Interpretation of Renaissance Humanism* beschreiben diese führenden Renaissanceforscher den aktuellen Stand ihrer eigenen Forschung und ihren Standpunkt zu Kristellers These.

<sup>243</sup> Vgl. Paul GRENDLER, Humanism: Ancient learning, Criticism, Schools and Universities, S. 73, 80ff.

<sup>244</sup> Vgl. GRENDLER, Humanism, S. 88f.

<sup>245</sup> Zu Voigt siehe oben Anm. 54; Zu Walser siehe oben S. 41f.

Dass die Diskussion um das Verhältnis von Renaissance, Humanismus und Individualismus in der Gegenwart weiter besteht, wollen wir durch die Darstellung der Ansichten einiger bedeutende Renaissance- und Humanismusforscher der letzten Jahrzehnten zeigen, die sich mit dem Thema auseinandersetzten; dazu zählen Autoren wie Charles Trinkaus, August Buck und Peter Burke. Der amerikanische Historiker Charles Trinkaus (1911-1999) übernahm Kristellers These vom Humanismus als einer Bildungsbewegung, die aus der rhetorischen Tradition des Mittelalters entstanden sei und institutionelle Etablierung durch die *studia humanitatis* in den Schulen und Universitäten gefunden habe.<sup>246</sup> Für Trinkaus spielte aber der Individualismus eine noch wichtigere Rolle für den Humanismus als für Kristeller, weswegen für ihn Gelehrte wie Lovato dei Lovati und Albertino Mussato als „prehumanist“ galten, da sie noch keine vollständigen (fullfledged) Humanisten gewesen seien. Erst mit Petrarca habe der Humanismus begonnen. Entscheidend dafür seien Petrarcas ausgeprägter Charakter, seine zielstrebige Energie, sein „genius“, sein inspirierender Einfluss und die Tatsache, dass er kein beruflicher Rhetoriker, sondern ein „free-lance writer“ war, gewesen.<sup>247</sup> Dazu sei Petrarca auch das typische Beispiel für einen Humanisten: kein tiefsinniger Denker und kein Philosoph, aber ein Mensch mit einem einmalig unabhängigen und originellen Geist, dessen Einstellungen andere Humanisten inspiriert hätten.<sup>248</sup> Er unterstrich dazu noch die schon in Petrarca vorhandene moderne Einstellung, nämlich die Kombination eines ausgeprägten Sinnes für subjektive Persönlichkeit (subjective selfhood) mit einer objektiven Auffassung von Geschichte und Gesellschaft, eine Einstellung die Trinkaus für die Charakterisierung des Humanismus für sehr bedeutend hielt.<sup>249</sup> Petrarcas Individualismus habe sich auch in seinem Tugendkonzept ausgedrückt, das nicht mehr nur einen moralischen oder kirchlichen Charakter gehabt habe, sondern als die Summe der Taten des Einzelnen, ob militärischer, politischer oder literarischer Natur, mit denen der Einzelne der „Fortuna“ entgegentritt und sein Markenzeichen in seiner Zeit hinterlässt, verstanden wurde.<sup>250</sup>

Ein weiteres Kennzeichen von Trinkaus Humanismusinterpretation ist die Betonung des religiösen Aspekts in dieser Bewegung. In seinem 1970 erstmals veröffentlichten Hauptwerk *In*

---

<sup>246</sup> Vgl. Charles TRINKAUS, Renaissancehumanism. Its formation and development, in: Ders., The Scope of Renaissancehumanism, 1983, S. 5ff.

<sup>247</sup> „The historical origins of Renaissance Humanism were multifarious and obscure, with definitive roots in the medieval past. Its basic character, however, was established not by these anticipatory currents and lesser forerunners but by the strongly defined character, single-minded energy, genius, and inspiring influence of Petrarca.” TRINKAUS, Renaissancehumanism, S. 11f.

<sup>248</sup> Vgl. TRINKAUS, Renaissancehumanism, S. 12.

<sup>249</sup> „Petrarch was able to view himself in a highly subjective way, in detachment from history and culture, which he viewed objectively. [...] This characteristically modern outlook, which combined a strong sense of subjective selfhood with an externalized conception of history and society.” TRINKAUS, Renaissancehumanism, S. 13.

<sup>250</sup> Vgl. TRINKAUS, Renaissancehumanism, S. 13f.

*Our Image and Likeness. Humanity and divinity in Italian humanist thought* unterstrich er die religiöse Inspiration für die italienischen Humanisten, die sich mehr an den Kirchenvätern als an den klassischen heidnischen Autoren orientiert hätten. Auch diesen religiösen Aspekt brachte er mit dem Individualismus in Verbindung. So war er der Meinung, dass die burckhardtsche Vorstellung eines elementaren, auf individuelle Selbsterfüllung drängenden Trends der Renaissancekultur in den humanistischen Schriften zu finden sei. Aber anders als Burckhardt, glaubte Trinkaus, dass diese Selbsterfüllung bei den Humanisten nicht im Sinne eines säkularen Heidentums oder Immoralismus, sondern im Sinne einer theologischen Begründung verstanden wurde, nämlich als Appell an die Erneuerung der theologischen Überzeugung, dass durch die Wirkung der göttlichen Gnade die naturalistische egoistische Tendenz des Menschen in Richtung höherer religiöser und ethischer Ziele umgewandelt werden könne.<sup>251</sup> In Bezug auf die Religion gebe es bei einigen Humanisten auch eine Vorstellung, die man normalerweise mit der Reformation identifiziert, nämlich ein subjektives Sakramentverständnis, nach welchem die innere Einstellung beim Sakrament wichtiger ist, als die durch die Institution Kirche durchgeführte objektive Handlung.<sup>252</sup> Trinkaus kann also durchaus als Beispiel eines Vertreters einer Forschungsrichtung gelten, die im Individualismus nicht nur ein wichtiges, sondern tatsächlich ein essentielles Merkmal für die Definition des Humanismus sieht. So ist es auch verständlich, dass Trinkaus mit dem Artikel „Individualismus“ in der 1999 von Paul Grendler herausgegebenen *Encyclopedia of the Renaissance* beauftragt wurde. In diesem Artikel bekräftigte Trinkaus seine Meinung, dass, obwohl es schon im 12. Jahrhundert individualistische Tendenzen bei Menschen wie Peter Abaelard oder Bernhard von Clairvaux gegeben habe, es erst mit Petrarca zu einem klaren Durchbruch zum Individualismus gekommen sei. Er nannte auch Beispiele von Individualismus bei anderen Humanisten: Bei Coluccio Salutati erwähnte er dessen Emphase auf die menschliche Willensfreiheit in seinem Werk *da fato et fortuna* (1399); bei Lorenzo Valla erwähnte er dessen Ansicht in dem Werk *de voluptate et vero bono* (1431), dass alles gemacht wurde „um des Einzelnen Wille“. Über Pico della Mirandola und seine in *De hominis dignitate orationis* (1486) geäußerte Meinung, der Mensch habe, anders als die Tiere, die Freiheit von Gott bekommen, sein Leben zu gestalten wie er wolle, machte er die etwas merkwürdige Bemerkung, es handle sich um eine Art „cosmic individualism“, der in den Ideen und Idealen eine wichtige Rolle gespielt habe, im sozialen und zivilen alltäglichen Leben aber unwirksam geblieben sei.<sup>253</sup>

---

<sup>251</sup> Vgl. Charles TRINKAUS, *In our Image and Likeness. Humanity and divinity in Italian humanist thought*, Bd. 1, S. XX. Vgl. dazu auch KÖLMEL, *Aspekte des Humanismus*, S. 6.

<sup>252</sup> Vgl. TRINKAUS, *In our Image and Likeness*, S. 649.

<sup>253</sup> Vgl. Charles TRINKAUS, Art. *Individualism*, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 3, 1999, S. 261ff.

In Deutschland der Nachkriegszeit befasste sich der Romanist August Buck (1911-1998) intensiv mit der Klärung des Renaissance- und Humanismusbegriffs. In der Einleitung des von ihm 1967 herausgegebenen Sammelbuches *Zu Begriff und Problem der Renaissance* verteidigte Buck Burckhardts Meinung, dass der Individualismus der „Motor der Renaissance“ gewesen sei. Anders als Burckhardt, betonte er aber, dass der Individualismus erst mit Petrarca in Erscheinung getreten sei. Deswegen stand Petrarca für ihn „nicht nur aus diesem Grund – am Beginn der Renaissance“.<sup>254</sup> In seinem Aufsatz „Die Auseinandersetzung mit Jacob Burckhardts Renaissance Begriff“ behauptete er apodiktisch, seit Cassirers Untersuchungen zur Renaissance sei „Burckhardts Individualismusbegriff weitgehend von der Forschung akzeptiert worden.“<sup>255</sup> Was den Humanismus angeht, stellt Buck im gleichen Aufsatz fest, Burckhardt habe zwar die christlichen Komponente im italienischen Humanismus unterschätzt, aber die Tatsache, dass die Humanisten ihre Religion eher als eine subjektive Gesinnung denn als eine objektive Verkündigung ansahen, sei eigentlich eine Bestätigung der burckhardtschen These vom Durchbruch der Subjektivität in der Renaissance.<sup>256</sup> Buck stimmte aber besonders mit Voigt überein und sah im Bewusstsein der eigenen Individualität den entscheidenden Faktor, mit dem man den Renaissancehumanismus von der schon im Mittelalter stattgefundenen Beschäftigung mit antiken Autoren unterscheiden sollte.<sup>257</sup> In seiner 1984 erschienenen Monographie *Humanismus* wies Buck darauf hin, dass man im Mittelalter die antiken Autoren nicht als „individuelle Vorbilder, deren Stil man als Ausdruck ihrer Persönlichkeit erfasst“ sah, und man sie deswegen ihrer „Individualität entkleidet“.<sup>258</sup> Dagegen stünden die Humanisten, angefangen mit Petrarca, in einem personalen Verhältnis zu den antiken Autoren.<sup>259</sup> In dem 1996 erschienenen Artikel *Der italienische Humanismus* machte Buck deutlich, dass dieses personale Verhältnis zu antiken Autoren deswegen möglich war, weil Petrarca das Bewusstsein der „Einmaligkeit seiner Individualität“ hatte und sie „erleben und verwirklichen“ wollte.<sup>260</sup> Anders aber als Burckhardt und Voigt assoziierte Buck den Humanismus nicht so stark mit Immoralität und Paganismus. Er unterstrich in dieser Hinsicht den moralischen Charakter des Humanismus

---

<sup>254</sup> Vgl. BUCK, *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, S. 23.

<sup>255</sup> Vgl. August BUCK, *Die Auseinandersetzung mit Jacob Burckhardts Renaissancebegriff* (1987), S. 49.

<sup>256</sup> Vgl. BUCK, *Die Auseinandersetzung*, S. 36. 1987 wiederholte Buck die Meinung, dass in Bezug auf das Verhältnis von Individualismus, Renaissance und Humanismus Burckhardts und Voigts Analysen nicht als veraltet gelten können. Vgl. BUCK, *Der Beginn der modernen Renaissanceforschung im 19. Jahrhundert: Georg Voigt und Jacob Burckhardt*, 1989, S. 26.

<sup>257</sup> Zu Voigts Humanismusinterpretation siehe oben S. 20f.

<sup>258</sup> Vgl. August BUCK, *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*, S. 49.

<sup>259</sup> Vgl. BUCK, *Humanismus*, S. 137.

<sup>260</sup> Vgl. August BUCK, *Der italienische Humanismus*, S. 3.

und wies darauf hin, dass viele Humanisten in der Antike Vorbilder und Normen für das neue, mit dem Bewusstsein der Individualität entstandene Lebensgefühl gesucht hätten.<sup>261</sup>

Der englische Historiker Peter Burke (geb. 1937), der die Renaissance als einen seiner Forschungsschwerpunkte hat, setzte sich in seiner 1987 erschienenen Monographie *The Italian Renaissance* mit Burckhardts Renaissancekonzept auseinander und verteidigte dessen Idee, in der Renaissance habe es im Vergleich zum Mittelalter tatsächlich einen beträchtlichen Wachstum von Manifestationen von Individualismus gegeben. Als Beispiel nannte er das neue, in der Kunst zu beobachtende Bewusstsein, dass jeder Künstler einen eigentümlichen Stil habe.<sup>262</sup> Burke betonte aber, dass es sich zwar um ein neues, aber nicht um ein vorherrschendes Merkmal gehandelt habe, und dass Burckhardts Gebrauch des Individualismusbegriffs zu umfassend gewesen sei. Er analysierte deswegen das Thema anhand des Begriffs „Self“, der in der anglo-amerikanischen Geisteswissenschaft oft gebraucht wird, um das Bewusstsein der Innerlichkeit und der individuellen Identität auszudrücken.<sup>263</sup> Burke erinnerte in diesem Zusammenhang, dass in der Renaissanceliteratur die Häufigkeit des Gebrauchs von Selbstbehauptungsworten auffallend sei, wie zum Beispiel: *concertazione, concorrenza, emulazione, gloria, invidia, onore, vergogna*. Er sieht in dieser Tatsache, ebenso wie in der während der Renaissance entstandenen Idee der *virtù*, bezogen auf den persönlichen Wert und oft gebraucht in der Diskussion um ihren Gegensatz, die *fortuna*, Signale von einer Gesellschaft, in welcher die Menschen durch einen starken Drang nach Leistung und Anerkennung (achievement drive) und dementsprechend durch Konkurrenzkampf charakterisiert worden seien. Burke behauptete, dass in solch einem Kontext das Selbstbewusstsein notwendigerweise wachsen müsse. Dafür, dass das tatsächlich geschah, nannte er als Beispiel die häufige Benutzung des klassischen „Erkenne dich Selbst“ (*nosce teipsum*) und die damals erschienenen Benimmbücher, wie das 1528 veröffentlichte *Il Libro del Cortigiano* des Humanisten Baldassar Castiglione, in welchem die Präsentation von sich (*dar buona impression de sé*) das zentrale Thema gewesen sei.<sup>264</sup> In seinem 1997 veröffentlichten Aufsatz *Representations of the self from Petrarch to Descartes* setzte er sich weiter mit dem Thema auseinander, und erwähnte die in der Renaissance entstandene Praxis, die Herausgabe eines berühmten Buches mit einer einleitenden Biographie des Autors zu versehen, als ob

---

<sup>261</sup> Vgl. BUCK, Der italienische Humanismus, S. 5f.

<sup>262</sup> “The point about individualism, like secularism, is not that it was dominant, but that it was relatively new, and distinguishes the Renaissance from Middle Ages.” Peter BURKE, *The Italian Renaissance. Culture and society in Italy*, 1987, S. 24f.

<sup>263</sup> Vgl. BURKE, *The Italian Renaissance*, S. 193.

<sup>264</sup> Vgl. BURKE, *The Italian Renaissance*, S. 194-196. Vgl. dazu auch Peter BURKE, *Representations of the self from Petrarch to Descartes*, in: *Rewriting the Self. Histories from the Renaissance to the present*, hg. von Roy PORTER, 1997, S. 19.

dessen Leben als Schlüssel für sein Werk gelten würde, als ein Zeichen für das Wachstum des Bewusstseins der individuellen Identität in dieser Zeit.<sup>265</sup> In dieser Hinsicht unterstreichen wir zwei Bemerkungen Burkes, die für unsere Analyse bedeutend sind. Als Ursache für die Steigerung des Bewusstseins des „Self“ nannte er erstens die soziale Entwicklung während der Renaissance durch das Wachstum der Städte und die generelle Urbanisierung, und zweitens die Tatsache, dass in der antiken Literatur die gedanklichen Kategorien gefunden werden konnten, um dieses Bewusstsein des „Self“ auszudrücken. Somit hat Burke dem Humanismus und seiner Beschäftigung mit der antiken Kultur eine wichtige Rolle bei der Entwicklung des individuellen Bewusstseins eingeräumt.<sup>266</sup> In diesem Kontext erinnerte er auch daran, dass die damals verfassten Biographien, Autobiographien und persönlichen Briefe antiken Mustern folgten, was von manchen Forschern als Mangel an Authentizität gesehen wird. Dem gegenüber vertrat Burke die Meinung, dass das Bewusstsein des „Self“ während der Renaissance einen anderen Charakter gehabt habe, als in der Moderne. Deswegen habe es nicht als widersprüchlich gegolten, sich selbst durch Muster zu präsentieren.<sup>267</sup> Diese Bemerkung kann als Beispiel für eine Überzeugung Burkes dienen, die für unsere Untersuchung sehr relevant ist, nämlich, dass auch der Historiker das Bewusstsein für die Andersartigkeit (otherness) der eigenen Kultur in der Vergangenheit haben muss.<sup>268</sup>

## 1.5 - Zusammenfassung

Im ersten Teil unserer Untersuchung wurde gezeigt, wie es zur Entstehung der heutigen Konzepte von Renaissance und Humanismus kam. Die Vorstellung einer Wiedergeburt des kulturellen Lebens in Italien im 14. Jahrhundert entstand aus einer „humanistischen Anschauung“ heraus, nach welcher diese kulturelle Erneuerung durch die Wirkung der Wiedergeburt der antiken Kultur verursacht worden sei. In der Aufklärung wurde von Voltaire erstmals deutlich eine andere Ansicht formuliert, nach welcher die kulturelle Erneuerung in Italien dem „toskanischen Genius“ zuzuschreiben sei, der sich aus politischen und wirtschaftlichen Begebenheiten in Italien entwickelt habe. Erst durch die Entstehung dieses „toskanischen Genius“ habe man die antike Kultur schätzen können, die dann eine so bestimmende Rolle im kulturellen Leben erlangen sollte. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die Idee von der „Wiedergeburt“ eher als ein Ereignis oder als ein historisches Faktum

---

<sup>265</sup> Vgl. BURKE, Representations of the self, S. 19ff.

<sup>266</sup> Vgl. BURKE, Representations of the self, S. 22, 27.

<sup>267</sup> Vgl. BURKE, Representations of the self, S. 23.

<sup>268</sup> Vgl. BURKE, The Italian Renaissance, S. 8ff.

von bestimmter zeitlicher Begrenzung in der Vergangenheit verstanden. Mit Michelet entstand das Konzept von der Wiedergeburt als Zeitalter mit bestimmten Merkmalen, nämlich der „Entdeckung des Menschen und der Welt“. In Michelets Konzept wurde die Kultur der Antike nicht als die Ursache dafür angesehen, Michelet war aber der Meinung, dass sie durchaus eine wichtige Rolle dabei gespielt hat. Diese von Michelet etablierte Ansicht wurde von Burckhardt aufgenommen und revidiert. Burckhardt behielt den französischen Begriff Renaissance bei, sah diese aber als ein Zeitalter an, das im Italien des 14. Jahrhunderts begonnen habe, und dessen Hauptmerkmal die Entstehung des Individualismus aufgrund der politischen Situation in Italien sei. Die burckhardtsche Interpretation etablierte sich und bestimmt in ihren Grundlagen bis heute das Renaissanceverständnis. Was die antike Kultur angeht, war Burckhardt auch der Meinung, dass sie in der Renaissance wiedergeboren sei und die Renaissance mitbestimmt habe, sie habe die Renaissance aber nicht verursacht. Für die Bezeichnung dieser Beschäftigung mit der antiken Kultur benutzte er den schon vorhandenen Begriff Humanismus. Weil die Humanisten typische Repräsentanten des Renaissancemenschen gewesen seien, seien sie meistens von einem „entfesselten Individualismus“ gekennzeichnet, ein Merkmal, welches letzten Endes für ihn auch den Humanismus als Bewegung charakterisierte. Kurz vor Burckhardt entstand auch eine andere Darstellung vom Humanismus, formuliert von Georg Voigt, der im Humanismus eine neue Art von Beschäftigung mit der Antike sah, die mit Petrarca, vor allem aufgrund seines Bewusstseins der Individualität, begonnen habe. Das sei möglich geworden, weil die Freiheit des Einzelnen nach dem Machtverlust der Kirche im Mittelalter wieder vorhanden gewesen sei. Dieses neue Lebensgefühl sei aber bei seinen Nachfolgern entartet, die von Selbstsucht, Immoralismus und Irreligiosität gekennzeichnet worden seien und deren Beschäftigung mit der Antike zur bloßen Nachahmung geworden sei. Voigt und Burckhardt entwickelten so, obwohl unabhängig voneinander, ein sehr ähnliches Bild des Humanismus, unter anderem, weil beide diese Bewegung eng mit dem Individualismus verbunden haben.

Die Diskussion über das Verhältnis zwischen Renaissance, Humanismus und Individualismus besteht bis in die Gegenwart. Als hilfreich für die Untersuchung des Problems erweist sich eine Trennung von Renaissance und Humanismus. Das Renaissancebild wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts stark differenziert und die Idee, das Hauptmerkmal der Renaissance sei der Individualismus gewesen, wird nicht mehr vertreten. Dennoch wird immer noch darauf hingewiesen, dass es in der Renaissance eine Verstärkung des Individualisierungsprozesses gab, sei es aus wirtschaftlichen, politischen oder religiösen Gründen (vgl. Dilthey, Troeltsch, Goetz, Joachimsen, Cassirer, von Martin, Baron, Kristeller, Trinkaus, Buck, Burke). Mit anderen

Worten, Individualismus sei zwar nicht ihr Hauptmerkmal, sei aber eines unter vielen Merkmalen der Renaissance gewesen. Wie genau dieser Individualismus der Renaissance verstanden werden soll, kann von uns hier nicht thematisiert werden. Es handelt sich um ein sehr weites Feld, das in verschiedenen Disziplinen zu verschiedenen Ergebnissen geführt hat. Unser Hauptinteresse richtet sich auf das Verhältnis zwischen Humanismus und Individualismus, und auf die Frage, welche Rolle die antike Kultur in diesem Prozess der Individualisierung der Renaissance spielte. In der Nachfolge von Burckhardt und Voigt gab es eine Tendenz, den Humanismus von der am Ende des 19. Jahrhunderts vollzogenen Überspitzung des Individualismus als Hauptmerkmal der Renaissance abzugrenzen. Der Fokus wurde nicht mehr auf das Leben, sondern auf die Schriften der Humanisten gerichtet. So vertrat Wilhelm Dilthey, ebenso wie Burckhardt die Meinung, die Renaissancegesellschaft sei von einem „entfesselten Individualismus“ gekennzeichnet; er sah aber im Humanismus eine Bewegung, die durch ihre Pflege der antiken Kultur nicht den „entfesselten Individualismus“, sondern Einstellungen wie die Pflege der Innerlichkeit und die moralische Autonomie des Einzelnen rechtfertigte. Joachimsen vertrat eine ähnliche Meinung, indem er im Humanismus die Bewegung sah, die den rationalistischen Individualismus der Renaissance mit einem Lebensideal aus der Antike „veredelte“ und auf moralische Bahnen zu bringen versuchte. Hans Baron bestritt nicht, dass viele Humanisten von einer individualistischen Tendenz gekennzeichnet gewesen seien, relativierte aber den Individualismus als wesentliches Merkmal dieser Bewegung, indem er mit seiner These des „Bürgerhumanismus“ eine Linie zeigte, die sich politisch engagierte, und sich um das gesellschaftliche Wohl bemühte. Eugenio Garin vertrat die Idee, dass im Humanismus die Pflege der Individualität und die Sorge um das gemeinschaftliche Wohl in Harmonie zueinander stünden. Paul Oskar Kristeller erkannte dem Individualismus den Status von Definitionsfaktor für den Humanismus ab, indem er den Humanismus in seinen sozialen und beruflichen Kontext setzte. Er stimmte dennoch mit Burckhardt überein, dass individualistische Tendenzen eine wichtige Rolle für den Humanismus gespielt habe, und betonte, dass sie nicht dem Einfluss der Antike zuzuschreiben seien. Für ihn machte diese Kombination von individualistischen Tendenzen mit den formalen und klassizistischen Merkmalen der antiken Kultur die Eigentümlichkeit des Humanismus aus. Peter Burke erkannte zwar an, dass es viele Zeichen von Individualismus bei den Humanisten gegeben habe und dass die Kultur der Antike zu diesem neuen Bewusstsein beigetragen habe, betonte aber, dass dieses Phänomen mit dem aus der Kulturanthropologie entnommenen Begriff „otherness“ betrachtet werden sollte, dass heißt, man sollte den Individualismus der Renaissance nicht ohne weiteres mit dem modernen Individualismus identifizieren. Michael



Seidlmayer, Charles Trinkaus und August Buck können als Beispiel von Autoren erwähnt werden, die eine Art Rehabilitierung von Georg Voigts Humanismuskonzept nach dem zweiten Weltkrieg vollzogen, indem sie das Bewusstsein der Individualität und die Pflege der Subjektivität weiterhin als essentielles Element für die Definition des Humanismus ansahen, eine Position die auch von anderen gegenwärtigen Autoren vertreten wird.<sup>269</sup> Wir haben auch gezeigt, dass sich seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts eine andere Richtung in dieser Hinsicht formierte. Sie hatte in Giuseppe Toffanin einen radikalen Vertreter, der zwar anerkannte, dass zum Ende des Mittelalters ein Wachstum des Individualismus eingesetzt habe, Toffanin sah aber im Humanismus eine Bewegung, die gegen diesen Individualismus gewirkt hätte. Autoren wie Ernst Walser und Johan Huizinga teilten diese radikale Meinung nicht, bestritten aber die Ansicht, dass der Individualismus ein Hauptmerkmal des Humanismus sei. Autoren wie Walter Goetz und besonders Georg Weise betonten im Humanismus den antiken klassizistischen Charakter, der eigentlich gegen die individualisierenden Tendenzen der Renaissance gewirkt habe.

Aus dem Dargestellten wird also deutlich, dass es zum Thema Humanismus und Individualismus auch in der Gegenwart keine einheitliche Meinung gibt. Wir werden uns in der Folge auch mit diesem Thema beschäftigen, aber, wie in der Einleitung schon gesagt wurde, beschränken wir uns auf das Gebiet des Erziehungsgedankens. Unsere Fragestellung dazu lautet, inwieweit in den humanistischen Erziehungsschriften Zeichen von Individualismus festgestellt werden können. Bevor wir uns aber dieser Aufgabe widmen, müssen wir eine Erklärung der Begriffe und Vorstellungen unternehmen, die für die Idee des Individualismus konstitutiv sind.

---

<sup>269</sup> Vgl. Winfried EBERHARD, Grundzüge von Humanismus und Renaissance: ihre historischen Voraussetzungen im östlichen Mitteleuropa. Eine Einführung, 1996, S. 3f; Günther BÖHME, Bildungsgeschichte des europäischen Humanismus, S. 3; Ders., Bildungsgeschichte des Frühhumanismus, S. 163.

## 2. – Terminologische Bestimmungen

*omnis enim, quae ratione suscipitur de aliqua re institutio, debet a definitione proficisci, ut intelligatur, quid sit id de quo disputetur.*<sup>270</sup>

### 2.1 – Klärung der Terminologie

Ohne auf eine Terminologie zurückzugreifen, ist es nicht möglich wissenschaftlich zu arbeiten, was natürlich auch die Geschichtswissenschaft anbelangt.<sup>271</sup> Dennoch ist es auch wahr, dass Begriffe zu irreführenden Erkenntnissen leiten können, was, wie der deutsche Gräzist Arbogast Schmitt (\* 1943) gezeigt hat, für das von uns behandelte Thema besonders zutrifft. Schmitt, der sich in verschiedenen Publikationen mit dem Thema der Entstehung des Bewusstseins der Individualität befasst hat, machte die interessante Bemerkung, dass man bei den verschiedenen Autoren, die sich mit diesem Thema beschäftigen, feststellen könne, wie sich dieser „revolutionäre Befreiungsakt“ seit Homer viele Dutzend Male ereignet habe. So gebe es „Publikationen, in denen in einem Band in unmittelbarem Anschluss der Kapitel aneinander von angesehenen Fachvertretern von immer neuen Stationen berichtet werden, in denen “zum ersten Mal“ Subjektivität und Individualität „entdeckt“ worden seien: bei Augustinus, bei Franz von Assisi, bei Dante, bei Petrarca, bei Shakespeare, usw., und das, obwohl diese verschiedenen Autoren mit sorgfältiger und vertrauenswürdiger Analyse von Texten, Kunstwerken und anderen historischen Quellen arbeiten. Wie kann es also zu dieser Divergenz kommen? Für Schmitt liegt der Hauptgrund dafür in der Tatsache, dass der verwendete Maßstab zur Prüfung des historischen Materials unbestimmt und konfus sei, da er unreflektiert und ohne begriffliche Klärung verwendet werde.<sup>272</sup> Wir stimmen dieser Ansicht zu und unternehmen deswegen, bevor wir uns der Aufgabe widmen, zu prüfen, ob man Zeichen von Individualismus in den

---

<sup>270</sup> Cicero, De officiis, I, 7.

<sup>271</sup> Vgl. Volker GERHARDT, Moderne Zeiten. Zur philosophischen Ortsbestimmung der Gegenwart, In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40 (1992) S. 598; Ronald KURT, Hermeneutik. Eine sozialwissenschaftliche Einführung, S. 187.

<sup>272</sup> Vgl. Arbogast SCHMITT, Individualität als Faktum menschlicher Existenz oder als sittliche Aufgabe? Über eine Grunddifferenz im Individualitätsverständnis von Antike und Moderne, 2002, S. 108f. Es handelt sich bei der von Schmitt erwähnten Publikation um „Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität“, hg. von Reto Luzius FETZ, 1998.

pädagogischen Schriften des Humanismus finden kann, eine Klärung der Begriffe und Vorstellungen, die für den modernen Individualismus konstitutiv sind und in unserer Untersuchung als Maßstab dienen werden.<sup>273</sup> Wir werden uns dafür auf einige Elemente konzentrieren, die von dem einen oder anderen Autor, wie wir es im ersten Kapitel dargestellt haben, als Zeichen für Individualismus der Renaissance oder des Humanismus angeführt wurden, wie zum Beispiel das Bewusstsein des Selbst, die Pflege der Innerlichkeit, der Individualität und der Subjektivität, die Förderung der Autonomie und der kritischen Einstellung des Einzelnen und die Idee der Menschenwürde. Dazu werden wir auch das moderne Konzept des Spiels präsentieren, weil in der Bedeutung, die einige von uns untersuchte Humanisten dem Spiel als pädagogisches Mittel zuerkannt haben, auch ein Zeichen einer modernen liberalen Einstellung gesehen wird.<sup>274</sup>

### 2.1.1 - Individuum/Individualität

Den Begriff „Individuum“ gab es zwar schon in der Antike, und über ihn wurde auch im Mittelalter intensiv diskutiert, er wurde jedoch bis zum 18. Jahrhundert vorwiegend im Kontext der naturwissenschaftlichen und logischen Zusammenhänge benutzt.<sup>275</sup> Erst die Denker der Aufklärung verwendeten ihn zur Bezeichnung des Menschen, womit sie auf die Abgrenzung des Einzelnen von seiner Umwelt und auf seine Unteilbarkeit hinwiesen.<sup>276</sup> In der daraus entstandenen Idee von Menschen als Individuum wird dieses als Träger von vorstaatlichen und vorgesellschaftlichen Grundrechten angesehen, und seine allseitige Entfaltung, die nur durch die Lebensrechte anderer Individuen begrenzt wird, wird als höchstes irdisches Lebensziel angesehen. Staat und Gesellschaft gelten hier lediglich als Plattform und Hilfsmittel zum Erreichen dieses Ziels.<sup>277</sup>

Für die moderne Erziehungspraxis wurde die Tatsache bedeutend, dass jeder Mensch als Individuum „Individualität“, ein Synonym für die Eigentümlichkeit, Einzigartigkeit und

<sup>273</sup> Die Unübersichtlichkeit der Definitionen der hier behandelten Begriffe und Vorstellungen erlaubt es nicht, eine wünschenswerte Differenzierung in Bezug auf diese terminologische Klärung zu machen (zu dieser Unübersichtlichkeit vgl. Käte MEYER-DRAWE, Art. Individuum, in: Historisches Wörterbuch der Pädagogik, hg. von Dietrich BENNER, 2004, S. 481, Günther WENZ, Neuzzeitliches Christentum als Religion der Individualität? Einige Bemerkungen zur Geschichte protestantischer Theologie im 19. Jahrhundert, S. 124). So müssen wir uns in dieser Darstellung auf grundlegende Aspekte beschränken, die auf einem gewissen Konsens beruhen. Wir verwenden dafür einige der aktuellsten Lexika, Wörterbücher und Handbücher der Pädagogik, Philosophie, Soziologie und Geschichtswissenschaft.

<sup>274</sup> Vgl. Gregor MÜLLER, Mensch und Bildung im italienischen Renaissance-Humanismus. Vittorino da Feltre und die humanistischen Erziehungsdenker, 1984, S. 239.

<sup>275</sup> Vgl. Gerrit WALTHER, Art: Individualität, in: Enzyklopädie der Neuzeit 5, 2007, Sp. 891.

<sup>276</sup> Vgl. MEYER-DRAWE, Art.: Individuum, in: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, hg. von Christoph WULF, 1997, S. 700; A. RAUSCHER, Art. Individualismus, in: HWPh 4, 1976, Sp. 289.

<sup>277</sup> Vgl. Karl-Heinz HILLMAN, Art. Individualismus, in: Wörterbuch der Soziologie, hg. von Karl-Heinz Hillman, 2007, S. 364; Gerd REINHOLD, Art. Individualismus, in: Soziologielexikon, hg. von Gerd REINHOLD u.a, 2000, S. 285.

unverwechselbare Besonderheit des einzelnen Menschen, besitzt. Die Voraussetzungen für die Entstehung der modernen Idee von Individualität wurden durch die Monadelehre des deutschen Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) und durch die pädagogischen Gedanken des französischen Intellektuellen Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), besonders in seinem Werk „Emile“, gegeben.<sup>278</sup> Große Relevanz gewann die Idee der Individualität Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts durch den Idealismus und die Romantik. Ihre Betonung trug eine Kritik gegen das als allzu uniform und rational empfundene Menschenverständnis von vielen Autoren der Aufklärung mit sich. Individualität wurde als Ausdruck des Wesens und der Bestimmung des Menschen und als höchstes Bildungsideal eng mit Konzepten von Freiheit, Selbstverwirklichung, Schöpferium und Menschenwürde verbunden.<sup>279</sup> Ihren Höhepunkt fand die Lehre von der Individualität in den Bildungstheorien des deutschen Humanismus, vor allem bei Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Sein Grundgedanke in dieser Hinsicht war, jede Individualität trage ihr Telos in sich selbst, woraus die Idee von Bildung als Selbstentwicklung entstand und zur Signatur schöpferischer Individuen wurde, die nicht durch fremde Zwecke gegängelt werden sollten.<sup>280</sup> Diese Hochschätzung der Individualität wurde zum Ende 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts in der Philosophie und Pädagogik nicht mehr weitgehend geteilt, unter anderem weil sie ihre metaphysische Prämisse verlor.<sup>281</sup> Seit dem zweiten Weltkrieg erhält die Idee der Individualität erneut ein positives Verständnis, und obwohl es keine einheitliche Grundauffassung von ihr gibt und besonders von der Soziologie betont wird, dass Individualität erst gesellschaftlich ermöglicht und begrenzt wird, gelten Werte, die mit der Vorstellung von Individualität zusammenhängen - wie Selbstverwirklichung und Identitätsfindung - als weithin anerkannte pädagogische Leitbegriffe.<sup>282</sup> In der gegenwärtigen Pädagogik wird besonders darauf hingewiesen, dass die gesellschaftlichen Zwänge, Strukturen und Funktionen schon immer als gegeben vorauszusetzen sind, weswegen in der schulischen Erziehung vor allem darauf geachtet werden muss, dass das Anrecht des Individuums auf die Entwicklung und Entfaltung seiner individuellen Persönlichkeit zu wahren

---

<sup>278</sup> Vgl. Tilman BORSCHKE, Art. Individuum/ Individualität. III. Neuzeit, in: HWPh 4, 1976, Sp. 311; Dietrich BENNER/Friedhelm BRÜGGEN, Erziehung und Bildung, in: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, hg. von Christoph WULF, 1997, S. 774f.

<sup>279</sup> Vgl. WALTHER, Individualität, Sp. 890f; Clemens MENZE, Art. Individualität, in: Pädagogische Grundbegriffe, hg. von Dieter LENZEN, 1998, S. 720.

<sup>280</sup> Vgl. MEYER-DRAWE, Individuum (1997), S. 703.

<sup>281</sup> Siehe unten die Erklärung zum Begriff „Selbst“, S. 76.

<sup>282</sup> Vgl. MEYER-DRAWE, Individuum (1997), S. 705; MENZE, Individualität, S. 721; Albert SCHERR, Art. Sozialisation, Person, Individuum, in: Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie, hg. von Hermann KORTE, 2002, S. 53.

ist, damit die gesellschaftlichen Anforderungen nicht übermächtig oder gar allein bestimmend werden.<sup>283</sup>

### 2.1.2 – Das „Selbst“

Der moderne Begriff von Individualität ist geprägt von seiner Verbindung mit der Idee der individuellen Identität, die wiederum auf der Annahme der Existenz des „Selbst“ beruht. Das Selbst gilt also als innere Quelle der Identität, als Zentrum der Selbststeuerung, Ursprung der Gedanken, Gefühle und als das Element, das das Bewusstsein, die Individualität und die Subjektivität des Einzelnen bestimmt.<sup>284</sup> Obwohl es schon in der Antike eine substantivische Wortbildung gab, die die Idee des Selbst ausdrückte, bleibt offen, ob damit schon reflektiert wurde, was dann in der Moderne mit der Idee des Selbst ausgedrückt wird.<sup>285</sup> Die Verbindung vom Selbst mit der individuellen Identität wurde deutlich durch den englischen Philosophen John Locke (1632-1704) und den schottischen Philosophen David Hume (1711-1776) mit dem englischen Begriff „self“ getroffen. Im 18. Jahrhundert wurde dieses Verständnis von „Self“ in der deutschen Sprache mit dem Begriff „Selbst“ übernommen.<sup>286</sup> In der Entwicklung der Idee des Selbst bis zur Gegenwart wurde die Vorstellung in Frage gestellt, dass das Selbst einen metaphysischen Charakter habe, oder dass es einem von der Natur gegebenen Kern entspreche. Dennoch, auch wenn das Selbst in der Gegenwart als ein soziales und kulturelles Konstrukt angesehen wird, behält der Begriff seine Aktualität und wird auch in der Psychologie für die Wahrnehmung der Geschlossenheit, Konsistenz, Kohärenz und Einmaligkeit des eigenen Verhaltens und Erlebens verwendet.<sup>287</sup> Wichtig ist es, darauf hinzuweisen, dass in der Gegenwart für die Idee des Selbst nicht nur das Innere des Menschen, sondern auch sein Körper konstitutiv ist.<sup>288</sup>

---

<sup>283</sup> Vgl. Horst RUPP, Art. Schule/Schulwesen, in: TRE 30, 1999, S. 592. Christian RITTELMAYER, Individualität und Autonomie. Zur Geschichte und Krise eines pädagogischen Projekts, in: Bildung und Erziehung 46 (1993), S. 131.

<sup>284</sup> Vgl. SCHERR, Sozialisation, Person, Individuum, S. 54; MEYER-DRAWE, Individuum (1997), S. 700; Wolfgang. H. SCHRADER, Art. Selbst II. 17. bis 20. Jahrhundert, in: HWPh 9, 1995, Sp. 301.

<sup>285</sup> Der deutsche Philosoph Gernot Böhme (\*1937) ist zum Beispiel der Ansicht, dass die wesentlichen Elemente der modernen Idee des Selbst schon bei Platon vorhanden gewesen seien (Vgl. Gernot BÖHME, Art.: Identität, in: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, hg. von Christoph WULF, 1997, S. 687ff.) Der berühmte britische Soziologe Anthony Giddens (\* 1938) ist jedoch der Meinung, die Definition der Identität über das Selbst sei ein Phänomen der Moderne (Vgl. Anthony GIDDENS, Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age, Cambridge 1992, S. 12ff). Vgl. zu dieser Kontroverse auch: Joachim RITTER, Art. Selbst I. Antike, in: HWPh 9, 1995, Sp. 292.

<sup>286</sup> Vgl. SCHRADER, Selbst II. Sp. 294.

<sup>287</sup> Vgl. Ute SCHÖNPFLUG, Art. Selbst III. Psychologie, in: HWPh 9, 1995, Sp. 305.

<sup>288</sup> Vgl. SCHRADER, Selbst II, Sp. 301

### 2.1.3 - Subjekt/ Subjektivität

Verbunden mit der Idee des Menschen als Individuum hat sich in der Aufklärung auch die Idee des Menschen als Subjekt entwickelt. Die Voraussetzung dafür wurde schon in erkenntnistheoretischer Hinsicht von dem französischen Philosophen René Descartes (1596-1650) formuliert, der die Selbstbesinnung des Einzelnen zum unhintergehbaren Ausgangspunkt allen Wissens gemacht hat.<sup>289</sup> In der Aufklärung entstand später die Idee vom selbstbewussten und selbstbestimmungsfähigen Individuum, das mittels der Vernunft Garant sicheren Wissens und kompetent ist, moralische Urteile zu fällen und politisch mündig zu handeln. Wichtig ist in dieser Hinsicht die Hinwendung von der passiven, hinnehmenden zur aktiven, hervorbringenden Vernunft, die zur Einstellung führt, dass der Mensch die Wirklichkeit nicht einfach als vorgegeben hinnimmt, sondern sie gestalten will.<sup>290</sup> Da im Begriff Subjekt die Idee enthalten ist, dass der Einzelne Ursprung seines Handelns ist, drückt die Idee der Subjektivität die Vorstellung aus, dass das Denken, Empfinden und Handeln des Einzelnen nicht nur aufgrund biologischer oder gesellschaftlicher Bedingungen, sondern in hohem Maße auch aus seiner innerlichen Eigentümlichkeit heraus entstehen.<sup>291</sup>

#### 2.1.3.1 – Autonomie und kritische Einstellung

Eng verbunden mit der Idee des Menschen als Subjekt wurde die Idee der Autonomie des Individuums entwickelt. Vor dem 18. Jahrhundert wurde Autonomie als Eigenschaft einer Institution oder eines Staats gesehen. Erst Immanuel Kant (1724-1804) übertrug sie auf das Individuum, indem er die Idee der Autonomie und der Selbstbestimmung des Individuums in seiner Eigenschaft als Vernunftwesen entwickelte, da für ihn die Autonomie als oberstes Prinzip der Sittlichkeit (moralische Autonomie) galt. Als pädagogische Kategorie zielt der Terminus auf die Ausformung von Reflexions- und Kritikfähigkeit und auf die Mündigkeit des Einzelnen, sein Leben selbstverantwortlich gemäß seiner eigenen Überzeugungen zu gestalten.<sup>292</sup>

Den Begriff „Kritik“ als Urteil über die Schönheit und Echtheit klassischer Texte gab es schon in der Antike, er wurde im Mittelalter so gut wie vergessen und durch den Humanismus als Textkritik erneuert. Den Sinn, den der Begriff Kritik aktuell hat, bekam er aber erst im 18. Jahrhundert. Damals hörte er auf, eine Sache gelehrter Spezialisten zu sein und wurde

---

<sup>289</sup> Vgl. Achim LOHMAR, Subjekt als Prinzip? zur Problemgeschichte und Systematik eines neuzeitlichen Paradigmas (Einleitung), 2004, S. 8.

<sup>290</sup> Vgl. WENZ, Neuzeitliches Christentum, S. 123; Albert SCHERR, Art. Individuum, in: Grundbegriffe der Soziologie, hg. von Bernhard Schäfers, Karlsruhe u.a. 2006, S. 108.

<sup>291</sup> Vgl. Hildegard MACHA, Pädagogisch-anthropologische Theorie des Ich, 1989, S. 139; SCHERR, Sozialisation, Person, Individuum, S. 51f.

<sup>292</sup> Vgl. Sicco LEHMANN-BRAUNS, Art. Autonomie. Die Rolle des Autonomiebegriffs in der Philosophie, in: Enzyklopädie der Neuzeit 1, 2005, Sp. 890; Rosemarie POHLMANN, Art. Autonomie in : HWPh 1, 1971, Sp. 702.

verstanden als ein Mittel zur Erneuerung autoritativer Traditionen und als die Fähigkeit, die von jedem Menschen geübt werden konnte, weil jeder Mensch Vernunft besitzt. Im 19. Jahrhundert wurde Kritik zunehmend mit der Idee der Selbstverwirklichung des menschlichen Geistes und Manifestation von Freiheit und Individualität verstanden.<sup>293</sup> So gilt in der Moderne als wünschenswert und notwendig, dass das Individuum die überlieferten Meinungen und die Autoritäten nicht mehr als unwiderlegbare Wahrheiten betrachtet, sondern sie mittels des Gebrauchs der Vernunft, wenn notwendig, in Frage stellt.<sup>294</sup>

#### 2.1.4 - Würde

Zum modernen Verständnis vom Menschen als Individuum ist die Annahme wesentlich, jedes Individuum besitze eine unantastbare Würde. Die moderne Idee der Menschenwürde, als eine jedem Menschen unabhängig von seinem sozialen Stand zutreffende Eigenschaft, wurde erst im 18. Jahrhundert formuliert. Eine wichtige Rolle dabei spielte auch Kant, der in seinem Werk „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) den Gedanken entwickelte, jeder Mensch sei Zweck in sich selbst und habe einen inneren Wert, das heißt, er besitze Würde in sich.<sup>295</sup> Diese Theorie richtete sich gegen die ständischen Privilegien und die geltende Idee von Würde als eine dem Menschen abhängig von seinem sozialen Stand verliehene Eigenschaft. Bei Kant aber war die Idee der Würde noch nicht konsequent mit dem Gleichheitsbegriff verbunden, so dass er sich immer noch nicht gegen Ungleichheiten, wie sie im Bezug auf Geschlecht oder Rasse vorhanden waren, richtete. Die Theorien, die die Idee der Menschenwürde mit der Idee der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen verbanden, entstanden zwar schon ab der Mitte des 19. Jahrhunderts. Zum Handlungsgrundsatz und juristisch institutionalisiert wurde die Menschenwürde aber erst Mitte des 20. Jahrhunderts, so in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Generalversammlung der Vereinten Nationen und, im Fall von Deutschland, im Grundgesetz der Bundesrepublik.<sup>296</sup>

---

<sup>293</sup> Vgl. Guerrit WALTHER, Art. Kritik, in: Enzyklopädie der Neuzeit 7, 2008, Sp. 230, 233f.

<sup>294</sup> Vgl. Winfried BÖHM, Wörterbuch der Pädagogik, S. 45; Renate BROECKEN, Art. Kritik, in: Pädagogik aktuell. Lexikon pädagogischer Schlagworte und Begriffe, Bd. 1, hg. von Gerhard WEHLE, 1973, S. 113f; Alexander ULFIG, Lexikon der philosophischen Begriffe, 1993, S. 241.

<sup>295</sup> Vgl. Diethelm KLIPPEL/ Maria Elena PAULUS, Art. Menschenwürde, in: Enzyklopädie der Neuzeit 8, 2008, Sp. 370; Panajotis KONDYLIIS, Art. Würde, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 7, 1992, 667f.

<sup>296</sup> Vgl. KLIPPEL/ PAULUS, Menschenwürde, Sp. 371.

### 2.1.5 - Spiel

Seit der Antike hatte das Spiel eine generell pädagogische oder den Charakter formende Funktion. Dennoch wurde das Spielen an sich, als eine spontane Aktivität, die wegen des bloßen Gefallens oder Lust und Freude ausgeführt wird, also ihren Zweck in sich trägt und nicht wie etwa die Arbeit eines fremden Zweckes willen betrieben wird, meistens negativ eingeschätzt; es wurde als Sünde, Ausdruck schädlicher Leidenschaften oder als Zeitverschwendung angesehen.<sup>297</sup> Die Theorien, die dem Spiel einen autonomen Wert gewähren, entstanden Mitte des 18. Jahrhunderts mit Rousseau, der das Spiel als Ausdruck von Selbstständigkeit und als natürliches Bedürfnis des Menschen ansah. Im 19. Jahrhundert wurde die Vorstellung vom Spiel als Sphäre des Lebens mit eigener Berechtigung von Friedrich Schiller (1759-1805) anthropologisch fundiert, das heißt, als ein natürlicher Bedarf des menschlichen Wesens und deswegen als ein Ort der menschlichen Werdung formuliert.<sup>298</sup> Heute wird das Spiel natürlich nicht nur als zweckfreie Aktivität angesehen, da es immer noch pädagogisch als kindgerechte Methode des Lernens funktionalisiert oder therapeutisch genutzt wird. Dennoch besteht neben dieser Sicht auch die Überzeugung, dass das Spiel mehr als nur ein Mittel zur Erreichung von Erziehungszielen ist. Das zweckfreie Spielen wird als existentielles Bedürfnis des Menschen und als unverzichtbares Element kindlicher und jugendlicher Entwicklung betrachtet. In diesem Verständnis gilt das Spiel als Aktivität durch welche der Mensch sich als Einzelner wahrnimmt, seine Kreativität fördert und durch die er die Möglichkeit der Selbstentfaltung und der Konstituierung der Identität im Verhältnis zu Dingen und Mitmenschen, aber in Freiheit und abgekoppelt von Lebenszwängen, bekommt.<sup>299</sup>

### 2.1.6 – Individualismus und Moderne

Aus dieser begrifflichen Klärung wurde eines klar: die dem Individualismus zugrunde liegenden Theorien und Begriffe sind entweder erst ab dem 18. Jahrhundert überhaupt formuliert (z.B. Individualität) oder, auch wenn sie schon schon davor existierten, haben sie den Sinn, mit dem man sie in der Gegenwart verbindet, erst ab dem 18. Jahrhundert bekommen (z.B. Individuum, Kritik, Selbst). Dass auch der Terminus Individualismus erst im 19. Jahrhundert entstanden ist, haben wir schon im ersten Kapitel gezeigt.<sup>300</sup> Dazu, und das ist eine sehr wichtige Prämisse für

---

<sup>297</sup> Vgl. Michael PARMENTIER, Art. Spiel, in: Historisches Wörterbuch der Pädagogik, hg. von Dietrich BENNER, 2004, S. 932.

<sup>298</sup> Vgl. BÖHM, Wörterbuch der Pädagogik, S. 507f; PARMENTIER, Spiel, S. 932f.

<sup>299</sup> Vgl. Heinz-Elmar TENORTH, Beltz-Lexikon Pädagogik, 2007, S. 685; Karl-Heinz DICKOPP, Art. Spielpädagogik, in: Wörterbuch der Pädagogik, Bd. 3, hg. von Heinrich ROMBACH, 1977, S. 197; Gunter GEBAUER, Spiel, in: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, hg. von Christoph WULF, 1997, S. 1040.

<sup>300</sup> Siehe oben S. 31.



unsere Analyse, sind alle Aspekte die im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts zu diesem Verständnis von Menschen als Individuum hinzukamen, eng miteinander vernetzt: So ist zum Beispiel die moderne Idee von Individualität eng mit der Idee des Selbst als Grundlage der Identität und der unantastbaren Würde des Einzelnen verbunden; die moderne Idee von Autonomie und kritischer Einstellung ist eng mit der Idee des Individuums als Subjekt verbunden. Diese Feststellung ist deswegen wichtig, weil sie auf die Tatsache hinweist, dass, wenn von einem dieser Aspekte die Rede ist, der Inhalt aller anderen mitschwingt. Wir gehen also in dieser Arbeit von der Annahme aus, dass mit Individualismus das moderne Menschenverständnis der Moderne beschrieben wird, das darin besteht, dass der Mensch als Individuum angesehen wird, dass er Individualität besitzt, dass das Selbst ein grundlegendes Element seiner Identität ist, dass er als Subjekt und Gestalter seines Lebens gelten soll, dass seine Subjektivität als legitimer Bestandteil seines Lebens angesehen wird, dass er Recht auf Autonomie und kritische Einstellung hat, dass er Würde in sich, unabhängig von seinem sozialen Stand oder Rolle besitzt, und dass er Träger von vorstaatlichen und vorgesellschaftlichen Grundrechten ist.

Wenn wir in dieser Arbeit den Terminus „Moderne“ oder das Adjektiv „modern“ verwenden, meinen wir damit das historische Zeitalter, dessen wesentliches Merkmal der Individualismus ist, etwas was in den Geisteswissenschaften weitgehend anerkannt wird.<sup>301</sup> Da jedoch umstritten ist, zu welchem Zeitpunkt der Individualismus zu einem wesentlichen Element der westlichen Kultur wurde, bleibt auch umstritten, wann der Beginn der Moderne anzusetzen sei. In Kohärenz mit der oben dargestellten Klärung der Begriffe, werden wir hier Moderne als das Zeitalter verstehen, in welchem es zur deutlichen Formulierung der dem Individualismus zugrunde liegenden Theorien und Begriffe gekommen ist, also seit der Aufklärung im 18. Jahrhundert.<sup>302</sup>

Es liegt also auf der Hand, dass die Verwendung des Begriffs Individualismus und der mit ihm verbundenen Elemente für vormoderne Epochen die Gefahr des Anachronismus und der Rückprojektierung mit sich bringt. Dass diese Verwendung dennoch nicht nur in Verbindung mit Renaissance und Humanismus, sondern auch mit der Antike und dem Mittelalter stattfindet, beruht auf der Prämisse, es habe damals schon Erscheinungen von Individualismus gegeben,

---

<sup>301</sup> Vgl. GERHARDT, *Moderne Zeiten*. S. 605; Richard VAN DÜLMEN, *Die Entdeckung des Individuums, 1500-1800*, S. 9; Arbogast SCHMITT, *Freiheit und Subjektivität in der griechischen Tragödie?* S. 91. Der Begriff „Moderne“ leitet sich eigentlich aus ästhetischen Positionsbestimmungen her, wird aber meistens in der Soziologie zur Bezeichnung des Zeitalters verwendet, das in den Geschichtswissenschaften „neuere Geschichte“ oder „späte Neuzeit“ genannt wird. Vgl. Jürgen OSTERHAMMEL, *Zeiten*, in: *Geschichte. Studium – Wissenschaft – Beruf*, hg. von Gunilla BUDDE u.a., 2008, S. 75f.

<sup>302</sup> Vgl. dazu Reinhart KOSELLECK, *Das Achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit*, in: *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, hg. von Reinhart HERZOG, 1987, S. 269ff.

auch wenn die Menschen es so nicht begrifflich zum Ausdruck gebracht haben, wie es seit der Moderne der Fall ist. Aufgrund der schon erwähnten Tatsache, dass alle mit dem Begriff Individuum verbundenen Worte mit Bedeutungen beladen sind, die dem modernen Verständnis vom Menschen entsprechen, werden wir in unsere Analyse Worte wie „Individuum“, „individuell“ oder „persönlich“ nicht verwenden, wenn es darum geht, die Gedanken der humanistischen Autoren zu reproduzieren.<sup>303</sup> Aus Kohärenz mit diesem Vorhaben, werden wir auch nicht den Begriff „Bildung“ verwenden, wenn es darum geht, das Erziehungskonzept der Humanisten zu bezeichnen. Der moderne Begriff Bildung ist eng mit der Idee des Menschen als Individuum verbunden und impliziert schon die Vorstellung einer umfassenden Entfaltung individueller Potenziale und der kritischen Auseinandersetzung mit sozialen Erwartungen und Vorgaben.<sup>304</sup> Statt Individuum werden wir also den Begriff „Einzelner“ oder „einzelner Mensch“, und statt Bildung den Begriff „Formation“ oder „Erziehung“ verwenden, welche einen neutraleren Charakter haben. Dieses Vorhaben, auf diese und auf die von ihnen ableitbaren Begriffe zu verzichten, bereitet, wie sich zeigen wird, zwar ein paar sprachliche Schwierigkeiten in der Darstellung, muss aber so vollzogen werden, um Rückprojektierungen und unangebrachte Parallelen zwischen der modernen und der humanistischen Kultur zu vermeiden.

---

<sup>303</sup> Das Wort persönlich ist auch eng mit dem modernen Konzept von „Person“ verbunden, das wiederum auf der Idee des Menschen als Individuum mit unantastbarer Würde basiert. Zur komplexen Diskussion um den Personenbegriff der Moderne vgl. Regine KATHER, Person. Die Begründung menschlicher Identität, 2007, S. 12ff; Dieter STURMA, Person und Philosophie der Person, 2001, S. 12ff; Georg MOHR, Einleitung: Der Personbegriff in der Geschichte der Philosophie, 2001, S. 25ff.

<sup>304</sup> Zu dieser engen Verbindung zwischen der Idee der Bildung und der Autonomie und Selbstverwirklichung des Einzelnen vgl. Albert SCHERR, Art. Bildung, Erziehung, Sozialisation, 2006, S. 24; Gerrit WALTHER, Art. Bildung, in: Enzyklopädie der Neuzeit 2, 2005, Sp. 223f; BENNER/ BRÜGGEN, Erziehung und Bildung, S. 773; Lothar GALL, Europa auf dem Weg in die Moderne. 1850-1890, S. 21f.

## **3 - Der Einzelne in ausgewählten Erziehungsschriften des italienischen Humanismus**

### **3.1 – Pier Paolo Vergerio: *De ingenuis moribus et liberalibus adulescentiae studiis***

#### **3.1.1 – Pier Paolo Vergerio**

*De ingenuis moribus et liberalibus studiis adulescentiae*, von Pier Paolo Vergerio, gilt als erste Erziehungsschrift, die unter der Inspiration der neuen Geistesbewegung des Humanismus veröffentlicht wurde.<sup>305</sup> Pier Paolo Vergerio wurde zwischen 1368 und 1370 in Capodistria (heute Koper/Slowenien) geboren, welche damals unter der Herrschaft der Stadt Venedig stand. Er war sehr wahrscheinlich das einzige Kind einer wohlhabenden Familie, die aber im Jahr 1380 ihr Vermögen infolge der genovesischen Invasion verlor. Vergerio bekam wahrscheinlich in Capodistria seine elementare Schulerziehung, studierte ab 1385 Grammatik in Padua und ging 1386 zu weiterführenden Studien (Dialektik) nach Florenz. Dort traf er den Humanisten Coluccio Salutati und schloss Freundschaft mit dem späteren Kardinal Francesco Zabarella. Im Jahr 1388 zog er nach Bologna, wo er bis 1390, neben weiteren eigenen Studien in Physik und Medizin, Logik an der Universität lehrte. 1390 zog er nach Padua, wo er von den Carrara, der dort herrschenden Familie, unterstützt wurde und auch an der Universität (sehr wahrscheinlich Dialektik) lehrte. Zwischenzeitlich lehrte er auch in Florenz, wo er 1397 den griechischen Gelehrten Manuel Chrysoloras traf, von dem er sich in die griechische Sprache einführen ließ. Als die Familie Carrara ihre Macht und wirtschaftliche Kraft Anfang des 15. Jahrhunderts verlor, konnte sie das intellektuelle Leben in Padua nicht mehr finanzieren, so dass auch Vergerio, der zu dieser Zeit schon Doktor der beiden Rechte war, im Jahr 1405 die Stadt verlassen musste und nach Rom ging. Dort bekam er unter Papst Inozenz VII. eine Anstellung

---

<sup>305</sup> Vgl. Paul GRENDLER, *Schooling in the Renaissance Italy. Literacy and Learning: 1300-1600*, 1989, S. 117. Francesco Petrarca (1304-1374), der für Paul Oskar Kristeller zwar nicht als Vater des Humanismus, aber als der erste große Humanist galt, äußerte sich in vielen seiner Schriften zur Erziehung des Menschen und stand im Briefkontakt mit verschiedenen Schulmeistern; er selbst verfasste aber keine pädagogische Schrift und ihm erschien der Beruf des Lehrers oder Schulmeisters außerdem als trüb- und armselig und eines höher gerichteten Geistes unwürdig. Vgl. Paul Oskar KRISTELLER, *Petrarcas Stellung in der Geschichte der Gelehrsamkeit*, S. 103f; Jo Ann Hoppner MORAN CRUZ, Art. Education, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 2, 1999, S. 242; Gregor MÜLLER, *Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance*, 1969, S. 1f. Coluccio Salutati (1331-1406), ebenfalls einer der ersten großen Humanisten, beschäftigte sich zwar viel mit pädagogischen Aufgaben, schrieb aber auch kein spezifisches Werk über die Erziehung. Vgl. MÜLLER, *Bildung und Erziehung*, S. 30f; Eckhard KESSLER, *Die Pädagogik der italienischen Humanisten im Kontext des späten Mittelalters*, S. 171.

in der Kurie. Nach Konflikten in Rom wegen seiner Reformeinstellungen ging er zurück in seine Heimat Capodistria. Im Jahr 1414, unterstützt von Francesco Zabarella, der inzwischen Kardinal geworden war, trat Vergerio wieder in den Dienst des Papsts Johannes XXIII. in dessen Sitz in Bologna und half bei der Vorbereitung des Konstanzer Konzils. Weil er während des Konzils die Position des Königs Sigismund einnahm und weil sein Freund Zabarella gestorben war, verlor er die Unterstützung in der Kurie. Er wurde daraufhin jedoch von Sigismund unterstützt und von ihm im Jahr 1417 zum *poeta laureatus* gekrönt. Eine Zeit lang schien er noch eine Rolle in der königlichen Politik gespielt zu haben, wie etwa bei den Konflikten mit den Hussiten, verschwand aber ab 1425 vollkommen aus dem öffentlichen Leben und starb wahrscheinlich im Jahr 1444 in Budapest.<sup>306</sup>

### 3.1.2 – *De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis*

Die als *De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis* (ab jetzt nur *De ingenuis*)<sup>307</sup> bekannte Schrift ist ein zwischen 1402 und 1404 entstandener, an Ubertino da Carrara (1390-1407), Sohn von Francesco Novello da Carrara, dem Herrscher von Padua, adressierter Brief, vielleicht mit der Absicht, bei diesem eine Stelle als Tutor zu bekommen.<sup>308</sup> So hat die erste pädagogische Schrift des Humanismus auch den Charakter eines Fürstenspiegels, obwohl Vergerio selbst sagt, die in der Schrift enthaltenen Anweisungen gelten nicht nur für einen Fürsten, sondern auch für andere Jugendliche.<sup>309</sup> *De ingenuis* wurde schon im 15. Jahrhundert

<sup>306</sup> Vgl. Ansgar FRENKEN, Art. Vergerio, Pier/Pietro Paolo (der Ältere) in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 14, 1998, Sp. 1572-1576; John MACMANAMON, Pierpaolo Vergerio, the Elder. The Humanist as Orator, 1996. Dieses Werk von Macmanamon ist eine umfassende Biographie von Vergerio. Zu einer von ihm verfassten kürzeren Darstellung vgl. John MACMANAMON, Art. Pierpaolo Vergerio, in: Encyclopaedia of the Renaissance 6, 1999, S. 242-244.

<sup>307</sup> Wir verwenden für unsere Analyse die mit einer englischen Übersetzung versehene Ausgabe von *De ingenuis* von Craig Kallendorf (Petri Pauli Vergerii Ad Ubertinum De Carraria De Ingenuis Moribus Et Liberalibus Adulescentiae Studiis Liber, hg. von Craig KALLENDFORF, Humanist Educational Treatises, Cambridge u.a 2002, S. 2-91). Kallendorfs Edition basiert wiederum auf zwei modernen Editionen von *De ingenuis*: Die Edition von Attilio Gnesotto, „Petri Pauli Vergerii „De ingenuis moribus et liberalibus studiis adulescentiae“, Atti e memorie della R. Accademia di scienze lettere ed arti in Padova, n.s. 34 (1917), S. 95-146. Gnesottos Text basiert auf einer 1477 in Mailand gedruckten Inkunabel und auf vierzig Handschriften des Vatikans, von denen die älteste aus dem Jahr 1434 datiert ist. Zu dieser Ausgabe von Gnesotto verwendet Kallendorf noch die Edition von Carlo Miani, „Petri Pauli Vergerii – ad Ubertinum de Carraria De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis liber“, Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria 72-73, n.s. 20-21 (1972-1973), 183-251. Mianis Edition basiert auf zehn in Venedig, Wien und Trient aufbewahrten Handschriften, von denen die älteste (A=Venice, Biblioteca Marciana, Zan. Lat. 498 [coll.1919) mit der Jahreszahl 1423 datiert ist. Vom Miani übernimmt Kallendorf besonders Teile aus dieser Handschrift A, welche als älteste erhaltene Handschrift von *De ingenuis* gilt. Vgl. dazu Craig W. KALLENDFORF, Humanist Educational Treatises, Cambridge u.a 2002, S. 311.

<sup>308</sup> Vgl. MCMANAMON, Pierpaolo Vergerio the Elder, S. 89; S. 103. Das Briefeschreiben war für die Humanisten nicht nur eine private Angelegenheit. Auch wenn persönliche Elemente im Brief vorhanden waren, wandte sich der Briefschreiber durch den Adressaten hindurch an die Öffentlichkeit. Vgl. Helene RATH, Poggio Bracciolini und die Brieftheorie des 15. Jahrhunderts. Zur Gattungsform des humanistischen Briefs, in: Der Brief im Zeitalter der Renaissance, hg. von F. J. WORSTBROCK, 1983, S. 82.

<sup>309</sup> *Tuo igitur nomine breve hoc opus suscepi et de liberalibus adulescentiae studiis ac moribus, id est, in quibus rebus exerceri ingenuos adulescentes quidve cavere conveniat, adortus sum ad te scribere, non quidem quo ipse te,*

sehr berühmt und war bis Erasmus das meist kopierte, humanistische pädagogische Werk. Mehr als hundert Handschriften vom 15. und 16. Jahrhundert können in italienischen Bibliotheken gefunden werden, und mehr als dreißig Inkunabeln sind bekannt, wovon einige auch nördlich der Alpen entstanden sind.<sup>310</sup>

Vergerio benutzt in *De ingenuis* nicht den Begriff *studia humanitatis* um sein Formationsideal zu bezeichnen, sondern *studia liberalia*, welche er im Sinne Senecas als die dem freien Mann würdigen Disziplinen versteht.<sup>311</sup> Dazu gehören für ihn Geschichte, Moralphilosophie und Rhetorik, die literarischen Studien, die Disputation (*ratio disputandi*), Poesie, Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Naturwissenschaften, Medizin, Jura und Theologie.<sup>312</sup> Es handelt sich also um eine Vermischung der traditionellen Fächer des Trivium und Quadrivium, mit den drei berufsbildenden universitären Fakultäten und den Disziplinen der *studia humanitatis*. Bemerkenswert ist allerdings die Betonung der Geschichte, Moralphilosophie und Rhetorik, die nicht direkte Behandlung der Grammatik und auch die Tatsache, dass bei der Poesie, die nur flüchtig behandelt wird, nur ihr Unterhaltungswert unterstrichen wird.<sup>313</sup>

Ein auffallendes Merkmal für eine zu Beginn des 15. Jahrhunderts entstandene Schrift ist, dass Vergerio nicht in christlichen Kategorien, sondern in Kategorien der Weltanschauung der klassischen Antike argumentiert. Er bediente sich dafür aus vielen Quellen: Aristoteles ist zwar der meist zitierte Autor, aber am meisten werden Vergerios Gedanken von der römischen stoischen Philosophie beeinflusst, besonders von Cicero und Seneca, weswegen der moralische Charakter der Erziehung in der Schrift überwiegt.<sup>314</sup> Vergerio behauptet zwar zu Beginn seiner Ausführungen, dass die Anleitung zur Religion die wichtigste Erziehungsaufgabe sei, er verliert aber im Verlauf der Schrift kaum noch Worte über die religiöse Erziehung, und seine Gedanken in dieser Hinsicht sind eher dem Einfluss Ciceros als der christlichen Tradition zuzuschreiben.<sup>315</sup> So wird die Notwendigkeit der Religion nicht in Bezug auf das Jenseits,

---

*sed ut per te ceteros id aetatis commoneam et cum quid agendum sit aliis praefero, tu quod per te facis in te recognoscas.* Pier Paolo Vergerio, *De ingenuis*, S. 6, 4 (In Kallendorfs Edition werden nur die Paragraphen nummeriert). Vgl. dazu auch GARIN, *Geschichte und Dokumente*, S. 30.

<sup>310</sup> Es gibt mehr als dreihundert Handschriften und mehr als vierzig Inkunabeln von Vergerios *De ingenuis*, aber keine Übersicht über die Handschriftüberlieferung. Vgl. David ROBNEY, *Humanism and Education in the early Quattrocento: the De ingenuis moribus of P.P. Vergerio*, in: *Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance* 42 (1980), S. 56f; MORAN CRUZ, *Education*, S. 243.

<sup>311</sup> *Liberalia igitur studia vocamus, quae sunt homine libero digna.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 28, 23.

<sup>312</sup> Vgl. Vergerio, *De ingenuis*, S. 48, 40-54, 45.

<sup>313</sup> *Proxima huic est poetica, cuius studium, etsi conferre plurimum et ad vitam et ad orationem potest, ad delectationem tamen magis videtur accommodata.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 52, 43.

<sup>314</sup> Vgl. MÜLLER, *Bildung und Erziehung*, S. 166f; GRENDLER, *Schooling in the Renaissance*, S. 118.

<sup>315</sup> *Ante omnia vero decet bene institutum adulescentem rei divinae curam respectumque non neglegere eaque opinione imbui ab ineunte aetate.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 24, 19. Gregor Müller behauptet aufgrund dieser Aussage Vergerios, dass dieser die Erziehung in erster Linie als Anleitung zur Religion sah (MÜLLER, *Bildung und Erziehung*, S. 166), eine Ansicht die aber von David Robey (vgl. ROBNEY, *Humanism and Education*, S. 41) und

sondern in seiner Bedeutung für das irdische und innermenschliche Leben begründet.<sup>316</sup> Der stoische Charakter dieser Pflege der Religion wird deutlich durch die häufige Verwendung des Begriffs *Natur* in Situationen, in denen man in einer christlichen, theologischen Argumentation eher *Gott* verwenden würde.<sup>317</sup> So ist, obwohl Vergerio kein religiöser Indifferentismus unterstellt werden kann, die Betonung des weltlichen Lebens und die Hochschätzung der innermenschlichen Verhältnisse ein Charakteristikum der Schrift.

Wir müssen auch darauf aufmerksam machen, dass *De ingenuis* stark vom militärischen Ethos geprägt ist, erklärbar durch die Tatsache, dass die Schrift an die Oberschicht einer italienischen Stadt des 15. Jahrhunderts gerichtet war, bei der, trotz aller Veränderungen in der Gesellschaftsstruktur und im Kriegswesen im Spätmittelalter, die Kriegsführung immer noch zur Identität gehörte.<sup>318</sup> Dieser militärische Charakter beeinflusst den Inhalt nicht nur in der Hinsicht, dass die physische Erziehung stark betont wird, sondern, was für unsere Analyse auch besonders wichtig ist, dass das Leben des Einzelnen zugunsten der militärischen Leistungen für das Gemeinwohl relativiert wird.<sup>319</sup> Vergerios Ausführungen zielen unter anderem darauf, dass zu diesem militärischen Element noch ein anderes, nämlich die literarische Formation durch die antike Literatur für die Identität der Oberschicht konstitutiv werde.<sup>320</sup>

### 3.1.3 – Der Einzelne in *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae*

#### 3.1.3.1 – Hervorhebung der Leistung des Einzelnen

Schon zu Beginn der Schrift finden wir Gedanken, die Assoziationen mit dem modernen Individualismus hervorrufen, wenn Vergerio die Eigeninitiative als entscheidenden Faktor in der Formation hervorhebt. Er beginnt *De ingenuis* mit einer Aussage von Ubertinos Großvater, Francesco da Carrara, der gesagt habe, es gebe drei Dinge, die Eltern tun müssten um gut für ihre Kinder zu sorgen: einen ehrenvollen Namen geben, in einer ehrenvollen Stadt aufwachsen lassen und ihnen eine wissenschaftlich-literarische Formation geben.<sup>321</sup> Vergerio hebt daraufhin

Otto Herding ("Cicero war wie so vielen auch dem Vergerio besonderes Vorbild. Etwas Christliches liegt in alledem nicht." Vgl. Otto HERDING, Jacobs Wimpfelings Adolescentia, München 1965, S. 87) bestritten wird.

<sup>316</sup> *Nam quid erit illi inter homines sanctum, cui divinas despecta sit?* Vergerio, *De ingenuis*, S. 24, 19.

<sup>317</sup> *quantas gratias haberi naturae convenit, si secundum utraque haec [sc. ingenium et corpus] et integri sumus et validi! Ita autem referetur digna naturae gratia, si non neglexerimus eius munera, sed ea rectis studiis bonisque artibus excolere curaverimus.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 8, 5. Für mehr Beispiele über die bestimmende Rolle der Natur in Vergerios pädagogischen Ausführungen siehe unten, S. 88f.

<sup>318</sup> Vgl. dazu BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, S. 430ff.

<sup>319</sup> Siehe unten S. 98f.

<sup>320</sup> Zu dieser Verbindung von militärischer und literarischer Formation vgl. Vergerio, *De ingenuis*, S. 36, 30, besonders: *cum enim sint ex studiis atque liberalibus artibus hominum duae praecipue quae et ad excolendam virtutem et ad parandam gloriam maxime sunt affines, armorum videlicet ac litterarum disciplina.* S. 36, 30.

<sup>321</sup> *Primum, uti honestis illos nominibus appellent.[...] Alterum, ut in egregiis urbibus eos statuunt.[...] Tertium autem erat, uti bonis artibus liberos erudirent.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 2, 1.

hervor, dass das Wichtigste unter diesen dreien die gute wissenschaftlich-literarische Formation sei, und fügt hinzu, dass der Name von den Eltern gegeben wird, der Wohnort einem eher durch Zufall zukomme, die wissenschaftlich-literarische Formation sich aber von jedem Einzelnen selber angeeignet werden müsse.<sup>322</sup> In der Folge zeigt er noch ein Beispiel, in welchem die Bedeutung der Leistung des Einzelnen explizit hervorgehoben wird: Im Bezug auf den zweiten Aspekt, nämlich die Rolle der Heimat im Leben des Einzelnen, nennt er die Geschichte, in welcher ein aus Seriphos stammender Mann dem Athener Themistokles vorwarf, sein Ruhm beruhe nur auf der Tatsache, dass er ein Athener sei. Themistokles habe darauf geantwortet, dass der aus Seriphos stammende Mann weder berühmt wäre wenn er ein Athener wäre, noch er selbst unbekannt wäre, wenn er aus Seriphos stammen würde.<sup>323</sup> Es geht in dieser von Vergerio erzählten Geschichte also ganz eindeutig darum, zu zeigen, dass der Ruhm des Einzelnen auf seinem eigenen Verdienst und nicht auf dem der Heimat oder der Familie beruhen sollte. Am Ende seiner Argumentation kehrt er dieses Verhältnis sogar um, wenn er behauptet, der Einzelne könne durch eine gute Formation sogar den Namen der Familie und den der Heimat zum Glanz emporheben.<sup>324</sup> Die Bedeutung der eigenen Initiative für Vergerio wird nicht nur dadurch bezeugt, dass *De ingenuis* mit einem Hinweis darauf beginnt, sondern dass sie auch mit einem Hinweis darauf beendet wird: Als aller letzte Anweisung in *De ingenuis* erinnerte Vergerio Ubertino daran, dass dieser von der „Natur“ mit den körperlichen und intellektuellen Anlagen für die *studia liberalia* ausgerüstet worden sei und unter sozialen Voraussetzungen lebe, die diese Studien begünstigen würden. Falls Ubertino also an der Verwirklichung dieser Bestimmung scheitern sollte, könne dies nichts Anderem zugeschrieben werden, als ihm selbst.<sup>325</sup> In diesen Äußerungen kann man etwas erkennen, das für Vergerio und, wie wir sehen werden, für die Humanisten generell sehr wichtig ist, nämlich die Hervorhebung der Leistung des Einzelnen. Der deutsche Historiker Wolfgang Hardtwig bezeichnet das als „individuelles Leistungsethos“ des Humanismus.<sup>326</sup> Das ist zwar eine treffende Bezeichnung, aber mit der Verwendung des Attributs „individuell“ wird schon eine Verbindung mit dem modernen Individualismus hergestellt, die irreführend ist. Ohne Zweifel

---

<sup>322</sup> *praecipue tamen parentes nomina imponunt natis; casus, nonnumquam electio, dat homini patriam; bonas autem artes atque ipsam virtutem sibi ipsi unusquisque comparat.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 6, 3.

<sup>323</sup> *'neque enim', inquit is, 'vel tu, si Atheniensis esses, clarus exstitisses, aut ego, si Seriphus essem, ignobilis'.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 2, 1.

<sup>324</sup> *Neque enim opes ullas firmiores aut certiora praesidia vitae parare filiis genitores possunt quam si eos exhibeant honestis artibus et liberalibus disciplinis instructos, quibus rebus praediti et obscura suae gentis nomina et humiles patrias attollere atque illustrare consueverunt.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 4, 2.

<sup>325</sup> *Si probe itaque gesseris, habebis quidem ab omnibus praesentem laudem [...] Si minus, unus ero qui audeam plane dicere idque palam fateri, nihil tibi nisi te ipsum videri defuisse.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 90, 74.

<sup>326</sup> Vgl. Wolfgang HARDTWIG, *Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zur Französischen Revolution*, 1997, S. 205.

ruft diese Hervorhebung der Leistung des Einzelnen durch Vergerio Assoziationen mit Aspekten des modernen Individualismus hervor, besonders mit der Idee des Menschen als Subjekt und Gestalter der eigenen Biographie.<sup>327</sup> Eine Gleichsetzung zwischen beiden, der humanistischen und modernen Einstellung, sollte aber vermieden werden, weil es einen entscheidenden Unterschied gibt: Vergerios Ansichten werden vom Gedankengut der antiken Philosophie, besonders der stoischen Philosophie beeinflusst, was bedeutet, dass das, was der Mensch durch seine Leistung verwirklichen muss, eine Bestimmung der Natur, verstanden als das waltende Prinzip der Welt, ist.<sup>328</sup> Das wird auch dadurch ersichtlich, dass Vergerio die oben erwähnte letzte Ermahnung von *De ingenuis* mit dem Gedanken beginnt, dass Ubertino, wenn er der Natur als seiner Führerin folgen würde, keinen Tutor brauchen würde.<sup>329</sup> Die Verwirklichung der Bestimmung hängt in dieser Vorstellung zwar von der Leistung des Einzelnen ab, die Bestimmung in sich wird aber von einem anderen Subjekt, nämlich der Natur gesetzt, welcher der Einzelne zu folgen und zu gehorchen hat. So gilt in diesem Entwurf zum Beispiel die Überzeugung, dass die Freiheit des Menschen nicht in der Wahl der Lebensführung besteht, wie es in der Moderne der Fall ist, sondern darin, gemäß der Bestimmung des Logos oder der Natur zu leben.<sup>330</sup> Für dieses erste Element unserer Analyse gilt also, was als eine grundlegende Erkenntnis dieser Arbeit gelten wird: Es besteht zwar eine Affinität zwischen dieser Hervorhebung der Leistung des Einzelnen und Elementen des modernen Individualismus, eine Gleichsetzung sollte aber vermieden werden, weil die Grundlagen unterschiedlich sind. Wir werden diese Tatsache in der folgenden Analyse der Aufforderung Vergerios zur Berücksichtigung der Naturanlage des Einzelnen genauer erklären.

### 3.1.3.2 – Berücksichtigung der Naturanlage

Nach seinen einführenden Gedanken behauptet Vergerio, jeder Mensch sei von der Natur zu einer bestimmten Fähigkeit determiniert worden, weswegen jeder eine Autoanalyse machen müsse, um zu erkennen, wofür er geeignet sei.<sup>331</sup> Später, nachdem er alle Disziplinen die zur

---

<sup>327</sup> Vgl. dazu auch die sehr interessante Arbeit der deutschen Historikerin Gunilla-Friederike Budde über die Hervorhebung der individuellen Leistung durch Bildung für das 19. Jahrhundert als typisches Merkmal der bürgerlichen modernen Gesellschaft: Gunilla-Friederike BUDDE, Auf dem Weg ins Bürgerleben: Kindheit und Erziehung in deutschen und englischen Bürgerfamilien 1840-1914, 1994, S. 112f.

<sup>328</sup> Vgl. Karl BORMANN, Art. Stoa/Stoizismus/Neustoizismus, in: TRE 13, 2001, S. 180f; Theodor BALLAUFF, Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung, Bd. 1. Von der Antike bis zum Humanismus, 1971, S. 132.

<sup>329</sup> *Qui si naturam sequeris ducem, nihil monitore opus habes ad summam virtutem obtinendam.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 90, 74.

<sup>330</sup> Vgl. BALLAUFF, Pädagogik, S. 157f.

<sup>331</sup> *Principio igitur erit unicuique suum ingenium per se spectandum aut, si minus per aetatem nobis perpendere id licebit, parentes ceterique quibus curae erimus animadvertere debebunt, et in quas res natura prona aptique fuerimus.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 8, 5.



wissenschaftlichen Formation gehören, präsentierte (Geschichte, Moralphilosophie, Rhetorik, Literatur, Dialektik, Poesie, Musik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Naturwissenschaften, Medizin, Jura, Theologie), greift er dieses Thema in einer ausführlicheren Form noch einmal auf: Angesichts der Fülle von Disziplinen und der Tatsache, dass niemand sie alle beherrschen könne, solle jeder sich derjenigen Disziplin widmen, zu welcher er am besten geeignet ist.<sup>332</sup> Er führt seine Erklärung dazu mit dem Beispiel aus, dass einige Menschen so ausgestattet seien, dass sie besser argumentieren könnten, während andere besser Entscheidungen treffen könnten; einige Menschen hätten mehr Fähigkeit für Poesie und theoretische Wissenschaften, andere aber für empirische Wissenschaften. Nach weiteren Beispielen kommt er noch einmal zu dem Schluss, jeder solle sich der Richtung widmen, zu welcher er neigt.<sup>333</sup> Dieses Thema wird noch einmal vertieft, wobei Vergerio sogar erwähnt, dass auch Menschen, die anscheinend einen begrenzten Intellekt haben und deswegen für manche Dinge untauglich sind, Talent aber für andere Dinge besitzen.<sup>334</sup> Darüber hinaus zeigt er auch Sensibilität für die Tatsache, dass nicht alle das gleiche Arbeitspensum auf sich nehmen können, weswegen er dazu rät, eine Autoanalyse zu machen, mit dem Ziel, die eigenen Möglichkeiten und Grenzen besser auszuloten.<sup>335</sup> Vergerio bemerkt außerdem noch, dass nicht nur die geistigen Anlagen jedes Einzelnen, sondern auch die körperlichen und emotionalen Merkmale berücksichtigt werden sollen, so dass man nicht alle in der gleichen Art, mit der gleichen Strenge und Methode behandeln sollte.<sup>336</sup> So gebe es Menschen bei denen das Lob genüge, andere müsste man aber mit Zwang bewegen; anderen aber, weil sie ein galliges Temperament haben (*in quibus superabundant nigra cholera*), sollten mit einer gewissen Nachsicht behandelt werden.<sup>337</sup> Es ist also deutlich, dass in Vergerios Erziehungskonzept die Berücksichtigung der Naturanlage, nicht nur unter der Einbeziehung der Talente, sondern auch der emotionalen und körperlichen

---

<sup>332</sup> *Principales itaque disciplinas fere connumeravimus omnes, non quo unicuique omnes necessario apprehendendae sint, ut doctus tandem aut sit aut habeatur [...] sed ut ad quam quisque aptissimus erit, eam potissimum amplectatur. [...] Sed ingeniorum diversa sunt genera.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 56, 46.

<sup>333</sup> *Praeter haec autem, cum duplex sit intellectus, speculativus et practicus, ut quisque secundum alterum potior erit, ita convenientia illi studia sequi debebit.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 58, 48.

<sup>334</sup> *Sunt insuper limitata et, quemadmodum in iure dicunt, glebae ascripta quaedam ingenia, quae cum in ceteris imbecilla sint, in uno tamen aut altero valent eximie. Ea autem sola sunt illis permittenda in quibus solis plurimum posse iudicantur.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 58, 48.

<sup>335</sup> *Nec vero par omnibus labor suscipiendus est, sed unicuique pro modo rationeque ingenii sui.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 62, 52.

<sup>336</sup> *Ea igitur exercitia suscipienda erunt quae bonam valetudinem salvent et robustiora membra reddant, in quo erit uniuscuiusque naturalis dispositio diligenter attendenda. [...] Sed et aetatis quoque habenda erit ratio, ut usque in tempus pubertatis levioribus oneribus subiciantur, ne vel aetatis nervus frangatur aut impediatur corporis augmentum.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 76, 62.

<sup>337</sup> *Nam alii quidem laude et per speciem honoris, alii munusculis blanditiisque alliaciendi; minis alii flagrisque cogendi erunt. [...] Maxime vero in quibus superabundant nigra cholera, laxius continendi erunt, eosque plurimum suo arbitrio committi conveniet et libertate iocisque oblectari, in quo genere complexionis non omnes (quod Aristoteles voluit), sed plurimi certe ingeniosiorum sunt.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 32, 27.

Verfassung, eine sehr wichtige Rolle spielt. Die Ähnlichkeit mit der modernen Aufforderung zur Förderung der Individualität liegt auf der Hand, weswegen es zumindest verständlich ist, dass es Autoren gibt, die in diesen Ausführungen Zeichen von Individualismus sehen. So zum Beispiel der deutsche Pädagoge Josef Dolch (1899-1971), der in diesen Äußerungen Vergerios einen Ausdruck des Individualismus der Renaissance sah.<sup>338</sup> Der britische Literaturwissenschaftler David Robey behauptete in einem Aufsatz über *De ingenuis*, Vergerio zeige Toleranz und Respekt gegenüber der Individualität des Kindes und ihm gehe es in erster Linie um die Selbstverwirklichung des Individuums.<sup>339</sup> Wir können aber mit dieser Gleichsetzung nicht übereinstimmen. Wie wir schon erklärt haben, ist ein wesentlicher Bestandteil des modernen Konzepts der Förderung der Individualität die Idee des Selbst als Grundlage der Identität und, damit verbunden, die Idee der Selbstverwirklichung des Einzelnen.<sup>340</sup> Die Idee des Selbst spielt aber bei Vergerio keine Rolle.<sup>341</sup> Er weist in seinen Ausführungen in *De ingenuis* nirgends auf die Innerlichkeit und auf die Suche nach dem Selbst hin. *Ingenium*, das von ihm am meisten verwendete Wort in diesem Kontext, wird immer im

---

<sup>338</sup> Zu Vergerios Aufforderung zur Berücksichtigung der Naturanlage sagte Dolch: „So kommt schon in der Zielsetzung der Renaissance-Individualismus und die humanistische Einstellung auf den Menschen, nicht auf ein objektives, ein soziales Ziel zum Ausdruck.“ JOSEF DOLCH, Lehrplan des Abendlandes. Zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte, 1959 (ND d. 3. Auf. Darmstadt 1982], S. 177. Dolchs Schrift „Lehrplan des Abendlandes“ erlangte besonders in den Erziehungswissenschaften den Rang eines Standardwerks. Vgl. dazu: Rudolf W. KECK, Vorwort, in: Geschichte und Gegenwart des Lehrplans Josef Dolchs "Lehrplan des Abendlandes" als aktuelle Herausforderung, hg.von Rudolf W. KECK, 2000, S.7.

