

Aus der Entwicklung des italienischen Humanismus.

Von
Paul Joachimsen.

-
- A. von Martin, Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal. Ein Kapitel aus der Genesis der Renaissance. (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausgegeben von Walter Goetz, Bd. 33.) Leipzig, Teubner 1916. 299 S.
- Derselbe, Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis. (Historische Bibliothek, herausgegeben von der Redaktion der Historischen Zeitschrift, Bd. 33.) München, Oldenbourg 1913. XII u. 166 S.
- Derselbe, Coluccio Salutatis Traktat „Vom Tyrannen“. (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, herausgegeben von Below, Finke, Meinecke.) Berlin, Rothschild 1913. 98 u. XXXXIII S.
- E. Walser, Poggius Florentinus. Leben und Werke. (Beiträge wie oben, Bd. 14.) Leipzig, Teubner 1914. 567 S.
- Derselbe, Christentum und Antike in der Auffassung der italienischen Frührenaissance. (Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 11 [1914], S. 273 ff.)

Um die Erforschung des italienischen Humanismus haben sich in neuerer Zeit Italiener, Deutsche und Franzosen wetteifernd bemüht, und eine Menge von Stoff zutage gefördert. Wenn auch noch viel von der unendlichen Brief- und Traktatenliteratur in italienischen und auswärtigen Bibliotheken liegt, wenn wir auch selbst von Namen ersten Ranges, wie Valla, kritische Ausgaben ihrer Werke vermissen,

bei andern das Fehlen guter Monographien bedauern, so ist doch das Vorhandene schon beträchtlich. Schlimmer steht es mit der Gesamtanschauung des Humanismus als Geistesbewegung. Wir fußen hier eigentlich noch immer auf dem großen Werke von Georg Voigt, dessen Vorzüge und Mängel bekannt sind. Was seitdem an zusammenhängender Darstellung geleistet worden ist, liegt fast ganz auf dem Gebiet der literarischen Würdigung. Die Frage nach dem innern Gang der Bewegung und nach ihrem Verhältnis zur Renaissance hat bisher noch keine befriedigende Lösung erfahren.¹⁾ Ich möchte sie durch einige Bemerkungen, die ich an die oben genannten Neuerscheinungen anschließe, zu fördern suchen. Die Arbeiten von Martin und Walser, die ihr zugrunde liegen, haben unser Verständnis der Bewegung, jede auf besondere Art, vertieft. Martin ist, unterstützt durch die vortreffliche Vorarbeit, die Novati in seiner musterhaften Ausgabe des Briefwechsels *Salutatis* geleistet hat, der Gedankenwelt *Salutatis* bis ins einzelste nachgegangen und sucht an ihm als an einer Übergangsfigur die Gegensätze von Mittelalter und Renaissance zu erweisen. Dabei muß sich mancher Gedanke gefallen lassen, immer wieder hervorgehoben, mancher andere in einen Sinn gepreßt zu werden, den er kaum hat. Doch erhalten wir im ganzen eine Diskussion fast aller wichtigen Probleme der humanistischen Weltanschauung. Walser, der fast aus dem Rohen zu arbeiten hatte, ist nüchterner und anspruchsloser, gräbt aber vielleicht tiefer. In beiden Büchern ist jedenfalls eine Arbeit kritischer Zergliederung geleistet, wie wir sie bisher kaum für andere Humanisten besaßen.²⁾

Alle Betrachtung des italienischen Humanismus muß von Petrarca ausgehen. In ihm erscheinen die artbestimmenden Faktoren des neuen Geistes als wesensbildende Elemente. Das würde man nicht so hinstellen können, wenn man im Humanismus nur die „Wiederbelebung des klassi-

¹⁾ Am meisten fördert W. Goetz, *Renaissance und Antike* (H. Z. 113, 257 ff.), doch gehen meine Erörterungen in einer anderen Richtung.

²⁾ Ich setze mich im folgenden nur ausnahmsweise mit Martin und Walser auseinander. Wo ich von ihnen abweiche, hoffe ich das durch die auf den Quellen selbst ruhende Darstellung zu rechtfertigen.

schen Altertums“ im stofflichen Sinne sehen wollte. Unter diesem Gesichtspunkte ist es möglich, die Reihe der Humanisten viel weiter hinaufzuführen, und man hat das ja oft genug versucht. Es kommt auch nicht darauf an, daß Petrarka Reden und Briefe Ciceros entdeckt, daß er sich um Plato und Homer bemüht hat. Auch das ist nicht wichtig, daß schon vor Petrarka die antiken Einflüsse da und dort in der Literatur, zumal der historischen und poetischen, sichtbar werden. Auch wenn wir die Renaissance der griechischen Studien in den Basilianerklöstern Calabriens genauer kennen, würden sie schwerlich etwas für diese Hauptfrage ausmachen. Bei Petrarka handelt es sich um seine geistige Haltung zum Altertum als Ganzem, noch mehr aber um die zur Scholastik. Petrarka hat das Altertum zum ersten Male wieder als ein Ganzes gesehen und hat als erster die Scholastik als Ganzes abgelehnt.

Beides mit der instinktmäßigen Sicherheit, die sich nur mit der Rousseaus vergleichen läßt. Sie stammt auch aus derselben Quelle wie bei diesem, aus dem Gefühl eines tiefen Gegensatzes seiner Individualität zu der ihn umgebenden Kultur. Und Petrarkas ganze Bedeutung liegt darin, daß er es gewagt hat, sich diesem Gefühl des Gegensatzes ohne Vorbehalt hinzugeben, und daß er sein Leben darauf verwendet hat, dieses Gefühl zur Weltanschauung auszugestalten. Es ist dies die einzige Angelegenheit, die ihn eigentlich beschäftigt. Man hat oft bemerkt, wie wenig er in seinen Briefen mit dem Adressaten spricht, noch weniger spricht er von ihm, der größte Teil seiner Schriftstellerei ist Selbstgespräch, Selbstbetrachtung, das Ziel seiner ganzen Arbeit die Kultur der Seele.

Damit gehört Petrarka zur Mystik. Für die Verbindung des humanistischen Individualismus mit dem mittelalterlichen, die auf dieser Grundlage erfolgt ist, ist er der wichtigste Zeuge. Aber man findet bei ihm weder die Berhardinische Mystik mit ihrer Jesusliebe, noch die areopagische mit ihrem Stufenreiche der Erhebung zu Gott. Sein Ziel ist weder das Schauen Gottes wie noch bei Dante, noch die Stillung des Willens im Sinne seines deutschen Zeitgenossen, Meister Eckharts. Die Kultur der Seele ist bei

ihm Selbstzweck. Seine Einsamkeiten, die von Vacluse, dann die hinter dem Dome von Mailand, dann die von Arquà dienen nur diesem Zwecke, und diesem Zwecke dient auch sein Kultus des Altertums. Dabei liegt Instinktmäßiges neben kühn Bewußtem. Petrarca erfaßt das Altertum bewußt als die Möglichkeit, die Gegenwart zu vergessen. Hier findet er die großen Männer, nach denen er sich sehnt, die Kaiser, die keine Krämer sind wie Karl IV., die Dichter, die zugleich Seher sind, die Freiheitshelden, die nicht an dem Unverstand der Welt scheitern; es war ja doch nur eine große Enttäuschung geworden, als er geglaubt hatte, sein politisches Ideal statt in Scipio Africanus in Cola di Rienzo finden zu können, er hatte schon bald sehen müssen, daß ein Lobgedicht auf diesen Gefahr laufe, in einer „Satire“ zu enden. So wird das Altertum für ihn Gegenstand wissenschaftlicher bewußter Arbeit.

Aber das Instinktmäßige ist das Wichtigere. Dieser ganze Versuch Petrarkas an Stelle der Sorge für das Seelenheil die Kultur der Seele zu setzen, ist schließlich nur möglich, wenn man etwas spezifisch Christliches durch etwas spezifisch Antikes ersetzt, wenn man Seele sagt und Geist meint. Daß er so denkt, ist Petrarca ohne Zweifel verborgen geblieben und konnte ihm verborgen bleiben, weil er von einem sehr spiritualisierten Christentum, an dessen Hervorbringung Mystik und ritterliche Poesie gleichmäßig gearbeitet hatten, zu einer ebenso spiritualisierten Antike überging. Petrarca hat gefühlt, daß diese letztere bei Plato liege. Seine Unkenntnis des Griechischen hinderte ihn, dorthin vorzudringen, und so blieb er bei Vergil und Cicero. Aber diese spielen bei ihm eine ganz andere Rolle als noch bei Dante. Bei diesem wirkt Vergil moralisch, Cicero, der ihm die Grundlage des römischen Staatsbaues enthüllt, patriotisch. Bei Petrarca ist es fast umgekehrt. Und das kommt daher, weil Petrarca es nicht nötig hatte, an der Hand dieses Führers ein scholastisches System zu durchdringen. Weil er die Scholastik von vornherein ablehnt.

Die Scholastik, aber natürlich nicht das Christentum. Es ist ganz richtig, was Walser sagt, daß die Seelenkämpfe Petrarkas durchaus nicht, wie gewöhnlich behauptet wird,

der Zwist zwischen christlichem und heidnischem Humanismus, zwischen dem alten Glauben und dem neuen Wissen sind, sondern lediglich die Zweifel eines frommen Laien, der sich nicht entschließen kann ins Kloster zu gehen. Man verdirbt sich aber die Einstellung für Petrarka wie für den größten Teil des Humanismus überhaupt, wenn man an ihn mit der Frage: Christentum oder Antike? herangeht; der Gegensatz heißt: Scholastik oder Antike. Die Ersetzung der Scholastik durch die Antike als ein selbständiges geistiges Ganzes, das ist das eigentliche Problem, das sich der Humanismus stellt. Er ist sich selbst erst sehr allmählich und nur teilweise darüber klar geworden, daß dahinter noch etwas mehr steckt: nämlich die Ersetzung des ganzen organischen Systems des Mittelalters und besonders des stufenmäßigen Aufbaues der Welt, wie beides vollendet bei Thomas von Aquino vorlag, durch etwas Neues, grundsätzlich davon Verschiedenes. Es gehört in das Gebiet der „List der Idee“, daß gerade die Scholastik selbst und wiederum Thomas voran, durch die Rezipierung des vollständigen Aristoteles, aber auch durch einen nie erloschenen ab- und aufschwellenden Platonismus¹⁾ der Verselbständigung der Antike Bahn gebrochen hat. Es war dies eben durchaus Geburtshilfe wider Willen.²⁾ Mochte immerhin, wie Mandonnet es formuliert hat, das Mittelalter sich bereits in seinen Anfängen das politisch-soziale Element der Antike eingefügt und in Imperium und römischem Recht konserviert haben, mochte es dann im 12. und 13. Jahrhundert griechische Wissenschaft und Philosophie hinzugefügt haben, eben das, was noch übrig blieb, die Rezeption der antiken Formen in Literatur und Kunst begründete erst ein grundsätzlich Neues, und indem Petrarka dies erkannte, gewann er seine Stellung an der Spitze des modernen Denkens. Für ihn blieb die Kolum-

¹⁾ Darüber jetzt Bäumker, Der Platonismus im Mittelalter. Festschrift der Münchner Akademie 1916, und Derselbe, Mittelalterlicher und Renaissanceplatonismus (in Beiträgen zur Geschichte der Renaissance und Reformation. Festschrift für Joseph Schlecht 1917).

²⁾ Dies wird bei den Versuchen, die Renaissance aus dem Mittelalter abzuleiten, gern übersehen, so auch in den sonst trefflichen Ausführungen von A. Dýroff, Renaissance und Philosophie (Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Heft 1).

busfahrt in ein neues Land mit entschlossenem Abstoßen von dem alten übrig.

Man kann nicht sagen, daß Petrarca sich gegen ein besonderes System oder eine besondere Schule der Scholastik richtet, es ist nirgendwo in seinen Schriften erkennbar, daß er sich mit den Richtungen der scholastischen Philosophie überhaupt näher bekannt gemacht hätte. Er hat sie sicherlich nicht weiter studiert, als er sie für seine Zwangsjurisprudenz in Montpellier und Bologna brauchte. Die Methode konnte ihm ja vielleicht schon aus den juristischen Glossatoren bekannt werden, die zu seiner Zeit schon durchaus eine der späteren Scholastik entsprechende Kasuistik ausgebildet hatten. Seine Polemik mit Johannes Andreae, dem *archidoctor decretorum*, zeigt den Streitpunkt in vollständiger Klarheit: Hier historische Auffassung einer selbständigen Entwicklung, dort die „Blütenlese“, die das einzelne, aus seinem Zusammenhang gerissen, als *specimen eruditionis et memoriae* benutzte. Und gerade die auf beschränktem Umkreis historisch interessierte Art des Johannes Andreae mag ihm den Weg gewiesen haben, auf dem er selbst zu jener genialischen Periodisierung des Ganges der römischen Rechtsgeschichte, die er einmal einem seelisch bedrängten jungen Manne vorführte, gelangte.¹⁾ Petrarkas Abneigung gegen die Scholastik ist einfach die des „Lehrers des mosaischen und christlichen Gesetzes“ gegen das aristotelische. Aristoteles, für Dante noch ein „Meister aller, die da wissen“, ist für ihn der „Mann mit den fünf Silben“, der schon so viel Unwissende ergötzt hat, der Vertreter der Wissenschaft, die keine ist, weil sie den Menschen nicht zu seinem einzigen Ziel führen kann, zu dem, gut zu werden.

