

*Christoph Hubig*

## Humanismus – die Entdeckung des individuellen Ichs und die Reform der Erziehung

Als 1808 der bayerische Philologe und Freund Hegels, Friedrich Immanuel Niethammer, erstmals den Begriff »Humanismus« verwendete, hieß es, daß diese pädagogische Strömung »vom Vorwurf der Einseitigkeit und Überspannung nicht freigesprochen« werden könne (*Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichtes unserer Zeit*, 39). Auch Wilhelm von Humboldt wollte »Humanismus« eher durch »alterthumswissenschaftliche Studien« ersetzt wissen (*Über das Studium des Alterthums, Gesammelte Schriften 1*, 255). Diese Skepsis relativiert das schwärmerisch neuhumanistische Vorurteil, daß mit der Renaissance, der Wiederbelebung der Antike gegenüber einem zerfallenden mittelalterlichen Weltbild, eine Neuentdeckung des Allgemeinen stattgefunden habe, die gleichzeitig das spezifisch »neuezeitliche Denken«, das Einläuten des »wissenschaftlichen Zeitalters«, den Beginn moderner Rationalität mit sich gebracht habe. Der Humanismus markiert als Bewegung eine Epochen-schwelle. Zweifel sind jedoch angebracht, wenn im Rückblick eine Epoche derartig überlastet wird, das heißt jene kritische Haltung gegenüber dem Mittelalter und die Aufbruchsstimmung als Selbstverständnis, die aus den Theorien und Dichtungen jener Zeit sprechen, überhistorisch idealisiert werden. Eine historische Relativierung dieser Ansätze, begründet etwa durch den Hinweis auf ihren Eklektizismus, fehlende Systematik, elitäres Gelehrtentum und literarischen Manierismus, würde jedoch ebenso den Kern dieses Aufbruchs verfehlen. Denn er hatte praktische Folgen, insbesondere eine Reform des Bildungssystems und die Begründung von Geisteswissenschaften (Dilthey's »Vorstufe des natürlichen Systems«), die noch erhalten blieben, als die theoretischen Neuerungen längst von dem Denken des Rationalismus und der Aufklärung überlagert wurden. Aber auch jene Neue-

rungen lebten verdeckt weiter, insbesondere die Entdeckung der Individualität, und blieben Herausforderung für die nachfolgende Verabsolutierung des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens zur »mathesis universalis« des 17. und 18. Jahrhunderts.

Wenn man versucht, die Verabschiedung des mittelalterlichen Weltbildes an der Idee der »Entdeckung des Individuums« zu begreifen, dann ist es notwendig, neben aller Kritik deren Wurzeln im Mittelalter auszumachen. Denn das Individuum entdeckt sich nicht wie einen Gegenstand, auf den man plötzlich stößt. Jacob Burckhardts These vom »Neuen Menschen der Renaissance« (*Die Kultur der Renaissance in Italien*, 2. Abschnitt: Die Entwicklung des Individuums; 1860) ist mit Konrad Burdach (*Vom Mittelalter zur Reformation*; 1893 ff.) auf ihre Voraussetzungen im Mittelalter zu beziehen. Das Denken, die Wissenschaft und die Dichtung wandelten sich auf Grund entstehender Probleme, die Lösungen verlangten, die implizit auf eine Theorie der Individualität hinausliefen. So hat die Rehabilitierung der Dialektik als Topik, das heißt als eine vom argumentierenden Individuum verantwortete, von seinen Gesichtspunkten (Topoi) geleitete Argumentation ihre Vorläufer im Mittelalter, genauso wie die neu gefaßte Diskussion um die Willensfreiheit, die Idee der Naturbeherrschung und die Auffassung von Sprache als Instrument persönlichen Ausdrucks und selbstverantworteter Erkenntnis. Dasselbe gilt für das Lob eines vom scholastischen Bildungswissen unbelasteten Verstandes als echte Torheit (die »docta ignorantia« des Nikolaus von Kues). Sind die Vorläufer im mittelalterlichen Denken der vorangegangenen Jahrhunderte nur unterschwellig auszumachen, unter anderem in manchen verketzerten Sekten real geworden, so können sie sich nun durchsetzen. Jene zunächst verdeckt sich verbreitende Idee des Individuums ist daher einerseits nur innerhalb der

Theorien auszumachen, andererseits am ehesten und eklatantesten in ihren praktischen Folgen, eben der Reform des Bildungssystems, zu erkennen. Innerhalb dieser Spannweite liegen die inhomogenen Einzelaspekte des »Humanismus«. Dieser initiierte eine Neuorganisation des Wissenschaftssystems, des Schulwesens, des Literaturbetriebes und eine Verbreitung des Wissens, die durch die neu erfundene Buchdruckkunst erst ermöglicht wurden, auf der Basis von Haltungen, in denen sich der Mut zum Experiment, das Risiko utopischen Denkens, aber auch die Kehrseite dieses Optimismus für den einzelnen, nämlich eine geradezu mythisch begründete Heimkehr zu Orientierungen aus dem Bereich der Magie und nicht zuletzt zur Haltung der Melancholie, die die Eigenschaft eines Charakterzugs des humanistischen Universalmenschen annahm. So wie Goethes Faust die Grenzen des aufklärerischen Wissenschaftsideals überschreiten wollte, läßt der erste Faust, derjenige Christopher Marlowes, als Idealtyp des Wissenschaftlers der Renaissance das Scheitern des Individuums an den Ansprüchen der humanistischen Idee erkennen.

*Der Genius des Humanismus als Besieger des Todes. Bronzerelief von Andrea Riccio vom Grabmal des Humanisten und Mediziners Marcantonio della Torre in S. Fermo Maggiore zu Verona, um 1510. Paris, Musée National du Louvre*



*Tafel II Ein Schulmeister und seine Frau beim Unterrichten dreier Knaben und eines Mädchens im Lesen. Aushängeschild eines Schulmeisters, Gemälde von Ambrosius Holbein, 1516. Basel, Öffentliche Kunstsammlung*

## Mittelalterliche Ordnung und humanistische Bewegung

Die »Epochenschwelle zur Neuzeit« markiert nicht etwa eine Neuentdeckung von Elementen des Universums oder der menschlichen Natur, sondern einen Reflexionsschritt: Längst Bekanntes, Geahntes oder auch praktisch Betriebenes wurde auf einmal uminterpretiert, in einen neuen Zusammenhang gestellt. Erst diese Uminterpretation wies dann Folgen auf, die als Begründung der neuen Wissenschaft oder einer neuen Erziehungsidee im Rückblick jene Epoche charakterisieren. Das Paradox dieser Uminterpretation lautet: Dadurch, daß der Mensch sich nicht mehr als Zentrum des Universums begreifen konnte, das heißt seine Bedeutung innerhalb der anthropozentrischen mittelalterlichen Ordnung verlor, wurde er frei, sich als Individuum zu fühlen.

Die mittelalterliche Ordnung war universell. Indem sie jedes einzelne in eine hierarchische Struktur integrierte, erklärte sie es in seiner Totalität. Diese Hierarchie war entworfen auf der Basis spätmittel-

alterlichen neoplatonisch-mystischen Denkens einerseits, das über Dionysios Areopagita beziehungsweise Pseudo-Dionysios (6. Jahrhundert) tradiert worden war, und andererseits Elementen der aristotelischen Metaphysik: Platonischen Ursprungs ist die Annahme, daß die Elemente ausgehend vom Äther als reiner und vollkommener Essenz – jenseits dieser liegt das Empyreum (Paradies) – durch zunehmende Individuation und Kontingenz immer materieller und damit auch unvollkommener werden. Die Reihenfolge der Materialitäten Äther, Feuer, Luft, Wasser, Erde, schließlich in deren Mittelpunkt die Hölle, ist analog gedacht zu der Reihenfolge der entsprechenden Wesen, die diese Materialitäten bevölkern. Deren Hierarchie reicht von den Engeln über die Dämonen zum Menschen und den unter ihm rangierenden niederen Lebewesen bis hin zur unbelebten Materie. Unter dem Einfluß der bereits im Mittelalter diesen Platonismus durchdringenden Elemente antiker und arabischer Wissenschaft wurde der menschlichen Seele die Fähigkeit zugesprochen, in dieser Hierarchie auf dem Weg der Erkenntnis aufzusteigen (Thomas von Aquin).

Der Mensch selbst ist in seinen Zügen ein getreues Abbild der Struktur des Kosmos; die Spannweite seiner Handlungen erstreckt sich zwischen den Polen des Guten und Bösen, weshalb er, um Orientierung zu erhalten, die Hilfe der Kirche braucht, die ihm Wissen und Anleitung zum Umgang mit diesem Weltbild vermittelt. Die zunehmenden inneren Widersprüche dieses Weltbildes – zwischen platonisierender *Bibel*-Interpretation, ptolemäischer Astronomie und aristotelischer Physik unter der Frage, welcher metaphysische und erkenntnistheoretische Status jenen Wesenheiten des mittelalterlichen Weltbildes (Universalien) zukomme – sowie die Schwierigkeiten der praktischen Umsetzung führten jedoch dazu, daß die theoretisch-metaphysischen Grundlagen zu einem kaum noch zu überschauenden Gewirr von Lehrmeinungen verkamen, die einander widersprachen. Dazu kam, daß gegenüber den wachsend kritischen theologisch-ethischen Orientierungen die Kirche durch dogmatische Verhärtung ihren Einfluß verlor. Die Humanisten kritisierten unabhängig von ihrer jeweils eigenen Position hierbei regelmäßig eine Vierheit von Lehrmeinungen der Scholastik (am populärsten wohl im Torheitslob des Erasmus von Rotterdam oder in Gregor Reischs populärem Lexikon *Margarita philosophica* (1503), in dem diese Lehrmeinungen als »Wald von Meinungen« – »silva opinionum« – bezeichnet wurden): Es handelt sich um die Vierheit von Thomismus, Scotismus, Albertismus und Ockhamismus. Diese vier Lehrmeinungen resultierten aus den unaufgelö-



*Unterricht nach mittelalterlichen Gepflogenheiten. Holzschnitt in einer 1495 gedruckten Ausgabe des »Repertorium« von Beda Venerabilis. Privatsammlung*

sten Problemen des sogenannten Universalienstreites: Auf der einen Seite die Realisten, das heißt diejenigen, die die Hierarchie von der Materie bis zu den allgemeinen Begriffen als eine von realen Wesenheiten betrachteten, auf der anderen die Nominalisten, die hier nur begriffliche Konstruktion sahen, durch die die materielle Welt willkürlich erfaßt werden sollte. Die Thomisten (nach Thomas von Aquin) begriffen dabei die »essentia« als in ihrer Vollkommenheit nur im Verstand Gottes vorhanden; sie könne jedoch dadurch in das Bewußtsein der Menschen gelangen, daß sie, wenn auch unvollkommen, jeweils als erkennbare »quidditas« – »Washeit« – in den Dingen liege, weshalb der Mensch jeweils nur unvollkommene Erkenntnis haben kann. Die Albertisten (nach Albertus Magnus) hingegen halten eine unmittelbare Gotteserkenntnis durch Gnade für möglich, die sie von der nur mittelbaren Welterkenntnis absondern. Die Scotisten (nach Johannes Duns Scotus) gehen davon aus, daß die Menschen nur die jeweilige »haecceitas« – »Diesheit« – erkennen können, die sich als Form der Dinge zeigt, Gott als Urstoff bleibe jedoch verborgen. Die Ockhamisten (nach Wilhelm von Ockham) nehmen ebenfalls eine doppelte Wahrheit für die Erkenntnis an; die Universalien sind nur gedachte »conventionalia«, darüber hinaus erlangt der Mensch aber

einen subjektiven Eindruck von der Welt durch die Passionen (Eindrücke), die er von ihr erhält. Neben diesen vier Schulen wäre noch eine Reihe weiterer zu nennen – die Auswahl rechtfertigt sich einzig aus der Problemsicht der Humanisten selbst.

Innerhalb der humanistischen Ansätze sowohl der italienischen Renaissance-Philosophie als auch der nord- und westeuropäischen Strömungen lassen sich, was ihre Metaphysik betrifft, Versuche der Kombination von Elementen aristotelischen, platonischen und nominalistisch-empirischen Denkens ausmachen. Es gibt Schwerpunkte, so etwa wenn die platonischen Humanisten, wie Pico della Mirandola und Marsilio Ficino, im wesentlichen ihr Weltbild – wenn auch in liberalisierter Form und unter Betonung der Freiheit des Menschen ohne die dogmatische Funktion der Kirche – jenem mittelalterlichen Platonismus abgelauscht haben oder wenn nördlich der Alpen ein pragmatisch-ciceronianischer Aristotelismus vorzuherrschen scheint. In allen Bereichen wären jedoch leicht Vertreter gegenläufiger Positionen anzuführen. Das Neue am humanistischen Denken läßt sich am wenigsten von der stiefmütterlich behandelten Metaphysik her erklären. Diese erscheint praktisch immer nur als kritizierter Gegner. So darf, auch wenn die italienische Renaissance-Philosophie ihr Menschenbild eher von Platon entlieh, man sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß die strukturellen Neuerungen jener Zeit sich auf einen Nominalismus beriefen, dessen Begriffstheorie und Logik erst den Raum für jene individuelle Intentionalität eröffneten, die das mittelalterliche Weltbild verstellte. Die immer wieder zu Recht herausgearbeitete Abhängigkeit des Humanismus von der italienischen Renaissance (z. B. durch Eugenio Garin) ist wohl eher durch praktische Anregung und vorbildhaftes Tun, insbesondere was die Emanzipation der Philosophie und Poetik von der Theologie betrifft, begründet als durch ihren theoretischen Gehalt. So wie der theoretische Nominalismus tief im Mittelalter wurzelt, wo durch Roscellin und dessen Schüler Abaelard, aber auch schon vor diesen in der Schule Heirics, er das kritische und skeptische Prinzip gegen die Scholastik darstellte, indem er die Trennung von ›ars‹ und ›disziplina‹ leugnete und die gesamte Wissenschaft einschließlich ihrer Grundlagen als ›ars‹ betrachtete, so gab es auch innerhalb der mittelalterlichen Theologie bereits Strömungen, die den Aufstieg des Geistes im Gegensatz zu der auf der hierarchischen Struktur beharrenden Kirche als Verzicht, Armut, Selbstbescheidung und Beschränkung auffaßten. Derartige Sekten wurden als gefährlich betrachtet, eben weil ihre Theologie auch eine der Selbstfindung in der Askese war und Gott nicht mehr als das höhere

Prinzip angesehen wurde, sondern als etwas, das sich in jedem einzelnen realisiert. Gemeinsam ist den humanistischen Strömungen, daß der Mensch nicht mehr als Spezies in diesem mittelalterlichen System betrachtet wurde, sondern unter dem Gesichtspunkt der Selbstgestaltung als originäres Wesen ›in fieri‹. Dies bedingte einerseits eine Reflexion auf seine ureigenen Wurzeln, entweder anthropologisch (z. B. auf die ›vernacula‹, ›Muttersprache‹) oder historisch (auf die Antike als Quell und Ursprung) bezogen, andererseits eine Diskussion daraus legitimierter neuer Lebens- und Bildungsziele (neue Lehrpläne, Utopien). In der Philosophie Petrarcas finden sich diese Aspekte erstmals gebündelt und vorbildhaft: Platon, Cicero und Seneca schienen ihm ein ursprüngliches Menschenbild zu verkörpern, das er im Sinne einer ›pia philosophia‹, wie sie Augustinus geprägt hatte, einer frommen Selbstbesinnung des Menschen abgewendet vom Dogmatismus der aristotelischen Scholastik interpretierte. Deren Hochmut setzt er entgegen, daß Klarheit einzig auf der Basis des Wortes, der Chiffre des spezifisch Menschlichen, zu erringen sei und daher den Wissenschaften des Wortes der Primat zukäme. Über seinen Schüler Colluccio Salutati, dessen Schüler Leonardo Bruni bis schließlich zu Lorenzo Valla wird dieser Einfluß maßgeblich für die Neufassung der ›studia humanitatis‹, deren Kanon Vallas *Elegantiarum linguae latinae libri sex* (1435–1444) abgab. Dabei ist daran zu erinnern, daß unabhängig von dieser Tradition – jedoch später mit ihr verbunden – der nördliche Humanismus des Nikolaus von Kues, des Erasmus, des Agricola und des Thomas Morus in der ›devotio moderna‹ wurzelt, ebenfalls einer Haltung der Selbstbescheidung und Selbstbeschränkung, die jedoch neue Freiheiten eröffnete. Gegenüber jenem fruchtbaren Quell der ›devotio‹ ist die italienische Renaissance darüber hinaus als ›rinascita‹ gleich von einer Aktivität gekennzeichnet, die ihren Überschwang erklärt und zugleich den Widerspruch, daß ihr Aufblühen auf geistigem Gebiet abgelöst war von der Realität der wirtschaftlichen und politischen Zwänge: Petrarca, der auf den Ruinen Roms der Macht des antiken Reiches nachtrauerte, der in seiner Begegnung mit Cola di Rienzo ein Echo seiner Wünsche zu sehen glaubte, auf den sich Machiavelli resümierend bezog, identifizierte das Gute mit der Antike und zugleich dem Mythos vom Goldenen Zeitalter. Der Wunsch nach einem Kontrast zur betrüblichen Situation bestimmte eine Haltung, die schließlich dazu führte, daß die Welt aus der Sicht des Schönen, vermittelt über die schöne Literatur, aus der Sicht der wiedererweckten Antike gesehen werden sollte, wie es sich in den Briefen des Enea Silvio Piccolomini an den König Ladislaus von Ungarn ausdrückte.

## ›Devotio moderna‹ und Laienphilosophie (Nikolaus von Kues)

Die Philosophie des einzelnen Individuums auf der Basis seiner Unabhängigkeit von einer metaphysisch oder theologisch gedachten Hierarchie hatte ihre metaphysische Begründung in den großen Entwürfen des Nikolaus von Kues und des Giordano Bruno gefunden. Denn diese formulierten auf unterschiedliche Weise (aus platonischer oder aristotelischer Sicht) genau diejenige Nische, die sich dem Individuum gegenüber dem mittelalterlichen System eröffnete und gleichsam seinen neu errungenen Freiraum definierte.

Unter der Idee der ›devotio moderna‹ hatte Gert Groote eine Bewegung gestiftet, deren Anhänger, die ›Brüder vom gemeinsamen Leben zu Deventer‹, in Abkehr von kirchlichen und monastischen Bindungen eine ›imitatio Christi‹ verfolgten, die sich als Gesinnung der Hingabe und Ergebenheit der Ge-

lehrsamkeit widmete und deren Wanderpredigertum dafür sorgte, daß diese Strömung, ausgehend vom niederländischen Bereich, rasch Verbreitung fand. Ihre Kritik am scholastischen Dogmatismus, die Aufwertung natürlicher Erfahrung als Affekt, der das ›exercitium‹ leitet, die Konzentration auf ›oratio‹, ›meditatio‹ und ›lectio‹ bildete einen Keim humanistischer Demut, deren Potential – zunächst unabhängig von der Aufbruchsstimmung der italienischen Renaissance – ähnlich explosive Kraft entfaltete: Die bekanntesten Schüler, die aus jener Bewegung hervorgingen, Nikolaus von Kues, Erasmus von Rotterdam, Rudolf Huysman (Agricola) und die elsässischen Humanisten, zeigen in der Figur des gebildeten Laien als ›Idiota‹ oder ›Tor‹ eine Wiederbelebung verkrusteter Wissensideale. Die Exegese der Quellen wird nun unter einen moralischen Zweck gestellt, und das Argumentieren wird im Sinne Ciceros auf eine sittliche Grundlage zurückgeführt (Rudolf Agricola).

Wenn Nikolaus von Kues (*De beryllo*; 1458) die These des Protagoras aufnimmt, der Mensch sei das Maß aller Dinge, sowie die Ansicht des Trismegistos, der Mensch sei ein zweiter Gott, so bedeutet dies keineswegs eine Selbstüberhebung, sondern hat eine doppelte Funktion: Erstens erkennt der Mensch, da er sich in den Grenzen seiner Erkenntnis bewegt, die sich ihm im Erkannten widerspiegeln, daß er sich Gott nur im Sinne einer »negativen Theologie« zu nähern vermag und daß sich ihm die Kenntnis göttlicher Unendlichkeit nicht als theologisches Wissen, sondern nur im meditativen Überschreiten seiner Begrenztheit erfahrbar macht. Zweitens erfährt er die Möglichkeit dieser Überschreitung jedoch dadurch, daß er selbst in der Lage ist, nach eigenen Ideen etwas herzustellen, das in der endlichen Natur nicht vorhanden ist, er sozusagen Anteil hat an Gott nicht als Gewußtem, sondern an seiner Möglichkeit als Kraft. Die Selbstbeschränkung befreit den Menschen zugleich aus der Hierarchie, in die ihn das anthropozentrische Weltbild des Mittelalters eingeordnet hatte. Dionysios wird uminterpretiert: Daß der Mensch ein Kosmos im Kleinen sei, bindet ihn nun nicht mehr in die Schöpfung ein, sondern setzt ihn einer Offenheit aus, die ihn nicht sich in den gewußten Dingen, sondern nur durch die »Brille« (›beryllo‹) der Vernunft als gottähnlich, das heißt ähnlich zu etwas, was er nicht ist, erkennen läßt und ihn so einzuordnen vermag.

Dadurch wird die Seele zum Spiegelgleichnis des Göttlichen. Die scholastischen Spekulationen über ein Wissen vom Ursprung werden zurückgewiesen, und die Konzentration des Individuums auf sich selbst läßt es Gott negativ erkennen. Die Frage, ob der Ursprung in der Form oder in der Materie zu sehen sei –



*Disputierende Magister. Miniatur in einem 1464 für den Bischof von Torcello angefertigten Codex mit der 1432/33 entstandenen Reformschrift »De concordantia catholica« des Nikolaus von Kues. Berlin, Deutsche Staatsbibliothek*

die alte Problematik der Realisten-Partei des Universalienstreites – oder in selbstgeschaffenen Begriffen, wird von dem ›Idiota‹, dem Laien (*De mente*; 1450), zurückgewiesen. Vielmehr liegt er im Willen der Schöpfung, die sich ähnlich im menschlichen Willen spiegelt. Dies bedeutet, daß nicht mehr das scholastische Trivium, der Dreiweg aus Logik, Grammatik und Rhetorik, die Wissensbasis für die Erziehung abgeben kann, sondern als Basisdisziplinen die Logik, die Ethik und die Physik anzusehen sind, weil deren Dreiheit als Erfahrung der Dinge, Erschließung des moralischen Handelns und Einüben des Urteilens erst jene Vernunftkenntnis ermöglichen. Die Rehabilitierung sinnlicher Erfahrung als Basis des Aufstiegs zur negativen Gottesvorstellung, die sich nur in den Eigengestalten des Seins zeigt, wird in den Programmen der Humanisten-Schulen zum zentralen Punkt erhoben.