<sup>339</sup> Zu Vergerios Aufforderung zur Berücksichtigung der Naturanlage sagte Robey: “Yet in a way characteristic of fifteenth century humanism, he combines this approach with a tolerance and respect for individuality which owes much to his classical sources”. ROBEY, Humanism and Education, S. 48.[...] “In the name of the principle of self-fulfillment Vergerios’s pupil is allowed to choose freely from the entire range of options offered by the educational institutions of the time, with the addition of the new humanistic disciplines.” ROBEY, Humanism and Education, S. 52. Robey setzte sich mit der in der Forschung damals bestimmenden Interpretation von *De ingenuis* von G. Saitta (“Il pensiero italiano nell’umanesimo e nel Rinascimento”, Band 1, L’umanesimo, 1949) und Eugenio Garin (L’educazione in Europa”, 1957) auseinander, die, inspiriert von der These des Bürgerhumanismus von Hans Baron der Meinung waren, dass die Erziehung bei Vergerio in erster Linie auf die Vorbereitung für das soziale Leben ausgerichtet gewesen sei. Dagegen behauptete Robey, es gehe Vergerio nicht vorrangig um die Rolle des Einzelnen im politischen Leben, sondern um den Einzelnen selbst: “As I have emphasized often enough, it is far more concerned with the development of a child’s natural endowment than with preparing him for his future role in life”. ROBEY, Humanism and Education, S. 55. Robeys Aufsatz hat Anerkennung erlangt und wird unter anderem von Paul Grendler als Basis für die Darstellung von *De ingenuis* in dessen Werk *Schooling in Renaissance Italy* verwendet. Vgl. GRENDLER, *Schooling in Renaissance*, S. 118f.

<sup>340</sup> Siehe oben S. 74ff.

<sup>341</sup> David Robey stützt sich in seiner Argumentation auf die Überzeugung, Vergerio sei in seinen Ausführungen in dieser Hinsicht besonders von Aristoteles und der stoischen Idee des Selbst beeinflusst worden. Außer der von uns schon erwähnten Tatsache, dass für Vergerio die Idee des Selbst oder der Innerlichkeit keine Rolle spielt, muss noch darauf hingewiesen werden, dass das Vorhandensein der Vorstellung des Selbst als grundlegendes Element der Identität in der aristotelischen und stoischen Philosophie sehr umstritten ist. So behauptet zum Beispiel der Philosoph und Stoaspezialist Maximilian Forschner, der stoische Begriff *oikeiosis* beschreibe einen Prozess der Selbsterkenntnis und der Gewinnung personaler Identität (Vgl. Maximilian FORSCHNER, Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant, 1993, S. 51). Dagegen behauptet der Philologe Robert Bees, in der *oikeiosis* handle es sich um eine „rudimentäre Selbstwahrnehmung, und nicht um intellektuelles Erfassen, und dies bei allen Lebewesen in gleicher Weise. Von einer Entwicklung, die sich auf ein Bewusstsein seiner selbst gründet, kann nicht gesprochen werden.“ Vgl. ROBERT BEES, Die Oikeiosislehre der Stoa: I. Rekonstruktion ihres Inhaltes, 2004, S. 201.

Sinne von Begabungen oder Fähigkeiten des Einzelnen verstanden. Seine wiederholte Mahnung zur Autoanalyse ist keine Aufforderung zur Selbstkenntnis im Sinne der Erforschung der innerlichen Identität, sondern zur Kenntnis der jeweiligen Begabungen, Grenzen und der körperlichen und emotionellen Merkmale. Dazu muss noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass Vergerios Hauptargument in seiner Aufforderung zur Berücksichtigung der Naturanlage auf der Überzeugung beruht, dass das *ingenium* von der Natur bestimmt wird. In dieser Hinsicht ist der Einfluss der stoischen Ethik deutlich, auch deswegen, weil er seine Argumentation in stoischen Kategorien formuliert. Das Hauptprinzip der stoischen Ethik lautet, dass das Handeln des Einzelnen in Übereinstimmung mit dem Logos (oder der Natur) stehen muss, da auch die menschliche Natur eine Manifestation des Logos sei. Der Logos galt als das kosmische Prinzip, das alles in der Welt, auch das menschliche Handeln, gestaltet und lenkt. Nach Cicero, von welchem Vergerio stark beeinflusst wurde, bedeutet dieses Leben in Übereinstimmung mit dem Logos ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur und den von der Natur verliehenen Anlagen.<sup>342</sup> Die Naturanlagen des Einzelnen zu berücksichtigen, ist also eigentlich ein Akt des Gehorsams gegenüber der Natur und auch eine rationale Haltung, da es gemäß der stoischen Philosophie kein gelungenes Leben geben kann, welches sich nicht der Bestimmung der Natur fügt. Vergerios Gedanken zur Berücksichtigung der Naturanlage können also nicht als Selbstverwirklichung des Individuums oder als Berücksichtigung der Individualität bezeichnet werden, denn bei ihr geht es um die Verwirklichung der Bestimmung der Natur: die Natur oder der Logos und nicht das Individuum ist auch hier die letzte Instanz. Es ist nicht zu bestreiten, dass in Vergerios Empfehlungen eine große Sensibilität auch für die Schwäche des Menschen, sei sie körperlich oder geistig, gezeigt wird, aber es wäre verfehlt das als Förderung der Individualität zu bezeichnen. Auch in Bezug auf diesen Aspekt behaupten wir, dass es zwar Affinitäten mit dem modernen Individualismus gibt, aber auch entscheidende Unterschiede, die eine Gleichsetzung nicht erlauben.

### 3.1.3.3 – Lebensführung und Jugendverständnis

Wenn es um die Frage geht, was das Handeln des Einzelnen bestimmen soll, ist Vergerios Antwort deutlich: Im Grunde wäre es besser, wenn das Handeln des Einzelnen aus einem inneren Prinzip, und nicht aus externen Faktoren wie Zwang oder Strafen entstehen würde. Dass auch hier die stoische Ethik ihren Einfluss hat, wird in der schon oben erwähnten Aussage Vergerios, dass wenn Ubertino der Natur als Führerin folgen würde, er niemanden brauche, der

---

<sup>342</sup> Vgl. BORMANN, *Stoa/Stoizismus/Neustoizismus*, S. 187; Dietrich BENNER/Friedhelm BRÜGGEN, *Bildsamkeit/Bildung*, in: *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*, 2004, S. 177.

ihm zeige, wie er zur höchsten Tugend kommen solle, deutlich.<sup>343</sup> Hinter dieser Aussage steckt die Vorstellung, jeder Mensch sei durch die Vernunft dem Prinzip des Logos teilhaftig und könne also selber erkennen, wie er gemäß diesem Prinzip handeln solle.<sup>344</sup> Die Ähnlichkeit mit der modernen Idee der moralischen Autonomie liegt auf der Hand. Inwieweit diese von der stoischen Tradition beeinflusste Vorstellung mit dem modernen Konzept der moralischen Autonomie entspricht, kann von uns hier nicht erörtert werden. Für uns ist die Tatsache wichtig, dass diese potentielle Förderung der moralischen Autonomie durch Vergerios Pessimismus im Bezug auf die menschliche Existenz verdrängt wird. Obwohl Vergerio kein pessimistisches Menschenbild vertritt, kann bei ihm ein Menschenbild festgestellt werden, welches auch dem Einfluss der antiken Philosophie und besonders dem Stoizismus zugeschrieben werden kann, nach welchem der Mensch von Natur aus weder gut noch schlecht sei, aber aufgrund der Gegebenheiten des Alltags zum schlechten neige.<sup>345</sup> Das führt bei Vergerio zur Überzeugung, dass diese moralische Autonomie, obwohl wünschenswert, den meisten Menschen und besonders der Jugend nicht möglich sei. Das wird zum Beispiel anhand Vergerios Erklärung der Gründe, die die meisten Menschen dazu bringen, eine falsche Lebensführung zu haben und sich nicht mit den *studia liberalia* zu beschäftigen, ersichtlich: Das geschehe meist aufgrund materieller Ursachen, sei es weil diese Menschen nicht das nötige Geld hätten, sei es weil die Suche nach materiellem Gewinn sie mehr als das Interesse an den *studia liberalia* bewege. Anderen widerfahre es aufgrund des schlechten Einflusses der Eltern, ihres sozialen Milieus oder der öffentlichen Meinung, die meistens eine verkehrte sei.<sup>346</sup> Angesichts aller dieser Hindernisse gebe es einige wenige Menschen, die von Gott (ausnahmsweise nicht von der Natur) das Geschenk bekommen hätten, von sich aus, ohne Führung, den richtigen Weg auszuwählen. Als Beispiel dafür nennt Vergerio Herkules, der sich am Scheideweg zwischen zwei Wegen, dem zur Tugend und dem zur Lust, entscheiden musste. Für die Entscheidung suchte sich Herkules einen einsamen Platz, wo er lange überlegte und sich endlich für den Weg der Tugend entschied.<sup>347</sup> Er habe also selbständig und richtig gehandelt. Aber Herkules sei eine

---

<sup>343</sup> *Qui si naturam sequeris ducem, nihil monitore opus habes ad summam virtutem obtinendam.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 90, 74.

<sup>344</sup> Vgl. BORMANN, *Stoa/Stoizismus/Neustoizismus*, S. 186f.

<sup>345</sup> Vgl. dazu William J. BOUWSMA, *The two faces of Humanism*, in: *Renaissance Thought*, in: *Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations*, hg. von Heiko A. OBERMAN, 1975, S. 27f.

<sup>346</sup> Vergerio, *De ingenuis*, S. 34, 28.

<sup>347</sup> *Datum tamen est quibusdam munere Dei singulari, ut ipsi per se rectam viam sine ullo duce et inire et tenere potuerint; 'paucis' illis quidem, et 'quos aequus' (ut ait poeta) 'Iuppiter amavit', aut etiam genuit, ut fabulis quoque aliquid demus. Qualem in primis Herculem accepimus, quod et Graeci tradunt et latini post eos meminerunt.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 34, 29. Wie schon oben erwähnt wurde, benutzt Vergerio den Begriff Natur, an der Stelle, an der man in einer christlichen Argumentation Gott verwenden würde. Der Gebrauch des Begriffs

Ausnahme gewesen und diese Selbständigkeit, die für ihn galt, gelte nicht für alle. Die meisten Menschen bräuchten äußere Zwänge wie Vorschriften oder die Notwendigkeit des Schicksals (*necessitas*) um richtig zu handeln.<sup>348</sup> Aus diesem Pessimismus im Bezug auf die Umstände, unter denen die Menschen leben müssen erwächst auch die Vorstellung, dass zu viel Freiheit schädlich werden könne, eine Überzeugung die Vergerio mit einem Zitat von Platon zum Ausdruck bringt: Es sei schwer, wenn auch des Lobes würdig, ein rechtes Leben inmitten von vielen Freiheiten (*licentia*) zu leben.<sup>349</sup>

Zu diesem Menschenbild gehört auch die Annahme, dass der Mensch in der Praxis in jedem Alter zu einem Laster neige: die Jugend glühe vor Sinnlichkeit, das mittlere Erwachsenenalter leide an Ehrsucht und das hohe Alter an Geiz.<sup>350</sup> Da *De ingenuis* eine an die Jugend gerichtete Schrift ist, wird natürlich dieses Lebensalter näher behandelt. Vergerio erkennt zwar, dass das jugendliche Lebensalter positive Merkmale habe, wie zum Beispiel die Tatsache, dass es wegen seiner Flexibilität eine erziehungsfreundliche Zeit sei,<sup>351</sup> und zeigt sogar ein gewisses Verständnis für die emotionale Struktur der Jugendlichen, die aufgrund der körperlichen Wandlungen (*fervor*) nicht imstande seien, rational zu leben, weswegen man sie nicht allzu streng behandeln sollte, damit der Funke der Natur nicht ausgelöscht werde.<sup>352</sup> Im Ganzen aber weisen seine Äußerungen über die Jugend ein eher pessimistisches Bild auf:

- Etwas, was als positive Eigenschaft der Jugend angesehen werden könnte, wie ihre Freigiebigkeit, wird ihrer Unerfahrenheit zugeschrieben.<sup>353</sup>
- Da Jugendliche zum Schlechten neigen, sei es notwendig, dass die Erwachsene sie in ihren Grenzen halten.<sup>354</sup>
- Zur Erklärung für diese Neigung zum Schlechten wird außer der Unerfahrenheit auch die Tatsache genannt, dass das zur Natur der Jugend gehöre.<sup>355</sup>

Gott (Dei) in diesem Kontext ist eine Ausnahme, und der christliche Aspekt wird bald verflacht, da Vergerio im gleichen Satz dann von Jupiter spricht.

<sup>348</sup> *Ita igitur ille; nobiscum autem bene agitur si praeceptis tamquam manu deducimur ut probi simus, aut si vi etiam necessitateque ad id cogamur.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 36, 29.

<sup>349</sup> *'Dificile est enim', inquit, 'et plurima laude dignum in magna peccandi licentia iuste vixisse'.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 26, 21.

<sup>350</sup> *Habent enim et aetates sua propria quaedam vitia. Adulescentia libidinibus aestuat; aetas media ambitione iactatur; senectus cupiditate avaritiaque consumitur: non quo ita omnes habeant, sed quo in haec vitia ex aetate proniores sunt homines.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 20, 15.

<sup>351</sup> *Iacienda sunt igitur in hac aetate fundamenta bene vivendi et conformandus ad virtutem animus, dum tener est et facilis quamlibet impressionem admittere.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 4, 2.

<sup>352</sup> *Atque haec quidem omnia ita rite pensanda rationeque moderanda, ut et in eodem ingenio vicissim his artibus praeceptores utantur, et cavendum ut neque nimium illis faciles neque nimium severi sunt. Nam ut nimia licentia bonam indolem solvit, ita gravis et assidua castigatio ingenii vim enervat, naturaeque igniculos in pueris extinguit.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 32, 27.

<sup>353</sup> *Sunt enim in primis natura largi ac liberales, propterea quod non sunt experti indigentias, nec opes eis labore proprio quaesitae sunt.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 14, 11.

<sup>354</sup> *Iuvenum enim aetas prona est ad peccandum ac, nisi maiorum exemplis auctoritateque contineatur, facile semper in deteriora prolabitur.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 14, 10.

- Aufgrund ihrer Unerfahrenheit, könne man Jugendlichen auch keine Selbständigkeit im Bezug auf die Erkenntnis der eigenen Fähigkeit überlassen.<sup>356</sup>

Diese pessimistische Sicht des Jugendalters führt zu einer sehr reglementierten und dirigistischen Empfehlung zum Umgang mit Jugendlichen. Es gibt nur eine einzige Stelle, an der eine kleine Autonomie konzidiert wird, nämlich dass jedem überlassen wird, welche Art von Musik er für die Erholung des Geistes und des Körper auswählt.<sup>357</sup> Ansonsten wird aber zu einer strengen Reglementierung des Lebens der Jugendlichen gemahnt:

- Aufgrund der Eigentümlichkeiten der Jugend solle der Kontakt zu Frauen vermieden werden.<sup>358</sup>

- Wegen des jugendlichen Feuers (*fervor*) sollte man in diesem Alter keine freie Zeit lassen, die Jugendlichen sich nur mit Tätigkeiten beschäftigen lassen, welche einen Nutzen bringen und ihnen dazu auch keine Möglichkeit zur Einsamkeit geben.<sup>359</sup>

- Es sei zwar notwendig, der Jugend eine Zeit für Entspannung zu gewähren, aber auch diese solle geregelt werden. Jugendliche sollten sich keinen Spielen hingeben, die amoralisch oder schädlich seien, sondern nur Spielen, die dem Fleiß des Geistes oder der körperlichen Geschicklichkeit zugute kommen. Glücksspiele sollten deswegen vermieden werden.<sup>360</sup>

- Die Musik wird empfohlen, aber zur Entspannung und als Mittel der rationalen Regulierung der Seele.<sup>361</sup>

- Was das Tanzen zu Musik oder in Gruppen mit Frauen betrifft, zeigt Vergerio sich misstrauisch. Er gibt zu, dass es für die körperliche Geschicklichkeit gut sei, aber nur wenn es nicht zur Zügellosigkeit und Verderbung der guten Sitten durch Eitelkeit führe.<sup>362</sup>

<sup>355</sup> Hier ist Natur also nicht im Sinne der stoischen Philosophie, sondern als Natur der Jugend zu verstehen: *qui vero mali atque illaudibiles, corrigendi. Quorum hi quidem naturam sequuntur tantum, quidam autem experientiae defectum, alii vero utrumque.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 14, 11. Vgl auch: *Maxime vero (ut specialius dicamus) ab his peccatis prohibendi sunt in quae facile natura ab ipsa aetate deducuntur.* S. 20, 15.

<sup>356</sup> *Principio igitur erit unicuique suum ingenium per se spectandum aut, si minus per aetatem nobis perpendere id licebit, parentes ceterique quibus curae erimus animadvertere debebunt, et in quas res natura prona aptique fuerimus, eo potissimum studia nostra conferri et in eis totos versari conveniet.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 8,5.

<sup>357</sup> Vergerio, *De ingenuis*, S. 86, 70.

<sup>358</sup> Vergerio, *De ingenuis*, S. 20, 16.

<sup>359</sup> *praecipue vero si numquam missi erunt otiosi. Sed semper in aliquo honesto membrorum aut animi labore detineantur; otium enim ad libidines et ad omnem intemperantiam pronos efficit. [...] Nec vero his otium tantum, sed et solitudo quoque vehementer est inimica, quae infirmum animum assidua talium rerum cogitatione demulcet, nec alio diverti sinit.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 20, 16.

<sup>360</sup> *Primum itaque praeceptum est, idque potissimum, ut ne quis turpis ludus aut noxius suscipiatur, nec nisi quantum aut acuat industriam aut corporis vires exerceat.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 82, 69. *Aleae vero lusus aut cupidatem habet minime liberalem aut indecentem viro mollitiem [...] In his igitur ludis delectari convenit qui artis aliquid aut certe plurimum, casus vero quam minimun habeant.* S. 86, 71.

<sup>361</sup> *Quamobrem Socrates ut ipse senex didicit, ita ingenuos adulescentes erudiri in his iussit, non quidem ad lasciviae incitamentum, sed ad motus animae sub regula rationeque moderandos.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 52, 43.

<sup>362</sup> *Si non lascivos iuvenes redderent eorumque mores bonos nimia vanitate corrumperent.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 86, 70.

- Dass das Spielen oder das Zugeständnis einer eventuellen freien Zeit kein Selbstzweck ist, drückt er deutlich aus, indem er auf die Erziehung in Sparta hinweist, in welcher Lykurg das Spielen nicht aufgrund der Unterhaltung, sondern des Fleißes empfohlen habe.<sup>363</sup>

Was das Menschen- und besonders das Jugendbild Vergerios betrifft, erwähnen wir noch einige Äußerungen, die unseres Erachtens die Andersartigkeit von Vergerios Menschenverständnis gegenüber dem modernen Menschenbild bezeugen. Vergerio vergleicht wiederholt die Erziehung eines Jugendlichen und die Dressur eines Pferdes, um seine Anweisungen zu veranschaulichen. Er bringt die Überzeugung zum Ausdruck, zum Zeichen eines liberalen Charakters gehöre zum einem das Streben nach Lob und Ruhmliebe und zum anderen der Gehorsam. Als Beispiel dafür nennt er die Tatsache, dass auch ein Pferd nur für gut gehalten wird, wenn es fügsam ist, sich leicht lenken lässt und sich beim Schmettern der Trompeten aufbäumt; ebenso verspreche ein Jugendlicher vieles, wenn er gerne gehorche und sich durch äußere Stimulation anfeuern ließe.<sup>364</sup> Gleich danach sagt er, dass so wie ein Pferd für gut gehalten werde, wenn es nicht erst rennt nachdem es mit der Peitsche angetrieben werde, sondern auf ein dazu gegebenes Signal hin, so sei es auch ein Zeichen eines guten Charakters, wenn ein Jugendlicher seinen Pflichten von alleine nachgehe und nicht erst, nachdem der Lehrer ihn dazu auffordere.<sup>365</sup> In einem anderen Kontext, in dem es um die Notwendigkeit der körperlichen und seelischen Abhärtung geht, empfiehlt Vergerio, den Jugendlichen so wie ein Pferd zu behandeln, welches man zum Stadion führt, damit es imstande sei, die auf ihn zukommenden Lasten zu ertragen.<sup>366</sup> Dieser Vergleich mit einem Pferd wurde von Vergerio sicher aufgrund didaktischer Sensibilität verwendet, wenn er für die Veranschaulichung auf ein Beispiel zurückgreift, das einem jungen Adligen vertraut war. Streng genommen werden aber die Fügsamkeit eines Pferdes und seine Verinnerlichung von richtigen Handlungsmustern, Eigenschaften, die es sich durch Domestizierung und nicht durch rationale Reflexion angeeignet

---

<sup>363</sup> *Nam haec nisi voluptate condirentur, quis est qui sponte subire tantum laborem vellet aut perferre ulla vi posset? Quamquam hoc ipsum Lycurgi legibus studium erat, non otium adulescentum.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 84, 69. Zum Misstrauen gegen das bloße Spiel bei Lykurg vgl. Klaus PRANGE, *Erziehung und Pädagogik im Altertum*, in: *Pädagogische Epochen. Von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. von Rainer WINKEL, 1987, S. 24. Zur spartanischen Erziehung siehe unten S. 98f.

<sup>364</sup> *Omnino autem liberis ingenii primum argumentum est studio laudis excitari incendique amore gloriae [...] Proximum vero, parere libenter maioribus nec esse bene monentibus contumaces. Nam ut equi meliores ad pugnam habentur qui faciles sunt manu regi et ad tubarum clangorem arrectis auribus exsultant, ita qui iuvenum bene audiunt monitoribus et laudati excitantur ad bonum, uberis spem frugis ferre prae se videntur.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 8, 6.

<sup>365</sup> *Nam (ut in eiusdem generis similitudinibus versemur) quemadmodum equi cursores meliores habentur qui dato signo protinus exsiliunt, nec calcarium stimulos aut flagellorum plagas morati subsistunt, ita adulescentes qui constitutis horis ad solita studia intermissaque paulisper exercitia alacres sine monitore redeunt, praeclare constituti ad virtutis opera habendi sunt.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 10, 7.

<sup>366</sup> *Exercendum est igitur ab ipsa infantia corpus ad militiam et animus ad patientiam formandus ac, veluti equi solent, manu deducendus est in stadium, ut per pulverem ac sudorem ferre facile solem laboremque assuescat.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 68, 56.

hat, als Vorbild für das Verhalten eines Jugendlichen genannt. Vergerios Hinweis auf die Parallele zwischen der Erziehung eines Menschen und eines Pferdes wirken aus der Sicht eines modernen Menschenverständnisses deswegen befremdlich, weil es in der Moderne die Vorstellung gibt, dass die Würde des Menschen auch in seiner Abgrenzung von den Tieren, aufgrund seiner Fähigkeit, sein Handeln durch den Gebrauch der Vernunft bestimmen zu können, besteht. Noch befremdlicher aber wirkt die Tatsache, dass eine ähnliche Vorstellung auch für den Humanismus und für Cicero, der Vergerio stark beeinflusste, charakteristisch war.<sup>367</sup> Dass Vergerio es dennoch nicht als problematisch ansah, diese Parallele zu ziehen, kann als ein Zeichen für diese Andersartigkeit der humanistischen Lebensanschauung im Vergleich zur modernen gelten.

Im Kontext der Diskussion um die Autonomie in der Jugend müssen wir einen Exkurs machen, um auf eine Behauptung von Eugenio Garin zu reagieren. Garin sagte in seiner Analyse von *De ingenuis*, Vergerio vertrete die Ansicht, man müsse „vom kritischen Zweifel ausgehen, niemals blindlings unklare und nicht ausreichend bewiesene Ideen akzeptieren.“<sup>368</sup> Leider gibt Garin nicht an, aufgrund welcher Aussage in *De ingenuis* er diese Ansicht herleitet. Für uns ist diese Aussage Garins aber bedeutungsvoll, da sie die Annahme impliziert, Vergerio plädiere für die kritische Einstellung des Einzelnen. Die einzige Aussage Vergerios, die wir damit verbinden konnten, lautet: *primus etenim ad disciplinas gradus est, posse dubitare*.<sup>369</sup> Dieser Satz scheint auf den ersten Blick tatsächlich auf eine kritische Einstellung hinzuweisen, nicht aber, wenn man ihn in seinem Kontext analysiert. Unmittelbar vor diesem Satz warnt Vergerio nämlich vor der Anmaßung derer, die ein Thema zu beherrschen meinen und sich dazu imstande fühlen es in einer Disputation zu verteidigen, sich aber in Wirklichkeit nur oberflächlich damit beschäftigt haben. Dann folgt der oben zitierte Satz und unmittelbar danach die Behauptung, es gebe keinen größeren Feind des Lernens als die Einbildung der eigenen Gelehrsamkeit.<sup>370</sup> Zwischen diesen beiden Aussagen, kann das richtige Verständnis des oben genannten lateinischen Satzes nur folgendes sein: die erste Stufe zu den Wissenschaften ist die, Zweifel haben zu können, das heißt, sich bewusst zu sein, nicht alles verstanden zu haben. Wir unterstellen einem bewährten Humanismusforscher wie Eugenio Garin nicht, er habe seine Aussage auf diesen Satz bezogen,

---

<sup>367</sup> Vgl. dazu August BUCK, *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*, 1987, S. 19f; Ders., *Der italienische Humanismus*, S. 12; MÜLLER, *Bildung und Erziehung*, S. 6f. Zu Ciceros Aussagen zu diesen Thema vgl. Cicero, *De officiis*, I,11; I,12; I,107.

<sup>368</sup> Vgl. GARIN, *Geschichte und Dokumente*, S. 29.

<sup>369</sup> Vergerio, *De ingenuis*, S. 64, 53.

<sup>370</sup> *Verum evenit omnibus fere discentibus ut, si quid ab initio bene procerint, protinus sese magna de disciplinis consecutos arbitrentur, et iam quidem ut docti disputent sententiasque suas obnixe tueri velint, quod eis plurimum officit. Primus etenim ad disciplinas gradus est, posse dubitare; nec est quidquam discentibus tam inimicum quam ut nimis de propria eruditione praesumant aut de ingenio sibi confidant.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 64, 53.



den er missverstanden habe. Trotzdem halten wir es für wichtig, auf das richtige Verständnis dieses Satzes hinzuweisen, da er leicht zu einer irreführenden Auslegung verleiten kann. Dazu heben wir hier nochmals die Tatsache hervor, dass wir in *De ingenuis* keine Stelle finden konnten, die auf die Förderung der kritischen Einstellung hinweisen könnte.

### 3.1.3.4 – Suche nach Ruhm

Wie wir schon oben erwähnt haben, ist die positive Bewertung der Suche nach Ruhm ein auffallendes Merkmal von *De ingenuis*. Dieser Aspekt ist um so bedeutender, da gemäß einer traditionellen christlichen Argumentation, die schon in der Spätantike entstanden ist und für das Mittelalter charakteristisch war, Ruhm im Sinne von *gloria* etwas war, was nur Gott gebühre, und die Suche nach ihm durch den Menschen als Eitelkeit angesehen wurde, weswegen sie verachtet werden sollte.<sup>371</sup> Es gibt zwar eine Stelle in *De ingenuis*, in welcher diese Suche nach Ruhm kritisch dargestellt wird, weil der Ruhm vergänglich sei wie Reichtum und Vergnügungen; sonst wird sie aber nicht nur gut geheißen, sondern darüber hinaus als Zeichen eines liberalen Geistes und sogar eines weisen Menschen genannt.<sup>372</sup> Wie wir schon im ersten Kapitel erwähnt haben, wurde diese Suche nach Ruhm von Jakob Burckhardt als ein Merkmal des Individualismus der Renaissance gesehen.<sup>373</sup> Man kann nicht bestreiten, dass gegenüber den Vorstellungen einer ständischen Gesellschaft die Förderung der Suche nach Ruhm des Einzelnen, unabhängig von seiner sozialen Stellung, in vieler Hinsicht dem modernen Individualismus ähnelt, unter anderem weil diese Förderung dem Einzelnen die Möglichkeit gibt, durch eigenen Verdienst und eigene Leistung den sozialen Aufstieg zu schaffen. Dennoch muss auch diese Verbindung relativiert werden. In seiner Hochschätzung des Ruhmes bedient sich Vergerio der Weltanschauung der römischen Antike, in welcher diese Ruhmsuche gesellschaftlich positiv bewertet wurde, und der Einzelne durch bestimmte Leistungen nicht nur

---

<sup>371</sup> Schon der Kirchenvater Augustinus hatte die Suche nach Ruhm verworfen: *Nam et superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia deus excelsus. Et ambitio, quid nisi honores quaerit et gloriam, cum tu sis prae cunctis honorandus unus et gloriosus in aeternum?* Augustinus, Bekenntnisse/Confessiones, Lateinisch und Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph BERNHART, 1987, S. 85. Zur Ablehnung der Suche nach Ruhm durch das Christentum vgl. auch Friedrich ZUNKEL, Art. Ehre, Reputation, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, 2, 1976, S. 4f. Zum Ruhm- bzw. Ehregedanken im Mittelalter und der Neuerung des Humanismus in Bezug darauf, vgl. Wolfgang E. J. WEBER, Art. Ehre, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 3, 2005, Sp. 77f.

<sup>372</sup> *Nam opes, gloria, voluptates fluxae res sunt et caducae; habitus autem fructusque virtutum perstat integer atque aeternus manet.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 6, 3; *Omnino autem liberalis ingenii primum argumentum est studio laudis excitari incendique amore gloriae.* S. 8, 6; *unde honor et gloria hominibus quaeri solet, quae sunt sapienti prima post virtutem proposita praemia. Nam ut illiberalibus ingeniis lucrum et voluptas pro fini statuitur, ita ingenuis virtus et gloria.* S. 28, 23. Die Suche nach Ruhm soll auch als Motivation für die militärische Tätigkeit gelten: *aut si vim quoque adhibere permittimur, non praedae cupiditatis gratia, sed pro imperio gloriaque decertare.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 66, 55.

<sup>373</sup> Siehe oben 25.

Ruhm, sondern tatsächlich den sozialen Aufstieg erreichen konnte.<sup>374</sup> Man muss aber auf einen wichtigen Aspekt in dieser Vorstellung hinweisen: Die Leistungen oder die Verdienste, die der Einzelne erbringen musste, um Ruhm zu erhalten, bestanden in Dingen, die der Gesellschaft zugute kamen. Das heißt auch, dass dieser Ruhm von der gesellschaftlichen Anerkennung abhängig war.<sup>375</sup> Das Wohl der Gesellschaft repräsentierte letzten Endes das höchste Ziel in der Förderung des Ruhmgedankens, der deswegen eigentlich als ein gesellschaftlich-kultureller Mechanismus angesehen werden kann: durch den Ruhmgedanke wurde der Einzelne dazu bewegt, seine Leistung zu optimieren.<sup>376</sup> Deswegen sind wir der Meinung, dass zu Vergerios Förderung des Ruhmgedankens dasselbe gilt, was wir schon in Verbindung mit anderen Elementen seines Gedankens behauptet haben: In der mit dem Ruhmgedanken verbundenen Hervorhebung der Leistung des Einzelnen gibt es ohne Zweifel Affinitäten mit Elementen des modernen Individualismus. Entscheidend war aber in dieser Vorstellung nicht die Selbstverwirklichung des Einzelnen, sondern das gesellschaftliche Wohl. Deswegen kann auch diese Förderung des Ruhmgedankens nicht als ein Zeichen von Individualismus gelten; sie ist vielmehr ein Zeichen des Vorrangs der Gesellschaft gegenüber dem Einzelnen in Vergerios Gedanken.<sup>377</sup>

---

<sup>374</sup> Vgl. Barbara FEICHTINGER, Individuum/Familie/Gesellschaft: Antike, in: Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, hg. von Peter DINZELBACHER, 1993, S. 8; Ulrich KNOCHE, Der römische Ruhmesgedanke (1934), in: Römische Wertbegriffe, hg. von Hans OPPERMAN, 1967, S.420ff.

<sup>375</sup> Vgl. KNOCHE, Der römische Ruhmesgedanke S. 430ff. Besonders Cicero hat sich mit dem Thema des wahren Ruhmes auseinandergesetzt und sogar eine Schrift dazu veröffentlicht, die aber nicht mehr erhalten ist. Das Thema hat Cicero aber auch in anderen Schriften erörtert, wie zum Beispiel in *De officiis*, ein Werk zu welchem Vergerio Zugang hatte. Grundlegend für Cicero war, dass der wahre Ruhm nur auf Verdienste gegründet werden kann, die dem Interesse der Allgemeinheit dienen. Vgl. dazu Klaus BRINGMANN, Untersuchungen zum späten Cicero, 1971, S. 196-195, besonders S. 199. Zu einer aktuelleren Darstellung dieses Sachverhaltes vgl. auch Egon FLAIG, Wie der griechische Individualismus den römischen Gemeinsinn zerstörte. Über ein forschungsxxyomatisches Mythem, in: Das Individuum und die Seinen. Individualität in der okzidentalen und in der russischen Kultur in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. von Otto Gerhard OEXLE, 2001, S.11.

<sup>376</sup> Der Altphilologe Viktor Pöschl (1910-1997) sah in der Förderung des Ruhmgedankens eine Form der „sozialen Kontrolle“. Vgl. Viktor PÖSCHL, Politische Wertbegriffe in Rom, in: Antike und Abendland 26 (1980), S. 14. Der Althistoriker Géza Alföldy (\* 1935) vertritt die Meinung, dieses Streben danach, durch Leistung hervorzuragen, sei eigentlich ein Ausdruck der Anpassung des Einzelnen an römische Traditionen und moralische Ordnung. Vgl. Géza ALFÖLDY, Die Rolle des Einzelnen in der Gesellschaft des römischen Kaiserreiches. Erwartungen und Wertmaßstäbe, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1980, S. 38ff. Der französische Historiker Henri-Irénée Marrou (1904-1977) war der Meinung, in dieser Hinsicht bestünde sogar ein Unterschied zwischen der römischen und der griechischen Kultur: In Griechenland sei es legitim gewesen, persönliche Zwecke als Grund für die nach Ruhm suchende Leistung anzusetzen, während in Rom diese Suche nach Ruhm „immer streng ihrem Zweck, dem Wohl und Gedeihen des Staates, untergeordnet“ gewesen sei. Vgl. Henri-Irénée MARROU, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, S. 344f.

<sup>377</sup> Zu einem ähnlichen Schluss kam Wolfgang Hardtwig im Bezug auf die positive Beurteilung des Ruhmgedankens bei den Humanisten: „Das individualisierte Leistungsethos verlangt nach einer überindividuellen sozialen Ganzheit, aus der es sich rechtfertigen und der es dienen kann. [...] Die individualisierte Kategorie des Ruhmes benötigt eine soziale Gemeinschaft, die den Ruhm gewährt.“ HARDTWIG, Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland, S. 205.

### 3.1.3.5 – Vorrang der Gesellschaft

Es gibt viele weitere Äußerungen Vergerios, die diesen Vorrang der Gesellschaft gegenüber dem Einzelnen zum Ausdruck bringen. Was den Nutzen der Schulerziehung angeht, gibt es eine Aussage in *De ingenuis*, in welcher eine Ausgewogenheit zwischen ihrem Vorteil für den Einzelnen und für die Gemeinschaft zum Ausdruck kommt: So befürwortete Vergerio, dass die Erziehungsangelegenheiten nicht dem privaten Bereich überlassen, sondern vom Staat geregelt werden sollten, was für die Allgemeinheit, aber auch für jeden Einzelnen besser wäre.<sup>378</sup> Diese Aussage bleibt aber eine Ausnahme, denn in der Regel überwiegt in Vergerios Ausführungen über Erziehung das Interesse der Gesellschaft. So missbilligt er, gestützt auf Aristoteles, eine übertriebene Beschäftigung mit den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen, mit dem Ziel, sie vollkommen zu beherrschen, weil das eigentlich nur für den einzelnen Menschen, aber nicht für die Gemeinschaft von Vorteil sei.<sup>379</sup> Der Vorrang der Gesellschaft wird auch in der Bewunderung Vergerios für die spartanische Erziehung, in welcher man eigentlich mehr zum Krieger als zum Menschen gebildet wurde, deutlich, eine Bewunderung die allerdings auch von anderen Humanisten geteilt wurde.<sup>380</sup> Wenn Vergerio über die Notwendigkeit der Abhärtung schon seit der Kindheit spricht, erwähnt und lobt er die Erziehung in Sparta, wo man kein Zeichen von Schmerzen von sich gegeben habe, auch wenn man bis zum Bluten oder sogar bis zum Tode geschlagen worden sei.<sup>381</sup> Vergerio lobt auch, dass es als ehrenhaft galt, lieber zu sterben als ohne Waffe aus dem Krieg zurückzukehren.<sup>382</sup> In anderen Äußerungen im Kontext der militärischen Erziehung befürwortet Vergerio sogar eine Relativierung des Lebens des

---

<sup>378</sup> *Et de cura quidem iuvenum, cum plurimum domesticae disciplinae permissum sit, nonnulla tamen solent legibus definiiri. Deberent autem, ut fere dixerim, omnia, nam et publice interest iuventutem in civitatibus bene moratam esse, et si fuerint adulescentes ratione instituti, erit id quidem utile civitatibus et ipsis bonum.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 18, 15.

<sup>379</sup> *Verum Aristoteles quidem voluit liberalibus scientiis non nimis indulgendum nec immorandum esse ad perfectionem, civilem hominum vitam negotiosamque respectans. Nam qui totus speculationi ac litterarum illecebris deditus est, is est forsitan sibi ipsi carus, at parum certe utilis urbi aut princeps est aut privatus.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 58, 48.

<sup>380</sup> Zur absoluten Vorrangstellung des staatlichen Interesses über das Interesse des Einzelnen in der spartanischen Erziehung vgl. MARROU, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, S. 39-46, 100f. Nach dem deutschen Althistoriker Karl Christ (1923-2008) gab es in der Renaissance generell eine Begeisterung für das Erziehungsmodell in Sparta, und erst Friedrich Schiller und G. W. Hegel hätten eine kritische Einstellung gegen sie aus der Sicht des Einzelnen geäußert. Vgl. Karl CHRIST, *Spartaforschung und Spartabild - Eine Einleitung*, in: Sparta, hg. von Karl CHRIST, 1986, S. 10, 18.

<sup>381</sup> *Quid enim est illud de Lacedaemoniorum pueris? Nam hi quidem de cura educationis eorum plurimum apud veteres commendantur. Quos spiritus gignere mos ille debuit, quibus consuetum erat in concertatione aequalium patientiam tantam praestare, ut vi deiecti aut casu inter luctandum collapsi, necari se potius exanimarique paterentur quam victos fateri se vellent? Quid enim mirum? Nam et ad aram sic verberibus accipi solebant, ut multus semper e corpore sanguis efflueret, plerumque etiam spiritum exhalarent; nemo tamen aut exclamavit unquam aut vix minimum doloris signum edidit.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 72, 60.

<sup>382</sup> *Nam quid audire eos aut a duce aut a patribus par erat, cum in hostes progressuri per blanditias monerentur a matribus, ut aut vivi arma referrent, aut mortui in armis referrentur? Quoniam tradere arma hosti aut ea abicere fugientes peius morte iudicabant.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 74, 60. Zu anderen Stellen in welchen Sparta als Vorbild dargestellt wird vgl. S. 22, 18; 68, 56; S. 84, 69.

Einzelnen, zum Beispiel wenn er Ubertinos Vater lobt und ihn ein Vorbild nennt, weil er die Verachtung des Todes zeigte und nichts zu fürchten schien, außer, als ein alter Mann zu sterben. Er heißt diese Einstellung gut, behauptet sogar, dass man sich nicht so sehr um das eigene Leben kümmern sollte, unter anderem, weil das Leben ohnehin stark vom Schicksal und Zufall beeinflusst werde, so dass sogar in Frage gestellt wird, ob es sich überhaupt zu leben lohne.<sup>383</sup> In diesem Zusammenhang machen wir auf den folgenden Satz aufmerksam: *ad facta praeclara intendendus est animus; de vita non magnopere curandum*. Hier wird als Mittel gegen diese empfundene Sinnlosigkeit nicht wie in der christlichen mittelalterlichen Vorstellung die Orientierung auf das Jenseits vorgeschlagen, sondern die Erbringung von *facta praeclara*, also Leistungen die dem Gemeinwohl zugute kommen, so als ob das Leben des Einzelnen erst in seiner Leistung für das Gemeinwohl einen Sinn gewinnen würde.<sup>384</sup>

Dieser Vorrang der Gesellschaft kann auch dadurch erkannt werden, dass Vergerio oft die Einstellung zum Ausdruck bringt, der Einzelne müsse sich in seiner Entwicklung an Vorbildern und an der Familie orientieren. Besonders prägnant ist in dieser Hinsicht ein Abschnitt, in dem er Sokrates zitiert, der gesagt habe, es wäre gut, wenn Jugendliche sich im Spiegel anschauen würden, damit sie so ihre Qualitäten oder Fehler erkennen und dadurch entweder ihre Qualitäten verstärken oder ihre Fehler verbessern könnten. Vergerio stimmt dieser Empfehlung Sokrates zu, fügt aber hinzu, es wäre vielleicht noch wirkungsvoller, wenn man nicht sich im Spiegel anschauen, sondern moralisch bewährte Männer wie einen lebendigen Spiegel anschauen würde.<sup>385</sup> Während bei Sokrates sich der Einzelne bei der Formung des Charakters an sich selbst orientieren muss, schlägt Vergerio vor, sich an Vorbildern zu orientieren.

Die Bedeutung der familiären Tradition für die Entwicklung des Einzelnen in Vergerios pädagogischen Gedanken wurde schon oben, durch den Hinweis darauf, dass *De ingenuis* mit einer Aussage von Ubertinos Großvater beginnt, angedeutet.<sup>386</sup> Darüber hinaus ermahnt Vergerio Ubertino an verschiedenen Stellen, sich im Bezug auf seine Entwicklung an seiner

---

<sup>383</sup> *Sed ad parentum tuum redeo, [...] Ex contemptu namque laborum, mortis quoque innascitur contemptus et crescit audacia, qua ille ita intrepidus quaeque difficilia aggreditur, ut nihil metuere credendus sit praeter id forsitan unum, ne seni mori sibi contingat. Quod ratione optima sentire mihi videtur. Spectanda est enim semper virtus et ad facta praeclara intendendus est animus; de vita non magnopere curandum. Quisquis enim mundanas res aestimatione debita pensabit, facile cognoscet et fructus diu vivendi minores esse quam ut longa vita expeti magnopere debeat, et casus maiores quam ut vel brevis sperari possit.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 70, 58.

<sup>384</sup> Zur Vorstellung der Erlangung von *gloria* als ein Pendant bei Cicero zur religiösen Idee der Unsterblichkeit vgl. Vera SAUER, Religiöses als Argument im politischen Alltag der späten römischen Republik. Skizze eines Dissertationsvorhaben, in: Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum, hg. von Christophe BATSCH, 1999, S. 193f.

<sup>385</sup> *Magis autem id ipsum consequi fortasse poterunt, si non tam suam speciem quam alienos probati hominis mores et vivum speculum intuebuntur.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 12, 9.

<sup>386</sup> Siehe oben S. 85f.

Familie zu orientieren, auch mit dem Ziel, diese zu übertreffen.<sup>387</sup> Die große Bedeutung der Bewahrung von familiären und sozialen Traditionen und der Festigkeit der sozialen Ordnung für Vergerio wird auch im Kontext der Anweisung zur körperlichen und militärischen Erziehung ausgedrückt. Vergerio ermahnt Ubertino zweimal, seine Brüder nachzuahmen, ihnen treu zu bleiben und sie zu verehren, und begründet diese Mahnung mit dem Argument, eine menschliche Gesellschaft werde nur dann gut fortbestehen, wenn die Geblütsverhältnisse unverletzlich (*sanctus*) erhalten blieben, Ehrfurcht gegenüber gesellschaftlich höher gestellten Menschen (*superiores*), Menschlichkeit gegenüber niedriger gestellten Menschen (*inferiores*) und Mäßigung und Freundlichkeit gegenüber den Gleichen bewahrt werde.<sup>388</sup>

Wir streichen in Vergerios Aufforderung zur Orientierung an Vorbildern eine für unsere Analyse sehr wichtige Tatsache heraus: Vergerio verwendet für diese Orientierung immer die Begriffe *imitare* oder *imitatio*: Es handelt sich also um eine Aufforderung zur Nachahmung von Vorbildern. Außer der schon oben erwähnten Aufforderung zur Nachahmung der Brüder, schlägt Vergerio vor, dass Jugendliche sich moralisch bewährte Männer aussuchen sollten, um deren Leben und Sitten nachzuahmen.<sup>389</sup> In einem anderen Kontext empfiehlt er, dass einem Jugendlichen ein anderer als Gesellschaft zur Seite gestellt wird, durch dessen Nachahmung jener sich zum Guten entwickeln könne.<sup>390</sup> Natürlich beruhen solche Empfehlungen auf einer pädagogisch wichtigen Erkenntnis, nämlich, dass Jugendliche dazu neigen, sich an einem Vorbild zu orientieren und dieses nachzuahmen, eine Tatsache, die auch in der modernen Pädagogik berücksichtigt wird.<sup>391</sup> Der Unterschied zur modernen Pädagogik liegt aber besonders darin, dass die Nachahmung nicht nur als ein natürlicher Prozess angesehen wird, sondern auch als eine bewusste Methode zur Formung des Charakters und der Identität vorgeschlagen wird, womit der Einzelne aufgefordert ist, sich in seiner Entwicklung nach außen statt an seinen Eigentümlichkeiten zu orientieren. Wir betonen ausdrücklich, dass es bei diesem

---

<sup>387</sup> *Libenter enim, ut ipse vides, maiorum tuorum imagines tibi propono eosque crebro studeo ad memoriam tuam revocare, quoniam et est in illis quod magnifice sequi valeas et domesticis exemplis solent homines magis excitari. Nam, ut gloriosum est suos benefaciendo vincere, ita turpe iudicare solet ab his, quorum virtutem honori nobis ducimus, vita moribusque degenerare.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 70, 57.

<sup>388</sup> *Et in hoc toto quidem genere rerum quae ad militaria pertinent exercitia habes quos imiteris germanos tuos maiores [...], quos te decet semper, ut facis, omni fide ac pietate colere et ita illos probe imitari. [...] Optime [quidem] enim generis humani societas constabit, si sancta sint iura sanguinis et erga superiores quidem reverentia, ad inferiores vero humanitas, cum paribus autem moderatio facilitasque servabitur.* S. 82, 68. Darauf hat auch Otto Herding aufmerksam gemacht. Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 89.

<sup>389</sup> *Debet igitur studiosos adulescens quem virtutis veraeque gloriae desiderium concitat, unum aliquem pluresve quos sibi videatur deligere probatissimos viros, quorum vitam ac mores, quantum per aetate licebit, imitetur.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 12, 10.

<sup>390</sup> *ita et iuvenibus adhibendi sunt comites quorum monitis discant et conscientia retrahantur et imitatione proficiant.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 22, 17.

<sup>391</sup> Vgl. Horst SCHAUB/Karl G. ZENKE, Art.: Imitationslernen, in: Wörterbuch Pädagogik, 2007, S. 298; Siegfried LAMNEK, Art. Nachahmung, in: Wörterbuch der Soziologie, 2002, S. 381.

Vergleich zwischen Vergerios und der modernen Pädagogik in Bezug auf die Idee der Nachahmung nicht darum geht, den Humanisten als konservativ abzustempeln, sondern auf eine kulturanthropologische Erkenntnis aufmerksam zu machen; Nachahmung wurde in der humanistischen Einstellung nicht wie in der Moderne, wo sie den Charakter des Verzichtes auf individuelle Identität hat, als problematisch angesehen.<sup>392</sup> Auch diese Einstellung zur Nachahmung kann also als Zeichen für die Andersartigkeit des humanistischen im Vergleich zum modernen Menschenverständnis gelten.

### 3.1.3.6 – Methode und Disziplin

Wir weisen noch auf ein letztes für diese Untersuchung wichtiges Element in *De ingenuis* hin: die Bedeutung des methodischen Lernens und der rationalen Nutzung der Zeit in Vergerios Gedanken. So mahnt er, dass der Jugendliche, besonders wenn er von Gier nach Wissen gekennzeichnet ist, darauf achten sollte, nicht alles auf einmal zu lernen. Er sollte sich täglich aus dem Gelesenen ein paar Sachen wählen, die er sich durch Auswendiglernen gut einprägen sollte. Wenn er sich an einem anderen Tag mit anderen Themen beschäftigt, sollte er die auswendig gelernten Themen immer wieder zurückrufen, um sie zu festigen; dazu sollte er sich mit den verschiedenen Themen nicht spontan oder gemäß seiner Neugierde beschäftigen, sondern nach einer gewissen Ordnung vorgehen, und sich zu festen Zeiten bestimmten Themen widmen.<sup>393</sup> Zudem sollte der Jugendliche einen rationalen Umgang mit der Zeit haben und sich so organisieren, dass er für jeden Tag eine bestimmte Zeit für das Lernen reserviert.<sup>394</sup> Auf seine Zeit sollte er wie auf seine Gesundheit achten und sie deswegen nicht mit nutzlosen Aktivitäten vergeuden. Zum effektiven Umgang mit der Zeit schlägt er vor, man sollte in den Bibliotheken diese „Instrumente installieren, mit denen man die Stunden und die Zeit misst“, damit man sehen kann, wie die Zeit dahin fließt.<sup>395</sup> In diesen Empfehlungen Vergerios kann man Zeichen dessen feststellen, was für den deutschen Soziologen Max Weber (1864-1920) als

---

<sup>392</sup> Die Stellung der Humanisten zur Nachahmung ist ein oft diskutiertes Thema, aber immer im Bezug auf die Nachahmung von literarischen oder künstlerischen Vorbildern der Antike. Vgl. Eckhard KESSLER, *Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit.*, S. 178f. In unserer Arbeit geht es aber nicht in erster Linie um die Nachahmung im literarischen Sinne, sondern um die Aufforderung zur Nachahmung von Vorbildern in der Lebensführung und als Mittel zur Formung des Charakters. Dass das Verhältnis zu einem Vorbild nicht unbedingt als *imitatio* gedacht werden muss, kommt auch in *De ingenuis* zum Ausdruck, wenn Vergerio Vorbilder als Inspirationsfaktor statt als Nachahmungsziel nennt: *Nam si P. Scipio et Q. Fabius (quod omnibus fere generosis mentibus usu evenit) illustrium virorum contemplandis imaginibus excitari se magnopere dicebant.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 12, 10.

<sup>393</sup> Vergerio, *De ingenuis*, S. 60, 50-51.

<sup>394</sup> *Fient autem commode omnia si rite tempora dispensabuntur, si singulis diebus statutas horas litteris dabimus, neque ullo negotio abstrahemur quominus aliquid quotidie legamus.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 64, 54.

<sup>395</sup> Die wörtlich Übersetzung haben wir gemacht: *Sed et illud quoque proderit nonnihil, si intra bibliothecas nostras coram atque in oculis instrumenta haec constituamus, quibus horas ac tempora metiri solent, ut quasi tempus ipsum fluere labique videamus.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 66,54.

charakteristisches Merkmal der Moderne galt, nämlich die Rationalisierung der Lebensführung und die innerweltliche Askese. Für Weber war diese Rationalisierung der Lebensführung das Pendant zur Rationalisierung in der Wirtschaft, entstanden durch den Kapitalismus.<sup>396</sup> Diese Lebensführung ist für ihn aber erst mit der calvinistischen Linie des Protestantismus aus religiösen Gründen entstanden. Dass mit dem Kapitalismus eine bestimmte Rationalisierung der Lebensführung einhergeht, wird in der Soziologie weitgehend anerkannt, Webers These wird aber in den Punkt bestritten, dass diese Rationalisierung erst mit dem Calvinismus angefangen hätte, und es wird besonders darauf hingewiesen, dass sie schon im italienischen Bürgertum während der Renaissance aus wirtschaftlichen Gründen festzustellen sei.<sup>397</sup> Die oben angeführten Ausführungen Vergerios zum methodischen Lernen und zur rationalen Nutzung der Zeit können sicherlich als Beispiel dafür gelten, dass eine solche Rationalisierung schon zu Beginn des 15. Jahrhunderts im Humanismus festzustellen ist, allerdings nicht aufgrund wirtschaftlicher, sondern pädagogischer Gründe. Es bleibt allerdings umstritten, in welchem Verhältnis diese Rationalisierung zum Individualismus steht, da Weber selber darauf hingewiesen hat, dass es in diesem Prozess nicht unbedingt um die Selbstverwirklichung des Individuums gehe, sondern dass daraus auch ein Prozess der Disziplinierung entstanden sei, dessen Ziel die Leistungserhöhung und die Anpassung des Individuums an ein funktionierendes System sei.<sup>398</sup> Wenn wir hier auf diese Elemente von Vergerios Gedanken aufmerksam machen, dann nicht, weil wir darin Zeichen von Individualismus sehen, sondern wegen der schon oben erwähnten Affinität zur modernen Rationalisierung der Lebensführung, und weil sie ohne Zweifel als Beispiel für die Förderung des Leistungsethos durch den Humanismus gelten können.

---

<sup>396</sup> Vgl. Max WEBER, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus (1904), in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, 1988, S. 23ff, besonders 36. Vgl. dazu auch Hermann KORTE, Einführung in die Geschichte der Soziologie, S. 104f.

<sup>397</sup> Vgl. KORTE, Einführung in die Geschichte der Soziologie, S. 108. Zum rationellen Gebrauch der Zeit als Merkmal der kapitalistischen Gesellschaft, vgl. Rita CASALE, Webers Auseinandersetzung mit Leon B. Albertis *Libri della famiglia*, in: Rationalisierung und Bildung bei Max Weber. Beiträge zur historischen Bildungsforschung, hg. von Jürgen OELKERS, 2006, S. 93-110, besonders S. 99f und 104f. Casale stellt die Diskussion zwischen Werner Sombart und Max Weber dar, in welcher Sombart behauptete, die von Weber betonten rationalisierten Merkmale der Lebensführung, wie der nicht verschwenderische Umgang mit der Zeit, die Weber der protestantischen Ethik zuschrieb, seien schon in der italienischen Renaissance zu finden. Zur Bedeutung der Methode zur Leistungssteigerung bei den Humanisten vgl. auch Anthony GRAFTON/ Lisa JARDINE, *From Humanism to the Humanities. Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*, 1986, S. 122ff.

<sup>398</sup> Zu Webers Gedanken zur Disziplinierung des Individuums in der Moderne vgl. Albert SCHERR, *Individuum*, 2006, S. 108.

### 3.1.4 – Zusammenfassung und Schluss

Vergerios pädagogische Ausführungen in *De ingenuis*, die stark vom Gedankengut der Antike inspiriert sind, weisen in vieler Hinsicht Affinitäten mit Elementen des modernen Individualismus auf, können aber nicht mit diesem gleichgesetzt werden. Die Eigeninitiative und die Leistung des Einzelnen werden zwar hervorgehoben, als Hauptargument für dieses Leistungsethos gelten aber entweder das gesellschaftliche Wohl oder die Erfüllung einer Bestimmung der Natur (oder Logos) und nicht etwa die Selbstverwirklichung des Einzelnen. Die positive Einstellung gegenüber dem Streben nach Ruhm in der römischen Antike kann also eigentlich als ein gesellschaftlich-kultureller Mechanismus angesehen werden, der dazu dient, die Leistung des Einzelnen zugunsten des gesellschaftlichen Wohls zu optimieren, was letzten Endes auch für Vergerios Ausführungen in *De ingenuis* gelten kann. Diese Sorge um die Leistung des Einzelnen wird auch in Vergerios Anweisungen zu einem methodischen Verhalten beim Lernen und in der rationalen Nutzung der Zeit ersichtlich. In dieser Hinsicht besteht zwar eine große Ähnlichkeit mit Merkmalen des modernen Lebens, wie etwa deren Rationalisierung der Lebensführung, es muss aber daran erinnert werden, dass auch in der Moderne die Betonung der Methode und der rationalen Nutzung der Zeit nicht unbedingt als Mittel der Autonomie und der Selbstverwirklichung gelten. Nach Max Weber können sie die Funktion erfüllen, Mittel der Disziplinierung und Anpassung des Individuums an das wirtschaftliche System zu sein. Es gibt außerdem viele Äußerungen in *De ingenuis*, die es verbieten, über Individualismus zu reden. Vergerios Menschenbild kann zwar nicht als pessimistisch bezeichnet werden, es ist aber vom Pessimismus im Bezug auf die Gegebenheiten des Alltags gekennzeichnet, die den Menschen und besonders die Jugend dazu führen würden, das Schlechte zu suchen. Deswegen fordert Vergerio einen sehr dirigistischen Umgang mit Jugendlichen, denen kaum Raum für Selbständigkeit und Freiheit überlassen wird. Seine pädagogischen Ausführungen charakterisieren sich auch durch den deutlichen Vorrang der Gesellschaft gegenüber dem Einzelnen, was in seiner Bewunderung für die Erziehung in Sparta, in seiner Aufforderung zur Nachahmung von Vorbildern, in seiner Bewertung des Gehorsams als Zeichen einer liberalen Gesinnung, in seiner Hochschätzung der Leistungen des Einzelnen für das Gemeinwohl und in seiner Aufforderung zur Bewahrung der Geblüts- und Gesellschaftsverhältnisse erkannt werden kann.



## 3.2 - Leonardo Bruni – *De studiis et litteris*

### 3.2.1 - Leonardo Bruni

Leonardo Bruni wurde 1370 in Arezzo als Sohn von Francesco Bruni, einem erfolgreichen Getreidehändler, geboren. Als 1386 sein Vater und 1388 seine Mutter starben, blieb dem jungen Bruni allerdings wenig vom Reichtum der Familie übrig. Er verfügte dennoch über eine sehr gute Schulformation, die er in Arezzo bekommen hatte. Anfang der 1390er ging Bruni mit der Absicht, Jura zu studieren, zur Universität nach Florenz, wo er dann unter den Einfluss des Humanisten Coluccio Salutati (1331-1406), dem Kanzler der Stadt Florenz, geriet. In dieser Zeit vertiefte er seine Lateinkenntnisse und lernte Griechisch mit dem griechischen Gelehrten Manuel Chrysoloras, womit Bruni zu der ersten Generation von Humanisten gehörte, die das Griechische tatsächlich beherrschten. 1405 gab er sein Jurastudium auf und ging nach Rom, wo er auf Salutatis Empfehlung hin eine Stelle in der Kurie unter dem Papst Innozenz VII. bekam. Dort blieb er bis 1414, und als Papst Johannes XXIII. durch das Konstanzer Konzil seines Amtes enthoben wurde, ging Bruni zurück nach Florenz, wo er 1416 die florentinische Stadtbürgerschaft bekam. 1427 wurde er zum Kanzler von Florenz gewählt und erlangte während der Herrschaft der Familie Medici viel Einfluss in der florentinischen Politik. Als Bruni 1444 starb, war er ein reicher und berühmter Bürger; er bekam als Anerkennung von der Stadt Florenz eine prunkhafte Beerdigung und einige Jahre später wurde ihm in der Franziskanerkirche Santa Croce ein reich gestaltetes Grabmal als Memorial errichtet.<sup>399</sup>

Bruni war einer der wichtigsten Schriftsteller seiner Zeit, und von seinen Werken blieben über 3.200 Handschriften und fast 200 Inkunabeln aus dem 15. Jahrhundert erhalten. Berühmtheit erlangte er erstmals durch seine historischen Schriften und seine Übersetzungen aus dem Griechischen. Neben Autoren wie Platon, Aristoteles und Plutarch, unterstreichen wir hier die Übersetzung (1400-1401) ins Lateinische der Erziehungsschrift des Heiligen Basilius († 379) *Epistula ad adolescentes*. In dieser Schrift ermutigt Basilius seinen Neffen aus den Werken der besten heidnischen Autoren zu lernen; er empfiehlt besonders die Dichter und Platon, unter anderem mit dem Argument, dass ein Christ davon moralisch profitieren könne. Diese

---

<sup>399</sup> Das große Interesse an Brunis Leben ist besonders nach den Forschungen von Hans Baron und seiner Definition des Bürgerhumanismus, in welcher Bruni eine zentrale Rolle spielt, entstanden. In Barons Werk *The Crisis of the Early Italian Renaissance* findet man verstreut viele Angaben zu Brunis Leben. Baron hat sich in seinen letzten Lebensjahren der Aufgabe gewidmet, eine Biographie von Bruni zu schreiben, die aber unvollendet blieb und nicht veröffentlicht wurde. Vgl. James HANKINS, *The "Baron Thesis"*, S. 319f. Zu einer ausführlichen Biographie, die aber noch von Barons Ansichten stark beeinflusst ist, vgl. Cesare VASOLI, Art.: Bruni, Leonardo, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 14, 1972, S. 618-633. Zu einer aktuelleren und gegenüber Barons Bild von Bruni kritischen Darstellung von Brunis Leben, vgl. James HANKINS, Art. Leonardo Bruni, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 1, 1999, S. 301-306.

Übersetzung hatte die Opposition von Teilen des Klerus gegen das Studium der klassischen Autoren zum Anlass und wurde zu einer Art Manifest für den Humanismus gegen seine Verächter. Bruni wurde auch für seine historischen Schriften, die sich besonders mit der griechischen und römischen Geschichte befassten, berühmt, und wird sogar von manchen Autoren als der erste moderne Geschichtsschreiber angesehen.<sup>400</sup> Sein zwischen 1415 und 1444 verfasstes Werk *Historiarum florentini populi*, dessen Hauptthema die Erhaltung der Freiheit von Florenz gegenüber anderen Mächten und die Expansion der florentinischen Macht in der Toskana ist, wurde ins Italienische übersetzt und erreicht den Rang der offiziellen Geschichtsauffassung in Florenz.<sup>401</sup>

### 3.2.2 - *De studiis et litteris*

*De studiis et litteris* (ab jetzt nur *De studiis*) ist ein an Battista Malatesta (1384-1448), Tochter des Grafen von Urbino, Antonio di Montefeltro (†1404), adressierter Brief.<sup>402</sup> Er wurde zwischen 1422-1429, am wahrscheinlichsten aber 1424 verfasst, so dass Battista bei der Verfassung des Briefes mindestens 38 Jahre alt und seit fast zwanzig Jahren mit Galeazzo Malatesta, dem Herrscher von Pesaro, verheiratet war. Brunis Lob auf ihre Gelehrsamkeit zu Beginn des Briefes, obwohl eine übliche Art der Einführung in humanistischen Briefen, scheint sich aber auf ihr tatsächliches Interesse an der klassischen Literatur zu stützen.<sup>403</sup> Mit ihrem Schwiegervater, dem Herrn von Pesaro, der sich auch für antike Literatur interessierte und als *Malatesta degli Sonetti* bekannt war, tauschte sie Sonette und lateinische Briefe aus, von denen viele noch heute als Handschrift erhalten sind. 1433, als König Sigismund durch Urbino reiste, wurde er von Battista mit einem lateinischen Gedicht begrüßt.<sup>404</sup>

Brunis Gedanken in *De studiis* lassen sich leicht zusammenfassen: die Formation (*eruditio*) muss für ihn aus zwei Elementen bestehen, nämlich der literarischen Fähigkeit (*litterarum*

<sup>400</sup> HANKINS, Leonardo Bruni, S. 303.

<sup>401</sup> HANKINS, Leonardo Bruni, S. 302ff; HANKINS, The "Baron Thesis", S. 320ff.

<sup>402</sup> Wir verwenden für unsere Analyse die mit einer englischen Übersetzung versehene Ausgabe von *De studiis* von Craig Kallendorf (*Leonardus Arretinus De Studiis Et Litteris Liber Ad Baptistam De Malatestis*, hg. von Craig KALLENDOFF, Humanist Educational Treatises, 2002, S. 92-125). Kallendorfs Ausgabe basiert auf der Edition von Paolo Viti, *Opere letterarie et politiche di Leonardo Bruni*, *Classici latini* (Turin: Unione Tipografico-Editrice Torinese), 1996, S. 248-279. Die ältere Edition von Hans Baron (Hans BARON, Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften, mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe. Leipzig 1928, S. 5-19), sowie dessen Korrektur von Ludwig Bertalot (Ludwig BERTALOT, Studien zum italienischen und deutschen Humanismus, hg. von P. O. Kristeller, *Raccolta di studi e testi*, 129-130 (Rome: Storia e letteratura, 1975, 2: 430-431) wurden auch von Kallendorf untersucht. Vgl. KALLENDOFF, Humanist Educational Treatises, S. 311.

<sup>403</sup> Zum Lob des Empfängers als typische Topoi des humanistischen Briefwechsels vgl. Christine TREML, Humanistische Gemeinschaftsbildung. Sozio-kulturelle Untersuchung zur Entstehung eines neuen Gelehrtenstandes in der frühen Neuzeit, 1989, S. 95. Zu einer kurzen Biographie von Battista Malatesta vgl. Larissa REINHOLD, Art. Malatesta da Montefeltro, Battista, in: *Philosophinnen-Lexikon*, 1997, S. 357-359.

<sup>404</sup> KALLENDOFF, Humanist Educational Treatises, S. XI; Hans BARON, Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften, mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe, 1928 [ND Wiesbaden 1969], S. 5.

*peritiam*) und Sachwissen oder Gelehrsamkeit (*rerum scientia*).<sup>405</sup> In der *peritia litterarum* geht es um eine gründliche Beherrschung des klassischen Lateins, sowohl im Lesen als auch im Schreiben. Das ist für Bruni nur durch die Beschäftigung mit sehr guten Büchern möglich, welche man nur in der antiken Literatur, sowohl in der christlichen als auch in der heidnischen finden könne.<sup>406</sup> Wenn es um das Sachwissen geht, empfiehlt er Battista von allen Disziplinen Kenntnissen zu haben, sich aber nicht zu viel mit Arithmetik, Geometrie, Astronomie und sogar mit Rhetorik zu beschäftigen. Hinter dieser Empfehlung stecken eher praktische Erwägungen, was klar wird, wenn er sagt, von der Beschäftigung mit der Rhetorik abzuraten, falle ihm schwer, aber da sie als Frau keine Möglichkeit haben werde, sie zu benutzen, lohne es sich nicht, sich ihr zu widmen.<sup>407</sup> Vielmehr rät er Battista dazu, sich den Schriften zu widmen, die zur Religion und zu einer guten Lebensführung (*ad religionem divinam aut ad bene vivendum*) hinleiten. In beiden Fällen sollte sie sich mit den Quellen beschäftigen: Was die Religion angeht, sollte sie die Schriften der Kirchenväter lesen (die heilige Schrift wird von ihm nicht erwähnt), und für die Lebensführung, sollte sie auf heidnische Autoren zurückgreifen, die über Moralphilosophie geschrieben haben.<sup>408</sup> Außerdem solle sie Geschichtswerke, Poesie und die Werke der Oratoren lesen; sie alle empfiehlt er sowohl wegen der sprachlichen Eleganz als auch wegen des moralischen Nutzens.<sup>409</sup> Aufgrund des Widerstands mancher Zeitgenossen, unter anderem der Mitglieder der Familie Malatesta gegen die Poesie, unternimmt Bruni in *De studiis* eine sehr lange Verteidigung dieser Kunst.<sup>410</sup> Er lobt die Poesie wegen ihrer sprachlichen Eleganz, ihrer Förderung der Moralität, weil sie einen göttlichen Charakter habe (sogar das Kommen Christi sei in der antiken Dichtung prophezeit worden) und wegen ihres praktischen Nutzens, da man in ihr sogar gute Ratschläge für die Kriegsführung finden könne.<sup>411</sup>

---

<sup>405</sup> Vgl. Leonardo Bruni, *De studiis*, S. 94, 2. Am Ende der Schrift wiederholt er die Bedeutung dieser Verbindung, wenn er sagt, die literarische Fähigkeit sei ohne Sachwissen leer und steril, und Sachwissen ohne literarische Fähigkeit sei entlegen und im Dunkeln verborgen. Bruni, *De studiis*, S. 122,29.

<sup>406</sup> Vgl. Bruni, *De studiis*, S. 94f.

<sup>407</sup> Vgl. Bruni, *De studiis*, S. 104, 13-14.

<sup>408</sup> Vgl. Bruni, *De studiis*, S. 104,15-106,17.

<sup>409</sup> Vgl. Bruni, *De studiis*, S. 108, 19.

<sup>410</sup> Sie umfasst etwa ein Drittel der Schrift (S. 110, 20-120, 28). Zu dem Widerstand gegen die Poesie vgl. Bruni, *De studiis*, S. 116,25.

<sup>411</sup> Zum Verhältnis Poesie und Kriegsführung vgl. Bruni, *De studiis*, S. 110-112. Zum göttlichen Charakter der Poesie: *Cum poeta quasi deo plenus vaticinator parum ante Salvatoris adventum, dicens: Ultima Cumaei venit iam carminis aetas; magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna; iam nova progenies caelo demittitur alto. Nempe mentem divinam inesse poetis sapientissimi veterum tradidere vatesque inde nuncuparunt, quod non tam ex se quam concitatione quadam animi afflatuque divino loquerentur.[...] Sibylla igitur adventum Christi vaticinata est, tempus vero quo is venturus foret, non satis aperuit; Vergilius autem multa post Sibyllam natus saecula venire iam id tempus recognoscit.* Bruni, *De studiis*, S. 114, 22.

### 3.2.3 - Der Einzelne in *De studiis*

Obwohl die Anleitung zur Religion und zur moralischen Lebensführung eine wichtige Rolle in Brunis pädagogischen Ausführungen in *De studiis* spielen, liegt der deutliche Akzent der Schrift in der Aufforderung zur Exzellenz und Gründlichkeit in der literarischen Fähigkeit (*litterarum peritia*) und Gelehrsamkeit (*rerum scientia*). Diese Betonung der Exzellenz kommt in verschiedenen Begriffen zum Ausdruck:

- Gleich zu Beginn, wenn Bruni Battista zu ihren bezeugten Fähigkeiten gratuliert, gibt er als Ziel der Schrift an, ihr dazu verhelfen zu wollen, diese Fähigkeiten zur Vervollkommnung (*perfectio*) zu bringen.<sup>412</sup>
- Er erwähnt berühmte Frauen der Vergangenheit, die durch ihre Intelligenz hervorragten und sagt, Battista sollte sich von dieser Vortrefflichkeit (*excellencia* und *praestantia*) inspirieren lassen.<sup>413</sup>
- Da Battista so intelligent und begabt sei, dürfe sie sich nicht mit der Mittelmäßigkeit begnügen, sondern müsse sich um die Vollkommenheit (*summa*) bemühen.<sup>414</sup>
- Diese Vortrefflichkeit (*excellencia*) erlange man nur durch eine ausführliche, geübte und tief begründete Gewandtheit in den *litteras*.<sup>415</sup>
- Nach einem langen Exkurs über die Notwendigkeit der Beherrschung eines guten Stils im Lesen und Schreiben rechtfertigt er seine Sorge darum mit dem Argument, dass ohne dieses Können, niemand zur höchsten Vollkommenheit (*summum*) kommen könne.<sup>416</sup>
- Wer sich nicht mit der antiken Poesie beschäftigt, könne keine Hoffnung auf die höchste Vollkommenheit (*summum*) haben.<sup>417</sup>
- Diese Vortrefflichkeit (*excellencia*) könne nur durch eine große Gelehrsamkeit erlangt werden und bringe Ruhm (*fama*) mit sich.<sup>418</sup>

---

<sup>412</sup> *Compulsus crebro rumore admirabilium virtutum tuarum scribere at te constitui, ut ingenio illi, de quo tam ampla magnificaque audissem, vel gratuler iam perfectionem consecuto vel certe ad eam consequendam per meas litteras cohortarer.* Bruni, *De studiis*, S. 92, 1.

<sup>413</sup> *Neque enim desunt mihi clarissimarum mulierum exempla, quae et litteris et studiis et eloquentia claruerunt, per quarum commemorationem te provocare ad excellentiam possim [...] Ad illarum igitur praestantiam, quaeso, mentem erige atque extolle!.* Bruni, *De studiis*, S. 92, 1.

<sup>414</sup> *Tantum enim intelligentiam ac tam singulare ingenium nec frustra tibi datum nec mediocribus contentum esse decet, sed ad summa spectare atque adniti.* Bruni, *De studiis*, S. 92, 2.

<sup>415</sup> *Homini quidam ad excellentiam illam, ad quam ego nunc te voco, contendenti in primis necessariam puto non exiguam neque vulgarem, sed magnam et tritam et accuratam et reconditam litterarum peritiam, sine quo fundamento nihil altum neque magnificum sibi aedificare quisquam potest.* Bruni, *De studiis*, S. 94, 4.

<sup>416</sup> *Ad summum certe nemo perveniet, qui non fuerit horum omnium et usu tritus et disciplina imbutus.* Bruni, *De studiis*, S. 102, 12.

<sup>417</sup> *Nec summum speret, cui haec pars [sc. poesia] desit.* Bruni, *De studiis*, S. 122,28.

<sup>418</sup> *Protinus enim excellentia hominis illa admirabilis, quae vera inclitum fama nomen extollit, non nisi ex multarum variarumque rerum fit cognitione.* Bruni, *De studiis*, S. 106, 17. Am Ende wiederholt er diese Idee, indem er sagt, die Exzellenz (*praestantia*) komme nur durch das Wissen von vielen und verschiedenen Dingen.

- Bruni beendet die Schrift mit dem Gedanken, sein Ziel sei es, Battista, als einer, der von ihrer Vortrefflichkeit (*excellencia*) begeistert sei, so anzuspornen, wie die Menge der Zuschauer im Rennwettkampf den Läufer auf der Suche nach *gloria* anfeuert.<sup>419</sup>

Die Erreichung von Exzellenz und Gründlichkeit stehen also im Zentrum von Brunis Gedanken in *De studiis*. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass in Brunis Argumentation in dieser Hinsicht nicht die Gesellschaft, sondern der Einzelne im Fokus steht. Nirgends wird der Vorteil für die Gesellschaft als Begründung für diese Suche nach Exzellenz und Gründlichkeit genannt, und er sagt auch nicht, Exzellenz und Gründlichkeit müssen gesucht werden, damit man seine soziale Rolle besser spielen könne. Die einzige Verbindung zur Gesellschaft besteht in der Aussage, durch Exzellenz erlange man Ruhm (*fama* und *gloria*).<sup>420</sup> Diese Konzentrierung auf den Einzelnen wird auch in Brunis Hervorhebung der eigenen Initiative deutlich. So behauptet er, es sei zwar wichtig, eine gute Belehrung (*praeceptio*) durch gute Lehrer zu bekommen und sich für die sprachliche Fertigkeit einer guten Grammatik zu bedienen, das Entscheidende aber sei die eigene Sorgfalt (*diligentia*).<sup>421</sup> Er wiederholt diese Ansicht in einer prägnanteren Weise und behauptet, die eigene Sorgfalt überwinde und besiege alles und durch sie lerne man vieles, was der Lehrer nicht lehren könne.<sup>422</sup> Der Einzelne steht auch im Zentrum, wenn es um die Begründung der Notwendigkeit von Gründlichkeit geht: So meint Bruni, ohne eine gründliche Beherrschung des Lateins und der antiken Kultur könne man vieles nicht verstehen, sei man nicht imstande selber Texte zu produzieren und könne man keinen Genuss in der Lektüre antiker Texte haben.<sup>423</sup> Hier wird also die Forderung nach Gründlichkeit nicht in Bezug auf die soziale Dimension der Formation begründet, sondern weil sie dem Einzelnen Selbständigkeit und Genuss bringe.

*Omnino enim praestantiam illa, de qua loquor, non nisi ex multarum variarumque rerum fit cognitione.* Bruni, *De studiis*, S. 122, 29.

<sup>419</sup> *sed quasi unus de turba erga tuam excellentiam affectus conferre tecum volui opinionem meam et currentem, ut aiunt, ad gloriam cohortari.* Bruni, *De studiis*, S. 124,31.

<sup>420</sup> Siehe Anm. 418 und 419.

<sup>421</sup> *Ad hanc autem comparandam [sc. litterarum peritia] cum praeceptio valet, tum nostra multo magis diligentia atque cura.* Bruni, *De studiis*, S. 94,4.

<sup>422</sup> *Sed omnia (mihi crede) superat ac vincit diligentia nostra.[...] Ab hac informamur ac velut instituimur, denique per hanc multa discimus, quae doceri a praeceptore vix possunt: sonum, elegantiam, concinnitatem, venustatem.* Bruni, *De studiis*, S. 96, 5.

<sup>423</sup> *sine quo fundamento nihil altum neque magnificum sibi aedificare quisquam potest. Nam neque doctorum hominum scripta satis conspicue intelliget, qui non ista fuerit peritia eruditus, nec ipse, si quid litteris mandabit, poterit non ridiculus existimari.* Bruni, *De studiis*, S. 94, 4. Dass sie zu schreiben imstande sein muss, behauptete er auch: *volo insuper, ne sit scribendi ignara.* Bruni, *De studiis*, S. 98, 10. Weiter argumentiert er noch, dass ohne gründliche sprachliche Kenntnisse die Poeten nicht verstanden werden können. *Est enim necessaria cognitio, tum quia multa incidunt, quae aliter intelligi non possunt.[...]; Quas [sc. cognitio] qui non tenet, quid ipse in eo genere de se polliceri aut quem gustum in poetis habere possit, non equidem intelligo. In prosa quoque oratione eadem ista cognitio scribenti dictantique necessaria videtur. Neque enim, si multitudo non sentit, propterea soluta in oratione pedes non insunt; sed quod delectat aures, quod sono demulcet, inde est.* Bruni, *De studiis*, S. 100, 10-11.

Der Bezug zur Gesellschaft spielt nicht nur in der Aufforderung zur Exzellenz und Gründlichkeit keine Rolle, sondern es fehlt überhaupt in der Schrift eine Verbindung zwischen der Notwendigkeit der Formation und dem Wohl der Gesellschaft. Für Bruni ist zwar die Anleitung zur Moral ein wichtiges Element seiner pädagogischen Gedanken, sie steht aber nicht im Zentrum seiner Argumentation. Dieser fehlende Bezug zur Gesellschaft in *De studiis* ist deswegen bemerkenswert, weil gerade Bruni der Humanist ist, der die zentrale Rolle in Hans Barons These des Bürgerhumanismus spielt.<sup>424</sup> In seinem 1955 veröffentlichten Hauptwerk *The Crisis of the Early Italian Renaissance* sagte Baron über Bruni, dieser habe ein Modell von Beschäftigung mit der antiken Literatur vertreten, welches sich vom engen klassischen Purismus der humanistischen Studien des Trecento abhob und in welchem die literarische Fähigkeit mit dem sozialen Engagement verbunden werden sollte.<sup>425</sup> Diese Ansicht Barons über Brunis Konzept zum Studium der antiken Literatur lässt sich aber nicht durch *De studiis*, die wichtigste pädagogische Schrift des Humanisten, bestätigen. Das bedeutet aber nicht, dass Baron die Bedeutung von *De studiis* nicht anerkannt hätte: In seiner 1928 veröffentlichten Ausgabe von *De studiis* hob Baron ihre Bedeutung hervor und sagte, es gebe keine pädagogische Schrift des Quattrocento die „eine weitere Verbreitung gefunden und tiefere Wirkung ausgeübt“ habe.<sup>426</sup> In *The Crisis of the Early Italian Renaissance* sagte er über *De studiis*: “in his *De Studiis et Litteris* he [sc. Bruni] produced a masterly guide to the humanistic study of *litterae* from the viewpoint of both form and content”.<sup>427</sup> Die Erklärung für diesen fehlende Verbindung zwischen *De studiis* und dem Bürgerhumanismus von Leonardo Bruni wird in gewisser Weise von Baron selbst geliefert, da er selber *De studiis* in eine Reihe von Werken Brunis einordnete, die entstanden seien, als Brunis zivile Interessen schon abzuklingen begonnen hätten.<sup>428</sup> Was man bei Baron vermisst, ist der deutliche Hinweis auf die Tatsache, dass im wichtigsten pädagogischen Werk des Hauptvertreters des Bürgerhumanismus keinen direkten Bezug zur sozialen Rolle des Einzelnen hergestellt wird.

Auf eine weitere Tatsache in Brunis Argumentation muss aufmerksam gemacht werden: Nirgends wird der Wert einer guten Formation mit einem Ideal von Humanität begründet. *De studiis* kann ohne Zweifel eine humanistische Schrift genannt werden, da in ihr die deutliche Orientierung an der klassischen Antike und der Bezug zur Moral vorhanden sind, und weil Bruni die Disziplinen empfiehlt, die zum Kanon der *studia humanitatis* gehören (Grammatik, Moralphilosophie, Geschichte, Rhetorik und Poesie); der Begriff *studia humanitatis* selbst wird

---

<sup>424</sup> Zur These des Bürgerhumanismus siehe oben S. 51f.

<sup>425</sup> Vgl. BARON, *The Crisis*, 450f.

<sup>426</sup> Vgl. Hans BARON, Leonardo Bruni Aretino, S. XVI.

<sup>427</sup> Vgl. BARON, *The Crisis*, S. 410.

<sup>428</sup> Vgl. BARON, *The Crisis*, S. 410.

aber von Bruni darin nirgends verwendet. Es gibt in der Schrift eine einzige Stelle, an welcher etwas über die Natur des Menschen gesagt wird, nämlich dass der Mensch von der Natur mehr zur Poesie als zu anderen literarischen Arten geführt worden sei, sonst gibt es in *De studiis* keine Diskussion um das Menschliche.<sup>429</sup> Diese Tatsache ist auch deswegen auffallend, da es viele Darstellungen zum Humanismus gibt, die eine bestimmte Aussage Brunis als Motto des Humanismus angeben: So wird darauf hingewiesen, dass die literarischen Studien *studia humanitatis* heißen würden, weil sie den Menschen vervollkommen und zieren (*quod hominem perficiant atque exornent*), eine Aussage die Bruni in dem Brief an Niccolò Strozza getroffen hat.<sup>430</sup> Es ist also merkwürdig, dass in *De studiis* keine Verbindung zwischen der Formation und einem Ideal von Humanität gemacht wird.

Somit haben wir deutlich darauf aufmerksam gemacht, dass weder das Konzept des Bürgerhumanismus noch die für den Humanismus charakteristische Diskussion um das Menschliche eine Rolle in Brunis Ausführungen in *De studiis* spielen. Es geht in der Schrift um ein Ideal von Exzellenz, das durch die Leistung des Einzelnen erlangt werden muss. Diese wichtige Rolle des Einzelnen wird durch ein weiteres Merkmal von Brunis Ausführungen ersichtlich: Er offenbart keine so dirigistische Einstellung, wie es Vergerio in *De ingenuis* zum Beispiel getan hat, und gewährleistet Battista sogar die Möglichkeit der eigenen Meinungsbildung. Bruni beginnt *De studiis* mit der Aussage, dass es sich bei dem Inhalt des Briefs um seine Sicht der Dinge handle, die er mit Battista teilen wolle, ohne die Absicht zu haben, sie zu dirigieren.<sup>431</sup> Er wiederholt diese Einstellung am Ende der Schrift, und sagt, das Dargestellte sei nur seine Sicht der Sache und er habe keine Probleme damit, wenn Battista eine andere Meinung habe als er.<sup>432</sup> Dass es sich bei dieser Einstellung nicht nur um typische humanistische Topoi handelt, wird klar, wenn Bruni die Literatur empfiehlt, mit der Battista sich zu Belangen der Lebensführung (*ad bene vivendum*) beschäftigen soll: Er nennt die antiken Philosophen Zenon, Epikur und Aristoteles und sagt, sie hätten widersprüchliche Meinungen über die richtige Lebensführung. Daher solle Battista die Werke dieser Autoren selber lesen und

<sup>429</sup> Vgl. Bruni, *De studiis*, S. 116, 24. Zur Annahme, die Diskussion um das Menschliche oder die Bemühung um die Menschlichkeit sei das charakteristische Merkmal der humanistischen Literatur vgl. Walter RÜEGG, Die scholastische und die humanistische Bildung im Trecento, S. 113; BUCK, Der italienische Humanismus, S. 2ff.

<sup>430</sup> Vgl. Leonardo Bruni, Epistolae VI, in: Ders. Epistolarum libri VIII, Bd. 2, hg. von Lorenzo MEHUS, Florenz 1741, S. 49 [ND 2006]. Als Motto des Humanismus wird dieser Satz zum Beispiel angeführt in: Erich MEUTHEN, Charakter und Tendenzen des deutschen Humanismus, in: Säkulare Aspekte der Reformationszeit, hg. von Heinz ANGERMEIER, 1983, S. 217; MÜLLER, Bildung und Erziehung, S. 173. Besonders oft wird er zitiert in: August BUCK, *Studia humanitatis*. Gesammelte Aufsätze 1973-1980, S. 13, 25, 200, 255.

<sup>431</sup> *Prosequar tamen sermonem, non quo te doceam aut dirigam (puto enim te non indigere), sed quo tibi, quid ipse sentiam, innotescat.* Bruni, *De studiis*, S. 94, 3.

<sup>432</sup> *Habes meum de litteris studiisque iudicium, de quibus, si forsitan aliter existimes, faciliter cedam. Non enim quasi praecipiens ad te scripsi (non tanto mihi arrogo), sed quasi unus de turba erga tuam excellentiam affectus conferre tecum volui opinionem meam et currentem, ut aiunt, ad gloriam cohortari. Vale.* Bruni, *De studiis*, S. 124, 31.

beurteilen, welches von ihnen sie für den besten halte.<sup>433</sup> Brunis nicht dirigistische Einstellung wird auch dadurch ersichtlich, dass er in *De studiis* zwar auf die Bedeutung von Vorbildern hinweist, er macht das aber nur in einem Fall, wenn er gelehrte berühmte Frauen der klassischen Antike nennt, die, was betont werden muss, nicht als Nachahmungsziel, sondern als Inspiration für Battista gelten sollten.<sup>434</sup> Bruni benutzt zwar einmal das Verb *imitare*, wenn er Battista empfiehlt, die Texte laut zu lesen, damit sie sie besser verstehe und imstande sei, die Feinheiten des Stils nachzuahmen, es handelt sich aber um Nachahmung im Kontext des sprachlichen Stils und nicht der Lebensführung.<sup>435</sup>

Aus dem Dargestellten werden natürlich Assoziationen mit modernen Vorstellungen hervorgerufen. In Brunis Betonung der Leistung und Eigeninitiative des Einzelnen zur Erlangung von Exzellenz besteht eine große Ähnlichkeit mit der modernen Idee des Menschen als Subjekt. In Brunis Argumentation zur Notwendigkeit von Gründlichkeit wird diese letzten Endes deswegen gefordert, weil sie die Voraussetzung zur Selbständigkeit sei. Die Ähnlichkeit mit der modernen Vorstellung der Autonomie liegt also auf der Hand. Wir möchten aber auch hier unangebrachte Gleichsetzungen zwischen Brunis und modernen Vorstellungen vermeiden. Auch deswegen haben wir oben Brunis Empfehlungen an Battista als „nicht dirigistisch“ bezeichnet, und bewusst darauf verzichtet, sie mit einem modernen Begriff, nämlich „liberal“ zu bezeichnen. Das Wort „liberal“ existierte zwar schon im 15. Jahrhundert, aber nicht in seiner heutigen Bedeutung. Diese hat das Wort „liberal“ erst im 18. Jahrhundert bekommen und sie ist eng mit dem Postulat der Selbstbestimmungsfähigkeit des Individuums durch Vernunft verbunden. Brunis Einstellung als liberal zu bezeichnen würde bedeuten, ihm diese moderne Einstellung zuzuschreiben, was sich aus dem Inhalt von *De studiis* nicht rechtfertigen lässt.<sup>436</sup> Dazu gibt es in *De studiis* Aussagen, die auch seine nicht dirigistische Einstellung relativieren. In seiner langen Verteidigung der Poesie bestreitet Bruni die Ansicht, die Poeten sollten verboten werden, weil in ihnen viele Liebesgeschichten erzählt werden, die einen Mann zur

---

<sup>433</sup> *Videat, quid de iis quae pertinent ad bene vivendum, excellentissima philosophorum ingenia tradidere; quae de continentia, de temperantia, de modestia, de iustitia, de fortitudine, de liberalitate. Nec ignoret, quae sit de beata vita illorum sententia: numquid virtus ipsa satis sit ad beate vivendum? [...] Praeterea: an in voluptate vacuitateque doloris felicitas consistat humana, ut Epicuro placuit, an in honesto, ut Zenoni, an in usu virtutis, ut Aristoteli? Haec (mihi crede) praeclarissima sunt et dignissima cognitione nostra. Nec ad vitam solum dirigendam utilitatem afferunt, verum etiam in omni sermone admirabilem quamdam cum dicendi tum scribendi suppeditant copiam.* Bruni, *De studiis*, S. 106, 16.

