

›Specimen eruditionis‹

Zum Habitus der Renaissance-Humanisten und seiner sozialen Bedeutung

VON HARALD MÜLLER

Niccolò Machiavelli pflegte nach eigenem Bericht allabendlich eine besondere Freizeitgestaltung¹⁾. In einem Brief an Francesco Vettori schrieb er: »Wenn es Abend geworden ist, gehe ich zurück nach Hause und betrete mein Studierzimmer. Auf der Schwelle ziehe ich den gewöhnlichen Anzug aus, der mit Schlamm und Staub bedeckt ist, und lege königliche, feierliche Gewänder an. Angemessen gekleidet betrete ich nun die marmornen Höfe der großen Männer der Antike. Diese empfangen mich liebenswürdig, und ich nehme dort die Nahrung zu mir, die allein für mich bestimmt ist und für die ich geboren bin. Auch schäme ich mich nicht, mit ihnen zu sprechen und sie nach den Gründen ihres Handelns zu befragen; und aus Menschlichkeit antworten sie mir. Vier Stunden lang spüre ich keine Langeweile, vergesse all meine Sorgen, fürchte die Armut nicht, und selbst der Gedanke an den Tod vermag mich nicht zu schrecken. Ich bin völlig in die Klassiker vertieft«²⁾. Als Frucht dieser Kontemplation entstand Machiavellis ›Principe‹, man könnte also an dieser Stelle über die von den Humanisten hoch geschätzte Geschichte als *magistra vitae* handeln, doch interessieren uns andere Dinge. Machiavelli beschreibt den gedanklichen Dialog mit den Klassikern in auffälliger Weise. Den Alltag hinter sich lassend, betritt er mit dem Studierzimmer eine eigene Welt. Das Anlegen kostbarer Kleidung verleiht ihr eine geradezu sakrale Würde. Die Lektüre der antiken Autoren ist Machiavelli Erholung, geistige Nahrung und vollständige Erfüllung der Le-

1) Der ursprüngliche Titel »Habit und Habitus. Zur Gelehrtenkultur der Humanisten in der Renaissance« wurde verändert und der Text an einigen Stellen ergänzt, der Vortragsstil aber weitgehend beibehalten. Das Manuskript wurde im Mai 2007 abgeschlossen.

2) Niccolò Machiavelli, *Opere II: Lettere, legazione e commissarie*, hg. v. Corrado Vivanti, Turin 1999, S. 294–297, 1513 XII 10, hier S. 295f.: *Venuta la sera, mi ritorno in casa, et entro nel mio scrittoio; et in su l'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango e di loto, e mi metto panni reali e curiali; e rivestito condecientemente entro nelle antique corti degli antiqui uomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che solum è mio, e che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, e domandarli della ragione delle loro azioni; e quelli per loro umanità mi rispondono; e non sento per 4 ore di tempo alcuna noia, sdimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tutto mi trasferisco in loro.*

benszeit zugleich. Tagsüber, so können wir demselben Brief entnehmen, sind Petrarca, Dante, Ovid und andere Dichter seine selbstverständlichen Begleiter. Er liest in ihren Werken, entspannt sich, denkt nach, wann immer das Tagesgeschäft auf dem Lande ihm Zeit dazu lässt³⁾. Abends aber inszeniert er eine feierliche, geradezu intime Begegnung mit den Klassikern.

Die bekannte Passage führt mitten hinein in das, was im Folgenden ›humanistischer Habitus‹ genannt werden soll, auch wenn Machiavelli gemeinhin eher Staatsmann und politischer Theoretiker als gelehrter Humanist war. Es gehört jedoch zum typisch humanistischen Verhalten, sich selbst mit antiken Geistes-Autoritäten in Verbindung zu bringen, und dies nicht nur, um die Quellen des eigenen Wissens offen zu legen, sondern um die persönliche Vorliebe für die Antike zu demonstrieren. Die Briefe Francesco Petrarca an Cicero und Sokrates sind Musterbeispiele hierfür. Insbesondere die fiktive Epistel an den griechischen Philosophen erläutert zugleich Petrarca's Briefkonzeption, in der die *litterae* Teile eines *colloquium amici* waren, das selbst beim Tod eines der Partner tunlichst nicht abreißen sollte. Der Dichter konstruierte also mithilfe der Briefsammlung eine raum- und zeitübergreifende Gemeinschaft⁴⁾. Durch das Verfassen und Sammeln solcher Briefe signalisierte der Einzelne auch die Zugehörigkeit zu einer Schar in gleicher Weise Interessierter. Der betonte Hinweis auf das Interessenfeld ist damit gleichzeitig ein Akt der sozialen Zuordnung. Er wirkt bis heute nach, denn ein Humanist ist in unseren Augen, grob gesagt, jemand, der am Ausgang des Mittelalters die kulturellen Errungenschaften der Antike neu entdeckte und sie zur Richtschnur zunächst seiner Sprache, im Weiteren dann seines gesamten Handelns zu machen suchte.

Aber begründet dies schon eine unterscheidbare humanistische Gelehrtenkultur⁵⁾? Gelehrte sind in erster Linie Menschen, die viele Bücher gelesen haben – am besten sehr alte und sehr seltene. So einfach formulierte es 1494 zumindest der Dominikaner Wigand Wirt, der mit Johannes Trithemius, dem gelehrten Abt des Benediktinerklosters Sponheim im Hunsrück um die unbefleckte Empfängnis Mariens stritt: *Doctissimus es, quia libros te legisse tam varios, tum antiquissimos, tum etiam rarissimos quidam affirma-*

3) Niccolò Machiavelli, *Opere* II (wie Anm. 2), S. 295: *Partitomi del bosco, io me ne vo a una fonte, e di quivi in un mio uccellare. Ho un libro sotto, o Dante o Petrarca, o un di questi poeti minori, come Tibullo, Ovvidio e simili: leggo quello loro amorose passioni e quelli loro amori, ricordomi de' mia, godimi un pezzo in questo pensiero.*

4) Vgl. z.B. Francesco Petrarca, *Epistolae familiares* XXIV. Vertrauliche Briefe. Lateinisch-deutsch, übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort versehen v. Florian NEUMANN, Mainz 1999, S. 52–57, Nr. 3 (an Cicero), S. 195–201, Nr. 13 (an Sokrates).

5) Jüngere Arbeiten verstehen den unscharfen Begriff vornehmlich im Sinne symbolisch-kulturellen Handelns, das sich in Rangkonflikten bevorzugt manifestiert. Vgl. Marian FÜSSEL, *Gelehrtenkultur als symbolische Praxis. Rang, Ritual und Konflikt an der Universität der Frühen Neuzeit* (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), Darmstadt 2006, S. 4–32.

rent⁶). Der polemische Satz demonstriert die Unschärfe des zeitgenössischen Gelehrtenbildes, sofern dieses nicht klar auf eine Profession orientiert war, etwa den Beruf des Juristen, Theologen oder Mediziners⁷). Genau dies war jedoch bei den »Humanisten« höchst selten der Fall. Nur der *humanista*, der an den italienischen Universitäten die Fächer der *studia humanitatis* unterrichtete, also für ein bestimmtes wissenschaftliches Propädeutikum zuständig war, dazu der *Poeta laureatus*, in eingeschränkter Weise die späteren Universitätslektoren für Rhetorik oder Poetik sind als professionelle Humanisten anzusprechen. Vielmehr versammeln sich unter diesem Begriff Bischöfe und Kanoniker ebenso wie Ritter und juristisch ausgebildete Patrizier oder lateinisch dichtende Winzersöhne. Und umgekehrt begannen ausgewiesene Poeten noch mit einem Studium der Medizin, um den eigenen Broterwerb zu sichern⁸). Sie alle waren nicht primär durch Berufsausbildung oder Berufsstand verbunden, sondern durch spezifische kulturelle Interessen, durch bestimmte Methoden und stilistische Vorlieben, kurz: durch eine humanistische Prägung⁹).

Diese humanistische Prägung war facettenreich und wandelbar, weswegen es bis heute an einer wirklich klaren, handhabbaren Definition des Humanismus fehlt¹⁰).

6) Klaus ARNOLD, Ergänzungen zum Briefwechsel des Johannes Trithemius, in: StMGBO 83 (1972), S. 176–204, hier S. 190f., Nr. IV, 1494 XII 11. Perfekt aufgenommen von August NITSCHKE, Der Typus des Gebildeten in den vormodernen Gesellschaften Europas, in: Literaten – Kleriker – Gelehrte. Zur Geschichte der Gebildeten im vormodernen Europa, hg. v. Rudolf W. KECK/Erhard WIERSING/Klaus WITTSTADT (Beiträge zur historischen Bildungsforschung 15), Köln 1996, S. 57–66, hier S. 57. Die Beschreibung Wirts kontrastiert mit der an ein Universitätsstudium gebundenen Definition von Gelehrten als akademische Eliten, die in der Forschung üblich ist. Vgl. Rainer Christoph SCHWINGES, Karriere-muster. Zur sozialen Rolle der Gelehrten im Reich des 14. bis 16. Jahrhunderts, in: Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts, hg. v. DEMS. (ZHF Beiheft 18), Berlin 1996, S. 11–22, hier S. 11f.; FÜSSEL, Gelehrtenkultur (wie Anm. 5), S. 2f.

7) Vgl. Erhard WIERSING, Kleriker – Beamte – Gelehrte – Erzieher – Künstler. Vorüberlegungen zu einer Geschichte und Typologie des Gebildeten im vormodernen Europa, in: Literaten (wie Anm. 6), S. 15–56, hier S. 15f., 32–34. Aus dieser Unschärfe des Sammelbegriffs dürfte sich auch die Gelehrtenkritik des ausgehenden Mittelalters speisen. Vgl. etwa Heiko A. OBERMAN, Die Gelehrten die Verkehrteten. Popular Response to Learned Culture in the Renaissance and Reformation, in: Religion and Culture in the Renaissance and Reformation, hg. v. Steven OZMENT (Sixteenth Century Essays and Studies 11), Kirksville 1989, S. 43–63.

8) Paul Gerhard SCHMIDT, Mediziner oder Poet? Soziale Lage und Lebenspläne hessischer Humanisten, in: Sozialgeschichtliche Fragestellungen in der Renaissanceforschung, hg. v. August BUCK/Tibor KLANICZAY (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 13), Wiesbaden 1992, S. 107–117. Fragen der Professionalisierung des Humanismus widmet sich jetzt der Sammelband Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur, hg. v. Thomas MAISSEN/Gerrit WALTHER, Göttingen 2006.

9) Sie waren »intellectuels intermédiaires«, teilweise auch im Sinne von Halbgebildeten. Vgl. zum Begriff Jacques VERGER, Les gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Âge, Paris 1997, S. 165–168.

10) Vgl. Frank-Rutger HAUSMANN, Humanismus und Renaissance in Italien und Frankreich, in: Der neue Mensch. Perspektiven der Renaissance, hg. v. Michael SCHWARZE (Eichstätter Kolloquium 9), Re-

Weitgehend durchgesetzt hat sich die von Paul Oskar Kristeller entworfene Konzentration auf die fünf Fächer der *studia humanitatis* – Grammatik und Rhetorik aus dem Bereich des Triviums, dazu Poetik, Geschichte und Moralphilosophie¹¹⁾. Kristeller gab damit jedoch lediglich eine Bestimmung zentraler Themenfelder, die Substanz, das »Wesen« des Humanismus ist mit dieser inhaltlichen Beschreibung aber noch nicht zu erfassen! In dieser Hinsicht vermag das Verhalten der Humanisten untereinander ein lebendigeres Bild zu vermitteln als der Blick auf die Textrezeption. Insofern besitzt der humanistische Habitus für das Phänomen Humanismus insgesamt erhebliche definitive Relevanz¹²⁾.

Was aber macht den Gelehrten zum Humanisten? Das eingangs vorgestellte Beispiel der Abendgestaltung Machiavellis ruft den zentralen Aspekt der Antike und der antiken Autoren mit ihrem umfassenden Vorbildcharakter in Erinnerung. Zum Standardrepertoire einer solchen humanistischen Kultur gehören ferner: die *Poetae laureati* – von Petrarca geschaffen, unter Maximilian I. in Serie gefertigt – als ideale Verkörperung des höfischen Humanisten¹³⁾, die Sodalitäten als Zirkel des gelehrten Austauschs, die Vorliebe für stilistisch ausgefeilte Reden und Briefe, für wiederkehrende Themen wie das der Freundschaft; andererseits eine elaborierte Streitbarkeit – ich zögere, das Wort »Streitkultur« zu verwenden – gegenüber universitären Konkurrenten wie auch intern, etwa die

gensburg 2000, S. 7–35, der S. 7f. auch auf die ineinander verschachtelten Bedeutungen des Humanismus als kulturellem Epochenbegriff, als Unterrichtsmethode und als Lebensweise aufmerksam macht.

11) Paul Oskar KRISTELLER, Die humanistische Bewegung, in: DERS., Humanismus und Renaissance, I: Die mittelalterlichen Quellen, hg. v. Eckhard KESSLER, München 1987, S. 1–29, hier S. 15–18; August BUCK, Die »studia humanitatis« im italienischen Humanismus, in: DERS., Studien zu Humanismus und Renaissance. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1981–1990, hg. v. Bodo GUTHMÜLLER/Karl KOHUT/Oskar ROTH (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 11), Wiesbaden 1991, S. 103–119. Konzise Überblicke der einschlägigen Definitionsansätze bieten: Rüdiger LANDFESTER, *Historia magistra vitae*. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts (Travaux d’Humanisme et Renaissance 123), Genf 1972, S. 17–31; Lewis W. SPITZ, Art. »Humanismus«, Theologische Realenzyklopädie 15 (1986), S. 639–661; Robert BLACK, Humanism, in: The New Cambridge Medieval History VIII: c. 1415–c. 1500, hg. v. Christopher ALLMAND, Cambridge 1997, S. 243–277, bes. S. 243–252; zuletzt eingehend reflektiert von Caspar HIRSCHI, Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, Göttingen 2005, S. 64–75. Für das Reich vgl. Dieter MERTENS, Deutscher Renaissance-Humanismus, in: Humanismus in Europa, hg. v. der Stiftung »Humanismus heute« des Landes Baden-Württemberg, Heidelberg 1998, S. 187–210.

12) Zum Problem der Definition und Erkennbarkeit sowie zum Ansatz, dem Humanismus über die sozial wirksamen Verhaltensweisen der Akteure näher zu kommen vgl. jetzt Harald MÜLLER, Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog (Spätmittelalter und Reformation N. R. 32), Tübingen 2006, S. 50–75.

13) Dieter MERTENS, Zur Sozialgeschichte und Funktion des *poeta laureatus* im Zeitalter Maximilians I., in: Gelehrte im Reich (wie Anm. 6), S. 327–348; Albert SCHIRRMESTER, Der Triumph des Dichters. Gekrönte Intellektuelle im 16. Jahrhundert (Frühneuzeitstudien 4), Köln 2003.

Invektiven Lorenzo Vallas im Hinblick auf die Meinungsführerschaft in Fragen des lateinischen Stils¹⁴); die Sammelleidenschaft, die sich nicht nur auf Bücher beschränkte, die Bildungsreise. Als humanistisch gelten auch eine gewisse Vorliebe für laszive Inhalte und nicht zuletzt eine neue Schrift, die mit ihrem klarerem Duktus und der Würde des hohen Alters den gotischen Lettern dauerhafte Konkurrenz war¹⁵).

Einige dieser Merkmale gelten als so typisch, dass man aus ihnen ein Kriterienbündel schnürte, um mit dessen Hilfe »den Humanisten« eindeutig zu erkennen¹⁶). Dies ist insofern bemerkenswert, als man damit partiell vom traditionellen literaturgeschichtlichen Zugang abwich, der immer noch vorherrschend gepflegt wird. Zur Erinnerung: Die Humanismusforschung ist vornehmlich auf drei Fragekomplexe konzentriert: 1. Werke, 2. Bibliotheken, 3. Kommunikationsnetze. Dieser Dreiklang zeugt von der Dominanz des Humanisten-Individuums in einem Forscherinteresse, das den Humanisten an seinen Früchten erkennen will. Sind diese karg, kann wenigstens ein gesunder Nährboden in Form von reichen Bücherschätzen helfen. Erst am Ende rangiert die Einbettung des Individuums in die imaginäre Schar der Humanisten, in die *respublica litteraria*. Diese soziale Perspektive wird meist allenfalls ergänzend genutzt oder auch nur als letzte Möglichkeit, Erkenntnis zu schöpfen, wenn die anderen Quellen versiegen¹⁷).

14) Johannes HELMRATH, Poggio Bracciolini als päpstlicher Propagandist. Die *Invectiva in Felicem antipapam* (1447), in: Margarita Amicorum. Studi di cultura europea per Agostino Sottili, hg. v. Fabio FORNER/Carla Maria MONTI/Paul Gerhard SCHMIDT (Bibliotheca erudita 26), Mailand 2005, S. 541–584, mit Literatur zur Invektive ebd., S. 541–543. Zu Sodalitäten, Akademien und Briefen vgl. unten bei Anm. 26–32, 81, zur Rhetorik zuletzt Johannes HELMRATH, Der europäische Humanismus und die Funktionen der Rhetorik, in: Funktionen des Humanismus (wie Anm. 8), S. 18–48 (mit Literatur).