Der ›Idiota‹ des Nikolaus von Kues ist ein Laie, der über technische Fertigkeiten verfügt und von dort aus schließt, daß Urbilder nicht als Begriffe, sondern nur als Vermögen jenseits der Dinge existieren können. Hier wird also der scholastische Schulenstreit ad absurdum geführt. Die Kunst des ›Idiota‹ ist jedoch als Inbegriff menschlichen Arbeitens vollkommener als es die scholastische Idee der Mimesis für die Nachahmung vorgegebener ›essentia‹ aus dem Schöpfungsplan Gottes annahm. Dadurch ist die Kunst des ›Idiota‹ Gott stärker verwandt. »Das Begreifen des göttlichen Geistes ist Schöpfung von Dingen; das Begreifen unseres Geistes ist der Begriff der Dinge.« Indem der Cusaner jedoch davon ausgeht, daß sich der Geist des Menschen an die Dinge assimiliert und damit Ockhamsches Gedankengut wieder aufnimmt, somit als Maß die Dinge mißt, formuliert er den Grundansatz, der später die Kunsttheorien eines Albrecht Dürer oder Leonardo da Vinci prägte, nämlich die Entdeckung des Bezugs des Natürlichen zu einem sie betrachtenden und messenden Geist, die Perspektive im weitesten Sinne.

### Freiheit und Unendlichkeit (Pico della Mirandola, Giordano Bruno)

Individualität als Teilhabe am Göttlichen – neben diesem platonischen Topos der ›devotio‹, dem Topos der Entstehung der Ichbezogenheit des Sehens und Handelns eben aus Selbstbescheidung, ist der zweite vorwärtsgreifende Aspekt der Entwurzelung des Menschen aus dem göttlichen System der Welt programmatisch von Pico della Mirandola formuliert: Es



Die *Docta ignorantia* im Topos der Asinità. Holzschnitt in einer 1505 gedruckten Ausgabe des Werkes »*De fide concubinarum*« von Olearius. Privatsammlung

ist das Programm der Freiheit. »Keinen festen Ort habe ich dir zugewiesen und kein eigenes Aussehen, ich habe dir keine dich allein auszeichnende Gabe verliehen, da du, Adam, den Ort, das Aussehen, die Gaben, die du dir wünschst, nach eigenem Willen und Ermessen erhalten und besitzen sollst. Die beschränkte Natur der übrigen Wesen wird von Gesetzen eingegrenzt, die ich gegeben habe. Du sollst deine Natur ohne Beschränkung nach deinem freien Ermessen, dem ich dich überlassen habe, selbst bestimmen. Ich habe dich in die Weltmitte gestellt, damit du um so leichter alles erkennen kannst, was ringsum in der Welt ist. Ich habe dich nicht himmlisch noch irdisch, nicht sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du dich frei, aus eigener Macht, selbst modellierend und bearbeitend zu der von dir gewollten Form ausbilden kannst. Du kannst ins Untere, zum Tierischen, entarten; du kannst, wenn du es willst, in die Höhe, ins Göttliche wiedergeboren werden.«

Gerade dadurch, daß der Mensch nicht mit den unterscheidenden Zügen der Spezies geschaffen ist, kann er sich selbst als einen einzelnen, als Individuum schaffen. Jene Rede des Pico della Mirandola (*Oratio de hominis dignitate*; 1486) parodierte zwar Giordano Bruno in der Rede des Merkur an den Esel, der nun doch gar als Aristoteles auftreten könne, da die Unendlichkeit der Individuenwahl natürlich dann auch alle anderen Lebewesen betreffe – denn Unendliches lasse sich nicht voneinander (auch nicht von anderem Endlichen) abgrenzen, wenn die Substanz nicht mehr

durch seine Gestalt festgelegt ist. Die ›docta ignorantia‹, das ›Nichtwissen über sich selbst‹, erscheint als ›asinitá‹, die nichts mehr wissen will. Das Esels-Symbol wurde andernorts gerade für die scholastische Gelehrsamkeit angeführt. Die Möglichkeit einer Freiheit des Individuums kann allerdings für Giordano Bruno nur gedacht werden, indem man ihr dieselbe Unendlichkeit zuspricht, wie sie diejenige Gottes ist. Diese Unendlichkeit muß jedoch dann auch für die gesamte Welt und alle anderen Lebewesen gelten, was ihn dazu veranlaßte, der Seele als Weltseele überhaupt eine Unendlichkeit zuzusprechen, die sich im Menschen oder einer einzelnen Person lediglich vorübergehend aktualisiere und für die Gott das Ideal der Aktualisierung als unendlicher Vervollkommnungsfähigkeit darstelle – eine pantheistische Position: ›Wohlan, richten wir unsere Augen stets auf das viel-förmige Abbild der all-einen Gottheit, die uns, die wir im Schiff der Seele dahinschiffen, als Leuchtturm strahlt, die Vernunft führe das Steuer, im Spiegel der Wissenschaft fange sich ihr Licht auf, bewahre im Gedächtnis das Vergangene, erforsche das Gegenwärtige und schau voraus das Zukünftige. Mit Recht nennt Trismegistos den Menschen ein Wunder, da er in Gott eingeht, um selber Gott zu werden, weil er Alles werden soll, wie Gott Alles ist, weil er zu seinem Endziel ohne Ende, das sich dennoch überall bestimmt und gestaltet, vorwärts schreitet, wie die Gottheit unendlich, unermesslich und doch ganz überall ist‹ (*Bruno de immenso*, c. I.).

Die Unendlichkeit der Welt und die Unbestimmtheit des Individuums läßt dieses zwischen Sein und Schein allein. Diese Differenz kann das Individuum allein durch Arbeit, nicht durch Anschauung auflösen. Die Natur muß überschritten werden, damit der Mensch ein Gott der Erde werde. Bruno radikalisiert die Ichbezogenheit des Menschen, indem er den Wirklichkeitsbegriff abwertet und sich an dem Begriff ›persona‹ reibt, der dem Menschen eine Rolle im Plan Gottes zuschreibt, was die ›devotio moderna‹ noch annahm: Er brach dadurch der Idee des Individuums endgültig Bahn, indem er die Tradition der ›devotio moderna‹, der ›pia philosophia‹ für immer verabschiedet. Aus der Bescheidenheit der Kritik ist nunmehr der hochmütige Optimismus einer Freiheit entstanden, die ihren Anspruch nicht mehr einlösen konnte.

## Der Narr als Bote des Übergangs – Erasmus' ›Lob der Torheit‹

Während in der Philosophie der italienischen Renaissance die ›Entwicklung des Individuums‹ (Jacob Burckhardt) im Zuge der politischen Emanzipation der Republiken, der Vollendung der Persönlichkeit in der Bildung, dem Streben nach Ruhm für die eigenen Werke, deren Autorschaft zum ersten Mal – im Gegensatz zu dem anonym wirkenden mittelalterlichen Künstler – wesentlich wurde, schließlich der Selbsterhebung des Individuums in Spott und Parodie des Schlechteren ihren Ausdruck fand, verbreitete sich nördlich der Alpen als Topos für das neue Menschenbild die Figur des Narren, scheinbar ein Gegensatz zum Aufbruchsoptimismus des Südens. Wenn man sich jedoch an den systematischen Unterschied zwischen der ›devotio moderna‹-Tradition und dem Unendlichkeitsdenken Giordano Brunos erinnert, die schließlich dieselben Konsequenzen hatten, korrigiert sich das Bild. Der Narr ist Zeichen für ein Abstandnehmen von Mißständen, der Renaissance-Dichter ist die personifizierte Utopie, die sich vielleicht deshalb so begreifen kann, weil sie die Auseinandersetzung mit der politischen Realität zu vermeiden sucht.

In seinem berühmten Bild vom Narrenschiff schildert Hieronymus Bosch die zwiespältige Tendenz der Figur des Narren. Während das Schiff von den Repräsentanten der Kultur bevölkert ist, die sich der Unzucht, Völlerei, dem Besitzstreben hingeben, treibt es, Symbol der Menschheit insgesamt, steuerlos über das Wasser (Bild für Sünde und Wahnsinn, aber auch Reinigung), da sowohl der Steuerbaum als auch der Lebens- und Erkenntnisbaum, der als Mast dienen soll, ihren Zweck verfehlen. Abseits sitzt eine Figur, die mit der Narrenkappe geschmückt ist, wie sie aus den Till-Eulenspiegel-Abbildungen – eines Zeitgenossen – vertraut ist: Das festklebende Narrenkostüm, das eine zweite Haut des Menschen darstellt, mit seinen Esels-Ohren, das Phallus-Symbol, das der Narr in der Hand hält, der Spiegel der Selbsterkenntnis und der Eitelkeit zeigen die *Conditio humana* – sie birgt sowohl die Laster als auch die Chance der Selbsterkenntnis. Jene Doppeldeutigkeit findet sich vorzüglich repräsentiert in Erasmus' *Mōrias eukōmion seu laus stultitiae* (*Das Lob der Torheit*; 1511): Die Torheit ist zum einen diejenige, die alle mittelalterlichen Laster umfaßt, zugleich ist sie das naive Vermögen des Menschen zu ursprünglicher Einsicht, durch die er die spitzfindigen Tarnungen der Torheit, die die heruntergekommenen Wissenschaften und Gebräuche of-

fenbaren, durchbrechen und umgehen kann. 1494 erschien in Straßburg Sebastian Brants Moralsatire *Das Narrenschiff*. In hundertzwölf Kapiteln mit jeweils einem Holzschnitt werden unter dem einenden Begriff »Narrheit« alle menschlichen Laster und Unzulänglichkeiten dargestellt. Eine wichtige Grundschrift besteht dabei aus den sieben Todsünden des Mittelalters: Hochmut, Geiz, Völlerei, Wollust, Neid, Zorn, Trägheit. Daneben stehen die Verstöße gegen die *Zehn Gebote*, aber auch schlichte Alltagstorheiten und menschliche Schwächen, die alle ausführlich in personifizierter Form behandelt werden. Grundlegendes Kennzeichen des Narrentums ist bei Sebastian Brant die fehlende Einsicht in die eigene Narrheit, besonders deutlich gemacht am Ende des 29. Kapitels:

»Ein Narr ist, wer es wagt und spricht,  
er sei befleckt von Sünden nicht:  
Doch jedem Narren das gebrist,  
daß er nicht sein will, was er ist.«

Dieser fehlenden Selbsterkenntnis zuvorzukommen, ist Brants didaktische Absicht, indem er dem Narren einen Spiegel vorhält, der es ihm ermöglicht, sich selbst in seinem Narrentum zu erkennen und damit den ersten Schritt auf dem Weg zur Weisheit zu tun. Über dieses Moment hinaus, das sich in der mittelalterlichen Moraldidaktik ebenfalls findet, will Brant aber auch »nicht mehr durch den Hinweis auf Verhaltensnormen, wie sie der Wertkanon der Kirche bereithielt, sondern durch den Appell an die Vernunft des einzelnen, der aus der Einsicht in das ihm Nützliche selbst die Maßstäbe rechten Handelns ableiten soll« (H. B. Könnecker und H. C. Wiedemann, *Deutsche Literatur im Humanismus und Barock*, 150), wirken. Dies erklärt wohl auch den sensationellen Erfolg des Werkes. Der von Sebastian Brant in seiner Totalität entwickelte Narrentypus wurde zur Symbolfigur des 16. Jahrhunderts.

Die in der Figur des Narren karikierten Torheiten der Zeit, wie sie Sebastian Brant zeichnete, gaben den Ansatz für die berühmten (deutschen) Predigten des großen Rhetors Geiler von Kaysersberg ab (1498/99) sowie für wichtige Schriften des Straßburger Humanisten Thomas Murner. Dieses Bildungsideal folgte dem Anspruch, breite Volksschichten mit einer Morallehre sowie einem praktischen und historischen Wissen zu versehen, das der berechtigten Glückssuche des einzelnen genauso verpflichtet ist (was Erasmus als berechtigtes Anliegen des Narren hervorhebt) wie seiner ironischen Relativierung sowie der Eröffnung eines Bewußtseins der Transzendenz, das sich die Narrheit dann erschließt, wenn sie sich bescheiden und in Erkenntnis der Grenzen menschlicher Rationalität gleichsam naiv dem göttlichen »daimonion«, der »Narrenheit« des Sokrates, überläßt und nicht auf die menschlichen Gewohnheiten fixiert ist.

Am prägnantesten wird im Erasmischen *Lob der Torheit* der Doppelcharakter der Narrheit, einerseits Täuschung, andererseits Mäßigung und Bescheidenheit auf die eigene Dummheit, schließlich »daimonion«, das heißt von den Grenzen des Verstandes unbeirrte Naivität zu sein, herausgearbeitet. »Wahrhaft klug ist dagegen, wer sich eingesteht, nichts als ein einfacher Sterblicher zu sein, wer nicht mehr wissen will, als seine Lage erfordert, wer sich wie die überwiegende Mehrheit seiner Mitmenschen verhält, nämlich ohne Widerstreben die Augen schließt und sich der angenehmen Täuschung überläßt. Aber gerade darin besteht ja, protestieren die Weisen, die Torheit« (a.a.O., 49).



*Das Narrenschiff. Gemälde von Jheronimus Bosch, zwischen 1510 und 1516. Paris, Musée National du Louvre*



Der zerstreute Gelehrte auf Freiersfüßen. Seite in einem 1515 von Hans Holbein d. J. mit Federzeichnungen illustrierten Exemplar der 1514 in Basel erschienenen Ausgabe der satirischen Schrift »Lob der Torheit« des Erasmus von Rotterdam. Basel, Öffentliche Kunstsammlung, Kupferstichkabinett

Zwar wird der Ernst des Klugheitsarguments in dieser Darstellung durch die Torheit, die ja spricht, wiederum relativiert, jedoch wird gleichzeitig ihr wahrer Kern enthüllt, wenn Erasmus später schreibt: »(. . .), daß (. . .) die der Weisheit nachstreben (. . .), doppelt töricht sind, weil sie (. . .) dennoch die Grenzen ihrer Möglichkeiten mißachten (. . .). Am wenigsten unglücklich dagegen sind jene, die sich nicht beirren lassen von etwas, das jenseits der Möglichkeiten des Menschen liegt« (a.a.O., 59). Der erste Angriffspunkt humanistischer »Torheit« sind die mittelalterlichen Schuldisziplinen, die nicht der »Art des Menschen« treu seien:

»Darin, so behaupten sie (die Philosophen), besteht ja eben das Elend, gerade in der Herrschaft der Torheit, im Irrtum, in der Täuschung und Unwissenheit. Ganz im Gegenteil, gerade das ist das Wesen des Menschen (. . .). Elend und unglücklich kann nicht

jemand sein, der seiner Art treu bleibt, es sei denn, der Mensch wäre zu beklagen, weil er nicht fliegen kann wie die Vögel, weil er nicht auf vier Beinen gehen kann wie andere Geschöpfe und weil er nicht Hörner besitzt wie der Stier. Mit demselben Recht wäre das schönste Pferd unglücklich zu nennen, nur weil es nicht Grammatik gelernt hat« (a.a.O., 54 f.). Melancholisch wird auf die Utopie der Wissenschaftslosigkeit verwiesen.

Daß im Zentrum des Angriffs zunächst die Grammatik steht, ist kein Zufall, denn in der degenerierten Form der Scholastik, deren Trivium des richtigen Denkens aus Logik/Dialektik, Grammatik und Rhetorik bestand, kam zuletzt der Grammatik die Funktion zu, einen Herrschaftsanspruch der Logik gegenüber den Gesichtspunkten der Erfahrung (den von der Rhetorik verwalteten »loci communes«) durchzusetzen. Erasmus beklagt mit seiner Kritik, daß die Grammatik Sprache und Ausdrucksmöglichkeit von Erfahrung durch fest vorgegebene Sprüche und Sentenzen (Lehrsätze) restringiere. Ein Hauptbetätigungsfeld der Grammatiker waren die Lateinschulen. Die Torheit führt sie dort als eine ihrer vorzüglichsten Anhänger an:

»An ihrer Spitze stehen die Grammatiker, ein Menschenschlag, wie er elendiger, erbärmlicher, gottverhaßter nicht vorstellbar wäre, wenn ich nicht die Mühen und Leiden ihres so bedauernswerten Berufes durch einen süßen Wahn mildern würde. Denn nicht nur fünf Furien verfolgen sie, wie ein griechisches Sprichwort sagt, sondern diese Lehrer sind mit einem hundertfachen Fluch belastet, so daß sie hungrig und schmutzig in der Schule sitzen – in der Schule sagte ich? nein, im Sorgenhaus sollte ich sagen, besser noch in der Tretmühle und Folterkammer. Inmitten einer Kinderherde altern sie früh vor Ärger, werden taub vom Geschrei und vegetieren in der schlechten Luft und in dem Schmutz der Schule bei schnell abnehmender Gesundheit mühsam dahin. Dennoch bewirkt meine Gunst, daß sie sich für die bedeutendsten von allen Menschen halten. Denn bis zu diesem Grad an Selbstgefühl bereitet es ihnen Vergnügen, ihre ängstliche Schulklasse mit drohendem Blick und donnerner Stimme zu erschrecken, die Ärmsten mit Rohrstock, Rute und Riemen zu prügeln und in jeder Weise nach eigener Willkür zu wüten, ganz wie jener Esel von Cumae« (a.a.O., 86 f.).

Mit diesem Esels-Zitat spielt Erasmus auf ein beliebtes Symbol für das scholastische Schulsystem an. Andererseits, so Erasmus, kann nur der gesunde Menschenverstand verhindern, das Geschrei eines Esels für eine »Sinfonia« zu halten.

Neben der Grammatik ist die verkommene Theo-

logie Hauptgegenstand des Spottes einer Torheit, die sich zugleich als solche immer enthüllt: »Wie sollte mir Weihrauch, Opfermahl, ein Ziegenbock oder ein Schwein wichtig sein, da mich doch alle Menschen in einem Kult verehren, der selbst von den Theologen als vorbildlich für religiöse Andacht gelobt wird? (...) Ich meine, daß meiner am frömmsten gedacht wird, wenn mich alle Menschen, wie es auch geschieht, in ihr Herz schließen, mich in ihren Gewohnheiten zum Ausdruck bringen und in ihrem Lebenswandel aller Welt vor Augen halten. Eine solche Verehrung ist selbst bei den Christen selten. Wie viele stiften der Gottesmutter eine Kerze, und zwar am hellichten Tag, wenn es gar nicht nötig ist! Wie wenige aber bemühen sich, ihr in Keuschheit, Bescheidenheit und in dem Verlangen nach himmlischen Gütern nachzuleben! Denn darin besteht die wahre Frömmigkeit, und sie ist den Himmlischen bei weitem am wohlgefälligsten« (a.a.O., 81 f.).

Schließlich werden die Vertreter einer sinnentleerten Logik in die Kritik einbezogen: »Dieser Menschenschlag verursacht mehr Geschrei als das Erz von Dodona, und jeder einzelne von ihnen könnte es an Redebesessenheit mit zwanzig Klatschweibern aufnehmen (...). So (...) streiten sie sich leidenschaftlich um den Bart einer Ziege und verlieren im hitzigen Gefecht die Wahrheit ganz aus den Augen. Denn auch sie beglückt ihre Selbstgefälligkeit, so daß sie, nur mit drei Syllogismen vertraut, es bedenkenlos wagen, jeden beliebigen Gegner über jeden beliebigen Streitgegenstand herauszufordern. Ihre Sturheit macht sie unbesiegbar (...).« (a.a.O., 93).

Generell wird kritisiert, daß die scholastische Verbindung von Theologie und Philosophie zur dogmatischen Annahme von »Wesenheiten« (»Universalien«) geführt habe, nicht mehr, um die Erkenntnis zu erklären, sondern um diese zu normieren, wobei metaphysische Spekulation in absurder Weise der Alltagserfahrung aufgezwungen werde und der Wirrwarr der philosophischen Schulen wegen eines fehlenden Prüfsteins unentscheidbar geworden sei. »Obwohl sie überhaupt nichts wissen, behaupten sie dennoch, alles zu wissen. Sie kennen weder sich, noch sehen sie den Graben oder den Stein vor sich auf dem Wege, weil sie meist augenkrank oder geistesabwesend sind, behaupten aber dennoch, Ideen, Gattungsbegriffe, Sonderformen, Urstoffe, Wesenheiten, Dasein genau zu sehen, obgleich diese Gebilde so luftig sind, daß nicht einmal Lynkeus sie erblicken kann« (a.a.O., 94).

Erasmus spielt hier auf den bereits erwähnten neuplatonisch rehabilitierten Begriff der »Idee« als Eigenschaft an, auf die Annahme von Gattungsbegriffen als Wesenheiten, auf den Urstoff (Aristoteles: »hyle«)

als ungeformte Materie, die erst unter bestimmten Formen gedacht werden kann. Ausgehend von der Grundfrage, wie menschliche Erkenntnis durch ein theologisches Fundament abgesichert werden könne, hatte die Spätscholastik spezifische Verbindungen zwischen realisiertem und nominalistischem Denken hervorgebracht. »Die feinsten Haarspaltereien werden von den zahlreichen scholastischen Schulen noch feiner gespalten, so daß weniger zu fürchten ist, den Ausgang eines Labyrinthes zu verfehlen, als nicht herauszufinden aus dem Gewirr der Realisten, Nominalisten, Thomisten, Albertisten, Ockhamisten, Scotisten – und das sind längst nicht alle, sondern nur die wichtigsten Schulrichtungen. In diesen spekulativen Systemen steckt so viel Bildungswissen und Gedankenakrobatik, daß ich glaube, die Apostel selbst hätten einen anderen Verstand nötig, wenn sie über diese Probleme mit den modernen Theologen streiten müßten« (a.a.O., 97).

In der Unmöglichkeit, Glaubenswahrheiten scholastisch zu legitimieren, und in der Konfrontation mit *1. Korinther 13*, in dem der Begriff der Liebe gerade als aphilosophisch begründet wird, soll sich die Unsinnigkeit der Scholastik enthüllen: »Und wenn ich weisagen könnte, und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntnis, und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts« (a.a.O., 98).

