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 Schülerziehung 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

1 - Renaissance, Humanismus und Individualismus ................................................................. 10

1.1 – Entstehung des Renaissance- und Humanismuskonzepts ........................................... 10

1.1.1 - Georg Voigt: Die Wiederbelebung des klassischen Althertums ................................ 20
1.1.2 - Jacob Burckhardt: Die Cultur der Renaissance in Italien .......................................... 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: Der Humanismus und das Prinzip der klassischen Geisteshaltung ...... 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

2. – Terminologische Bestimmungen ......................................................................................... 73

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

3 - Der Einzelne in ausgewählten Erziehungsschriften des italienischen Humanismus .. 82

3.1 – Pier Paolo Vergerio: De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis .......... 82

3.1.1 – Pier Paolo Vergerio ..................................................................................................... 82
3.1.2 – De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis ........................................... 83
3.1.3 – Der Einzelne in De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae .............. 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
4.1.3.6 – Methode und Disziplin .............................................................................. 101
3.1.4 – Zusammenfassung und Schluss ................................................................. 103
3.2 - Leonardo Bruni – *De studiis et litteris* ....................................................... 104

3.2.1 - Leonardo Bruni ............................................................................................ 104
3.2.2 - *De studiis et litteris* .................................................................................. 105
3.2.3 - Der Einzelne in *De studiis* ........................................................................ 107
3.2.4 – Zusammenfassung und Schluss .................................................................. 114

3.3 – Enea Silvio Piccolomini: *De liberorum educatione* ....................................... 116

3.3.1 - Enea Silvio Piccolomini .............................................................................. 116
3.3.2 - *De liberorum educatione* ......................................................................... 118
3.3.3 - Der Einzelne in *De liberorum educatione* ................................................. 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
3.3.3.4 – Zusammenfassung und Schluss ............................................................... 132

3.4 - Battista Guarino – *De ordine docendi et studendi* ....................................... 134

3.4.1 - Battista Guarino .......................................................................................... 134
3.4.2 - *De ordine docendi et studendi* .................................................................. 135
3.4.3 - Der Einzelne in *De ordine* ....................................................................... 135
3.4.5 – Zusammenfassung und Schluss .................................................................. 144

3.5 – Maffeo Vegio: *De educatione liberorum et eorum claris moribus* .......... 145

3.5.1 - Maffeo Vegio ............................................................................................... 145
3.5.2 - *De educatione liberorum et eorum claris moribus* ..................................... 146
3.5.3 - Eigene Erfahrung und Autorenbewusstsein ............................................... 148
3.5.4 - Der Einzelne in *De educatione* ................................................................ 149
3.5.4.1 - Vegios Menschenbild ............................................................................. 149
3.5.4.2 - Gewöhnung und Abhärtung ................................................................... 152
3.5.4.3 – Selbstbeherrschung und *vereundia* ...................................................... 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 *De educatione* ..................................................... 164
3.5.5 - Zusammenfassung und Schluss ................................................................. 166

4- Der Einzelne in ausgewählten Erziehungsschriften des deutschen Humanismus .... 169

4.1 - Rudolf Agricola – *De formando studio* ....................................................... 169

4.1.1 - Rudolf Agricola .......................................................................................... 169
4.1.2 - *De formando studio* ............................................................................... 170
4.1.3 - Der Einzelne in *De formando studio* ....................................................... 172
4.1.3.1- Die Wahl des Studiums: voluntas, necessitas, natura ................................. 172
4.1.3.3 – Hervorhebung der Leistung des Einzelnen ............................................ 176
4.1.4 - Zusammenfassung und Schluss ................................................................. 179

4.2 - Jakob Wimpfeling - *Adolescentia* ............................................................. 181

4.2.1 – Jacob Wimpfeling ...................................................................................... 181
4.2.2 - *Adolescentia* ........................................................................................... 184
4.2.3 - Der Einzelne in *Adolescentia* ................................................................ 185
4.2.3.1 - Wimpfelings Jugendverständnis ............................................................ 185
Einleitung


---


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 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. 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

---

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 auslöschen und sich ohne weiteres in eine fremde oder vergangenen Kultur einfühlen könne. Unsere Interpretation ist also stark von den Ansichten der in Deutschland als historische Kulturanthropologie bezeichneten Herangehensweise ans geschichtliche Material beeinflusst. 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 formuliert, der sagte: „Wir müssen uns beständig aus dem falschen Gefühl einer Vertrautheit mit der Vergangenheit aufrütteln und uns immer wieder unsere Dosis Kul
turschock verpassen lassen.“ 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. Wie wir sehen werden, liegt wahrscheinlich der große

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.  

---

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.9


Es gab schon im 14. und 15. Jahrhundert in Italien Gelehrte, die mit Verben wie renasci und rinasce re, 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.10 Diese Gelehrten, die Ende des

---

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

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 „Voltares Anschauung“ nennen.


Siehe unten S. 15.

„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!“

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

---


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.\(^\text{19}\) 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*.\(^\text{20}\) Das Wort *renaissance* wurde in Frankreich aber nicht nur auf die Erneuerung der bildenden Kunst bezogen, sondern auch auf die Literatur, so dass im

\(^{16}\) Vgl. Burdach, Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation, S. 17.


\(^{18}\) Vgl. Salmon, Giorgio Vasari, S. 287; Stierle, Renaissance, S. 457.

\(^{19}\) Vgl. Ferguson, The Renaissance, S. 67f.


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
d'Alembert (1717-1783) in der Einleitung zur *Encyclopédie*, nach der Ankunft der Gelehrten aus Byzanz sei das Licht von allen Seiten wiedergeboren. 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 „Voltares 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.“

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.


28 Vgl. HUIZINGA, Das Problem der Renaissance, S. 17; STIERLE, Renaissance, S. 461ff.

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

---


36 Vgl. FERGUSON, The Renaissance, S. 175.

---

40 Vgl. Karl HAGEN, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, Bd. 1, 1868 [ND 1966], S. 3.
41 Vgl. HAGEN, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse, S. 4.
42 Vgl. HAGEN, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse, S. 33.
43 Vgl. HAGEN, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse, S. 18.
44 Vgl. HAGEN, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse, S. 36f.
45 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 hervor hob, 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 handele. 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.\textsuperscript{46}


\subsection*{1.1.1 - Georg Voigt: \textit{Die Wiederbelebung des classischen Althertums}}


\textsuperscript{46}Vgl. RÜEGG, Cicero und der Humanismus, S. 4; FERGUSON, The Renaissance, S. 157-159.


classischen Althertums 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.\textsuperscript{49} 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.\textsuperscript{50} 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.\textsuperscript{51} 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.\textsuperscript{52} 2. Dem Macht- und Einflussverlust der Kirche, als der Institution, die für Voigt im Mittelalter das Gedeihen der klassischen Kultur hemmte.\textsuperscript{53} 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.\textsuperscript{54}

\textsuperscript{49} 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.


\textsuperscript{51} Vgl. Voigt, Die Wiederbelebung, 1859, S. 2f.


\textsuperscript{53} Vgl. Voigt, Die Wiederbelebung, 1859, S. 6f.

\textsuperscript{54} „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 eigentümlichen 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“.

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 kristalisiert wurde“, geherrscht. Petrarca dagegen sei vom Bewusstsein seiner Individualität gekennzeichnet gewesen:


56 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.
57 VOIGT, Die Wiederbelebung, 1859, S. 81.
58 Vgl. VOIGT, Die Wiederbelebung, 1859, S. 82.
59 Vgl. VOIGT, Die Wiederbelebung, 1859, S. 403.
gehakt habe. Während Petrarca noch nach Tugend strebte, seien bei seinen Nachfolgern die Frivolität und Irreligiosität gewachsen.


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


---

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


Im zweiten Abschnitt mit dem Titel „Entwicklung des Individuums“, beschrieb er, wie aus diesem politischen Gebilde ein neues soziales Gebilde entstanden sei, nach welcher der Einzelne ein individuelles und bewusstes Verhalten des Staat und dem Leben gegenüber, mit persönlicher Zielsetzung und freier Lebensbestimmung entwickelt habe.66 Burckhards 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 erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgend einer Form des Allgemeinen. In Italien verriert 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.“67

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

66 „In der Beschaffenheit dieser Staaten, Republiken wie Tyrannenien, liegt nun zwar nicht der einzige, aber der mächtigste Grund der frühzeitigen Ausbildung des Italienern zum modernen Menschen.“ BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 123.
67 BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 123.


68 Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 125.
69 Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 126.
70 Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 128ff.
73 „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.

74 Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 165.
76 Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 185f.
77 Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 186f.
78 Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 187f
79 Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 189f, 198ff, 249.
80 Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 201f.


81 Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 210ff.
82 Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 248f.
83 Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 250ff.
84 BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 255.
86 Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 266.
87 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.\textsuperscript{88} 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.\textsuperscript{89} 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.\textsuperscript{90}

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.\textsuperscript{91}

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 „Voltaires 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

\textsuperscript{88} Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 284ff.
\textsuperscript{89} Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 277ff.
\textsuperscript{90} 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.
\textsuperscript{91} Vgl. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance, S. 465ff.

1. 2 - \textit{Renaissance, Humanismus und Individualismus}

1.2.1 – \textit{Individualismus bei Voigt und Burckhardt}


\textsuperscript{93} Vgl. Grendler, Georg Voigt, S. 319; Bück, Der Beginn der modernen Renaissanceforschung, passim.

1.2.2 – Burckhardt und der Individualismus der Renaissance


100 Vgl. KOEBNER, Zur Begriffsbildung der Kulturgeschichte, S. 271f.
101 Vgl. KOEBNER, Zur Begriffsbildung, S. 277; LUKES, Individualism, S. 17ff.
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


103 “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 GRENDLER, Art.: Renaissance, S. 262.
105 Vgl. BUCK, Die Auseinandersetzung, S. 51f.


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

---

106 Vgl. HUIZINGA, Das Problem der Renaissance, S. 31; JANNER, Individualismus und Religiosität, S. 358f.
könnte, dass es bei ihnen die „Entdeckung des Menschen und der Welt“ gegeben hätte.\textsuperscript{109} 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.\textsuperscript{110} 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 \textit{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 „geregelte Bahnen“ gab, weswegen sich die „unbändigen individuellen Kräfte“ entwickeln konnten, was auch bei den Entdeckern und Erfindern der Zeit zum Ausdruck komme.\textsuperscript{111} 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

\textsuperscript{109} Vgl. FERGUSON, The Renaissance, S. 322; EPPELSHIEMER, Das Renaissance-Problem, S. 107.

Der deutsche Theologe Ernst Troeltsch (1965-1923), 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

\[112\] Vgl. DILTHEY, Auffassung und Analyse des Menschen, S. 20.
\[113\] Vgl. DILTHEY, Auffassung und Analyse des Menschen, S. 23.

116 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.
117 Vgl. TROELTSCH, Renaissance und Reformation, S. 338.
120 Vgl. TROELTSCH, Renaissance und Reformation, S. 345.
„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.“\textsuperscript{122}

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“.\textsuperscript{123}

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.\textsuperscript{124} 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.\textsuperscript{125} 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.\textsuperscript{126}

Troeltschs Analyse stützte sich deutlich auf Burckhardt, mit einem entscheidenden Unterschied: Er betrachtete die Renaissance als eine „Bewegung“.\textsuperscript{127} Da er nicht deutlich präzisierte, 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

\textsuperscript{122} Vgl. TROELTSCH, Renaissance und Reformation, S. 343.
\textsuperscript{123} Vgl. TROELTSCH, Renaissance und Reformation, S. 349
\textsuperscript{125} Vgl. TROELTSCH, Renaissance und Reformation, S. 341, 346.
\textsuperscript{126} Vgl. TROELTSCH, Renaissance und Reformation, S. 361.
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. \[128\]

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. \[129\]

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. \[130\]

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. \[131\]

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. \[132\]

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 Kulturlüfte führte, wie sie sonst nirgends zu finden gewesen sei. \[133\]

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

\textsuperscript{134} Vgl. Walter GOETZ, Renaissance und Antike, in: HZ 113 (1914), S. 258.
\textsuperscript{135} Vgl. GOETZ, Renaissance und Antike, S. 237.
\textsuperscript{136} Vgl. GOETZ, Renaissance und Antike, S. 240.
\textsuperscript{137} Vgl. GOETZ, Renaissance und Antike, S. 241f.

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

Der Basler Romanist Ernst Walser präsentierte in seinem 1920 erschienenen Werk \textit{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.\textsuperscript{140} 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

\textsuperscript{138} Vgl. GOETZ, Renaissance und Antike, S. 243-252. Über den Einfluss des Humanismus auf die Kunst, vgl. S. 247, 249.

\textsuperscript{139} 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.

\textsuperscript{140} Vgl. Ernst WALSER, Studien zur Weltanschauung der Renaissance, S. 99ff.


142 Vgl. WALSER, Studien zur Weltanschauung der Renaissance (1920), S. 117.
143 Vgl. WALSER, Studien zur Weltanschauung der Renaissance, S. 102.
144 Vgl. WALSER, Studien zur Weltanschauung der Renaissance, S. 119.
145 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. 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 erschienenen 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“.

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 „naturgebunden“ gewesen sei. 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.


147 Vgl. Giuseppe TOFFANIN, Geschichte des Humanismus (1933), S. 145.
148 Vgl. TOFFANIN, Geschichte des Humanismus, S. 416f.
149 Siehe unten S. 56f.
150 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.151 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.152 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“.153 Im Grunde sei er nur ein Zug unter anderen gewesen und nur eine „falsche Verallgemeinerung“ habe ihn zum Erklärungsprinzip der Renaissance erhoben.154 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.

151 Vgl. HUIZINGA, Das Problem der Renaissance, S. 34f.
152 Vgl. HUIZINGA, Das Problem der Renaissance, S. 39.
153 Vgl. HUIZINGA, Das Problem der Renaissance, S. 40.
154 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.\textsuperscript{155} In einem 1926 veröffentlichten Aufsatz unter dem Titel \textit{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 Petrarca's begonnen hätte, der wiederum mehr unter dem Einfluss der mittelalterlichen Mystik als unter dem der Kultur der Renaissance gestanden habe.\textsuperscript{156} 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 Ordnendes betrachtet“, also, rational und planvoll sein Leben nach eigenen Interessen gestaltet.\textsuperscript{157} 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 \textit{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


\textsuperscript{157} 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.  


