

Studien zur Weltanschauung der Renaissance

Autor(en): **Walser, Ernst**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde**

Band (Jahr): **19 (1921)**

PDF erstellt am: **28.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-113157>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Studien zur Weltanschauung der Renaissance.

Von Ernst Walser.

Das Ziel der folgenden Untersuchung ist lediglich dies, die Notwendigkeit der Nachprüfung mancher noch immer geläufiger Vorstellungen über das Wesen der Renaissance und über die Weltanschauung ihrer Träger darzulegen.

Wohl lassen sich im Einzelnen die feinen lebendigen Fibern der ganzen Bewegung samt und sonders ohne Bruch bis ins tiefe Mittelalter zurückverfolgen, und es ist kaum möglich, in ihrer stillen unmerklichen Entwicklung die scharfe Grenze von Alt und Neu festzustellen; allein aus der Vogelschau betrachtet beginnt doch mit Petrarca eine neue Zeit gegenüber dem Mittelalter in politischer, religiös-philosophischer, künstlerischer, literarischer, naturwissenschaftlicher Hinsicht, wobei der Humanismus als der äussere augenfällige Exponent der ganzen Bewegung erscheint. Dies Gefühl hatten schon die Gelehrten der Generation Poggios und Niccolis, indem sie zu Petrarca als dem Vater der studia humanitatis emporblickten, wenn schon seine Einschätzung des klassischen Altertums vom eng christlichen Gesichtspunkte aus inzwischen überholt war und nicht minder seine mangelhafte Latinität. Gerade für diesen Gesamteindruck der Renaissance aber ergibt sich die Notwendigkeit scharfer induktiver Nachprüfung. Wir möchten aber den Beobachtungsposten nicht ans Ende des 15. Jahrhunderts verlegen, in die Zeit eines Cesare Borgia und König Ferrante von Neapel, und dabei der Gefahr erliegen, Zeit und Menschen durch die zwar durchaus ehrliche und wunderbar geniale, aber stets doktrinär gefärbte Brille Machiavellis zu betrachten. Sie zeigte ihm, dem Verfasser der Discorsi sulla prima deca di Tito Livio, eine durch das Christentum verweichlichte Menschheit und ein durch das korrupte Papsttum glaubenslos gewordenes und überdies um

seine nationale Einheit betrogenes Italien, und diesen beiden Wahrnehmungen können wir besonders für die Renaissance durchaus nicht zustimmen.

Gerade für die Beurteilung des Humanismus wird man daher vom Mittelalter ausgehen, die gefundenen Tatsachen in den unmittelbaren und weiteren historischen Zusammenhängen zu erfassen suchen und sie vor allem mit den vulgärsprachlichen Werken ihres Zeitalters vergleichen, bevor man sie in den starren Rahmen abstrakter Schlussfolgerungen einspannt.

Wie notwendig die Kenntnis der Vulgärliteratur ist, beweist beispielsweise Jovianus Pontanus. Es war sicher kein Zufall oder eine persönliche Liebhaberei, wenn in seinen lateinischen Dichtungen die alexandrinischen und römischen Bukoliker nachgeahmt wurden. Es spiegelt sich in dieser Wahl der Vorbilder die in der ganzen Vulgärpoesie des Zeitalters herrschende Mode des manirierten Petrarchismus wieder; die Welt der Arcadia Sannazzaros schimmert durch die antiken Szenen zuweilen sogar mit direkten Entlehnungen aus dem Italienischen, wo man auf den ersten Blick bloss klassische Vorlagen vermuten würde.

Weit aufschlussreicher sodann als das gewissenhafte Studium auch der entlegensten Bücher erscheint mir das liebevoll einführende Verständnis für die heutigen Italiener. Der ruhige Beobachter, der nicht bloss in südländischen Archiven und Bibliotheken arbeitet und daneben in engen Kreisen seiner Landsleute verkehrt, sondern der verständig in Land und Leute einzudringen versucht, wird mit Erstaunen gewahren, wie die grossen Rätsel der Renaissance, diese verwickelten und doch im Grunde primitiven Beziehungen zum Sakralen, die Gefühle gegenüber Priester und Papsttum, die künstlerische und instinktmässige Wertung der äussern schönen Form, die ganze seltsame Mischung von durchdringend Rationalem, von ideal abstraktem Gedankenflug und von weich Gefühlsmässigem, dass all die Gegensätze, die wir mühsam aus den Werken eines Petrarca, Salutati, Machiavelli, Ariosto, Michelangelo zu begreifen suchen, sich weit besser, natürlich *mutatis mutandis*, an der Psyche der heutigen Italiener erforschen lassen.

Eine 1916 erschienene, übrigens vortreffliche Pariser These von A. Renaudet¹⁾ teilt die religiösen Strömungen Frankreichs am Ende des 15. Jahrhunderts in drei feste geschlossene Kreise, drei konsequent und harmonisch ausgebildete Weltanschauungen: die Scholastiker, die als Nominalisten und Realisten samt ihren zahllosen Spielarten versuchen, die Rätsel des Lebens und des Todes durch eine auf ihre Weise bedingte und geregelte Denkarbeit zu erforschen; die Mystiker, deren Sinnen darauf geht, das Ewige bloss mit dem Gefühl und dem Herzen zu erfassen; endlich als dritte Weltanschauung der Glaube der Humanisten, jenes (angeblich) sonderbare Gemisch von Indifferenz, Skepsis und Aesthetentum.

Es liegt dieser Ansicht, was den Humanismus betrifft, die hausbackene Periodisierung der Geschichte in handliche und säuberlich geschiedene Epochen: Mittelalter, Renaissance und Neuere Zeit zu Grunde, von denen eine jede ihren charakteristischen Ideenkomplex aufzuweisen hat: das Mittelalter die eng kirchliche, transcendente und rein asketische Frömmigkeit, die Renaissance dagegen den Kultus der erdgeborenen Kraft und Lebensfreude, die Neuere Zeit die Verschmelzung und Vergeistigung aller lebensfähigen Elemente der beiden vorhergehenden Epochen: Jenseitsglaube und Weltzugewandtheit in der Reformation und der von ihr ausgehenden ungeheuren Neuorientierung von Staatsbegriff, Wissenschaft und Kunst. Jakob Burckhardt hat dieses Weltbild der Renaissance 1860 zum ersten Mal, fast nur auf eigener Forschung fussend, mit der gewaltigen Intuition eines schaffenden Künstlers entworfen. Züge seiner Zeit, der ausgehenden Romantik, lassen sich darin unschwer erkennen. Männer wie Voigt, Geiger, Monnier, Pastor, bis zu Alfred von Martin führten dieses Burckhardt'sche Gemälde jeder in seiner Weise weiter aus und

¹⁾ *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494—1517)*. Paris Champion 1916, Bib. de l'Institut français de Florence, t. VI, chap. II und III; p. 90: *Théologie scolastique, mysticisme et humanisme se développent parallèlement jusqu'à la fin du siècle et, lors de la première guerre d'Italie, constituent à Paris comme dans toute l'Europe catholique les trois éléments essentiels de la pensée religieuse.*

gelangten im Grossen und Ganzen zu den folgenden Resultaten:¹⁾

Das Zeitalter der Wiedergeburt des klassischen Altertums in Italien, die Epoche des Humanismus, setzte an die Stelle der fest geschlossenen mittelalterlichen Weltanschauung eine gänzlich neue und grundverschiedene Ansicht von Gott, der Welt, vor allem aber dem Menschen. Das humanistische Glaubensbekenntnis war im Gegensatz zum rein transcendentalen Mittelalter eine reine Diesseitsreligion. Sein innerster Grundbegriff, aus dem sich seine sämtlichen Eigenschaften mühelos ableiten lassen, ist der extremste, zügelloseste Individualismus. Das höchste Ziel des Menschenlebens war fortan nicht mehr Gott und das Jenseits, sondern der Mensch und das Diesseits. In einem resoluten Kultus der Kraft suchte man den Menschen auszubilden in all seinen körperlichen und geistigen Fähigkeiten bis zum Universalgenie, ja bis zum Uebermenschen. Der Glaube an die Unsterblichkeit war geschwunden: man trachtete danach, das holde Erdenleben auszukosten bis zur letzten Neige, in fein ästhetischem, wie in grob sinnlichem Genusse. Dabei war es nur allzubegreiflich, wenn man das Altertum abgöttisch verehrte mit seiner Erden-zugewandten Philosophie, seiner den Menschen verherrlichenden Kunst, seiner rein induktiven auf die Erforschung der Erde gerichteten Wissenschaft. So blickt uns denn aus der neuen historischen Kritik, der Kunst, der Moral, der Politik, allüberall dasselbe Bild entgegen: Erde gegen Himmel, Skepsis gegen Glauben, Genuss gegen Askese, heidnische Antike gegen Christentum, Mensch gegen Gott. Die Humanisten aber sind die Bannerträger der ganzen Bewegung: kraft der neu erfundenen historischen Kritik zerstören sie die Grundlagen der Scholastik. Und

¹⁾ Georg Voigt, seit der zweiten Ausgabe 1880, in der seine „Wiedererweckung“ erst ihre volle, gewaltige Entfaltung gefunden hat. — Für das Folgende benutzte ich dankbar A. v. Martin: „Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal“, Leipzig 1916, Einleitung. — Trotz seiner tief eindringenden Untersuchung der endlosen Schreiberei Salutatis und der Erfassung der Ideen in ihren breiten Zusammenhängen hält Martin an der alten Antithese fest. Coluccio, der mit seiner engen Orthodoxie und Askese so gar nicht in die Maske eines schöngeistigen Heiden passt, wird als „Mann des Ueberganges“ definiert. Poggio aber wäre gerade so ein Mann des Ueberganges und Bruni, Niccoli, Traversari, vielleicht sogar Valla nicht weniger!

durch ihr heisses Mühen um die versunkenen Schätze der alten Literatur bringen sie der Menschheit eine neue Religion: das Evangelium der ästhetischen Schönheit. — Die Folgen dieser ganzen neuen Bewegung zeigen sich allenthalben in erschreckender Weise. Ihre unmittelbare Frucht ist der furchtbare Renaissancetyrann, ist die skrupellose Realpolitik der Signorien des Quattro- und Cinquecento, die ihren klassischen Ausdruck im Principe Machiavellis findet. Und mit der Idee des Tyrannen zieht, als eine neue direkte Folge dieser Weltanschauung, die Idee der Gerechtigkeit und Heiligkeit des Tyrannenmordes ein, verkörpert in den Gestalten eines Boscoli, Porcari, Lampugnani. Diese Tyrannenmörder fanden den Ansporn zu ihrem Angriff auf das Gottesgnadentum in der Tat des Brutus und Cassius und den Trost im Tode in dem antiken Gedanken des ewigen Nachruhms. In der Kunst zeigt sich die neue Zeit in der Individualisierung der Köpfe statt der lediglichen Schematisierung, in der „Ahnung grosser Formen“ statt des Niedlichen im Mittelalter.¹⁾ Vor allem aber treten an die Stelle der diaphanen byzantinischen Gestalten eines Simone Martini die kraft- und sinnestrotzenden Figuren der Meister von Masaccio bis Tizian. Die antike Formensprache hält ihren Einzug, und damit erwacht wiederum die Verherrlichung des nackten Menschenkörpers. Die klassischen Götterfabeln werden allüberall abgebildet, und die der christlichen Moral direkt ins Gesicht schlagenden Historien von Leda und Ganymed schleichen sich sogar als ein wahres Symbol der veränderten Weltanschauung bis in das Rankenwerk der Bronzetüren von St. Peter. In der Wissenschaft ertönt vor allem der kritische Ruf: *Ad fontes*. Man verwirft und verhöhnt die Scholastik und setzt ihr zwar keine gänzlich voraussetzungslose Wissenschaft, sondern vorerst bloss die Weisheit des klassischen Altertums entgegen. Die Wissenschaft, die Geschichtsschreibung, die Kunst, alles wird aus Klerikerkunst — Laienkunst, alles wird säkularisiert.