Auch dies ist zunächst die Abneigung des Mystikers gegen den Systematiker, aber Petrarca hat mit einem Instinkt sondergleichen begriffen, was aus dieser Abneigung für ihn folgt, und man sieht, wie gut das alles nun zusammenstimmt mit seiner Verehrung Augustins. Wenn er sich freilich Augustinus verwandt glaubte, so war das ein ungeheurer Irrtum. Seine „Bekehrung“ ist anders verlaufen als die

¹⁾ *Epp. rer. famil.* XX, 4.

Augustins. Sein Versuch, ein neues Cassiciacum zu gründen, scheiterte im Entstehen. Sein Kampf mit den Averroisten ist kein Gegenstück zu dem Augustins mit Julian von Eklannum geworden. Und regelmäßig liegt der Unterschied darin, daß Petrarka es nicht vermochte, aus dem alten Zustand, den er bekämpfte, selbst herauszutreten, und daß er diese Unfähigkeit mit einer Art wohlthuenden Schmerzes empfand. Das ist seine vielbesprochene Akedeia, der Anfang des modernen Welt Schmerzes, womit er durch eine Welt von Augustin getrennt ist. Aber indem sich Petrarka neben Augustin stellte, übersprang er nicht nur das gesamte scholastische Mittelalter, sondern er gewann auch als erster wieder einen Ausblick auf das Ganze des Altertums, das Augustin als letzter gesehen hatte. Freilich, er sah es zunächst nur ebenso, wie Augustin es gesehen hatte, in der hellenistisch-römischen Zusammenschweißung. Wenn er über ihn hinausgekommen ist, so verdankt er es dem Umstande, daß er nicht wie Augustin eine aktive, religiöse, sondern eine reflektierende, moralisch-ästhetische Persönlichkeit war. Er hat sich mit Cicero, Vergil und den anderen Größen des Altertums nicht auseinandergesetzt wie Augustin, um seinen Abstand von ihnen zu bezeichnen, sondern er hat sich mit ihnen unterhalten, um mit ihnen zu leben. „Ihr Geist“, sagt er einmal, „ist mir durch langes Studium vertrauter geworden als der der Menschen von heute.“ Und indem nun die Flucht ins Altertum für Petrarka nur eine andere Art der Weltflucht ist, werden Christentum und Antike überhaupt für ihn zwei Ausdrucksformen eines Geistes. Sie sollten sich nicht widersprechen, aber sie brauchten auch nicht aufeinander abgestimmt zu sein, keine dient der anderen. Wenn er Cicero und Christus nebeneinander stellt, sagt er: „*Christus equidem Deus noster, Cicero autem nostri princeps eloquii. Diversa fatear; adversa negem.*“¹⁾ Damit erst ist der Humanismus möglich geworden. Man kann sagen, er hat sich, solange er lebendig war, damit abgemüht, dies Verhältnis zwischen Cicero und Christus auszuweisen. —

¹⁾ *Epp. rer. famil.* XXI, 20.

Welcher Fortgang des Humanismus war von Petrarka aus denkbar? Man konnte jene Kultur der Seele fortsetzen, und eine Art weltlichen Anachoreten- und Cönobitentums schaffen, in der Augustinus Grundlage, das Altertum einschlag blieb. Oder man konnte sich in der Welt des Altertums stärker heimisch machen, indem man die antiken Realien, um die sich Petrarka ebenfalls bereits bemüht hatte, ausbaute. Das eine tat Boccaccio, das andere der Zirkel von S. Spirito in Florenz, beides sehen wir in den Unterhaltungen des „Paradieses der Alberti“. Aber der entscheidende Fortschritt geschah auf andere Weise. Er geschah einerseits dadurch, daß der ganz persönliche Individualismus Petrarkas, der an die beschauliche Einsamkeit gebunden war, sich auseinanderzusetzen hatte mit der Entwicklung der Polis der Renaissance und andererseits dadurch, daß die antike Kultur von Augustin und den „studienfreundlichen Kirchenvätern“ aus rückwärts aufgerollt und damit, statt von der Peripherie, von in ihr selbst liegenden Punkten aus begriffen wurde. Auf beiden Linien hat Coluccio Salutati den ersten Schritt getan. Darin liegt seine Bedeutung.

Daß Salutati einen Fortschritt auf der Bahn des Humanismus gegen Petrarka bedeutet, sollte man zunächst nicht annehmen. Hält man seine Briefe gegen die Petrarkas, so vermißt man durchaus die innere Lebendigkeit, die Petrarka eigentlich modern macht, und die ihn, selbst wo er nachahmt, persönlich erscheinen läßt. Sie ist wieder der alten Lehrhaftigkeit gewichen, die ästhetischen Interessen sind in peinlicher Weise durch die moralischen eingeschränkt, der Brief wird viel häufiger, als es gut ist, ein Traktat und der Traktat fast immer eine scholastische Argumentation. Salutati kennt nicht nur wieder die ganze Terminologie der Scholastik, die bei Petrarka bereits ganz verschwunden war, er lebt auch durchaus in ihren Gedankengängen.

Das zeigt sich schon in seiner Stellung zu den einzelnen Wissenschaften. Auch Salutati hat, wie Petrarka, seine Auseinandersetzung mit den Juristen und Medizinern gehabt, er hat an diese Wissenschaften und an die Wissenschaft überhaupt schließlich dieselbe Frage gestellt wie Petrarka, die Frage nach der Sicherheit der Erkenntnisse,

die sie bieten. Aber seine Antwort ist von der Petrarkas ganz verschieden. Petrarka leugnet weder, daß es eine Rechtswissenschaft gibt, noch, daß es eine Wissenschaft vom Naturerkennen geben kann. Er leugnet nur, daß die Formen, in denen diese Wissenschaften ihm erscheinen, Wahrheit enthalten, denn sie stimmen nicht mit dem überein, was ihm Verstand und Anschauung sagen. Aber diese Skepsis hat ihn nicht gehindert, viel eher ihn angetrieben, auf eigene Faust Streifzüge nach allen Seiten in das Land der Künste und Wissenschaften zu machen, er ist, wie das Nolhac gut hervorhebt, in diesen Bestrebungen bereits ein Vorbild des *uomo universale* der Renaissance geworden, und er hat dabei überall mit offenen Augen in die ihn umgebende Natur- und Menschenwelt geblickt. Die Alten sollten ihm dabei vor allem den Dienst leisten, den Weg des Erfahrungsbeweises abzukürzen, die unvollkommene Induktion, die die Betrachtung der Umwelt ergab, durch die *loci classici* der Vorwelt zu ergänzen und zu sichern. — Salutati beurteilt die Wissenschaften lediglich nach der *certitudo principiorum*; diese aber ist ganz scholastisch gefaßt, sie steht um so fester, je direkter eine Wissenschaft von Gott offenbart ist; deshalb steht die Jurisprudenz höher als die Medizin, denn diese stützt sich auf *experientia et instrumenta*, jene aber ist sowohl in ihrer Grundlage, der *aequitas*, als in der Form der Gesetze ein direktes Zeugnis der göttlichen Weisheit. Es stimmt durchaus damit, daß sich Salutati vielmehr mit den Details der Wissenschaften, gegen die er sich wendet, abgegeben hat, seine Schriften bieten astronomische und medizinische Einzelheiten in Fülle, ganz wie die *bestiarii* und *physiologi* des Mittelalters oder die große Enzyklopädie des Vinzenz von Beauvais. Petrarka verwirft sie in seinem moralischen Mystizismus in Bausch und Bogen und entgeht damit dem kasuistischen Distinguieren, das Salutatis Art wieder direkt an die Scholastik heranrückt.

Der gleiche Gesichtspunkt ist für Salutati maßgebend, wenn er die Philosophie selbst beurteilen soll. Er scheidet, wie schon das Mittelalter, wie dann aber auch der ganze Humanismus, Moralphilosophie und Naturphilosophie; jene fragt nach Zwecken, diese nach Gründen. Also steht sie tiefer.

Daß aber die Philosophie überhaupt sich zur Theologie wie das kleinere zum größeren Licht verhält, ist über jedem Zweifel. Also überall nicht nur der thomistische Stufenbau, sondern auch die thomistische Art zu denken überhaupt.

Aber in diesem, so durchaus gotisch-scholastischen Bau hat sich Salutati allerlei besondere Winkel nach seinem Geschmack eingerichtet. Zunächst eine Kapelle, in der er seinem Lieblingsheiligen Petrarka opfert. Petrarka ist für ihn das Ideal des Dichters, des Weisen, des Menschen. Er hat das Höchste erreicht, was Menschen erreichen können, die innere Ausgeglichenheit, die über den Leidenschaften, über allem Streit von *virtus* und *vitium* liegt, er steht auf dem Gipfel der Weisheit und ist der wahre Führer zur wahren Philosophie, die nur Moral-, nicht Disputationsphilosophie ist, und von der aus gesehen die Theologie als die „Philosophie der Philosophie“ erscheint. Er steht auch über den Alten, weil er in Prosa und Versen gleich groß ist¹⁾, er ist *poeta* und *orator* in einer Person oder vielmehr seine Poesie ist, wie die Poesie überhaupt es sein soll, ein Teil der Eloquenz, und diese wiederum hat als höchstes Ziel die moralische Einwirkung auf den Nebenmenschen.

Es ist eine ganze Anzahl von neuen Gedanken, die aus diesem Kultus des Petrarka in Salutatis Leben geflossen sind, und die sich mit dem scholastischen Lebensschema nicht ohne weiteres reimen lassen. An Petrarka lernt Salutati zuerst, daß das ästhetische Moment einen selbständigen Bildungswert darstellt. Petrarkas Eloquenz hat ihn, wie tausend andere mit und nach ihm, zunächst für den Altmeister des Humanismus gewonnen und zu seinem Schüler gemacht. Aber stilistisches Feingefühl ist trotzdem nicht die starke Seite Salutatis. Er hätte sonst schwerlich den barocken Gotiker Mussato bewundert, schwerlich den Unterschied, den schon Petrarka zwischen sich und Dante deutlich bezeichnet hatte, wieder verwischt und nicht neben das „heilige, himmlische und göttliche Gedicht“ Dantes die gleich bewundernswerte *Africa* Petrarkas und dazu noch die *Göttergenealogie* Boccaccios als die drei Meisterwerke der neuen

¹⁾ Wenn er später anders geurteilt hat (vgl. Novati, *Epistolario* 3, 84³), so handelt es sich um Fragen der rhetorischen Technik.

Zeit gestellt. Sie geben ihm eben alle drei die Vereinigung von Moral, Philosophie und Rhetorik, und es ist das Wesentliche für ihn, daß er von diesen neuen Studien aus einen Weg gebahnt sieht zu seinem moralischen Ideal. Nur darin liegt für ihn die Rechtfertigung der Humanitätsstudien, aber diese Rechtfertigung genügt auch, um ihn nicht nur gegen die *sancta rusticitas* des unwissenschaftlichen Mönchtums scharf zu machen, sondern ihn auch in Gegensatz zu den gelehrten Vertretern des dominikanischen Wissenschaftsbetriebs zu bringen. Er hat hier, wie das seine Polemik gegen Giovanni Dominici zeigt, den Streitpunkt, der ihn von der scholastischen Geistesbildung trennte, ganz scharf erkannt. Nicht darum handelt es sich, ob den Alten ein mehr oder weniger großer Raum in der Bildung des Christen zugewiesen werden sollte — darüber hätte sich mit einem Gegner, der so gut in den Alten Bescheid wußte, handeln lassen — sondern an welcher Stelle des Bildungsganges sie einzufügen seien. Poggio hat sein gewöhnliches Talent zur Menschenbeobachtung bewiesen, wenn er Dominici als eine Art Vorläufer Savonarolas schilderte. Für Dominici und die Seinen, und dazu gehören alle diese Übergangerscheinungen der Spätscholastik, die man deshalb als humanistisch angesprochen hat¹⁾, weil sie vor der Antike eine mehr oder weniger tiefe Verbeugung machen, war es ausgemacht, daß die Klassiker nicht auf die Stufe der ersten Unterweisung gehören; sie können aber recht wohl eine *comprobatio theologiae* abgeben, die dem schon gewonnenen Wissen hinzutreten hat. Salutati sieht in ihnen die Grundlage auch der moralischen Unterweisung, sie sollen den Schüler auf seinem Bildungswege empfangen und geleiten. Es macht dabei nichts aus, daß Salutati das alte *trivium* und *quadrivium* verteidigt, er weiß sich das wenigstens historisch zurechtzulegen: Die Blüteperiode der Grammatik liegt vor dem Christentum, also muß man mit ihr anfangen. Aber er findet auch, daß die Entstehung der *eloquentia* in das goldene Zeitalter zurückreichen muß, wo die Einfachheit des Lebens und das Fehlen des Erwerbstriebes Gelegen-

¹⁾ Vgl. neuestens M. Grabmann in den Beiträgen zur Geschichte der Renaissance und Reformation (Festschrift für Joseph Schlecht) S.126.

heit zur geistigen Ausbildung gelassen habe. In dies Bildungsparadies möchte er offenbar zunächst die Jugend wieder versetzen.

Und ist diese Vorbildung nicht bereits eine religiöse? Für Salutati sicherlich. Er ist mit Mussato, Petrarca und Boccaccio überzeugt davon, daß die Poesie ihren Ursprung nur darin gehabt haben könne, daß die Menschen sich zum Lobe der Gottheit einer gehobenen Sprache bedienen mußten; so ist sie sicherlich ein Teil der Theologie. Man weiß, wie wichtig diese Auffassung für den ganzen Humanismus geworden ist. Die so verhängnisvolle Auffassung aller Poesie als allegorischer Moralpredigt knüpft sich daran. Sie steht bei Salutati bereits völlig in Blüte. Er hat nicht nur, den Spuren des Mittelalters folgend, die Aeneis, sondern auch die ganze Fabel vom Herkules breit und geschmacklos allegorisiert, und man sieht bei ihm ebensogut die Herkunft jenes Betriebes aus der allegorischen Schriftauslegung, wie den Zweck desselben, die Abwehr aller Vorwürfe, die sich auf das Sinnlose, Wiedervernünftige, chronologisch Unrichtige der Poesie beziehen könnten.