163 Vgl. JOACHIMSEN, Renaissance, Humanismus und Reformation, S. 131.

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. Burckhardtts grundlegende Darstellung bleibt in diesem Punkte unerschüttert.“\textsuperscript{165}

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

\textsuperscript{164} Vgl. JOACHIMSEN, Renaissance, Humanismus und Reformation, S. 133f.


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. In der weiteren Entwicklung sei es zur Entfremdung aus der mittelalterlichen Gesellschaft durch den wachsenden Egoismus der Bürger unter der Herrschaft der Großbourgeoisie gekommen. 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.


171 Vgl. von MARTIN, Soziologie der Renaissance, S. 81ff.
174 Vgl. von MARTIN, Soziologie der Renaissance, S. 54f.
176 „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 präliudiert hatte.“ von MARTIN, Soziologie der Renaissance, S. 90f.
Beurteilung der Humanisten negativ, als eine vom „entfesselten Individualismus“ der Renaissance bestimmte Bewegung.\(^{178}\)


**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.\(^{179}\)

**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.\(^{180}\) 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

\(^{178}\) „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 wenigstens sich einbildeten“. von MARTIN, Soziologie der Renaissance, S. 113.


\textsuperscript{181} Vgl. LADWIG, \textit{Das Renaissancebild}, S. 304ff, 322.  
\textsuperscript{182} Vgl. LADWIG, \textit{Das Renaissancebild}, S. 302.  
\textsuperscript{183} Vgl. Hans BARON, Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften, S. XII.  
\textsuperscript{184} Vgl. BARON, Leonardo Bruni Aretino, S. XVI.
arbeite und bis zu seinem Lebensende blieb.\textsuperscript{185} In zwei 1938 auf Englisch veröffentlichten Aufsätzen mit dem Titel \textit{Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors of the Rise of Humanistic Thought} und \textit{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 \textit{The crisis of the early Italien Renaissance zusammenfasste und weltweit Bekanntheit erlangte.}\textsuperscript{186} 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.\textsuperscript{187} Somit gehörte Petraca 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.“\textsuperscript{188} 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 gelehnten 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

\textsuperscript{185} Vgl. \textsc{Ladwig}, Das Renaissancebild, S. 369ff; Rüdiger vom \textsc{Bruch}, Historikerlexikon, 2002, S. 18.
\textsuperscript{186} Vgl. \textsc{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.
\textsuperscript{188} Vgl. \textsc{Baron}, Moot Problems, S. 28.
Quattrocento is that a revolt had taken place against the earlier philosophy of humanistic scholars".\(^\text{189}\) 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.\(^\text{190}\)

Baron stimmte mit Burckhardt überein, indem er in der Renaissance eine grundlegende Umgestaltung der Weltanschauung in Europa sah.\(^\text{191}\) 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.\(^\text{192}\) Die während der Renaissance stattgefundene grundlegende Wandlung 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.\(^\text{193}\)


\(^{189}\) BARON, The Crisis, S. 7.
\(^{190}\) Vgl. BARON, The Crisis, S. 5ff, 405ff, 446f.
\(^{191}\) Vgl. BARON, Moot Problems. S. 28.
auf das gemeinschaftliche Wohl ausgerichtet haben, nicht bestritten.\textsuperscript{194} Das Bild von Humanisten als Individualisten ohne gesellschaftliche Bindung wurde von ihm somit nicht vollkommen negiert, aber stark relativiert.


\begin{itemize}
  \item \textsuperscript{194} 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.
  \item \textsuperscript{195} „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.
  \item \textsuperscript{196} Vgl. GARIN, Der italienische Humanismus, S. 14f.
  \item \textsuperscript{197} Vgl. GARIN, Der italienische Humanismus, S. 45f.
  \item \textsuperscript{198} Vgl. GARIN, Der italienische Humanismus, S. 74.
\end{itemize}
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.\(^{199}\)

Was Garin von Baron unterscheidet, ist unter anderem seine Tendenz, den Humanismus als eine philosophische Bewegung anzusehen.\(^{200}\) 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.\(^{201}\) 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 Gelehrtamkeit der Renaissance gewesen sei, wird in der heutigen Humanismusforschung kritisiert.\(^{202}\)


---

\(^{199}\) „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.“ GARIIN, Der italienische Humanismus, S. 94f.

\(^{200}\) Vgl. GRENDLER, Renaissance, S. 264.

\(^{201}\) Vgl. GARIIN, Der italienische Humanismus, S. 48.


glühende Drang, es in eben dieser Einmaligkeit eines „Eigenten“ zu verwirklichen“. So war für ihn Petrarca mit seiner Pflege des eigenen Selbst, der eigenen Individualität, der „wahre Prototyp aller Humanisten“. 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“.205

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


207 Vgl. WEISE, Der Humanismus, S. 282.

---

208 Vgl. WEISE, Der Humanismus, S. 288.
209 Vgl. WEISE, Der Humanismus, S. 291.
210 Vgl. WEISE, Der Humanismus, S. 292.
211 Vgl. WEISE, Der Humanismus, S. 293.
212 Vgl. WEISE, Der Humanismus, S. 294.
213 Vgl. WEISE, Der Humanismus, S. 295f.

1.4.3 – Das Humanismuskonzept von Paul Oskar Kristeller


---

220 Vgl. KRISTELLER, The medieval antecedents, S. 160.

227 Vgl. KRISTELLER, The medieval antecedents, S. 155.
229 Vgl. KRISTELLER, Humanismus und Scholastik, S. 94.
vorzudringen und deswegen ernst genommen zu werden.\textsuperscript{231} Kristeller betonte auch, dass es ein Missverständnis sei, die \textit{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.\textsuperscript{232}

Kristellers Einfluss begann in den 1960ern und seine Thesen spielen noch heute besonders in der deutschen, italienischen und amerikanischen Renaissanceforschung eine bestimmende Rolle.\textsuperscript{233} 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 Definitions faktor 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.\textsuperscript{234} Auch die Vorstellung von Humanisten als entwurzelte Intellektuelle verlor an Gewicht. Was den „Bürgerhumanismus“ anging, 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.\textsuperscript{235}

\textbf{1.4.3.1 – Kristeller und der Individualismus des Humanismus}

Wir haben also schon gezeigt, dass der Individualismus für Kristeller nicht als Definitions faktor 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

\textsuperscript{231} Vgl. KRISTELLER, Die philosophische Auffassung, S. 183f.
\textsuperscript{232} Vgl. KRISTELLER, Die humanistische Bewegung, S. 18ff; Ders., The medieval antecedents, S. 151f.
\textsuperscript{233} Vgl. James HANKINS, Religion and Scholasticism: Toward an historical Definition, S. 137.
\textsuperscript{234} Vgl. KRISTELLER, Die philosophische Auffassung, S. 186f.
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.\textsuperscript{236} 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“.\textsuperscript{237} 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.\textsuperscript{238} 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.\textsuperscript{239} Dieser subjektive und persönliche Zug, der sich bereits bei ihrem großen Vertreter Petrarca manifestiert habe, hätte den größten Teil der humanistischen Literatur beherrscht.\textsuperscript{240} 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

\textsuperscript{236} Vgl. KRISTELLER, The medieval antecedents, S. 157; Ders., Die humanistische Bewegung, S. 26; Ders., Die philosophische Auffassung, S. 181.

\textsuperscript{237} 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.

\textsuperscript{238} Vgl. KRISTELLER, Humanistische Gelehrsamkeit, S. 17.

\textsuperscript{239} Vgl. KRISTELLER, Humanistische Gelehrsamkeit, S. 20.

\textsuperscript{240} 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“. 241

1.4.4 – Humanismusinterpretation nach Kristeller


241 Vgl. KRISTELLER, Die humanistische Bewegung, S. 26; Ders., Das moralische Denken, S. 80f.
242 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.
244 Vgl. GRENDLER, Humanism, S. 88f.
245 Zu Voigt siehe oben Anm. 54; Zu Walser siehe oben S. 41f.

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

247 „The historical origins of Renaissance Humanism were multifarous 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.
248 Vgl. TRINKAUS, Renaissancehumanism, S. 12.
249 „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.
250 Vgl. TRINKAUS, Renaissancehumanism, S. 13f.

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.“

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.


---

254 Vgl. BUCK, Zu Begriff und Problem der Renaissance, S. 23.
257 Zu Voigts Humanismusinterpretation siehe oben S. 20f.
258 Vgl. August BUCK, Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen, S. 49.
259 Vgl. BUCK, Humanismus, S. 137.
260 Vgl. August BUCK, Der italienische Humanismus, S. 3.


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

---

261 Vgl. BUCK, Der italienische Humanismus, S. 5f.
262 „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.
dessen Leben als Schlüssel für sein Werk gelten würde, als ein Zeichen für das Wachstum des Bewusstseins der individuellen Identität in dieser Zeit.265 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.266 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.267 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.268

1. 5 - Zusammenfassung


265 Vgl. BURKE, Representations of the self, S. 19ff.
266 Vgl. BURKE, Representations of the self, S. 22, 27.
268 Vgl. BURKE, The Italian Renaissance, S. 8ff.


2. – Terminologische Bestimmungen

omnis enim, quae ratione suscipitur de aliqua re institutio, debet a definitione proficisci, ut intelligatur, quid sit id de quo disputetur.\[270\]

2.1 – Klärung der Terminologie


---

\[270\] Cicero, De officis, I, 7.

2.1.1 - Individuum/Individualität


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


---

281 Siehe unten die Erklärung zum Begriff “Selbst”, S. 76.
ist, damit die gesellschaftlichen Anforderungen nicht übermächtig oder gar allein bestimmt werden.\textsuperscript{283}

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.\textsuperscript{284} 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.\textsuperscript{285} 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.\textsuperscript{286} 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.\textsuperscript{287} 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.\textsuperscript{288}

\textsuperscript{286} Vgl. SCHRADER, Selbst II. Sp. 294.
\textsuperscript{288} 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.\textsuperscript{289} 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.\textsuperscript{290} 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.\textsuperscript{291}

2.1.3.1 – Autonomie und kritische Einstellung


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. 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.

2.1.4 - Würde


296 Vgl. KLIPPEL/ PAULUS, Menschenwürde, Sp. 371.
2.1.5 - Spiel


2.1.6 – Individualismus und Moderne


298 Vgl. BÖHM, Wörterbuch der Pädagogik, S. 507f; PARMENTIER, Spiel, S. 932f.
300 Siehe oben S. 31.

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.\(^{301}\) 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.\(^{302}\)

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 Prämissen, es habe damals schon Erscheinungen von Individualismus gegeben,


3 - Der Einzelne in ausgewählten Erziehungsschriften des italienischen Humanismus

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

3.1.1 – Pier Paolo Vergerio


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

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.\(^\text{310}\)

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.\(^\text{311}\) 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.\(^\text{312}\) 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.\(^\text{313}\)

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 überwiegend.\(^\text{314}\) 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.\(^\text{315}\) So wird die Notwendigkeit der Religion nicht in Bezug auf das Jenseits,
sondern in seiner Bedeutung für das irdische und innermenschliche Leben begründet. Der stoische Charakter dieser Pflege der Religion wird deutlich durch die häufige Verwendung des Begriffs \textit{Natur} in Situationen, in denen man in einer christlichen, theologischen Argumentation eher \textit{Gott} verwenden würde. 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 \textit{De ingenuis} stark vom militärischen Ethisprägung, die 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. 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.

\textbf{3.1.3 – Der Einzelne in \textit{De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae}}

\textbf{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 \textit{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 Formatio
gen. Vergerio hebt daraufhin

\begin{quote}
\end{quote}

\footnotesize
319 Siehe unten S. 98f.
hervor, dass das Wichtigste unter diesen drei den 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 Einzelnenselber angeneignet werden müsse.\textsuperscript{322} 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.\textsuperscript{323} 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.\textsuperscript{324} Die Bedeutung der eigenen Initiative für Vergerio wird nicht nur dadurch bezeugt, dass \textit{De ingenuis} mit einem Hinweis darauf beginnt, sondern dass sie auch mit einem Hinweis darauf beendet wird: Als aller letzte Anweisung in \textit{De ingenuis} erinnerte Vergerio Ubertino daran, dass dieser von der „Natur“ mit den körperlichen und intellektuellen Anlagen für die \textit{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.\textsuperscript{325} 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.\textsuperscript{326} 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

\textsuperscript{322} \textit{praecipue tamen parentes nomina imponunt natis; casus, nonnumquam electio, dat homini patriam; bonas autem artes atque ipsam virtutem sibi ipsi unusquisque comparat.} Vergerio, \textit{De ingenuis}, S. 6, 3.

\textsuperscript{323} \textquote{neque enim', inquit is, 'vel tu, si Atheniensis esses, clarus exstitisses, aut ego, si Seriphius essem, ignobilis‘.} Vergerio, \textit{De ingenuis}, S. 2, 1.

\textsuperscript{324} \textit{Neque enim opes ullas firmiores aut certiora praesidia vitae parare filii genitores possunt quam si eos exhibeant honestis artibus et liberalibus disciplinis instructos, quibus rebus praedicti et obscura suae gentis nomina et humiles patrias attollere atque illustrare consueverunt.} Vergerio, \textit{De ingenuis}, S. 4, 2.

\textsuperscript{325} \textquote{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, \textit{De ingenuis}, S. 90, 74.

\textsuperscript{326} Vgl. Wolfgang \textsc{Hardtwig}, Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zur Französischen Revolution, 1997, S. 205.

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. Später, nachdem er alle Disziplinen die zur

---


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

330 Principio igitur erit unicuique suum ingenium per se spectandum aut, si minus per aetatem nobis perdondere id licebit, parentes ceterique quibus curae erimus advertere debebunt, et in quas res natura proni 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 ausführlichere 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. 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. 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. 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. 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. So gebe es Menschen bei denen das Lob genüge, andere müsse man aber mit Zwang bewegen; anderen aber, weil sie ein gailiges Temperament haben (in quibus superanbundant nigra cholera), sollten mit einer gewissen Nachsicht behandelt werden. 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

---

332 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.[...]. Vergerio, De ingenuis, S. 56, 46.