Ein Werk, das die inneren Widersprüche der Torheit durch diese selbst referieren läßt, wäre zum Skeptizismus verurteilt, wenn nicht diese Widersprüche im Sinne einer humanistischen Dialektik fruchtbar gemacht werden könnten. Dies klingt an den Stellen der Schrift an, die die Gemeinsamkeit des Greisen- und Kindheitsalters dadurch kennzeichnen, daß beide zwar »irr reden«, »dennoch von Sinnen« sind. Beiden Altersstufen ist gemeinsam, daß ihrer Vernunftlosigkeit der Wert einer Unmittelbarkeit zugesprochen wird, die derjenige hat, der an der Grenze des Lebens steht. Zwar kann diese Grenze nicht überschritten werden, jedoch wird zumindest dieser Haltung eine Kompetenz zugesprochen, die eben darin liegen soll, nicht von den Alltags- und Verstandstorheiten befangen zu sein. Genau dies ist aber die Kennzeichnung, die die echte Torheit am Ende des Buches für sich reklamiert und damit praktische Konsequenzen ankündigt. Das wichtigste Resultat, das das Bildungswesen des Humanismus maßgeblich prägte, ist die Aufwertung der Kindheit und Jugend überhaupt. Bereits auf dieser Altersstufe müssen Fähigkeiten und Neigungen ernstgenommen werden, wenn sie entwickelt werden sollen. Der Schüler ist nicht die *Tabula rasa*, die durch den Aufstieg durch das scholastische

Wissenschaftssystem beschrieben werden kann, sondern er ist bereits beschrieben. Die Torheit nun ruft dazu auf, die Beschränktheiten zu übersteigen, nicht auf ein positiv gegebenes, dogmatisches Ziel hin, sondern in Anlehnung an die Tradition des göttlichen Wahnsinns, negativ gekennzeichnet als Hintersichlassen und Übersteigen des Lebens. Der wahre Kern der Alltagstorheit, ein geläutertes Streben nach Glück überhaupt, und der wahre Kern der Verstandestorheit, eine geläuterte Geistigkeit als Seele oder Eros (Paulus), stellen eine ursprüngliche Naivität wieder her und revidieren damit die Folgen des Sündenfalls (das Streben nach menschlich sicherer Erkenntnis). Vorbild dieser Torheit ist der kritische Sokrates, der, jeder Spekulation abhold, als einzelner gegen die Schulweisheiten seiner Zeit aufsteht, getrieben eben vom »daimonion«, göttlicher Torheit. Im Licht des Begriffs der Narrheit, wie er bei Sebastian Brant und Thomas Murner geprägt wurde, wird hier die durch Erasmus vorgenommene entscheidende Umwertung deutlich: Die Narrheit ist zum einen das Vermögen, das zur Erhaltung und Steigerung des Lebens beiträgt, und kann damit in den Dienst der Vernunft gestellt

werden. Denn wie Philipp Melanchthon ebenfalls annahm, ist die Vernunft ein Vermögen der Veredelung und setzt daher das Vorhandensein von Affekten voraus, denen sie eine sinnvolle Richtung zu geben vermag. Daß die Torheit darüber hinaus Beschränktheit, Intoleranz, Einseitigkeit beinhaltet, ist nur dadurch zu bekämpfen, daß man ihr den Spiegel vorhält.

### Die Kritik an der aristotelischen Scholastik (Lorenzo Valla, Juan Luis Vives, Petrus Ramus, Thomas Morus)

Daß die Kritik an der Scholastik, insbesondere der aristotelischen, nicht nur von Laien oder Narren kam, sondern auch eine eigene Gattung wissenschaftlicher Traktate ausmachte, ließ sie zu einem integrierenden Element der auseinanderstrebenden Tendenzen der humanistischen Bewegung werden. Stellvertretend hier drei Ansätze aus unterschiedlichen Blickwinkeln: Lorenzo Valla (*In libros suos dialecticos praefatio*; 1540) kritisiert Aristoteles aus der Sicht des Historikers und Philologen. Gerade historisches Denken, das auf die Abhängigkeit des Aristoteles von seinen Vorläufern zu richten wäre, sowie die Berücksichtigung von Gemeinsamkeiten zwischen Aristoteles und Platon hätten verhindern müssen, Aristoteles als Philosophus überhaupt in der Weise zum dogmatischen Ausgangspunkt des Denkens zu stilisieren. Die Absenz der Philologie, die Aristoteles fremd gewesen sei, hätte darüber hinaus bewirkt, daß er seine Gegner nicht habe richtig verstehen können. Die Schlußfolgerung, die Valla zieht, besteht zum einen darin, auf jenem Negativbild die Notwendigkeit von historischem Denken und Philologie für die Bildung hervorzuheben, zum anderen die platonische Tradition im Mittelalter zu betonen, die in der Tendenz darauf hinausläuft, das Schöpferium für den Menschen insofern zu behaupten, als dieser durch Teilhabe an den Ideen eben diese verwirklichen könne. Die Logik sei als »scientia rationalis« zugleich »ars sermonicalis«. Valla behauptet also mit Cicero die Einheit von Rhetorik und Logik.

Der spanische Humanist Juan Luis Vives, der mit Erasmus befreundet war, hat mit seinem Werk *Adversus pseudodialecticos* (1520) die wohl bekannteste Scholastik-Kritik verfaßt. Er tadelt, wie auch in seinem Hauptwerk *De disciplinis* (*Über den Unterricht in den Wissenschaften*; 1531), die Vermischung von Logik und Metaphysik. Die formalen Schlußregeln (»parva logicalia«) erscheinen ihm als das Trojanische Pferd, das das Verderben gebracht habe. Indem er zahlreiche lo-



»Gut nützliche Lehre und Unterweisung, wie ein junger Mensch sich halten soll.« Holzschnitt in einem 1476 in Augsburg erschienenen volkstümlichen Lehrbuch. Leipzig, Karl-Marx-Universität, Bibliothek

gische Spitzfindigkeiten anführt, will er erreichen, daß die Logik auf eine neue Basis, den ›common sense‹, gestellt wird, der allerdings durch den präzisen und sorgfältigen Gebrauch der lateinischen Sprache geläutert werden müsse. Vives kritisiert allerdings auch die Kritik Vallas an Aristoteles, den er nach wie vor für den Vater einer Logik ansieht, die nur von ihren eigenen Unstimmigkeiten gereinigt werden müsse. Das scholastische Trivium der drei Basisdisziplinen Logik, Grammatik, Rhetorik wird von Vives uminterpretiert: Die Logik stellt nun die Verbindung zwischen Grammatik als Wissenschaft vom Begriff und Rhetorik dar: als Kunst des Argumentierens.

Petrus Ramus, der sich an Vives anlehnte, erregte in Paris, dessen Lehrbetrieb der Spätscholastik verhaftet war, mit seiner Aristoteles-Kritik (*Aristotelicae animadversiones*; 1543) und seinem Alternativentwurf zur Logik beträchtlichen Widerstand, der schließlich dazu führte, daß man ihm die Verbreitung seiner Lehren untersagte. Den scholastischen Aristotelismus führt er auf eine unsachgemäße Aristoteles-Interpretation zurück. Platonistisch ist sein Ansatz insofern, als die gesamte Logik auf einer ›dialectica naturalis‹, das heißt den Grundgegebenheiten des Verstandes (nicht denjenigen der Dinge) aufbaut. Ausgehend davon wird jedoch die Logik als ›ars‹ entworfen, als von Prometheus begründete Kunst, was Aristoteles

in seinem System zu wenig berücksichtigt habe. Dadurch sei zu erklären, wieso die Logik anstelle ihrer wahren Beschaffenheit, die er mit Cicero als ›virtus disserendi‹ begreift, zu einem System von Schlußformeln verkommen sei. Die Beweisbarkeitsforderung folgt daher der ›fides‹, der ›firma opinio‹ (›Glaubwürdigkeit‹), als Endzweck. Mit Rudolf Agricola, dem Schüler der Deventer Fraterherren, fordert er, daß die Topik, also die Kunst, die Gesichtspunkte (›topoi‹ oder ›loci‹) der Argumentation aufzusuchen, dem Schließen vorangehen müsse und nicht etwa, wie es die scholastisch-aristotelische Tradition annahm, nur für die Sonderfälle des bloß Wahrscheinlichen jenseits des sicher zu Wissenden vorbehalten bleibe. Die Topik als Lehre der perspektivischen Erfassung der Probleme stellt in dieser Aufwertung eine fundamentale Wende in der Grundausrichtung des Erziehungssystems dar. Die Formeln, die scholastischen Eselsbrücken, werden durch Methoden (Denk-Wege) ersetzt: Cicero wird gegen Aristoteles ausgespielt.

Die Kritik an der aristotelischen Scholastik zieht sich wie ein roter Faden durch die Entwürfe für den neuen Menschen, seien es die Erziehungslehren oder die Utopien. Thomas Morus, Freund des Erasmus und des Vives, kritisiert in seiner *Utopia* (1516) die scholastische Ordnung der Universalien wie auch den Universalienstreit; der Utopier wendet sich direkt der Natur zu: ›Da bleiben die dialektischen Erfindungen der Modernen (Utopier) weit zurück! Haben sie doch nicht einmal eine einzige von all den schönen Regeln erfunden, die über ›Restriktion‹, ›Amplifikation‹ und ›Supposition‹ in den Lehrbüchern der ›parva logicalia‹ höchst scharfsinnig ausgedacht sind und die hierzulande überall schon die Kinder lernen müssen. Ferner haben sie so wenig daran gedacht, den Universalien genügend nachzuforschen, daß sie nicht einmal den sogenannten ›Menschen im allgemeinen‹ gefunden haben, der doch ein wahrer Koloß ist und größer als jeder Riese, wie ihr wißt; obendrein haben wir ihnen damals diesen Menschen mit dem Finger gezeigt, und doch konnte ihn keiner von ihnen sehen. Dagegen sind sie im Laufe der Gestirne und der Bewegung der Himmelskreise sehr wohl bewandert. So haben sie sich auch mit Eifer Instrumente von verschiedener Gestalt ausgedacht, mit deren Hilfe sie die Bewegungen und Stellungen der Sonne, des Mondes und ebenso der übrigen Gestirne, die innerhalb ihres Horizontes gesichtet werden, auf das genaueste erfassen können. Aber von freundlichem und feindlichem Verhalten der Planeten und überhaupt von jenem ganzen Schwindel des Wahrsagens aus den Sternen lassen sie sich nicht einmal etwas träumen.‹



Kritik am scholastisch-aristotelischen Weltbild. Kupferstich »Aristoteles und Phyllis« von einem unbekanntem Florentiner, zwischen 1480 und 1500. Hamburg, Kunsthalle

## Der Philosoph als Jäger: die Entdeckung der Intentionalität und der Perspektive

Um die humanistische Bildungsidee zu begreifen, ist es notwendig, das ihr zugrunde liegende neue Konzept der Intentionalität des Menschen zu kennen. Seine Grundzüge können anhand eines allegorischen Holzschnittes aus den *Margarita philosophica* des gelehrten Kartäuserpriors Gregor Reisch aus Freiburg vorgestellt werden, dem humanistischen Lehrbuch, das 1503 von Johannes Schott in Freiburg gedruckt und vom Meister M. W. illustriert wurde, was dem üblichen Brauch entsprach und die Breitenwirkung derartiger Bücher befördern sollte. (Die in demselben Buch vorfindliche Darstellung der Geometrie gab übrigens ein Vorbild für Dürers *Melencolia I* ab.) Im Zentrum der Darstellung stehen die erwähnten Grundbegriffe humanistischer Topik, die sich als philosophisches Diskussionsideal jenseits der Vierheit der jeweils einem System verpflichteten scholastischen Disputationen entwickelte – jene erscheinen nur noch als »silva opinionum«, als Dickicht austauschbarer Meinungen, in dem sich das »Problema«, der Hase, der vom Philosophen gejagt werden muß, zu verstecken droht. Aristoteles hatte die Topik charakterisiert als ein Verfahren, das »die Aufgabe (verfolgt), eine Methode zu finden, nach der wir über jedes aufgestellte Problem aus wahrscheinlichen Sätzen Schlüssel bilden können, und, wenn wir selbst Rede stehen sollen, in keine Widersprüche geraten«.

Abhängig von der Einschätzung der Kommentatoren ist die Topik entweder eine, die sich auf mindestens wahrscheinliche Sätze bezieht und somit grundlegender ist als die Logik, oder auf bloß wahrscheinliche und somit Anhängsel der Logik ist. Indem aber nun, dem Bild des Denkers als Jäger aus Ciceros Rhetorik verpflichtet, die Logik insgesamt instrumentalisiert wird, den Charakter eines Werkzeuges bekommt, erhält die Topik einen fundamentalen Stellenwert. Die Logik ist also kein Lehrsystem formaler Schlußregeln mehr, die, als »parva logicalia« eingepackt, auf dem Bild nur noch als Krüppelholz erscheinen; vielmehr werden das Schwert des »Syllogismus« (»Schlusses«), der Bogen der »Quaestio« (»Fragestellung«), die Pfeile der »Argumenta«, die ihren Sitz im Köcher der »loci« (Cicero definierte die »loci« als »Sitz der Argumente«) haben, bewußt eingesetzt, um dem Relativismus der scholastischen Systeme zu begegnen, die ja, obwohl demselben Anliegen einer teils platonisch, teils aristotelisch verfahrenen Anpassung der Metaphysik an die Theologie folgend, fast auswechselbare Systeme entwickelt haben, worauf



Der Philosoph als Jäger. Holzschnitt vom Meister M. W. in der 1503 in Freiburg erschienenen Ausgabe der »Margarita philosophica« von Gregor Reisch. Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Kupferstichkabinett

Erasmus in seinem *Lob der Torheit* ja auch hingewiesen hatte. Wahrheit und Falschheit erscheinen nun ebenfalls als zwei »Instrumente« (»Hunde«) der Problemverfolgung, nicht mehr als Geschenke göttlicher Ordnung, so wie sich die Wahrheit in der voranliegenden christlichen Emblematik im Verbund der Kardinaltugenden als »Hund der Einhornjagd« (im »hortus conclusus«) noch präsentierte, einer Jagd auf das Einhorn, das nur infolge der Gnade Mariens in ihrem abgeschlossenen Garten zu erlegen war. Denn die Wahrheit der Argumentation wird nicht mehr, wie noch im Rahmen scholastischen Logikverständnisses, als Notwendigkeit der Konsequenz, sondern als Notwendigkeit desjenigen verstanden, der die Konsequenz zieht, also subjektiv, und ist daher der Annahme der »loci« oder »topoi« verpflichtet, den zwischen den Diskussionspartnern gemeinsam, im weitesten Sinne gesellschaftlich anerkannten »Orten«, Gesichtspunkten der Argumentation. So ist zu verstehen, daß Parmenides, der Begründer einer (formalen) Lehre vom Sein jenseits des real Seienden, auf jener Allegorie mit grimmigem Gesicht diese Entwicklung verfolgen muß. Daß der Begriff, den der Denker ausspricht, als »flatus vox«, als »Lufthauch der Stimme«, dargestellt ist,

weist auf die genannte Wurzel jener Konzeption im Nominalismus hin. Begriffe sind als Namen nur Schall.

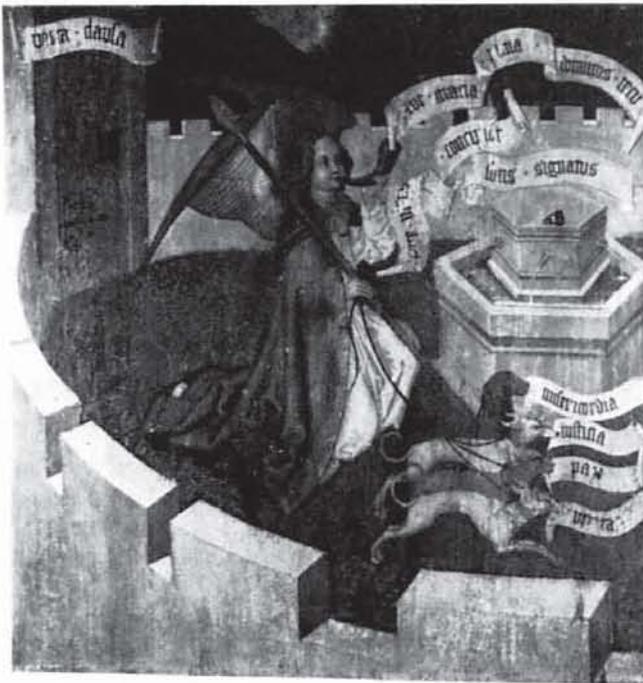
Ciceros entscheidende Leistung jedoch, die von der humanistischen Topik übernommen wird, lag darin, die Beschränkung auf den je konkreten Fall als topischem Problem abzulösen durch das Prinzip der sogenannten Amplifikation (der Ausweitung). Diese besteht darin, die Probleme zu ›quaestiones infinitae‹ (›unbegrenzten Problemen‹, ›Grundsatzproblemen‹) zu machen, das heißt das Wesen der ›loci‹ in dem ›Allgemeinen und Wichtigsten der Dinge und Gattungen‹ zu sehen, und dies nicht etwa im Sinne einer Berufung auf die Meinung der Mehrheit zu deuten. Cicero versuchte, diese Absicherung dadurch zu erreichen, daß er seine Topik auf der festen Grundlage des stoischen Menschenbildes begründete. Die Grundlagendisziplin der Topik wurde die Ethik. Mit deren kritischer In-Frage-Stellung ergab sich jedoch die Unsicherheit, die Ciceros Ausarbeitung der Topik hinterlassen hat und die bis heute anhält.

Neben den pragmatischen Lösungen wie derjenigen des Johannes Ludovicus Vives, der die Dialektik, die ›ein Schwert in der Hand des Rasenden‹ sei, deshalb nur moralisch integren Personen überantwortet wissen will, finden sich tiefgreifende Absicherungsversuche bei Agricola, Melanchthon und Petrus Ramus. Agricola (*De inventione dialectica libri tres*; 1521)

folgte dem Prinzip der Vorrangstellung der Topik, und er betrachtet die ›loci‹ als ›habitus‹ (›Gewohnheiten‹); diese sind jedoch nicht soziologisierend gefaßt, auch nicht ethisch, sondern eher psychologischer: ›Die Kunst, beweisbar über jedwede vorgelegte Sache zu diskutieren, soweit sie der natürliche Verstand eines jeden erfassen könne‹, wird eben durch dieses Kriterium der Erfassbarkeit auf die allgemein menschliche Verbindlichkeit des Erkennens zurückgeführt. ›Die Anzahl der Dinge ist nämlich unendlich groß, und ebenso groß sind auch ihre Eigenschaften und Unterschiede untereinander. Daher kann sie niemals der Geist eines einzelnen Menschen völlig umfassen. Nichts anderes ist daher ein locus, als dasjenige, was allgemein von einer Sache bekannt ist, von jedem zustimmbar erachtet, insoweit als das, was für eine Sache möglich sei, herausgefunden werden könne.‹

Melanchthon seinerseits versucht durch eine Uminterpretation der Topik, die er der Logik nachstellt, deren Relevanz zu erhärten, indem er ihr eine eigene Spezifik einräumt: Die ›loci communes‹ sind die überlieferten Ausgangspunkte, im Licht derer Allegorien sinnvoll oder sinnlos erscheinen. Es findet somit eine Hermeneutisierung der Topik statt, indem sie zur Auslegung der Schrift relevant wird: Dadurch wird sie der Logik komplementär, und die Kenntnisse der Rhetorik werden nun für die Textauslegung fruchtbar gemacht. Es gibt also keine durch einen mittelalterlichen Systementwurf gestützte dogmatische, selbständige Auslegung mehr. Die Topik hat bei Petrus Ramus drei Komponenten: eine materiale, die die Aufstellung der Argumente leitet und die auf Wahrheit und Ethos als oberste Ideen führt, eine formale zur argumentativen Absicherung der ersteren und eine methodische zur Aufstellung anerkannter Lehrsätze, die auf den ersten beiden basiert.

Daß ausgerechnet die Abkehr vom scholastisch-aristotelischen Weltbild zu Ansätzen führte, die oftmals Motive platonistischer Metaphysik als Grundlage der Erkenntnis mit denjenigen verbanden, die im Zuge des Nominalismus die grundsätzliche Freiheit menschlicher Begriffsverwendung und Eigenverantwortlichkeit des Denkens und Schließens betonten, darf nicht verwundern: Denn das Motiv menschlicher individueller Intentionalität ist ja gerade eines, das die Beziehung zwischen einer gegebenen natürlichen Umwelt und menschlicher Freiheit zu begreifen sucht. Ähnlich wie es in der Topik für die Figur des ciceronianischen Jägers die Abhängigkeit der Erkenntnis von den eingesetzten Fähigkeiten und Werkzeugen zu verdeutlichen suchte, so wird es in den neuen Kunsttheorien der Zeit unter dem Topos der Perspektive reflektiert.



Die Wahrheit als Hund der Einhornjagd im Hortus conclusus. Tafel aus der Folge des Marienlebens vom Schongauer-Altar aus der Colmarer Dominikanerkirche, Gemälde aus der Werkstatt von Martin Schongauer, um 1475. Colmar, Musée d'Unterlinden



*Perspektivische Ansicht einer Idealstadt der Renaissance. Gemälde wohl von Francesco di Giorgio Martini aus dem Palazzo Ducale in Urbino, um 1475. Baltimore, Md., Walters Art Gallery*

Unter den neuen platonisch-nominalistischen Ansätzen wurde das Denken insgesamt perspektivisch; der einzelne wurde verantwortlich für dasjenige, was er auf- und darstellt. Die Problemsicht insgesamt wird abhängig gesehen vom Gesichtspunkt desjenigen, der das Problem hinter den Gehölzen der Formalismen und metaphysischen Schulen aufspüren muß. Analog zur Topik als neuer Grundlagendisziplin der Ausbildung des Individuums revolutionierte die neoplatonische Idee von der Teilhabe des einzelnen Individuums an göttlicher Schöpferkraft ebenso die Theorien der Kunst. Nicht mehr die Nachahmung der Natur und die Bewertung ihrer Elemente nach vorgegebenem Wissen vom System, sondern das Aufspüren ihrer Dynamik im Bezug zum Individuum, das diese erfaßt, ist das neue Ideal, wie es etwa von Leon Battista Alberti und Leonardo da Vinci formuliert wurde. Genau dies wird bei den antiken Schriftstellern als vorbildlich gesehen, wobei deren Weltsicht jedoch in der Rückprojektion überhöht wird. Denn das Bild vom Individuum, das sie hatten, wurde auf der Folie des Mythos als Absetzbewegung von diesem (z. B. bei Odysseus) in der Antike gedacht und nicht etwa die Natur als eine vom Menschen her zu entwerfende. Wenn nun der Mensch als neuer Mikrokosmos sich emanzipierte, so sollte ihm die Natur willfährig sein. Am deutlichsten zeigt sich dies im abrupten Übergang von der ›perspectiva communis‹, wie sie Witelo noch im 13. Jahrhundert formuliert hatte, zur ›perspectiva pingendis‹, was im Ausdruck ebenfalls schon die auf die Technik des Sehens und Zeichnens bezogene neue Sichtweise markiert. Das Verhältnis des Individuums zur Welt,

die es umgibt, wird theoretisiert unter dem Gesichtspunkt der Analyse der Beziehung des Auges zum Ding.