<sup>434</sup> *Neque enim desunt mihi clarissimarum mulierum exempla, quae et litteris et studiis et eloquentia claruerunt, per quarum commemorationem te provocare ad excellentiam possim [...] Fuerunt et aliae quas referre possum, sed tamen haec tria satis esto famosissimarum feminarum exempla retulisse. Ad illarum igitur praestantiam, quaeso, mentem erige atque extolle! [...] Et tua quidem laus illustrior erit quam illarum fuit.* Bruni, *De studiis*, S. 92, 1-2.

<sup>435</sup> Vgl. Bruni, *De studiis*, S. 98, 9.

<sup>436</sup> Vgl. Boris PARASCHKEWOW, Wörter und Namen gleicher Herkunft und Struktur. Lexikon etymologischer Dubletten im Deutschen, 2004, S. 198; Theo SCHILLER, Art. Liberalismus, in: Kleines Lexikon der Politik, 2007, S. 302.



Unruhe bringen können, und sagt, wenn er selbst die Poeten lese, achte er eher auf die sprachliche Eleganz, und lasse sich nicht von den Liebesgeschichten bewegen, da er wisse, dass es sich nur um Fiktion handle.<sup>437</sup> Dann wendet er aber seine Argumentation, gibt zu, dass er in dieser Hinsicht nicht insistieren solle, da er an eine Frau schreibe und weist darauf hin, dass es auch Poeten gebe, die Unanständiges in einer so offenen Weise darstellen, dass deren Gedichte eine Frau nicht nur nicht lesen, sondern noch nicht einmal einen Blick in sie werfen sollte.<sup>438</sup> Brunis nicht dirigistische Einstellung findet also ihre Grenze, wenn eine Frau und Fragen der sexuellen Moral ins Spiel kommen. Hier gilt also die soziale Position einer Frau als Begründung für ein Verbot, wobei das die einzige Stelle in der Schrift ist, die überhaupt auf die soziale Rolle hinweist. Dazu muss daran erinnert werden, dass Bruni sich auch deswegen nicht so dirigistisch zeigt, wie zum Beispiel Vergerio in *De ingenuis*, weil seine Schrift an einen erwachsenen Menschen gerichtet ist, so dass die für viele Humanisten typisch pessimistische Sicht der Jugend, wie wir sie bei Vergerio schon ganz deutlich feststellen konnten, keine Rolle spielt.<sup>439</sup> Ebenso wie wir es für ungerechtfertigt halten, Brunis Einstellung als liberal zu bezeichnen, finden wir es problematisch, Brunis Ausführungen mit der modernen Idee der kritischen Einstellung zu verbinden, wie es in zwei aktuellen Übersetzungen von *De studiis* geschehen ist. Entsprechend seiner Einstellung der Betonung der Exzellenz empfiehlt Bruni die Lektüre von nur sehr guten Büchern, von denen er sagt: *ut haec ipsa optima probatissimaque nobis acri iudicio asciscamus*.<sup>440</sup> Marita Gleiss hat dieses *acri iudicio asciscamus* als „mit kritischem Verstand aneignen“ und Craig Kallendorf als „to bring keen critical sense“ übersetzt.<sup>441</sup> Aufgrund der Bedeutung, die der Begriff „Kritik“ in der Moderne bekommen hat, wird in beiden Fällen nahe gelegt, Bruni meine mit seiner Aussage den kritischen Umgang mit dem Inhalt der gelesenen Werke.<sup>442</sup> In Brunis Erklärung zu dieser Aussage wird aber klar was er mit *acri iudicio* sagen will: die Texte mit philologischer Aufmerksamkeit und Sorgfalt zu lesen, um genau einzusehen, wie die Schrift aufgebaut ist, warum manche Worte an bestimmte Stellen

---

<sup>437</sup> Bruni, *De studiis*, S. 120, 27.

<sup>438</sup> *Sed ne pertinax ipse sim, placet aliquid de iure meo remittere, praesertim cum ad mulierem scribam. [...] Si quid igitur vel a comico non satis pudico argumento protexitur aut a satyro vitium aliquod apertius exprobat, ne leget haec mulier neve inspiciat!*. Bruni, *De studiis*, S. 120, 28.

<sup>439</sup> Außer bei Vergerio, kommt diese pessimistische Sicht der Jugend auch bei Battista Guarino (siehe unten S. 136), Maffeo Vegio (S. 165), Jacob Wimpfeling (S.185ff.) und Erasmus von Rotterdam (S.216.) zum Ausdruck. Deutlicher wurde dieser humanistische Pessimismus in Bezug auf die Jugend von Marsilio Ficino (1433-1499) zum Ausdruck gebracht: „Warum sind Knaben grausamer als alte Männer? [...]. Weil sie gleichsam weniger Menschen sind als die anderen.“ Zitiert nach Paul Oskar KRISTELLER, *Die philosophische Auffassung*, S. 188.

<sup>440</sup> *Erit igitur prima diligentia, ut nihil nisi optimum probatissimumque legamus, secunda vero, ut haec ipsa optima probatissimaque nobis acri iudicio asciscamus*. Bruni, *De studiis*, S. 96, 6.

<sup>441</sup> Vgl. Marita GLEISS, *Über sprachliche und wissenschaftliche Bildung*, in: *Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik II. Humanismus*, hg. von Eugenio GARIN, 1966, S. 172; KALLENORF, *Humanist Educational Treatises*, S. 97.

<sup>442</sup> Zur modernen Bedeutung des Begriffs „Kritik“ siehe oben S. 77f.

gesetzt sind und was die Bedeutung der einzelnen Teile ist.<sup>443</sup> Mit *acri iudicio* ist also nicht der kritische Umgang mit dem Inhalt, sondern eher eine sorgfältige philologische Einstellung oder ein philologischer Scharfsinn gemeint, der für das richtige Verständnis und die Beherrschung der Sprache notwendig ist. Dieses Beispiel zeigt deutlich, wie irreführend es sein kann, wenn moderne Begriffe verwendet werden, um die Absichten eines Humanisten zu beschreiben.

Dennoch fehlt die Stellungnahme bezüglich der oben erwähnten Ähnlichkeit von Brunis Betonung der Leistung und Eigeninitiative des Einzelnen und der modernen Vorstellung vom Menschen als Subjekt, sowie zwischen seiner Betonung der Gründlichkeit als Voraussetzung zur Selbständigkeit in den literarischen Studien und der modernen Idee der Autonomie. Hier gilt etwas, was von uns in dieser Arbeit schon oft hervorgehoben wurde: Es besteht zwar eine Affinität, eine Gleichsetzung kann aber nicht erfolgen. Es muss daran erinnert werden, dass ein für den modernen Individualismus wesentliches Element in *De Studiis* nicht zum Ausdruck kommt, nämlich die Idee der Selbstverwirklichung. Es geht in *De studiis* zwar nicht um die Erfüllung einer sozialen Rolle und auch nicht um die Erfüllung eines Ideals von Menschlichkeit, es kann aber auch nicht gesagt werden, dass die Selbstverwirklichung des Einzelnen eine Rolle spielt. Es gibt in *De studiis* keinen Hinweis auf die Berücksichtigung der Eigentümlichkeit des Einzelnen, auf die Vorstellung des Selbst als wichtiges Element der Identität oder auf Innerlichkeit im Sinne von Selbsterkenntnis.<sup>444</sup> Brunis Argumentation befasst sich mit der Erfüllung eines bestimmten Ideals, das des humanistischen Gelehrten. Hiermit machen wir auf eine Interpretation des Humanismus aufmerksam, die in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung gewann, und die betont, dass es den Humanisten nicht darum ging, ein Ideal von Selbstverwirklichung des Einzelnen, mittels der literarischen Studien zu propagieren, sondern dass viele Humanisten Vertreter eines neuen Lebensideals waren und zum Ziel hatten, die ganze Gesellschaft auf ihre eigenen Ideale einzuschwören.<sup>445</sup> Um dieses Lebensideal zu erfüllen, war eben die Beherrschung der literarischen Studien notwendig. Somit wurde natürlich die Leistung und Eigeninitiative des Einzelnen betont, aber nicht um deren Selbstverwirklichung willen, sondern wegen der Erfüllung dieses Lebensideals, das zu einer neuen sozialen Identität wurde.

---

<sup>443</sup> *Videat legens quo quidque loco sit positum, quid designent singula et quid valeant; nec maiora tantum, sed minutiora discutiat, cumque plures sint orationis particulae, quae sit unaquaque, de schola cognoscat. Consuetudinem certe et usum illarum ab iis, quos leget, auctoribus reportabit.* Bruni, *De studiis*, S. 96, 6.

<sup>444</sup> Im Bezug auf Brunis Aufforderung zur Beschäftigung mit der antiken Literatur hat der italienische Philosoph Ernesto Grassi in einer Analyse von *De studiis* die Bemerkung gemacht, „wir müssen uns daher auf die Klassiker stützen, um zum Sehen zu gelangen und die Entfaltung unseres Selbst zu erreichen“. Vgl. Ernesto GRASSI, Verteidigung des individuellen Lebens. *Studia humanitatis* als philosophische Überlieferung, S. 137. Wir sehen in dieser Aussage Grassis aber eher eine Projektierung von modernen Vorstellungen in das pädagogische Denken des Humanismus, da Bruni selbst in *De studiis* nirgends diese Verbindung zwischen der Lektüre der klassischen Literatur und der Selbsterkenntnis oder der Entfaltung des Selbst herstellt.

<sup>445</sup> Vgl. Gueritt WALTHER, Funktionen des Humanismus, Fragen und Thesen, in: Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur, hg. von Thomas MAISSEN, 2006, S. 15.

Mit anderen Worten, die Humanisten erhoben sich zu einem neuen sozialen Stand in der spätmittelalterlichen Gesellschaft, mit bestimmten Identitätsmerkmalen, die sie von den Mitgliedern anderer Stände abhob und durch die sie ihre soziale Legitimation suchten.<sup>446</sup> Was diesen Stand charakterisierte, war die Tatsache, dass die Zugehörigkeit zu ihm nur durch eigene Leistung und durch die Anpassung an bestimmte Verhaltensmuster erfolgen konnte. Zu dieser Identität gehörten auch Unverständnis und Intoleranz für andere Lebensweisen, die deutlich in der typisch humanistischen Verachtung sowohl der Adligen, die sich nicht für die literarischen Studien interessierten, als auch dem gemeinen Volk gegenüber zum Ausdruck kamen. Der modernen individualistischen Vorstellung, jedem Menschen solle zugestanden werden, sein Leben so zu gestalten, wie es ihm gefalle, sofern er dabei nicht gegen das Gesetz verstoße, wäre sehr wahrscheinlich von keinem Humanisten zugestimmt worden.<sup>447</sup> Gemäß diesem sehr plausiblen Interpretationsmuster des Humanismus müsste man folgern, Bruni wollte mit seinem Brief an Battista ihr in erster Linie nicht zeigen, wie sie ihre soziale Rolle oder ein Ideal von Menschlichkeit erfüllen könnte, aber auch nicht wie sie sich selbst verwirklichen könnte, sondern wie sie dieses humanistische Gelehrtenideal erfüllen könnte.

### 3.2.4 – Zusammenfassung und Schluss

In *De studiis* plädiert Leonardo Bruni für eine Formation, in welcher der Akzent ganz deutlich auf der Erlangung von Exzellenz des einzelnen Menschen durch Gründlichkeit liegt. Die Eigeninitiative wird als ein entscheidendes Element in der Formation hervorgehoben, ebenso wie die Selbständigkeit in der Beschäftigung mit der antiken Literatur. Mit *De ingenio* von Vergerio hat *De studiis* besonders die Hervorhebung des Leistungsethos des Einzelnen gemeinsam; während aber bei Vergerio der Bezug zur Gesellschaft ganz deutlich gemacht wird, wird in *De studiis* kaum auf die Gesellschaft hingewiesen. In Brunis Empfehlung, Battista solle sich mit der Literatur beschäftigen, die zur guten Lebensführung und zur Religion anleitet, ist der Bezug zur Gesellschaft zwar vorhanden, aber nur in einer impliziten Weise. Lediglich im Verbot, eine Frau solle keine unanständige Poesie lesen, spielt die soziale Position eine Rolle.

---

<sup>446</sup> Diese Auffassung von Humanismus als Gruppenphänomen, mit bestimmten Vorstellungen von kollektiven Normvorgaben in Sprache und Verhalten, die deswegen ein neues Identitätsmuster repräsentierten, wurde schon von dem deutschen Germanisten Erich Strunz 1931 dargestellt und ist bis heute aktuell, wenn sie auch relativiert und modifiziert wurde. Vgl. dazu Gerlinde HUBER-REBENICH, Neue Funktionen der Dichtung im Humanismus, Fragen und Thesen, in: Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur, hg. von Thomas MAISSEN, 2006, S. 52, Anm. 11; Zu einer Darstellung dieser Auffassung vgl. Christine TREML, Humanistische Gemeinschaftsbildung. Sozio-kulturelle Untersuchung zur Entstehung eines neuen Gelehrtenstandes in der frühen Neuzeit, 1989, passim, besonders S. 7, 69f, 95-97; Harald MÜLLER, Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog, 2006, S. 50ff, besonders 59f.

<sup>447</sup> Vgl. Gerrit WALTHER, Art.: Humanismus, in: Enzyklopädie der Neuzeit 5, 2007, Sp. 668.

Es ist möglich, dass die Tatsache, dass Battista eine Frau war und keinen großen Einfluss auf gesellschaftliche Angelegenheiten ihrer Zeit haben konnte, zu diesem fehlenden Bezug zur Gesellschaft beigetragen hat. Aber Battista war auch eine Mutter und hatte somit eine deutliche soziale Rolle, über die in *De studiis* nichts gesagt wird.<sup>448</sup> Bemerkenswert ist auch, dass in *De studiis* das typisch humanistische Ideal von Menschlichkeit keine deutliche Rolle spielt. Obwohl Bruni die Formation auf die Beschäftigung mit der klassischen Literatur und die fünf Disziplinen des Kanons der *studia humanitatis* konzentriert, verwendet er nirgends den Begriff *studia humanitatis*, und die Diskussion um das Menschliche spielt auch keine Rolle in seinen Ausführungen.

Die Konzentration auf den Einzelnen in *De studiis* kann auch anhand anderer Merkmale erkannt werden. Bruni offenbart in seinen Anweisungen keinen so dirigistischen Charakter, wie zum Beispiel Vergerio in *De ingenuis*, und gewährleistet Battista die Möglichkeit der eigenen Meinungsbildung. Auch die Aufforderung zur Nachahmung von Vorbildern, wie sie bei Vergerio gängig war, spielt bei Bruni keine Rolle. In Brunis nicht dirigistischer Einstellung und in seiner Hervorhebung der Leistung und Eigeninitiative des Einzelnen bestehen ohne Zweifel große Affinitäten zu Elementen des modernen Individualismus; man sollte seine Ausführungen aber nicht als Zeichen von Individualismus ansehen. Auch wenn weder die soziale Rolle noch ein Ideal von Menschlichkeit als Grund für die Formation des Einzelnen oder für die Erlangung von Exzellenz in den literarischen Studien angegeben werden, geht es in *De studiis* auch nicht um die Selbstverwirklichung des Einzelnen. Es gibt in der Schrift keinen Hinweis auf die Berücksichtigung der Eigentümlichkeit des Einzelnen, auf die Vorstellung des Selbst als wichtiges Element der Identität oder auf Innerlichkeit im Sinne von Selbsterkenntnis. Brunis Ausführungen drehen sich um die Erfüllung eines Ideals, das des humanistischen Gelehrten. Man kann also sagen, Bruni wollte, wenn auch nicht bewusst, Battista auf dieses Ideal einschwören und ihr ermöglichen, durch Eigeninitiative und eigene Leistung die Identität eines humanistischen Gelehrten zu erlangen, wofür Gründlichkeit, Selbständigkeit und Exzellenz in den literarischen Studien Voraussetzung waren. Daraus wird klar, dass trotz aller Ähnlichkeiten Brunis Ausführungen nicht mit den Kategorien des modernen Individualismus beschrieben werden können.

---

<sup>448</sup> Über die Tochter von Battista vgl. Larissa REINHOLD, *Malatesta da Montefeltro, Battista*, S. 357.

### 3.3 – Enea Silvio Piccolomini: *De liberorum educatione*

#### 3.3.1 - Enea Silvio Piccolomini

In den Biografien des Humanisten Enea Silvio Piccolomini wird meistens auf eine Wende aufmerksam gemacht, die sein Leben in zwei Phasen teilt: Die erste Phase ist durch sein Wirken als Dichter, Lebemann, kaiserlicher Sekretär und Anhänger der konziliaren Theorie gekennzeichnet. Die zweite beginnt mit einer Gesinnungsänderung, die ihn zum Verfechter der päpstlichen Position gegen die konziliaren Theorien machte und zur Weihe und einer Laufbahn als Kleriker führte. Piccolomini wurde 1405 in Corsignano bei Siena als ältester von 18 Kindern einer verarmten Sieneser Adelsfamilie geboren. 1423 ging er zur Universität nach Siena, mit dem Ziel, Jura zu studieren. Dort begeisterte er sich zwar für die klassischen Poeten und Oratoren, musste sich aber aufgrund des Druckes der Familie weiterhin den Rechtswissenschaften widmen. Zwischen 1429-1431 hielt er sich in Florenz auf, es ist aber nicht möglich zu erfahren, was er dort genau machte; klar ist, dass er damals zu den Hörern des berühmten Humanisten Francesco Filelfo (1398-1481) gehörte. 1432 folgte er dem Kardinal Domenico Capranica als Sekretär und als Anhänger der Opposition gegen den Papst Eugen IV. an das Basler Konzil. Das war der Anfang einer steilen Karriere, die Piccolomini trotz fehlenden akademischen Grades aufgrund seiner Gelehrsamkeit und Bewandertheit in juristischen Angelegenheiten und in humanistischen Studien machen konnte. Das Basler Konzil war gekennzeichnet durch den Konflikt zwischen der Position des Papstes Eugen IV., der den Primat des Papstes gegenüber dem Konzil vertrat, und der Konzilsmehrheit, die die als Konziliarismus (Primat des Konzils über den Papst) bekannte Position vertrat. Angesichts dieser Situation verlegte Eugen IV. das Konzil 1437 nach Ferrara und später nach Florenz. In Basel tagte das Konzil dennoch als Gegenkonzil weiter, erklärte 1439 Eugen IV. für abgesetzt und wählte Felix V. als Papst, der aber kaum Anerkennung außerhalb des Konzils fand und deswegen eigentlich als letzter Gegenpapst gilt. 1439 wurde Piccolomini vom gewählten Konzilspapst Felix V. zum Sekretär gemacht. In diesem Amt verteidigte er in seiner 1440 veröffentlichten Schrift *Libellus dialogorum de generalis concilii auctoritate et gestis Basiliensium* die Rechte des Basler Konzils gegen das von Florenz und wurde 1442 als Gesandter vom Konzil zum Frankfurter Reichstag entsandt. Dort wurde er von König Friedrich III. zum *poeta laureatus* gekrönt, trennte sich nach dem Reichstag einvernehmlich von Felix V. und übernahm eine Stelle in der königlichen und österreichischen Kanzlei in Wien. Hier erlangte er durch die Hilfe des Kanzlers Kaspar Schlick eine führende Rolle in der königlichen Diplomatie, und es gelang ihm der Weg in die große Politik. In Wien hielt er

außerdem Vorlesungen über antike Dichter an der Universität und beeinflusste damit entscheidend die Entstehung des deutschen Humanismus. Als Diplomat Friedrichs III. nahm Piccolomini eine neutrale Stellung zwischen den sich bekämpfenden Gegenpäpsten ein. Als er 1445 in Rom mit Erfolg eine Verständigung zwischen dem Papst Eugen IV. und dem König Friedrich III. erreichte, versöhnte er sich auch selber mit Eugen IV. Piccolomini, der zu dieser Zeit die konziliare Position schon aufgegeben hatte und Anhänger der päpstlichen Suprematie wurde, vollzog noch eine Wende der persönlichen Orientierung und empfing Mitte 1445 die niedere Weihe und im März 1447 die Priesterweihe. Später wurde er auf Vorschlag von Friedrich III. zum Bischof von Triest berufen. Dort residierte er nur ein Jahr, ging 1448 nach Wien zurück und wirkte weiter in der habsburgischen Politik, wo er sich auch um den Schutz des unmündigen Ladislaus Posthumus, den Erbfolger in Österreich, Böhmen und Ungarn und Adressaten von *De liberorum educatione* kümmerte. Ende 1450 wurde er zum Bischof von Siena und bereitete 1451/1452 die römische Kaiserkrönung Friedrichs vor. 1456 wurde er zum Kardinal ernannt und ging darauf hin nicht mehr nach Wien zurück. 1458 wurde Piccolomini zum Papst gewählt und nahm den Namen Pius II. an. Als Papst kämpfte er für den unbedingten Gehorsamsanspruch Roms gegenüber den romfeindlichen Bewegungen in Böhmen, Deutschland und Frankreich. Mit der Bulle *Execrabilis* (1460) beendete er formell das konziliare Zeitalter, und die Lehre von der dem Papsttum übergeordneten Gewalt der Konzilien wurde von ihm zur Ketzerei erklärt. Diese Position traf auf Widerstand in Böhmen und Deutschland, und weil seine Gegner sich auf die ursprünglich von Piccolomini vertretene Position des Konziliarismus beriefen, schrieb er 1463 die Bulle *In minoribus agentes*, in welcher er seine Abkehr vom Konziliarismus verteidigte. Er starb am 14. August 1464 in Ancona, kurz vor dem Beginn eines von ihm angeregten Kreuzzugs gegen die Türken.<sup>449</sup>

Geschichtlich wird Piccolomini besonders für die Rolle, die er in der Diffusion des Humanismus nördlich der Alpen spielte, berühmt, weshalb er von Georg Voigt den Titel „Apostel des Humanismus in Deutschland“ bekam.<sup>450</sup> Seinen Einfluss übte er zuerst im engeren Kreise der Wiener Kanzlei aus, später dehnt er ihn auf ein weiteres Netz aus Kontakten in Prag, Olmütz, Nürnberg, Köln, bis in den Südwesten und die Schweiz aus. Piccolomini hinterließ ein gewaltiges Gesamtwerk aus Briefen, Reden, Dialogen, Traktaten, Essays, Memoiren, Geschichtsschreibungen, etc. Nach seiner Gesinnungsänderung distanzierte er sich von seinen

---

<sup>449</sup> Zur Biographie Piccolomini vgl. Franz J. WORSTBROCK, Art. Piccolomini, Aeneas Silvius (Papst Pius II.), in: Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon, Bd. 7, 1989, Sp. 634-638; Erich MEUTHEN Art.: Pius II, in: TRE 26, 1996, S. 649-652. Zu einer nicht mehr aktuellen aber ausführlicheren Biographie vgl. Berthe WIDMER, Enea Silvio Piccolomini, Papst Pius II. S. 13-139.

<sup>450</sup> Vgl. Georg VOIGT, Die Wiederbelebung, 1893, Bd. 2, S. 277.

früheren erotischen Dichtungen und stellte sogar seine Wandlung überspitzt in zwei öffentlichen Retraktionen dar, behielt dennoch seine humanistische Grundprägung.<sup>451</sup>

### 3.3.2 - *De liberorum educatione*

*De liberorum educatione* ist ein an Ladislaus Posthumus (1439-1457), den jungen König von Ungarn und Böhmen, adressierter Brief.<sup>452</sup> Die Schrift ist von Februar 1450 datiert, einem Zeitpunkt, zu dem Piccolomini schon Bischof von Triest war. Ladislaus war 10 Jahre alt und stand unter der vormundschaftlichen Obhut seines Onkels König Friedrich III. Nach eigener Aussage wurde Piccolomini von Kaspar Wendel, dem Lehrer des jungen Ladislaus, angeregt den Brief zu schreiben.<sup>453</sup>

Gemäß Piccolominis Absicht sollte das Werk aus vier Teilen, entsprechend den vier Lebensaltern des Menschen, bestehen.<sup>454</sup> Er blieb aber nur beim ersten Teil, der Erziehung des Knaben. In dem Werk, das eigentlich den Charakter eines Fürstenspiegels hat, lässt sich der humanistische Charakter aus verschiedenen Elementen deutlich ablesen. Fast alle Ansichten sind antiken pädagogischen Schriften entnommen worden, besonders aus Quintilians *Institutio oratoria*, aus dem Pseudo-Plutarch *De liberis educandis*, aus Basilius *Ad adolescentes de legendis libris gentilium*, so wie aus Schriften von Platon, Aristoteles, Cicero, Hieronymus u.a. Die Schrift ist also im Grunde, wie alle anderen von uns behandelten pädagogischen Schriften, eine Kompilation aus Gedanken antiker Autoren, eine Tatsache die von Piccolomini selbst betont wird.<sup>455</sup> *De liberorum educatione* erreichte nach seiner Veröffentlichung große Popularität, und die erste gedruckte Ausgabe erschien schon 1470 bei Ulrich Zell in Köln. Sie gilt für manche Autoren, zusammen mit dem Erziehungsbrief, welchen Piccolomini an Herzog Sigismund 1443 geschrieben hatte, als Anfang der humanistischen Pädagogik nördlich der

---

<sup>451</sup> Vgl. WORSTBROCK, Piccolomini, Aeneas Silvius, Sp. 639.

<sup>452</sup> Vgl. J. S. NELSON, Aeneae Silvii, S. 22. Wir verwenden für unsere Analyse die mit einer englischen Übersetzung versehene Ausgabe von *De liberorum educatione* von Craig Kallendorf: *Aeneas Silvius Piccolominaeus De Liberorum Educatione*, hg. von Craig KALLENDFORF, Humanist Educational Treatises, 2002, S. 126-259. Kallendorfs Ausgabe basiert auf der kritischen Edition von *De liberorum educatione* von Rudolf Wolkan (R. WOLKAN, Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini, 67. II Abteilung: Briefe als Priester und als Bischof von Triest (1447-1450), Wien 1912, Nr. 40, S. 103-158). Dazu benutzte Kallendorf auch die Edition von Stanislaus Nelson (J. S. NELSON, Aeneae Silvii De Liberorum Educatione. A translation, with an introduction. Washington D.C 1940) welche die Edition von Wolkan wiedergibt, sie aber durch vermehrte Zitatnachweise ergänzt (Vgl. NELSON, Aeneae Silvii De liberorum educatione, S. 37), und die Neuausgabe der Edition von Wolkan herausgegeben von Eugenio Garin, der sie mit ein paar kleinen Korrekturen versah (E. Garin, Il pensiero pedagogico dello Umanesimo. Florence 1958, S. 198-295) Vgl. KALLENDFORF, Humanist Educational Treatises S. 312. Ein Urteil zu den verschiedenen Editionen und Übersetzungen gibt es auch in Klaus ARNOLD, Enea Silvio als Erzieher, S. 147, Anm. 9.

<sup>453</sup> Vgl. Enea Silvio Piccolomini, *De liberorum*, S. 130, 5.

<sup>454</sup> Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 132,5.

<sup>455</sup> Vgl. WORSTBROCK, Piccolomini, Aeneas Silvius, Sp. 642; NELSON, Aeneae Silvii, S. 31f.

Alpen, und blieb in Deutschland das führende humanistische Programm bis zur Veröffentlichung 1499 von Jacob Wimpfelings *Adolescentia*.<sup>456</sup>

Piccolominis Hauptziel in *De liberorum educatione* ist, Ladislaus davon zu überzeugen, dass die Haupteigenschaften eines Königs Tugend und Weisheit sein müssen, und dass diese am besten durch die literarischen Studien (*studia litterarum*) angeeignet werden.<sup>457</sup> In seinen Ausführungen über die Erziehung, die Ladislaus bekommen soll, betont er, dass sie den Körper und den Geist umfassen muss.<sup>458</sup> In der Sorge um den Körper (*corporis cura*) geht es um Abhärtung und Vermeidung von Luxus, um die Beherrschung der körperlichen Bewegungen, Haltung und Gebärden, um sportliche Aktivitäten, die für die militärische Tätigkeit vorbereiten und weitere Arten von Spielen, um Mäßigkeit beim Trinken, Essen und der Bekleidung, und um die Bezähmung der körperlichen Gelüste.<sup>459</sup> In der Erziehung des Geistes (*institutio mentis*), die für ihn den Vorrang hat, geht es vornehmlich um die Hinführung zur Tugend und zur Philosophie. In dieser Hinsicht wird zuerst auf die Notwendigkeit der religiösen Erziehung, dann auf den Umgang mit guter Gesellschaft, die Selbstbeherrschung bei Gesprächen und die Übung des Gedächtnisses hingewiesen.<sup>460</sup> Danach präsentiert Piccolomini ein Programm von Disziplinen, die auf den sieben *artes liberales* basieren, wobei das Gewicht ganz deutlich auf der Grammatik liegt; diese besteht für ihn aus drei Teilen: das richtige Reden, die Lektüre von antiken Autoren (Poeten, Oratoren, Geschichtsschreiber) und das richtige Schreiben.<sup>461</sup> Im ersten Teil, über das richtige Reden, wird empfohlen, sich von der Sprache des Volkes abzugrenzen und sich an gelehrten Männern zu orientieren. Dieser Teil enthält auch einen langen Exkurs über die richtige Anwendung von bestimmten Wörtern, Herleitungen, Deklinationen, Konjugationen, Analogien, Etymologien, etc., der anders als der Rest der Schrift von Piccolomini selbst stammt.<sup>462</sup> Im zweiten Teil der Grammatik werden Poeten, Oratoren und Geschichtsbücher, hauptsächlich aus der klassischen Antike, aber auch die Geschichtsbücher der Heiligen Schrift empfohlen.<sup>463</sup> Wie es auch bei Bruni der Fall war, unternimmt Piccolomini eine lange Verteidigung der Poesie.<sup>464</sup> In seiner Auswahl gelten für Piccolomini als Kriterien, dass die zu lesenden Bücher zur Moralität und durch ihre sprachliche Eleganz zur Verbesserung

---

<sup>456</sup> Vgl. WORSTBROCK, Piccolomini, Aeneas Silvius, Sp. *De liberorum educatione* war auch in vielen Sammlungen von Piccolominis Werken enthalten (1496 in Holland; 1497 in Lyon; 1551 Basel). Vgl., NELSON, Aeneae Silvii, S. 37. Über den Einfluss von *De liberorum educatione* vgl. ARNOLD, Enea Silvio als Erzieher, S. 150.

<sup>457</sup> Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 128-138.

<sup>458</sup> *Duo sunt in pueris erudienda: corpus et animus*. Piccolomini, *De liberorum*, S. 134, 7.

<sup>459</sup> Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 138-154.

<sup>460</sup> Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 156-178.

<sup>461</sup> Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 180, 41.

<sup>462</sup> Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 180, 41-204, 57. Vgl. dazu ARNOLD, Enea Silvio als Erzieher, S. 148f; NELSON, Aeneae Silvii, S. 33.

<sup>463</sup> Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 220, 69-224, 74.

<sup>464</sup> Siehe unten S. 131f.



der sprachlichen Fähigkeiten führen.<sup>465</sup> In der Behandlung des dritten Teils der Grammatik, über das Schreiben, geht es darum, Ladislaus von der Notwendigkeit dieser Fähigkeit zu überzeugen, obwohl sie von ihm als König nicht unbedingt erwartet werde. Hier vollführt Piccolomini wieder einen langen Exkurs mit Vorschlägen zur richtigen lateinischen Rechtschreibung.<sup>466</sup> Seine Anweisungen zu den anderen Disziplinen der *artes liberales* sind von praktischen Erwägungen geprägt: Im Bezug auf die Rhetorik sagt er, es genüge, wenn Ladislaus nur mittelmäßige Kenntnisse besitze und wenigstens gut reden könne, da er als König viele andere Dinge lernen müsse.<sup>467</sup> Von Dialektik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik genüge es, wenn er Grundkenntnisse besitze.<sup>468</sup> Er macht noch ein paar Vorschläge zur Methode des Lernens, und, mit dem Argument, die Anleitung zur Tugend sei in den Poeten, Oratoren und Geschichtsbüchern nicht vollständig und gründlich behandelt worden, beendet er die Schrift mit dem wiederholten Hinweis auf die Moralphilosophie, welche für ihn das bessere Mittel zur Hinführung zur Tugend sei.<sup>469</sup> Wichtig ist noch darauf hinzuweisen, dass die für den Humanismus charakteristische Diskussion um das Menschliche keine bedeutende Rolle in *De liberorum educatione* spielt. Nicht ein Ideal von Humanität gilt als Begründung einer guten Formation, sondern die Erfüllung eines Amtes, nämlich das des Königs. Dementsprechend wird auch nirgends der Begriff *studia humanitatis* verwendet.<sup>470</sup>

---

<sup>465</sup> *Sic ex lectione veterum et novorum qui scripserunt prudenter auctorum, duplex te utilitas comitabitur. Nam et vitam studio virtutum efficies meliorem et grammaticam peritiamque sermonis optimorum et ornatissimorum verborum ac sententiarum magnam tibi supellectilem comparabis.* Piccolomini, *De liberorum educatione*, S. 218, 68.

<sup>466</sup> Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 226, 75-244, 88.

<sup>467</sup> Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 244, 89, besonders: *At quia te non tam bonum oratorem quam perfectum regem desideramus, non exigimus abs te Ciceronis aut Demosthenis eloquentiam, optaremus tamen illa: te fore ornatum; plurimum namque tibi et splendoris et utilitatis afferret. Sed quoniam multa sunt quae necessario imminent regibus ediscenda, nec alterum obsit alteri, satis erit regi facundia mediocris.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 244, 89.

<sup>468</sup> Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 246, 90-252, 94. Er begründet das mit einem Zitat von Quintilian, der gesagt habe, man sollte sich nicht mit überflüssigen Tätigkeiten befassen, auch wenn sie nicht schaden, da sie viel Anstrengung erfordern und deswegen vom praktischen Handeln fernhalten würden. *Fugienda est omnis artis supervacua imitatio, quae licet nihil mali videatur habere, vanum tamen laborem deposcit et ab utili negotio detrahit.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 246, 90.

<sup>469</sup> *Adumbrata sunt in poetis et oratoribus atque historicis non penitus expressa signa virtutum. Quibus ex rebus altius evolandum et ad philosophiam transmigrandum est, de qua tibi fecimus in principio mentionem.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 254, 96.

<sup>470</sup> Über den Menschen wird nur an folgenden Stellen etwas gesagt: Dem Menschen sei die Fähigkeit zum Lernen eigentümlich: *Sicut enim aves ad volatum (Quintilian ait), equi ad cursum, ad saevitatem ferae gignuntur, sic hominis propria est agitatio mentis et solertia.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 132, 6; die sinnliche Lust habe der Mensch mit den Tieren gemeinsam, sich ihr aber hinzugeben sei Sache der Tiere und nicht des Menschen. S. 148, 18; das Lachen sei dem Menschen eigentümlich, so dass sogar der Heiland gelacht habe: *nam Salvator risisse nunquam alterius quam hominis fuit officium.* S. 152, 20; der Mensch unterscheide sich von den Tieren dadurch, dass er reden kann. S. 172, 34; Wer behauptet, dass das, was Piccolomini verlangt, zu viel sei, wisse nicht, was der menschliche Geist imstande sei zu leisten: *At hi non satis perspiciunt, quantum natura valeat humani ingenii.* S. 254, 95.

### 3.3.3 - Der Einzelne in *De liberorum educatione*

*De liberorum educatione* ist vor allem ein Fürstenspiegel, und mehr als in den anderen von uns untersuchten Schriften wird darin deutlich, dass es in der Erziehung in erster Linie um die soziale Rolle geht, die der Einzelne, bzw. Ladislaus, erfüllen muss. Diese Tatsache wird auch von Piccolomini betont, der Ladislaus mehrmals daran erinnert, wozu er verpflichtet ist und welche Erwartungen auf ihm liegen. So beginnt Piccolomini seine Gedanken mit der Feststellung, Ladislaus müsse sich mehr als andere den Tugenden widmen, da er, wenn er die Mündigkeit erreiche, ein großes Reich regieren müsse.<sup>471</sup> Wenig später sagt Piccolomini, mit dem Reich erbe Ladislaus auch große Probleme und so erwarte man von ihm, dass er den früheren Glanz des „durch Unglück erschöpften Ungarn und des durch fanatische Irrlehren niedergetretenen Böhmen“ wiederherstelle.<sup>472</sup> Er hebt hervor, dass die wichtigste Eigenschaft für die Erfüllung dieser Rolle die Tugend und der Besitz von Weisheit sei und empfiehlt zwei Mittel um diese zu erlangen: die Orientierung an Vorbildern und die Hinwendung zur Moralphilosophie.<sup>473</sup>

#### 3.3.3.1 - Orientierung an Vorbildern

Piccolomini sagt, um die in ihn gesetzten Erwartungen erfüllen zu können, müsse Ladislaus sich an seinen tugendhaften Vorfahren orientieren, da es eine Schande wäre, seiner Abkunft nicht treu zu bleiben.<sup>474</sup> Darüber hinaus äußert Piccolomini, Ladislaus müsse sich auch an den großen griechischen und römischen Herrschern der Antike orientieren, um so zu regieren, wie diese es getan hätten.<sup>475</sup> Es bleibt dahingestellt, ob Ladislaus' Vorfahren tatsächlich so tugendhaft gelebt haben, wie Piccolomini es darstellt. Wichtig ist für uns, dass es sich hier um eine

---

<sup>471</sup> *Si quem virtuti operam dare totumque se bonis praebere actibus oportet, hunc esse te, Ladislai, rex inclite, nemo qui sapiat, inficias ibit. Maximis namque regnis et amplissimis principatibus postquam tutelae finieris annos, expectaris imperaturus, quibus nisi consummatae prudentiae fueris, diu dominari non poteris.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 126, 2.

<sup>472</sup> *Ad horum ergo te modum, cum tempus aderit, cupimus regnaturum, ut fatigata magnis calamitatibus Hungaria ac saevis haereseos erroribus conculcata Bohemia, te duce, respirent splendorique pristino restituantur.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 130, 4. Die deutsche Übersetzung haben wir entnommen: P. GALLIKER, *Äneas Sylvius Traktat über die Erziehung der Kinder*, S. 243. Anders als Galliker haben wir dennoch *splendor* nicht mit Glaube sondern mit Glanz übersetzt.

<sup>473</sup> *Nulli magis quam regnanti opus est sapientia; quo pacto recte gubernaverit alios quem proprius subverterit error? Rex insipiens se perdit et populum; sapienti in melius omnia cedunt.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 126, 2.

<sup>474</sup> *Tu ergo, dum puerum agis et cum natu grandior fueris, optimis te praeceptis imbui sines. Ad quas res provocare te quoque maiorum tuorum exempla debebunt, qui romano imperio cum maxima laude praefuerunt, paterni atque materni progenitores, et qui te genuit, divae atque indelendae memoriae pater Albertus, a quibus degenerare foedissimum fuerit. Maiorum, qui regna suscipit, ut virtutes quoque suscipiat, consentaneum est.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 126, 2-3.

<sup>475</sup> Er erwähnt verschiedene Herrscher der Antike und sagt: *ad horum ergo te modum, cum tempus aderit, cupimus regnaturum.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 130, 4.

Argumentationsweise handelt, die versucht, Ladislaus an eine vermeintlich familiäre Tradition des tugendhaften Herrschers zu binden.

Hervorzuheben ist auch die Tatsache, dass diese Orientierung an Vorbildern, wie es auch bei Vergerio der Fall war, oft als eine Aufforderung zur Nachahmung ausgedrückt wird.<sup>476</sup> Obwohl sich seine häufige Aufforderung zur Nachahmung auch dadurch erklären lässt, dass für Piccolomini die Nachahmung zur *conditio humana* gehört und sowieso schon unbewusst geschehe,<sup>477</sup> ist sie ein Beispiel für die in der Schrift dominierende Tendenz der Orientierung des Einzelnen nach außen. Es gibt zwar eine Stelle, an welcher die Erwartungen in Ladislaus scheinbar aus ihm selbst geschöpft werden: Piccolomini sagt in einer figurativen Sprache, von Ladislaus komme ein angenehmer Duft, und es gebe viele Zeichen dafür, dass aus ihm ein ganz besonderer Mensch werde. Wenn Ladislaus alle Hoffnung, die er durch sein eigenes Verhalten in anderen weckt, erfülle, werde es ihm auch gelingen, die in ihn als König gesetzten Erwartungen zu erfüllen.<sup>478</sup> Ob solche Lobworte auch auf wahren Tatsachen beruhen, kann von uns nicht untersucht werden. Sie können aber als eine Argumentationsweise verstanden werden, in welcher dem jungen Ladislaus das Ideal einer tugendhaften Identität zugeschrieben wird, zu welcher er dann auch verpflichtet werden soll und an welcher er sich orientieren muss.

### 3.3.3.2 - Das Ideal des weisen Herrschers und das Glück des Einzelnen

Durch die Hervorhebung der Tugend und Weisheit als Eigenschaften eines Königs setzt Piccolomini das Ideal des weisen Herrschers als Ziel der Formation für Ladislaus fest. Besonders betont wird in dieser Hinsicht die Hinwendung zur Philosophie als Grundlage für die Erlangung von Weisheit und Tugend. Die Philosophie werde, nach Piccolomini, Ladislaus zur Gottverehrung führen, ihn im menschlichen Recht unterweisen, ihn zur Bescheidenheit und Größe des Geistes bringen und ihm ermöglichen, alles besser zu erkennen.<sup>479</sup> Am Ende der

---

<sup>476</sup> *Sed imitari optimos, non pessimos, et gloriosos, non illaudatos decet. Piccolomini, De liberorum, S. 146, 17; Sed est hic quoque iudicium necessarium, ne passim vulgus imitemur. [...] Maximus est eorum numerus qui comas nutriunt et in gradus frangunt, qui perpotant in balneis, qui summo studio cenas sectantur, qui lucris illicitis, qui libidini serviunt; pauci, qui ab his abstinent. Absit, ut illos imitemur; istos fugiamus. S. 204f, 58; Sicut ergo vivendi consensum bonorum, sic et loquendi consonantiam eruditorum appellare et imitari consuetudinem oportebit. S. 206, 58; Quemcunque modum sequi puer voluerit, in eo necessarium est exemplum dari sibi pulcherrimum atque emendatissimum, optima namque semper ad imitandum proponi debent. S. 226, 76. Zu weiteren Stellen in welchen die Nachahmung empfohlen oder von ihr abgeraten wird vgl. S. 176, 38; S. 216, 66; S. 246, 90.*

<sup>477</sup> *faciles enim imitandus turpibus ac pravis omnes sumus; ut in proverbio dicitur: si claudio vicinus habitaveris et ipse nonnunquam claudicabis. Piccolomini, De liberorum, S. 168, 32.*

<sup>478</sup> *Quod procul dubio consequemur, si spem, quam de te praebeas, secuta res fuerit. Odorem namque bonum de te hausimus, 'sicut odor agri pleni, cui dominus benedixit'. Magnum est futurae probitatis indicium, quia nec videre nec audire turpes potes. Nemo tibi non modestus sodalis placet; morales historias totis hauris auribus, indiesque fieri melior praeceptoris tui monitu niteris. Piccolomini, De liberorum, S. 130, 4.*

<sup>479</sup> *Haec [sc. philosophia] te primum ad divinum cultum, deinde ad ius hominum quod situm est in generis humani societate, tum ad modestiam magnitudinemque animum erudiet et ab animo tamquam ab oculis caliginem remobit, ut omnia supera, infera, prima, media et ultima videas. Piccolomini, De liberorum, S. 160, 27.*

Schrift, als letztes Thema, wird wiederholt die Bedeutung der Philosophie aufgegriffen: Sie werde Ladislaus lehren, jedem Menschen den ihm gebührenden Respekt zu zeigen, dem Gesetz zu gehorchen, mit Gerechtigkeit zu herrschen, die Seelenruhe zu bewahren, die Wut und Lust zu kontrollieren und sich weder von zu großer Freude noch von Traurigkeit beherrschen zu lassen.<sup>480</sup> Die Erfüllung dieses Herrscherideals setzt nicht nur eine gute Formation und die Hinwendung zur Philosophie, sondern auch eine Menge Selbstbeherrschungsvermögen voraus. In seinen Ausführungen über die Bedeutung des guten Redens mahnt er Ladislaus zur Selbstbeherrschung bei Gesprächen, was nicht nur Instruktionen zur Mäßigkeit und zum Schweigen, sondern auch zur richtigen Modulation der Stimme und zur Aussprache beinhaltet. Dazu sollte Ladislaus danach streben, besser als alle anderen zu reden, ohne dabei Hartnäckigkeit in Diskussionen zu zeigen, und sollte außerdem stets Freundlichkeit und Leutseligkeit bewahren.<sup>481</sup> Noch deutlicher wird zur Selbstbeherrschung im Bezug auf die Körperbewegung und Körperhaltung aufgefordert: Ladislaus sollte die Züge des Gesichtes regelmäßig halten, keine verzerrten Lippen oder nachlässigen Gesichtsausdruck zeigen, er müsse auf die Bewegungen von Augen, Händen, Armen und auf die Haltung beim Stehen und Sitzen achten.<sup>482</sup> Ziel dieses Verhalten sei, das Wohlgefallen der Menschen zu erwerben.<sup>483</sup> Piccolomini begründet diese Anweisungen mit Beispielen aus dem klassischen Griechenland, bei denen es sogar eine Kunst der Gebärde, die *cheironomia*, gegeben habe, welche von Sokrates und Platon geschätzt wurde und für Chrysipus als Erziehungsvorschrift galt.<sup>484</sup> Es ist klar, dass die von Piccolomini geforderte ständige Selbstbeherrschung beim Reden, bei der Körperbewegung und Körperhaltung und die ständige Bewahrung von Annehmlichkeit und Freundlichkeit nicht ohne die Unterdrückung von Spontaneität, Natürlichkeit und innerlichen Befindlichkeiten möglich ist. Dass das öffentliche Auftreten einer Autorität von einer gewissen Würde und Selbstbeherrschung gekennzeichnet sein muss, ist auch aus der Sicht moderner Verhaltensprotokolle durchaus verständlich. Was also aus der Sicht eines modernen Menschenverständnisses befremdlich wirkt, ist die Tatsache, dass in Piccolominis Argumentation nicht berücksichtigt wird, dass dieses inszenierte Auftreten nur in der

---

<sup>480</sup> Vgl Piccolomini, *De liberorum*, S. 256f, 97.

<sup>481</sup> Vgl Piccolomini, *De liberorum*, S. 174,35-178,38.

<sup>482</sup> *Cumque sis natura pulcherrimus et digna scepro soboles, studendum est ut gestus formae respondeant, ut recta sit facies, ne labra detorqueas, ne linguam sugas, ne vitium ebrietatis effingas, ne servilen imiteris vernalitatem, ne supinus sit vultus, ne deieci in terram oculi, ne inclinata utralibet cervix, ne inductae rustice manus, ne status indecorus, ne sessio irridenda. Ciliorum motus apte retinendus; recta sint bracchia; ne qua in proferendis pedibus inscitia. [...] Servandus est igitur in omni motu statuque decor.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 138f, 12.

<sup>483</sup> *Nihil potest placere quod non decet.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 140, 12.

<sup>484</sup> *In qua re tam curiosi Graeci fuerint, ut gestus legem conscripserint, quam chironomiam vocaverunt. Eam Socrates probavit, Plato in parte civilium actionum posuit, Chrysippus in praeceptis de educatione liberorum non omisit.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 140, 12.

Öffentlichkeit notwendig sei, und dass Ladislaus in einem privaten Bereich sich seiner Spontaneität, Natürlichkeit und innerlichen Befindlichkeiten hingeben könnte. Die Vorstellung von einem Unterschied zwischen einem öffentlichen und einem privaten Bereich im Leben scheint es nicht tatsächlich gegeben zu haben: Ladislaus wird von Piccolomini vornehmlich als Träger einer sozialen Rolle angesehen.<sup>485</sup>

Wir haben bis jetzt betont, dass Piccolominis Ausführungen sich vor allem mit der Rolle befassen, die Ladislaus in der Gesellschaft zukommt. Es wäre aber einseitig zu behaupten, in dieser Festsetzung des Ideals des weisen Herrschers gehe es nur um die soziale Aufgabe, die Ladislaus erfüllen muss. In Piccolominis Argumentation gibt es auch Elemente, die auf das Glück von Ladislaus, losgelöst von seiner Aufgabe als König, hinweisen. Schon zu Beginn von *De liberorum educatione* sagt Piccolomini, vollkommen sei nur der Mensch, der seine zivile Rolle mit der Philosophie verbindet, da dieser nicht nur für die Gemeinschaft nützlich sei, sondern auch in seinem Leben eine große seelische Ruhe genießen könne.<sup>486</sup> Wenn er über den Vorteil einer guten Formation spricht, erwähnt er zuerst den Vorteil für den Einzelnen: Eine gute Formation gibt dem Menschen Halt gegenüber der Vergänglichkeit und Unsicherheit des Lebens und gegenüber den Schicksalsschlägen (*fortuna*).<sup>487</sup> Piccolomini untermauert diese Meinung mit einem Zitat von Sokrates, der auf die Frage, ob der persische König glücklich (*felix*) sei, antwortete, er könne es nicht sagen, da er nicht wisse, wie viel dieser König an Tugend und Unterweisung (*disciplina*) besitze. Dann wiederholt Piccolomini nach diesem Beispiel seine Überzeugung, nur durch Tugend und die Formation des Geistes werde Ladislaus glücklich werden können.<sup>488</sup> Später, wenn es um die Philosophie geht, unterstreicht er auch deren Wert für das Leben des Einzelnen: Sie sei die beste Zuflucht gegen die Angriffe des Schicksals (*fortuna*) und ermögliche die emotionale Ausgeglichenheit.<sup>489</sup> Aus diesen Aussagen

---

<sup>485</sup> Zur Unangemessenheit der im modernen Sinn verwendeten Begriffe „öffentlich“ und „privat“ für die Erfassung der Lebensräume im Spätmittelalter vgl. Eva SCHLOTHEUBER, Norm und Innerlichkeit. Zur problematischen Suche nach den Anfängen der Individualität, in: ZHF 31 (2004), S. 333f.

<sup>486</sup> *Soli namque perfecti sunt homines, qui civiles cum philosophia partes quaerunt immiscere sibi que gemina vendicant bona, nam et eorum vita communi servit utilitati et summa cum tranquillitate nullis obiecta fluctibus per sapientiae studia versatur.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 128, 4.

<sup>487</sup> *Pulchra nobilitas, sed alienum bonum, preciosa divitiae, sed fortunae possessio, venusta gloria, sed inconstans, forma decens, sed caduca parvoque durans tempore; optanda sanitas, sed permutationi prorsus obnoxia; concupitae vires, sed aegritudine aut senectute facile contabescunt. Nil praestantius intellectu et ratione. Haec nullus fortunae tollet incursus, nulla calumnia distrahet. Cumque reliqua omnia tempore minuantur, scientiam et rationem senectus auget.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 156, 24-25.

<sup>488</sup> *At Socrates, cum Georgias percontaretur an Persarum regem felicem esse putaret, 'nescio', inquit, 'quantum virtutis habeat et disciplinae', perinde ac hisce, non autem fortunae bonis persistat beatitudo. Accipe hoc dictum et memoriae commendato, Ladislae rex, olim ditissime: quamvis regna tibi maxima debentur, non tamen felix dici poteris, nisi virtute praeditus et animi magis quam fortunae bonis abundaveris.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 156, 25.

<sup>489</sup> *Sed nulla res est, quae adversus novercantis fortunae impetus certius quam philosophia solamen praebet. Hinc iunior Dionysius, cum eiectus tyrannide et in exilium actus interrogaretur, quid sibi Plato ac philosophia*

Piccolominis wird deutlich, dass auch das Glück von Ladislaus als Mensch und nicht nur die Erfüllung seiner sozialen Rolle berücksichtigt wird. Es wäre aber verkehrt, dieses Verständnis von Glück mit der modernen Idee von Glück gleichzusetzen. Piccolominis Verständnis von Glück ist von antiken Vorstellungen bestimmt worden. In der Antike hatte die Idee von Glück einen starken rationalistischen Charakter und war auch eng mit ethischen Verdiensten verbunden. Während im Mittelalter das Glück im Jenseits angesiedelt wurde, wurde dieses antike Glücksverständnis durch die Humanisten wieder aufgenommen, auf das Diesseits bezogen und wirkte bis zur Aufklärung. Erst dann entstand die Vorstellung von Glück als ein von der Ethik getrenntes subjektives Gefühl.<sup>490</sup> So wird Glück in der Moderne mit der Erfüllung von individuellen menschlichen Wünschen und eigenem Streben verbunden.<sup>491</sup> Von dieser subjektivistischen Art von Glück kann bei Piccolomini nicht die Rede sein. Wie in den oben angeführten Äußerungen dargestellt, wurde Glück von Piccolomini nicht als die Erfüllung von subjektiven Streben und Wünschen verstanden, sondern bestand für ihn vornehmlich in der seelischen Ruhe. So muss auf der einen Seite die Tatsache betont werden, dass es in *De liberorum educatione* nicht nur um die Erfüllung der sozialen Rolle des Einzelnen geht, da sein Glück als Mensch auch berücksichtigt wird. Auf der anderen Seite muss aber darauf hingewiesen werden, dass diese Berücksichtigung des Glücks des Einzelnen nicht in den Kategorien des modernen Individualismus geschieht. Pointiert formuliert kann gesagt werden, dass das Glück des Einzelnen eine wichtige Rolle in *De liberorum educatione* spielt, aber nicht das individuelle subjektive Glück.

Es gibt noch ein anderes Element in Piccolominis Betonung der Hinwendung zur Philosophie die für unsere Analyse relevant ist, nämlich der Sachverhalt, dass sie auch eine gewisse Selbständigkeit des Königs zum Ziel hat. Dass die Philosophie so eindringlich empfohlen wird, ist ohnehin einmalig im Vergleich mit anderen Fürstenspiegeln des Mittelalters.<sup>492</sup> So wird in *De liberorum educatione* nicht ein Katalog von Regeln aufgestellt, die der König in jeder Situation erfüllen müsse, und auch nicht ein Gremium von Beratern empfohlen, dem der König folgen soll, sondern es wird für die Aneignung von Kenntnissen und geistigen Fähigkeiten plädiert, mit denen Ladislaus imstande sein sollte, selbst rational zu denken und zu handeln. So sagt Piccolomini, Ladislaus müsse sich eine literarische Formation aneignen, damit er sich

---

*profuissent, 'ut aequo', respondit, 'animo, facileque ferrem huiusmodi fortunae mutabilitatem'. Sive igitur adversae nobis sive secundae res fuerint, ad philosophiam, quod est virtutis studium, recurrere debemus, cuius potissime reges convenit amatores existere.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 158, 25.

<sup>490</sup> Vgl. Catherine NEWMARK, Art. Glück, in: Enzyklopädie der Neuzeit 4, 2006, Sp. 970f.

<sup>491</sup> Vgl. Christoph HORN, Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, 1998, S. 61ff; Jörg ZIRFAS, Art. Glück, in: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, 1997, S. 817; Robert SPAEMANN, Art. Glück II, in: HWPh 3, 1974, Sp. 699ff.

<sup>492</sup> Vgl. MÜLLER, Bildung und Erziehung, S. 181.

selbständig mit den Quellen der antiken Philosophie beschäftigen könne und weder von der Meinung der Freunde noch von Schmeichlern, die es in jedem Königshof gibt, abhängig sei.<sup>493</sup> Diese für den Humanismus typische Förderung der Selbständigkeit durch eine gründliche literarische Formation kommt an zwei weiteren Stellen nochmals zum Ausdruck: einmal im Bezug auf die Rhetorik, wenn Piccolomini Ladislaus empfiehlt, Cicero und Aristoteles direkt zu lesen und nicht die zeitgenössischen Kompilationen zu verwenden, mit dem Argument, es sei besser von der Quelle als vom Fluss zu trinken.<sup>494</sup> Das andere Mal am Ende der Schrift, wenn Piccolomini sagt, wenn Ladislaus sich intensiv mit den antiken Autoren auseinandersetze, sei es eventuell gar nicht nötig, die von ihm gedachten weiteren Schriften über die Erziehung in den folgenden Lebensaltern zu schreiben.<sup>495</sup>

### 3.3.3.3. – Nichtdirigistischer Charakter

Piccolominis Anweisungen zeichnen sich durch einen nicht dirigistischen Charakter aus. Er zeigt zum Beispiel keine Bewunderung für die spartanische Erziehung, wie es bei Vergerio der Fall war, und sein einziger Hinweis auf Sparta enthält eher eine kritische Konnotation: Er begründet die Empfehlung, Ladislaus solle sich auch mit Musik beschäftigen, mit dem Argument, dass sogar Lykurg sie geschätzt habe, obwohl er den Spartanern sehr strenge Regeln auferlegt habe.<sup>496</sup> Dieses Merkmal von Piccolominis Ausführungen kann auch in seiner Einstellung zum Weintrinken erkannt werden: Er befürwortet den Verzehr von Wein vermischt mit Wasser, und gegen die Ansicht derer, die Kindern und Jugendlichen das Weintrinken verbieten wollen, weil sie dazu neigen würden, zuviel zu trinken, sagt Piccolomini, ein Verbot nehme dem Menschen die Möglichkeit, Kontrolle über die Lust zu üben.<sup>497</sup> Auch in seiner langen Verteidigung der antiken Poesie stellt er sich gegen ihr Verbot und schlägt vor, bei der Lektüre der Poesie, das Gute und Nützliche zu behalten und das Schlechte zurückzuweisen: Wenn die Poeten Unanständiges berichten, sollte man ihnen kein Gehör schenken, aber wenn sie das Leben von hervorragenden Männern beschreiben, um den Leser zu ihrer Nachahmung

---

<sup>493</sup> *Sine litteris omnis aetas caecus est, nec alieno carere ducato potest illiteratus princeps. Cumque adulatoribus plenae sint regum aulae, quis verum principi dixerit? An non conducibile est regem litteras nosse, ut in philosophorum libris ipse sibi veritatem vindicet?* Piccolomini, *De liberorum*, S. 160, 27.

<sup>494</sup> *...et in fonte potius fuerit quam in rivo potandum.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 244, 89.

<sup>495</sup> *In ceteris libris sicut aetates ipsae requisiverint [...] loquendo nervosius erit, nisi post tot insignes, quos tibi legendos diximus, auctores, tacere modestius quam dicere quicquam amplius existimaverimus.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 258, 98.

<sup>496</sup> *Hanc [sc. musica] certe disciplinam Lycurgus quoque commendavit, quamvis leges Lacedemoniis durissimas dederit.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 248, 91.

<sup>497</sup> *Nec diffugiendas esse omnino vini potationes, quia nullus 'continens prorsus aut temperatus satis fideliter' videri potest, cuius vita non inter ipsa errorum pericula et in mediis voluptatum illecebris explorata sit. [...] Muniendus est ergo puer adversus vini malitiam, non fuga, sicut Egyptii faciunt, neque ingurgitatione, sicut Bohemo placuit, sed animi vigore et constanti praesentia, ut usus moderatione temperatus fiat et continens.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 150, 20.

zu bewegen, sollte man sich von ihnen bewegen lassen.<sup>498</sup> Er erwähnt weitere Argumente, um diese Einstellung gegenüber der Poesie zu begründen, und wiederholt den Rat, das Nützliche aus ihr zu nehmen und sie zu lesen, weil sie zur Tugend führe.<sup>499</sup> Später, wenn er eine Liste mit antiken Autoren empfiehlt, zeigt er sich dann von einer anderen Seite und stellt auch eine Liste von Poeten auf, die nicht gelesen werden sollten: Es handelt sich um Autoren, die zwar sprachlich elegant und deswegen nützlich sein könnten, die aber auch unanständig und verweichlicht seien, weswegen sie erst in einem robusteren Alter gelesen werden sollten.<sup>500</sup> Trotz dieser Einschränkung, die auch deswegen verständlich wird, da es sich bei Ladislaus noch um ein Kind handelt, ist seine Grundeinstellung von der Überzeugung geprägt, dass es, statt Verbote zu erteilen, besser sei, den Kindern die Möglichkeit zu geben, selbst das Schlechte zu vermeiden und das Gute zu bewahren.

Auch in Piccolominis Argumentation zur Befürwortung des Spielens kommt dieser nicht dirigistische Charakter zum Ausdruck: Er mahnt zwar dazu, dass nur Spiele, die nicht unanständig seien, erlaubt werden sollten, begründet aber die Notwendigkeit des Spielens für Kinder mit dem Argument, dass das Spielen Erholung und Fröhlichkeit bewirke.<sup>501</sup> Das Spielen wird also nicht nur wegen seines Nutzens oder wegen der Förderung der Leistung befürwortet, wie es bei anderen von uns untersuchten Autoren der Fall ist, sondern aufgrund der Tatsache, dass es Fröhlichkeit bewirkt.<sup>502</sup> Man kann zwar nicht nur anhand dieser Äußerung behaupten, Piccolomini vertrete ein Verständnis des Spiels als zweckfreie Aktivität, wie es in einem modernen anthropologischen Verständnis des Spiels der Fall ist. Es ist aber wichtig auf diese Äußerung aufmerksam zu machen, weil sie zumindest die Annahme relativiert, vor der Moderne sei das Spielen in sich immer nur negativ, als Zeitverschwendung angesehen worden.<sup>503</sup>

---

<sup>498</sup> *Nam, cum pleraque in his amatoria vitiosaque sint, non omnibus, quae ab ipsis dicuntur, adhibenda est mens, sicut nec theologi nec philosophi omnes audiendi sunt. Sed cum excellentium virorum dicta aut facta commemorant, tunc tota mente moveri atque inflammari lector debet maximeque conari ut talis ipse sit, quales illi fuerunt.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 216, 66.

<sup>499</sup> *Habes iam formam legendi poetas et auctores alios. Cum enim id ex his exceperis quod veritati consentaneum sit, cetera omnia transgederis et velut in rosis legendis sentes vitabis. Ita quantum utiliter scriptum est accipiens, reliqua, quae nocere possunt declinabis.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 218, 67.

<sup>500</sup> *Sunt autem in eo quaedam, quae tibi nec legere voluerim puero nec interpretari.* Piccolomini, *De liberorum*, S.220,70.

<sup>501</sup> *Ceterum nec puero ludos interdixerim, qui non sunt obsceni. Ludere te cum aequalibus pila, quemadmodum tibi Iohannes Hinderbach, vir doctus, praecepta conscripsit, et probo et laudo. Est trochus; sunt alii pueriles ludi, qui nihil turpitudinis habent, quos tibi nonnunquam permittere praeceptores debent, ut sic laboris remissio fiat et alacritas excitetur.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 142, 14.

<sup>502</sup> Gemeint sind hier Vergerio, Maffeo Vegio, Battista Guarino und Jacob Wimpfeling.

<sup>503</sup> Zum modernen Verständnis von Spiel siehe oben S. 78f.



### 3.3.3.4 - Ruhmgedanke und Hervorhebung der Eigeninitiative

Der Ruhmgedanke und die mit ihm verbundene Konkurrenzmentalität spielen auch eine Rolle in Piccolominis pädagogischen Gedanken. Die Suche nach Ruhm wird zwar zweimal relativiert,<sup>504</sup> aber meistens wird sie gefördert.<sup>505</sup> Auch die Eigeninitiative als entscheidendes Element im Leben wird von Piccolomini hervorgehoben. Gleich zu Beginn von *De liberorum educatione* verweist er auf die oft in der Antike verwendete Idee der *vera nobilitas*, nach welcher die Nobilität des Menschen nicht in der Geburt in einem adligen Stand, sondern in den eigenen Tugenden liege. Diese Maxime war im Mittelalter zwar nicht unbekannt, wurde aber erst von den Humanisten tatsächlich wieder betont.<sup>506</sup> So erinnert Piccolomini Ladislaus, dass, sowie man auch Tiere von guter Rasse nur für gut hält, wenn sie tatsächlich stark sind, so sollte man einen Menschen erst mit Recht als adlig bezeichnen, wenn sich das durch dessen eigene Tugend rechtfertigen lässt. Er zitiert dazu Juvenals Spruch, der besagt, sich auf den Ruhm anderer zu stützen, sei elend und ähnele einem Dach, das zusammenstürzt, wenn die Säulen abgerissen würden.<sup>507</sup> Der Wert der Eigeninitiative kommt auch dann zum Ausdruck wenn Piccolomini die Voraussetzungen einer guten Formation nennt: Dazu gehören die geistige Anlage, die aber von Gott gegeben wird, und eine gute Unterweisung. Dann fügt er hinzu, dass Vollständigkeit aber nur erreicht werden könne, wenn zu diesen zweien ein dritter Faktor

---

<sup>504</sup> Einmal, wenn er argumentiert, dass Ruhm (*gloria*), Reichtum, körperliche Schönheit und Gesundheit vergänglich seien, weswegen es in erster Linie darauf ankomme, seine geistige Fähigkeit zu optimieren und sich der Philosophie zu widmen. Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 156, 24-25. Ein anderes Mal wenn er auf die Vergänglichkeit von Ruhm (*honos*) hinweist, und dazu mahnt, sich auf das jenseitige Leben hin auszurichten: *non itaque dignitatem, non amplitudinem maiorum, non corporis vires, non formam, non magnitudinem, non a cunctis hominibus habitos honores, non ipsum imperium, non quicquid dici potest in hac vita excellens. Sed ultra procedure spes nostrae debebunt et ad alterius vitae praeparationem cuncta moliri.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 164, 29.

<sup>505</sup> So behauptet Piccolomini, wenn Ladislaus die Anweisungen der Lehrer einhalte, werde er den Ruhm (*fama*) eines hervorragenden Mannes und glänzenden Königs erreichen: *quorum si precepta tenueris et optimi viri possis et clarissimi regis assequi famam.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 136, 9; Das übermäßige Trinken von Wein wird von ihm mit dem Argument verurteilt, bei Trunkenheit sei kein Eifer nach Ruhm (*gloria*) und Ehrbarkeit vorhanden: *Non ibi memoria est, non vivax ingenium, non bonarum cupido artium, non gloriae, non honestatis studium.* S. 150, 19; Piccolomini fordert Ladislaus dazu auf, sich zu bemühen, um seinen Gleichaltrigen in der Schönheit und Erhabenheit des Redens zu übertreffen. Er solle nicht nur beim Reden, sondern auch in allen lobenswerten Aktivitäten als Sieger hervorgehen. Obwohl er zugibt, dass dahinter einer Art Ehrgeiz steckt, sagt er, es handle sich um einen guten Ehrgeiz, da er zur Tugend führe. Er beendet diese Empfehlung mit dem Gedanken, es sei eine gute Eigenschaft sich durch Lob anspornen zu lassen, bei einer Niederlage zu leiden und sich von Ruhm (*gloria*) ergötzen zu lassen: *Licet enim ipsa vitium sit ambitio, frequenter tamen causa virtutum fuit. Et ille nimirum commendandus est puer quem laus excitat, qui victus flet, quem gloria iuvat.* S. 176, 37; Er motiviert Ladislaus dazu, selber gut schreiben zu können, mit dem Argument, die Mühe sei klein, der Ruhm aber groß: *aspice, quae circa orthographiam monemus. 'In tenui labor est', ut Vergilius ait, 'at tenuis non gloria'.* S. 226, 75.

<sup>506</sup> Vgl. Quentin SKINNER, Political Philosophy, in: The Cambridge History of Renaissance Philosophy, hg. von Charles B. SCHMITT, 1988, S. 421f.

<sup>507</sup> *Sane ut animalia muta quamvis laudatis orta parentibus nemo generosa putat nisi fortia, sic homines appellari nobiles iure nequeunt, nisi virtute propria commendati. Miserum est, ut Iuvenalis ait, aliorum incumbere famae, ne collapsa ruant subductis tecta columnis.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 128, 3.

hinzukomme, nämlich, die eigene Übung.<sup>508</sup> Dazu behauptet er, auch wenn es unter den Menschen so ist, dass einige talentierter seien als andere, gebe es keinen, der es durch eigene Bemühung nicht weiter bringen könne.<sup>509</sup>

### 3.3.3.5 - Die religiöse Erziehung

Piccolominis Äußerungen zur religiösen Erziehung, die bei ihm viel mehr Gewicht als bei Vergerio und Bruni bekommt, zeigen eine Mischung aus humanistischen und christlichen Vorstellungen und einen starken institutionellen Charakter. Er untermauert auf der einen Seite die Notwendigkeit der Religion mit Aussagen von Sokrates und Cicero, bei denen besonders ihre Bedeutung für das diesseitige Leben hervorgehoben wird.<sup>510</sup> Auf der anderen Seite weist Piccolomini auf die Bedeutung der Religion für das Leben im Jenseits hin, welchem für ihn der Vorrang gegeben werden müsse, da das ganze Glück, das man in diesem Leben haben könne, nicht mit dem ewigen Leben zu vergleichen sei.<sup>511</sup> Der kirchlich-institutionelle Charakter seiner Religiosität wird ersichtlich, wenn es um praktische Anweisungen zur Frömmigkeit geht: Er beginnt das Thema der religiösen Erziehung mit der Aussage, er glaube, dass Ladislaus im Glauben unterwiesen sei und Kenntnis dessen habe, was einem Christen gezieme: das Ave-Maria, das Vaterunsergebet, das Glaubensbekenntnis, das Johannesevangelium, die Lehre von den Todsünden, die Gaben des Heiligen Geistes, die zehn Gebote, die Werke der Barmherzigkeit und den Wert des Lebens im Jenseits.<sup>512</sup> Somit weist er auf ein Frömmigkeitsideal hin, das auf dem Wissen einiger grundlegender Kenntnisse und Gebete basiert, die von der Kirche bestimmt wurden. Später folgen Aussagen, die auf einen ersten Blick den Eindruck erwecken, Piccolomini plädiere für eine auf das persönliche Verhältnis des Einzelnen zu Gott gestützte Frömmigkeit: So sagt er, Ladislaus sollte wissen, dass Gott sein Vater und sein Herr sei, dass er alles Gott schulde und sich deswegen ganz Gott hingeben

---

<sup>508</sup> *In utraque parum momenti fuerit, si subtraxeris exercitium, sed hisce tribus absolutio comparatur. Accede igitur faventi numine et acceptis disciplinae regulis exercitationem virtutis amplectere.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 134, 6.

<sup>509</sup> *Et quamvis alius alium praestet ingenio, nemo tamen reperitur qui nihil sit studio consecutus.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 132, 6.

<sup>510</sup> Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 162, 29.

<sup>511</sup> *Nos, quidem, si recte sapimus, hanc humanam vitam nihil omnino esse arbitrabimur, nec bonum quicquam existimandum esse censebimus quod ad vitam alteram non suppeditet utilitatem: non itaque dignitatem, non amplitudinem maiorum, non corporis vires, non formam, non magnitudinem, non a cunctis hominibus habitos honores, non ipsum imperium, non quicquid dici potest in hac vita excellens. Sed ultra procedere spes nostrae debet et ad alterius vitae praeparationem cuncta moliri. [...] si quis omnem post creatos homines felicitatem mente concipiat simulque in unum congerat universam, parvam quidem partem illorum bonorum adaequare comperiet.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 164, 29.

<sup>512</sup> Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 162, 29.

müsse.<sup>513</sup> Wenn Piccolomini aber erklärt, was es in der Praxis heißt, Gott gegenüber diese Demut und Dankbarkeit zu zeigen, wird klar, dass es ihm dabei nicht darauf ankommt, Ladislaus auf eine persönliche Frömmigkeit einzuschwören, sondern die Autorität der Kirche zu bestärken: Da Gott Ladislaus an einer so hohen Stelle geboren werden ließ, sollte er sich um so demütiger zeigen, sich der Religion unterwerfen und an Gottesdiensten teilnehmen.<sup>514</sup> Daraufhin mahnt er Ladislaus sich vor dem Gedanken zu hüten, zu denken, die Religion sei ihm als König untergeordnet - nicht Herr, sondern Sohn der Kirche sei er und im Bezug auf religiöse Dinge den Priestern untergeordnet!<sup>515</sup> Es folgen Mahnungen dazu, Ladislaus solle sich als König nicht in kirchliche Angelegenheiten einmischen und sie den Priestern überlassen. Dazu betont er, dass die Priester nicht von ihm, sondern nur von Gott beurteilt werden könnten, und dass er, auch als König, nicht das Recht habe, irgendetwas an den Priestern zu beanstanden.<sup>516</sup> Piccolomini plädiert also für eine Religiosität, in welcher das Verhältnis des Einzelnen mit Gott vornehmlich durch die Kirche, ihre Vorschriften und Rituale vermittelt wird. Es gibt keinen Hinweis auf die Innerlichkeit in religiöser Hinsicht, wie es in einer subjektivistischen Frömmigkeit der Fall ist. Eine Erklärung für diesen institutionellen Charakter seiner Anweisungen zur religiösen Erziehung bietet natürlich die persönliche Situation Piccolominis, der zu dieser Zeit schon selber Bischof war und, wie wir oben dargestellt haben, es in den religiösen Konflikten des 15. Jahrhunderts um die Frage des Konziliarismus als seine Aufgabe ansah, die Autorität der Kirche und des Papstes zu stärken. Dennoch, obwohl der religiösen Erziehung ein großes Gewicht in *De liberorum educatione* zuerkannt wird, kann nicht gesagt werden, dass für Piccolomini die Innerlichkeit und Subjektivität eine große Rolle in der Frömmigkeit gespielt haben.<sup>517</sup>

### 3.3.3.6 – Ablehnung der körperlichen Strafe

Piccolomini wendet sich gegen die Verwendung der körperlichen Strafe in der Erziehung und bestreitet dafür sogar die Ansichten zweier antiker Autoren, Chrysippus und Juvenal, die die körperliche Züchtigung für notwendig hielten. Er schließt sich der Meinung von Quintilian und des Pseudo-Plutarchs an, die empfahlen, Kinder nicht mit Schlägen, sondern mit Ermahnungen,

---

<sup>513</sup> *At cum Deum prae ceteris omnes colendum litterae clamitent, huic te primum dabis commendabisque; hic tuus est auctor, tuus pater, tuus dominus; huic omnia debes.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 164, 30.

<sup>514</sup> *Quanto maior es natus, tanto te debes humilius gerere, subiicere collum religioni, interesse divinis officiis.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 166, 30.

<sup>515</sup> *Cave, ne tibi religionem putes esse subiectam, quamvis maximi principis nomine gaudes. Non dominus, sed filius ecclesiae sacerdotis imperio in his, quae sunt Dei, subiectus es.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 166, 31.

<sup>516</sup> *Eos [sc. sacerdotes] autem a solo Domino iudicandos, quia sui sunt et non alterius. [...] Nec dices ineptus sacerdos est, indignus, immundus; nihil ad te; iudicem habet.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 166f, 31.

<sup>517</sup> Die Verbindung von Humanismus und einer subjektivistischen Religiosität wurde schon von Burckhardt geknüpft (siehe oben S. 28.). In der Gegenwart wurde diese Verbindung besonders durch den amerikanischen Historiker Charles Trinkaus vertreten (siehe oben S. 66f.).

Erklärungen und Lob zu erziehen.<sup>518</sup> Als Begründung für seine Ablehnung der körperlichen Strafe nennt Piccolomini zwei Motive: Zum einen wird die körperliche Züchtigung abgelehnt, da sie eher den Hass gegen den Lehrer verursachen und deswegen den Lernprozess beeinträchtigen würde. Zum anderen, weil Schläge eher Knechten und nicht einem freien Menschen geziemen würden.<sup>519</sup> So, obwohl seine Empfehlung sehr modern anmutet, ist klar, dass Piccolominis Ablehnung der körperlichen Strafe nicht mit der modernen Einstellung zu diesem Thema gleichgesetzt werden kann. In seiner Argumentation wird nicht etwa das Prinzip der Würde des Menschen oder ein Ideal der Gewaltlosigkeit zur Begründung angeführt, sondern eher die Ineffektivität (Hass gegen die Lehrer) und die Berücksichtigung des sozialen Standes.

### 3.3.3.7 - Verteidigung der Poesie

Am Ende unserer Analyse über die Rolle des Einzelnen in *De liberorum educatione* müssen wir noch einen Exkurs in Bezug auf die Funktion der Poesie in Piccolominis Ausführungen machen und auf eine Behauptung Gregor Müllers reagieren. Müller sagte, Piccolomini verteidige die Poesie unter anderem, weil sie ein Mittel des Ausdrucks der Individualität sei.<sup>520</sup> Die Hauptargumente Piccolominis in seiner Verteidigung der Poesie sind jedoch ebenso wie bei Bruni, dass die Poesie zur Tugend führe, dass ihre Lektüre ein literarisches Vergnügen sei und zur sprachlichen Verbesserung beitrage.<sup>521</sup> Nirgends gibt es einen Hinweis auf Poesie als Mittel zum Ausdruck der Innerlichkeit, geschweige denn der Individualität. Dazu muss erinnert werden, dass Piccolomini am meisten von den Elegikern (Tibull, Propertius) und Catull abrät, mit dem Argument, sie seien zu weichlich (*moles*) und würden ständig über Liebesgeschichten (*amatorias*) schreiben.<sup>522</sup> Es handelt sich also gerade um die antiken Dichter, die ihre inneren Befindlichkeiten und Liebesgefühle zum Thema ihrer Poesie gemacht haben.<sup>523</sup> Ob der

<sup>518</sup> Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 136, 10.

<sup>519</sup> *verbera servos decent, non liberos. Nobilibus pueris et maxime regibus maiorum laudes ac vituperia quam verbera commodatam magis afferunt.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 138, 10.

<sup>520</sup> Über Piccolominis Ansichten zur Poesie sagt Müller „Die Poesie aber ist die vorzüglichste Disziplin bei der Bildung des Menschen, da sie einerseits die Materialien der Sittlichkeit zugänglich macht, andererseits dem Menschen die Möglichkeit gibt, seine Ursprünglichkeit und Individualität zum Ausdruck zu bringen.“ Vgl. MÜLLER, *Bildung und Erziehung*, S. 177.

<sup>521</sup> Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 216, 66f.

<sup>522</sup> *Elegiam qui scribunt omnes puero negari debent. Nimum sunt enim molles, ut Tibullus, Propertius, Catullus et quae translata est apud nos Sappho. Raro namque non amatoria scribunt desertosque conqueruntur amantes. Amoveantur igitur aut ad firmiter aetatis robur reserventur.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 222, 70.

<sup>523</sup> Auch wenn die bei den Elegikern üblichen Liebesgeschichten nicht mehr als Ausdruck der Subjektivität des Dichters im modernen Sinne angesehen werden können, gilt die Elegie immer noch als Art der demonstrativen Abgrenzung zur gesellschaftlichen Norm, besonders zum militärischen Charakter der römischen Gesellschaft während der augusteischen Zeit. Vgl. dazu Michael von ALBRECHT, *Geschichte der römischen Literatur. Von Andronicus bis Boethius, mit Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Neuzeit*, Bd. 1, 1994, S. 595f; Niklas HOLZBERG, *Die römische Liebeselegie. Eine Einführung*, 2001, S. 2f; Hans Jürgen TSCHIEDEL, *Erwachendes, aufbegehrendes und verstörtes Ich: Manifestationen des Subjektiven in der römischen Literatur*, in: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Bd. 1, hg. von Reto Luzius FETZ, 1998, S. 261f, 265ff.

Ausdruck der Subjektivität oder Individualität eine Rolle in der humanistischen Aufwertung der Poesie generell gespielt hat, kann von uns nicht diskutiert werden.<sup>524</sup> Die Behauptung ist aber zulässig, dass diese Elemente in den wichtigsten pädagogischen Schriften des Humanismus keine Rolle spielten.

### 3.3.4. – Zusammenfassung und Schluss

*De liberorum educatione* ist vor allem ein Fürstenspiegel, und im Fokus der Argumentation Piccolominis steht die Vorbereitung des Einzelnen, nämlich Ladislaus, auf das Königsamt. Der Einzelne wird also vornehmlich als Träger einer gesellschaftlichen Rolle angesehen, was aber nicht bedeutet, dass sein Glück als Mensch nicht berücksichtigt wird, oder dass Piccolomini einen dirigistischen Umgang mit Ladislaus fordere. Dass Ladislaus von Piccolomini in erster Linie als Träger einer sozialen Rolle gesehen wird, wird dadurch deutlich, dass Piccolomini die Schrift mit dem Hinweis auf die großen Erwartungen und komplizierten Aufgaben, die Ladislaus erwarten, beginnt. Piccolominis Ziel ist es, Ladislaus dazu zu bringen, sich an einem Ideal des weisen und tugendhaften Herrschers zu orientieren. Als Mittel dazu empfiehlt er ihm die Orientierung an Vorbildern, nämlich Herrschern aus der eigenen Familie und aus der klassischen Antike, die nicht nur zur Inspiration, sondern auch zur Nachahmung dienen sollten, und die Hinwendung zur Moralphilosophie, was nur durch eine gute Formation möglich sei. Die Moralphilosophie wird deswegen hervorgehoben, weil der Herrscher durch sie lernen würde, mit Gerechtigkeit zu regieren und die Menschen so zu behandeln, dass er ihr Wohlgefallen erobern könne. Zu diesem Ideal des weisen Herrschers gehört nach Piccolomini auch die Fähigkeit der Selbstbeherrschung bei Gesprächen, in der Körperbewegung und Körperhaltung. In dieser Hinsicht erwartet Piccolomini vom Herrscher eine ständige Aura von Annehmlichkeit, Freundlichkeit und Leutseligkeit, die auch zum Ziel hat, das Wohlgefallen der Menschen zu erwerben. Solche Anweisungen, die natürlich nicht erfüllt werden können ohne die Unterdrückung von Natürlichkeit und innerlichen Befindlichkeiten, sind zwar aus der Sicht eines modernen Menschenverständnisses nachvollziehbar, wenn es um das öffentliche Auftreten geht. Befremdlich wirkt aber diese Aufforderung zur ständigen Selbstbeherrschung aus einer modernen Sicht, weil es in *De liberorum educatione* nicht die Vorstellung gab, sie gelte nur für die Öffentlichkeit, während Ladislaus sich im privaten Bereich seiner Natürlichkeit

---

<sup>524</sup> Gerlinde Huber-Rebenich hat in einem Aufsatz untersucht, welche neuen Funktionen die Dichtung bei den Humanisten in Vergleich zum Mittelalter erfüllt hat. Sie erwähnt dazu, dass die Dichtung als Mittel der Gruppenbildung, als Mittel des Ausdrucks von Nationalgefühl und patriotischer Gesinnung, als Mittel der Öffentlichkeitsarbeit und Meinungsbildung durch die Herrscher und als Mittel der sprachlichen, moralischen und religiösen Erziehung galt. Nirgends wird von ihr auf den Ausdruck von Subjektivität und Individualität hingewiesen. Vgl. Gerlinde HUBER-REBENICH, Neue Funktionen der Dichtung im Humanismus, S. 49ff.

hingeben könnte. Die moderne Vorstellung, dass es im Leben des Menschen eine private Sphäre gibt, kommt in *De liberorum educatione* nicht zum Ausdruck.

Piccolomini schreibt der religiösen Erziehung große Bedeutung zu. Seine religiösen Vorstellungen enthalten eine Mischung aus antikem und christlichem Gedankengut und zeichnen sich durch eine institutionelle Frömmigkeit aus, die vornehmlich in der Bewahrung der von der Institution Kirche festgelegten Praktiken und Dogmen besteht und nicht in einem in der Innerlichkeit des Einzelnen begründeten persönlichen Verhältnis zu Gott. Der Akzent wird hier auf die Stärkung der Autorität der Kirche als religiöse Institution gelegt.

Piccolomini lehnt zwar die körperliche Strafe als Erziehungsmittel ab, in seiner Argumentation dafür verweist er aber auf den sozialen Stand und darauf, dass sie kontraproduktiv sei; diese Einstellung kann also nicht mit der modernen Ablehnung der körperlichen Strafe gleichgesetzt werden, da hier die Würde eines jeden Menschen keine Rolle spielt.

Obwohl Ladislaus von Piccolomini in erster Linie als Träger einer sozialen Rolle angesehen wird, wird in *De liberorum educatione* sein Glück als Mensch, unabhängig von seiner sozialen Rolle, berücksichtigt. Piccolomini weist darauf hin, dass eine gute Formation und die Hinwendung zur Moralphilosophie zu Ladislaus Glück beitragen würden, da sie ihn dazu befähigen würden, angesichts der Schicksalsschläge des Lebens die innere Ruhe zu bewahren. Es handelt sich aber um eine Vorstellung von Glück, die nicht der modernen Vorstellung von Glück, welche in der Erfüllung von individuellem Wunsch und Streben besteht, entspricht.

Piccolominis Anweisungen sind auch gekennzeichnet von einem nicht dirigistischen Charakter, was zum Beispiel daran erkannt werden kann, dass er sich gegen das Verbot des Weintrinkens für Jugendliche einsetzt, mit dem Argument, ein Verbot nehme dem Menschen die Möglichkeit Kontrolle auszuüben ab, oder daran, dass er sich gegen das Verbot der Lektüre antiker Poeten stellt, und statt dessen vorschlägt, die Fähigkeit zu üben, das Gute und Nützliche zu bewahren und das Schlechte zu ignorieren. Dieser nicht dirigistische Charakter kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass das Spielen nicht nur wegen seines Nutzens für andere Belange, wie etwa für die körperliche Geschicklichkeit, befürwortet wird, sondern auch weil es einfach Fröhlichkeit bewirkt. Auch in der Betonung der Hinwendung zur Moralphilosophie, die wiederum eine gute literarische Formation voraussetzt, ist die Förderung der Selbstständigkeit des Königs impliziert. Das Leistungsethos spielt auch eine große Rolle in Piccolominis Anweisungen, was in seiner Hervorhebung der eigenen Initiative und des eigenen Verdienstes, wie auch in der positiven Beurteilung der Suche nach Ruhm ersichtlich wird.

Das Glück des Einzelnen wird also berücksichtigt, eine gewisse Freiheit wird ihm gewährleistet, seine Selbstständigkeit und eigene Leistung werden gefördert, der deutliche

Akzent wird aber auf seine soziale Rolle gesetzt. Darüber hinaus, muss erinnert werden, dass es in der Schrift keinen Hinweis darauf gibt, dass Ladislaus ein Mensch mit Eigentümlichkeiten sei, die berücksichtigt werden müssten oder auf die Innerlichkeit im Sinne von Selbsterkenntnis. Die Identität von Ladislaus wird auch für Piccolomini von der Tatsache bestimmt, dass er ein König werden wird, und seine Innerlichkeit scheint in dieser Hinsicht keine Rolle zu spielen. Von Individualismus kann in *De liberorum educatione* nicht die Rede sein. Es kann aber auch nicht gesagt werden, dass der Einzelnen nur vom Standpunkt des Kollektiven angesehen wird. Für *De liberorum educatione* gilt, was eine wichtige Erkenntnis für unsere Analyse ist, dass auch an den Einzelnen gedacht wird, dass das aber in anderen Kategorien, als wir sie in der modernen individualistischen Weltanschauung kennen, geschieht.

