

Seilern auch Büttner, Drechsler, Pflasterer und Wagner. Selbstverständlich fehlen die Gerber nicht. Daneben erscheinen – heute längst vergessen – Gewürzkrämer, Zapfenmacher, Kompaßmacher, letztere hauptsächlich im 16. Jahrhundert. Aber auch geläufige Funktionen werden interpretiert, wie z. B. Zimmermänner, Dachdecker und vor allem Maurer. Bei letzteren wird eingehend die Quadersetzung am Bau mittels Hebeklaue geschildert, eine Technik, die damals, neben dem Wolf überwiegend der Bemühung bei Profan- wie Kirchenbauten entsprach. Manche Handwerke wie

z. B. Schmied und Dachdecker konnten auch von Frauen ausgeübt werden.

Kurzfassung des Referates von Prof. Dr. Wolfgang Freiherr von Stromer, Schloß Grünsberg über Altdorf bei Nürnberg

Zur Literatur:

Verwiesen wird auf das zweibändige Werk: "Das Hausbuch der Mendelschen Zwölfbrüderstiftung zu Nürnberg", Hrsg. Wilhelm Treu u. a., München 1965 sowie auf Wagner, Margarete, "Nürnberg Handwerker, Bilder und Aufzeichnungen aus den Zwölfbrüderhäusern, 1388 – 1807", Wiesbaden, 1978.

Berndt Hamm

Reichsstädtischer Humanismus und Reformation in Franken

Wenn wir heute an Begriffe wie "Humanismus" und "humanistisch" denken, dann verbindet sich damit leicht die Vorstellung von Philologie und Lateinunterricht und etwas verstaubten schulmeisterlichen Idealen, die jugendliches Vorwärtsstürmen eher dämpfen als fördern. Ganz im Gegensatz dazu war jene gelehrte Bewegung, deren Funke im 15. Jahrhundert von Italien nach Deutschland übersprang und die wir Humanismus nennen, eine stürmische, oft ziemlich respektlose und autoritätskritische Bewegung der jugendlichen Geister in Europa, eine moderne Zeitströmung, deren Sog sich kaum ein Bildungshungriger ganz entziehen konnte.

Es gab regionale Verdichtungen der humanistischen Bewegung im deutschen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts; und es waren besonders drei Gebiete, die zu Bal lungszentren der humanistischen Bildungsbestrebungen wurden. Da ist zum einen an den südwestdeutschen Raum zu denken, an die Städtelandschaft zwischen Augsburg, Ulm, Basel, Straßburg und Schlettstadt mit herausragenden Humanistenpersönlichkeiten wie etwa dem Augsburger Ratsschreiber Konrad Peutinger, dem württembergischen Hebraisten Johannes Reuchlin und dem Elsässer Jakob Wimpfeling. Die zweite Landschaft, in der es zu einer außergewöhn-

lichen Konzentration humanistischer Kräfte kam, war das Gebiet von Sachsen-Thüringen mit seiner dichten Häufung von Universitätsstädten. Muß man im Südwesten des Reiches von einem reichsstädtischen Humanismus sprechen, so begegnet uns in Sachsen und Thüringen ein Universitätshumanismus, der sich in z.T. scharfer Konkurrenz zum traditionellen scholastischen Lehrbetrieb entfaltet. Zwei Namen sind hier besonders zu nennen: das Haupt des Erfurter Humanistenkreises Konrad Mutian, in dem die humanistische Kirchen- und Kleruskritik ihren schärfsten Ausdruck fand; und Philipp Melancthon, der 1519 von Tübingen nach Wittenberg gekommen war und hier die zukunftsweisende Synthese von Humanismus und Reformation schuf.

Das dritte regionale Zentrum des Humanismus lag schließlich in Franken, dem Verbindungsstück auf der Achse zwischen Südwestdeutschland und Sachsen-Thüringen. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß Franken durch diese Zwischenlage im Kreuzungsgebiet zwischen dem akademischen Humanismus des Nordostens und dem städtischen Humanismus des Südwestens die Gegend wurde, in der die humanistische Kultur ihren Höhepunkt und ihre Blütezeit im deutschen Reich erlangte. Man hat Franken geradezu die "ideale Heim-

stätte des Humanismus" genannt (Andreas Kraus)¹⁾.

Verschiedene begünstigende Umstände spielten dabei eine Rolle, nicht nur die Zwischenlage, die zentrale Lage im Reich, wo sich die Handelsstraßen und die Bildungseinflüsse begegneten. Keine andere Landschaft gab es in Deutschland, die eine Stadt wie Nürnberg besaß, herausragend eigentlich weniger durch die Tatsache allein, daß es als Handels- und Handwerkszentrum Reichtum anhäufen konnte – eine Stadt wie Augsburg übertraf in dieser Hinsicht Nürnberg sogar –, einzigartig vielmehr durch die Verquickung von Reichtum, Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Kunst. Nürnberg war zwischen 1490 und 1530 der kulturelle und ideelle Mittelpunkt Deutschlands, die Aufbewahrungsstätte der Reichskleinodien und ausgezeichnet durch die wiederholte Präsenz der Habsburgerkaiser, Friedrichs III. und Maximilians I., die sich als Förderer humanistischer Ideale verstanden und einen besonderen nationalen Glanz auf Nürnbergs Humanismus fallen ließen. Ein Ereignis, das sich vor genau 500 Jahren in den Mauern Nürnbergs abspielte, rückt uns diese seine glanzvolle humanistische Mittelpunktrolle im Reich deutlich vor Augen: 1487 wurde Konrad Celtis, ein gebürtiger Franke aus Wipfeld bei Schweinfurt, der Inbegriff des gelehrthumanistischen Poeten, des *poeta doctus*, von Kaiser Friedrich III. auf der Nürnberger Burg zum Dichter gekrönt. Bedenkt man, daß diese Verleihung des Dichtlorbeers die erste auf dem Boden des deutschen Reiches war, dann wird damit die Sonderstellung Nürnbergs und seiner humanistischen Bewegung noch deutlicher.

Franken hatte zwar ein ausstrahlendes Zentrum wie Nürnberg, aber keine Universität. Was freilich zunächst wie ein Mangel aussieht, erwies sich für den fränkischen Humanismus als anregend. Wer studieren wollte, sah sich gezwungen, außer Landes zu gehen. In Frage kamen in erster Linie die thüringisch-sächsischen Universitäten, Erfurt, Leipzig und später Wittenberg, seit der Mitte des 15. Jahrhunderts aber auch zunehmend die oberitalienischen Universi-

täten mit ihren berühmten juristischen und medizinischen Fakultäten. Von auswärts kamen dann die Franken meist wieder zurück in ihre Heimat und sorgten so dafür, daß die Bildung Frankens vor einem Provinzialismus bewahrt wurde, ja daß Franken im Laufe der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zum Zentrum jener humanistischen Impulse heranwuchs, die aus Italien importiert und selbstbewußt verarbeitet wurden.

Wie entwickelte sich nun der Humanismus in Franken? Und wie steht es insbesondere mit dem reichsstädtischen Humanismus in dieser Region? Wir werden damit die Frage nach den wesentlichen Merkmalen des Humanismus verbinden und fragen, welche besondere Prägung der reichsstädtische Humanismus empfing. Und schließlich werden wir einen Blick auf das Verhältnis dieser humanistisch-städtischen Bewegung zur reformatorischen Bewegung werfen.