333 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.


335 Nec vero par omnibus labor suspiciendus est, sed unicuique pro modo rationeque ingenii sui. Vergerio, De ingenuis, S. 62, 52.

336 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 pueritatis leviobibus oneribus subiciatur, ne vel aetatis nervus frangatur aut impediat corporis augmentum. Vergerio, De ingenuis, S. 76, 62.

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


339 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 wish owes much to his classical sources”. ROBEY, Humanism and Education, S. 48.[…] “In the name of the principle of self-fulfillment Vergerio’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.

340 Siehe oben S. 74ff.


### 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

---


343 Qui si naturam sequeris ducem, nihil monitore opus habes ad summam virtutem obtinendam. Vergerio, De ingenuis, S. 90, 74.
344 Vgl. BORMANN, Stoa/Stoizismus/Neustoizismus, S. 186f.
346 Vergerio, De ingenuis, S. 34, 28.
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.\textsuperscript{348} 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.\textsuperscript{349}

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 Erwachsenalter leide an Ehrsucht und das hohe Alter an Geiz.\textsuperscript{350} Da \textit{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,\textsuperscript{351} 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.\textsuperscript{352} 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.\textsuperscript{353}
- Da Jugendliche zum Schlechten neigen, sei es notwendig, dass die Erwachsene sie in ihren Grenzen halten.\textsuperscript{354}
- Zur Erklärung für diese Neigung zum Schlechten wird außer der Unerfahrenheit auch die Tatsache genannt, dass das zur Natur der Jugend gehöre.\textsuperscript{355}

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

\textsuperscript{348} \textit{Itaigit ille; nobiscum autem bene agitur} si praeceptis tamquam manu deducturum ut probi simus, aut si vi etiam necessitateque ad id cogamur. Vergerio, \textit{De ingenuis}, S. 36, 29.

\textsuperscript{349} \textit{’Dificile est enim’, inquit, ‘et plurima laude dignum in magna peccandi licentia iuste vixisse’}. Vergerio, \textit{De ingenuis}, S. 26, 21.

\textsuperscript{350} \textit{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 proniore sunt homines}. Vergerio, \textit{De ingenuis}, S. 20, 15.

\textsuperscript{351} \textit{Iacienda sunt igitur in hac aetate fundamenta bene vivendi et conformandus ad virtutem animus, dum tener est et facilis quamlibet impressionem admittere}. Vergerio, \textit{De ingenuis}, S. 4, 2.

\textsuperscript{352} \textit{Atque haec quidem omnia ita rite pensando rationeque moderanda, ut et in eodem ingenio vicissim his aribius praeceptores utantur, et cavendum ut neque nium illis facilis neque nium severi sunt. Nam ut niuma licentia bonam indolem solvit, ita gravis et assidua castigatio ingenii vim enervat, naturaeque igniculos in pueris extinguit}. Vergerio, \textit{De ingenuis}, S. 32, 27.

\textsuperscript{353} \textit{Sunt enim in primis natura largi ac liberales, propertrea quod non sunt experti indigentias, nec opes eis labore proprio quaesitae sunt}. Vergerio, \textit{De ingenuis}, S. 14, 11.

\textsuperscript{354} \textit{Iavenum enim aetas prona est ad peccandum ac, nisi maiorum exemplis auctoritateque contineatur, facile semper in deteriora prolabitur}. Vergerio, \textit{De ingenuis}, S. 14, 10.
- Aufgrund ihrer Unerfahrenheit, könne man Jugendlichen auch keine Selbständigkeit im Bezug auf die Erkenntnis der eigenen Fähigkeit überlassen. 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 konzediert wird, nämlich dass jedem überlassen wird, welche Art von Musik er für die Erholung des Geistes und des Körpers auswählt. Ansonsten wird aber zu einer strengen Reglementierung des Lebens der Jugendlichen gemahnt:

- Aufgrund der Eigentümlichkeiten der Jugend solle der Kontakt zu Frauen vermieden werden.

- 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.

- 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.

- Die Musik wird empfohlen, aber zur Entspannung und als Mittel der rationalen Regulierung der Seele.

- 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.


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

357 Vergerio, De ingenuis, S. 86, 70.

358 Vergerio, De ingenuis, S. 20, 16.

359 praecipue vero si numquam missi erunt otiosi. Sed semper in aliquo honesto membrorum aut animi labore detineantur; otium enim ad libidines et ad omnem intertemperrantium pronos efficit. […]Nec vero his oitum tantum, sed et solito quoque vehementer est inimica, quae infirmum animum assidua talem rerum cogitatione demulcet, nec alio diversi sinit. Vergerio, De ingenuis, S. 20, 16.

360 Primum itaque praecipuum est, idque potissimum, ut ne quis turpis ludus aut noxius suscipiat, nec nisi quantum aut acuat industriam aut corporis vires exerceat. Vergerio, De ingenuis, S. 82, 69. Aliae vero lusus aut cupidatem habet minime liberaalem aut indecentem viro mollitiem […] In his igitur ludis detectari convenit qui artis aliquid aut certe pluriurum, casus vero quam minimum habeant. S. 86, 71.

361 Quamobrem Socrates ut ipse senex didicit, ita ingenuos adulentes erudiri in his iussit, non quidem ad lasciviae incitamentum, sed ad motus animae sub regula racioneque moderandos. Vergerio, De ingenuis, S. 52, 43.

362 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 Lykus das Spielen nicht aufgrund der Unterhaltung, sondern des Fleißes empfohlen habe.363

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 gehorchte und sich durch äußere Stimulation anfeuern ließe.364 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.365 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.366 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


364 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 audient monitoribus et laudati excitantur ad bonum, iberis spem frugis ferre prae se videntur. Vergerio, De ingenuis, S. 8, 6.

365 Nam (ut in eiusdem generis similitudinibus versum) quemadmodum equi cursoribus meliores habentur qui dato signo protinus exsiliunt, nec calcarium stimulos aut flagellorum plagas morati subsistunt, ita adolescentes qui constitutis horis ad solita studia intermissaque paulisper exercitia alaces sine monitore reeduunt, praeclare constituti ad virtutis opera habendi sunt. Vergerio, De ingenuis, S. 10, 7.

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

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.“ 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.* 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. 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,

368 Vgl. GARIN, Geschichte und Dokumente, S. 29.
369 Vergerio, De ingenuis, S. 64, 53.
370 *Verum eventi omnibus fere discendibus ut, si quid ab initio bene procederit, protinus esse magna de disciplinis consecutos arbitreatur, et iam quidem ut docti disputent sententiasque suas obnixe tueri velit, quod eis plurimum officit. Primus etenim ad disciplinas gradus est, posse dubitare; nec est uidquam discendibus tam inimicum quam ut nimis de propria eruditione praesumat 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


---


372 *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 ingenii 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 cupiditatisve gratia, sed pro imperio gloriaque decertare*. Vergerio, *De ingenuis*, S. 66, 55.

373 Siehe oben 25.
Ruhm, sondern tatsächlich den sozialen Aufstieg erreichen konnte.\textsuperscript{374} 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.\textsuperscript{375} 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.\textsuperscript{376} 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.\textsuperscript{377}


\textsuperscript{377} 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 Ganzeit, 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 Schuleraziehung 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.\(^{378}\) 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.\(^{379}\) 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.\(^{380}\) 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.\(^{381}\) Vergerio lobt auch, dass es als ehrenhaft galt, lieber zu sterben als ohne Waffe aus dem Krieg zurückzukehren.\(^{382}\) In anderen Äußerungen im Kontext der militärischen Erziehung befürwortet Vergerio sogar eine Relativierung des Lebens des

\(^{378}\) *Et de cura quidem iuvenum, cum plurimum domesticae disciplinae permission 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 adolescentes ratione instituti, erit id quidem utile civitatibus et ipsis bonum.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 18, 15.

\(^{379}\) *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 forsitans sibi ipsi carus, at parum certe utilis urbi aut princeps est aut privatus.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 58, 48.


\(^{381}\) *Quid enim est illud de Lacedaemoniorum pueris? Nam hi quidem de cura educationis eorum plurimum apud vetere commendantur. Quos spiritus gignere mos ille debuit, quibus consuetudinem erat in concertatione aequalium patientam tantam praestare, ut vi dejecti aut casu inter luctandum collapsi, necari se potius exanimarique paterentur quam victos fateri sevellent? Quid enim mirum? Nam et ad aram sic verberibus accipi solebant, ut multis semper e corpore sanguis efflueret, plerumque etiam spiritum exhalarant; nemo tamen aut exclamavit unquam aut vix minimum doloris signum edidit.* Vergerio, *De ingenuis*, S. 72, 60.

\(^{382}\) *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 inducire nondum. Vergerio, *De ingenuis*, S. 72, 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. 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.


---

383 *Sed ad parentum tuum redeo, […] Ex contemptu namque laborum, mortis quoque innascitur contemptus et crescit audacia, qua ille ita intrepidus quaque difficilia aggraditut, ut nihil metuere credendus sit praeter id forsan 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 mundanar res aestimatione debita pensabit, facile cognoscat 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.*


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

386 Siehe oben S. 85f.
Familie zu orientieren, auch mit dem Ziel, diese zu übertreffen.\textsuperscript{387} 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 (\textit{sanctus}) erhalten blieben, Ehrfurcht gegenüber gesellschaftlich höher gestellten Menschen (\textit{superiores}), Menschlichkeit gegenüber niedriger gestellten Menschen (\textit{inferiores}) und Mäßigung und Freundlichkeit gegenüber den Gleichen bewahrt werde.\textsuperscript{388}

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 \textit{imitare} oder \textit{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.\textsuperscript{389} 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.\textsuperscript{390} 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.\textsuperscript{391} 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

\textsuperscript{387} \textit{Libenter enim, ut ipse vides, maiorum tuorum imaginibus tibi propono eosque 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, \textit{De ingenuis}, S. 70, 57.}

\textsuperscript{388} \textit{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. \textit{HERDING}, Adolescentia, S. 89.}

\textsuperscript{389} \textit{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, \textit{De ingenuis}, S. 12, 10.}

\textsuperscript{390} \textit{ita et iuvendibus adhibendi sunt comites quorum monitis discant et conscientia retrahantur et imitatione profectum. Vergerio, \textit{De ingenuis}, S. 22, 17.}

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.\textsuperscript{392} Auch diese Einstellung zur Nachahmung kann also als Zeichen für die Andersartigkeit des humanistischen im Vergleich zum modernen Menschenverständniss gelten.

3.1.3.6 – Methode und Disziplin
Wir weisen noch auf ein letztes für diese Untersuchung wichtiges Element in \textit{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.\textsuperscript{393} 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.\textsuperscript{394} 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.\textsuperscript{395} In diesen Empfehlungen Vergerios kann man Zeichen dessen feststellen, was für den deutschen Soziologen Max Weber (1864-1920) als

\footnotesize

393 Vergerio, \textit{De ingenuis}, S. 60, 50-51.

394 \textit{Fient autem commode omnia si rite tempora dispensabuntur, si singulis diebus statutas horas litteris dabis, neque ullo negotio abstrahemur quominus aliquid quotidie legamus}. Vergerio, \textit{De ingenuis}, S. 64, 54.


3.1.4 – Zusammenfassung und Schluss

3.2 - Leonardo Bruni – *De studiis et litteris*

3.2.1 - Leonardo Bruni


---


3.2.2 - *De studiis et litteris*

peritiam) und Sachwissen oder Gelehramkeit (rerum scientia). 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. 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. Vielmehr rät er Battista dazu, sich den Schriften zu widmen, die zur Religion und zu einer guten Lebensführung (ad religionen 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. Außerdem solle sie Geschichtswerke, Poesie und die Werken der Oratoren lesen; sie alle empfiehlt er sowohl wegen der sprachlichen Eleganz als auch wegen des moralischen Nutzens. 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. 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.

---


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.\(^\text{412}\)

- Er erwähnt berühmte Frauen der Vergangenheit, die durch ihre Intelligenz hervorragten und sagt, Battista sollte sich von dieser Vortrefflichkeit (*excellentia* und *praestantia*) inspirieren lassen.\(^\text{413}\)

- Da Battista so intelligent und begabt sei, dürfte sie sich nicht mit der Mittelmäßigkeit begnügen, sondern müsse sich um die Vollkommenheit (*summa*) bemühen.\(^\text{414}\)

- Diese Vortrefflichkeit (*excellentia*) erlange man nur durch eine ausführliche, geübte und tief begründete Gewandtheit in den *litteras*.\(^\text{415}\)

- 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.\(^\text{416}\)

- Wer sich nicht mit der antiken Poesie beschäftigt, könne keine Hoffnung auf die höchste Vollkommenheit (*summum*) haben.\(^\text{417}\)

- Diese Vortrefflichkeit (*excellentia*) könne nur durch eine große Gelehrsamkeit erlangt werden und bringe Ruhm (*fama*) mit sich.\(^\text{418}\)

---

\(^\text{412}\) *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 consequandam per meas litteras cohortarer.* Bruni, *De studiis*, S. 92, 1.

\(^\text{413}\) *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, quae so, mentem erige atque extolle!. Bruni, *De studiis*, S. 92, 1.

\(^\text{414}\) *Tantam enim intelligentiam ac tam singularque ingenium nec frustra tibi datum nec mediocribus contentum esse decet, sed ad summa spectare atque adniti*. Bruni, *De studiis*, S. 92, 2.

\(^\text{415}\) *Homini quidam ad excellentiam illam, ad quam ego nunc te voco, contentienti in primis necessariam non exigiam 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.

\(^\text{416}\) *Ad summum certe nemo perveniet, qui non fuerit horum omnium et usu tritus et disciplina imbutus.* Bruni, *De studiis*, S. 102, 12.


\(^\text{418}\) *Protinus enim excellentia hominis illa admirabilis, quæ vera inelitum fama nomen extollit, non nisi ex multarum variarumque rerum fit cognitio.* 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 (excellentia) begeistert sei, so anzuspornen, wie die Menge der Zuschauer im Rennwettkampf den Läufer auf der Suche nach gloria anfeuert.\textsuperscript{419}

Die Erreichung von Exzellenz und Gründlichkeit stehen also im Zentrum von Brunis Gedanken in \textit{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 (\textit{fama} und \textit{gloria}).\textsuperscript{420} Diese Konzentration auf den Einzelnen wird auch in Brunis Hervorhebung der eigenen Initiative deutlich. So behauptet er, es sei zwar wichtig, eine gute Belehrung (\textit{praeeptio}) durch gute Lehrer zu bekommen und sich für die sprachliche Fertigkeit einer guten Grammatik zu bedienen, das Entscheidende aber sei die eigene Sorgfalt (\textit{diligentia}).\textsuperscript{421} 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.\textsuperscript{422} 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.\textsuperscript{423} 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.