Salutati ist aber ebenso klar darüber, daß die Beschäftigung mit den Alten noch in anderer Weise als Unterbau der Theologie, wie er sie versteht, in Betracht kommt. Schon die Werke der Kirchenväter, wie etwa der Gottesstaat Augustins, „*opus illud divinum quodve satis admirari fas non est*“, erfordern philologische Erklärung, für die die Kenntnis der Theologie im Schulsinne nicht ausreicht. Salutati ist denn auch Philologe, nicht gerade in der höheren Art Petrarkas, der das Ziel aller philologischen Arbeit doch wenigstens geahnt hatte, nämlich die verlorene Gedankenwelt eines Erzeugnisses der geistigen Kultur der Vergangenheit wirklich wieder herzustellen, aber er hat sich doch grundsätzlich von der für die Hochscholastik so bezeichnenden unhistorischen Auffassung alles Literarischen losgemacht. Er ist Textkritiker und bemüht sich, ein Stilkritiker zu sein, und ist von da aus schließlich wenigstens zu seiner theoretischen Ablehnung des Mönchlateins und zu einer praktischen des rhetorischen Cursus der Diktatorenschulen gekommen, die für seine eigene Geistesrichtung ähnlich wichtig gewor-

den ist wie für Petrarca die Ablehnung des logischen Schemas der Scholastik. Es war immerhin etwas, wenn sich so auch die Schule gewöhnte, die Kirchenväter zunächst als literarische Produkte anzusehen, wenn also Hieronymus als der „honigsüße“, Ambrosius als der Mann der ersten Würde erschien.

Das Ziel dieser Ausbildung ist die Humanitas. Salutati hat sie ausdrücklich als Wort von besonderem Sinne genommen, und sie auch bestimmt als *virtus et doctrina* definiert. Mit dieser Nebeneinanderstellung der beiden Begriffe ist zunächst eine Negation verbunden: die wissenschaftliche Spekulation als Ziel der Bildung ist abgelehnt. Dies kann vielmehr nur moralische Betätigung sein. Aber für eine solche bleiben zwei Wege: der egoistische der *contemplatio* und der soziale der *vita activa*. Zu beiden hat es Salutati hingezogen und für beide weiß er allerlei geltend zu machen.

Das Ideal des kontemplierenden Weisen hat er in Petrarca verehren gelernt. Bei ihm findet er, wie wir sehen, schon im Leben das Erhabensein über alle Leidenschaft. Salutati kann sehr heftig gegen die werden, welche die Meinung der Peripatetiker festhalten, daß Tugend nur ein Mittel Ding zwischen zwei Lastern sei, oder daß sie erst dann Wert bekomme, wenn ihr die Freiheit zur Sünde gegenüberstehe. Die Tugend liegt über dem Streit der Leidenschaften, sie liegt über der Welt. Damit ist Salutati, viel mehr als er es weiß, von Petrarkas wahrer Tendenz abgerückt, er steht bei dem mönchischen Ideal. Seine Schrift *De saeculo et religione*, in der er den Eintritt eines Freundes bei den Camaldulensern rechtfertigt, ist eine Bußpredigt an die Welt, wie sie Bernhardin von Siena nicht besser hätte halten können. Salutati ist ein ethischer Rigorist, wie diese Mönche es sind, wie es Petrarca nicht gewesen ist, und das vor allem deshalb, weil er die Welt des Altertums nicht mehr vom Standpunkt Augustins, sondern von dem der Stoa betrachtet. Daran darf uns sein begeistertes Lob Augustins nicht irremachen. Er hat ihn nie wie Petrarca als ringenden Menschen, sondern nur als ein großes Moralbuch, und zwar durchaus durch die Brille des Stoizismus gesehen. Wie wenig der Stoizismus geeignet ist, wenigstens in der von Seneka vertretenen Form,

und diese ist für Salutati maßgebend, zur Antike zu führen, ist jüngst wieder hervorgehoben worden.¹⁾ Aber für solche Übergangsmenschen wie Salutati ist er eine willkommene Zuflucht. Er gibt ihm zunächst einen festen Punkt gegenüber der Welt der Erscheinungen, der er sonst ratlos gegenüberstände. Nirgendwo zeigt sich diese Ratlosigkeit deutlicher als in seiner Stellung zum Fortunaproblem, das ja eines der großen Probleme der Renaissance geworden ist.

Schon Dante hatte sich damit abgemüht. Schon bei ihm erscheint die Fortuna in doppelter Gestalt als die launische Glücksgöttin, die ihr Horn wahllos auch über die Ungerechten ausschüttet, und als das unbegreifliche Schicksal, das aller menschlichen Berechnung spottet. Die Gleichsetzung verschiebt für uns bereits das Problem, aber sie war natürlich in einer Zeit, die bereits das Schicksal des alten Epos, das ja nur die natürliche Notwendigkeit auch des menschlichen Geschehens in die außermenschliche Welt verrückt hatte, mit der Fortuna des abenteuersuchenden Ritterromans vertauschte²⁾, und sie ließ dann — zuerst für die Menschen der Renaissance — die schwere Frage aufspringen: Wie steht diese Fortuna, die auch *fatum* ist, zu dem freien Willen der Menschen? Gegen jene erste Auffassung Dantes hatte der Astrolog Ceco d'Ascoli, der „Fanatiker des Sternenhimmels“, wie ihn Robert Davidsohn nennt, polemisiert. Denn für ihn als naturwissenschaftlichen Aufklärer war die Fortuna nur eine Naturkraft, die man nicht ändern kann, aber zu begreifen suchen müsse. Das blieb die Grundauffassung der Renaissance. Salutati ist Dante beige-sprungen und hat zu zeigen versucht, daß Ceco Dante absichtlich mißverstanden habe. Dante leugne die Naturgebundenheit der Fortuna nicht, aber sie sei für ihn nichts anderes als der Ausdruck der göttlichen Vorsehung. Das ist für Salutati die Lösung einer Frage, die im Fortgang der humanistischen Diskussion geradezu eine Scheidung der Geister herbeigeführt hat. Es mag sein, daß er als junger Mensch

¹⁾ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Ges. Schriften I) 332.

²⁾ Ich folge hier einer feinen Bemerkung von Gervinus in seiner Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen (1838) 3, 140.

heidnischer dachte. Aber schon in jungen Jahren ist er zu keiner rechten Scheidung der drei Reiche der Virtus, der Fortuna, der Providentia Dei gekommen. Petrarca half ihm hier nicht. Der hatte die Frage nur gelegentlich widerspruchsvoll, und bei auffallend nichtigen Anlässen behandelt; sie war ihm offenbar unbehaglich. „*Fati nomen suspectum apud nostros, Fortuna multipotens, nam omnipotens unus Deus*“, das waren seine Schlüsse. Die Lösung für Salutati ist erst die Flucht zu der Weltverachtung überhaupt, wie sie der Stoizismus bot. Es ist wohl zuviel gesagt, daß Salutati schließlich auch den Stoizismus durch das Christentum überwunden hat — auch seine Äußerungen über den Stoizismus Christi und seine Äußerungen über den Tod als Übel beweisen das nicht — er hat den Stoizismus nie anders als durch das Christentum gesehen. Er hat eben ganz unbefangen zu dem Petrarkaschen Ideal der Seelenruhe wieder das des Seelenheils gefügt, und er denkt auch hier, wie überall, in dem Stufensystem der Scholastik: Die Rangordnung der Menschen richtet sich nach ihrer Gottesehe, d. h. nach ihrer Weltentrücktheit; so folgen sich Laie, Priester, Mönch und Einsiedler.

Wenn Salutati trotzdem, wie Petrarca, weder ein Mönch noch ein Einsiedler geworden ist, so hat das zwei Gründe. Der erste ist, daß sein Tugendideal gänzlich intellektualistisch ist. Bei Petrarca war die *virtus* ein *recte sentire de Deo et recte inter homines agere* gewesen. Salutati traut weder bei sich selbst, noch bei anderen den spontanen oder enthusiastischen Regungen, die nicht verstandesmäßig vorstellbar sind. Seine Tugend ist Wissen, sie ist im Wissen beschlossen und nur durch das Wissen zu erreichen. Diese sokratische Erkenntnis ist vielleicht die wichtigste, die die Stoiker Salutati vermittelt haben. Er hätte vor allem deshalb im goldenen Zeitalter leben mögen, weil damals auch die Geistesvollkommenheit ohne Mühe erreichbar war. Nun aber ist das Leben ein ewiger Kampf mit der Unwissenheit, der eigenen und der der andern. Petrarca hat einmal ein Buch über diesen Gegenstand geschrieben, aber Salutati nimmt das ganz anders als Petrarca. Wenn Petrarca sich bewußt war, bis zum Tode mit seinen Leidenschaften ringen

zu müssen, so wird Salutati bedrängt von dem Bewußtsein von der Unendlichkeit des Wissens. Das *semper sciendo incumbere, de scitis libentissime et rationabiliter dubitare* ist für ihn selbst eine Lebensregel, für alle andern, denen er zu raten hatte, eine Vorschrift geworden. Das hat seinen Ausführungen etwas besonders Pedantisches gegeben, aber man darf doch nicht verkennen, daß diese Rationalisierung des Gedankenlebens hier wie anderswo zur Verwunderung über die Alltäglichkeiten geführt hat, über die andere gar nicht nachzudenken pflegten, und daß sie aufs engste mit Salutatis Streben zusammenhängt, auf andere zu wirken.

Salutati ist in demselben Maße eine soziale Natur, wie Petrarca eine unsoziale gewesen ist. Ein Blick in den Briefwechsel der beiden genügt, um das zu erkennen. Zwar haben wir von Salutati nur diejenigen Briefe, die er recht eigentlich für andere schrieb, die „öffentlichen Briefe“, wie er sie einmal nennt, in denen er nach seinem eigenen Zeugnis seiner Feder den Lauf ließ, und in der Tat häufig sehr „multiplex“ wurde; die privaten hat er des Sammels nicht für Wert gehalten. Aber eben daß wir nun jene haben, bezeichnet den Menschen. Salutati ist immer besorgt zu lehren, seine Briefe werden, je älter er wird, desto mehr Abhandlungen und seine Abhandlungen sind fast immer durch eine briefliche Diskussion hervorgerufen. Das „*non familiaria solum sed seria epistolis explicare*“ hat er sich vor allem aus seinem Augustin entnommen. Er hat einmal in seiner lebenswürdigen Weise in einem Brief an den Herrn von Pesaro die Anfragen, die er zu beantworten hatte, als geistige Wohltaten für sich selbst bezeichnet. Sie zwängen ihn zum Nachdenken, und er habe so mehr gelernt, als durch eigenes Studium und Unterweisung. Zugleich aber fühlt er sich in solcher brieflicher Diskussion als Nachfolger des Sokrates und der Stoiker, die auf dem gleichen Wege des Wechselgesprächs zur Wahrheit vorgedrungen seien. Das Schiefe dieses Vergleiches hat er nicht gesehen, aber an Eifer der Propaganda konnte er sich wohl mit echten Schülern des Sokrates messen.

Dabei ist nun für Salutati noch ein anderes Problem wichtig geworden, das den Humanismus immerfort beschäftigt

hat. Bei ihm zeigt sich der erste Fall eines Strebens nach einer *communis opinio*. Diese sollte für den Humanismus die Ableitung aus einem obersten transzendentalen Prinzip ersetzen, auf dem das Wissenschafts- und Moralegebäude der Scholastik ruhte. Salutati hat, wie wir sahen, dieses Prinzip noch nicht weggeschafft, aber er möchte doch eine ganz allgemein anerkannte Art der Überredung besitzen. Dazu gehört für ihn zweierlei: Die unzweifelhafte Geltung der von ihm angeführten Autoritäten und die einheitliche Überzeugung, wie man überreden soll. Dies letztere ist eine stilistische Frage, deshalb kränkt ihn die Verschiedenheit des Geschmacks über diesen Punkt. Auch hier wird der Unterschied gegen Petrarca deutlich. Dieser ist sich bewußt, ein Original zu sein. Deshalb kann er sich auch gegen Cicero selbständig stellen. Salutati ist von solchem Bewußtsein weit entfernt, daher seine Sorge um unzweifelhafte Muster, die ihn zwar nicht zum Ciceronianer gemacht, aber doch auf den Weg zum Ciceronianismus geführt hat. Wenn Petrarca, wie Martin gut sagt, ein ganz persönliches Regiment führt, Salutati aber Grundsätze auf den Thron hebt, so ist dem hinzuzufügen, daß eben erst diese Grundsätze schulbildend und damit generell wichtig geworden sind. Mit seiner Schätzung der Disputation aber steht Salutati wiederum zwischen den Zeiten. Es ist noch der alte logische Wettkampf der Scholastik, der den Geist schärft, und doch auch schon das humanistische Redeturnier, das die Eloquenz lebendig macht. Das hat ihn sein Schüler Bruni im Eingange des *Dialogus de tribus vaticibus*, wo er den alten Kanzler ganz nach dem Leben zeichnet, nebeneinander betonen lassen.