Reichsstädtischer Humanismus in Franken

Wenn man von einem reichsstädtischen Humanismus in Franken spricht, dann müßte man – so dürfte man erwarten – nicht nur Nürnberg berücksichtigen, sondern auch Reichsstädte wie Rothenburg, Windsheim, Schweinfurt und Weißenburg und über den Fränkischen Reichskreis hinaus auch Städte wie Schwäbisch Hall, Dinkelsbühl oder Nördlingen, die in engem Kontakt zu Nürnberg standen und keine Politik ohne Nürnberg machen konnten. Ansatzpunkte für humanistische Bildungsbestrebungen in diesen Städten waren Institutionen wie Lateinschulen, städtische Predigerstellen, Klöster und das Ratsschreiberamt. In diesem Zusammenhang begegnen wir hier und da vereinzelt Ansätzen zu einer humanistischen Kultur. Das Auffallende im Jahrhundert vor der Reformation ist allerdings, daß es außerhalb Nürnbergs in den fränkischen Reichsstädten keine Ausbildung eines humanistischen Zentrums und keine auffallende humanistische Bewegung gegeben hat. Es stimmt also nicht, daß es im 15. Jahrhundert zu einer automatischen Verbindung und sozusagen

natürlichen Symbiose von reichsstädtischem Bürgertum und Humanismus gekommen sei.

Zu einem Bürgerhumanismus kam es nur dort, wo viele Geister zusammensaßen und sich Anregung geben konnten, wo eine breite städtische Führungsschicht mit ihrem Reichtum und ihren überregionalen, welt-offenen Interessen, wie sie durch den Fernhandel begünstigt wurden, die Grundlage für das Aufblühen einer solchen Bildungsbewegung schuf, wo kunst- und wissenschaftsbegeisterte Mäzene Aufträge erteilten, Bibliotheken oder erstklassige Schulen einrichteten, Bildungskarrieren förderten und ihre prachtvollen Häuser zum Treffpunkt von Gelehrtenzirkeln machten. Diese ökonomische, soziale und mentale Voraussetzung war nur in einer fränkischen Reichsstadt gegeben: in Nürnberg. Der reichsstädtische Humanismus Frankens war also im wesentlichen der Patrizier-Humanismus, wie er sich uns in Nürnberg zeigt, unter besonderer Mitwirkung des patrizischen Rats der Reichsstadt.

Wenn ich mit dem Blick auf die Blütezeit des Nürnberger Humanismus vor und nach 1500 von einem Patrizier-Humanismus spreche, dann darf man das nicht mißverstehen, als seien die führenden Humanisten Patrizier gewesen. Der Prediger Sigismund Meisterlin, der erste humanistische Chronist Nürnbergs, war kein Patrizier, ebenso wenig der Arzt Hartmann Schedel, der Schöpfer der berühmten Schedelschen Weltchronik von 1493, und auch Celtis, Dürer oder der Nürnberger Ratsschreiber Lazarus Spengler waren keine Patrizier, sondern alle Angehörige der gehobenen, intellektuell sehr beweglichen Mittelschicht. Aber sie alle wurden mit ihren humanistischen Projekten getragen und oft auch vorangetrieben vom Mäzenatentum der Patrizier, und sie orientierten sich entsprechend an den politisch-sozialen Idealen der patrizischen 'Ehrbarkeit', so wie sie auch einbezogen waren in das konviviale, gastliche Gesellschaftsleben der Patrizier. So entstand Meisterlins Chronik von 1488 im Auftrag des Nürnberger Rats. Sebald Schreyer, zwar nicht Mitglied der Ratsfamilien, doch dem Patriziat gleichsam als einer

der ihren engsten verbunden und mit einer Patriziertochter verheiratet, trug die finanzielle Last der Schedelschen Weltchronik, so wie er auch in seinem Hause Celtis beherbergte und für dessen Humanistenkreis die finanzielle Basis und den gesellschaftlichen Rahmen bot. Dies nur als Beispiele für die Weise, wie Humanismus in Nürnberg gedeihen konnte.

Man müßte in diesem Zusammenhang auch die großzügige Förderung der humanistischen Bildung durch die Patrizierfamilien Tucher, Fürer und besonders Pirckheimer erwähnen, nicht zuletzt auch durch den großen Nürnberger Humanisten Willibald Pirckheimer, der nicht nur selbst Literat war, sondern auch Mäzen. Und wenn man dieser äußeren Bedingungen des Humanismus in Nürnberg gedenkt, dann sollte man auch nicht vergessen, daß der Rat durch gezielte Ankäufe in den achtziger Jahren im Rathaus eine regelrechte Humanistenbibliothek von antiken Klassikern und italienischen Humanisten der eigenen Zeit aufbaute. Man kann sagen: Durch das Mäzenatentum der Patrizier wurde das gesellschaftliche Reservoir der Humanistenbewegung immer mehr ausgeweitet. So wurden im Auftrag des Rats oder von Patriziern gefördert immer mehr lateinische und griechische Werke ins Deutsche übersetzt und so Kreisen zugänglich gemacht, die nicht mehr zur eigentlichen humanistischen Bildungselite der *eruditi*, der zumindest lateinisch Gebildeten, gehörten. Kaufleute, Handwerker und Nonnen wurden so in den Verbreitungsprozeß des humanistischen Bildungsgutes einbezogen. Zu dieser Ausweitung gehören vor allem auch alle Anstrengungen des Rats, das Nürnberger Schulwesen nach humanistischen Prinzipien umzugestalten und entsprechende Lehrer zu gewinnen.

So sehr also der Nürnberger Humanismus nach 1500 an Breite und Popularisierung gewann, so deutlich ist doch auch seine weitgehende wirtschaftliche und soziale Bindung an die patrizische Führungsschicht, was zugleich Verpflichtung gegenüber den Tugend- und Herrschaftsidealen und dem Traditionsbewußtsein dieser Schicht bedeutet. Ich werde darauf noch zurückkommen.

Soviel können wir festhalten: Nur wo es zu dieser Verbindung von weltläufiger Bildungsoffenheit und der wirtschaftlichen Großzügigkeit eines Mäzenatentums kam, begegnen uns in Franken wirkliche Zentren des Humanismus: auf reichsstädtischer Ebene nur in Nürnberg, daneben aber auch in den geistlichen Residenzstädten der Bischöfe, weniger in Eichstätt, mehr schon in Bamberg und ganz besonders in Würzburg, wo Bischof, Domkapitel und bischöfliche Räte die Existenzbedingungen für humanistische Gelehrsamkeit im großen Stil schufen. An den weltlichen Residenzen der fränkischen Markgrafen in Kulmbach, Bayreuth und Ansbach tat sich dagegen in dieser Zeit vor der Reformation noch sehr wenig, nicht weil das Geld, sondern weil die geistige Aufgeschlossenheit für die neuen Bildungsideale fehlte.