### **3.4 - Battista Guarino – *De ordine docendi et studendi***

#### **3.4.1 - Battista Guarino**

Battista Guarino, geboren wahrscheinlich 1434 in Ferrara, war der Sohn des berühmten humanistischen Lehrers Guarino da Verona. Weil Battista selbst die Tatsache hervorhebt, dass alles, was er schreibt aus der Praxis seines Vaters als Lehrer hergeleitet sei, ist es wichtig, einiges aus dem Leben seines Vaters darzustellen. Guarino da Verona, 1374 in Verona geboren, studierte in Verona, Venedig und Padua, bevor er in den 1390ern seine erste Schule in Verona eröffnete. 1403 ging er nach Konstantinopel, wo er Griechisch bei Manuel Chrysoloras (1353-1415) lernte. Er kehrte 1408 nach Italien zurück und nachdem er in Florenz, Venedig und in Verona als Lehrer tätig gewesen war, zog er 1429, auf Einladung der dort herrschenden Familie d'Este, nach Ferrara, wo er die Erziehung von Leonello d'Este (1407-1450), dem designierten Nachfolger des Grafen Niccolò III, übernahm und außerdem eine private Schule führte. Als die Universität von Ferrara 1442 wieder eröffnet wurde, übernahm Guarino da Verona dort auch den Lehrstuhl für Rhetorik. Seine Schule in Ferrara zählte zu den berühmtesten in Europa und zog sogar Schüler aus Skandinavien und England an.<sup>525</sup> Battista Guarino wurde in der von seinem Vater entwickelten Methode dieser Schule erzogen, und 1455, im Alter von nur einundzwanzig Jahren, übernahm er den Lehrstuhl für Rhetorik und Poesie an der Universität von Bologna. Nach dem Tod seines Vaters 1460 übernahm Battista dessen Stelle an der

---

<sup>525</sup> Zu einer ausführlichen Biographie von Guarino da Verona vgl. Gino PISTILLI, Art. Guarino Guarini, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 60, 2003, S. 357-369. Zu einer kurzen Biographie vgl. William MCCUAIG, Art. Guarino Guarini, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 3, 1999, S. 97-99. Vgl. auch GRENDLER, *Schooling in the Renaissance Italy*, S. 127ff.

Universität Ferrara, wo er sich in Textverbesserung spezialisierte und sich intensiv mit den Handschriften des römischen Poeten Catulls beschäftigte. Battista Guarino starb 1503 in Ferrara.<sup>526</sup>

### 3.4.2 - *De ordine docendi et studendi*

*De ordine docendi et studendi* (ab jetzt nur *De ordine*) wurde im Februar 1459 beendet und ist Maffeo Gambarà, einem aus Brescia stammenden Schüler von Battista Guarino gewidmet.<sup>527</sup> Wie schon oben erwähnt wurde setzte sich Battista Guarino zum Ziel, die Methode seines Vaters Guarino da Verona niederzuschreiben.<sup>528</sup> Da dieser die Schrift überprüfen konnte, ist anzunehmen, dass der Inhalt tatsächlich seine Methode wiedergibt.<sup>529</sup> Battista Guarino befasst sich fast ausschließlich mit der Grammatik, die er in zwei Abschnitte teilt: Im ersten Abschnitt wird die Methode des Lernens behandelt, und im zweiten, dem geschichtlichen Abschnitt, die Autoren, die gelesen werden sollten (vor allem Oratoren und Poeten), wobei er großen Wert auf die griechischen Autoren legt.<sup>530</sup>

### 3.4.3 - Der Einzelne in *De ordine*

Bezüglich unserer Fragestellung erwähnen wir zuerst einige Vorstellungen in *De ordine*, die wir schon in den anderen von uns untersuchten Schriften hervorgehoben haben. So kann man feststellen, dass auch bei Guarino die Orientierung an Vorbildern mit Begriffen wie *imitatio* und *imitare* ausgedrückt wird.<sup>531</sup> Auch die Idee, die eigene Leistung und Initiative sei das Entscheidende in der Formation, spielt in Guarinos Ausführungen eine bedeutende Rolle. Schon in der Begrüßung verwendet er das Motiv der *vera nobilitas* und sagt, er sei überzeugt, dass Maffeo schon aus sich heraus wisse, dass die *vera nobilitas* weder in dem von ihm ererbten

---

<sup>526</sup> Zu einer ausführlichen Biographie von Battista Guarino vgl. Gino PISTILLI, Art. Battista Guarini, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 60, 2003, S. 339-345. Vgl. auch KALLENDORF, *Humanist Educational Treatises*, S. XIIIf.

<sup>527</sup> Vgl. PISTILLI, Battista Guarini, S. 340. Wir benutzen als Grundlage für unsere Analyse die mit einer englischen Übersetzung versehene Ausgabe von *De ordine* von Craig Kallendorf: *Baptista Guarinus Ad Maffeam Gambaram Brixianum Adulescentem Generosum Discipulum Suum, De Ordine Docendi Et Studendi*, hg. von Craig KALLENDORF, *Humanist Educational Treatises*, 2002, S. 260-309. Kallendorfs Ausgabe basiert auf der Edition von *De ordine* von Eugenio GARIN, *Il pensiero pedagogico dello Umanesimo*, (Florence: Giuntine and Sansoni, 1958), S. 434-470. Vgl. KALLENDORF, *Humanist Educational Treatises*, S. 312.

<sup>528</sup> *ea etenim collegi quae non meo tantum iudicio [...], sed doctissimorum etiam virorum, et in primis optimi parentis mei, quem longo iam tempore in hoc docendi munere exercitatum fuisse non te fugit. [...] Itaque ea legens non me, sed ipsum parentem loqui existimabis, nihilque scriptum esse tibi persuadebis quod non longo usu probatum sit.* Battista Guarino, *De ordine*, S. 260,2.

<sup>529</sup> Vgl. PISTILLI, Battista Guarini, S. 341; MCCUAIG, Guarino Guarini, S. 98.

<sup>530</sup> Zu einer ausführlichen Zusammenfassung von *De ordine* vgl. PISTILLI, Battista Guarini, S. 340.

<sup>531</sup> Das geschieht meistens in Bezug auf die Nachahmung von literarischen Mustern: Vgl. Guarino, *De ordine*, S. 282, 19; 286, 24; 292, 28. Zweimal werden sie aber im Sinne der Nachahmung des Verhalten eines anderen Menschen verwendet: S. 264,4; 298, 34.



Reichtum noch im Ruhm der familiären Tradition, sondern in der eigenen Tugend bestehe.<sup>532</sup> Nach diesen anfänglichen Bemerkungen, hebt Guarino noch einmal die zentrale Bedeutung der eigenen Initiative hervor, wenn er sagt, der Wille zum Lernen könne von keinem Lehrer in den Schüler eingeprägt, sondern müsse von dem Schüler selbst angeeignet werden.<sup>533</sup>

Auch die Verwendung des Ruhmgedankens, der Angst vor Schande und der Konkurrenzmentalität als pädagogisches Mittel kann bei Guarino festgestellt werden:

- So erinnert Guarino die Lehrer, dass ältere Schüler sich vom Wunsch nach Ehre motivieren lassen, weswegen man sie darauf hinweisen sollte, wie entehrend es sei, unwissender und geistig träger als andere zu sein.<sup>534</sup>

- Er äußert die Meinung, dass eine adlige Gesinnung sich durch einen vornehmen Neid kennzeichne, welcher den Menschen dazu bewege, besser als andere sein zu wollen, weshalb man die Konkurrenz unter den Schülern als Mittel zur Leistungssteigerung benutzen sollte.<sup>535</sup>

- Guarino empfiehlt den Schülern, in den eigenen Büchern Bemerkungen zu notieren, mit dem Hintergedanken, diese eines Tages zu veröffentlichen, weil das Lob, das sie dadurch bekommen könnten, sie dazu bringen würde, mit mehr Aufmerksamkeit zu lernen.<sup>536</sup>

Aus dem bis jetzt Dargestellten wird also klar, dass auch in *De ordine* das Leistungsethos eine wichtige Rolle spielt. Guarino lehnt auch die körperliche Strafe als Erziehungsmittel ab, und seine Argumente in dieser Hinsicht ähneln denen von Piccolomini in *De liberorum educatione*. So sagt Guarino, die körperliche Strafe solle vermieden werden, weil sie einen servilen Charakter habe und oft dazu führen würde, dass sogar Jugendliche mit edelmütiger Gesinnung die literarischen Studien hassen würden. Effektiver wäre es, durch Schmeichelworte oder durch die Androhung von Gewalt zum Lernen anzuspornen. Der Gebrauch von Gewaltandrohungen sei notwendig, weil Jugendliche ohne die Angst vor Bestrafung nachlässig werden könnten.<sup>537</sup>

Auch hier wird klar, dass die Argumentation gegen die körperliche Strafe nicht der modernen Begründung dazu entspricht, da nicht etwa die Würde des Einzelnen oder ein Ideal von

<sup>532</sup> *Etsi, Maffee carissime, ea sit morum et ingenii tui elegantia ut sponte tua non in divitiis aut maiorum imaginibus, quae tibi larga manu fortuna praebuit, sed in virtute veram nobilitatem repositam esse antea iudicares.* Guarino, *De ordine*, S. 260, 1.

<sup>533</sup> *primum ut quam eis praeceptor extrinsecus tradere non potest discendi cupiditatem, ipsi per se sponte illam arripiant.* Guarino, *De ordine*, S. 262, 3.

<sup>534</sup> *si vero paulo adulti fuerint, ut honoris cupiditate excitari possint, tunc admonendi erunt quanto dedecori id futurum sit, si operam luserint, si reliquis ignaviores tardioresque apparuerint.* Guarino, *De ordine*, S. 266, 5.

<sup>535</sup> *Et ut magis eos nescire quam discere pudeat, placet etiam ut pueris ipsis aliquis ad disciplinam socius adiungatur, cuius aemulatione quibusdam quasi igniculis accendantur; est enim nobilibus animis quaedam insita generosa invidia, ut in eodem studii genere versantibus postponi et quasi hebetiores relinquere erubescant: ex quo sequitur ut certatim aemulantes alter alterum reddant alacriorem.* Guarino, *De ordine*, S. 266, 6.

<sup>536</sup> *Explanationes quoque in libros scribere vehementer conducet, sed tamen magis si sperabunt eas in lucem aliquando prodituras. Attentiores enim ad ea sumus, ex quibus laudem venari studemus.* Guarino, *De ordine*, S. 294, 30.

<sup>537</sup> Vgl. Guarino, *De ordine*, S. 266, 5.

Gewaltlosigkeit, sondern der soziale Stand eines freien Menschen und die Effektivität als Begründung gegen den Gebrauch von körperlicher Züchtigung angegeben werden.

Ein besonders auffälliges Merkmal von *De ordine* ist aber die Sorge um Gründlichkeit und Effizienz beim Lernen, und damit verbunden die Betonung einer rational gestalteten Methode des Lernens als Mittel zur Erreichung dieser Gründlichkeit und Selbständigkeit in den literarischen Studien. Das wird deutlich durch die Fülle der teilweise sehr detaillierten Anweisungen, sowohl für die Lehrer als auch für die Schüler, zu einem effektiven Lernen. Wir präsentieren zuerst Guarinos Anweisungen an die Lehrer:

1. Im Elementarunterricht sollte der Lehrer nicht zu viele Kinder zur gleichen Zeit unterrichten, da er, indem er allen helfen und sich allen widmen wolle, letzten Endes sich keinem genügend widmen könne.<sup>538</sup> Natürlich assoziiert man diese Empfehlung mit modernen Forderungen der differenzierten Förderungen von Schülern unter der Berücksichtigung ihrer Individualität, was aber hier nicht unbedingt der Fall ist. In *De ordine* steht die Sorge um Effektivität und nicht die Sorge um die Eigentümlichkeit des Einzelnen im Vordergrund. So wird zum Beispiel nirgends auf die Berücksichtigung der unterschiedlichen Fähigkeiten der Schüler hingewiesen. Dass es in erster Linie um die Effektivität geht, kann auch daran erkannt werden, dass gleich nach dieser Anweisung empfohlen wird, ältere Schüler in großen Gruppen zu unterrichten, weil eine große Zahl von Hörern bei dem Lehrer den Ehrgeiz wecken würde, besser zu unterrichten.<sup>539</sup>

2. Guarino insistiert auf Gründlichkeit, mit ausführlichen Anleitungen zur Übung der Aussprache und mit der Ermahnung, die ganze Grammatik perfekt zu lernen; dies sei durch häufiges Wiederholen und Memorieren zu erreichen, wobei der Lehrer sich so wie ein sorgfältiger Feldherr verhalten sollte, der die Fertigkeiten seiner Truppe untersucht.<sup>540</sup> Die detaillierten Anweisungen, besonders aber die Verbindung der Aufgabe des Lehrers mit der eines Feldherren lassen erkennen, wie wichtig Effizienz, Kontrolle und Leistung in Guarinos pädagogischen Gedanken sind.

3. In seinen Ausführungen zum methodischen Teil der Grammatik gibt er eine Fülle von ausführlichen Regelungen an, wie das Lernen am besten gelingen soll: Schüler sollten den gelernten Inhalt nicht nur verbal, sondern zur gleichen Zeit auch schriftlich wiedergeben. Er betont die Notwendigkeit genereller syntaktischer Regeln, worauf ein ausführlicher Exkurs zur richtigen Benutzung von Verben und von Regeln zum eleganten Schreiben folgt. Seine Akribie

---

<sup>538</sup> Vgl. Guarino, *De ordine*, S. 266, 13.

<sup>539</sup> Vgl. Guarino, *De ordine*, S. 268, 13.

<sup>540</sup> *Deinde grammatica omni ex parte perfecte docendi sunt; ut enim in edificiis nisi valida iacta sint fundamenta, quicquid supra construas corruat necesse est, [...] nec semel tantum docuisse contentus sit praeceptor, sed saepe repetens iterumque iterumque memoriam in iis puerorum exerceat, et tamquam diligens imperator, quid didicerint et quantum, recognoscat.* Guarino, *De ordine*, S. 268, 7.

wird in diesem Teil deutlich ausgedrückt durch seine Kritik an diejenigen, die die von seinem Vater verfasste Schrift zur Grammatik ergänzt haben. Er zeigt anhand seiner gründlichen literarischen Kenntnisse, wie falsch diese Ergänzungen, für ihn das Ergebnis ungenügender Kenntnisse des Griechischen und des Rekurses auf schlechte Handschriften, seien.<sup>541</sup> In diesem Kontext wiederholt er auch die Überzeugung, dass nur durch häufiges Wiederholen diese grammatikalischen Kenntnisse angeeignet werden könnten.<sup>542</sup> Es folgen Anweisungen zum Erlernen anderer sprachlicher Kenntnisse wie zum Beispiel den Satzrhythmus. Als Rechtfertigung seiner Sorge um Gründlichkeit weist er auf antike Autoren hin, die obwohl auf Großes ausgerichtet, die Details nicht vernachlässigt hätten.<sup>543</sup>

4. In einer Zuspitzung dieser Einstellung und des Wertes des richtigen Verstehens, betont er, dass man eigentlich auch die lateinische Literatur nur richtig verstehen könne, wenn man Griechisch lerne.<sup>544</sup>

5. Wenn es um das Griechisch lernen geht, besteht er auf Ordnung beim Lernen.<sup>545</sup> Auch die Lektüre der Poeten soll in einer bestimmten Ordnung geschehen.<sup>546</sup>

In einem weiteren Teil von *De ordine*, gibt Guarino Anweisungen, wie ein Schüler sich am besten alleine mit den literarischen Studien beschäftigen soll. Hier liegt der deutliche Akzent auf der Förderung einer aktiven Einstellung und Selbständigkeit des Schülers, auf der Bedeutung des richtigen Verstehens und auf Ordnung beim Lernen:

1. Wenn der Schüler die Grundlagen gründlich beherrscht, würde er keinen Lehrer mehr brauchen und wäre imstande alles alleine zu lesen und zu verstehen.<sup>547</sup> Die von ihm geforderte Gründlichkeit kann also als die Voraussetzung für die Selbständigkeit angesehen werden.

---

<sup>541</sup> Vgl. Guarino, *De ordine*, S. 272, 11-12.

<sup>542</sup> *Has igitur regulas non semel tantum percurrere sat est; sed bis terque atque amplius, si oportebit, repetant, ut eas tanquam manuum digitos prompte calleant.* Guarino, *De ordine*, S. 274, 13.

<sup>543</sup> *Quare priscorum diligentiam mecum non admirari et laudare pariter non possum, qui licet ad magna anhelarent, nollebant tamen haec minima se fugere.* Guarino, *De ordine*, 274, 14.

<sup>544</sup> *hoc, inquam, clara voce praedico: neminem posse absque litterarum graecarum scientia in hac versuum doctrina fundamenta et, ut ita loquar, medullam penitus introspicere [...] Mihi vero, dum vivam, nemo hunc errorem (si error est) eripiet, ut eam non modo utilem sed pernecessariam litteris nostris esse non credam.* Guarino, *De ordine*, S. 276f, 16.

<sup>545</sup> Er verurteilt das ungeordnete und konfuse Lernen, wie es bei den Griechen üblich sei, und schlägt die von Manuel Chrysoloras verfasste Grammatik vor: *Eam igitur adolescents arripiant, nec confuse et inordinate ut apud Grecos tradi solitum erat, sed eas habeant regulas quas parentis nostri praeceptor Manuel Chrysoloras summatim collegit.* Guarino, *De ordine*, S. 280, 18. Danach betont er die Notwendigkeit von Ordnung bei der Aneignung des griechischen Wortschatzes: *atque eo [sc. griechischer Wortschatz] promptiora erunt si in ordinem redacta fuerint.* S. 282, 20.

<sup>546</sup> *Eodem ferme tempore poetas omnes ordine percurrent.* Guarino, *De ordine*, S. 286, 23.

<sup>547</sup> *Quae omnia posteaquam adepti fuerint, iam non modo praeceptore non indigebunt, sed ipsi aliis praeceptores erunt idonei. Itaque per se et legere et intelligere poterunt. Ceterum quia quemadmodum a magistris instruendi sint satis abunde, ut puto, demonstravimus, reliquum es ut quo pacto in studendo adolescentes ipsi se gerant aperiamus.* Guarino, *De ordine*, S. 292, 29.

2. Er fordert eine aktive kritische Lektüre der Texte, mit dem Ziel, zu differenzieren, was wichtig und was nicht so wichtig ist. Dafür sollte der Schüler beim Lernen so vorgehen, als ob er selbst eines Tages diese Texte unterrichten müsste; dies würde dazu führen, dass er mit einer viel größeren Anteilnahme lernen und so auch in die Tiefe des Inhalts gehen würde.<sup>548</sup> Der Schüler sollte sich nicht damit begnügen, das zu hören was der Lehrer vorträgt, sondern sich selbst mit Kommentatoren der Autoren beschäftigen und selbständige Anmerkungen und Exzerpte zu den Lektüren machen, besonders von den wichtigsten Inhalten; weiterhin solle er sie nach Themen organisieren, abends noch einmal alles durchgehen und darüber hinaus alles noch ein Mal im Monat durchschauen, damit das Exzerpierte behalten werde.<sup>549</sup>
3. Beim Lernen des Griechisch wird wieder die eigene Initiative hervorgehoben, da Fortschritte nur dann gemacht werden können, wenn der Schüler sich nicht nur auf einen Lehrer als Führer verlässt, sondern sich bemüht, selber weiter zu lernen.<sup>550</sup>
4. Der Schüler sollte jede Sentenz bis zum Ende und so oft lesen, bis er sie verstanden hat. Dazu sollte er sich nicht von der sprachlichen Eleganz überwältigen lassen, sondern sich erst auf den Inhalt konzentrieren.<sup>551</sup>
5. Guarino macht einen ausführlichen Exkurs über die Notwendigkeit von Ordnung auch beim selbständigen Lernen: Nicht nach Belieben sollten die Bücher gelesen werden, sondern für jedes Buch sollte eine bestimmte Zeit festgelegt werden. Dieser Plan solle konsequent durchgezogen werden, mit der Prämisse, wenn an jedem Tag systematisch ein bisschen gelernt werde, am Ende eine große Menge heraus komme.<sup>552</sup>
6. Am Ende seiner ausführlichen Anweisungen zu einem effektiven und geordneten Lernen mahnt Guarino auch zu einer sehr rationalen Benutzung der Zeit, die für ihn eigentlich nur durch die Beschäftigung mit den literarischen Studien sinnvoll genutzt wird. So erwähnt er als Vorbild den römischen Gelehrten Plinius den Älteren, der gesagt habe, eine Zeit die man nicht mit literarischen Studien verbringe, sei verloren. Deswegen habe dieser auch seinen Neffen,

---

<sup>548</sup> *nam qui studiorum suorum testimonium nunquam reddendum esse putaverit, multa omittet, plurima leviter et, ut dicitur, in superficie illotis pedibus pertransibit; nihil intime et ad medullam usque tentabit introspicere.* Guarino, *De ordine*, S. 292, 29.

<sup>549</sup> Vgl. Guarino, *De ordine*, S. 294, 31.

<sup>550</sup> *In graecis quam brevissime proficient si cum primum fundamenta acceperint, non semper magistrum duces expectabunt sed ipsi se exercitabunt.* Guarino, *De ordine*, S. 296, 32.

<sup>551</sup> *Nec faciant quod superioribus annis quendam in legendis De oratore Ciceronis libris facere audivimus, qui verba tantum et dictionis ordinatum admirabatur, sensa vero penitus omittebat.* Guarino, *De ordine*, S. 298, 34.

<sup>552</sup> *Ordo potissimum in studendo adhibendus erit, ne varios libros confuse legant, sed singulis lectionibus dispersitas horas haberi oportet. [...] Quod abunde et facile percipi potest, si quis statuta hora exiguum quid vel legat vel exscribat, et id absque ulla intermissione faciat; intelliget enim paucis diebus multum se profecisse.* Guarino, *De ordine*, S. 300, 36; *Quare non minus in litterarii studii ratione quam ceteris in rebus utilem hunc esse arbitremur ordinem. Nam nisi divisa fuerint lectionibus tempora, distrahitur multitudo librorum animus, efficiturque ut, dum eodem tempore multa simul nobis videnda cogitatione complectimur, nullam in partem liberum sortiamur et intentum mentis habitum.* S. 302, 36.

Plinio den Jüngeren, getadelt, weil dieser einen Teil seiner Zeit mit Spaziergängen statt mit Studien verbrachte.<sup>553</sup> So wünscht sich Guarino, dass der Schüler, während andere sich in ihrer freien Zeit mit Ball-, Glücks- und Schauspielen vergnügen, sein Vergnügen in den literarischen Studien finde und keine Zeit ohne sie verbringe.<sup>554</sup>

So konnten wir sehen wie wichtig Gründlichkeit, Methode, Kontrolle, Eigeninitiative, Ordnung und rationale Nutzung der Zeit in Guarinos pädagogischen Gedanken sind. Welche Erkenntnisse bringt diese Tatsache in Bezug auf die von uns gestellte Frage nach der Rolle des Einzelnen? Wir erwähnen zuerst zwei in der Forschung unterschiedliche Antworten auf diese Frage. In seinem Artikel über Guarino da Verona, von dem diese Erziehungsmethode stammt, behauptet William McCuaig, *De ordine* sei der Anfang einer liberalen Erziehung.<sup>555</sup> Zu einer ganz anderen Meinung sind der amerikanische Historiker Anthony Grafton (1950-) und die britische Historikerin Lisa Jardine (1944-) gekommen: Für sie war Guarinos Erziehungskonzept ein Modell zur Disziplinierung des Einzelnen durch die Anwendung einer straffen Methode. Was die erste Position angeht, werden wir uns unten äußern. Wir beschäftigen uns vorerst näher mit der These von Grafton und Jardine. Ihnen ging es darum, die Rolle der Erziehungspraxis von Guarino da Verona, dem Vater von Battista Guarino, in der Renaissancegesellschaft zu untersuchen. Sie vertreten die Meinung, die pädagogische Praxis von Guarino da Verona beruhe auf einem Drill der Schüler, der hervorragende disziplinierte Latinisten produziert habe, mit dem Preis des Verzichtes auf andere humanistische Ideale, wie etwa auf die Moralphilosophie oder sogar auf die *dignitas homini*.<sup>556</sup> Diese Art von Erziehung habe in der Renaissance zwar Erfolg gehabt, aber nicht wegen ihres vermeintlich fortschrittlichen Charakters, sondern weil sie gehorsame und fügsame Jugendliche gebildet habe, und, so wie in der antiken Erziehung, darauf gezielt hätte, Homogenität zu produzieren, was bei der Renaissanceoberschicht gut angekommen sei.<sup>557</sup> Indem *De ordine* die Praxis von Guarino da Verona spiegle, habe das in dieser Schrift vorhandene pädagogische Konzept in erster Linie der Anpassung des Einzelnen an die Gesellschaft gedient. Wir können nicht beurteilen, ob Graftons und Jardines These im

---

<sup>553</sup> *Hac ratione Plinius ille maior omne tempus perire arbitrabatur quod studiis non impenderetur, cuius adeo parvus extitisse dicitur, ut Plinium minorem sororis suae filium saepius corripuisse dicatur, quod ambularet, quia scilicet tempus illud non perdere poterat.* Guarino, *De ordine*, S. 304, 38.

<sup>554</sup> *Unum illud adiciemus [...], ut nihil hoc litterato otio dulcius esse arbitrentur quod, ut ait Cicero, 'adolescenciam agit, senectutem oblectat; secundas res ornat, adversi perfugium ac solatium praebet; delectat domi, non impedit foris', ac propterea nullum tempus ad his studiis vacuum praeterlabi sinant; hoc sit eis negotium, hic labor, haec quies; in his vigiliae, in his etiam somnus reponatur. Quid enim honestius facere possunt quam cum otium appetunt, in eo otio versari, quod ab omnibus semper et utilissimum et iocundissimum est iudicatum? Quantum reliqui temporis aleae, quantum pilae, quantum spectaculis tribuunt, tantum ipsi ad haec recolenda studia sumant.* Guarino, *De ordine*, S. 304, 37.

<sup>555</sup> Vgl. MCCUAIG, Guarino Guarini, S. 98.

<sup>556</sup> Vgl. ANTHONY GRAFTON/LISA JARDINE, *From Humanism to the Humanities. Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*, 1986, S. 22f.

<sup>557</sup> Vgl. GRAFTON/JARDINE, *From Humanism to the Humanities*, S. 24f.

Bezug auf die praktischen Ergebnisse des Erziehungskonzepts Guarino da Veronas in der Renaissancegesellschaft zutrifft. Was *De ordine* angeht, glauben wir aber, dass ihre Aussagen relativiert werden müssen. Wir machen jetzt auf ein paar Aspekte der Schrift aufmerksam, die zeigen, das hinter Guarinos Ausführungen nicht das Ziel der Anpassung und Fügsamkeit von Jugendlichen, sondern ein bestimmtes Menschenverständnis und Lebensideal stecken. Wichtig ist hier vorerst, darauf hinzuweisen, dass man bei Guarino, anders als bei Vergerio, Bruni und Piccolomini, Argumente finden kann, die die Notwendigkeit einer guten Formation mit der Idee der *humanitas* begründen. So bezeichnet Guarino schon in der Begrüßung die literarischen Studien mit dem Begriff *studia humanitatis*.<sup>558</sup> Am Ende der Schrift präsentiert er dann seine Begründung für die Anwendung dieser Bezeichnung: Die Tiere hätten die für sie zum Leben notwendigen Fähigkeiten fertig von der Natur bekommen. So zum Beispiel das Pferd, dass es schnell rennen könne; der Vogel, dass er fliegen könne. Der Mensch dagegen habe von der Natur keine fertige Fähigkeit, sondern das Verlangen nach Wissen bekommen. Deswegen würden die literarischen Studien *studia humanitatis* heißen, weil der Mensch durch die Beschäftigung mit ihnen diese von der Natur gegebene Bestimmung erfüllen könne.<sup>559</sup> Der Mensch wird also als ein nach Wissen suchendes Wesen definiert, und zum Menschen werde er erst durch diese Suche, was in der Praxis am Besten durch die *studia humanitatis* geschehen könne. Zu dieser Definition des Menschen fügt Guarino noch ein sehr wichtiges Merkmal der menschlichen Existenz hinzu: Der Mensch habe zu wenig Zeit, um alles zu wissen, was er wissen müsse.<sup>560</sup> Guarinos Ausführungen in *De ordine* sollten in erster Linie vor dem Hintergrund dieses Menschenbildes verstanden werden, da dadurch erkannt werden kann, warum er so viel Wert auf eine durchdachte Methode und auf die rationale Nutzung der Zeit setzt: Sie sind das beste Mittel, die Bestimmung des Menschen effektiver zu erfüllen.

Es muss auf noch einen Aspekt von Guarinos Menschenbild, so wie es in *De ordine* zum Ausdruck kommt, aufmerksam gemacht werden, um weitere Elemente seines Erziehungskonzeptes zu verstehen. In dem Abschnitt, in dem es darum geht, wie der Schüler sich alleine mit den literarischen Studien beschäftigen soll, illustriert Guarino sein Bestehen auf einem geordneten Lernen durch einen Vergleich mit einem Chor und einem Heer: So wie ein

---

<sup>558</sup> Vgl. Guarino, *De ordine*, S. 260, 1.

<sup>559</sup> *Habent ceteri animantes insitum aliquid natura, ut equi currere, aves volare; hominibus vero sciendi cupiditas tradita est, unde et humanitatis studia sunt nuncupata; quam enim Graeci παιδείαν vocant nos eruditionem institutionemque in bonas artes dicimus; eam humanitatem quoque veteres nominarunt, quia scientiae cura ex universis animantibus uni homini data sit.* Guarino, *De ordine*, S. 306, 38.

<sup>560</sup> *Accusasse naturam Theophrastus dicitur, quod cornicibus et cervis longam vitam praestitisset quibus diu vivere nihil necesse erat, hominibus vero brevem, qui multis saeculis ad infinitam rerum cognitionem indigebunt. Quod an philosopho gravi deplorare conveniat ipse viderit; nos tamen hoc teneamus, non oportere inane hoc tempus effluere, quo ille breve nimis esse conquerebatur.* Guarino, *De ordine*, S. 306, 38.

Chor einen harmonischen und angenehmen Klang nur hervorbringe, wenn jedes Mitglied nicht das tut, was ihm gerade einfällt, sondern das, was für jede Zeit vorgegeben ist, und, sowie ein Heer den Feind nur besiegen könne, wenn jeder Soldat auf die Formation achtet und nicht dahin geht, wo er gerade will, so könne auch das Lernen nur gelingen, wenn Ordnung gehalten werde.<sup>561</sup> Die Tatsache, dass in einem Abschnitt, in welchem es um das Lernen alleine geht, zwei Beispiele angeführt werden, die auf die Ordnung in einer Gruppe hinweisen, lässt erkennen, dass für Guarino Ordnung nicht nur im Bezug auf die Methode des Lernens wichtig ist, sondern dass der Mensch von ihm auch als Teil einer Ordnung oder eines Ganzen angesehen wird. Das Beispiel zeigt, dass die Anpassungsfähigkeit in dem Ordnungsgefüge, in dem der Einzelne lebt, zwar ein wichtiges Element in Guarinos pädagogischem Konzept ist. Diese Anpassungsfähigkeit kann aber nicht im Sinne von serviler Fügsamkeit verstanden werden, da in Guarinos Menschenverständnis auch viele Elemente, die auf die Selbständigkeit des Einzelnen hinweisen, enthalten sind. Wie wir schon gesehen haben, wird in seinem Menschenbild der Mensch als unfertiges Wesen definiert, dessen Bestimmung noch erfüllt werden muss. Der oben dargestellte Nachdruck Guarinos auf eigene Initiative und Selbständigkeit in der Beschäftigung mit den *studia humanitatis* offenbart eine für unsere Analyse sehr wichtige Tatsache in diesem Menschenbild: Diese Bestimmung muss von jedem Einzelnen selbst erfüllt werden. Es reicht nicht, in einem adligen Stand geboren zu werden oder in eine gute Schule zu gehen; die eigene Leistung und eigene Initiative werden als entscheidend angesehen. Guarinos Insistierung auf Gründlichkeit, häufiges Wiederholen, Memorisierung, Methoden die von Grafton und Jardine als Mittel des Drillens betrachtet wurden, können auch als Mittel der Hinführung zur Selbständigkeit angesehen werden. Diese Schlussfolgerung ist um so plausibler, wenn man bedenkt, dass für Guarino das Ziel dieses methodischen Lernens ist, die Fähigkeit zu entwickeln, die antike Literatur ohne fremde Hilfe zu verstehen. Dazu weisen wir darauf hin, dass Guarino die Lektüre keines Autors der Antike verbietet; ganz im Gegenteil, er erwähnt sogar explizit die von Plinius dem Jüngeren getroffene Aussage, es gebe kein Buch aus dem man nicht irgendeinen Nutzen schöpfen könne, vorausgesetzt, man habe die geistige Schärfe dazu.<sup>562</sup> Deutlich wird das formuliert, wenn es um die Poesie geht. Er vergleicht die Poesie mit einem Oktopuskopf, der zwar gut schmecke, aber auch eine geistige Verwirrung durch Halluzinationen bewirken könne. Die Lektüre von Poesie könne dieselbe Wirkung haben, was Guarino aber nicht dazu verleitet, die Poesie zu verbieten. Er schlägt vor, sie mit „geistigen Bremsen“ (*animi frenis*) zu lesen, um Verwirrungen zu vermeiden. Was er unter „geistiger

---

<sup>561</sup> Vgl. Guarino, *De ordine*, S. 302, 36.

<sup>562</sup> *Sed omnino illud teneant, ut semper ex iis quae legunt conentur excerpere, sibi que persuadeant, quod Plinius dicitare solebat, 'nullum esse librum tam malum ut non in aliqua parte prosit.'* Guarino, *De ordine*, S. 294, 31.

Bremse“ versteht, ist die Fähigkeit zu erschließen, welche Bedeutung oder welcher Zweck hinter jeder Geschichte steckt, und die Fähigkeit zu behalten, was für das Leben und zur Übung der Tugenden förderlich ist.<sup>563</sup> Es ist also ein Plädoyer für die geistige Schärfe und eine Art aktiver, verstehender Einstellung, die sich nicht einfach von einem Gegenstand passiv mitnehmen lässt, sondern immer versucht, in jeder Situation zu erkennen, was der Grund einer bestimmten Geschichte oder Tat ist. Was Guarino mit dieser Haltung, von uns als aktiv verstehende Einstellung bezeichnet, meint, wird durch ein Beispiel deutlich: Cato, der ältere, habe als Kind den Befehlen der Lehrer gehorcht, habe aber auch immer danach gefragt, was der Grund jeden Befehls sei.<sup>564</sup> Es handelt sich also nicht um ein Plädoyer für eine kritische Einstellung im modernen Sinne, die dem Einzelnen das Recht gibt, sich gegen einen für ihn unberechtigten Befehl einer Autorität zu widersetzen, sondern um eine Einstellung, mit der er nicht passiv hinnimmt, was auf ihn zukommt, sondern vielmehr durch geistige Schärfe versucht, den Sinn hinter jeder Aussage oder Handlung zu verstehen. Guarinos Überzeugung in dieser Hinsicht zeigt eine große Ähnlichkeit mit Brunis Insistenz in *De studiis* auf die Entwicklung des geistigen Scharfsinns in der Beschäftigung mit der antiken Literatur.

Diese Hervorhebung der eigenen Initiative und der Selbstständigkeit in der Beschäftigung mit den *studia humanitatis* relativiert auf der einen Seite die von Grafton und Jardine vertretene Meinung, Guarinos pädagogisches Konzept zielt auf die gesellschaftliche Anpassung des Einzelnen. Es wäre aber auch verfehlt das Gegenteil zu behaupten, nämlich, Guarinos pädagogisches Konzept sei der Anfang einer liberalen Erziehung. Es gibt viele Elemente die dagegen sprechen: Die Bedeutung der Ordnung in der menschlichen Existenz, die Ausführlichkeit seiner Anweisungen, seine Bedenken gegen das Spiel und seine geringschätzende Haltung im Bezug auf alle Art von Vergnügungen (*voluptas*) die nicht aus der Beschäftigung mit den literarischen Studien entstehen.<sup>565</sup> Es geht in *De ordine* zwar nicht in erster Linie um die gesellschaftliche Anpassung des Einzelnen, es kann aber auch nicht gesagt werden, dass es um seine Autonomie im modernen Sinne oder um seine Selbstverwirklichung geht. Es gibt in der Schrift nirgends einen Hinweis auf die Eigentümlichkeit des Einzelnen oder auf die Selbsterkenntnis. Bei Guarino scheint dasselbe zu gelten, was bei Bruni galt: es geht bei ihm in der Formation um die Erfüllung eines Ideals, nämlich des humanistischen Gelehrten.

---

<sup>563</sup> *Quae vero in scriptoribus vitae accommodata et ad virtutis rationem pertinentia reperiuntur, ea memoriae commendanda sunt.* Guarino, *De ordine*, S. 300, 35. Über den Vergleich mit dem Octopus vgl. Guarino, *De ordine*, S. 300, 35.

<sup>564</sup> *et id Catonis, quod et de Cyro scribit Xenophon, observandum: siquidem, cum puer esset, praeceptoris imperia obibat quidem, sed cur imperarentur causam sibi declarari petebat.* Guarino, *De ordine*, S. 300, 35.

<sup>565</sup> Zum Verdacht gegen die Vergnügungen: *ubi autem voluptatis regnum adsit, ibi difficile est virtutem consistere.* Guarino, *De ordine*, S. 262, 3; Zu Guarinos Bedenken gegen das Spiel siehe oben S. 139f.



Anders als bei Bruni in *De studiis* bekommt dieses Ideal in *De ordine* eine deutliche anthropologische Legitimation, indem Guarino den Menschen als ein unfertiges Wesen, der seine Bestimmung durch das Streben nach Wissen erfüllt, definiert. Letzten Endes bedeutet das auch, dass für Guarino ein Humanist eine bessere Art von Mensch ist.

### 3.4.5 – Zusammenfassung und Schluss

In *De ordine* können auch Vorstellungen gefunden werden, die wir schon bei Vergerios *De ingenuis*, Brunis *De studiis* und Piccolominis *De liberorum educatione* feststellen konnten, und die auch als Ausdruck des Leistungsethos des Humanismus gelten können, nämlich, die Hervorhebung der eigenen Initiative in der Formation, die pädagogische Verwendung des Ruhmgedankens und den Gebrauch von Begriffen wie *imitatio* und *imitare* um die Orientierung an Vorbildern auszudrücken. Charakteristisch für *De ordine* ist aber die Akzentsetzung auf Gründlichkeit und Exzellenz in den literarischen Studien als Ziel der Formation, und damit verbunden, auf das methodische Lernen und auf die rationale Nutzung der Zeit als Mittel der Erreichung dieses Ziels. Auch wenn es möglich ist, dass in der Praxis die Betonung von Methode, Ordnung und rationale Nutzung der Zeit zur Ausbildung von angepassten disziplinierten Jugendlichen geführt hat, wie Grafton/Jardine es vertreten, kann nicht gesagt werden, dass die Fügsamkeit des Einzelnen das Ziel von Guarinos pädagogischem Konzept sei. Das in *De ordine* vertretene pädagogische Konzept beruht auf einem Menschenbild, das in dem Menschen ein Wesen sieht, das von der Natur keine fertige Fähigkeit, sondern eine Bestimmung bekommen habe, nämlich, nach Wissen zu suchen. Da für Guarino das beste Mittel, dieses Wissen zu erreichen, in der Beschäftigung mit der antiken Literatur besteht, und weil für ihn der Mensch von der Natur zu wenig Zeit bekommen hat, um dieses Wissen zu erreichen, wird klar, dass das methodische Vorgehen und die rationale Nutzung der Zeit dazu dienen sollen, diese Erfüllung der Bestimmung des Menschen am besten zu erreichen. Dazu muss auch daran erinnert werden, dass neben der Betonung von Methode und Ordnung auch die eigene Initiative, die Selbständigkeit und geistige Schärfe in der Beschäftigung mit der antiken Literatur hervorgehoben werden. Diese Tatsache relativiert natürlich die Annahme, *De ordine* diene einem auf Anpassung ausgerichteten Erziehungskonzept; diese Betonung der Eigeninitiative und Selbständigkeit kann aber nicht mit modernen individualistischen Vorstellungen gleichgesetzt werden. Der Umstand, dass Guarino im Menschen ein in erster Linie einer bestimmten Ordnung zugehöriges Wesen sieht und sein Verdacht gegen das bloße Spiel und gegen jede Art von Vergnügungen, die nicht aus der Beschäftigung mit der antiken Literatur entstehen, sprechen gegen diese Gleichsetzung. Dazu enthält *De ordine* keinen Hinweis auf die Eigentümlichkeit und Selbstkenntnis des Einzelnen. Die Leistung des Einzelnen wird zwar

hervorgehoben, es geht aber nicht um seine Selbstverwirklichung, sondern um die Verwirklichung eines Ideals des Menschen, nämlich des humanistischen Gelehrten. *De ordine* kann also auch als Ausdruck der Verherrlichung eines neuen sozialen Stands, den des Humanisten angesehen werden, ein Stand, für den mehr als für andere das Leistungsethos konstitutiv war.

### 3.5 – Maffeo Vegio: *De educatione liberorum et eorum claris moribus*

#### 3.5.1 - Maffeo Vegio

Maffeo Vegio wurde 1406 in Lodi, Herzogtum Mailand, als Sohn einer angesehenen Familie geboren.<sup>566</sup> Als er noch ein kleines Kind war, zog seine Familie nach Mailand, wo er die Elementarschulerziehung erhielt. Nach eigenen Angaben begeisterte er sich schon während dieser elementaren grammatikalischen Erziehung für die klassischen Studien, besonders die Poesie, musste sich aber, als er 1422 zur Universität Pavia ging, der Dialektik widmen, um den Anforderungen seines Vaters gerecht zu werden.<sup>567</sup> Dem folgte ein Jurastudium, nach dessen Abschluss er in Pavia Poetik und Rechtswissenschaft lehrte. Vegio erlangte durch das Verfassen von kurzen Epen, besonders durch das 1428 veröffentlichte *Libri duodecimi Aeneidos supplementum*, eine Art Fortsetzung von Vergils *Aeneis*, eine gewisse Berühmtheit. Dieser Ruhm brachte ihn in Kontakt mit berühmten Humanisten jener Zeit, wie Lorenzo Valla (1405/07-1457) und Enea Silvio Piccolomini, und als er sich 1436 nach Florenz begab, knüpfte er Verbindungen zu weiteren Humanisten wie Leonardo Bruni, Flavio Biondo (1392-1463), Carlo Marsuppini (1398-1453), Ambrogio Traversari (1386-1439) und, durch das Ferrara-Florenzkonzil (1438-1445), auch zu Guarino da Verona. In Florenz erhielt er auch Zugang zum Hof der Medicis und zu der päpstlichen Kurie, die sich dort seit 1434 aufgrund der in Rom vorhandenen Verfeindungen gegen den Papst Eugen IV. aufhielt. Durch seine Kontakte zur Kurie bekam Vegio das Amt des Sekretärs der Breven (kurze päpstliche Urkunde), und wurde 1442 päpstlicher Datar. Als im September 1443 Papst Eugen IV. nach Rom zurückkehrte, ging Vegio mit ihm. Dieser Umzug nach Rom war begleitet von einer Veränderung in seinem Leben: Vegio entwickelte ein großes Interesse für die theologischen Studien und eine große Begeisterung für Augustinus, besonders für dessen Werk *Confessiones*, was ihn auch zu einer

---

<sup>566</sup> Einige Autoren geben 1407 als Geburtsjahr an. Vgl dazu Gerhard RUEDL, Maffeo Vegio, Renaissancepädagoge und Leibbeserzieher, in: Nikephoros. Zeitschrift für Sport und Kultur im Altertum 13 (2000), S. 190, Anm. 13.

<sup>567</sup> Siehe mehr dazu unten S. 162f.

Verehrung von Augustinus Mutter, der Heiligen Monika, hinführte. 1443 wurde er Kanoniker an der Peterbasilika in Rom und lehnte kurz danach einen ihm angebotenen Bischofsitz ab, mit dem Argument, er fühle sich der Würde des Amtes nicht gewachsen. Als Papst Eugen IV 1447 starb, blieb Vegio in der Gunst des nächsten Papstes Nikolaus V. (1447-1555), einem Beförderer der humanistischen Studien, wie auch von dessen Nachfolger Kalixt III. (1455-1458). Als 1455 die Gebeine der Heiligen Monika, die 1430 nach Rom gebracht wurden, von Papst Kalixt III. in die Augustinus-Kirche zu Rom transferiert wurden, ließ Vegio sie dort in der von ihm gestifteten Kapelle in einem Sarkophag aus weißem Marmor beisetzen. Als Vegio 1458 im ersten Jahr des Pontifikats seines Freundes Papstes Pius II. starb, wurde er in dieser Kapelle der heiligen Monika begraben.<sup>568</sup>

Außer der von uns untersuchten pädagogischen Schrift *De liberorum educatione et claris moribus libri VI* und dem oben erwähnten Epen schrieb Vegio auch Werke mit poetischen, juristischen, hagiographischen und ethischen Inhalten. Er wurde auch aufgrund seiner Tätigkeit als Erforscher der alten christlichen Denkmäler Roms berühmt. Sein Werk über die Petersbasilika in Rom, *De rebus antiquis memorabilibus Basilicae Sancti Petri Romae*, welches er nach dem Tod von Papst Nikolaus V. (†1455) verfasste, wird von manchen Autoren als der Anfang der christlich-archäologischen Literatur angesehen. Die Kenntnisse über viele heute untergegangene Monumente und Inschriften der Basilika sind allein durch diese Schrift überliefert worden.<sup>569</sup>

### 3.5.2 - *De educatione liberorum et eorum claris moribus*

Vegio selbst behauptet, er sei durch das Vorbild der Heiligen Monika, der Mutter des Heiligen Augustinus, zum Verfassen von *De educatione liberorum et claris moribus libri VI* (Ab jetzt nur *De educatione*) inspiriert worden.<sup>570</sup> Monikas Leben wird in der Schrift als ein Beispiel für

---

<sup>568</sup> Zur Biographie von Maffeo Vegio vgl. K. A. KOPP, Maffeo Vegius' Erziehungslehre, Einl., Übers. u. Erl. von K. A. KOPP, 1889, S. 1-21; Vitorio ZACCARIA, Art.: Maffeo Vegio, in: Dizionario critico della letteratura italiana, Bd. 3, 1986, S. 387-389; Achim KRÜMMEL, Art. Maffeo Vegio, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 12, 1997, Sp. 1186-1188; Mariarosa CORTESI, Art. Maffeo Vegio, in: LexMA 8, 1997, Sp. 1446.

<sup>569</sup> Vgl. KOPP, Maffeo Vegio, S. 10. Zu einer Liste von Vegios Schriften vgl. FANNING, Maffeo Vegio Laudensis, S. XIVff.

<sup>570</sup> Wir verwenden in unserer Analyse die kritische Edition von *De educatione* mit dem Titel *Maphei Vegii Laudensis De educatione liberorum et eorum claris moribus libri sex*, von der die ersten drei Bücher von Maria Walburga Fanning herausgegeben wurden (Maria Walburga FANNING, *Maphei Vegii Laudensis De educatione Liberorum Et Eorum Claris Moribus Libri Sex. A Critical Text of Books I-III*, Washington D. C., 1933. Wir werden sie hier als Vegio, *De educatione* I-III angeben) und die letzten drei Bücher von Anne Stanislaus Sullivan (Anne Stanislaus SULLIVAN, *Maphei Vegii Laudensis De educatione Liberorum Et Eorum Claris Moribus Libri Sex. A Critical Text of Books IV-VI*, Washington D. C., 1936. Wir werden sie hier als Vegio, *De educatione* IV-VI angeben.) herausgegeben wurden. Diese Edition ist durch einen Vergleich der neun bekannten erhaltenen Handschriften und der *editio princeps* von *De educatione* entstanden. Vgl. FANNING, *Maphei Vegii Laudensis*, S. XXIIIff. Zur Aussage Vegios, er habe die Heilige Monika zum Vorbild gehabt, vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 4, 22f. Er wiederholt diese Behauptung in: S. 39,7f und S. 123,19-23.

die Bedeutung einer guten Erziehung stilisiert, da es ihrer Erziehung zu verdanken sei, dass sie werden konnte was sie wurde, nämlich eine heilige Frau und die Mutter des Augustinus, eines der bedeutendsten Heiligen der Kirche.<sup>571</sup> Die Originalhandschrift ist 1443 entstanden, in der Zeit also, als Vegio nach Rom umgezogen und schon Augustiner-Chorherr war. Die erste gedruckte Ausgabe erschien 1491 in Mailand, und bis in die Gegenwart hat *De educatione* 17 Auflagen und dazu Übersetzungen ins Französische, Italienische und Deutsche erhalten.<sup>572</sup>

*De educatione* besteht aus 6 Büchern. Die ersten drei behandeln die Pflichten der Eltern und Lehrer gegenüber den Kindern/Jugendlichen und die letzten drei die Pflichten des Kindes/Jugendlichen gegenüber Gott, seinen Mitmenschen, sich selbst und in verschiedenen Situationen des Lebens. Der Inhalt von *De educatione* wird zwar vornehmlich vom Gedankengut der heidnischen Antike bestimmt, der christliche Glaube spielt aber auch eine sehr wichtige Rolle in der Schrift. Wie wir unten sehen werden, führt Vegios Versuch, das klassische heidnische und das christliche Lebensideal zu harmonisieren, dennoch zu einigen Spannungen.<sup>573</sup>

Der Begriff *studia humanitatis* wird von Vegio nirgends verwendet und er stellt auch kein systematisiertes Programm der Schuldisziplinen dar, wie zum Beispiel Vergerio, Bruni und Piccolomini es taten. Das hat damit zu tun, dass, obwohl die wissenschaftliche Aneignung von Wissen für ihn als sehr wichtig galt, der Akzent der Schrift auf dem richtigen Verhalten in verschiedenen Situationen des Lebens und auf der Anleitung zur Moralität liegt. Im achtzehnten Kapitel von Buch II präsentiert er eine Liste von Werken, die in der Formation verwendet werden sollten - klassische heidnische Autoren, Kirchenväter, Teile der Heiligen Schrift (besonders die Psalmen, die Sprüche Salomons und den Prediger von Jesus Sirach, wie auch das zweite Buch der Makkabäer). Hier werden auch klassische Werke erwähnt, die vermieden

---

<sup>571</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 123, 10-124, 20. Vgl. dazu auch Diana WEBB, Eloquence an Education: A humanist approach to Hagiography, S. 30. in: *The Journal of ecclesiastical History* 31, 1980, N. 1, S. 19ff.

<sup>572</sup> Vgl. Anne Stanislaus SULLIVAN, *Maphei Vegii Laudensis De educatione Liberatorum*, S. XVIII. Die deutsche Übersetzung von K. A. Kopp ist deswegen nur mit Vorbehalt zu verwenden, da einige von ihm verwendeten Begriffe eine Rückprojektierung von modernen Vorstellungen auf das 15. Jahrhundert enthalten. So übersetzt er zum Beispiel *morum proprietates* (Vegio, *De educatione* I-III, S. 42,21) als Eigentümlichkeit und Individualität (K. A. KOPP, *Mapheus Vegius' Erziehungslehre*, S. 58).

<sup>573</sup> Zu diesen Spannungen siehe unten S. 151, 158f. Somit stimmen wir der Behauptung Fannings „In Vegius' work there is a harmony between the christian life and humanist ideals“ (Vgl. FANNING, *Maphei Vegii Laudensis*, S. XXI) nicht zu. Diese angebliche Harmonie wurde auch von Vittorio Zaccaria in seiner kurzen Biographie über Vegio durch ein Zitat von Eugenio Garin hervorgehoben, der gesagt habe, Vegio hätte „*inseriscono gli studi classici nel mondo dei valori cristiani, senza conflitti.*“ Leider gibt Zaccaria aber nicht an, wo Garin diese Behauptung getroffen hat. Vgl. ZACCARIA, *Maffeo Vegio*, S. 388.

werden sollten, etwa die Elegiker, weil sie „anstößigen Liebeshändel besingen“ und einige Lyriker, die „schlüpfrige Stellen enthalten“.<sup>574</sup>

### 3.5.3 - Eigene Erfahrung und Autorenbewusstsein

Bevor wir uns mit der Frage beschäftigen, welche Rolle der Einzelne in Vegios pädagogischem Konzept spielt, müssen wir auf zwei Aspekte von *De educatione* aufmerksam machen, die zwar nicht direkt mit den pädagogischen Gedanken Vegios zu tun haben, die aber für unsere Analyse von Interesse sind, weil sie oft als Zeichen von Individualismus in der Vormoderne angesehen werden. Der erste Aspekt ist die Tatsache, dass *De educatione* von einem sehr persönlichen Charakter gekennzeichnet ist.<sup>575</sup> Vegio untermauert viele Anweisungen mit Beispielen aus der eigenen Erfahrung, deren Bedeutung sogar zweimal von ihm ausdrücklich betont wird: Einmal, wenn er seine Bewunderung über Augustinus Schrift *Confessiones* bekundet, weil darin Augustinus aus seinem eigenen Inneren spreche und nicht Ideen von anderen wiedergebe,<sup>576</sup> und ein anderes Mal, wenn er die Berichte aus seinem eigenen Leben mit dem Argument rechtfertigt, er rede lieber aus eigener Erfahrung als durch das Zeugnis anderer.<sup>577</sup> Der zweite Aspekt ist, dass man in *De educatione* das so genannte Autorenbewusstsein oder das Bewusstsein der Eigentümlichkeit eines jeden Autors feststellen kann.<sup>578</sup> So verteidigt Vegio den römischen Poeten Vergil gegen den Vorwurf, dieser sei der Verfasser der *Priapeia*, einer

<sup>574</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 83, 1-87,14. Zu den Elegiker und Liriker: *nam elegiaci qui lasciviores describunt amores longe arcendi erunt; liryorum etiam ea pars quae licentior videbitur.* S. 84, 16-18. Die deutsche Übersetzung haben wir entnommen: KOPP, Mapheus Vegius' Erziehungslehre, S. 95.

<sup>575</sup> Die Behauptung, der Individualismus des Humanismus lasse sich dadurch erkennen, dass die Humanisten eine Vorliebe dafür hätten, ihre eigene Erfahrung in ihren Schriften zu vermitteln oder die eigene Erfahrung als Erkenntniskriterium gelten zu lassen, wurde unter anderem von P. O. Kristeller (KRISTELLER, Die humanistische Bewegung, S. 26f) und Eckhard Kessler (KESSLER, Die Pädagogik der italienischen Humanisten, S. 168) aufgestellt.

<sup>576</sup> *qui qualis animo fuerit, talem se litteris quasi per picturam effingens, non alias ac secum ipse versabat cogitationes, non alia desideria scriptis suis consecravit. Sunt enim scripta imago quaedam et effigies animorum, et quales in cordibus reconditi latent, tales etiam scribendo ut aperiantur affectus necesse est.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 3, 8-13.

<sup>577</sup> *Propono certe libentius ea aliis observanda quae meo magis quam alieno testimonio affirmare possum.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 91, 24f. Dazu enthält die Schrift zahlreiche Beispiele aus seiner eigenen Erziehung. So erzählt Vegio über den Einfluss seiner Amme auf ihn (S. 25, 16ff.), über die Erkenntnisse, zu denen er nach einer Begegnung mit einem Mann auf dem Lande gekommen ist (S. 27,19) und über verschiedene Erlebnisse in der Schule (S. 66,30,: 68,15ff; 69,28; 91,24; 104, 5ff).

<sup>578</sup> Mit Autorbewusstsein ist die Tatsache gemeint, dass der Autor eines Werkes aus der Anonymität heraustritt und sich selber als „unverwechselbare, eigenwillige Persönlichkeit“ präsentiert. Nach Elisabeth Stein kann das schon in der frühen griechischen Literatur, von Hesiod an, (um 700 von Ch.), bei dem das „Hervortreten der individuellen Dichterpersönlichkeit“ geschah, festgestellt werden. Vgl. Elisabeth STEIN, Autorbewusstsein in der frühen griechischen Literatur, 1990, S. 3, S. 49ff, S. 177. Vgl. dazu Theo WIRTH, Subjekt und Subjektivität: Erscheinungsformen in altgriechischer Zeit, 1998, S. 144. Das Vorhandensein vom Autorbewusstsein gilt bei Stein und Wirth als ein Kriterium für die Annahme, das Individuum sei schon in der griechischen vorklassischen Zeit zu finden. Wir erkennen zwar, dass in diesem Vorhandensein vom Autorbewusstsein eine Affinität mit Merkmalen des modernen Menschenverständnisses enthalten ist, weswegen wir dieses Element auch bei Vegio hervorheben, erinnern aber daran, dass wir mit einer anderen Prämisse arbeiten, nämlich, dass die Existenz von einem modernen Element nicht als Zeichen von Individualismus in der Vormoderne gelten kann, wenn andere für die moderne Idee von Individualismus wesentlichen Elemente nicht ebenfalls vorhanden sind.

Gedichtssammlung mit erotischem Charakter, und erwähnt unter seinen Argumenten die Tatsache, jeder Autor habe einen eigentümlichen Stil, und der Schreibstil dieser Gedichten entspreche nicht dem von Vergil. Im gleichen Kontext bestreitet er auch, dass das Gedicht *De pulice* von Ovidius geschrieben worden sei, auch hier mit dem Argument, dass der Stil nicht dem von Ovidius entspreche.<sup>579</sup> Wir werden uns mit diesen zwei Elementen nicht intensiver auseinandersetzen und können hier auch nicht die Frage beantworten, ob sie tatsächlich als Zeichen von Individualismus gelten können, da sie nicht direkt das von uns untersuchte Gebiet, den pädagogischen Gedanken Maffeo Vegios betreffen. Es ist dennoch wichtig auf sie aufmerksam zu machen, da sie ohne Zweifel auf Affinität von Vegios Denkart und modernen Vorstellungen weisen.

### 3.5.4 - Der Einzelne in *De educatione*

#### 3.5.4.1 - Vegios Menschenbild

Viele Aussagen Vegios lassen erkennen, dass er den Einzelnen vornehmlich als Teil der Gesellschaft sieht. Schon zu Beginn der Schrift, wenn er auf den praktischen Wert einer guten Erziehung hinweist, wird nur deren Vorteil für das gemeinschaftliche Leben, für die Eltern und für Gott erwähnt.<sup>580</sup> In anderen Passagen zeigt er zwar den Vorteil einer guten Formation für den Einzelnen auf, das aber nicht in einem individualistischen Sinne. So betont Vegio häufig, eine gute Formation bringe Ruhm mit sich. Wie wir schon oben gesehen haben, steckt hinter dieser Art der Verwendung des Ruhmgedankens eigentlich die Sorge um das Wohl der Gesellschaft.<sup>581</sup> In Bezug auf den Vorteil einer guten Formation für den Einzelnen sagt Vegio auch, diese versehe den Einzelnen mit einer geistigen Haltung, die ihm ermögliche, den Schicksalsschlägen standzuhalten und eine dauerhafte Glückseligkeit zu spüren, die nicht von äußeren Umständen wie Reichtum, körperlicher Gesundheit und Ruhm (!) abhängt.<sup>582</sup> Wie wir

---

<sup>579</sup> Vegio, *De educatione* I-III, S. 89, 29-31; 90, 8-22; besonders: *quorum cum corruptus sit gustus, non recte etiam possunt discernere quid cuique pro singulorum scriptorum dignitate magis convenire videatur*. S. 90, 9-11.

<sup>580</sup> *Si tantum nobis ingenii esset ut quod in praesentia aggredimur recte consummateque perficere possemus, consuleret procul dubio non parum publicae utilitati suscepta novi huius operis lucubratio*. Vegio, *De educatione* I-III, S. 1, 8-10; *Quam [sc. institutio] qui recte susceperint, evadunt nimirum postea et fama celebres et rerum gubernatione magni atque excellentes viri*. S. 1, 23f; *nam filios habebit, et sibi audientes, et patriae caros, et Deo placentes, honore quoque et opibus magnos semper atque praestantes*. S. 4, 19-21. Vgl auch S. 111, 14-26 und Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 227, 8-15.

<sup>581</sup> Zum Ruhmgedanken siehe oben S. 96ff. Zu Vegios Argument in Bezug auf den Ruhm einer guten Formation, siehe unten 158f.

<sup>582</sup> Vegio, *De educatione* I-III, S. 52, 28-53, 16, besonders: *quanquam haud felicitas ulla putanda sit quae virtute et litteris careat, quae ingenuis non sit disciplinis ornata. Nam neque divitiae et opes, quas modo diximus, neque corporis valetudo aut rubor neque generis claritas neque gloria – qua nihil inanius esse Theophrastus dixit. [...] sola autem, quae constans semper aeternaque permanet, felicem hominem reddit virtus bonarumque doctrinarum institutio*. Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 53, 4-13. Ähnliche Gedanken befinden sich auch in Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 129, 18-20.

schon bei Piccolomini gesehen haben, handelt es sich auch hier um einen von der Antike inspirierten Begriff von Glück, der nicht mit modernen, individualistischen Vorstellungen von Glück gleichgesetzt werden kann. Bei Vegio wird außerdem deutlicher, dass diese Vorstellung von Glück in einer Relativierung des alltäglichen irdischen Lebens und der individuellen Wünsche und des individuellen Strebens besteht.<sup>583</sup>

Die gesellschaftlichen Standesverhältnisse spielen eine wichtige Rolle in Vegios Anweisungen und bestimmen sein Menschenbild. So mahnt er dazu, in der Kleidung nicht durch Verschiedenheit aufzufallen (*diversitate notabilis*), sondern sich der Landsitte, dem sozialen Stand, den Ortsverhältnissen, der Stellung der Person, der Vernunft, der Tradition und der Natur zu fügen.<sup>584</sup> Dieser ständische Charakter von Vegios Menschenbild ist von einem aristokratischen Vorurteil gegenüber den niederen sozialen Schichten geprägt, was eigentlich im Widerspruch zu einem egalitarischen Menschenbild steht, das inspiriert von der antiken Philosophie und vom antiken Christentum auch in *De educatione* zu finden ist.<sup>585</sup> Vegio gibt Eltern den Rat, ihren Kindern den Kontakt mit der Dienerschaft zu verbieten, damit sie sich keine servilen Gewohnheiten aneignen und nichts Unanständiges vernehmen, da Diener sowieso nur Unanständiges treiben würden.<sup>586</sup> Auch der Kontakt mit der unteren Schicht (*vani popelli*) sollte den Kindern verboten werden, weil sie in solchen Kreisen nur Vorbilder für Leichfertigkeit und Genusssucht finden würden.<sup>587</sup> Er begründet einige Anweisungen zur Moralität mit dem Hinweis auf den sozialen Stand: Das Lügen wird mit der Begründung verurteilt, es sei eines freien Mannes unwürdig.<sup>588</sup> Auch der Gebrauch von körperlicher Züchtigung in der Erziehung wird mit dem Argument verurteilt, sie gezieme nicht einem freien Mann, sondern nur dem Diener (*servus*). Dazu sollten (freie) Kinder auch deswegen nicht geprügelt werden, weil sie sich dadurch die servilen Eigenschaften eines Dieners aneignen könnten und nicht mehr danach streben würden, was ehrenhaft und einem freien Manne würdig sei.<sup>589</sup> Extrem befremdlich aus der Sicht einer modernen Vorstellung der Würde des Menschen

---

<sup>583</sup> Zum Unterschied zwischen den modernen und antiken Vorstellungen von Glück siehe oben S. 125.

<sup>584</sup> Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 190, 11-12; 196, 1-8; 198, 17-18.

<sup>585</sup> Über die Stoa und ein egalitarisches Menschenbild vgl. BALLAUFF, Pädagogik, S.164.

<sup>586</sup> *cum servis maxime, quorum summopere illis conversatio interdicenda est, ne quid obscenum — ut sunt obsceni illi semper— audiant, ne quid servile imbibant, quod a teneris ad firmiores usque annos nunquam eos tanquam pax tenacius adhaerens derelinquat.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 33, 10-14.

<sup>587</sup> *Non vani denique popelli ullis coetibus immisceri, ubi nulla nisi temeritatis et inconstantiae, nisi luxuriae ac avaritiae exempla habebuntur.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 34, 20-22.

<sup>588</sup> *nec minus vero a mentiendi studio deterreri debebunt, quod nihil est ab nomine libero magis alienum.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 32, 24f.

<sup>589</sup> *quare cautius versentur parentes in emendatione filiorum, servis enim ea, non liberis hominibus conveniunt. Inde fit ut, qui ita minaciter obiurgationibus afficiuntur caedunturque, servilem quendam animum induant, deiciantur, refringantur, desperent, dolore crucientur, et quae illis generosa forte mens inerat prosternatur, formidantesque omnia nihil temptent egregium atque libero nomine dignum.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 36, 25-37, 2.

erscheint sein Vorschlag an Eltern, die einen Sohn mit einem schlechten Charakter haben: Wenn sie einmal wütend auf das Verhalten des Sohnes werden, sollten sie ihn nicht prügeln, sondern, um ihre Wut auszulassen, einen Diener (*servus*) zur Seite haben, den sie statt des Sohnes schlagen könnten, da es dem Diener eigentümlich sei, geschlagen zu werden.<sup>590</sup> Solche aristokratischen, ständischen Vorstellungen stehen nicht nur im Konflikt mit einer modernen Idee von Menschlichkeit, sondern auch im Widerspruch zu Humanitätsvorstellungen, die Vegio selbst in *De educatione* offenbart. Im elften Kapitel von Buch IV, wo es um die Achtung (*verecundia*) gegenüber Armen und Unglücklichen geht, mahnt Vegio zur Milde gegenüber den Dienern, nennt das Beispiel von Epikur, der die Sklaven immer gut behandelt habe und begründet diese Einstellung mit dem Argument, alle Menschen seien aus dem gleichen Stoff.<sup>591</sup> Kurz darauf behauptete er, der Status von frei oder unfrei sei eigentlich nur durch eine Ansicht (*opinio*) und nicht durch eine Bestimmung der Natur entstanden, und weist auf die Veränderlichkeit des menschlichen Lebens hin, die dazu führe, dass freie Menschen zu Sklaven gemacht wurden, darunter auch Philosophen.<sup>592</sup> Dazu kommt noch ein Zitat des Kirchenvater Ambrosius, der gesagt habe, Herrscher könnten über Sklaven herrschen, sollten aber nicht vergessen, dass sie alle von der gleichen Natur sind.<sup>593</sup> Menschlichkeit (*humanitas*) wird auch als Grund für ein freundliches Verhalten gegenüber ärmeren Menschen und sogar Sklaven angegeben, auch mit der Mahnung, es gebe nichts was dem Menschen fremder sei, als, wie von Terenz formuliert, dass der Mensch dem Menschen ein Wolf sei.<sup>594</sup> Eine überzeugende Erklärung für diesen Widerspruch zwischen Vegios ständisch-aristokratischem und egalitärem Menschenbild kann von uns nicht gegeben werden. Es ist aber wichtig darauf hinzuweisen, weil man dadurch sehen kann, wie stark die zeitgenössischen sozialen Verhältnisse das Menschenverständnis eines Humanisten beeinflussen konnten und wie sich dieses Menschenverständnis deswegen von dem modernen unterscheiden kann.

---

<sup>590</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 41,29-42,8. besonders: *ita curent, quibus huiusmodi filii contigerint, in servos, quorum caedi proprium esse satis dictum est, omnem et irae minarum et plagarum impetum effundere.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 42, 4-6.

<sup>591</sup> *sed et servorum aerumnosa sors minime contemptui erit habenda, in quo merito commendatur Epicurus, qui summa semper servos suos mansuetudine prosecutus fuit. Eiusdem enim omnes sementis sumus.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 155, 23-26.

<sup>592</sup> *quanquam eo deventum sit, ut opinione liberi a servis discernamur.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 156, 1f.

<sup>593</sup> *quod igitur monuit Ambrosius: Imperent domini servis quasi conditione subditis, sed ita ut naturae eiusdem cuius ipsi sunt consortes esse eos meminerint.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 159,14-16.

<sup>594</sup> *Nihil vero foedius quam aliorum malis non commoveri, nihil iniquius quam alienae miseriae non misereri, nihil tam homini proprium quam humanitatem — unde etiam cognominata est— in omnes exercere, nihil tam alienum quam quod Terentianus ille inquit: lupum esse homini non hominem.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 159, 2- 6.



### 3.5.4.2. - Gewöhnung und Abhärtung

Vegio betont in viel intensiverer Weise als die anderen von uns behandelten Autoren die Bedeutung der Gewöhnung als Erziehungsmittel. Ausgehend von der Überzeugung, dass Kinder nicht nur die Gewohnheiten der Eltern, sondern auch des Ortes, an dem sie aufwachsen, übernehmen und diese ihr Leben lang behalten, mahnt er die Eltern, darauf zu achten, alle Arten von Verwöhnung zu vermeiden und eine gewisse körperliche und emotionale Abhärtung in der Erziehung zu üben.<sup>595</sup> Es wird empfohlen, das Kind an ein einfaches Essen, an nicht allzu bequeme Kleidung und an Kälte zu gewöhnen.<sup>596</sup> Die emotionale Zuwendung sollte stattfinden, aber mit Maß, was in der Praxis eine kontrollierte Zuwendung bedeutet, die eine gewisse emotionale Distanz zu bewahren weiß. Besonders deutlich wird dies in der Empfehlung, Eltern sollten nicht mit den kleinen Kindern tändeln, lachen oder weinen und ihnen sogar keine fröhliche Miene zeigen, damit die Kinder nicht verweichlicht würden.<sup>597</sup> Die Gefahr der Verwöhnung scheint Vegio so schädlich, dass er, obwohl er immer einen Mittelweg zwischen zu viel Härte und zu viel Zuwendung bevorzugt, sogar sagt, wenn er wählen müsste, wäre ihm die körperliche Strafe lieber als die Verhätschelung.<sup>598</sup> Dazu billigt er eine Sache, mit der er im Prinzip nicht einverstanden sei, nämlich, dass das Kind, wenn es in die Schule kommt, an einem anderen Wohnort als dem der Eltern wohne, da es unter der Aufsicht fremder Menschen weniger Gefahr laufen würde, verwöhnt zu werden.<sup>599</sup> Aufgrund dieser Vorliebe für die körperliche und emotionale Abhärtung wird es verständlich, dass Vegio eine große Bewunderung für die spartanische Erziehung zeigt, die er ein paar Mal als Vorbild nennt.<sup>600</sup> Damit verbunden verurteilt er alle Arten von Vergnügungen, die nicht mit irgendeinem Nutzen verbunden sind, und beschreibt als Ergebnis einer guten Erziehung, dass sie zur Verschmähung von Genüssen führe.<sup>601</sup> Der Anweisung zur körperlichen Abhärtung liegt auf der einen Seite der

---

<sup>595</sup> *tanta est vis consuetudinis, perpetuo ita uti primo imbuti fuerint quasi secretiore quadam vi naturae cogente persereverant.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 9, 15f; *nam quibus se tunc vivendi moribus assuefecerint, eisdem tanquam iactis quibusdam vitae fundamentis tenacissime semper inhaerebunt.* S. 26, 29-31. Zur Bedeutung des Ursprungsorts in der Gewöhnung vgl. auch 56, 6-9. Zu anderen Äußerungen über die Bedeutung der Gewöhnung in der Kindheit vgl. S. 13, 4-7; 27,29-28,2; 33, 20-22; 47,30-32; 109, 30f; 118, 18f.

<sup>596</sup> Vgl. das fünfte bis siebte Kapitel von Buch I (Vegio, *De educatione* I-III, S. 26ff).

<sup>597</sup> *quae cum custodient, illius etiam quam retulimus sacrae sententiae meminisse eos oportebit non esse scilicet tamen lactandos eos, non ludendum cum eis, non corridendum illis aut condolendum, non potestatem dandam, praesertim feminis, quarum etiam maius agitur periculum, quibus et alio loco praecipitur non esse ostendendam a parentibus faciem hilarem, servandum autem esse corpus illarum.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 45, 16-22.

<sup>598</sup> *quorum si nobis electio proponeretur, probaremus nimirum quod sacri autores illi dixerunt: caedendos magis esse filios quam pestilentissimis blanditiis lactandos licentiusque potestati ac voluntati propriae dimittendos.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 46, 15-18.

<sup>599</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 55, 10-25.

<sup>600</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 133, 6-10; 109, 10-12; 149,13-21; 217, 8-16; 219, 15-17.

<sup>601</sup> Das ist der Inhalt des ganzen ersten Kapitels von Buch IV. Vgl. Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 129,29-130,10, besonders: *cum contra voluptatum blandus et melliculus ingressus, amarus vero ac perniciosus longe semper sit exitus. Quas non immerito et Antisthenes summum malum, et Critolaus Peripateticus non summum modo malum,*

Einfluss der antiken Philosophie zugrunde, besonders der Stoa mit ihrem Ideal des einfachen Lebens, aber auch die Tatsache, dass die Kriegsführung für die oberen sozialen Schichten im Italien des 15. Jahrhunderts eine wichtige Rolle spielte. Vegio selbst erwähnt die Notwendigkeit der Vorbereitung zur militärischen Aktivität als Grund für diese von ihm geforderte körperliche Abhärtung.<sup>602</sup> Auffällig ist dennoch die Anweisung zur emotionalen Abhärtung des Kindes durch eine beherrschte gefühlsmäßige Zuwendung der Eltern, die sich in dieser Hinsicht nicht ihren natürlichen Neigungen und Gefühlen hingeben sollten. Hier wird schon ein zentraler Aspekt von Vegios Erziehungskonzept ersichtlich, nämlich die Aufforderung zur Selbstbeherrschung des Einzelnen, was nicht nur die Beherrschung der Emotionen, sondern auch des Körpers einschließt.

### 3.5.4.3 – Selbstbeherrschung und *verecundia*

Besonders klar tritt die Bedeutung dieser Selbstbeherrschung in den Anweisungen der letzten drei Bücher von *De educatione* zutage, die die Hälfte der Schrift ausmachen. Mit Ausnahme des ersten Kapitels von Buch IV und des letzten Kapitels von Buch VI beginnen alle Kapitel mit dem Titel *de verecundia: de verecundia erga Deum, erga parentes, erga seniores, erga egentes et calamitosos, etc.* Es gibt keine direkte Übersetzung auf Deutsch für den Begriff *verecundia*. Sie kann als Schamgefühl, Anstandsgefühl, Zurückhaltung, Ehrfurcht übersetzt werden, ohne dass diese Worte seine genaue Bedeutung wiedergeben könnten. Um seinen Sinn besser zu erfassen, ist es angebracht, auf den Unterschied zwischen *pudor* und *verecundia* in der Antike hinzuweisen: Beiden Haltungen liegt eine Art Angst zugrunde. Während es sich bei *pudor* eher um eine psychologische Angst handelt, die auch zur Handlungshemmung führen kann, liegt der *verecundia* eher eine rationelle Furcht zugrunde, die den Menschen dazu führt, die Situation zu erkennen und ihr angemessen zu handeln.<sup>603</sup> Für Cicero war die *verecundia* eine grundlegende Eigenschaft für das gesellschaftliche Leben, die zur Einordnung des Einzelnen in die Gemeinschaft führte und ihn dazu bringen sollte, im privaten wie im politischen Leben niemandem zu nahe zu treten, die Grenzen zu wahren und den Mitmenschen die angebrachte Achtung zu gewähren.<sup>604</sup> Inwieweit es für Vegio einen Unterschied zwischen *pudor* und *verecundia* gab, kann von uns nicht beantwortet werden, klar ist aber, dass der zentralen Wert,

---

*sed multorum insuper aliorum malorum causam et originem, Plato autem malorum etiam omnium escam appellarunt.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 130, 5-10; vgl. auch 134, 4-8.

<sup>602</sup> *ad ferendos vero militiae labores aptior longe est qui soli et imbri fodiendaeque terrae quam qui umbrae et mollibus plumis assuetus est.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 131, 28-132, 2. Zur Kriegsführung vgl. auch S. 106, 13ff; 108,20ff.

<sup>603</sup> Vgl. Friedrich LOSSMANN, *Verecundia*, in: *Römische Wertbegriffe* (1962), hg. von Hans OPPERMAN, 1967, S. 335ff.

<sup>604</sup> Vgl. LOSSMANN, *Verecundia*, S. 346, S. 351; Rober A. KASTNER, *Emotion, restraint and community in ancient Rome*, 2005, 23f.

den die *verecundia* in seinem Erziehungskonzept einnimmt, seine Meinung unterstreicht, dass der Einzelne sich in seinem Verhalten stark an den gesellschaftlichen Verhältnissen orientieren sollte. Das wird klar wenn Vegio als Ziel seiner Ausführungen über den Wert der *verecundia* sagt, er wolle zeigen, wie der Jugendliche sich verhalten soll, damit er von allen gelobt werde.<sup>605</sup> In der Praxis handelt es sich um Regeln zum richtigen Benehmen, zur Körperhaltung, zur Bekleidung, zu Tischmanieren, zum Verhalten beim Gespräch, etc.:

- Im Buch V, wo es um die *verecundia* in den jeweiligen Situationen geht, mahnt er zur Beherrschung bei Gesprächen durch eine gewisse Zurückhaltung und Kontrolle über das eigene Reden.<sup>606</sup>

- In dem sehr langen dritten Kapitel von Buch V (es umfasst 13 von den 227 Seiten der Schrift in der von uns benutzten Edition) mit dem Titel *De verecundia motuum gestuumque corporis* geht es um die korrekte Körperbewegung und Körperhaltung. Mit dem Argument, der Körper sei Spiegel der Seele, wird zu einer völligen Beherrschung der körperlichen Haltung und Bewegungen aufgefordert, die alle Körperteile einbezieht (Nacken, Schulter, Beine, Füße, Hände, Arme, etc). Letzten Endes impliziert diese Selbstbeherrschung auch die Unterdrückung der inneren Befindlichkeiten, da es unter anderem heißt, der Körper solle keine Zeichen von Müdigkeit, Traurigkeit oder von exzessiver Freude zeigen.<sup>607</sup> Wie auch Piccolomini, begründet Vegio diese Vorschriften mit dem Hinweis auf die von den Griechen entwickelte Kunst der Gebärden, die *cheironomia*.<sup>608</sup> Vegio beklagt zwar in diesem Kontext, dass manche Menschen in ihren Bewegungen und Körperhaltungen nicht natürlich seien. Mit natürlich meint er aber nicht die jedem Menschen eigentümliche, spontane und ungezwungene Art, sondern die von der Natur bestimmte richtige körperliche Bewegung, an der sich jeder Mensch orientieren müsse.<sup>609</sup> Während bei Piccolomini diese Bewahrung der Selbstbeherrschung in Verbindung mit der

---

<sup>605</sup> *adhibeant igitur praeceptis nostris aures attentissimas, uti iis salubriter imbuti ac quam bene et morate vivendum sit instituti possint adulescentiam quam laetissimam quamque ab omnibus laudatissimam agere. Tanta est enim vis et gratia virtutis, ut laetos semper laeque omni abunde cumulos possessores suos efficiat.* Vegio, *De educatione* II Buch IV-VI, S. 129,9-14.

<sup>606</sup> *linguamque debere aiunt esse non liberam et vagam sed vinculis de pectore imo ac de corde captis moveri et quae gubernari.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 171, 24-26.

<sup>607</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 176, 23ff, besonders: *Ita ergo gestus et motus nostros componere studebimus ut nihil in his quod merito reprehendi possit appareat. In quo praecipuum est illud omnium magnopere curandum ut tranquilli atque omni a perturbatione simus liberi, ut appetitus rationi subiciamus ne, si rebelles esse coeperint, quales intus animorum nostrorum motus vel laetitia dissolvuntur vel maerore deiciuntur vel ira incenduntur, tales etiam in exterioribus corporis gestibus apparentes immodestiam aperte detegant nostram.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 177, 23-178,1. Über die Vermeidung von übermäßiger Heiterkeit: *Sed praeterea cavendum erit ne hilarescens nimium sit vultus profusiorque frons in laetitiam, ne gestiens aut exultans ita modum transeat ut solvi paene videatur.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 180, 24-26.

<sup>608</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 185, 9-12.

<sup>609</sup> *Is igitur recte servandus est incedendi modus in quo, ut Ambrosius docet, sit species auctoritatis, gravitatis pondus, tranquillitatis vestigium, ita tamen si studium desit atque affectio sed modus sit purus ac simplex, nihil enim fucatum placet. Motum natura informet.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 188, 15-19.

sozialen Rolle des Königs stand, wird bei Vegio deutlicher, dass sie für alle Menschen gelten sollen. Wie wir schon bei Piccolomini hervorgehoben haben, kann die Erfüllung dieses Ideals ohne Zweifel nicht ohne die Unterdrückung von Natürlichkeit und Spontaneität stattfinden. In diesen Anweisungen Vegios wird das bestätigt, worauf der Kunsthistoriker Georg Weise hingewiesen und als Argument gegen die Verbindung von Individualismus und Humanismus gebracht hat: Der Maßstab für dieses Verhalten wurde aus der Antike übernommen und entspricht einem ästhetischen Ideal des Menschen, nach dem der Mensch, sich orientieren müsste. Dadurch habe der Humanismus, der sich eher durch eine „klassische normative Zucht und veredelnde Erhöhung des Daseins“, durch die „Beherrschung und Dämpfung der Leidenschaften, die Betonung von Maß und Norm und durch eine von der Vernunft bestimmte geistige Haltung“ kennzeichnen lasse, eigentlich gegen die „naturalistische Komponente“ der Renaissance und gegen die „rein diesseitige Autonomie des Natürlichen“ gerichtet.<sup>610</sup> In der von uns schon oben erwähnten Interpretation des Humanismus als einem neuen sozialen Stand mit bestimmten Identitätsmerkmalen und Verhaltenskodex, werden solche Anweisungen als Ausdruck der „Verhaltensmodellierung“ und „Charakterbildung“ durch eine mit dem Humanismus entstandene „Zivilisationspädagogik“ angesehen.<sup>611</sup> Weises Bemerkungen zum Humanismus und diese Auslegung des Humanismus als einen neuen sozialen Stand ergänzen sich und sind unserer Meinung nach sehr hilfreich um das zu interpretieren, was Vegio vorschlägt. Auch bei ihm wird von dem Einzelnen ganz deutlich verlangt, sich an einem ästhetischen Ideal des Menschen zu orientieren, ständige Selbstbeherrschung zu üben um die Natürlichkeit und innerlichen Befindlichkeit zugunsten eine Aura von Würde und Annehmlichkeit unter Kontrolle zu haben. Mit anderen Worten, Vegio wollte mit seinen Ausführungen den Einzelnen auf ein Lebensideal einschwören, das von den Humanisten geschätzt wurde und das auch die Unterdrückung von Eigentümlichkeit und Natürlichkeit miteinbezog.

#### **3.5.4.4 - Menschlichkeit im sozialen Umgang**

Wir haben schon zwei Kriterien dargestellt, die für Vegio das Handeln des Einzelnen bestimmen müssen, nämlich den sozialen Stand, und ein von der Antike inspiriertes ästhetisches Ideal von Maß und Norm. Es muss aber noch auf ein drittes Kriterium zum Verhalten des Einzelnen hingewiesen werden, das deswegen sehr wichtig ist, weil es auf einer Vorstellung

---

<sup>610</sup> Zu Georg Weises Argumenten gegen die Verbindung zwischen Humanismus und Individualismus siehe oben S. 56f.

<sup>611</sup> Christine Treml weist darauf hin, dass dieses Verhalten als Teil der Identität eines Humanisten galt und behalten werden musste, damit man in diesem humanistischen Kreis überhaupt akzeptiert wurde. Vgl. TREML, Humanistische Gemeinschaftsbildung, S. 99.

von Menschlichkeit beruht. Dieses Kriterium wurde eigentlich schon oben angeführt, zum Beispiel in Vegios Mahnung, ärmere Menschen und sogar Sklaven mit Menschlichkeit (*humanitas*) zu behandeln.<sup>612</sup> Ein anderes Beispiel dafür ist Vegios Anweisung an Eltern, sie sollten ihren Kindern befehlen, stets ein freundliches und höfliches Verhalten gegenüber anderen Menschen zu zeigen und sich nicht mit trauriger Miene oder in sich versunken auf den Weg machen, damit sie nicht den Eindruck erwecken, jemanden zu verschmähen.<sup>613</sup> Im ersten Kapitel von Buch VI, mit dem Titel *De verecundia habenda in domo atque in convivio* empfiehlt Vegio, beim Gespräch Zurückhaltung zu üben, Respekt vor dem Mitmenschen zu bewahren und in Situationen, in denen man eine andere Meinung vertrete als der Gesprächspartner, diese in einer bescheidenen und menschlichen (*humaniter*) Art zu äußern.<sup>614</sup> Diesen Anweisungen ist die Tatsache gemeinsam, dass sie für einen gewissen Respekt gegenüber den Mitmenschen plädieren, und so eine Vorstellung von Humanität offenbaren. Man sollte aber auch hier vorsichtig sein, und diese Humanitätsvorstellung bei Vegio nicht mit der modernen Idee der Menschlichkeit gleichsetzen. Zum einen haben wir schon gesehen, dass Vegios in *De educatione* dargestelltes Menschenbild widersprüchlich ist. Zum anderen ist seine Idee von Humanität stark von der antiken Weltanschauung beeinflusst. Es kann zwar nicht behauptet werden, dass es in der Antike eine einheitliche Idee von Humanität gegeben habe, wahrscheinlich ist aber - auch wenn es ein umstrittenes Thema in der Forschung bleibt, - dass es in der Antike keine Vorstellung von Menschlichkeit gab, die wie in der Moderne, auf der unantastbaren Würde eines jeden Menschen beruht. Dieser Unterschied zwischen der modernen und der antiken Vorstellung von Menschlichkeit kann am Beispiel gezeigt werden, dass in der Entwicklung der Idee der Menschlichkeit im klassischen Griechenland und in ihrer römischen Rezeption bei Cicero als *humanitas* die Konnotation des gnädig-herablassenden Mitleids des Siegers gegenüber dem Besiegten enthalten war.<sup>615</sup> In dieser Vorstellung war *humanitas* ein aristokratisches Tugendideal, das nicht nur in einer moralischen Lebensführung, sondern auch in einer literarischen Formation und in einem bestimmten Verhaltenscodex bestand. Der tugendhafte Mensch sollte den Mitmenschen „menschlich“ behandeln, nicht weil jeder Mensch

---

<sup>612</sup> Siehe oben S. 151.

<sup>613</sup> *tacitique ac se tantum in via intuentes incedere; et quod Demetrius Phalereus praecepit, occursantes in itinere revereri; quodque ad Demonicum scribit Isocrates, non tristi et dimisso, sed prompto et vivo ac hilari vultu esse, ut videantur salutare magis quam odio habere, iucundosque se erga omnes praeberere.* Vegio, *De educatione* I-III, 34, 29-35, 5. Über die Wichtigkeit einer heiteren Begrüßung vgl. Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 214, 7-9.

<sup>614</sup> *quae ita continebitur ne quid in contemptum damnusve aliorum dicamus, ut pro dignitate quenquam sua graviter et officiose compellemus modesteque et humaniter ubi respondendum erit refellamus.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 210, 10-13.

<sup>615</sup> Zur Diskussion über den Unterschied zwischen den griechischen und römischen Vorstellungen von Menschlichkeit vgl. August BUCK, *Humanismus*, S. 17ff; Bruno SNELL, *Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen* (1947/48), in: *Humanismus*, hg. von Hans OPPERMANN, 1970, S. 241ff.

Würde in sich besitze, die dazu zwingt, ihn mit Menschlichkeit zu behandeln, sondern weil derjenige, der sich mit *humanitas* verhält, eine adlige Eigenschaft besitzt, die ihn dazu verleitet, den anderen menschlich zu behandeln.<sup>616</sup> Anhand des Inhalts von *De educatione* ist eher anzunehmen, dass für Vegio *humanitas* mehr der antiken als der modernen Idee von Menschlichkeit entsprach.