15) Berthold Louis ULLMAN, *The Origin and Development of Humanistic Script*, Rom 1960. Einen guten Zugang eröffnet jetzt Stefano ZAMPONI, La scrittura umanistica, in: Archiv für Diplomatik 50 (2004), S. 467–504 (mit Literatur). Es erscheint angesichts der zahlreichen Mischformen (»semi-humanistisch«) und der individuellen Schwankungsbreite problematisch, die Schrift als verlässliches Indiz für die humanistische Orientierung des Schreibers heranzuziehen.

16) Alois SCHMID, Humanistenbischöfe. Untersuchungen zum vortridentinischen Episkopat in Deutschland, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 87 (1992), S. 159–192. Von der Wirkung des Konzepts zeugt u. a. Rainald BECKER, Der Breslauer Bischof Johannes Roth (1426–1506) als *instaurator veterum et benefactor ecclesiae suae*. Eine Variation zum Thema des Humanistenbischofs, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 96 (2001), S. 100–123. Vgl. die Bemerkungen bei MÜLLER, Habit (wie Anm. 12), S. 51f. Weitere Sammlungen humanistischer Spezifika bei Eckhard BERNSTEIN, From Outsiders to Insiders. Some Reflections on the Development of a Group Identity of the German Humanists between 1450 and 1530, in: In laudem Caroli. Renaissance and Reformation Studies for Charles G. Nauert, hg. v. James V. MEHL (Sixteenth Century Essays and Studies 49), Kirksville 1998, S. 45–64, hier S. 53–57; Peter BURKE, Die Europäische Renaissance. Zentren und Peripherien (Europa bauen), München 1998, S. 243–254; als bunte Textsammlung ohne definitorischen Anspruch: Die Kultur des Humanismus. Reden, Briefe, Traktate, Gespräche von Petrarca bis Kepler, hg. v. Nicolette MOUT, München 1998.

17) Ausführlich bei MÜLLER, Habit (wie Anm. 12), S. 23–32.

Der Zugang zum Humanismus über das wechselseitige Verhalten seiner Protagonisten ist jedoch nichts völlig Neues mehr, seit Christine Tremml 1989 ihre Dissertation über die »Humanistische Gemeinschaftsbildung« vorlegte, die insbesondere auf die Handlungsformen der Protagonisten achtete¹⁸⁾. Ungeachtet fleißiger Aneignung in Fußnoten blieb die Wirkung der Studie in der Humanismusforschung jedoch recht gering. Und so überrascht der Blick in die »New Cambridge Medieval History« – also in ein allgemeines Handbuch –, in der Robert Black 1998 folgende Definition anbot: »A humanist is thus someone who acts like other humanists; this is how contemporaries would have identified humanism, and such a definition, stripped of historical paraphernalia, will work equally for us«¹⁹⁾. Black beschreibt einen Humanismus, der für die Zeitgenossen wie für den modernen Betrachter am gewohnheitsmäßigen Verhalten erkennbar ist, das in einer verinnerlichten Übereinstimmung mehrerer Personen im Hinblick auf Ästhetik, Wertvorstellungen und Weltsichten wurzelt. Es handelt sich um einen Habitus, der mit Emphase vorgetragen wird, der einen eigenen Typus des Gelehrten begründet und das Bewusstsein von der Besonderheit dieser Gelehrtengruppe fördert; mit der Routine des Alltags ist er nicht zu verwechseln²⁰⁾. Gemeint sind insbesondere prägende Denk- und Verhaltensmuster, die sich zu Erkennungszeichen entwickeln und durch ihre Anwendung allmählich einen spezifischen Kulturverband entstehen lassen²¹⁾.

18) Christine TREML, *Humanistische Gemeinschaftsbildung. Sozio-kulturelle Untersuchung zur Entstehung eines neuen Gelehrtenstandes in der frühen Neuzeit* (Historische Texte und Studien 12), Hildesheim 1989.

19) BLACK, *Humanism* (wie Anm. 11), S. 252. Blacks Festlegung ist symptomatisch für ein Verständnis, das Humanismus weniger als inhaltliches Konzept begreift denn als bewusste Aktivität der Humanisten. Vgl. dazu auch Nicholas MANN, *The Origins of Humanism*, in: *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, hg. v. Jill KRAYE, Cambridge 1996, S. 1–19, hier S. 2. Mit Hinwendung zu gelehrten Praktiken auch der Sammelband *Humanisten am Oberrhein. Neue Gelehrte im Dienst alter Herren*, hg. v. Sven LEMBKE/Markus MÜLLER (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 37), Leinfelden-Echterdingen 2004, S. 1–8 (Einleitung).

20) Die theoretische Fundierung folgt hier im Wesentlichen Stephen MENNELL, *The Formation of We-Images. A Process Theory*, in: *Social Theory and the Politics of Identity*, hg. v. Craig CALHOUN, Oxford 1994, S. 175–197, hier S. 176. SCHIRRMAYER, *Triumph* (wie Anm. 13), geht partiell von sehr ähnlichen Überlegungen aus, die er vor allem im Rückgriff auf Pierre Bourdieu und Roger Chartier eingehend theoretisch untermauert. Auch ihm geht es um den Habitus im Sinne verinnerlichter überindividueller Wahrnehmungs- und Verhaltensdispositionen, der Individuen einer Gruppe »situativ adaptiert« (S. 12 mit Anm. 55). Die Überlegungen Bourdieus zum Habitus sind allerdings soziologisch umfassender konzipiert und daher für unseren Fall weniger präzise; vgl. Pierre BOURDIEU, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, 7. Aufl. Frankfurt am Main 1994, bes. S. 729–734. Auch scheint nicht sicher, ob seine Beobachtungen auf spätmittelalterliche Zustände uneingeschränkt übertragbar sind. Zur Abgrenzung des Habitus von der Gewohnheit vgl. die philosophische Studie von Peter NICKL, *Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des Habitus* (Paradeigmata 24), Hamburg 2001, bes. S. 2–4 sowie S. 213f. (zu Bourdieu).

21) Es ergibt sich eine gedankliche Nähe zum Ansatz Ludwik Flecks, der auf die Bedeutung soziologischer Strukturen für die Entwicklung in den Wissenschaften im Sinne eines kollektiven Denkstils

Dieser Habitus der Humanisten soll uns in zweifacher Hinsicht beschäftigen. Zunächst, um im Sinne des Tagungsthemas der Kultur dieser Gelehrtengruppe beschreibend näher zu kommen. In einem ersten Teil werden mit den *convivia*, der demonstrativem Verwendung des »Du« und der Umformung der Familiennamen zunächst Verhaltensweisen beobachtet, die als typisch humanistisch gelten. In gegenläufiger Blickrichtung soll dann aber auch die integrierende Kraft dieser Handlungsformen verfolgt werden. Wendet sich Teil eins also der Frage zu, wie Humanisten als Humanisten agierten, so soll der zweite Abschnitt des Beitrags die soziale Funktion dieser demonstrativen Praktiken herausarbeiten. Hierzu dient vor allem die Beschäftigung mit den sorgsam gepflegten Feindbildern der Humanisten. Zu fragen ist auch nach dem Charakter humanistischer Gemeinschaft und den diesbezüglichen Erkenntnismustern, deren Tauglichkeit es anschließend anhand des primären kommunikativen Mediums, des humanistischen Briefs, zu überprüfen gilt. Wir werden uns also an einer Schnittstelle von Kultur- und Sozialgeschichte bewegen, um mit dem Habitus der Humanisten auch die Stabilisierung und Profilierung dieser schwer fassbaren Gelehrtengruppe besser erkennbar zu machen.

Als grundsätzliches Problem erweist sich dabei, dass kaum jemand ausschließlich Humanist war. Wir haben es unter den Gesichtspunkten der Profession wie der sozialen Einbindung durchweg mit parallelen, mitunter sogar konkurrierenden Rollenerwartungen zu tun, denen die Beteiligten gerecht werden mussten: als Kanzleischreiber, Jurist, Kanoniker, als Prinzenzieher oder Mönch²²). Deshalb tritt im Folgenden immer wie-

hingewiesen hat; Ludwik FLECK, Die Entdeckung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Mit einer Einleitung hg. v. Lothar SCHÄFER/Thomas SCHNELLE, Frankfurt am Main 1980 (Originalausgabe Basel 1935), S. XXV, XXIX, XXXIV–XXXVIII. In dieselbe Richtung tendiert Kristeller, wenn er für humanistische Literatur Charakteristika wie stilistische Eleganz, historische und philologische Gelehrsamkeit sowie praktische moralische Lebensweisheit herausarbeitet und hierfür die gemeinsame, implizit abgestimmte Interessenlage von Verfassern und Publikum zur Grundlage macht, die allmählich einen Kulturverband entstehen lässt. Vgl. Paul Oskar KRISTELLER, The Scholar and his Public in the Late Middle Ages and the Renaissance, in: DERS., Medieval Aspects of Renaissance Learning. Three Essays by P. O. Kristeller, hg. und übersetzt v. Edward P. MAHONEY, New York 1992, S. 3–25, hier S. 4f., 17, 25. Noch ausgeprägter ist der Gedanke bei Batkin, der den Humanismus letztlich auf einen bestimmten Denkstil der Renaissance zurückführt, der zum Lebensstil der Humanisten reifte; Leonid M. BATKIN, Die historische Gesamtheit der italienischen Renaissance, Dresden 1979 = DERS., Die italienische Renaissance. Versuch einer Charakterisierung eines Kulturtyps, Basel/Frankfurt am Main 1981, S. 109, 116, 170–264; besonders ausdrucksstark S. 186: »Der Stil des Denkens der Humanisten wurde zum Stil ihres Lebens. Sie waren auf eine Haltung bedacht, die wir heute szenisch, man könnte fast sagen, rituell nennen würden.« Batkin berührt zwar die thematische Konformität innerhalb der Gruppe (S. 110, 117, 194), vernachlässigt aber die doppelte Dynamik, dass sich nämlich sowohl der Kreis der Beteiligten als auch die Gegenstände ihrer Dialoge stetig ändern.

22) Vgl. BATKIN, Gesamtheit (wie Anm. 21), S. 109; Wolfgang ESSBACH, Intellektuellengruppen in der bürgerlichen Kultur, in: Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation, hg. v. Richard FABER/Christine HOLSTE, Würzburg 2000, S. 23–33, hier S. 27, weist unter dem Stichwort

der der Habit des Mönchs als Vergleichsparameter neben den humanistischen Habitus. Die Kutte symbolisiert die Exklusivität der sozialen Zuordnung, die Festlegung des Alltags, des Lesepensums, buchstäblich die Uniformität der klösterlichen Existenz. In diesem Lebensraum werden Abweichungen von der approbierten Norm mit dem Vorwurf der Devianz belegt. Ein Mönch eckt an in seinem Konvent, wenn er mehr Cicero liest als Cyprian, wenn er sich allzu sehr an Poesie erfreut, wenn er über den erkennbaren Nutzen hinaus Gefallen an der Rhetorik findet, am Ende vielleicht Plato über Paulus stellt oder sogar, wie im Prügeltraum des Hieronymus, mehr *Ciceronianus* als *Christianus* zu sein scheint²³). Will ein Mönch aber Kontakt zu Humanisten finden und bewahren, muss er genau solche Interessen betonen; Konflikte sind also vorprogrammiert. In diesen Rollenkonflikten humanistischer Mönche zeigt sich humanistischer Habitus deutlicher als in den Grauzonen der Universität oder weltklerikaler Ämter, wo spezielle Themenvorlieben und Weltansichten in einem größeren individuellen Freiraum Platz finden²⁴).

Humanismus und monastische Existenz werden hier zusammengespannt, um der noch flüchtigen Vorstellung von einer humanistischen Gelehrtenkultur deutlichere Konturen geben zu können. Der Mönchs-Habit bildet die Kontrastfolie, vor der sich ein schärferes Bild von einem Habitus *more humanistico* zeichnen lässt, an dem wir den Humanisten erkennen wollen. Aus diesem Grund entstammt die Mehrzahl der im Folgenden präsentierten Beispiele den Briefwechseln humanistisch interessierter Mönche, die versuchten, in beiden Welten zurechtzukommen, der des Klosters und der einer antikeorientierten Bildungsbegeisterung.

»Doppelmitgliedschaft« auf das häretische Potenzial solcher Zirkelbildungen hin. Überlagerungen und Konkurrenzen verschiedener sozialer Zugehörigkeiten thematisiert Ronald F. E. WEISSMAN, *Reconstructing Renaissance Sociology. The ›Chicago School‹ and the Study of Renaissance Society*, in: *Persons in Groups. Social Behavior as Identity Formation in Medieval and Renaissance Europe*. Papers of the Sixteenth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, hg. v. Richard C. TRELXER (*Medieval and Renaissance Texts and Studies* 36), Binghampton 1985, S. 39–46, S. 44f.; treffend gebündelt bei MENNELL, *Formation* (wie Anm. 20), S. 176, in dem Beispiel »a Yorkshire-born English European who is also entwined in a worldwide network of academics«.

23) Umfassend dazu Klaus SCHREINER, *Von dem lieben herrn sant Jheronimo: wie er geschlagen ward von dem Engel*. Frömmigkeit und Bildung im Spiegel der Auslegungsgeschichte eines Exempels, in: *Studien zum 15. Jahrhundert*. Festschrift für Erich Meuthen I, hg. v. Johannes HELMRATH/Heribert MÜLLER, München 1994, S. 415–443. Zum Kloster als »totaler Institution« und den Folgen für die Lebensgestaltung vgl. Thomas FÜSER, *Mönche im Konflikt. Zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniazensern (12. bis frühes 14. Jahrhundert)* (*Vita regularis* 9), Münster 2000, S. 20–25; Gert MELVILLE, *Einleitende Aspekte zur Aporie von Eigenem und Ganzem im mittelalterlichen Religiosentum*, in: *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, hg. v. DEMS./Markus SCHÜRER (*Vita regularis* 16), Münster 2002, S. XI–XLI, bes. S. XI–XIII.

24) Zur Analyse des hier stichwortartig umrissenen Spannungsfeldes vgl. MÜLLER, *Habit* (wie Anm. 12), S. 106–136.

I.

a) Gelehrtes Sozialverhalten

Der Kern des Humanismus ist die Übernahme antiker Kulturelemente. Die »Wiederbelebung des classischen Alterthums« (Georg Voigt)²⁵⁾ ist dabei nicht nur auf Texte beschränkt, sie trägt Früchte auch im Verhalten, ohne hier wie dort nur bloße Kopie des Vergangenen zu sein. Die platonische Akademie, die das gelehrte Gespräch in der erbaulichen Ruhe des Gartens kultivierte, fand bei den Humanisten großen Anklang. Ihre prominenteste Imitation erfolgte im Florenz des 15. Jahrhunderts durch Marsilio Ficino. Dort hat Konrad Celtis die Idee aufgegriffen und nördlich der Alpen als *sodalitates*, als Gefährtschaften an mehreren Orten seines Wirkens verwirklicht: in Heidelberg die *sodalitas litteraria Rhenana*, später in Wien die *sodalitas Danubiana*. Die Forschung hat sich dieser Sodalitäten intensiv angenommen, nicht zuletzt weil sie in ihnen die Vorläufer der neuzeitlichen Akademien erblickt – auch hier liegt also die humanistische Kultur ein wenig quer zur mittelalterlichen Universität²⁶⁾. Von der Vorstellung, es habe sich um fest strukturierte, programmatisch aufgeladene Gebilde gehandelt, hat man sich aber mittlerweile fast völlig gelöst²⁷⁾. Sodalitäten sind in den Quellen auch stärker als punktuelle

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

26) Zu den Sodalitäten vgl. Heinrich LUTZ, Die Sodalitäten im oberdeutschen Humanismus des späten 15. und 16. Jahrhunderts, in: Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts, hg. v. Wolfgang REINHARD (DFG, Mitteilungen der Kommission für Humanismusforschung 12), Weinheim 1984, S. 45–60; Tibor KLANICZAY, Celtis und die *Sodalitas litteraria per Germaniam*, in: Respublica Guelpherbytana. Wolfenbütteler Beiträge zur Renaissance- und Barockforschung. Festschrift für Paul Raabe, hg. v. August BUCK/Martin BIRCHER (Cloe. Beihefte zum Daphnis 6), Amsterdam 1987, S. 79–105; TREML, Gemeinschaftsbildung (wie Anm. 18), S. 46–73. Mit divergierenden Ansätzen Heinz ENTNER, Was steckt hinter dem Wort »sodalitas litteraria«? Ein Diskussionsbeitrag zu Konrad Celtis und seinen Freundeskreisen, in: Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung, hg. v. Klaus GARBER/Heinz WISMANN (Frühe Neuzeit 27), Tübingen 1999, S. 1069–1101, und Harald DICKERHOF, Der deutsche Erzhumanist Konrad Celtis und seine Sodalen, in: Europäische Sozietätsbewegung (wie vorher), S. 1102–1123. Zu den Akademien Tibor KLANICZAY, Die Akademie als die Organisation der intellektuellen Elite in der Renaissance, in: Fragestellungen (wie Anm. 8), S. 1–15; ESSBACH, Intellektuellengruppen (wie Anm. 22). Etymologisch interessant: Peter STOTZ, *sodes* – Geselle, Freund. Zur Geschichte eines Bedeutungssprungs, in: *Mentis amore ligati*. Lateinische Freundschaftsdichtung und Dichterfreundschaft in Mittelalter und Neuzeit. Festgabe für Reinhard Düchting zum 65. Geburtstag, hg. v. Boris KÖRKEKEL/Tino LICHT/Jolanta WIENDLOCHA, Heidelberg 2001, S. 499–508.