Bildungsideale des Humanismus

Nachdem wir einen Blick auf die äußeren Lebensbedingungen eines reichsstädtischen Humanismus geworfen haben, müssen wir nach seinem Bildungsgehalt fragen, wie er uns in Nürnberg in den Jahrzehnten nach 1470 bis hinein in die Jahre der Reformation begegnet. Zunächst freilich wollen wir uns ganz allgemein vergegenwärtigen, was das für neue Bildungsideale waren, die von den reichen Nürnberger Bürgersöhnen von den italienischen Universitäten heimgebracht wurden, Bildungsideale, die wir zusammenfassend als humanistisch bezeichnen. Der Humanismus im Zeitalter der Renaissance hat es, wie ja der Begriff *Renaissance* sagt, mit einer Wiedergeburt zu tun, und zwar mit der Wiedergeburt der Antike, oder besser: aus dem Geist der Antike. Nun haben sich freilich das ganze Mittelalter und auch die scholastischen Theologen mit den Quellen des Altertums, auch mit manchen Quellen der heidnischen Antike, beschäftigt. Seit Jahrhunderten las man Autoren wie Aristoteles, Platon, Vergil, Cicero und Seneca. Was sich freilich seit Francesco Petrarca im 14. Jahrhundert ändert, ist einmal die Breite der Antike-Rezeption, die Verschollenes, Vergessenes und Unterdrücktes ans Licht fördert; zum

andern ändert sich die Art, wie man die Alten liest. Die griechischen und lateinischen Klassiker werden nicht mehr nur gelegentlich herangezogen und in kirchliche Normen gepreßt, sondern sie gewinnen nun – in wiederentdeckter Vielfalt, Ursprünglichkeit und Vollständigkeit, präsentiert im Urtext und vervielfältigt durch das neue Medium des Buchdrucks – eine ganz neue Vorrangstellung; sie werden selber zur obersten Norm, zu einer *Bildungs-Norm*, die sich allen Bereichen des Menschen einbilden, einprägen und ihn zur Verwirklichung seines Menschseins führen soll. Die Humanisten sind der Meinung, daß sich Menschlichkeit (*humanitas*) nur ein einziges Mal, in der heidnischen oder christlichen Antike, in lateinischer und griechischer Sprache, vollgültig entfaltet habe. Ich komme also zu folgender Definition von Humanismus: Humanismus ist eine Literatur- und Bildungsbewegung, für die das klassische Altertum mit seinen Philosophen, Rhetoren, Dichtern, Naturforschern und besonders auch den Kirchenvätern nicht nur ein Bildungshorizont neben anderen Bildungshorizonten ist, sondern *die* oberste Bildungs-Norm überhaupt, oder man könnte auch sagen: *der* Quellhorizont von Bildung. Die Bildung des Menschen, seine Erziehung zu einem geistig bestimmten Wesen, soll am Leitbild der Antike orientiert sein und soll – das ist ebenfalls entscheidend – bei der *Formung* der Sprache einsetzen.

Kurz etwas zu diesem zentralen Aspekt der Formgebung. Es ist sehr gewagt, von *dem* Humanismus zu sprechen, weil diese Bewegung je nachdem, welche Richtung der Antike sie in welcher Weise aufnimmt, in eine Vielzahl von Strömungen, in Humanismen, zersplittert ist. Zum Gemeinsamen aller Renaissance-Humanisten des 14. bis 16. Jahrhunderts gehört aber nicht nur der Normcharakter der Antike, sondern auch die emphatische Hinwendung zur Rhetorik, zum schönen Stil, zur Eleganz und Eloquenz des Sprechens und Schreibens, wie sie durch das Studium des Griechischen und Lateinischen gewonnen werden soll. An diesem Punkt unterscheidet sich jeder Humanist sehr markant von der Schulwissenschaft der

Scholastik und auch von der traditionellen erbaulichen Frömmigkeitsliteratur der Kirche: Im Zentrum der scholastischen Grundausbildung stehen nicht wie für den Humanisten Grammatik und Rhetorik, sondern Logik und Dialektik. Der Scholastik geht es um eine möglichst zweckmäßige, von den Humanisten als barbarisch empfundene Wissenschaftssprache, so wie auch die Frömmigkeitsliteratur meist funktionale Einfachheit und Klarheit anstrebt. Dem Humanismus dagegen geht es immer um eine möglichst wohlklingend-schöne Kunstsprache, die uns heute oft gekünstelt und gedrechselt vorkommt.

Wir werden freilich dem Humanismus nur gerecht, wenn wir beachten, daß Sprache für ihn nicht etwas nur Äußerliches ist, sondern in die Wurzeln des Menschseins hineinreicht. Die Pflege der Sprache soll zur Formgebung (informatio) und Kultivierung des ganzen Menschen führen; die *bonae litterae*, d. h. die ästhetisch und inhaltlich edlen Schriften der Antike, sollen zum guten Leben anleiten. Das Schöne und das Gute sind für humanistisches Empfinden unlösbar miteinander verknüpft, weil Gott selbst für den Humanisten die Fülle von Schönheit und Güte zugleich ist. Das philosophisch oder christlich Wahre und Gute findet daher seinen angemessenen Ausdruck nur in der schönen Sprache; und umgekehrt ist für den Humanisten die Schönheit ganz und gar in Dienst genommen, Menschlichkeit im Streben nach Erkenntnis, Vernünftigkeit und vollkommener Tugend zu verwirklichen. Der Sprachstil ist somit transparent für den gesamten Lebensstil. Wir verstehen nun, warum gerade Cicero zur dominierenden Leitfigur der humanistischen Bewegung wurde: weil er als Rhetor immer zugleich der Staatsmann war, der das Wohl der menschlichen Gemeinschaft im Auge hatte; und weil er als Philosoph und Tugendlehrer immer zugleich das Vorbild sprachlicher Brillanz blieb.

So sehr der Humanismus bei der Formung der Sprache einsetzt, so auffallend ist dabei die dominierende ethische Zielsetzung seines Bildungsprogramms – und das gilt besonders für den niederländisch-deut-

schen Humanismus, etwa eines Erasmus von Rotterdam, und ebenso auch für alle Nürnberger Humanisten. Die humanistischen Interessen auf Gebieten wie Geographie, Astronomie und Mathematik sind dabei durchaus in diese Zielrichtung einbezogen. Die Wiedergeburt der antiken Autoren soll eine umfassende ethische Regeneration bewirken. Der Ethik, der Anleitung zum tugendhaften Leben, war alles untergeordnet, was wir als charakteristisch für den Humanismus ansehen können: der Drang nach persönlicher Erfahrung und eigenem Erleben; das Bild des freien, nicht von starrer, lebloser Dogmatik der Scholastik und drückendem Regelwerk des institutionellen Kirchentums eingegrenzten Menschen, der zurückfinden will zu den Lebenswirklichkeiten selbst und zu einer unmittelbaren Erfahrung, auch zu einer unmittelbaren Erfahrung Gottes (hier liegen die Berührungen zu einer mystisch gestimmten Frömmigkeit), auch zu einer unmittelbaren Erfahrung der Natur (durch Reisen, Entdeckungen und Experimente) und auch zu einer unmittelbaren Erfahrung der eigenen Seele (wie man sie etwa bei Augustin findet); die Suche nach sich selbst, nach dem Gefühl des eigenen Wertes und der eigenen Würde, der Gottesebenbildlichkeit zwischen Engel und Tier, der eigenen Individualität im Kosmos der vernünftigen Wesen; und all dies – nach humanistischer Vorstellung – gewonnen aus den lebendig sprudelnden Quellen selbst, aus den Quellen der Antike, die für den Humanisten Inbegriff freier, unmittelbarer, nicht durch Scholastik, kirchliche Gesetze und Zeremonien erstickter Begegnung mit Leben und Menschlichkeit ist. All dies ist, wie gesagt, der Ethik des guten Lebens untergeordnet oder in einen ethischen Lebensentwurf des *bene vivere* einbezogen. Denn Vollendung der Moralität liegt für diese Humanisten gerade darin, sich selbst zu finden, sein eigenes menschliches Wesen zu entdecken und ihm gemäß zu leben, sich so im tugendhaften und vernunftgemäßen Leben selbst zu verwirklichen, in der Einmaligkeit einer individuellen Persönlichkeit und in der Treue zu sich selbst. Dominierend in diesen ethischen Modellen des Humanismus ist eine

eklektische stoische Moralphilosophie, in die platonische und aristotelische Elemente aufgenommen sind und vermengt werden mit einer ihrerseits schon längst vom Hellenismus geprägten christlichen Tugendlehre. Dem Humanismus geht es nicht darum, in der Art eines modernen Philosophiehistorikers eine bestimmte philosophische Richtung der Antike sauber herauszudestillieren, sondern ihm geht es um Vergegenwärtigung der Antike insgesamt, wo sie das Humane gültig formuliert; darum dieser Eklektizismus und Synkretismus.