### 3.5.4.5 - Suche nach Ruhm

Die Suche nach Ruhm und Lob spielt eine dermaßen wichtige Rolle in Vegios pädagogischen Anschauungen, dass man fast sagen könnte, er sehe im Menschen ein von Grund auf nach Ruhm, Ehre und Lob suchendes Wesen. Wir können hier nicht die zahlreichen Äußerungen Vegios in dieser Hinsicht reproduzieren, erwähnen aber exemplarisch einige, um diese Tatsache zu veranschaulichen. Schon zu Beginn der Schrift richtet sich Vegio an die Eltern und weist sie darauf hin, wie viel Ruhm (*fama*) sie ihren Kindern durch eine gute Formation verschaffen können.<sup>617</sup> Vegio erinnert daran, dass der Bedarf des Menschen nach Ruhm und Lob mit der Angst vor Schande einhergeht, was als ein pädagogisches Mittel verwendet werden sollte. So rät er Eltern dazu, statt körperlicher Strafen eine Mischung von Lob und Schandedrohung in der Erziehung anzuwenden. Die Eltern sollten den Kindern Geschichten von Menschen erzählen, die durch Tugend und literarische Studien zu großem Ruhm gelangt sind, aber auch von Menschen, die durch ihre Fehler Schande (*opprobrium*) über sich gebracht haben. In diesem Kontext verweist er auf die von den Spartanern angewandte Praxis, den Jugendlichen betrunkene Sklaven vorzuführen, damit jene, indem sie so ein schändliches Verhalten bezeugen, abgehalten werden sich ebenfalls so zu benehmen.<sup>618</sup> Als Vorteil einer strengen Erziehungsmethode nennt er die Tatsache, dass diese besser dazu diene, zu Ruhm und Lob zu führen.<sup>619</sup> Sein Argument dafür, die Kinder in die Schule zu schicken, statt sie zu Hause von einem Lehrer unterrichten zu lassen, ist hauptsächlich, dass sie in der Schule besser lernen würden, weil die Anwesenheit anderer Kinder das Streben nach Lob und die Angst vor Schande steigern würde.<sup>620</sup> Auch die Lehrer sollten dieses Bedürfnis nach Lob ausnutzen, da es keinen so niederträchtigen oder so harten Menschen geben könne, der nicht durch die Liebe nach Lob

<sup>616</sup> Vgl. Hans Erich BÖDEKER, Menschheit, Humanität, Humanismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe 3, 1982, S. 1065, 1070ff.

<sup>617</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 1, 17-24. Siehe auch oben S. 149f.

<sup>618</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 38, 5-33. In diesem Kontext empfiehlt er den Eltern auch, ihre Kinder gelegentlich zur Hinrichtung von Mördern zu schicken, damit sie dadurch von einem lasterhaften Leben abgeschreckt werden.

<sup>619</sup> *contra quoque qui severe sancteque eos educatos ad summam laudem et gloriam evectos habuerunt.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 48, 24-26.

<sup>620</sup> *huius namque laudata virtute excitabuntur, illius reprehensis vitiis exterrebuntur, atque ita vel spe laudis vel metu obiurgationis meliores evadent.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 54,31-55,3.

und Ruhm erfasst werden könne.<sup>621</sup> Die Lehrer sollten eine gesunde Konkurrenz (*honestae aemulatio*) unter den Schülern fördern, da diese so durch das Streben nach Lob und die Angst vor Schande besser lernen würden.<sup>622</sup> Das Thema wird in Buch III noch einmal aufgegriffen, wenn Vegio empfiehlt, den Jugendlichen den Umgang mit der Dienerschaft zu verbieten, weil diese Menschen davon gekennzeichnet seien, sich keine oder wenig Sorgen um Lob und Ruhm (*fama*) zu machen.<sup>623</sup> In den Büchern IV und V, bei denen es um die *verecundia* geht, beendet Vegio die meisten Anweisungen mit der Bemerkung, wenn der Jugendliche der entsprechenden Empfehlung folge, werde er Lob, Ehre oder Ruhm erhalten.<sup>624</sup> Dass hier mehr das Leistungsethos als eine psychologische Sensibilität für die Gefühle des Schülers bei solchen Anweisungen im Vordergrund steht, geht aus einer Ermahnung Vegios an die Lehrer hervor: Diese sollen maßvoll mit dem Lob umgehen, kein unverdientes Lob austeilten und vor allem nicht vergessen, was der Sinn des Lobens ist, nämlich den Schüler zu stimulieren und zu besseren Ergebnissen beim Lernen zu bringen.<sup>625</sup>

Wenn auf der einen Seite das Streben nach Ruhm eine sehr wichtige Rolle in Vegios pädagogischen Gedanken spielt, muss dennoch darauf hingewiesen werden, dass auch in dieser Hinsicht eine Spannung zwischen der antiken/humanistischen und der christlichen Tradition in *De educatione* festgestellt werden kann. Wir haben schon oben in der Analyse von Vergerios *De ingenuis* gezeigt, dass die Suche nach Ruhm im antiken Christentum negativ, als eine Art Kreaturvergötterung und als Zeichen von Eitelkeit, beurteilt wurde. Gemäß dieser christlichen Tradition galt *gloria* als etwas, das nur Gott zustand. Als richtige Einstellung eines Christen galt die Demut und nicht das Streben danach, gesellschaftlich hervorzuragen.<sup>626</sup> Bei Vergerio kam diese Spannung aber nicht zum Ausdruck, da er sich vornehmlich am antiken Gedankengut orientierte. Vegio dagegen scheint sich dieses Konflikts bewusst zu sein und versuchte sogar,

---

<sup>621</sup> *Diligens ergo praeceptor laudibus magis alere studebit discipulos. Neque est enim quisquam tam miserae abiectaeque sortis neque, ut ille ait, tam cornea fibra cuiquam est, ut non laudis et gloriae amore capiatur.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 65, 15-18. Hier erwähnt er auch Zitate von Ennius und Cicero zur Feststellung, dass alle Menschen nach Ruhm suchen würden. Vgl. Ebd., S. 65, 18-22. Vgl. dazu auch S. 68, 21-25.

<sup>622</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 66, 16-25. Vgl. dazu auch S. 68, 26-69,4.

<sup>623</sup> *quare servorum maxime, aliorumque qui abiecta, exercent ministeria, submovenda longe ab ipsis erit conversatio, quibus laudis honestiorisque fama cura vel nulla vel minima esse solet.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 117, 13-16.

<sup>624</sup> So behauptet Vegio: wenn der Jugendliche seine Ratschläge befolge, werde er Lob von allen bekommen. (Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 129, 9-14.); wenn er tugendhaft lebe, werde er Lob von allen bekommen (S. 134, 18f.); der Verzicht auf Vergnügungen bringe Ruhm (*gloria*) mit sich (S. 132,27-133,2); *verecundia* gegenüber den Eltern bringe Lob (S. 144,2-5.); durch die Bewahrung der Keuschheit werde der Jugendliche von Gott geliebt und Ehre und Ruhm von allen anderen Menschen bekommen (S. 170, 11-13). Vgl. auch in dieser Hinsicht: S. 176, 13-15; 184, 3-5; 190, 1f; 199, 24f.

<sup>625</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 70, 7-15, besonders: *Excitandi igitur discipulos laudibus praecipua erit praeceptoribus cura, sed moderatis tamen, ac talibus quidem quibus augeantur magis eorum animi ac spem in bonam erecti meliorem ad frugem incendantur.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 70, 7-10. Vgl. auch S. 73, 7-13.

<sup>626</sup> Siehe mehr dazu oben S. 97.

diese Spannung zu relativieren. So erwähnt er den Kirchenvater Chrisostomus, der gesagt habe, es gebe kaum einen Menschen, der sich nicht freue, Lob zu bekommen,<sup>627</sup> und, gegenüber den Vertretern der Ansicht, man sollte vor dem Lob fliehen, erwähnt er Augustinus, der sich ebenfalls einmal positiv über erhaltenes Lob geäußert habe.<sup>628</sup> In anderen Passagen spricht Vegio dennoch negativ über die Suche nach Ruhm, ohne dass er den Versuch unternimmt, diese Aussage in Vereinbarung mit allen seinen Äußerungen, die die Suche nach Ruhm befürworten, zu bringen. So wird zum Beispiel der Kirchenvater Hieronymus zitiert, der in einem Brief an die geweihte Jungfrau Eustochium (368-420) gesagt habe, eine Frau sollte nicht, mit der Absicht vor dem Ruhm der Welt zu fliehen, frömmer oder demütiger erscheinen als notwendig, da sie dadurch den Ruhm eigentlich suche.<sup>629</sup> Noch widersprüchlicher scheint Vegios Einstellung hier, wenn er, im Zuge der Verteidigung einer guten Formation durch die literarischen Studien, das aus der antiken Philosophie entnommene Argument anführt, durch diese Formation werde ein beständiges Gut erworben, das nicht so vergänglich sei wie Reichtum, körperliche Schönheit und Ruhm (*gloria*), von dem sogar der Philosoph Theophrastus gesagt habe, es gebe nichts Leerer als ihn.<sup>630</sup> Wir können auch keine Erklärung für diesen widersprüchlichen Charakter von Vegios Äußerungen zum Ruhmgedanken geben, verweisen aber darauf, weil dadurch auch klar wird, welche Spannung im Denken eines Humanisten entstehen kann, wenn er heidnisch-klassisches und christliches Gedankengut miteinander verbinden will. Klar ist aber auch, dass trotz dieser Spannung, die Suche nach Ruhm in *De educatione* vornehmlich positiv beurteilt wird und dass sie auch deutlich als Mittel der Leistungserhöhung des Einzelnen, in Dingen die dem gesellschaftlichen Wohl zugute kommen, dient. Das ist bei Vegio um so klar, da bei ihm das Lob von anderen Menschen oder das Wohlwollen der Gesellschaft oft als Belohnung für ein wünschenswertes Verhalten angegeben wird.<sup>631</sup>

---

<sup>627</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 65, 22-24.

<sup>628</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 66, 3-9.

<sup>629</sup> *quare scite et prudenter Hieronymus ad Eustochium virginem scribens sic eam monet: Ne satis religiosa velis videri nec plus humilis quam necesse est, ne gloriam fugiendo quaeras, plures enim paupertatis, misericordiae atque ieiunii arbitros declinantes in hoc ipso placere cupiunt, quod placere contemnunt et mirum in modum laus, dum vitatur, appetitur. Sed ne hoc ipsum tibi iactantiam generet, quod saeculi iactantiam contempsisti.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 179, 11-19. Vgl. auch Vegios Darstellung von Hieronymus' Kritik gegen die Suche nach *gloria* im vierten Kapitel von Buch V. Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 202, 23f.

<sup>630</sup> *nam neque divitiae et opes, quas modo diximus, neque corporis valetudo aut robur neque generis claritas neque gloria — qua nihil inanius esse Theophrastus dixit — neque formae elegantia [...] beatitudinem ullam afferre possunt, quae infirma magis omnia atque instabilia sunt.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 53,6-12.

<sup>631</sup> Siehe oben Anm. 524.



### 3.5.4.6 - Berücksichtigung der Naturanlage

Neben der pädagogischen Nutzung der Suche nach Ruhm ist die Berücksichtigung der Naturanlage eine der am meisten betonten Aufforderungen in *De educatione*. In Buch I ermahnt Vegio die Eltern dazu, in erster Linie die Natur und geistige Anlage des Kindes zu erkennen. Er begründet diese Anweisung mit dem Argument, man müsse in dieser Hinsicht so handeln wie ein Arzt, der den Körper untersucht, um die Krankheit zu diagnostizieren, um dann das geeignete Mittel gegen den Fehler anwenden zu können.<sup>632</sup> In der Folge erklärt er, wie die verschiedenen geistigen Anlagen entstehen und sagt, anhand einer der Antike entnommenen Theorie, der menschliche Körper sei aus vier Elementen gebildet (Feuer, Wasser, Luft und Erde) und jedes sei für ein Charaktermerkmal zuständig. Die Naturanlage entstehe aus der Mischung dieser Elemente, und je nachdem, wie viel von einem oder anderen im Körper vorhanden sei, würden die unterschiedlichen Naturen entstehen. Zu viel Feuer, bewirke eine hitzige, zu viel Wasser, eine schlaffe, zu viel Luft, eine heitere und zu viel Erde eine trockene Natur. Deswegen sei es wichtig, die Natur jedes einzelnen Menschen richtig zu diagnostizieren, um zu wissen, welches Element überwiege und, besonders wenn die Dosierung nicht stimme, das Gegenmittel zur Verbesserung zu benutzen: Kinder, die sehr schüchtern seien, bräuchten viel Lob, Kinder die eher zur Frechheit neigen, benötigten Vorwürfe und ernstere Mienen.<sup>633</sup> Das Prinzip gegen jede Art von Gemüt das Gegenmittel als Arznei zu benutzen wird von Vegio am Ende dieser Ausführung wiederholt.<sup>634</sup> In diesen ersten von uns dargestellten Anweisungen Vegios zur Berücksichtigung der Naturanlage, geht es ihm darum, den Eltern klar zu machen, dass die Menschen verschieden sind, wobei hervorzuheben ist, dass in seinem Hinweis auf die Verschiedenheit der Menschen eine gewisse negative Konnotation mitschwingt. Zu erkennen ist diese daran, dass in Vegios Argumentation zu diesem Thema in Buch I die Kenntnis der Naturanlage mit der Aktivität eines Arztes verglichen wird, und darauf zielt, Fehler zu beheben. Diese negative Konnotation kommt außerdem auch im Buch II zum Ausdruck, wenn Vegio behauptet, so wie der Mensch, so habe auch jede Stadt (*civitas*) ihre Eigentümlichkeit, und

---

<sup>632</sup> *Summa vero ante omnia opus erit prudentia atque mentis iudicio in cognoscenda filiorum natura discernendaque varia ingeniorum indole, ut in emendandis eorum moribus, sicuti et in sanandis corporibus medici solent, adhibeantur cuique vitio atque animi morbo contraria etiam correctionis remedia.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 42, 13-17.

<sup>633</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 43, 15-23. Über den Ursprung dieser Theorie der vier Elemente in der antiken Philosophie vgl. BALLAUFF, *Pädagogik*, S. 139.

<sup>634</sup> *quandoquidem ita uniuscuiusque requirit ingenium. Eadem quoque censemus observanda in aliis quorum modo contraria ingenia exposuimus. Porro singulis alia etiam adhibebuntur remedia, ut scilicet loquacioribus frequentiores turbas et conventus hominum, taciturnis solitudinem nimiam interdiciamus.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 44, 15-20.

dementsprechend ihre Fehler, für die das Volk büßen müsse.<sup>635</sup> Im siebten Kapitel von Buch II, das sich der Aufgabe der Lehrer annimmt, bleibt diese negative Konnotation in Bezug auf die Berücksichtigung der Naturanlage erhalten. Vegio zeigt hier zwar eine gewisse Sensibilität gegenüber der Schwäche des Kindes, wenn er die Lehrer ermahnt, die Naturanlage der Kinder zu berücksichtigen, damit sie ihnen nicht viel mehr zumuten, als sie zu erledigen imstande sind,<sup>636</sup> meistens wird aber auch in Bezug auf die Aufgabe der Lehrer das Argument verwendet, die Naturanlage müsse berücksichtigt und erkannt werden, damit die richtige Arznei (*remedia*) in der Erziehung benutzt werde.<sup>637</sup> Dass diese für die Humanisten typische Aufforderung zur Berücksichtigung der Naturanlage mit der modernen Idee der Förderung der Individualität gleichgesetzt wird, haben wir schon oben gezeigt.<sup>638</sup> Die bis jetzt dargestellten Äußerungen Vegios zu diesem Thema zeigen aber einen wichtigen Unterschied zur modernen Idee der Förderung der Individualität: In Vegios Argumentation geht es nicht um die Selbstverwirklichung, sondern um die Verbesserung des Einzelnen. Es handelt sich, wie es der französische Intellektuelle Michel Foucault (1926-1984) bezeichnet hat, um ein „ärztliches Modell“ im Umgang mit dem Einzelnen, in dem es darum geht, seine Schwächen gut zu diagnostizieren, um letztendlich seine Mängel beheben zu können.<sup>639</sup>

Im ersten Kapitel von Buch III wird die Aufforderung der Berücksichtigung der Naturanlage von Vegio noch einmal unter einem anderen Blickwinkel thematisiert. Er verwendet hier zwei Hauptargumente: Das eine lautet, dass ohne die Berücksichtigung der Naturanlage der Einzelne keine zufriedenstellende Leistung erbringen könne. Vegio begründet hier die Aufforderung zur Berücksichtigung der Naturanlage mit einem der Antike entnommenen Spruch, der besagt, nichts sollte „wider den Willen der Minerva“ geschehen.<sup>640</sup> Minerva war in der römischen Mythologie die Göttin der Künste und Wissenschaften. Dass nichts „wider den Willen der Minerva“ geschehen solle, heißt also, man solle nichts ohne die notwendige Fähigkeit und das

---

<sup>635</sup> *ut hominum, ita et civitatum a natura insita singularia, quaedam ac propria ingenia, quibus ducentibus, suum quaeque vitium sequi atque, ut ille ait, suos quaeque pati manes civitas cogitur.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 56, 3-6.

<sup>636</sup> *Diligenter igitur advertent ut pensata cuiusque vel aetatis vel ingenii ratione diversa singulis ac omnium umeris aequa lectionum onera imponant.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 63,9-11.

<sup>637</sup> *Quae vero superiore libro disseruimus, custodient: ut singulorum naturas caute animadvertant, animadversisque convenientia quibusque remedia adhibeant.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 63, 27-29.

<sup>638</sup> Siehe oben S. 89f.

<sup>639</sup> Michel Foucault verwendete die Bezeichnung in Bezug auf die verschiedenen Formen der Enthüllung des Selbst im antiken Christentum und nannte „ärztliches Modell“ diejenige, in welcher der Einzelne, um seine Sünde zu heilen, sie erst zeigen musste. Vgl. Michel FOUCAULT, *Technologien des Selbst*, in: *Technologien des Selbst*, hg. von Luther H. MARTIN, 1993, S. 55.

<sup>640</sup> *Nunc quod praecipuum observare debebunt, et parentes et magistri, simul admonendi sunt, ut diligentissime ad quid quemque natura magis inclinabit advertant, ne, ut vetere est in proverbio, fiat aliquid invita Minerva.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 94, 7-10.

notwendige Geschick unternehmen.<sup>641</sup> Außerdem sagt er, man müsse mit den Kindern so wie mit den Pferden umgehen, bei denen man die Stärke prüft, um festzustellen, zu welchem Zweck sie geboren wurden, ob zum Krieg, zum Wettrennen oder zu häuslichen Dienstleistungen.<sup>642</sup> Als zweites Argument zur Begründung der Berücksichtigung der Naturanlage wird von Vegio gesagt, die Naturanlage sei eine Bestimmung der Natur und müsse deshalb berücksichtigt werden: Diese sei so stark, dass man leichter die Sonne von ihrem Kurs ableiten könne, als die Neigung der Natur zu ändern.<sup>643</sup> Für dieses zweite Argument, verwendet Vegio auch Kategorien aus der christlichen Weltanschauung und schreibt die Verschiedenheit der Naturanlagen Gott zu. Somit gewinnt bei ihm die Berücksichtigung der Naturanlage sogar einen religiösen Charakter und wird als einen Akt des Gehorsams gegenüber Gott betrachtet.<sup>644</sup>

In der Folge wird dann klar, dass Vegios Insistenz auf diesem Thema mit einem Schüsselerlebnis aus seinem eigenen Leben zusammenhängt. Er berichtet, dass er schon in zartem Alter eine Vorliebe für die Poeten gehabt habe, ohne dass das einem äußeren Einfluss zugeschrieben werden könne: Es sei so von der Natur bestimmt worden. Er habe sich dann dem Studium der Poeten widmen wollen, sein Vater habe es ihm aber verboten und ihm befohlen, sich der Dialektik zu widmen, welche von höherem Ansehen sei, die er aber gehasst habe. Er habe seinem Vater trotzdem gehorcht. Dennoch habe sich die Macht der Natur letzten Endes durchsetzen können, so dass es ihm vom Vater wieder erlaubt wurde, sich mit den „Musen“ zu befassen, mit denen er sich eigentlich schon immer heimlich beschäftigt hatte. Zu Beginn der Adoleszenz habe sein Vater ihm befohlen, Jura zu studieren, was ihm auch gut gefallen habe, wegen der Eloquenz und Gelehrsamkeit die er in den juristischen Schriften gefunden habe. Dennoch konnte er die Jurisprudenz nicht als Beruf ausüben, da das nicht seiner Natur entsprechen würde. Er habe ohnehin keine großen Fortschritte im Studium der Jura machen können, was auch damit zu erklären sei, dass sie nicht seiner von der Natur bestimmten Begabung entspräche.<sup>645</sup> Vegios Argumentation zugunsten der Berücksichtigung der

---

<sup>641</sup> Hubertus KUDLA, Lexikon der lateinischen Zitate. 3500 Originale mit Übersetzungen und Belegstellen, 2007, S. 280f.

<sup>642</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 94, 21-27.

<sup>643</sup> *Ut enim omnium quaecumque sunt in omnibus summa diversitas est, ita praesertim ingeniorum, quorum et tanta vis est, ut facilius sol a citatissimo quo cursu agitur quam a sua quisquam qua impellitur natura averti possit.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 94, 10-15

<sup>644</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 101,5-17, besonders: *sequatur age duces auctoremque naturae suae Deum, qui cum omnia mira ratione et sapientia fabricaverit, ita praesertim ingenia, quae varia ideo etiam providentissime condidit, ut et varietas summam conditoris beneficentiam potentiamque demonstraret et ad quo quisque natus esset illud coleret, colensque non magno sine divino consilio ac praecipuo quopiam quo lateret bono se ad id vocatum esse existimaret.* S. 101,11-17. Diese Überzeugung drückt er später noch einmal aus, wenn er sagt, wenn man seinem Talent folge, folge man dem Willen Gottes. Vgl. S. 103, 29- 104,5, besonders: *ad ea se utique studia volente impellente que Deo natum arbitrari.* S. 103, 29-30.

<sup>645</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, 104, 5-31, besonders: *tam invicta indomitaque est, tanto imperio dominatur sua cuique natura.* S. 104, 30f.

Naturanlage verwendet außer dem oben erwähnten „ärztlichen Modell“ zwei Hauptargumente: Zum einen wird betont, dass es sich in der Naturanlage um eine Bestimmung der Natur, bzw. Gottes handelt, der der Menschen schon deswegen folgen muss. Zum anderen erklärt er, dass der Einzelne keine zufriedenstellende Leistung abliefern werde, bzw. seine Aufgabe nicht gut erfüllen könne, wenn diese Naturanlage nicht berücksichtigt werde. Das subjektive Glück des Einzelnen oder irgendetwas, was der modernen Idee der Selbstverwirklichung ähnele, zählt nicht als legitimes Argument.

### 3.5.4.7 - Pflege der Innerlichkeit

Als einzig unter den von uns behandelten italienischen pädagogischen Schriften kann man in *De educatione* Hinweise auf die Pflege der Innerlichkeit finden. Das geschieht besonders im dreizehnten Kapitel von Buch IV, dessen Titel *De verecundia erga seipsum* lautet. Hier zitiert Vegio zum Beispiel den griechischen Philosophen Anthistenes, der auf die Frage, welchen Nutzen ihm die Philosophie bringe, geantwortet habe, dass er mit sich selbst reden könne.<sup>646</sup> Es geht in diesem Kapitel aber nicht um Innerlichkeit im Sinne von Selbsterkenntnis, sondern vor allem um die Verinnerlichung von moralischen Prinzipien und die Bewahrung der Moralität auch in der Einsamkeit. So wird von Vegio dazu ermahnt, sich auch in der Einsamkeit mit literarischen Studien oder mit philosophischen Gedanken zu beschäftigen und die Lust zu vermeiden, unter anderem mit dem Argument, man sollte bedenken, dass man eigentlich nicht alleine sei, da Gott immer auch dabei sei und den Menschen in jeder Situation beurteile.<sup>647</sup> Zu dieser aus der christlichen Tradition entstandenen Idee des allgegenwärtigen, beobachtenden Gottes fügt Vegio noch eine dem Altertum entnommene Vorstellung hinzu, nämlich, dass das Gewissen eines jeden Menschen auch in der Einsamkeit als Richter, dem nichts entgehe, präsent sei.<sup>648</sup> Es handelt sich also zwar um eine Art Pflege der Innerlichkeit, aber nicht im modernen Sinne der Kenntnis des Selbst als Grundlage der Identität. Der Akzent liegt in einer bewussten Verinnerlichung der Moralität, verbunden mit einer intensiven moralischen Selbstprüfung.

Es gibt in *De educatione* auch Hinweise auf die Pflege der Innerlichkeit in religiöser Hinsicht. So wird die christliche Vorstellung des Inneren des Menschen als Wohnort Gottes oft zum Ausdruck gebracht, weswegen Vegio die Menschen kritisiert, die sich alle Mühe geben, ihr

---

<sup>646</sup> *Est ergo otium cui litterae coniunctae sunt ut sanctissimum ita et dulcissimum. Quare prudens fuit illud dictum Antisthenis Atheniensis qui, cum rogaretur quidnam ex philosophia lucratus esset, respondit, ut secum colloqui posset.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 161, 21-24.

<sup>647</sup> *credamusque Deum qui in humanis mentibus continue hospitatur, quasi pro tribunali sedente iudicare omnia quaecumque nobiscum volumus. Est enim cogitationum nostrarum Deus iudex et arbiter.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 162, 17-20.

<sup>648</sup> *Nam etsi clausus parietibus sit et opertus tenebris, sine teste, sine conscio; habet tamen facti arbitrum quem nihil fallit, ad quem facta clamant omnia.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 162, 29-163, 2.

Haus sauber und ordentlich zu halten, sich aber nicht darum bemühen, das Innere, wo Gott wohnt, rein von unmoralischen Gedanken zu halten.<sup>649</sup> Die Bedeutung der religiösen Innerlichkeit wird von ihm auch mit Argumenten aus dem Alten Testament unterstrichen, wenn er darauf hinweist, dass das Verhältnis zu Gott nicht in äußeren religiösen Handlungen oder in Tempelbauten bestehen soll, sondern im Inneren des Menschen, durch Gebet und moralisches Handeln.<sup>650</sup> Vegio plädiert also nicht für eine institutionelle Frömmigkeit, wie zum Beispiel Piccolomini es in *De liberorum educatione* tut, sondern betont die religiöse Innerlichkeit. Aber in dieser auf Innerlichkeit gestützten Frömmigkeit spielt die Subjektivität keine deutliche Rolle. Nicht das persönliche Verhältnis zu Gott steht im Mittelpunkt, sondern vielmehr die innerliche Bewahrung der Moralität und die Unterwerfung des Einzelnen dem göttlichen Willen. Es handelt sich bei Vegio also nicht um die auf Subjektivität begründete Frömmigkeit, die zum Beispiel für Charles Trinkaus als Zeichen für den Individualismus der Humanisten galt.<sup>651</sup>

### 3.5.4.8 – Weitere Aspekte von *De educatione*

Einige weitere Aspekte müssen am Ende unserer Darstellung über *De educatione* kurz aufgezählt werden. Die Orientierung an Vorbildern wird von Vegio auch oft mit der Idee der Nachahmung ausgedrückt.<sup>652</sup> Von Förderung der kritischen Einstellung kann bei Vegio gar nicht die Rede sein: Er mahnt Jugendliche zur Fügsamkeit gegenüber Eltern und Lehrern und fordert sie sogar dazu auf, die Worte der Eltern und Lehrer als Orakel zu betrachten.<sup>653</sup> Auch gegenüber den politischen Autoritäten, besonders den Fürsten, mahnt er dazu, von Kritik abzusehen, und sogar, wenn es notwendig ist, das von ihnen auferlegte Joch geduldig zu ertragen.<sup>654</sup>

<sup>649</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 14, 8-25. In einem anderen Kontext nennt Vegio die Heilige Monika als ein Vorbild, in deren Inneren (*pectus*) Gott seine Wohnung eingerichtet habe. S. 49, 18-20.

<sup>650</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 127, 4-28, besonders: *quare non magnifice instructis templis delectatur, non sumtuose excultis vasis, non largiter caesis victimis, quibus nihil illum indigere palam est, sed puris castisque officii, piis voluntatibus, sanctis animi ac mentis affectibus*. S. 127, 8-11 Zur Betonung der inneren Frömmigkeit vgl. auch Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 180, 2-13.

<sup>651</sup> Siehe oben S. 65f.

<sup>652</sup> Die Begriffe *imitatio* und *imitare* werden oft verwendet, um die Feststellung auszudrücken, dass der Mensch, besonders als Kind und Jugendlicher, von Natur aus dazu neigt, das Verhalten anderer nachzuahmen. Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 6, 13-15; 7, 30; 9, 12; 14,3; 12,24; 13,4; 13,6; 59,19f. Am häufigsten werden sie aber gebraucht als Ermahnung zur Nachahmung vorbildhafter Menschen, besonders der Heiligen Monika. Vgl. S. 4,17; 4, 32, 17, 3; 7, 25, 11,24f, 17, 9f; 17,12; 38,23; 39,12, 50,13; 124,21, 124,32; 126,13; 126,29; Vegio, *De educatione* IV-VI, S.144,14; 201,19; 221,24.

<sup>653</sup> Zu den Eltern vgl. Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 145, 4-25, besonders: *voluntates et deliberationes eorum [sc. parentes], sive morandum sive abeundum sive militandum sive rusticandum sive nubendum sit, tanquam divina oracula probemus et suscipiamus*. S. 145, 7-9. Zu den Lehrern: *neque enim cuiusquam magis quam magistri iudicio credere discipulum conveniet, a cuius ore etiam tanquam ab oraculo quodam semper pendere debet*. Vegio, *De educatione* I-III, S. 70, 13-15.

<sup>654</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 154, 18-155, 3. besonders: *quos [sc. principes] cum colere et admirari doceat Isocrates, nihil prudentius fieri potest quam durum licet eorum iugum patienter ferre temperareque praesertim — in quo facilius quisque labitur — a maledictis linguam*. S. 154, 20-23.

Obwohl Vegio einmal, gestützt auf Platon, behauptet, dass der Mensch von Natur aus weder gut noch schlecht sei, sondern alles von seiner Erziehung abhängt,<sup>655</sup> ist er sehr misstrauisch gegenüber den Verhältnissen unter denen der Mensch lebt, und besonders gegenüber der Jugend. So glaubt er, wie auch Vergerio, dass Jugendliche grundsätzlich zum Schlechten neigen würden, weswegen er auch sehr dirigistische Anweisungen zum Umgang mit ihnen macht.<sup>656</sup> So wird eine strenge Regulierung der Freizeitaktivitäten vorgeschlagen, ein Thema, das im siebten Kapitel von Buch III näher behandelt wird.<sup>657</sup> Vegio setzt sich zwar dafür ein, dass man den Jugendlichen das Spielen erlaubt und zeigt sogar eine gewisse Offenheit, indem er sagt, jeder solle sich die Aktivität aussuchen die zu ihm passt,<sup>658</sup> allerdings nur innerhalb eines gewissen Spektrums. So sollen nur Spiele erlaubt werden, die anständig und nützlich seien, worunter er das Ballspielen, Reiten, Fischen, den Vogelfang, Spaziergänge und, als besonders empfehlenswert, Gespräche über literarische Themen versteht. Dagegen sollte Jugendlichen das Tanzen verboten werden, auch wenn es bei den Römern und Griechen als Freizeitaktivität üblich war, da es Zündstoff und Ursprung vielen Übels sei. Auch Würfel- und Brettspiele und sogar das Schachspiel sollten verboten werden, weil es den Geist ermüde, statt zu dessen Erholung beizutragen. Als Argument für dieses Verbot wird unter anderem die Tatsache genannt, die Zeit sei etwas zu kostbar, als dass man sie „durch dergleichen zwecklose Spielereien vertändeln“ dürfe.<sup>659</sup>

Besonders befremdlich aus der Sicht eines modernen Menschenverständnisses ist in *De educatione* der immer wiederkehrende Hinweis auf die Parallelen zwischen der Erziehung des Menschen und der Pflanzen- und Tierzucht. So wird zum Beispiel die körperliche Strafe mit dem Argument abgelehnt, ein Pferd, das oft geschlagen werde, werde hartnäckig und trotzig; wenn man es aber schonend behandle, werde es von einer edlen Art werden.<sup>660</sup> Im gleichen Kontext begründet er die Anwendung von Maß und Klugheit in der Erziehung mit dem Beispiel, dass auch Tiere wie Hunde, Bären, Affen, Elefanten und Löwen besser gezähmt und

---

<sup>655</sup> *hominem enim scribit Plato neque absolute malum neque bonum nasci, sed ad utrumque proclive eius esse ingenium; habere semina quaedam utrarumque rerum cum nascendi origine copulate, quae educationis disciplina in partem alteram debeant emicare.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 112, 5-9.

<sup>656</sup> *num ignorant quam procliviores natura omnes ad delinquendum sumus, non pueri modo, sed barbati etiam senes.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 11,4f. Über die Jugend: *nota est nobis mollis huius aetatis ac corrumpi facilius procliviorque ad vitium quam ad virtutem natura.* S. 37, 30; *Erit horum non parva certe utilitas, quibus imbui teneram illam aetatem studebunt sedulo magistri, ut a vitiis, ad quae flexibilior est suapte natura, ad virtutem facilius dirigatur.* S. 112,3; Vgl. auch 114,6-25.

<sup>657</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 109,1-111,7.

<sup>658</sup> *Sunt et aliae huicemodi fastiditorum animorum relaxationes, quibus cuique pro affectu suo uti licebit.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 110, 31f.

<sup>659</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 110, 9-15. besonders: *dehinc, quod tempus, quo nihil habemus pretiosius, ea ludi vanitate totum inepte consumimus.* S. 110, 13-15. Die deutsche Übersetzung haben wir entnommen: KOPP, Mapheus Vegius' Erziehungslehre, S. 118.

<sup>660</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 37, 5-28.

unters Joch gespannt werden, wenn die richtige Methode angewandt werde.<sup>661</sup> Wir haben schon in der Analyse von Vergerios *De ingenuis* auf ähnliche Parallelen aufmerksam gemacht, die nicht nur aus einer modernen Sicht befremdlich wirken, sondern auch in Widerspruch zu einem beliebten humanistischen Leitgedanken, nämlich, dass die Würde des Menschen gerade darin bestehe, dass er sich von den Tieren durch den Gebrauch der Vernunft abgrenzen kann, steht. Auf diese Dimension der Argumentation Vegios aufmerksam zu machen, ist deswegen wichtig, weil das auch als Beispiel für Andersartigkeit des humanistischen gegenüber dem modernen Menschenbild gelten kann.

### 3.5.5 - Zusammenfassung und Schluss

Vegios pädagogische Gedanken bestehen aus einer Mischung von heidnischem klassischem und christlichem Gedankengut, die aber nicht immer harmonisch zusammengefügt werden. Vegio empfiehlt zwar eine Fülle von Schriften aus der klassischen Antike und einige aus der Heiligen Schrift, präsentiert aber kein ausführliches Programm von Disziplinen oder eine Methode für den Schulunterricht. Ihm geht es in erster Linie um die moralische Erziehung. So kann gesagt werden, dass der Einzelne in *De educatione* vornehmlich als Teil der Gesellschaft angesehen wird. Eine gute Formation soll ihn in erster Linie dazu bringen, dem gemeinschaftlichen Wohl zu dienen, Eltern und Gott gegenüber seine Rolle zu spielen. Die Bedeutung der Gesellschaft wird auch dadurch ersichtlich, dass für Vegio der soziale Stand als wichtiges Element der Identität und des Verhaltens des Einzelnen gelten soll. Vegios Menschenbild ist von ständischen Vorstellungen und vom aristokratischen Vorurteil gegen die niederen Schichten der Bevölkerung geprägt. Dieses Menschenbild steht im Widerspruch zu einem anderen egalitarischen Menschenbild, das von der klassischen Antike und vom antiken Christentum inspiriert ist, und das von Vegio in manchen Stellen in *De educatione* vertreten wird. Aus dem Inhalt der Schrift kann man keine Erklärung für diesen Widerspruch finden. Neben der Moralerziehung und der Orientierung an dem sozialen Stand wird auch ein ästhetisches Ideal von Maß und Norm als Maßstab für das Verhalten des Einzelnen vorgeschlagen, der zum Beispiel in Gesprächen, Körperbewegungen und Gebärden ständig eine Aura von Würde bewahren soll, was wiederum eine intensive Selbstbeherrschung und Unterdrückung von Natürlichkeit und innerlichen Befindlichkeiten impliziert. Ein gewisses Konzept von Menschlichkeit wird auch als Kriterium für das Verhalten des Einzelnen gegenüber den

---

<sup>661</sup> Vgl. Vegio, *De educatione* I-III, S. 41, 17-28. Dass er auch in der Diskussion um die Berücksichtigung der Naturanlage auf einen Vergleich mit dem Pferd zurückgriff, haben wir schon oben gezeigt. Siehe S. 162. Zu anderen Vergleichen mit Tieren vgl. S. 54, 12-15; 55, 10-16; 57, 4-8; 66, 26-29, 67, 11-16; 94, 21-27; Vegio, *De educatione* IV-VI, 131, 17-132, 2. Zu Vergleichen mit Pflanzenzucht: Vegio, *De educatione* I-III, S. 54, 17-20, 55, 3-6; 106, 16-2.

Mitmenschen präsentiert. Man sollte aber nicht Vegios Idee von Menschlichkeit dem modernen Menschlichkeitsverständnis gleichstellen. Während in der Moderne die Idee der Menschlichkeit auf der Überzeugung der unantastbaren Würde des Einzelnen beruht, entspricht Vegios *humanitas*-Verständnis eher antiken Vorstellungen, denen gemäß die Basis der Menschlichkeit nicht in der unantastbaren Würde des Mitmenschen, sondern in einer adligen Tugend des Handelnden bestand.

Trotz des deutlichen Vorrangs der Gesellschaft wird auch auf den Vorteil einer guten Formation für den Einzelnen hingewiesen: Zum einen durch die oft betonte Überzeugung, eine gute Formation bringe Ruhm und Lob mit sich, ein Vorteil, der aber nicht vom Wohl der Gesellschaft losgelöst, sondern vielmehr von deren Anerkennung abhängig ist. Zum anderen wenn Vegio sagt, eine Formation werde den Einzelnen mit einer geistigen Haltung versehen, die es ihm ermögliche, die seelische Ruhe gegenüber Schicksalsschlägen zu bewahren. Es handelt sich also um ein Konzept von Glück, das nicht der modernen Idee von Glück entspricht, unter anderem, weil es nicht auf der Erfüllung von subjektiven Wünschen und Streben beruht und letzten Endes eine Relativierung des alltäglichen Lebens impliziert. Die Gewöhnung und die mit ihr verbundene körperliche und emotionale Abhärtung des Kindes sind ebenfalls wichtige Elemente in Vegios pädagogischen Gedanken. Auch der Ruhmgedanke spielt eine sehr wichtige Rolle, und obwohl in der Schrift eine Spannung zwischen der Förderung des Ruhmgedankens und seiner Verschmähung durch Argumente aus der christlichen Tradition zu erkennen ist, wird die Suche nach Ruhm und Lob und die mit ihr verbundene Angst vor Schande als vorzügliches pädagogisches Mittel empfohlen, unter anderem mittels der Förderung der Konkurrenz unter den Schülern.

Darüber hinaus ist die Aufforderung zur Berücksichtigung der Naturanlage ein sehr stark betonter Aspekt in der *De educatione*, was aber nicht mit der modernen Idee der Förderung der Individualität gleichgesetzt werden kann. Zum einen, wird diese Berücksichtigung gemäß einem „ärztlichen Modell“ empfohlen, in dem es darum geht, den Einzelnen besser zu kennen, um seine Fehler zu korrigieren. Zum anderen, wird nicht das Glück des Einzelnen oder die Idee der Selbstverwirklichung zur Begründung der Berücksichtigung der Naturanlage angeführt, sondern Argumente wie, sie sei eine Bestimmung der Natur bzw. Gottes, der deswegen gefolgt werden müsse, oder dass ohne die Berücksichtigung der Naturanlage der Einzelne zu keiner zufriedenstellenden Leistung imstande sei.

*De educatione* enthält zwar Hinweise auf die Pflege der Innerlichkeit, aber nicht im modernen Sinne, als ein Akt der Erkenntnis des Selbst als Grundlage der Identität, sondern im Sinne der Aufforderung zur Verinnerlichung der Moralität, die auch in der Einsamkeit das Handeln des



Einzelnen bestimmen soll. Auch in Bezug auf die religiöse Innerlichkeit geht es nicht um ein auf die Subjektivität gestütztes Verhältnis zu Gott, sondern auch um die innerliche Moralität und um die Unterwerfung des Einzelnen dem göttlichen Willen. Andere wichtige Aspekte von Vegios pädagogischen Ausführungen sind die Aufforderung zur Nachahmung von Vorbildern, die Ermahnung zur Fügsamkeit gegenüber Eltern und Autorität und die Aufforderung eines dirigistischen Umgangs mit Jugendlichen. In den immer wiederkehrend angeführten Parallelen zwischen der Erziehung des Menschen und der Pflanzen- und Tierzucht wird ersichtlich, wie unterschiedlich das Menschenverständnis von Vegio im Vergleich zum modernen Menschenverständnis sein kann.

## **4- Der Einzelne in ausgewählten Erziehungsschriften des deutschen Humanismus**

In diesem Kapitel befassen wir uns mit drei Autoren, die unter dem Einfluss des italienischen Humanismus nördlich der Alpen im Bereich des damaligen deutschen Reichs gewirkt haben: Rudolf Agricola, Jakob Wimpfeling und Erasmus von Rotterdam.<sup>662</sup> Die von diesen Autoren verfassten pädagogischen Schriften gelten als die einflussreichsten Erziehungsschriften des deutschen Humanismus bis zur Reformation, weswegen wir sie für diese Analyse auswählten.<sup>663</sup>

### **4.1 - Rudolf Agricola – *De formando studio***

#### **4.1.1 - Rudolf Agricola**

Rudolf Agricola (eigentlich Roelof Huusman oder Huesman und nach eigener Nennung Rodolphus Agricola Frisius) wurde 1444 zu Baflo bei Groningen als uneheliches Kind eines Pfarrers geboren. Agricola wurde von seiner Mutter und seinem Stiefvater großgezogen und erhielt in Groningen, wahrscheinlich bei den Brüdern vom „Gemeinsamen Leben“, die elementare Schulerziehung. Er studierte, finanziell von seinem leiblichen Vater unterstützt, 1456-1458 in Erfurt, wo der Humanismus schon bedeutenden Einfluss hatte, und ab 1462 in Köln und Löwen, wo er 1465 mit höchster Auszeichnung die Magisterwürde erwarb. 1468 ging er zur Universität nach Pavia, Italien, wo er zuerst Rechtswissenschaften studierte, sich aber dann den literarischen Studien zuwandte. In Pavia war er auch Privaterzieher der Brüder Johann und Friedrich, Grafen von Öttingen. 1475 ging Agricola nach Ferrara, wo er in der Universität bei Guarino da Verona Griechisch lernte und am Hof des Herzogs Ercole d'Este als Organist arbeitete. 1479 kehrte er in das deutsche Reich zurück, zuerst nach Dillingen, wo er für nur kurze Zeit blieb und sein in Italien angefangenes Werk *De inventione dialectica* vollendete. Danach zog er in seinen Heimatort Groningen, wo er seinen Unterhalt als *secretarius* der Stadt bestritt. Agricola war 1481 für kurze Zeit als Vertreter der Stadt Groningen am Hof des Kaisers Maximilian in Brüssel, lehnte dort ein ihm gestelltes Angebot als Hofsekretär und

---

<sup>662</sup> Die Bezeichnung deutscher Humanismus wird hier verwendet im Sinne des Humanismus, der sich im Gebiet des damaligen deutschen Reiches entfaltete.

<sup>663</sup> Vgl. BUCK, Der italienische Humanismus, S. 49ff; Wilhelm KÜHLMANN, Pädagogische Konzeptionen, S. 159ff.

Prinzenerzieher ab und kehrte nach Groningen zurück, wo er bis 1484 blieb. Danach folgte er einer Einladung seines humanistisch gesinnten Freundes Johann von Dahlberg, Bischof von Worms und Kanzler der Universität Heidelberg, mit dem er bereits in Pavia befreundet gewesen war, und zog nach Heidelberg; dort hielt er in freier Verbindung zur Universität Reden und Vorträge und lernte auch Hebräisch. 1485 reiste er mit Dahlberg nach Rom, erkrankte auf dem Rückweg und starb am 27. Oktober im Alter von 41 Jahren in Heidelberg.<sup>664</sup>

Zu Agricolas erhaltenen Werken gehören acht Reden (die *Vita Petrarcae*, eine idealisierte Biographie von Petrarca und die *Oratio in laudem philosophiae* sind die berühmtesten), sechs lateinische Übersetzungen aus kurzen griechischen Texten, 26 Gedichte, 54 Briefe (darunter auch *De formando studio*), und, neben anderen kleineren Schriften, sein wichtigstes Werk, *De inventione dialectica libri tres. De inventione dialectica* (1479 verfasst, 1515 erstmals gedruckt) entstand aus Agricolas Unzufriedenheit mit der scholastischen Dialektik und behandelt die Dialektik aus der Sicht der humanistischen Rhetorik. Obwohl zu seinen Lebzeiten nur sehr wenige seiner Schriften im Druck erschienen sind, zeugen die etwa 50 Drucke von *De inventione dialectica* im 16. Jahrhundert und die sechs zwischen 1492 und 1539 entstandenen Biographien von Agricola von seiner Bedeutung für den Humanismus nördlich der Alpen.<sup>665</sup>

#### 4.1.2 - *De formando studio*

*De formando studio* ist ein von Agricola 1484 verfasster Brief an seinen Freund Jakob Barbirianus (Jacques Barbireau) und gilt als die erste pädagogische Schrift des deutschen Humanismus.<sup>666</sup> Der Titel *De formando studio* wurde zwar dem Text selbst entnommen, aber

---

<sup>664</sup> Zur Biographie von Agricola vgl. F. J. WORSTBROCK, Art. Agricola, Rudolf, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 1, 1978, Sp. 84-93; Marc VAN DER POEL, Art. Rudolf Agricola, in: Encyclopaedia of the Renaissance, Bd. 1, 1999, S. 18-20. Adrie VAN DER LAAN/Fokke AKKERMAN, Rudolph Agricola. Letters. Edited and Translated with Notes, 2002, S. 3-7.

<sup>665</sup> Vgl. F. J. WORSTBROCK, Agricola, Sp. 90; Marc VAN DER POEL, Rudolf Agricola, S. 19f.

<sup>666</sup> Wir verwenden für unsere Analyse die mit einer englischen Übersetzung versehene kritische Edition von *De formando studio*, verfasst von van der Lann und Akermann mit dem Incipit *Rhodolfus Agricola Iacobo Barbiriano suo salutem plurimam dicit* (Vgl. Adrie VAN DER LAAN/Fokke AKKERMAN, Rudolph Agricola. Letters. Edited and Translated with Notes, Assen 2002.). Diese Edition basiert auf sechs Quellen, von denen drei Handschriften (S, K, Hh) und drei gedruckte Ausgaben (B, M, A2) sind. Vgl. VAN DER LAAN/AKKERMAN, S. 200f. Zu einer Liste von Editionen und Übersetzungen von *De formando studio* vgl. Jürgen BLUSCH, Agricola als Pädagoge und seine Empfehlungen *De formando studio*, in: Rudolf Agricola: 1444 – 1485: Protagonist des nordeuropäischen Humanismus; zum 550. Geburtstag, hg. von Wilhelm KÜHLMANN, 1994, S. 376, Anm. 1. *De formando studio* wurde als „programmatische Erziehungsschrift des Humanismus“ oder als Agricolas „bildungstheoretisches Testament“ apostrophiert. Vgl. BLUSCH, Agricola, S. 355 WORSTBROCK, Agricola, Sp. 92; BUCK, Der italienische Humanismus, S. 49.

erst später von dem Herausgeber hinzugefügt.<sup>667</sup> Erstmals gedruckt wurde das Werk 1508 bei Jakobus Faber in Deventer; es folgten weitere 15 Drucke allein im 16. Jahrhundert.<sup>668</sup>

In diesem Brief reagiert Agricola auf den Wunsch seines Freundes Barbirianus, sein Studium unter Agricolas Leitung zu gestalten.<sup>669</sup> In seiner Antwort behandelt Agricola das Thema in zweierlei Hinsicht: Zum einen, die Wahl des Studiums selbst, und zum zweiten, die Maßnahmen, die getroffen werden müssen, damit das Studium erfolgreich wird.<sup>670</sup> Was die Wahl des Studiums angeht, werden wir dieses Thema unten ausführlicher behandeln, da Agricolas Ausführungen hierzu für unsere Analyse sehr wichtig sind. In Bezug auf die Maßnahmen für ein erfolgreiches Studium erwähnt Agricola drei Voraussetzungen: 1. Das Gelernte muss gut und richtig begriffen werden; 2. Das Gelernte muss getreu behalten werden (Auswendiglernen); 3. Man muss imstande sein, aus dem Gelernten selber etwas zu produzieren.<sup>671</sup> Richtig zu begreifen bedeutet für Agricola, dass nicht nur auf den Inhalt, sondern auch auf die Sprache geachtet werden muss, damit man den Satzaufbau, den Schmuck, die Bedeutung der verschiedenen Worte und die Eigentümlichkeit des Autors (*proprietas*) erfassen kann.<sup>672</sup> In Bezug auf das Einprägen des Inhalts macht Agricola viele Vorschläge, wie das am besten gelingen soll, wobei er die häufige Wiederholung besonders betont. Somit können wir feststellen, dass *De formando studio* große Affinität zu *De ordine docendi* von Battista Guarino besitzt, der auch die geistige Schärfe im Umgang mit der antiken Literatur und die Bedeutung der Verwendung einer guten Methode in der Formation hervorhob.<sup>673</sup> Das dritte Element, selber etwas zu produzieren, werden wir unten näher behandeln.<sup>674</sup>

---

<sup>667</sup> Im Text steht es aber im Plural: *In studiis formandis duo precipue spectanda crediderim*. Vgl. Agricola, *De formando studio*, 202, 29. Vgl. dazu auch BLUSCH, Agricola, S. 376, Fußnote 5. Die Schrift wurde auch unter dem Titel *De ratione studii* gedruckt. Vgl. VAN DER LAAN/ AKKERMAN, Rudolph Agricola. Letters, S. 11.

<sup>668</sup> Vgl. VAN DER LAAN/ AKKERMAN, Rudolph Agricola. Letters, S. 200; WORSTBROCK, Agricola, Sp. 91.

<sup>669</sup> Vgl. Agricola, *De formando studio*, S. 202, 6-9.

<sup>670</sup> *In studiis formandis duo precipue spectanda crediderim: prius quod studiorum maxime genus cuique sectandum sit; deinde qua ratione quis in eo, quod elegerit, plurimum efficiat. De utroque ordine dicam*. Agricola, *De formando studio*, S. 202, 29-31.

<sup>671</sup> *Reliquum est, ut dicam quo pacto plurimum in studiis fructus consequuturum te credam. [...] illi tria esse precipue prestanda: ut plane recteque percipiat, quod discit; ut fideliter, quod percepit, contineat; ut ex eo aliquid ipse deinde parere proferreque valeat*. Agricola, *De formando studio*, S. 210, 3-7.

<sup>672</sup> Vgl. Agricola, *De formando studio*, S. 210, 8-13.

<sup>673</sup> Diese Affinität ist dem Einfluss von Guarino da Verona zuzuschreiben, bei dem Agricola während seines Italienaufenthalts auch lernte. Vgl. BUCK, Der italienische Humanismus, S. 49; Wilhelm KÜHLMANN, Pädagogische Konzeptionen, S. 159.

<sup>674</sup> Siehe unten S. 177f.

### 4.1.3- Der Einzelne in *De formando studio*

#### 4.1.3.1- Die Wahl des Studiums: *voluntas, necessitas, natura*

Dass *De formando studio* den Status einer pädagogischen Schrift schon im 16. Jahrhundert erhalten hat, ist eher dem zweiten Teil der Schrift, den Ausführungen wie ein Studium am besten gelinge, zu verdanken. Agricolas Erläuterungen zur Wahl des Studiums im ersten Teil sind von einem sehr persönlichen Charakter geprägt und plädieren für ein Lebensideal, das kaum zu vermitteln ist, wenn es um die Frage der Erziehung der Jugend oder des Menschen generell geht. Für unsere Fragestellung sind seine Ausführungen in diesem ersten Teil aber sehr wichtig. Zum ersten weisen wir darauf hin, dass Agricola keine Verbindung zwischen der Wahl eines Studiums und dem Wohl der Gesellschaft oder der Erfüllung einer sozialen Rolle herstellt. Er präsentiert drei Kriterien, die bei der Wahl des Studiums berücksichtigt werden müssen: der Wille (*voluntas*) des Einzelnen und zwei Faktoren, die der Einzelne nicht direkt beeinflussen könne, nämlich den Zwang der Dinge (*necessitas*) und das Talent (*natura*). So müssten sich einige an dem Zwang der Dinge orientieren, und seien, etwa durch finanzielle Einschränkung gezwungen, das Studium zu wählen, mit dem sie am besten ihren Lebensunterhalt zu bestreiten glauben. Andere müssten sich an ihrem Talent orientieren und könnten sich nicht aussuchen, was sie wollen, sondern etwas, das zu ihren Fähigkeiten passt. Nur diejenigen, die sowohl die nötigen Mittel als auch das Talent hätten, könnten ihrem Willen folgen, und auswählen, was sie sich wünschten. Die Bedeutung des Willens kommt auch zum Ausdruck, wenn Agricola kurz danach sagt, wer die notwendige geistige Anlage nicht habe, könne nicht machen, was er sich am meisten wünsche (*cupere*), sondern das, was seiner Fähigkeit entspreche.<sup>675</sup> Es ist bemerkenswert, dass Agricola nicht auf die soziale Rolle des Einzelnen hinweist, aber dem Willen des Einzelnen einen gewissen Stellenwert einräumt. Dennoch entspricht diese Berücksichtigung des Willens des Einzelnen nicht der Rolle, die der Wille in der modernen Idee der Berücksichtigung der Individualität spielt. Das wird auch dadurch klar, dass nicht das subjektiv gewählte Ziel, sondern objektive, außerhalb der Gewalt des Einzelnen stehende Faktoren, nämlich *necessitas* und *natura*, als bestimmende Kriterien zur Wahl des Studiums von Agricola gesetzt werden.

---

<sup>675</sup> Vgl. Agricola, *De formando studio*, S. 202,32-204, 5, besonders: *Studiorum genus alteri necessitas uel rerum uel nature sue assignat, alter uoluntate sua ad id, quod optimum censet, sese adiungit. Vt enim cui angustior res familiaris contingit, eas fere sequitur artes, unde promptissimum putat posse necessitatibus suis presidium se parare; ut etiam cui signior natura, obtusior mentis acies est, si modo perdere nolit operam, ea sequi debet, non que maxime cupit, sed que rectissime potest.* S. 202,32-204, 2.

#### 4.1.3.2 – Das Ideal des bindungslosen Humanisten

Auf eine Tatsache muss noch im Zusammenhang mit Agricolas Ausführungen zur Wahl des Studiums hingewiesen werden. Seine Ansichten dazu könnten aufgrund ihres realistischen Charakters für jeden Menschen gelten. Agricola ging es in erster Linie aber nicht darum, was von jedem Menschen in Bezug auf seine Berufswahl beachtet werden sollte, sondern um die Erfüllung eines Lebensideals, das darin besteht, seine literarische Tätigkeit ohne Zwänge und Beschränkungen verfolgen zu können. Dieses Streben nach Freiheit ist ein Merkmal, das Agricola übrigens schon für seine im 16. Jahrhundert veröffentlichten Biographien zugeschrieben wurde und das auch in aktuellen Darstellungen zu seinem Leben hervorgehoben wird. Hier wird er als jemand beschrieben, der danach trachtet, ein Leben ohne Bindung an Institutionen, aber auch ohne materielle Sorgen zu führen, um sich nur den literarischen Studien zu widmen.<sup>676</sup> Dieses Ideal kann auch ganz klar in *De formando studio* erkannt werden, zum Beispiel in seiner ironischen Kritik an den Gründen, die die meisten Menschen zur Wahl des Studiums bewegen: Reichtum, Ruhm (*amplissimos honores* und *fama*), Ansehen (*auctoritas*), und Ehre (*dignitas*). Er gibt zu, dass die Menschen, die sich an diesen Kriterien orientieren, beliebter (*vendibiliores*) sind, weil sie leichter den Geldkasten als den Geist füllen können, warnt aber Barbirianus davor, sich solches Verhalten zum Lebensideal zu wählen, da das Lob, das er dadurch erlangen würde, dasselbe Lob sei, das der Wucherer (*fenatore fore*) genieße.<sup>677</sup> Wenn Barbirianus sich aber nicht einem Studium widmen wolle, das Geldgewinn (*lucrum*) bringe, sondern einem, dessen Wert in sich selbst liege, solle er sich der Philosophie widmen. Was Agricola unter Philosophie versteht, wird gleich erklärt: sich darum zu bemühen, über alle Dinge richtig zu denken (*sentire*) und imstande zu sein, das, was man denkt, passend zu formulieren.<sup>678</sup> Es handelt sich bei dem Studium der Philosophie also nicht um ein institutionalisiertes Studium, wie es die von Agricolas sonst erwähnten Fakultäten für Artes,

---

<sup>676</sup> Dieses Merkmal wird schon vom Verfasser der ersten Biographie Agricolas, Johann von Pleningen (1454-1506), hervorgehoben: *libertatis ac suae potissimum amator fuit. Vitam amabat privatam ac solitariam*. Johann VON PLENINGEN, *Commentarij seu index vite Rhodolphi Agricole Frisi*, S. 114. Wilhelm Ehmer bezeichnete dieses Merkmal Agricolas als „unbändiger Trieb nach Freiheit“ und hob ihn auch in seiner Darstellung über den Humanisten hervor. Vgl. Wilhelm EHMER, Beiträge zur Geschichte der Entwicklung der Persönlichkeit unter dem Einfluß des Humanismus in Deutschland. 1. Teil: Rudolf Agricola und Konrad Mutian, 1926, S. 17f. Jürgen Blusch nannte sie „Drang nach Freiheit bzw. Unabhängigkeit“, vgl. BLUSCH, Agricola, S.367f. Vgl. dazu auch WORSTBROCK, Agricola, Sp. 85f.

<sup>677</sup> *Laudo eas [sc. das Studium der Artes, Jura, kanonisches Recht und Medizin] omneis tamen, plus certe laudaturus, si recte ordineque tractarentur. Nec enim tantum desipio, ut solus damnem, quas tam multi laudant. Quid ni laudem uero? Quibus uideam multos summas opes, amplissimos honores, auctoritatem famam dignitatem consequutos, et quas certe uendibiliores (ut Ciceronis uerbo utar) sciam et plane fatear aliis nonnullis, quas steriles illi et ieiunas uocant, ut que magis possint animum explere quam arcam. Si lucri rationem itaque ducis, habes ex illustrioribus illis aliquam, quam sequaris, ut diues fias, dum tamen scias hanc laudem, ut contingat, tibi cum fenatore fore communem*. Agricola, *De formando studio*, S. 204, 12-20.

<sup>678</sup> Vgl. Agricola, *De formando studio*, S. 204, 20-26, besonders: *censeo, ut ad philosophiam te conferas, hoc est enitaris, ut recte de rebus omnibus sentias et, quae sentis, commode ut possis eloqui*. S. 204, 23-25.

Rechtswissenschaft, Kanonisches Recht und Medizin sind,<sup>679</sup> sondern um ein Studium, das von der Bemühung und Initiative des Einzelnen abhängt. Was den ersten Teil des Philosophiestudiums angeht, nämlich das richtige Denken, teilte er es in zwei Elemente: Das erste ist die Moralphilosophie (*que moralis vocatur*), was für ihn die Lehre der richtigen Lebensführung (*ratio vite recte riteque degende*) bedeutet. Diese könne nicht nur in den Schriften der Philosophen, wie Aristoteles, Cicero und Seneca, sondern auch in den Geschichtsbüchern, Poeten und Oratoren gefunden werden.<sup>680</sup> Wichtig ist hier auch, darauf hinzuweisen, dass Agricola keine deutliche Verbindung zwischen dem Wert der Moralphilosophie und dem Wohl der Gesellschaft herstellt. Das zweite Element des richtigen Denkens betrifft die philosophische Diskussion über die Natur der Dinge (*disputatio de rerum natura*). Dieses Element sei zwar nicht unbedingt für die geistige Formation notwendig, habe aber auch seinen Wert, weil es den Geist schmücke, eine ehrenhafte Art von Vergnügung sei, und besonders, weil man dadurch lernen würde, dass alles, was das Volk für wichtig hält, zu verschmähen sei, da die Erforschung der Natur der Dinge zeigen würde, auf welche leere und nichtige (*vanis futilibusque*) Grundlagen sich das, was die öffentliche Meinung für wertvoll hält, stützt.<sup>681</sup> Dieser Teil der Philosophie sei auch deswegen nützlich, weil er zur Erkenntnis führe, dass das Körperliche hinfällig und vergänglich sei, und uns deswegen belehren würde, unser Sorgen ganz auf die Seele (*anima*), die unsterblich sei, zu richten.<sup>682</sup> So kann man erkennen, dass Agricolas Lebensideal wie es in *De formando studio* zu finden ist, von einem weltverschmähenden Charakter geprägt ist, eine Einstellung, die auch durch andere Äußerungen zum Ausdruck kommt:

1. Agricola sagt, diese philosophischen Studien hätten eigentlich nur eine propädeutische Funktion, so dass man von ihnen zur nächsten Stufe, nämlich zur Heiligen Schrift (*sacras litteras*) übergehen sollte, sein Leben nach ihren Vorschriften richten sollte, glaubend, dass allein sie frei von Irrtum und der Heil bringende Führer zu unserem Wohl sei.<sup>683</sup>
2. Für ihn war ein Leben frei von Sorgen die Voraussetzung für einen effizienten Gebrauch des Intellekts, da nur ein Geist ohne Sorgen imstande sei, eine gute Leistung zu bringen.<sup>684</sup>

---

<sup>679</sup> *Ergo ciuile ius alius, alius pontificum sanctiones, alius medicine artem discendam sumit. Plerique etiam loquaces has et inani strepitu crepitantes, quas uulgo artes iam uocamus.* 204, 5-7.

<sup>680</sup> Vgl. Agricola, *De formando studio*, S. 204, 27-35.

<sup>681</sup> Vgl. Agricola, *De formando studio*, S. 206, 10-23.

<sup>682</sup> Vgl. Agricola, *De formando studio*, S. 206, 23-28.

<sup>683</sup> *Per hec gradus ad sacras litteras faciendus est, et ad illarum prescriptum dirigendus uite nobis ordo saluberrimisque illis ducibus de nostra salute credendum.* Agricola, *De formando studio*, S. 204, 35-206, 2.

<sup>684</sup> *postremo ut animo uacuo et, quantum datur, ab aliarum curarum turba ocioso id agamus. [...] Ingenium certe id est, quod, ubi intenderis (ut inquit Salustius), ualet, quod ei in multas deducto curas contingere minime potest.* Agricola, *De formando studio*, S. 212, 4-9.

3. Agricola fordert zum Verzicht auf Vergnügungen auf, die nicht aus der literarischen Tätigkeit entstehen. So sagt er, er würde sich freuen, sein Leiter zu sein, wenn Barbirianus auf alles andere im Leben, nämlich Dinge die einen Schein von Nützlichkeit haben oder die den Menschen mit Versprechen auf Vergnügungen anlocken, verzichten würde. So zu leben beschreibt Agricola als die Befreiung von allen Fesseln, die den Menschen einengen, und als den Gang auf einem Weg, der zum Besten führt.<sup>685</sup>

Die von Agricola verfolgte Freiheit entspricht also nicht der Idee der Freiheit in der Moderne. Wenn in der Moderne von Freiheit die Rede ist, steht die Idee der Selbstverwirklichung des Einzelnen und der Menschenrechte im Vordergrund.<sup>686</sup> Bei Agricola bedeutet Freiheit nicht das Recht des Einzelnen, sein Leben nach eigenem Gutdünken, sondern die Freiheit von den Dingen, die die Erfüllung des Lebensideals des humanistischen Gelehrten einschränken.<sup>687</sup>

Wir haben schon im ersten Kapitel gesehen, dass Petrarca, der für Agricola ein Vorbild war und von dem er eine Biographie veröffentlichte, eine ähnliche Einstellung zugeschrieben wurde.<sup>688</sup>

Besonders Hans Baron sah in dieser Lebensart eine Richtung des Humanismus, die von Individualismus gekennzeichnet sei, im Gegensatz zu einer anders orientierten Richtung des Bürgerhumanismus.<sup>689</sup> Tatsächlich gibt es in dem fehlenden Bezug zur gesellschaftlichen Funktion der literarischen Studien und in seinem Streben nach Freiheit von allen Zwängen einen Grund zur Annahme, Agricolas Einstellung sei individualistisch. Wir vermeiden aber diese Verbindung zwischen dem Humanisten und dem Individualismus und sind der Meinung, Agricolas Einstellung müsse anders verstanden werden. Wie schon oben gesagt wurde, besteht Freiheit für Agricola nicht im Recht eines jeden Menschen, sein Leben so zu gestalten wie es ihm gefällt, sondern in der Ermöglichung der Erfüllung eines bestimmten Lebensideals ermöglicht, nämlich das des bindungslosen humanistischen Gelehrten. Für *De formando studio* kann dasselbe gelten, was wir schon oben in Bezug auf Brunis *De studiis* und Guarinos *De ordine* gesagt haben; sie haben zum Ziel die Anleitung dafür, wie der Empfänger dieses Ideal

---

<sup>685</sup> *Hortarer te, ut rebus omnibus relictis, quecumque uel utilitatis specie te deuinciunt uel voluptatum illecebris blandiuntur, eruditionem studiaque me duce sequerere, et incisis omnibus uel abruptis etiam uinculis, quibus alligatus teneris, prona precipitique ad optima tenderes uia.* Agricola, *De formando studio*, S. 202, 12-15. Zur Verschmähung von sinnlichen Vergnügungen vgl. auch Agricolas Erklärung der vom römischen Geschichtsschreiber Livius erzählten Geschichte von Lucretia: So sagt Agricola, Lucretias Geschichte könnte unter dem Hauptbegriff Tugend verstanden werden, weil in ihr gelehrt wurde, was Tugend sei, nämlich der Verzicht auf Annehmlichkeiten (*virtus est placitis bonis abstinuisse*). S. 214, 11-15.

<sup>686</sup> Vgl. Georg SCHMIDT, Art.: Freiheit, in: Enzyklopädie der Neuzeit 3, 2006, Sp. 1147, 1159f.

<sup>687</sup> Diese Überzeugung wird so deutlich von Agricola in einem Brief an seinen Freund Adolf Occo formuliert, wenn er über seinen Umzug nach Heidelberg sagt, hier habe er die Freiheit (*libertas*) und das, ohne das die Freiheit nicht möglich sei, nämlich, die Befriedigung der Grundbedürfnisse gefunden. Vgl. VAN DER LAAN/AKKERMAN, Rudolph Agricola. Letters, Nr. 26, S. 154,35-156,1. Vgl. dazu auch Harald MÜLLER, Habit und Habitus, S. 63.

<sup>688</sup> Die *Vita Petrarcae* ist eine 1473/1474 in Pavia entstandenen Rede Agricolas. Vgl. WORSTBROCK, Agricola, Sp. 87.

<sup>689</sup> Siehe oben S. 51f.



am Besten verfolgen und somit die Voraussetzungen für die Identität eines humanistischen Gelehrten erfüllen kann.<sup>690</sup> Dass diese Identität auch eine gewisse Intoleranz gegenüber Menschen beinhaltet, die ihr Leben nach anderen Kriterien gestalten wollen, kann in Agricolas eher negativer Beurteilung derjenigen, die sich für Rechtswissenschaft, Kanonisches Recht und Medizin entscheiden, erkannt werden.<sup>691</sup>

#### 4.1.3.3 – Hervorhebung der Leistung des Einzelnen

Bevor Agricola sich dem zweiten Teil der Schrift zuwendet, nämlich, wie man das Studium erfolgreich gestalten kann, betont er noch, dass Barbirianus sich nur mit den besten Autoren beschäftigen soll. Er nennt sie nicht ausdrücklich, stellt sie aber in Gegensatz zu den Autoren, die damals in der Schule verwendet wurden, weshalb anzunehmen ist, dass er die klassischen lateinischen Autoren in Gegensatz zu den scholastischen Autoren meint.<sup>692</sup> Daraufhin kritisiert Agricola die Formation (*institutio*), die in den Schulen vermittelt wurde und fordert dazu auf, alles Gelernte mit Misstrauen zu betrachten, und alles zu verdammen und wegzuworfen, wenn es nicht durch das Zeugnis und Urteil der besten Autoren angeeignet wurde: *Fac suspectum tibi sit, quicquid hactenus didicisti*.<sup>693</sup> Diese Aufforderung scheint den Charakter eines Plädoyers für die kritische Einstellung des Einzelnen zu haben. In seiner Auslegung dieser Äußerungen hebt Otto Herding hervor, dass darin ein Charakteristikum Agricolas Ansichten in *De formando studio* ausgedrückt werde, nämlich, dass es bei ihm nicht mehr um die Schule, Tradition oder um das Verhältnis Lehrer-Schüler, sondern um den Einzelnen und um die antiken Autoren geht. Somit hätte Agricola den Menschen aus der Ordnung, in der er steht, heraus genommen.<sup>694</sup> Mit anderen Worten macht Herding darauf aufmerksam, dass man bei Agricola etwas feststellen kann, was man schon bei Vergerio, Piccolomini, Brunis und Guarinos sehen konnte, nämlich dass es in der Formation auf die Leistung und Initiative des Einzelnen ankomme und nicht auf ein institutionalisiertes Studium. Wir haben dennoch Schwierigkeiten mit Herdings Schlussfolgerung in diesem Kontext. So sagt er, mit seiner Aufforderung, das Gelernte mit Misstrauen zu betrachten, stelle Agricola dem Einzelnen als Aufgabe „die Befreiung des

---

<sup>690</sup> Zu Brunis *De studiis* siehe oben S. 113f; zu Guarinos *De ordine*, siehe oben S. 143f.

<sup>691</sup> Siehe oben S. 173.

<sup>692</sup> Nach Blusch richtet sich Agricolas Unzufriedenheit in erster Linie auf das in den scholastischen Schriften verwendete Latein. Vgl. BLUSCH, Agricola, S. 357. Agricolas Unzufriedenheit mit der scholastischen Methode kommt auch in *De formando studio* zum Ausdruck, wenn er sich über die für ihn nutzlosen Disputationen beklagt. Vgl. Agricola, *De formando studio*, S. 204, 6-12.

<sup>693</sup> *Fac suspectum tibi sit, quicquid hactenus didicisti, damnes omnia atque abiicienda putes, nisi meliorum auctorum testimonio et uelut decreto rursus in eorum mittaris possessionem.* Agricola, *De formando studio*, S. 208, 14-17.

<sup>694</sup> Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 69.

menschlichen Geistes zu sich selber.<sup>695</sup> Wir konnten nichts in *De formando studio* finden, was der Idee der Befreiung zu sich selber entsprechen würde. Es gibt in der Schrift keinen Hinweis auf die Pflege der Innerlichkeit oder auf die Selbsterkenntnis, Elemente die für eine „Befreiung zu sich selbst“ wesentlich sind. Wenn es um die Befreiung von etwas geht, dann um die Befreiung von gesellschaftlichen Traditionen und von einer Formation, die in den bestehenden Institutionen vermittelt wird. Somit sind wir der Meinung, dass Agricolas Aufforderung „alles Gelernte mit Misstrauen zu betrachten“ nicht als die Befreiung zu sich selber zu verstehen ist, sondern eher als ein Hinweis auf eine Voraussetzung für die Erfüllung des von ihm angestrebten Lebensideals, welches von Barbirianus auch angestrebt wird. Diese Annahme ist um so plausibler, wenn man bedenkt, dass in dieser Aufforderung Agricolas nicht die Vernunft des Einzelnen, sondern das durch die Beschäftigung mit den besten Autoren angeeignete Wissen als Kriterium gelten soll.<sup>696</sup> Herkömmliche, institutionelle Autoritäten werden in Frage gestellt, aber letzten Endes durch andere Autoritäten, nämlich die besseren Autoren, ersetzt.<sup>697</sup> Jürgen Blusch hat mit Recht darauf hingewiesen, dass Agricola nicht mit allen Traditionen gebrochen, sondern sich einer bestimmten Tradition verpflichtet hat, nämlich der rhetorischen Tradition, die schon im antiken Griechenland ihren Anfang hatte, im antiken Rom von Cicero übernommen und von Quintilian fortgeführt worden ist.<sup>698</sup> Agricolas *fac suspectum tibi sit, quicquid hactenus didicisti* sollte also nicht im Sinne moderner kritischer Einstellung oder als Mittel der „Befreiung zu sich selbst“ ausgelegt werden, da der Akzent nicht auf den Gebrauch der eigenen Vernunft und des eigenen Urteilsvermögens gesetzt wird, sondern auf eine bestimmte Autorität, nämlich, die besten Autoren aus der Antike. Es gibt zwar eine Stelle in welcher Agricola darauf hinweist, dass auch die antiken Autoren nicht frei von Irrtümern seien, in diesem Fall, geht es aber nicht darum, die Autonomie der Vernunft des Einzelnen zu stärken, sondern auf eine höhere und einzige fehlerfreie Autorität hinzuweisen, die Heilige Schrift.<sup>699</sup> Wir wiesen nun auf eine andere Aussage Agricolas, die auf den ersten Blick sehr modern anmutet: Er verlangt, das Wissen aus den Schriften der besseren Autoren nicht nur passiv zu rezipieren, sondern auch imstande zu sein, aus dem Gelernten selber etwas Neues zu

<sup>695</sup> Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 70.

<sup>696</sup> Das wird besonders deutlich in: *damnes omnia atque abiicienda putes, nisi meliorum auctorum testimonio et uelut decreto rursus in eorum mittaris possessionem*. Agricola, *De formando studio*, S. 208, 15-17.

<sup>697</sup> Diese Tatsache kann auch erkannt werden in Agricolas Aufforderung an Barbirianus in Bezug auf die Kenntnisse der Naturwissenschaften: Barbirianus sollte sich nicht mit anfänglichen Kenntnissen begnügen, wie man sie in der Schule lerne, sondern an die Dinge selbst herangehen: *sed res ipsas attingendas censuerim*. Vgl. Agricola, *De formando studio*, S. 206, 32-34. Mit *res ipsas attingendas* meint er aber nicht die Erforschung der Dinge in ihrer konkreten Existenz, sondern, wie sie in den Schriften der besseren Autoren zu finden sind. S. 206, 34-208,7. Vgl. dazu auch BLUSCH, Agricola, S. 365f.

<sup>698</sup> Vgl. BLUSCH, Agricola, S. 370.

<sup>699</sup> *Reliqua omnia aliorum tradita plus minusue erroris tamen habent admixtum aliquid*. Agricola, *De formando studio*, S. 206, 2-3.

schaffen.<sup>700</sup> Die Fähigkeit, selbst etwas zu schaffen, sei letzten Endes der Sinn der ganzen Arbeit, die man auf sich genommen habe und das, was den Lernenden von einem Buch unterscheide. Dazu sagt er noch, ein Buch könne das Wissen eigentlich sogar besser behalten.<sup>701</sup> Unter dem Begriff, selber etwas zu produzieren versteht Agricola zweierlei: Zum einen meint er damit die Fähigkeit, in Situationen, die es verlangen, etwa einer Diskussion, von den erworbenen Kenntnissen Gebrauch machen zu können. Zum anderen, imstande zu sein, selber etwas für die Nachwelt zu hinterlassen (*invenire et conficere*), von dem man sagen könne, es sei unser eigen.<sup>702</sup> Er macht dann ein paar Vorschläge, wie man sich die Worte und Begriffe in einer Form aneignen kann, die es ermöglicht, bei Bedarf auf sie zurückzugreifen, und sagt, wer sich dieser Methode bediene, werde imstande sein, neue Argumente (*novas argumentationes*) und neue Urteile (*novas sententias*), oder ältere in neuer Gestalt zu schaffen (*invenire*).<sup>703</sup> Die Ähnlichkeit zwischen Agricolas Empfehlungen hier und der modernen Idee der Kreativität und Originalität liegt auf der Hand und wird auch mit diesen in Verbindung gebracht. So spricht Blusch in diesem Sinne von Eigenständigkeit im Umgang mit der Tradition und bezeichnet Agricolas Absicht als „kreatives Umsetzen des Gelernten“.<sup>704</sup> In ihrer englischen Version von *De formando* haben van der Laan und Akkerman das *ipsi excudere aliquid proferreque* als „to create and reproduce original ideas“ übersetzt.<sup>705</sup> Wir wollen aber unsere Bedenken in Bezug auf diese Verwendung von Begriffen wie „kreativ“ und „original“ zur Bezeichnung von Agricolas Absichten äußern. Die Idee der Kreativität und der Originalität sind eng mit der modernen Idee des Individuums, seiner Subjektivität und künstlerischen Tätigkeit verbunden.<sup>706</sup> Die Worte die Agricola in diesem Kontext verwendet, nämlich, *excudere, proferre, conficere, invenire* haben aber nicht diese Dimension des Künstlerischen und Subjektiven. Bei Agricola ist zwar die Rede von etwas Neuem vorhanden, aber auch das sollte nicht im künstlerischen Sinne verstanden werden. In der Schaffung von etwas Neuem steht für ihn nicht die Kreativität des Einzelnen, sondern die sorgfältige Beherrschung eines Wissens, entnommen aus einer bestimmten Autorität (*meliorum auctorum*) im Vordergrund. Blusch formuliert trefflich, wenn

---

<sup>700</sup> *Tercium est et quod proposueram, quo pacto ex iis, que discendo percepimus, ipsi excudere aliquid proferreque ualeamus.* Agricola, *De formando studio*, S. 212, 10-11.

<sup>701</sup> Vgl. Agricola, *De formando studio*, S. 212, 13-21.

<sup>702</sup> *Alterum est, ut ex eis, que accepimus, ipsi preter hec inuenire aliqua possimus et conficere, que nobis asseramus nostraque esse queamus affirmare.* Agricola, *De formando studio*, S. 212, 28-29.

<sup>703</sup> Vgl. Agricola, *De formando studio*, S. 216,1-14, besonders: *At id, quod secundum feci, multum iudicii parabit in iis, quae discuntur, et nouas argumentationes nouasque sententias aut ueteres, sed quibus noua facies sit, inueniet.* 216, 10-13. Zu einer ausführlicheren Erklärung der von Agricola vorgeschlagenen Methode vgl. BLUSCH, Agricola, S. 359ff.

<sup>704</sup> Vgl. BLUSCH, Agricola, S. 359, 370f.

<sup>705</sup> Vgl. Van der LAAN/AKKERMAN, Rudolph Agricola. Letters, S. 213.

<sup>706</sup> Vgl. W. MATTHÄUS, Art. Kreativität in: HWPPh 4, 1976, Sp. 1195f; Ingeborg SAUR, Art. Original, Originalität, in: HWPPh 6, 1984, Sp. 1373.

er sagt, Agricola plädiere für Eigenständigkeit im Umgang mit der Tradition, Agricolas Aufforderung zur Schaffung von etwas Neuem sollte aber nicht aus der Sicht moderner Vorstellungen von Kreativität und Originalität interpretiert werden. Diese Aufforderung ist eher der Ausdruck für die typische humanistische Einstellung des aktiven und nicht nur passiven Umgangs mit dem aus der antiken literarischen Tradition angeeigneten Wissen und somit auch ein gutes Beispiel für die für den Humanismus typische Hervorhebung der Leistung des Einzelnen. Darin besteht ohne Zweifel eine große Affinität zu modernen Vorstellungen, aber nicht zur modernen Förderung der Kreativität und der Originalität.

Diese Betonung der Leistung des Einzelnen, die wir schon in der Relativierung der institutionellen und herkömmlichen Formation feststellen konnten, drückt sich auch in Agricolas Hinweis auf die eigene Bemühung und Sorgfalt beim Lernen aus. So ermahnt er Barbirianus, nicht die eigene Fähigkeit zu verdammen und aufzugeben, wenn er beim Lesen etwas nicht verstanden habe, sondern weiter zu lesen, bis er irgendwann auf etwas stoße, das das nicht Verstandene erklärt, da es die eigene Sorgfalt sei, die zum Fortschritt führe.<sup>707</sup> In Bezug auf das Auswendiglernen gibt Agricola zu, dass das Gedächtnis in erster Linie von der Natur bestimmt werde, betont aber, dass es durch Kunst (*ars*) trainiert werden könne und macht, angelehnt an Quintilian, ein paar Vorschläge, wie das Auswendiglernen am Besten gelingen soll.<sup>708</sup> Als Kunst wird hier die Verfahrensweise verstanden, die einem ermöglicht, in einer geordneten und effektiven Art etwas im Gedächtnis zu bewahren. Wie anderen von uns untersuchten Autoren, vertritt Agricola also die Ansicht, die Bestimmung der Natur müsse auf der einen Seite berücksichtigt werden, auf der anderen Seite sei die Leistung und eigene Initiative des Einzelnen eigentlich das Entscheidende für den Erfolg der Formation.

#### 4.1.4 - Zusammenfassung und Schluss

In *De formando studio* antwortet Agricola auf die Frage, wie das Studium am Bestem gelingen soll. Er trennt seine Ausführungen in zwei Teile; der erste befasst sich mit der Wahl des Studiums und den Maßnahmen, die getroffen werden müssen, damit das Studium erfolgreich werde. Im zweiten Teil wird von ihm die geistige Schärfung im Umgang mit der antiken Literatur und die Bedeutung der Verwendung einer guten Methode in der Formation hervorgehoben, womit Agricola große Ähnlichkeit mit den Ansichten Battista Guarino in *De ordine docendi* zeigt.

---

<sup>707</sup> Vgl. Agricola, *De formando studio*, S. 210, 13-26, besonders: *Diligentia enim, non indignatione ad profectum est opus*. 210, 16f.

<sup>708</sup> Vgl. Agricola, *De formando studio*, S. 212, 1-4.

Seine Erörterungen im ersten Teil lassen erkennen, dass es ihm nicht in erster Linie um die Erziehung der Jugend oder des Menschen generell geht, sondern um die Erfüllung eines bestimmten Lebensideals, nämlich des bindungslosen humanistischen Gelehrten. Trotzdem sind seine Gedanken von einem gewissen Realismus gekennzeichnet: Der Wille des Einzelnen soll seiner Meinung nach zwar eine wichtige Rolle bei der Wahl dieses Lebensideals spielen, dieses kann aber nur erfüllt werden, wenn andere Faktoren, nämlich der Zwang der Dinge (*necessitas*) und das Talent (*natura*) es ermöglichen. Der Wille des Einzelnen soll also nicht von subjektiven Wünschen, sondern von objektiven Faktoren bestimmt werden. Agricola selber nennt das Studium der Philosophie als die bessere Wahl, es handelt sich aber nicht um ein institutionalisiertes Studium, sondern um ein Studium, das von der Bemühung und Initiative des Einzelnen abhängt und darin besteht, über alle Dinge richtig zu denken (*sentire*) und imstande zu sein, das, was man denkt, passend zu formulieren.

Agricolas Ausführungen sind von einem weltverschmähenden Charakter, Hervorhebung des Jenseits, Abwertung aller Bindungen, die die geistige Aktivität mit alltäglichen Sorgen belasten und Ablehnung von Vergnügungen, die nicht aus der literarischen Beschäftigung entstehen, gekennzeichnet. Es wird auch kein deutlicher Bezug zwischen der Formation des Einzelnen und dem Wohl der Gesellschaft hergestellt. Agricola selbst bezeichnet das als Freiheit, es handelt sich aber um die Freiheit von allem was das von ihm angestrebte Lebensideal verhindern könnte, und nicht Freiheit im Sinne, sein Leben nach eigenem Gutdünken zu gestalten.

Da es keine Institution gibt, die die Erfüllung dieses Ideals ermöglicht, wird die herkömmliche Formation in Frage gestellt und der Akzent auf die Leistung des Einzelnen und auf sein direktes Verhältnis zu den „besseren Autoren“, die er mit den antiken Autoren gleichsetzt, gelegt. Zu dieser Hervorhebung der Leistung des Einzelnen gehört auch die Aufforderung, Selbständigkeit im Umgang mit der literarischen Tradition und die Fähigkeit, selber etwas Neues zu schaffen, zu erreichen. Das sollte aber nicht als Plädoyer für Kreativität und Originalität gelten, da in dieser Aufforderung nicht etwa der Einzelne in seiner Subjektivität, sondern die effektive Beherrschung der aus den besten Autoren entnommenen Kenntnisse als Grundlage gelten soll. Der Akzent auf die eigene Bemühung und Sorgfalt als entscheidende Elemente in der Formation ist auch ein Zeichen für die Bedeutung der Leistung des Einzelnen in *De formando studio*.

Trotz des fehlenden Bezugs zur Gesellschaft und der Tatsache, dass Agricolas Lebensideal dem entspricht, das von Hans Baron als des bindungslosen Literaten bezeichnet wurde, vermeiden wir, Agricolas Ausführungen als Zeichen von Individualismus zu betrachten. In *De formando studio* wird ohne Zweifel die Betonung auf die Leistung des Einzelnen gesetzt, es ist aber

wichtig, darauf hinzuweisen, dass nirgends von Innerlichkeit die Rede ist, weswegen auch nicht gesagt werden kann, dass es in *De formando studio* um die Selbstverwirklichung des Einzelnen geht. Auch die von Agricola angestrebte Freiheit sollte nicht als Mittel zur „Befreiung zu sich selbst“ verstanden werden, sondern als die Freiheit von allem, was der Erfüllung des Ideals des bindungslosen humanistischen Gelehrten hinderlich sein könnte.

## 4.2 - Jakob Wimpfeling - *Adolescentia*

### 4.2.1 – Jacob Wimpfeling

Jacob Wimpfeling, 1450 in der Reichstadt Schlettstadt als Sohn eines Sattlers geboren, wurde schon als Kind, wahrscheinlich wegen seines Gesundheitszustandes, zu einem geistlichen Amt bestimmt. Er besuchte die lokale Lateinschule von Schlettstadt, die zu dieser Zeit, aufgrund der Tätigkeit des Magisters Ludwig Dringenberg, einen überregionalen Ruf genoss. Dringenberg leitete die Schule zwischen 1441 und 1477 und prägte Wimpfeling stark.<sup>709</sup> Als Wimpfelings Vater 1463 starb, übernahm sein Onkel Ulrich, der als Pfarrer in Sulz tätig war, seine weitere Ausbildung und schickte den damals 13-Jährigen 1464 an die Universität nach Freiburg. Dort schloss Wimpfeling Freundschaft mit Johannes Geiler von Kaysersberg (1445-1509), der den Doktorgrad der Theologie erwarb, später drei Jahrzehnte lang Prediger in Strassburg war und für Wimpfeling ein Vorbild sein würde. Aus seiner Zeit in Freiburg stammen erste Zeichen einer humanistischen Einstellung bei Wimpfeling: Er verfasste ein paar Gedichte, orientiert an Ovids *carmina amatoria*, von denen er sich aber später wegen der Liebesinhalte distanzieren sollte. 1466 erlangte Wimpfeling den Grad des *Baccalaureus artium* und wechselte nach Erfurt. Über diesen Zeitraum, den er in Erfurt verbrachte, findet man in den Quellen zu seinem Leben nicht viele Informationen. Als Wimpfeling 1469 erkrankte immatrikulierte er sich in Heidelberg, das näher bei seiner Heimatstadt lag. Dort erlangte er im März 1471 das Magistergrad, lehrte danach in der Artistenfakultät, studierte Theologie und erwarb 1479 das theologische Bakkalaureat. 1478, als sein Onkel starb, übernahm er die Pfarrei in Sulz, wo er zwar nur kurz predigte, die mit der Pfarrei verbundene Pension aber dennoch bis zum Lebensende erhielt.<sup>710</sup> In Heidelberg bekleidete Wimpfeling die Ämter des Vizekanzlers, Dekans und Vorstehers des Kollegiums und war zwischen 1481-82 Rektor der Universität. Bei

---

<sup>709</sup> Vgl. Dieter MERTENS, Jakob Wimpfeling (1450-1528). Pädagogischer Humanismus, in: Humanismus im deutschen Südwesten. Biographische Profile, hg. von Paul Gerhard SCHMIDT, S 1993, S. 45.