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

\textsuperscript{419} \textit{sed quasi unus de turba erga tuam excellentiam affectus conferre tecum volui opinionem meam et currentem, ut aiunt, ad glorian cohotari.} Bruni, \textit{De studiis}, S. 124, 31.

\textsuperscript{420} Siehe Anm. 418 und 419.

\textsuperscript{421} \textit{Ad hanc autem comparandam [sc. litterarum peritia] cum praeeptio valet, tum nostra multo magis diligentia atque cura.} Bruni, \textit{De studiis}, S. 94, 4.

\textsuperscript{422} \textit{Sed omnia (mihi crede) superat ac vincit diligentia nostra. […] Ab hac informamur ac velit instituimur, denique per hanc multa discimus, quae doceri a praeeptore vix possunt: sonum, elegantiam, concinnitatem, venustatem.} Bruni, \textit{De studiis}, S. 96, 5.

\textsuperscript{423} 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, \textit{De studiis}, S. 94, 4. Dass sie zu schreiben imstande sein muss, behauptete er auch: \textit{volo insuper, ne sit scribendi ignara.} Bruni, \textit{De studiis}, S. 98, 10. Weiter argumentiert er noch, dass ohne gründliche sprachliche Kenntnisse die Poeten nicht verstanden werden können. \textit{Est enim necessaria cognitio, tum quia multa incidunt, quae alter intelligi non possunt. […] Quas [sc. cognition] 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 cognition scribenti dictanteque necessaria videtur. Neque enim, si multitudine non sentit, properterea soluta in oratione pedes non insunt; sed quod defectat aures, quod sono demulcet, inde est.} Bruni, \textit{De studiis}, S. 100, 10-11.

Auf eine weitere Tatsache in Bruni’s 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

---

424 Zur These des Bürgerhumanismus siehe oben S. 51f.
426 Vgl. Hans BARON, Leonardo Bruni Aretino, S. XVI.
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.\(^{429}\) 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 dem Menschen vervollkommnen und zieren (*quod hominem perficiant atque exornent*), eine Aussage die Bruni in dem Brief an Niccolò Strozza getroffen hat.\(^{430}\) 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.\(^{431}\) 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.\(^{432}\) 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

\(^{429}\) 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 scholastischen und die Bildung im Trecento, S. 113; BUCK, Der italienische Humanismus, S. 2ff.


\(^{431}\) *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.

\(^{432}\) *Habes meum de litteris studiisque iudicium, de quibus, si forsan aliter existimes, faciliter cedam. Non enim quasi praecliiens ad te scripti (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. Bruni’s 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. 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 Finessen des Stils nachzuahmen, es handelt sich aber um Nachahmung im Kontext des sprachlichen Stils und nicht der Lebensführung.


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

433 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 sit ad beate vivendum? [...]

434 Neque enim desunt mihi clarissimarum mulierum exempla, quae et litteris et studiis et eloquentia claruerunt, per quam commodationem te provocare ad excellantiam possim [...]

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 handelt. 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. 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.


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

437 Bruni, De studiis, S. 120, 27.  
438 Sed ne pertinax ipse sim, placet aliquid de iure meo remittere, praeertim cum ad mulierem scribam. [...] Si quid igitur vel a comicо non satis pudico argumento protexitur aut a satyro vitium aliquod apertius exprobatur, ne leget haec mulier neve inspiciat! Bruni, De studiis, S. 120, 28.  
442 Zur modernen Bedeutung des Begriffs “Kritik”siehe oben S. 77ff.
gesetzt sind und was die Bedeutung der einzelnen Teile ist. 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. Bruno 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. 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.

---

443 *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 unaquaeque, de schola cognoscet. Consuetudinem certe et usum illarum ab ipsis, quos leget, auctoribus reportabit.* Bruni, *De studiis*, S. 96, 6.


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.\textsuperscript{446} 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.\textsuperscript{447} 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 könne, aber auch nicht wie sie sich selbst verwirklichen könnte, sondern wie sie dieses humanistische Gelehrtenideal erfüllen könne.

3.2.4 – Zusammenfassung und Schluss


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.\(^{448}\) 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.


---

\(^{448}\) 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


früheren erotischen Dichtungen und stellte sogar seine Wandlung überspitzt in zwei öffentlichen Retraktionen dar, behielt dennoch seine humanistische Grundprägung.\footnote{Vgl. WORSTBROCK, Piccolomini, Aeneas Silvius, Sp. 639.}

### 3.3.2 - *De liberorum educatione*


Alpen, und blieb in Deutschland das führende humanistische Programm bis zur Veröffentlichung 1499 von Jacob Wimpfelings *Adolescentia*.456 Piccolomini als 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*) angemessen werden.457 In seinen Ausführungen über die Erziehung, die Ladislaus bekommen soll, betont er, dass sie den Körper und den Geist umfassen muss.458 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.459 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.460 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.461 Im ersten Teil, über das richtige Reden, wird empfohlen, sich von der Sprache des Volkes abzuzeren 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.462 Im zweiten Teil der Grammatik werden Poeten, Oratoren und Geschichtsbücher, hauptsächlich aus der klassischen Antike, aber auch die Geschichtsbücher der Heiligen Schrift empfohlen.463 Wie es auch bei Bruni der Fall war, unternimmt Piccolomini eine lange Verteidigung der Poesie.464 In seiner Auswahl gelten für Piccolomini als Kriterien, dass die zu lesenden Bücher zur Moralität und durch ihre sprachliche Eleganz zur Verbesserung

---

461 Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S.180, 41.
464 Siehe unten S. 131f.

---

465 *Sic ex lectione veterum et novorum qui scripsersunt 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.*

466 Vgl. Piccolomini, *De liberorum*, S. 226, 75-244, 88.

467 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 elloquentiam, optaremus tamen illa: te fore ornatum; plurimum namque tibi et splendoris et utilitatis afferret. Sed quoniam multa sunt quae necessario imminet regibus ediscenda, nec alterum obsit alteri, satis erit regi facundia mediocris. Piccolomini, De liberorum, S. 244, 89.*


469 *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. 246, 94.*

470 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 instande sei zu leisten: At hi non satis perspicient, quantum natura valeat humani ingenii. S. 254, 95.*
3.3.3 - Der Einzelne in De liberorum educatione


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. 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. 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...
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. 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, 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. 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


---

476 *Sed imitari optimos, non pessimos, et gloriosos, non illaudatos decet.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 146, 17; *Sed est hic quoque judicium necessarium, ne passim vulgus imitemur.* […] *Maximus est eorum numero qui comas nutriunt et in gradus frangunt, qui perpetant in balneis, qui summo studio censentur, qui lucris ilicites, qui libidini servivunt; pauci, qui ab his abstinent. Absit, ut illos imitemur; istos fugiamus.* S. 204f, 58; *Sicut ergo vivendi consensum bonorum, sic et loquenti consonantiam eruditorum appellare et imitari consuetudinem oportet.* S. 206, 58; *Quemcunque modum sequi puer voluerit, in eo necessarium est exemplum dari sibi pulcherrimum atque emendatissimum.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 160, 27.

477 *Quod procul dubio consequemur, si sperem, quam de te praebes, secuta res fuerit. Odorem 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.

478 *faciles enim imitandus turpibus ac pravis omnes sumus; ut in proverbio dicitur: si cludio vicinus habitaveris et ipse nonnumquam clauditur.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 168, 32.

479 *Quod procul dubio consequemur, si sperem, quam de te praebes, secuta res fuerit. Odorem 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.

---

480 Vgl Piccolomini, *De liberorum*, S. 256f, 97.
481 Vgl Piccolomini, *De liberorum*, S. 174,35-178,38.
482 *Cumque sis natura pulcherrimus et digna sceptro soboles, studendum est ut gestus formae respondeant, ut recta sit facies, ne labra detorgeas, ne lingua sugas, ne vitium ebrietatis effingas, ne servilen imiteris vernalitatem, ne supinus sit vultus, ne dejecti in terram oculi, ne inclinata utralibet cervix, ne inductae rustice manus, ne status indecorus, ne sessio irridenda. Ciliorum motus apte retinendas; recta sint bracchia; ne qua in proferendis pedibus inscitia.* [...] *Servandus est igitur in omni motu statuque decor.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 138f, 12.
483 *Nihil potest placere quod non decet.* Piccolomini, *De liberorum*, S. 140, 12.
484 In qua re tam curiosi Graeci fuerint, ut gestus legem conscripserint, quam chironomiam vocaverunt. Eam Socrates provavit, Plato in parte civilium actionum posuit, Chrysippeus in praecipitis de educatione liberorum non omisit. Piccolomini, *De liberorum*, S. 140, 12.

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.\footnote{Soli namque perfecti sunt homines, qui civiles cum philosophia partes quauerunt immiscere sibique 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.}


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.\(^492\) 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


\(^{492}\) Vgl. MÜLLER, Bildung und Erziehung, S. 181.
sich 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.\footnote{Sine litteris omnis aetas caecas 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.} 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.\footnote{....et in fonte potius fuerit quam in rivo potandum. Piccolomini, De liberorum, S. 244, 89.} 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.\footnote{In ceteris libris sicut aetates ipsae requisiverint [....] loquendo nerviosius erit, nisi post tot insignes, quos tibi legendos diximus, auctores, tacere modestius quam dicere quicquam amplius existimaverimus. Piccolomini, De liberorum, S. 258, 98.}

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.\footnote{Hanc [sc. musica] certe disciplinam Lycurgus quoque commendavit, quamvis leges Lacedemoniis durissimas dederit. Piccolomini, De liberorum, S. 248, 91.} 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 übernehmen.\footnote{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, sicutEgypti faciunt, neque ingurgitazione, sicut Bohemo placuit, sed animi vigore et constanti praesentia, ut usus moderatione temperatus fiat et continens. Piccolomini, De liberorum, S. 150, 20.} 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
zu bewegen, sollte man sich von ihnen bewegen lassen. 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. 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. 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. 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. 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.

---

498 *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.

499 *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.

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

501 Ceterum nec puero ludos interdixerim, qui non sunt obscuri. Ludere te cum aequalibus pila, quemadmodum tibi Iohannes Hinderbach, vir doctus, praecpta conscriptis, et probo et laudo. Est trochus; sunt alii puereles ludi, qui nihil turpitudinis habent, quos tibi nonnunquam permittere praecptores debent, ut sic laboris remissio fiat et alacritas excitetur. Piccolomini, *De liberorum*, S. 142, 14.

502 Gemeint sind hier Vergerio, Maffeo Vegio, Battista Guarino und Jacob Wimpfeling.

503 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,\(^{504}\) aber meistens wird sie gefördert.\(^{505}\) 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.\(^{506}\) 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 die Ruhm anderer zu stützen, sei elend und ähnele einem Dach, das zusammenstürzt, wenn die Säulen abgerissen würden.\(^{507}\) 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

---

\(^{504}\) 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:\textit{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 excellsens. Sed ultra procedure spes nostrae deebunt et ad alterius vitae praeparationem cuncta moliri.} Piccolomini, De liberorum, S. 164, 29.

\(^{505}\) So behauptet Piccolomini, wenn Ladislaus die Anweisungen der Lehrer einhalte, werde er den Ruhm (fama) eines hervorragenden Mannes und glänzenden Königs erreichen:\textit{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: \textit{Non ibi memoria est, non vivax ingenium, non bonarum cupid artium, non gloriae, non honestatis studium.} S. 176, 37; 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: \textit{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. 128, 3.


\(^{507}\) Sane ut animalia muta quamvis laudatis orta parentibus nemo generosa putat nisi fortia, sic homines appelari nobles iure nequemt, nisi virtute propria commendati. Miserum est, ut Iuvenalis ait, aliorum incumbere famae, ne collapsa ruant subdactis tecta columnis. Piccolomini, De liberorum, S. 128, 3.
hinzukomme, nämlich, die eigene Übung. 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.

3.3.3.5 - Die religiöse Erziehung


---

508 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.
509 Et quamvis alius alium praestet ingenio, nemo tamen reperitur qui nihil sit studio consecutus. Piccolomini, De liberorum, S. 132, 6.
511 Nos, quidem, si recte sapimus, hanc humanan vitam nihil omnino esse arbitrabimur, nec bonum quicquam existimandum esse censebimus quod ad vitam alteram non suppediet utilem: non itaque dignitatem, non amplitudinem maiorum, non corporis vires, non formam, non magnitudinem, non a cunctis hominibus habitos honores, non ipsum imperium, non quicquid dixi potest in hac vita excellens. Sed ultra procedere spes nostrae deebut 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.
512 Vgl. Piccolomini, De liberorum, S. 162, 29.
müsse. 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. 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. 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. 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.

### 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 empfohlen, Kinder nicht mit Schlägen, sondern mit Ermahnungen,

---

513 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.
514 Quanto maior es natus, tanto te debes humilius gerere, subiicere collum religioni, interesse divinis officiis. Piccolomini, De liberorum, S. 166, 30.
515 Cave, ne tibi religionem putes esse subiectam, quamvis maximi principis nomine gaudes. Non dominus, sed filius ecclesiae sacerdotis imperio in his, quae sunt Dei, subjectus es. Piccolomini, De liberorum, S. 166, 31.
516 Eos [sc. sacerdotes] autem a solo Domino iudicandos, quia sui sunt et non alterius. [...] Nec dices ineptus sacerdoses est, indignus, immunundus; nihil ad te; iudicem habet. Piccolomini, De liberorum, S. 166f, 31.
517 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.).