27) Ansätze von Institutionalisierung und Regeln sieht KLANICZAY, Celtis (wie Anm. 26), S. 87f. Jan-Dirk MÜLLER, Konrad Peutinger und die Sodalitas Peutingeriana, in: Der polnische Humanismus und die europäischen Sodalitäten. Akten des polnisch-deutschen Symposions vom 15.–19. Mai 1996 im Collegium Maius der Universität Krakau, hg. v. Stephan FÜSSEL/Jan PIROŻYŃSKI (Pirckheimer Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung 12), Wiesbaden 1997, S. 167–186, hier S. 176–179, verweist auf

Tisch- oder Reisegemeinschaften, meist aber als Kommunikationsgemeinschaften zu verfolgen, die durch den Austausch literarischer Werke oder Briefe zwischen den Gefährten gebildet werden²⁸). Sie fanden sich zum Austausch möglichst in angenehmer Runde, zum *convivium*, zusammen. Hierzu lud man Gleichgesinnte ein, schuf einen Rahmen, der jenseits universitärer oder professioneller Zusammengehörigkeit angesiedelt war, und oftmals dürfte sich das wissenschaftliche Gespräch mit Unernstem abgewechselt haben²⁹). *Sodalitas*, *symposium*, *contubernium* und *convivium* werden syno-

abgestufte Partizipation und die Imitation feudaler Elemente (*princeps*), betont insgesamt aber deutlich den ephemeren und personalen Charakter. Programmatik und Institutionalisierung bezweifelt DICKERHOF, Celtis (wie Anm. 26), dezidiert verneint sie ENTNER, Sodalitas (wie Anm. 26). Vgl. dazu Hermann WIEGAND, *Phoeba sodalitas nostra*. Die Sodalitas Litteraria Rhenana – Probleme, Fakten, Plausibilitäten, in: Der polnische Humanismus (wie vorher), S. 187–211, hier S. 201–204, und Wilhelm KÜHLMANN, Ausblick. Vom humanistischen *Contubernium* zur Heidelberger *Sodalitas Litteraria Rhenana*, in: Rudolf Agricola 1445–1485. Protagonist des nordeuropäischen Humanismus zum 550. Geburtstag, hg. v. DEMS., Bern 1994, S. 387–412, hier S. 388: nach außen elitär, nach innen egalitär. Unberührt davon existierten stabilisierende Rituale. Dazu zuletzt SCHIRRMEISTER, Triumph (wie Anm. 13), S. 169–194, der einerseits die poetische Stilisierung der Sodalitäten nach Celtis' Maßgabe betont, andererseits die Gemeinschaften selbst zutreffend als selbstvergewissernde humanistische Praktik begreift. Die Bedeutung des Apollo-Kultes für die Sodalitäten heben hervor: WIEGAND, Phoeba, S. 202, und Wolfgang HARDTWIG, Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland I: Vom Spätmittelalter bis zur Französischen Revolution, München 1997, S. 201; skeptisch hierzu SCHIRRMEISTER, Triumph, S. 182.

28) Zur Deutung der Sodalitäten als Projektgemeinschaften vgl. Ulrich MUHLACK, Das Projekt der *Germania illustrata*. Ein Paradigma der Diffusion des Humanismus?, in: Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten, hg. v. Johannes HELMRATH/ Ulrich MUHLACK/Gerrit WALTHER, Göttingen 2002, S. 142–158, hier S. 146; Jörg ROBERT, Konrad Celtis und das Projekt der deutschen Dichtung. Studien zur humanistischen Konstitution von Poetik, Philosophie, Nation und Ich (Frühe Neuzeit 76), Tübingen 2003, S. 345–352, 373–378. Skeptisch gegenüber Muhlack jetzt Gernot Michael MÜLLER, »*Quod si Chunradi Celtis ›Illustrata Germania‹ nobis obtingere potuisset, fuisset profecto susceptus iste labor et certior et faciliior.*« Johannes Cochlaeus' *Brevis Germania descriptio* und die Bedeutung des Conrad Celtis für die humanistische Landeskunde in Deutschland, in: Pirkheimer-Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung 19 (2004), S. 140–181, bes. S. 179–181.

29) HARDTWIG, Genossenschaft (wie Anm. 27), S. 206: »Mit der humanistischen Sodalität war in Deutschland der neue Typ der nicht-korporativen weltlichen Privatgesellschaft kreiert.« ENTNER, Sodalitas (wie Anm. 26), S. 1081, verweist auf möglicherweise vorbildhafte *convivia*-Schilderungen in den Briefen Plinius d. J. Konrad Mutian gibt eine Probe lustiger Geschichten, die er in *conviviis* erlebt hat; Der Briefwechsel des Conradus Mutianus, Teil I–II, gesammelt und bearb. v. Karl GILLERT (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 18), Halle 1890, I, S. 201–204, Nr. 143 (1509 VII 4). Ähnlich Sigismund Gossembrot, der von Sigismund Meisterlin witzige und laszive Texte erbittet, um damit seinen Straßburger Bekanntenkreis zu unterhalten; dabei ist die Qualität des Lateins – ganz unhumanistisch – offenbar gleichgültig. Vgl. Paul JOACHIMSOHN, Die Humanistische Geschichtsschreibung in Deutschland, Heft 1: Die Anfänge. Sigismund Meisterlin, Bonn 1895, Nachdruck in: DERS., Gesammelte Aufsätze. Beiträge zu Renaissance, Humanismus und Reformation, zur Historiographie und zum deutschen Staatsgedanken II, hg. v. Notker HAMMERSTEIN, Aalen 1983, S. 123–461, hier S. 397f., Nr. 11 (1471 X 8), bes. S. 397: ... *quo a[d] te tuas tibi petitas res mitto in cedula numeratas inclusa cum quadam rotula ioco-*

nym verwendet und sind Inbegriff humanistischer Geselligkeit³⁰). Ort, Form und Teilnehmerzahl solch gastlichen Literaturbetriebs waren variabel. Wenn Sigismund Gossembrot und Sigismund Meisterlin vor dem Landhaus des Augsburger Patriziers in trauter Zweisamkeit eine verderbte Handschrift überarbeiteten³¹), so weist dies auf die antiken Ideale ebenso hin wie der Wunsch des Niklas von Wyle im Brief an den Benediktiner Albrecht von Bonstetten: *Vellem te mihi fieri conthermaleam, ut de multis in balneo hoc disseremus, que ad studia nostra humanitatis conferrent*. Inspiriert vom Aufenthalt in Baden im Aargau transferierte Wyle das humanistische *convivium* kurzerhand von der italienischen Villa ins nordalpine Thermalbad – eine originelle Idee, die neben Poggio Bracciolinis berühmter Badebeschreibung des Jahres 1416 Erwähnung verdient³²).

Auch Mönche sind als Teilnehmer solcher Treffen auszumachen, etwa der Augsburger Benediktiner Veit Bild aus St. Ulrich und Afra, der öfters Gast im Hause Konrad Peutingers war, obwohl er dazu einer speziellen Ausgangserlaubnis bedurfte. 1525 gestattete ihm sein Abt dann grundsätzlich, Peutingers aufzusuchen, wann immer dieser es

sas, quas exhilarando tecum et alias in conviviis sepius utere(!) consuevisti ... Cuperem, tua pro humanitate quasdam non infacetis aut lascivias enigmatum questiuunculas abs te aut extractas aut proprio, quo po[!]les ingenio elaboratas mihi mitteres, nam begutte subtiles et acute quandoque me accidentes interque leta colloquia multas parabolarum et similitudinum tectas misti[fi]caciones proponunt mihi exponendas, putantes me nec seueriora tantum sed et omnia studiis meis etiam extranea et cum leuissimis propositiones grauiore scire dicere. Ebd., S. 398: Nec cura, si lingua latina cudis; tradam, si placet, leuiter linguam ad maternam.

30) Vgl. das begeisterte *O lepidum convivium, o raram sodalitatem*, mit dem der Gothaer Kanoniker Konrad Mutian die Tatsache feiert, dass mit Heinrich Urban und Georg Spalatin zwei seiner Gesinnungsgenossen im Kloster Georgenthal bei Erfurt vereint waren; Briefwechsel Mutian (wie Anm. 29), I, S. 130f., Nr. 91 (1505 Ende–1508 Herbst), hier S. 131. Jakob Wimpfeling, Briefwechsel, eingeleitet, kommentiert und hg. v. Otto HERDING/Dieter MERTENS, München 1990, S. 295, Nr. 87 (1499 I 22), enthält die Absage eines abendlichen Umtrunks bei Jakob Wimpfeling durch Johannes Vigilius und Johann Reuchlin, da diese gleichzeitig auf die Burg des Herzogs geladen waren. Diese lyrisch verbrämte Alltagskommunikation zeigt, dass es offenbar sodales Leben in Heidelberg gab. Vgl. auch ebd., S. 296f., Nr. 88: Lob auf die von Erasmus König ausgerichteten Gastmähler. Einen lebendigen Einblick vermittelt Walther LUDWIG, *Leges convivales* bei Nathan Chytraeus und Paulus Collinus und andere Trinksitten des 16. Jahrhunderts, in: *Mentis amore ligati* (wie Anm. 26), S. 275–291.

31) JOACHIMSOHN, Meisterlin (wie Anm. 29), hier S. 391: *Cum enim Aurelii Augustini volumen in rure existentes hibernali imminente tempore pre manibus haberemus, codicem(que) minime correctum reperimus et notabiliter defectuosum*. Vgl. auch ebd., S. 227f.

32) Albrecht von Bonstetten, Briefe und ausgewählte Schriften, hg. v. Albert BÜCHI (Quellen zur Schweizer Geschichte 13), Basel 1893, S. 19f., Nr. 8 (1470 XI 11). Wyle benutzt ansonsten bisweilen das ähnlich klingende und im weitesten Sinne Ähnliches meinende *conthoralis*; vgl. etwa Paul JOACHIMSOHN, Frühhumanismus in Schwaben, in: *Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte* N.F. 5 (1896) S. 63–126, 257–288, Nachdruck in: DERS., *Gesammelte Aufsätze. Beiträge zu Renaissance, Humanismus und Reformation, zur Historiographie und zum deutschen Staatsgedanken* I, hg. v. Notker HAMMERSTEIN, Aalen 1970, S. 149–247, hier S. 215, 235.

wünschte³³). Im Kloster selbst sind solche *convivia* aber die Ausnahme. Luigi Marsili beherbergte Ende des 14. Jahrhunderts in Santo Spirito in Florenz einen Kreis studieninteressierter Laien, darunter den Florentiner Kanzler Coluccio Salutati und Niccolò Niccoli³⁴). Im nordwestlichen Europa scheint die Zisterzienserabtei Aduard/Adwert bei Groningen eine ähnliche Rolle gespielt zu haben³⁵). Auch für die Nürnberger Kartause wird immer wieder auf ein platonisches Symposion verwiesen, dem aber wohl geringere Symbolkraft für den Humanismus zukommt als oft angenommen³⁶). Selbst ein Johannes

33) Konrad Peutingers Briefwechsel, hg. v. Erich KÖNIG (Veröffentlichungen der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation. Humanistenbriefe 1), München 1923, S. 409f. Nr. 258, (1525), hier S. 410: ... *paterne et benigne concessit, ut quacunq[ue] die vel hora a te vocatus fuerim, te ocius adeundo quaeque tibi placita agerem confabularerque*. Eine Ausgangserlaubnis wird ausdrücklich erwähnt ebd., S. 190f., Nr. 112 (1513 IV 5/6). Vgl. auch ebd., S. 403f., Nr. 253 (1525 Frühjahr), mit der Bitte an Peutingers, die nötige Genehmigung für ein Zusammentreffen zu erwirken: *Tuum ergo esset, id impetrare*. (S. 404). Zu Bild und seiner Teilnahme an der Augsburger Sodalitas vgl. MÜLLER, Habit (wie Anm. 12), S. 321–324; DERS., Der Beitrag der Mönche zum Humanismus im spätmittelalterlichen Augsburg. Zwei Profile, in: Humanismus und Renaissance in Augsburg. Kulturgeschichte einer Stadt zwischen Spätmittelalter und Dreißigjährigem Krieg, hg. v. Gernot Michael MÜLLER (Frühe Neuzeit 144), Berlin 2010 (im Druck).

34) Rudolph ARBESMANN, Der Augustinereremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung, in: Augustiniana 14 (1964), S. 250–314, 603–639 und ebd. 15 (1965), S. 259–293, hier S. 603–634; Kaspar ELM, Mendikanten und Humanisten im Florenz des Tre- und Quattrocento. Zum Problem der Legitimierung humanistischer Studien in den Bettelorden, in: Die Humanisten in ihrer politischen und sozialen Umwelt, hg. v. Otto HERDING/Robert STUPPERICH (DFG, Mitteilungen der Kommission für Humanismusforschung 3), Boppard 1976, S. 51–85, bes. S. 63–68.

35) Vgl. Alexander Hegius, ca. 1440–1498. Zwischen Mittelalter und Humanismus, in: Met Erasmus naar school/Zur Schule mit Erasmus. Handschriften, Bücher und Objekte aus der Zeit von Alexander Hegius als Rektor der Lateinschule in Deventer (Historisch Museum De Waag), Deventer 1998, S. 17–23, bes. S. 20. Die Literatur benutzt den Ort meist nur als Emblem, vgl. Noël L. BRANN, Humanism in Germany, in: Renaissance Humanism. Foundations, Forms and Legacy II: Humanism beyond Italy, hg. v. Albert RABIL Jr., Philadelphia 1988, S. 123–155, bes. S. 125; BURKE, Europäische Renaissance (wie Anm. 16), S. 26. Selbst im Sammelband Northern Humanism in European Context, 1469–1625. From the ›Adwert Academy‹ to Ubbo Emmius, hg. v. Fokke AKKERMAN/Arjo VANDERJAGT/Adrie VAN DER LAAN (Brills Studies in Intellectual History 94), Leiden 1999, bleibt die Rolle der Abtei unbestimmt.

36) Hedwig VONSCHOTT, Geistiges Leben im Augustinerorden am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit (Eberings Histor. Studien 129), Berlin 1915, S. 20–23. Die Verfasserin bezeichnet die Nürnberger Sodalität als Gegenstück zum Zirkel in Santo Spirito (ebd., S. 18), um dann deren religiös zentrierte Andersartigkeit zu betonen (ebd., S. 115). Zum Symposion in Nürnberg vgl. Willibald Pirckheimers Briefwechsel I, hg. v. Emil REICKE (Humanistenbriefe 4), München 1940, S. 25 Anm. 41; Franz MACHILEK, Klosterhumanismus in Nürnberg um 1500, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 64 (1977), S. 10–45, hier S. 19f., 25–27; die Bedeutung relativierend Berndt HAMM, Hieronymus-Begeisterung und Augustinismus vor der Reformation. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Humanismus und Frömmigkeitstheologie (am Beispiel Nürnbergs), in: Augustine, the Harvest, and Theology (1300–1650). Essays dedicated to Heiko Augustinus Oberman in Honor of his Sixtieth Birthday, hg. v. Kenneth HAGEN, Leiden 1990, S. 127–233, hier S. 171–175.

Trithemius, der in der *sodalitas Rhenana* verwurzelt war und dessen Abtei Sponheim mit ihrer einmaligen Büchersammlung illustre Humanisten anlockte, wurde zwar von seinen Gefährten besucht, als Übersetzer und als Grieche im Mönchshabit gepriesen, ausdrücklich als Gastgeber eines *convivium* begegnet er jedoch nicht³⁷⁾.

Die Bedeutung der Gastmähler wird durch eine eigene Literaturgattung unterstrichen: die *Sermones convivales*, wie sie etwa Konrad Peutinger für den Augsburger Freundeskreis herausgab. In ihnen wurde das Gespräch zumindest nachgestellt³⁸⁾. Die personale Zusammensetzung der Sodalitäten spiegelt sich zudem in Epigramm-Sammlungen, die zu gedruckten Texten beigesteuert wurden. Als Konrad Celtis 1501 die Werke Hrotsvits von Gandersheim (ca. 935–ca. 975) in Druck gab, umrahmte die gesamte rheinische Anhängerschaft den Text mit lobenden Gedichten. Die Publikation bot offenbar einen willkommenen Anlass zur öffentlichen Präsentation des humanistischen Kreises³⁹⁾. Schon hierin ist aber der Charakter der persönlichen Begegnung aufgehoben, der für die *convivia* prägend ist. Geradezu als Ersatz eines solch direkten Gesprächs müssen die Briefe gelten, auf deren Austausch Humanisten besonderen Wert legten. Denn die Kernfunktion des Humanistenbriefs bestand schon laut Cicero darin, den abwesenden Freund gegenwärtig zu machen. Der Brief entspricht also einem ins Schriftliche verlagerten Dialog und ermöglicht Gedankenaustausch jenseits des Beisammenseins. Er transportiert Informationen ebenso wie implizit die stilistischen Konventionen, denen man bei der

37) Klaus ARNOLD, Johannes Trithemius 1462–1516 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 23), 2. Aufl. Würzburg 1991 (Originalausgabe 1971), S. 83f., rekonstruiert zwar den Ausflug der Heidelberger Sodalen nach Sponheim und Kues im Juli 1496, von einem *convivium* verlaudet in den Quellen aber nichts. Vgl. auch MÜLLER, Habit (wie Anm. 12), S. 33–35.
38) *Sermones convivales Conradi Peutingeri: de mirandis Germaniae antiquitatibus*, Straßburg 1506. Vgl. MÜLLER, Peutinger (wie Anm. 27), S. 169f; zuletzt Dieter MERTENS, Zum politischen Dialog bei den oberdeutschen Humanisten, in: Dialog und Gesprächskultur in der Renaissance, hg. v. Bodo GUTHMÜLLER/Wolfgang G. MÜLLER (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 22), Wiesbaden 2004, S. 293–317. Vgl. auch Nikolaus Ellenbog, Briefwechsel, hg. v. Andreas BIGELMAIR/Friedrich ZOEPFL (Corpus Catholicorum 19/21), Münster 1938, S. 39f., Nr. I.63 und S. 269f., Nr. V.36, wo der Mönch mehrfach sein Interesse an dieser Schrift bekundet. Ebd., S. 68, Nr. I.100 der Hinweis auf die *Conviviorum libri duo* des Francesco Filelfo, die damals schon in mehreren Druckausgaben vorlagen.