Inhalte des Humanismus in Nürnberg

Blicken wir nun auf den reichsstädtischen Humanismus in Nürnberg, so ist zunächst auffallend, daß die Orientierung am Tugendkanon der popularisierten Stoa noch stärker hervortritt als ohnehin schon im europäischen Renaissance-Humanismus. "Tugend" nach dem im Nürnberger Humanismus weit verbreiteten stoisch geprägten Lebensmodell bedeutet: nach der Richtschnur der Vernunft und einer entsprechend vernünftig interpretierten Bibel zu leben. Und das heißt: Selbstbeherrschung und Selbstkontrolle, Zügelung der niederen sinnlichen Affekte, Kampf den Leidenschaften und Maßhalten in allen Dingen (der frühneuhochdeutsche Ausdruck für mäßige Zurückhaltung ist "Bescheidenheit": die Fähigkeit, sich nicht zu unkontrollierten Gefühlen und Handlungen hinreißen zu lassen), Demut statt Überheblichkeit, Geduld und Leidensbereitschaft. Solche Anweisungen zur Tugend begegnen uns z. B. in den Briefen, die Sixtus Tucher, Propst von St. Lorenz, um 1500 an Caritas Pirckheimer, die Äbtissin des Klara-Klosters, geschrieben hat²⁾, oder in Ermahnungen zu einem tugendhaften Wandel aus der Feder des Ratsschreibers Lazarus Spengler (um 1510)³⁾ oder in einer Lebensbeschreibung des Ratskonsulenten Christoph Scheurl, in der er das Leben des verstorbenen Nürnberger Propstes Anton Kreß als Vorbild stilisiert (1515)⁴⁾, oder auch in gleichzeitigen literarischen Versuchen Albrecht Dürers⁵⁾.

Charakteristisch für den reichsstädtischen Charakter dieser humanistischen Tugendlehren ist, wie – besonders bei Spengler und Scheurl (begrifflicher Weise bei diesen Männern des öffentlichen Lebens) – die politische Orientierung der Ethik zum Vorschein kommt. Die so gepriesene Selbstbeherrschung und Mäßigung soll dem Gemeinen Nutzen der Stadtgemeinschaft dienen. So wie im Leben des einzelnen die der Vernunft entsprechende Tugend die Oberhand behalten soll, so auch im Stadtstaat; ja gerade die Tugend ist es, die das Individuum gemeinschaftsfähig macht und es zur gehorsamen Unterordnung des guten Untertanen ebenso wie zur Kunst des Regierens erzieht. In diesem Zusammenhang reichsstädtisch-politischer Ethik tritt nicht so sehr wie sonst in humanistischen Lebensentwürfen das Individuum und die Entfaltung seiner Persönlichkeit in den Vordergrund, sondern gerade umgekehrt die Begrenzung, das Sich-Zurücknehmen, das Sich-Einfügen und Sich-Unterordnen, das soziale Gewissen. Da ist nichts oder nur in Untertönen etwas von Eudämonismus und Genuß zu spüren; da dominiert das Pflichtgemäße und Geziemende, ein Ton der Strenge und des sittlichen Ernstes. Man wird sagen können: Das ist Ethik der *Ehrbarkeit*, die den Tugendkanon der herrschenden Patrizierschicht widerspiegelt und damit auch ihren Anspruch auf Vernunftbesitz, Herrschaft und Kontrolle. Man war ja in diesen Kreisen davon überzeugt, und Spengler formuliert es auch so, daß sich im patrizischen Regiment das Streben nach Tugend im Sinne einer verchristlichten Stoa und der altrömisch-republikanischen *virtus* verkörpert, während im *Gemeinen Mann* die Leidenschaften hervorbrechen und durch ein strenges Regiment gezügelt werden müssen⁶⁾.

Man sollte diese kommunale Patrizierethik, wie sie von den Humanisten aus der Antike angereichert wird, weder idealisieren noch als pure Machtideologie der Herrschenden denunzieren. Es steckt darin sicherlich sehr viel Interesse an Herrschaftswahrung, das als Tugend und Frömmigkeit bemäntelt wird. Aus dieser Ethik spricht

aber auch sehr viel patriarchalisches Verantwortungsbewußtsein und Sinn für Selbstkontrolle der Regenten, die, wie es immer wieder heißt, nicht ihren eigenen Vorteil, sondern das Wohl des Ganzen, Friede und Gerechtigkeit, suchen und den tyrannischen Geist der Maßlosigkeit aus ihren Reihen ausschließen sollen. Und man kann sagen: Entsprechend ruhig-maßvoll, mit einer gewissen antik-catonischen Strenge wurde in Nürnberg in diesen Jahrzehnten vor und nach 1500 tatsächlich regiert. Die reichsstädtische Ethik des Humanismus war eine Ethik der Aristokratie, aber einer Aristokratie, die sich durch Ideale des Verzichtes und des bonum commune in Pflicht nehmen lassen wollte und den breiten städtischen Konsens suchte. Darum konnte diese Ethik integrativ wirken. Nicht nur Patrizier und Mitglieder der *Ehrbarkeit*, wie sie im Großen Rat repräsentiert war, sondern weitere Kreise des Bürgertums, besonders wohl situierte Handwerker, konnten sich mit ihren Prinzipien identifizieren. Die mit stoischen Idealen gesättigte Tugendlehre des Hans Sachs ist ein Beispiel dafür. Das *Ehrbare* dieser Verhaltensnormen gewinnt so eine gewisse allgemeine bürgerliche Dimension, so daß man tatsächlich von einer Bürgerethik des Humanismus und nicht nur von einer humanistischen Spezialethik der politischen und sozialen Führungsschicht sprechen kann.

Dem auf das Maßvolle und Geordnete gerichteten Sinn des Nürnberger Bürgerhumanismus entspricht sein praktisch-nüchterer Charakter, dem alles Übersteigerte fern ist und der nach dem konkreten Nutzen und einer kalkulierbaren Bilanz fragt. Darum auch seine enge Beziehung zu Rechtswissenschaft und Chronistik, zum Kunsthandwerk und zu allen Wissensbereichen, die dem kaufmännischen Erfahrungshorizont nahestehen; darum auch seine enge Verbindung mit der konkreten Lebensgestaltung einer Frömmigkeit des Alltags. Auch hier sucht der Nürnberger Humanismus nicht Polarisierung, sondern Harmonie und Integration. Es ist auffallend, wie nahtlos heidnisch-antike und christliche Tradition miteinander verschmolzen sind,

wie fließend die Grenzen zwischen spätmittelalterlich-kirchlicher Frömmigkeit und humanistischer Orientierung an der Antike sind, so wie ja auch im Werk Dürers Spätgotik und Renaissance ineinander übergehen. Gerade beim Nürnberger Klosterhumanismus oder beim Humanismus eines Sebald Schreyer⁷⁾ und Sixtus Tucher wird deutlich, wie sehr die christliche Spiritualität, der Gewissensernst, die Buß- und Leidensfrömmigkeit des Spätmittelalters mit ihrer Bemühung um das einfache christliche Leben des Alltags zum Gefäß werden kann für die humanistischen Ideale, wie wir sie beschrieben haben, oder umgekehrt formuliert: wie fromm der Humanismus werden kann.