<sup>710</sup> Das stand, wie Wimpfelings Biograph Joseph Knepper bemerkte, eigentlich in Widerspruch zu Wimpfelings Kritik an der Pfründejagd des Klerus seiner Zeit. Vgl. Joseph KNEPPER, Jakob Wimpfeling (1450-1528), S. 47, 134 (Anm. 5).

der Promotionsfeier der Artistenfakultät 1480 ließ Wimpfeling anstelle der fälligen Rede an die Kandidaten ein Theaterstück mit dem Titel *Stylpho* aufführen, das er zu diesem Anlass verfasst hatte. *Stylpho* wird als Beginn des humanistischen Schuldramas in Deutschland angesehen.<sup>711</sup> Als 1483 die Pest den Lehrbetrieb in Heidelberg zum Erliegen brachte, übte sich Wimpfeling als Prediger im Dom in Speyer, wo er auch eine Stelle als Domvikar erhielt und dort fast 15 Jahre blieb. In seinen Predigten wendete er sich besonders gegen die Missbräuche in der Kirche. Da Heidelberg nicht sehr weit weg lag, konnte er dort 1496 das theologische Lizentiat erwerben. In dieser Zeit in Speyer wurde er auch in den gelehrten, humanistisch gesinnten Kreis um Johannes von Dahlberg, dem Bischof von Worms, eingebunden. Von 1498-1501 war er wieder Professor in Heidelberg. In dieser Zeit, in welcher er *Adolescentia* verfasste, wurde Wimpfeling von einem neuen Lebensprojekt begeistert: die Gründung einer geistlichen Gemeinschaft von untereinander befreundeten Priestern, die aus allen Ämtern ausscheiden und in der Einsamkeit eine *vita communis* nach selbst gesetzten Regeln leben sollten. Johannes Geiler von Kaysersberg, der schon seit 20 Jahren als Prediger tätig war und immer mehr am Sinn und Erfolg seiner Anstrengungen zweifelte, gehörte zu denjenigen, die an diesem Unternehmen teilnehmen sollten. Wegen dieses Planes, der nicht verwirklicht wurde, hatte Wimpfeling die Professur an der Universität Heidelberg und die Pfarrei in Sulz - gegen eine bescheidene Pension – aufgegeben. Er konnte sich danach nicht mehr richtig beruflich etablieren und war teilweise auch materiell auf Freunde angewiesen. Wimpfeling hielt sich bis 1515 meistens in Straßburg auf, hielt sich aber auch kürzere Zeit in Basel, Freiburg und Heidelberg auf, wo er kurzfristig in die Dienste Kaiser Maximilians trat. 1512 übernahm er die Aufsicht über das Nonnenkloster Sulzbach im Schwarzwald, wo er im August 1514 den durchreisenden Erasmus von Rotterdam freudig begrüßen konnte. Von Leiden geplagt, zog er sich 1515 nach Schlettstadt zurück, wo er bei seiner Schwester wohnte. Trotz aller Kritik an den Missständen in der Kirche und anfänglicher Sympathie zu Martin Luther blieb Wimpfeling ein Gegner der Reformation. Er starb 1528 in Schlettstadt.<sup>712</sup>

---

<sup>711</sup> Vgl. MERTENS, Jakob Wimpfeling, S. 46.

<sup>712</sup> Otto Herding, der nicht nur *Adolescentia*, sondern auch andere Schriften Wimpfelings herausgegeben hat (*Jacobi Wimpfelingi opera selecta*), hat darauf verzichtet, eine Biographie Wimpfelings zu schreiben und 1963 noch auf die Gültigkeit zweier älterer Biographien des Elsässers hingewiesen: Charles SCHMIDT, *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle*, Bd 1, Nieuwkoop 1879 [ND 1966], die Herding für die beste hielt und Joseph KNEPPER, *Jakob Wimpfeling (1450 - 1528). Sein Leben und seine Werke*, Freiburg i.Br., 1902 [ND 1965]. Vgl. dazu HERDING, *Der elsässische Humanist Jakob Wimpfeling und seine Erziehungsschrift „Adolescentia“*, in: ZWLG 22, 1963, S. 2. Zu aktuelleren und kurzen Darstellungen zu Wimpfelings Leben vgl. James H. OVERFIELD, *Jacob Wimpfeling*, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 6, 1999, S. 311f; Gerhard KALLER, *Art. WIMPFELING, (Wimpfeling), Jakob*, in: *biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 13, 1998, Sp. 1358-1361. Besonders empfehlenswert ist die Darstellung des deutschen Historikers und Schülers Herdings: Dieter MERTENS, *Jakob Wimpfeling*, S. 35-58 (siehe oben Anm. 709).

Wimpfeling gab als Autor und Editor mehr als hundert Werke heraus. Er verfasste außer *Adolescentia* auch noch andere Werke mit pädagogischem Charakter: *De arte metrificandi libellus*, eine Einführung in die Prosodie, *Elegantiarum medulla* und *Elegantiae maiores*, zwei Rhetoriklehrbücher, die große Verbreitung fanden und von Paris bis Leipzig gedruckt wurden; 1497 gab er den *Isidoneus germanicus* heraus, eine Art Vorstudie zur *Adolescentia*, in welcher er schon die Lektüre antiker Dichter und Redner zur Grundlage des Lateinunterrichts erklärte. Die pädagogischen Schriften *De integritate* (1505) *Apologia pro republica christiana* (1506), *Diatriba* (1510 verfasst, 1514 gedruckt), die auch im Sinne des Humanismus verfasst wurden, enthalten barsche Kritik gegen die Missstände in der Kirche und sind, anders als die *Adolescentia*, die an die Jugend generell gerichtet ist, für den Weltpriester gedacht. Wimpfeling war davon überzeugt, dass die in Reich und Kirche notwendigen Reformen in erster Linie durch eine bessere Formation des Weltpriestertums zu erreichen seien.<sup>713</sup> Trotz des humanistischen Charakters seiner pädagogischen Schriften teilte er aber nicht die antischolastische Einstellung vieler Humanisten. In seiner *Defensio theologie scholasticae et neotericorum* (1510) verteidigt er die traditionelle scholastische Theologie gegen die an sie gerichtete Kritik des Humanisten Jakob Locher (1471-1528). Wimpfeling verfasste auch einen Fürstenspiegel (*Agatharchia*, 1498) und viele Werke zur Geschichte der Deutschen (*Germania*, 1501; *Epithoma rerum Germanicarum*, 1505), die von einem starken Reichspatriotismus geprägt sind. Außer seinen eigenen Büchern, gab Wimpfeling auch über 60 Werke anderer Humanisten heraus, darunter Schriften von Sebastian Brant (1458-1521), Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) und Erasmus von Rotterdam (1466-1536), aber auch Werke von mittelalterlichen Autoren wie Johannes Gerson (1363-1429) und Bernhard von Clairvaux (1090-1153). Bei Wimpfeling war also der humanistische Charakter mit einer christlichen Moral und Frömmigkeit verbunden, bei eindeutiger Dominanz des christlichen Elements. In der Geschichtsschreibung wird er als ein Gelehrter mit konservativer Grundeinstellung angesehen, der die moralpädagogische Zensur des postreformatorischen Schulbetriebs vorwegnahm,<sup>714</sup> aber Grundlegendes für die humanistische Erziehung in Deutschland getan hat, weswegen er auch als „Erzieher Deutschlands“ oder „Altvater des deutschen Schulwesens“ bezeichnet wurde.<sup>715</sup>

---

<sup>713</sup> Vgl. MERTENS, Jakob Wimpfeling, S. 51.

<sup>714</sup> Vgl. KÜHLMANN, Pädagogische Konzeptionen, S. 162.

<sup>715</sup> Vgl. MERTENS, Jakob Wimpfeling, S. 35.



#### 4.2.2 - *Adolescentia*

*Adolescentia* ist erstmals 1500 als Druck bei dem Straßburger Drucker Martin Flach erschienen.<sup>716</sup> Bis 1515, also, noch zu Lebzeiten Wimpfelings, bekam das Werk noch weitere sieben Drucke; danach scheint die Schrift an Bedeutung verloren zu haben, was natürlich auch mit dem Aufkommen der Reformation zu tun hat.<sup>717</sup> *Adolescentia* ist zwar einem Adligen, dem jungen Grafen Wolfgang von Löwenstein-Scharfeneck gewidmet, der erst 7 Jahre alt war als das Werk erschien, sie ist aber an die Jugend generell gerichtet. Für Otto Herding bedeutete *Adolescentia* der Versuch eines Bürgers, nämlich Wimpfeling, der von der Überlegenheit des bürgerlichen gegenüber dem adligen Leben überzeugt gewesen sei, den Adel zu erziehen.<sup>718</sup> *Adolescentia* ist keine theoretische Abhandlung über die Erziehung, sondern eine Aneinanderreihung von moralischen Ermahnungen in der Form eines Mosaiks von Gedanken und Sentenzen, entlehnt von verschiedenen Autoren, mit der Absicht, als Schulbuch zu dienen.<sup>719</sup> Sie sollte am Ende der elementaren Lektüre, aber vor dem Übergang zu den großen antiken Schriftstellern in der Schule verwendet werden.<sup>720</sup> Wimpfeling selber stellt zu Beginn der Schrift eine Liste der Autoren auf, die er „nachgeahmt“ (*quos imitati sumus*) habe, eine Aufstellung die aber nicht alle tatsächlich von ihm verwendeten Autoren wiedergibt.<sup>721</sup> Dazu gehören antike Autoren, sowohl heidnische als auch christliche, italienische Humanisten wie Francesco Petrarca, Coluccio Salutati, Pier Paolo Vergerio, Enea Silvio Piccolomini, Francesco Filelfo, aber auch mittelalterliche Autoren wie Bernhard von Clairvaux, Aegidius Romanus (1243-1316), Johannes Gerson, etc. Bestimmend sind nach Otto Herding aber Petrarca und Johannes Gerson.<sup>722</sup> Der Einfluss Gersons auf Wimpfeling, vor allem dessen Überzeugung, eine Reform der Kirche sei vornehmlich durch eine gute Erziehung des Weltpriesterstands zu erzielen, wird auch von Dieter Mertens hervorgehoben, der behauptet, „Wimpfeling transponiert Gersons Forderung in einen pädagogischen Humanismus“.<sup>723</sup> Diese Dominanz des

---

<sup>716</sup> Wir verwenden für unsere Analyse die kritische Edition von *Adolescentia* von Otto Herding (Jakob Wimpfelings *Adolescentia*. Unter Mitarbeit von Franz J. Worstbrock. Eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von Otto HERDING, München 1965). Herding Edition basiert auf den acht Drucken von *Adolescentia*, die zwischen 1500 und 1515, also noch zu Lebzeiten Wimpfelings, erschienen sind. Schon die zweite Ausgabe von 1505 wurde aber nicht mehr von Wimpfeling, sondern von dem Heidelberger *Magister artium* Johannes Gallinarius, einem Verwandten und Schüler Wimpfelings, herausgegeben. Gallinarius hat in seiner Ausgabe das Ganze nicht nur erneut durchgearbeitet, sondern, mit Einverständnis von Wimpfeling, Neues hinzugefügt. Wir werden in unserer Analyse Wimpfeling als Autor voraussetzen und die Stellen, welche Gallinarius hinzugefügt hat, falls notwendig, angeben. Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 13ff.

<sup>717</sup> Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 13; Ders., Der elsässische Humanist Jakob Wimpfeling, S. 3.

<sup>718</sup> Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 156.

<sup>719</sup> Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 28f, 38.

<sup>720</sup> Vgl. HERDING, Der elsässische Humanist Jakob Wimpfeling, S. 4.

<sup>721</sup> Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 187.

<sup>722</sup> Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 110; HERDING, Der elsässische Humanist Jakob Wimpfeling, S. 14.

<sup>723</sup> Vgl. MERTENS, Jakob Wimpfeling, S. 54.

christlichen Elements und die Offenheit für mittelalterliche Autoren führen aber zu einer begrenzten Rezeption des Humanismus in *Adolescentia*. Das betrifft nicht nur Wimpfeling, sondern auch seinen Schüler und Mitverfasser der zweiten Ausgabe, Johannes Gallinarius. Herding weist zum Beispiel darauf hin, dass unter den Sprüchen Petrarcas, die Gallinarius in *Adolescentia* eingefügt hat, Begriffe, die für die humanistische Gedanken- und Vorstellungswelt typisch sind, wie *fama, gloria, laus, memoria, fortuna, felicitas, invidia*, weggelassen wurden. Das führte Herding zum merkwürdigen Schluss, „die Hereinnahme von 150 Sentenzen Petrarcas hat Wimpfelings *Adolescentia* dem Humanismus ferner gerückt“. <sup>724</sup> Auch die Art, wie Wimpfeling mit heidnischen Autoren umgeht, entspricht manchmal eher der mittelalterlichen Praxis, in der es nicht darum ging, den Autor in seinem Kontext zu verstehen, sondern ihn christlich zu deuten. So gibt Wimpfeling zum Beispiel ein Gedicht des römischen Dichters Martials († 102/104) wieder, in welchem es um das glückliche Leben geht, das für Martial darin bestand, ohne Sorge zu leben. Diese *tranquilitas*, die bei Martial noch Selbstzweck gewesen war, wird für Wimpfeling im Sinne der christlichen Vorbereitung zum ewigen Leben gedeutet. <sup>725</sup> Humanistisch ist in *Adolescentia*, außer der Empfehlung der Lektüre von antiken und humanistischen Autoren, vor allem die Sorge um die grammatikalische Übereinstimmung mit Ciceros Latein, was Wimpfeling auch dazu führte, mittelalterliche Autoren wie Aegidius Romanus und den Kartäuser Mönch Jakob von Paradies mit ein paar Änderungen, bzw. Verbesserungen, gemäß dem Latein Ciceros, wiederzugeben. <sup>726</sup>

### 4.2.3 - Der Einzelne in *Adolescentia*

#### 4.2.3.1 - Wimpfelings Jugendverständnis

Ein auffälliges Merkmal von *Adolescentia* ist der große Pessimismus in Bezug auf die menschliche Existenz generell, besonders aber in Bezug auf das Jugendalter. Kurz nach Beginn der Schrift präsentiert Wimpfeling die Liste der sechs guten und sechs schlechten Eigenschaften (*condicio*) des Jugendalters. <sup>727</sup> Zu den guten gehören, dass Jugendliche freigiebig, guten Mutes, voller Hoffnung und frei von Misstrauen seien, dass sie ein mitleidiges Herz hätten und sich

<sup>724</sup> Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 109.

<sup>725</sup> Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 163f. Zum Unterschied zwischen der mittelalterlichen und der humanistischen Deutung der antiken Literatur vgl. BUCK, Humanismus, S. 136f.

<sup>726</sup> Zu Aegidius Romanus, vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 97; zum Kartäuser Mönch Jakob von Paradies, vgl. S. 104f. Jakob von Paradies wird auch Jakob von Jüterborg und Iacobus Carthusiensis genannt. Zur Diskussion um seinen Namen vgl. Dieter MERTENS, *Iacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381–1465)*, 1976, S. 163, Anm. 135.

<sup>727</sup> Diese entstammen ursprünglich der Rhetorik des Aristoteles, Wimpfeling hat sie aber dem mittelalterlichen Fürstenspiegel *De regimine principum* von Aegidius Romanus entnommen. Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 195.

leicht schämen würden.<sup>728</sup> Wie Vergerio, der auch einige von diesen Eigenschaften in *De ingenuis* präsentierte, relativiert Wimpfeling aber diese guten Eigenschaften, indem er sie der Unerfahrenheit des Jugendlichen zuschreibt. So zum Beispiel in der Erklärung zur jugendlichen Freigiebigkeit: Freigiebig seien sie, weil sie, das was sie haben, nicht selber anschaffen mussten.<sup>729</sup> Auffällig ist besonders Wimpfeling's Bemerkung zur zweiten guten Eigenschaft, nämlich der Hoffnung (*bona spei*) in Bezug auf die Zukunft. Hier bemüht er sich zu zeigen, wie gefährlich dieses Selbstvertrauen sein kann und ermahnt dazu, Jugendlichen klar zu machen, dass der Mensch gleich nach seiner Geburt dem Tode verfallen sei, dass unter Tausenden kaum einer das Greisenalter erreiche, weswegen auch Jugendliche aufpassen sollten, dass sie nicht in Sünde sterben und in die Hölle kommen.<sup>730</sup> Der Darstellung der sechs guten folgt die der sechs schlechten Eigenschaften: Jugendliche seien Diener der Leidenschaften, würden zu Begierden und Lust, besonders aber zur Wollust neigen, seien unbeständig, leichtgläubig, beleidigend, lügnerisch und ohne Mäßigkeit.<sup>731</sup> Diese schlechten Eigenschaften werden ungleich ausführlicher behandelt als die guten, auch weil die Mittel gegen sie präsentiert werden.<sup>732</sup> Anschließend werden die vier Wurzeln der jugendlichen Tugend aufgezeigt. Hier wird wieder betont, dass das Jugendalter voller Leidenschaften und Begierden nach schlechten Dingen sei, und dass in diesem Lebensalter die Gefühle und Affekte und nicht die Vernunft herrschen würden. Als Mittel dagegen wird präsentiert: Die Wirkung der göttlichen Gnade, die Ehrbarkeit in den Worten der Eltern, die religiöse Erziehung und die Ermunterung zur Tugend.<sup>733</sup> Diese Mittel seien notwendig, damit der jugendlichen Zügellosigkeit (*iuvenili lascivia*) keine Freiheit (*libertas*) erlaubt werde, denn wenn Jugendliche ohne Bremse aufwüchsen, würden sie in schamlose Schandtät geraten.<sup>734</sup>

---

<sup>728</sup> *Laudabiles iuvenum mores sunt, quoniam sunt liberales, animosi sive bonae spei, magnanimi, non sunt maligni moris, facile miserentur, facile erubescunt.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 195, 17-19.

<sup>729</sup> *Natura largi sunt et liberales, propterea quod non sunt experti indigentias neque opes suo labore proprio pepererunt.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 196, 1f.

<sup>730</sup> WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 196, 8-25, besonders: *Bonae spei sunt et magna sibi facile promittunt, quoniam paucorum experti haud in multis repulsam passi sunt. Idcirco se omnia credunt obtinere posse. Sed praecipue longaeuam sibi pollicentur aetatem, ut quibus exsuperat naturalis calor, tamquam ad omne opus et in omne tempus suffecturus. Ne inani hac spe fraudentur, inculcandum est eis hominem mox natum mortalem esse et e milibus vix unum senectam attingere.[...] Meminerint etiam iuvenes multos suos coaetaneos in peccatis mortuos ad Stygiam paludem a daemonibus longam vitam pollicentibus detractos.* S. 196, 8-19.

<sup>731</sup> *Sex malae iuvenum condiciones: iuvenes sunt passionum sectatores ad concupiscentiam libidinemque praecipue veneream proni; facile mutantur, facile credunt, sunt contumeliosi, sunt mendaces, in factis modum non observant.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 197, 23-26.

<sup>732</sup> In der von uns verwendeten Edition werden die guten Eigenschaften mit etwa zwei Seiten, die schlechten mit etwa acht Seiten abgehandelt.

<sup>733</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 206, 18-207,4.

<sup>734</sup> *At si libertas iuvenili lasciviae fuerit concessa suisque motibus absque freno permissa, in pudenda flagitia sensim pertrahuntur.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 207,5-6.

Es ist also folgerichtig, wie in diesem letzten erwähnten Satz schon angedeutet wird, dass, Wimpfeling, aufgrund dieses Pessimismus, gegen die Gewährung von Freiheit in diesem Alter ist. Untätigkeit und Einsamkeit sollen deswegen vermieden werden, weil in der Freiheit Jugendliche den Begierden ihres eigenen Herzens folgen würden, was ihnen letzten Endes zur Last werde, da diese Freiheit den Weg zur Tugend versperre und den Menschen davon abhalte, sich den literarischen Studien, dem Dienst Gottes und dem göttlichen Willen zu widmen.<sup>735</sup> Wenn Jugendlichen Freiheit gestattet werde, würden sie in die Fehler geraten, zu denen sie aufgrund des Alters neigen, weswegen man sie ständig unter der Aufsicht eines Lehrers,<sup>736</sup> oder, in der Freizeit, eines älteren Menschen halten sollte.<sup>737</sup>

Dementsprechend hat Wimpfeling auch eine sehr argwöhnische Haltung dem Spiel gegenüber. Das Spielen wird toleriert, wenn es eine nutzbare Funktion erfüllt. So wird es als Mittel zur Erholung erlaubt, sofern es sich um Spiele handelt, die nicht ausgelassen und frech, sondern anständig und anmutig sind.<sup>738</sup> Vorgeschlagen wird das Spiel auch als Mittel der Gewöhnung an die zukünftige soziale Funktion, etwa wenn Wimpfeling empfiehlt, schon kleine Kinder mit Dingen spielen zu lassen, die sie dazu veranlassen, mit Eifer nach dem zu streben, was die Erwachsenen für ihre Zukunft definiert haben.<sup>739</sup> In der Wiedergabe des Gedichtes des Humanisten Francesco Filelfo an seinen Sohn, zeigt Wimpfeling, dass er das Spiel auch als Mittel zur körperlichen Ertüchtigung erlaubt; als Vorbild werden hier die von Lykurg an die Spartaner vorgeschriebenen Vorschriften zum Spiel genannt.<sup>740</sup> Wenn das Spiel nicht die Funktion der Erholung, der Gewöhnung an die sozialen Rollen oder der körperlichen Ertüchtigung erfüllt, wird es negativ beurteilt. Im Kapitel 56 mit dem Titel *contra ludum*, wendet er sich zwar in erster Linie gegen Glücksspiele, er hebt aber besonders die Tatsache hervor, durch Spielen werde köstliche Zeit verloren.<sup>741</sup> Im Kapitel 63, das die Flüchtigkeit der

---

<sup>735</sup> *Im primis fugiant adolescentes otium, fugiant solitudinem, fugiant consortia prava.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 200, 2-3. Unter den zwanzig *leges*, den moralischen Vorschriften, die Wimpfeling den Jugendlichen gibt, lautet der Titel des elften Gesetzes: *lex de otio fugiendo e honesto exercitio sectando*. S. 222, 15. Es ist mit Abstand das am längsten von Wimpfeling behandelte Gesetz (Mehr als sechs Seiten: S. 222, 15-228, 27). Daraus heben wir hervor: *Quanam igitur fiducia hi se tandem beatitudinis participes fore sperant, cum solae virtutes beatum faciant, hi vero virtutum habeant nullam, quos deus sinit victitare secundum desideria cordis sui, quibus profecto durissima erit ista libertas sive licentia peccandi, qua multo suavius fuisset litterarum nobile stadium et divina servitus atque subiectio*. S. 223, 21-26.

<sup>736</sup> *Vitia quaedam, in quae adolescentes et ephabi sunt procliviores, postquam praeceptore aut paedagogo carent facti liberiores, a quibus debent arceri.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 242, 3-5.

<sup>737</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 212, 16-20; 212, 30-213,7.

<sup>738</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 212, 25-28.

<sup>739</sup> *In omnibus enim etiam ludendo conari debemus, ut puerorum studia et cupiditates eo vertamus, quo ipsos pervenire desideramus.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 231,16.

<sup>740</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 251, 17-33. *besonders: ludos delige, qui referant aliquam vim corporis altam ingeniive decus; [...] Lude, quibus Xenophon solitum colludere Cyrum ludis doctus ait seu quos Lacedaemone sanxit ad probitatis opus mira gravitate Lykurgus.* S. 251, 20-28.

<sup>741</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 243, 8-17.

Zeit und die Kürze des Lebens behandelt, mahnt Wimpfeling gestützt auf Johannes Gerson dazu, nicht zu glauben, dass das Jugendalter eine Zeit zum Spielen sei, oder dass man Nachsicht in Bezug auf die jugendlichen Affekte haben müsse: Jugendliche die so denken, würden statt den gewollten Himmel das Leiden der Hölle auf sich nehmen.<sup>742</sup> Passend zu seinem Pessimismus in Bezug auf das Jugendalter und zu seinen dirigistischen Aufforderungen befürwortet Wimpfeling die körperliche Züchtigung (*disciplinae virga*) als Mittel der Erziehung.<sup>743</sup> Unterstützung dafür findet er besonders in Vorschriften aus dem Alten Testament.<sup>744</sup>

Hinter dieser negativen Idee von Freiheit steckt auch eine dualistische Weltanschauung, die in einer aus der Antike entnommenen Vorstellung erkannt werden kann: Es gebe im Leben nur zwei Wege zur Auswahl, und gerade das Jugendalter sei die Zeit der Entscheidung zwischen diesen zwei Wegen. Angelehnt an den Kirchenvater Laktanz (ca. 250-325) präsentiert Wimpfeling zum einen, die Parabel von Herkules am Scheideweg,<sup>745</sup> und zum anderen die dem griechischen Philosophen Pythagoras († ca. 510 v. Ch.) zugeschriebene Vorstellung, das Leben des Menschen sei wie der griechische Buchstabe Y.<sup>746</sup> Beide Illustrationen zielen darauf ab, dass es im Leben zu einem Punkt komme - der natürlich der Jugendzeit entspricht - an welchem der Mensch sich zwischen zwei Wegen entscheiden müsse: zwischen einem guten Weg, der mühsam erscheint, aber zur Tugend führe, und einem schlechten Weg, der voller Verlockungen ist, aber zum Verderben führe. Im christlichen Sinne, wie Laktanz es gedeutet hat, bedeutet dies die Entscheidung zwischen dem Weg der Tugend, der zum Himmel führt, und dem Weg der Vergnügungen, der zur Hölle führt.<sup>747</sup> Die richtige Entscheidung besteht für Wimpfeling darin, im diesseitigen Leben Leiden zu ertragen und auf Lust zu verzichten, damit nach dem Tod das

---

<sup>742</sup> *Non vos ignavi et petulantes levissimique homines seducant, qui stulte dicunt: Ludendum est in adolescentia et placidissimis iuvenum affectibus indulgendum. O spem fallacissiman, o vanissiman expectationem, quae tot peremit adolescentes, tot ephebos alioquin in caelum evoluturos in Stygiam paludem, in ignem inextinguibilem, in sitim et famem intolerabilem [...] praecipitavit.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 263, 4-11.

<sup>743</sup> *Oboedientia itaque et disciplinae virga accurataque custodiae circumscriptio vera sunt honestae inventutis seminaria; plurimum enim refert sic vel sic eam aetatem assuetam reddere, quae alioquin mera libertate defluet et multam peccatorum sentinam est epotatura.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 207, 7-11.

<sup>744</sup> *Ex proverbii Salomonis: qui parcit virgae, odit filium suum.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 318,18; *Noli subtrahere a puero disciplinam, si enim percusseris eum virga, non morietur.* S. 319,28; *Ex Ecclesiastico: Qui diligit filium suum, assiduat flagella.* 324,21; *Equus indomitus evadet durus et filius remissus evadet praeceps. Curva cervicem eius in iuventute et tunde latera eius, dum infans est, ne forte induret et non credat tibi, et erit tibi dolor animae.* S. 324, 22-24.

<sup>745</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 223, 31-224,12.

<sup>746</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 225, 15-27. Das Motiv kommt auch am Ende der Schrift noch einmal auf S. 363, 25,-364, 12 vor.

<sup>747</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 224, 21-225,27, besonders: *Sed quia de Pythagorico bivio sermo incidit, lubet recensere ea, quae Lactantius meminit libro VI. divinarum institutionum de hoc bivio. Duae sunt, inquit, viae, per quas humanam vitam progredi necesse est, una scilicet quae in caelum ferat, altera quae ad inferos deprimat.* S. 224, 23-27.

Umgekehrte eintritt, nämlich ewige Glückseligkeit.<sup>748</sup> Wenn Wimpfeling also der Meinung ist, dass im Leben nur zwei Wege zur Verfügung stehen, und dass bei der Entscheidung für einen Weg schon eine Entscheidung für die Ewigkeit getroffen wird, ist es verständlich, dass er es ablehnt, Jugendlichen Freiheit zu gestatten. Um so mehr muss die Freiheit gemieden werden, da diese Entscheidung in einem Alter getroffen werden muss, in welchem nach Wimpfeling der Mensch nicht von der Vernunft, sondern von der Suche nach Vergnügen getrieben wird.

Wir haben bis jetzt deutlich gemacht, wie pessimistisch Wimpfelings Jugendverständnis war, und dass er aufgrund dieser Sichtweise einen sehr dirigistischen Umgang mit Jugendlichen fordert. Wichtig ist noch darauf hinzuweisen, dass er aber, wenn er davon spricht, wie der Jugendliche sein Leben führen soll, das aus einer Vorstellung von Jugend heraus tut, die stark von der Realität entfernt ist. So finden wir bei ihm die sehr merkwürdige Äußerung, Jugendliche scheinen von Natur aus nicht so geartet zu sein, dass sie zu Spiel und Scherz, sondern zur Strenge und zu ernsthaften und höheren Studien geschaffen worden seien.<sup>749</sup> Diesen Satz hat Wimpfeling aus Ciceros *De officiis* entnommen, wo er aber nicht einem Jugendlichen, sondern einem erwachsenen Menschen gilt.<sup>750</sup> Man kann also sagen, dass seine Vorstellung von Jugend durch eine fehlende Rücksicht für die Eigentümlichkeiten des Jugendalters gekennzeichnet ist. So schlägt er vor, Jugendliche sollten sich an älteren Menschen orientieren und ihre Tugenden nachahmen, wie es angeblich einst in Rom geschehen sei.<sup>751</sup> Inspiriert von der als Pseudo-Bernhard bekannten Schrift,<sup>752</sup> sagt er, Jugendliche sollten so leben, dass sie von älteren Menschen bewundert werden.<sup>753</sup> Er fordert die Jugend dazu auf, alles zu vermeiden, was das Gemüt aufregen oder Traurigkeit verursachen könne, besonders aber die Liebe zu Frauen.<sup>754</sup>

---

<sup>748</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 225,27-228,28, besonders: *Hae sunt viae, quas deus humanae vitae assignavit; in quibus singulis et bona ostendit et mala, sed ordine praepostero atque converso. In una enim monstravit temporalia prius mala cum aeternis bonis, qui est ordo melior, in altera temporalia prius bona cum aeternis malis, qui est ordo deterior.* S. 226, 34-227, 2.

<sup>749</sup> *Non autem ita generati a natura sunt adolescents, ut ad ludum et iocum facti esse videantur, sed ad severitatem potius et ad studia quaedam graviora atque maiora.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 212, 23-25.

<sup>750</sup> Vgl. CICERO, *De officiis* I, 103.

<sup>751</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 211,25-212,14.

<sup>752</sup> Es handelt sich um die Schrift *Tractatus de ordine vitae et morum institutione*, von der man damals glaubte, sie sei vom Heiligen Bernhard von Clairvaux verfasst worden. Vgl. Herding, S. 98.

<sup>753</sup> *Sic se exhibeat adolescens, ut seniores, inter quos habitat, dum admirantur vitam, non sciant despiciere aetatem.* S. 213, 20-23.

<sup>754</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 200, 6-21; besonders: *a pravis autem et impudicis consortibus et ab omni muliebri frequentia visu et colloquio arceantur, adeo ut nihil de his rebus aut audiant aut loquantur. [...] A choreis et ab impudicis spectaculis cohibendos esse monet Lactantius adolescentes, quorum lubrica aetas, quae frenari ac regi debet, ad vitia et peccata his imaginibus eruditur. [...] Fugienda igitur sunt adolescentibus omnia spectacula, ut tranquillum mentis statum tenere possint.* S. 200, 6-17. Vgl. Auch S. 236, 14-17; *Amorem privatum praecipue libidinosum eiciat atque expellat radicitus animo suo circumspectus adolescens.* S. 238,14f; Gegen die Liebe zu einer Frau vgl. auch: 297, 12-14; 300, 6-8; Vgl. auch das Tetrastichon mit dem Titel *Ad adolescentem ut ab omni privato amore praecipue mulierum se abstineat.* S. 345, 7-12.

Ein weiteres Beispiel für diese Realitätsferne liegt in der Tatsache, dass Wimpfeling in einer an einen jugendlichen Adligen gewidmeten Schrift, die Jagd oft und vehement verurteilt.<sup>755</sup>

#### 4.2.3.1 - Vergänglichkeit des Lebens

Das Thema der Vergänglichkeit und Flüchtigkeit des irdischen Lebens spielt in *Adolescentia* eine große Rolle. Das diesseitige Leben wird als *valle miseriae* oder als *lacrimarum valle* bezeichnet, eine Vorstellung, die Wimpfeling nicht nur durch Aussagen christlicher Theologen, sondern auch antiker heidnischer Autoren wie Seneca und Ovid untermauert. Aufgrund des Elends des irdischen Lebens solle der Jugendliche sich darauf besinnen, was der Sinn des Lebens in diesem „Tal des Jammers“ sei, nämlich die ewige Glückseligkeit zu verdienen.<sup>756</sup> Die für den Humanismus typische Aufforderung zur Suche nach Weisheit wird, wieder angelehnt an Laktanz, aber dieses Mal durch einen von Gallinarius hinzugefügten Text, christlich uminterpretiert, und Weisheit wird verstanden als Verachtung des irdischen Lebens und Hingabe an Gott.<sup>757</sup> Dementsprechend wird die Suche nach sinnlichen Vergnügungen verurteilt, weil sie zum Verlust des ewigen Lebens führe.<sup>758</sup>

#### 4.2.3.3. – Vorrang der Gesellschaft

Ein sehr interessanter Aspekt von Wimpfelings Ausführungen ist die Tatsache, dass diese Geringschätzung des irdischen Lebens nur in Bezug auf das Leben des einzelnen Menschen zu gelten scheint. Gesellschaft und Staat werden von ihm hoch geschätzt. Das wird deutlich in seinen Argumenten zur Bedeutung einer guten Erziehung, die darin liegt, dass sie auf der einen Seite den Einzelnen zum Seelenheil verhelfen könne,<sup>759</sup> auf der anderen Seite aber auch für die

---

<sup>755</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 194,8-27; In Kapitel 90 bis 96 (S. 331,22 – 334) sind Meinungen von verschiedenen Autoren gegen die Jagd und gegen den Umgang mit Pferden wiedergegeben. Zum Beispiel: *caveas prorsus ab equis et ab aquis*. S. 365, 25.

<sup>756</sup> *Modo firmissime credant et crebro meminerint animum suum esse immortalem et post hanc lacrimarum vallem vitam alteram esse relictam moxque in morte certissimum esse iter vel ad gaudium vel ad luctum sempiternum*. WIMPFELING, *Adolescentia*, S., 210, 10-15; *Magnum opus est, propter quod a deo in hanc miseriae vallem positi estis, ut hic felicitatem vestram mereamini sempiternam. Meminisse debetis unius tantummodo diei spatium ad laborem datum esse, tam brevis tam velox tam caduca est mortalium vita*. S. 261,29-262,4. Der Inhalt der Kapitel 65-74 (S. 264-284) behandelt auch die Flüchtigkeit des Lebens, die Vergänglichkeit der Schönheit und die Nichtigkeit irdischer Güter. Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 163.

<sup>757</sup> *Quod, quoniam nos ad sapientiam genuit, ad iustitiam procreavit, non est fas hominem relicto deo sensus ac vitae datore terrenis fragilibusque famulari aut quaerendis corporalibus bonis inhaerentem ab innocentia et pietate discedere*. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 357, 2; *Proinde universos oportet, qui sapientes, qui homines merito dici volunt, fragilia contemnere, terrena calcare, humilia despiciere, ut possint cum deo beatissima necessitudine copulari*. S. 357, 14-17.

<sup>758</sup> *Non faciunt beatum vitiosae ac mortiferae voluptates, non opulentia libidinum incitatrix, non inanis ambitio, non caduci honores, quibus illaqueatus animus humanus et corpori mancipatus aeterna morte damnatur*. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 357,5-8; *Voluptas enim tam mortalis est quam corpus, cui exhibet ministerium*. S. 357,21-22; *Facile contemnit omnia, qui se semper cogitat moriturum*. S. 367,2.

<sup>759</sup> Deswegen behauptet er, dass Eltern, die ihre Kinder schlecht erziehen, ihnen die Tore zum Himmel zusperren. *Neque a parentibus indulgendum est parvulis, qui iam loqui possunt, quibus etiam regni caelestis aditum claudunt,*

Familie, für die Gesellschaft und für den Staat von Vorteil sei. Zu Beginn der Schrift wendet sich Wimpfeling an die Lehrer, indem er sagt, diese müssen danach streben, dass der Jugendliche durch eine gute Erziehung Früchte für sich selbst, seine Familie und den Staat bringe.<sup>760</sup> Wie aber ist dieses „Früchte für sich selbst bringen“ (*discipulos non absque fructu et suo*) zu verstehen? Die Antwort folgt gleich darauf, wenn Wimpfeling erklärt, die Erziehung diene dem Seelenheil, der Ehre Gottes und dem Ruhm des Staates.<sup>761</sup> In keiner von uns untersuchten Schrift gibt es eine deutlichere Sorge um die Glückseligkeit des Einzelnen als in *Adolescentia*, diese Sorge hat aber einen religiösen Ursprung und bezieht sich auf das jenseitige Leben. In Bezug auf das irdische Leben scheint die Sorge um die Glückseligkeit des Einzelnen illegitim zu sein, unter anderem, wie wir schon gesehen haben, aufgrund der Vergänglichkeit des Lebens. Im Diesseits geht es in erster Linie um die Gesellschaft und den Staat, und erst in Bezug zu diesen beiden Größen gewinnt das Leben des Einzelnen im irdischen Leben einen Sinn. Erziehung hat also für Wimpfeling zwei Hauptziele: dem Einzelnen zum Seelenheil im Jenseits zu verhelfen und ihn im Diesseits zu befähigen, seiner sozialen Rolle gerecht zu werden.

Diese entscheidende Relevanz der Gesellschaft für die Lebensführung des Einzelnen kommt in *Adolescentia* auch durch die schon bei anderen Autoren festgestellte Tatsache zum Ausdruck, dass Wimpfeling ebenfalls die Orientierung an Vorbildern als Aufforderung zur Nachahmung formuliert.<sup>762</sup>

Dieser Vorrang der Gesellschaft gegenüber dem Einzelnen im diesseitigen Leben kann auch in Wimpfelings Haltung zum Ruhmgedanken erkannt werden. In dieser Hinsicht haben wir Schwierigkeiten mit der Behauptung Otto Herdings, Wimpfelings grundsätzliche Haltung

*si male ipsos nutriant*. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 232,8f. In der Folge gibt Wimpfeling eine Geschichte wieder, erzählt vom Kirchenvater Gregor dem Großen (540-604), über Eltern die ihre Kinder mit zu viel Nachsicht aufgezogen haben, was zur Folge hatte, dass diese nicht zum Himmel gehen konnten. Vgl. S. 232, 10-30.

<sup>760</sup> *Adeste piis auribus, candidi puerorum praeceptores et o vos clarissimi gymnosophistae, qui vestros desideratis discipulos non absque fructu et suo et suorum, immo et totius patriae eruditum iri*. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 188, 8-10.

<sup>761</sup> *Volunt parentes et amici liberos nepotesque suos institui, sed ut ad ea quoque traducantur studia, quibus animarum salus divinus honor rei publicae gloria comparari possit*. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 188,17-19. Ähnliche Gedanken findet man im Kapitel 31. Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 208, 17-209, 7, besonders: *Nec solum Christiane religionis interest nec solum dei honorem et animarum salutem promovet laudabilis puerorum institutio, sed etiam, si temporalia sola metiri volumus, si pacem si concordiam si regnorum si principatum si rerum publicarum felicitatem et incrementum desideramus*. S. 208, 19-23. Ähnliche Vorstellungen haben wir schon oben in Bezug auf das Spielen gezeigt, das erlaubt wird, wenn es sich um Spiele handelt, die den Einzelnen an seine zukünftige soziale Rolle gewöhnen, oder in Zusammenhang mit der militärischen Erziehung, wenn sie zur körperlichen Ertüchtigung dienen. Siehe oben S. 187.

<sup>762</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 190,16-18; 211-26-212,4; S. 230,3-5; S. 231, 30-232; 348,29f.; 358, 15-359,1; 361, 19-f.



gegenüber dem Ruhmgedanken sei als *vanitas gloriae* zu bezeichnen.<sup>763</sup> Diese Ansicht Herdings passt zwar gut zu Wimpfelings Geringschätzung des irdischen Lebens, und es kann auch sein, dass Herding diesen Schluss aus seiner Kenntnis anderer Schriften Wimpfelings gezogen hat. Die Äußerungen in *Adolescentia* in Bezug auf den Ruhmgedanken erlauben diesen kategorischen Schluss aber nicht. Herding behandelt das Thema zum Beispiel in Bezug auf das Kapitel 103g, eine Auswahl von Petrarca's Sprüchen, die von Gallinarius eingefügt worden sind. Gallinarius habe sie dem Index der Petrarca-Ausgabe des Basler Verlegers Amerbach von 1496 entnommen und Sprüche weggelassen, in welchen *gloria* und *fama* als etwas in sich Positives beurteilt werden.<sup>764</sup> Im Gegensatz dazu wurden Sprüche, die von der Vergänglichkeit des Ruhmes (*fama*) zeugen, übernommen.<sup>765</sup> Es gibt aber auch in dieser Auswahl Sentenzen, die sich gegenüber dem Ruhmgedanken positiv zeigen, was Herding mit der Tatsache erklärt, diese Sprüche würden im Zusammenhang mit der Bemühung um die literarischen Studien stehen.<sup>766</sup> Wir sind aber der Meinung, dass diese Auswahl zwar eine gewisse zurückhaltende Einstellung gegenüber dem Ruhmgedanken offenbart, dieser darin aber nicht ganz negativ beurteilt wird, wie Herding selber betont.<sup>767</sup> Wie verhält es sich mit den Stellen an denen der Ruhmgedanke erörtert wird und die von Wimpfeling selbst stammen? Zu Beginn von *Adolescentia* äußert er sich positiv in Bezug auf das Streben nach Ruhm, wenn er den Vergerios *De ingenuis* entnommenen Satz wiedergibt, das Streben nach *gloria* sei ein Zeichen eines guten Charakters des Jugendlichen.<sup>768</sup> Kurz danach steht der Ruhmgedanke in einem schlechteren Licht, wieder mit einem Satz von Vergerio, der besagt, *gloria* sei so vergänglich wie Reichtum und sinnliches Vergnügen.<sup>769</sup> In seiner Erklärung der dritten guten Eigenschaft eines Jugendlichen, der *magnanimitas*, die hier als Tatenmut oder Regsamkeit zu verstehen ist, erklärt Wimpfeling, diese sei eine positive Eigenschaft, die den Jugendlichen dazu bringe, dass er hervorragen wolle

---

<sup>763</sup> Otto Herding verglich *Adolescentia* mit dem Brief (der nicht zum Inhalt von *Adolescentia* gehört), den der Humanist Francesco Filelfo an einen jugendlichen Adligen geschrieben hat, in welchen Filelfo das Streben nach Ruhm als zentrale Tugend dargestellt habe. Demgegenüber behauptete Herding: „Wimpfelings grundsätzliche Haltung ist: *vanitas gloriae*. Filelfos Satz hätte er nie unterschrieben.“ HERDING, *Adolescentia*, S. 39. Vgl. auch S. 62.

<sup>764</sup> Es handelt sich um die Sprüche: *famae inimica semper praesentia, quod (sc. clarum nomen) non sine virtute quaeritur, non sine litteris servatur; Gloria immensum calcar habet; Gloria umbra quaedam est virtutis;* Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 107.

<sup>765</sup> *Fama ventus est, fumus est, nihil est.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 368,20; *Virtutem cole, dum vivis, famam invenies in sepulcro.* S.368,21.

<sup>766</sup> *Honos alit artes omnesque incendimur ad studia gloriae laudis.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 369, 6. Folgende Sprüche wurden auch von Gallinarius übernommen: *Gloriari alieno ridiculosa iactantia est. Gloria vera non ex dictis sed ex factis oritur.* S. 368, 27f; *Labor est materia virtutis et gloriae, hunc qui reicit, illas reicit.* S. 369, 12.

<sup>767</sup> Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 107.

<sup>768</sup> *Bonae indolis et liberalis ingenii argumentum est studio laudis excitari incendique amore gloriae, unde oriatur de laude probitateque contentio. Alterum est gloriae laudisque studio ad optima quaeque conari.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 194, 29-195, 3.

<sup>769</sup> *Nam opes gloriae voluptates fluxae res sunt et caducae.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 193, 4f.

und nach Ruhm und Ehre strebe.<sup>770</sup> In seiner Erklärung des Gedichtes des römischen Dichters Martial (40-102/104 n. Chr.), erklärt Wimpfeling den Satz: *quod sis esse velis nihilque malis*<sup>771</sup> mit Ciceros Behandlung des Themas der *gloria*, die nur echt sei, wenn sie Wurzeln schlage und nicht nur Schein (*simulatione*) sei.<sup>772</sup> Es gibt dazu andere Stellen, in denen der Ruhmgedanke positiv bewertet wird.<sup>773</sup> Einen anderen Ton findet man dann wieder in Kapitel 50, in welchem es um den Endzweck des Studiums geht (*lex de fine studii*). Hier verurteilt Wimpfeling den nichtigen Ruhm (*vana gloria*) zusammen mit der Suche nach Reichtum als Motivation zum Lernen. Er gibt statt dessen, als legitime Motivation zum Lernen die Schmückung des Geistes, die Erlangung von Tugenden, den Trost von Eltern und Verwandten, die Ehre der ganzen Familie, das Wohlergehen der Heimat und des Staates, die Kenntnis von sich selbst und die Sorge um das ewige Leben an.<sup>774</sup> Er untermauert diese Ansicht mit dem Beispiel des Heiligen Augustinus, der sein eigenes Verhalten verurteilt habe, da er auch von der Suche nach irdischem Ruhm zum Lernen bewegt worden sei.<sup>775</sup> Aus dem Dargestellten kann also nicht behauptet werden, Wimpfeling verwerfe grundsätzlich das Streben nach Ruhm als Eitelkeit, es ist aber auch klar, dass seine Haltung widersprüchlich, schwankend zwischen einer positiven und negativen Bewertung des Ruhmgedankens ist.<sup>776</sup> Es gibt dennoch ein Kriterium, das Wimpfelings Haltung verständlicher machen könnte. Wir weisen wieder auf die oben angeführte Äußerung im Kapitel 50 über den Endzweck des Studiums hin. Dort wird die Suche nach Ruhm durch den Einzelnen zwar verurteilt, aber nicht das Streben nach Ehre für die Familie (*ad honorem totius familiae*) durch den Einzelnen. In einer schon oben angeführten Äußerung sagt Wimpfeling, durch die Erziehung könne der Einzelne den Ruhm des Staates

<sup>770</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 197,1-5, besonders: *Ideoque ipsi eminere praeferri et excellere desiderant honoremque et gloriam concupiscunt*. S. 197, 4-6.

<sup>771</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 279, 15.

<sup>772</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 280, 15-23.

<sup>773</sup> In seiner Erklärung zur Verurteilung von Witzbolden (*ioculatores*) des Pseudo-Bernhards sagt Wimpfeling: *De Ioculatoribus: [...] non sunt utiles neque ad gloriam conducunt*. S. 295,23-25. Aus Ovid: *Laus excitat ingenium. Denique non parvas animo dat gloria vires et facunda facit pectora laudis amor*. S. 308, 12-14; aus dem Predigerbuch gibt er den Spruch wieder: *Ne dederis maculam in gloriam tuam*. S. 325,20. Aus Augustin zitiert er den Spruch: *Numquam invidios melius torquere poterimus quam virtutibus et gloriae serviendo*. S. 331,20. Vgl. auch 359, 8-13, besonders: *sed etiam ad eorum dedecus multo magis quam gloriam deserviat*. S. 359, 12f.

<sup>774</sup> *Optimas litteras discat bono fine pia intentione, non ad vanam gloriam neque ad solas divitias coacervandas, sed ad decorem animi sui, ad virtutum incrementa, ad parentum et necessariorum solatia, ad honorem totius familiae, ad salutem patriae, ad commodum rei publicae, ad cognitionem sui ipsius, ad animae immortalitatem sciendam, ad aeternam vitam facilius consequendam*. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 240,4-9.

<sup>775</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 240,9-13.

<sup>776</sup> Diese Spannung kann schon im Kontext der sechs guten und schlechten Eigenschaften des Jugendlichen festgestellt werden. Einmal wird das Streben danach, hervorzuragen (*excellere*) als gute Eigenschaft angesehen: *Ideoque ipsi eminere praeferri et excellere desiderant honoremque et gloriam concupiscunt*. S. 197, 4-6. Kurz danach wird gesagt, Jugendliche sollten nicht danach streben, hervorzuragen (*Ne ergo sint contumeliosi, ne aliis sese praeferant, ne excellere appetant*. S. 203, 27f.) Herding zufolge war diese Spannung schon bei Petrarca vorhanden. Gallinarius habe in seiner oben erwähnten Auswahl von Petrarcas Sprüchen versucht, sie zu minimieren. Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 107. Der Vollständigkeit halber erwähnen wir den Satz: *turpis est inopia, quae ex gloriae nascitur* (S. 366, 21), welcher aber eher einen neutraleren Charakter zu haben scheint.

erwerben.<sup>777</sup> Man kann daraus einen ziemlich plausiblen Schluss ziehen: Streben nach Ruhm gilt als negativ, als falsche Motivation, als *vana gloria*,<sup>778</sup> wenn es aus der Sicht des Einzelnen betrachtet wird oder wenn Ruhm von dem Einzelnen als ein Wert an sich angestrebt wird. Geht es dagegen um die Gesellschaft, gilt dieses Streben nach Ruhm als etwas Positives, weil es den Einzelnen dazu führt, sich um das gesellschaftliche Wohl zu bemühen und sich moralisch, in Übereinstimmung mit den gesellschaftlichen Sitten, zu verhalten. Diese Annahme wird umso plausibler, wenn man Wimpfelings Erklärung der sechsten guten Eigenschaft eines Jugendlichen, Scham und Scheu (*pudor et erubescencia*) betrachtet. Hier sagt er, diese gute Eigenschaft entstehe dadurch, dass Jugendliche Angst hätten das zu verlieren, wonach sie so gerne streben, nämlich Ruhm und Ehre.<sup>779</sup> Die Ruhmsuche wird also für gut geheißen, weil sie der Ursprung von Scham und Scheu sei, Eigenschaften die den Einzelnen dazu führen, sein Verhalten an den Erwartungen der Gesellschaft zu orientieren. Wimpfeling gilt also als gutes Beispiel dafür, dass die für den Humanismus typische Förderung des Ruhmgedankens nicht als Zeichen von Individualismus angesehen werden kann.

Ein weiteres Element, in welchem man den Vorrang des Gesellschaftlichen in *Adolescentia* erkennen kann, ist Wimpfelings Hervorhebung einer Eigenschaft, die in enger Verbindung mit Scham und Scheu steht: *verecundia*. Wir haben schon oben in den Darstellungen von Vegios *De educatione* die Bedeutung des Begriffs *verecundia* erklärt und gezeigt, dass damit eine grundlegende Eigenschaft für das gesellschaftliche Leben gemeint war, die zur Einordnung des Einzelnen in die Gemeinschaft beitragen sollte.<sup>780</sup> Wimpfeling stützt sich dafür auf den Kirchenvater Ambrosius, für welchen die *verecundia* eine besondere, von der Natur dem Jugendlichen verliehene Tugend gewesen sei, auf den Pseudo-Bernhard, für den die *verecundia*, neben dem Gehorsam und der Verschwiegenheit (*taciturnitas*) zu den drei Tugenden eines Jugendlichen gehöre, und auf den Heiligen Bernhard von Clairvaux, für den die *verecundia* als der Sitz der Tugend (*virtutis sedes*) galt.<sup>781</sup>

Wie wichtig die öffentliche Meinung für den Einzelnen sein soll, wird von Wimpfeling ein paar Mal zum Ausdruck gebracht. So zum Beispiel in seiner Erklärung des Mittels gegen die sechste schlechte Eigenschaft der Jugendlichen, nämlich, dass sie nicht imstande seien, Maß zu halten.

---

<sup>777</sup> *Volunt parentes et amici liberos nepotesque suos institui, sed ut ad ea quoque traducantur studia, quibus animarum salus divinus honor rei publicae gloria comparari possit.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 188,17-19.

<sup>778</sup> Der Ausdruck kommt auch im Kapitel 103b vor. Es handelt sich hier um die *gloria* die durch das Tragen von unanständiger (*turpis*) Kleidung gesucht wird: Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 359, 39-360, 1.

<sup>779</sup> *Invenum sexta condicio est pudor et erubescencia; verentur enim ea re destitui quam admodum expetunt, veluti gloriam et honorem, cuius sunt avidi. Timentes ergo inglorii fieri facile erubescunt.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 197,20-22.

<sup>780</sup> Siehe oben S. 153f.

<sup>781</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 220, 15-221,2. Zur zentralen Bedeutung der *verecundia* in *Adolescentia* vgl. auch HERDING, *Adolescentia*, S. 98f.

Hier sagt er, wer kein Maß halte, werde eine schlechte Meinung von sich bei anderen Menschen hervorrufen; dann fügt er, angelehnt an Ciceros *De officiis* hinzu, sich aus der Meinung der anderen nichts zu machen, sei ein Zeichen von Arroganz und Zügellosigkeit.<sup>782</sup> In einen anderen Kontext wird die Ansicht dargelegt, der Einzelne solle danach streben, von den Mitmenschen geschätzt zu werden.<sup>783</sup>

Als letzter Hinweis auf die Unterwerfung des Einzelnen unter die Gesellschaft erwähnen wir Wimpfeling's Mahnung, nicht in irgendeiner Weise auffallen zu wollen. In der Erklärung einer für Wimpfeling sehr wichtigen Eigenschaft des Jugendlichen, der *humilitas*, sagt er, sie sei dadurch zu erkennen, dass der Jugendliche keinerlei Zeichen von Hochmut und Wichtigtuerei erkennen lasse, und dass er, neben Prunk, Prahlerei, und Ehrsucht, auch die *singularitas* hasse.<sup>784</sup> *Singularitas* kommt kein zweites Mal in *Adolescentia* vor, aber in einem anderen Werk von Wimpfeling, *De integritate*, in welchen, nach Herding, Wimpfeling, beeinflusst von Gerson, *singularitas* im Sinne von „Abfall von der geltenden Ordnung und für verbotene Originalität“ verwendete.<sup>785</sup> Dass der Begriff *singularitas* im Mittelalter mehr als der damals auch schon vorhandene Begriff *individuum*, das Herausragende, Einzigartige, Besondere ausdrückte, wurde in einer begriffsgeschichtlichen Analyse durch den deutschen Philosophen Christian Straub gezeigt, der sogar behauptete, bei Nikolaus von Kues (1401-1464) habe der Begriff *singularitas* eine ähnliche Bedeutung gehabt wie Individualität in der Moderne.<sup>786</sup> Ob diese Gleichsetzung der mittelalterlichen *singularitas* mit der modernen Individualität zutrifft, kann von uns nicht nachgeprüft werden. Strubs Analyse ist für uns dennoch relevant, weil sie die oben angeführte Behauptung Herdings stützt und somit den Schluss erlaubt, Wimpfeling's Verurteilung der *singularitas* lässt erkennen, dass der Einzelne sich seiner Meinung nach an die

---

<sup>782</sup> *Negligere vero, quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est, sed etiam dissoluti. Et Plauto idem videtur, dum inquit: „Ego illum periisse duco, cui quidem periit pudor“.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 206, 5-7. Über die Bedeutung bei Cicero im Kontext dieser Aussage der Zustimmung (*adprobatio*) der Mitmenschen in Verbindung mit der *verecundia* vgl. LOSSMANN, *Verecundia*, S. 350. besonders Anm. 64.

<sup>783</sup> *Adolescentis est in dies cum ipsa aetate mores suos accuratissime componere, primum ut sui ipsius exactam habeat custodiam, deinde ut aliis sit exemplo, postremum vero ut ab universis praecipue bonis sincere et christiane diligatur.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 229, 17-20. In diesem Kontext wird auf die Tugend der *mansuetudo* hingewiesen, deren Bedeutung darin bestehe, dass durch sie der Jugendliche von allen geschätzt werde. *Tertia [sc. mansuetudo] facit amabilem universis.* S. 230, 5f.

<sup>784</sup> *Humilitas [...] ostentationem iactantiam et ambitionem singularitatemque detestatur.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 230, 10-14 Hier bedient sich Wimpfeling des Werkes *De reformatione virium animae* des niederländischen Autors Gerard Zerbolt van Zutphen (1367-1398), der im Geist der Frömmigkeitsbewegung der *Devotio moderna* schrieb. Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 229; Vgl. auch Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 4: die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts. München 1999, S. 166f.

<sup>785</sup> Vgl. HERDING, *Adolescentia*, S. 119; 138. Zur Bedeutung des Begriffs *singularitas* bei Gerson vgl. auch Louis B. PASCOE, *Jean Gerson: principles of church reform*, Leiden 1973, S. 99f.

<sup>786</sup> Vgl. Christian STRUB, *Singularität des Individuums? Eine begriffsgeschichtliche Problemskizze*, in: *Individuum und Individualität im Mittelalter*, hg. von Jan A. Aertsen u.a., 1996, passim, besonders S. 46, 56.

gesellschaftlichen Traditionen anzupassen hat und nicht versuchen sollte, durch Verschiedenheit herauszuragen.

#### 4.1.3.4 - Selbstkenntnis

In *Adolescentia* spielt die Sorge um die Eigentümlichkeit des Einzelnen kaum eine Rolle. Wimpfeling macht zwar, angelehnt an Vergerios *De ingenuis*, den Vorschlag, jeder solle sich prüfen, um zu erkennen, für welche Richtung er geeignet sei.<sup>787</sup> Er macht aber keine weitere Bemerkung dazu und das Thema wird von ihm nicht mehr behandelt. Auf der anderen Seite gibt es in *Adolescentia* einige Hinweise auf die Pflege der Innerlichkeit im Sinne der Selbstkenntnis, etwas, das man in keiner anderen der von uns untersuchten Schriften feststellen konnte. So sagt Wimpfeling, die literarischen Studien sollten auch der Selbstkenntnis (*cognitionem sui ipsius*) dienen.<sup>788</sup> Unter den von Gallinarius mit der Erlaubnis Wimpfelings hinzugefügten Sprüchen Petrarcas gibt es zwei, die zur Selbstkenntnis auffordern.<sup>789</sup> Angelehnt an den Kirchenvater Laktanz wird auch auf die Innerlichkeit in religiöser Hinsicht hingewiesen.<sup>790</sup> Aber diese Hervorhebung der Selbstkenntnis darf nicht im modernen Sinne, der Pflege des Selbst als Grundlage der Identität des Einzelnen verstanden werden. Was bei Wimpfeling Selbstkenntnis bedeutet, wird im Kapitel 44 klar. Hier präsentiert er drei grundlegende Tugenden, die einen Jugendlichen kennzeichnen sollten: *humilitas*, *maturitas* und *mansuetudo* oder *benignitas*. In der Erklärung zur *humilitas* sagt er, ihr Wert bestehe darin, dass sie den Jugendlichen zur Kenntnis der eigenen Wesenheit führe, das heißt, dass er gedenke, bald Staub, Asche und Essen für die Würmer zu werden.<sup>791</sup> Hier dient also die Selbstkenntnis dem Bewusstsein der eigenen Vergänglichkeit. Der Selbstkenntnis wird in *Adolescentia* aber auch eine andere Funktion zugeschrieben. In dem dort von Wimpfeling aufgenommenen Gedicht des Neuplatonikers Francesco Filelfo fordert dieser seinen Sohn dazu auf, in erster Linie Gott zu kennen. Als Mittel dazu wird empfohlen, in sich selber zu schauen, weil die Seele der Spiegel Gottes sei.<sup>792</sup> In seiner Erklärung zum Gedicht hebt Wimpfeling wieder die Überzeugung hervor, die Seele sei

---

<sup>787</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 193,19-23.

<sup>788</sup> Vgl. WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 240,8. Siehe oben Anm. 774.

<sup>789</sup> *Homo id primum inquirere debet, quid sit. Homo est animal rationale mortale.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 369, 2f; *Nosce te ipsum.* S. 370,6.

<sup>790</sup> *Sit nobis deus non in templis, sed in corde nostro consecratus.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 357,25.

<sup>791</sup> *Prima [sc. humilitate] reddit eum sibi ipsi custoditum, ne extra sese superferatur typo superbiae turgidus aut gaudio transitoriae prosperitatis elatus, sed ut sui ipsius condicionem agnoscat seque meminerit propediem umbram et pulverem vermiumque escam esse futurum.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 229, 22- 230, 3.

<sup>792</sup> *Hunc [sc. deus] autem si nosse cupis, dum moveris ipsum te mentemque tuam, quae creditur eius imago, perspicue noris; speculum namque ipsa superni nostra dei mens est. [...] Intus adi totumque intus te quaere. Venustas oris abit lenisque cutis, manet omne per aevum mentis honos.; corpus moritur, mens aurea letum nescit, in aethereas quae tandem tollitur arces, si incorrupta manet nullius conscia culpae.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 249,28-250,5.

der Spiegel Gottes.<sup>793</sup> Die Selbstkenntnis wird also bei Wimpfeling in christlich-neuplatonischen Kategorien verstanden, als Bewusstsein der Vergänglichkeit der sinnlichen Welt und als Erforschung der Seele, mit dem Ziel, das göttliche Element im Menschen zu erkennen. Der modernen Idee der Pflege des Selbst als Grundlage der Identität entspricht sie nicht.

#### 4.2.4 - Zusammenfassung und Schluss

*Adolescentia* ist ein Mosaik von Entlehnungen aus antiken, mittelalterlichen und humanistischen Autoren, mit der Absicht, als Schulbuch zu dienen. Besonders Petrarca und Johannes Gerson spielen eine wichtige Rolle in dem Werk, das von einem stark moralischen Charakter geprägt ist. Aufgrund Wimpfelings starken Pessimismus in Bezug auf den Menschen und besonders auf die Jugend, wird in *Adolescentia* ein sehr strenger und dirigistischer Umgang mit Jugendlichen empfohlen. Freiheit soll Jugendlichen nach Wimpfeling nicht gewährt werden, das Spielen wird nur befürwortet, wenn es sich um Spiele handelt, die der Erholung, der Gewöhnung an die zukünftige soziale Rolle oder der körperlichen Ertüchtigung dienen. Das Spielen an sich wird als Zeitverschwendung, als schädlich für die Entwicklung des Jugendlichen und sogar als Gefährdung für das Seelenheil angesehen. Entsprechend dieser Strenge wird auch die körperliche Strafe befürwortet. Hinter diesem Pessimismus steckt ein Dualismus, demgemäß es im Leben des Menschen nur zwei Wege gebe, die eingeschlagen werden könnten: Der gute Weg, der mühsam erscheint, aber zur Tugend führe, und der schlechte Weg, der voller Verlockungen ist, aber zum Verderben führe. Diese der Antike entnommene Vorstellung wird christlich uminterpretiert in dem Sinne, dass der gute Weg zum Himmel und der schlechte Weg zur Hölle führe. Da zu dieser Vorstellung auch die Überzeugung gehört, dass die Entscheidung zwischen den zwei Wegen gerade in der Jugend getroffen werden muss, einem Alter in welchem der Mensch mehr durch Affekte als durch die Vernunft geleitet werde, ist es verständlich, dass Wimpfeling empfiehlt, Jugendlichen so wenig Freiheit wie möglich zu gewähren. Dazu arbeitet Wimpfeling mit einem sehr unrealistischen Bild von der Jugend, die für ihn von der Natur eigentlich zur Strenge und zu ernsthaften und höheren Studien geschaffen worden sei. Diese Realitätsferne wird auch deutlich in der Tatsache, dass Wimpfeling in einer an einen jugendlichen Adligen gewidmeten Schrift die Jagd oft und vehement verurteilt.

Ein Kennzeichen der Schrift ist die Geringschätzung des irdischen Lebens, wenn es um den einzelnen Menschen geht. Wimpfeling weist oft auf die Vergänglichkeit des Lebens hin,

---

<sup>793</sup> *Ipsum te: te ipsum. Speculum est anima nostra, quia per animam possumus videre deum.* WIMPFELING, *Adolescentia*, S. 252, 18-21.

bezeichnet das diesseitige Leben als Tal des Jammers und sieht die Bedeutung der Erziehung vornehmlich in der Tatsache, dass sie den Einzelnen für das Seelenheil vorbereiten soll, indem sie ihn zu einem tugendhaften Leben anleitet. Wenn es dagegen um die Gesellschaft und den Staat geht, wird dem irdischen Leben ein gewisser Wert zuerkannt. Wenn Wimpfeling etwa über die Vorteile einer guten Erziehung spricht, wird, neben dem Seelenheil des Einzelnen, auch das Wohl der Eltern und des Staates hervorgehoben.

In Wimpfeling's Haltung gegenüber dem Ruhmgedanken kann die maßgebende Rolle der Gesellschaft in seinen Gedanken erkannt werden. Es gibt in dieser Hinsicht in *Adolescentia* zwar eine Spannung zwischen einer negativen und einer positiven Beurteilung des Ruhmgedankens, das Streben nach Ruhm wird aber als negativ bewertet, wenn es aus der Sicht des Einzelnen betrachtet wird. Aus der Sicht der Gesellschaft gilt es dagegen als positiv, weil es den Einzelnen dazu bringt, sich um das gesellschaftliche Wohl zu bemühen und sein Leben an den gesellschaftlichen Werten zu orientieren. Der Vorrang der Gesellschaft kann auch in der Hervorhebung der *verecundia* als besondere Tugend des Jugendlichen, in der positiven Bewertung der Suche nach Schätzung durch die Mitmenschen und in der Aufforderung, nicht durch Verschiedenheit herausragen zu wollen, erkannt werden.

Es gibt in *Adolescentia* zwar Hinweise auf die Pflege der Innerlichkeit im Sinne der Selbstkenntnis, etwas was man in keiner anderen von uns untersuchten Schrift feststellen konnte, dies kann aber nicht mit der modernen Idee der Pflege des Selbst als Grundlage der Identität gleichgesetzt werden. Die Selbstkenntnis wird bei Wimpfeling in christlich-neuplatonischen Kategorien verstanden und hat zum Ziel, das Bewusstsein der eigenen Vergänglichkeit zu erwecken und die Seele als göttliches Element im Menschen zu erkennen.

Wenn es also um die Frage nach dem Einzelnen geht, ist *Adolescentia* unter den von uns untersuchten Schriften eindeutig diejenige, in welcher es am wenigsten Affinitäten mit modernen Vorstellungen gibt. Es überwiegen Elemente, die als typisch mittelalterlich gelten, wie die Geringschätzung des diesseitigen Lebens und die damit verbundene Hervorhebung des Seelenheils. Die Glückseligkeit des Einzelnen spielt zwar eine wichtige Rolle in dieser Schrift, das gilt aber eben nur für das Jenseits. Im diesseitigen Leben wird der Einzelne dem gesellschaftlichen Interesse deutlich unterworfen.

### 4.3 – Erasmus von Rotterdam - *De ratione studii*

#### 4.3.1 – Erasmus von Rotterdam

Aus den wichtigsten Quellen zu Erasmus' Leben, seinen Briefen, lässt sich zwar der Tag, aber nicht das genaue Jahr seiner Geburt feststellen: Er ist an einem 28. Oktober, zwischen 1466 und 1469 geboren, wahrscheinlich in Gouda, in der Nähe von Rotterdam. Da sein Vater ein Priester war, galt Erasmus als uneheliches Kind, eine Tatsache die ihm sein Leben lang Probleme bereiten würde. Er soll auch einen älteren Bruder gehabt haben, der aber keine Rolle in seinem späteren Leben spielen sollte. Erasmus wählte später selber den Beinamen Roterodamus, um seinen fehlenden Familiennamen zu ergänzen. Den Beinamen Desiderius legte er sich nach Sitten der Zeit wie andere Humanisten noch später zu. Erasmus besuchte zuerst die Schule in Gouda. Als seine Mutter nach Deventer zog, ging er dort in die Schule, die einen Ruf als Stätte der *Devotio moderna* hatte. Inwieweit Erasmus in Deventer von dieser Bewegung beeinflusst worden ist, lässt sich aber nicht deutlich sagen. Es ist möglich, dass er dort schon mit ersten humanistischen Einflüssen in Kontakt kam. Als seine Mutter in Deventer an der Pest starb, wurde Erasmus, zusammen mit seinem Bruder, 1487 von seinen Vormündern in das Kloster der Augustiner-Eremiten in Steyn, in der Nähe von Gouda, geschickt. Im Rückblick sah Erasmus darin eine Willkürmaßnahme, der er sich widersetzt hätte. Da er aber zu dieser Zeit verwaist, mittellos und nicht besonders talentiert zu sein schien, war es wohl eine aus der Sicht damaliger Zeit gute Lösung, da dadurch seine Versorgung gesichert war. Erasmus legte 1488 sein Ordensgelübde ab und konnte trotz seiner negativen Erinnerungen während der Klosterzeit sein Latein verbessern und Zugang zu Werken der Kirchenväter und italienischen Humanisten finden. 1492 wurde er zum Priester der Diözese Utrecht geweiht, konnte aber 1493 das Kloster verlassen, weil er vom Bischof von Cambrai, Hendrik van Bergen als Sekretär aufgenommen wurde. 1495 bekam er durch den Einfluss des Bischofs einen Studienplatz im College de Montaigu in Paris. Das in scholastischer Tradition stehende Theologiestudium in Paris interessierte Erasmus nicht wirklich; Dort widmete er sich eher den humanistischen Studien und pflegte Kontakt mit dem dort vorhandenen humanistischen Kreis um Robert Gaguin. Seinen Lebensunterhalt bestritt er als Privatlehrer. 1499 ging Erasmus auf Einladung seines Privatschülers William Blount hin nach England. Auch wenn dieser erste Aufenthalt in England nur ein paar Monate dauerte, war er von großer Bedeutung für seine weitere Entwicklung: Erasmus, schon über dreißig Jahre alt, kam dort in Kontakt mit englischen Humanisten wie John Colet (1467-1519) und Thomas More (1478-1535), die in ihm das Interesse für das Theologiestudium und, damit verbunden, für das Griechische weckten. Damals



lernte er auch den achtjährigen zukünftigen König Heinrich VIII. kennen. 1500 musste er England wieder verlassen, womit eine Zeit des steten Umherreisens begann. Er ging erst nach Paris zurück, wo sein erstes selbständiges Werk, die *Adagiorum collectanea*, eine Sammlung antiker Sprichwörter, erstmals um 1500 erschien. In dieser Schrift hatte er während seiner Tätigkeit als Privatlehrer gearbeitet. Später zog Erasmus nach Burgund, wo er bis 1504, meistens in Löwen, lebte. In Burgund konnte er auch vielversprechende Beziehungen zum habsburgischen Hof knüpfen. Durch autodidaktisches Lernen gelang es Erasmus, das Griechische zu beherrschen. Als er im Jahr 1504 im Kloster Parc bei Löwen das Manuskript der *Annotationes in Novum Testamentum* des italienischen Humanisten Lorenzo Valla fand, worin der Vulgatatext am klassischen Latein wie am griechischen Urbild geprüft wird, ergriff ihn große Begeisterung; diese motivierte ihn für die langwierige Aufgabe, eine zuverlässige Textgrundlage des griechischen Neuen Testaments zu erstellen. 1505 gab er Valla *Annotationes* heraus und ging wieder für kurze Zeit nach England, wo er überraschend die Möglichkeit bekam, einen alten Traum zu erfüllen: eine Reise nach Italien, als Betreuer der Söhne des Leibarztes Heinrich VII., zu machen. In Italien entledigte er sich bald dieser Aufgabe, hielt sich an verschiedenen Orten auf und konnte 1506 in Turin den theologischen Doktorgrad erwerben. Er genoss damals schon einen gewissen Ruhm als Herausgeber antiker Texte und arbeitete in Venedig mit dem berühmten Drucker Aldus Manutius. 1508 kam er nach Rom und konnte Kontakt zu einflussreichen Kardinälen, wie Giovanni di Medici, dem zukünftigen Papst Leo X., aufnehmen. Besonders negativ erschien ihm in Italien der Papst Julius II. aufgrund seiner kriegerischen Unternehmungen (gegen ihn richtet sich Erasmus 1517 in seiner anonym erschienenen bitterbösen Satire *Julius exclusus e coelis*). 1509 verließ Erasmus Italien Richtung England. Hauptgrund dafür war, dass Heinrich VIII. den Thron bestiegen hatte, ein König, der sich auch für die humanistischen Studien interessierte und auf den Erasmus und andere Humanisten große Hoffnung setzten. In England lebte er von einem Lektorat in Griechisch und arbeitete vor allem an der Edition des Neuen Testaments. Die Hoffnungen auf Heinrich VIII. wurden aber enttäuscht. Erasmus wurde bald klar, dass es Heinrich VIII. in erster Linie darauf ankam, Machtpolitik zu treiben und Künstler und Gelehrte nur zur Repräsentation zu instrumentalisieren. Da das intellektuelle Leben stark von dem König abhängig war und England keine bedeutende Druckerei besaß, verließ Erasmus 1514 das Land und ging nach Basel, wo er fast zwei Jahre verbringen würde. In dieser Zeit erreichte ihn die kategorische Aufforderung seines Priors in das Kloster zurückzukehren. Erasmus weigerte sich und bemühte sich um einen Dispens, den er 1517 bekam. 1515 wurde er zum Rat des künftigen Karl V. ernannt (als Dank dafür verfasste er den berühmten Fürstenspiegel *Institutio principis*

*christiani*, im März 1516 erschienen, den er Karl V. widmete). 1516 erschien auch seine bahnbrechende Ausgabe des Neuen Testaments in Griechisch, das *Novum instrumentum omne*, mit einer von ihm selber gefertigten lateinischen Übersetzung. Damit wurde Erasmus endgültig zu einer Autorität der theologischen Wissenschaften und zum führenden Gelehrten Europas. Er wurde von geistlichen und weltlichen Würdenträgern umworben, bevorzugte es aber, seine Freiheit zu bewahren. Weil er sich weigerte, mit Karl V. nach Spanien umzuziehen, konnte er keinen wirklichen Einfluss am habsburgischen Hof ausüben und nahm seine Funktion als Rat selten wahr. Von Basel ging er nach Löwen, wo er bis 1521 lebte, aber aufgrund der Zusammenarbeit mit dem Verleger Johann Froben oft nach Basel reiste. In Löwen erfuhr er direkte und indirekte Angriffe von konservativen Theologen gegen seine Neue Testament Ausgabe, die sie für einen Eingriff in den sakrosankten Wortlaut der Heiligen Schrift hielten. Er wurde auch immer wieder in Verbindung zu Luther gebracht, was seine Situation in Löwen unerträglich machte. Deswegen zog er im November 1521 vollständig nach Basel, wo er bei Froben wohnte. Diese Jahre sah er als die besten seines Lebens an, da er in Ruhe arbeiten konnte und finanziell abgesichert war. Er wurde aber auch in Basel dazu gedrungen, gegenüber Luther zu reagieren, und gab 1524 die Schrift *De libero arbitrio diatribe sive collatio* heraus, die trotz ihres gemäßigten Charakters eine äußerst heftige Antwort Luthers mit der Schrift *De servo arbitrio* provozierte. Dieser Streit führte zum endgültigen Bruch zwischen Erasmus und Luther. Als die Reformation auf recht dramatische Weise im Winter 1528/29 in Basel durchgesetzt wurde, verließ Erasmus die Stadt und siedelte nach Freiburg i. Br. über, wahrscheinlich, weil er keinen offenen Bruch mit der Kirche wollte. In Freiburg wurde ihm vom Rat der Stadt ein Haus zur Verfügung gestellt, welches er später kaufte. Erasmus fühlte sich nicht besonders wohl in Freiburg, publizierte aber weiter, trotz seines schlechten gesundheitlichen Zustands. 1536 verkaufte er sein Haus und kehrte nach Basel zurück, wo er wieder als Gast bei Froben lebte. Kurz danach, im Alter von fast 70 Jahren, starb Erasmus am 12. Juli 1536.<sup>794</sup>

Aufgrund seines Umfangs ist es nicht möglich, hier eine detaillierte Darstellung von Erasmus literarischem Werk zu geben.<sup>795</sup> Wir heben hier, außer den schon oben erwähnten Werken, folgendes hervor:

---

<sup>794</sup> Zu einer kurzen Darstellung von Erasmus' Leben vgl. Peter G. BIETENHOLZ, Art. Erasmus von Rotterdam I. Leben, Sp. 658-668, mit einer Liste weiterer Literatur. Vgl. auch Heinz HOLECZEK, Erasmus von Rotterdam (1466/67-1536) Humanistische Profile – Erasmus im Profil, in: Humanismus im deutschen Südwesten. Biographische Profile, hg. von Paul Gerhard SCHMIDT, 1993., S. 125-149. Holeczek liefert auch einen Kommentar zu weiteren ausführlicheren Biographien von Erasmus (S. 147).

<sup>795</sup> Zu einer detaillierten Darstellung seiner Werke vgl. Franz Josef WORSTBROCK, Art. Erasmus von Rotterdam II. Werke, Sp. 668-804.

1 – Zuerst muss auf Erasmus Tätigkeit als Herausgeber antiker Schriften hingewiesen werden, was nicht nur sehr gute sprachliche Kenntnisse in Latein und Griechisch, sondern auch eine unermüdliche Jagd nach Handschriften, besonders in den Klöstern der Niederlande, Italiens und Englands voraussetzte. Die schon erwähnte NT Ausgabe von 1516 wurde von Erasmus selber als mangelhaft angesehen, sodass er mit Hilfe neuer Handschriften für verbesserte Neuauflagen (1519, 1522, 1527, 1535) sorgte. Sie wurde nicht nur zur Grundlage für Luthers Übersetzung des NT, sondern blieb für Jahrhunderte der grundlegende griechische Text des NT. Erasmus gab unter anderem die Briefe des Kirchenvaters Hieronymus heraus und betreute die Ausgabe von Werken anderer Kirchenväter wie Origenes, Zyprian, Ambrosius, Augustinus, etc. Einige von diesen versah er mit einer lateinischen Übersetzung (so Origenes, Chrysostomus, Irenäus). Er übersetzte auch heidnische Autoren ins Lateinische (Lukian, Libanius, etc).

2. – Erasmus verfasste viele Werke, die als Stilvorlage dienen sollten, wie die *Adagiorum Collectanea*, eine Sammlung von Sprichwörtern und Redensarten der Antike mit Erklärungen und Erörterungen, und die *Colloquia familiaria*, eine Sammlung von ironisch-witzigen, zeitkritischen Gesprächen, die auch moralisierenden Charakter hatten.

3 – Unter seinen pädagogischen Werken ist außer dem schon erwähnten Fürstenspiegel *Institutio principis christiani* und den von uns behandelten *De ratione studii ac legendi interpretandique auctores* und *De pueris statim ac liberater instituendis*, zu erwähnen: das *Enchiridion militis christiani*, eine methodische Anleitung zum christlichen Leben im Bild eines Kriegsdienstes; *De civilitate morum puerilium*, eine Anstandslehre über Benehmen und öffentliches Auftreten.

Wichtig zu erwähnen sind noch die erstmals 1511 erschienene *Encomium moriae*, eine Gesellschaftskritik in der Form der Satire, die viel Verbreitung fand, und die 1517 erschienene Friedenschrift *Querela pacis*, eine radikale Kritik am Kriegswesen, verurteilt als unvernünftig und unchristlich.

Die Drucke seiner Schriften verschafften ihm schon zu Lebenszeiten eine europaweite Präsenz, wie sie vor ihm kein Autor selbst erlebt hat. Erasmus war mit Abstand der meist gedruckte lateinische Autor im 16. Jahrhundert und der meist übersetzte in Deutschland, den Niederlanden und Frankreich.<sup>796</sup>

---

<sup>796</sup> Vgl. WORSTBROCK, Erasmus von Rotterdam, Sp. 670.

### 4.3.2 - *De ratione studii*

*De ratione studii ac legendi interpretandique auctores liber* (ab jetzt nur *De ratione*) enthält die ausgereiften Gedanken, die Erasmus zuvor schon verstreut in Briefen aus seiner Pariser Zeit in den Jahren 1496-98 niedergeschrieben hatte, als er seinen Unterhalt als Lehrer verdiente.<sup>797</sup> Sie sind also aus seiner pädagogischen Aktivität entstanden.<sup>798</sup> Erasmus hatte diese Gedanken auch schon vor 1508 in einer gekürzten Form zusammen niederschrieben. Über komplizierte Wege gelangte diese Handschrift in die Hände eines Unbekannten, Guilelmus Thaleius, der sie dann ohne Erasmus' Erlaubnis und mit einer falschen, an sich gerichteten Widmung in Oktober 1511 in Paris herausgeben ließ.<sup>799</sup> Diese gekürzte Version gilt trotzdem als die erste Edition von *De ratione*. Die zweite, erweiterte und erste genehmigte Edition wurde von Erasmus durch den Anstoß seines humanistischen Freundes John Colet in September 1511 fertig verfasst und 1512 herausgegeben. Colet hatte 1510 an der St.-Paul-Kathedrale in London die humanistisch-christliche St.-Paul-Schule gegründet, für die er Erasmus als Lehrer zu werben versuchte. Erasmus lehnte das Angebot ab, kam dem Wunsch Colets aber entgegen, eine Schrift über den Aufbau des Studiums zu verfassen.<sup>800</sup> Gewidmet ist die Schrift dem Franzosen Pierre Vité, der wahrscheinlich Erasmus als Lehrer des Engländers Thomas Grey gefolgt war.<sup>801</sup>

*De ratione* erfuhr sehr schnell große Verbreitung und wurde oft gedruckt (mehr als fünfzig Editionen zwischen 1514 und 1540 nur in den elsässischen, niederländischen, deutschen und Pariser Druckereien, dazu auch Editionen in London, Italien, Polen, etc).<sup>802</sup> Was den Inhalt angeht, behandelt die Schrift nur einen bestimmten Teil der Schulerziehung, nämlich die Methode des Studiums. Sie umfasst zwei Teile: einen ersten an die Schüler und einen zweiten an die Lehrer gerichteten Teil. Erasmus' Gedanken in *De ratione* sind, was er auch selber erwähnt, stark durch Quintilians *Institutio oratoria* inspiriert.<sup>803</sup>

---

<sup>797</sup> Wir verwenden für unsere Analyse die kritische Edition von *De ratione*, verfasst von Jean-Claude MARGOLIN, *De ratione studii, (RATIO STVDII AC LEGENDI INTERPRETANDIQVE AVCTORES)*, in: Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, 1,2 (Ordinis primi, tomus secundus), Amsterdam 1971, S. 79-151. Margolin stützt sich in seinem Text auf die 1514 in Strassburg bei Matthias Schürer gedruckte Version von *De ratione*, welche von Erasmus selbst durchgesehen und korrigiert wurde, weswegen sie für Margolin als die erste offizielle gedruckte Version gilt (die Drucke von 1512 basieren zwar auf dem von Erasmus an Colet 1511 verfassten Brief, wurde aber nicht unter Erasmus' Aufsicht gedruckt). Vgl. MARGOLIN, *De ratione*, S. 95.

<sup>798</sup> Vgl. MARGOLIN, *De ratione*, S. 85; Brian MCGREGOR, On the method of study, S. 662.

<sup>799</sup> Vgl. MARGOLIN, *De ratione*, S. 90.

<sup>800</sup> Vgl. MARGOLIN, *De ratione*, S. 84; WORSTBROCK, Erasmus von Rotterdam, Sp. 688.

<sup>801</sup> Vgl. MARGOLIN, *De ratione*, S. 88.

<sup>802</sup> Vgl. MARGOLIN, *De ratione*, S. 96.

<sup>803</sup> Erasmus Orientierung an Quintilian wird besonders deutlich durch seine Aussage, es sei fast unverschämt, nach Quintilian etwas über Erziehung zu schreiben: *quanquam video Fabium [sc. Quintilian] hisce de rebus diligentissime praecepisse, adeo vt post hunc de iisdem scribere prorsus impudentissimum esse videatur*. ERASMUS, *De ratione*, S. 119, 15-17. Vgl. Dazu auch MARGOLIN, *De ratione*, S. 102.

### 4.3.3 - Der Einzelne in *De ratione*

Der Inhalt von *De ratione* lässt sich leicht zusammenfassen: Ziel des Lernens ist die Hinführung des Schülers zur Beherrschung der literarischen Studien und zum aktiven Gebrauch der Sprache, was durch eine durchdachte Methode (*ratio*) und Ordnung (*ordine*) beim Lernen geschehen soll. Andere Elemente der Formation, wie die moralische Erziehung, werden nur nebenbei behandelt.<sup>804</sup> Die Bedeutung von Methode und Ordnung wird von Erasmus schon zu Beginn der Widmung hervorgehoben: nicht nur beim Lernen, sondern im ganzen Leben komme es darauf an, mit welcher Methode und welchem Plan man eine Aufgabe angehe. Er illustriert die Überzeugung mit einem Hinweis darauf, dass man durch die richtige Technik (*ars*) allein ein ungeheuer schweres Gewicht bewegen könne, was sonst nur mit der Kraft vieler Menschen erreicht werden könne.<sup>805</sup> Diese Überzeugung der Macht einer guten Methode in der Erziehung wird durch viele praktische Vorschläge zum Lernen untermauert,<sup>806</sup> sie durchzieht die ganze Schrift und kommt am Ende noch einmal deutlich zum Ausdruck, wenn Erasmus betont, durch eine gute Methode und einen guten Lehrer könne ein Junge, der durchschnittlich begabt sei, innerhalb kurzer Zeit zu einer gewissen Gewandtheit im Lateinischen und Griechischen gebracht werden.<sup>807</sup> Die Methode ist also für Erasmus die Kunst (*ars*), die dem Schüler ermöglichen soll, vieles zu erreichen, was sonst nur durch unnötig viel Mühe und Zeitaufwand erreicht werden kann. Lernen ist also für ihn nicht nur Sache des Talents, sondern auch der richtigen Kunst.<sup>808</sup>

Zur Methode gehört nach Erasmus auch, dass alles mit einer gewissen Ordnung gemacht werde und dass jedem Element des Lernens die notwendige Aufmerksamkeit zugeschrieben werde: So sagt er, dass das Wissen in zwei Elemente, nämlich *cognitio rerum ac verborum* geteilt ist. Die *cognitio rerum* ist für ihn zwar das Wichtigste, er betont aber, dass man beim Lernen nach einer bestimmten Ordnung vorgehen und nicht den Fehler machen sollte, sich allzu schnell mit den

---

<sup>804</sup> Der Hinweis zur Philosophie und zum moralischen Charakter der Poesie wird auch gegeben, und Erasmus macht sogar ein langen Exkurs darüber, wie man durch die Beschäftigung mit der Literatur zur Reflexion über das menschliche Leben geleitet werden kann. Vgl. ERASMUS, *De ratione*, S. 138, 6-142,17. Dieser Aspekt der Erziehung steht in *De ratione* aber nicht im Mittelpunkt.

<sup>805</sup> *plurimum referre qua ratione quoque ordine quid instituas, idque maximum habere momentum, cum caeteris in rebus omnibus, tum vero praecipue in bonarum studiis literarum. An non videmus ingentia pondera, si artem adhibeas, minimo tolli negotio, quae nullis alioqui viribus moueri poterant?* ERASMUS, *De ratione*, S. 111, 2-7.

<sup>806</sup> So macht er zum Beispiel Vorschläge, wie man am besten Dinge auswendig lernt: ERASMUS, *De ratione*, S. 118, 8-119, 8, oder wie man sich den Inhalt besser aneignet, indem man den Text mit verschiedenen Zeichen, je nach Thema, versieht. S. 117, 13-118, 2.

<sup>807</sup> *Postremo tantum arbitror esse momenti in commoda docendi ratione, si modo diligens et eruditus contigerit praeceptor, vt non dubitarim meo recipere periculo, me minore negotio ac paucioribus annis adolescentes ad vtriusque linguae mediocrem etiam eloquentiam perducturum, modo dentur ingenia non omnino infoelicia.* ERASMUS, *De ratione*, S. 146, 12-16.