39) Der Briefwechsel des Konrad Celtis, gesammelt, hg. u. erläutert v. Hans RUPPRICH (Veröffl. der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation, Humanistenbriefe 3), München 1934, S. 468–471, Nr. 268 (1501). Bemerkenswert der Einwurf des Trithemius, der fragt, warum man die Schriften der deutschen Magd nicht loben soll, die längst eine Göttin genannt würde, wäre sie eine Griechin gewesen! Wimpfeling, Briefwechsel (wie Anm. 30), S. 840–844, Nr. 343 (1520 V 1), enthält eine Widmung des Prudentius-Kommentars Jakob Spiegels durch die Schlettstädter Sodalitas, in der all deren Mitglieder samt aufschlussreicher Selbstbezeichnungen namentlich genannt werden. Vgl. auch MÜLLER, Peutinger (wie Anm. 27), S. 173. Grundsätzlich zum Austausch von Poetica in der humanistischen Gemeinschaft Gerlinde HUBER-REBENICH, Neue Funktionen der Dichtung im Humanismus?, in: Funktionen des Humanismus (wie Anm. 8), S. 52–57.

Abfassung zu folgen hatte, und er dokumentiert die in der gelehrten Gemeinschaft umlaufenden Diskurse. Das macht ihn zu einer überaus bedeutenden Quelle für den humanistischen Habitus⁴⁰⁾. Es sind also drei Elemente der Kommunikation gut erkennbar: das ebenso gesellige wie von intelligentem Gespräch bestimmte *convivium*, die von der gesamten gelehrten Gruppe in Form von Epigrammen sichtbar gestützte Publikation von Texten und schließlich die kursierenden Briefe. In diesen Medien sind die Humanisten als literarische Produktions- und Rezeptionsgemeinschaft besonders gut fassbar⁴¹⁾. Diese Medien sind selbst aber zugleich humanistische Praktiken, charakteristische, signalbehaftete Handlungsweisen in einem sorgfältig gewebten Gewand aus Texten.

b) Betonte Vertrautheit und fremde Eigennamen

Bevor wir uns dem Brief selbst zuwenden, betrachten wir zwei weitere Eigenheiten mit Erkennungswert. Zu den Marotten der Humanisten gehören der demonstrative Gebrauch der Anrede »Du« und die Umformung der Eigennamen. Bei der Verwendung des »Tu« handelte es sich um ein stilistisches Ideal der *Epistolae familiares* Ciceros, das wie bei Poggio Bracciolini nicht selten erst nachträglich in die Korrespondenzen hineinkorrigiert wurde, um den Ansprüchen zu genügen⁴²⁾. Der »Tuismus« der Humanisten besitzt Erkennungswert, denn eine solche Überarbeitung der Briefsammlungen geschah im Hinblick auf eine ganz bestimmte Öffentlichkeit. Die einsilbige Inszenierung der Vertrautheit durch das »Du« wurde mitunter spielerisch verformt. Als Albrecht von Bons-

40) MÜLLER Peutinger (wie Anm. 27) S. 175, 177, sieht den Brief als Vollzugsform von Öffentlichkeit. Zu den Humanistenbriefen vgl. auch unten bei Anm. 81.

41) Dieter MERTENS, Früher Buchdruck und Historiographie. Zur Rezeption historiographischer Literatur im Bürgertum des deutschen Spätmittelalters beim Übergang vom Schreiben zum Drucken, in: Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, hg. v. Bernd MOELLER/Hans PATZE/Karl STACKMANN (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl., 3. Folge 137), Göttingen 1983, S. 83–111, hier S. 111.

42) Poggio Bracciolini, *Lettere I*, hg. v. Helene HARTH, Florenz 1984, S. XIXf.; Helene HARTH, Poggio Bracciolini und die Brieftheorie des 15. Jahrhunderts. Zur Gattungsform des humanistischen Briefs, in: Der Brief im Zeitalter der Renaissance, hg. v. Franz Josef WORSTBROCK (Mitteilungen der Kommission für Humanismusforschung 9), Weinheim 1983, S. 81–99, hier S. 92f.; DIES., Überlegungen zur Öffentlichkeit des humanistischen Briefs am Beispiel der Poggio-Korrespondenz, in: Kommunikationswesen und Korrespondenzpraxis im Mittelalter und in der Renaissance, hg. v. Heinz-Dieter HEIMANN in Verbindung mit Ivan HLAVÁČEK, Paderborn u. a. 1998, S. 127–137, hier S. 131. Zur stilistischen Korrektur humanistischer Korrespondenzen auch Cecil H. CLOUGH, *The Cult of Antiquity. Letters and Letter Collections*, in: *Cultural Aspects of the Italian Renaissance. Essays in Honour of P. O. Kristeller*, hg. v. Cecil H. CLOUGH, New York 1976, S. 33–67, hier S. 35; Gerlinde HUBER-REBENICH, *Officium und amicitiae*. Beobachtungen zu den Kriterien frühneuzeitlicher Briefsammlungen am Beispiel der von Joachim Camerarius herausgegebenen Hessus-Korrespondenz, in: *Mentis amore ligati* (wie Anm. 26), S. 145–156, hier S. 149.

tetten 1474 vom Studium in Pavia nach Einsiedeln zurückkehrte, begrüßte ihn Niklas von Wyle begeistert. Wyle, damals Kanzler in württembergischen Diensten, nutzte den Begrüßungsbrief, um den abgerissenen Kontakt zum Benediktiner wieder anzuknüpfen. Er bettelte geradezu darum, nicht zugunsten neuer Freunde ausgemustert zu werden. Bedingungslos der Seine, ein *tuus*, ja am liebsten ein *tuissimus* wolle er sein – ließe die Grammatik diese Steigerungsform nur zu⁴³). Auffällig ist, dass Wyle anders als vor der italienischen Reise Bonstettens nun seinen Brief mit Anspielungen auf antike Literatur und Mythologie spickt. Hatte er zwischenzeitlich seinen Stil verändert oder traute er dem durch das Studium der *artes* in Pavia gestählten Mönch nun erst das rechte Verständnis für solche Allusionen zu?

Das »Du« ist also mehr als ein stilistisches Imitat. Es signalisiert humanistischen *usus* und Zugehörigkeit zu einer Binnenwelt, weil es nicht beliebig verwendet wird. Der Gothaer Konrad Mutianus Rufus pflegte in Briefen mit Gleichinteressierten das humanistisch-vertraute, Hierarchien einebnende »Du«. Als jedoch einer seiner Korrespondenten auch auf dem Briefumschlag sämtliche Titel wegließ, geriet der Kanoniker in Rage. Er fürchtete die Geringschätzung seiner Person – nicht etwa durch jenen Briefpartner, sondern bei denen, die den Brief nur von außen zu sehen bekamen⁴⁴). Grenzen der Stilsfreiheit zeigen sich auch in den *Consuetudines* von Tegernsee, die in der Novizenausbildung neben Observanz und Liturgie ausdrücklich Wert auf den *usus latini eloquii* legten. Der aber durfte nicht so weit führen, dass ein Mönch *puro nomine aut solo cognomine alium nominet aut publice tuizet*. Das »Du« wurde als unpassend und anmaßend empfunden, der elegante Stil sollte diese soziale Hürde tunlichst nicht überspringen⁴⁵).

Zu den humanistischen Vorlieben gehört auch die altsprachliche Einkleidung des Namens. Aus Konrad Bickel (Pickel) wurde durch Latinisierung Conradus Celtis (Meißel), Johannes Zell aus Tritthenheim nannte sich Trithemius, Veit Bild nach seinem Heimatort Höchstädt gräzisierung Akropolitanus. Die Liste ließe sich endlos fortsetzen. Das Pan-

43) Bonstetten, Briefe (wie Anm. 32), S. 49f., Nr. 35 (1474 Herbst), alle Zitate S. 49: *Sum tuus totus et, utinam grammatica sineret, tuissimus ... Unum tamen est, quod ex te velim: ne cum novis amicis me veterem mutaveris et aliquando percussum litteris tuis ... cadatque interdum pinguis in calamum Minerva; assint etiam Terentiane facundie illecebre*. Vgl. JOACHIMSOHN, Meisterlin (wie Anm. 29), S. 301, der Bonstetten sogar als Schüler Wyles bezeichnet. Dem wäre wohl allenfalls im weiteren Sinne und vermittelt durch stilistische Adaptation zuzustimmen. Zu Wyle vgl. Franz Josef WORSTBROCK, Niklas von Wyle, in: VL² 6 (1987), Sp. 1016–1035; Nachträge und Korrekturen in: ebd. 11 (2004), Sp. 1052.

44) Briefwechsel Mutian (wie Anm. 29), I, S. 267f., Nr. 192 (1512 VIII Anfang). Zu Mutian und seinen Briefen grundlegend Fidel RÄDLE, Mutians Briefwechsel und der Erfurter Humanismus, in: Humanismus in Erfurt, hg. v. Gerlinde HUBER-REBENICH/Walther LUDWIG im Auftrag der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt (Acta Academiae Scientiarum 7/Humanismusstudien 1), Rudolstadt 2002, S. 111–129.

45) Joachim ANGERER, Die Bräuche der Abtei Tegernsee unter Abt Kaspar Ayndorffer (1426–1461), verbunden mit einer textkritischen Edition der *Consuetudines Tegernseenses* (StMGBO Ergänzungsbd. 18), Ottobeuren 1968, S. 242 c. 111.

orama reicht vom inspirationslosen Anhängen einer lateinischen Endung (Seidel – Sedelius, Spiegel – Spiegellius), über die flinke Übersetzung (Münzer – Monetarius), die bloße, an sich verpönte Transkription in griechische Zeichen⁴⁶⁾ bis hin zu namenkundlichen Überlegungen, wenn etwa Konrad Muth nicht einfach die Übersetzung *fortitudo* wählte, sondern sich Publius Licinius Crassus Dives Mucianus nannte⁴⁷⁾, und sie endet in gelungenen Gleichsetzungen wie beim Pfälzischen Rat Dietrich von Plieningen, dem Rudolf Agricola den Namen Plinius gab und so Identität mit dessen Studienobjekt, den Briefen Plinius des Jüngeren, herstellte⁴⁸⁾. Solch gewitzte Namenswahl ist von der allgegenwärtigen Latinisierung, wie sie nicht nur in universitären Kreisen der Zeit anzutreffen war, erkennbar verschieden.

Mechanismen und Dimensionen der Namensfindung zeichnen sich ab. Während die Selbstbeilegung eines Humanistennamens eher die Ambition verrät, in diesem Kreis mitspielen zu können, erfolgte der eigentliche Ritterschlag durch Verleihung eines solchen Namens vonseiten gestandener Persönlichkeiten der Szene. Der Ottobeurer Mönch Nikolaus Ellenbog wurde von Johannes Reuchlin im Brief unvermittelt als *mi Cubite* angesprochen; Amt und Mönchsstatus traten dahinter gänzlich zurück⁴⁹⁾. Ein Augustiner-Chorherr namens Rutger aus Venray erfuhr Ähnliches durch Johannes Trithemius, der ihn *Sicamber* nannte, in Anspielung auf die Sugambrier, die einst in Rutgers niederrheinischer Heimat siedelten. Rutger benutzte diesen Namen gerne selbst, wenn er mit anderen Humanisten korrespondierte, beklagte andererseits aber auch: Wem nütze ein herausgeputzter Name, dessen Bedeutung niemand verstehe⁵⁰⁾? Der mokante Einwand verdeutlicht, dass solch ausgeklügelte Namensschöpfungen, die den so Bezeichneten

46) Vgl. etwa Briefwechsel des Beatus Rhenanus, gesammelt und hg. v. Adalbert HORAWITZ/Karl HARTFELDER, Leipzig 1886 (Nachdruck Nieuwkoop 1966), S. 253f., Nr. 183, hier S. 254, wo der Name Hummelberg einfach in griechische Buchstaben transkribiert wird: Ὁ σὸς Μιχαήλ Ουμμελβέργιος.

47) Briefwechsel Mutian (wie Anm. 29), I, S. XV Anm. 1f. Der Briefwechsel enthält zahlreiche aufschlussreiche Fälle, etwa ebd., II, S. 21f., Nr. 363: aus Adam Pub wird Adam Publius Vitalis, weil das *cognomen hominis ridiculus est, ideo mutandum, non tamen omnino: feci ex Pub Publium vetus nomen ex antiquitatis memoria repetendo. Iulio Cesari gratus fuit Publius poeta mimographus*. TREML, Gemeinschaftsbildung (wie Anm. 18), S. 149–151, kennzeichnet die Namensänderung als Aufsteigerphänomen, da Adlige wie Ulrich von Hutten oder Johannes von Dalberg derartiges nicht mit vollzogen. Eine Studie des Verfassers über Praxis humanistischer Namensgebung ist in Vorbereitung.

48) Rudolph Agricola, Letters, hg. und übersetzt v. Adrie VAN DER LAAN/Fokke AKKERMAN (Bibliotheca Latinitatis Novae 4), Assen 2002, S. 8–10, 280f. Vgl. auch MÜLLER, Habit (wie Anm. 12), S. 178f.

49) Ellenbog, Briefwechsel (wie Anm. 38), S. 49f., Nr. I.71 (1509 V), neu ediert in: Johannes Reuchlin, Briefwechsel II: 1506–1513, bearb. v. Matthias DALL’ASTA/GERALD DÖRNER, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, S. 101–105, Nr. 153.

50) Historiola, ed. u. übers. in: Andreas BERIGER, Windesheimer Klosterkultur um 1500. Vita, Werk und Lebenswelt des Rutger Sycamber (Frühe Neuzeit 96), Tübingen 2004, S. 182: *Quod agnomen quoniam inolevit, delere penitus nolo, sed propter reverentiam tanti amici mihi permanebit. Hec igitur est ratio cognominis, quod multi non intelligunt et admirantur, unde venerit mihi tam pomposum cognomen*. Zuvor die Rückführung des Namens auf Cäsar.

adeln sollten, primär als Signal der Sprachkompetenz und des historischen Sachwissens ihrer Erfinder zu verstehen sind: Trithemius bediente sich für die Sugambres bei Julius Cäsar. Wie eine Chiffre demonstrieren die Namen die Zugehörigkeit zu einer Gruppe Gleichinteressierter, die in der Lage war, solche Wortspiele genüsslich aufzunehmen. Aus Johannes Oecolampadius wurde nach dessen Klosteraustritt in der Spottversion eines Briefes an Peutinger *Caecolampadius*, ein heimlich entsprungener Mönch namens Johannes Guldin, der Nikolaus Ellenbogs Plato-Exzerpte unterschlagen hatte, mutierte im Brief Ellenbogs vom *Aureus* zum *Plumbeus* und schließlich in Anspielung auf den Fluchtweg, auf dem der Genannte die Klostermauer unterkrochen hatte, zum *Stercorinus*⁵¹). Ohne ein geeignetes Publikum wären solche Zurschaustellungen freilich wirkungslos verpufft.

Diese an sich banale Beobachtung ist bedeutsam für das Verständnis dessen, was wir hier als humanistische Gelehrtenkultur anzusprechen versuchen. Gegenüber den geläufigen Rahmenbedingungen gelehrter Existenz sind zunächst drei Besonderheiten hervorzuheben: Wir bewegen uns zunächst kaum im universitären Umfeld. Es entfällt damit ein institutioneller und organisatorischer Rahmen, innerhalb dessen Abgrenzungen und Rangkonflikte der Gelehrtengruppe durch symbolische Handlungen zu verfolgen sind⁵²). Um als Humanisten mit anderen Gruppen in oder außerhalb der Hochschulen wirkungsvoll um prestigeträchtige Sitzplätze oder den Prozessionsrang in Konflikt zu geraten, fehlte es diesen Gelehrten in der spätmittelalterlichen Betrachtungsphase meist noch an sozialem Gewicht und fachlicher Distinktion. Der Versuch, überhaupt eine unterscheidbare humanistische Gelehrtenkultur zu fassen, setzt deshalb eine Stufe darunter an, bei der Konstituierung einzelner humanistisch Interessierter zu einer Gemeinschaft sowie bei deren Profilierung nach innen und außen.

II.