Frömmigkeit und Humanismus

Dieses Ineinander von Kirchlichkeit, Frömmigkeit und Humanismus hat tiefe Gründe in einer Gemeinsamkeit des Menschenbildes. Die spätmittelalterliche Frömmigkeit, wie wir sie bei Sixtus Tucher, Caritas Pirckheimer oder dem Franziskaner Stephan Fridolin in Nürnberg finden, geht in einer fundamentalen Weise davon aus, daß der Mensch als vernunftbegabtes und sittliches Wesen eine Entscheidungsfreiheit vor Gott besitzt und daß er sich im Gebrauch dieser Freiheit und mit Hilfe der ihn stärkenden Gnade Gottes selbst verwirklichen kann – als Denkender und Fühlender, als Wollender und Handelnder. Die Ethik wird so zu etwas Letztgültigem im Leben des Christen, letztgültig deshalb, weil vom Gelingen eines tugendhaften Lebens der Zielgewinn des ewigen Lebens abhängt. Es ist bezeichnend, wie intensiv etwa in den Briefen Sixtus Tuchers Tugend- und Verdienstbegriff miteinander verbunden sind und wie sehr der tugendhafte Mensch damit in einem sittlichen Selbstbesitz gesehen wird, der es ihm ermöglicht, durch das Verdienst des ewigen Lebens sein zeitliches Leben zu verwirklichen. Es ist ein Menschenbild, das bei aller Betonung der göttlichen Gnade und der menschlichen Schwäche die letzte Entscheidung doch immer dem Menschen zuschreibt, einem Menschen, der über sich selbst verfügt. Dieses Men-

schenbild einer gut katholischen Normalfrömmigkeit, wie es sich besonders unter dem Einfluß der franziskanischen Lehrtradition entwickelte, konnte sich hervorragend mit der humanistischen Vernunftethik und ihren stoischen oder auch platonischen und aristotelischen Traditionen verbinden. Denn gerade für den Humanismus sind ja, wie bereits gezeigt, Selbstbesitz und Selbstverwirklichung des freien Menschen in der tugendhaften Lebensgestaltung zentral.

In Nürnberg kam es nun gegen Ende des 15. Jahrhunderts zu einem tatsächlichen Zusammengehen, ja zu einem völligen Ineinanderaufgehen von Humanismus und Frömmigkeit. Dies war möglich, wo sich die kirchliche Frömmigkeit von dem scholastischen Lehrstil löste und auch so gut wie keine scholastischen Autoritäten des Mittelalters mehr zitierte, sondern sich ganz an der christlichen Antike der Kirchenväter orientierte und damit ergänzend das Traditionsgut heidnischer Ethik verband, am deutlichsten bei Sixtus Tucher, Spengler und Scheurl. Der Kirchenvater, der sich für einen solchen Verschmelzungsprozeß besonders gut eignete, unter dessen Autorität sich spätmittelalterliche Frömmigkeit und humanistische Bildungsideale mühelos miteinander identifizieren konnten, war Hieronymus – nicht nur, weil seine asketische Frömmigkeit sehr stark an die Freiheit, sittliche Leistungsfähigkeit und Verdienstbereitschaft des Menschen appellierte, sondern auch, weil er als Meister der alten Sprachen und glänzender Stilist galt, der Inbegriff eines zugleich hochgelehrten und heiligen Mannes, der wahre christliche Philosoph, genau das, was ein kirchlich frommer Humanismus oder eine humanistische Frömmigkeit als Vorbild benötigte. So kam es, daß Hieronymus nach 1500 zum Lieblingsschriftsteller und Lieblingsheiligen des Nürnberger Humanismus wurde. Sixtus Tucher und Caritas Pirckheimer schrieben ihre Briefe nach dem Vorbild der Briefe, die Hieronymus mit den frommen Damen Paula und Eustochium wechselte. Spengler legte eine riesige Exzerptsammlung aus Hieronymus an, die Scheurl eifrig benutzte.

Spengler übersetzte auch eine lateinische Vita vom Leben und Sterben des Kirchenvaters ins Deutsche⁸⁾. Und Dürer verfertigte in diesen Jahren eine ganze Kette von Hieronymus-Bildnissen, die den Asketen oder den Gelehrten darstellen.

Mit Hieronymus ließen sich Autoren wie Plutarch, Cicero, Seneca oder Juvenal ohne weiteres harmonisieren. Es waren Autoren, die in ihren ethischen Entwürfen auf einer moralischen Ebene lagen, auf der Ebene tugendhafter Selbstverwirklichung mit gewissen Ingredienzien göttlicher Vorsehung, Fürsorge und Gnade. Aber man fragt sich wohl mit Recht, was an dieser christlichen Ethik eines Kirchenväterhumanismus noch wirklich biblisch ist und nicht eher hellenistisch gesättigte bürgerliche Kultur mit asketischen Nischen für besonders Fromme – eine Ethik, die sich hervorragend in die religiöse Leistungsgesellschaft der spätmittelalterlichen Stadt, ihre Heiligenverehrung, Verdienstfrömmigkeit und Stiftungsfreudigkeit einfügen ließ; man muß aber zugleich hinzufügen: ein Christentum, das sehr viele (und gerade etwa einen Lazarus Spengler, dem die tiefe Bosheit des Menschen eine Erfahrung war) im Letzten unbefriedigt ließ und in Gewissensnöte verstrickte.

Neue Aspekte bei Staupitz

Dies wurde deutlich, als in der Adventszeit 1516 der Augustinereremit Johannes von Staupitz, der Ordensvorgesetzte, Lehrer und Seelsorger Luthers, in der Nürnberger Augustinerkirche predigte. Er entlarvte die moralistische Platttheit der stoischen und hieronymianischen Vernunft- und Tugendethik mit ihrem optimistischen Menschenbild und stieß zu einer christozentrischen Tiefe des Vertrauens auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit vor, die für die Nürnberger unerhört war und gerade Angehörige des vornehmen Humanistenkreises in ihren Bann zog. Lazarus Spengler, Christoph Scheurl und Albrecht Dürer, aber auch humanistisch angeregte Patrizier und Poli-

tiker wie Anton Tucher, Hieronymus Ebner, Christoph Fürer und Hieronymus Holzschuher zählten zu den faszinierten Hörern der Staupitzschen Adventspredigten und speisten zusammen mit Staupitz im Augustinerkloster. Andere wie Willibald und Caritas Pirckheimer blieben eher in Distanz zu ihm.