¹⁾ J. Burckhardt: *Kultur der Renaissance*, ⁹, II, 63. Die Stelle aus dem Ameto Boccaccios (S. 160 ed. Sonzogno) ist übrigens sicher unrichtig verstanden, von einer Adlernase kann keine Rede sein, die ganze Beschreibung gibt den mittelalterlichen Schönheitstypus wieder, wie bereits G. Volpi: *Trecento*, ², p. 190, collez. Vallardi, bemerkt.

Allein es ist keine wahrhaft demokratische Freiheit: denn an die Stelle der abgeschlossenen Klerikerkaste tritt die nicht weniger aristokratische Humanistengemeinde, die in ihrer blinden Verehrung der Antike, ihrer ängstlichen Hütarbeit der ciceronischen Latinität, ihrer Pflege der hohlen rethorischen Form vor dem Inhalt eine hochmütige, ja tödtliche Verachtung der Gegenwart, der Vulgärsprachen samt den Vulgärdichtern, des ungebildeten Haufens, zu dem alle Nichthumanisten gehören, verbindet.

Welchen Einfluss eine solche Wandlung der Geister auf Religion und Moral ausübte, liegt auf der Hand. Mit dem Unsterblichkeitsglauben schwand auch die Moral. Denn mit der Angst vor dem Teufel fällt jeder Zügel des Bösen, und mit dem Verblassen des künftigen himmlischen Lohnes ist auch jeglicher Ansporn zum Guten dahin. Als Preis für verrichtete Grosstaten winkt nun lediglich der irdische Nachruhm. Im Grunde ist man also völlig atheistisch und bringt den Männern der Kirche tiefste Indifferenz, wenn nicht geradezu bittersten Hass entgegen. Dies zeigt sich deutlich in all jenen anstössigen Novellen und Facetien von Boccaccio und Poggio bis Masuccio und Fortini, in denen die Dummheit, Geldgier und Sinnlichkeit der gesamten Klerisei aufs Grimmigste gegeisselt werden. Der schrankenlose Individualismus zeigt sich auch innerhalb der Familie. Denn wie gerade die Novellen des Decamerone beweisen, hat die mittelalterliche Unterwürfigkeit der Frau einer resoluten Emanzipation Platz gemacht. Ohne viel Skrupeln hängen die verheirateten Damen ihr eheliches Kreuz an den Nagel und ergeben sich allerlei höchst unplatonischen Liebschaften, um auch ihrerseits die schöne Zeit des Erdendaseins möglichst genussreich auszuleben. Die Verachtung der christlichen Moral zeigt sich endlich sprechend in den liederlichen Volksfesten, bei denen die Medici, um die keusche Heldenkraft der florentinischen Republik zu erschlaffen, antike Maskenzüge veranstalteten. Und dabei sang man schamlose Liebeslieder, die noch dazu leidergottes von hoher poetischer Schönheit sind!

Auf all dies Treiben aber passt das Wort des Erasmus, das er den eitlen Ciceronianern entgegenschleudert: Paga-

nitas est, paganitas est — es ist eine Heidenwirtschaft.¹⁾ Und dieser heidnische Götzendienst, dieser antike Karneval fand nicht umsonst im Sacco di Roma und dem Sturz der Medici zu Florenz ein verdientes Strafgericht.

Dieses neue angebliche Weltbild der Humanisten zeigt ferner die grösste Aehnlichkeit mit den Ideen der Aufklärungszeit; ja es wäre vermutlich direkt eine solche Periode heraufgezogen, wenn nicht als christliche Reaktion die ernste deutsche Reformation dazwischen gefahren wäre und all dieser gottlosen egoistischen und schöngeistigen Paganisterei ein jähes Ende bereitet hätte. — So lautet im allgemeinen das Gesamturteil über das tiefste Wesen der Hochrenaissance, während die Meinungen über die treibenden Kräfte des Anfangs und über den Zeitpunkt des Beginnes der ganzen Bewegung stark auseinander gehen.

Versucht man indessen das Leben und Denken der führenden Persönlichkeiten des Quattrocento, eines Coluccio Salutati, Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni, Lorenzo Valla, Lorenzo Magnifico oder Luigi Pulci rein induktiv zu betrachten, so ergibt sich regelmässig, dass gerade für die studierte Person die aufgestellten Merkmale sonderbarerweise absolut nicht passen. Versucht man die bisher bloss einzeln zusammengefügten „charakteristischen Merkmale“ in ihrem engen Zusammenhange mit dem Lebenslaufe des geschilderten Mannes und vor allem aus dem breiten Strome des ganzen Zeitalters zu begreifen, dann erhalten sie regelmässig ein ganz anderes Aussehen. Und hält man die Resultate induktiver Forschung zusammen, so steigt allmählich ein neues Bild der Renaissance empor, nicht weniger gemischt aus Fromm und Unfromm, Gut und Böse, Himmelssehnsucht und Erdenlust, aber unendlich viel komplizierter. Das Leben und Streben der ganzen Renaissance lässt sich nicht aus einem Prinzip, dem Individualismus und Sensualismus ableiten, gerade so wenig wie die vielgerühmte Einheitskultur des Mittelalters. Es ist auch völlig irreführend, wenn Heinrich von Eicken die Charakterzüge des Mittelalters bloss aus den Schriften einiger asketischer Fanatiker schöpft, statt zu versuchen, das Leben in seiner unendlichen

¹⁾ Dialogus Ciceronianus, in Opp., ed. 1703, I, 998 D.

Vielgestaltigkeit durch ein Eingehen auf die faktischen Verhältnisse und auf die Aeusserungen der gesamten Literatur, besonders der Vulgärsprachen zu erfassen.

Wir stehen also im Grunde der Anklage gegenüber, das Studium der Antike habe im Quattrocento den christlichen Glauben zu Grunde gerichtet oder sei wenigstens der sichere Beweis für die Irreligiosität. Der Vorwurf des Unglaubens der Humanisten gründet sich auf ihr schöngestiges Heidentum, auf ihre kritische Skepsis und auf ihren Antiklerikalismus. — So mögen denn der Paganismus, der Kritizismus und der Antikurialismus behandelt werden, bevor wir endlich zu den positiv religiösen Elementen Stellung nehmen.

I.

Als erster Punkt tritt uns der Vorwurf des Heidentums, des Paganismus entgegen. Ist denn die erwähnte Anklage des Erasmus, die zudem noch durch die beredten Klagen von Predigern wie Savonarola oder von einem gewiss unverdächtigen Zeugen: Machiavelli, gestützt wird, nicht vollständig?

Versuchen wir die Frage tiefer an der Wurzel zu fassen: Worauf beruht eigentlich das Neue an der ganzen Renaissance-Bewunderung für die Antike? Die Erinnerung an die Macht und Herrlichkeit des Römerreiches war seit seinem Sturze niemals untergegangen in den Herzen der Menschen. Und vor allem nicht in Italien. Hier wäre eine Darstellung des Fortlebens der Antike so ziemlich gleichbedeutend mit einer Geschichte seiner gesamten Kultur-entwicklung: germanische, griechische, arabische Einflüsse würden dabei als verschwindende Faktoren erscheinen gegenüber dem unentwegt weiterflutenden Strome des römischen Altertums. Da lebte so manche administrative antike Einrichtung durchs Mittelalter weiter, da herrschte das römische Recht, da wurde das Latein stets derart als Nationalsprache empfunden, dass man das neu geformte italienische Vulgäridiom erst zu einer Zeit zu schreiben begann, da andere Völker der Romania bereits eine richtige Literatur ihrer Vulgärsprachen besaßen. In Italien zogen altheidnische

religiöse Vorstellungen, kaum verhüllt durch das christliche Gewand, in stetem Zuge durch die dunkeln wie durch die an Wissenschaft und Kunst hellen Jahrhunderte. Scheue Sagen von Nero, Vergil, Augustus rankten sich wie Epheu um die machtvollen Trümmer einer versunkenen Welt.

Die römische Antike wurde dabei in Italien durchs ganze Mittelalter nicht als Fremdherrschaft wie im Ausland, sondern als durchaus nationale Vergangenheit empfunden. Und jedweder Versuch nationaler Einigung vom Mittelalter bis auf den heutigen Tag hatte in Italien nur dann Schwung und Zugkraft und Aussicht auf dauernden Erfolg, wenn er im heiligen Namen des antiken Rom unternommen wurde. Das Altertum pflanzte sich ausserdem durch die Schule fort. Denn im Studium der alten Autoren verkörperte und erschöpfte sich seit dem Sturze des Römerreiches bis ins 12. Jahrhundert der Begriff jeglicher Wissenschaft.

Die Beschäftigung mit dem Altertum lief aber nicht gleichmässig wie ein immer ferner und schwächer klingender Ton durch die Jahrhunderte; es ist vielmehr, als ob die Antike gleich einer mächtigen stets wiederkehrenden Welle an die öden Gestade der Menschheit getragen werde. Die irischen Mönche Karls des Grossen, die Benediktinerabteien unter den Ottonen suchten die klassischen Autoren, schrieben sie ab und trieben Textkritik, so gut oder noch besser als es die älteren Humanisten tun werden. Die Hochscholastik erst brachte den Abstand zwischen Antike und christlicher Wissenschaft, indem sie das Riesenwerk vollbrachte, aus einer Mischung antiker und christlicher Elemente eine neue christliche, harmonisch durchgearbeitete Weltanschauung zu schaffen. In der Hochscholastik erst werden die sämtlichen Wissenschaften zu einem festgefügtten Bau, von den sieben freien Künsten zur Philosophie aufsteigend und zu der sie als oberster Disziplin völlig überschattenden Theologie. Dies hinderte aber rationale und mystische Denker keineswegs, sich gerade im Mittelalter recht kühnen Spekulationen hinzugeben, die von der Kirche solange unbehelligt blieben, als sie nicht direkt gegen die Offenbarungsdogmen verstiessen. Wir sehen dabei eine Masse individueller religiöser Denker, bei denen sich die sämtlichen antiken philosophischen Sy-

steme nicht weniger wiederholen,¹⁾ als sie es bei den Humanisten tun werden.

Es ist also, da mit Petrarca die eigentliche Renaissance einsetzt, die Beschäftigung mit der heidnischen Antike, das Sammeln der Autoren und die kritische Sichtung der Texte nichts wesentlich Anderes, als was man bereits in der rein mittelalterlichen karolingischen und ottonischen Vorrenaissance getan, hatten doch auch mittelalterliche Fürsten den Romans de Titus Livius und die Prouesses du bon chevalier Jules César in ihre Kuriositätenkammern aufgenommen. Allein so im zweiten Drittel des 14. Jahrhunderts fühlen wir dennoch, dass eine neue Zeit und ein neues Gefühl gegenüber der Antike beginnen.