Die bislang knapp umrissenen Elemente humanistischen Gebarens sind Teil einer demonstrativen Kommunikationskultur, in der es nicht allein darum geht, Gelehrsamkeit zu besitzen, sondern diesen Umstand auch den richtigen Adressaten kund zu tun. Mit Blick auf den deutschen Frühhumanismus hat Franz Josef Worstbrock vor wenigen Jahren darauf hingewiesen, dass die Imitation eleganten Lateins geradezu als Code zu ver-

51) Peutinger, Briefwechsel (wie Anm. 33), S. 437–439, Nr. 275; Ellenbog, Briefwechsel (wie Anm. 38), S. 158, Nr. III.45. Als »produktives etymologisierendes Abtasten« wird diese Art onomastischer Akrobatik gewertet von Fidel RÄDLE, Einige Bemerkungen zu Reuchlins Briefwechsel, in: *Germania latina – Latinitas teutonica. Politik, Wissenschaft, humanistische Kultur vom späten Mittelalter bis in unsere Zeit I*, hg. v. Eckhard KESSLER/Heinrich C. KUHN (Humanistische Bibliothek, Abhandlungen 54), München 2003, S. 259–270, hier S. 269.

52) Vgl. oben Anm. 5.

stehen ist, mit dessen Hilfe man sich untereinander zu erkennen gab, mit dem eigene Fähigkeiten und gemeinsame Interessen signalisiert wurden⁵³). Wenn dies für das Herzstück humanistischer Ambition galt, die lateinische Sprache, um wie viel stärker dürften solche Gedanken der gezielten Selbststilisierung bei der Verwendung des ›Du‹ und vollends bei der Namensumprägung ins Gewicht fallen, die gänzlich ohne funktionale Notwendigkeit waren? Man beteiligte sich dadurch zunächst nur an umlaufenden Moden, griff sie auf, um Kompetenz und Zugehörigkeit zu zeigen.

a) Gepflegte Feindschaft

Die in diesen Stilelementen erkennbare Trennung von Außen- und humanistischer Innenwelt lässt sich an wiederkehrenden Themen und Darstellungsmustern klarer verfolgen. In ihren Briefwechseln präsentieren sich Humanisten häufig in einer Welt der Feinde, je nach Situation dabei selbstsicher kämpfend oder wehleidig klagend. Zwei Stichwörter ragen aus dem Repertoire heraus: die *garrulitas*, als *garrulosa dyalectica*, *garrula lingua*, als barbarisches Latein, das besonders unter den Frühhumanisten ein beliebtes Etikett war, um die Unverständigen, seien es Mönche oder Universitätstheologen, zu stigmatisieren und sich selbst in punkto Sprachbeherrschung auf die sichere Seite zu bringen⁵⁴). Noch häufiger als die *garrulitas* treten in den Briefen und Widmungsvorreden die *aemuli*, Neider oder Verächter, auf. Sie sind selten als konkrete Personen fassbar, immer aber wollen sie dem Briefeschreiber übel, hintertreiben seinen Erfolg. Sigismund Meisterlin etwa bot im Prolog seiner Augsburger Chronik von 1456/57 erhebliche rhetorische Mühe auf, um sein historiographisches Konzept vor den widerständigen

53) Franz Josef WORSTBROCK, *Imitatio in Augsburg. Zur Physiognomie des deutschen Frühhumanismus*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 129 (2000), S. 187–201.

54) Es handelt sich um eine gebräuchliche Wortwahl im Augsburger Humanistenkreis, wie u. a. ein Brief Hermann Schedels mit Studienempfehlungen an seinen Vetter Hartmann belegt; Hermann Schedels Briefwechsel (1452–1478), hg. v. Paul JOACHIMSOHN (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 196), Tübingen 1893, S. 39–41, Nr. 17 (1458 IX 16): Ermahnung, bald nach Italien zu gehen, Tadel der Dialektik als *magis quam garrulitate dyalecticorum* und *garrulitas inepta* (S. 40). Vgl. dazu auch Reinhard STAUBER, *Hartmann Schedel, der Nürnberger Humanistenkreis und die »Erweiterung der deutschen Nation«*, in: *Diffusion des Humanismus* (wie Anm. 28), S. 159–185, hier S. 165. In ähnlicher Weise abgrenzend wird der Begriff *rusticitas* verwandt. Vgl. Sigismund Gossembrot, *Rechtfertigung der Poesie*, in: *Humanismus und Renaissance in den deutschen Städten und an den Universitäten*, hg. v. Hans RUPPRICH (Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen, Reihe Humanismus und Renaissance 2), Darmstadt 1964 (Originalausgabe Stuttgart 1935), S. 93–100, hier S. 100: *Mea quidem sententia: blaesus et mancus in litteris est is, qui poetas non didicit. Nam de vita et moribus praecomode, multaue sapienter ab illis dicta ediscere quibit. Naturaeque generationes et principia et causae, et quasi doctrinarum omnium semina, in illis reperiuntur, et inest auctoritas magna propter elegantiam, et ingenuitas quaedam liberis hominibus digna, ut cui hoc non adsit, paene subrusticus videatur.*

Hintergrund traditionsverhafteter *aemuli* zu platzieren, die partout keine antik-heidnischen Quellen zulassen wollten. Adressaten dieser Darstellung waren als seine geneigten Leser vor allem die Mitglieder des exklusiven Kreises Augsburger Humanisten um Sigismund Gossembrot und Hermann Schedel, die diese Anspielungen gewiss verstanden haben⁵⁵).

Die vielgestaltigen Widersacher erlauben dem einzelnen Humanisten vor allem, sich abzugrenzen und zugleich Anschluss zu finden an die Schar ähnlich Denkender. Meisterlin schrieb aus Padua an seinen Augsburger Mentor Sigismund Gossembrot, die dortigen Theologen machten ihm die Beschäftigung mit den *studia humanitatis* zum Vorwurf. Ausführlich ging er auf die Argumente der *aemuli* ein: Diese bezeichneten sich selbst als Philosophen, seien jedoch nicht in der Lage, die Lehren der rechtgläubigen Väter zu verstehen; dazu fehle ihnen schlicht die Grundlage. Denn verweise er auf Cicero, Sallust, Livius oder Valerius Maximus, so schrien sie: *Ite cum poetis vestris* – »Geht weg mit Euren Dichtern«. Nichts verstünden sie von der Philosophie Ciceros, von den historiographischen Werken eines Beda, Eusebius oder Hieronymus. Ausgerechnet solche behaupteten, Augustinus zu begreifen, während sie ihn der Unkenntnis ziehen⁵⁶! Charakteristisch dann die Wendung des Briefes von der erbosten Klageschrift zur Solidaritätsadresse. Ein akklamatorisches *Tu vero, vir egregie* leitet die wissenschaftliche Verbrüderung mit dem Empfänger ein. Gegen die reale, ignorante Schar der Paduaner Theologen reiht Meisterlin sich in die virtuelle Gemeinschaft derjenigen ein, die an der *vera eruditio* teilhaben: Laktanz, Augustin, Hieronymus und – neben diesen Monumenten antiker und zugleich christlicher Gelehrsamkeit – Sigismund Gossembrot⁵⁷). Hierzu passt auch das den Brief begleitende Buchgeschenk, die *Civitas dei* des Augustinus. Gos-

55) Dazu jetzt ausführlich MÜLLER, *Habit* (wie Anm. 12), S. 148–163.

56) JOACHIMSOHN, Meisterlin (wie Anm. 29), S. 392: *Proh deus, et cum ipsi philosophi velint videri ei eidem arti ab infancia incu[m]bant, tamen nobis obiciunt studia humanitatis, ut probrum. Bene quidem, et si alio argumento non convincerentur, vincunt se ipsos et ostendunt se verum orthodoxorum nominatorumque patrum scriptis parum incumbere, que sine hijs nequaquam intelligere possunt, dumque diffidunt apprehendere se posse sciencie noticiam, nobis detrahunt. Nec verentur, dum coram eis nominantur aut Tullius aut Salustius aut Titus Livijs aut Valerius, dicere: »Ite cum poetis vestris«, egregiosque oratores, eximios historiographos poetas appellant, non considerantes, quanta et quanta in philosophia verus academicus Cicero scripsit, nec quid Jeronimus in cronica sua, Beda, Eusebius ceterique de ipsis sumpserint. Intelligent tamen ipsi Augustinum et mihi obiciant, que non intelligam. Vgl. hierzu auch HAMM, Hieronymus-Begeisterung (wie Anm. 36), S. 169 mit Anm. 118, der Meisterlins vorliegenden Brief als Kronzeugen dafür benennt, dass Anti-Humanismus in die theologische Barbarei führe.*

57) JOACHIMSOHN, Meisterlin (wie Anm. 29), S. 392f.: *Tu vero, vir egregie, qui solus pene nostris in partibus predictus es vera eruditione, non vulgata uel perturbata, quali utuntur aliqui, qui theologiam profitentur, sed legitima illa et ingenua, que literarum periciam cum rerum sciencia coniungit, qualis in Lactancio Firminiano, qualis in Aurelio Augustino, qualis in Jeronimo fuit summis profecto theologis et perfectis in litteratura viris, tu inquam, amator imitatorque talium accipe munus exiguum quod dat tibi pauper amicus.*

sembrot sollte vor allem deren Ränder in Besitz nehmen, sie mit Glossen versehen; die entsprechenden Autoren dazu wusste Meisterlin in der Bibliothek des Empfängers vorhanden. Der Benediktiner schloss damit nicht nur thematisch den Kreis zum Beginn des Briefes, wo er Gossembrot und sich als Betrachter eines verderbten Augustinus-Textes präsentiert hatte⁵⁸⁾, er setzte dem lauten Disput der Theologen das vertraute, ja verschwörerische Zwiegespräch unter Humanisten entgegen, indem er Gossembrot aufforderte, niemand Fremdem Einblick zu gewähren, der vielleicht darauf aus sei, die gemeinsamen *studia* zu schmähen⁵⁹⁾.

Die Forschung hat sich bemüht, aus solchen Konflikten generelle Überlegungen abzuleiten, an welcher Stelle und bei wem die neuen Ideen des Humanismus auf Widerstand stießen. Dies bescherte klassisch gewordene Frontstellungen: Humanisten versus scholastische Universitätstheologen, gegen die auf diesem Feld besonders aktiven Bettelmönche oder Humanisten gegen Mönche überhaupt⁶⁰⁾. Angesichts der fast omnipräsenten, aber kaum fassbaren Kontrahenten erklärte andererseits schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts Paul Joachimsohn die *aemuli* zum Requisite humanistischer Selbstdarstellung, zu bloßen Stichwortgebern einer aufgebauchten Rhetorik. Damit nahm er ihnen die Bedeutung für die inhaltliche Profilierung des Humanismus, und er übersah die soziale Funktion, die diesen Widersachern insbesondere in den Humanistenbriefen zukommt⁶¹⁾.

58) Vgl. oben Anm. 31. Einen Beleg hierfür bietet die Sammelhandschrift Basel, Universitätsbibl., O.I.10 mit Korrekturnotizen von der Hand Meisterlins u. a. an Petrarca's *Secretum*. Neben Meisterlin war eine weitere Person an der Korrektur beteiligt, bei der es sich aufgrund der verzeichneten Daten September, 3. und 4. Oktober 1459 und besonders aufgrund der Ortsangaben *in rure academico* und *Mütingen* wohl um Sigismund Gossembrot und sein Landgut in Untermeitingen handelt. Vgl. Paul JOACHIMSOHN, Aus der Bibliothek Sigismund Gossebrots, in: Centralblatt für Bibliothekswesen 11 (1894), S. 249–268, 297–307, hier S. 254f.; Ottavio BESOMI, Codici Petrarca'schi nelle Biblioteche Svizzere (Censimento dei Codici Petrarca'schi 3), Padua 1967, S. 393–396 (ohne Hinweis auf Gossembrot). Einen Eindruck von Gossebrots humanistisch bestückter Büchersammlung gibt die alphabetische Rekonstruktion bei JOACHIMSOHN, Bibliothek, (wie oben) S. 258–268; ferner Franz Josef WORSTBROCK, Gossembrot, Sigismund, in: VL² 3 (1983), Sp. 105–108, hier Sp. 108; Herrad SPILLING, Handschriften des Augsburger Humanistenkreises, in: Renaissance- und Humanistenhandschriften, hg. v. Johanne AUTENRIETH unter Mitarbeit von Ulrich EIGLER (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 13), München 1988, S. 71–84, hier S. 76.

59) JOACHIMSOHN, Meisterlin (wie Anm. 29), S. 393: *Tu itaque habeto, iuxta Salomonis dictum, aquas tuas solus, et non bibat ex eis alienus, qui studia nostra insectatur, nobis detrahit ac lacerat famam venenatis dentibus* (Prov. 5,16f.).

60) Vgl. etwa Denis HAY, Humanists, Scholars and Religion in the Later Middle Ages, in: Religion and Humanism. Papers read at the Eighteenth Summer Meeting and the Nineteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, hg. v. Keith ROBBINS (Studies in Church History 17), Oxford 1981, S. 1–18; Johannes HELMRATH, ›Humanismus und Scholastik‹ und die deutschen Universitäten um 1500, in: ZHF 15 (1988), S. 187–203. Götz-Rüdiger TEWES, Weisheit contra Wissen: Beobachtungen zur philosophischen Prägung deutscher Humanisten, in: Humanismus in Erfurt (wie Anm. 44), S. 55–89.

61) JOACHIMSOHN, Meisterlin (wie Anm. 29), S. 184.

Denn die *aemuli* halfen den Humanisten bei der Abgrenzung nach außen und der Solidarisierung nach innen, erzeugten eine polare Spannung zwischen der Gruppe und ihrer Umwelt, dienten ihnen – um einen Begriff Reinhard Kosellecks aufzunehmen – als »asymmetrische Gegenbegriffe«, genau so wie die Barbaren den Griechen und Römern zur Kennzeichnung des Fremden und Unkultivierten von Nutzen waren⁶²⁾.

Drastisch beklagte Crotus Rubeanus 1515 sein Los, die Mönche in Fulda unterrichten zu müssen. *Incivile* erschien es ihm, unter Beinahe-Analphabeten zu leben, mit denen man nur auskommen könne, wenn einem Saufen, Spielen, Raffen und der Venus nachzustellen beliebt; Fazit: *Vivere absque ullo consorte morum et studii sors mihi videtur beluarum inferior*⁶³⁾. Als solch eine Werte- und Studiengemeinschaft präsentierten sich ihm umgekehrt die Erfurter Humanisten um Konrad Mutian, an den der Brief des Crotus adressiert war. Dieser Zirkel wird in Zeugnissen aus der Feder seiner Mitglieder wahlweise mit religiösem Anklang als *ordo litterarius* bzw. *latinus*, als *sodalitas latina* oder kämpferisch als *cohors litteraria* bzw. *cohors latina* bezeichnet⁶⁴⁾. So selbstsicher der Kreis in der internen Darstellung erscheint, von außen sehen die Lateinfreunde sich kollektiv angefeindet und verspottet – zudem in Deutsch! – als ›behmen‹ oder ›walen‹, ganz so als wären ausgerechnet sie der Sprache nicht mächtig⁶⁵⁾. Die antike Dichtung besitzt übrigens bei der Kennzeichnung der Humanisten eine ambivalente Funktion. Einerseits war die Feststellung, das literarische Gegenüber sei ein zweiter Ovid oder

62) Reinhart KOSELLECK, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: DERS., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1989, S. 211–259. Daran anknüpfend Hans GRÜNBERGER, *Wir und die Anderen oder: Barbaren unter sich. Zur Xenographie im deutschen Humanismus des späten 15. und 16. Jahrhunderts*, in: *Höflichkeit. Aktualität und Genese von Umgangsformen*, hg. v. Brigitte FELDERER/Thomas MACHO, München 2002, S. 40–69. Eine interne Komplimentkultur (geschliffener Stil, besondere Gelehrsamkeit) und stereotyp wiederholte Feindbilder (Verächter der *litterae*, Barbaren) gestalteten die Szenen aus; dazu Johannes HELMRATH, *Diffusion des Humanismus und Antikerezeption auf den Konzilien von Konstanz, Basel und Ferrara/Florenz*, in: *Die Präsenz der Antike am Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1999 bis 2002*, hg. v. Ludger GRENZMANN/Klaus GRUBMÜLLER/Fidel RÄDLE/Martin STAEHELIN, Göttingen 2005, S. 9–54, hier S. 36, 40. Vgl. auch Hans Peter THURN, *Die Sozialität der Solitären. Gruppen und Netzwerke in der bildenden Kunst*, in: *Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien*, hg. v. Friedhelm NEIDHARDT (Kölner Zs. für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 25), Opladen 1983, S. 287–318, bes. S. 292.

63) Briefwechsel Mutian (wie Anm. 29), II, S. 169–172, Nr. 507 (1515 VI 11), von Crotus Rubeanus, hier S. 170: *Videtur mihi incivile inter sacrificulos idiotas et pene analphabetas vitam terere, quibuscum societas nulla, nisi velis bibere, ludere, fenus et Venerem sequi ... Vivere absque ullo consorte morum et studii sors mihi videtur beluarum inferior, quas natura similitudine genuina conciliat. Molior aliquid, sed secreto cooperatores nonnullis patribus Bonifatianis. Non licet abesse sacerdotio, alioquin non manerem in isto naufragio, cuius tempestatem pauci considerant. Deus mala avertat.*

64) Vgl. MÜLLER, *Habit* (wie Anm. 12), S. 56f.