<sup>808</sup> Dass die Methode also die Kunst (*ars*) des Lernens ist, wird auch in folgender Aussage klar: *Atque in hac parte praeceptorem, praeter artem et ingenium, adiuuabit etiam libellus Ciceronis de claris oratoribus.* ERASMUS, *De ratione*, S. 144, 18-145,1.

Sachkenntnissen zu beschäftigen, bevor man die dafür notwendigen sprachlichen Kenntnisse erworben habe.<sup>809</sup> Andererseits warnt er aber davor, sich allzu lange mit dieser ersten Etappe des Lernens aufzuhalten: Sobald die Grundlagen eines guten Stils erlernt seien, sollte der Schüler anfangen, sich mit den Sachkenntnissen zu beschäftigen.<sup>810</sup>

In dieser Sorge um die Verwendung der richtigen Methode beim Lernen zeigt *De ratione* eine große Ähnlichkeit mit *De ordine docendi* von Battista Guarino und *De formando studio* von Agricola. Wie bei diesen liegt der Grund für diese Sorge auch bei Erasmus in der Tatsache, dass der Schüler in den literarischen Studien eine hohe Kompetenz erreichen sollte.<sup>811</sup> Er fordert dazu auf, dass das Lernen durch die besten Mittel (*optima*) und durch die besten Lehrer (*optimis*) vollzogen werde.<sup>812</sup> Er setzt hohe Ansprüche, sowohl an Schüler als auch an Lehrer. Die Schüler sollen Griechisch und Latein lernen - Griechisch zuerst, aber dann gleich Latein, wie Quintilian vorschlägt.<sup>813</sup> Wenn die richtige Methode, die richtigen Bücher, zu denen er immer Vorschläge macht, das richtige Maß (nicht zu viele Bücher, nicht zu lange in einer Etappe verweilen) verwendet werden, und dazu Sensibilität für die Fähigkeit der Schüler und für das Jugendalter vorhanden ist, könnten die hohen Ansprüche an den Schüler erfüllt werden.<sup>814</sup> Er mahnt deswegen die Lehrer dazu, nur Bücher zu verwenden, die gut geschrieben sind und deswegen eine angenehme Lektüre bedeuten, wofür er wieder ein paar Beispiele aus der Antike liefert.<sup>815</sup> Sie sollen Texte verwenden die nicht nur angenehm sind, sondern auch

<sup>809</sup> Vgl. ERASMUS, *De ratione*, S. 113, 1- 11, besonders: *Sed nonnulli dum ἀνίπτοις, ut aiunt, ποσιν ad res discendas festinant, sermonis curam negligunt, et male affectato compendio in maxima incidunt dispendia.* S. 113, 5-7. (ἀνίπτοις, ut aiunt, ποσιν = "as the 'uninitiated' as the saying goes, while they hurry on to learn about things" in der Übersetzung von Brian MCGREGOR, *On the Methode of study*, in: *Collected Works of Erasmus 24, Literary and educational writings*, hg. von Craig R. THOMPSON, 1978, S. 666, 6).

<sup>810</sup> *Ergo parata sermonis facultate, si non luxuriosa, certe casta, mox ad rerum intelligentiam conferendus est animus.* ERASMUS, *De ratione*, S. 116, 10-11.

<sup>811</sup> Erasmus sagt zwar, dass durch die richtige Methode in wenigen Jahren eine mittelmäßige (*mediocris*) Eloquenz erreicht werden könne (siehe Anm. 807), daraus sollte aber nicht erschlossen werden, dass er sich mit dieser Mittelmäßigkeit begnügte (In dieser Aussage wird lediglich darauf hingewiesen, dass diese mittelmäßige Eloquenz sie in kurzer Zeit erreicht werden könne, nicht aber, dass sie schon reichen würde). Siehe auch unten Anm. 826, wo Erasmus sagt, dass aus den Quellen (griechischen und römischen Autoren) ein mehr als mittelmäßiges Wissen erworben werden könne.

<sup>812</sup> *Quapropter vtroque in genere statim optima et quidem ab optimis sunt discenda.* ERASMUS, *De ratione*, S. 113, 11-12. Zu ähnlichen Aussagen: *Ergo vtriusque linguae rudimenta, et statim et ab optimo praeceptore sunt haurienda: qui si forte non contingat, tum (quod est proximum) optimis certe vtendum auctoribus, quos equidem perpaucos, sed delectos esse velim.* S. 114, 9-12; *Optima certe sunt, nisi fallor, et optimis conuenit statim assuescere.* S. 146,1f.

<sup>813</sup> Vgl. ERASMUS, *De ratione*, S. 114, 2-9.

<sup>814</sup> Vgl. ERASMUS, *De ratione*, S. 145, 8-146,8. besonders: *At iudicabit aliquis haec nimium habere negocii. Equidem praeceptorem eruditum longoque vso exercitatum volo esse. Is si continget, haec etiam facile percipient pueri. Quod si qua initio erunt duriora, progressu et assuetudine mollescent.* S. 145,8-146,1.

<sup>815</sup> Vgl. ERASMUS, *De ratione*, S. 115,5-116, 9, besonders: *e quibus ii primum sunt imbibendi, quorum oratio, praeterquam quod est castigatissima, argumenti quoque illecebra aliqua discentibus blandiatur.*[...] S. 115, 7f. Terenz zum Beispiel empfiehlt er, weil er nicht nur einen guten Stil habe, sondern auch, weil seine Sprache der alltäglichen Volkssprache näher sei und der Inhalt seiner Texte den Jugendlichen ansprechen würde. S. 115, 11-116, 2.

einen sinnvollen Inhalt haben, der aber nicht die Fähigkeit des Schülers übersteigt.<sup>816</sup> Dazu verweist er auf Quintilian, der gezeigt habe, wie man spielend und scherzend den Kindern Schriftzeichen des Alphabets beibringt.<sup>817</sup> Zum richtigen Umgang mit den Schülern gehört auch die angebrachte Verwendung von Lob und Hinweise auf Fehler, Belohnung und Bestrafung. In dieser Hinsicht forderte Erasmus, dass diese Belohnungen und Strafen nicht der Willkür des Lehrers unterliegen, sondern gemäß einem Katalog von Regeln erteilt werden, der den Schülern bekannt ist, und diesen auch ermöglichen soll, gegenseitige Kontrolle auszuüben.<sup>818</sup> Zur Erlangung dieser Ziele wird auch der Rekurs der Konkurrenz zwischen den Schülern als Förderungsmittel empfohlen.<sup>819</sup>

Eine besonders hohe Kompetenz verlangt Erasmus aber von den Lehrern: Weil der Lehrer nur das Beste lehren soll, sei es auch notwendig, dass er alles kenne; da das aber dem menschlichen Geist nicht möglich sei, müsse der Lehrer in jedem Fach das Wichtigste kennen.<sup>820</sup> Der Lehrer müsse Kenntnisse von Mythologie, Geschichte, Geographie, Naturwissenschaften, etc, haben, damit er imstande sei, die antike Literatur zu verstehen.<sup>821</sup> Erasmus gibt selber zu, dass er von dem Lehrer viel verlange, er finde es aber besser, auf einen eine große Last zu legen, damit nicht alle alles durchstudieren müssen.<sup>822</sup> Letzen Endes macht er deutlich, dass auch der Lehrer durch eine Methode und geordnetes Lernen imstande sein werde, die notwendigen Kenntnisse zu erwerben.<sup>823</sup>

Bis jetzt haben wir auf zwei Aspekte der Argumentation Erasmus' in *De ratione* besonders aufmerksam gemacht: einmal die Erlangung einer hohen Kompetenz in den literarischen Studien als Ziel der Erziehung, und dann die Verwendung einer durchdachten Methode als Mittel zur Erreichung dieses Zieles. Es ist aber interessant, dass Erasmus keine deutliche

<sup>816</sup> *Hinc iam thematiis exerceri debent. In quibus illud in primis cauendum, ne (quod fieri solet) aut sensu sint inepto aut sermone insulso, sed argutam aliquam aut venustam habeant sententiam, quae tamen ab ingenio puerili non nimium abhorreat.* ERASMUS, *De ratione*, S. 126, 10-13. Dieser Empfehlung folgt eine lange Liste von Vorschlägen von Autoren, die nach Erasmus für Jugendliche angebracht sind (S. 126, 15-129, 18).

<sup>817</sup> *Iam vero de formando puerorum ore deque tradendis ceu per lusum iocumque literarum figuris, satis praecepit Fabius.* ERASMUS, *De ratione*, S. 125, 4f.

<sup>818</sup> Vgl. ERASMUS, *De ratione*, S. 125, 11-16; besonders: *Iuuabit et illud, si praepositis praemiolis aut poenis, velut ex lege prouocentur, ut ipsi quoque inter sese alius alium emendent.* S. 125, 14-16; Dazu auch: *In emendando collaudabit, si quid foelicus inuentum, tractatum, aut imitatum videbitur [...], aut etiam si quid parum eleganter dictum erit, admonebit, et quo pacto mutari possit ostendet, ac mutari et saepius iubebit.* S. 136, 4-8.

<sup>819</sup> *Extimulabit autem praecipue discentium animos, comparatione profetus, velut aemulatione quadam inter ipsos excitata.* ERASMUS, *De ratione*, S. 136,8-10.

<sup>820</sup> *Ergo qui volet instituere quempiam, dabit opera ut statim optima tradat, verum qui rectissime tradat optima is omnia sciat necesse est, aut si id hominis ingenio negatum est, certe vnus cuiusque disciplinae praecipua.* ERASMUS, *De ratione*, S. 119, 17-120, 2.

<sup>821</sup> Vgl. ERASMUS, *De ratione*, S. 121, 4-123-6.

<sup>822</sup> *Nae tu, inquis, immensum onus imponis etiam literatori. Onero sane sed vnum, ut quam plurimos exonerem. Volo ut vnus euoluat omnia, ne singulis vniversa sint euoluenda.* ERASMUS, *De ratione*, S. 125, 1-3.

<sup>823</sup> Vgl. ERASMUS, *De ratione*, S. 120, 6-10, wo Erasmus ein paar Vorschläge macht, wie sich der Lehrer durch eine geordnete Methode den notwendigen Inhalt der zu lesenden Autoren aneignen kann. Erasmus verweist hier auch auf sein Werk, *De copia*, als Hilfsmittel für den Lehrer.

Begründung dafür gibt, warum diese hohe Kompetenz verfolgt werden müsse. Bei Brunis *De studiis*, wo auch die Erlangung von Exzellenz als Ziel gesetzt wird, wird wenigstens gesagt, die Exzellenz bringe Ruhm mit sich.<sup>824</sup> In Guarinos *De ordine* wird diese Sorge um Gründlichkeit und Kompetenz in den literarischen Studien mit der Bestimmung des Menschen in Verbindung gebracht.<sup>825</sup> Dennoch, obwohl Erasmus in *De ratione* keine deutliche Begründung für seine Hervorhebung von Kompetenz und methodischem Lernen präsentiert, wird aus dem Inhalt klar, dass diese Elemente zum Ziel haben, zur Selbständigkeit des Einzelnen in den literarischen Studien und im Gebrauch der Sprache zu führen. Diese Förderung der Selbständigkeit kommt schon durch die für den Humanismus typische Aufforderung zum Umgang mit den Quellen zum Ausdruck: Sobald der Schüler die grundlegenden sprachlichen Kenntnisse erworben hat, soll er sich direkt mit den Quellen des Wissens, also den antiken Autoren, allen voran den Griechischen, beschäftigen.<sup>826</sup> Den Lehrern wird zwar gesagt, man könne im Falle, dass man keinen Zugang zu den Quellen oder nicht die notwendige Zeit habe, zu einem Kompendium greifen, das Beste sei aber immer das Wissen direkt aus den Quellen zu holen.<sup>827</sup> Wir erwähnen andere Äußerungen, in denen diese Aufforderung zur Selbständigkeit formuliert wird:

- Sobald der Schüler die Grundlagen gelernt hat, soll er zum eigenen Gebrauch der Sprache gefördert werden;<sup>828</sup>

- In Bezug auf den Stil sagt Erasmus, der Lehrer soll so schnell wie möglich die Schüler dazu bringen, selbst herauszufinden, welches stilistische Mittel für eine Darstellung geeignet ist.<sup>829</sup>

Nachdem die Schüler die stilistischen Übungen oft gemacht haben, sollen sie angeregt werden, alleine fortzufahren, eine Empfehlung die er mit einer Metapher von Horaz untermauert: Ziel muss sein, dass der Schüler ohne Hilfe schwimmen könne.<sup>830</sup>

---

<sup>824</sup> Siehe oben S. 107f.

<sup>825</sup> Siehe oben S. 141f.

<sup>826</sup> *Tametsi ex his quoque scriptoribus quos expoliendae linguae gratia legimus, non mediocris obiter rerum quoque cognitio percipitur, verum ex instituto omnis fere rerum scientia a graecis autoribus petenda est. Nam vnde tandem haurias vel purius, vel citius, vel iucundius quam ab ipsis fontibus?* ERASMUS, *De ratione*, S. 116, 11-15.

<sup>827</sup> Vgl. ERASMUS, *De ratione*, S. 120, 9- 125,3. besonders: *Sed in primis ad fontes ipsos properandum, id est graecos et antiquos.* S. 120, 11f.

<sup>828</sup> *Equidem post tradita elementa prima, malim ad vsum loquendi statim vocari puerum.* ERASMUS, *De ratione*, S. 125, 5f.

<sup>829</sup> *Sub haec ad inueniendi quoque laborem prouocentur, ita propositis nudis argumentis, vt suo quisque Marte reperiat quae pertinebunt ad rem tractandam, ornandam, locupletandam.* ERASMUS, *De ratione*, S. 132, 18-133,2.

<sup>830</sup> *Id vbi septies aut octies erit factum, iam incipient (quod ait Horatius) sine cortice nare, et sartis erit nudum thema ministrasse, nec necesse fuerit, semper velut infantibus cibum praemansum in os inserere.* ERASMUS, *De ratione*, S. 135, 5-8.



- Mit einem Hinweis auf die durch Kompetenz erlangte Selbständigkeit beendet er die Schrift mit der Bemerkung, ihre Voraussetzung sei eine sehr gute (*optimis*) Anleitung in den anfänglichen Jahren.<sup>831</sup>

- Erasmus verlangt, die Schüler müssen die Fähigkeit entwickeln, ein eigenes Urteil über das Gelesene zu bilden. Sie sollen Kenntnisse von den verschiedenen Schriftgattungen (was eine Komödie, eine Ekloge, eine Satire, etc ist)<sup>832</sup> haben und auch informiert sein, welche die Qualitäten, aber auch die eigentümlichen Fehler (*vitia*) der behandelten Autoren sind. Mit diesen Kenntnissen ausgerüstet sollten sie zu einem eigenen Urteil über den gelesenen Text kommen.<sup>833</sup> Interessant ist hier Erasmus' Aufforderung an den Schüler, bezüglich der sprachlichen Eleganz sich zwar an Lorenzo Valla zu orientieren, ihm aber nicht sklavisch zu folgen.<sup>834</sup> Wenn man bedenkt, dass Valla für Erasmus eine große Autorität in Bezug auf philologische Kenntnisse war, wird deutlich, dass in dieser Empfehlung ebenfalls eine Aufforderung zur Selbständigkeit enthalten ist.<sup>835</sup>

In Bezug auf die von Erasmus geforderte Kompetenz ist es wichtig, noch auf seine Aufforderung zur Gedächtnisübung aufmerksam zu machen. Besonders auffällig ist seine Äußerung, er missbillige es, dass die Schüler alles schreiben, was der Lehrer sagt, weil sie dadurch das Gedächtnis nicht genügend üben würden.<sup>836</sup> Diese Hervorhebung des Auswendiglernens ist also keine Aufforderung zur unreflektierten Paukerei, sondern auch Teil der Förderung der Kompetenz und Selbständigkeit, was auch deutlich wird in Erasmus' Hinweis darauf, auswendig lernen könne man nur das, was man auch verstanden habe.<sup>837</sup>

Mit der Aufforderung zur hohen Kompetenz und Selbständigkeit in den literarischen Studien in *De ratione* kommt das Leistungsethos des Humanismus deutlich zum Ausdruck. Dass in diesem Leistungsethos zwar Affinitäten zu modernen individualistischen Vorstellungen vorhanden sind, die es aber nicht rechtfertigen, sie als Zeichen von Individualismus anzusehen, haben wir

<sup>831</sup> *His igitur rudimentis puer im prima imbutus schola, deinde bonis auibus ad altiores disciplinas conferat sese, et, quocunque se verterit, facile declarabit quantopere referat ab optimis auspiciatum fuisse.* ERASMUS, *De ratione*, S. 146, 17-19.

<sup>832</sup> Vgl. ERASMUS, *De ratione*, S. 142, 18- 144,16, besonders: *Iam in aggressu cuiusque operis conueniet in genere demonstrare quae sit argumenti natura, et quid in eo potissimum sit spectandum.* S. 142, 18-19.

<sup>833</sup> *Tum quae sint singulorum auctorum in singulis argumentis dotes aut etiam vitia, non grauibitur indicare. Quo iam tum assuescant adolescentes ei quod est in omni re praecipuum iudicio.* ERASMUS, *De ratione*, S. 144, 16-18.

<sup>834</sup> *Huius [sc. Valla] adiutus praeceptionibus, ipse per te non pauca annotabis. Neque enim te velim per omnia velut addictum, Laurentianis seruire praeceptis.* ERASMUS, *De ratione*, S. 117,1-3.

<sup>835</sup> Zu Erasmus' Bewunderung für Lorenzo Valla vgl. Jan van HERWAARDEN, *Between Saint James and Erasmus. Studies in late-medieval religious life. Devotion and pilgrimage in the Netherlands*, 2003, S. 624f.

<sup>836</sup> *Mihi nunquam placuit vt omnia dictata scribant adolescentes, fit enim hoc pacto vt memoriae cultus negligatur, nisi si qui pauca quaedam notulis velint excipere, idque tantisper donec vsu confirmata memoria, scripti non desiderent adminiculum.* ERASMUS, *De ratione*, S. 146, 8-11.

<sup>837</sup> *Neque negligenda memoria, lectionis thesaurus.[...] Siquidem bona memoriae pars est rem penitus intellexisse.* ERASMUS, *De ratione*, S. 118, 8-11.

bereits reichlich oben erklärt.<sup>838</sup> Wichtig ist es noch, auf die Bedeutung dieser Hervorhebung des methodischen Lernens für unsere Fragestellung aufmerksam zu machen. Wir haben schon bei Guarinos *De ordine* erklärt, dass diese Hervorhebung des methodischen Lernens nicht in erster Linie als Drill der Jugendlichen gesehen werden soll, sondern vielmehr als ein Mittel zur Erreichung von Kompetenz und Selbständigkeit in den literarischen Studien.<sup>839</sup> Wir müssen aber darauf hinweisen, dass in dieser Betonung der Methode eine Aufwertung der menschlichen rationalisierten Tätigkeit und auch ein demokratisches Element vorhanden sind.<sup>840</sup> Wie schon oben gesagt wurde, ist die Methode bei Erasmus die Technik (*ars*), die dem Einzelnen ermöglichen soll, ein besseres Ergebnis in der literarischen Erziehung zu erzielen. Erziehung wird dabei nicht mehr in erster Linie als Gewöhnung an einen sozialen Stand angesehen, und die Bestimmung durch die Natur oder Gott, die bei den Humanisten eine wichtige Rolle spielt, wird dadurch sogar relativiert. Als entscheidend in der Erziehung wird eine rational durchdachte Technik angesehen, die jeden Menschen, der ein Minimum an geistiger Fähigkeit besitzt, zu einer gewissen Kompetenz und Selbständigkeit führen kann. Diese Rationalisierung des Lernens kann zwar nicht als Zeichen von Individualismus betrachtet werden, dass dabei aber dem einzelnen Menschen, unabhängig von seinem Ursprung und Talent viel größere Chancen zur Entwicklung gegeben werden, liegt auf der Hand. Es handelt sich also um eine Art Demokratisierung des Wissens.

#### 4.3.4 - Zusammenfassung und Schluss

*De ratione* behandelt hauptsächlich die Bedeutung einer guten Methode in der Formation, um die Erlangung einer hohen Kompetenz in den literarischen Studien und im Gebrauch der Sprache zu ermöglichen. Als Grund für diese Aufforderung zur hohen Kompetenz kann die Prämisse gelten, dass sie zur Selbständigkeit des Einzelnen in den literarischen Studien führe. In dieser Betonung von Kompetenz und Selbständigkeit kommt das Leistungsethos des Humanismus zum Ausdruck. Als Zeichen von Individualismus sollte sie aber nicht angesehen werden, da, unter anderem, die Idee der Selbstverwirklichung keine Rolle in der Schrift spielt. So können wir der Behauptung des Erziehungswissenschaftlers Hans-Ulrich Musolff nicht zustimmen, der in einer aktuellen Darstellung über *De ordine* sagt, darin werde die „Freiheit des Schülers betont, der seiner Individualität geschuldete Respekt hergestellt“.<sup>841</sup> Wir haben in der Schrift keine Anhaltspunkte für diese Aussage finden können. Erasmus plädiert zwar für

---

<sup>838</sup> Siehe oben S. 85f.

<sup>839</sup> Siehe oben S. 142f.

<sup>840</sup> Vgl. Dazu GRAFTON/JARDINE, *From Humanism to the Humanities*, S. 124f.

<sup>841</sup> Hans-Ulrich MUSOLFF, *Pädagogik in Renaissance und Reformation*, in: *Klassiker der Pädagogik*, Bd.1: Vom Erasmus bis Helene Lange, hg. von Heinz-Elmar TENORTH, 2003, S. 29.

Sensibilität im Umgang mit den Jugendlichen, es wird aber in der Schrift nicht einmal auf die Berücksichtigung der Naturanlage hingewiesen (das tut Erasmus in *De pueris*), geschweige denn auf die Individualität. Erasmus vertritt zwar keine streng dirigistische Methode im Umgang mit Jugendlichen, Hinweise auf die Betonung der Freiheit, wie Musolff es behauptet hat, gibt es in der Schrift aber auch nicht. Dagegen findet man sogar Hinweise einer gewissen Steuerung des Jugendlichen, zum Beispiel in dem Vorschlag, der Lehrer solle den Schülern Ausdrucksmuster geben, welche diese beim Spielen, bei Begegnungen, sowie bei Tisch benutzen sollen.<sup>842</sup> Es muss darauf hingewiesen werden, dass, auch wenn Erasmus sich in *De ratione* gegen eine sklavische Orientierung an sprachlichen Vorbildern wendet, die Orientierung an literarischen Vorbildern von ihm als eine Anweisung zur Nachahmung ausgedrückt wird.<sup>843</sup> Es gibt zwar keine Aufforderung zur Nachahmung von Vorbildern in Bezug auf die Lebensführung, auch weil die moralische Erziehung praktisch keine Rolle in *De ratione* spielt, Tatsache ist aber, dass für Erasmus, wie für die anderen von uns untersuchten Humanisten, die Nachahmung nicht als negativ an sich angesehen wurde.

In Erasmus' Betonung der Bedeutung des methodischen Lernens sehen wir eine Rationalisierung des Lernens, da die Methode für ihn als die Technik (*ars*) gilt, die dem Einzelnen ermöglichen soll, ein besseres Ergebnis in der literarischen Erziehung zu erzielen. Erziehung wird dabei nicht mehr in erster Linie als eine Angelegenheit der Gewöhnung in einen sozialen Stand oder der Bestimmung der Natur betrachtet, sondern als eine Angelegenheit der menschlichen Geschicklichkeit. Das bedeutet letzten Endes auch eine Art Demokratisierung des Wissens, da dem einzelnen Menschen, unabhängig von seinem Ursprung und Talent, viel größere Chancen zur Entwicklung gegeben werden.

---

<sup>842</sup> *Neque fuerit inutile ceu formulas aliquot proponere pueris quibus orationibus in lusu, quibus in congressu, quibus in conuiuuiis vti debeant.* ERASMUS, *De ratione*, S. 126, 1-3.

<sup>843</sup> *Quaedam obiter interpretetur, et vt imitentur admoneat.* ERASMUS, *De ratione*, S. 125, 11f; *Atque iis interim exercitamentis crebrae praelectiones auctorum misceantur, vt suppetat quod imitentur.* S. 132, 16f; *Postremo, si potest, locos aliquot in auctoribus indicet, vnde valeant aliquid imitandum sumere propter rerum affinitatem.* S. 135, 4f.

## 4.4 – Erasmus von Rotterdam - *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*

### 4.4.1- *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*

Die Schrift *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (ab jetzt nur *De pueris*) wurde im September 1529 in Basel in der Druckerei von Hieronymus Froben, Sohn und Nachfolger des 1527 verstorbenen Johann Froben, veröffentlicht, nachdem Erasmus die Stadt aufgrund der Durchsetzung der Reformation schon verlassen hatte.<sup>844</sup> Der größte Teil des Textes wurde nach Erasmus' eigenen Angaben aber schon ungefähr 20 Jahre davor, zwischen 1506 und 1509, während seines Aufenthalts in Italien formuliert. Damals hatte Erasmus einige Handschriften einem Kopisten anvertraut, welcher den Text nicht nur nicht kopiert hatte, sondern ihn auch entstellt zurückgab. *De pueris* wurde auf Bitten des Humanisten Konrad Heresbachs veröffentlicht, der auf Empfehlung von Erasmus am Hofe zu Düsseldorf als Erzieher Wilhelm von Kleves, des späteren Herzogs von Jülich-Kleve-Berg, dem die Schrift auch gewidmet ist, wirkte. Für das Verfassen von *De pueris* griff Erasmus zu der oben genannten alten Schrift, welche er, aufgrund anderer Editions- und Übersetzungstätigkeiten nicht hatte beenden können.<sup>845</sup> Es gab zwischen 1529 bis 1540 (Datum der ersten Gesamtausgabe von Erasmuswerken) etwa 9 Editionen von *De pueris*.<sup>846</sup>

Nach Jean-Claude Margolin ist *De pueris* eine Art Synthese und Bilanz aller pädagogischen Ideen von Erasmus, entstanden aus dessen eigenen Erfahrungen.<sup>847</sup> Sie ist in der Form einer Declamatio geschrieben, ein Genre der rhetorischen Literatur. So wird der Inhalt zuerst in einer kurzen Zusammenfassung dargestellt, dem die Declamatio folgt, in welcher Erasmus mit rhetorischen Mitteln die im ersten Teil präsentierten Ideen verfährt.<sup>848</sup> Das macht er durch ein fiktives Gespräch mit Eltern, die sich darum bemühen, den Kindern viel Reichtum zu hinterlassen, sich aber nicht um eine angemessene und rechtzeitige Formation kümmern. Der Titel bietet schon eine Zusammenfassung des Inhalts: Es geht Erasmus darum, zu zeigen, dass die Formation des Menschen schon in frühen Jahren beginnen soll, und nicht erst, wenn das

---

<sup>844</sup> Wir verwenden für unsere Analyse die kritische Edition von *De pueris* von Jean-Claude MARGOLIN, *De pueris statim ac liberaliter instituendis (PVEROS AD VIRTUTEM AC LITERAS LIBERALITER INSTITUENDOS, IDQUE PROTINVS A NATIVITATE DECLAMATIO CONTRACTI THEMATICIS EXEMPLVM PER D. ERASMVVM ROTERODAMVM)*, in: Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, 1,2 (Ordinis primi, tomus secundus), Amsterdam 1971, S.1-78. Margolins Ausgabe stützt sich der ersten von Erasmus selber veranlassten gedruckten Edition von *De pueris* von 1529. Vgl. Jean-Claude MARGOLIN, *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, S. 18.

<sup>845</sup> Vgl. MARGOLIN, *De pueris*, S. 4ff. Diese Informationen werden von Erasmus selbst in der Widmung angegeben. Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 22, 3-23.

<sup>846</sup> Vgl. MARGOLIN, *De pueris*, S. 10f.

<sup>847</sup> Vgl. MARGOLIN, *De pueris*, S. 9.

<sup>848</sup> Vgl. MARGOLIN, *De pueris*, S. 8; WORSTBROCK, Erasmus von Rotterdam, Sp. 689f.

Kind schon über zehn Jahre alt ist. Er äußert sogar die Ansicht, um die Erziehung des Kindes müssten die Eltern sich eigentlich schon bei der Zeugung kümmern, bzw. sie sollten das Kind nicht in einem berauschten oder aufgeregten Zustand zeugen, da diese Merkmale sich dem Kind übertragen könnten.<sup>849</sup> Gegen die Vorstellung, die frühkindliche Erziehung würde nichts bringen und das Kind überfordern, argumentiert er vornehmlich mit der Idee, von Natur aus sei der Mensch zum Lernen bestimmt, es komme immer auf die richtige Methode und Sensibilität dem Kind gegenüber an.

#### 4.4.2 - Der Einzelne in *De pueris*

##### 4.4.2.1 – Vorrang der Gesellschaft

In den Argumenten in *De pueris* zur Bedeutung der Erziehung überwiegen ganz eindeutig die Vorteile für Gesellschaft, Staat und Religion:

- Erasmus erinnert die Eltern, dass sie durch die Kinder der Sterblichkeit entfliehen und unsterblich werden, was auch ein Grund ist, sie gut erziehen zu lassen.<sup>850</sup>
- Er vergleicht den Menschen mit den Tieren, die nur einen Nutzen haben, wenn sie das tun können, wofür sie bestimmt sind, zum Beispiel der Hund zur Jagd, der Stier zum Ackern; ebenso sei ein Mensch, der keine Formation habe, ein unnützes Geschöpf.<sup>851</sup>
- Durch die Formation werde der Einzelne Ehre (*ornamentum*) und Nutzen für die Eltern bringen und ein tüchtiger und nützlicher Bürger für den Staat werden.<sup>852</sup>
- Erasmus kritisiert die Einstellung der Eltern, die, wenn sie sich um die Zukunft des Kindes kümmern, nur an ihren eigenen Vorteil oder an den Vorteil für das eigene Kind und nicht an den Nutzen für die Allgemeinheit denken. So zum Beispiel, wenn die Eltern sich darum bemühen, dass das Kind zwar eine gute Stelle in kirchlichem und öffentlichem Amt, oder als Offizier bekommt, nicht aber dafür sorgen, dass das Kind eine gute Formation erhält, mit der es dem Staat oder der Kirche tatsächlich nützlich werden könnte.<sup>853</sup>

---

<sup>849</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 42,25-43,10.

<sup>850</sup> *Non hic te remorabor, vir optime, locis communibus, quantum naturae vis, quantum pietas, quantum diuina lex, quantum humanae constitutiones parentes debere volunt liberis, per quos quatenus licet effugimus mortalitatem ac reddimur immortales.* Erasmus, *De pueris*, S. 26, 24-27.

<sup>851</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 29,5-9, besonders: *quam efferum, quam inutile animal euadet homo, nisi studiose simul ac mature fingatur institutione?* S. 29, 8f.

<sup>852</sup> *Vigilant homines vt habeant probum canem ad venatum, [...] caeterum vt filium habeant qui parentibus et ornamento sit et vsui, in quem bonam domesticarum curarum partem transferant, cuius pietas ingrauescentem aetatem foueat fulciatque, qui generi fidum patronum, qui vxori probum coniugem, qui Reipublicae fortem et vtilem ciuem praestet, aut nullam aut seram adhibent curam?* Erasmus, *De pueris*, S. 29,14-20

<sup>853</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 30, 7-18, besonders: *Tam cito curas, vt filium habeas belli ducem aut magistratum, et non simul curas vt ille sit dux aut magistratus Reipublicae salutaris?* S. 30, 14-16. Zu anderen Stellen mit Aussage über die Bedeutung der Formation für Familie, Staat und Gott vgl. S. 35, 10-15; 42,14f.

- Erasmus versucht klar zu machen, dass Kinder zu haben nicht nur eine private Angelegenheit sei, indem er sagt, es sei zwar mühsam Vater zu sein, aber kein Mensch sei nur für sich, kein Mensch nur für die Muße geboren; für den Staat und für Gott und nicht nur für sich habe ein Vater ein Kind gezeugt.<sup>854</sup>

- Er weist darauf hin, wie absurd es sei, dass die Tiere schon wissen, welche Aufgabe sie gegenüber ihren Sprösslingen hätten, der Mensch aber nicht wisse, welche Aufgabe er im Leben gegenüber Natur, Pflichtbewusstsein (*pietas*) und Gott habe.<sup>855</sup>

Aus diesen Äußerungen kann also die wichtige Rolle der Gesellschaft für den Einzelnen in Erasmus' pädagogischen Ausführungen erkannt werden. Es heißt aber nicht, dass der Einzelne von ihm nur als ein Teil der Gesellschaft angesehen wird. Das Wohl des Einzelnen spielt in *De pueris* durchaus eine wichtige Rolle, und es gibt in der Schrift sogar einen Hinweis auf die Möglichkeit des sozialen Aufstiegs durch Erziehung. So erinnert Erasmus daran, dass gerade Menschen, die aus einfacheren Verhältnissen kommen, sich um eine gute Formation kümmern müssten, weil sie sich dadurch aus ihrer sozialen Situation erheben könnten, da sogar Menschen aus ärmlichen Verhältnissen die oberste Stufe bischöflicher Würde erreichen könnten.<sup>856</sup> Hier kann man die im Spätmittelalter beginnende Auflösung der ständischen Schranken erkennen, wodurch dem einzelnen Menschen durch eigene Leistung die Möglichkeit der sozialen Mobilität gegeben wurde. Aber man sollte die Berücksichtigung des Wohles des Einzelnen bei Erasmus nicht in modernen individualistischen Kategorien verstehen, in welchen Bildung als Grundlage für das persönliche Glück gilt. Der Begriff *felicitas* kommt zwar in Zusammenhang mit der Erziehung vor, etwa, wenn Erasmus sagt, die Formation sei die Grundlage der *felicitas* des Menschen.<sup>857</sup> Mit *felicitas* meinte Erasmus aber sehr wahrscheinlich nicht dasselbe wie das moderne subjektive und individuelle Glück, sondern eher das Gelingen oder der Erfolg eines Unternehmens oder ein Verständnis von Glück, das mit dem ethischen Verdienst verbunden ist.<sup>858</sup> Dass das Glück nicht in erster Linie als eine individuelle Angelegenheit gedacht war, ist

---

<sup>854</sup> *Operosa res est recte instituere liberos, fateor, sed nemo sibi nascitur, nemo nascitur ocio. Pater esse voluisti, pius pater sis oportet. Reipublicae, non tibi tantum genuisti, aut, vt christianus loquar, Deo genuisti, non tibi.* Erasmus, *De pueris*, S. 33, 25-28.

<sup>855</sup> *Quid autem absurdius quam animalia rationis expertia scire ac meminisse suum erga foetus officium, hominem qui rationis praerogatiua a brutis secernitur nescire quid debeat naturae, quid pietati, quid Deo?* Erasmus, *De pueris*, S. 38, 26-28.

<sup>856</sup> *Si fortuna est humilior, hoc magis opus est institutionis ac literarum praesidio, quo se tollant humo. [...] Quid quod non pauci ex humili loco vocantur ad principatum, interdum et ad summum pontificiae dignitatis culmen.* Erasmus, *De pueris*, S. 64, 12-16.

<sup>857</sup> *vt rectissime scripserit quidam, primum, medium ac tertium, hoc est totius humanae felicitas caput ac summam, esse rectam institutionem ac legitimam educationem.* Erasmus, *De pueris*, S. 28, 14-16.

<sup>858</sup> Diese Bedeutung wird in einen anderen Kontext deutlicher, wenn er sagt, *tota vero ratio felicitas humanae tribus potissimum rebus constat, natura, ratione et exercitatione.* Erasmus, *De pueris*, S. 39, 9-10. Vgl. Jean GAGÉ, Art. Felicitas, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 7, 1969, Sp. 711ff. Zur subjektiven Konnotation von Glück in der Moderne siehe oben S. 125.

aus dem Abschnitt zu ersehen, in welchem Erasmus die Eltern kritisiert, die ihren Kinder viel Vermögen überlassen, sich aber nicht darum kümmern, dass die Kinder lernen richtig (*recte*) und gut (*bene*) zu leben.<sup>859</sup> Dass er mit *recte vivere* eine moralische Lebensführung meint, liegt auf der Hand. Was heißt aber *bene vivere*? Wie in dem darauf folgenden Kontext klar wird, darf „gut leben“ nicht als das Leben genießen, sondern als das Leben unter Anleitung der Philosophie zu leben verstanden werden.<sup>860</sup> Glück wird also als etwas angesehen, das eine vernünftige Basis hat und nur verwirklicht werden kann, wenn der Einzelne sich an der Bestimmung der Natur und an der sozialen Aufgabe orientiert. Das bedeutet aber nicht, dass das Glück des Einzelnen zugunsten des gemeinschaftlichen Wohls geopfert werden müsste. Die Vorstellung einer Spannung zwischen dem persönlichen Glück und der Erfüllung der sozialen Rolle scheint für Erasmus keine deutliche Rolle zu spielen.

#### 4.4.2.2 - Berücksichtigung der Naturanlage

Wie es bei den meisten von uns untersuchten Autoren der Fall war, fordert auch Erasmus in *De pueris* zur Berücksichtigung der Naturanlage in der Erziehung auf. Er verwendet dafür ein der stoischen Tradition entnommenes Argument und sagt, der einzelne Mensch habe, in Bezug auf seine Natur, etwas mit den anderen Menschen gemeinsam: Er verfüge über die Vernunft. Dazu habe aber auch jeder Mensch etwas Eigentümliches (*peculiaris*), weswegen einige für Mathematik, andere für Theologie und andere für Rhetorik, und wieder andere für den militärischen Dienst bestimmt worden seien, und es nichts bringen würde, das ändern zu wollen.<sup>861</sup> Anschließend erzählt er eine Geschichte, um diese Ansicht zu untermauern: Einem Bekannten, der sowohl in Griechisch und Latein als auch in den Disziplinen der Freien Künste sehr bewandert war und von einem Bischoff unterstützt wurde, sei von ebendiesem Bischof befohlen worden, sich mit den Rechtswissenschaften zu beschäftigen. Der Bekannte empfand das aber als etwas, was gegen seine Natur gehen würde, worauf Erasmus selber ihm gesagt habe, er sollte es doch probieren, da er mit der Zeit die Abneigung überwinden würde. Der Bekannte habe es probiert und blieb aber abgeneigt. Als Erasmus versucht habe, ihn davon zu überzeugen, sich weiter mit den Rechtswissenschaften zu beschäftigen, antwortete jener: „Ich bin in einer solchen Stimmung, dass, so oft ich mich diesen Studien zuwende, es mir vorkommt,

---

<sup>859</sup> *Habebit, inquit, unde viuat, verum non habebit unde recte viuat.* Erasmus, *De pueris*, S. 30, 26f; *Quanto plus confert qui dat bene viuere quam qui dat viuere.* S. 31, 5f.

<sup>860</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris* S. 31, 6-11.

<sup>861</sup> *Iam quod de natura dictum est, non est simplex. Est enim natura speciei communis, velut hominis natura est, ratione uti. Sed est natura huic aut illi peculiaris veluti quosdam mathematicis disciplinis, alios theologiae, hos rhetoricae aut poeticae, illos militiae natos dicas. Tanta vi rapiuntur ad haec studia, ut nulla ratione possint deterreri.* Erasmus, *De pueris*, S. 44, 9-14. Vgl dazu auch 45, 5-17, wo Erasmus auffordert, schon bei den kleinen Kindern zu beobachten, welche Neigung sie haben. Vgl. auch S. 67, 7-11.

als durchbohre ein Schwert meine Brust“.<sup>862</sup> Wir heben diese von Erasmus so formulierte Aussage hervor, weil sie auf den ersten Blick den Eindruck erweckt, Erasmus präsentiere die innerlichen Befindlichkeiten eines Menschen als Argument für die Berücksichtigung der Naturanlage. Das wäre etwas Neues, da, wie wir schon gesehen haben, keiner der von uns untersuchten Autoren die innerlichen Befindlichkeiten als Argument zur Berücksichtigung der Naturanlage angeführt hat. Aber auch in *De pueris* spielen sie keine Rolle mehr in Erasmus weiterer Argumentation zu diesem Thema. So folgt diesem Bericht über seinen Bekannten der Schluss, man könne dadurch sehen, dass nichts gegen den Willen der Minerva getan werden könne, damit man nicht, wie das Sprichwort sagt, den Ochsen auf den Ringplatz, den Esel an die Laute führe.<sup>863</sup> Hier wird also besonders mit der Tatsache argumentiert, der Einzelne sei nicht imstande, eine gute Leistung zu bringen, wenn die Naturanlage oder das Talent nicht berücksichtigt werde.<sup>864</sup>

Nicht nur auf die Verschiedenheit der Talente wird von Erasmus hingewiesen, sondern auch auf die Verschiedenheit der Charaktere. Im Rahmen seiner scharfen Verurteilung der körperlichen Strafe erwidert er die Meinung, es gebe Menschen die nur durch Schläge gebessert werden können und weist darauf hin, dass es unter den Menschen große Unterschiede in der Beschaffenheit des Charakters (*singulorum ingeniorum proprietate*) gebe. Deswegen sollte man sie statt mit Schlägen, mit Freundlichkeit und Wohlwollen behandeln. Dadurch würde man sie dahin führen, wo man sie haben wolle, was er auch mit einem Beispiel aus dem eigenen Leben illustriert.<sup>865</sup> Das auch diese Sensibilität für die unterschiedlichen Charaktere nicht mit der Förderung der Individualität gleichgesetzt werden kann, wird klar in dem Schluss, durch Freundlichkeit könne man den Schüler dahin führen, wo man es wünsche. Erasmus zeigt also zwar eine große Sensibilität für die innerlichen Befindlichkeiten des Menschen und Toleranz für die unterschiedlichen Charaktere, in seiner Argumentation zur Berücksichtigung der Naturanlage ist aber etwas ausschlaggebend, was man schon bei den anderen Autoren festgestellt hat, nämlich: 1. Das Talent ist eine Bestimmung der Natur, welchem deswegen gefolgt werden müsse, 2. Nur durch die Berücksichtigung der Naturanlage sei der Einzelne imstande, eine zufriedenstellende Leistung zu erbringen. Die Idee der Selbstverwirklichung

---

<sup>862</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 44, 14-45,1, besonders: *sic, inquit, sum affectus, vt quoties ad haec studia me verto, videatur ensis perfodere pectus meum*. S. 44, 24f. Die deutsche Übersetzung haben wir entnommen: Anton J. GAIL, Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte pädagogische Schriften, 1963, S. 128.

<sup>863</sup> *Sic natos non arbitror aduersus Mineruam compellendos, ne quod dici solet, bouem ducamus ad ceroma, asinum ad lyram*. Erasmus, *De pueris*, S. 45,1f.

<sup>864</sup> Zur Bedeutung vom Spruch, „nichts gegen den Willen der Minerva zu tun“, welchen Erasmus auch in S. 67,12 verwendet, siehe oben S. 161f.

<sup>865</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 55, 22-56,5, besonders: *Hoc an verum sit* [sc. dass jedes Volk seine Eigentümlichkeit hat] *alii viderint, fateor tamen nonnihil in natione discriminis esse, sed multo magis in singulorum ingeniorum proprietate*. S. 56, 2f.



oder das persönliche Glück spielt in Erasmus' Argumentation dazu keine eindeutige Rolle, weswegen eine Gleichsetzung seiner Aufforderung zur Berücksichtigung der Naturanlage mit der modernen Idee der Förderung der Individualität nicht gerechtfertigt ist.

#### 4.4.2.3 – Erziehung als entscheidender Faktor in der menschlichen Existenz

Wir haben bis jetzt in unserer Darstellung von *De pueris* Elemente hervorgehoben die eher auf die Verschiedenheit von Erasmus' Erziehungskonzept gegenüber den Vorstellungen des modernen Individualismus hindeuten. Wir machen nun auf Elemente aufmerksam, bei denen sich Affinität zum modernen Individualismus deutlich zeigt. Dazu gehört Erasmus' Betonung der Tatsache, dass in der menschlichen Existenz, trotz aller Einflüsse durch Faktoren, die nicht in der Gewalt des Menschen stehen, das Entscheidende letzten Endes in der Hand des Menschen, begründet durch seine Erziehung, liegt. Die Faktoren, über die der Mensch keine Gewalt hat, werden von ihm mal durch antike heidnische Vorstellungen angesprochen, etwa wenn er auf die Bestimmung des Talents durch die Natur hinweist; mal werden sie mit christlichen theologischen Vorstellungen angesprochen, so, wenn er erkennt, dass der Mensch von Natur aus aufgrund des Sündenfalls schlecht sei. So erklärt er die Tatsache, dass Jugendliche mehr zum Schlechten als zum Guten neigen würden mit der Lehre der Erbsünde, nach welcher die menschliche Neigung zum Bösen dem Menschen seit Adam ererbt sei, etwas was nach seiner Meinung die heidnischen Philosophen nicht wissen konnten.<sup>866</sup> Egal aber, mit welcher Vorstellung er argumentiert, sei es mit der Bestimmung der Natur, sei es mit christlicher Theologie, seine Überzeugung ist dieselbe: Entscheidend für die Entwicklung des Menschen ist Erziehung, die im Machtbereich des Menschen liegt. So relativiert er sogar das christliche Argument des Sündenfalls und sagt, diese Lehre sei zwar wahr, am meisten sei aber die Neigung zum Schlechten einer schlechten Erziehung zuzuschreiben.<sup>867</sup> Er widerspricht auch den Eltern, die behaupten, Jugendliche neigen zum Schlechten aufgrund ihrer Natur und sagt, das sei eher der schlechten Erziehung der Eltern zuzuschreiben und nicht der Natur des jugendlichen Alters.<sup>868</sup> Besonders prägnant wird seine Überzeugung ausgedrückt, wenn er

---

<sup>866</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 50, 16-21, besonders: *Deprehenderunt hoc [sc. die Neigung zum Schlechten] et admirati sunt ethnicorum philosophi: nec potuere causam peruestigare, quam christiana philosophia nobis prodidit, quae docet hanc ad mala prinitatem insedissee nobis ex humanae gentis principe Adamo.* S. 50, 19-21. Zur Neigung des Jugendlichen zum Schlechten vgl. auch S. 24,8f. In diesem Kontext sagt er auch, die Gewohnheit, die Kinder durch einen Sklaven erziehen zu lassen, sei deswegen entstanden, weil die Menschheit zum Schlechten (*deterius*) neige. Vgl. S. 51, 7-9.

<sup>867</sup> *Quod vt falsum esse non potest [sc. die Lehre über die Erbsünde], ita verissimum est maximam huius mali partem manare ex impuro conuictu prauaque educatione, praesertim aetatis tenerae et in omnia flexilis.* Erasmus, *De pueris*, S. 50, 22-24.

<sup>868</sup> *Sed audimus miras vulgi querimonias, quam puerorum natura procliuis sit in viciu, quam difficile pertrahatur ad amorem honesti. Praeter meritum accusant naturam. Huius mali pars maxima nostro vicio debetur, qui prius corrumpimus ingenia viciis quam tradimus virtutes.* Erasmus, *De pueris*, S. 40, 25-29.

erklärt, die Natur sei zwar sehr wirksam (indem sie jedes Wesen mit der notwendigen Anlage zum Leben ausstattet), die Erziehung könne sie aber übertreffen und wirksamer sein.<sup>869</sup> Im Kontext der Diskussion um die Bestimmung des Talents durch die Natur sagt er auch, eigentlich sei der Mensch imstande alles zu lernen, vorausgesetzt, er habe die dafür notwendige Unterweisung und Übung. So, obwohl niemand die Natur in seiner Gewalt habe, könne sie dennoch durch die menschliche Tätigkeit unterstützt werden, da im Übrigen die Methode und Übung ganz von der eigenen Bemühung des Menschen abhängen.<sup>870</sup> Dadurch wird klar, dass seine Gedanken durch einen großen Optimismus in Bezug auf die Erziehbarkeit des Menschen gekennzeichnet sind, und somit der menschlichen Tätigkeit eine entscheidende Rolle in der Gestaltung des irdischen Lebens gewähren. Dass das nicht nur für die Menschheit generell, sondern auch für den einzelnen Menschen gilt, versteht sich von selbst. Auch Erasmus' Hinweis auf die Unzulänglichkeit des Menschen in Vergleich zu den Tieren dient nicht dazu, den Menschen negativ zu beurteilen, sondern dazu, die Überzeugung zu untermauern, die Natur habe dadurch vieles der Tätigkeit des Menschen überlassen und somit dem Menschen die Verantwortung für sein Leben gegeben.<sup>871</sup>

#### 4.4.2.4 - Methode und Sensibilität

Verbunden mit dieser Hervorhebung der menschlichen Tätigkeit steht in *De pueris* die Überzeugung, die in *De ratione* schon zum Ausdruck kam, dass in der Erziehung alles auf die richtige Methode und auf die Sensibilität für die menschliche Beschaffenheit ankomme. Obwohl Erasmus die auch bei anderen Humanisten festgestellte Vorstellung nicht bestreitet, dass der Mensch im jugendlichen Alter zum Schlechten neige, findet man bei ihm keine Aufforderung zu einem dirigistischen und strengen Umgang mit Jugendlichen, wie es zum Beispiel bei Vergerio, Vegio und Wimpfeling der Fall war. Er verurteilt die Unsensibilität und Grausamkeit der Lehrer gegenüber den Kindern aufs Schärfste, ein Thema das ihn in *De pueris* lange beschäftigt.<sup>872</sup> Besonders gegeißelt wird, dass viele Lehrer Angst und Strafen als

---

<sup>869</sup> *Efficax res est natura, sed hanc vincit efficacior institutio.* Erasmus, *De pueris*, S. 29, 13. In Bezug auf das Talent sagt er, es werde zwar von der Natur bestimmt, die Sorge der Eltern schon vor und während der Zeugung habe auch große Bedeutung. Vgl. S. 42,22-43,16, besonders: *Naturam nemo nec alii cuiquam nec sibi dare potest, quanquam hic quoque nonnihil habet momenti parentum cura.* S. 42, 22f.

<sup>870</sup> *Tametsi meo quidem iudicio, vix vlla est disciplina, ad quam hominis ingenium non docile nascatur, si praeceptionibus et exercitatione institerimus. Quid enim non discat homo, quum elephantus institutione fiat funambulus, saltator vrsus, et morio asinus? Quemadmodum igitur natura nemini sua in manu est, ita docuimus esse in quo naturam aliquo pacto valeamus adiuuare. Caeterum ratio et exercitatio tota nostrae est industriae.* Erasmus, *De pueris*, S. 45, 17-46,1.

<sup>871</sup> Zum Hinweis auf die Unzulänglichkeit des Menschen siehe unten S. 222.

<sup>872</sup> In dem Inhalt von S. 53-65 geht es nur darum, die Unsensibilität, Ungeschicklichkeit und Grausamkeit der Lehrer zu kritisieren.

Hauptmethode anwenden und die Schule in eine Folterkammer verwandeln würden.<sup>873</sup> Er kritisiert die von ihm als fade empfundene scholastische Methode und die Lehrer, die den Kindern zu Beginn das Schwierigste und Unangenehmste auferlegen, ohne Rücksicht darauf, ob es kindgerecht sei oder nicht.<sup>874</sup> Solcher Praxis setzt er entgegen, durch Freundlichkeit könne man viel mehr bewirken, ohne dass er dabei für so etwas wie eine „Schmusepädagogik“ plädiert. Es geht nicht darum, das Kind vor einer notwendigen Schwierigkeit zu schützen oder es zu unterfordern, sondern darum, das richtige Mittel, also Methode, für die Erreichung hoher Ziele zu verwenden. Er vergleicht das mit der Verabreichung einer bitteren aber notwendigen Arznei, die mit Honig versüßt wird.<sup>875</sup> Der Lehrer müsse darauf bedacht sein, die Zuneigung des Kindes zu gewinnen. Dadurch werde die Mühe des Lernens verringert, da die Liebe einen großen Teil der Schwierigkeit wegnehme.<sup>876</sup>

In *De pueris* wiederholt Erasmus eine schon in *De ratione* präsentierte Devise: durch eine richtige Methode können man vieles erreichen, was sonst nur mit großer Mühe oder gar nicht möglich wäre.<sup>877</sup> Zur richtigen Methode gehört die richtige Nutzung und Einteilung der Zeit,<sup>878</sup> das richtige Arbeitspensum und eine allmähliche Anhebung des Schwierigkeitsgrads, so dass man mit der Zeit viel mehr vertragen könne, ohne es zu merken.<sup>879</sup> Eines wird besonders hervorgehoben: das Lernen muss Spaß machen. Weil der Hang zum Spiel das Charakteristikum des Kindesalters sei, müsse das Lernen wie ein Spiel gestaltet sein, eine Überzeugung, die immer wieder zum Ausdruck kommt.<sup>880</sup> Den Kindern fehle die Kraft des Erwachsenen, aber die

<sup>873</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 54,21-28, besonders: *Dicas non esse scholam, sed carnificinam, praeter crepitum ferularum, praeter virgarum strepitum, praeter euilatus ac singultus, praeter atroces minas nihil illi auditur. Quid aliud hinc discant pueri quam odisse literas?* S. 54, 24-26.

<sup>874</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 76, 25-78,13.

<sup>875</sup> *Vitanda est igitur omnis difficultas vel non necessaria vel intempestiva. Mollius fit quod suo tempore geritur. Verum vbi iam deutoranda est necessaria difficultas, ibi formandae pueritia artifex, quantum potest, probos et amicos medicos studebit imitari, qui absinthiatum pharmacum porrecturi, vt inquit Lucretius, poculorum oras melle praelinunt, quo puer illectus dulcedinis voluptate salutiferam amaritudinem non reformidet, aut ipsi etiam pharmaco saccarum aut aliud grati saporis admiscent.* Erasmus, *De pueris*, S. 72, 24-73, 4.

<sup>876</sup> *Primus discendi gradus est praeceptoris amor. Progressu temporis fiet, vt puer qui prius literas amare coeperat propter doctorem, post doctorem amet propter literas.* Erasmus, *De pueris*, S. 53, 25-27; *Porro non parum adferet adiumenti, si qui puerum suscepti instituendum, animi inductione parentis affectus induat. Hoc pacto fiet vt et puer discat libentius, et ipse minus sentiat ex labore taedii. Siquidem in omni negotio magnam difficultatis partem adimit amor.* S. 65, 6-9.

<sup>877</sup> *Quantum valeat ratio, potissimum illud declarat, quod quotidie videmus machinis et arte tolli onera, quae nullis alioqui viribus moueri poterunt.* Erasmus, *De pueris*, S. 46, 1-3.

<sup>878</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 51, 17-23. Hier tadelt er diejenigen, die ihre Zeit nur mit Vergnügungen und Muße verbringen. Er plädiert aber nicht dafür, wie es zum Beispiel bei Battista Guarino der Fall war (siehe oben S. 139f.), die Zeit nur mit nützlichen Aktivitäten zu verbringen, sondern dafür, dass jeder Aktivität die angebrachte Zeit gewährt werde: *Sufficit ad omnia munia tempus, si qua decet frugalitate dispensetur.* S. 51, 20f.

<sup>879</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 65, 24-66,6. Hier erwähnt er als Beispiel dafür die Anekdote von dem Athleten (Milon von Kroton, 555-510 v. Chr.) der sich daran gewöhnt hatte, täglich dasselbe Kalb einige Stadien hindurch zu tragen. Er macht das sehr lange und konnte das Kalb noch mühelos tragen, als dieses schon ein Stier war.

<sup>880</sup> *Quanto vtilius aetas illa ludit in literis quam in nugis?* Erasmus, *De pueris*, S. 24, 1; 24, 14,f; *Vt igitur exiguis cibus ac subinde datis aluntur tenera corpuscula, itidem ingenia puerorum cognatis disciplinis, sed sensim ac ceu per lusum traditis, paulatim assuescunt maioribus.* S. 65, 27-66,1; 67,19-68-18: Nachdem er ein paar Beispiele

Natur habe sie so geschaffen, dass sie vieles zustande bringen könnten, wenn sie nur glauben, sie spielen.<sup>881</sup> In einer geistreichen Formulierung nennt er das, die Kinder zu täuschen: Der Lehrer soll den Unterricht so gestalten, dass die Kinder den Eindruck haben, sie spielen, in Wirklichkeit lernen sie aber.<sup>882</sup> Erasmus redet darüber nicht nur theoretisch, sondern gibt auch viele Beispiele, besonders aus der Antike, wie das in der Praxis gemacht werden soll.<sup>883</sup>

#### 4.4.2.5 – Körperliche Strafe, Ruhmgedanke und Nachahmung

Entsprechend seiner Aufforderung zur Sensibilität für die Beschaffenheit des Jugendlichen äußert sich Erasmus vehement gegen den Gebrauch der körperlichen Gewalt in der Erziehung.<sup>884</sup> Dafür stellt er sich sogar gegen das Argument, im Alten Testament würde die körperliche Strafe empfohlen, und sagt, auch wenn es sich um ein biblisches Wort handelt, möge das für die Juden in der damaligen Zeit gegolten haben; in der Gegenwart aber sollte man es milder (*civilius*) auslegen.<sup>885</sup> Statt körperlicher Strafen schlägt er den Rekurs auf das Schamgefühl (*pudor*) und Lob vor, um den Lernwillen der Kinder zu erwecken.<sup>886</sup> Den Kindern sollten Menschen als Vorbild genannt werden, die durch Gelehrsamkeit Ruhm (*gloria*), Reichtum, Ehre (*dignitas*) und Ansehen (*autoritas*) erworben haben oder solche, die durch Amoralität und Mangel an Formation Schande (*infamia*), Verachtung (*contemptus*), Armut (*egestas*) und Verderben (*exitium*) über sich gebracht haben.<sup>887</sup> Damit verbunden sollte der Lehrer auch Konkurrenz zwischen den Schülern entfachen. Die Konkurrenz habe einerseits auch einen spielerischen Charakter und würde die Kinder andererseits wegen der Suche nach Lob und der Angst vor Schande zu einer besseren Leistung anspornen.<sup>888</sup> Es ist also deutlich,

---

gegeben hat, wie man mit Bildern wie bei einem Spiel den Kinder naturwissenschaftliches Wissen vermitteln kann, sagt er hier zum Schluss: *Plerique gaudent pictis venationibus, hic quot species arborum, herbarum, avium, quadrupedum, per lusum disci possunt?* S. 68, 15-17; 73,17-20; *Consideret quam chara sit possessio filius, [...] quam facile discuntur quae sunt optima quaeque naturae consentanea, praesertim si a doctis et comibus per lusum tradantur.* S. 78, 15-19.

<sup>881</sup> *In eo quidque valet ad quod natura compositum est. An non videmus pueros tenellos mira agilitate totum cursitare diem, nec sentire lassitudinem? Idem si faciat Milo, fatigaretur. Quid in causa? Quia lusum aetati cognatus est, et lusum imaginantur, non laborem. [...] Proinde quum hanc naturae providentia paruulis ademerit, ut quantum deest viribus, tantum hac parte subleventur, praeceptoris, ut ante diximus, partes erunt, eandem multis rationibus excludere studioque lusum personam inducere.* Erasmus, *De pueris*, S. 73,10-17. Vgl. auch S. 70,5-9.

<sup>882</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 53, 14-25, besonders: *Deinde blanda quaedam tradendi ratio faciet ut ludus videatur, non labor. Hic enim lenociniis quibusdam fallenda est aetas illa, quae nondum intelligere potest quantum fructus, quantum dignitatis, quantum voluptatis in posterum sint allaturae literae.* S. 53,17-21.

<sup>883</sup> Zum Beispiel, Backwaren in Buchstabenform zu haben und wenn die Kinder wissen, wie der Buchstabe heißt, sie ihnen zu schenken. Erasmus, *De pueris*, S. 70,17-71, 4. Vgl. auch S. 66, 18-28.

<sup>884</sup> *Sed ad pueritiam redeo, cui nihil inutilius quam plagis assuescere.* Erasmus, *De pueris*, S. 61, 23. Siehe auch oben Anm. 873 und 875.

<sup>885</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 62,5-8, besonders: *Eiusmodi castigatio fortasse congruebat olim Iudaeis. Nunc oportet Hebraeorum dicta civilius interpretari.* S. 62, 7f.

<sup>886</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 62,16-19.

<sup>887</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 62, 23-63, 1.

<sup>888</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 70,25,-72,4; besonders: *Et insitum est paruulis vincendi studium, et invidentiae seminarium quoddam, deinde metus ignominiae et laudis amor [...]. His affectibus abutetur formator ad studii*

dass Erasmus den Ruhmgedanken positiv bewertet und auch pädagogisch verwenden will. Besonders in der Verbindung mit der Idee des Schamgefühls wird aber auch klar, dass diese positive Bewertung des Ruhmgedankens nicht als Zeichen von Individualismus, sondern als Zeichen dafür gelten muss, dass für Erasmus die öffentliche Meinung eine wichtige Rolle im Handeln des Einzelnen spielen soll.<sup>889</sup>

Im Kontext der Diskussion um die Methode und Sensibilität für die Beschaffenheit des Kindes ist es wichtig, Erasmus' Gedanken zur Nachahmung darzustellen. Die Nachahmung ist für ihn ein von der Natur dem Kind gegebenes Merkmal, weswegen ihm das Nachahmen Freude bereite.<sup>890</sup> Dazu sei dieser Nachahmungstrieb ein Zeichen für die menschliche Fähigkeit zum Lernen.<sup>891</sup> Der Nachahmungstrieb sei also ein Merkmal des Kindes, weil aber das Kind dazu neigen würde, das Schlechte zu imitieren, müsse der Lehrer dieses Merkmal pädagogisch berücksichtigen.<sup>892</sup> Zum Thema der Nachahmung in der Lebensführung als Form der Orientierung an Vorbildern, besonders für Jugendliche, wie es in den anderen von uns untersuchten Schriften zum Ausdruck kommt, gibt es in *De pueris* keinen Hinweis. Was die Nachahmung betrifft, gibt es in *De pueris* also nur Ideen, die in der heutigen modernen Pädagogik auch vertreten werden.<sup>893</sup>

#### 4.4.2.6 – Erasmus' Menschlichkeit und die moderne Menschlichkeit

Wir haben schon oben in der Darstellung seiner Aufforderung zur Berücksichtigung der Naturanlage gezeigt, dass sie zwar nicht mit der modernen Idee der Förderung der Individualität gleichgesetzt werden kann, sich aber durch eine große Sensibilität gegenüber der Eigentümlichkeit des Einzelnen kennzeichnet. Auch in Erasmus' Aufforderung einer kind- und jugendgerechten Methode haben wir auf diese Sensibilität für die menschliche Qualität hingewiesen. Man könnte diese Sensibilität auch als Aufforderung zur Menschlichkeit bezeichnen, was auch deswegen gerechtfertigt wäre, da Erasmus in seinen Ausführungen einige Male die Reflexion über das Menschliche als Grundlage für seine Argumente verwendet. So äußert er sich zum Beispiel in Bezug auf die allzu große Strenge mancher Lehrer, es sei viel menschlicher (*humanus*) was Plinius gesagt habe: Der Lehrer sollte bedenken, dass es sich um

---

*profectum. Vbi nihil proficiet, precibus ac blandimentis, neque puerilibus praemiolis ac laudibus, certamen cum aequalibus erit simulandum.* S. 71, 13-16.

<sup>889</sup> Die wichtige Rolle des Schamgefühls kommt auch zum Ausdruck, wenn Erasmus sagt, es gebe einen großen Unterschied zwischen einem Vater und einem Herrn, nämlich, dass ein Herr durch Zwang wirke, und ein Vater durch  *pudor* und  *liberalitas*. Der Vater bewirke also, dass der Sohn aus eigenem Antrieb und nicht aus Angst das Richtige tue. Vgl. Erasmus,  *De pueris*, S. 58, 4-8.

<sup>890</sup> Vgl. Erasmus,  *De pueris*, S. 47, 18-21.

<sup>891</sup> Vgl. Erasmus,  *De pueris*, S. 47,31-48,6.

<sup>892</sup> Vgl. Erasmus,  *De pueris*, S. 36, 14-18; 50,4; 66, 16-18.

<sup>893</sup> Vgl. Art.: Imitationslernen, in: Horst SCHAUB/ Karl G. ZENKE, Wörterbuch Pädagogik, 2007, S. 298; Siegfried LAMNEK, Art. Nachahmung, in: Wörterbuch der Soziologie, hg. von Günter ENDRUWEIT 2002, S. 381.

einen Jugendlichen handelt, wie der Lehrer es auch einmal gewesen sei; dennoch gäbe es viele Lehrer, die so grausam seien, als ob sie vergessen hätten, dass sie und auch die Schüler nur Menschen seien.<sup>894</sup> In diesem Fall besteht also die Argumentation um das Menschliche darin, dass ein Mensch mit einer gewissen Nachsicht und Verständnis behandelt werden muss. In einem anderen Kontext sagt er, auch Sklaven sollen gut behandelt werden, weil sie Menschen seien.<sup>895</sup> Hier besteht das Argument darin, einem Menschen gebühre ein gewisser Respekt, einfach weil er ein Mensch sei. Interessant ist in dieser Hinsicht Erasmus' Erklärung zur Bezeichnung *humanitatis literas* für die literarischen Studien.<sup>896</sup> Nachdem er gefordert hat, dass Traurigkeit und Rauheit den Studien fern bleiben sollen, sagt er, das sei, wenn er sich nicht irre, der Grund, weswegen man in der Antike die literarischen Studien durch die Musen und deren angenehmes Leben auf grünem Wiesengrund repräsentiert habe. Deswegen hätte man sie auch *humanitatis literas* genannt, weil sie von der gegenseitigen Zuneigung der Herzen abhängen.<sup>897</sup> In anderen Worten, sie würden *humanitatis literas* heißen, weil sie für den Menschen eine angenehme Angelegenheit seien. In diesem Fall dient also die Reflexion um das Menschliche dazu, zu zeigen, es sei dem Menschen, aber besonders der Jugend eigentümlich, nach dem Angenehmen zu suchen, was berücksichtigt werden muss, damit die humanistischen Studien tatsächliche menschlich werden. Aus diesen Beispielen wird sehr klar, dass Menschlichkeit eine wichtige Rolle in Erasmus' pädagogischen Ausführungen spielt. Wir haben dennoch Bedenken den Begriff Menschlichkeit zur Bezeichnung seiner pädagogischen Gedanken zu verwenden und zwar deshalb, weil Erasmus' Vorstellung von Menschlichkeit nicht der modernen Vorstellung von Menschlichkeit entspricht. Dass das so ist, kann in seiner Argumentation zugunsten der Aufwertung der literarischen Erziehung erkannt werden. Erasmus begründet seine Aufforderung einer literarischen Erziehung des Kindes mit dem Argument, dass dadurch der Mensch seine Bestimmung erfülle. Schon zu Beginn der Schrift weist er auf diese Bestimmung des Menschen hin, wenn er sagt, von der Natur sei der Mensch zur Erkenntnis (*ad*

---

<sup>894</sup> *Quanto humanius est quod Plinius admonet quendam seueriorm literatorem: Memento, inquit, et illum adolescentem esse, et te fuisse. At complures ita ferociunt in aetatem imbecillam, quasi nec se, nec discipulos meminerint homines esse.* Erasmus, *De pueris*, S. 66,10-13.

<sup>895</sup> *tametsi qui sapiunt hoc [sc. dass das eigene Kind anders als der Sklave behandelt werden soll], agunt potius, vt serui lenitate ac beneficiis exuant mancipii capillum, memores et illos esse homines, non beluas.* Erasmus, *De pueris*, S. 57, 21-23. Er äußert kurz danach die Meinung, unter Christen sollte es eigentlich keine Sklaven mehr geben. S. 58, 11f.

<sup>896</sup> Der Begriff *studia humanitatis* wird nirgends von Erasmus in *De pueris* verwendet.

<sup>897</sup> *Quanquam in totum a studiis oportet abesse tristitiam ac truculentiam. Fallor ni id veteres quoque significare voluerunt, qui Musis virginibus forman insignem, citharam, cantus, choreas ac lusus per amoena vireta tribuerunt, hisque Charitas addidere sodales: studiorum profectum mutua animorum beneuolentia potissimum constare, vnde et humanitatis literas appellauere prisci.* Erasmus, *De pueris*, S. 69, 2-7.

*cognitionen*) der Dinge bestimmt worden.<sup>898</sup> In einem anderen Kontext formulierte er diese Bestimmung des Menschen in einem Vergleich mit den Tieren: Der Hund sei zur Jagd, der Vogel zum Fliegen, der Mensch zur Philosophie und zum richtigen Handeln geboren.<sup>899</sup> Neben dem Hinweis auf die Bestimmung des Menschen erwähnt Erasmus einen anderen Faktor zur Begründung der Notwendigkeit einer guten Erziehung, nämlich die menschliche Unzulänglichkeit. Während Pflanzen und Tiere von der Natur alles bekommen hätten, was sie zum Leben brauchen, komme der Mensch dagegen auf die Welt als ein unfertiges Wesen, das deswegen erst zum Menschen geformt werden müsse. Um diese Bestimmung zu verwirklichen, habe der Mensch von der Natur den Verstand (*ratio/mens*) bekommen, der das Charakteristikum (*proprium*) des menschlichen Wesens sei.<sup>900</sup>

Erasmus' Argumentation hat das Ziel, die Notwendigkeit einer frühen und angebrachten Erziehung und literarischen Formation zu begründen. Durch den Hinweis auf die Bestimmung des Menschen und auf seine Unzulänglichkeit hat er diese Begründung praktisch metaphysisch untermauert. Seine Argumente implizieren aber auch eine für unsere Analyse sehr wichtige Konsequenz: Ein Mensch, der diese Bestimmung durch eine literarische Formation nicht erfüllt, könne eigentlich nicht als Mensch angesehen werden. Diese Überzeugung wird von Erasmus ein paar Mal deutlich formuliert: Schon zu Beginn von *De pueris* sagt er, man sollte bedenken, dass jemand, der keine literarische Formation habe, eigentlich kein Mensch sei.<sup>901</sup> Er illustriert diese Vorstellung auch durch Anekdoten aus dem Leben des Philosophen Diogenes. So erzählt er die Geschichte, in welcher Diogenes am hellen Tag mit einer Laterne auf dem mit Menschen überfüllten Markt umherlief; als er gefragt wurde, wonach er suche, antwortete er: Ich suche einen Menschen. Das tat Diogenes, weil die Menge, die auf dem Markt war, für ihn nicht aus Menschen, sondern aus Tieren (*pecus*) bestand.<sup>902</sup> In einer anderen Geschichte wird erzählt, wie Diogenes sich auf einen hohen Punkt in der Stadt begab und anfing, Menschen zu sich zu rufen. Als die Leute, die da waren, sagten, wir sind schon da, erwiderte Diogenes: Ich suche Menschen, und nicht euch, die ihr weniger als Menschen seid. Danach trieb er die Menschen

---

<sup>898</sup> *Deinde, quoniam natura nos ad cognitionem genuit, non potest esse praeproperum eius rei studium, cuius semina quaedam nobis ipsa rerum parens inseuit.* Erasmus, *De pueris*, S. 23,14-16.

<sup>899</sup> *Quemadmodum autem canis nascitur ad venatum, avis ad volatum, equus ad cursum, bos ad aratrum, ita homo nascitur ad philosophiam et honestas actiones.* Erasmus, *De pueris*, S. 38,19-21.

<sup>900</sup> Vgl. Erasmus *De pueris*, S. 28,12-29, 9, besonders: *solum hominem mollem, nudum et inermem producit* [sc. die Natur], *verum pro his omnibus mentem disciplinis habilem indidit, quod in hoc vno sint omnia, si quis exerceat.* S. 28, 25-29, 1; *quid autem est hominis maxime proprium? Iuxta rationem vivere, vnde et rationale animal dicitur et ab alogis secernitur.* S. 40, 21f.

<sup>901</sup> *Proinde, si cogitaris quam non sit homo, qui literarum expertus est.* Erasmus, *De pueris*, S. 24, 17f.

<sup>902</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 31,28-32, 2, besonders: *Hominem, inquit, quaero. Sciebat illic esse turbam, sed pecudum, non hominum.* S. 32, 2.

mit einem Stock weg.<sup>903</sup> Der Schluss, den er durch die Erzählung dieser Anekdoten verfolgte, lautet: 1. Ein Mensch ohne philosophische oder wissenschaftliche Formation sei von viel niedrigerem Wert als die Tiere und 2. Ein Mensch, der seinen Kindern keine angemessene literarische Formation gebe, könne nicht Mensch und auch nicht Sohn eines Menschen genannt werden.<sup>904</sup> Diese Überzeugung wird von Erasmus in einer sehr prägnanten Weise formuliert, wenn er sagt, man werde nicht als Mensch geboren, sondern zum Menschen formiert.<sup>905</sup> Am deutlichsten können seine Vorstellungen im folgenden Beispiel erkannt werden: Auf die Frage, was ist zu tun mit denjenigen, bei denen keine Methode hilft, und die nur durch körperliche Gewalt zum Lernen gebracht werden können, antwortete Erasmus: Was würde man machen, wenn Esel und Ochsen in die Schule geschickt werden würden? Man würde sie schnell wieder aufs Land jagen und den einen in die Mühle geben, den anderen an den Pflug spannen. So gebe es auch Menschen die nicht weniger als Esel zur Mühle und Ochsen zur Pflugschar geboren seien.<sup>906</sup> In dieser Äußerung ist eine Devise Erasmus' deutlich: man muss sich an der Beschaffenheit eines jeden Menschen orientieren, damit man ihm eine gerechte Behandlung gewährt. In diesem dargestellten Fall, heißt das also, es gibt Menschen, die nicht zu den literarischen Studien taugen, weswegen sie wie Tiere seien und wie Tiere behandelt werden müssen. Das heißt zwar nicht, dass sie schlecht behandelt werden sollen. Erasmus vertritt nämlich die Ansicht, auch Tiere werden zu besseren Ergebnissen gebracht, wenn sie mit Geschicklichkeit und Freundlichkeit behandelt werden.<sup>907</sup> Der Schluss, dass Menschen, die nicht für literarische Studien taugen, das Menschsein aberkannt wird, liegt aber nahe.

Erasmus' Überspitzung der Bedeutung einer guten Formation hat also die Verachtung ungebildeter Menschen zur Folge. Sie führt letzten Endes auch zur Geringschätzung behinderter Menschen: in seiner Argumentation erinnert er, wie schrecklich es für die Eltern sei, ein behindertes Kind zu haben. Die Eltern würden sich schämen, weil sie nicht Eltern eines

---

<sup>903</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 32, 3-7, besonders: *Homines adesse volo, non vos, qui nihil minus estis quam homines*. S. 32, 6f.

<sup>904</sup> *Profecto verissimum est, hominem nec philosophia nec vllis disciplinis instructum animal esse brutis aliquanto deterius.[...] Proinde qui filium non ilico curat optimis disciplinis imbuendum, nec homo est ipse nec hominis filius*. Erasmus, *De pueris*, S. 32, 7-13.

<sup>905</sup> *at homines, mihi crede, non nascuntur, sed finguntur*. Erasmus, *De pueris*, S. 31, 21. Ein weiteres Beispiel dieser Einstellung: Die Natur gebe den Eltern nur eine rohe Masse. Aufgabe der Eltern sei, diese Masse zu etwas zu formen. Täten sie das nicht, werde das Kind zu einem Tier (*fera*); täten sie es, könne das Kind zu einem göttlichen Wesen (*numen*) werden. Erasmus, *De pueris*, S. 33, 5-20.

<sup>906</sup> *Dixerit aliquis: quid fiet iis qui nisi plagis ad studia compelli non possunt? Respondeo numero, qui faceres asinis ac bubus si in scholam veniant? Nonne rus abigeres et alteros pistrino, alteros aratro dederes? Sunt enim homines non minus stiuuae et pristino nati quam boues et asini*. Erasmus, *De pueris*, S. 63, 7-11.

<sup>907</sup> *Generosus equus melius popysmate et palpo domatur quam scutica aut calcaribus. Quem si durius tractes, fit refractarius, fit calcitro, fit mordax, fit retrogradus. Bos, si nimium vrgeas stimulis, iugum excutit, et stimulatorem impetit. Sic tractandum est generosum ingenium, quemadmodum tractatur leonis catulus. Elefantos sola domat ars, non violentia, nec vllum animal tam ferum est quod non mansuescat officio; nec vllum tam cicur quod immodica saeuitia non exasperetur*. Erasmus, *De pueris*, S. 57, 13-18.



Menschen, sondern eines Ungeheuers (*monstrum*) genannt werden würden. Die Eltern selbst würden sich so fühlen, als ob sie nicht einen Menschen, sondern ein Ungeheuer (*ostentum*) gezeugt hätten, und wenn das Gesetz es nicht verbieten würde, würden sie es lieber töten lassen.<sup>908</sup> Erasmus' Ziel mit dieser Ausführung ist klar: Solche Menschen beklagen, die Natur habe ihren Kindern den Geist (*mens*) eines Menschen verweigert, andererseits aber verweigern die Eltern selbst ihren gesunden Kindern den menschlichen Geist, indem sie ihnen keine gute Formation geben,<sup>909</sup> wodurch sie selbst nicht Eltern eines Menschen, sondern eines Ungeheuers (*portentum*) werden.<sup>910</sup> In der Folge sagt er zwar, es sei besser blödsinnig als moralisch schlecht zu sein, die Vorstellung aber, ein behindertes Kind sei kein wahrer Mensch, wird letzten Endes nicht bestritten.<sup>911</sup>

Auch wenn man berücksichtigt, dass diese überspitzte Art von Erasmus' Argumentation dem Stil der *Declamatio* zuzuschreiben ist und nicht buchstäblich interpretiert werden sollte, ändert das nichts an der Tatsache, dass sie aus der Sicht eines modernen Menschenverständnisses befremdlich erscheint. Dass Erasmus keinen Anstoß daran fand, sich so geringschätzend über solche Menschen zu äußern, ist ein Zeichen dafür, dass die von ihm vertretene Menschlichkeit nicht der modernen Idee der Menschlichkeit entspricht. In der Moderne hat die Idee der Menschlichkeit unweigerlich eine individualistische Konnotation, da die Vorstellung der unantastbaren Würde des Einzelnen, unabhängig von seinem sozialen Stande, von Rasse oder Leistung, für das moderne Menschenverständnis konstitutiv ist.<sup>912</sup> Wenn also in der Moderne von Menschlichkeit die Rede ist, ist auch die Idee dieser unantastbaren Würde des einzelnen Menschen inbegriffen. Für Erasmus scheint das so nicht zu gelten; für ihn, wie für andere Humanisten, ist Würde eine Möglichkeit des Menschen, die durch eine bestimmte, mit den humanistischen Studien verbundene Leistung, erlangt werden muss.<sup>913</sup> Wir betonen noch mal, dass unser Hinweis auf diesen Aspekt von Erasmus' Argumentation nicht das Ziel hat, den Humanisten mit der Messlatte moderner Werte zu verurteilen, sondern zu zeigen, wie anders das Menschenverständnis eines Humanisten des 16. Jahrhunderts im Vergleich zum modernen Menschenverständnis sein kann. Mit anderen Worten, es ist ein Hinweis auf die Andersartigkeit

---

<sup>908</sup> Vgl. Erasmus, *De pueris*, S. 32, 23-33,2.

<sup>909</sup> *Incusas naturam quae partui tuo mentem hominis negarit, et ipse tua negligentia facis vt filius humanae mentis sit expers?* Erasmus, *De pueris*, S. 33, 2-4.

<sup>910</sup> *Hunc [sc. Sohn] nisi multo studio fingis ac formas, portenti pater eris, non hominis.* Erasmus, *De pueris*, S. 32, 22f.

<sup>911</sup> *At praestat esse brutae mentis quam improbae.* Erasmus, *De pueris*, S.33, 4.

<sup>912</sup> Siehe oben S. 78. Vgl. dazu auch Walter GERRIT, Art. Humanität, in: Enzyklopädie der Neuzeit 5, 2007, Sp. 702.

<sup>913</sup> Vgl. BUCK, Der italienische Humanismus, S. 6; Winfried EBERHARD, Grundzüge von Humanismus und Renaissance: ihre historischen Voraussetzungen im östlichen Mitteleuropa. Eine Einführung, in: Humanismus und Renaissance in Ostmitteleuropa vor der Reformation, hg. von Winfried EBERHARD, 1996, S. 8.

von Erasmus' Menschenbild. Menschlichkeit spielt zwar eine wichtige Rolle in seinem Erziehungskonzept, es handelt sich aber um ein anderes Verständnis von Menschlichkeit als man es in der Moderne pflegt.

#### 4.4.3 – Zusammenfassung und Schluss

*De pueris* ist eine im rhetorischen Stil der *Declamatio* verfasste pädagogische Schrift, in welcher es Erasmus vornehmlich darum geht, Eltern von der Notwendigkeit der frühzeitig einsetzenden Erziehung zu überzeugen. Er untermauert seine Aufforderung zur frühen Erziehung mit Argumenten wie, die literarische Formation sei eine Bestimmung des Menschen (die Natur habe den Menschen zur Kenntnis der Dinge und zur Philosophie bestimmt), und sie sei notwendig, wegen der Unzulänglichkeit des Menschen, der, anders als die Tiere, von der Natur nicht alles bekommen habe, was er zum Leben brauche. Dafür habe die Natur dem Menschen aber die Vernunft gegeben. Diese Argumentation bringt die Konsequenz mit sich, dass Menschen, die keine literarische Formation bekommen haben, eigentlich weniger Mensch seien. Eine andere Konsequenz dieser Ansicht ist die Geringschätzung geistig behinderter Menschen. Obwohl die Radikalität von Erasmus' Argumenten als rhetorisches Mittel angesehen werden muss, lässt sie dennoch erkennen, dass Erasmus' Menschenverständnis und das was er unter Menschlichkeit verstand, nicht dem modernen Menschenverständnis und der modernen Menschlichkeit gleichgesetzt werden kann. Der große Unterschied liegt darin, dass die moderne Idee der unantastbaren Würde jedes einzelnen Menschen, unabhängig von sozialem Stand oder Formation, bei Erasmus nicht vorhanden war. Für Erasmus war, wie für andere Humanisten, die Würde eine Möglichkeit des Menschen, die durch eine bestimmte Leistung erlangt werden muss.

In seiner Argumentation kann man auch erkennen, dass für ihn die Gesellschaft eine sehr wichtige Rolle im Leben des einzelnen Menschen spielen sollte. Wenn er über die Bedeutung einer guten Formation spricht, weist er meistens auf den Vorteil für Eltern und Gesellschaft hin. Der Einzelne wird zwar berücksichtigt und es wird sogar auf die Möglichkeit des sozialen Aufstiegs durch die Formation in den Raum gestellt, diese Berücksichtigung des Glücks des Einzelnen geschieht aber nicht im Sinne moderner Vorstellungen des subjektiven Glücks. In *De pueris* wird das Glück des Einzelnen als etwas angesehen, das durch Orientierung an der Bestimmung der Natur und an der Gesellschaft geschieht.

Erasmus fordert, wie die meisten von uns untersuchten Autoren, die Berücksichtigung der Naturanlage des Einzelnen. Seine Argumente dabei bestehen vornehmlich darin, dass die Anlage des Einzelnen eine Bestimmung der Natur sei, welcher deswegen gefolgt werden müsse, und dass sie wiederum berücksichtigt werden müsse, damit der Einzelne eine angebrachte

Leistung erbringen könne. Die Idee der Selbstverwirklichung oder das subjektive Glück spielen keine deutliche Rolle in Erasmus' Argumentation hier, weswegen seine Aufforderung der Berücksichtigung des Talents nicht mit der modernen Förderung der Individualität gleichgesetzt werden kann.

Für Erasmus ist die Bestimmung der Natur ein wichtiger Faktor im Leben des Einzelnen, und er stimmt auch mit der christlichen Lehre des Sündenfalls überein, die für ihn als Erklärung der Neigung des Menschen zum Schlechten gilt. Dennoch, trotz dieser Anerkennung, dass das Leben des Menschen auch von Faktoren beeinflusst wird, die nicht unter der Gewalt des Menschen stehen, betont er, dass der entscheidende Faktor in der Entwicklung des Menschen in seinen Händen liegt, und zwar durch eine angebrachte Erziehung. Durch diese könne, seiner Meinung nach, das Kind zum Guten hingeführt werden, und es könnten sogar die Vorgaben der Natur überwunden werden. Diese Hervorhebung der Kraft der menschlichen Tätigkeit durch Erziehung gilt für die Menschheit generell, aber auch für den Einzelnen, womit in diesem Aspekt seines Erziehungskonzepts eine große Affinität mit der modernen Idee des Menschen als Subjekt erkannt werden kann.

Als Hauptelemente einer angebrachten Erziehung gelten für Erasmus die Verwendung der richtigen Methode und der Sensibilität für die Beschaffenheit des Kindes und Jugendlichen. Deswegen stellt er sich vehement gegen die körperliche Strafe und gegen jede Art von schlechter Behandlung in der Erziehung. Aus Rücksicht zum Hang der Kinder und Jugendlichen zum Spiel fordert er mit Nachdruck dazu auf, dass die Methode des Lernens einen spielerischen Charakter habe, eine Aufforderung die er mit vielen Beispielen untermauert.

## Schluss

Im ersten Kapitel haben wir die Entwicklung präsentiert, die in der Geschichtswissenschaft zur Verbindung von Renaissance, Humanismus und Individualismus führte. Ausschlaggebend für diese Verbindung waren die Renaissance- und Humanismusdeutungen von Georg Voigt und besonders Jacob Burckhardt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Für Burckhardt galt der Individualismus als Hauptmerkmal von Renaissance und Humanismus. Am Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde in der Renaissance- und Humanismusdeutung intensiv darüber diskutiert, inwieweit Individualismus tatsächlich ein Merkmal von Renaissance und Humanismus war. Diese Diskussion besteht bis in die Gegenwart, und zusammenfassend kann gesagt werden, dass zwar die These von Individualismus als Hauptmerkmal von Renaissance und Humanismus nicht mehr vertreten wird, aber die Ansicht, dass das Phänomen des Individualismus ein Merkmal von Renaissance und Humanismus gewesen war - wenn auch nicht das wichtigste - wird immer noch vertreten.

In dieser Arbeit haben wir uns mit einem bestimmten Aspekt dieser Diskussion befasst, dem Verhältnis zwischen Individualismus und Humanismus. Da es zu umfassend gewesen wäre, dieses Verhältnis in allen Manifestationen des Humanismus zu untersuchen, beschränkten wir uns auf ein Gebiet, das für den Humanismus von großer Bedeutung war, nämlich die humanistischen Erziehungsschriften. Hier konnten auch nicht alle Erziehungsschriften, die unter der Inspiration der humanistischen Bewegung verfasst worden sind, analysiert werden, weswegen wird uns auf ausgewählte Schriften des italienischen und deutschen Humanismus vor der Reformation, die zu den Einflussreichsten gehören, beschränkt haben. Unsere Fragestellung dazu lautete: Inwieweit können Zeichen von Individualismus in diesen pädagogischen Schriften erkannt werden?