Das neue entscheidende Moment, das Petrarca und seine Jünger hinzubringen und das wie eine Morgenröte von Erkenntnis über die Menschheit heraufzieht, das ist das seelentiefe Empfinden nicht des Inhalts der Klassiker, wohl aber ihrer formalen Schönheit. Die innerste Wurzel des Humanismus und das grosse gemeinsame Band, das alle Humanisten umspannt, ist weder Individualismus noch Politik, Philosophie oder religiöse gemeinsame Ideen, denn in all diesen Dingen klaffen ihre Meinungen meilenweit auseinander: es ist lediglich das künstlerische Empfinden. Es liegt darin zudem, besonders was die Literatur anbelangt, eine bewusste Reaktion gegen die allzu trockene, verstandesmässige Arbeit der Scholastik. Der Humanismus ging auch keineswegs von einer besondern Kaste aus: weder von den Gelehrten, noch von den Priestern, noch von den Laien, sondern seine Ideale ergriffen weithin zerstreut Männer der verschiedenartigsten Berufe und Stellungen: Schulmeister, Notare, Aerzte, adelige Herren, Mönche, Weltpriester, Bischöfe, Kaufleute, Juristen. Aber überall waren es vorerst bloss vereinzelte Köpfe, die sich an dem neuen Feuer entzündeten, während die grosse Masse ihrer Berufs- und Standesgenossen noch lange im Althergebrachten verharrten. Es ist daher unrichtig, wenn beispielsweise Philippe Monnier von einem prinzipiellen Gegensatz zwischen den italienischen

¹⁾ s. Ueberweg-Baumgartner: Grundriss der Geschichte der Philosophie, 10. A., Berlin 1915, II, 207.

Humanisten und den Mönchen spricht,¹⁾ gehörten doch gerade überzeugte tüchtige Ordensleute, wie Marsili, Traversari, Aleotti zu den eifrigsten Anhängern des Humanismus und waren anderseits Vollhumanisten wie Salutati, Niccoli und andere, aufs Höchste mönchsfreundlich. Nein, die Opposition gegen den Humanismus setzte sich gerade so aus allen möglichen Schichten und Lagern zusammen, wie die Gemeinde der Humanisten selbst. Die Opponenten waren teils Verfechter der scholastischen Methode, teils waren es allerdings Mönche, aber bloss diejenigen mystischen und ignorantistischen Asketen vom Schlage Jacopone da Todis, die seit altersher auch die Todfeinde der Scholastik wie jeder andern Wissenschaft gewesen waren.²⁾ Das neu erwachte Schönheitsgefühl zieht wie eine alles überschattende Wolke herauf und äussert sich in besonders durchsichtiger Weise in der Literatur. Sein Herold, nicht sein Erfinder, denn so tiefgehende Bewegungen übersteigen die Tatkraft eines Mannes, ist Francesco Petrarca.

Seine Dichtungen fanden vorbereitete Herzen und erweckten darin die Flamme der Dichtkunst. Der Sänger Lauras erzählt selbst ärgerlich von den Scharen von Dichtern, die ihn täglich in seiner stillen Klausur zu Vacluse mit den missratenen Kindern ihrer Muse belästigten, wobei es besonders peinlich war, dichtende Kardinäle auf die Trostlosigkeit ihres Unternehmens aufmerksam zu machen. Juristen und Aerzte, Handwerker jeglicher Art, strömten herzu, ja er sieht es mit Entsetzen kommen, dass künftig nicht bloss Fischer, Jäger und Bauern Verse schmieden, sondern dass sogar die Ochsen vor dem Pfluge Verse wiederkauen werden!³⁾ Auch eine trocken hausbackene Natur wie

¹⁾ Le Quattrocento I, p. 124 ff. (Neudruck 1908).

²⁾ Jacopone da Todi: Laude, ed. G. Ferri, Bari Laterza 1915, p. 64. Come la curiosa scienza e l'ambizione sono destruttive de la purità:

Tale, qual'è, tal è — non c'è religione
Mal vedemmo Parisi — c'hane destrutto Ascisi;
Con la lor lettorìa — messo l'ò in mala via.
Chi sente lettorìa — vada en forestaria . . .

Typisch ist auch der Fall mit dem Jupiternektar von Alberto da Sarteano, s. in meinem Poggius Florentinus, Leipzig, Teubner 1914, p. 118 ff.

³⁾ Der dichtende Kardinal in Ep. metr. II, 2. 3. 4, die humoristische Schilderung der zudringlichen Poeten in Ep. fam. XIII, 7, ed. Fracassetti.

Salutati begann mit lateinischen Versen von entsprechender Schönheit; dann beschränkte er sich glücklicherweise auf Epistel und Traktat. Doch dieses dichterische Feuer erlosch bald wieder, und an seine Stelle trat dasjenige Element, das für die ganze Renaissance typisch wurde: die Eloquenz.¹⁾ Schon als Knabe, bevor er den Sinn der Worte recht verstand, fühlte sich Petrarca beim Lesen der Reden Ciceros durch den weichen Klang und die still flutende Harmonie des Rythmus aufs tiefste ergriffen.²⁾ Das Rhetorische liegt ja überhaupt dem Romanen im Blute. Der Romane erfasst die formale Schönheit nicht verstandesmäßig nüchtern wie der Nordländer, sondern mit Herz und Gefühl. Form und Inhalt sind im Romanischen unter sich viel unabhängiger als im Germanischen. Die schöne melodische Form ist noch heute z. B. bei Carduccis „Alla rima“ häufig Selbstzweck. Und anderseits besteht in romanischen Landen kein prinzipieller Gegensatz zwischen Rhetorik und vollempfundener Wahrheit. Die rhetorische Pose kann durchaus wahr und echt sein. Der oft behauptete Gegensatz zwischen nordischer Innigkeit und südlicher Rhetorik im Sinne von Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit trifft für den Süden sicher nicht zu und verrät überhaupt ein geringes Verständnis für romanische Psyche. Es ist gewiss nicht bloss in der Poesie, dass wir grundehrliche Künstler wie Lorenzo Magnifico oder Michelangelo bis zu Carducci die bitteren Kämpfe ihrer Seele durch Bilder und Worte ausdrücken sehen, die der Antike oder Petrarca oder Leopardi entnommen sind. Trotz fremder

¹⁾ Dies bemerkt schon der Humanist und Arzt Pietro Tommasi (1430): *Memini namque in adolescentia mea regnasse quandam celi influentiam, qua innumeri poete pullulare viderentur, fuit Laurentius monachus noster, Petrus Mantuanus, Thomas Siculus plerique alii sub quibus perplurimi floridissimi adolescentes nedum tota Italia, sed mirum dictu trans Alpes etiam militabant. Omnes versus erant et versus quidem virgiliani, ut non unum sed mille probe dixisses Virgilios mox resurrecturos. Sed quam primum ardor ille cum autoribus suis pene subito extincti sunt . . . Perinde successit alia, in qua maiestas dicendi, que romano cum imperio exciderat, visa est longo postliminio aut exilio dixeris sub Ciceroniano insignio in sedem suam restitui . . .* (a. a. O. Poggius Florentinus, p. 434).

²⁾ *Epp. sen. XV, 1, ed. Basil. 1581, p. 946: Et illa quidem aetate nihil intelligere poteram, sola me verborum dulcedo quaedam et sonoritas detinebat ut quicquid aliud vel legerem vel audirem, raucum mihi longueque dissonum videretur.*

Provenienz wurden sie völlig ehrlich empfunden. Die schöpferische Phantasie des Künstlers vermag zudem fremde Gefühle mit einer solchen Kraft nachzuempfinden, dass sie nahe an die Intensität des eigenen Erlebnisses heranreicht. Eine richtige Wertung rhetorischer Elemente erfordert daher eine genaue Prüfung des Verhältnisses zwischen Form und Inhalt und ausserdem der künstlerischen und menschlichen Persönlichkeit des Verfassers.

So zogen denn die Formen der Antike als äusserliches Ausdrucksmittel mit echter wie mit falscher Rhetorik über das ganze Kulturleben Italiens herauf. Und in ihr neues modisches Mäntelchen kleideten sich nunmehr rein mittelalterliche Erbstücke des Ritter- und Minnedienstes ebenso gut als neu humanistische Gedanken und Ideale, als Naturgefühl und Neuplatonismus. So erhalten wir eine ganze Stufenleiter von rein äusserlichen Paganismen. Die unterste Stufe humanistischer Studien beweist zweifelsohne das Zitat. Schon die mittelalterlichen Schriftsteller hatten gerne mit ihrer Gelehrsamkeit geprunkt, indem sie jede Nase lang ihre Gewährsmänner in Reih und Glied aufmarschieren liessen. Dies hatte um so grössere Berechtigung, als in jener Zeit mehr mit Autoritäten als mit wirklichen Gründen gefochten wurde. Ein erschreckendes Exempel in dieser Hinsicht liefern uns die sonst ungemein lebensvollen Traktate des Schweizers Felix Hemmerli. Auch die Humanisten und besonders die der Frühzeit ahmen diese üble Mode noch reichlich nach, bloss dass nunmehr nicht scholastische Grössen, sondern klassische Autoren hageldicht aufgeführt werden. In diesen antiken Zitaten sehen wir also lediglich den Ausdruck der aus einem wahrhaft ewigen Wurzelstock stets aufs neue erblühenden Gelehrteneitelkeit, aber keinen Unglauben. Ins selbe Kapitel gehören auch die antiken Bekräftigungsformeln: Per Jovem, Dii boni, Edepol usf., hinter denen es töricht ist, wie es ab und zu von besonders hitzigen ignorantistischen Mönchen geschah, eine Verminderung christlichen Glaubens und Denkens wittern zu wollen. Einen recht niedrigen Grad von Verständnis für das Altertum und einen wahrhaft bedauerlichen Geschmack bieten sodann die zahllosen Darstellungen von zeitgenössischen Dingen, des

Staats oder der Kirche in antikem Gewande. Das ist die typische Form des Paganismus. Und hier ist jeweils die genaueste Prüfung der Tatsachen vonnöten, um zu entscheiden, ob daraus lediglich eine literarische Mode spricht, und dies ist der Fall in der ungeheuren Mehrzahl der Fälle, oder aber ein dem Christentum feindlicher Geist. In der Uebertragung antikischer Formen und Gebräuche auf zeitgenössische Dinge leistete vor allem der humanistische Schulmeister Grosses: so wenn der Rhetor Porcellius mit wichtiger Miene zwischen den Streithaufen der raufenden Söldnerführer Piccinino und Sforza hin und her reiste, um sodann ihre Taten in heroischem Stile nach dem Muster der Schlachten des Scipio und Hannibal zu besingen.¹⁾ Zum rein formalen Paganismus gehören auch viele Aeusserungen, durch die man sich nicht darf täuschen lassen, wenn sie auch christlich religiöse Dinge betreffen. In Mittelalter war man auf entgegengesetztem Wege zu ähnlichen Resultaten gelangt, indem man den Kreis der alttestamentlichen Vorbilder und Weissagungen (Adam — ein Symbol Christi, der Baum der Erkenntnis — ein Symbol des Kreuzes usf.) auch auf heidnische Mythologie ausdehnte (Leda — ein Symbol der unbefleckten Empfängnis). Wenn also Dante den Erlöser *Giove crocifisso* nennt,²⁾ in rein formalem Paganismus, so war er sich bewusst, um so weniger ein Sakrileg zu begehen, als die Theologen des Mittelalters wie seiner Zeit die IV. Ekloge Vergils oder nach des Fulgentius Beispiel die Aeneis in christlich symbolischem Sinne auslegten. Aehnlich lässt Petrarca in der *Africa* die beiden Göttinnen Roma und Karthago vor der Schlacht bei Zama hülfe flehend vor Jupiter im Olymp erscheinen: der Göttervater erklärt ihnen, er selbst werde nach zehn Saturnjahren auf die Erde herabsteigen und durch den eigenen schmachvollen Tod die Menschheit erlösen.³⁾ Wahre Kronstücke von Verkleidung zeitgenössischer Dinge in antikem Gewande bietet Boccaccio im *Filocolo*, *Fiammetta*, *Ameto*.⁴⁾

¹⁾ Muratori *Rer. It. SS.* XX. 130, 2^a ed. Fritelli *ibid.* 108.