Fragen wir nun noch, in welchen Wirkungskreisen Salutatis geistige Propaganda sich vollzieht, so fällt der engste und nächste, die Familie aus. Salutati ist verheiratet gewesen und hat Kinder gehabt, aber er spricht nur von Frau und Kindern, nicht mit ihnen, denn die Familie ist für ihn nur eine natürliche und sittliche, aber keine geistige Gemeinschaft. Die Liebe hat in Salutatis Leben nie eine irgendwie erhebliche Rolle gespielt, für die philosophischen Liebestheorien der Troubadours, auch in ihrer Umgestaltung durch Petrarca, fehlte dem trockenen Menschen und der

bürgerlich-realistisch gewordenen Zeit überhaupt jedes Verständnis. Die irdische Liebe aber war zur Vergeistigung noch nicht reif, Salutati sah sie nur unter dem Gesichtspunkt einer ärgerlichen Störung der wissenschaftlichen Tätigkeit oder unter dem bedenklicheren der „Zwecklosigkeit“, denn mit dieser ist ihm jede Voluptas gleichbedeutend, die Ehe aber steht ihm unter dem Gesichtspunkt der sozialen Funktion, „die Zeit erfordert, daß man Kinder in die Welt setze“.

Der Kreis der Familie wird bei Salutati für den geistigen Verkehr ersetzt durch den Kreis der Freunde, seiner „Adoptivöhne“ wie er sie nennt, in dem sich als engerer Bezirk der seiner Berufsgenossen abscheidet. Nicht wenige gerade seiner grundsätzlichen Erörterungen sind an die Kanzler der kleinen Städterepubliken und Tyrannenherrschaften von Mittel- und Oberitalien gerichtet, die, wie Salutati selbst, aus dem Stand der Notare hervorgegangen sind. Nicht erst damals freilich hat sich dieser Stand, der sich, „durch kürzere Studien und kürzere Pedanterie gefesselt“, von den zünftigen Juristen auch geistig geschieden hatte, als eine besondere Gruppe in der Republik der Bildung aufgetan. Ja, er hatte seine größte Zeit bereits hinter sich. Die lag im Dugento, als Petrus de Vineis und Thomas von Capua den neuen Briefstil begründeten, der dann in unzähligen Brief- und Formelsammlungen schulmäßig wurde, als der Florentiner Magister Buoncompagno der neuen Kunst die theoretischen Grundlagen gab. Damals hatten die Notare auch auf die große Politik gewirkt, die Manifeste in dem letzten großen Streit zwischen Kaisertum und Papsttum sind auf beiden Seiten ihr Werk gewesen. Sie haben die vollendete hierarchische und die angehende ghibellinische Doktrin publizistisch ausgebreitet. Mit dem Eindringen des Humanismus vollzieht sich da eine Wandlung. Die humanistisch gebildeten Notare haben den Kanzleibrauch in Italien, wie später in Deutschland, zunächst merkwürdig wenig umgestaltet und auch ihre Wirksamkeit im Gebiete der politischen öffentlichen Meinung ist geringer als die ihrer Vorgänger. Man wird sich darüber nicht täuschen dürfen, trotz der oft angeführten Äußerung des Giangaleazzo Visconti, daß er die Schriften Salutatis mehr fürchte als

tausend florentinische Reiter. Die Bedeutung der Diktatoren Friedrichs II. und Gregors IX. beruhte eben darauf, daß sie den Gegensätzen eines ausgebildeten und alle Lebenskreise umfassenden Systems Ausdruck gaben, ihre humanistischen Nachfolger glaubten um so mehr zu wirken, wenn sie den Streitpunkt, zu dessen Verteidigung sie ins Feld zogen, aus seinen besonderen gegenwärtigen Bedingtheiten heraus hoben und die politischen Erörterungen in eine Welt übertrugen, für die sie selbst erst Gläubige gewinnen wollten, zu der ja auch nach ihrer eigenen Meinung der „Pöbel“ — und dieser Begriff war für sie sehr weit — keinen Zutritt hatte und keinen haben sollte. Sie haben damit die politischen Probleme nicht anders neutralisiert, wie Petrarca die religiösen. Daher kommt es, daß ihre Schriftstücke so oft neben dem eigentlichen Gang der politischen Verhandlungen einhergehen ohne ihn zu bestimmen. Aber sie eröffneten sich zugleich ein neues Feld der Wirksamkeit. Indem die alte *ars dictandi* unter den neuen Begriff der humanistischen Eloquenz trat, wurde sie ein Mittel gesellschaftlichen Verkehrs, wie es die frühere Zeit nicht gekannt hatte. Als „Stil der gesellschaftlichen Höflichkeit“ hat sie, wie das bereits Voigt vortrefflich gesehen hat, dann auch wieder die Form des politischen Verkehrs beeinflußt. Nicht wenig tat dazu die für den ganzen Humanismus charakteristische und verhängnisvolle Zusammenwerfung von Brief und Rede. Sie gab auch dem humanistischen Privatbrief etwas Öffentliches und Propagatorisches. Gerade in diesem Punkt ist Salutati schulbildend geworden, seine Briefe waren Stilmuster und verdrängten die Erzeugnisse eines überlebten und von ihm bewußt bekämpften Geschmacks, bis er dann selbst von einer weiter fortgeschrittenen Jugend bekämpft und verdrängt wurde.

Aber zugleich ist Salutati doch noch viel stärker praktischer Politiker und Staatsmann gewesen als seine humanistischen Nachfolger, und gerade die Verbindung mit einem wirklichen Staatswesen hat ihn den entscheidenden Schritt über Petrarca hinaus tun lassen.

Salutati hat seine entscheidende Laufbahn, von einer kurzen Kanzlerschaft in Lodi abgesehen, als Sekretär an

der päpstlichen Kurie in Avignon begonnen. Er ist mit Urban V. nach Rom gegangen, hat dann aber mit ansehen müssen, wie Urban nach kurzem Versuch das römische Chaos zu ordnen, wieder nach Avignon zurückkehrt. Das ist der erste große Eindruck in seinem politischen Denken. Er ist in Rom geblieben und sieht nun die avignonesische Kurie und das hinter ihr stehende Frankreich als die Feinde Roms und Italiens an. Seine Gedanken kreisen um die *restitutio Romae*. Das alte Rom liegt in Ruinen, es kann nur wieder aufgerichtet werden, wenn das Papsttum von dort aus aufs neue der Welt Schmuck und Leitung gibt. Mit Avignon verbinden sich für ihn, wie für Petrarca, allerlei apokalyptische Vorstellungen. So ist die nächste große Enttäuschung seines Lebens, daß der zweite Versuch, die Kurie von Avignon zu lösen, zum Schisma führt. Das Schisma hat auf Salutati ebenso gewaltigen Eindruck gemacht wie auf die kirchlichsten seiner Zeitgenossen. Noch 1395 wünscht er sich, für die Einheit der Kirche als Publizist wirken zu können. Aber die Beendigung des Schismas ist für ihn zugleich eine patriotische Angelegenheit. Die Zurückführung der Kurie nach Rom ist die einzig mögliche Beilegung dieser leidigen Sache. Unter dieser Bedingung möchte er sich sogar ein Kondominium der beiden streitenden Päpste gefallen lassen. Das ist um so bedeutsamer, als sich Salutatis Römerbewußtsein unterdessen bereits neu orientiert hat. Seit 1375 ist er Kanzler von Florenz, und nun hat er die Heimat gefunden, von der er gleich zu Beginn seiner Tätigkeit hoffte, daß sie ihm der Hafen des Heils werden würde, wo er als müder Mann sein Lebensschifflein anbinden könne. Den Titel „Kanzler von Florenz“ möchte er seinem Namen als einzige Auszeichnung auf seinem Grabstein beigefügt wissen.

Hier zum ersten Male tritt nun der Humanismus in Verbindung mit der Polis der Renaissance und erleidet durch diese Verbindung entscheidende Veränderungen. Es ist die wesentliche Bedeutung des italienischen Stadtstaates gewesen, daß er als erstes politisches Gebilde innerhalb des organischen Systems der *respublica christiana* ein Individuum von politischer, wirtschaftlicher und moralischer Autarkie zu werden anstrebt, und auf diesem Wege schließ-

lich das System sprengt. Salutati war kaum in Florenz warm geworden, als er Gelegenheit hatte, in dieser großen Auseinandersetzung Partei zu nehmen. Der „Krieg der acht Heiligen“, den Florenz 1378 gegen Gregor XI. führte, enthüllte die ganze Bedeutung des Gegensatzes. Es war eine tragische Ironie, daß die alte Guelfenstadt gegen das Papsttum, dessen kräftigste Stütze sie so lange gewesen war, zu Felde zog. Noch mehr, daß sie auf ihrem Banner den Schlachtruf der „*libertas*“ führte, unter dem das päpstliche System einst das kaiserliche bekämpft und zertrümmert hatte. Und Salutati hat gerade die prinzipielle Seite des Kampfes hervorgehoben. Er ist es, der betont, daß „die Gemeinde von Florenz nie einen Krieg zu führen pflege außer zum Schutze der Freiheit, zur Wiederbringung von zu Unrecht entrissenem Gute oder um Unrecht abzuwehren oder zu rächen“. Alles Schlagworte des Papsttums von Innocenz III. bis zu Bonifaz VIII. und Schlagworte des Guelfentums ältester Prägung. Guelfisch ist Salutati auch geblieben, die alte Erklärung des Guelfennamens als der *fidem gerentes*, der wir schon bei Lapo da Castiglionchio begegnen¹⁾, hat er ruhig nachgesprochen, aber sein Guelfentum ist nicht mehr eine *factio*, es ist eine *dignitas* geworden, d. h. es ist nicht mehr ein politischer, sondern ein moralischer Begriff. Gerade mit diesem hat er die Kirche bekämpft, die den Krieg gegen die eigenen Kinder, gegen die Gläubigen predigt.

Auch sein Römertum hat er auf Florenz übertragen, die in Florenz längst diskutierte Hypothese, die die Stadt zu einer Gründung sullanischer Veteranen machte, hat er angenommen und das Villanische „*figliola e fattura di Roma*“ findet sich bei ihm auch im moralischen Sinne wieder.

Man wird nicht erwarten, daß Salutati mit solchen Anschauungen aus dem alten Kreis der Papst-Kaisermonarchie des Mittelalters herausgetreten sei. Für ihn steht ja auch die Abhängigkeit des Kaisertums vom Papsttum noch durchaus fest und ebenso ist für ihn der Kaiser „unser natürlicher Herr“. Er hat sich über das Verhältnis seines

¹⁾ S. Robert Davidsohn, Forschungen zur Geschichte von Florenz IV, 29 ff.

florentinischen Gemeinwesens zu dem großen Verband der *respublica christiana* fast weniger Gedanken gemacht als die Juristen und Publizisten des 14. Jahrhunderts, die sich mit allerlei künstlichen Interpretationen des Begriffs der *civitas* halfen, und er hat sicher nichts von ihnen gelernt. Er brauchte es auch nicht, denn hier ist es ihm einmal gelungen, die scholastischen Folgerungen aus dem Grundgedanken des Systems mit derselben Selbstverständlichkeit beiseite zu schieben, wie Petrarca dies für das Gebiet seines philosophischen Denkens getan hatte. Er hat hier, wenn irgendwo, naiv gedacht und sich von dem starken Lebensgeist des Gemeinwesens, in dem er lebte, tragen lassen. Gerade damit scheidet er sich von Petrarca. Das Abstrakte in dem Patriotismus Petrarkas, das Karl Hillebrand einmal hervorhebt, ist bei Salutati ganz verschwunden, die „Troubadourliebe“ zu Italien hat gefestigten politischen Anschauungen Platz gemacht, und eben die Vorstellung, daß die Florentiner die eigentlichen Erben des römischen Reichs seien — *quid est Florentinum esse*, sagt er, *nisi tam natura quam lege civem esse Romanum et per consequens liberum esse, non servum* — sie gibt Salutati die Möglichkeit, auch Petrarkas Anschauung von dem Primat der Italiener als des auserwählten Volkes, das der Welt den universalen Staat, die universale Kirche, die einheitliche Gesetzgebung und die gemeinsame Sprache gegeben hat, auf Florenz zu übertragen. Gerade dies hat Salutati geholfen, die *vita activa* selbständig neben die *vita contemplativa* zu stellen. Wenn er sich auch noch die Kreise, in denen der Mensch wirken soll, ganz mittelalterlich stufenmäßig aufbaut — *uniunt equidem mortale genus fides, civitas, natura* — so weiß er doch schon als junger Mensch, daß die *concivilitas* das stärkste Band zwischen den Menschen ist. Auch der Kosmopolitismus und Apolitismus Platos und der Stoa hat ihn da nicht irre gemacht. Er lebt eben in und mit einem wirklichen Staate.

Wiederum wird das Bild unklarer, wenn wir Salutatis Stellung zu den Problemen des innerpolitischen Lebens der Polis betrachten. Salutati ist mit dem Aufstieg der florentinischen Demokratie zur obersten Macht selbst empör-

gekommen. Den Tumult der Ciompi hat er mit bemerkenswerter Ruhe mit angesehen, er hat mitten in diesen Wirren Zeit, nach der Naturgeschichte des Plinius zu forschen. Daß diese demokratische Revolution, wie besorgte Freunde meinten, ein Vorzeichen des Weltuntergangs sein sollte, war ihm unwahrscheinlich und insofern hat er die Freiheit auch als Volksfreiheit verstanden. Aber zu einer klaren theoretischen Begründung eines geschlossenen Republikanismus hat weder sein Guelfentum noch sein Römertum ausgereicht. Wir sehen das an der Art, wie er in die in der Renaissance so beliebte Tyrannendiskussion¹⁾ eingegriffen hat.