## Neue Kunsttheorien

In den Aquarellen Dürers und in seinen kunsttheoretischen Traktaten drückt sich eine neuentstehende Dialektik aus: Seine Bilder (von denen übrigens eines erstmals ein malendes Individuum in einer Landschaft selbst darstellt) sind dadurch geprägt, daß sie den Blick auf einen scharf und fast überpräzise gezeichneten Gegenstand lenken, während die Umgebung in charakteristisch flüchtigen Impressionen zu verschwimmen scheint und diese fast unkonturierte Umgebung allenfalls einen Stimmungshintergrund oder eine allgemeine Atmosphäre darstellt und abgibt, auf die bezogen der Gegenstand und die Sichtweise des Betrachters als relativ genau erscheinen. Seine Traktate offenbaren einerseits das erkennbare Bemühen, durch eine möglichst präzise Bestimmung des Gegenstandes durch Erforschung seiner geometrischen Strukturen und Konturen ihn in einer gewissen Distanz als möglichst objektiv dargestellt erscheinen zu lassen, andererseits wird deutlich, daß durch die perspektivische Vereinnahmung des Gegenstandes nicht nur dessen Objektivität hergestellt (als Unabhängigkeit von einem dogmatischen Weltsystem überhaupt), sondern auch der Ich-Bezug des Gegenstandes zum Individuum reflexiv erfaßbar wird, wobei zugleich die Verluste und die Einschränkungen thematisiert werden, die sich aus einer perspektivischen Erfassung ergeben. Wenn später Baruch Spinoza formulierte: ›omnis determinatio est negatio‹, so ist hier, im kühnen Vorgriff, bereits dieses dialektische Grundmotiv the-

matisiert: Je genauer und präziser ein Objekt erfaßt wird – und dies kann nur geschehen, indem sein Bezug zu dem es erfassenden Subjekt definiert wird –, um so schmerzlicher ist der Abschied vom Anspruch, es in seinem Wesen voll erfassen zu können. Im Rückblick wird diese Wende, die wie diejenige der Topik aus dem resultiert, was der cusanische Laie dem Philosophen vorhielt, in ihrer Radikalität besonders deutlich: Thomas von Aquin formulierte das scholastische Ideal noch folgendermaßen: »Das Gute in der Kunst geht nicht auf den Künstler zurück, sondern liegt im Kunstwerk selbst, da die Kunst den Maßstab des Machbaren gibt: das Mach-Werk, das in das äußerliche Material übergeht, ist nicht die Vollkommenheit des Machenden, sondern des Gemachten. (...) Zur Kunst ist nicht erforderlich, daß der Künstler gut arbeitet, sondern daß er ein gutes Werk macht« (*Summa theologica* II, I, 57, 5).

Ein erster Subjektivierungsschritt liegt darin, daß die Natur nicht mehr als nachzuahmende, sondern als Vermittlung der Fähigkeit Gottes erscheint. Exemplarisch hierfür mag ein Zitat aus Dante Alighieris *Divina commedia* (*Göttliche Komödie*; 1307–1321/1472) stehen:

»Philosophie lehrt den, der sie bedenkt,  
Sprach er, »nicht nur allein an einer Stelle,  
Wie die Natur in Ihrem Lauf sich senkt  
Aus Gottes Kunst und seiner Weisheitsquelle;  
Läßt du dir die Physik gehn durch den Sinn,  
Triffst du nach kurzem Blättern auf die Stelle,  
Wo sich die Kunst ihr, wie sie kann, gibt hin,  
Wie Schüler sich vom Lehrer lassen leiten;  
So ist sie gleichsam Gottes Enkelin«  
(*Inferno*, XI, 97).

Schließlich erscheint die Natur nur noch als Rahmen, innerhalb dessen der Mensch sich frei bewegen kann. Vasari wurde für das Selbstverständnis der Humanisten durch seine Malerbiographien prägend, in denen er die individuelle Persönlichkeit großer Maler seit Giotto und ihre Schulenunabhängigkeit immer wieder hervorhob. Er beschrieb »das Leben, die Werke, die Kunstfertigkeit und die Wechselfälle all derjenigen, welche die Künste, die schon erloschen waren, als erste wieder auferweckt (risuscitare) und dann allgemach zum Wachsen und Blühen gebracht« (*Le vite de' più eccellenti architetti, pittori et scultori italiani*, Bd I, 5), die, mit Giotto und Cimabue an der Spitze, aus individueller Kraft zur Natur zurückgefunden hätten – zum natürlichen Malen, wie es den Alten eigen gewesen sei. Leonardo da Vinci erweitert diese Bestimmung und räumt dem Künstler noch größere Macht ein: »Will der Maler Schönheiten erblicken, die ihn zur Liebe bewegen, so ist er Herr darüber, sie in's Dasein

zu rufen, und will er Dinge sehen, ungeheuerlich, zum Erschrecken, oder drollig und zum Lachen, oder aber zum Erbarmen, so ist er darüber Herr und Gott. Verlangt ihn nach bewohnten Gegenden oder Einöden, schattigen oder dunklen Örtern zur Zeit der Hitze, er stellt sie vor, und so zur Zeit der Kälte warme. Will er Thalgründe, will er von hohen Berggipfeln weite Gefilde vor sich aufgerollt sehen und hinter diesen den Meereshorizont erblicken, er ist Gebieter darüber und ebensowohl, wenn er aus Tiefen der Thäler zu Gebirgshöhen hinan, oder von diesen zu tiefen Thälern und Abhängen hinabschauen will. Und in der That, Alles, was es im Weltall gibt, sei es nun in Wesenheit und Dasein, oder in der Einbildung, er hat es, zuerst im Geist und dann in den Händen, und die sind von solcher Vorzüglichkeit, dass sie eine gleichzeitige, in einen einzigen An- und Augenblick zusammengedrückte Verhältnisharmonie hervorbringen, wie die (wirklichen, sichtbaren) Dinge thun« (*Wie der Maler Herr ist über Leute aller Art und über alle Dinge*, 19).

Von dort aus ist es nur noch ein Schritt bis zu dem epochemachenden Diktum des Julius Caesar Scaliger aus seiner Poetik: »Die Dichtung stellt, was existiert, wahrheitsgetreu und noch schöner dar und stellt her, was nicht existiert: sie scheint die Dinge nicht nur, wie der Schauspieler tut, zu erzählen, sondern wie ein zweiter Gott zu schaffen« (*Poetics libri septem* I, 1). Allerdings bestand nunmehr eine vordringliche Notwendigkeit, die drohende Willkürlichkeit dieser Position der Freiheit von zwei Seiten her einzuengen: durch eine Naturphilosophie, die die Probleme von den Gegenständen her zu formulieren vermag und insofern den objektiven Rahmen abgeben kann, auf der einen Seite und durch eine Ethik, die die im (meist platonisch verstandenen) Wesen des Menschen angelegten Ideen erhellt, die die Wissenschaft leiten müssen, auf der anderen. Das scholastische Trivium von Grammatik, Rhetorik und Dialektik wird daher von den Humanisten als Grundstufe in den Lehrplänen abgelöst durch die neue Dreieheit von Naturphilosophie, Ethik und Dialektik.



*Luther als Lehrer des evangelischen Gottesdienstes und als Eiferer gegen die Papisten: Rechtfertigung des Triumphes Christi über Tod und Teufel. Holzschnitt von Lucas Cranach d. J., um 1540. Dresden, Staatliche Kunstsammlungen, Kupferstich-Kabinett*

### Das neue Problem der Ethik: der Streit um die Willensfreiheit (Martin Luther, Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon)

Neben der theoretischen Voraussetzung für die Erziehungslehren, der Entdeckung von Intentionalität und Perspektivismus, mußte für die Klärung der Kriterien, die individuelles Handeln leiten können, die Beantwortung der Frage nach der Willensfreiheit vordringlich sein. Daß deren Behandlung in eine Antinomie führt, war bereits für die mittelalterlichen Denker klar. Anselm von Canterbury hat sie in zwei Widersprüchen dargestellt: »Vorauswissen Gottes und freier Wille scheinen sich zu widersprechen. Denn dasjenige, was Gott voraussieht, muß notwendig in Zukunft eintreten, was aber durch den freien Willen geschieht, erfolgt mit keiner Notwendigkeit« (*De concordia, quaest. I, Opp. 507 A*). Und: »Was Gott vorausbestimmt, muß in Zukunft eintreten. Wenn sonach Gott das Gute und Böse, was geschieht, vorausbestimmt, so geschieht nichts durch den freien Willen« (a.a.O., 519 C). Die Auflösung dieser Antinomie war für den

theologischen Verstand nicht möglich. Die mystische Spekulation suchte die Auflösung in der Unendlichkeit Gottes, die die Widersprüche vereine. Thomas von Aquin sah die Freiheit des Menschen in seiner Fähigkeit, gegen die göttlich vorgegebene Richtung des Handelns zu verstoßen. Anselm von Canterburys Auflösung dieses Widerspruchs durch die Annahme Gottes als eines Wissens von Wandelbarem, nicht des sich Wandelnden selbst, so daß dieser Widerspruch nur dem Verstand als dem an das Medium der Zeit gebundenen erscheint, kann ebensowenig befriedigen.

Erst dadurch, daß im neuplatonistischen Sinne die menschliche Freiheit als gottähnlich begriffen wurde und der Mensch sich als Schaffender neben die Natur stellte, die gleichwohl Vorbild bleibt (Nikolaus von Kues, Giordano Bruno), konnte eine Auflösung des Widerspruchs entworfen werden. Dies setzt jedoch voraus, die Natur als unendliche zu denken. Erst Giordano Bruno hatte diesen Schritt vollzogen, den die Zeitgenossen nicht wagten.

Der neu aufbrechende Streit um die Willensfreiheit prägte sowohl den nördlichen Humanismus wie auch die Überlegungen der Italiener. Valla hat in seiner Schrift *De libero arbitrio* (1493) sowie in der Umarbeitung seines umstrittenen Traktats *De voluptate* (1431) als *De vero bono* (1432/1483) den epikureischen Standpunkt vertreten, daß die Lust das einzige Gut sei, und dies durch die These begründet, daß die kirchliche Lehre von der Prädestination den allumfassenden Kausalzusammenhang der Natur beschreibe, so daß gilt: »Es ist also dasselbe, was Gott oder die Natur bewirken.«

Diese Säkularisierung der Prädestinationslehre qua Rückführung auf den Kausalzusammenhang der Natur stößt nun allerdings bei Melanchthon, der selbst in dem Streit zwischen Erasmus und Luther um die Willensfreiheit stand und vermittelte, auf entschiedenen Widerspruch. Mit Aristoteles und Cicero geht Melanchthon von der sich selbst gewissen sittlichen Freiheit des Menschen aus, deren Einsicht jedoch verdunkelt sein könne. Das Problem des Vorauswissens Gottes stelle sich nicht, weil nur über realisierte Wirklichkeit etwas Wahres gewußt werden könne. Zur Auflösung des Prädestinationsproblems selbst hingegen führte ein mühsamerer Weg Melanchthons. Luther als Anhänger der Prädestination, die die gesamte Reformation, wie Ernst Troeltsch hervorhob, stärker ans Mittelalter bindet als den Humanismus, hatte eine Widerlegung durch Erasmus herausgefordert.

In seinem Gespräch oder seiner Unterredung über den freien Willen (1524) reagierte Erasmus auf eine Kritik Luthers, der ihm vorgeworfen hatte, in seiner Auslegung des *Römer-Briefes* die Erbsünde und die göttliche Souveränität nicht genügend berücksichtigt zu haben. Nachdem Vermittlungsversuche scheiterten, war der um die »bonae litterae« besorgte Erasmus herausgefordert, jene Schrift zu verfassen, da er vom lutherischen Absprechen der Freiheit negative Konsequenzen für Wissenschaft, Erziehung und Sittlichkeit erwartete. In einer gründlichen philologischen Auseinandersetzung mit den von Luther angeführten Autoren des *Alten* und *Neuen Testaments* weist er die in Luthers *Assertio omnium articulorum M. Lutheri*, 36. Artikel (1520) gegebene Deutung der Schriftsteller als falsch nach, insbesondere die Gnadenlehre. Hingegen nimmt er einen Synergismus (Zusammenwirken zwischen Gott und Mensch im freien Handeln) dergestalt an, daß Gott als »causa principalis« in allen freien Handlungen enthalten sei, da er als Ideal des Guten und Idee der Gerechtigkeit, insbesondere der gerechten Vergeltung im Jenseits, deren höchstes Ziel vorstelle. Der Mensch ist jedoch ein sittliches Wesen, das heißt, er kann das Gute wollen oder ablehnen. Die »voluntas signi« als Willen Gottes ist kein Zwang, sondern Leitbild, dies ist der Anteil der Gnade, der zugleich ausmacht, daß das gute Handeln Gott zu verdanken ist und die Verzweiflung zugunsten eines sittlichen Strebens vom Individuum genommen wird. »Ganz wie wenn ein Herr, der den schlechten Charakter eines Knechtes kennt, jenem eine Aufgabe anvertraut, bei der ihm Gelegenheit zu sündigen geboten wird, wobei ertappt, er zum abschreckenden Beispiel für die anderen bestraft wird: Er weiß voraus, daß jener sündigen und seinen wahren Charakter zeigen wird, und will, daß er zugrunde geht, und will in gewis-

sem Sinn, daß er sündigt, und doch ist der Knecht nicht entschuldigt, der durch eigene Bosheit gesündigt hat. Denn schon vorher hat er verdient bestraft zu werden, nachdem seine Bosheit allen entdeckt worden war. Wo aber wird man den Ursprung verdienter Strafe ansetzen, wo dauernde Notwendigkeit herrscht, und wo es niemals einen freien Willen gab?« (a.a.O., III. a. 6).

Die zweite Argumentationsstrategie des Erasmus gegen die lutherische Prädestinationslehre beruft sich auf das Prinzip der Vergeltung im Jenseits: »Wenn ich nämlich höre, daß das Verdienst des Menschen so sehr nichtig sei, daß alle Werke auch der Frommen Sünden sind, wenn ich höre, daß unser Wille nicht mehr vermag, als der Ton in der Hand des Töpfers vermag, wenn ich höre, daß alles, was wir tun und wollen, auf absolute Notwendigkeit zurückzuführen ist, wird mein Herz von vielen Zweifeln ergriffen. Zunächst: Wieso liest man so oft, daß die Heiligen, reich an guten Werken, Gerechtigkeit geübt haben, daß sie vor Gott recht gewandelt seien, nicht zur Rechten noch zur Linken abgewichen seien, wenn, was immer auch die Frömmsten tun, Sünde ist, und eine solche Sünde, daß Gott den, für den Christus gestorben ist, in die Hölle stürzen würde, wenn nicht seine Barmherzigkeit zu Hilfe käme? Wieso hört man so oft »Belohnung«, wo es überhaupt kein Verdienst gibt? In welchem Sinn wird der Gehorsam derer gelobt, die den Geboten Gottes gehorchen, und der Ungehorsam derer verurteilt, die nicht gehorchen?« (a.a.O., IV. 3).

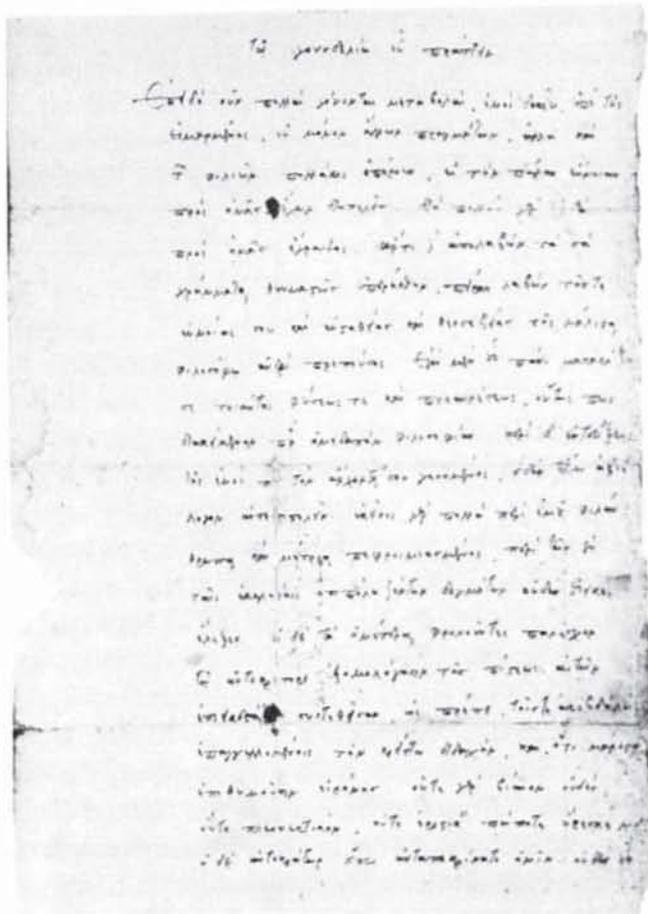
In seinem humanistischen Handlungs- und Freiheitsoptimismus übersieht Erasmus allerdings ein wesentliches Motiv, das sich in der Gnaden- und Erlösungslehre bis in den Protestantismus des 19. Jahrhunderts hinein erhalten hat und dann seine philosophische Säkularisierung erreichte: die grundsätzliche Defizienz menschlichen Handelns überhaupt, die, wenn man will, als Erbsünde bezeichnet werden kann und darin begründet liegt, daß jedes Handeln per se unvollkommen ist, weil es nicht nur etwas realisiert, sondern sehr vieles nicht realisiert, Möglichkeiten vergibt. Luthers Reaktion auf diese Entgegnung des Erasmus stellt allerdings auf theologischem Niveau einen Rückfall dar, indem er den allegorischen Sinn der Schrift gegenüber ihrer Autorität abwertet und einen Willensbegriff vertritt, der als Inbegriff der Souveränität nur Gott zukommen könne. Im Licht dieses Streites, der weite Kreise zog, ist die Position des Melanchthon besonders hervorzuheben, da sie, ausgehend vom Sittlichkeitsideal Ciceros, vermitteln konnte und damit für die praktische Erziehung grundlegend werden sollte. Noch seine in den *Loci communis rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (Grund-

*begriffe der Theologie oder Theologische Skizzen*; 1521) ausbreitete Theologie kann als proklamatorisches Treuebekenntnis zu Luther aufgefaßt werden. Im Widerspruch zu Erasmus und der ganzen humanistischen Tradition verstand Melanchthon zunächst unter dem fleischlichen und daher gottwidrigen Wesen des Menschen gerade auch die höheren geistigen und sittlichen Fähigkeiten, die erkennende und handelnde Vernunft. Dem Menschen sprach er zwei Vermögen zu: »Die Teile des Menschen werden wir das Erkenntnisvermögen und das den Affekten unterworfenen Vermögen nennen, das heißt (unterworfen) der Liebe, dem Haß, der Hoffnung und der Furcht. (...) Die inneren Affekte sind nicht in unserer Gewalt; durch Erfahrung und Gewohnheit wissen wir, daß der Wille nicht aus eigenem Antrieb Liebe, Haß oder ähnliche Affekte hervorbringen kann, sondern ein Affekt durch einen anderen besiegt wird« (*De libero arbitrio II*, loci 71).