²⁾ *Purgat.* VI, 118.

³⁾ ed. Corradini Padova 1874, *Ges.* VII, Vers 710 ff.

⁴⁾ Im *Filocolo* beschreibt er seine Verliebung in Maria d'Aquino folgendermassen: *Opere* IV, Firenze Magheri 1827, p. 4/6: *Avvenne che un*

Aehnliche Beispiele laufen durchs ganze italienische Quattro- und Cinquecento und finden sich nicht weniger in Frankreich: Der fromme Guillaume Budé nennt Christus einen zweiköpfigen Janus wegen der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, einen Merkur als Erklärer himmlischer wie irdischer Weisheit, Prometheus, der der Menschheit das wahre Feuer vom Himmel brachte, einen Herkules Alexicacus wegen der Vernichtung der Ungeheuer, einen Achilles. Hiob dagegen ist ein von der Fortuna verfolgter Philosoph.¹⁾ Ronsard beschrieb in seinem Hymne de l'Hercule chrétien das Leben Christi, indem er jede Phase im Leben des Erlösers durch eine Tat des Herkules ausdrückte.²⁾ Zu diesen rein äusserlichen Paganismen rechne ich auch den Kult, den der überspannte Ciriaco von Ancona mit Merkur trieb; seine Sprache und Persönlichkeit gemahnen dabei lebhaft an den Ecolier Limousin Rabelais!³⁾ Auch die frommen Epen aus der Zeit Leos X. und Clemens VII. sind reich an solchen Bildern: es sei bloss an das unsägliche Opus Sannazzaros, *De partu virginis*, erinnert: nachdem Gottvater in einer Versammlung im Olymp den himmlischen Heerscharen das Nötige über die Erlösung mitgeteilt hat, haucht er ihnen sanfte Gefühle für die sündige Menschheit ein. Dann bindet sich eine Abordnung von Genien, die Laetitia, Concordia, rectus Amor usf. die Flügel um und fliegt in Begleitung der leichtgeschürzten Horen hinab zu

giorno ... nel quale il glorioso partimento del figliuolo di Giove dagli spogliati regni di Plutone si celebrava (am Karfreitag, da Christus die Väter aus dem Limbus befreit hatte!) ... mi trovai in un grazioso e bel tempio in Partenope (Neapel), nominato da colui che per edificarsi sostenne che fosse fatto di lui sacrificio sopra la grata (d. h. S. Lorenzo!). p. 6: avvenne che un giorno non so come la fortuna mi balestrò in un santo tempio del principe de celestiali uccelli nominato (S. Arcangelo di Baiano!) nel quale sacerdotesse di Diana sotto bianchi veli e di neri vestimenti vestite coltivavano tiepidi fuochi divotamente ...

¹⁾ Opera ed. Basil. 1557, De Asse, p. 292, 293, 301, 308, dazu L. Delaruelle: Guillaume Budé, Paris Champion 1907, p. 196.

²⁾ éd. Blanchemain, t. V, p. 168—177 (cit. nach Delaruelle, a. a. O.).

³⁾ s. Voigt: Wiederbelebung des klassischen Altertums, II³, 1893, p. 285; das oft genannte Gebet an Merkur ist in der bei Jahn (Bullett. dell' instit. di corrisp. archeol., 1861, p. 183) edierten Fassung eher ein Kommentar zu seiner Reise mit Francesco Nanni auf den venezianischen Galeeren als ein richtiges Gebet.

den Hirten auf dem Felde. Die Sternbilder geraten darob in grosses Entzücken, und der Mond in unfreiwilliger Komik überlegt bereits einen allgemeinen Freudentanz der Gestirne. Dann geht's in die Tiefe, wo der Flussgott Jordan samt seinen Stromtöchtern bei der krystallinen Urne sitzt und eine Prophezeiung des Proteus erzählt, die dieser von Apollo gehört hatte und in der gezeigt wurde, wie zu dem auf dem Meere wandernden Christus die Nereiden geschwommen kommen und wie ihm Neptun zitternd den Fuss küsst.¹⁾ Bei den kleinen und dummen Humanisten nahm der Paganismus jene lächerliche Form des hohlen und verknöcherten Ciceronianismus an, den Erasmus mit Recht verspottete. Damals, 1529, sagte ein Bologneser Professor, Romolo Amaseo, bei der feierlichen Begrüssungsrede Kaiser Karls V. und Papst Clemens VII., er möchte lieber der tote Diener des Cicero sein, als in einer so grauen und elenden Gegenwart leben zu müssen. Wie sich aber die bedeutenden Humanisten schon ein Jahrhundert früher über derlei Torheiten lustig gemacht hatten, so hänselte jetzt Bembo den wackern Amaseo nicht wenig.²⁾

Wir sehen also: das neu erwachte Schönheitsempfinden gegenüber den Formen des klassischen Altertums äussert sich in einer langen Stufenreihe vom feinsten Geschmack bis zur ärgsten Modetorheit; allein es wäre völlig verkehrt, aus solchen der antiken Rhetorik nachgebildeten Sprachkünsten auf ein vermindertes Christentum schliessen zu wollen. Gerade die von Erasmus im *Dialogus Ciceronianus* zitierten Beispiele bössartigen Heidentums gehören samt und sonders in die Rubrik des völlig harmlosen, rein äusserlichen Paganismus.

Und dieselben Abstriche zu Gunsten des rein äusserlich formalen Paganismus wie in der Literatur müssen gewiss auch in der Kunst gemacht werden. Antike Fruchtkränze, Putten u. dgl. gehören fortan zum ornamentalen Beiwerk gerade so gut wie die Aktfiguren im Hintergrunde von

¹⁾ Opera latine scripta, Amstelodami 1728, lib. III.

²⁾ Die Stelle über Amaseo aus V. Cian: Contro il volgare, in Studi dedicati a Pio Rajna, Milano 1911, p. 281. Danach Bembo-Zitat: Epp. II, VIII, 27.

Michelangelos Heiliger Familie in den Uffizien. Und sie beweisen gewiss ebensowenig eine verminderte Rechtgläubigkeit, wie der Umstand, dass Lippis Madonna bei der Verkündigung in einer im herrlichsten Renaissancestil geschmückten Kammer sitzt. Und wenn die antikische Mode oder Modetorheit es mit sich bringt, dass in den frommen Epen eines Sannazzaro die heidnische Mythologie mit christlichen Vorstellungen aufs engste verbunden wird, warum sollte dies in der Kunst nicht auch geschehen? Wenn Filarete ins Rankenwerk der Türen von St. Peter äsopische Fabeln, antike Imperatoren, Tugenden und Szenen wie Ganyemed und Leda aufnimmt, so stiess man sich an diesem ornamentalen Paganismus ebensowenig wie an Proteus und Apollo, welche die Geburt Christi bei Sannazzaro weissagen; diese Bronzereliefs beweisen nichts, weder für den Glauben des Künstlers noch den des Bestellers. Dieser letztere war zudem ausgerechnet der den Humanitätsstudien abgeneigte Eugen IV., der wahrlich Manns genug gewesen wäre, die Türe samt dem Künstler *a casa il diavolo* zu schicken, wenn er sich an der Schilderei gestossen hätte.¹⁾ Man fühlte sich von diesem ornamentalen Paganismus um so weniger verletzt, als die mittelalterliche Kirchenskulptur gewohnt war, weit schlimmere Dinge darzustellen: unerbauliche Novellenstoffe (nicht bloss das lustige Abenteuer des eingeschrirrten Aristoteles, sondern die unflätige Rache des Zauberers Vergil an der Römerin²⁾), Tier- und Menschenfratzen, ja direkt phallische Gebilde. Es ist sicher verfehlt, diese ganze Welt der mit den sakralen so eng verbundenen Profandarstellungen nach einem Schema, etwa dem symbolischen, erklären zu wollen. Einst waren aus dem Orient die abstrusen synkretistischen Symbole uralter Provenienz an die Kirchen des Abendlandes übergegangen: fabelhafte Ungeheuer, Pferde mit Henkelkreuzen, langhaarige Sirenen, Frösche (das Zeichen der Langlebigkeit

¹⁾ s. L. v. Pastor: Geschichte der Päpste I³, 346, und die Ausflüchte: das Werk sei in der Abwesenheit Eugens IV. entstanden, er habe es bei seiner Rückkehr eben hinnehmen müssen und sich zudem mit der Kleinheit der Szenen getröstet!

²⁾ vgl. Dom. Comparetti: Virgilio nel medio evo, 2. ed., Firenze 1896, cap. VIII. — Die Abbildung der Rache als Kirchenskulptur bei E. Fuchs: Illustrierte Sittengeschichte, Ergänzungsband: Renaissance S. 296/7.

in Aegypten), sogar Leda mit dem Schwan stand an kop-tischen Kirchen als ein Symbol der unbefleckten Empfängnis.¹⁾ Ihre symbolische Bedeutung war im Abendlande längst vergessen worden: die Sirenen an den Kapitellen im toskanischen Gropina oder an den Kandelabern in S. Paolo fuori le mura zu Rom mögen noch symbolisch empfunden worden sein; die Sirene am Basler Münster samt ihren zahlreichen Schwestern in Chartres etc. hat sicherlich bloss mehr ornamentalen Wert. Aus den unverstandenen orientalischen Symbolen dagegen dürfte für den abendländischen Künstler direkt die Lizenz erwachsen sein, die gothischen Kirchen mit einer ganzen Fauna auszustatten; denn wenn man in diesen vielgestaltigen Ungetümen lediglich symbolische Darstellungen von Sünden sehen wollte, — welch tiefsinnige Allegorie läge wohl im Ziegenbock und im Elephanten ausgedrückt, die neben den bleckenden Teufeln in philosophischer Ruhe von den Türmen von Notre Dame auf Paris herabblicken? Die symbolisierende Naturgeschichte des Physiologus wird zwar oft noch vollbewusst abgebildet: die Geburt des Löwen, die Sirene im Sturm, der Igel im Weinberg usw. Aber es wäre sicher verfehlt, nun die sämtlichen Löwendarstellungen einfach als Illustrationen zum Physiologus aufzufassen und ebenso unrichtig wäre es, den Pariser Elephanten als christliches Symbol zu deuten, wenn auch zufällig die Parabel des „olifant“ sich in gallo-italischen Predigten findet: das Tier schläft an ein Bäumchen gelehnt und stürzt durch Umhauen seiner Stütze. Vergeblich versuchen die herzugeeilten grossen olifant es aufzurichten, erst die Bemühungen eines petit olifant, der unter den Gestürzten kriecht, vermag es wieder auf die Beine zu bringen. Und ebenso wurde die Menschheit erst dadurch errettet, dass die Gottheit sich aus Himmelshöhen zu ihr herabsenkte, und dass Christus als armer kleiner Bruder die ganze Bürde unseres Menschenloses auf sich nahm. Derselbe Prediger fügt noch ähnliche hübsche Bilder hinzu, und wir erkennen aus seiner Darstellung, dass er darin gar keine eigentlichen

¹⁾ Siehe das wunderschöne Werk von Oskar Wulff: Altchristliche und byzantinische Kunst, in Burger-Brinckmanns Handbuch der Kunstwissenschaft I, S. 144 und Abb. 131.