Staupitz bot dem Bürgerhumanismus Nürnbergs eine Alternative zu seinen bisherigen Normen und Autoritäten. Bisher, so sahen wir, orientierten sich Gebildete wie Spengler, ausgehend von der Leitfunktion der Vernunft, weitgehend an einem Tugendmodell, in dem natürliche Moralität und übernatürliche Gnade harmonisch zusammenwirken und auf Affektkontrolle zielen. Staupitz dagegen hält den natürlichen Menschen für völlig unfähig zum sittlich Guten. Die Vernunft (ratio) ist in seinen Augen korruptiert durch das Böse, durch die Selbstsucht des natürlichen, auf sich selbst fixierten Menschen. Erst Gottes barmherzige Liebe und Gnade, die ihm Christus schenkt und offenbart, öffnet sein Herz zur Nachfolge in der Liebe und ändert so die ganze Bewegungsrichtung seines Lebens. Nicht mehr der natürliche Selbstbesitz des Menschen, sondern die Gnade Gottes wird so zum Ausgangspunkt für das ethisch Gute; nicht mehr Vernunft und vernünftige Mäßigung sind der Kanon des Lebens, sondern der Affekt der Liebe, etwas gänzlich Unstoisches, "die Liebe Gottes, welche höher ist als alle menschliche Vernunft".

Ist damit die Bahn des Humanismus verlassen? Man kann sagen: die des bisherigen hieronymianischen Humanismus der Jahre zwischen 1500 und 1516 sicherlich und erst recht die des teils mehr stoischen, teils mehr platonisch-neuplatonischen Humanismus eines Celtis und Pirckheimer. Staupitz selbst war auch kein Humanist. Dazu fehlte ihm, wie er selbst zugibt, der stilistische Ehrgeiz, die Fähigkeit zu klassischer Eleganz der Rede und das Bemühen darum⁹⁾. Aber dennoch entsprach seine Art, Theologie zu treiben, durchaus dem humanistischen Ideal, sofern auch er den gelehrten

Apparat scholastischer Autoritäten völlig beiseiteschiebt und sich fast ausschließlich an der Autorität der Heiligen Schrift und des Kirchenvaters Augustin, seines Ordensvaters, orientiert und sich zum Sprachrohr paulinischer und augustinuscher Gnaden-theologie macht¹⁰⁾. Auch bei Staupitz zeigt sich die Antike als normative Instanz, allerdings nicht in Gestalt des Hieronymus, sondern Augustins. Für die Nürnberger war dieser Wechsel von Hieronymus zu Augustin, vom Lebensmodell tugendhafter Leistung zum vertrauensvollen Sich-Bergen in Gottes Barmherzigkeit, ein aufwühlender Umbruch; doch vollzog sich dieser Wechsel durchaus noch im Spektrum ihres humanistischen Bildungsideals, sie mußten deshalb noch nicht Abschied nehmen von ihrer Leitperspektive der Antike, einer edlen Kunstsprache und der ethischen Bildung des Lebens. Augustin selbst war ja ein Mann der Rhetorik und eines ethischen Vollkommenheitsideals. Die Nürnberger Patrizier und Politiker, die sich um Staupitz scharten, waren gerade auch deswegen von seiner Theologie so berührt, weil sie hier Vertiefung der individuellen und politischen Moral fanden. Vertrauen und Liebe sollten als integrierende Kraft das Zusammenleben in der Stadt bestimmen und die Patrizierherrschaft des Rats ideell begründen und festigen – zur Wahrung des gemeinen Nutzens, von Friede und Gerechtigkeit in den Mauern der Reichsstadt¹¹⁾. Eine Ethik der 'Ehrbarkeit' auf neuer Ebene.

Der Boden des Humanismus war also mit der Rezeption Staupitzscher Theologie und Frömmigkeit noch nicht verlassen – eine Feststellung, die um so mehr gilt, wenn man berücksichtigt, daß der europäische Renaissance-Humanismus insgesamt nicht nur eine (allerdings dominierende) stoische Linie mit einer starken Vorliebe für Hieronymus besitzt, sondern auch einen kräftigen augustinuschen Zweig¹²⁾. Schließlich ist auch zu bedenken, daß sich dieser Kreis um Staupitz in Nürnberg nach Art eines humanistischen Freundeskreises, als *Sodalitas* mit gemeinsamer Lektüre und eifrigen Briefkontakten, besonders nach Wittenberg, organisierte¹³⁾.

Bruch mit dem Humanismus

Der Bruch mit dem Humanismus kam erst durch die Reformation, leise beginnend mit dem Eindringen lutherischer Schriften, den Beteiligten selbst zunächst wohl kaum als Bruch bewußt. In der Tat hatten ja die reformatorischen Impulse Luthers sehr viel mit dem Humanismus gemeinsam: Auch Luther geht zurück zu den Quellen der Antike, der Alten Kirche, und das heißt bei ihm: zurück zu den Quellen eines ursprünglichen, unverfälschten Christentums, zurück zur Heiligen Schrift, und durch die Schrift und das lebendige Gotteswort in ihr zurück zu einer unmittelbaren Erfahrung von Lebenswirklichkeit, der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit des Menschen, d. h. der grundlosen Barmherzigkeit Gottes und der abgründigen Bosheit des Menschen, aber auch einer neuen Glaubenskraft des Sünders. Auch Luther findet also wie die Humanisten eine neue Unmittelbarkeit der Erfahrung im Widerspruch zu den Autoritäten des Mittelalters und im Kampf gegen das Machtstreben, das Finanzgebaren und die seelsorgerliche Nachlässigkeit des Klerus. Und auch diese 'Wiedergeburt' zielt auf Verwirklichung von Ethik, auf wahrhaft gute Werke, die von der religiösen Selbstsucht befreit sind.

Aber genau an diesem Punkt der Ethik zeigt sich der Bruch Luthers mit dem Humanismus, sichtbar schon in seinen berühmten Thesen gegen die scholastische Theologie vom September 1517, die sofort nach Nürnberg gelangten und hier im Staupitzkreis studiert wurden. Da war etwa zu lesen (in These 38): *"Es gibt keine sittliche Tugend (des Menschen) ohne Hochmut oder (verzwiefelte) Traurigkeit, d. h. ohne Sünde"*¹⁴. Für die Humanisten war die sittliche Tugend, die *virtus moralis*, das Letztgültige im Leben des Menschen, die Treppe empor zum Paradies. Selbst Staupitz spricht noch von der Verdienstlichkeit der Liebe und daß die Erneuerung des irdischen Lebens die Bedingung ist für die Annahme des Menschen zum ewigen Leben. Für Luther dagegen ist nicht die Moralität und Qualität

des Menschen das Letztgültige seines Lebens, sondern die Vergebung Gottes, die ihn bedingungslos – vor allen Werken – als Sünder annimmt.

Genau an diesem Punkt der Ethik und Versittlichung, dem Zielpunkt aller humanistischen Erziehungsprogramme, kam es überall in den Bildungszentren Deutschlands und so auch in Nürnberg zum Bruch innerhalb des humanistischen Lagers, zum Bruch, der sich dann auch quer durch den Kreis der ehemaligen Staupitzfreunde zog. Die Entscheidungsfrage für die Humanisten lag nicht in den materialen Inhalten und im Verbindlichkeitscharakter der Ethik selbst, sondern in der Frage nach ihrem eschatologischen Charakter: ob man sie als etwas Letztgültiges der reformatorischen Botschaft von der Bedingungslosigkeit der Gnade entgegenstellte und damit in Konkurrenz zur Glaubensethik der Reformation entwickelte oder ob man sie mit der Reformation von der Frage der Heilswirklichkeit entlastete. Aufgrund dieser Entscheidung sahen die Humanisten in der Reformation entweder den Verlust ethischer humanitas oder ihre freigesetzte, wahre Verwirklichung. Aber *beiden* Richtungen ging es wesentlich um Begründung und Bewahrung der Ethik, und darin blieben sie ihrem vorreformatorischen Ansatz treu.