Die Streitfrage ist auch deshalb interessant, weil sie uns einmal deutlich zeigt, wie sich Renaissanceentwicklung und Humanismus erst allmählich gefunden haben. Das Altertum hatte dem Mittelalter einen doppelten Tyrannisbegriff überliefert: einen älteren, der das Wesen der Tyrannis in der Ursurpation sah, und einen jüngeren, den Plato begründet, Aristoteles teilweise, Cicero und Seneka dann vollständig aufgenommen hatten. Nach diesem lag das Wesen der Tyrannis in der Ungerechtigkeit der Ausübung der Gewalt. Es ist natürlich, daß sich das Mittelalter sogleich zu dieser letzteren, moralischen Auffassung hingezogen fühlte. Gregor der Große hatte sie noch verschärft, indem er eine besondere Tyrannis der Gesinnung aufstellte, die sich nicht einmal in Handlungen zu äußern brauchte. Thomas von Aquino war ganz von dem aristotelischen Gesichtspunkt ausgegangen, daß jede Herrschaft, die nicht *ad bonum commune* ausgeübt werde, Tyrannis sei. Er vergleicht den Tyrannen einem Verbrecher, der die Mitmenschen ausplündert, in Knechtschaft bringt und mordet. Damit hat er, wie Richard Schmidt neuestens in einer aufschlußreichen

¹⁾ Hiefür fördert Ercole, der den Traktat vom Tyrannen gleichzeitig mit Martin herausgegeben hat (Quellen der Rechtsphilosophie, herausgegeben von Josef Kohler, Bd. I) mehr als Martin. S. auch Carl Wolf, *Bartolus of Saxoferrato*, und Ercole, *Impero e Papato nella tradizione giuridica bolognese e nel diritto pubblico italiano del Rinascimento* (*Atti e Memorie della R. deputazione di storia patria per le provincie di Romagna Serie IV, Vol. I*) 1911.

Abhandlung¹⁾ betont hat, in der Diskussion über die Bedingungen eines geordneten, verfassungsmäßigen Staatslebens schon die drei Hauptgüter hervorgehoben, die für den Bürger in Berührung mit den staatlichen Hoheitsakten auf dem Spiele stehen und um deren gesetzmäßige Wahrung sich das ganze Bemühen der Folgezeit dreht: Vermögen, Freiheit, Leben.

Als die ersten Tyrannenherrschaften im Mittelalter entstanden, hatten sie sich um ihre moralische Rechtfertigung wenig gekümmert. Um so mehr lag ihnen an ihrer juristischen. Sie suchten ihre Gewalt von päpstlicher oder kaiserlicher Ermächtigung oder auch von dem Willen des Volkes abzuleiten. Gerade hier setzte die Jurisprudenz ein. Bartolus, dessen Kasuistik der *civitas* eine rechtliche Basis im Rahmen des Imperiums ergrübelte hatte, unternahm es gleichsam, die moralischen Erwägungen, die das Bewußtsein der Zeit beherrschten, in juristische umzugestalten. An Stelle der Gregorianischen Tyrannis der Gesinnung setzte er die *tyrannis velata*, die entweder auf der Erschleichung oder auf der willkürlichen Erweiterung eines Rechtstitels beruhte. Für die Ausübung derselben aber ist der Maßstab nicht der allgemein moralische; auch unsittliche, ja verbrecherische Handlungen des Privatrechts können staatsnotwendig werden und sind dann nicht tyrannisch. Wir haben hier bereits alle Elemente der Staatsauffassung der Renaissance; sie sind dadurch gewonnen, daß die antiken Begriffe auf den Untergrund der christlichen Weltanschauung gestellt sind und damit eine vertiefte und festumschriebene Bedeutung gewonnen haben.²⁾ Die autonome Polis der Renaissance war dann nach außenhin fertig, als sie die schemenhaft gewordene Legitimierung von seiten der Papst-Kaisermonarchie auch äußerlich abwarf. Dazu hat das Schisma und die deutsche Anarchie des ausgehenden 14. Jahrhunderts die letzten Hilfen geboten. Sie war nach innen

¹⁾ Die Vorgeschichte der geschriebenen Verfassungen (Festgabe für Otto Mayer) 1916.

²⁾ Was dieser Vorgang für die Renaissanceentwicklung überhaupt bedeutet, ist gut erörtert bei M. Schneidewin, Die antike Humanität, bes. S. 476 ff.

konstituiert, als man auch das Aufsichtsrecht über die rechtliche Ausübung der Herrschaft von diesen oberen Instanzen auf das Volk selbst übertrug, zugleich jene Lehre von der Berechtigung der Herrschaft durch die Förderung des Wohls der Untertanen realistisch faßte und endlich den Satz des Bartolus: *finis civitatis sit quies et pax civium* ohne die thomistische Ausdeutung dieser Begriffe verstand.

Der Humanismus hat zu dieser Entwicklung zunächst nicht viel beigetragen. Petrarca hat sich wenig um den Ursprung der Gewalt seiner Schutzherren, der Carrara von Padua, gekümmert. Es genügte ihm, daß sie als wahre Väter des Vaterlandes regiert hatten. *Salutati* hat zwispältig gedacht. Wo er von den tatsächlichen Verhältnissen der florentinischen Republik ausgeht, erscheint ihm jede Herrschaft eines einzelnen in dieser Stadt als Tyrannis. Wo er von den *Visconti* spricht, urteilt er moralisch. Wo er aber die Frage in der Breite des humanistischen Traktates behandelt, hat er sich zunächst ganz in die juristische Distinktion des Usurpators und des tyrannisch Herrschenden vertieft. Nur das eine bleibt bemerkenswert, daß er die Ermordung des Usurpators als erlaubte Selbsthilfe sogar dem einzelnen frei gibt, und daß er die Rechtmäßigkeit der Herrschaft von der Übertragung der Gewalt durch das Volk und der ausdrücklichen oder stillschweigenden Zustimmung des Oberherrn zugleich abhängig macht. Gerade damit hat er sich der tatsächlichen Entwicklung angeschlossen. Humanismus und Renaissanceentwicklung haben sich hier gefunden, freilich um sich bald wieder zu trennen. Denn indem der Humanismus nun unternahm, diese fast schon verschwundenen Freistaaten der Gegenwart mit dem Idealbild der antiken Demokratie zu verbinden, trieb er, für die nächste Zeit wenigstens, einem theoretischen Republikanismus zu, der mit der tatsächlichen Entwicklung sogleich in den stärksten Widerspruch geriet.¹⁾ Erst später, als man lernte, auch die Antike realistisch zu sehen, hat die Verbindung von Renaissanceentwicklung und humanistischer Doktrin die neue Erfahrungswissenschaft der Politik geschaffen.

¹⁾ S. Bezold, Republik und Monarchie in der italienischen Literatur des 15. Jahrhunderts (H. Z. Bd. 81 [1898]).

Und insofern, als Salutati eine erste Verbindung beider darstellt, mag man von ihm wohl als einem Vorläufer Machiavellis reden, wenn man nur nicht vergißt, daß bei ihm lediglich Meinung war, was bei jenem Bewußtsein und Doktrin wurde.

Bekanntlich hat der Republikanismus der humanistischen Doktrin seinen bezeichnendsten Ausdruck in der Diskussion über die Ermordung Cäsars gefunden. Ist Cäsar ein Mörder der Freiheit? Und sind seine Mörder Freiheitshelden oder Verbrecher? Dante hat, wie wir wissen, die erste Frage verneint und Brutus und Cassius zu Judas Ischariot in die Hölle geschickt. Salutati ist ihm, nachdem er einige radikale Aufwallungen der Jugendzeit überwunden hatte, beigetreten, er hat durchaus abgelehnt, daß Cäsar ein Tyrann sei, weder habe er die Herrschaft usurpiert, noch habe er sie tyrannisch ausgeübt. Gerade in diesem Punkte sollte sein Abstand von der nächsten Generation des Humanismus sich alsbald offenbaren. —

Die nächste Generation vertritt Lionardo Bruni, Salutatis Schüler und Nachfolger im Kanzleramte. Wir haben noch keine Arbeit, die seine eigentümliche Bedeutung ins Licht setzte¹⁾, so mögen hier ein paar Andeutungen stehen über den Unterschied zwischen ihm und Salutati und den Fortschritt, den er in den beiden Richtungen, die wir bezeichnet haben, bedeutet.

Den Unterschied zwischen Lehrer und Schüler haben beide früh empfunden. Bruni hat ihm 1401 einen berühmt gewordenen Ausdruck gegeben, in dem Dialogus, den er an Pier Paolo Vergerio richtete. Da erscheint Salutati als der Vertreter der älteren Richtung und Niccolo Niccoli, durch dessen Mund Bruni spricht, als Vertreter der jüngeren. Diese Jüngeren verwerfen die alte scholastische Disputation, an die Salutati seine eigene „sokratische“ Erörterung anknüpfte, gänzlich, weil sie keinen Stoff mehr dazu wissen.

¹⁾ Fr. Beck, Studien zu Lionardo Bruni 1912, fördert nicht. Das Beste bis jetzt bei Gaspari, Geschichte der italienischen Literatur II, 129 ff. und Fueter, Geschichte der neueren Historiographie. S. auch Blätter für das Gymnasialschulwesen 1913 S. 280 ff., wo ich einiges beigefügt habe.

Denn das alte scholastische Wissenschaftsgebäude ist für sie ein Chaos. Die Bücher, die man früher vorzog, sind „keine Literatur“ in ihrem Sinne, sie können sich überhaupt nicht vorstellen, daß man einen Fall beliebig isolieren könne, wie es die alte Kasuistik getan hatte. „Alles hängt ja doch wunderbar zusammen, und man kann auch das einzelne nicht ordentlich wissen ohne die Fülle zu übersehen, aus der es genommen ist.“ Diese Jünger sind nicht geneigt, Dante, Petrarca und Boccaccio neben und über die Alten zu stellen, sie sind zu „delikat“ geworden, um sich mit Seneca zu begnügen, wenn sie hoffen können, aus Varro tiefere Kunde vom Altertum zu bekommen. Sie sind guelfisch ohne Verbeugungen vor alten und neuen Cäsaren, und sie glauben, daß es für Cäsar als Tyrannen keine Entschuldigungen gibt.

Niccoli, der Dilettant und Amateur, ist, wie es scheint, bei diesen Verneinungen stehen geblieben. Ihm genügte es im übrigen als genießender Ästhet in der Welt der Alten zu leben. Bei ihm können wir die Wandlung des humanistischen Anachoretentums zu einem Leben in der „Kunst um der Kunst willen“ beobachten. Bruni hat aus diesen Diskussionen eine Lebensanschauung entwickelt. Ihre Grundlage ist der Stoizismus. Valla hat recht gesehen, wenn er Bruni in seinem Dialog *De voluptate* die Partei der Stoa verteidigen läßt. Aber es ist mehr der Stoizismus Ciceros als der Senecas, und vor allem, es kam Bruni nicht mehr so sehr darauf an, daß die Lehren der Stoa mit dem Christentum übereinstimmten, sondern mit der Ethik des Aristoteles, des Aristoteles, den er erst in seinem wahren Verstande entdeckt zu haben glaubte, und dessen Bildnis ihm in der Überlieferung der thomistischen Übersetzer nicht anders verdunkelt erschien, als ein durch Schmutz unkenntlich gewordenes Gemälde Giottos. Es ist das eigentliche Anliegen Brunis zu erweisen, daß die großen Schulen des Altertums in der Auffassung vom höchsten Gute in der Hauptsache übereinstimmen. Den Beweis dieser Behauptung gab das *Isagogicon moralis disciplinae*. In der hier versuchten Konkordanz der antiken Philosophie findet er die Sicherheit, die Salutati durch ihre Einordnung in das thomistische

Stufensystem noch suchen mußte. Diesem Zweck dient seine eigene großartige Übersetzungsarbeit, die sich mit Bedacht um Aristoteles, Xenophon, Plutarch und Polybius vor anderen bemüht hat.

Nicht minder wie Petrarkas, Salutatis und Niccolis Handschriftenjagden hängt Brunis Übersetzungstätigkeit mit der neuen Auffassung vom Altertum zusammen. Beide Bestrebungen beruhen auf der Anschauung, daß uns das Altertum als ein gewaltiger Torso überliefert ist, und daß es kein Torso bleiben dürfe. Die Handschriftensucher sahen mit jedem neuen Funde eine neue Verbindungslinie zwischen den so weit getrennten Bruchstücken entstehen, einen neuen Fleck, in dem so vielfach nur in Umrissen herstellbaren Gemälde der Antike sich mit Leben füllen. Bruni, so lebhaft er sich an diesen Dingen beteiligte, hat selbst nichts entdeckt. Aber er glaubte, wenn er im Sinne seines Cicero die Lücken der römischen Bildungswelt durch die griechische und auch durch eigene Ergänzung ausfüllte, nicht weniger zu tun. Es ist doch sehr hübsch, daß er Poggio, als dieser ihm die Auffindung zweier Reden Ciceros in Frankreich meldete, als Gegenstück einen Brieffund aus Arezzo schickte. Es war ein Brief, in dem Cicero Petrarka auf dessen Vorwürfe antwortete, natürlich ein *lusus ingenii* Brunis selbst. Und ebenso bezeichnend ist, daß Bruni die Plutarchvita Ciceros aus anderen Quellen ergänzte, *ut de singulis rationes reddere et certas prolationes afferre valeamus.*¹⁾ Der Florentiner Annalist hatte ganz recht, wenn er meinte, daß Bruni die antike Literatur und Beredsamkeit wieder entdeckte, wie Filippo Brunelleschi die alten Architekturreste aus der Erde hervorgab. Bruni selbst hat ja gemeint, daß ihm die alten Autoren bei seiner Tätigkeit über die Schulter schauten, und sich erst befriedigt gefühlt, wenn sie so lateinisch redeten, wie sie es als geborene Lateiner getan hätten. Aus dieser Arbeit hat er die innere Sicherheit und Geschlossenheit gewonnen, die so merkwürdig mit den Schwankungen Salutatis, aber auch mit den Seelenkämpfen Petrarkas kontrastiert. Bruni ist in diesem Betracht der erste antike Charakter unter den

¹⁾ S. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte⁴ 341.