Zusammen mit der Behauptung, die Erkenntnis diene dem Willen, ist der Mensch damit völlig zum Gefangenen seiner Affekte geworden. Daher ist der Wille auf eine Befreiung durch die Gnade Gottes angewiesen, und die ganze humanistische Lehre der Ethik der antiken Philosophie wird überflüssig, klassische Sprachen und antike Dichtung verlieren ihren sittlich bildenden Gehalt. Die göttlichen Geheimnisse sind dergestalt, daß »wir sie lieber hätten anbeten als erforschen sollen« (a.a.O.). Damit stellte sich Melanchthon zunächst gegen die Tradition des christlichen Humanismus, die aus einer Verbindung stoischer Ethik und christlicher Theologie bestand. Noch 1520 sagte er in einer Festrede über Paulus: »Plato (...) hat zwar die Katharsis des Menschen gefordert, ihm aber nicht gezeigt, wie sie möglich sei. Er hat die Glückseligkeit in der vollkommenen Tugend als höchstes Ziel philosophischer Erkenntnis vor uns hingestellt, aber nicht den Widerstreit zu beseitigen vermocht, in den wir im Kampf um die Tugend geraten. Was Plato nicht vermag, hat Christus gebracht, Paulus verkündigt.«

Trotz aller Verschiedenheit gegenüber Erasmus signalisiert jedoch jene erste Position des Melanchthon, daß auch hier das Ideal ursprünglicher Naivität gegen einen Rationalismus ausgespielt wird, wie er aus der Scholastik noch geläufig war. Als Karlstadt 1523 seine Professur niederlegte und damit seine Nähe zu den alle Gelehrsamkeit verachtenden Schwärmern – Folge von Luthers Lehre vom Laienpriestertum und Geringschätzung der Ratio – zum Ausdruck brachte, sah sich Melanchthon allerdings genötigt, sich gegen Karlstadt und den Bilderstürmer Zwingli abzugrenzen. In erster Linie versuchte er nun, der Philosophie neben der Theologie wieder mehr Wirkungsraum zuzugestehen – ein deutlicher Bezug auf das alte huma-

nistische Ideal des Nutzens der Bildung für die sittliche und geistige Vervollkommnung des Menschen, das auch seine eigene Ausbildung in seiner Jugend bestimmt hatte. In der Neuauflage der *Loci* werden Wille und Verstand zu einem Vermögen des Menschen, das ohne Mitwirkung der Gnade Gottes sittliche Tugenden hervorzubringen vermag. Der Satz »Die Erkenntnis dient dem Willen« fällt fort, Verstand und Wille sind gleichrangig, und beide sind in ihrer Weise frei. Der Beweis der Unfreiheit des Willens durch die Lehre der Prädestination tritt ganz in den Hintergrund, zweifellos eine Reaktion auf den jegliche Gesellschaftsordnung zerstörenden Fatalismus, der für die Anhänger der Reformationsbewegung bestimmend zu werden schien. Der Mensch, der als von Natur frei definiert wird, erfährt jedoch fortwährend zwei Angriffe auf diese Freiheit: durch die Schwachheit gegenüber seinen bösen Affekten und durch die Macht des Satans. Indem nun Melanchthon allerdings davon ausgeht, daß die Vernunft in der Lage sei, den Willen zu beeinflussen, spricht er ihr eine begrenzte Freiheit zu. Da die Vernunft Wissenschaft und Naturerkenntnis ermöglicht, steht sie in einer Verantwortung vor Gott und bedarf der Bildung als ethischer Reinigung und Vorbereitung zur Begnadung durch den Geist. Auf der Suche nach Selbstrechtfertigung gelangt jedoch die Vernunft schnell an ihre Grenzen. Durch diese Grenzen sind zwei Bereiche des Handelns für Melanchthon definiert: zum einen der Bereich der »iustitia civilis« (in den *Loci* 1521 als »iustitia carnis« bezeichnet), mit der menschliche Freiheit in philosophischen, sittlichen und politischen Entscheidungen gemeint ist. Deren höchster Wert ist die sittliche Vervollkommnung des Menschen durch humanistische Bildung. Auch der Ungläubige kann und soll tugendhaft werden. Demgegenüber steht jedoch das Feld der »iustitia spiritualis«, auf dem der Mensch unfrei ist und abhängig von Gottes Gnade. Nur hier kann er letztlich seine Vollkommenheit erreichen. Dann jedoch ist er frei: Er gewinnt eine wiedergeschenkte Freiheit durch die Erlösung. Ist der erste Bereich der »iustitia« eine »Freiheit zu ...«, so ist dies die »Freiheit von ...« den bösen Affekten und der Macht des Teufels für den Willen Gottes, die Freiheit von der Erbsünde. In diesem Bereich ist der Mensch von der Gnade Gottes abhängig. Durch diese Zweiteilung des Freiheitsbegriffes und eine doppelte Ethik kann Melanchthon seine Aufgabe als Pädagoge wieder aufnehmen. In den folgenden Jahren initiiert er viele bis heute fortwirkende Reformen an Universität und Schule. In der von Melanchthon formulierten *Confessio Augustana*, der grundlegenden Bekenntnisschrift der Lutherischen Kirche, die auf dem Reichstag in Augsburg 1530 Kaiser Karl V. überreicht

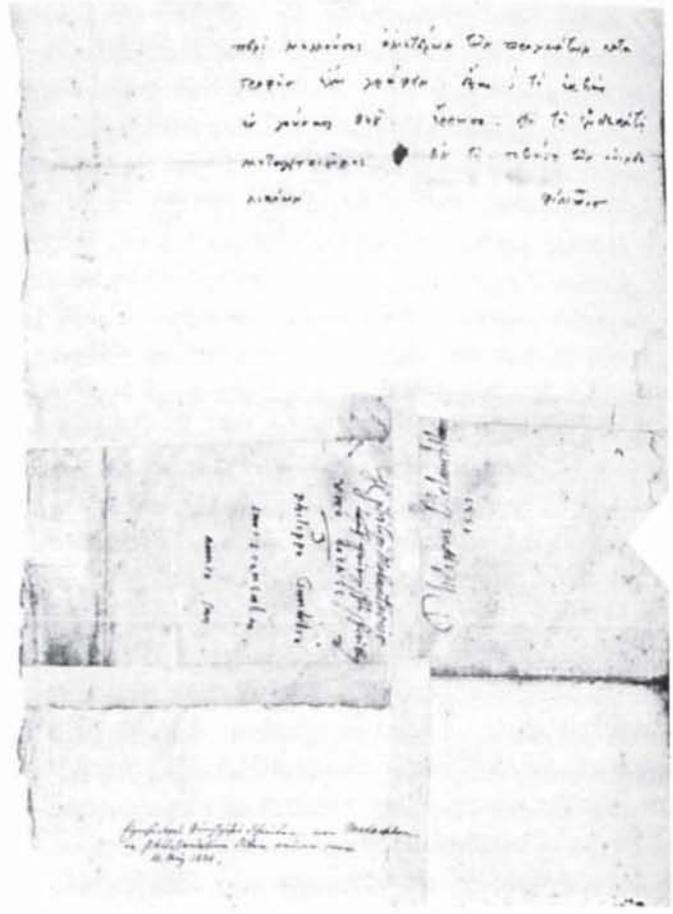


Erwähnung der Übergabe des Augsburger Bekenntnisses in einem Brief Philipp Melancthons vom Augsburger Reichstag. Eigenhändiges Schreiben in griechischer Sprache vom 11. März 1531 an Philipp Gundel. Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Handschriftenabteilung

wurde, werden in achtundzwanzig Artikeln die Lehre des Protestantismus und die von den Evangelischen abgestellten Mißbräuche der katholischen Kirche zur Sprache gebracht. In den späteren Änderungen, zum Beispiel der *Confessio variata* von 1540, versucht Melancthon wiederum, vereinigende Formeln zu entwickeln, die die Abendmahlslehre aus der Sicht Luthers mit derjenigen Calvins vereinigen, später jedoch von der Lutherischen Orthodoxie zurückgewiesen wurden. Epochenmachend ist die Formulierung von der individuellen »vocatio«, dem Beruf, in dem jeder sich erfüllen soll.

## Neue Erziehungslehren und die Reform des Wissenschaftssystems

Unter den Voraussetzungen, die die Kritik am mittelalterlichen Wissenschaftssystem, die neu formulierte individuelle Intentionalität, die zu entfaltende Ich-



Identität des einzelnen, die klar herausgestellte Willensfreiheit und sittliche Kompetenz der Individuen erbrachten, galt es, das mittelalterliche Bildungswesen zu reformieren. Dies äußerte sich direkt in einer neuen Systematik der Lehrpläne, begleitet vom Rückgriff auf die Schriftsteller der Antike, die neu entdeckt und herausgegeben wurden, sowie durch eine neue Definition des Verhältnisses zur Natur, sowohl was die künstlerische Produktivität als auch was die Aneignung eines wissenschaftlich-technischen Umgangs mit der Natur betraf. Schließlich mündet die gesamte Reform in ein neues Bild von den Wissenschaften überhaupt. Sie ging aus von einer In-Frage-Stellung des Systems der »artes liberales«. Diese bestanden ja aus den Basisdisziplinen des Triviums, aus Grammatik, Logik/Dialektik und Rhetorik, auf denen die höheren »artes« der Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie aufbauten, die schließlich zu den spekulativen Disziplinen Physik, Moralphilosophie und Theologie hinführen sollten. Gerade die Moralphilosophie und Physik tauchen nun, ihres spekulativen Moments entkleidet, in den Lehrplänen als Grunddisziplinen auf, während der Grammatik propädeutische Funktion eingeräumt wird und die Dialektik nicht mehr als Basiswissen, sondern als höhere Disziplin, die moralische Festigkeit verlangt, angesehen wird, da sie »ein Schwert in der Hand des Rasenden« werden könne (Juan Luis Vives).

Zwei charakteristische Unterschiede in der Gewichtung der Neuerungen lassen sich jedoch feststellen: Während im Humanismus des Nordens und Frankreichs die Reform von einer Aufwertung der ›artes reales‹ begleitet war (Thomas Morus erklärt in seiner *Utopia* sogar den Ackerbau und die Viehzucht zu Unterrichtsfächern) und die Verbreiterung der Bildungsbasis überhaupt sich in einem neuen Typ der Lateinschulen, einer Art Mittelschule, ausdrückte, die zum Forum der humanistischen Neuerungen wurde, stützte sich im Wirkungsbereich des Renaissance-Humanismus Italiens die Reform auf eine Aufwertung der ›artes sermonicales‹ und behielt den Schauplatz der Universitäten und Akademien für die Durchsetzung der Neuerungen bei.

### Erziehungsideale der italienischen Renaissance

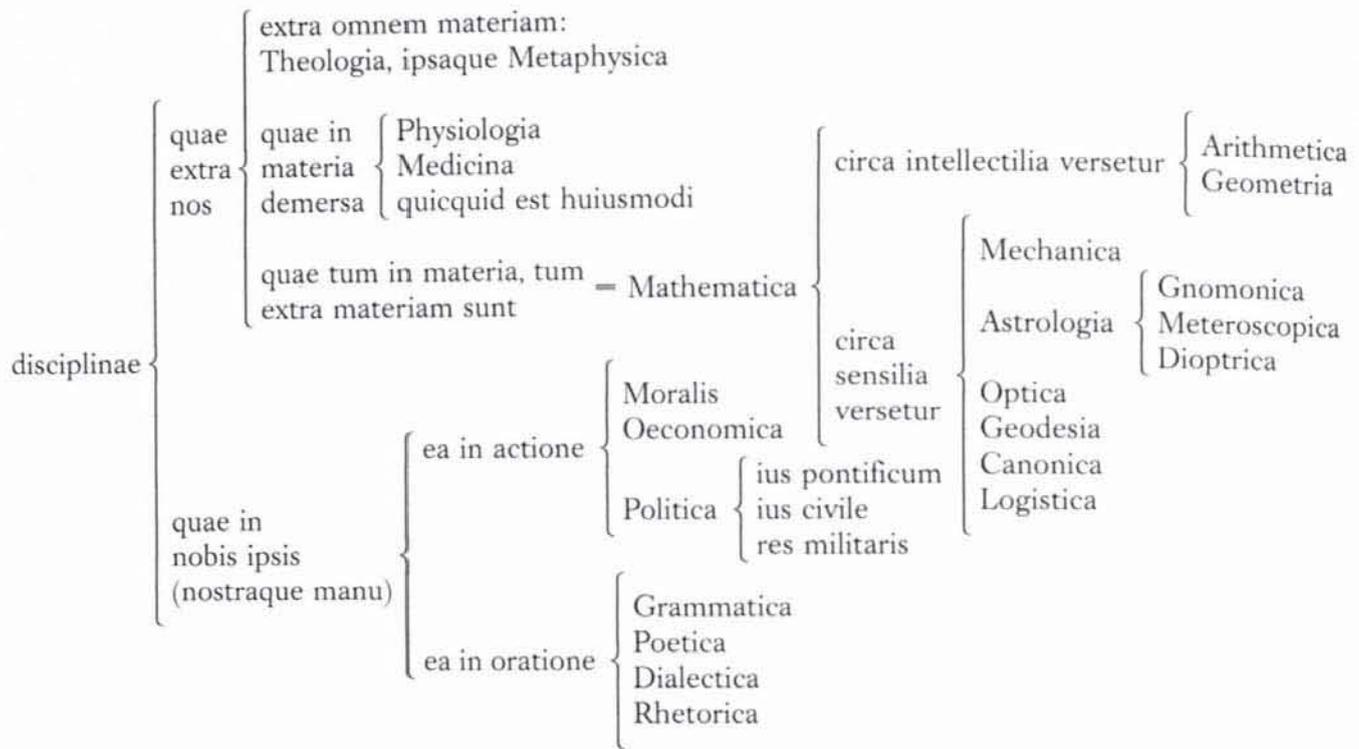
Bereits Petrarca hatte mit seiner Hervorhebung der Beredsamkeit und seinem Lob der lateinisch-römischen Antike, die er platonisch und christlich modifizierte, begleitet von einer Abwertung des Aristotelismus und des griechischen Heidentums, aus Ciceros Geist ein Lehrsystem beeinflusst, in dem die oratorischen Elemente nun stark in den Vordergrund treten. Grammatik und Rhetorik werden ergänzt durch die Poetik — alle drei werden in den Dienst der Hinführung zu einem ethischen Leben gestellt. Für die Ausbreitung und Durchsetzung jener Gedanken dürfte der erste wichtige Einfluß der Schrift des Petrus Paulus Vergerius zukommen (*De ingenius moribus ac liberalis studii*; 1402), denn Quintilians *Institutiones oratoriae* wurden erst 1415 in St. Gallen entdeckt, und die Übersetzung der »Kindererziehung« ist auch später zu datieren. Vergerius' Schrift zeigt zwei zentrale Momente einer humanistischen Bildungsidee: Sie stellt Moral und Geschichte der Bildung voran und legt diese überdies nicht auf ein Gesamtziel fest, sondern macht ihre Ausgestaltung von den Anlagen des einzelnen Individuums abhängig. Die Rhetorik steht erst an dritter Stelle, und den nachfolgenden Sieben Freien Künsten wird die Naturerkenntnis sowie das perspektivische Zeichnen beigegeben. Der Zusammenhang aller Wissenschaften dient letztlich der Eloquenz, die im ciceronianisch-platonischen Sinne die Wissenschaften eint, und auf ihr bauen Medizin, Rechtslehre und schließlich Theologie auf.

Unter dem Einfluß der quintilianischen Rhetorik begann aber nun an den Universitäten eine Aufwertung griechischer Klassiker, so daß die Kenntnis des Griechischen eigens dem Trivium beigegeben werden mußte. Der ›humanista‹ — von diesem Namen des humanistischen Gelehrten, dem Kenner der ›bonae litte-

rae‹, leitet sich die Bezeichnung für die Gesamtströmung her — muß die Stufen zunächst der klassischen Lateinausbildung mit Vergil als Vorbild unter Hinzuziehung der *Grammatik* des Donatus und des *Doctrinale* (um 1200/um 1488) des Alexander de Villa Dei durchlaufen, ehe er auf die »geschichtlich betriebene« Stufe der Lateinausbildung tritt, die zugleich das Sachwissen in Geschichte, Poetik, Rhetorik und Philosophie vermittelt, begleitet von einem Griechischstudium mit Homer als Vorbild. Diese Studienplan-Idee wurde vorbildhaft auch im nördlichen Humanismus und läßt sich auf die Kurzformel bringen: Erweiterung der sprachlichen Ausbildung, Kürzung der klassisch-scholastischen Disziplinen. In dem Brieftraktat des Aeneas Sylvius Piccolomini an den König Ladislaus von Ungarn, in dessen Vorrede übrigens wieder auf den Topos von der »asinitas«, die zu überwinden sei, zurückgekommen wird, folgt Piccolomini dieser Idee. Die Zurückhaltung gegenüber den ›artes reales‹ kennzeichnet auch die stärker platonistisch ausgerichteten Erziehungslehren, in denen die sieben ›artes liberales‹ entsprechend den Stufen Gedächtnis — Phantasie — Verstand und schließlich Vernunft analog der Viertei-



Allegorie des Bildungssystems. Holzschnitt vom Meister M. W. in der 1503 in Freiburg erschienenen Ausgabe der »Margarita philosophica« von Gregor Reisch. Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Kupferstichkabinett



lung des Wissens in Platons Liniengleichnis rekonstruiert und gerechtfertigt werden, so zum Beispiel bei Jacopo Sadoletto, *De liberis recte instituendis*, wobei das platonische Meinen (da es sich auf die Bilder und die Gegenstände richtet) geläutert werden muß durch das Wissen, das die mathematischen Formen betrifft, hin zu den diesen zugrunde liegenden Ideen und somit der Mathematik eine Schlüsselfunktion zukommt. Exemplarisch für diese neue Auffassung von Erziehung und Wissenschaft ist die Wissenschaftsklassifikation des Georgius Valla. Valla unterscheidet zwei Gruppen von Wissenschaften, wobei die »disciplinae«, entsprechend der Beziehung auf das einzelne Individuum, aufgeteilt werden in solche, die Gegenstände außerhalb unserer Person betreffen, und solche, die in uns verortet werden müssen («nostraque manu»). Entsprechend der Dialektik von Ich-Bezug und Objektivismus, die unter dem Stichwort Perspektive bereits behandelt wurde, steht jenseits dieser ichbezogenen Klassifikation ein objektivistischer Bereich, der unter dem Oberbegriff »mathematica« abgehandelt wird. Unter diesen »mathematica« werden alle Naturwissenschaften einschließlich der Logik zusammengefaßt (*De expetendis et fugiendis rebus opus*; 1511).

#### Agricola

Agricola, dessen Dialektik die nachfolgenden Entwürfe des Petrus Ramus und Melanchthon wesentlich beeinflusst hatte, entwarf auf ihrer Basis eine Erziehungslehre, die auf eine völlige Umstrukturierung des scholastischen Lehrplans hinauslief. Ausgehend von

der Kritik, daß »nichts heutzutage in seinem natürlichen Zusammenhang mehr gelernt würde«, orientiert er auf der Basis seines Menschenbildes die Erziehung an der Dreiteilung der Disziplinen in Physik (Erkenntnis der realen Welt), Ethik (Anleitung zur Lebensführung) und Logik. Daß die Logik an den Anfang der Ausbildung gestellt wird, ist begründet in ihrer Voraussetzungshaftigkeit für die Darstellung von Gedanken überhaupt. Sie ist ihrerseits dreigeteilt in die Grammatik, die die Beziehung des Begriffs zum konkreten Gegenstand regelt, die Dialektik, der die Beweisführung obliegt, und schließlich die Rhetorik, die erlernt werden muß, um eine Schönheit des Ausdrucks zu erlangen. Der Übergang zur Physik ergibt sich durch die Notwendigkeit der Kenntnis der Gegenstände und des Individuell-Menschlichen – der Kenntnis der verschiedenen Stimmungen und Affekte, die für ein Gelingen der Kommunikation, ein Verstehen der Sätze, vorauszusetzen sind. (Physik umfaßt auch die menschliche Natur.) Die Ethik schließlich krönt den gesamten Aufbau, weil erst sie die sittlichen Grundlagen legt, die ein Handeln rechtfertigen können, während die älteren Wissenschaften lediglich Fähigkeiten und Mittel bereitstellten. Diese anthropologisch am Ideal menschlicher Praxis begründete Erziehungslehre liegt ebenfalls den Pädagogiken des Melanchthon und Wimpfeling zugrunde.

Melanchthon, Wimpfeling, Sturm

Melanchthon, der einem Diktum zufolge die Erziehung der Kinder für wichtiger als die Eroberung Tro-

jas hielt und der der Auffassung war, daß ohne die Kenntnis der Griechen die Menschheit insgesamt im Stadium des Kindlichen verbleibe, sah in der Nachahmung der antiken Schriftsteller das Mittel zur Herausbildung einer eigenen Persönlichkeit. Dieses Ideal, das allerdings in seiner Überinterpretation auch zu elitärem Manierismus und nichtssagender Nachäffung des Artifizialen führen konnte, wurde von Melanchthon dadurch abgesichert, daß er forderte, die Bildung so einzusetzen, daß die in der Tiefe des menschlichen Geistes liegenden Prinzipien (»lumen naturale«) wie Funken aus einem Stein herausgeschlagen werden, ein Bild, das in derselben Weise Giordano Bruno verwendete. Gegen die Bildungsfeindlichkeit seiner Zeit konzentrierte sich Melanchthon (ähnlich wie Wimpfeling, der ein der Universität vorgelagertes Gymnasium gefordert hatte, das eine für alle zugängliche Allgemeinbildung in kürzerer Zeit vermitteln sollte – eine Idee, die später Sturm in Straßburg durchsetzte) auf seine Aufgabe als Rektor der Universität Wittenberg und auf seine »schola privata«, in der er nach dem Prinzip »non multa sed multum« Unterricht erteilte. Dabei stand die vollständige Lektüre des Terenz, dessen Ausspruch »Ich bin ein Mensch; nichts Menschliches ist mir fremd« geradezu leitmotivische Funktion für die gesamte humanistische Bewegung an, im Zentrum der Studien. Aus diesem Grund, daß das Allgemeinmenschliche in der Erziehung zur vollständigen Kenntnis gelangen sollte, ist die Bevorzugung von lateinischen Komödiendichtern überhaupt, zum Beispiel auch des Plautus, durch die Humanisten zu erklären. Die Werke des Terenz erhielten in ihren verschiedenen Auflagen zahlreiche Illustrationen durch Hans Holbein, Hans Baldung Grien, Albrecht Dürer, Lukas Cranach. (Montaigne hat den Satz des Terenz an die Decke seines Studierzimmers in seinem Schloß bei Bordeaux malen lassen, in dem er die Essays schrieb, die sich gegen ein rein theoretisches Bildungsideal richteten.) Ähnlich wie bei Agricola sollte, so Melanchthon, nach einem dreijährigen Latein-Unterricht dann mit der Kenntnis der Realwissenschaften begonnen werden.

Unter dem Ideal einer »gebildeten Religion« (»pietas literata«) stand auch Wimpfeling's Anleitung zur Erziehung. Wimpfeling konzentrierte sich in seinen drei pädagogischen Hauptwerken, *Isidoneus germanicus* (1497), *Adolescentia* (1500) und *Diatriba de proba puerorum institutione* (1510), auf die Herausbildung sittlichen Verhaltens, in dessen Dienst auch die Lektüre der klassischen Schriftsteller gestellt werden sollte. Aus diesem Grund fiel sowohl das Studium der als »barbarisch« betrachteten Muttersprache als auch das der »liederlichen Dichter« Ovid, Juvenal, Martial, Ti-



Philipp Melanchthon. Gemälde aus der Werkstatt von Lucas Cranach d. Ä., 1532. Dresden, Staatliche Kunstsammlungen

bull, Catull, Propertius in der Ausbildung fort; statt dessen sollten Vergil, Lukian, Plautus, Terenz und Horaz gelesen werden. Geschichtsschreibung mit dem Vorbild des Sallust, Caesar, Tacitus und eine Ethik, die auf Ciceros *De officiis* basierte, sollten das Studium leiten. Auf den großen Einfluß der Klosterschulen ist es zurückzuführen, daß Wimpfeling's Vorschlag zur Gründung einer Lateinschule vom Straßburger Magistrat noch abgelehnt wurde.