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. 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. 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, Properz) und Catull abrät, mit dem Argument, sie seien zu weichlich (moles) und würden ständig über Liebesgeschichten (amatorias) schreiben. Es handelt sich also gerade um die antiken Dichter, die ihre inneren Befindlichkeiten und Liebesgefühle zum Thema ihrer Poesie gemacht haben. Ob der

519 verbera servos decent, non liberos. Nobilibus puerris et maxime regibus maiorum laudes ac vituperia quam verbera commodidatem magis afferunt. Piccolomini, De liberorum, S. 138, 10.
520 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.
Ausdruck der Subjektivität oder Individualität eine Rolle in der humanistischen Aufwertung der Poesie generell gespielt hat, kann von uns nicht diskutiert werden. 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


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.


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 Selbständigkeit 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


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.526

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 Gambara, einem aus Brescia stammenden Schüler von Battista Guarino gewidmet.527 Wie schon oben erwähnt wurde setzte sich Battista Guarino zum Ziel, die Methode seines Vaters Guarino da Verona niederzuschreiben.528 Da dieser die Schrift überprüfen konnte, ist anzunehmen, dass der Inhalt tatsächlich seine Methode widerspiegelt.529 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.530

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.531 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


528 *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.

529 Vgl. PISTILLI, Battista Guarini, S. 341; MCCUAIG, Guarino Guarini, S. 98.


Reichtum noch im Ruhm der familiären Tradition, sondern in der eigenen Tugend bestehe.\textsuperscript{532}

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 angeneignet werden.\textsuperscript{533}

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.\textsuperscript{534}

- 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.\textsuperscript{535}

- 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.\textsuperscript{536}

Aus dem bis jetzt Dargestellten wird also klar, dass auch in \textit{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 \textit{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.\textsuperscript{537}

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

\textsuperscript{532} 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.

\textsuperscript{533} primum ut quam eis praeceptor extrinsecus tradere non potest discendi cupiditatem, ipsi per se sponte illam arripiant.

\textsuperscript{534} si vero paulo adulti fuerint, ut honoris cupididate excitari possint, tunc admonendi erunt quanto dedecori id futurum sit, si operam luserint, si reliquis ignaviores tardioresque apparuerint.

\textsuperscript{535} Et ut magis eos nescire quam discere pudeat, placet etiam ut pueris ipsis 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 relinqui erubescant: ex quo sequitur ut certatim aemulantes alter alterum reddant alacrionem.

\textsuperscript{536} Explanationes quoque in libros scribere vehementer conducet, sed tamen magis si sperabunt eas in lucem aliquando prodituras. Attentiones enim ad ea sumus, ex quibus laudem venari studemus.

\textsuperscript{537} Vgl. Guarino, \textit{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. 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.

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. 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.


---

540 Deinde grammatica omni ex parte perfecte docendi sunt; ut enim in edificiis nisi valida iacta sind 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. In diesem Kontext wiederholt er auch die Überzeugung, dass nur durch häufiges Wiederholen diese grammatikalischen Kenntnisse angeeignet werden könnten. 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.

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.

5. Wenn es um das Griechisch lernen geht, besteht er auf Ordnung beim Lernen. Auch die Lektüre der Poeten soll in einer bestimmten Ordnung geschehen.

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. Die von ihm geforderte Gründlichkeit kann also als die Voraussetzung für die Selbständigkeit angesehen werden.

541 Vgl. Guarino, De ordine, S. 272, 11-12.
542 Has igitur regulas non semel tantum percurrere sat est; sed bis terque atque amplius, si oportebat, repetant, ut eas t strang manuum digitos prompte calleant. Guarino, De ordine, S. 274, 13.
543 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, S. 274, 14.
544 hoc, inquam, clara voce praedico: neminem posse absque litterarum graecarum scientia in hac versuum doctrina fundamenta et, ut ita loquar, medullam penitum intraspicere [...] Mihi vero, dum vivam, nemo hunc errem (si error est) eripiet, ut eam non modo utilem sed pernecessarium litteris nostris esse non credam. Guarino, De ordine, S. 276f, 16.
547 Quae omnia posteaquam adepti fuerint, iam non modo praecipitum non indigebant, sed ipsi aliis praepetores erunt idonei. Itaque per se et legere et intelligere poterunt. Ceterum quia quenumdum a magistris instruendi sint satis abunde, ut puto, demonstravimus, reliquam 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.\footnote{Vgl. Guarino, \textit{De ordine}, S. 294, 31.} 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.\footnote{In graecis quam brevissime proficient si cum primum fundamenta acceperint, non seem magistrum ducem expectabunt sed ipsi se exercitabunt. Guarino, \textit{De ordine}, S. 296, 32.}

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.\footnote{Nec faciant quod superioribus annis quendam in legendis De oratore Ciceronis libris facere audivimus, qui verba tantum et dictionis ordinatum admirabatur, sensa vero peritus omittebat. Guarino, \textit{De ordine}, S. 298, 34.} 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.\footnote{Ord potissimum in studendo adhibendus erit, ne varios libros confuse legand, sed singulis lectionibus dispertitas horas haberi oportet. […] Quod abunde et facile percipi potest, si quis statuta hora exiguum quid vel legat vel exscribat, et id absque uila intermissione faciat; intelliget enim paucis diebus multum se profeceisse. Guarino, \textit{De ordine}, S. 300, 36; Quare non minus in litterarii studii ratione quam ceteris in rebus utilem hunc esse arbitreum ordinem. Nam nisi divisa fuerint lectionibus tempora, distrahitur multitudine 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.}

4. 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.\footnote{In graecis quam brevissime proficient si cum primum fundamenta acceperint, non seem magistrum ducem expectabunt sed ipsi se exercitabunt. Guarino, \textit{De ordine}, S. 296, 32.}


\textsuperscript{553} \textit{Hac ratione Plinius ille maior omne tempus perire arbitrabatur quod studiis non impenderetur, cuius adeo parcus exitissse dicitur, ut Plinium minorem sororis suae fillium saepe corripuisse dicitur, quod ambularet, quia scilicet temporis illud non perdere poterat.} Guarino, \textit{De ordine}, S. 304, 38.

\textsuperscript{554} \textit{Unum illud adiciemus […]}, ut nihil hoc litterato otio dulcius esse arbitrentur quod, ut ait Cicero, "adolescentiam agit, senectutem oblectat; secundas res ornat, adversi perfugium ac solatium praebet; delectat domi, non impedit foris", ac propriae nullum tempus ad his studiis vacuum praeterlabi sinat; hoc sit eis negotium, haec quies; in his vigiliae, in his etiam somnus reponatur. Quid enim honestius facere possunt quam cum oitium appetunt, in eo oitio 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, \textit{De ordine}, S. 304, 37.

\textsuperscript{555} Vgl. McCUAIG, Guarino Guarini, S. 98.


\textsuperscript{557} Vgl. GRAFTON/JARDINE, \textit{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, dass 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*.\(^{558}\) 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.\(^{559}\) 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.\(^{560}\) 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

\(^{558}\) Vgl. Guarino, *De ordine*, S. 260, 1.

\(^{559}\) *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.

\(^{560}\) *Accusasse naturam Theophrastus dicitur, quod cornicibus et cervis longam vitam praestitisset quibus diu vivere nihil necesse erat, hominibus vero brevi, qui multis saeculis ad infinitam rerum cognitionem indigebant. Quod an philosopho gravi deplorare conveniat ipse viderit; nos tamen hoc teneamus, non oportere inane hoc tempus effluere, quo ille breve nimir 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. 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 Menschbild: 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. 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

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. 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.

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 ziele 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. 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.

564 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.
565 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

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


---

567 Siehe mehr dazu unten S. 162f.


3.5.2 - *De educatione liberorum et eorum claris moribus*

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.\textsuperscript{571} 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 \textit{De educatione} 17
Auflagen und dazu Übersetzungen ins Französische, Italienische und Deutsche erhalten.\textsuperscript{572}
\textit{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 \textit{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.\textsuperscript{573}

Der Begriff \textit{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 achttzehnten
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

\textsuperscript{571} Vgl. Vegio, \textit{De educatione} I-III, S. 123, 10-124, 20. Vgl. dazu auch Diana WEBB, Eloquence an Education: A
\textsuperscript{572} Vgl. Anne Stanislaus SULLIVAN, Maphei Vegii Laudensis \textit{De educatione} Liberorum, 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 \textit{morum proprietates} (Vegio, \textit{De educatione} I-III, S. 42,21) als Eigentümlichkeit und Individualität (K.
A. KOPP, Mapheus Vegius’ Erziehunglehre, S. 58).
\textsuperscript{573} 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, Maphe 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
werden sollten, etwa die Elegiker, weil sie „anstößigen Liebeshändeln besingen“ und einige Lyriker, die „schlüpfrige Stellen enthalten“.  

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. 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, 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. Der zweite Aspekt ist, dass man in *De educatione* das so genannte Autorenbewusstsein oder das Bewusstsein der Eigentümlichkeit eines jeden Autors feststellen kann. So verteidigt Vegio den römischen Poeten Vergil gegen den Vorwurf, dieser sei der Verfasser der *Priapeia*, einer


575 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 Erkenntnis kriterium gelten zu lassen, wurde unter anderem von P. O. Kristeller (KRISTELLER, Die humanistische Bewegung, S. 26f) und Eckhard Kesser (KESSLER, Die Pädagogik der italienischen Humanisten, S. 168) aufgestellt.

576 *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-II, S. 3, 8-13.


3.5.4 - Der Einzelne in *De educatione*

3.5.4.1 - Vegios Menschenbild


579 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.


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.\footnote{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 pia tenacius adhaerens derelinquat. Vegio, \textit{De educatione} I-III, S. 33, 10-14.} Auch der Kontakt mit der unteren Schicht (\textit{vani popelli}) sollte den Kindern verboten werden, weil sie in solchen Kreisen nur Vorbilder für Leichfertigkeit und Genussucht finden würden.\footnote{Non vani denique popelli ullis coetibus immisci, ubi nulla nisi temperatit et inconstantiae, nisi luxuriae ac avaritiae exempla habebuntur. Vegio, \textit{De educatione} I-III, S. 34, 20-22.}

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.\footnote{nec minus vero a mentiendi studio deterreri debebunt, quod nihil est ab nomine libero magis alienum. Vegio, \textit{De educatione} I-III, S. 32, 24f.} Auch der Gebrauch von körperlicher Züchtigung in der Erziehung wird mit dem Argument verurteilt, sie gezieme nicht einem freien Mann, sondern nur dem Diener (\textit{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.\footnote{Inde fit ut, qui ita minaciter oburbationibus afficiuntur caedunturque, servilèm quendam animum induant, deiciantur, refringantur, desperent, dolore crucientur, et quae illis generaosa forte mens inerat prostrennatur, formindantesque omnia nihil temptent egregium atque libero nomine dignum. Vegio, \textit{De educatione} I-III, S. 36, 25-37, 2.} Extrem befremdlich aus der Sicht einer modernen Vorstellung der Würde des Menschen.
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.\textsuperscript{590} 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 \textit{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 Bespiel von Epikur, der die Sklaven immer gut behandelt habe und begründet diese Einstellung mit dem Argument, alle Menschen seien aus dem gleichen Stoff.\textsuperscript{591} Kurz darauf behauptete er, der Status von frei oder unfrei sei eigentlich nur durch eine Ansicht (opinione) 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.\textsuperscript{592} Dazu kommt noch ein Zitat des Kirchenvaters Ambrosius, der gesagt habe, Herrscher könnten über Sklaven herrschen, sollten aber nicht vergessen, dass sie alle von der gleichen Natur sind.\textsuperscript{593} 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.\textsuperscript{594} Eine überzeugende Erklärung für diesen Widerspruch zwischen Vegios ständisch-aristokratischem und egalitarischem 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.

\textsuperscript{590} Vgl. Vegio, \textit{De educatione} I-III, S. 41,29-42,8. besonders: \textit{ita curret, quibus huiuscemodi filii contigerint, in servos, quorum caedi proprium esse satis dictum est, omnem et irae minarum et plagarum impetum effundere.}

\textsuperscript{591} \textit{sed et servorum aerumnosa sors minime contemptui erit habenda, in quo merito commendatur Epicurus, qui summa semper servos suas mansuetudine prosecutus fuit. Eiusdem enim omnes sementis sumus.}

\textsuperscript{592} \textit{quod igitur monuit Ambrosius: Imperent domini servis quasi conditione subditis, sed ita ut naturae eiusdem cuius ipsi sunt consortes esse eos meninerint.}

\textsuperscript{593} \textit{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.}
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.\(^595\) Es wird empfohlen, das Kind an ein einfaches Essen, an nicht allzu bequeme Kleidung und an Kälte zu gewöhnen.\(^596\) 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.\(^597\) 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.\(^598\) 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.\(^599\) 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.\(^600\) 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.\(^601\) Der Anweisung zur körperlichen Abhärtung liegt auf der einen Seite...
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. 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. 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. Inwieweit es für Vegio einen Unterschied zwischen pudor und verecundia gab, kann von uns nicht beantwortet werden, klar ist aber, dass der zentralen Wert,

---

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. In der Praxis handelt es sich um Regeln zum richtigen Benehmen, zur Körperhaltung, zur Bekleidung, zu Tischmanierien, 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.


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.

Während bei Piccolomini diese Bewahrung der Selbstbeherrschung in Verbindung mit der

---

605 *adhibeant igitur praecceptis nostris aures attentissimas, uti is 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 laudeque omni abunde cumulatos possessorum suos efficat.* Vegio, *De educatione* II Buch IV-VI, S. 129,9-14.

606 *linguamque debere atiunt esse non liberam et vagam sed vinculis de pectore imo ac de corde captis moveri et quase gubernari.* Vegio, *De educatione* IV-VI, S. 171, 24-26.


608 Vgl. *Vegio, De educatione* IV-VI, S. 185, 9-12.


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

---

610 Zu Georg Weises Argumenten gegen die Verbindung zwischen Humanismus und Individualismus siehe oben S. 56f.

---

612 Siehe oben S. 151.

613 tacitique ac se tantum in via intuentes incedere; et quod Demetrius Phalereus praecepsit, occurrantes in itinere revereri; quodque ad Demonicum scribit Isocrates, non tristi et dimisso, sed prompto et vivo ac hilariter vult esse, ut videatur salutare magis quam odio habeare, iucundosque se erga omnes praebere. 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.