Humanisten, und es ist in solchem Zusammenhang ganz besonders wichtig, daß bei Brunni nun der Begriff der *Humanitas* in der Tat einen neuen Sinn bekommt¹⁾: es ist die Zusammenfassung der ganzen antiken Kultur als Lebensstil. Sie ist beinahe erloschen. Er hofft sie in Florenz sich wieder entfalten zu sehen.

Brunni hat die Antike nun auch gleich im besonderen Sinne genommen. Er ist der bedeutendste Vertreter der römischen *gravitas* unter den Humanisten. Eine männliche Natur hat ihn Voigt genannt, die es wagte, den Feldherrn als den Mann der Tat über den Philosophen zu stellen. Freilich, er selbst, könnte man sagen, ist doch wieder zu den Philosophen gegangen. Unzweifelhaft war es unsozialer als *Salutati*. Zielinski hat gut gesehen, daß in ihm wie in Poggio die Petrarkische Sehnsucht nach einem vornehmen und durchgeistigten *Otium* wiederkehre. Aber es ist nicht die petrarkische Stimmung. Bei Brunni ist in der Kultur der Seele nichts Mystisches, gar nichts Platonisches; es ist die Ruhe eines vornehmen Mannes, der die Welt um sich herum im Geiste ordnend begreift. Seine Denkwürdigkeiten, die man so verschieden beurteilt hat, sind ein besonderer Beweis dafür. Sowohl als Zeit- wie als Lebensgeschichte ein unbefriedigendes Fragment, machen sie doch in ihrer geistigen Einstellung Epoche. Auf drei Punkte hat er nach den Eingangsworten seine Aufmerksamkeit gerichtet; auf die großen Männer seiner Zeit, auf die politische Lage, auf den Gang der geistigen Entwicklung. Es ist ihm weder hier noch in seiner Florentinischen Geschichte gelungen, diese drei Gesichtspunkte so zusammenzufügen, daß er einen einheitlichen Gang des historischen Ablaufs gewonnen hätte. Es wäre das ja auch nicht weniger als die Lösung des Renaissanceproblems wie des humanistischen zugleich gewesen: die Abgrenzung der Reiche der freien Persönlichkeit und des historischen Geschehens. Für sich selbst aber hat er aus dieser historischen Betrachtung eine Anschauung von Italien als geistiger Einheit davongetragen, die wir bei allen früheren

¹⁾ S. Brandi, Das Werden der Renaissance 21, und Derselbe, Die Renaissance in Florenz und Rom⁴ 60 ff.

vermissen. Er hat selbst ausgesprochen, daß er nur in diesem Italien zu leben vermöchte.

So lebt er auch ganz anders als Salutati in und mit seinem Florenz. Er hat als erster den Bau seiner Verfassung analysiert, er ist der erste, dem die antiken Theorien des Stadtstaates dazu dienen, die *ratio* seiner eigenen politischen Welt zu finden. Er hat die Geschichte von Florenz nicht mehr als Chronik, sondern im Stil und Geist der humanistischen Pragmatik erzählt und damit einen durch Jahrhunderte fortwirkenden Anstoß gegeben. Zum ersten Male tritt bei ihm das Prinzip der Stilisierung und Typisierung in seiner ganzen Bedeutung für die humanistische Weltanschauung hervor. Es ist nicht nur eine ästhetische Mode gewesen, sondern ein überaus folgenreicher Versuch, nun auch die geschichtliche Welt dem bunten Reiche des Zufalls und der ebensowenig rationalisierbaren materiellen Interessen zu entziehen, und Menschen wie Taten in eine große Beispielsammlung moralischer Vorbilder und Schreckbilder umzuwandeln. Man wird dieser Geschichtschreibung erst dann gerecht werden, wenn man von ihr nicht mehr verlangt, als was sie eben leisten wollte¹⁾, und man wird von hier aus auch jene primitiven Versuche einer historischen Psychologisierung verstehen müssen, die mit dieser Geschichtschreibung in der Form der erfundenen Reden der historischen Personen auftritt, sie sind höchstwahrscheinlich erst von Bruni in die Geschichtschreibung eingeführt worden.

Denn die Rede, das ist für Bruni die eigentlich das öffentliche Leben bewegende Kunst. Er hat ja auch seinen Homer nur daraufhin angeschaut, daß dieser im 9. Buche der Ilias in den Reden des Odysseus, Phoinix, Achilleus bereits die drei Arten, wie man die Teilnahme der Zuhörer durch die Rede erregt, gezeigt hatte. Deshalb hat er diese Reden und nur diese in lateinische Prosa übersetzt, aber mit Weglassung der Beiwörter, da sie für die Wirklichkeit, die der Redner darzustellen hat, nicht passen.²⁾ —

¹⁾ Ein Ansatz dazu bei Benedetto Croce, Zur Theorie und Methodik der Historiographie, deutsch von Pizzo 1915.

²⁾ S. G. Finsler, Homer in der Neuzeit 22 f.

In Bruni schien sich das Renaissancestreben nach Ausgestaltung der Persönlichkeit unter Lockerung oder Sprengung des organischen Systems des Mittelalters und die humanistische Tendenz nach neuer Umgrenzung und moralischer Rechtfertigung dieser Persönlichkeit für einen Augenblick ausgeglichen zu haben. Bruni hatte dies dadurch erreicht, daß er seine ganze Gedankenwelt zunächst einmal völlig an der Antike orientiert und nach dieser geordnet hatte. Von dem Leben, das ihn umgab, faßte er mit Bewußtsein nur so viel auf, als sich mit diesem Bilde decken ließ. Deshalb fehlte ihm ganz jener Zug von Sentimentalität, der bei Petrarca und Salutati gerade durch ihre Kenntnis der christlichen und heidnischen Antike, und aus ihrer Gleichsetzung von Altertum und Gegenwart in ihr Denken kommt. Er hat das Schisma miterlebt, wie Salutati. Er beklagt wie andere den Schaden, den es in der Christenheit anrichtete, aber es sieht die beiden Päpste, Gregor XI. und Benedikt XIII., die sich 1407 nicht treffen können, weil der eine nicht ans Land, der andere nicht auf das Wasser will, nur als zoologische Merkwürdigkeiten an. Er macht gar keine Versuche, das alte Rom im neuen zu finden, er ist überzeugt, daß man das ebensowenig kann, wie man das kunstvolle Latein Ciceros, das Ergebnis von so vieler Kunst und Mühe, bei dem Pöbel des alten Rom oder gar in dem Dialekt des heutigen finden dürfe. Für ihn steht fest, daß die Römer seiner Zeit eine zusammengewürfelte Sklavenherde sind, und wenn für ihn wie für Salutati die wahre Erbin der alten *Roma* sein Florenz ist, so mischt sich in diese Erkenntnis kein sentimentales Bedauern einer gefallenen Größe. Er sieht die Kriege, die Alfons von Neapel führt, durchaus mit den Augen des Prokop, der den Gotenkrieg beschreibt, und wenn er dieses Werk ins Lateinische bringt, so kommt er sich trotz stärkster Abhängigkeit nicht als Dolmetsch eines fremden Geistes, sondern als Schöpfer und Autor vor.

Daß aber ein solcher Zusammenschluß von Altertum und Gegenwart nur eine Seite des Problems Renaissance und Humanismus bedeutet, wird sich zeigen, wenn wir nun zu Poggio Bracciolini vorschreiten.

Poggio ist nur wenig jünger als Bruni. Er gehört als Schüler Salutatis auch geistig derselben Generation an, er ist mit Bruni an der Kurie, wie dieser in Konstanz gewesen. Alle wesentlichen Elemente der Bildung beider stammen aus derselben Zeit. Aber sie sind ganz verschiedene Menschen. Poggio ist Staatskanzler von Florenz geworden, wie es Bruni fast 20 Jahre gewesen war. Aber er hat sein Amt kaum 6 Jahre verwaltet, und zwar mit ebenso großem eigenen Widerwillen wie zur Unzufriedenheit seiner Auftraggeber. Sein florentinischer Patriotismus, dem er gelegentlich auch polemischen Ausdruck gegeben hat, ist Heimatgefühl, kein Staatsgefühl. Dagegen wurde die päpstliche Kurie, der Bruni nur aus Pflicht gedient hatte, für Poggio die zweite und die eigentliche Heimat, sein „bürgerliches Vaterland“. Hier in der Gilde der apostolischen Schreiber findet er die ihm gemäßen Naturen, feder- und redegewandte Gesellen von gutem Humor, hier sah er sich im Mittelpunkt der Welt, im Dienste einer Macht, die mehr mit dem Wort als mit dem Schwerte zu wirken gewohnt war; als Redaktor päpstlicher Breven konnte er immerhin glauben, auch seine Hände an dem großen Rade zu haben, von dem jetzt wieder die Welt gelenkt wurde, wenn ihm auch die groteske Einbildung fehlte, mit der dann später Jacobus von Volterra die Bedeutung der päpstlichen Schreiberzunft hervorhob. Aber was Poggio vor allem in Rom suchte und fand, war die Freiheit; nicht mehr die des kontemplierenden Weisen, wie Petrarca, auch nicht die des politisch interessierten Menschen, wie Salutati und Bruni sie erstrebten, sondern die Freiheit der Individualität, die ihre Ausbildung aus einer naiven Freude am Leben und seiner Erscheinung erhält.

Man hat das Bild des epikureischen Spötters am päpstlichen Hofe oft als besonders pikant empfunden, und der gelehrte Biograph Poggios verwendet deshalb viel Mühe darauf, zu beweisen, daß Poggio nicht der Heide und der indifferente Schöngest gewesen ist, wie man ihn zumeist sieht. Er hat großen Wert auf die Zeit der Einkehr gelegt, die Poggio 1418—22 in England gehabt haben soll. Damals nahm er die Kirchenväter statt der Klassiker vor und Walsley meint, er habe damit eine große religiöse Krise durchgemacht,

sei an den humanistischen Idealen irre geworden, und habe die „christliche Laienfrömmigkeit“ gewonnen, die sich dann später in seinen moralisch-philosophischen Traktaten ausgesprochen habe. Ich kann nicht finden, daß diese Betrachtung Poggios eigentliches Wesen richtig erfaßt. Poggio ist so wenig ein Religions- oder auch ein Kirchenfeind gewesen, wie die meisten Humanisten, denen man es nachgesagt hat. An der Kirche als Heilsanstalt, an der Religion als Inbegriff von Geboten und Verboten hat er nicht gezweifelt, aber etwas Charakter- und Lebensbestimmendes ist die Religion für Poggio nicht gewesen. Sein Gegner Tomaso Morrone da Rieti hat doch sehr gut gesehen, wenn er Poggio schildert, wie er in ein langes Pilgergewand mit wollenem Gürtel gehüllt ernst und gewichtig durch die alten Monumente von Rom hinwandelt — das nannte er auf Kosten des *Crucifixus* gehen — dann aber am nächsten Tage sich vergnügt von den alten Genossen zu einem Trinkgelage schleppen läßt. Die „seelische Krisis“ ist bei Poggio jedenfalls kaum nachhaltiger gewesen als das „Bußfieber“, das den ihm in vielem so verwandten Enea Silvio beim Anhören der Predigten Bernhardins von Siena überfiel. Das Ergebnis dieser „inneren Kämpfe“ hat er selbst treffend geschildert: „*Vincitur ratio a sensibus*“. Und nur wenn wir bei der Auffassung seines Wesens von jenem naiven Realismus ausgehen, mit dem Poggio als ein echter Sohn des italienischen Volkes erscheint, wird das Bild einheitlich. Poggio besitzt eine außerordentliche Fähigkeit der Selbstdarstellung, das zeigen seine Briefe, die eben dieser Gabe ihre anmutige Lebendigkeit und die Fülle kleiner Züge verdanken, die sie bei den Zeitgenossen sofort berühmt gemacht haben, und noch heute zu einer genußreichen Lektüre machen. Er besitzt aber ein ebenso bedeutendes Talent zur Darstellung anderer, das zeigen im kleinen die Anekdoten in den Briefen und die Fazetien, im großen die Traktate und die Invektiven. Die Traktate sind bezeichnenderweise fast alle in Dialogform gehalten, und soweit wir die Personen, die Poggio vorführt, kennen, dürfen wir sagen, sie sind nach dem Leben gezeichnet und getroffen: der ernste Cosimo, der praktische Weltmann Lorenzo de' Medici, der mürrische Marsuppini, vor allem

aber der ewig krittelle Niccoli. Die Invektiven aber geben bei aller phrasenhaften Übertreibung doch so viel wirkliches Leben, daß man sie immer noch zur Charakteristik der Gegner heranziehen kann. Für Filelfo und Valla läßt sich das zeigen.