Die Gründung jener vorbildhaften Institution fünfzig Jahre später verdankt sich seinem Schüler Johannes Sturm, der seine Ausbildung am »Collegium trilingue« in Löwen erhielt, mit Melanchthon und Erasmus befreundet war und somit ebenfalls der Schule von Deventer nahestand. Auch für Sturm ist das höchste Erziehungsziel die »pietas«, die Vernunft und Rhetorik einschloß, da sie aus einer vollkommenen Harmonie der Kenntnis der Dinge und der Eleganz des Stils bestünde. Für die stilistische Ausbildung (meist auf der zweiten Stufe der voruniversitären Schulen) wurden das *Elegantiarum* des Valla vorbildhaft oder Werke wie die *Cornucopia* des Nikolaus Perotti, das nicht zufällig mit der Definition von »Barbar« beginnt, der als Verbindung von Sittenroheit und Schwerfälligkeit des Ausdrucks charakterisiert wird.

Guillaume Budé (Budeus)

Der Humanismus Frankreichs, dessen Beeinflussung durch den Humanismus Italiens von seinem Hauptvertreter Budé zwar geleugnet wird, empfing dennoch

wesentliche Anregungen aus der italienischen Tradition. Dies gilt insbesondere für die Kraft des Petrarkismus, der sich vom päpstlichen Hof in Avignon des 15. Jahrhunderts ausbreitete, wobei neben Petrarca auch Salutati, Vergerius und die Vorlesungen der vom Ciceronianismus beeinflussten Humanisten in Paris wirksam waren. Die Bildungsreisen des jungen Budé markieren jedoch bereits einen wesentlichen Unterschied zum italienischen Humanismus: Nicht so sehr die Kenntnis der antiken Dichtung und Kunst reizte ihn, sondern die philosophische Diskussion um die Geisteswelt der Antike, die Kenntnis der Bibliotheken und Überlieferungen. Aus dieser Kenntnis heraus findet durch Budé eine Wiederaufnahme der Studien des Griechischen in Frankreich statt (*Commentarii linguae graecae*; 1529) und gleichzeitig eine Aufwertung der »artes liberales«, die als Instrument gegen den Verfall der Scholastik, der Medizin und Jurisprudenz eingesetzt werden sollten, also aus praktischen Motiven eine Renaissance erlebten. Neben dem Einfluß des Lorenzo Valla und Angelo Poliziano prägte ihn aber maßgeblich die Rezeption des Erasmus, der die philologische Methode in den Dienst der Theologie stellte.

Die französisch-griechische Geistesverwandtschaft, die Budé immer wieder betonte – und die dem tatsächlichen Sachverhalt nicht ganz gerecht wurde –, kulminiert in der von Budé beanspruchten Vorbildhaftigkeit des Sokrates, der die Philosophie vom Himmel auf die Erde in die Gemeinschaft der Menschen, zur Anleitung ihrer privaten und öffentlichen Verhaltensweisen, heruntergeholt habe, eine Formulierung, wie sie sich bei Cicero und dann von diesem übernom-



Guillaume Budé. Gemälde von Jean Clouet, vor 1536. New York, Metropolitan Museum of Art

men bei Agricola und Ronsard ebenfalls findet. In seinem, dem französischen König Franz I. gewidmeten Traktat *De studio litterarum recte et commodo instituendo* (1527) insistiert Budé auf der menschenbildenden Kraft der »bonae litterae«, die deshalb auch »humanae« genannt werden könnten. Im Zusammenhang mit diesen Bestrebungen steht sein Einsatz für die Gründung einer Stätte zur Pflege des antiken Geistes neben der Sorbonne in Paris, für die »Institution der Königlichen Lektoren«, die nach dem Vorbild des »Corpus Christi Colleges« in Oxford eingerichtet werden sollte. Aus dieser Institution wurde später das »Collège des France«, das allen Interessierten offensteht. Unter dem Vorbild der Kirchenväter Augustinus und Hieronymus versuchte Budé in seinen Gedanken zur Erziehung eine Synthese zwischen Christentum und antikem Denken, die sich am klarsten in seiner christlichen Interpretation des Prometheus-Mythos zeigt: Dieser Mythos, der als Topos für die Eigengöttlichkeit des Menschen und seiner Emanzipation die Geistesgeschichte durchzieht, wird von Budé so interpretiert, daß der sich verzehrende menschliche Verstand, der wie Prometheus dem heidnischen Adler ausgeliefert ist, durch Herakles zur göttlichen Wahrheit befreit wird.

#### Rabelais

François Rabelais könnte fast die Gegenpartei der »Schlacht der sieben Künste« verkörpern, die um 1250 der französische Dichter François d'Andeli in einer Allegorie entworfen hatte, in der die Verfechter des Klassikerstudiums den Verfechtern der Naturwissenschaften gegenüberstanden und allerdings ein Sieg der »auctores« vorausgesagt war. In seinem satirischen Roman *Gargantua et Pantagruel* (*Gargantua und Pantagruel*; 1532–1564) parodiert Rabelais das Ideal der Ritterbildung. Gargantua wird durch eine Erziehung – nicht durch edle Abstammung – zu einem guten, gebildeten Fürsten, dem der Eroberer Pichrolos, das Bild des alten Feudalherren, gegenübertritt. Die Elemente der Geometrie, Musik und Arithmetik spielten bei der Ausbildung des humanistischen Fürsten noch vor den Sprachen die zentrale Rolle, die Nutzlosigkeit der scholastischen Grammatik und Sprachphilosophie werden hervorgehoben. Kosmographie, Reisen und Geschichtskennntnisse machen ihn zu einem weisen Fürsten, der den Krieg verachtet, die List zum Mittel der Politik werden läßt und einen Frieden ermöglicht, der nicht auf barbarischem Heldentum beruht. In dieser utopischen Situation gründet er ein Kloster, Thelem, das zum Hort der freien Entfaltung der Persönlichkeit wird – insofern ein Gegenbild zu



François Rabelais. Gemälde eines Unbekannten, um 1550.  
Genf, Bibliothèque Publique et Universitaire

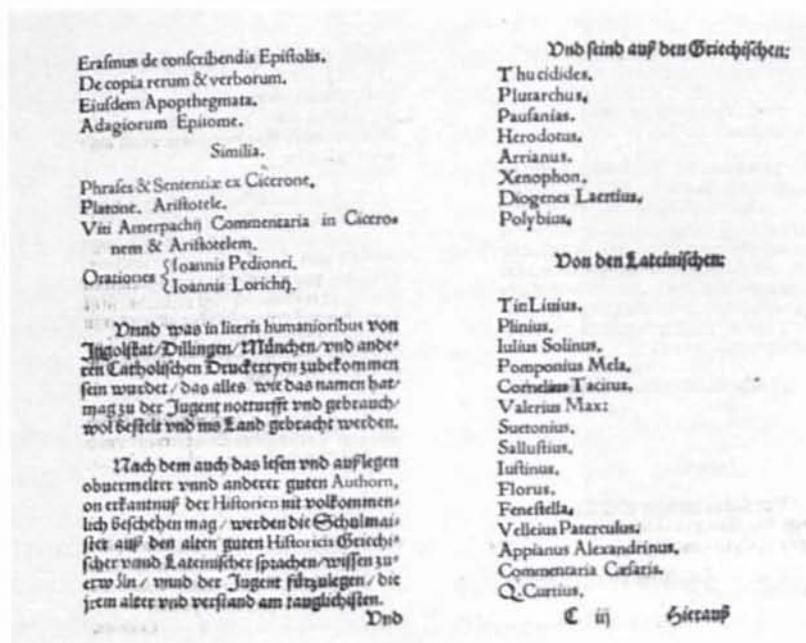
den herkömmlichen Orden, das Ähnlichkeiten zu Platons Idealstaat aufweist. Das mit kostbaren Spiegeln an Stelle von Bildern ausgestattete Gebäude führt den Menschen sich selbst als höchsten Schatz vor — jenes von Zwängen freie Gebilde soll gleichzeitig ein Hort des Überlebens bei den zu erwartenden Wirren und Depravationen der Gesellschaft werden. Damit reflektiert Rabelais die von den meisten Humanisten unthematisiert gebliebene Differenz zwischen ihren literarischen Ansprüchen und den politischen Wirren ihrer Zeit. Gargantuas Sohn Pantagruel, selbst Fürst von Utopien, durchlebt auf seinen Reisen die verschiedenen geistigen und materiellen Niederungen mittelalterlicher Kultur und gelangt schließlich zum Orakel, das ihm das letzte Geheimnis enthüllt, indem es ihm einen Brunnen in Gestalt eines menschlichen Herzens zeigt — der Mensch als Maß aller Dinge. Die Reise zu den Inseln der Versuchungen ist wohl derjenigen des Odysseus zu den Inseln des zerfallenden Mythos nachempfunden.

#### Petrus Ramus und Juan Luis Vives

In der großen Schulreform des Calvinisten Petrus Ramus, der seinen Lehrplan gegenüber dem in viele Strömungen zersplitterten Paris durchsetzen konnte, wurde eine Synthese praktiziert: Die ›bonae litterae‹ als lateinisch-griechische Sprachstudien stellten das Basiswissen bereit, das dann auf dem Weg über die Dialektik, die Ethik und die Mathematik zur Physik hinführte, begleitet durch eine Aufwertung des Übens gegenüber dem Lernen und eine Emanzipation der Muttersprache. Im Üben vergrößern die Fähigkeiten sich selbst — im Lernen konnte vorher nur Wissen

vermittelt werden. Die Ideen des Petrus Ramus, der der Bartholomäusnacht zum Opfer fiel (1572), konnten sich teilweise in die nachfolgende katholische Schulreform hinüberretten, wobei jedoch die Realia wieder abgewertet und die Muttersprache zurückgedrängt wurde.

Juan Luis Vives, der sowohl mit Budé als auch mit Thomas Morus und Erasmus befreundet war, wirkte im spanischen Belgien, insbesondere in Brügge. Seine Erziehungslehre, die in seinem Hauptwerk *Über den Unterricht in den Wissenschaften* dokumentiert ist, verbindet und systematisiert die Ansätze des anthropologisch orientierten Humanismus der Agricola-Schule mit dem ›bonae litterae‹-Ideal. Er geht aus von seinem in *De anima et vita* (1538) entworfenen Menschenbild, in dem der Mensch als ein Entwicklungsstufen durchlaufendes Wesen angesehen wird, in dessen Übergang vom Tierischen zum eigentlich Menschlichen die Erziehung einzugreifen hätte, so daß alle Affekte, Verstand und Gedächtnis vom Leiblichen als beeinflusst gedacht werden müssen — Rückgriff auf die antike Lehre von den Säften und Charakteren. Diese Lehre hat ebenfalls die humanistischen Theorien von der Melancholie, die sozusagen leibliches Gegenbild gegen den utopischen Optimismus ist, beeinflusst. Auf jenen Grundlagen nun sei überhaupt erst die Eignung und Neigung des einzelnen Individuums zu bestimmten Erziehungszielen festzustellen, was im Elternhaus geschehen müsse. Bevor die Universität erreicht wird, sind zwei Schultypen zu durchlaufen, nachdem zunächst die Unterrichtung in der Muttersprache und der Religion stattgefunden hat. In einer Art Grundschule wird zunächst das Sprachenstudium anhand der antiken Schriftsteller sowie die religiöse Ausbildung vervollkommnet, wobei letztere stärker moralisch als dogmatisch geprägt sein sollte. In den darauf aufbauenden philosophischen Fakultäten oder Akademien findet nun auch hier eine charakteristische Neuformierung der ›artes liberales‹ statt, die keineswegs als Verfall des alten Systems, sondern als dessen Einbindung in eine neue Erziehungsidee interpretiert werden muß: Elementare Logik und Dialektik orientieren sich zunächst an den Schriften des Aristoteles und Melanchthon. Anschließend erfolgen Studien in den beschreibenden (klassifizierenden) Naturwissenschaften Botanik, Zoologie, Geographie, Mineralogie und so weiter, die mit Vorstudien zur Metaphysik verbunden werden müssen, da diese als System dieser Klassifikationen, das heißt als Lehre vom inneren Zusammenhang nach der Funktion der Dinge angesehen werden müsse. Sodann folgt die eigentliche Dialektik als Beweislehre, die insgesamt als Topik betrachtet wird und den Schriften des Aristoteles, Ci-



Über die Bedeutung antiker Historiker und Dichter für die sittlich-religiöse Erziehung der katholischen Jugend. Zwei Seiten in der 1569 in München gedruckten Schulordnung für Ober- und Niederbayern. München, Staatsarchiv für Oberbayern

cero, Quintilian und Agricola verpflichtet ist. Jene Dialektik müsse von der Rhetorik als der von der Lebensklugheit geleiteten ausführenden Wissenschaft getrennt werden, wobei die Nachahmung der Klassiker nur den Schülern, nicht den Greisen zustehe. Schließlich sind die Voraussetzungen zum Studium des Quadriviums erreicht, das um die effektiven Handlungswissenschaften (Techniken) der Architektur, Optik und Akustik zu erweitern ist, worauf die eigentliche juristische oder medizinische Ausbildung, also die Berufsausbildung auch für andere Berufe, erfolgen kann, bei denen Geschichte und Moralphilosophie jeweils zentrale Stellung in den Studienplänen erhalten sollen.

### ›Imitatio‹ – die Vorbildhaftigkeit der antiken Autoren

In seinem humanistischen Optimismus, der die Bildung des einzelnen Individuums zum Vorbild der Bildung von Nationen macht (und damit die Idee Wilhelm von Humboldts vorwegnahm), schrieb Budé, daß die ›disciplinae humanae‹ den Schmuck, die Würde und das Ansehen jeder Nation bestimmten und daß die Franzosen aus ›imitatores‹ sich in ›aemu-

li‹ verwandeln könnten, wenn sie den Alten nachei-fern (*Philologia*, Bd II, 87). Die ›imitatio‹, die Nachahmung der antiken Vorbilder, wird in den Dienst der sittlichen und artistischen Ausbildung der Individuen gestellt. Daraus resultierte ein doppelter Streit um die Kriterien der Auswahl jener Vorbilder: Zum einen finden sich – in der Nachfolge Petrarca – die Verfechter der römischen Antike mit Cicero als großem Vorbild und sehen die Griechen, insbesondere Platon, mit den Augen Ciceros; dagegen wenden sich diejenigen, die wie Budé die Griechen favorisieren und hier den ersten Quell abendländischer Bildung getreu dem Wahlspruch ›ad fontes‹ folgen. Jene Kontroverse ist überlagert von einer zweiten: Wenn die ›imitatio‹ in den Dienst der sittlichen Bildung gestellt wird, muß die Auswahl der Vorbilder die heidnisch-lasterhaften Autoren, unter die zum Beispiel Ovid gerechnet wurde, aus dem Kanon der Vorbilder ausgeklammert wissen. Der praktische Lehrbetrieb versucht zwar, Kompromisse zwischen diesen Alternativen zu schließen. Die unterschiedlichen Motive der Verfechter jener radikaleren Positionen jedoch werfen ein Licht auf die unterschiedlichen Wurzeln der humanistischen Bewegung, die sich über die Richtung ihres Aufbruchs keineswegs einig war.

Leonardo Bruni und Collucio Salutati hatten kurz nach dem Tod Petrarca diesem das Verdienst zugesprochen, die ›antike Anmut‹ wieder zur Geltung gebracht zu haben. Das von Päpsten und Politikern verlassene Rom des späten 14. Jahrhunderts war Sinnbild für den vergessenen Ruhm der lateinischen Antike und zugleich für die Aufgabe ihrer Wiederentdeckung. Die geistige Wiedergeburt sollte zugleich eine politische werden. Trotz der Tragödie des Cola di Rienzo blieb die Idee erhalten – Petrarca Einfluß

gewann selbst dadurch Bedeutung, daß er bekämpft wurde, und die Kritik am Primat des italienischen Renaissance-Humanismus, wie sie nördlich der Alpen geübt wurde, zeugt von seiner Anziehungskraft und Ausstrahlung.

Dabei kommt Poggio Bracciolini, dem Entdecker zahlreicher Handschriften antiker Autoren, die zwar vorher in manchen Fällen bereits bekannt waren, nun aber aus den Klosterbibliotheken ans Licht der Öffentlichkeit geholt wurden (Quintilian, Vitruv, Valerius Flaccus, Lukrez, neue Schriften Ciceros und Kommentare zu diesen), das Verdienst zu, neben der Rettung jener Schriften für ihre philologische Rekonstruktion richtungweisend geworden zu sein. Die Einrichtung von Bibliotheken durch Niccolò Niccoli, die Begründung der griechischen Forschung durch Coluccio Salutati, den Kanzler von Florenz, der Platons *Staat* übersetzte und einen Lehrstuhl für Griechisch einrichten ließ, stießen wegen der Verbreitung ›heidnischer‹ Lehren auf den Widerstand der Dominikaner. Deren Bemühungen hielten jedoch die systematische Suche nach Handschriften diesseits und jenseits der Alpen nicht auf. Griechische Schriften wurden im Urtext (also neben der arabisch-lateinischen Überlieferungstradition) entdeckt; Reisen nach Griechenland und Byzanz vervollständigten immer mehr die Kanones antiker griechischer Autoren und die Kodices mit technischem, medizinischem und naturwissenschaftlichem Wissen.

Giorgio Themisthos Plethon, der Wortführer der hellenistisch orientierten Antiken-Rezeption, vereinte die Anhänger der italienischen Rinascita gegen die byzantinischen Aristoteliker, die als verkommene Erben Griechenlands nur negativ bewiesen, daß der ›transitus‹ der Kultur auf Italien übergegangen war – neben der Distanzierung vom zurückliegenden Barbarentum der Goten. Die divergierenden Historikertemperaturen, die im 19. Jahrhundert den Griechen den Primat zusprachen und die im 20. Jahrhundert die Betonung auf den Kanon der lateinischen Autoren Seneca, Plautus, Terenz, Vergil, Livius und Cicero für die Charakterisierung des Humanismus legten (gegenüber Sophokles, Aristophanes, Homer, Herodot und Thukydides), treffen eher disziplinenorientierte als historische Schwerpunktverlagerungen, die teilweise durch geographisch unterschiedliche Schwerpunktsetzungen flankiert wurden. Denn eine Favorisierung von Ethik und Naturphilosophie in den Erziehungsprogrammen des nord- und westeuropäischen Humanismus orientierte sich naturgemäß an Aristoteles (Naturphilosophie), Cicero – Seneca (Ethik) und Cicero – Terenz (Stilistik), während die sowohl philologisch und rhetorisch als auch naturwissenschaft-

lich-technisch ambitionierten Ausbildungsprogramme der südeuropäischen Akademien neben der hellenistischen Weisheit auch den Kanon lateinischer Dichter erweitern mußten sowie die griechischen Mathematiker und Physiker im Original lesen ließen, so zum Beispiel Vittorino da Feltre. Dies änderte nichts daran, daß in der Rezeptionsfrage eine produktive Uneinigkeit herrschte. Hatte Petrarca unter der Metapher der Bienen, die über den Blüten der Alten fliegen, um daraus deren Honig zu saugen, das Ideal vertreten, möglichst viele Autoren zu lesen (Vergil, Horaz, Cicero, Platon, Boethius), so vertritt Melanchthon mit demselben Ziel die gründliche Lektüre bloß eines einzelnen: Das Ziel sei nicht sklavische Nachahmung, sondern die Suche nach dem eigenen Selbst, dem originären Ausdruck. Vasari wird die Formel ›Jeder Maler malt sich selbst‹ zugeschrieben. Erasmus fordert in seinem Dialog *Ciceronianus*, daß die Alten verdaut werden müßten, damit man zur eigenen Originalität gelange. Niemand aber ist jemals ein so vollkommener Künstler gewesen, daß man in seinen Werken nicht etwas findet, was besser wiederzugeben wäre. Die Nachahmung der Autoren wird so in die Dienste der ›artes liberales‹ gestellt, die, neu begriffen, so heißen, weil sie den Menschen frei machen. So enthielten die Lehrpläne im allgemeinen schließlich neben der Donatus-Grammatik und Texten von Cato als elementaren Stufen der Ausbildung die Lektüre des Äsop, der Colloquien des Erasmus, des Plautus und des Terenz, um schließlich zu stilistischen Übungen an Texten von Vergil, Ovid und Cicero aufzusteigen. Auf allen drei Stufen war die Verbindung der sittlichen und der stilistischen Ausbildung angestrebt. Die Stellung der Muttersprache allerdings blieb umstritten. War sie für die Ramisten Ziel der Übersetzung und Nährboden der Individualität, so ist sie für viele Humanisten geradezu der zu verdrängende Quell von Irrtümern und Barbarismen, entsprechend wurde noch Montaigne ausschließlich in lateinischer Sprache erzogen. Eine vermittelnde Position nahm Agricola ein, indem er die Muttersprache als Ebene der Selbstvergewisserung des Individuums (somit Ziel der Übersetzung und Basis des Verstehens) charakterisierte, nach deren Erreichen erst in die lateinische Kommentar-Praxis übergegangen werden könne.

## Neue Philologie

Die Entdeckung der Klassiker entsprang aus einem Selbstverständnis, das sich geradezu von den »Modernen« des 13. und 14. Jahrhunderts abgrenzte. Antonio Averlino, genannt Filarete, aus Florenz, der Architekt, der die utopische Idealstadt entwarf, verwirft den manieristischen Stil der Modernen als Barbarei. Valla kritisierte am christlichen Mittelalter, daß es eine unphilologische Sicht der Antike habe, was zu zahlreichen Entstellungen und Verfälschungen, zur Engstirnigkeit geführt habe. Dies ist eine im Kern grundsätzlich konträre Position zur »devotio«, die sich selbst als die neue Laienmoderne begriffen hatte und dennoch in dasselbe Bemühen um eine neue Philologie bei Erasmus mündete.

Durch seine griechische Ausgabe des *Neuen Testaments* und die methodologischen Schriften in ihrem Umfeld hatte Erasmus unter seinem Begriff der Philologie eine Verschmelzung der »bonae litterae« mit den »sacrae litterae« vollzogen, die von Budé in höchstem Maße bewundert wurde und dessen Auffassung bekräftigte, daß die Philologie die Grundlagendisziplin aller Wissenschaften sei, innerhalb derer selbst der philologischen Analyse und Interpretation der antiken Texte der Status einer »praeparatio evangelica« zukäme. Erasmus betrachtete (wie Budé und Thomas Morus) ein Studium der drei alten Sprachen Hebräisch, Latein, Griechisch als unabdingbare Voraussetzung seriöser Philologie, die jene Epoche kennzeichnete, zu deren Selbstverständnis es gehörte, durch die »wiederhergestellten (sic!) Geisteswissenschaften« über die »Finsternis der Unwissenheit« gesiegt zu haben (so der Pariser Humanist und Rektor der Sorbonne, Guillaume Fichet, im Vorwort zu der Briefsammlung des Ciceronianers Gasparino Barzizza; 1470).