Symbole oder Vorbilder sah, sondern lediglich Parabeln.¹⁾ Was endlich die besonders an Kirchenfassaden, Wasserspeiern und dergleichen vorkommenden phallischen Gebilde anbelangt, dürfte ihr Ursprung auf antiken Exorcismen gegen den bösen Blick oder ähnlichem beruhen, bei denen ja der Phallus eine grosse Rolle spielte, bis auch sie schliesslich zum unverstandenen, aber desto treulicher nachgeahmten Ornament herabgesunken waren. Man entsetzte sich endlich keineswegs über die nunmehr häufigen Aktfiguren kirchlicher Fresken, hatte man doch von jeher nackte Menschenkörper abgebildet bei der Darstellung von Adam und Eva, bei der Auferstehung der Toten, bei Martyrien wie denen der hl. Regula und Agatha. Und man betrachtete überdies alle mit der Prokreation zusammenhängenden Dinge mit der schönen noch heute dem Südländer eignenden Unbefangenheit, mit der auch treffliche Prediger wie S. Bernardino da Siena davon sprachen. Der mittelalterliche und vorab der südliche Sakralbegriff war ja überhaupt ganz anders geartet als der unsre: welch gröblichen Spuk führten da die Kleriker bei der Narren- und Eselsmesse auf, und zwar nicht bloss im Karneval, sondern sogar bei kirchlichen Primizfeiern!²⁾ Die Kirchentänze des 16. Jahrhunderts dagegen fanden wohl deshalb am heiligen Orte statt, um die von der Tanzkrankheit Befallenen durch den magischen Einfluss des Gotteshauses um so sicherer zu heilen.³⁾ Wenn daher Savonarola, ehrwürdig durch die Inbrunst der Ueberzeugung und durch seinen Heldentod, aus seiner finstern Askese heraus allen äussern farbenfreudigen Pomp und die rauschende Kirchenmusik als lauter heidnisches Teufelswerk verdammt und die Zeiten zurückwünscht (wann waren diese eigentlich?), da die Messkelche von Holz, dafür aber die Priester von Gold waren, so werden wir ihm nicht aufs Wort glauben. Und ebenso wenig ist es gerechtfertigt, seinen Gegner, Fra Mariano da Genazzano, wie es die romantisch naive Schilderung von Villari tut, ohne weiteres als Heuchler und schönggeistigen

¹⁾ Roman. Studien, IV, S. 19, ed. Förster.

²⁾ s. Luzio e Renier in: Nuova Antologia, 1891, p. 118 u. 119.

³⁾ s. A. Martin: Geschichte der Tanzkrankheit in Deutschland, in: Zeitschr. f. Volkskunde, XXIV (1914).

Heiden zu verdammen, bloss weil er einer vernünftigen, nicht asketischen Religionsübung das Wort sprach und darauf verzichtete, durch hysterische und apokalyptische Prophezeiungen sich selbst und seinen Zuhörern das Gruseln zu lehren!')

* * *

Weit schwieriger als der Paganismus der äussern Form ist der Paganismus des Inhalts zu beurteilen. Es ist wahr, stoische, epikureische, neuplatonische Lehren tauchen in Menge in den Schriften der Humanisten auf, und in ihren letzten Konsequenzen sind all diese Systeme antichristlich. Allein, finden sich diese antiken Erbstücke nicht bereits in der Scholastik? Die mittelalterlichen Denker entlehnten von all diesen Theorien gerade so viel, wie sie brauchen konnten für ihre eigenen Spekulationen, und was darüber hinausging, das lehnten sie rundweg ab. Führt etwa der gründlich scholastische Nominalismus nicht in letzter Linie zum krassen Materialismus, und sein Widerpart, der mittelalterliche Realismus dagegen zum Pantheismus reinsten Wassers? Und dasselbe sehen wir bei den Humanisten. Gerade der Stoizismus Petrarcas und Salutatis verbindet sich mit der engsten Sympathie für die schärfste Mönchsaskese.

Schon in den ersten Jahren des 15. Jahrhunderts geht der Kardinal Francesco Zabarella († 1417) vom gröblichen mittelalterlichen Populärbegriff des wohl aus horazischer Quelle stammenden *porcus Epicuri* ab und verurteilt den Hedonismus Epikurs nur dann, wenn der Philosoph als sein Ziel wirklich die grob sinnliche und nicht etwa eher die rein geistige Lust verstanden habe.²⁾ Und diese letztere

¹⁾ Wenn übrigens gegenüber Ludwig v. Pastor von allzu eifrigen Parteigängern des Frate die Harmlosigkeit der zarten Florentiner Fanciulli, die Savonarola fanatisiert hatte, betont wurde, so stimmt dazu recht schlecht, dass sie einander kurz vorher noch mit Steinen totschlugen, und ferner vergleiche man die Leistungen derselben Fanciulli bei der Pazzi-Verschörung, wo sie den Leichnam des Jacopo Pazzi wieder ausgruben, ihn unter gräulichem Unfug in der ganzen Stadt herumschleppten und schliesslich in den Arno warfen. Bei Brozzi fischten sie den Leichnam wieder heraus, und das Spiel begann von neuem; schliesslich ward die Leiche endgültig dem Arno übergeben. Politiani, *Coniuratio Pactiana*, ed. Basil. 1553, p. 642, und Landucci, übersetzt von Marie Herzfeld, 1912, Jena, S. 36.

²⁾ s. Umberto Caregaro-Negrin: *Il de felicitate di Fr. Zabarella in Classici e neolatini*, II (1906), p. 281—93.

Meinung vertritt Niccoli im Traktat von Lorenzo Valla: *De voluptate*. Gerade die Neuplatoniker, wie Marsilio Ficino, Pico della Mirandola und ihre zahlreichen Nachfolger in Italien und Frankreich sind von tiefster christlicher Frömmigkeit. Gewiss, es gab im 15. wie im 16. Jahrhundert vereinzelte Denker, die nicht mehr Christen waren und die ihren Trost im Leben wie im Tode in den Gedankengängen heidnischer Philosophen fanden. Allein ihre Zahl ist nicht grösser als in den vorhergehenden Jahrhunderten, und die Feststellung ihres Heidentums hat erst dann Anspruch auf Richtigkeit, wenn sie durch zahlreiche untrügliche Zeichen erwiesen ist und nicht bloss aus ein paar stoischen oder epikureischen Sätzen gefolgert wird.¹⁾

Recht verwickelt scheint mir auch die Beurteilung der *Canti carnascialeschi*. Bekanntlich schreibt P.A. Grazzini, der ein Menschenalter nach Lorenzo dei Medici lebte, dem

¹⁾ Wie sehr eine eingehende, auf wirklichen Quellenstudien beruhende Synthese der philosophischen Strömungen des 14.—16. Jahrhunderts erwünscht wäre, beweisen die zahlreichen Ungereimtheiten, die in Einzelstudien wie Handbüchern besonders über die Humanisten dieser Periode sich finden: so behauptet F. Strowski (*Pascal et son temps*, Paris Plon 1907, I, p. 18 ff.), in der Renaissance seien alle philosophischen Systeme neu erweckt worden, bloss der Stoicismus nicht; dans cette Italie où il faisait trop bon à vivre, hätten die Namen des Cato, Brutus, Thräsea, Marc Aurel als faute de goût geklungen, das Latein Senecas habe nicht gefallen etc., und dabei verteidigen doch von Petrarca weg fast sämtliche Humanisten bis ca. 1450: Salutati, Bruni, Niccoli, Poggio usw., ausdrücklich die stoischen Lehren! Auch eine Neuauflage des III. Bandes von Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie (11. A., Berlin 1914) bietet ein reiches Arbeitsfeld für Verbesserungen: z. B. wird man von der Göttlichen Komödie kaum als von „Dantes kühner Dichtung vom Weltgericht“ sprechen können, und ebensowenig enthält das *Convivio* (nicht *Il amoroso Convivio* nach fehlerhaften Drucken aus dem 16. Jahrh.) „skeptische Neigungen gegenüber der kirchlichen Lehre“ (S. 11 f.). Petrarcas Traktat *De contemptu mundi* bezeichnet dasselbe Werk wie das *Secretum*; Leonardo Bruni konnte nicht „in den Jahren 1397 und 1398 zu Florenz, Rom und Venedig zuerst ein dauerndes Interesse für das Studium der griechischen Sprache begründen“ (S. 13), begann er doch gerade im Frühjahr 1397 selbst die Anfangsgründe des Griechischen bei dem soeben in Florenz eingetroffenen Manuel Chrysoloras sich zu erwerben. (Ueber das Datum der Ankunft des Chrysoloras in Florenz vgl. Novati in: *Epistolario di Coluccio Salutati*, III, 120, Roma 1896.) „Giovanni Malpighi“ aus Ravenna (S. 13) ist in Malpaghini zu verbessern, um keine Verwechslung mit dem Physiologen des 17. Jahrhunderts, Marcello Malpighi, aufkommen zu lassen. Das Todesjahr Boccaccios war 1375, nicht 1365 (S. 12), Montaigne schrieb eine Apologie de Raimond Sebond, nicht Gabond (S. 24), usw.

Magnifico die Neuerung zu in den Karnevalsgesängen „di variare non solamente il canto ma le invenzioni e il modo di comporre le parole“. ¹⁾ Pasquale Villari legt dies dahin aus, dass Lorenzo seine Mitbürger an solch unmoralischen Gräuel gewöhnt habe in der teuflischen Absicht, durch solche Korruption das freiheitliche Gefühl bei ihnen zu ersticken. ²⁾ Volksbelustigungen mit Umzügen und Liedern im Karneval wie bei Maianfang waren keine Erfindung weder der Medici noch der Renaissance. Was die Calendimaggiofeste anbelangt, so gehen sie zum mindesten auf die Schlacht von Campaldino, 1265, zurück. ³⁾ Das 15. Jahrhundert brachte vor allem den grössern Prunk und den mythologischen Aufputz von Trionfi wie den von Bacco ed Arianna hinzu. Jener floss aus dem grössern Wohlstand und der gesteigerten Lebenshaltung, wie sie schon die Entwicklung des florentinischen Hausrates schlagend dartut, ⁴⁾ die antiken Kostüme entstammen der Freude an den neu erweckten Formen des Altertums. Aus dieser äussern Verkleidung allein kann nicht viel gefolgert werden, denn auch der wackere Gesner im 18. Jahrhundert frisierete seinen venerablen Zopf antikisch und hielt mit seinen biedern Alt-Zürchern idyllische lammfromme Festlein ab, ohne deswegen ein Heide zu sein! Und ferner: Manche frühere italienische Tanzlieder erinnern nach Wort und Rhythmus direkt an Lorenzo dei Medici. ⁵⁾

¹⁾ Im Proemio seiner Ausgabe der Canti carnascialeschi sino all'anno 1559, zitiert nach V. Rossi: *Il Quattrocento*, S. 245, und A. Gaspari: *La storia della lett. ital.* trad. Rossi II, 1², 235.