614 quae ita continetur ne quid in contemptum dumnunve aliorum dicamus, ut pro dignitate quenquam sua graviter et officioso compeleimusmodesteque et humaniter ubi respondendum erit refellamus. Vegio, De educatione IV-VI, S. 210, 10-13.

Würde in sich besitze, die dazu zwingt, ihn mit Menschlichkeit zu behandeln, sondern weil derjenige, der sich mit \textit{humanitas} verhält, eine adlige Eigenschaft besitzt, die ihn dazu verleitet, den anderen menschlich zu behandeln.\textsuperscript{616} Anhand des Inhalts von \textit{De educatione} ist eher anzunehmen, dass für Vegio \textit{humanitas} mehr der antiken als der modernen Idee von Menschlichkeit entsprach.

\subsection*{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 (\textit{fama}) sie ihren Kindern durch eine gute Formation verschaffen können.\textsuperscript{617} 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 (\textit{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.\textsuperscript{618} Als Vorteil einer strengen Erziehungsmethode nennt er die Tatsache, dass diese besser dazu diene, zu Ruhm und Lob zu führen.\textsuperscript{619} 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.\textsuperscript{620} 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

\begin{thebibliography}
\item \textsuperscript{616} Vgl. Hans Erich BÖDEKER, Menschheit, Humanität, Humanismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe 3, 1982, S. 1065, 1070ff.
\item \textsuperscript{617} Vgl. Vegio, \textit{De educatione} I-III, S. 1, 17-24. Siehe auch oben S. 149f.
\item \textsuperscript{618} Vgl. Vegio, \textit{De educatione} I-III, S. 38, 5-33. In diesem Kontext empfiehlt er den Eltern auch, ihre Kinder gelegentlich zur Hinrichtung von Mörbern zu schicken, damit sie dadurch von einem lasterhaften Leben abgeschreckt werden.
\item \textsuperscript{619} \textit{contra quoque qui severe sancteque eos educatos ad summam laudem et gloriam vectos habuerunt}. Vegio, \textit{De educatione} I-III, S. 48, 24-26.
\item \textsuperscript{620} \textit{huius namque laudata virtute excitabuntur, illius reprehensio vitii exterrabuntur, atque ita vel spe laudis vel metu obiurgationis meliores evadent}. Vegio, \textit{De educatione} I-III, S. 54,31-55,3.
\end{thebibliography}
und Ruhm erfasst werden könne. Die Lehrer sollten eine gesunde Konkurrenz (honesta aemulatio) unter den Schülern fördern, da diese so durch das Streben nach Lob und die Angst vor Schande besser lernen würden. Das Thema wird in Buch III noch einmal aufgegriffen, wenn Vegio empfiehlt, den Jugendlichen den Umgang mit der Diener schaft zu verbieten, weil diese Menschen davon gekennzeichnet seien, sich keine oder wenig Sorgen um Lob und Ruhm (fama) zu machen. 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. 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 austeilen und vor allem nicht vergessen, was der Sinn des Lobens ist, nämlich den Schüler zu stimulieren und zu besseren Ergebnissen beim Lernen zu bringen.


623 quare servorum maxime, aliorumque qui abiecta, exercent ministeria, submovenda longe ab ipsis erit conversatio, quibus laudis honestiorisque famae cura vel nulla vel minima esse solet. Vegio, De educatione I-III, S. 117, 13-16.
626 Siehe mehr dazu oben S. 97.

---

630 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 firma magis omnia atque instabilita sunt. Vegio, De educatione I-III, S. 53,6-12.
631 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.632 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.633 Das Prinzip gegen jede Art von Gemüt das Gegenmittel als Arznei zu benutzen wird von Vegio am Ende dieser Ausführung wiederholt.634 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

dementsprechend ihre Fehler, für die das Volk büßen müsse. 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, 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. 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. 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 Intellektueller 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.


635 *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 cogitum.* Vegio, *De educatione* I-III, S. 56, 3-6.
636 *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.
638 Siehe oben S. 89f.

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. Dannoch habe sich die Macht der Natur letztendlich 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. Dannoch 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.

3.5.4.7 - Pflege der Innerlichkeit


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


648 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.

3.5.4.8 – Weitere Aspekte von De educatione


651 Siehe oben S. 65f.

652 Die Begriffe imitatio und imitare werden oft verwendet, um die Feststellung auszudrücken, dass der Mensch, besonders als Kind und Jugendlicher, von Natur aus dazu neige, 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.


655 hominem enim scribit Plato neque absolute malum neque bonum nasci, sed ad utrumque proclive eius esse ingenium; habere semina quidem quaedam utrarumque rerum cum nascendi origine copulate, quae educationis disciplina in partem alteram debeant emicare. Vegio, De educatione I-III, S. 112, 5-9.
656 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 facilis procliviorque ad vitium quam ad virtutem natura. S. 37, 30; Erit horum non parva certe utilitas, quibus imbui teneram illam aetatem studehnt sedulo magistri, ut a vitiis, ad quae flexibilior est suape natura, ad virtutem facilius dirigatur. S. 112,3; Vgl. auch 114,6-25.

### 3.5.5 - Zusammenfassung und Schluss


---


Darüber hinaus ist die Aufforderung zur Berücksichtigung der Naturanlage ein sehr stark betonter Aspekt in de 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
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. \(^{662}\) 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. \(^{663}\)

4.1 - Rudolf Agricola – *De formando studio*

4.1.1 - Rudolf Agricola


\(^{662}\) Die Bezeichnung deutscher Humanismus wird hier verwendet im Sinne des Humanismus, der sich im Gebiet des damaligen deutschen Reiches entfaltete.

\(^{663}\) Vgl. BUCK, Der italienische Humanismus, S. 49ff; Wilhelm KÜHLMANN, Pädagogische Konzeptionen, S. 159ff.


4.1.2 - *De formando studio*  


---

671 Reliquum est, ut dicam quo pacto plurimum in studiis fructus consequiturum te credam. [...] illi tria esse precipue prestanta: ut plane recteque percipiat, quod discit; ut fideliter, quod percepit, contineat; ut ex eo aliquid ipse deinde parere preferreque valeat. Agricola, De formando studio, S. 210, 3-7.
674 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.  


---

675 Vgl. Agricola, *De formando studio*, S. 202,32-204, 5, besonders: *Studiorum genus alteri necessitas uel rerum uel nature sue assignat, alter voluntate sua ad id, quod optimum censet, seses adiungit. Vi enim cui angustior res familiaris contingit, eas fere sequitur artes, unde promitissimum putat posse necessitatibus suis presidium se parare; ut etiam cui segnior 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.676 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 Barbarianus 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.677 Wenn Barbarianus 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.678 Es handelt sich bei dem Studium der Philosophie also nicht um ein institutionalisiertes Studium, wie es die von Agricolas sonst erwähnten Fakultäten für Artes,


Rechtswissenschaft, Kanonisches Recht und Medizin sind, 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. 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 Vergnügen 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. 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. 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.


---

679 *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.


681 Per hec gradus ad sacras litteras faciendus est, et ad illarum prescriptum dirigendas ute nobis ordo saluberrimique illis ductibus de nostra salute credendum. Agricola, *De formando studio*, S. 204, 35-206, 2.

682 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 Vergnügen 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 Vergnügen 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.\textsuperscript{685}

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.\textsuperscript{686} 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.\textsuperscript{687}

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.\textsuperscript{688}

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.\textsuperscript{689} 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


\textsuperscript{687} 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 (\textit{libertas}) und das, ohne das die Freiheit nicht möglich sei, nämlich, die Befreiung 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.

\textsuperscript{688} Die \textit{Vita Petrarchae} ist eine 1473/1474 in Pavia entstandenen Rede Agricolas. Vgl. WORSTBROCK, Agricola, Sp. 87.

\textsuperscript{689} Siehe oben S. 51f.
am Besten verfolgen und somit die Voraussetzungen für die Identität eines humanistischen Gelehrten erfüllen kann. 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.

4.1.3.3 – Hervorhebung der Leistung des Einzelnen


690 Zu Brunis De studiis siehe oben S. 113f; zu Guarinos De ordine, siehe oben S. 143f.
691 Siehe oben S. 173.
693 Fac suspectum tibi sit, quicquid hactenus didicisti, damnes omnia atque abicienda putes, nisi meliorum auctorum testimonio et uelut decreto rursus in eorum mittaris possessionem. Agricola, De formando studio, S. 208, 14-17.
694 Vgl. HERDING, Adolescencia, S. 69.
menschlichen Geistes zu sich selber.”695 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 angeschnittene Wissen als Kriterium gelten soll.696 Herkömmliche, institutionelle Autoritäten werden in Frage gestellt, aber letzten Endes durch andere Autoritäten, nämlich die besseren Autoren, ersetzt.697 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.698 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.699 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

695 Vgl. HERDING, Adolescentia, S. 70.
698 Vgl. BLUSCH, Agricola, S. 370.
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.


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*).


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

700 *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.


702 *Alterum est, ut ex eis, que accepimus, ipsi preter hec inu enire aliqua possimus et conficere, que nobis aesseramus nostroque esse queamus affirmare*. Agricola, *De formando studio*, S. 212, 28-29.


704 Vgl. BLUSCH, Agricola, S. 359, 370f.


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. 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. 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.

707 Vgl. Agricola, De formando studio, S. 210, 13-26, besonders: Diligentia enim, non indignatione ad proiectum est opus. 210, 16f.
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 Vergnügen, 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


711 Vgl. MERTENS, Jakob Wimpfeling, S. 46.  

---

713 Vgl. MERTENS, Jakob Wimpfeling, S. 51.
714 Vgl. KÜHLMANN, Pädagogische Konzeptionen, S. 162.
715 Vgl. MERTENS, Jakob Wimpfeling, S. 35.
4.2.2 - Adolescentia

*Adolescentia* ist erstmals 1500 als Druck bei dem Straßburger Drucker Martin Flach erschienen.\(^{716}\) 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.\(^{717}\) *Adolescentia* ist zwar einem Adligen, dem jungen Grafen Wolfgang von Löwenstein-Scharfenbeck 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.\(^{718}\) *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.\(^{719}\) Sie sollte am Ende der elementaren Lektüre, aber vor dem Übergang zu den großen antiken Schriftstellern in der Schule verwendet werden.\(^{720}\) Wimpfeling selber stellt zu Beginn der Schrift eine Liste der Autoren auf, die er „nachgeahmt“ (*quo imitati sumus*) habe, eine Aufstellung die aber nicht alle tatsächlich von ihm verwendeten Autoren wiedergibt.\(^{721}\) 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.\(^{722}\) Der Einfluss Gersons auf Wimpfeling, vor allem dessen Überzeugung, eine Reform der Kirche sei vornehmlich durch eine gute Erziehung des Weltpredigerstands zu erzielen, wird auch von Dieter Mertens hervorgehoben, der behauptet, „Wimpfeling transponiert Gersons Forderung in einen pädagogischen Humanismus“.\(^{723}\) Diese Dominanz des


\(^{717}\) Vgl. HERDING, Adolescentia, S. 13; Ders., Der elsässische Humanist Jakob Wimpfeling, S. 3.

\(^{718}\) Vgl. HERDING, Adolescentia, S. 156.

\(^{719}\) Vgl. HERDING, Adolescentia, S. 28f, 38.

\(^{720}\) Vgl. HERDING, Der elsässische Humanist Jakob Wimpfeling, S. 4.

\(^{721}\) Vgl. HERDING, Adolescentia, S. 187.

\(^{722}\) Vgl. HERDING, Adolescentia, S. 110; HERDING, Der elsässische Humanist Jakob Wimpfeling, S. 14.

\(^{723}\) Vgl. MERTENS, Jakob Wimpfeling, S. 54.

4.2.3 - Der Einzelne in *Adolescentia*

4.2.3.1 - Wimpfelings Jugendverständnis


---


---

728 Laudabiles iuvenum mores sunt, quoniam sunt liberales, animosi sive bona spei, magnanimiti, non sunt maligni moris, facile miserentur, facile erubescent. WIMPFLING, Adolescentia, S. 195, 17-19.
729 Natura largi sunt et liberales, propterea quod non sunt experti indigentias neque opes suo labore proprio pepererunt. WIMPFLING, Adolescentia, S. 196, 1f.
730 WIMPFLING, 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 praeipue longaevam sibi pollincitum 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 multis suos coaetaneos in peccatis mortuos ad Stygiam paludem a daemonibus longam vitam pollncitibus detractus. S. 196, 8-19.
731 Sex mala iuvenum condiciones: iuvenes sunt passionum sectatores ad concupiscientiam libidinemque praeipue veneream proni; facile mutantur, facile credunt, sunt contumeliosi, sunt mendaces, in factis modum non observant. WIMPFLING, Adolescentia, S. 197, 23-26.
732 In der von uns verwendeten Edition werden die guten Eigenschaften mit etwa zwei Seiten, die schlechten mit etwa acht Seiten abgedruckt.
733 Vgl. WIMPFLING, Adolescentia, S. 206, 18-207,4.
734 At si libertas iuvenilis lasciviae fuerit concessa suisque motibus absque freno permissa, in pudenda flagitia sensim pertrahuntur. WIMPFLING, 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. 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, oder, in der Freizeit, eines älteren Menschen halten sollte. 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. 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. In der Wiedergabe des Gedichtes des Humanisten Francesco Filelfos 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. 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. Im Kapitel 63, das die Flüchtigkeit der


736 *Vitia quaedam, in quae adolescentes et ephelii sunt proclivières, postquam praeceptor aut paedagogus carent facti liberiiores, a quibus debent arceri.* WIMPFLING, Adolescentia, S. 242, 3-5.

737 Vgl. WIMPFLING, Adolescentia, S. 212, 16-20; 212, 30-213,7.


739 In omnibus enim etiam ludendo conari debemus, ut puororum studia et cupiditates eo vertamus, quo ipsos pervenire desideramus. WIMPFLING, Adolescentia, S. 231,16.