In seiner *Methode (Ratio seu methodus, Einleitung zum Neuen Testament; 1518)* verweist Erasmus darauf, daß man zur Herstellung verderbter Kodices und zur Herausarbeitung des Sinnes der Textstellen weniger auf die Spitzfindigkeiten theologisch-dialektischer Dogmatik, sondern auf die »ungelehrte Gelehrsamkeit« eines Interpreten, der mit den menschlichen Affekten vertraut sei, sich stützen müsse, Affekten, die dann relativiert würden, wodurch im Blick auf die einfachen Grundwahrheiten des Textes Widersprüche eliminiert würden. Dazu gehöre, daß die Zeitabhängigkeit der Allegorien und Parabeln erfaßt werde, die Beziehung der Teile zum Textganzen hergestellt und die dargestellten Riten (z. B. der Sakramente) als Sinnbilder verstanden werden – damit nicht die Form mit dem Inhalt verwechselt werde –, weiterhin, daß die



Erasmus von Rotterdam. Gemälde von Quentin Massys, 1517. Rom, Galleria Nazionale d'Arte Antica

rhetorischen Figuren, die Übertreibungen, Mehrdeutigkeiten, Sprachidiome und symbolischen Formulierungen, auf ihren Sinn und ihre Absicht, die Erregung von Affekten, das Bewahren von Geheimnissen, die Veranschaulichung oder spekulative Hinweisfunktion (insbesondere was Zahlen betrifft), befragt werden. Neben dem historischen Sinn ist der auf das sittliche Leben bezogene tropologische Sinn, der bildhaft-verdeutlichende allegorische Sinn und schließlich der theologisch-mystische anagogische Sinn der Formulierungen zu verstehen, wobei beständiges Vergleichen im Rahmen von »Sprachnestern« – den Kontexten ursprünglicher Wortbedeutung – zum Ausgangspunkt werden könne. Gegenüber der mittelalterlichen Hermeneutik läßt sich eine stärkere, philologiegestützte Relativierung der Interpretation aus Freiheit erkennen, die die Äußerungen in höherem Maße auf Historie oder menschliche Verfaßtheit bezieht und aus dem Kanon der dogmatischen Bedeutungslehre herauslöst.

Neben der Mytheninterpretation, der Interpretation antiker Autoren und der Auslegung der *Vulgata* stand die Kommentierung der *Paulus-Briefe* im Mittelpunkt philologischer Bemühungen. Drei große Paulus-Kommentare entstanden im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts. Der erste, derjenige des Jacobus Fa-

ber Stapulensis (*S. Pauli epistolae XIV ex Vulgata, adiecta intelligentia ex graeco, cum commentariis*; 1512) ist aus doppeltem Grund bemerkenswert: Erstens legt Faber die Grundsätze der Reformation dar, fünf Jahre vor Luthers Wittenberger Thesenanschlag, und gewinnt jene im Vorwort formulierten Grundsätze auf dem Hintergrund eines erasmianischen Methodenideals, das auf den Kenntnissen des Griechischen und Methoden der klassischen Altertumswissenschaft basierte. Die Paulus-Kommentare des Erasmus und Luthers stehen ebenfalls exemplarisch unter jener doppelten Ausrichtung – der Verbindung von Philologie und moralischem Interesse.

Eine ähnlich fruchtbare Philologie unter praktischem Interesse war auch einer Erneuerung des Rechts dienlich. Die Rückkehr zu den reinen Quellen wurde von Budé, veranlaßt durch das Vorbild Polizianos, auf die Pandekten angewendet, die von Glossatoren verfälscht worden waren. Die mittelalterliche unhistorische Interpretation der römischen Rechtsnormen, der ›mos italicus‹, wurde durch die von Budé initiierte humanistische Rechtstradition Frankreichs, den ›mos gallicus‹, abgelöst, die auf philologische Weise das ›Ius Caesarum instaurat‹, wie es Erasmus feierte (*Opus epistolarum Erasmi II*, 489).

## Neue Geschichtswissenschaft

1501 veröffentlichte Jacob Wimpfeling seine berühmte *Germania*, der weniger der Wert zukommt, eine zeitbedingte Streitschrift gegen die ›Semigalli‹ – diejenigen, die sich zu Frankreich zugehörig fühlten – zu sein als ein Versuch, Identität historisch zu begründen und damit einen anderen Typus von Geschichtsschreibung als die mittelalterliche Annalengeschichtsschreibung wieder zu praktizieren. Der Franziskaner Thomas Murner widerlegte zwar dieses Werk in seiner *Germania nova* (1502), indem er zahlreiche Irrtümer nachwies, und löste damit die Polemik der Wimpfeling-Schüler aus, die in einer *Defensio Germaniae* persönliche Angriffe gegen Murner vorbrachten, um seine historischen Argumente zu relativieren. Wimpfeling ließ darauf 1505 die erste systematische Geschichte Deutschlands erscheinen, die auf seine Veranlassung von seinem Freund Sebastian Murrho auf der Basis umfangreicher Quellenstudien zusammengestellt worden war und von Wimpfeling nach dem Tod Murrhos (1494) unter weiten Anleihen bei den Geschichtswerken der italienischen Humanisten ergänzt wurde. Dieses Werk, in dem Wimpfeling Pier Paolo Vergerios

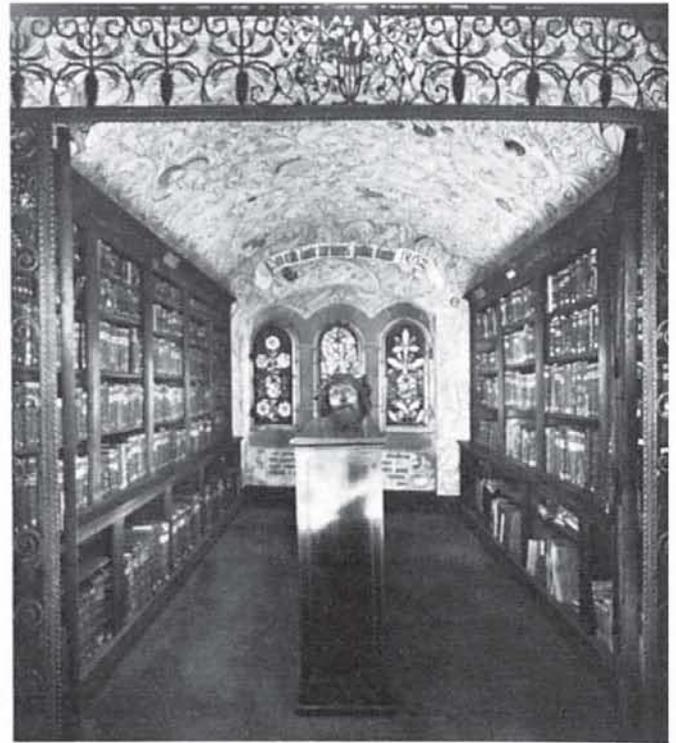
(d. Ä.) Erziehungsbrevier *De ingenius moribus et liberalibus studiis adulescentiae* (1402) als vorbildhaft preist und damit einen geradezu europäischen Grundkonsens des Humanismus über Erziehungsziele dokumentiert, ist nicht zuletzt dadurch kein im heutigen Sinne nationalistischer Geschichtsschreibungsversuch. Diese Kontroverse ist weniger durch ihre geschichtswissenschaftliche Leistung wertvoll und interessant als durch den Stil, in dem Geschichtswissenschaft ausgegagt wird: Literarische und künstlerische Leistungen kommen ebenso zur Sprache wie politische Handlungen; die Verfasser lassen nicht im Zweifel, daß ihre historischen Rekonstruktionen einem Zweck untergeordnet sind, der eigenen Eingliederung in einen historischen und politischen Kontext – die Traktate münden in ein Lob Maximilians und des Humanismus. Erst durch die Gegenbewegung gegen solcherlei historische Topik, die neuen Universalgeschichten etwa des Vincenz von Beauvais oder Christoph Milieu, die Mitte des 16. Jahrhunderts eine Universalgeschichte auf aristotelischer Basis in eine Naturgeschichte einrückten, wurde jener Stil der Geschichtsschreibung überlagert, bis er durch die Diskussionen um eine Topik der Geschichte bei Gustav Droysen oder Wilhelm Dilthey im 19. Jahrhundert wieder aufgenommen wurde.

Von ähnlichem Interesse sind die *Res Germanicae* (1531) des Beatus Rhenanus geleitet. Beraten durch Erasmus, Reuchlin, Pirckheimer und Peutinger, erstellte er auf der Basis umfangreicher Archiv- und Quellenstudien ein Bild Germaniens, dessen 1. Buch das Verhältnis der Germanen zu den Römern, das 2. die Geschichte der Franken und Alemannen, das 3. die mittelalterlichen Städte und die Kulturleistungen dieser Zeit beschreibt, wobei die ausführlichsten Darstellungen sich auf Straßburg, Schlettstadt und Basel beziehen – also auch hier die Herstellung einer kulturell-historischen Identität das Unternehmen leitet. Dabei kommt ihm seine philologische Kenntnis zugute: Kaum eine Chronik, Inschrift oder Quelle wird nicht korrigiert, indem durch Analyse und Vergleich Fehler aufgedeckt werden. Lediglich seine eigenen Versuche zu einer Namenethymologie – die aber nur zu gut sein Anliegen dokumentieren – bleiben unvollkommen.

## Exkurs: die Lateinschule zu Schlettstadt

Während die Akademien Oberitaliens oder das Pariser Kolleg als Zusammenschluß freier Wissenschaftler die humanistische Hochblüte der Wissenschaften trugen, wurzelte die eigentliche Bildungsrevolution in der Einführung humanistischer Lateinschulen, die jenem oft elitären Anspruch das Ideal einer breiten Volksbildung an die Seite stellten. Zahlreiche Schulen wurden neu gegründet; exemplarisch für diesen Schultyp steht die Humanistische Schule Schlettstadts, zwischen den humanistischen Zentren Italiens und des Niederrhein gelegen – die erste humanistische Schule Süddeutschlands, von Erasmus besungen: »Deine besondere Gabe ist die, daß Du, einzige kleine, so viele Männer erzeugt, reich an Geist und Verdienst (...).«

War seit dem Ende des 14. Jahrhunderts hier bereits eine Lateinschule vorhanden, auf der nach gut scholastischer Art den Schülern auf der Basis der *Ars de octo partibus orationis* des römischen Grammatikers Aelius Donatus und des *Doctrinale puerorum* des Franziskaners Alexander de Villa Dei sowie der *Summulae* des Petrus Hispanus das Trivium eingepaukt wurde, so kam mit Ludwig Dringenberg 1441 die Wende. Dieser, vom Humanismus der »devotio moderna« geprägt, aus der Schule der Brüder von Deventer, reinigte zunächst den Lektürekanon unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit, ließ Kirchenväter und antike Autoren lesen und regte die Schüler zu eigenen Dichtungen an. Sein berühmtester Schüler ist Jacob Wimpfeling, für dessen Lehrschrift *Isidoneus* Dringenbergs Unterricht vorbildhaft wurde. Die Pflege eines lebendigen Umgangs mit den Texten wurde von seinem Nachfolger Crato Hoffmann (ab 1477) fortgesetzt und der Kanon der Autoren erweitert: Cicero, Sueton, Valerius Maximus, Antonius Sabellicus und Ovid wurden gelesen, die in der heute noch erhaltenen Schulbibliothek in schönen venezianischen Ausgaben vorhanden waren, wobei diese Texte aus dem Geist Catos (so sein Schüler Jakob Spiegel) interpretiert wurden, das heißt wohl eher auf ihren sittlichen Gehalt als auf ihre sprachliche Eleganz hin. Dieser Unterricht ist in zwei Schulheften nachgewiesen, demjenigen des Wilhelm Giesenheim und dem des berühmten Humanisten und Freundes des Erasmus, Beatus Rhenanus, der selbst eine umfangreiche Bibliothek anlegte, die heute zusammen mit der Schulbibliothek als älteste und einzige geschlossene Humanisten-Bibliothek (sechshundertsiebzig Bände) erhalten ist. Aus den Heften ist ersichtlich, daß der Lehrer die Texte zunächst diktierte, worauf Erklärungen und Übersetzungen folg-



Die Bibliothek des Humanisten Beatus Rhenanus in Schlettstadt

ten. Psalmen wurden kommentiert, Lebensweisheiten aufgelistet, Dichtungen von Wimpfeling und Sebastian Brant behandelt. Ovids *Fasti*, Vergils *Bucolica* und *Georgica* folgten. Zahlreiche Ausführungen zu Themen der Geschichte, Geographie, Mythologie und Naturwissenschaften verdeutlichen, daß nicht mehr das Trivium, sondern die neue Dreieheit von Moralphilosophie, Naturphilosophie und Bildung an klassischen Texten den Elementarunterricht ausmachte. Neben den Schülern wurde auch der Drucker Matthias Schürer von Hoffmann ausgebildet. Unter Hieronymus Gebweiler (seit 1501), der nun bereits unter dem Einfluß der *Adolescentia* des Wimpfeling stand, wurden »heidnische« Schriftsteller aus dem Lehrplan entfernt. In seiner *Introductio in physicam paraphrasim* (1514), der Einleitung zu Jacobus Faber Stapulensis' Aristoteles-Edition der *Physik*, faßt er sein Programm zusammen und betont, daß alle Erklärungen grammatischer Grundlagen in der Muttersprache stattfinden sollen. Die Lateinausbildung hat die Abfassung von Briefen nach Art von Cicero, Plinius und Policianus zum Ziel. Nach dieser Grundausbildung folgt die »philosophia naturalis«, die das Wissen bereitstellt, auf dem die »philosophia moralis« aufbauen kann. Sein Nachfolger Johannes Sapidus hatte in Paris bei Jacobus Faber studiert, war mit Melanchthon und Erasmus befreundet und kannte die italienische Tradition durch Studien bei Faustus Andrelinus. Hier nun er-

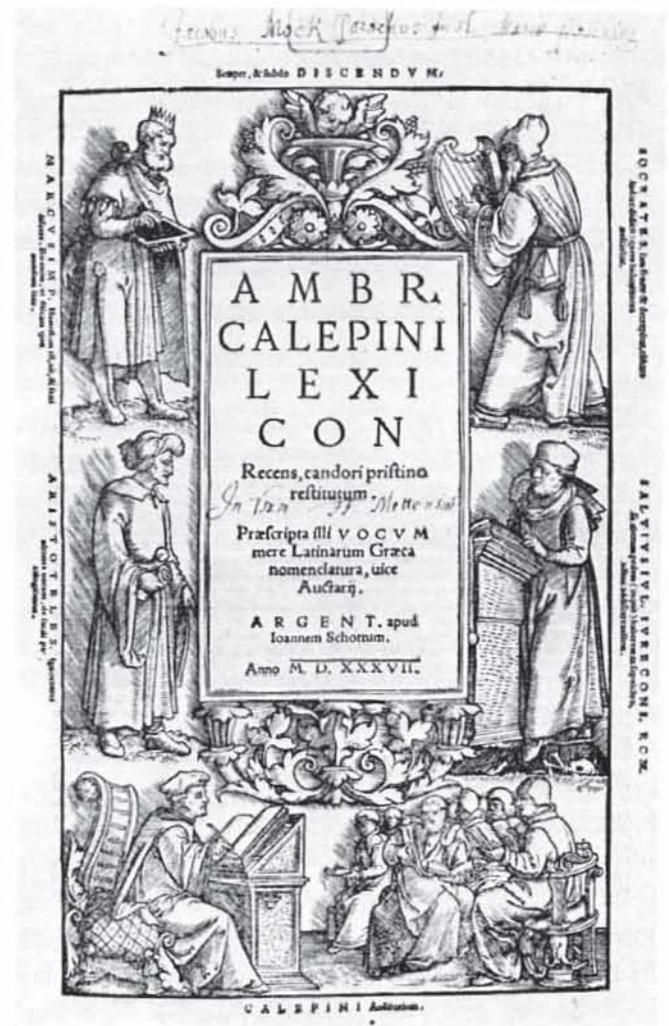
reicht die Schulbildung ihren Zenit, der zugleich den Verfall ahnen läßt: Es setzt geradezu ein Antikenkult ein (die Schüler werden mit lateinischen und griechischen Namen gerufen), die barbarischen Grammatiker endgültig verabschiedet. Den lateinischen Schriftstellern werden unter dem Einfluß der französischen Tradition die Griechen beigegeben und das Ideal einer eleganten und reinen Sprachbeherrschung in den Vordergrund gestellt. Die Religionsstreitigkeiten, während derer Sapidus sich auf die Seite der Reformation schlug, bedingten den Niedergang dieser wie vieler anderer Lateinschulen – der gemeinsame Grundkonsens über die sittlichen Ausbildungsziele ging verloren.

Der Aufstieg und Niedergang dieser Institution ist paradigmatisch für den Lehrbetrieb jener Zeit. An den Schulen herrschte ein Kommen und Gehen. Die Schüler stammten aus den benachbarten Ländern – von Lothringen bis zum Niederrhein – und teilten sich praktisch in zwei Gruppen, von denen die eine nach Erhalt der Grundausbildung zu einer Artistenfakultät überwechselte, die andere die Schule zum Erlangen einer Allgemeinbildung ohne weitere Bildungsziele nutzte und irgendwann wieder verließ. Für die armen Schüler wurden Stipendien gewährt – viele Schüler aus dieser sozialen Schicht gehörten zur zweiten Gruppe, während die Adligen, meist zusammen mit einem Hauslehrer, privat wohnten und den Schulbetrieb zügig durchliefen.

## Humanistisches Gelehrtentum

Im Mittelalter waren die Klöster die Stätten der Wissenschaft. Seit dem Aufstieg der Universitäten wurde das enzyklopädische Wissenschaftsideal durch eine klare Aufteilung in Fächer ersetzt, die »studia humanitatis« (Rhetorik, Grammatik, Geschichte, Poesie, Moralphilosophie), die Philosophie (Metaphysik, Logik, Naturphilosophie), Medizin, Jurisprudenz, Mathematik (einschließlich Astrologie und Astronomie), wobei an den Universitäten Italiens der Theologie ein geringerer Stellenwert zukam als an den französischen und deutschen. Während der scholastische Lehrbetrieb sich auf die Traktate, Lehrbücher, »Quaestiones« und Glossen stützte, deren Resultate wieder in Enzyklopädien (»Summen« oder »Flores«) zusammengefaßt wurden, erweiterte der humanistische Lehrbetrieb diese Gattungen um die Dialoge, Briefwechsel, Reden und Predigten. Auch die Enzyklopädien bekommen einen neuen Schwerpunkt: Sie verlieren den Charakter oft

schwer verständlicher »Summen« zugunsten oft populärer gehaltener, allgemeinverständlicher Einführungen – eine der wohl bekanntesten sind die *Margarita philosophica* des Gregor Reisch. Darüber hinaus entsteht eine neue Gattung, die Übersetzungsliteratur, die sowohl (kommentierte) Übersetzungen aus dem Griechischen ins Lateinische als auch Übersetzungen ins Italienische, Deutsche und Französische aufweist. Die Wissenschaft öffnet sich, der Bildungsanspruch wird weiter. Zwar spezialisieren sich die Gelehrten zunehmend; jedoch wird der Kontakt über weite Strecken enger, der Austausch lebhafter, die Reisetätigkeit geradezu hektisch. In den Colloquien und wissenschaftlichen Gesellschaften der ortsansässigen Gelehrten treffen regelmäßig Gäste von außerhalb ein, die ihre Leistungen zur Diskussion stellen. Um 1515 wurde zum Beispiel in Schlettstadt die »Stubengesellschaft« gegründet, eine Versammlung von Ge-



Das Standardwerk von Ambrosius Calepinus. Titelblatt der 1537 in Straßburg erschienenen Ausgabe mit der Holzschnittbordüre aus der Werkstatt von Hans Baldung. München, Bayerische Staatsbibliothek

lehrten, die Kontakt mit den großen (reisenden) Humanisten pflegte und zum neuen Zentrum der Pflege humanistischen Gedankengutes wurde, zum neuen Forum der Diskussion. Dasselbe gilt übrigens für die reisenden Künstler (wie etwa Dürer von seinen Italien-Aufenthalten berichtet). Den Freundschaften zwischen den Humanisten kommt wissenschaftssoziologisch erhebliche Bedeutung zu, es entsteht eine völlig neue Form der Zusammenarbeit (etwa zwischen Erasmus von Rotterdam und Beatus Rhenanus bei ihrer Herausgeber Tätigkeit). Dem Anspruch der gelehrten Literatur entspricht es, namhafte Künstler, zum Beispiel Albrecht Dürer, Hans Holbein d. J., Hans Baldung Grien, zur Illustration der Übersetzungen (Terenz) oder der Lehrbücher heranzuziehen, genauso wie zunehmend wissenschaftliche Themen in allegorischer Form zum Gegenstand eigener Kunstwerke werden. Ermöglicht und befördert wird diese Entwicklung vor allem durch die Erfindung des Buchdrucks und die Verbreitung von Bibliotheken, die als Fokus der wissenschaftlichen Bemühungen die klösterlichen Handschriftensammlungen ablösen, meist öffentlich zugänglich sind und Wissen greifbar machen, das früher auf Grund örtlicher und standesmäßiger Distanz nicht zur Verfügung stand. Die Drucker waren selbst Gelehrte und stammten aus den Humanisten-Schulen – die Stätten der Druckkunst, zum Beispiel des Elsaß, waren so zugleich die Punkte, wo sich die reisenden Gelehrten trafen und in wissenschaftlichen Austausch traten (z. B. Froben in Basel, Schürer in Schlettstadt).

Um 1450 ist in Mainz, Johannes Gensfleisch, genannt Gutenberg, zugeschrieben, die Kunst des Drucks mit beweglichen Metallettern entwickelt worden. Während zunächst liturgische und amtliche Dokumente, auch volkssprachliche, auf diese Weise vervielfältigt wurden, wird bereits um 1500 weitgehend wissenschaftliche Literatur gedruckt, wobei die großen Zentren der Druckkunst im Bereich des zentralen Handelsweges von Flandern nach Venedig liegen. Die ersten wissenschaftlichen Druckwerke waren Schriften der Humanisten (so die ersten, 1470 von deutschen Druckern in Paris erstellten Werke des Gasparino von Bergamo, des Lorenzo Valla, des Guillaume Fichet sowie Texte von Sallust, Cicero, Juvenal und Persius).