²⁾ *La storia di G. Savonarola* 2, 1887, I, 40.

³⁾ Giovanni Villani, VII, 132, und R. Davidsohn: *Geschichte von Florenz*, II, 2, p. 354, Berlin 1908.

⁴⁾ vgl. A. Schiaparelli: *La casa fiorentina e i suoi arredi nei secoli XIV e XV*, Firenze 1908, Sansoni.

⁵⁾ z. B. das fröhliche Tanzlied von Franco Sacchetti (gest. 1400):

Sempre danze e rigoletti!
Con diletto e gioi' ciascuno!
Vecchi come giovenetti
Non è differente alcuno:
Siam cento e siam uno
In un animo e volere.
Ciascun grida per godere
E muoia chi non vuol cantare.

(G. Carducci: *Cantilene e ballate . . . nei secc. XIII et XIV* (Neudruck), Sesto S. Giovanni 1914, p. 218 f.)

Die altfranzösischen und altprovençalischen Mai- und Tanzlieder fordern die jungen Frauen, ganz ähnlich wie es die *Canti* tun, dazu auf, das Leben zu geniessen und den jaloux, den Ehetölpel mit einem jugendlichen Liebhaber zu vertauschen. Wir brauchen dies im Mittelalter so wenig wörtlich zu nehmen wie in der Renaissance; denn dass die Florentinerinnen solch leichtsinnige Ratschläge nicht in die Tat umsetzten, dafür sorgten weit besser als die barbarischen Gesetze gegen Ehebruch die Ehemänner selbst, die ihre Messer stets lose im Gürtel zu sitzen hatten. Schliesslich ist auch an den Strom derb-realistischer erotischer Liebeslieder zu erinnern, der seit den Zeiten der Sizilianer neben den idealistischen unentwegt herlief, und an das unbegreifliche Mass von Roheit, welches Ritter und Damen der Renaissance aus dem Mittelalter treulich übernommen hatten. All diese Milderungsgründe genügen indessen noch nicht, die sonderbare Tatsache zu erklären, dass der wahrhaft einzige Gegenstand der erhaltenen *Canti carnascialeschi* (mit verschwindenden Ausnahmen) die widerlich ausführliche Beschreibung des gröblichsten Liebesgenusses ist, mit einer Zudringlichkeit, die es schwer begreiflich macht, wie solche Handgreiflichkeiten vor den Ohren einer ganzen Bevölkerung durch die Strassen erklingen konnten! Leider ist von den Tanzliedern der Frauen bis zum 12. Jahrhundert nichts erhalten: und zwar die *obscina et turpia cantica cum choris femineis* des 7. Jahrhunderts aus Frankreich¹⁾ ebensowenig wie die *cantiunculae* und *naeniae*, quarum aliae maleficiorum aliae stupri causa im 10. Jahrhundert, welche die italienischen Frauen an den Kalenden des Januar, des März und am S. Johannistage erklingen liessen.²⁾ Lässt aber nicht gerade diese Aufforderung zur *copula* verbunden mit dem Umstand des Maskenlaufens die Frage aufwerfen, ob wir in diesen *Canti* nicht einen uralten Brauch vermuten dürfen, der letzten Endes auf einen Fruchtbarkeitsritus zurückgeht? In

¹⁾ s. G. Gröber in: Grundriss für rom. Philol., II, 1, 444 f., Strassburg 1902.

²⁾ s. F. Novati in: *Mélanges ... offerts à M. M. Wilmotte*, Paris Champion 1910, II, 440. — Vgl. dazu die schöne Arbeit von Ernestine Werder: *Studien zur Geschichte der lyrischen Dichtung im alten Florenz*, Züricher Dissertation, 1918.

ganz Europa waren bei Karnevals- und Frühlingsfesten ähnliche Symbole verbreitet. Gerade der Maikönig, der auch in Florenz heimisch war, und der noch in den Tanzliedern Lorenzo dei Medicis auftritt, gehört zum Frühlingszauber, für den schon Mannhardt eine Menge beweiskräftigen Materials sammelte.¹⁾ Dadurch würde der lizenziöse Inhalt von selbst erklärt. Für Lorenzo Magnifico wäre nicht die Erfindung des ganzen Karnevalstreibens, sondern lediglich dessen reichere Ausgestaltung und antikischer Aufputz anzusprechen.

*

* *

Der Paganismus der Renaissance in all seinen tausendfältigen Formen, in der Literatur, der Kunst, den Volksfesten usf. ist ein rein äusserliches, modisches, formales Element. Er kann bei ganz vereinzelt Individuen zum schlagenden Beweis für Ungläubigkeit werden; aber es wäre grundfalsch, ihn in seiner Gesamtheit als Beleg für verminderte Rechtgläubigkeit, Indifferenz, Sinken der öffentlichen Moral u. dgl. ins Feld zu führen. Die wenigen wirklich gegenchristlich gesinnten Menschen der Renaissance waren es nicht aus Indifferenz oder Heidentum, sondern aus areligiöser Naturanlage oder gerade aus dem tiefen Bedürfnis nach andern Glaubensformen.

II.

Zu ganz ähnlichen Resultaten gelangen wir, wenn wir kurz zusammengefasst den Kritizismus untersuchen. Die Renaissance brachte nicht bloss ein neues Schönheitsempfinden in die Welt, sondern sie brachte als neue und wahrhaft epochemachende Errungenschaft den Grundsatz der Freien Forschung. Doch auch darin ist es schwierig, eine scharfe Grenze mit dem Mittelalter zu ziehen: mit tausend Fäden spinnt das Alte zum Neuen sich weiter. Petrarca freilich mit dem Fluge seines Genius macht vor keiner Bücherautorität Halt und beugt sein Haupt bloss vor den Glaubensquellen. Seine nächsten Nachfolger und Nachtreter aber stecken noch tief in mittelalterlichen Methoden. Der Ausgangspunkt, der allen Humanisten gemein-

¹⁾ Wald- und Feldkulte, I², Berlin 1904, S. 422 ff.

sam ist, und wenn sie auch von der starren Orthodoxie eines Salutati sind, ist das Bewusstsein, mit ihrem Studium des Altertums einen neuen Wissenszweig zu betreiben, der nicht unter der Botmässigkeit der sieben freien Künste oder der Philosophie steht und am allerwenigsten unter derjenigen der Theologie. Was hatte es denn mit dem christlichen Glauben zu tun, wenn man die Schriften der Alten aus ihren Klostergräbern zog, sich an ihrer reinen klaren Sprache bildete und erquickte; ergab sich denn nicht vielmehr ein besseres Verständnis der christlichen Glaubensquellen und eine bessere Vorbereitung für die christliche Apologetik? So ganz harmlos, wie sie aussah, war die Sache freilich nicht, denn aus diesem Studium traten mannigfache Widersprüche zutage, zwar nicht mit dem eigentlich Religiösen, dem mystischen Glauben, wohl aber mit dessen scholastisch-rationalistischer Begründung. Mühsam und allmählich krystallisierten sich dabei die drei Hauptlehren der humanistischen Kritik heraus: einmal das Postulat des Studiums der unmittelbaren, primären lateinischen und griechischen Quellen nicht bloss in mittelalterlichen Uebersetzungen hellenischer Texte aus dem Arabischen. Ferner die Erklärung des antiken Textes aus seiner Zeit heraus, nicht aus der modernen: und hier in diesem ersten Erfordernis jeder historischen Kritik lag ein messerscharfer Abstand vom Mittelalter; denn seit den Zeiten des Altertums hatte man nicht mehr versucht, die gelesenen Autoren Vergil oder Cicero in ihre Zeit zurückzusetzen. Und endlich: als obersten Richter in allen menschlichen Dingen wird keine Bücherautorität mehr, kein philosophus Aristoteles anerkannt, sondern lediglich der gesunde Menschenverstand. Diese letzte und grösste Errungenschaft des Kritizismus brauchte am längsten sich durchzusetzen: das war eine Art von Individualismus, die jeder bis auf unsere Tage sich mühsam selbst erwerben muss, statt dass er bequemlich am altüberkommenen Strumpfe weiterstrickt.

Die humanistische Kritik befasste sich ferner direkt oder indirekt mit jenem Teile des bisherigen Wissens, der sich bewusst auf das Altertum stützte, und das betraf so ziemlich die ganze damalige Wissenschaft: Jurisprudenz,

Medicin, die sieben freien Künste, die rationale Philosophie. Die Angegriffenen wehrten sich so gut sie konnten und verschrieen ihre Feinde als Heiden und Ketzer. Der Vorwurf war, wie ein genaues Studium zeigt, in der ungeheuren Mehrzahl der Fälle ungerechtfertigt. Und deshalb gerade sehen wir eine ganze Menge von Humanisten unangefochten in päpstlichen Diensten. Denn die Kirche hatte keines der scholastischen Systeme zum unantastbaren Glaubenssatze erhoben: sie duldete ohne weiteres wissenschaftliche Kritik und Diskussion, und schritt erst dann mit Zensuren ein, wenn das eigentlich Religiöse, der Unsterblichkeits- und Offenbarungsglaube angegriffen wurde. Das vermieden die Humanisten, aber nicht aus abgefeimter Vorsicht, sondern ganz einfach, weil sie selbst an diese Dogmen glaubten. Gerade Poggio, der berühmte Spötter, ist, von einer einzigen Bemerkung in einem Jugendbriefe abgesehen, worin er scharfsinnig die rationale Unbeweisbarkeit aller Glaubenswahrheiten, selbst der christlichen darlegt, während seines ganzen langen Lebens von aufrichtiger Frömmigkeit und treuem Kirchenglauben erfüllt.¹⁾ Wenn Codrus Urceus, nachdem ihm in seiner Abwesenheit sein Zimmer mit fertigen Manuskripten ausgebrannt war, vor das nächste Madonnenbild tritt, die Muttergottes mit Schmähungen überschüttet und ihr mitteilt: sie brauche sich bei seinem Tode nicht weiter um ihn, Codrus, zu scheren, denn er wolle in Ewigkeit mit dem Teufel zusammenhausen, so gab er damit wahrlich keinen Beweis von Atheismus oder Unglauben,²⁾ denn welchen Sinn hätte es, eine Gottheit zu schmähen, an deren Existenz man nicht glaubt? Der Zornausbruch des Humanisten gehört genau in dasselbe Kapitel wie die von Sacchetti (Nov. 121) erzählte Leistung des Dichters und Vaganten Maestro Antonio da Ferrara (1315 — ca. 1365). Da er einst im Spiele verloren hatte, lief er wütend in die nächste Minoritenkirche, nahm die ex voto-Kerzen von einem Kruzifix hinweg und stellte sie auf das in derselben Kirche befindliche Grabmal Dantes. Vor dem

¹⁾ s. Poggius Florentinus, a. a. O., p. 36 f.