65) Briefwechsel Mutian (wie Anm. 29), I, S. 315f., Nr. 237 (1513 I Anfang): *Quid enim illis credas, qui poete nomen infamant et teutonice sectatores poetarum appellant behmen ader walen* (S. 315).

Horaz, gängige Münze humanistischer Panegyrik, andererseits litt man kollektiv unter dem Verdikt, Poeten zu sein. Hier handelt es sich offenbar um einen Generalverdacht, dem alle unterlagen, die sich mit antiken Texten beschäftigten. Der erwähnte Streit Meislerlins mit Theologen in Padua reiht sich ein in eine immergrüne, gern von Vertretern des Klerus aufgegriffene Kontroverse um den Wert der Poesie, in der sich auf Seiten der Humanisten unter anderem Coluccio Salutati zu Beginn des 15. Jahrhunderts, später dann Sigismund Gossembrot und Konrad Celtis zu Wort meldeten⁶⁶). Ging es in solchen Auseinandersetzungen um Grundsatzfragen moralischer Autorität und stilistischer Freiheit, so verraten die meisten der Poeten-Nennungen in den Briefwechseln einen rein polemischen Charakter. Sie diskreditieren pauschal humanistische Interessen.

Die stigmatisierende Absicht solcher Verunglimpfungen zeigt sich in der Welt des Klosters besonders deutlich. Das Paulus-Wort *scientia inflat, caritas aedificat* (1 Kor 8,1) liefert die Basis theologischer und insbesondere monastischer Kritik an Gelehrsamkeit und Wissensstreben. Gebündelt wird diese Kritik im Begriff der *curiositas*, der ungezügelter Neugierde, die neben der *otiositas*, dem Nichtstun, eines der kardinalen Laster ist, vor dem sich ein Mönch zu hüten hat. *Curiositas* ist vor allem durch Bernhard von Clairvaux mit dem Vorwurf der *superbia* konnotiert worden, weil das Streben nach eigener Erkenntnis deren Zuteilung durch Gott infrage stellte und in der Gefahr schwebte, den von der Tradition gewiesenen Pfad der Tugend zu verlassen, sich vielmehr eigene Ziele und Autoritäten zu erschließen⁶⁷). Damit aber war derartiges Wissensstreben eine Grenzüberschreitung, welche die Konzentration auf die Ziele religiösen Lebens störte und den Mönch in Gegensatz zu den klösterlichen Grundtugenden der Demut und des Gehorsams brachte. In Konfliktsituationen geriet somit der Vorwurf der *curiositas* zum tödlichen Argument gegen jede missliebige Beschäftigung – gerade gegen humanistische Interessen, deren Objekte *per definitionem* auch im außerchristlichen Bereich lagen⁶⁸).

66) Vgl. oben Anm. 39. Dazu zuletzt TEWES, Weisheit (wie Anm. 60) S. 69–85; MÜLLER, Habit (wie Anm. 12), S. 117–127.

67) Bernhard von Clairvaux, Sententia 3, in: DERS., Sämtliche Werke lateinisch/deutsch IV, hg. v. Gerhard B. WINKLER, Innsbruck 1993, S. 450f.: *Scientia propter se: curiositas; ut ostenditur: vanitas; ut frater aedificetur: caritas; ut Deus ametur et vita formetur: sapientia. Haec autem non scripturae vel memoriae tenetur auxilio, sed piae mentis affectu et conscientia bona*. Dieser Sentenz bündelt Sermo 36 (ed. ebd. V, Innsbruck 1994, S. 560–571), darin: *Sunt namque qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant: et turpis curiositas est. Et sunt qui scire volunt, ut sciantur ipsi: et turpis vanitas est. Qui profecto non evadent subsannantem Satyricum et ei qui eiusmodi est decantantem »Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter«* (36,3, Zitat = Persius, Saturnalien I.27). So auch Bernhards *De gradibus humilitatis et superbiae* (ed. ebd. II, Innsbruck 1992, S. 38–131). Die erste Stufe des Stolzes ist die Neugier (*curiositas*), die er an Mönchen exemplifiziert (S. 88–103). Vgl. Jean LECLERCQ, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963 (Originalausgabe: *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957), S. 230–244.

68) Vgl. Ellenbog, Briefwechsel (wie Anm. 38), S. 450–452, Nr. IX.27 (1542 III 14), hier S. 451.: *Maxime autem omnium semper detestatus sum amosorum fratrum frequens illud dictum: »Scientia inflat«. Libet,*

Als Entgegnungsstrategie blieb den Angegriffenen nur das Beharren auf dem Nutzen ihrer Studien für genuin religiöse oder klösterliche Zwecke, auf der *utilitas* im Sinne der Integration auch heidnischen Wissens zu christlichen Zwecken durch die Kirchenväter. Obwohl es solchen Nutzen und dankbare Anwendungsfelder der *studia humanitatis* durchaus gab – man denke an die Qualität der Predigt, die Textkritik der Bibel oder die klösterliche Historiographie – wurden solche Debatten selten inhaltlich geführt. Vorrangig blieb die wechselseitige Polemik mit dem Ziel, die eigene Position zu behaupten, das Gegenüber gerade im normenumgrenzten klösterlichen Lebensfeld als verwerflichen Abweichler zu brandmarken. Nicht selten stand dabei der Verdacht der Häresie im Raum⁶⁹.

Die besonderen Verhältnisse im Kloster führen noch einmal vor Augen, dass bei der zeitgenössischen Zuordnung von Personen zur humanistischen Wissenskultur nur selten Inhalte im Vordergrund stehen. Der Vorwurf berührt weit öfter Praktiken: das Besitzen, Lesen und Verinnerlichen von Texten abseits gewohnter Lektüre-Kanones, das Bemühen um eine andere Sprache, schlimmstenfalls um Dichtung. Es geht um Abgrenzung, nicht um Argumentation. Auf der anderen Seite ist in Rechnung zu stellen, dass die hier untersuchten Berichte über derartige Anfeindungen sämtlich aus humanistischer, also aus interessierter Feder stammen. Es handelt sich also nicht um wirkliche Blicke von Außen auf die Humanisten, sondern – einmal gebrochen – um deren eigene Feindwahrnehmung und Feindvorstellung. Die Klage über die Nachstellungen ist dabei zugleich Ausweis des eigenen heroischen Eintretens für Werte, die Absender und Empfänger teilen. Diese Übereinstimmung entwertet nicht die Aussagen an sich, sie gibt ihnen vielmehr eine klare Funktion: Mit der Ablehnung auf der einen Seite geht auf der anderen die elitär erscheinende Solidarisierung der humanistisch Interessierten gegen eine bildungsfeindliche, barbarische Umwelt einher.

Das Eigentümliche humanistischer Kultur ist folglich trotz der immer wieder betonten Individualität nur über die Gemeinschaft der Humanisten zu bestimmen. Weltansichten und Verhaltensmuster resultierten aus gemeinsamen Bildungsinteressen und kultu-

pater charissime, tecum ut monachus cum monacho liberius loqui. Scis hactenus, quam manibus et pedibus obstiterint abbates nostri, ne monachi eorum docti evaderent id unicum personantes: Scientia inflat, charitas aedificat. Et non viderunt miseri, quia pariter cum scientia charitas de monasteriis aufugit.

Grundlegend Heiko A. OBERMAN, *Contra vanam curiositatem*. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall, Zürich 1974; Gunther Bös, *Curiositas*. Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes N.F. 39) Paderborn 1995. Zum Themenkomplex *curiositas – utilitas* ausführlich MÜLLER, *Habit* (wie Anm. 12), S. 106–136; DERS., *Nutzen und Nachteil humanistischer Bildung im Kloster*, in: *Funktionen des Humanismus* (wie Anm. 8), S. 191–213.

69) Etwa Girolamo Aliotti, *De monachis erudiendis*, in: Hieronymi Aliotti Arretini *Epistolae et Opuscula*, hg. v. Gabriel Maria SCARMALLI II, Arezzo 1769, S. 176–292, hier S. 238–241, mit dem finalen Satz: *multo sanius ... symbolum apostolorum pie credere ac simplici religione suscipere quam temere de Deo cogitare ac loqui* (S. 241). Weitere Beispiele bei MÜLLER, *Habit*, (wie Anm. 12), S. 339f.

rellen Werten, wie aus einem Brief Rudolf Agricolas von 1482 an seinen friesischen Freund Adolf Occo sehr klar hervorgeht. Agricola charakterisierte seine Heidelberger Gefährten, das *contubernium hominum deditorum litteris*, wie folgt: »Ich sehe hier eine Lebensgemeinschaft von Menschen, die sich der Wissenschaft ergeben haben und die eine bestimmte Art der Lebensführung auf Dauer den Studien verknüpft hat – von Menschen, die von Natur aus ein menschliches und kultiviertes Wesen besitzen und von mir in langem Umgang erprobt sind«⁷⁰). Die Übereinstimmung in zentralen Anliegen ist das Fundament dieser Gemeinschaft. Sie besteht aus Personen, die im Sinne grundlegender thematischer, ästhetischer und vielleicht auch ethischer Konventionen konform handeln, also vornehmlich schreiben und sprechen, und die aus diesen Praktiken eine eigene, humanistische Identität ableiten⁷¹). Diese Humanisten sind nichts anderes als eine intellektuelle Konsensgemeinschaft⁷²). Ihre Mitgliederzahl schwankt stetig und das Profil ihrer

70) Agricola, Letters (wie Anm. 48), S. 151–159, Nr. 26 (1482 X 11), Zitat S. 154–156: *Promittunt id, quod plurimi semper fecisse me et facere nunc quoque nosti, libertatem, et sine quo libertas constare non potest, hoc quod sit usibus meis suffecturum. Video contubernium hominum deditorum litteris quosque ratio uitae perpetuo studiis illigauit, hominum et suapte natura humanae modesteque frontis et mihi longo usu probatorum.* Übersetzung nach KÜHLMANN, Ausblick (wie Anm. 27), S. 391f.

71) BLACK, Humanism (wie Anm. 11), S. 265. ESSBACH, Intellektuellengruppen (wie Anm. 22), S. 23, betont als Zugänge zu Intellektuellengruppen neben der Sozialgeschichte die aus Selbst- und Fremddeinitionen gewonnene Typisierung. Denselben Gedanken verfolgt SCHIRRMEISTER, Triumph (wie Anm. 13), S. 9, mit der Hypothese, dass sich die »Identität der Humanisten in den Praktiken der *poetae laureati* manifestiert.« Ebd., S. 133 zu diesen humanistischen Praktiken. Hier ist auf eine weitere Ebene der Selbstwahrnehmung hinzuweisen: Wenn LAURO MARTINES, Power and Imagination. City-States in Renaissance Italy, 2. Aufl. Baltimore 1988 (Originalausgabe New York 1979), S. 196, betont, dass die Renaissance-Humanisten durchaus ihr Selbstbild in den antiken Gegenstand zurück projizierten und so eine Identität zwischen sich und den Vorbildern herzustellen suchten, so ist ebenso wenig auszuschließen, dass auch der gegenwärtige Forscher seine Vorstellungen auf das Studienobjekt überträgt und freudig wiederentdeckt, was er unter Humanismus und Humanisten verstehen und goutieren will: den versierten, weil klassischen Lateiner, den Historiker, den Philosophen oder umfassend den (ihm ähnlichen) gebildeten Kulturmenschen.

72) Der Begriff erweitert und präzisiert bewusst den des literarischen Zirkels. Vgl. dazu CLAUDE J. SUMMERS/Ted-Lary PEBWORTH (Hg.), Literary Circles and Cultural Communities in Renaissance England, Columbia (Miss.) 2000, S. 1f.: »Most often, the literary circle is defined as a coterie whose members are linked by shared social, political, philosophical, or aesthetic values or who vie for the interests and attention of a particular patron, or who are drawn together by bonds of friendship, family, religion, or location.« Er ist auch dem assoziationsbelasteten Terminus »Gesinnungsverband« vorzuziehen, den ALFRED VON MARTIN, Kultursoziologie der Renaissance, in: Handwörterbuch der Soziologie, hg. v. Alfred VIERKANDT, Stuttgart 1931, S. 495–510, hier S. 505, verwendet. BATKIN, Gesamtheit (wie Anm. 21), S. 108, benutzt die Kennzeichnung »unformale Gruppe von Gleichgesinnten«. Vgl. ebd., S. 104: »Es gibt keine rein sozialen Kriterien, die es gestatten würden, die neuen Intellektuellen der Renaissance als eine deutlich abgegrenzte Gruppe zu beschreiben, selbst wenn wir uns nur auf die Humanisten im engeren Sinne und nur auf den Frühhumanismus beschränken wollten. Welch ein buntes und heterogenes Milieu ersteht vor uns!«

Vorlieben ist auf gemeinsamer Basis sehr flexibel. Die Verhaltensnormen, sprachlichen und wissenschaftlichen Orientierungen, in denen ihre grundlegende Interessenkonvergenz besteht, müssen immer wieder neu eingeübt und im gegenseitigen Gebrauch implizit bestätigt werden. Das bedeutet natürlich auch, dass ein auf diese Weise von den Humanisten als Gruppe geprägter Humanismus von wandelbarer Gestalt ist; die Vorbilder wechseln, selbst der Stil des *Cicero noster* blieb nicht konkurrenzlos, wie sich etwa im Bereich der Brieflehren zeigen ließe⁷³⁾.

b) Humanisten – eine Gruppe?

Um dem spezifischen Charakter dieser Gruppenkultur noch näher zu kommen, ist es freilich nötig, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, ob Humanisten überhaupt eine Gruppe bilden. Otto Gerhard Oexle hat die entscheidenden Kriterien hierfür benannt:

1. Es müssen Normen vorliegen, die explizit oder implizit vereinbart sind und die Ziele und Vorstellungen der Gruppe ausdrücken;
2. es erfolgt eine Abgrenzung der Gruppe nach außen und es bestehen Wechselbeziehungen zu anderen Gruppen;
3. es liegt ein gewisser Grad innerer Organisiertheit vor, die internen Rollen sind verteilt;
4. die Gruppe besteht dauerhaft.

Bestimmen die ersten drei Punkte eine Gruppe als interessenkonvergenten, separaten und intern strukturierten Zusammenschluss, so tritt mit Punkt vier das Element der Beständigkeit hinzu. Es dient dazu, so genannte okkasionelle Gruppen auszuschließen, die informell und nur punktuell bestehen⁷⁴⁾. Nur auf hinreichend fest gefügte Gebilde kann also das genannte Schema Anwendung finden, nur in ihnen lassen sich am Ende

73) Vgl. z. B. Barbara MARX, Zur Typologie lateinischer Briefsammlungen in Venedig vom 15. zum 16. Jahrhundert, in: Der Brief im Zeitalter der Renaissance (wie Anm. 42), S. 118–154, die wechselnde, über Cicero und Plinius d. J. hinausgehende, auch gegeneinander stilbildende Muster herausarbeitet. Das Fehlen von Kriterien zur Einschätzung der Latinität(en) humanistischer Texte konstatiert HELMRATH, Antikerezeption (wie Anm. 62), S. 31f. Ein Beispiel der variierenden Wertschätzung einzelner Autoren bietet Ulrich MUHLACK, Der Tacitismus – ein späthumanistisches Phänomen?, in: Späthumanismus. Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche, hg. v. Notker HAMMERSTEIN/Gerrit WALTHER, Göttingen 2000, S. 160–182.

74) Otto Gerhard OEXLE, Soziale Gruppen in der Ständegesellschaft. Lebensformen des Mittelalters und ihre historischen Wirkungen, in: Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte, hg. v. DEMS./Andrea von HÜLSEN-ESCH (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 141), Göttingen 1998, S. 169–207. Zu den Grundannahmen des Gruppenbegriffs vgl. Friedhelm NEIDHARDT, Themen und Thesen zur Gruppensoziologie, in: Gruppensoziologie (wie Anm. 62), S. 12–34, hier S. 14–20, 27; Hartmann TYRELL, Zwischen Interaktion und Organisation I: Gruppe als Systemtyp, in: Gruppensoziologie, S. 75–87, bes. S. 82f.

auch Phänomene wie Gruppenautonomie, Gruppenrepräsentation oder Gruppenmemoria trennscharf verfolgen.

Wie passen die Humanisten in dieses Raster? Ihnen fehlen eindeutige normative und institutionelle, in Organisation und Repräsentation fassbare Strukturen weitestgehend. Während Gelehrte im universitären Rahmen als Statusgruppe schon äußerlich anhand von Kleidungsattributen und zeremoniellen Vorrechten zu erkennen sind⁷⁵⁾, bleiben bei den Humanisten – sieht man von den gekrönten Dichtern ab, die bei ihren Vorlesungen einen Lorbeerkranz auf dem Kopf tragen durften⁷⁶⁾ – allein die Sodalitäten Ausdruck einer gewissen auch formalisierten Gemeinschaftsbildung, und auch diese nur auf den ersten Blick⁷⁷⁾. Muss man angesichts dieser umfassenden strukturellen Offenheit die Humanisten also als okkasionelle Gruppe begreifen, die sich wie Frauen im Waschhaus zwar in ähnlicher Absicht, aber unorganisiert immer wieder neu zusammenfanden?