Von Ciceros *De officiis* erschienen allein bis 1482 achtundzwanzig Ausgaben. Wenn Campanella 1599 feststellt, daß »in diesem Jahrhundert mehr Bücher herausgegeben wurden als in den vorausgegangenen fünftausend Jahren« – womit der Zeitraum seit der Erfindung der Schrift durch die Sumerer gemeint ist –, so trifft er den Tatbestand richtig. Die Gewichtung der Theologie im Wissenschaftsbetrieb südlich und

nördlich der Alpen äußert sich in der Proportion der gedruckten Literatur: Während im humanistischen Italien die religiösen Titel knapp ein Drittel der verlegten Werke ausmachen, sind es nördlich knapp doppelt so viele. Das *Elegantiarum* des Lorenzo Valla erschien bis 1500 in achtundzwanzig Ausgaben, was seinen enormen Einfluß auf den Lehrbetrieb auch nördlich der Alpen erst ermöglichte. Desgleichen kam dem Buchdruck zur Verbreitung des reformatorischen Gedankengutes zentrale Bedeutung zu.

Als Schrifttyp wurde gegenüber den »barbarischen« gotischen Lettern der Typ der »littera antiqua«, der lateinischen Schrift, favorisiert, mit Argumenten, wie sie übrigens der Gotik-Kritik Vasaris im Blick auf die Architektur analog sind, indem die mangelnde Klarheit und Funktionalität des gotischen Stils kritisiert wird.

Durch die Multiplikation der Bücher wurde die Ausbreitung und der Ausbau der Bibliotheken begünstigt. Neben solch großen Sammlungen wie derjenigen der Visconti und Sforza in Mailand und der Medici in Florenz, der Vatikanischen Bibliothek, die unter Pius II. ausgebaut wurde, der Bibliothek der Könige von Aragon (1443 gegründet) und der Bibliothek von Fontainebleau, von Franz I. auf Veranlassung von Budé eingerichtet, konnten, da erstmals Bücher auch erschwinglich waren, die großen Humanisten Privatbibliotheken anlegen, so etwa Budé, Pico della Mirandola. Die in ihrer Größenordnung für eine Gelehrten-Privatbibliothek repräsentative Sammlung des Beatus Rhenanus, ist bis heute geschlossen erhalten. Indem die humanistische Kultur, teilweise aus Opposition gegen die scholastischen Universitäten, sich an Kanzleien und Höfen entwickelte, konnte sie sich auf ein Mäzenatentum stützen, das die wirtschaftlichen Grundlagen für die Verbreitung des Einflusses jener Strömungen stellte. Von den Humanisten selbst wurde die Buchdruckkunst neben den Fortschritten der Astronomie, den Entdeckungen, dem Sieg der neuen Philosophie, insbesondere des Platonismus in Italien, als wesentliche Ursache der Wiedergeburt eingeschätzt.

»Homo universalis«:

Utopie, Melancholie, Magia

Daß nach humanistischer Auffassung der Mensch ein Kosmos im Kleinen ist – nicht mehr in einem Weltgebäude verankert, sondern gezwungen, seinen Platz selbst zu bestimmen –, bedingt, daß er einerseits Plä-



*Allegorie der Europa in den Weltmeeren. Innenseite der Weltall-Schale Kaiser Rudolfs II., einer Nürnberger Goldschmiedearbeit, 1589. Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Kunstgewerbemuseum*

ne dieser Bestimmung entwerfen muß, die universalen Anspruch erheben, andererseits sich immer der Tatsache gewahr bleibt, daß er auf Grund seiner Endlichkeit diesem Anspruch niemals genügen kann. Hinzu kommt, daß er bei allem Selbstgefühl als Kosmos im Kleinen sich den Gesetzen unterworfen fühlt, denen der Kosmos im ganzen gehorcht. Für den ersten Aspekt stehen die Utopien, die die humanistische Bewegung paradigmatisch hervorbrachte, für den zweiten Aspekt die melancholische Haltung des humanistischen Genies, für den dritten die Versuche, durch Berücksichtigung der magischen Zusammenhänge und ihre Beherrschung den Gefahren der kosmischen Gesetze zu entgehen beziehungsweise sie auszunutzen.

Die humanistische Utopie läßt sich idealtypisch in vielfacher Weise charakterisieren: Erstens sind Utopien Idealbilder; ihre Idealität ist die eines ethischen Anspruchs. Zweitens wird jedoch durch ihre Imagination, das Nirgendwo, suggeriert, daß jene Idealität niemals voll realisiert werden kann (wie es in den zeitgenössischen Lexika der Thomas-Morus-Epoche be-

reits erwähnt wird). Drittens bedeutet ihre Idealität, daß hier ein Gedankenmodell entworfen wird, in dem die experimentellen Bedingungen aufgewiesen werden, unter denen der Anspruch erfüllt werden könnte, das heißt die Isolation von störenden Fremdeinflüssen (Insel). Schließlich ist viertens ihre Idealität als allegorische zu begreifen, als ausgemaltes Bild ungebrochener menschlicher Intentionalität, was daran erkennbar ist, daß Geschichte im Rahmen utopischer Entwürfe immer nur gestaltet, nie erlitten wird (weshalb es den Utopien auch an Dramatik mangelt). Utopien sind Bilder menschlicher Kompetenz. Aus diesem Grunde müssen sie universal sein, also eine geschlossene Einheit und Ordnung des menschlichen Wesens vorstellen und zugleich dessen Verhältnis zur Natur überhaupt festlegen, weswegen das utopische Denken in Thomas Morus' *Utopia* wohl als »philosophia scholastica« bezeichnet und von einer »philosophia civilior« des politischen Tagesgeschäfts abgegrenzt wird.

Hier findet sich das Idealbild eines Staates, der vollkommen institutionell strukturiert ist. Daß die Utopien Staatsutopien sind, läßt sich dadurch erklären, daß Institutionen entworfen werden müssen, die die allseitige Ausbildung und Entfaltung des Individuums garantieren. Vollkommen heißt hier jedoch nicht mehr, einem göttlichen Plan zu entsprechen, sondern meint, daß die sozialen Lebensumstände natürlicher Sittlichkeit verpflichtet sein müssen, einer Sittlich-

keit, deren Natur durch die Vernunft erkannt werden kann. Daß in der Utopie des Thomas Morus nur Rollen als soziale Funktionstypen vorgestellt werden, scheint zunächst der humanistischen Forderung nach Eigenverantwortlichkeit des Individuums zu widersprechen. Dieses Individuum wurde jedoch als Typ gedacht. Zwar finden sich noch die Vorsehung, die Unsterblichkeit und das Prinzip der ewigen Vergeltung als Elemente christlichen Gedankenguts hierin, sie werden jedoch durch Religionstoleranz relativiert und insgesamt unter die Voraussetzung des »rationi obtemporare« gestellt, des Gehorsams der Vernunft gegenüber, was auch im Mittelalter als »integritas« die oberste Tugend ausmachte. Im Gegensatz zur »superbia« (»Stolz«, »Hochmut«) beinhaltet die »integritas« »Rechtmäßigkeit«, »Angemessenheit«, »Gerechtigkeit«. Diese wird aber nicht mehr aus dem göttlichen Weltplan abgeleitet, sondern als dem Menschen angemessene Ausgewogenheit verstanden, wie sie sich in der Symmetrie der utopischen Stadtanlagen, ihrer Gruppierung um ein räumliches Zentrum durch Antonio Filarete, Francesco di Giorgio Martini, Leon Battista Alberti und Albrecht Dürer ausdrückt. Hier herrscht eine Art prästablierter Harmonie, die der Natur verpflichtet ist: Thomas Morus kennzeichnet seine Insel Utopia durch die »Halbmondform« (»luna renascens«) oder das »Stierhorn«, was unter den Zeitgenossen als Symbol und Anklang an die Mythen vom Sonnengott als Stiertöter, der eine neue gerechte Naturordnung stiftet, begriffen werden konnte (wie es auch Porphyrios in seinem *Periagalmaton* erwähnte). Die neue Ordnung ist diejenige der Natur: die mythische Sprache der Utopier, die keine Distanz zwischen Begriff und Bedeutung kennen soll (und damit die Probleme des Universalienstreites beseitigt), die Aversion der Utopier gegen das »aurum«, das sowohl den menschlichen »Schmuck« als auch distanzierte »Erhabenheit«, »aura«, bedeutet, illustriert jene distanzlose Naturverhaftetheit als Ideal. Utopie ist der geplante, gedanklich wiederhergestellte Mythos. »Deshalb meinen auch die Utopier, die Natur habe uns vielmehr ein angenehmes Leben vorgezeichnet (...), und nach ihrer Vorschrift leben, nennen sie Tugend. Aber zugleich läßt die Natur die Menschen ein zu gegenseitiger Hilfe (...), und dies tut sie gewiß zu Recht, denn kein einzelner ist so hoch erhaben über dem einzelnen Menschenlose, daß die Natur für ihn allein sorgen müßte« (*Utopia*, 69).

Während die *Utopia* des Thomas Morus eher als »contemplatio veritatis« anzusehen ist, setzen andere, wie Campanella in seinen *La città del sole* (*Der Sonnenstaat*; 1623) oder der Chiliasmus des Thomas Müntzer, weitergehende praktische Konsequenzen dagegen. Jener entwirft ein an Platons Vollkommenheitsidee

Tafel III *Ernennung des Humanisten Bartolomeo Sacchi, genannt Platina, zum Verwalter der päpstlichen Bibliothek durch Sixtus IV. im Jahr 1475. Wandgemälde von Melozzo da Forlì in der Pinacoteca Vaticana, 1476/77*

orientiertes und daher vollständiger durchstrukturiertes Staatsgebilde in eins mit dem Plan seiner Realisierung; dieser sieht die Gerechtigkeit nicht als natürlich vorfindbare und auszufüllende, sondern als allererst herzustellen, die durch Revolution realisiert werden muß (was als »superbia« bei Luther Ablehnung findet). Die Utopien Francis Bacons – *Nova Atlantis* (*Neu-Atlantis*; 1627) – sind von ihrem Anspruch bescheidener, folgen der »utilitas« (»Nützlichkeit«) als Regulativ, so daß das utopische Ziel nur durch beständige Fortschreibung der Optimierung möglicherweise erreicht werden kann, durch das »naturae parendo« (»der Natur gehorchen«), was sich darin ausdrückt »to the effecting all things possible«, »things there are within mans' power to effect« (*Nova Atlantis*, 34).

Die Kehrseite des humanistischen Aufbruchs zu menschlicher Vollkommenheit, das Eingeständnis der menschlichen Endlichkeit und Erdverhaftetheit, ist die Melancholie. War ihr Vorläufer im Mittelalter die »acedia«, die »grübelnde Untätigkeit«, noch die verwerflichste aller Todsünden, weil sie sich der Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes entzog – und nur dies war der Spielraum menschlicher Freiheit –, und taucht sie in dieser Funktion noch als fünftes Glied in der Ordnung der Höllenkreise des Danteschen »Infernos« auf, so wird sie von den Humanisten zur haßgeliebten Grundstimmung erhoben. Aristoteles hatte in seinen *Problemata* (XXX, 1) geschrieben, daß »alle herausragenden Menschen, seien sie nun ausgezeichnet in der Philosophie oder in der Staatskunst, in der Dichtung oder in den Bildenden Künsten (...), Melancholiker (seien) – einige von ihnen sogar in solchem Ausmaß, daß sie an Krankheiten leiden«. Im Blick auf diese Stelle beschreibt Marsilio Ficino in seinem programmatischen Traktat *De vita triiplici libri tres* (1494) – das von Dürer zitiert wird – die Melancholiker als von Natur aus übererregbar: »Dies läßt sie immer auf dem schmalen Grad zwischen Enthusiasmus und Geistesschwäche wandern, was sie jedoch über die normalen Sterblichen erhebt, wenn sie ihr Gleichgewicht behalten und ihre Anomalie sich irgendwie ausgeglichen schön benimmt.« »Furor melancholicus« galt als »furor divinus«; die großen Künstler der Renaissance begriffen sich als Melancholiker. Entsprechend der Renaissance-Kosmologie war die Melancholie als Charakterzug zurückgeführt auf ein



Der *Homo universalis*. Marmorskulptur aus der Werkstatt von Guglielmo della Porta, um 1550. Berlin, Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz, Skulpturengalerie

Übermaß an Säften der schwarzen Galle, die wiederum in dem System der vier Lebensäfte der Erde zugeordnet war, der sowohl Kälte als auch Ursprung inhärierte, sowie dem Planeten Saturn: Getreu dem Prinzip, daß zwischen dem äußeren und dem inneren Kosmos analoge Zusammenhänge bestehen müssen, bekommt der Saturn in seiner Eigenschaft als zugleich am höchsten stehender und dem praktischen Leben fernster Planet die Bedeutungsträgerschaft des Gottes der Extreme. Auf der einen Seite Herrscher des Goldenen Zeitalters, auf der anderen traurig, entmachteter; auf der einen Seite Gott der Zeugung, andererseits zur Unfruchtbarkeit verdammt, Prometheus und erdschweres, kaltes, trockenes Gestirn, verkörpert er sowohl höchste Intelligenz als auch höchste Bedrohung durch Untätigkeit. Dieser Zwiespalt äußerte sich unter anderem in der Tatsache, daß jene Humanisten sich einerseits als Saturnier fühlten, andererseits in ihrer Saturn-Furcht Jupiter-Amulette trugen – jener Zwiespalt zwischen Untätigkeit und Ferne (Meer) und Einsicht in die innersten Zusammenhänge der Welt (Zahlenspekulation des Jupiter-Quadrats) zeigt sich in Dürers *Melancholia*-Stich. Shakespeare hat in der Gestalt des Hamlet diesen Zwiespalt personalisiert: »Nur Schlaf und Essen ist? Ein Vieh, nichts weiter. Gewiß, der uns mit solcher Denkkraft schuf, vorzuschauen und rückwärts, gab uns nicht die Fähigkeit und göttliche Vernunft, um ungebraucht in uns zu schimmeln« (IV, 4).

Die Melancholie als Haltung und Selbstverständnis des humanistischen Genies lief jedoch Gefahr, zur Mode und zum Kult zu entarten (so läßt Shakespeare den Jago seine echte Melancholie hinter der vorge-

täuschten modischen Haltung der Melancholie verstecken).

Die Zusammenhänge zwischen Makro- und Mikrokosmos wurden unter den humanistischen Disziplinen dreifach gedacht. Während die ›theologia‹ als mystische Schau das Zusammenfallen von Unendlichkeit und Endlichkeit negativ umschrieb und die Astrologie als mathematische ›scientia‹ jenen Zusammenhang zahlenmäßig zu erfassen suchte, oblag es der ›magia‹ als ›ars‹, diesen Zusammenhang zu beherrschen. Jene »magia naturalis«, die Ficino in seiner *Theologia platonica* (1482) thematisierte, stützte sich auf die angenommene Sympathie aller kosmischen Elemente (*Symposium*-Kommentar; 1469) und suchte die Prinzipien zu entwerfen, die die oberen Kräfte des Kosmos (die dämonischen ›spiritus‹) der Gestirne den unteren Kräften des Menschen dienstbar machen. Desgleichen ersann Pico della Mirandola jenes Magische als Basis einer »pax philosophica«, die das aristotelische, platonische und kabbalistische Denken unter der Annahme jener nicht thematisierbaren Grundwirkung zu versöhnen suchte. Weitergeführt wurde die Tradition durch Johannes Reuchlin (*De verbo mirifico*; 1494) und Agrippa von Nettesheim (*De occulta philosophia*; 1533).

### Einfluß und Wirkung: Jan Amos Comenius und Giambattista Vico

Im Zuge eines teilweisen Niedergangs der Lateinschulen, bedingt durch die Wirren der Reformation, und dem erneuten Aufstieg des Aristotelismus sowie cartesianisch-rationalistischer Philosophie wurde der Einfluß der humanistischen Bewegung zurückgedrängt. Jedoch lebte er in der Kritik am Schulbetrieb unerschwellig fort und erreichte inmitten einer etablierten rationalistischen Kultur eine erneute Blüte, die sich mit den Namen Comenius in Böhmen und Giambattista Vico in Neapel verbindet.

Über den christlichen Utopisten und Humanisten Johann Valentin Andreä sowie über Johann Heinrich Alsted (der die erste Enzyklopädie unter diesem Titel verfaßte) erreichten die Motive der humanistischen Bewegung Jan Amos Comenius, der sie in einer systematischen Erziehungslehre (*Didacta magna, Große Unterrichtslehre*; 1657) formulierte, die bis heute maßgeblich die Pädagogik bestimmt. Wie die Humanisten versteht Comenius den Menschen als einen Mikrokosmos, der universell auszubilden ist. Die menschliche Natur wird nicht als vom Sündenfall be-



Ein Humanist bei der Vorlesung am Hof des Federigo da Montefeltre. Gemälde vermutlich von Joos van Wassenhove, um 1480. London, Hampton Court Palace

dingte Verderbtheit, sondern als »erste und grundlegende Beschaffenheit« (*Große Unterrichtslehre*, 36) begriffen, die als Fähigkeit des Denkens, Sprechens und Handelns mit einem Samenkorn verglichen wird. Der Mensch ist also zunächst nur Möglichkeit, Fähigkeit, und es kann nur der wirklich Mensch sein, der sich als Mensch zu verhalten gelernt hat, das heißt zu dem, was den Menschen ausmacht, herangebildet worden ist. Die Methode der Erziehung muß also darauf hinauslaufen, der jeweiligen Ausbildungsstufe gemäß die Fähigkeiten zur Verwirklichung zu bringen. Dies erreicht sie nicht durch die Vermittlung von bloßem Wissen, sondern durch die Schulung der Fähigkeiten, die dadurch zu Fertigkeiten werden. Die Logik des Schulplanes folgt daher der Entwicklung der natürlichen Anlagen des Individuums, das auf seinen verschiedenen Stufen immer als Kosmos begriffen wird: In der Kindheit sind die äußeren Sinne zu üben, die in diesem Alter die anschauliche Welt erschließen; im Knabenalter sind innere Sinne zu üben, Vorstellungsvermögen und Gedächtnis zu schulen; während der Gymnasialzeit wird die Urteilsfähigkeit durch die Ausbildung in Dialektik, Grammatik und Rhetorik sowie den anderen »artes liberales« und »reales« geschult, bis hin zur Akademie-Erziehung, die verbunden mit Reisetätigkeit die Ausbildung des Willens und der individuellen Harmonie erzielen will. Man findet hier also die beiden charakteristischen Motive humanistischer Erziehung: Angemessenheit an die

individuelle Natur und Aufstieg zur sittlichen Kompetenz.

Ähnlich wie bei dem Späthumanisten Montaigne im 16. und Comenius im 17. Jahrhundert entzündete sich auch der humanistische Gedanke Vicos an einer Kritik der Lateinschulen der Zeit und am cartesianischen Rationalitätsideal, das das zeitgenössische Neapel beherrschte. In seiner Rede *De nostri temporis studiorum ratione* (*Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*; 1708/09) geht Vico grundsätzlich davon aus, daß bei der Begrenztheit und Unvollkommenheit des menschlichen Wissens kein objektiver Fortschritt gegenüber dem Wissensstand der Antike, sondern nur eine Schwerpunktverlagerung stattgefunden habe. Dem Fortschrittsoptimismus der Rationalisten hält er entgegen, daß unter ihrem Ideal der Kritik wesentliche Erfahrungsgehalte der antiken Philosophen verlorengegangen seien. Im Gegensatz zur Suche nach ersten Wahrheiten, die nur durch Abstraktion zustande kämen, sei bei den jungen Leuten eher der »natürliche Allgemeinsinn« (»sensus communis«) auszubilden, wobei die Erziehung sich auf anschauliche Bilder stützen müsse und die Topik als die Wissenschaft vom Wahrscheinlichen zu rehabilitieren wäre, denn nur durch die Übung des Umgangs mit Wahrscheinlichem seien die Fertigkeiten zu vermitteln, die eine spätere Wahrheitssuche (im Gegensatz zum als wahr vorgesetzten Wissen) ermöglichen. Dabei muß die Phantasie besonders geschult werden, und ähnlich wie die Ärzte die Richtung der Natur nachvollziehen, muß die Einbildungskraft der Kinder gelenkt werden. Dies vermag aber gerade die alte humanistische Disziplin der Topik. Seiner Zeit wirft er vor, daß sie im Gegensatz zur antiken Philosophie, die die Dreiheit von

Logik, Physik und Moral unter dem Dach der Dialektik gelehrt habe, auf den Stand der alten Naturphilosophie zurückgefallen sei, und kritisiert, unterstützt von zahlreichen Zitaten des Terenz, ein Erziehungsideal, das den Geist in das Korsett jenes mechanistischen Denkens einschnüre. Vielmehr solle durch die Schulung an der Geometrie als der anschaulichen Logik und der Topik als erfahrungsgestützter Lehre vom Wahrscheinlichen und nicht zuletzt einer durch nichts zu ersetzenden Ausbildung und Pflege der Muttersprache die Fähigkeit erlangt werden, dem Ideal des ausgebildeten Menschen möglichst nah zu kommen.

Wenn heute der Begriff ›Individuum‹ entweder als alteuropäisch abgewertet wird (Niklas Luhmann) oder zwar aufrechterhalten, aber als Instanz anarchischer Subjektivität angesehen wird, also entweder ersetzt durch die Kategorie der Systeme oder zur bloßen Variable verdammt wird, so können diese Theorien nicht beanspruchen, aus einer kritischen Haltung zu erwachsen. Denn die Individuen-Konzeptionen sowohl des Humanismus wie des Neuhumanismus sind gerade aus den Problemen entstanden, die sich stellen, wenn nur aus der Sicht von Systemen argumentiert wird. Das wird dann problematisch, wenn verschiedene Systeme miteinander konkurrieren. Wenn jedoch nur aus der Sicht vereinzelter Subjektivität argumentiert wird, verliert diese ihre Identität. Die humanistische Bewegung nämlich, die heute von Anhängern und Gegnern in falscher Emphase zum Menschlichkeitskult erhoben wird, war selbst kritisch und behauptete im Blick auf die Antike, daß die Grenzen des Menschlichen in den Grenzen der Individualität begründet liegen, die sich als solche jedoch nur erfährt, wenn sie sich ihr Ideal vor Augen hält, nicht als angemäße Eigenschaft, sondern in der Haltung der ›devotio‹.