²⁾ s. Burckhardt: Kultur der Renaissance, 9. A., 1904, II, 227 (ebenso in neueren Auflagen).

Erzbischof wegen Gotteslästerung verklagt, sucht er sich durch die folgende spitzfindige Erklärung zu salvieren: Das Kruzifix habe ihm nie etwas Gutes erwiesen, wohl aber Dante. Zudem sei die Göttliche Komödie viel aufschlussreicher über das Jenseits als die Evangelien, wenn man nämlich bedenke, dass die Commedia bloss aus Menschenhand stamme, die Evangelien dagegen aus Gotteshand. Der Erzbischof begreift indessen den wahren Zusammenhang: Dunque avete voi giucato e avete perduto? tornerete altra volta. Und er lässt sich auch von den Grobheiten Antonios nicht weiter aus der Ruhe bringen, denn er hat erkannt, wie wir es noch heute klar aus der Erzählung Sacchettis verstehen, dass der zornige Poet, der ein leidenschaftlicher Spieler war, dem Kruzifix ein Gelübde getan hatte, für den Fall, dass es ihn gewinnen lasse. Das Kruzifix war seiner Verpflichtung nicht nachgekommen und empfing deswegen die verdiente Strafe! Solche Züge sind bis auf den heutigen Tag in südlichen Ländern durchaus gang und gäbe; es sei als analogen Fall auf den alten bigotten, durch das Lotto-spiel finanziell und moralisch ruinierten Marchese im Roman „Il paese di cuccagna“ von Matilde Serao verwiesen: er lässt seine Tochter nicht heiraten, damit sie ihm als unschuldige Jungfrau Lottonummern träume, und versenkt eines Tages den Ecce-homo der Hauskapelle in den Ziehbrunnen, als dieser ein Spielgelübde nicht erhört.

Aehnliche Naivetäten finden sich häufig auch bei den Humanisten. Lässt man das alte Dogma des allgemeinen Unglaubens und der Skepsis der Renaissance bei Seite und prüft objektiv Fall für Fall diese bunt zusammengewürfelte Schar von Männern, unter denen sich alle Schattierungen finden, von den die Antike kongenial Erfassenden bis zu den überspanntesten Narren des Altertums, und deren Glaubensbekenntnis von der strengsten Orthodoxie sich unendlich abstuft bis zum blossen Aberglauben oder hinauf bis zu einem lichtvollen Erasmischen Christentum, dann fallen von selbst eine ganze Menge althergebrachter „Beweise“ des Unglaubens. Gerade der geniale, aber völlig charakterlose Komödiant Pietro Aretino, der durch sein Lügen und Verdrehen soweit kam, dass er selbst ehrlich Wahrheit und

Dichtung nicht mehr zu unterscheiden vermochte, besass im Grunde einen ganz primitiv fetischistischen Sakralbegriff, und zwar den nämlichen, den er bei den Weibern der Rationamenti zeichnete. Er brüstet sich in der Widmung seiner Orazia an Papst Paul III. damit, dass er die „tradiamenti“, die ihm die römische Kurie habe zuteil werden lassen, nicht an den lieben Heiligen gerächt, wie es doch natürlich gewesen wäre, sondern im Gegenteil erbauliche Lebensläufe vom Erlöser, der Jungfrau, Thomas von Aquino und der hl. Katherina verfertigt habe! Wie sich Antonio da Ferrara am hölzernen Kruzifix für den „Treubruch“ rächt, den er am Erlöser nicht zu rächen vermag, so glaubt Pietro, er hätte die volle Berechtigung besessen, sich für die „tradiamenti“ der Kurialen an deren himmlischen Auftraggebern schadlos zu halten!

Und Lorenzo Valla, der Urheber der Schriften über die Lust, die Jungfräulichkeit, die konstantinische Schenkung, die Vulgata? Da eine kritische Ausgabe der Werke und eine objektive, abschliessende Biographie fehlen, erscheint ein Urteil über den seltsamen Mann schwierig. Und so möchte ich lediglich einige Abstriche an den landläufigen Belegen seines Unglaubens machen, ohne dabei die Kernfrage nach seinen positiven religiösen Gefühlen zu berühren. Lorenzo gehörte zu jenen Naturen, die stets anderer Meinung sind als die Mitmenschen, und die unverweilt, wo immer sie hinkommen, Handel anfangen. Man ist auch nie sicher, wie weit seine geniale, aber unglaublich arrogante und selbstgefällige Dialektik ernst gemeint ist und wo er bloss das Paradox verflucht. Die humanistischen Dialoge sind meist so angelegt, dass zwei Sprecher die äussersten Extreme in der verschiedenen Beurteilung der Streitfrage vertreten, worauf dann ein dritter die vernünftige Mitte zieht. Die Meinung des Autors wird zumeist in dieser Schlussfolgerung liegen, sie kann aber ebenso gut in einem der Extreme versteckt sein (wie in Poggios Tischgespräch über den Vorrang von Medizin oder Recht), oder der Verfasser verteilt sein eigenes Urteil unter verschiedene Sprecher wie im Colloquium Heptapolomeres des Jean Bodin. In der berühmten Schrift Vallas „Ueber die Lust“ findet sich,

wie der Autor in seiner Vorrede selbst ankündet, gar viel „Scherzhaftes“. Und dazu gehören zweifellos Bemerkungen wie die folgenden: Die Stoiker schiessen durch Leonardo Bruni mit ihrer Verurteilung jeder, auch der harmlosesten Lust derart über alles Mass hinaus, dass Beccadelli, der Jünger Epikurs, gleichfalls ins äusserste Extrem verfällt und das Paradox aufischt: es wäre sogar wünschbar, dass die Frauen im Sommer nackt herumliefen, damit man die Schönen sogleich von den Hässlichen unterscheiden und diesen letztern die gebührende Missachtung erzeugen könne.¹⁾ Und ebenso burlesk ist sein Ausspruch, die Dirnen hätten für die Allgemeinheit die grössern Verdienste als die Nonnen! Die Schrift über die Konstantinische Schenkung war ein im Dienste des Königs von Neapel gegen dessen politischen Gegner Eugen IV. verfasstes Pamphlet. Die angebliche Urkunde war bereits vom spätern Kardinal Niklaus von Cusa als Fälschung bezeichnet worden; wenige Jahre später verwarfen sie der englische Bischof Reginald Pecock und Enea Silvio Piccolomini gleichfalls.²⁾ Das Verdienst Vallas, mit glänzender Akribie die Sache endgültig erledigt zu haben, wird dadurch nicht geschmälert, wohl aber braucht man darob die Schrift nicht als Beweis seines Unglaubens anzuführen. Dass selbst Eugen IV. die Virulenz der Sprache nicht als Zeichen von Häresie auslegte, sondern als bestellte Rhetorik, bewies er dadurch, dass er wenige Jahre nachher den Humanisten ruhig nach Rom reisen liess. Und Nikolaus V. stellte Valla sogar als apostolischen Skriptor an. Wie stark mittelalterlich seine gesamte Philosophie noch war, hat Freudenthal überzeugend nachgewiesen.³⁾ Es geht also nicht an, Valla schlankweg als ein typisches Exempel humanistisch-häretischer Skepsis anzuführen.

Wir kommen also beim Kritizismus zu einem ähnlichen Schluss, wie beim formalen Paganismus: eine rein induktive Untersuchung der einzelnen Fälle ergibt, dass eine ganze Anzahl von „Beweisen“ für den Unglauben sich vielmehr aus

¹⁾ Valla: Opera Basileae 1540, I. c. 22, f. 915 und L. v. Pastor: Geschichte der Päpste, I³⁻⁴, 18 ff.

²⁾ a. a. O., S. 22.

³⁾ Lorenzo Valla als Philosoph, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, XXIV (1909), p. 724—36.

religiösem Aberglauben, aus rhetorischer Klopffechtereie und dergl. erklären. Der Kritizismus der Humanisten richtet sich in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle bloss gegen die scholastisch-rationale Begründung des Spiritualen, Göttlichen in der Religion, nicht gegen das Spirituale selbst. Den besten Beleg dafür sehen wir zudem in der Tatsache, dass die Kirche in der Folge eine ganze Reihe humanistischer Postulate der Quellenforschung, Textkritik, usf. selbst übernommen und sie in ihren Schulen aufs trefflichste angewendet hat, ohne dass ihr Lehrgebäude dadurch ins Wanken gekommen wäre. Es sollen dadurch, wie ausdrücklich betont sei, nun nicht einfach alle humanistischen Kritiker als kirchentreue Schäfchen hingestellt und ihre Ausfälle gegen Kirche oder Kirchenlehre durch eine mehr oder weniger geschickte Dialektik systematisch entkräftet werden. Gewiss, es finden sich scharfe Rationalismen im Quattrocento wie im Cinquecento sowohl in der Vulgär-, wie in der lateinischen Literatur; allein ihre Zahl ist nicht grösser als im Mittelalter, und ihre Quellen fliessen zumeist gar nicht aus den antiken Philosophen, sondern aus dem Averroismus und dem Judentum. Was dabei not tut, ist die genaue Untersuchung des Einzelfalles, ohne dass man die Einzel fakten aus dem Dogma der allgemeinen Skepsis und Indifferenz heraus erklärt, um sodann das alte Dogma wieder durch diese selben Einzelfakten zu bekräftigen!

III.

Antikurialismus. Am einfachsten lautet die Antwort auf die Frage nach der Beurteilung von kurienfeindlichen Schriften. Die Renaissance brachte seit Boccaccio und Poggio eine Menge von Novellen und Facetien hervor, in denen die Sinnlichkeit, Geldgier und Dummheit des gesamten Klerus aufs bitterste verhöhnt werden. Bilden solche Geschichten einen Beweis der Kirchenfeindlichkeit und des Unglaubens ihrer Verfasser? Auch hier darf man nicht eilfertig im einen oder andern Sinne entscheiden. Der schlechte Priester ist eine der stehenden Figuren in der Novellistik des ganzen Mittelalters neben dem Ehetöpel, der unsittlichen aber schlaunen Ehefrau, dem dummen Richter

und Bauern. Dass diese unerbaulichen Histörchen nur allzu oft dem unmittelbaren Leben abgelauscht waren, dafür zeugen die Klagen ernster Kirchenmänner, wie S. Antonino und der Prediger. Wenn aber niemand in den mittelalterlichen Fabliaux und Pfaffengeschichten einen Beleg für den Unglauben ihrer Verfasser sehen will, weshalb sollen diese selben Geschichten bei Eintritt der Renaissance plötzlich als schwerwiegende Zeugnisse gelten? Auch die wenig respektvolle Art, wie noch in der Renaissance zuweilen kirchliche Gebräuche parodiert werden, sind die treuliche Fortsetzung der Eselsmesse, der burlesken Gebete zu S. Hareng, S. Jambon und noch weit unanständigeren Heiligen des Mittelalters, ohne dass darin etwas anderes als übermütige Laune und kräftige Roheit zum Ausdruck käme.¹⁾ Es spiegelt sich in diesen Novellen vor allem der Kastenunterschied zwischen Klerikern und Laien. Der Priester war durch die Kirche zum Zölibat verpflichtet, der Mönch ausser zur Keuschheit noch zur scharfen Askese. Der Laie war durch keine derartigen Vorschriften gebunden, die Freuden des Lebens waren ihm keineswegs versagt. Und wenn er sich dabei zu weit gehen liess, so öffnete ihm gerade der Priester dennoch die Pforte des Paradieses zu einer Seligkeit, die zwar weniger erhaben war als die des Geistlichen, aber die doch immerhin den Himmel bedeutete. Für seine irdische wie himmlische Inferiorität rächte sich der Laie dann durch bissige Anekdoten an dem Kleriker, der seine eigene strenge Regel missachtete. Schliesslich sei noch auf den scharfen Unterschied hingewiesen, den der Christ des Mittelalters wie der Renaissance zwischen dem Amt und der Person des Priesters machte: gleich wie die Wirkung der Sakramente nicht von der Person des Spendenden abhing, sondern von der des Empfängers, so durfte man trotz kanonischem Recht im Laienbewusstsein den Geistlichen in seinen irdischen Verfehlungen bekämpfen und bestrafen, ohne dadurch sich gegen Gott zu versündigen.²⁾ Und dies bezieht sich auch

¹⁾ E. Picot, in *Romania*, XV—XVII, spez. XV, 370.