Ein Mann wie Spengler konnte Luther folgen und sein ungemein starkes Streben nach Versittlichung des reichsstädtischen Lebens in eine evangelische Glaubensethik integrieren. Wie bei Melancthon fällt dabei ein starker Akzent auf die Predigt des Gesetzes und eine strenge obrigkeitliche Zucht. Der andere Weg des Humanismus (der nicht unbedingt ein Weg zurück unter die römische Kirche der päpstlichen Kurie und des Klerikalismus sein wollte) zeigt sich uns bei dem Patrizier Christoph Fürer d. Ä., wie Spengler Mitglied des Staupitzkreises. In seinen Aufzeichnungen aus den dreißiger Jahren finden wir eine scharfe Absonderung an die lutherische Lehre. Mit ihrer Betonung der allein seligmachenden Gnade Gottes untergrabe sie jede Moral¹⁵. Wörtlich lesen wir bei Fürer: *"Dieser [wittenbergische Mönch] hat das alte gefangene Gewissen so*

los, frei . . . und ledig gemacht, daß in allem Deutschland schier keine Gottesfurcht, Gewissen, Entsetzung der Sünde mehr ist, wie dann das die öffentliche Getat genugsam Zeugnis gibt, also kurz davon zu reden, daß allein den fleischlichen Begierden Raum gegeben, der Bosheit die Türe geöffnet und der Weg gezeigt worden, dermaßen, daß ein jeder ohne Scheu und Furcht lieber nehmen als geben will.“¹⁶⁾ Ähnliche Töne finden wir bei Willibald Pirckheimer, so etwa, wenn er denen, „die sich evangelisch nennen“, vorwirft, bei ihnen gebe es keine Ehrbarkeit und gute Sitten, sondern nur Trachten nach des Leibes Wollust, nach Ehre, Gut und Geld¹⁷⁾. Aus solchen Worten spricht die moralische Entrüstung der Humanisten, und zwar der patrizischen Humanisten, die durch die Reformation des *Gemeinen Mannes* ihren ehrbaren Tugendkanon vornehmer Mäßigung und Selbstkontrolle und demütiger Unterordnung unter die Obrigkeit mit Füßen getreten sehen. Der Bauernkrieg ist für sie selbstverständlich nur der Aufstand der tierischen Begierde des Pöbels. Moralität ist für sie gebunden an das herrschende Gesellschaftsgefüge; und mit dem tumultuösen Wanken geltender politischer, sozialer und kirchlicher Ordnungen sehen sie die gesamte Sittlichkeit ins Wanken geraten. Diese Irritation verbindet sich dann mit grundsätzlichen Einwänden gegen die angeblich laxen, jede ethische Motivation zersetzende Gnaden-theologie der Reformation.

In Wirklichkeit – diese wertende Schlußbemerkung sei erlaubt – waren die Menschen des reformatorischen Nürnberg nicht besser und schlechter als die der spätmittelalterlichen Stadt. Wer die Reformation mit dem humanistischen Maßstab der Versittlichung und Besserung maß, ja wer überhaupt nach sichtbaren Früchten eines neuen Lebens fragte und etwas spüren wollte vom Geist des freigelegten Evangeliums, vom verwandelnden Geist der Liebe, der mußte enttäuscht sein, so wie übrigens auch Spengler und nicht zuletzt auch Luther selbst enttäuscht waren vom Lauf der Reformation. Wer freilich wie Spengler und Luther seine Hoffnung nicht

auf die Qualität der Menschen setzte, sondern auf den Trost des Evangeliums – daß der Mensch gerade als Scheiternder angenommen ist –, für den war die Reformation keine gescheiterte Reformation, solange nur das Wort Gottes rein verkündigt werden konnte. Dies aber war ein Standpunkt jenseits des Humanismus und quer zum gesetzlichen Menschenbild der Moralisten aller Zeiten, der Scholastiker, Humanisten, Aufklärer und Idealisten. Da freilich die Reformation mit diesem Standpunkt gerade zu einem wirklich evangelischen, nicht mehr gesetzlichen Ethos befreien wollte, bleiben die fehlenden Früchte des Evangeliums stets auf neue ein Stachel im reformatorischen Christentum, so wie sie schon für Spengler, Hans Sachs, Albrecht Dürer und andere Evangelische in Nürnberg ein schmerzlicher Stachel waren. Sie litten an der Reformation, ohne sie preisgeben zu wollen.

Prof. Dr. Berndt Hamm, Drosselweg 12,
8525 Uttenreuth

Anmerkungen:

- 1) Andreas Kraus: Gestalten und Bildungskräfte des fränkischen Humanismus, in: Handbuch der bayerischen Geschichte, hg. von Max Spindler, Bd. III/1, S. 556–602: 557.
- 2) Christoph Scheurl (Hg.): Vierzig sendbriefe aus dem Latein in das Teutsch gezogen . . . , Nürnberg (bei Friedrich Peypus) 1515.
- 3) Druck ohne Ort und Jahr (Neudruck Nürnberg 1830). Zur Datierung vgl. Berndt Hamm: Lazarus Spengler und Martin Luthers Theologie, in: Martin Luther. Probleme seiner Zeit, hg. von Volker Press / Dieter Stievermann (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 16), Stuttgart 1986, S. 124–136: 125 Anm. 3.
- 4) Christoph Scheurl: Vita Reverendi patris Domini Anthonii Kressen . . . , Nürnberg (bei Friedrich Peypus) 1515.
- 5) Hans Rupprich (Hg.): Dürers schriftlicher Nachlaß, Bd. 1, Berlin 1956, S. 128–145.
- 6) Ermahnungen (wie Anm. 3), fol. a2r (im Widmungsschreiben an Albrecht Dürer).
- 7) Vgl. Elisabeth Caesar: Sebald Schreyer. Ein Lebensbild aus dem vorreformatorischen Nürnberg. Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 56 (1967), S. 1–213.

- ⁸⁾ Lazarus Spengler (Hg.): Beschreibung des heyligen Bischoffs Eusebij . . . , Nürnberg (bei Hieronymus Höltzel) 1514.
- ⁹⁾ Johann von Staupitz: Tübinger Predigten, bearb. von Richard Wetzel (= Johann von Staupitz: Sämtliche Schriften, Bd. 1), Berlin 1987, S. 45 (Widmungsschreiben an Johannes Brühem von Gotha).
- ¹⁰⁾ Vgl. etwa die auf den Nürnberger Predigten der Adventszeit 1516 beruhende Abhandlung von Staupitz: Libellus De executione aeternae praedestinationis, bearb. von Lothar Graf zu Dohna / Richard Wetzel (= Johann von Staupitz: Sämtliche Schriften, Bd. 2), Berlin 1979; zur Quellenlage in dieser Schrift vgl. ebd. Einleitung S. 34–38.
- ¹¹⁾ Vgl. Staupitz: Nürnberger Predigtstücke aus der Fastenzeit 1517 (in den Aufzeichnungen Lazarus Spenglers), hg. von Joachim Karl Friedrich Knaake: Johann von Staupitzens sämtliche Werke, Bd. 1: Deutsche Schriften, Potsdam 1867, S. 15–42; besonders 25 und 36–39.
- ¹²⁾ Vgl. William J. Bouwsma: The Two Faces of Humanism. Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought, in: Itinerarium Italicum (= Festschrift für Paul Oskar Kristeller), hg. von Heiko A. Oberman / Thomas A. Brady Jr., Leiden 1975, S. 3–60.
- ¹³⁾ Vgl. besonders Christoph Scheurl: Briefbuch, hg. von Franz von Soden / Joachim Karl Friedrich Knaake, Bd. 2, Potsdam 1872 (Nachdruck: Aalen 1962), Briefe der Jahre 1517/18; der Ausdruck "sodalitas Staupiciana" im Brief an Staupitz vom 7. Januar 1518 (Briefbuch Nr. 159: S. 42).
- ¹⁴⁾ "Nulla est virtus moralis sine vel superbia vel tristitia, id est peccato." Luthers Werke in Auswahl (Bonner Ausgabe von Otto Clemen), Bd. 5, hg. von Erich Vogelsang, Berlin 1963, S. 323 Z. 12f.
- ¹⁵⁾ Johann Kamann: Der Nürnberger Patrizier Christoph Fürer der Ältere und seine Denkwürdigkeiten 1479–1537, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 28 (1928), S. 209–311; 229, 232f., 242.
- ¹⁶⁾ Zitiert nach Kamann ebd. S. 280.
- ¹⁷⁾ Brief Pirckheimers an Johannes Tschertte, hg. von Rupprich (wie oben Anm. 5): Bd. 1 S. 285, 137–146.