Es ist jedoch keineswegs so, als gäbe es in humanistischer Gemeinschaft keine normierenden Vorgaben, doch sind sie nicht durch Eid, Vertrag und Statuten befestigt wie bei Stadtbürgerschaft, Kaufmannsgilde oder Klerikerstand. Es ist der spezielle, hier in einigen Eckpunkten umrissene Habitus, der den und die Humanisten ausmacht. Noch einmal ist der vergleichende Blick auf den Mönchs-Habit hilfreich. Die Kutte macht die abgelegte Profess und das völlige Aufgehen in der Institution Kloster nach außen unübersichtbar. Anders als in solchen Gemeinschaften, zu denen man per Initiationsritual Zugang gewinnt und in denen man nur bei gravierenden Fehlritten Sanktionen oder gar den Ausschluss fürchten muss, hat sich der Einzelne in informellen – man könnte sogar sagen: virtuellen – Gemeinschaften wie den Humanisten immer wieder von Neuem der Zugehörigkeit zu dieser Gruppe zu versichern. Mit einer erfolgreichen Kontaktaufnahme allein ist es daher keineswegs getan. Das Fehlen formaler Kriterien macht immer wieder aufs Neue eine implizite Verständigung darüber nötig, wer dem elitären Kreise zuzurechnen ist – in modernem Jargon: wer zu den Insidern gehörte und wer Outsider blieb. Inklusion und Exklusion sind die entscheidenden Mechanismen humanistischer Gruppenidentität. Niklas Luhmann beschreibt die persönliche Inklusion in solche gesellschaftlichen Gruppen im Sinne der sozialen Berücksichtigung. Sie wird durch so genanntes erwartungskomplementäres Handeln erreicht. Es findet also ein wechselseitiger Prozess statt, der den Einzelnen zu einem Verhalten motiviert, das mit den Grundwerten der Gruppe übereinstimmt, zu der er gehören möchte. Ist der Versuch erfolgreich, bindet

75) Andrea von HÜLSEN-ESCH, *Primus inter pares – primi inter pares*. Gelehrte unter sich und ihresgleichen, in: Das Individuum und die Seinen. Individualität in der okzidentalen und in der russischen Kultur in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. v. Yuri L. BESSMERTNY/Otto Gerhard OEXLE, Göttingen 2001, S. 169–207; umfassend jetzt DIES., Gelehrte im Bild. Repräsentation, Darstellung und Wahrnehmung einer sozialen Gruppe im Mittelalter (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 201), Göttingen 2006.

76) MERTENS, Sozialgeschichte (wie Anm. 13), S. 336f.

77) Vgl. oben bei Anm. 27.

die Gruppe den Einzelnen durch Berücksichtigung in ihre Kommunikation ein⁷⁸⁾. Dabei vollzieht sich die Festigung der imaginären Gruppe auf zwei mit einander verzahnten Ebenen: (1.) der sozialen, die eben nicht nur die einmalige Aufnahme kennt, sondern der stetigen Erneuerung bedarf: Nicht die punktuelle, sondern die dauerhafte Partizipation an Korrespondenzen und Debatten, an *communi-catio* im Wortsinn, ist entscheidend. Aufnahme wie Aufrechterhaltung dieser Kontakte untereinander bedürfen aber (2.) einer inhaltlichen Komponente. Diese erst lässt Aussagen über das humanistische Proprium des Gruppenprofils zu und macht Gelehrtenkultur zu humanistischer Gelehrtenkultur⁷⁹⁾. Über die Inhalte der Kommunikation gewinnt die Gruppe trotz aller Flexibilität auch ihre relative Dauerhaftigkeit. Festzuhalten bleibt aber, dass diese Prozesse der sozialen und inhaltlichen Verständigung nicht in feste Strukturen münden, vielmehr das Prozesshafte perpetuiert zu werden scheint. Aus diesem Grunde entziehen sich die Humanisten weitgehend den Analyseinstrumentarien der historischen Gruppenforschung⁸⁰⁾.

c) *Standard-Briefe*

Die hier in knappster Form vorgestellte Modellbildung humanistischer Gruppen- und Identitätsbildung lässt sich in der sozialen Praxis mühelos verfolgen, wobei der humanistische Brief als Kommunikationsmittel der Wahl in einer geographisch wie sozial dispa-

78) Niklas LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997, S. 620f. BERNSTEIN, *Outsiders* (wie Anm. 16); nochmals mit Schwerpunkt auf der Funktion des Lateinischen DERS., *Group Identity Formation in the German Renaissance Humanists. The Function of Latin*, in: *Germania latina I* (wie Anm. 51), S. 375–386.

79) Hier liegt im Übrigen ein methodisches Problem der Erforschung humanistischer Briefcorpora. Häufig werden die Namen der Korrespondenzpartner aus den Sammlungen herausgezogen und zu einem Panorama verdichtet, ohne zeitlich und inhaltlich zu differenzieren. Vgl. dagegen die Ergebnisse zum Briefwechsel des Johannes Trithemius in den Jahren 1505–1507 bei MÜLLER, *Habit* (wie Anm. 12), S. 194–244.

80) Der Gruppenbegriff verdient den Vorzug gegenüber dem in der Forschung inflationär benutzten Begriff »Netzwerk«, der für den Renaissance-Humanismus nur nützlich ist, um die polyzentrische Verbindung der Humanisten untereinander anzudeuten, nicht aber im engeren Sinn der Verflechtungsanalyse, wie sie etwa zur Untersuchung von Führungsgruppen angewandt wird. Vgl. Wolfgang REINHARD, *Freunde und Kreaturen. »Verflechtung« als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen*, München 1979, Nachdruck in: DERS., *Ausgewählte Abhandlungen (Historische Forschungen 60)*, Berlin 1997, S. 289–310, mit Kritik am Netzwerk-Begriff ebd., S. 290. Das betonte Herausstellen des humanistischen Wir-Gefühls als ein zentrales Element der Identitätsbildung, das in der Netzwerkanalyse keinen Platz hat, lässt es geraten erscheinen, am Begriff der Gruppe festzuhalten. Zu den fließenden Übergängen zwischen Gruppe und Netzwerk sowie der emotionalen Stabilisierung bei Gruppen vgl. Michael SCHWENK, *Das Konzept des sozialen Netzwerks*, in: *Gruppensoziologie* (wie Anm. 62), S. 88–104, hier S. 92f.

raten Schar seinen besonderen Quellenwert unter Beweis stellt⁸¹). Am markantesten ist der Versuch der Inklusion. Er ist in der Form der Briefbitte besonders geläufig. Die Chance, dass die Bitte um einen Brief erhört wurde, konnte durch Empfehlungen prominenter Dritter gesteigert werden, die möglichst mit den um einen Brief angegangenen Personen bereits in Kontakt standen. Hilfreich war es auch, den Brief gleich als ein *specimen eruditionis* zu gestalten, indem man etwa ein stilsicheres Gedicht beilegte⁸²). Da ein solcher Ausweis eigener Leistungsfähigkeit und damit zugleich Akzeptanzwürdigkeit nicht immer gelingen konnte, trat nicht selten die Demonstration des guten Willens an seine Stelle. Rutger Sycamber ging Konrad Celtis mehrfach um Briefe an, wohl wissend, dass er mit diesem nicht auf gleicher Augenhöhe kommunizierte. Also berichtete er zunächst über seinen Besuch bei Trithemius, nutzte diesen geschickt als Referenz für seine Bitte um Annahme als Freund. Er habe in Sponheim eine solche Menge seltener Bücher gesehen, dass er seitdem von nichts anderem mehr träumen könne. Dann folgt über den Bescheidenheitstopos hinaus weisend: *Nec me in numero calculari desidero eruditorum, sed studiosorum coetibus aggregari*⁸³). Die Wortwahl zeugt von Sycambers klarer Vorstellung, dass die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe eindeutig ist – man wird ihr zugerechnet (*calculari*) – und zugleich nur aus ihr heraus verliehen wird – man wird ihr angeschlossen (*aggregari*).

81) Aus der Fülle der Literatur ist vor allem zu verweisen auf den Sammelband *Der Brief im Zeitalter der Renaissance* (wie Anm. 42). Ferner HARTH, *Überlegungen* (wie Anm. 42); Klaus ARNOLD, *Warum schrieben und sammelten Humanisten ihre Briefe? Beobachtungen zum Briefwechsel des Benediktinerabtes Johannes Trithemius (1462–1516)*, in: *Adel – Geistlichkeit – Militär. Festschrift für Eckardt Opitz zum 60. Geburtstag*, hg. v. Michael BUSCH/Jörg HILLMANN, Bochum 1999, S. 19–32. Eine gute Zusammenfassung bei Matthias DALL’ASTA, *Einleitung*, in: *Johannes Reuchlin, Briefwechsel. Leseausgabe in deutscher Übersetzung I: 1477–1505*, übers. v. Adalbert WEH, Stuttgart 2000, S. 11–28, hier S. 19–24 (*Briefsammlungen der Renaissance*). Weniger spezifisch Giles CONSTABLE, *Letters and Letter Collections (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 17)*, Turnhout 1976, S. 39–41, 49–52; methodologisch wichtig: Rolf KÖHN, *Zur Quellenkritik kopial überlieferter Korrespondenz im lateinischen Mittelalter, zumal in Briefsammlungen*, in: *MIÖG* 101 (1993), S. 284–310. Vgl. auch die in Anm. 42 genannten Titel.

82) Dazu insgesamt ARNOLD, *Warum* (wie Anm. 81), S. 31f., in enger Anlehnung an TREML, *Gemeinschaftsbildung* (wie Anm. 18), S. 77–85; Sabine VOGEL, *Kulturtransfer in der frühen Neuzeit. Die Vorworte der Lyoner Drucker des 16. Jahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation N.R. 12)*, Tübingen 1999, S. 25. Zur Bedeutung des Geschriebenen als *symbolum mentis* vgl. Matthias DALL’ASTA, *Amor sive amicitia. Humanistische Konzeptionen der Freundschaft bei Marsilio Ficino und Johannes Reuchlin*, in: *Mentis amore ligati* (wie Anm. 26), S. 57–69, hier S. 62.

83) Celtis, *Briefwechsel* (wie Anm. 39), S. 129f., Nr. 78 (1494 VI 30). Ebd., S. 371, Nr. 223 (1499 IX 1), die Bitte um einen zweiten Brief. Vgl. dazu TREML, *Gemeinschaftsbildung* (wie Anm. 18), S. 82–85; BERIGER, *Klosterkultur* (wie Anm. 50), S. 37. Mit Sycambers intensivem Werben um Celtis kontrastiert ein fiktiver Brief desselben Absenders, in dem dieser die Neigung des Dichters zu heidnischen und unkeuschen Themen kritisiert; ebd., S. 325f. Vgl. SCHIRRMEISTER, *Triumph* (wie Anm. 13), S. 145 sowie S. 135, 137, 144 zum Ranggefälle innerhalb der Humanistengemeinschaft.

Auch die Aufrechterhaltung der Briefbeziehung gehört zum Habitus. Klagen über spärlich eingehende Briefe, endlose Intervalle oder gar das völlige Abreißen der Korrespondenz sind ebenso den topisch anmutenden Stilistika der Epistolarien zuzurechnen wie das beflissen vorausseilende Bekenntnis der Absender, man sei ein schlechter Freund, weil man seiner Briefpflicht nur nachlässig gefolgt sei. Die humanistischen Litterae sind Informations- und Selbstdarstellungsmedien, darüber hinaus aber Manifeste der Beziehungspflege. Denn Briefe wurden geschrieben trotz des freimütigen Bekenntnisses, dass es nichts zu berichten gebe⁸⁴). Die Notwendigkeit zu korrespondieren ergab sich also nicht nur aus dem Zuwachs an Neuigkeiten, der verbreitet sein wollte, sie speiste sich aus dem Bedürfnis nach Gesellschaft. Aus diesem Grund war Säumigkeit im Briefeschreiben nur schwer zu rechtfertigen und wurde nicht bloß als alltäglich bedingtes Abreißen der Kommunikation interpretiert, sondern häufig als Hinweis der gefährdeten oder gar gescheiterten Inklusion⁸⁵). Nicht zu antworten, kam einem Verstoß gegen die Spielregeln gleich⁸⁶). Schlimmstenfalls konnten ausbleibende Briefe sogar Isolationsängste wecken,

84) Einige Beispiele: JOACHIMSOHN, Meisterlin (wie Anm. 29), S. 395–397, Nr. 10, hier S. 395: *Cum nichil negotii, humanissime vir, hoc tempore tecum mihi esset, de quo vel mea vel tua interesset, te certiores facere, has ad te litteras scribere constitui*. Ellenbog, Briefwechsel (wie Anm. 38), S. 386, Nr. VII.83 (1538 X 8), an Johann Eck: *Quum autem argumentum ad te scribendi occurrisset nullum, vel idipsum tibi significandum duxi*. Schon zuvor hatte Ellenbog in einem Brief an Eck gestanden: *Haec ad te scripsi, praeceptor observande, non habens aliud scribendi argumentum*; Ebd., S. 361f., Nr. VII.14 (1535 X 16), Zitat S. 362. Besonders deutlich in ebd., S. 152, Nr. III.31 (1517 VIII 15 (nur Regest)) = Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 86431, tome I, fol. 35v–36r, hier fol. 36r: *En ad te nunc scribo, aliud atque scriptum dignum nil occurrit, nisi quia omnes nos divinum tuum ingenium, sermonis elegantiam et multifariam bonarum literarum peritiam in te laudamus, admiramur, veneramur*. Der Brief an den Humanisten Konrad Horner (Cerarius) enthält dann die Bitte um Übersetzung eines griechischen Mariengebets.

85) Jakob Wimpfeling kann eine ausbleibende Antwort des Druckers Amerbach mit dessen Arbeitsbelastung entschuldigen. Keine Ausrede aber könne es für den Zisterzienser Konrad Leontorius geben, weil dieser im Kloster über die perfekte Muße zum Schreiben verfügen sollte. Die Amerbachkorrespondenz ... I: Die Briefe der Zeit Johann Amerbachs 1481–1513, hg. v. Alfred HARTMANN, Basel 1942, S. 209f., Nr. 221 (1504 V 18).

86) BATKIN, Gesamtheit (wie Anm. 21), S. 202. SCHIRRMEISTER, Triumph (wie Anm. 13), S. 134, hebt mit Recht hervor, dass das Ausbleiben von Briefen jenseits aller Topik als alarmierend empfunden wurde. Dagegen reduziert Magnus Ulrich FERBER, *Franciscus Ciceroni suo salutem* – Überlegungen zur Kommunikationsstruktur der Humanisten, in: Sommerakademie des Graduiertenkolleges »Wissensfelder der Neuzeit. Entstehung und Aufbau der europäischen Informationskultur«, 2.–6. September 2002, Augsburg, hg. v. Wolfgang E. J. WEBER (Mitteilungen des Instituts für Europäische Kulturgeschichte der Universität Augsburg, Sonderheft), [Augsburg 2003], S. 15–27, hier S.19, den Briefwechsel auf eine weitgehend reflexhafte Austauschhandlung und verfehlt damit partiell die abgestufte soziale Bedeutung des Briefs. Dass all diese Mechanismen bereits in den Briefzirkeln der christlichen Spätantike zur Anwendung kamen, zeigt Sigrid MRATSCHEK, Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen (Hypomnemata, Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 134), Göttingen 2002, S. 408f., 413, 415, 423, 427.

wie bei dem Straßburger Otto Brunfels, dessen Brief an Erasmus unbeantwortet geblieben war. Angesichts dessen, dass Erasmus sonst jedem Halbgebildeten antwortete (*tot respondet semidoctis*), fand der Kartäuser hierfür nur eine Erklärung: Nicht wegen mangelnder Bildung verweigere ihm der Rotterdamer den Gegenbrief, sondern weil Brunfels Mönch sei⁸⁷⁾.

Auch der schlimmste Fall konnte eintreten: der Ausschluss aus der Gemeinschaft infolge von Missverhalten. Der Zisterzienser Heinrich Urban hatte dem Heinrich Musardus die pseudo-homerische Nachdichtung *Batrachomyomachia* (Froschmäusekrieg) des Tilman Conradi, genannt Tilonin, zur Lektüre geschickt und fand Grund, sich bei seinem engsten Vertrauten Konrad Mutian über die Undankbarkeit des Ausleihers bitter zu beklagen. Mutian, ein eifriger Verfechter humanistischer Netzwerk-Politik, fällte ein harsches Urteil über Musardus, der zur Gegenseite, zu den Poetik- und Philosophie-Verächtern, übergelaufen zu sein schien: *Mittis tu ranas Homeri et palpas, sed ille tibi medium ostendit digitum*⁸⁸⁾. Literarisch anspruchsvolle Lektüre mit zotiger Geste zu quittieren – kaum drastischer konnte man wohl die *sodalitas* aufkündigen, sich selbst nicht fulminanter aus der intellektuellen Konsensgemeinschaft hinauskatapultieren.