Fragen wir nun, was bei solcher Anlage Poggios für ihn die Berührung mit der Antike, der Humanismus also, bedeutete, so gibt uns die Einleitung zu seinem ersten großen Traktat, der von der Habsucht handelt, erwünschten Aufschluß. Poggio entschuldigt hier die Art seiner Schriftstellerei: er kann nicht aus dem Griechischen übersetzen — wie Bruni, dürfen wir uns hinzudenken — er hat kein Talent zu eigener Produktion — wie Petrarca und Salutati, wird zu verstehen sein —, aber er möchte doch nicht so dahingleben wie die blöde Menge, er will das wahrhafte Leben derer teilen, die durch ihre Werke unsterblichen Ruhm und ewigen Namen sich erringen. So entschließt er sich, ein Gespräch wiederzugeben, das er einmal über den Gegenstand, der ihn beschäftigt, gehört haben will. Das Gespräch aber hat seinen Anlaß in einem ganz aktuellen Ereignis, den Predigten, die der berühmte Bernhardin von Siena 1427 in Rom gehalten hat, es führt durchaus natürlich zu der Frage, die Poggio hier und auch sonst beschäftigt, wie man Tugend und Laster predigen, wie man sich selbst und andere bessern soll. Und hier wie anderswo ist für Poggio die Grundlage der Erörterung die lebendige Anschauung des Lebens mit seinen kleinen und kleinsten Zügen, zu denen der Bildersaal der Antike dann die willkommene Ergänzung und die Kategorie liefert. Poggio verfährt bei seinen Schilderungen durchaus analytisch; man sehe, wie er etwa den Adel oder die Gleisner schildert. Aber dahinter steht bereits der normierende Gesamtbegriff und dieser stammt aus der Antike. Man sieht den Unterschied, der ihn besonders von Bruni trennt: für diesen ist die Antike der Ausgangspunkt, Poggio braucht die Anregung der Umwelt, wenn er produzieren soll. Und wenn er ebenso wie Bruni davon überzeugt ist, daß die Größe, in der uns das Altertum erscheint, zum guten Teil Ergebnis der amplifizierenden Tradition ist, so sucht er deshalb nicht die Gegenwart ins Antiquarisch-Großartige zu erhöhen,

sondern nur wertend und ordnend zu umgrenzen. Wenn er damit im Geschichtlichen nicht wie Bruni zur Periodisierung der Zeiten und zur Gruppierung der Massen gelangt ist, sondern nur zum Anekdotischen und zur Beispielsammlung, so hat er doch dafür eine weit stärkere Empfänglichkeit für die Fülle des Geschehens aufzuweisen. Sein Interesse für Geographisches, für Reisen hängt damit zusammen, aber auch seine Ablehnung von Fragen, die er nicht an etwas Persönliches und Gegenwärtiges anknüpfen konnte. In den Streit um den Vorrang des Scipio vor Caesar, der so wichtig für die politischen Auffassungen des Humanismus wurden, hat er ohne Glück eingegriffen. Er empfand, daß das etwas „*remotum ab aetate nostra*“ sei. Nur um so energischer nähert er sich dem eigentlich künstlerischen Problem des Humanismus, der stilisierten Abbildung der Gegenwart. Stil aber ist ihm nicht, wie Bruni, Feierlichkeit und Pose, sondern ungezwungene Natürlichkeit. In diesem Punkte hat er nur einen Vorgänger, Boccaccio. Aber bei diesem fallen die beiden Seiten, die Lebensbeobachtung und die Einführung in das Altertum auseinander und deshalb ist er, mit dem natürlichsten Talent zur Erzählung ausgestattet, ein antiquarischer Pedant geblieben. Dagegen hat Poggio auf die späteren Meister eines rein literarisch kultivierten Stils keinen Eindruck gemacht. Erasmus sah schon als junger Mensch mit 20 Jahren, daß Poggio, an seinem Ideal gemessen, nur eine natürliche Beredtsamkeit habe, er wollte sie eher *loquentia* als *eloquentia* nennen.

Poggio nun verdankt der Vereinigung von Altertumsstudien und Lebensbeobachtung zunächst die Vertiefung dieser Beobachtung selbst. Das menschliche Mitleid, das ihn beim Tode des Hieronymus von Prag in Konstanz ergriff, hätte er so nicht ausdrücken können, wenn ihm nicht Sokrates und die Stoiker die Kategorien geboten hätten. Der Donner des Rheinfalls bei Schaffhausen ruft ihm die Bemerkungen des Plinius über die Nilkatarakte ins Gedächtnis, bei der Schilderung der anmutvollen Frauen in den Badener Bädern haben ihn Erinnerungen an die Cypriische Venus und die Grazien inspiriert. Man muß diese Dinge nicht als stilistische Spielereien nehmen, was sie später ge-

worden sind; hier dienen sie noch dem Ordnen und Formen der Eindrücke, und haben darin ihre große Bedeutung. Das Erlebnis und der Natureindruck wären nicht zum dauernden Bestandteil der seelischen Umwelt dieser Menschen geworden, wenn sie nicht durch das Mittel einer vorgeformten Bildung gegangen wären.¹⁾

In dem, was Poggio von Welt und Menschen der Fremde zu erzählen weiß, wetteifert er mit Petrarca. In dem Sinn für die heimische Natur hat er ihn übertroffen. Hier hat er an Stelle der konventionellen Bukolik Petrarkas, von der schon die Unterredner des brunischen Dialogs behaupteten, daß man darin keine Landluft spüre, die echte Naturschilderung setzen können. Seine Villegiatur in Valdarno ist nicht mehr ein Einsiedlerheim wie das des Petrarca an der Sorgue, wo die Ländlichkeit doch nur als eine Folie für das große Leben draußen empfunden wird, es ist der Ruheplatz eines kultivierten Menschen, dem Natur und Kultur keine Gegensätze sind. Das Altertum umgibt ihn hier wie eine höhere Form des Lebens. Wie es ihn lehrt, Gedenktage aus dem Strome der Alltäglichkeit herauszuheben, hat er in der Schilderung seines 50. Geburtstages meisterlich gezeigt.

Eine Wirkung dieser impressionistischen Geistesrichtung Poggios ist auch seine Auffassung des Altertums selbst. Hier ist der treueste und wohl der erfolgreichste Schüler Niccolis. Von ihm hat er den Spürsinn nach dem Verlorenen, besonders auch den Blick für die monumentalen Überreste des Altertums und die Inschriften. In der Fähigkeit, die Trümmer wieder zu einem Gesamtbild zusammenzusetzen, hat er nur in Biondo einen ebenbürtigen Wettbewerber. Er verdankt ihm wohl mehr, als wir erkennen können, aber vielleicht vor allem gelehrtes Rüstzeug, in der künstlerischen Auffassung steht er auch hier selbständig. Von den Statuen und Statuenbruchstücken, mit denen er sein Landhaus in Terranova, die „*Accademia Valdarnina*“, wie er scherzhaft sagte, ausschmückte, bemerkt er einmal:

¹⁾ S. auch Anna Mühlhäuser, Die Landschaftsschilderung in den Briefen der italienischen Frührenaissance.

admiror haec marmora ultra quam sit docto viro satis. Er hat damit dem Zwiespalt zwischen der künstlerischen und gelehrten Betrachtung schlagenden Ausdruck gegeben.

Diese künstlerische Betrachtung hat Poggio auch davor bewahrt, ein Altertumspurist zu werden, wie es Bruni und zum Teil doch auch Niccoli waren. Er ist ein begeisterter Ciceroverehrer, aber kein Ciceronianer gewesen. Seine Briefe haben wohl eine doppelte Fassung, die originale und die literarische, aber die Feile, die auf diese verwendet ist, soll nur die anmutige Natürlichkeit von den Schlacken der Zufälligkeit und des Moments reinigen. Seine Übersetzungen sind pietätlos gegen das Original, fast Neuschöpfungen, wie die *lettera antica*, in der Poggio seine bewunderten Klassikerabschriften machte, trotz ihrer Kopierung der karolingischen Minuskel eine Neuschöpfung war.

Aus der gleichen Anschauung erklärt sich Poggios Stellung in dem damals neu entbrannten Streit um das Volgare. Dante hatte die Frage nach dem Ursprung der Volkssprache und ihrem Verhältnis zum Latein zur Diskussion gestellt. Er hatte die Volkssprachen für Naturprodukte, Erzeugnisse der babylonischen Sprachverwirrung und des fortdauernd regellosen Gebrauchs erklärt. Über ihnen habe sich dann später das Latein erhoben, als Ergebnis einer Übereinkunft der Völker behufs allgemeiner Verständigung; es ist die „*grammatica*“, in feste Regeln gefügt, unveränderlich, zunächst allein geeignet, hohe Dinge auszudrücken. Das ist ganz thomistisch, ganz scholastisch gedacht. Aber Dante kennt auch schon ein *Latinum vulgare*, das hinter und über den Dialekten Italiens erscheint, die Sprache des vornehmen Mannes und der gehobenen Poesie; in dieser hat er seine *Commedia* geschrieben. Sie ist für ihn, wie Gaspary bemerkt hat, ein „Universalbegriff mit Realität“, dessen unvollkommene Erscheinungen die Dialekte sind. Wieder eine ganz scholastisch gedachte Konstruktion. — Für die zweite Generation der Humanisten, die den Streit aufnahm, lag die Frage schon etwas anders. Für sie standen zwei Dinge im Vordergrund: kann man sich denken, daß eine Sprache von so großer Feinheit der Beugung, Aussprache und Konstruktion wie das ciceronianische Latein jemals auch

dem Pöbel verständlich gewesen sei? Und ist es ferner möglich, daß sich aus der Volkssprache jener Zeit, dem alten Volgare, das Moderne, also das Italienische entwickelt hat?¹⁾ Bruni als aristokratischer Purist hatte beides verneint. Biondi, der gelehrte Erforscher des italienischen Mittelalters und der Verfasser der *Italia illustrata*, hatte die erste Frage bejaht, Gebildete und Volk haben im alten Rom eine Sprache gesprochen, die einen roh, die anderen durch den Gebrauch in Poesie und rhetorischer Prosa veredelt. Das Volgare der Gegenwart aber ist ein Bastard aus der älteren Volkssprache und der Sprache der eindringenden Barbaren. Immerhin ist es, wie jenes, einer literarischen Entwicklung fähig, ja diese hat in Florenz schon begonnen. Denn Biondo glaubt an das natürliche Stilgefühl der Italiener seiner Zeit, die ja sogar das lateinische Humanistengespräch ohne Kenntnis des Lateinischen ganz anders verstehen als die in Rom zusammenströmenden Barbaren mit ihren lateinischen Brockenkenntnissen. — Poggio war als junger Mensch, vielleicht unter Niccolis Einfluß, ein übertriebener Purist gewesen. Er hatte die Schreibungen *michi* und *nichil*, die er in den Handschriften fand, für Verderbnisse einer barbarischen Gewöhnung erklärt, und die vermeintliche alte Aussprache herstellen wollen, indem er *mii* und *niil* schrieb. Aber in der Diskussion über das Volgare steht er bei Biondo und er unternimmt es, die Spuren der alten lateinischen Wörter in dem Dialekt der Römer seiner Zeit, aber auch im Spanischen und Rumänischen nachzuweisen. Es schien ihm also kein Raub an der Hoheit des Lateins, wenn er auch den „Bäckern und Walkern“, von denen Bruni mit der Verachtung eines alten Patriziers gesprochen hatte, an ihr Anteil gab. Epochemachend war diese Art der Beobachtung wohl nicht. Biondo selbst hatte sie deutlich gewiesen, Guarino, ein sonst recht trockner Grammatiker, scheint gleichzeitig mit Poggio auf denselben Weg geraten zu sein, und hatte überdies noch Parallelbeobachtungen über das Griechische

¹⁾ Ich finde nicht, daß die Humanisten das alte *Vulgare* und die italienische Volkssprache ihrer Zeit gleichsetzen. Biondo, der da am ausführlichsten berichtet (Propugnatore 23, 1, 125 ff.), scheidet beides deutlich.

hinzugefügt.¹⁾ Aber es war doch bezeichnend, daß man jene Einheit der romanischen Sprachen, die Dante sich als eine der drei großen Sprachfamilien nach der Analogie des Völkerstammbaums der drei Söhne Noahs konstruiert hatte, aus induktiver Betrachtung der Umwelt gewann, und daß Poggio wiederum dieser Richtung den glücklichsten Ausdruck gab.

Wenn es Poggio trotzdem niemals reizte, sich selbst in der italienischen Sprache literarisch zu versuchen, wenn er selbst Dinge, die ihrer ganzen Natur nach der Vulgärliteratur angehörten wie seine Facetien, in die lateinische Form goß, so sieht man, daß ihm diese nicht ein ablegbares Gewand, sondern ein Teil seines Lebens geworden war. Eben jene Stilisierung der Eindrücke, die ihm dieselben erst literarisch machte, schien ihm nur in der Sprache des Altertums möglich.

Soviel nun der Humanismus Poggios beigetragen hatte, den künstlerischen Zug seines Wesens zu entwickeln, so wenig hat er ihm zu einer Weltanschauung verholfen. Poggio war ein viel zu guter Beobachter der Kleinigkeiten des Lebens, um irgendwie ein Systematiker sein zu können. Definitionen waren nicht seine Stärke, und es war ein ganz richtiges Gefühl, das ihn die Officien des Cicero mit ihrer praktischen Lebensanweisung der Ethik des Aristoteles vorziehen ließ. Aber auch die Nachahmung Ciceros ist ihm schlecht bekommen. Seine moralphilosophische Schriftstellerei, die einen so großen Teil seines Lebenswerkes ausmacht, ist als Gedankenarbeit ein einziger großer Fehlschlag gewesen.