741 Vgl. WIMPFLING, Adolescentia, S. 243, 8-17.


742 Non vos ignavi et petulantae levissimique homines seducant, qui stulte dicunt: Ludendum est in adolescentia et placidissimis iuvenum affectibus indulgendum. O spem fallaciissimae, o vanissimae expectatione, quae tot peremit adolescentes, tot ephebos aloquin in caelum evolaturos in Stygiam paludem, in ignem inextinguibilem, in sitim et famem intolerabilem [...] praecipitavit. WIMPFELING, Adolescencia, S. 263, 4-11.
743 Oboedientia itaque et disciplinae virga accurataque custodiae circumspectio vera sunt honestae inventutis seminaria; plurimum enim refert sic vel sic eam aetatem assuetam reddere, quae aloquin mera libertate defluet et multam peccatorum sentinam est epotatura. WIMPFELING, Adolescencia, S. 207, 7-11.
744 Ex proverbiis Salomonis: qui parcit virgae, odit filium suum. WIMPFELING, Adolescencia, 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.
745 Vgl. WIMPFELING, Adolescencia, S. 223, 31-224,12.
Umgekehrte eintritt, nämlich ewige Glückseligkeit. 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. Diesen Satz hat Wimpfeling aus Ciceros De officiis entnommen, wo er aber nicht einem Jugendlichen, sondern einem erwachsenen Menschen gilt. Man kann also sagen, dass seine Vorstellung von Jugend durch eine fehlende Rücksicht für die Eigentümlichkeiten des Jugendalters gekennzeichnet ist. Soschlägt er vor, Jugendliche sollten sich an älteren Menschen orientieren und ihre Tugenden nachahmen, wie es angeblich einst in Rom geschehen sei. Inspiriert von der als Pseudo-Bernhard bekannten Schrift, sagt er, Jugendliche sollten so leben, dass sie von älteren Menschen bewundert werden. Er fordert die Jugend dazu auf, alles zu vermeiden, was das Gemüt aufregen oder Traurigkeit verursachen könne, besonders aber die Liebe zu Frauen.

748 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.
749 Non autem ita generati a natura sunt adolescents, ut ad ludum et iocum facti esse videantur, sed ad severitatem potissim et ad studia quaedam graviora atque maiora. WIMPFELING, Adolescentia, S. 212, 23-25.
750 Vgl. CICERO, De officiis I, 103.
752 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.
753 Sic se exhibeat adolescents, ut seniores, inter quos habitat, dum admirantur vitam, non sciant despicere aetatem. S. 213, 20-23.
754 Vgl. WIMPFELING, Adolescentia, S. 200, 6-21; besonders: a pravis autem et impudicis consortibus et ab omni muliebris frequenter visu et colloquio arcantur, adeo ut nihil de his rebus aut audiant aut loquentur. [...] A choreis et ab impudicis spectaculis cohibendos esse monet Lactantius adolescentes, quorum lubrica aetas, quae frenari ac regi debet, ad vitae 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 radicibus animo suo circumspectus adolescents. S. 238,14f; Gegen die Liebe zu einer Frau vgl. auch: 297, 12-14; 300, 6-8; Vgl. auch das Tetraestichon 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. 755

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. 756 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. 757 Dementsprechend wird die Suche nach sinnlichen Vergnügungen verurteilt, weil sie zum Verlust des ewigen Lebens führe. 758

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, 759 auf der anderen Seite aber auch für die

757 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 inhaerenti 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 despicere, ut possint cum deo beatissima necessitudine copulari. S. 357, 14-17.
758 Non faciunt beatum vitiosae ac mortiferae voluptates, non opulentia libidinis 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.
759 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,

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.

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

760 *Adestepiapisauribus,candidipuerorumpraeceptoreseto vosclarissimigymnosphiastae,quiversosdesideratisdiscipulos non absque fructu et suo et suorum, immo et totius patriae eruditum iri.* WIMPFEILING, Adolescentia, S. 188, 8-10.


762 Vgl. WIMPFEILING, 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.


764 Es handelt sich um die Sprüchen: 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.

765 Fama ventus est, fumus est, nihil est. WIMPFELING, Adolescentia, S. 368,20; Virtutem cole, dum vivis, famam invenies in sepulcro. S.368,21.


768 Nam opes gloria voluptates fluxae res sunt et caducae. WIMPFELING, Adolescentia, S. 193, 4f.


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.

777 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. WIMPFEILING, Adolescentia, S. 188,17-19.
778 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. WIMPFEILING, Adolescentia, S. 359, 39-360, 1.
779 Invenum sexta condicio est pudor et erubescentia; verentur enim ea re destitu in quam admodum expetunt, veluti gloriam et honorem, cuius sunt avidi. Timentes ergo inglorii fieri facile erubescent. WIMPFEILING, Adolescentia, S. 197,20-22.
780 Siehe oben S. 153f.
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.\(^{782}\) In einem anderen Kontext wird die Ansicht dargelegt, der Einzelne solle danach streben, von den Mitmenschen geschätzt zu werden.\(^{783}\)


---


gesellschaftlichen Traditionen anzupassen hat und nicht versuchen sollte, durch Verschiedenheit herauszuragen.

4.1.3.4 - Selbstkenntnis


---

787 Vgl. WIMPFEILING, Adolescentia, S. 193,19-23.
790 Sit nobis deus non in templis, sed in corde nostro consecratus. WIMPFEILING, Adolescentia, S. 357,25.
791 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. WIMPFEILING, Adolescentia, S. 229, 22-230, 3.
792 Hunc [sc. deus] autem si nosse cupis, dum moveris ipsum te mentemque tuam, quae creditur eius imago, perspicue noris; speculum namque ipsa superna 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 arcas, si incorrupta manet nullius conscia culpae. WIMPFEILING, Adolescentia, S. 249,28-250,5.

4.2.4 - Zusammenfassung und Schluss


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,


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.

4.3 – Erasmus von Rotterdam - *De ratione studii*

4.3.1 – Erasmus von Rotterdam


Aufgrund seines Umfangs ist es nicht möglich, hier eine detaillierte Darstellung von Erasmus literarischem Werk zu geben.\(^{795}\) Wir heben hier, außer den schon oben erwähnten Werken, folgendes hervor:

---


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 familia*, eine Sammlung von ironisch-witzigen, zeitkritischen Gesprächen, die auch moralisierenden Charakter hatten.

3 – Unter seinen pädagogischen Werken ist außer dem schon erwähnten Fürstenスピーグル *Institutio principis christianii* und den von uns behandelten *De ratione studii ac legendi interpretandique auctores* und *De pueris statim ac liberater instituendis*, zu erwähnen: das *Enchiridion militis christianii*, 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.\(^\text{796}\)

---

\(^\text{796}\) Vgl. WORSTBROCK, Erasmus von Rotterdam, Sp. 670.
4.3.2 - De ratione studii


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.). 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 Quintilian’s Institutio oratoria inspiriert.

798 Vgl. MARGOLIN, De ratione, S. 85; Brian MCGREGOR, On the method of study, S. 662.
799 Vgl. MARGOLIN, De ratione, S. 90.
800 Vgl. MARGOLIN, De ratione, S. 84; WORSTBROCK, Erasmus von Rotterdam, Sp. 688.
801 Vgl. MARGOLIN, De ratione, S. 88.
802 Vgl. MARGOLIN, De ratione, S. 96.
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. 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. Diese Überzeugung der Macht einer guten Methode in der Erziehung wird durch viele praktische Vorschläge zum Lernen untermauert, 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. 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.

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...
Sachkenntnissen zu beschäftigen, bevor man die dafür notwendigen sprachlichen Kenntnisse erworben habe. 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.

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. Er fordert dazu auf, dass das Lernen durch die besten Mittel (optima) und durch die besten Lehrer (optimis) vollzogen werde. 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. 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. 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. Sie sollen Texte verwenden die nicht nur angenehm sind, sondern auch

809 Vgl. ERASMUS, De ratione, S. 113, 1-11, besonders: Sed nonnulli dum âνιπτοις, ut aiunt, ποσιν ad res discendas festinant, sermonis curam neglijunt, et male affectato compendio in maxima incidunt dispensa. S. 113, 5-7. (âνιπτοις, 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).

810 Ergo parata sermonis facultate, si non luxuriosa, certe casta, mox ad rerum intelligentiam conferendus est animus. ERASMUS, De ratione, S. 116, 10-11.

811 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 erworbren werden könne.

812 Quapropter vtroque in genere statim optima et quidem ab optimis sunt discenda. ERASMUS, De ratione, S. 113, 11-12. Zu ähnlichen Aussagen: Ergo viriusque linguae rudimenta, et statim et ab optimo praeceptore sunt haurienda: qui si forte non contingat, tum (quod est proximum) optimis certe vtdem 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.

813 Vgl. ERASMUS, De ratione, S. 114, 2-9.

814 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 perciempet pueri. Quod si qua initio erunt duriora, progressu et assuetudine mollescent. S. 145,8-146,1.

einen sinnvollen Inhalt haben, der aber nicht die Fähigkeit des Schülers übersteigt.\textsuperscript{816} Dazu verweist er auf Quintilian, der gezeigt habe, wie man spielend und scherzend den Kindern Schriftzeichen des Alphabets beibringt.\textsuperscript{817} 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.\textsuperscript{818} Zur Erlangung dieser Ziele wird auch der Rekurs der Konkurrenz zwischen den Schülern als Förderungsmittel empfohlen.\textsuperscript{819}

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.\textsuperscript{820} Der Lehrer müsse Kenntnisse von Mythologie, Geschichte, Geographie, Naturwissenschaften, etc, haben, damit er imstande sei, die antike Literatur zu verstehen.\textsuperscript{821} 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.\textsuperscript{822} Letzen Endes macht er deutlich, dass auch der Lehrer durch eine Methode und geordnetes Lernen imstande sein werde, die notwendigen Kenntnisse zu erwerben.\textsuperscript{823}

Bis jetzt haben wir auf zwei Aspekte der Argumentation Erasmus’ in \textit{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

\textsuperscript{816} Hinc iam thematis exerceri debent. In quibus illud in primis cavourendum, ne (quod fieri solet) aut sensu sint inepto aut sermoine insulso, sed argutam aliquam aut venustam habeant sententiam, quae tamen ab ingenio puerili non nimium abhorreat. ERASMUS, \textit{De ratione}, S. 126, 10-13. Dieser Empfehlung folgt eine lange Liste von Vorschlägen von Autoren, die nach Erasmus für Jugendliche angebraucht sind (S. 126, 15-129, 18).

\textsuperscript{817} Iam vero de formando puerorum ore deque tradendis ceu per lusum iocumque literarum figuris, satis praecepit Fabius. ERASMUS, \textit{De ratione}, S. 125, 4f.

\textsuperscript{818} Vgl. ERASMUS, \textit{De ratione}, S. 125, 11-16; besonders: Iuabat et illud, si praepositis praemiolis aut poenis, velut ex lege proocurert, vt ipsi quoque inter sese alius alium emendent. S. 125, 14-16; Dazu auch: In emendando collaudabit, si quid foelicius inuentum, tractatum, aut imitatum videbitur [...], aut etiam si quid parum eleganter dictum erit, admonet, et quo pacto mutari possit ostendet, ac mutari et saepius iubebit. S. 136, 4-8.

\textsuperscript{819} Estimulabit autem discentium animos, comparatione profetus, velut aemulatione quadam inter ipsos excitata. ERASMUS, \textit{De ratione}, S. 136,8-10.

\textsuperscript{820} Ergo qui volet instituere quempiam, dabit opera vt statim optima tradat, verum qui rectissime tradat optima is omnia sciat necesse est, aut si id hominis ingenio negatum est, certe vniusquisque disciplinae praecipua. ERASMUS, \textit{De ratione}, S. 119, 17-120, 2.

\textsuperscript{821} Vgl. ERASMUS, \textit{De ratione}, S. 121, 4-123-6.

\textsuperscript{822} Nae tu, inquis, immensus omus impinos etiam literatori. Onero sane sed vnum, vt quam plurimos exonerem. Volo vt vnus euoluat omnia, ne singulis univera sint euoluenda. ERASMUS, \textit{De ratione}, S. 125, 1-3.

\textsuperscript{823} Vgl. ERASMUS, \textit{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, \textit{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.\textsuperscript{824} In Guarinos *De ordine* wird diese Sorge um Gründlichkeit und Kompetenz in den literarischen Studien mit der Bestimmung des Menschen in Verbindung gebracht.\textsuperscript{825} 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.\textsuperscript{826} 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.\textsuperscript{827} 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;\textsuperscript{828}
- 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.\textsuperscript{829} 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.\textsuperscript{830}

\textsuperscript{824} Siehe oben S. 107f.
\textsuperscript{825} Siehe oben S. 141f.
\textsuperscript{826} 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 autorigibus petenda est. Nam unde tandem haurias vel purius, vel citius, vel iucundius quam ab ipsis fontibus? ERASMUS, *De ratione*, S. 116, 11-15.
\textsuperscript{827} Vgl. ERASMUS, *De ratione*, S. 120, 9-125,3. besonders: Sed in primis ad fontes ipsoes properandum, id est graecos et antiquos. S. 120, 11f.
\textsuperscript{828} Equidem post tradita elementa prima, malim ad vsum loquendi statim vocari puerum. ERASMUS, *De ratione*, S. 125, 5f.
\textsuperscript{829} Sub haec ad inueniendi quoque laborem prooocentur, ita propositis nudis argumentis, vt suo quisque Marte reperiat quae pertinehunt ad rem tractandam, ornandam, locupletandam. ERASMUS, *De ratione*, S. 132, 18-133,2.
\textsuperscript{830} 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 insereere. 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.831

- 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)832 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.833 Interessant ist hier Erasmus’ Aufforderung an den Schüler, bezüglich einer sprachlichen Eleganz sich zwar an Lorenzo Valla zu orientieren, ihm aber nicht sklavisch zu folgen.834 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.835 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.836 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.837

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

---

831 His igitur rudimentis puer im prima imbutus schola, deinde bonis aubus ad altiores disciplinas conferat sese, et, quocunque se verterit, facile declarabit quantopere referat ab optimis auspicatum fussisse. ERASMUS, De ratione, S. 146, 17-19.

832 Vgl. ERASMUS, De ratione, S. 142, 18-144,16, besonders: Iam in aggressu cuiusque operis conveniet in genere demonstrare quae sit argumentum natura, et quid in eo potissimum sit spectandum. S. 142, 18-19.

833 Tum quae sint singularorum auctorum in singulis argumentis dotes aut etiam vitia, non grauabitur indicare. Quo iam tum assuescant adolescentes ei quod est in omni re praecipuum iudicio. ERASMUS, De ratione, S. 144, 16-18.