Deutlich zeigen diese Beispiele die fundamentale soziale Funktion des Humanistenbriefs. Er ist Spediteur von Inhalten und formalen Konventionen, zugleich aber ist der Brief selbst nicht nur Dokument, sondern Handlung und Signal. Zwar bestand sein Hauptzweck fraglos in der schriftlichen Mitteilung von Neuigkeiten, zu ganz beträchtlichen Teilen liegen aber die Implikationen jenseits der Informationsvermittlung. Der Brief diente geradezu als Nabelschnur, die den einzelnen Humanisten mit den Gesinnungsgenossen verband. Über Briefe wurden Interessen ausgetauscht und Ansichten bekräftigt; hier fanden die Debatten über Stil und Autoritäten statt, Letzteres oft auch nur implizit durch Nachahmung. Die Korrespondenz spielte auf diese Weise die zentrale Rolle bei der sozialen Konsolidierung der Gelehrtengeinschaft. Nicht umsonst versuchten viele mit Erasmus, Celtis, Peutingen und dergleichen in Kontakt zu treten, und

87) Beatus Rhenanus, Briefwechsel (wie Anm. 46), S. 243f., Nr. 176 (1520 VIII 1), Zitat S. 244. Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang Sammlungen fiktiver oder nie abgeschickter Briefe, die den ersehnten tatsächlichen Kontakt zur Gelehrtenwelt simulieren, wie im Fall Rutger Sycambers. Vgl. dazu Andreas BERIGER, Der Typus des »Monastischen Privatgelehrten«, in: Gelehrte im Reich (wie Anm. 6), S. 375–410, bes. S. 382, 386, 396, 399; MÜLLER, Habit (wie Anm. 12), S. 227f.

88) Briefwechsel Mutian (wie Anm. 29), I, S. 370f., Nr. 282 (1513 Mitte), Zitat S. 371. Musardus war 1512 Lehrer der Mönche in Georghenthal. Zu Tilonin (ca. 1485–ca. 1522), einem der Protagonisten des so genannten Erfurter Humanistenstreits um 1513, vgl. Jürgen LEONHARDT, Exegetische Vorlesungen in Erfurt 1500–1520, in: Humanismus in Erfurt (wie Anm. 44), S. 91–109, hier S. 102f.; J. Klaus KIPP, Conradi, Tilman, in: Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Ergänzungsband: Deutscher Humanismus, 1480–1520, hg. von Franz Josef WORSTBROCK, Bd. 1 Lfg. 2, Berlin 2006, Sp. 460–470, zur *Batrachomyomachia* ebd. Sp. 469.

sie hüteten deren Antwortbriefe als Zugehörigkeitsbeweis wie Pretiosen⁸⁹). Die Briefe sind es auch, die das Selbstbild der Humanisten als missverstandene Elite transportieren. In ihnen wird der vermeintlich allgegenwärtigen Geringschätzung ein teils verächtliches, teils trotziges Wir-Gefühl entgegengestellt. Diese Emphase spiegelt allerdings zugleich das Ringen um Anerkennung, denn der unmittelbare Nutzen humanistischer Interessen war nicht evident. Die *studia humanitatis* wirkten nur stilbildend, unabweisbar notwendig, um an der Universität, bei Hofe oder in den Gemeinschaften der Kirche reüssieren zu können, waren sie zunächst nicht. Gerade deshalb kommt dem ins Auge stechenden demonstrativen, auf Selbstvergewisserung zielenden Charakter der Äußerungen und Handlungen der Humanisten eine ganz grundlegende Bedeutung zu. Die in den Briefen erkennbare Selbstinszenierung der Humanisten war längst verinnerlicht. Aus dem Denkstil wurde allmählich ein szenischer Lebensstil, in dem manches notwendigerweise und sogar bewusst Imitation war⁹⁰).

d) Gelehrsamkeit als sozialer Code?

Um ein zweifellos vorläufiges Resümee im Hinblick auf den Habitus des Humanisten oder – weiter greifend – gar eine humanistische Gelehrtenkultur einzuleiten, scheint es sinnvoll, endlich auch einmal einen Klassiker der Kulturgeschichte zu Wort kommen zu lassen: den Niederländer Johan Huizinga. In seinem 1919 veröffentlichten »Herbst des Mittelalters«, spielt Humanismus fast keine Rolle. Das Spärliche, das Huizinga dazu sagt, trifft aber ins Mark: »Der ganze Humanismus ist ebenso wie es die Poesie der Troubadours einst gewesen war, ein Gesellschaftsspiel, eine Form der Konversation, ein Streben nach höherer Lebensform«⁹¹). Der Niederländer zielte damit auf die emotionale und gesellschaftliche Mechanik des Humanismus und ließ Fragen nach Inhalt, Originalität und Modernität, die die restliche Forschung hauptsächlich bewegten und noch bewegen, völlig außer Acht. Präzisierend fügte er hinzu: »Das Aufkommen des Humanismus war lediglich daran geknüpft, dass ein gelehrter Kreis etwas mehr als üblich sich eines reinen

89) Ellenbog, Briefwechsel (wie Anm. 38), S. 213f., Nr. IV.48 (1526 VIII 6), über die Briefe Reuchlins, die er wie den einen Schatz gehütet habe: *quas sane ut Croesi opes penes me reservabam* (S. 214). Zum Brief als Dokument sozialen Prestiges vgl. BERNSTEIN, Outsiders (wie Anm. 16), S. 59; HARTH, Überlegungen (wie Anm. 42) S. 130f.

90) BATKIN, Gesamtheit (wie Anm. 21), S. 186: »Der Stil des Denkens der Humanisten wurde zum Stil ihres Lebens. Sie waren auf eine Haltung bedacht, die wir heute szenisch, man könnte fast sagen, rituell nennen würden.«

91) JOHAN HUIZINGA, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, hg. v. Kurt KÖSTER, 11. Aufl. Stuttgart 1974 (Originalausgabe: Herfstij der Middeleeuwen ..., Haarlem 1919), S. 470.

Lateins und eines klassischen Satzbaus befließigte«⁹²⁾. Das nun klingt dem Humanismusfreund despektierlich, ist sicherlich allzu eng auf die sprachliche Ebene konzentriert, um das vielschichtige Phänomen Antikerezeption und Humanismus angemessen zu erfassen, offenbart in seiner provokanten Nüchternheit jedoch die treffliche Erkenntnis, dass auch diese kulturelle Strömung nicht als historisch notwendiges Phänomen existierte, sondern als Form einer inhaltlich und sprachästhetisch zentrierten Verständigung unter Gleichgesinnten. Mittelfristig wirkte sie allerdings europaweit stilbildend, weil sie von den Eliten übernommen wurde⁹³⁾.

Die Humanismusforschung ist dieser Einladung, die soziale Technik des Humanismus genauer zu ergründen, nur sehr verhalten gefolgt. Sie hat sich stattdessen ebenfalls bevorzugt dem reinen Latein und der korrekten Nachahmung klassischer Autoren gewidmet. Verdiente Wissenschaftler wie Paul Joachimsohn, dem wir unter anderem Briefausgaben Hermann Schedels, Sigismund Gossebrots und Sigismund Meisterlins verdanken, empfanden Gleichgültigkeit, ja Geringschätzung für die demonstrative Komponente humanistischen Schreibens. In den Editionen insbesondere der Briefe wurde vieles bewusst als »phrasenhaft« verworfen und ausgelassen. Der Nachweis der antiken Vorlagen schien bei den ohnehin nur kompilierten Texten nicht lohnenswert. Man glaubt zwischen den Zeilen sogar einen leichten Ekel herauszulesen, wenn Joachimsohn zu den Humanisten feststellte: »Es sind merkwürdige Leute, die sich da zusammuntun. Sie pflegen vor allem die neue Form, schreiben sich Briefe, nicht um sich etwas mitzuteilen, sondern um zu zeigen, dass sie den neuen Stil beherrschen ... Aber das alles ist Maske, ein großes Fastnachtsspiel«⁹⁴⁾. Joachimsohn stand damit nicht allein. Albert Büchi konstatierte – brisanterweise in der Vorrede seiner Edition der Briefe Albrechts von Bonstetten: »Wären es lediglich Humanistenbriefe, so dürfte man sich fragen, ob eine Herausgabe gerechtfertigt sei.« Die meisten Briefe reichten über »die leeren Höflichkeitsphrasen und Complimente, über Grüsse und Empfehlungen« nicht hinaus⁹⁵⁾. Hier urteilten Forscher, deren Interesse vorrangig der Historiographie galt. Paul Joachimsohn

92) HUIZINGA, Herbst (wie Anm. 91), S. 463.

93) Vgl. LAURO MARTINES, *The Social World of the Florentine Humanists. 1390–1460*, London 1963, S. 269: »The nature of its social recruitment indicates why humanism came to dominate the literary culture of Florence in the fifteenth century. In part, in large part, the force of humanism in the Florentine community was the disguised force of the ruling class itself.«

94) Paul JOACHIMSOHN, *Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluss des Humanismus* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 6), Leipzig/Berlin 1910, S. 37. Ähnlich DERS., *Meisterlin* (wie Anm. 29), S. 146f., 187; DERS., *Hermann Schedels Briefwechsel* (wie Anm. 54), S. VIII f. Vgl. zu dieser selektiven Editionstechnik die harsche Kritik an Joachimsohn von Agostino SOTTILI, *Ehemalige Studenten italienischer Renaissance-Universitäten. Ihre Karrieren und ihre soziale Rolle*, in: *Gelehrte im Reich* (wie Anm. 6), S. 41–74, hier S. 53.

95) Bonstetten, *Briefe* (wie Anm. 32), S. 3. Dagegen jetzt ganz entschieden WORSTBROCK, *Imitatio* (wie Anm. 53), S. 196f., der die Nachahmung humanistischer Latinität im Brief als bewusst eingesetzten, Identität und Gemeinschaft stiftenden Code des Augsburger Frühhumanismus herausstellt.

war auf der Suche nach der »Geschichtsschreibung unter dem Einfluss des Humanismus«⁹⁶⁾, nach neuen Methoden und Ausdrucksformen, die aus der Anverwandlung der antiken Vorbilder resultierten. Für das, was Franz Josef Worstbrock mit Hinweis auf die Codefunktion des Lateinischen die »Physiognomie des deutschen Frühhumanismus« nennt, für die kommunikativen Mechanismen seiner inhaltlichen, ästhetischen und sozialen Identitätsbildung, hatte Joachimsohn – und mit ihm viele andere bis heute – keinen Blick. Insofern ist das Thema »humanistische Gelehrtenkultur« in der Tat wohl eines, das erst im Licht der kulturalistischen Wende seinen Reiz offenbart. Gegeneinander ausspielen sollte man die unterschiedlichen Zugänge der Humanismusforschung jedoch nicht!

Es wäre unredlich, abschließend nicht wenigstens auch auf die Grenzen der Erkenntnismöglichkeit hinzuweisen. Einer der größten Erfolge des Renaissance-Humanismus besteht in der Dauerhaftigkeit, mit der sich seine Methoden und Sichtweisen in der europäischen Wissenskultur etabliert haben: in der Geschichtsschreibung, den gelehrten Sammlungen und den historischen Hilfswissenschaften, in der Philologie und nicht zuletzt in der Institution des humanistischen Gymnasiums. Die Liste ist ausbaufähig. Sie dokumentiert die langfristige Wirkung der Humanisten, deren einstmalig exklusive Interessen durch »Veralltäglichung«, wie Peter Burke es nennt, in den Rang von Bildungsgemeingut aufgestiegen sind⁹⁷⁾. Mit der vielfältigen Indienstahne verschwammen aber zusehends die ohnehin blassen Konturen des Humanismus als eigenständiger Bildungsbewegung und mit ihnen die Umrisse einer spezifisch humanistischen Gelehrtenkultur des späten Mittelalters. Bereits das 16. Jahrhundert lenkte humanistische Fähigkeiten und Interessen auf neue Ziele. An den antiken Autoren geschärfte philologische Kompetenz wurde zur Waffe im Kampf der Konfessionen⁹⁸⁾.

96) JOACHIMSOHN, Geschichtsauffassung (wie Anm. 94).

97) BURKE, Europäische Renaissance (wie Anm. 16), S. 245–249.

98) Vgl. stellvertretend Ellenbog, Briefwechsel (wie Anm. 38), S. 182–184, Nr. III.100, hier S. 183: *Quod Sophronio evenit cum Iudaeis certanti, id et nobis usu venire videmus nunc a neotericis evangelistis, quorum plures praeter nomen evangelicum habent aut nihil aut parum ... Qui poterimus obviare scripturas sacras pervertere nitentibus et ad suum sensum textum hebraeum sive graecum aut demum etiam latinum trahentibus, nisi eas linguas, quas nobis obiiciunt, agnoverimus? ... Immo ad nostrum propositum: aliud est simplicibus et fidelibus textum bibliae inculcare, aliud hereticis diverticula perverse et malitiose quaerentibus obviare. Quid si habita notitia hebraeae pariter et graecae linguae ostendere poterimus eorum errores atque detegere, immo et digito eorum perversam interpretationem commonstrare? Item habentes donum interpretationis non dubium, quin et nos plura loca invenire possimus ex hebraica veritate, quibus impudica eorum ora obtundamus.* Vgl. MÜLLER, Habit (wie Anm. 12), S. 270–283, zur transformierenden Wirkung der Reformation auf den Humanismus ebd., S. 288–290. Erich MEUTHEN, Charakter und Tendenzen des deutschen Humanismus, in: Säkulare Aspekte der Reformationszeit, hg. v. Heinz ANGERMEIER (Schriften des Historischen Kollegs 5), München 1983, S. 217–273, hier S. 228, betrachtet den Humanismus als von der Konfessionalisierung regelrecht erdrückt. Auch das »Humanisieren« der sprachlichen Ausdrucksformen in den meisten frühneuzeitlichen Wissenschaften sicherte im Allgemeinen zwar die Methoden humanistischer Sprachstudien, gleichzeitig verblassten aber die weiter reichenden Bildungsideale des Humanismus; Benedikt Konrad VOLLMANN/Vlatka ČIZMIĆ,

Erkennbar ist jedoch, dass es sich bei der von den Humanisten praktizierten Variante gelehrter Praktiken in hohem Maße um eine Kultur des Kommunizierens und des Austauschens handelte. Innerhalb derer kommt der bewussten Demonstration von Fähigkeiten und Interessen besondere Bedeutung zu, weil dadurch Zugehörigkeit zum Kreis »der Humanisten« betont wird. Der Nachdruck dieser habituellen Selbstinszenierung schwankt. Das Bemühen, als Kenner und Könner von den anderen akzeptiert zu werden, trägt anfangs oft noch tastende, werbende Züge, so dass man nicht insgesamt von einer Kultur des Auftrumpfens und Besserwissens ausgehen darf, wie sie in den Invektiven der um Meinungsführerschaft kämpfenden etablierten Humanisten vom Schlage etwa eines Lorenzo Valla zu beobachten ist.

Die briefliche Kommunikation unter Humanisten, die das direkte Handeln häufig ersetzte, gewährt weit dynamischere Einblicke in die Verläufe und Inhalte solcher Kontakte als das von Hand geschriebene oder gedruckte humanistische Werk sie geben kann. Die Briefe transportieren die inhaltlichen und ästhetischen Diskurse, ohne die eine thematische Profilierung des Humanismus nicht möglich ist, sie lassen aber auch erkennen, wie man sich zu verhalten hatte, um Anschluss an diese intellektuelle Konsensgemeinschaft zu erhalten und zu wahren, um als Humanist (an)erkannt zu werden. Sie beschreiben den humanistischen Habitus und sind selbst einer seiner markantesten Bestandteile. In Rechnung zu stellen ist allerdings auch, dass unser Wissen weitestgehend von der Binnenperspektive der Humanisten abhängig ist, deren Briefwechsel allein ausgewertet wurden. Die Grenze zwischen literarischer Stilisierung und Lebenswirklichkeit ist also schwer zu bestimmen. Komplementäre Standpunkte wären dazu hilfreich, etwa die Frage, wie andere, konkurrierende Gruppen die Humanisten sahen. Universität wie Fürstenhöfe böten hier vordringliche Ansatzpunkte für noch ausstehende Differenzierungen.

Trotz der flüchtigen Gestalt dieser Spielart gelehrter Existenz an der Schwelle zur Frühneuzeit bleibt der humanistische Habitus als Bündel von Verhaltensweisen mit Signalcharakter ein passender Schlüssel zu den Sozialformen und thematischen Ausrichtungen, denn er ist wie die Methoden und Texte ebenfalls rezipiert worden. Moderne Festschriften ähneln in ihrem Grundgedanken durchaus der Sammlung humanistischer Epigramme, die zum Druckwerk eines Kollegen beige-steuert wurden. Und heute noch schickt der junge Adept dem berühmten Professor einen Brief – am besten mit beiliegendem *specimen eruditionis* in Form eines Sonderdrucks –, in der Hoffnung, dieser möge aufmerksam werden, ihm im Idealfall sogar antworten⁹⁹⁾. Das Lateinische zu beherr-

Boni auctores. Formale Qualität als Autoritätskriterium im Frühhumanismus, in: Autorität der Form – Autorisierung – Institutionelle Autorität, hg. v. Gerhard OESTERREICHER/Gerhard REGN/Winfried SCHULZE (Pluralisierung und Autorität 1), Münster 2003, S. 105–116, hier S. 112.

99) Ähnlich Peter BURKE, Erasmus und die Gelehrtenrepublik, in: DERS., Kultureller Austausch, Frankfurt 2000, S. 74–101, hier S. 100.

schen, den Dialog mit historischen Quellen zu führen, ist für ernsthafte Vertreter der Mediävistik selbstverständlich, ja geradezu Teil ihres professionellen Ethos. Nur wenige von uns würden vielleicht wie der eingangs bemühte Machiavelli die Vorhänge zu- und den Sonntagsanzug anziehen, um dann in wehevoller Umgebung Einhard, Otto von Freising oder William von Ockham zu lesen. Die Bedeutung solchen Tuns oder unser Gefallen daran würden wir gleichwohl – wie Machiavelli in seinem Brief – bei passender Gelegenheit und gegenüber den passenden Adressaten angemessen zum Ausdruck bringen.