Zunächst ist sie durchaus Gelegenheitsschriftstellerei gewesen, und man braucht selten tief zu graben, um auf die Anlässe zu den einzelnen Schriften zu kommen. Vor allem nicht in seiner Polemik. Die am berühmtesten gewordene, die gegen die Observanten, ist sicherlich nicht aus anti-kirchlichen Tendenzen Poggios zu erklären, auch kaum aus einer Art von Kasten- oder Klassegegensatz, obgleich die „humanistische Volkspredigt“, als welche sich ja der mora-

¹⁾ Sabbadini, *La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese* 147 ff.

lische Traktat vorstellt, in manchen Stücken als Parallelerscheinung der franziskanischen gewürdigt werden kann. Man denke nur an die Verwendung der Anekdote. Poggios Polemik gegen die Observanten ist nur ein Sympton eines allgemeinen Stimmungsumschlags, der damals nicht bloß die ausgearteten, sondern gerade die ernstesten Jünger des heiligen Franziskus traf, allerdings ein für den Menschen besonders charakteristischer. Sie stammt nicht, wie die Angriffe Vallas, aus einem grundsätzlichen Gegensatz des kritischen und freigeistigen Epikureers gegen die Askese als Grundlage der Moral. Sie ist geboren aus dem Mißtrauen eines realistisch gewordenen Zeitalters gegen die plötzlichen Bekehrungen und Wundertaten — Poggio sind solche Bekehrungen immer „heuchlerisch, schmutzig und bäuerisch“ vorgekommen — aus der Abkehr von dem Ekstatischen überhaupt, die schon in Salutatis zweifelnder Betrachtung der Bianchi hervorgetreten war, und die auch aus Brunis *libellus adversus hypocritas* spricht, man könnte sagen aus dem Bedürfnis nach ästhetischer Harmonisierung der Äußerungen des täglichen Lebens, die man immer wieder durch diese Gewaltigkeiten einer enthusiastischen Apokalyptik durchbrochen sah, endlich aus einer Art von demokratischem Christentum, daß die sektiererische Absonderung von Menschen, die sich „*Jesuitae*“ statt „*Christiani*“ nennen wollen, an sich verdächtig findet.

Auch hier also sind es nur Verneinungen, von denen Poggio ausgeht, und vielleicht wäre er nach seiner ganzen Natur überhaupt bei diesen stehen geblieben, wenn ihn nicht das Vorbild der Moralschriftstellerei Ciceros, dem so viele seiner Zeitgenossen, vor allem ja auch Salutati und Bruni, gefolgt waren, zu immer neuen Anstrengungen des Wettbewerbs getrieben hätte. Diesem Streben sind die großen Dialoge Poggios entsprungen. Literarisch hat er damit Epoche gemacht. Wenn er auch die Form des Dialogs bei Petrarca vorfand, so hat er doch ihr Gebiet erweitert und ihren Charakter entscheidend verändert. Petrarikas Dialoge waren wesentlich Selbstgespräche gewesen, wie sie bei Augustin Ergänzungen des Selbstgesprächs waren, die Poggios sind Zustandsschilderungen, in denen die Person des

Autors stark, oft gänzlich zurücktritt. Das ist nicht nur ein Unterschied der künstlerischen Form, es ist auch ein Unterschied der Menschen. Der Dialog Poggios drückt nicht, wie der Petrarkas, einen dialektischen Zweifel aus, der sich bewußt ist, daß es eine Wahrheit geben müsse, er will nur die Buntheit der Welt spiegeln, und das tut er meisterlich. So sehr er deshalb auch an dem überkommenen Begriff der Eloquenz festhält, so ist sie für ihn doch durchaus sermocinale Beredsamkeit geworden, und wenn man gesagt hat¹⁾, daß die Renaissance den Dialog aus der Rüstkammer der Rhetorik in die frische Luft des Lebens gebracht hat, so ist Poggio der Urheber dieser Veränderung gewesen. Aber er ist nicht mehr naiv genug, dieses Leben nun einfach mit den höheren Mitteln einer gereiften Stilkunst abzuschildern, wie es in primitiver Weise das Paradies der Alberti getan hatte. Er will leider moralisch sein, und es drängt ihn, eine „Philosophie“ zu gewinnen. Hätte er ganz sich selbst folgen können, so hätte er vielleicht neben oder über die Moralphilosophie die Naturphilosophie gestellt — er deutet das einmal an — und hätte darin, wie so mancher seiner Geistesverwandten der nächsten Generation, eine religiöse Ergänzung seiner Lebensbejahung gefunden. Aber in seinem moralischen Eifer hat er zunächst nach den „Krankheiten“ der menschlichen Seele gesucht. Er glaubte sie anfangs in der Habsucht und Ehrsucht, später in der Gleisnerei gefunden zu haben. Dann aber trieb ihn der Ehrgeiz, den Weltlauf selbst zu begreifen. Und so wurde auch er auf das Fortunaproblem geführt.

Auch hier war es zunächst wohl nur die kleine Welt des eigenen Daseins, die er sich zurechtzulegen sucht. Da er den Glauben an die Unbegreiflichkeiten des Naturgeschehens, an die *Prodigia* im weitesten Sinne, mit den Höchsten wie mit den Niedersten seiner Zeit teilte, so wagte er es auch nicht, in das Gebiet der naturhaften Bedingungen der Einzelexistenz hineinzuleuchten. Hier herrschen *deus, sidera, coeli*, die ihm gleichbedeutend sind. Aber daraus kann sich

¹⁾ S. R. Hirzel, Der Dialog II, 385, wo nur merkwürdigerweise Poggio gar nicht erwähnt ist.

die sittliche und wissenschaftliche Unterweisung erheben, durch *virtus* und *studium* wird der Mensch frei und selbständig. Man meint, er sei schon nahe an dem Urgrund des Fortunaproblems, er werde nun fragen: wie kann sich die Individualität als Willenskomplex gegen den Weltzusammenhang behaupten? Dazu aber hätte er entschlossen auf jede moralische Lösung im alten Sinne verzichten müssen. Das tut er nicht, sondern er fragt nun weiter: wie kommt es, daß Menschen ohne *virtus* und *studium* so hoch steigen wie es die Zeit der Bastarde und der Condottieri zeigt? Das ist eben das Werk der Fortuna, deren Reich Poggio jetzt mit Aristoteles und Thomas von Aquino auf das bloß Unerwartete beschränken möchte. Sie ist als Fatum blind, als Glücksgöttin neidisch auf jedes Verdienst, und Poggio sammelt nun Beispiele solcher merkwürdiger Schicksale von Einzelnen, die entweder überhaupt unerklärlich sind oder doch im Widerspruch mit dem stehen, was man erwarten sollte. Nicht anders aber wirkt die Fortuna in den Geschicken der Völker. Das hat Poggio aus den Trümmern Roms gelernt. Wo war einst mehr *virtus* und *studium* als hier, und wie ist das alles zugrundegegangen! Man könnte von solcher Betrachtung aus schließen, wie Augustin und Orosius geschlossen hatten: die *virtus* der Heiden mußte untergehen, um der wahren des Christentums Platz zu machen. Man konnte schließen, wie Machiavell später tat: die Tüchtigkeit wandert im Laufe der Zeit durch die Reihen der Völker, sie hat ihren Sitz nicht notwendig in jenem alten Rom; wer sie zu erringen weiß, der wird das neue Rom gründen. Poggio tut keines von beiden. Er ist weder imstande aus der Fülle der Erscheinungen ein Prinzip zu abstrahieren, das den Weltlauf wenigstens im Sinne dieser Relativitätstheorie des Individualismus erklärt, noch kann er sich zu der Teleologie der *civitas Dei* zurückfinden, auf der sich das organische System des Mittelalters aufgebaut hatte. Sein Schluß ist individualistisch, aber zugleich quietistisch und agnostisch. Den Nackenschlägen der Fortuna entgeht nur, wer sich auf sich selbst zurückzieht. Poggio meint das nicht im Sinne der Stoiker, die sich über das Reich der Fortuna erheben wollten, wemgleich er mit dieser Meinung spielt. Er möchte sich so

tief ducken, daß sie ihn nicht erreicht. Bei den Lenkern der Völkergeschicke aber und bei den Völkern selbst herrscht Ungerechtigkeit und Unglück, das Menschenleben ist ein Elend. So wird der lebendbejahende Lügenschmid des *bugiale*, der ästhetische Genießer von Valdarno ein Skeptiker und Pessimist. Beides aus Ratlosigkeit, sie war bei ihm um so größer, als sich auch jetzt noch seine Sinnennatur gegen diese Vernunftschlüsse sträubt. Er hat einen seiner Söhne zum Studium der Philosophie bestimmt, weil sie *minime quaestuaria* sei. Er selbst aber ist bis zu seinem Tode ein Pfründenjäger und Dedikationenbettler geblieben. —

Poggio hat in dem italienischen Humanismus eigentlich nur einen einzigen Nachfolger gefunden, Enea Silvio de' Piccolomini. Er ist nicht nur in wesentlichen Punkten Poggios Schüler, wie dies bereits Voigt in seiner großen Biographie mehrfach betont hat, er ist auch sein Geistesverwandter und manches, was bei Poggio Andeutung und Ansatz blieb, ist bei Enea Blüte und Frucht geworden: das geographische Interesse vor allem, dann aber auch die Auffassung der Zeitgeschichte, die Anekdote als Mittel der Menschenschilderung. So wie Poggio den großen Tamerlan, sieht Enea die „aufgeruckten“ Könige, Georg Podřebad und Matthias Corvinus, an. Die Böhmisches Geschichte ist zum guten Teil eine Art Paradigma zu Poggios Ansichten über die Wandelbarkeit des Glücks, zum anderen eine merkwürdige Frucht von Poggios „objektivem Religionsbegriff“, der den Kardinal und künftigen Papst ebensoviel Interesse an den Taboriten nehmen läßt, wie den Literaten Poggio an dem Ketzer Hieronymus. Aber Enea war eine aktive und politische Natur; über die Fortuna hat er als armer Kanzlist am Hof Friedrichs III. ähnlich gedacht wie Poggio, aber sie war schon in Basel seine wirkliche Göttin gewesen, der er gefolgt war, und späterhin hat er dann gezeigt, daß er sie zwingen könne. Seine Zweifel an Weltlauf und Forschung haben sich ihm geschlichtet, als er selbst berufen wurde, die Vorsehung der Welt zu spielen. Es ist eines der merkwürdigsten Schauspiele, zu sehen, wie die Idee des Amtes hier ein Kind der neuen Zeit ergreift, und wie der erste Papst, der nicht bloß Humanistengönner, sondern selbst Humanist

gewesen ist, immer stärker in die Gedankenreihen der großen Päpste des Mittelalters eingeht. Zugleich der stärkste Beweis dafür, daß der Humanismus noch nicht reif genug war, um sich mit dem Kerngedanken der Renaissance zu verbinden.

Die eigentlichen Erben des Poggioschen Geistes freilich sind, das hat Walser trefflich gesehen, Polizian und Ariost geworden, also die heiteren und graziösen Geister einer Phantasiekunst, die aus einer neuen Vereinigung von Volksgeist und Antike entsprang. Die Entwicklung des Humanismus als Weltanschauung aber erhält ihren bedeutendsten Antrieb durch Poggios großen Gegner, Valla. Er faßte das Grundproblem des Humanismus, die Ersetzung der Scholastik durch die Antike, nicht von der moralischen Seite wie Bruni, noch von der ästhetischen wie Poggio, sondern von der logischen. Er fragte: Wie ist der *consensus opinionum*, den wir für die Schaffung einer neuen Bildung brauchen, möglich, wenn er nicht bloß auf moralischen oder ästhetischen Gleichgestimmtheiten, sondern auf einer induktiv gewonnenen *certitudo principiorum* ruhen soll? Und er war der erste, der antwortete: Nur durch eine Reform der Logik, die nicht nur vor den Scholastikern, sondern auch vor Aristoteles nicht halt macht. — Der Anweisung zu dieser Reform, die er in seinen *Dialecticae disputationes* gab, war ungenügend, sein Versuch, die neue Logik auf die rhetorische Topik zu gründen, überhaupt eine Unmöglichkeit. Aber mit diesem Versuch war erst die Frage der Säkularisierung des wissenschaftlichen Denkens wirklich auf die Bahn gebracht. Es war das Folgenreichste, was diese Generation des italienischen Humanismus für den Fortgang der Bewegung tun konnte. Von Valla führt hier eine noch nicht genügend verfolgte Kette zu Agricola, Erasmus, Melanchthon, den französischen und deutschen Juristen.¹⁾ Zugleich griff Valla damit zurück auf die Anfänge der Renaissance, die in

¹⁾ Die Grundlinien, aber nicht mehr hat Dilthey gegeben (Ges. Schriften Bd. 2: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert. S. bes. S. 154 f.). Einiges auch bei Hartfelder, Philipp Melanchthon als Präzeptor Germaniae (*Monumenta Germaniae Paedagogica* Bd. 7).

der Aufklärung der averroistischen Schule liegen. Damals hatte sie sich mit der ghibellinischen Doktrin der ersten italischen Tyrannis verbündet. Es ist kein Zufall, daß auch Vallas wahre Heimat ein Tyrannenhof war, der von Neapel.

Erst die folgende Generation des italienischen Humanismus hat dann die völlige Verbindung dieser drei humanistischen Bildungsfaktoren, des moralischen, des ästhetischen und des wissenschaftlichen mit der Renaissancekultur vollzogen.