²⁾ Dass die furchtbare Rache an ehebrechenden Priestern, von der die Novellisten so reiche Belege bieten, durchaus der Wirklichkeit entnommen war, beweisen Berichte, wie sie der Notar des Bischofs von Fiesole aufbewahrt

völlig auf den Papst selbst als irdischen italienischen Fürsten. Wir dürfen auch nicht ohne weiteres auf populäre Schwatzereien und auf humanistische Streitschriften abstellen, denn in beiden kehrt die Bezeichnung als Ungläubiger sehr oft wieder. Wenn Vespasiano da Bisticci schauernd den Beweis mangelhaften Glaubens bei einem Bischof von dessen jähem Tode — er starb an einem Schlagfluss — ableitet, werden wir ihm kaum beipflichten.¹⁾ Valla und Poggio warfen sich den Schimpfnamen des Ketzers gegenseitig an den Kopf, indem der eine sich auf Bracciolinis Facetien, der andere auf Vallas Zänkereien mit den Neapolitaner Mönchen berief. Die Verteidigung wurde beiden nicht schwer durch das Zeugnis hochgestellter Kirchenmänner. Wir werden also den antikurialen Novellen bloss dann einen dokumentarischen Wert für den Glauben ihres Verfassers beimessen können, wenn in ihnen ein herkömmliches Thema in einer neuen, charakteristisch gegenchristlichen Weise abgeändert wird, wenn wir aus der Lektüre fühlen, dass die Kritik nicht bloss dem Laienzorn gegenüber dem schlechten Priester oder der ewig menschlichen Freude an saftigen Histörchen entspringt, sondern viel eher dem Amte gilt als der Person des Geistlichen, endlich wenn der Novellensammler mit Vorliebe Geschichten zusammenträgt, in denen der Klerus eine arge Rolle spielt.

IV.

Es wurden bis jetzt bloss die negativen Elemente der Weltanschauung der Renaissance behandelt. Es liegt mir dabei ausdrücklich ferne, zu behaupten, dass alle Hu-

hat (Florent. Staats-Archiv: Ser Bartolo di Ser Donato Giannini Notai G. 247, 1421—24, f. 53^r ff.). Der Poenitentiarius von Fiesole schreibt seiner römischen Oberbehörde: Checchus olim Nuti molendinarius von Fiesole kommt nachts um die vierte Stunde heim. Er findet einen Presbyter bei seiner Gattin (volens) eam suppressere et deturpare violenter. Checchus justa iracundia motus cepit dictum presbiterum et eundem extra dictam domum extraxit sibiue genitalia cum malleo ferreo, ut in littera continetur confregit. Der Priester belegt den Müller mit dem Banne und Checchus rekuriert an den Bischof. In Anbetracht der gerechten Sache wird Aufhebung der Exkommunikation beantragt.

¹⁾ ed. Frati I, p. 208: Vescovo di Padova, . . . essendo volto alquanto allè vanità di questo infelice mondo, la sua fine non fu buona perchè morì di morte subitanea andando a spasso per lo suo palazzo, ch'è cosa da tremarne chi leggerà bene. Considera la bene.

manisten, Dichter und Denker vom 14. bis 16. Jahrhundert restlos „getreue, mittelalterlich orthodoxe“ Söhne der Kirche gewesen seien, und dass ihre sämtlichen Ausfälle gegen den Klerus oder gegen die christliche Dogmatik bei näherem Zusehen nichts mit Kirchenfeindschaft oder Unglauben zu tun habe. Gewiss: ungläubige Menschen gab es jederzeit, in der Renaissance nicht minder als im Mittelalter. Und diese Ungläubigen äusserten ihren Standpunkt gleichfalls in den modischen Formen ihrer Zeit: paganisierend, kritisierend, antikurial. Allein diese Miskredenz betraf in Tat und Wahrheit bloss einen verschwindenden Teil der grossen Humanistengemeinde. Es kommt mir vor allem darauf an, zu betonen, dass von einer allgemeinen Humanistenreligion, zusammengesetzt aus Skepsis und schöngeistigem Aesthetentum, einer allgemeinen Renaissance-Indifferenz und Renaissance-Skepsis keine Rede sein kann. Die gemeinsamen Ideale betrafen lediglich das Studiengebiet der Antike und ihre ästhetische Wertung, aber nicht die religiösen Probleme. Man braucht indessen bloss die späten Gedichte Michelangelos zu lesen, um zu sehen, wie wenig der Begriff schöngeistiger Skepsis auf ihn passen würde: der Kultus der Schönheit, wie er ihn feiert, hängt aufs engste und harmonischste mit der christlichen Mystik zusammen und hat wahrlich nichts zu tun mit den dekadenten Produkten der Romantik des 19. Jahrhunderts. Und neben der künstlerischen Schönheit strahlte all diesen Männern, die mit so rührender, selbstloser Aufopferung die versunkenen Schätze des Altertums hoben, aus den Werken der Antike noch ein anderes entgegen, das Abbild, wie es Michelet so schön ausdrückte: *d'une plus large humanité*.

Wie würde aber die Antwort gelautet haben, hätten wir einen dieser Gelehrten und Künstler des Quattrocento nach dem Sinn des Lebens gefragt? Dies ist nicht leicht zu erraten, denn nicht weniger als wir scheuten sich jene Männer, an die letzten Rätsel des Lebens und Todes heranzutreten. Und doch gibt es in jedem Menschenleben nicht erst beim Tode Augenblicke, wo das religiöse Erlebnis an die Seele pocht, wo die „sante muse e l'alto ingegno“ und die ganze übrige Rhetorik abfällt wie dürres Laub und wo

der Mensch sich allein fühlt den rätselhaften, dunkeln Mächten gegenüber.

Das Ergebnis solcher Stunden wird gewöhnlich nicht in Traktaten und Briefen in die Mitwelt und Nachwelt hinausposaunt. Aber es ist deswegen nicht weniger da: im Mittelalter wie in der Renaissance, wie in unsern Tagen. Aus den spärlichen Aeusserungen intimster Natur können wir ahnen, dass in der Renaissance das religiöse Leben nicht weniger intensiv flutete und nicht weniger tausendfach abgestuft war als im Mittelalter. Die religiöse Mentalität des Italieners bis auf den heutigen Tag liebt es, die beiden Faktoren menschlichen Erfassens, das Rationale und das Mystische, gleichsam gesondert zu entwickeln, und zwar derart, dass der bis zur absoluten Skepsis gesteigerte Rationalismus durch ein unsichtbares, für den mehr gleichmässig veranlagten Nordländer unbegreifliches Band mit dem primitivsten Mystizismus, dem blindesten Fatalismus, Fetischismus und Aberglauben aufs engste verbunden bleibt. Ich wüsste dafür kein besseres Beispiel als gerade Machiavelli: Er, dessen Skepsis vor keiner menschlichen Schranke Halt macht, der den menschlichen Egoismus, die Psychologie der Massen, das Werden und Sterben der Staaten mit so unübertrefflicher Wahrheit erfasst hat, Machiavelli besitzt dabei einen ganz primitiven fetischistischen Religionsbegriff: das schlechte Leben der römischen Kurie soll die Italiener glaubenslos gemacht haben — als ob die Wirksamkeit der Sakramente oder der Eintritt des Laien in den Himmel vom moralischen Lebenswandel seines Seelenhirten abgehangen hätte!

Der unbarmherzig fortgeführte Rationalismus brachte es im Mittelalter wie in der Renaissance vereinzelt dazu, dass die dogmatischen Grenzen gesprengt wurden, wobei es aber nur ganz Wenigen geglückt ist, aus der leichten Negation heraus bis zu einer persönlichen Lösung des Unforschlichen durchzudringen, in der sie künftig den Frieden fanden. Es mag dabei mit der stärkern Sensibilität des Südländers zusammenhängen, dass beim Eintritt des religiösen Erlebnisses der schärfste Rationalismus in den primitivsten Mystizismus umschlägt. Und davon haben wir

sicherlich in Boccaccio nicht das erste Beispiel zu erblicken. Davon wurden sicherlich in erster Linie die zahlreichen „Epikureer“ des Mittelalters wie der Renaissance befallen, die lustig in den Tag hineinlebten, ohne sich mit Tod und Jenseits zu befassen, bevor es dringend nötig war, oder die dann hofften, die erzürnte Gottheit werde im kritischen Moment durch die Fürsprache der Madonna oder eines Heiligen beschwichtigt werden. Für solche Leute war der Himmel wie für die grosse Volksmasse auch im Quattrocento eine richtige Feudalmonarchie, wie sie in notariellen Testamenten der Zeit beschrieben wird: wo die Heiligen um den Thron des Höchsten das Amt des Truchsess, des Mundschenks usf. ausüben. Diese primitive Ansicht hatten sicher noch die Frühhumanisten Salutati, Niccoli, Poggio. Von der Mitte des 15. Jahrhunderts weg sehen wir unter neuplatonischen oder auch averroistischen Einflüssen den Himmel wahrlich nicht ausgelöscht, sondern vielmehr in lichte Höhen gehoben, aus dem Erdendunste empor, hoch über menschliches Verstehen ins Reich des rein Geistigen. Und wenn man die Schriften dieser Humanisten und Dichter, wie die des „lustigen“ Lorenzo dei Medici oder des „lustigen“ Luigi Pulci feinführend durchforscht, da schlägt einem plötzlich, wo wir es am wenigsten erwarten würden, die heisse Sehnsucht nach den ewigen Dingen entgegen.

Und stellt man sich völlig ausserhalb jedes religiösen Bekenntnisses und betrachtet all diese Männer in ihrem inbrünstigen Bemühen, die Rätsel des Lebens zu lösen und den Frieden ihrer Seele zu empfangen, sei es ausserhalb jedes festen Bekenntnisses in averroistischen Spekulationen, sei es in einem dogmenlosen Erasmischen Christentum, sei es innerhalb des weltfreudigen Laienglaubens, sei es in der selbstquälerischen Form der Askese; dann erscheinen die trennenden dogmatischen Grenzen, durch die der lichte Aether abgesteckt wird, viel weniger wichtig, man erkennt, dass der Schwerpunkt im treuen Suchen liegt, nicht im Finden, man empfindet die tiefe Wahrheit von Pascals Wort im *Mystère de Jésus Christ*: *M'aurais-tu cherché, si tu ne m'avais pas déjà trouvé?*