Bevor wir mit der Analyse begonnen haben, haben wir im zweiten Kapitel darauf aufmerksam gemacht, dass die Termini, die heutzutage zur Beschreibung des Phänomens des Individualismus verwendet werden, entweder erst im 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts entstanden sind, oder ihre moderne Bedeutung erst in dieser Zeit bekommen haben. So zum Beispiel, das Wort „individuum“, das, obwohl schon seit der Antike vorhanden, erst ab dem 18. Jahrhundert zur Beschreibung des Menschen verwendet wird. Verbunden mit dieser Übertragung des Wortes „individuum“ zur Beschreibung des Menschen ist beispielsweise der

Begriff Individualität als Bezeichnung der Eigentümlichkeit des Menschen entstanden. Die moderne Idee der Individualität beinhaltet aber nicht nur die Vorstellung, jeder Mensch besitze Eigentümlichkeit, sondern für sie ist auch die Tatsache wesentlich, dass die Individualität eines jeden Menschen ein grundlegendes Element seiner Identität ist und deswegen in der Erziehung nicht nur berücksichtigt, sondern auch gefördert werden muss. Die Verwendung des Begriffs Individualität als Bezeichnung der Lebensanschauung von Menschen vor dem 18. Jahrhundert birgt also die Gefahr der Rückprojektion von modernen Werten auf vormoderne Zeiten in sich. Dass dieser Begriff dennoch in Zusammenhang mit vormodernen Phänomenen verwendet wird, beruht auf der Überzeugung, dass es damals schon Vorstellungen gab, die der modernen Vorstellung von Individualität entsprechen, auch wenn sie begrifflich anders ausgedrückt wurden. Dasselbe gilt für andere Elemente des modernen Individualismus, wie das Konzept der Autonomie des Individuums, des Menschen als Subjekt, der Förderung der kritischen Einstellung, der Würde des Menschen usw. Dass diese Vorstellungen oft in Verbindung mit dem Humanismus gebracht worden sind, haben wir auch im ersten Kapitel gezeigt. Nach dieser terminologischen Klärung sind wir methodisch so vorgegangen, dass wir diese Begriffe als Kriterium für einen Vergleich der pädagogischen Ausführungen der Humanisten und Elementen des modernen Individualismus verwendet haben. Der Akzent dieses Vergleiches liegt in der Methodik und hat keinen bewertenden Charakter. Dieser Vorgehensweise liegt die von der Kulturanthropologie inspirierte Überzeugung zugrunde, man könne eine andere Kultur nicht analysieren, ohne diese mit den eigenen Vorstellungen zu vergleichen.

Auf die Frage, inwieweit man in den pädagogischen Schriften des italienischen und deutschen Humanismus Elemente finden könne, die als Zeichen von Individualismus gelten können, sind wir zu folgenden Ergebnissen gekommen:

1. In den meisten von uns untersuchten Schriften kann man deutlich den Vorrang des gemeinschaftlichen Interesses gegenüber dem Interesse des einzelnen Menschen feststellen.<sup>914</sup>

Der Einzelne wird von den meisten von uns untersuchten Autoren vornehmlich als ein Glied der Gesellschaft angesehen, an der er sich zu orientieren hat. Dies kann erkannt werden:

1.1 - In der Bedeutung, die der Orientierung an familiären Traditionen für die Lebensführung des Einzelnen gegeben wird.<sup>915</sup>

1.2 – In der Tatsache, dass es für die Humanisten als nicht problematisch galt, diese Orientierung an Vorbildern als Aufforderung zur Nachahmung auszudrücken. Diese Aufforderung zur Nachahmung wurde nicht nur in Bezug auf literarische Vorbilder, sondern

---

<sup>914</sup> Nur bei Bruni und Agricola spielt der Bezug zur Gesellschaft keine deutliche Rolle.

<sup>915</sup> Siehe: zu Vergerio, S. 99f; zu Piccolomini, S. 121f; zu Vegio, S. 149f; zu Wimpfeling, S. 190ff; zu Erasmus, S. 212ff.

auch in Bezug auf die Lebensführung gegeben.<sup>916</sup> In ihrer Aufwertung der Nachahmung für pädagogische Zwecke stützen sich die Humanisten auf eine Erkenntnis, die auch in der Moderne gilt, nämlich, dass Nachahmung, besonders bei den Kindern, ein natürlicher Prozess ist, der sich von selber vollzieht und deswegen pädagogisch berücksichtigt werden muss. Der Unterschied zu modernen Vorstellungen liegt aber darin, dass in der Moderne die Nachahmung, besonders in Bezug auf die Lebensführung, mit Misstrauen betrachtet wird, da sie als Verzicht auf Individualität, Autonomie und Originalität gilt. Diese moderne Reserve gegenüber der Nachahmung spielt in den hier untersuchten Schriften keine Rolle; im Gegenteil, Nachahmung wird oft von verschiedenen Autoren ausdrücklich als probates Mittel für die Entwicklung und Lebensgestaltung empfohlen.

1.3 – In der Tatsache, dass als Argument für die Notwendigkeit einer guten Erziehung der Kinder und Jugendlichen in erster Linie auf den Vorteil für Eltern, auf das Wohl von Gesellschaft und Staat und auf Gott hingewiesen wird. Das bedeutet zwar nicht, dass das Glück des Einzelnen in dieser Argumentation zur Notwendigkeit einer guten Erziehung nicht berücksichtigt wurde. So kann man sogar das Argument finden, eine gute Erziehung ermögliche den sozialen Aufstieg. Diese Berücksichtigung des Glücks des Einzelnen geschah aber nicht in den individualistischen Kategorien der modernen Lebensanschauung. In der Moderne wird Bildung als Voraussetzung für das persönliche Glück des Individuums angesehen, und Glück wird vornehmlich als die Erfüllung subjektiver Wünsche und individuellen Strebens verstanden. Dieses subjektive Verständnis von Glück kann in den von uns untersuchten pädagogischen Schriften nicht festgestellt werden. Wenn dort von Glück die Rede ist, dann in den Kategorien der antiken Philosophie, nach welcher das Glück etwas Objektives, Rationales und mit ethischer Verdienstlichkeit Verbundenes gedacht war, oder als das Gelingen eines Unternehmens. In diesem Verständnis wird das Glück des Einzelnen in Verbindung mit rationalen und moralischen Erwägungen und in Verbindung mit der Rolle des Einzelnen als Teil der Gesellschaft gesehen. Die moderne Vorstellung einer Spannung zwischen dem persönlichen Glück und der Erfüllung der gesellschaftlichen Rolle des Individuums kommt in den hier untersuchten pädagogischen Schriften nicht zum Ausdruck.<sup>917</sup>

1.4 – In der pädagogischen Verwendung des Ruhmgedankens. Der Ruhmgedanke spielt in fast allen hier analysierten Schriften eine sehr wichtige Rolle (Agricolas *De formando studio* ist hier die einzige Ausnahme). Bei einigen Autoren wie Maffeo Vegio und Jacob Wimpfeling findet

---

<sup>916</sup> Siehe: zu Vergerio, S. 100f; zu Piccolomini, S. 122; zu Vegio, S. 164; zu Wimpfeling, S. 191; Bei Bruni (siehe S. 111) und Erasmus (siehe S. 220) ist zwar die Rede von Nachahmung im Kontext des sprachlichen Stils aber nicht der Lebensführung.

<sup>917</sup> Siehe: zu Vergerio, S. 98ff; zu Piccolomini S. 122ff; zu Vegio, S. 149f; zu Guarino, S. 141f; zu Wimpfeling, S. 190ff; zu Erasmus, S. 212ff.

sich zwar ein Widerspruch zwischen einer aus der Antike beeinflussten positiven Bewertung der Suche nach Ruhm und einer vom Christentum beeinflussten negativen Sicht des Ruhmgedankens, aber auch bei ihnen überwiegt dessen positive Beurteilung. So wird die Suche nach Ruhm als Zeichen eines guten Charakters angesehen, und es wird dazu aufgefordert, sie pädagogisch zu funktionalisieren, unter anderem durch die Förderung der Konkurrenz unter den Schülern. Von Jacob Burckhardt wurde die Suche nach Ruhm als wichtiges Zeichen des Individualismus von Renaissance und Humanismus angesehen, und bei dieser Förderung des Ruhmgedankens gibt es tatsächlich eine gewisse Affinität zu Elementen des modernen Individualismus, wie der Umstand, dass dabei Leistung und Verdienste des Einzelnen akzentuiert werden. Dennoch sollte dieses Merkmal der humanistischen pädagogischen Schriften nicht als Zeichen von Individualismus gelten. Das wird besonders dadurch ersichtlich, dass die positive Beurteilung der Suche nach Ruhm oft in Verbindung mit einer anderen als positiv angesehene Eigenschaft präsentiert wird, nämlich der Angst vor Schande (*pudor, erubescencia*). Die humanistische Förderung des Ruhmgedankens, die dem Einfluss der römischen Antike zugeschrieben werden kann, diente also eher dazu, den Einzelnen zu motivieren, gemäß den Erwartungen der Gesellschaft zu leben und sich für das Wohl der Gesellschaft zu engagieren. Deswegen ist dieses Merkmal eher als ein Zeichen der Aufforderung zur Orientierung des Einzelnen an der Gesellschaft als des Individualismus anzusehen.<sup>918</sup>

1.5 – In der zentralen Rolle, die die Eigenschaft *verecundia* für Autoren wie Vegio und Wimpfeling spielt. *Verecundia* war in der Antike eine grundlegende Eigenschaft für das gesellschaftliche Leben, die zur Einordnung des Einzelnen in die Gemeinschaft führte und ihn dazu bringen sollte, im privaten wie im politischen Leben niemandem zu nahe zu treten, die Grenzen zu wahren und den Mitmenschen die angebrachte Achtung zu gewähren.<sup>919</sup>

1.6 – In der humanistischen Aufforderung zur Selbstbeherrschung, bei Gesprächen, in der Körperbewegung und Körperhaltung. Von dem Einzelnen wurde dadurch eine ständige Aura von Freundlichkeit und Leutseligkeit erwartet, die auch zum Ziel hatte, das Wohlgefallen der Menschen zu erwerben. Natürlich konnte das nicht ohne die Unterdrückung von Natürlichkeit und innerlichen Befindlichkeiten des Einzelnen geschehen.

---

<sup>918</sup> Siehe: zu Vergerio, S. 96f; zu Bruni, S. 107ff; zu Piccolomini, S. 128f; zu Guarino, S. 136f; zu Vegio, S. 157ff; zu Wimpfeling, S. 191ff; zu Erasmus, S. 219f.

<sup>919</sup> Siehe: zu Vegio, S. 153ff; zu Wimpfeling, S. 194f.

2. Die Aufforderung zur Berücksichtigung der Naturanlage des Einzelnen spielt eine sehr wichtige Rolle in den meisten von uns untersuchten Schriften.<sup>920</sup> Dieses Merkmal wird oft als Zeichen der Förderung der Individualität durch den Humanismus angesehen, eine Gleichsetzung, die aber nicht gerechtfertigt ist. Wenn die Humanisten über die Naturanlage sprechen, meinen sie das Talent oder die Neigungen des Einzelnen. Ihre Aufforderung zur Berücksichtigung des Talents stützt sich auf zwei Hauptargumente: zum einen auf die Tatsache, dass das Talent eine Bestimmung der Natur (verstanden im stoischen Sinne als das waltende Prinzip des Kosmos) oder von Gott ist, der deswegen gefolgt werden muss. Die Berücksichtigung der Naturanlage wird also als eine rationale Maßnahme (als Folgeleistung gegenüber der Natur) oder als Akt des Gehorsams gegenüber Gott angesehen. Das zweite Hauptargument lautet, dass, wenn die Naturanlage oder das Talent nicht berücksichtigt werden, der Einzelne nicht imstande sein könne, eine angebrachte Leistung bei der ihm auferlegten Tätigkeit zu liefern. Entscheidend sind also die Argumente des Gehorsams (gegenüber Natur oder Gott) und der Effizienz. Das Glück des Einzelnen wird nicht deutlich als Argument in dieser Hinsicht angeführt. Es gibt zwar zwei Äußerungen, in denen das Gefühl des Einzelnen eine Rolle in der Berücksichtigung der Naturanlage zu spielen scheint, nirgends wird das aber als entscheidender Faktor angegeben. Die Vorstellung des Selbst als wichtiges Element der Identität des Einzelnen und die damit verbundene Vorstellung der Selbstverwirklichung, Elemente die für die moderne Idee der Förderung der Individualität wesentlich sind, spielen keine Rolle in der Argumentation der Humanisten zur Berücksichtigung der Naturanlage.<sup>921</sup>

3. Der Unterschied zwischen humanistischem und modernem Menschenverständnis ist letzten Endes auch der Unterschied zwischen humanistischer und moderner individualistischer Weltanschauung:

3.1. Das humanistische Menschenverständnis war stark von ständischen Vorstellungen geprägt. Der soziale Stand galt für die Humanisten als ein wichtiges Element der Identität des Einzelnen und spielte eine wichtige Rolle in der Argumentation vieler von uns untersuchten Autoren. Besonders erkennbar ist das daran, dass als Hauptargument für die Verurteilung der körperlichen Strafe, eine Position die, mit Ausnahme von Wimpfeling, von den meisten Autoren vertreten wird, die Feststellung galt, dass die körperliche Strafe eines Freigeborenen unwürdig sei. Die Idee der Würde des Einzelnen oder ein Ideal von Gewaltlosigkeit spielen hier keine Rolle. Wie stark der soziale Stand das Menschenverständnis eines Humanisten

---

<sup>920</sup> Nur bei Bruni und Guarino wird nicht deutlich zur Berücksichtigung der Naturanlage aufgefordert.

<sup>921</sup> Siehe: zu Vergerio, S. 87ff; zu Vegio, S. 160; zu Agricola, S. 172f; Wimpfeling, S. 196; zu Erasmus, S. 214.



beeinflussen kann, wird besonders in der aus der Sicht moderner Vorstellungen befremdlich erscheinenden Empfehlung Vegios ersichtlich, Eltern sollten, wenn das eigene freigebohrne Kind geschlagen zu werden verdiene, nicht dieses, sondern einen Knecht schlagen, um ihre Wut auszulassen, da es der Natur eines Knechts entspreche, geschlagen zu werden. Wenn von einem Humanisten zu Menschlichkeit im Umgang mit den Mitmenschen aufgefordert wird, sollte folglich das nicht gleich als Menschlichkeit im modernen Sinne verstanden werden. In der Moderne beruht die Idee der Menschlichkeit auf der mit dem Individualismus verbundenen Vorstellung, jeder Mensch besitze eine unantastbare Würde und müsse deswegen mit Menschlichkeit behandelt werden. Auch wenn man nicht behaupten kann, dass es eine einheitliche Vorstellung von Menschlichkeit unter den Humanisten gab, ist doch festzustellen, dass sie in dieser Hinsicht durch antike Vorstellungen von Menschlichkeit beeinflusst waren, nach denen Menschlichkeit als eine adlige Tugend galt. So gab es in der Antike zum Beispiel die Idee von Menschlichkeit als gnädig-herablassendes Mitleid des Siegers gegenüber dem Besiegten oder des Starken gegenüber dem Schwachen. Das scheint zum Beispiel der Idee von Menschlichkeit zu entsprechen, die Vegio von den Herren gegenüber dem Diener (*servus*) verlangt. Bei Cicero bedeutete Humanität eine Tugend, die denjenigen, der sie besaß, dazu brachte, den Mitmenschen menschlich zu behandeln. Der Unterschied zur modernen Idee von Menschlichkeit beruht in der Tatsache, dass das, was den einen Menschen dazu führte, den anderen mit Menschlichkeit zu behandeln, nicht in der menschlichen Würde des Behandelten, sondern in einer adligen Tugend des Behandelnden besteht.<sup>922</sup>

3.2 – Die Reflexion um das Menschliche spielt bei einigen Autoren eine wichtige Rolle als Argument zur Aufwertung einer literarischen Formation, und es wird besonders hervorgehoben, dass durch diese literarische Formation der Mensch seine Bestimmung erfülle. Diese Überzeugung hat aber als Konsequenz, dass Menschen ohne literarische Erziehung als geringere Menschen angesehen werden, oder dass ihnen sogar das Menschensein aberkannt wird. Hier ist zu erkennen, dass die vom Humanismus betonte Würde des Menschen nicht als eine unantastbare Eigenschaft eines jeden Menschen gedacht ist, sondern als eine Möglichkeit, die durch eine bestimmte, mit den literarischen Studien verbundene Leistung zu erreichen ist.<sup>923</sup>

3.3. Die Andersartigkeit des humanistischen in Vergleich zum modernen Menschenverständnis kann auch daran erkannt werden, dass es für einige Autoren nicht als unangemessen galt, Parallelen zwischen der Erziehung des Menschen und der Tier- und Pflanzenzucht zu ziehen. So untermauert zum Beispiel Vergerio die Notwendigkeit der körperlichen und seelischen

---

<sup>922</sup> Siehe: zu Vegio, S. 155f; zu Erasmus, S. 220f.

<sup>923</sup> Siehe: zu Guarino, S. 141f; zu Erasmus, S. 221ff.

Abhärtung des Jugendlichen mit dem Vorschlag, diesen so wie ein Pferd zu behandeln, welches man zum Stadion führt, damit es imstande sei, die auf ihn zukommenden Lasten zu ertragen; Vegio lehnt die körperliche Strafe mit dem Argument ab, ein Pferd, das oft geschlagen werde, werde hartnäckig und trotzig; wenn man es aber schonend behandle, gedeihe es zu einer edlen Art.<sup>924</sup>

4. Eine auf der Subjektivität des einzelnen Menschen beruhende religiöse Frömmigkeit wird von manchen Autoren als Zeichen des Individualismus des Humanismus angesehen. Einige der von uns untersuchten Autoren weisen auf die Bedeutung der Religiosität in der Erziehung hin, man kann aber nicht behaupten, es werde für die Subjektivität als Grundlage der religiösen Frömmigkeit plädiert. Piccolomini empfiehlt zum Beispiel eher eine institutionalisierte Frömmigkeit, in welcher das Verhältnis des Einzelnen zu Gott vornehmlich durch die Kirche, ihre Vorschriften und Rituale vermittelt wird. Bei Vegio und Wimpfeling findet man zwar die Forderung der Innerlichkeit in der Frömmigkeit, im Mittelpunkt steht aber nicht die Subjektivität des Einzelnen, sondern die Verinnerlichung von moralischen Geboten und die Unterwerfung unter den göttlichen Willen.<sup>925</sup>

5. In der Moderne gibt es zwei Gründe für die positive Beurteilung des Spielens. Zum einen wird es als ein angebrachtes und effizientes pädagogisches und therapeutisches Mittel angesehen. In diesem Fall handelt es sich also um eine Funktionalisierung des Spiels, das als Mittel zu einem Zweck gilt. Zu dieser Sicht hat sich auch eine andere entwickelt, die im zweckfreien Spielen ein existentielles Bedürfnis des Menschen sieht. Es handelt sich also um ein Verständnis von Spiel, das eng mit dem modernen Individualismus in Verbindung steht, da hier das Spielen als Zweck in sich, als Möglichkeit der Selbstentfaltung in Freiheit gesehen wird. In den von uns untersuchten Schriften wird das Spiel von manchen Autoren befürwortet, aber fast immer als zweckgerichtetes Mittel. Als kind- und jugendlichengerechte Methode des Lernens wird das Spielen als Mittel zur Erholung empfohlen, was dazu dienen soll, das Lernen effizienter zu gestalten; weiterhin dient das Spiel als Mittel der körperlichen Ertüchtigung, besonders als Vorbereitung für militärische Funktionen; auch als Mittel der Vorbereitung für den zukünftigen Beruf wird das Spielen empfohlen. Für Wimpfeling gilt das Spielen an sich zum Beispiel als Zeitverschwendung und wird deswegen sogar als gefährdend für die Seelenheil angesehen. Bei Erasmus wird zwar besonders häufig und intensiv zu einer

---

<sup>924</sup> Siehe: zu Vergerio, S. 94f; zu Vegio, S. 165f.

<sup>925</sup> Siehe: zu Piccolomini, S. 129f; zu Vegio, S. 163f; zu Wimpfeling, S. 196f.

spielerischen Methode des Lernens aufgefordert, aber auch als zweckgebundenes Mittel. Ob Erasmus das zweckfreie Spielen an sich befürwortete, kann aus den hier behandelten Schriften nicht erschlossen werden. Die einzige Äußerung in den von uns untersuchten Schriften, in denen das Spiel nicht nur als pädagogisches Mittel instrumentalisiert wird, finden wir bei Piccolomini in *De educatione*, wenn er sagt, man solle das Kind spielen lassen, weil es Fröhlichkeit bewirke. Diese Aussage, in welcher das Spiel als Zweck in sich befürwortet wird, ist zwar etwas überraschend im Kontext der spätmittelalterlichen Gesellschaft, ist aber auch eher eine Ausnahme. Ob Piccolomini sich an anderer Stelle ähnlich über das Spiel geäußert hat, kann von uns nicht untersucht werden. So ist der Schluss gerechtfertigt, dass in der humanistischen Aufwertung des Spieles als pädagogisches Mittel zwar eine große Sensibilität für die innere Befindlichkeit der Kinder und Jugendlichen vorhanden ist; diese Aufwertung kann aber nicht als Ausdruck einer liberalen Gesinnung der Humanisten angesehen werden, da es sich hier nicht um das in der Moderne entstandene Konzept von Spielen als zweckfreie Aktivität handelt.<sup>926</sup>

6. Wichtig ist darauf hinzuweisen, dass bei vielen von uns untersuchten Autoren Pessimismus in Bezug auf die Jugend als Lebensalter festgestellt werden kann. Dieser Pessimismus wird meist mit dem Argument begründet, das Jugendalter sei eher von den Leidenschaften als von der Vernunft bestimmt. Das führt bei Vergerio, Vegio und Wimpfeling zur Empfehlung eines sehr dirigistischen Umgangs mit Jugendlichen, welchen ihrer Meinung nach wenig Freiheit erlaubt werden sollte. Besonders sinnliche Vergnügungen wie das Tanzen oder Möglichkeiten des Kontakts mit dem weiblichen Geschlecht werden misstrauisch betrachtet. Auch bei Erasmus kann man Zeichen dieses Pessimismus finden, wobei für ihn die Lösung aber nicht in der Anwendung einer strengen und einengenden Methode im Umgang mit Kindern und Jugendlichen besteht. Es kann allerdings nicht gesagt werden, dass er sich für die Gewährung von Freiheit in der Kindheit und Jugend einsetzt. Bei ihm scheint schon auch ein gewisser Dirigismus vorhanden zu sein, der aber nicht durch Strenge, sondern durch Sensibilität und spielerische Methode ausgeübt werden sollte. Die Schrift *De educatione* von Piccolomini überrascht in dieser Hinsicht, da darin dieser Pessimismus in Bezug auf die Jugend als Lebensalter keine Rolle spielt, und Piccolomini sich in seinen Ausführungen auch gegen einen sehr dirigistischen Umgang mit Jugendlichen stellt, unter anderem mit dem Argument, Verbote würden dem Einzelnen die Möglichkeit der Selbstkontrolle abnehmen. Aber auch hier bleibt

---

<sup>926</sup> Siehe: zu Piccolomini, S. 127; zu Guarino, S. 139f, zu Vegio, S. 165; zu Wimpfeling, S. 187f; zu Erasmus, S. 218f.

Piccolomini eine Ausnahme, weswegen gesagt werden kann, die Humanisten tendierten generell dazu, Freiheit als gefährdend für die Entwicklung des Kindes und des Jugendlichen anzusehen.<sup>927</sup>

7. Dass die Poesie eine sehr wichtige Rolle für den Humanismus spielte, ist schon daran zu erkennen, dass die Humanisten auch „Poeten“ genannt wurden, ehe man sie mit dem Begriff „humanista“ bezeichnete.<sup>928</sup> Die Poesie wird nicht nur von allen hier untersuchten Autoren hoch geschätzt, sondern Bruni und Piccolomini unternehmen in ihren pädagogischen Schriften auch eine lange und eifrige Verteidigung der Poesie gegen ihre Verächter. Inwieweit die Poesie beim Humanismus generell schon die Funktion hatte, mit der sie seit der Romantik besonders verbunden wird, nämlich als bevorzugtes Mittel des Ausdrucks von Subjektivität und innerlichen Befindlichkeiten, ist ein umstrittenes Thema, mit dem wir uns hier nicht beschäftigen können. Was wir behaupten können ist, dass in den hier untersuchten pädagogischen Schriften des Humanismus diese Möglichkeit des Ausdrucks der Subjektivität keine Rolle in der Aufwertung der Poesie spielt. Als Argument zur Befürwortung der Poesie gilt darin vielmehr die Tatsache, dass sie zur sprachlichen Verbesserung und zur Moralität führe, und dass sie ein gutes Mittel zur Aneignung von nützlichen Kenntnissen sei.<sup>929</sup>

8. In den bis jetzt dargestellten Punkten haben wir auf diejenigen Aspekte der humanistischen pädagogischen Ausführungen hingewiesen, die gegen die Verbindung von Individualismus und Humanismus sprechen. Es gibt aber ein auffälliges Merkmal in den meisten von uns untersuchten Schriften, das große Affinität zu modernen individualistischen Vorstellungen zeigt: das humanistische Leistungsethos. Als Ursache für dieses Leistungsethos können einige Faktoren erwähnt werden: 1. Der Einfluss der Antike, was besonders in der aus der römischen Antike beeinflussten positiven Beurteilung des Ruhmgedankens erkannt werden kann, 2. Die wirtschaftliche Entwicklung in den Städten,<sup>930</sup> 3. Die Tatsache, auf die Burckhardt schon hingewiesen hat, nämlich dass die Humanisten einen neuen sozialen Stand bildeten, der sich auf nichts stützen konnte, wenn nicht auf eigenes Talent und Verdienst.<sup>931</sup> Dieses Leistungsethos

---

<sup>927</sup> Siehe: zu Vergerio, S. 92ff; zu Piccolomini, S. 126f; zu Vegio, S. 164f; zu Wimpfeling, S. 185ff; zu Erasmus, S. 216.

<sup>928</sup> Vgl. Paul Oskar KRISTELLER, *The medieval antecedents of Renaissancehumanism*, S. 152f.

<sup>929</sup> Siehe: zu Vergerio, S. 84; zu Bruni, S. 106; zu Piccolomini, S. 131f.

<sup>930</sup> Auf diese Bedeutung des städtischen Lebens hat besonders Wolfgang Zorn hingewiesen, der gesagt hat, erst der Humanismus habe die Funktion gehabt, dem in der Stadt bisher nur unvollkommen entwickelten Ideal der Leistungsgesellschaft Gestalt zu verleihen. Vgl. Wolfgang ZORN, *Die politische und soziale Bedeutung des Reichsstadtbürgertums im Spätmittelalter*, *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 24 (1961), S. 478f.

<sup>931</sup> Siehe oben S. 26f.

kommt besonders in der Hervorhebung der Ansicht durch viele hier untersuchte Autoren zum Ausdruck, dass das Entscheidende im Leben die Leistung und Eigeninitiative des Einzelnen sei. Nach dieser Vorstellung wird von einigen Autoren darauf hingewiesen, dass der Einzelne sich nicht auf den sozialen Ursprung oder auf familiäre Traditionen stützen sollte, sondern durch eigenes Verdienst hervorragen musste. Sogar die von den Humanisten geforderte Berücksichtigung der Bestimmung der Natur wird durch diese besondere Betonung der Leistung des Einzelnen relativiert. So kann man die Meinung finden, die eigene Bemühung könne die Bestimmung der Natur überwinden, oder die Natur habe nur Teile der Voraussetzungen für ein gelungenes Leben geliefert, das Entscheidende habe sie aber in den Händen des Einzelnen gelassen.<sup>932</sup> In den von uns untersuchten Schriften gilt diese Hervorhebung des Leistungsethos zwar vornehmlich der literarischen Formation, sie bedeutete aber auch eine gewisse Säkularisierung der Lebenseinstellung, indem nicht nur das Heil im Jenseits, sondern auch die Erlangung von literarischer Kompetenz als legitimer Grund für die Bemühung des Einzelnen galt. Zu diesem Leistungsethos gehört auch die Rationalisierung der Lebensführung, erkennbar in der Hervorhebung der Tatsache, dass diese Kompetenz durch Gründlichkeit, durch Verwendung einer rational durchdachten Methode des Lernens, durch rationale Teilung und Nutzung der Zeit und durch Verzicht auf Vergnügungen erlangt werden soll. Man kann dabei also Zeichen einer asketischen, rationalen Lebensführung erkennen, die aber nicht religiös begründet wird, sondern als Mittel zur Erreichung eines Erziehungszieles.<sup>933</sup> Durch diese Hervorhebung des Wertes der Methode und der rationalen Lebensführung wollten die Humanisten klar stellen, dass das Lernen nicht nur Sache des Talents und der finanziellen Möglichkeiten, sondern der eigenen Bemühung und rationalen Lebensgestaltung war. Als Begründung für diese Erlangung von hoher Kompetenz oder Exzellenz konnte der Ruhm, den sie mit sich bringt, angeführt werden, oder die Tatsache, dass diese Eigenschaften letzten Endes das Mittel für die Selbständigkeit in den literarischen Studien sind. Das kommt deutlich in der für den Humanismus typischen Aufforderung der Beschäftigung mit den Quellen (*ad fontes*) zum Ausdruck. Nach dieser Vorstellung sollte der Einzelne imstande sein, sich mit den Quellen des Wissens auseinanderzusetzen, ohne dabei immer abhängig von anderen zu sein, etwas was Piccolomini sogar von einem zukünftigen König erwartet. Zur Kompetenz und auch als Voraussetzung der Selbständigkeit gilt auch die Aufforderung der Entwicklung der geistigen Schärfe, die dem Einzelnen ermöglichen soll, den genauen Sinn eines Textes in seinem Kontext

---

<sup>932</sup> Siehe: zu Vergerio, S. 85ff; zu Bruni, S. 108f; zu Piccolomini, S. 128ff; zu Guarino, S. 135ff; zu Agricola, S. 179f; zu Erasmus, S. 216ff.

<sup>933</sup> Siehe: zu Vergerio, S. 101f; zu Guarino, S. 140ff; zu Agricola, S. 176f; zu Erasmus, S. 217ff.

zu erschließen, und den Text nicht nur passiv zu rezipieren, sondern sich aktiv mit ihm auseinanderzusetzen und etwas anhand des Gelernten zu produzieren.

Wir heben also hervor, dass in diesem säkularisierten Leistungsethos des Humanismus und in der Rationalisierung des Lernens ohne Zweifel eine sehr große Ähnlichkeit mit Elementen des modernen Individualismus besteht, besonders mit der modernen Vorstellung des Menschen als Subjekt, als Gestalter des eigenen Lebens. In dem Akzent auf Selbstständigkeit in den literarischen Studien herrscht große Affinität mit der modernen Vorstellung der Autonomie des Einzelnen und in der humanistischen Aufforderung zur geistigen Schärfe besteht große Affinität mit der modernen Förderung der kritischen Einstellung. Aber auch hier sollte man umsichtig bleiben und nicht ungerechtfertigt humanistische und moderne Vorstellungen gleichsetzen. Es gibt wesentliche Unterschiede, die es nicht erlauben, dieses humanistische Leistungsethos als Zeichen von Individualismus zu betrachten. In der Argumentation der Humanisten zugunsten dieser Leistung des Einzelnen wird nicht auf die Idee der Selbstverwirklichung hingewiesen, sondern entweder darauf, dass der Einzelne dadurch eine Bestimmung der Natur erfülle, oder dass er dadurch seine soziale Rolle erfülle, zum gesellschaftlichen Wohl beitrage und Ruhm erwerbe. Auch bei den Autoren, die diese Verbindung zum gesellschaftlichen Wohl nicht deutlich machen, wie etwa Bruni, Guarino und Agricola, sollte dieses Leistungsethos nicht als Zeichen von Individualismus gelten. Auch hier geht es nicht um Selbstverwirklichung, sondern um die Erfüllung eines bestimmten Lebensideals, nämlich das des humanistischen Gelehrten. In diesem Fall muss daran erinnert werden, dass die Humanisten in der spätmittelalterlichen Gesellschaft zu einer Art neuem sozialen Stand geworden sind, mit bestimmten Identitätsmerkmalen, die sie von den Mitgliedern anderer Stände abhoben und durch die sie ihre soziale Legitimation suchten. Zu diesen Merkmalen gehörten besonders die Pflege des Leistungsethos und die damit verbundene große Kompetenz in den literarischen Studien, aber auch ein bestimmter Verhaltenskodex, Charakteristiken, die letzten Endes als Bedingungen für die Aufnahme in den Kreis der Humanisten galten.<sup>934</sup> Dementsprechend war die Freiheit, von der die Humanisten gerne redeten, nicht die Freiheit, das Leben nach eigenem Gutdünken gestalten zu können, sondern die Freiheit von allen Dingen, die die Erfüllung dieses Lebensideals verhinderten.<sup>935</sup>

So sollte auch die humanistische Förderung der Selbstständigkeit in den literarischen Studien nicht mit der modernen Idee der Autonomie des Individuums gleichgesetzt werden. Die von den Humanisten geforderte Selbstständigkeit war kein Zweck an sich, wie die Idee der modernen

---

<sup>934</sup> Vgl. dazu besonders TREML, *Humanistische Gemeinschaftsbildung*, S. 41, 95.

<sup>935</sup> Besonders deutlich ist das unter den von uns behandelten Autoren bei Agricola. Siehe S. 173ff.

Autonomie, sondern wurde als ein notwendiges Mittel zum angebrachten Umgang mit der für sie geltenden Autorität angesehen, nämlich die Schriften der klassischen und christlichen Antike. Auch was die Aufforderung zur geistigen Schärfe betrifft, sollte daran erinnert werden, dass sie zwar den Zweck erfüllen sollte, einen bestimmten kritischen Umgang mit den Quellen der antiken Literatur zu pflegen, ihr Ziel war aber nicht, den Einzelnen dazu zu befähigen, Traditionen kritisch zu hinterfragen, sondern in erster Linie, das richtige Verständnis der antiken Autoren zu ermöglichen. Deswegen sollte auch diese Aufforderung zur geistigen Schärfe nicht mit der modernen Förderung der kritischen Einstellung des Individuums gleichgesetzt werden.

Wir haben in dieser Arbeit also besonders auf den Unterschied zwischen humanistischen und modernen Vorstellungen hingewiesen, mit dem Ziel, ungerechtfertigte Projektierungen von modernen Werten auf den Humanismus zu vermeiden. Wir erkennen aber auch, dass es sich bei dem Humanismus nicht tatsächlich um eine fremde Kultur handelte, und dass die große Wahrscheinlichkeit besteht, dass viele Einstellungen der Humanisten den Weg für die Entstehung von modernen individualistischen Vorstellungen angebahnt haben. Es ist durchaus möglich, dass die humanistische Hervorhebung der Leistung des Einzelnen, der Eigeninitiative, der Selbständigkeit und der geistigen Schärfe zur Entstehung der modernen Idee des Menschen als Subjekt, der Autonomie und der kritischen Einstellung des Individuums beigetragen hat. Es kann auch sein, dass die von den Humanisten geforderte Berücksichtigung der Naturanlage des Einzelnen ein Teil eines Prozesses ist, der zur modernen Förderung der Individualität geführt hat. Um es mit anderen Worten zu formulieren, es ist durchaus möglich, dass der Humanismus einen entscheidenden Beitrag zur Entwicklung des modernen Individualismus geleistet hat. Das zu beweisen ist aber hier nicht möglich und auch nicht die Absicht dieser Arbeit. Was wir feststellen konnten, ist die Tatsache, dass die für die Beschreibung des modernen Menschenverständnisses und des modernen Individualismus verwendeten Begriffe nicht dazu taugen, das Menschenverständnis der Humanisten und ihre Einstellung zum einzelnen Menschen zu beschreiben. Es kann also nicht gesagt werden, dass es in den pädagogischen Schriften des italienischen und deutschen Humanismus Zeichen von Individualismus gibt; das heißt aber nicht, dass in diesen Schriften dem einzelnen Menschen keine bedeutende Rolle zugeschrieben wird. Für die Humanisten gilt dasselbe, was der Althistoriker Géza Alföldy in Bezug auf die römische klassische Kultur sagte, nämlich: Das Entscheidende war zwar das Gemeinschaftliche, trotzdem war der Einzelne im Kollektiven nicht anonym und spurlos verschwunden, sondern es herrschte das Bewusstsein, dass dieses Kollektivum aus aktiven

einzelnen Gliedern bestand.<sup>936</sup> Wenn also auf der einen Seite die Verbindung von Humanismus und Individualismus eine Konstruktion der modernen Geisteswissenschaften ist, muss auch gesagt werden, dass diese Verbindung nicht aus dem Himmel geholt worden ist. Die Unterordnung des Einzelnen unter das Kollektive erschien den Humanisten zwar als der höchste Wert, dem Einzelnen wurde bei ihnen aber eine sehr wichtige Rolle zugeschrieben. Das Problem für die Geschichtsschreibung liegt aber in der Tatsache, dass dieses Verhältnis zwischen Einzelnen und Gemeinschaftlichem sich nicht mit der Begrifflichkeit des modernen Individualismus beschreiben lässt, der die Grundlage des gemeinschaftlichen Zusammenlebens in der Freiheit des Einzelnen sieht.

Wir sind uns bewusst, dass dieser Hinweis auf die Andersartigkeit der humanistischen Einstellung zum einzelnen Menschen und auf die Unangemessenheit der modernen Begrifflichkeit zur Beschreibung dieser Einstellung nur ein erster Schritt auf dem Weg zu einem besseren Verstehen des Verhältnisses zwischen Humanismus und der Rolle des einzelnen Menschen bedeutet. Wir haben schon in der Einleitung darauf hingewiesen, dass die in dieser Arbeit verwendete Vorgehensweise von Überzeugungen aus der Ethnologie inspiriert ist. Wenn man sich weiterhin von diesem ethnologischen Einfluss leiten ließe, müsste der nächste Schritt darin bestehen, eine „dichte Beschreibung“ der kulturellen Vorstellung der Humanisten zu machen. Der Terminus „dichte Beschreibung“ wurde von dem amerikanischen Anthropologen Clifford Geertz geprägt, und Geertz meinte damit das genauere Hinsehen und die schrittweise Entschlüsselung der fremden Vorstellungen mit dem Ziel, einen Zugang zur Gedankenwelt der von uns untersuchten Subjekte zu erlangen und „ein fremdes Universum symbolischen Handelns zu durchdringen“.<sup>937</sup> Leider hat der Historiker nicht, wie der Ethnologe, die Möglichkeit, bei dem untersuchten Subjekt zu verweilen, und auch deswegen bleibt sein Verstehen der vergangenen Kulturen unvollständig. Dieses Bewusstsein der Unzulänglichkeit der historischen Erkenntnis hilft uns zumindest dabei, zu vermeiden, allzu schnell die Vorstellungen von Menschen wie den Humanisten mit unseren modernen Vorstellungen zu identifizieren.

---

<sup>936</sup> Vgl. ALFÖLDY, Die Rolle des Einzelnen, S. 8f.

<sup>937</sup> Vgl. Clifford GEERTZ, Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur (1973), in: Ders. Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, 1983, S. 35. Vgl. dazu auch Thomas SOKOLL, Kulturanthropologie und Historische Sozialwissenschaft, in: Historische Anthropologie, hg. von Aloys WINTERLING, 2006, S. 219ff.



# Literatur

## Liste der verwendeten Literaturabkürzungen:

**AKG** = Archiv für Kulturgeschichte

**HWPh** = Historisches Wörterbuch der Philosophie

**HZ** = Historische Zeitschrift

**LexMA** = Lexikon des Mittelalters

**TRE** = Theologische Realenzyklopädie

**ZHF** = Zeitschrift für Historische Forschung. Halbjahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit.

## 1. Quellen (humanistische Erziehungsschriften)

### 1.1 – Italienische humanistische Erziehungsschriften

Leonardo Bruni, *De studiis et litteris* = *Leonardus Arretinus De Studiis Et Litteris Liber Ad Baptistam De Malatestis*, in: Humanist Educational Treatises, hg. von Craig KALLENDORF, Cambridge u.a. 2002, S. 92-125.

Battista Guarino, *De ordine docendi et studendi* = *Baptista Guarinus Ad Maffeam Gambaram Brixianum Adulescentem Generosum Discipulum Suum, De Ordine Docendi Et Studendi*, in: Humanist Educational Treatises, hg. von Craig KALLENDORF, Cambridge u.a. 2002, S. 260-309.

Enea Silvio Piccolomini, *De liberorum educatione* = *Aeneas Silvius Piccolominaeus De Liberorum Educatione*, in: Humanist Educational Treatises, hg. von Craig KALLENDORF, Cambridge u.a. 2002, S. 126-259.

Maffeo Vegio, *De Educatione Liberorum Et Eorum Claris Moribus*, Buch I-III = *Maphei Vegii Laudensis De Educatione Liberorum Et Eorum Claris Moribus Libri Sex*, A Critical Text of Books I-III, hg. von Maria Walburga FANNING, Washington D. C, 1933, S.1-127.

Maffeo Vegio, *De Educatione Liberorum Et Eorum Claris Moribus*, Buch IV-VI = *Maphei Vegii Laudensis De Educatione Liberorum Et Eorum Claris Moribus Libri Sex*. A Critical Text of Books IV-VI, hg. von Anne Stanislaus SULLIVAN, Washington D. C, 1936, S. 128-249.

Pier Paolo Vergerio, *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* = *Petri Pauli Vergerii Ad Ubertinum De Carraria De Ingenuis Moribus Et Liberalibus Adulescentiae Studiis Liber*, in: Humanist Educational Treatises, hg. von Craig KALLENDORF, Cambridge u.a. 2002, S. 2-91.

## 1.2 – Deutsche humanistische Erziehungsschriften

Rudolf Agricola, *De formando studio*, in: Rudolph Agricola. Letters, hg. von Adrie van der LAAN/Fokke AKKERMAN, Edited and Translate with Notes, Assen 2002, Letter 38, S. 200-219.

Erasmus von Rotterdam, *De pueris statim ac liberaliter instituendis = PVEROS AD VIRTVTEM AC LITERAS LIBERALITER INSTITUENDOS, IDQVE PROTINVS A NATIVITATE DECLAMATIO CONTRACTI THEMATIS EXEMPLVM PER D. ERASMVM ROTERODAMVM*, hg. von Jean-Claude MARGOLIN, in: Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, 1,2 (Ordinis primi, tomus secundus), Amsterdam 1971, S.1-78.

Erasmus von Rotterdam, *De ratione studii = RATIO STVDII AC LEGENDI INTERPRETANDIQVE AVCTORES*, hg. von Jean-Claude MARGOLIN, in: Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, 1,2 (Ordinis primi, tomus secundus), Amsterdam 1971, S. 79-151.

Jakob Wimpfeling, *Adolescentia*, in: Jacobi Wimpfelingi Opera Selecta 1. Eingeleitet, kommentiert und hg. von Otto HERDING (unter Mitarbeit von Franz J. Worstbrock), München 1965.

## 2. Weitere Literatur

Michael von ALBRECHT, Geschichte der römischen Literatur. Von Andronicus bis Boethius, mit Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Neuzeit, Bd. 1 (zweite, verbesserte und erweiterte Aufl.), München u.a, 1994.

Jean-Baptiste le Rond d'ALEMBERT, Discours Préliminaire de l'Encyclopédie (1751)/Einleitung zur Enzyklopädie von 1751, hg. von Erich KÖHLER, Hamburg 1955.

Géza ALFÖLDY, Die Rolle des Einzelnen in der Gesellschaft des römischen Kaiserreiches. Erwartungen und Wertmaßstäbe in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1980.

Klaus ARNOLD, Enea Silvio als Erzieher, in: Enea Silvio Piccolomini nördlich der Alpen. Akten des interdisziplinären Symposions vom 18. bis 19. November 2005 an der Ludwigs-Maximilians-Universität München, hg. von Franz FUCHS, Wiesbaden 2007, S. 143-157.

Augustinus, *Confessiones*/Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph BERNHART, Frankfurt am Mai 1987.

Theodor BALLAUFF, Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung. Von der Antike bis zum Humanismus, Bd. 1, Freiburg u.a 1971.

Hans BARON, Burckhardt's 'Civilization of the Renaissance'. A Century after its publication, in: Renaissance News 13 (1960), S. 207-223.

Ders., The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny (revised one-volume Edition), Princeton u.a 1966.

Ders., Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften, mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe, Leipzig 1928 [ND Wiesbaden 1969].

Ders., Moot Problems of Renaissance Interpretation: An Answer to Wallace K. Ferguson, in: *Journal of the History of Ideas* 19 (1958), S. 28-32.

Ders., Literaturbericht. Renaissance in Italien I, in: *AKG* 21 (1930-31), S. 95-128.

Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Bd. 4, Amsterdam 1740 (5. Aufl.).

Robert BEES, *Die Oikeiosislehre der Stoa: I. Rekonstruktion ihres Inhaltes*, Würzburg 2004.

Dietrich BENNER /Friedhelm BRÜGGEN, *Bildsamkeit/Bildung*, in: *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*, hg. von Dietrich BENNER u.a, Weinheim 2004, S. 174-215.

Peter G. BIETENHOLZ, Art. Erasmus von Rotterdam I. Leben, in: *Deutscher Humanismus. 1480 – 1520, Verfasserlexikon*, Bd. 1, hg. von Franz Joseph WORSTBROCK u.a, Berlin u.a 2008, Sp. 658-668.

Robert BLACK, *Humanism*, in: *The New Cambridge Medieval History. 1415-1500*, hg. von Christopher ALLMAND, Bd. 7c, Cambridge 1998, S. 243-277.

Ders., *The origins of Humanism*, in: *Interpretation of Renaissance Humanism*, hg. von Angelo MAZZOCCO, Leiden u.a 2006, S. 37-72.

Jürgen BLUSCH, *Agricola als Pädagoge und seine Empfehlungen in De formando studio*, in: *Rudolf Agricola: 1444 – 1485: Protagonist des nordeuropäischen Humanismus; zum 550. Geburtstag*, hg. von Wilhelm KÜHLMANN, Bern u.a 1994, S. 355-385.

Hans Erich BÖDEKER, Art.: *Menschheit, Humanität, Humanismus*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, 1982, S. 1063-1128.

Winfried BÖHM, *Wörterbuch der Pädagogik*, Stuttgart 2000, (15. überarbeitete Aufl.).

Gernot BÖHME, Art.: *Identität*, in: *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, hg. von Christoph WULF, Weinheim u.a 1997, S. 686-697.

Günther BÖHME, *Bildungsgeschichte des europäischen Humanismus*, Darmstadt 1986.

Ders., *Bildungsgeschichte des frühen Humanismus*, Darmstadt 1984.

Karl BORMANN, Art. *Stoa/Stoizismus/Neustoizismus*, in: *TRE* 13, 2001, S.179-190.

Tilman BORSCHKE, Art. *Individuum/Individualität. III. Neuzeit*, in: *HWP* 4, 1976, Sp. 310-323.

William J. BOUWSMA, *The two faces of Humanism. Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought*, in: *Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations*, hg. von Heiko A. OBERMAN u.a., Leiden 1975, S. 3-60.

Karl BRANDI, Das Werden der Renaissance. Rede zur Feier des Geburtstages Seiner Majestät des Kaisers und Königs am 27. Januar 1908, Göttingen, 1908.

Klaus BRINGMANN, Untersuchungen zum späten Cicero, Göttingen 1971.

Renate BROECKEN, Art. Kritik, in: Pädagogik aktuell. Lexikon pädagogischer Schlagworte und Begriffe, Bd. 1, hg. von Gerhard WEHLE, München 1973, S. 113-115.

Rüdiger vom BRUCH, Historikerlexikon. Von der Antike bis zur Gegenwart, München 2002, (2.Aufl.).

Leonardo BRUNI, Epistolae VI, in: Ders. Epistolarum libri VIII, Bd. 2, hg. von Lorenzo MEHUS, Florenz 1741[ND Hildesheim 2006].

August BUCK, *Studia humanitatis*. Gesammelte Aufsätze 1973-1980. Festgabe zum 70. Geburtstag, hg. von Bodo Guthmüller u.a, Wiesbaden 1981.

Ders., Die Auseinandersetzung mit Jacob Burckhardts Renaissancebegriff, in: Ders., Studien zu Renaissance und Humanismus. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1981-1990, hg. von Bodo Guthmüller u.a., Wiesbaden 1991, S. 31-59.

Ders., Der Beginn der modernen Renaissanceforschung im 19. Jahrhundert: Georg Voigt und Jacob Burckhardt. In: *Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania: [atti della settimana di studio, 14-18 settembre 1987]* [Istituto Storico Italo-Germanico in Trento, hg. von August BUCK, Bologna u.a. 1989, S. 23-36.

Ders., Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen. Freiburg u.a 1987.

Ders., Die „*studia humanitatis*“ im italienischen Humanismus, in: Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts, hg. von Wolfgang REINHARD, Weinheim 1984, S. 11-24.

Ders., Der italienische Humanismus, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd.1: 15.-17. Jahrhundert: Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, hg. von Notker HAMMERSTEIN, München 1996, S. 1–56.

Ders., Zu Begriff und Problem der Renaissance. Eine Einleitung, in: Zu Begriff und Problem der Renaissance, hg. v. August BUCK, Darmstadt 1969, S. 1-36.

Gunilla-Friederike BUDDE, Auf dem Weg ins Bürgerleben. Kindheit und Erziehung in deutschen und englischen Bürgerfamilien 1840-1914, Göttingen 1994.

Jacob BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. Stuttgart 1947 (18. Aufl., durchgesehen von Walter Goetz).

Konrad BURDACH, Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation, in: Ders., Reformation – Renaissance- Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst, Berlin 1918, S. 13-96.

Peter BURKE, The Italian Renaissance. Culture and society in Italy, Princeton 1987.

Ders., Representations of the self from Petrarch to Descartes, in: *Rewriting the Self. Histories from the Renaissance to the present*, hg. von Roy PORTER, London u.a 1997, S. 17-28.

Delio CANTIMORI, Zur Geschichte des Begriffes „Renaissance“, in: *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, hg. von August BUCK, Darmstadt 1969, S. 37-95. [Erstmals: *Sulla storia del Rinascimento*, in: *Annali della R. Scuola normale di Pisa, Serie II, 1* (1932) S. 229-268.

Rita CASALE, Webers Auseinandersetzung mit Leon B. Albertis *Libri della famiglia*, in: *Rationalisierung und Bildung bei Max Weber. Beiträge zur historischen Bildungsforschung*, hg. von Jürgen OELKERS u.a, Bad Heilbrunn 2006, S. 93-110.

Ernst CASSIRER, Einige Bemerkungen zur Frage der Eigenständigkeit der Renaissance, in: *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, hg. von August BUCK, Darmstadt 1969, S. 212-222. [Erstmals: *Some remarks on the question of the originality of the Renaissance*, in: *Journal of the History of Ideas* 4 (1943), S. 49-56].

Ders., Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, in: *Ders., Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 14*, Darmstadt 2002, S. 1-220. [Erstmals in: *Studien der Bibliothek Warburg, Bd. 10*, Leipzig 1927].

Karl CHRIST, Spartaaforschung und Spartabild. Eine Einleitung, in: *Sparta*, hg. von Karl CHRIST, Darmstadt 1986, S. 1-72.

Marcus Tullius CICERO, *De officiis/Vom Rechten Handeln*, Lateinisch/Deutsch, hg. und übersetzt von Karl BÜCHNER, Düsseldorf u.a, 2001 (4. Aufl.).

Mariarosa CORTESI, Art. Maffeo Vegio, in: *LexMA* 8, 1997, Sp. 1446.

Robert DARNTON, *Das große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution*, München 1989. [Erstmals: *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York 1984].

Karl-Heinz DICKOPP, Art. Spielpädagogik, in: *Wörterbuch der Pädagogik, Bd. 3*, hg. von Heinrich Rombach, Freiburg u.a 1977, S. 197.

Wilhelm DILTHEY, Auffassung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, in: *Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart u.a 1964 (7. Aufl.), S. 1-89. [Erstmals in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 4 (1891), S. 604-651 und 5 (1892), S.337-400].

Josef DOLCH, *Lehrplan des Abendlandes. Zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte*, 1959 (ND der 3. Aufl. Darmstadt 1982).

Gert DRESSEL, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien u.a 1996.

Richard van DÜLMEN, *Die Entdeckung des Individuums. 1500-1800*, Frankfurt am Main 1997.

Winfried EBERHARD, Grundzüge von Humanismus und Renaissance: ihre historischen Voraussetzungen im östlichen Mitteleuropa. Eine Einführung, in: *Humanismus und Renaissance in Ostmitteleuropa vor der Reformation*, hg. von Winfried EBERHARD, Köln u.a 1996, S. 1-28.

Wilhelm EHMER, Beiträge zur Geschichte der Entwicklung der Persönlichkeit unter dem Einfluss des Humanismus in Deutschland. 1. Teil: Rudolf Agricola und Konrad Mutian, Universitätsdissertation, München 1926.

Hanns W EPPELSHEIMER, Das Renaissance-Problem, in: Zu Begriff und Problem der Renaissance, hg. von August BUCK, Darmstadt 1969, S. 96-123. [Erstmals in: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 11 (1933), S. 477-500].

Maria Walburga FANNING, *Maphei Vegii Laudensis De Educatione Liberorum Et Eorum Claris Moribus Libri Sex. A Critical Text of Books I-III*, Washington D. C, 1933.

Barbara FEICHTINGER, Individuum/Familie/Gesellschaft: Antike, in: Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, hg. von Peter DINZELBACHER, Stuttgart 1993, S. 1-17.

Wallace K FERGUSON, *The Renaissance in historical Thought. Five centuries of interpretation*, Cambridge 1948 [ND Toronto 2006].

Ders., The revival of classical antiquity or the first century of humanism: a reappraisal, in: Ders. *Renaissance Studies II*, London u.a. 1963, S. 93-110.

Ders., The interpretation of Italian Humanism: the contribution of Hans Baron, in: *Journal of History of Ideas* 19 (1958), S. 14-25.

Egon FLAIG, Wie der griechische Individualismus den römischen Gemeinsinn zerstörte. Über ein forschungsxymatisches Mythem, in: *Das Individuum und die Seinen. Individualität in der okzidentalen und in der russischen Kultur in Mittelalter und früher Neuzeit*, hg. von Otto Gerhard OEXLE u.a, Göttingen 2001, S. 3-14.

Maximilian FORSCHNER, *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt 1993.

Michel FOUCAULT, Technologien des Selbst, in: *Technologien des Selbst*, hg. von Luther H. MARTIN, Frankfurt am Main 1993, S. 24-62.

Ansgar FRENKEN, Art. Vergerio, Pier/Pietro Paolo (der Ältere) in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 14, 1998, Sp. 1572-1576.

Joseph FREUNDGEN, *Jakob Wimpfeling's pädagogische Schriften. 1892 (Übersetzt, erläutert und mit einer Einleitung versehen)*, Paderborn 1892.

Riccardo FUBINI, Humanism and Scholasticism, in: *Interpretation of Renaissance Humanism*, hg. von Angelo MAZZOCCO, Leiden u.a 2006, S. 127-136.

Jean GAGÉ, Art. Felicitas, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 7, 1969, Stuttgart, Sp. 711-723.

Anton J. GAIL, *Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte pädagogische Schriften*, Paderborn 1963.

Lothar GALL, *Europa auf dem Weg in die Moderne. 1850-1890*, München 2009.

P. GALLIKER, Äneas Sylvius Traktat über die Erziehung der Kinder. Einleitung, Übersetzung und Erläuterungen von P. Galliker (Gedruckt als Beilage zu K. A. KOPP, Mapheus Vegius' Erziehungslehre, Freiburg i. Br. 1889), S. 223-298.

Eugenio GARIN, Der italienische Humanismus, Bern 1947.

Ders., Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik II. Humanismus. Reinbek bei Hamburg 1966. [Erstmals: L'educazione in Europa, Bari 1957].

Gunter GEBAUER, Spiel, in: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, hg. von Christoph WULF, Weinheim u.a 1997, S.1038–1048.

Clifford GEERTZ, Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: Ders. Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main 1983, S. 7-43. [Erstmals: Thick description: toward an interpretive theory of culture, in: Ders., The Interpretation of Cultures, New York 1973, S. 3-30].

Volker GERHARDT, Modernen Zeiten. Zur philosophischen Ortsbestimmung der Gegenwart, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40 (1992) Heft 6, S. 597-609.

Maurizio GHELARDI, Die Kultur der Renaissance, in: Die Renaissance und ihr Bild in der Geschichte. Die Renaissance als erste Aufklärung III, hg. von Rudolph ENNO, Heidelberg u..a 1998, S. 149-166.

Anthony GIDDENS, Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age, Cambridge 1992.

Marita GLEISS, Über sprachliche und wissenschaftliche Bildung, in: Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik II. Humanismus, hg. von Eugenio GARIN, Reinbek bei Hamburg 1966, S.168-191.

Walter GOETZ, Mittelalter und Renaissance, in: HZ 98 (1907), S. 30-54.

Ders., Renaissance und Antike, in: HZ 113 (1914), S. 237-259.

Anthony GRAFTON/Lisa JARDINE, From Humanism to the Humanities. Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe, Cambridge u.a 1986.

Ernesto GRASSI, Verteidigung des individuellen Lebens. Studia humanitatis als philosophische Überlieferung, Bern 1946.

Paul GRENDLER, Schooling in the Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600, London u.a 1989.

Ders., Georg Voigt: Historian of Humanism, in: Humanism and Creativity in the Renaissance. Essays in Honor of Ronald G. Witt, hg. von Christopher CELENZA, Leiden u.a, 2006, S. 295-325.

Ders., Humanism: Ancient learning, Criticism, Schools and Universities, in: Interpretation of Renaissance Humanism, hg. von Angelo MAZZOCCO, Leiden u.a 2006, S. 73-96.

Ders., Art. Renaissance – The Renaissance in historical thought, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 5, New York 1999, S. 259-268.

Karl HAGEN, *Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1868 [ND Aalen 1966].

James HANKINS, Art. Leonardo Bruni, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 1, 1999, S. 301-306.

Ders., The “Baron Thesis” after Forty Years and some Recent Studies of Leonardo Bruni, in: *Journal of History of Ideas* 56 (1995), S. 309-338.

Ders., Religion and Scholasticism: Toward an historical Definition, in: *Interpretation of Renaissance Humanism*, hg. von Angelo MAZZOCCO, Leiden u.a 2006, S. 127-137.

Wolfgang HARDTWIG, *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt. Jacob Burckhardt in seiner Zeit*, Göttingen 1974.

Ders., *Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zur Französischen Revolution*, München 1997.

Georg W. F. HEGEL, Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III, in: Ders., *Werke*, Bd. 20, Frankfurt am Main 1986 (auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe). [Erstmals: Berlin 1836].

Otto HERDING, *Jacobs Wimpfelings Adolescentia*, [Kritische Ausg. mit Einl. und Kommentar], München 1965.

Ders., Der elsässische Humanist Jakob Wimpfeling und seine Erziehungsschrift „Adolescentia“, in: *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte* 22 (1963), S. 1-18.

Jan van HERWAARDEN, *Between Saint James and Erasmus. Studies in late-medieval religious life. Devotion and pilgrimage in the Netherlands*, Leiden 2003.

Karl-Heinz HILLMAN, Art. Individualismus, in: *Wörterbuch der Soziologie*, hg. von Karl-Heinz HILLMAN, Stuttgart 2007 (5.Aufl.).

Heinz HOLECZEK, Erasmus von Rotterdam (1466/67-1536) Humanistische Profile – Erasmus im Profil, in: *Humanismus im deutschen Südwesten. Biographische Profile*, hg. von Paul Gerhard SCHMIDT, Sigmaringen 1993, S. 125-149.

Niklas HOLZBERG, *Die römische Liebeslegie. Eine Einführung* (zweite, völlig überarbeitete Auflage), Darmstadt 2001.

Christoph HORN, *Antike Lebekunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998.

Gerlinde HUBER-REBENICH, Neue Funktionen der Dichtung im Humanismus?, in: *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, hg. von Thomas MAISSEN, u.a, Göttingen 2006, S. 49-75.



Johan HUIZINGA, Das Problem der Renaissance, Tübingen 1953. [Unveränderter reprographischer Nachdruck. der 1. deutschen Aufl. aus : Italien. Monatschrift f. Kultur, Kunst u. Lit. 1 (1928). Erstmals: Renaissancestudien I: Het probleem, in: De Gids 84 (1920)].

Arminio JANNER, Individualismus und Religiosität in der Renaissance in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 13 (1935), S.357-377.

Paul JOACHIMSEN, Aus der Entwicklung des italienischen Humanismus, in: Ders., Gesammelte Aufsätze. Beiträge zu Renaissance, Humanismus und Reformation; zur Historiographie und zum deutschen Staatsdenken, ausgewählt und eingeleitet von Notker HAMMERSTEIN, Aalen, 1970, S. 59-104. [Erstmals in: HZ 121 (1920), S. 189-233].

Ders., Renaissance, Humanismus und Reformation, in: Ders., Gesammelte Aufsätze. Beiträge zu Renaissance, Humanismus und Reformation; zur Historiographie und zum deutschen Staatsdenken, ausgewählt und eingeleitet von Notker HAMMERSTEIN, Aalen, 1970, S. 125-148. [Erstmals in: Monatsschrift Zeitwende 1 (1925), S. 402-425].

Werner KAEGI, Jacob Burckhardt. Eine Biographie. Bd. 3: Die Zeit der klassischen Werke, Basel u.a 1956.

Gerhard KALLER, Art. WIMPFELING, (Wimpheling), Jakob, in: biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 13, 1998, Sp. 1358-1361.

Craig W. KALLENDORF, Humanist Educational treatises, Cambridge u.a, 2002.

Rober A. KASTNER, Emotion, restraint and community in ancient Rome, New York u.a 2005.

Regine KATHER, Person. Die Begründung menschlicher Identität, Darmstadt 2007.

Rudolf W. KECK, Vorwort, in: Geschichte und Gegenwart des Lehrplans Josef Dolchs "Lehrplan des Abendlandes" als aktuelle Herausforderung, hg.von Rudolf W. KECK, 2000, S.7-11.

Eckhard KESSLER, Die Pädagogik der italienischen Humanisten im Kontext des späten Mittelalters, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik, Bildung, Naturkunde, Theologie; Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 – 1987, hg. von Hartmut BOOCKMANN u.a., Göttingen 1989, S. 161-180.

Ders., Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, München 1978.

Ders., Art. Paul Oskar Kristeller, in: Deutsche Bibliographische Enzyklopädie, Bd. 6. München 2006 (2.Aufl.), S. 72-73.

Diethelm KLIPPEL/Maria Elena PAULUS, Art. Menschenwürde, in: Enzyklopädie der Neuzeit 8, Sp. 368-372.

Joseph KNEPPER, Jakob Wimpfeling (1450-1528). Sein Leben und seine Werke, Nieuwkoop 1965.

Ulrich KNOCHE, Der römische Ruhmesgedanke, in: Römische Wertbegriffe, hg. von Hans OPPERMANN, Darmstadt 1967, S.420-446. (Erstmals in: *Philologus* 89 (1934), S. 102-124].

Richard KOEBNER, Zur Begriffsbildung der Kulturgeschichte, in: *HZ* 149 (1934), S. 253-293.

Wilhelm KÖLMEL, Aspekte des Humanismus, Münster 1981.

Panajotis KONDYLIS, Art. Würde, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 637-678.

Karl A. KOPP, *Mapheus Vegius' Erziehungslehre* [Einl., Übers. u. Erl.] Freiburg i. Br. 1889.

Hermann KORTE, *Einführung in die Geschichte der Soziologie*, Opladen 2004 (7. Aufl.).

Reinhart KOSELLECK, Das Achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit, in: *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, hg. von Reinhart HERZOG, München 1987, S. 269-282.

Paul Oskar KRISTELLER, Das moralische Denken des Renaissance-Humanismus, in: Ders., *Humanismus und Renaissance II, Philosophie, Bildung und Kunst*, München 1980, S. 30-84. [Erstmals: *The Moral Thought of Renaissance Humanism*, in: *Chapters in Western Civilization*, Bd. 1, hg. von The Contemporary Civilization Staff of Columbia College, New York 1961, S. 289-335].

Ders., Die humanistische Bewegung, in: Ders., *Humanismus und Renaissance I. Die antiken und mittelalterlichen Quellen*, München 1980, S. 11-29. [Erstmals: *The humanist movement*, in: Paul Oskar KRISTELLER, *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge 1955, S. 3-22].

Ders., Die philosophische Auffassung des Menschen in der italienischen Renaissance, in: Ders., *Humanismus und Renaissance I. Die antiken und mittelalterlichen Quellen*, München 1980, S. 177-194. [Erstmals: *The Philosophy of man in the Italian Renaissance*, in: *Italica. Journal of the American Association of Teachers of Italian* 24 (1947), S. 93-112].

Ders., *Eight philosophers of the Italian Renaissance*, London 1965.

Ders., Humanismus und Scholastik in der italienischen Renaissance, in: Ders., *Humanismus und Renaissance I. Die antiken und mittelalterlichen Quellen*, München 1980, S. 87-111. [Erstmals: *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, in: *Byzantion* 17 (1944-45), S. 346-374].

Ders., Humanistische Gelehrsamkeit in der italienischen Renaissance, in: Ders., *Humanismus und Renaissance II, Philosophie, Bildung und Kunst*, München 1980, S. 9-29. [Erstmals: *Humanist learning in the Italian Renaissance*, in: *The Centennial Review* 4 (1960), S. 243-266.]

Ders., Petrarca's Stellung in der Geschichte der Gelehrsamkeit in: *Italien und die Romania in Humanismus und Renaissance. Festschrift für Erich Loos zum 70. Geburtstag*, hg. von Klaus HEMPFER u.a, Wiesbaden 1983, S. 102-121.

Ders., The medieval antecedents of Renaissancehumanism, in: Ders., *Eight philosophers of the Italian Renaissance*, London, 1964, S. 147-165.

Ders., Vorrede, in: Ludwig BERTALOT, *Initia humanistica latina. Initienverzeichnis lateinischer Prosa und Poesie aus der Zeit des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Bd. 1, hg. von Paul Oskar KRISTELLER, Tübingen 1985.

Achim KRÜMMEL, Art. *Mapheus Vegius*, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. 12, 1997, Sp. 1186-1188.

Hubertus KUDLA, *Lexikon der lateinischen Zitate. 3500 Originale mit Übersetzungen und Belegstellen*, München 2007 (3.Aufl.).

Wilhelm KÜHLMANN, *Pädagogische Konzeptionen*, in: *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd.1: 15.-17. Jahrhundert: von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, hg. von Notker HAMMERSTEIN, München 1996, S.153-197.

Ronald KURT, *Hermeneutik. Eine sozialwissenschaftliche Einführung*, Konstanz 2004.

Adrie van der LAAN/Fokke AKKERMAN, *Rudolph Agricola. Letters. Edited and Translated with Notes*, Assen 2002.

Perdita LADWIG, *Das Renaissancebild deutscher Historiker - 1898-1933*, Frankfurt am Main u.a 2004.

Siegfried LAMNEK, Art. *Nachahmung*, in: *Wörterbuch der Soziologie*, hg. von Günter ENDRUWEIT u.a Stuttgart 2002 (2.Aufl.), S. 381.

Sicco LEHMANN-BRAUNS, Art. *Autonomie. Die Rolle des Autonomiebegriffs in der Philosophie*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit 1*, Stuttgart 2005, Sp. 889-893.

Achim LOHMAR, *Subjekt als Prinzip? Zur Problemgeschichte und Systematik eines neuzeitlichen Paradigmas (Einleitung)*, hg. von Achim LOHMAR, Würzburg 2004, S. 8-13.

Friedrich LOSSMANN, *Verecundia*, in: *Römische Wertbegriffe*, hg. von Hans OPPERMANN, Darmstadt 1967, S. 330-369.[Erstmals in: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie* 91 (1962), S. 69-106].

Steven LUKES, *Individualism*, Oxford 1973.

Hildegard MACHA, *Pädagogisch-anthropologische Theorie des Ich*, Bad Heilbrunn 1989.

Jean-Claude MARGOLIN, *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, in: *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, 1,2 (Ordinis primi, tomus secundus), Amsterdam 1971, S. 1-78.

Ders., *De ratione studii*, in: *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, 1,2 (Ordinis primi, tomus secundus), Amsterdam 1971, S. 79-151.

Henri-Irénée MARROU, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg u.a 1957 [Erstmals: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1948].

Alfred von MARTIN, *Soziologie der Renaissance. Physionomik und Rhythmik einer Kultur des Bürgertums*, Frankfurt am Main 1949 (2.veränd.Aufl.). [Erstmals: 1932].

W. MATTHÄUS, Art. Kreativität in: *HWP* 4, 1976, Sp. 1194-1204.

Angelo MAZZOCCO, Introduction, in: *Interpretations of Renaissance Humanism*, hg. von Angelo MAZZOCCO, Leiden u.a 2006. S. 3-20.

Ders., Petrarca: Founder of Renaissance Humanism?, in: *Interpretation of Renaissance Humanism*, hg. v. Angelo MAZZOCCO, Leiden u.a 2006. S. 215-242.

William MCCUAIG, Art. Guarino Guarini, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 3, 1999, S. 97-99.

Brian MCGREGOR, On the method of study, in: *Collected Works of Erasmus* 24, *Literary and educational writings*, hg. von Craig R. THOMPSON, London u.a. 1978, S. 661-691.

John M. MCMANAMON, Art. Pierpaolo Vergerio, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 6, 1999, S. 242-244.

Ders., Pierpaolo Vergerio the Elder: the humanist as orator, Arizona 1996.

Clemens MENZE, Art. Individualität, in: *Pädagogische Grundbegriffe*, hg. von Dieter LENZEN, Reinbeck bei Hamburg 1998 (5.Aufl.).

Dieter MERTENS, *Iacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381–1465)*, Göttingen 1976.

Ders., Jakob Wimpfeling (1450-1528). Pädagogischer Humanismus, in: *Humanismus im deutschen Südwesten. Biographische Profile*, hg. von Paul Gerhard SCHMIDT, Sigmaringen 1993, S. 35-58.

Erich MEUTHEN, Art.: Pius II, in: *TRE* 26, 1996, S. 649-652.

Ders., Charakter und Tendenzen des deutschen Humanismus, in: *Säkulare Aspekte der Reformationszeit*, hg. von Heinz ANGERMEIER, München 1983, S. 217-273.

Käte MEYER-DRAWE, Art. Individuum, in: *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*, hg. von Dietrich BENNER u.a, Weinheim 2004, S. 455-481.

Ders., Art. Individuum, in: *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, hg. von Christoph WULF, Weinheim u.a 1997, S. 698-708.

Georg MOHR, Einleitung: Der Personbegriff in der Geschichte der Philosophie, in: *Person: Philosophiegeschichte - Theoretische Philosophie - Praktische Philosophie*, hg. von Dieter STURMA u.a., Paderborn 2001, S. 25-36.

Theodor E MOMMSEN, Der Begriff des „finsternen Zeitalters“ bei Petrarca, in: *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, hg. von August BUCK, Darmstadt 1969, S. 151-179.[Erstmals: Petrarch's Conception of the „Dark Ages“, in: *Speculum* 17 (1942), S. 226-242].

John MONFASANI, Art. Renaissance - Interpretation of: Paul Oskar Kristeller, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 5, 1999, S. 302-304.

Ders., Toward the Genesis of Renaissance Humanism. Four Bibliographical Notes, in: *Renaissance Quarterly* 53 (2000), S. 1157-1168.

Jo Ann Hoepfner MORAN CRUZ, Art. Education, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 2, 1999, S. 242-254.

Gregor MÜLLER, *Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance. Grundlagen-Motiven-Quellen*, Wiesbaden 1969.

Ders., *Mensch und Bildung im italienischen Renaissance-Humanismus. Vittorino da Feltre und die humanistischen Erziehungsdenker*, Baden-Baden 1984.

Harald MÜLLER, *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog*, Tübingen 2006.

Ulrich MUHLACK, *Deutsche Neuzeit. Zur Historiographie Paul Joachimsens*, in: *ZHF* 1 (1974), S. 88-115.

Hans-Ulrich MUSOLFF, *Pädagogik in Renaissance und Reformation*, in: *Klassiker der Pädagogik*, Bd.1: Vom Erasmus bis Helene Lange, hg. von Heinz-Elmar TENORTH, München 2003, S. 21-44.

Joel Stanislaus NELSON, *Aeneae Silvii De Liberos Educatione. A Translation, with an Introduction*. Washington D.C 1940.

Norman NELSON, Individualism as a criterion of the Renaissance, in: *The Journal of English and Germanic Philology*, 32 (1933), S. 316-34.

Catherine NEWMARK, Art. Glück, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 4, 2006, Sp. 969-974.

Jürgen OSTERHAMMEL, *Zeiten*, in: *Geschichte. Studium – Wissenschaft – Beruf*, hg. von Gunilla BUDDE u.a, Berlin 2008, S. 70-85.

James H. OVERFIELD, *Jacob Wimpheling*, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 6, 1999, S. 311f.

Boris PARASCHKEWOW, *Wörter und Namen gleicher Herkunft und Struktur. Lexikon etymologischer Dubletten im Deutschen*, Berlin 2004.

Michael PARMENTIER, Art. Spiel, in: *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*, hg. von Dietrich Benner, Weinheim 2004, S. 929-945.

Louis B. PASCOE, *Jean Gerson: principles of church reform*, Leiden 1973.

Gino PISTILLI, Art. Battista Guarini, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 60, 2003, S. 339-345.

Ders., Art. Guarino Guarini, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 60, 2003, S. 357-369.

Johann von PLENINGEN, *Commentarij seu index vite Rhodolphi Agricole Frisi*, hg. v. Franz Pfeiffer, in *Serapeum - Zeitschrift für Bibliothekswissenschaft, Handschriftenkunde und ältere Literatur* 10 (1849), S. 101-07 und 113-115.

Marc van der POEL, Art. Rudolf Agricola, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 1, 1999, S. 18-20.

Joachim POESCHKE, Art. Renaissance, in: *LexMA* 7 1995, Sp. 710-717.

Viktor PÖSCHL, Politische Wertbegriffe in Rom, in: *Antike und Abendland* 26 (1980), S. 1–17.

Rosemarie POHLMANN, Art. Autonomie in : *HWPh* 1, 1971, Sp. 701-719.

Klaus PRANGE, Erziehung und Pädagogik im Altertum, in: *Pädagogische Epochen. Von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. von Rainer WINKEL, Düsseldorf 1987, S. 21-58.

Albert RABIL, The significance of „civic humanism“ in the interpretation of the Italian Renaissance, in: *Renaissance humanism. Foundations, forms, and legacy*, Bd. 1: Humanism in Italy, hg. von Albert RABIL, Philadelphia 1988.

Ders., Art. Renaissance: Renaissance Studies, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 5, 1999, S. 283-286.

Helene RATH, Poggio Bracciolini und die Brieftheorie des 15. Jahrhunderts. Zur Gattungsform des humanistischen Briefs, in: *Der Brief im Zeitalter der Renaissance*, hg. von F. J. WORSTBROCK, Weinheim 1983, S. 81-99.

Anton RAUSCHER, Art. Individualismus, in: *HWPh* 4, 1976, Sp. 289-291.

Wolfgang REINHARD, *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*, München 2004.

Gerd REINHOLD, Art. Individualismus, in: *Soziologielexikon*, hg. von Gerd REINHOLD u.a, München u. a. 2000 (4. Aufl.).

Larissa REINHOLD, Art. Malatesta da Montefeltro, Battista, in: *Philosophinnen-Lexikon*, hg. von Ursula MEYER u. a., Leipzig 1997, S. 357-359.

Christian RITTELMAYER, Individualität und Autonomie. Zur Geschichte und Krise eines pädagogischen Projekts, in: *Bildung und Erziehung* 46 (1993), S. 129-137.

Joachim RITTER, Art.: Selbst I: Antike, in: *HWPh* 9, 1995, Sp. 292-293.

David ROBEY, Humanism and Education in the early Quattrocento: the *De ingenuis moribus* of P.P. Vergerio, in: *Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance* 42 (1980), S. 27-58.

Nicolas ROSE, Assembling the modern self, in: *Rewriting the self. Histories from the Renaissance to the present.*, hg. von Roy PORTER, London u.a. 1997, S. 224-248.

Gerhard RUEDL, Maffeo Vegio, Renaissancepädagoge und Leibeserzieher, in: *Nikephoros. Zeitschrift für Sport und Kultur im Altertum* 13 (2000), S. 187-220.

Walter RÜEGG, Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus, Zürich 1946.

Ders., Die scholastische und die humanistische Bildung im Trecento, in: Ders., Anstöße. Aufsätze und Vorträge zur dialogischen Lebensform., Frankfurt am Main 1973, S. 112-137.

Kurt RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 4: die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts, München 1999.

Horst RUPP, Art. Schule/Schulwesen, in: TRE 30, 1999, S. 591-627.

John H. M. SALMON, Art. Renaissance - Interpretation of: Giorgio Vasari, in: Encyclopedia of the Renaissance 5, 1999, S. 286-288.

Vera SAUER, Religiöses als Argument im politischen Alltag der späten römischen Republik. Skizze eines Dissertationsvorhaben, in: Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum, hg. von Christophe BATSCH u.a., Stuttgart 1999, S. 187-197.

Ingeborg SAUR, Art. Art. Original, Originalität, in: HWPh 6, 1984, Sp. 1373-1378.

Horst SCHAUB/ Karl G. ZENKE, Wörterbuch Pädagogik, München 2007 (2.Aufl).

Albert SCHERR, Art. Bildung, Erziehung, Sozialisation, in: Soziologische Basics. Eine Einführung für Pädagogen und Pädagoginnen, hg. von Albert SCHERR, Wiesbaden 2006, S. 23-28.

Ders., Art. Individuum, in: Grundbegriffe der Soziologie, hg. von Bernhard SCHÄFERS, Karlsruhe u.a. 2006, S. 107-112.

Ders., Art. Sozialisation, Person, Individuum, in: Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie, hg. von Hermann KORTE u.a, Opladen 2002 (6. Aufl.), S. 45-66.

Theo SCHILLER, Art. Liberalismus, in: Kleines Lexikon der Politik, hg. von Dieter NOHLEN, München 2007, S. 302-306.

Friedrich SCHLEGEL, Geschichte der alten und neuen Literatur, in: Ders., Kritische Ausgabe, Bd. 6, hg. von Ernst BEHLER, München u.a 1961. [Erstmals: Wien 1815].

Ders., Philosophie der Geschichte; in achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828, in: Ders., Kritische Ausgabe, Bd. 9, hg. von Ernst BEHLER, München u.a. 1971. [Erstmals: Wien 1829]

Georg SCHMIDT, Art.: Freiheit, in: Enzyklopädie der Neuzeit 3, 2006, Sp.1146-1164.

Arbogast SCHMITT, Freiheit und Subjektivität in der griechischen Tragödie? in: Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, hg. von Reto Luzius FETZ u.a, Berlin u.a 1998, S. 91-118.

Ders., Individualität als Faktum menschlicher Existenz oder als sittliche Aufgabe? Über eine Grunddifferenz im Individualitätsverständnis von Antike und Moderne, in: Die Aktualität der

Antike. Das ethische Gedächtnis des Abendlandes, hg. von Christof GESTRICH, Berlin 2002, S. 105-128.

Ute SCHÖNPFLUG, Art. Selbst III. Psychologie, in: HWPh 9, 1995, Sp. 305-313.

Eva SCHLOTHEUBER, Norm und Innerlichkeit. Zur problematischen Suche nach den Anfängen der Individualität, in: ZHF 31 (2004), S.329-357.

Wolfgang. H. SCHRADER, Art. Selbst II. 17. bis 20. Jahrhundert, in: HWPh 9, 1995, Sp. 293-305.

Michael SEIDLMEYER, Die Entwicklung der italienischen Früh-Renaissance. Politische Anlässe und geistige Elemente. (Zu den Forschungen von Hans Baron). in: Ders., Wege und Wandlungen des Humanismus, hg. von Hans BARION, Göttingen 1965, S. 47-74.[Erstmals in: Göttingischen Gelehrten Anzeigen 210 (1956), S. 35-63, und in: Das hist.pol. Buch 4 (1956), S. 107-108].

Ders., Nikolaus von Cues und der Humanismus, in: Ders., Wege und Wandlungen des Humanismus, hg. von Hans BARION, Göttingen 1965, S. 75-106. [Erstmals in: Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 3. Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters , hg. von Josef Koch, Köln 1953, S. 1-38].

Ders., Ulrich Hutten in: Ders., Wege und Wandlungen des Humanismus, hg. von Hans BARION, Göttingen 1965, S. 197-214. [Erstmals in: Deutsche Biographie 1, Berlin 1956, S. 433-447].

Quentin SKINNER, Political Philosophy, in: The Cambridge History of Renaissance Philosophy, hg. von Charles B. SCHMITT, Cambridge 1988, S. 389-452.

Bruno SNELL, Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen, in: Humanismus, hg. von Hans OPPERMANN, Darmstadt 1970, S. 239-258 [Erstmals in: Vierteljahresschrift für Kultur-und Geisteswissenschaften 2 (1947/48), S.1-9].

Thomas SOKOLL, Kulturanthropologie und Historische Sozialwissenschaft, in: Historische Anthropologie, hg. von Aloys WINTERLING, Stuttgart 2006, S. 211-238.

Robert SPAEMANN, Art. Glück II in: HWPh 3, 1974, Sp.691-707.

Elisabeth STEIN, Autorbewusstsein in der frühen griechischen Literatur, Tübingen 1990.

Karlheinz STIERLE, Renaissance – Die Entstehung eines Epochenbegriffs aus dem Geist des 19. Jahrhunderts, in: Epochenschwelle und Epochenbewusstsein, hg. von Reinhart HERZOG, München 1987, S. 453-492.

Christian STRUB, Singularität des Individuums? Eine begriffsgeschichtliche Problemskizze, in: Individuum und Individualität im Mittelalter, hg. von Jan A.. Aertsen u.a., Berlin 1996, S. 37-56.

Dieter STURMA, Person und Philosophie der Person, in: Person: Philosophiegeschichte - theoretische Philosophie - praktische Philosophie, hg. von Dieter STURMA u.a., Paderborn 2001, S. 11-24.



Anne Stanislaus SULLIVAN, *Maphei Vegii Laudensis De Educatione Liberorum Et Eorum Claris Moribus Libri Sex. A Critical Text of Books IV-VI*, Washington D. C. 1936.

Heinz-Elmar TENORTH, *Beltz-Lexikon Pädagogik*, Weinheim u.a 2007.

Mario TODTE, *Georg Voigt (1827-1891). Pionier der historischen Humanismusforschung*, Leipzig 2004.

Giuseppe TOFFANIN, *Geschichte des Humanismus*, Amsterdam, 1941. [Erstmals: *Storia dell'Umanesimo*, Napoli 1933].

Christine TREML, *Humanistische Gemeinschaftsbildung. Sozio-kulturelle Untersuchung zur Entstehung eines neuen Gelehrtenstandes in der frühen Neuzeit*, Hildesheim u.a 1989.

Charles TRINKAUS, Art. Individualism, in: *Encyclopedia of the Renaissance* 3, 1999, S.259-262.

Ders., *In our Image and Likeness. Humanity and divinity in Italian humanist thought*. 2 Bde. London, 1970.

Ders., *Renaissancehumanism. Its formation and development*, in: Ders., *The Scope of Renaissancehumanism*, Ann Arbor 1983, S. 3-32.

Ernst TROELTSCH, *Renaissance und Reformation*, in: Ders., *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 8 (Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt. 1906-1913), hg. von Trutz RENDTORFF, Berlin u.a 2001, S. 323-373. [Erstmals in: *HZ* 110 (1913), S. 519-556].

Jürgen TSCHIEDEL, *Erwachendes, aufbegehrendes und verstörtes Ich: Manifestationen des Subjektiven in der römischen Literatur*, in: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Bd. 1, hg. von Reto Luzius FETZ, Berlin 1998, S. 255-282.

Alexander ULFIG, *Lexikon der philosophischen Begriffe*, Eltville am Rhein 1993.

Berthold L. ULLMANN, *Renaissance – das Wort und der ihm zugrunde liegende Begriff*, in: *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, hg. von August BUCK, Darmstadt 1969, S. 263-279. [Erstmals: „Renaissance – The word and the underlying concept“, in: *Studies in Philology* 49 (1952), S. 105-118].

Cesare VASOLI, Art.: Bruni, Leonardo, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 14, 1972, S. 618-633.

VOLTAIRE, *Essais sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Tome I, hg. von René POMEAU, Paris 1963. [Erstmals: 1756].

Georg VOIGT, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, Berlin 1859

Ders., *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 2 Bde., Berlin, 1893 [ND Berlin 1960].

Ernst WALSER, Studien zur Weltanschauung der Renaissance, in: Ders., Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance, Basel 1932, S. 96-128. [Erstmals in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 19 (1920), S. 130-164].

Gerrit WALTHER, Art. Bildung, in: Enzyklopädie der Neuzeit 2, 2005, Sp. 223-242.

Ders., Art.: Humanismus, in: Enzyklopädie der Neuzeit 5, 2007, Sp. 665-692.

Ders., Art. Humanität, in: Enzyklopädie der Neuzeit 5, 2007, Sp.701-703.

Ders., Art: Individualität, in: Enzyklopädie der Neuzeit 5, 2007, Sp. 890-895.

Ders., Art. Kritik, in: Enzyklopädie der Neuzeit 7, 2008, Sp.229-236.

Ders., Funktionen des Humanismus. Fragen und Thesen, in: Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur, hg. von Thomas MAISSEN, u.a., Göttingen 2006, S. 9-17.

Diana WEBB, Eloquence an Education: A humanist approach to Hagiography, in: The Journal of ecclesiastical History 31 (1980), S. 19-39.

Max WEBER, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1988, 9. Aufl, S.17-206. [Erstmals: Archiv für Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik 20 (1904), S. 1-54 und 21 (1905), S. 1-110].

Wolfgang E. J. WEBER, Art. Ehre, in: Enzyklopädie der Neuzeit 3, 2005, Sp. 77-83.

Georg WEISE, Der Humanismus und das Prinzip der klassischen Geisteshaltung, in: Zu Begriff und Problem der Renaissance, hg. von August BUCK, Darmstadt 1969, S. 280-325. [Erstmals: Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance 16 (1954), S. 153-171 und S. 284-297].

Günther WENZ, Neuzeitliches Christentum als Religion der Individualität? Einige Bemerkungen zur Geschichte protestantischer Theologie im 19. Jahrhundert, in: Individualität, hg. von Manfred FRANK u.a, München, 1988, S. 123-160.

Berthe WIDMER, Enea Silvio Piccolomini, Papst Pius II. Ausgewählte Texte aus seiner Schriften; Festgabe der historischen und antiquarischen Gesellschaft zu Basel an die Universität bei Anlass ihres fünfihundertjährigen Bestehens zum Gedächtnis ihres Stifters, Basel u.a 1960  
Gustaf WINGREN, Art. Beruf II, in: TRE 5, 1980, S. 657-671.

Theo WIRTH, Subjekt und Subjektivität: Erscheinungsformen in altgriechischer Zeit, in: Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, Bd. 1, hg. von Reto Luzius FETZ, Berlin 1998, S. 119-152.

Ronald G. WITT, Kristellers's Humanists as Heirs of the Medieval Dictatores in: Interpretation of Renaissance Humanism, hg. von Angelo MAZZOCCO, Leiden u.a 2006, S. 21-26.

Ders., The Humanism of Paul Oskar Kristeller, in: Kristeller Reconsidered. Essays on his life and scholarship, hg. von John MONFASANI, New York 2006, S. 257-268.

Franz Joseph WORSTBROCK, Art. Agricola, Rudolf, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 1, hg. von Kurt RUH u.a, Berlin u.a 1978 (2., völlig neu bearb. Aufl.), Sp. 84-93.

Ders., Art. Piccolomini, Aeneas Silvius (Papst Pius II.), in: Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon, hg. von Kurt RUH u.a., Bd. 7, Berlin 1989 (2., völlig neu bearb. Aufl.), Sp. 634-669.

Ders., Art. Erasmus von Rotterdam II. Werke, in: Deutscher Humanismus. 1480 – 1520, Verfasserlexikon, Bd. 1, hg. von Franz Joseph WORSTBROCK u.a, Berlin u.a 2008, Sp. 668-804.

Vitorio ZACCARIA, Art.: Maffeo Vegio, in.: Dizionario critico della letteratura italiana, hg. von Vittore BRANCA, Bd. 3, Torino 1986 (2.Aufl), S. 387-389.

Jörg ZIRFAS, Art. Glück, in: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, hg. von Christoph WULF, Weinheim u.a 1997, S. 812-821.

Wolfgang ZORN, Die politische und soziale Bedeutung des Reichsstadtbürgertums im Spätmittelalter, Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 24 (1961), S. 460-480.

Friedrich ZUNKEL, Art. Ehre, Reputation, in: Geschichtliche Grundbegriffe 2, Stuttgart, 1976, S. 1-64.