836 Mihi nunquam placuit vt omnia dictata scribant adolescentes, fit enim hoc pacto vt memoriae cultus negligatur, nisi si qui paucu quedam notulis velint excipere, idque tantisper donec vsu confirmata memoria, scripti non desiderent adminiculum. ERASMUS, De ratione, S. 146, 8-11.

837 Neque negligenda memoria, lectionis thesaurus.[...] Siquidem bona memoriae pars est rem penitus intellexisse. ERASMUS, De ratione, S. 118, 8-11.

4.3.4 - Zusammenfassung und Schluss


838 Siehe oben S. 85f.
839 Siehe oben S. 142f.
840 Vgl. Dazu GRAFTON/JARDINE, From Humanism to the Humanities, S. 124f.
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.\(^{842}\) 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.\(^{843}\) 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.


\(^{842}\) *Neque fuerit inutile ceu formulas aliquot proponere pueris quibus orationibus in lusu, quibus in congressu, quibus in convivis uti debeant.* ERASMUS, *De ratione*, S. 126, 1-3.

\(^{843}\) *Quaedam obiter interpretetur, et vt imitentur admoneat.* ERASMUS, *De ratione*, S. 125, 11f; *Atque iis interim exercitamentis crebrae praelectiones auctorum miscantur, ut 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*


Nach Jean-Claude Margolin ist *De pueris* eine Art Synthese und Bilanz aller pädagogischen Ideen von Erasmus, entstanden aus dessen eigenen Erfahrungen. 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 verficht. 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...


848 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. \(^{849}\) 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. \(^{850}\)

- 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. \(^{851}\)

- Durch die Formation werde der Einzelne Ehre (ornamentum) und Nutzen für die Eltern bringen und ein tüchtiger und nützlicher Bürger für den Staat werden. \(^{852}\)

- 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. \(^{853}\)


\(^{850}\) Non hic te remorabor, vir optime, locis communibus, quantum naturae vis, quantum pietas, quantum diuina lex, quantum humanae constitutiones parentes debere volant liberis, per quos quatenus licet effugimus mortalitatem ac reddimur immortales. Erasmus, De pueris, S. 26, 24-27.

\(^{851}\) 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.

\(^{852}\) 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 fujciatique, 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


855 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.
856 Si fortuna est humilior, hoc magis opus est institutionis ac literarum praesidio, quo se tollant humo. [...]. Erasmus, De pueris, S. 64, 12-16.
857 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.
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.\(^{859}\) Dass er mit \textit{recte vivere} eine moralische Lebensführung meint, liegt auf der Hand. Was heißt aber \textit{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.\(^{860}\) 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 werde 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 \textit{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.\(^{861}\) 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,

\(^{859}\) \textit{Habebit, inquiunt, vnde viuat, verum non habebit vnde recte viuat}. Erasmus, \textit{De pueris}, S. 30, 26f; \textit{Quanto plus confort qui dat bene viuere quam qui dat viuere}. S. 31, 5f.

\(^{860}\) Vgl. Erasmus, \textit{De pueris} S. 31, 6-11.

als durchbohre ein Schwert meine Brust.“ 862 Wir heben diese von Erasmus so formulierte Aussage hervor, weil sie auf den ersten Blick den Eindruck erweckt, Erasmus präsentierte 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 eine 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. 863 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. 864

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. 865 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

863 Sic natos non arbitror adversus Minervam compellendos, ne quod dici solet, bouem ducamus ad cerno, asinum ad lyram. Erasmus, De pueris, S. 45,1f.
864 Zur Bedeutung vom Spruch „nichts gegen den Willen der Minerva zu tun“, welchen Erasmus auch in S. 67,12 verwendet, siehe oben S. 161f.
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


867 *Quod vt falsum esse non potest* [sc. die Lehre über die Erbsünde], *ita verissimum est maximam huius mali partem manare ex impuro conuictu praauaque educatione, praesertim aetatis teneare et in omnia flexilis*. Erasmus, *De pueris*, S. 50, 22-24.


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.

Besonders gegeißelt wird, dass viele Lehrer Angst und Strafen als...
Hauptmethode anwenden und die Schule in eine Folterkammer verwandeln würden. 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. 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. 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.

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. Zur richtigen Methode gehört die richtige Nutzung und Einteilung der Zeit, das richtige Arbeitspensum und eine allmähliche Anhebung des Schwierigkeitsgrads, so dass man mit der Zeit viel mehr vertragen könne, ohne es zu merken. 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.

875 Vitanda est igitur omnis difficultas vel non necessaria vel intempestiua. Mollius fit quod suo tempore geritur. Verum vbi iam deuoranda est necessaria difficultas, ibi formandae puero artifex, quantum potest, probos et amicos medicos studebit imitari, qui absinthium 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.
877 Quantum valeat ratio, potissimum illud declarat, quod quotidie videmus machinis et arte tolli onera, quae nullis aliqiu viribus mouerl poterunt. Erasmus, De pueris, S. 46, 1-3.
880 Quanto vitius aetas ulla ludit in literis quam in nugis? Erasmus, De pueris, S. 24, 1; 24, 14,f; Vt itigur exiguus cibis ac subinde datis aluntur tenera corpuscula, itidem ingenia puerorum cognatis disciplinis, sed sensim ac ceu per lusum traditis, patalium assuecunt maiorius. 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. 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. Erasmus redet darüber nicht nur theoretisch, sondern gibt auch viele Beispiele, besonders aus der Antike, wie das in der Praxis gemacht werden soll.

4.4.2.5 – Körperliche Strafe, Ruhmgedanke und Nachahmung

Entsprechend seiner Auforderung zur Sensibilität für die Beschaffenheit des Jugendlichen äußert sich Erasmus vehement gegen den Gebrauch der körperlichen Gewalt in der Erziehung. 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 auslegen. Statt körperlicher Strafen schlägt er den Rekurs auf das Schamgefühl und Lob vor, um den Lernwillen der Kinder zu erwecken. Den Kindern sollten Menschen als Vorbild genannt werden, die durch Gelehrsamkeit Ruhm, Reichtum, Ehre und Ansehen erworben haben oder solche, die durch Amoralität und Mangel an Formation Schande und Verachtung über sich gebracht haben. 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. 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 quo species arborum, herbarum, auium, quadrupedum, per lumum disci possunt? S. 68, 15-17; 73,17-20; Consideret quam chara sit possessto filius, quam facile discuntur quae sunt optima quaeque naturae consentanea, praesertim si a doctis et comibus per lumum tradantur. S. 78, 15-19.


887 Vgl. Erasmus, De pueris, S. 70,25,–72,4; besonders: Et insitum est paruulis vincendi studium, et inuidentiae 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.  


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 (humanius) was Plinius gesagt habe: Der Lehrer sollte bedenken, dass es sich um

\[ \text{profectum. Vbi nihil proficiet, precibus ac blandimentis, neque puerilibus praemiois ac laudibus, certamen cum aequalibus erit simulandum.} \] S. 71, 13-16.

889 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.


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.  

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. 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. 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. 

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

---


895 *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.

896 Der Begriff *studia humanitatis* wird nirgends von Erasmus in *De pueris* verwendet.

897 *Quanquam in totum a studiis oportet ab esse tristitiam ac truculentiam. Fallor ni id veteres quoque significare voluerunt, qui Musis virginibus formam insignem, citharam, cantus, choreas ac lusus per amoena vireta tribuerunt, hisque Charitas addidere sodales: studiorum profectum mutua animorum benevolentia potissimum constare, vnde et humanitatis literas appellauere prisci.* Erasmus, *De pueris*, S. 69, 2-7.

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. Diese Überzeugung wird von Erasmus in einer sehr prägnanten Weise formuliert, wenn er sagt, man werde nicht als Mensch geboren, sondern zum Menschen formiert. 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. 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. 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

903 Vgl. Erasmus, De pueris, S. 32, 3-7, besonders: Hominem adesse volo, non vos, qui nihil minus estis quam homines. S. 32, 6f.

911 At praestat esse brutae mentis quam improbae. Erasmus, De pueris, S.33, 4.
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.


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


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?


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. 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.

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

---

914 Nur bei Bruni und Agricola spielt der Bezug zur Gesellschaft keine deutliche Rolle.
915 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.\textsuperscript{916} 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.


1.4 – In der pädagogischen Verwendung des Ruhmgedankens. Der Ruhmgedanke spielt in fast allen hier analysierten Schriften eine sehr wichtige Rolle (Agricolas \textit{De formando studio} ist hier die einzige Ausnahme). Bei einigen Autoren wie Maffeo Vegio und Jacob Wimpfeling findet

\textsuperscript{916} Siehe: zu Vergerio, S. 100ff; 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.

\textsuperscript{917} Siehe: zu Vergerio, S. 98ff; zu Piccolomini S. 122ff; zu Vegio, S. 149ff; zu Guarino, S. 141f; zu Wimpfeling, S. 190ff; zu Erasmus, S. 212ff.

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.\textsuperscript{919}

1.6 – In der humanistischen Aufforderung zur Selbstbeherrschung, bei Gesprächen, in der Körperbewegung und Köperhaltung. 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.

\textsuperscript{918} 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.

\textsuperscript{919} Siehe: zu Vegio, S. 153ff; zu Wimpfeling, S. 194f.

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 Wimpeling, 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

---

920 Nur bei Bruni und Guarino wird nicht deutlich zur Berücksichtigung der Naturanlage aufgefordert.
921 Siehe: zu Vergerio, S. 87ff; zu Vegio, S. 160; zu Agricola, S. 172ff; Wimpeling, S. 196; zu Erasmus, S. 214.

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.\footnote{923 Siehe: zu Guarino, S. 141f; zu Erasmus, S. 221ff.}

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
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.\textsuperscript{924}

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.\textsuperscript{925}

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 Selbstantfaltung in Freiheit gesehen wird. In den von uns untersuchten Schriften wird das Spiel von manchen Autoren befürwortet, aber fast immer als zweckgerichtetes Mitte. 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 das Seelenheil angesehen. Bei Erasmus wird zwar besonders häufig und intensiv zu einer

\textsuperscript{924} Siehe: zu Vergerio, S. 94f; zu Vegio, S. 165f.
\textsuperscript{925} Siehe: zu Piccolomini, S. 129f; zu Vegio, S. 163f; zu Wimpfeling, S. 196f.


926 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.\textsuperscript{927}


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,\textsuperscript{930} 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.\textsuperscript{931} Dieses Leistungsethos

\textsuperscript{927} Siehe: zu Vergerio, S. 92ff; zu Piccolomini, S. 126f; zu Vegio, S. 164f; zu Wimpfeling, S. 185ff; zu Erasmus, S. 216.
\textsuperscript{928} Vgl. Paul Oskar KRISTELLER, The medieval antecedents of Renaissancehumanism, S. 152f.
\textsuperscript{929} Siehe: zu Vergerio, S. 84; zu Bruni, S. 106; zu Piccolomini, S. 131f.
\textsuperscript{931} Siehe oben S. 26f.

\textsuperscript{932} 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.

\textsuperscript{933} 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.


934 Vgl. dazu besonders TREML, Humanistische Gemeinschaftsbildung, S. 41, 95.
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
einzeln Gliedern bestand. 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.


---

936 Vgl. ALFÖLDY, Die Rolle des Einzelnen, S. 8f.
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


1.2 – Deutsche humanistische Erziehungsschriften


Erasmus von Rotterdam, *De pueris statim ac liberaliter instituendis = PVEROS AD VIRTIVTEM AC LITERAS LIBERALITER INSTITUENDOS, IDQVE PROTINV 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.


2. Weitere Literatur


Theodor BALLAUFF, Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung. Von der Antike bis zum Humanismus, Bd. 1, Freiburg u.a 1971.


Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique, Bd. 4, Amsterdam 1740 (5. Aufl.).


Winfried Böhm, Wörterbuch der Pädagogik, Stuttgart 2000, (15. überarbeitete Aufl.).


Günther Böhme, Bildungsgeschichte des europäischen Humanismus, Darmstadt 1986.


Klaus Bringmann, Untersuchungen zum späten Cicero, Göttingen 1971.


Marcus Tullius CICERO, De officiis/Vom Rechten Handeln, Lateinisch/Deutsch, hg. und übersetzt von Karl BÜCHNER, Düsseldorf u.a, 2001 (4. Aufl.).


Joseph FREUNDDGEN, Jakob Wimpfings pädagogische Schriften. 1892 (Übersetzt, erläutert und mit einer Einleitung versehen), Paderborn 1892.


Lothar GALL, Europa auf dem Weg in die Moderne. 1850-1890, München 2009.

Eugenio Garin, Der italienische Humanismus, Bern 1947.


Walter Goetz, Mittelalter und Renaissance, in: HZ 98 (1907), S. 30-54.


Paul Grendler, Schooling in the Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600, London u.a 1989.


Karl HAGEN, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, Bd. 1, Frankfurt am Main 1868 [ND Aalen 1966].


Craig W. Kallendorf, Humanist Educational treatises, Cambridge u.a, 2002.


Wilhelm KÖLMEL, Aspekte des Humanismus, Münster 1981.


Hermann KORTE, Einführung in die Geschichte der Soziologie, Opladen 2004 (7. Aufl.).


Hubertus KUHLA, Lexikon der lateinischen Zitate. 3500 Originale mit Übersetzungen und Belegstellen, München 2007 (3.Aufl.).


Perdita LADWIG, Das Renaissancebild deutscher Historiker - 1898-1933, Frankfurt am Main u.a 2004.


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.


Walter RÜEGG, Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus, Zürich 1946.


Ders., Individualität als Faktum menschlicher Existenz oder als sittliche Aufgabe? Über eine Grunddifferenz im Individualitätsverständnis von Antike und Moderne, in: Die Aktualität der


Elisabeth STEIN, Autorbewusstsein in der frühen griechischen Literatur, Tübingen 1990.


Giuseppe TOFFANIN, Geschichte des Humanismus, Amsterdam, 1941. [Erstmals: Storia dell’Umanesimo, Napoli 1933].


Alexander ULFIG, Lexikon der philosophischen Begriffe, Eltville am Rhein 1993.


Georg VOIGT, Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, Berlin 1859