Literatur (soweit sie nicht in den Anmerkungen genannt ist):

Paul Joachimsen:

Der Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes, in: Deutsche Vierteljah-

resschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 8 (1930) S. 419–480; aufgenommen in: ders., Gesammelte Aufsätze, hg. von Notker Hammerstein, Aalen 1970, S. 325–386.

Paul Oskar Kristeller:

Humanismus und Renaissance, 2 Bde, hg. von Eckhard Keßler (= Humanistische Bibliothek 1/21, 22), München 1974/76 (Nachdruck: UTB 914/15).

Humanismusforschung seit 1945,

hg. von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Kommission für Humanismusforschung: Mitteilung 2, Bonn 1975 (darin besonders der Aufsatz von Otto Herding).

Ethik im Humanismus,

hg. von Walter Rüegg / Dieter Wuttke (= Beiträge zur Humanismusforschung 5), Boppard 1979 (darin besonders der Aufsatz von August Buck).

Dieter Wuttke:

Humanismus in Nürnberg um 1500, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 48 (1985) S. 677–688.

Franz Machilek:

Klosterhumanismus in Nürnberg um 1500, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 64 (1977) S. 46–61.

Hans von Schubert:

Lazarus Spengler und die Reformation in Nürnberg (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 17), Leipzig 1934, Nachdruck: New York-London 1971, S. 108–146.

Albrecht Dürers Umwelt,

Festschrift zum 500. Geburtstag Albrecht Dürers am 21. Mai 1971, hg. vom Verein für Geschichte der Stadt Nürnberg und von der Senatskommission für Humanismusforschung der deutschen Forschungsgemeinschaft, Nürnberg 1971 (darin besonders der Aufsatz von Gottfried Seebaß).

Caritas Pirckheimer 1467–1532,

Katalog zur Ausstellung der Katholischen Stadtkirche Nürnberg 26. 6. – 8. 8. 1982, hg. von Lotte Kurras / Franz Machilek, München 1982.

Anne-Kathrin Brandt:

Die 'tugentreich fraw Armut', Besitz und Armut in der Tugendlehre des Hans Sachs (= Gratia, Heft 4), Göttingen 1979.

Bernd Moeller:

Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 70 (1977) S. 10–45.

Die reichsstädtische Befestigung als Kunstwerk und Rechtsdenkmal

Die Befestigung als Rechtsdenkmal

Die "alte deutsche Stadt" erlebte ihren Höhepunkt in den Freien Reichs- und Hansestädten. In Süddeutschland waren es namentlich die Reichsstädte, die aus den Königsstädten der deutschen Kaiserzeit hervorgegangen waren. Ihr besonderes Charakteristikum bildeten ansehnliche Stadtbefestigungen, die in ihrer Vielgestaltigkeit zugleich auf ihren geschichtlichen Sonderstatus verwiesen. Freilich dienten die Stadtmauern nicht nur dem Schutz gegen feindliche Angriffe; denn das Stadtrecht war mit der Befestigungspflicht untrennbar verbunden. Die Stadtbefestigung war aber nicht nur *repräsentatives Kunstwerk*, sondern zugleich *Rechtsdenkmal*. Wer also nur die Schutzfunktion akzeptiert, geht an einem wesentlichen Teil ihrer historischen Bedeutung vorbei. Nicht zuletzt diesem Umstand war es zuzuschreiben, daß nach dem Ende der Reichsstadtherrlichkeit infolge der Säkularisation von 1806 im 19. Jh. manche Stadtbefestigung liquidiert wurde und somit die eine oder andere Reichsstadt ihr Symbol verlor. Aber schon im Mittelalter und auch später konnte es geschehen, daß ehemalige Reichsstädte durch kaiserliche Verpfändung oder durch die Reichsacht die Schleifung ihrer Befestigung hinnehmen mußten und damit aus der Reihe der Reichsstädte ausgeschlossen wurden. Beispiele dafür bieten im mittelfränkischen Raum Feuchtwangen im 14. Jh. (Überfälle durch Dinkelsbühl) und Lenkersheim, das für seine Teilnahme am Bauernkrieg 1525 mit der Zerstörung seines turmreichen Befestigungsringes büßte.

Stadtkultur und Befestigung

Schon im griechischen Altertum galt der Satz des hellenischen Geschichtsschreibers Heraklit: "Der Krieg ist der Vater aller Dinge". Und nicht zufällig kulminierte das Epos Homers "Ilias" in der Belagerung von

Troja. Bereits in den ersten Hochkulturen treten die Städte als Träger auf. Meistens erscheinen sie untrennbar mit gewaltigen Befestigungsanlagen verbunden. Doch in der Ägäischen Kultur setzten sich zwei Stadttypen deutlich voneinander ab: Bevorzugte man im festländischen Mykene wehrhafte Armierungen von zyklopischer Massivität, so präsentierten sich in der kretisch-minoischen Insularkunst Kretas offene Städte, die nur auf den natürlichen Schutz des Meeres vertrauten. Befestigung und Kriegskunst standen in engster Wechselwirkung. Fortschritte auf der einen Seite zogen Verbesserungen auf der anderen nach sich. Dies verdeutlicht uns bereits die berühmte "Standarte von Uruk", 2500 v. Chr., die uns frühzeitig den Einsatz von Räderwagen überliefert. Und der assyrische König Salmanassar III. verwendete nach alten Abbildungen bereits Kampfwagen mit Mauerbrechern. Als Meister der Kriegskunst präsentierten sich die Römer, die mit großräumigen Unternehmungen wie dem Limes und massiven Mauern die prähistorischen Ringwälle der Kelten weit hinter sich ließen. Als Meister der Kriegskunst erwießen sich auch Byzantiner sowohl durch die an moderne Flammenwerfer erinnernde Verwendung des "Griechischen Feuers" wie durch glänzend geführte Stadtbelagerungen, die vor allem durch den berühmten Feldherren Demetrios Poliorketes als Städtebrecher berühmt wurden. Nur Byzanz schien mit seiner einzigartigen Landmauer unbesieglich, ehe das geschwächte Reich 1453 dem Ansturm islamischer Truppen erlag, eine dramatische Situation, die uns Stefan Zweig in seinen "Sternstunden der Menschheit" anschaulich beschrieben hat. Stadtbelagerungen und Erstürmungen waren im Hochmittelalter längst bekannt; sie werden im Teppich von Bayeux um 1080 beim Feldzug in die Bretagne mehrfach dargestellt. Als befestigt wird jedoch auch