

„inter negocia literas et cum literis negocia in usu habere“

Die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* im
Pirckheimer-Brief Ulrichs von Hutten (1518)¹

Linus Möllenbrink

1. Einleitung: Zur Einschätzung des Humanismus als ‚kontemplative‘ oder ‚aktive‘ Bewegung

Der europäische Humanismus ist von Beginn an geprägt von einer Diskussion über die richtige Lebensform.² In Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa* zeigt er sich dabei in der Wahrnehmung der Forschung gewissermaßen als ‚entzweite‘ Bewegung. Einerseits ist von einer Aufwertung der kontemplativen Lebensweise im Humanismus die Rede, deren Grundlage Petrarca's Traktat *De vita solitaria* gebildet habe.³ Petrarca beantwortet

¹ Den Anstoß für die vorliegenden Überlegungen verdanke ich einem Vortrag von Burkhard Hasebrink (Freiburg i.Br.), gehalten im Rahmen des Internationalen Kolloquiums „Muße und Müßiggang im Mittelalter“, das vom 16.–17. Oktober 2013 in Freiburg i.Br. stattfand.

² Vgl. Dieter Mertens, „Der Preis der Patronage. Humanismus und Höfe“, in: Thomas Maissen / Gerrit Walther (Hg.), *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, Göttingen 2006, 125–154, hier 141. Während die Verhältnisse für den italienischen Renaissance-Humanismus einigermaßen gut erforscht sind, stellt der frühneuzeitliche Diskurs im deutschen Sprachraum immer noch ein Forschungsdesiderat dar. Eine Ausnahme bildet Victoria Hohenadel, „Otium und contemplatio. Reform aus dem Geist der Antike“, in: Franz Xaver Bischof / Martin Thurner (Hg.), *Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Bd. 56), Berlin 2013, 275–290.

³ Im Folgenden zitiert nach Francesco Petrarca, *De vita solitaria. Buch I*, Kritische Textausgabe und ideengeschichtlicher Kommentar von Karl A. E. Enenkel (Leidse romanistische reeks van de Rijksuniversiteit te Leiden, Bd. 24), Leiden / New York / Kopenhagen u. a. 1990. Siehe neben Enenkels ausführlichem Kommentar ders., „Die humanistische *vita activa* / *vita contemplativa*-Diskussion: Francesco Petrarca's *De vita solitaria*“, in: Rhoda Schnur / Ann Moss / Philip Dust u. a. (Hg.), *Acta Conventus Neo-Latini Hafniensis. Proceedings of the Eighth International Congress of Neo-Latin Studies, Copenhagen 12 August to 17 August 1991* (Medieval and Renaissance Texts and Studies, Bd. 120), Binghamton, NY 1994, 249–257; Eugenio N. Frongia, „Creative Leisure and Personal Freedom. The Case for Scholarship in Petrarca's Writings“, in: Gian Paolo Biasin / Albert N. Mancini / Nicolas J. Perella (Hg.), *Studies in the Italian Renaissance. Essays in Memory of Arnolfo B. Ferruolo* (Studi e testi di bibliologia e critica letteraria, Bd. 12), Neapel 1985, 67–85; Dominique Constantini, „Apologia dell'otium e tradizione del lavoro nelle opere latine del Petrarca“, in: Luisa Secchi Tarugi (Hg.), *Francesco Petrarca. L'opera latina: tradizione e fortuna. Atti del XVI Convegno internazionale* (Chianciano-Pienza, 19–22 luglio

darin die Frage nach dem guten Leben, indem er in Anknüpfung an antike Traditionen⁴ das Konzept eines der *vita contemplativa* gewidmeten Lebens auf dem Land propagiert, dessen Ruhe und Abgeschlossenheit die Voraussetzung für literarische Beschäftigung bieten. Welchen Einfluss das von Petrarca vermittelte Lebensmodell auch nördlich der Alpen hatte, zeigt das Beispiel Jakob Wimpfeling. In einem Brief von 1507 berichtet der bekannte Humanist, wie ihn nach der Lektüre von *De vita solitaria* der Wunsch überkommen habe, seine Ämter in Speyer hinzuwerfen und sich mit einigen Freunden in die Einsamkeit eines kontemplativen Lebens zurückzuziehen.⁵ Hier wird deutlich, welche konkrete biographische Relevanz der Frage nach der richtigen Lebensform von den Intellektuellen der Zeit um 1500 zugeschrieben wurde.

Ein Leben in Ruhe und Abgeschlossenheit erscheint bei Petrarca gewissermaßen als Voraussetzung für humanistische Gelehrsamkeit. Das verwundert nicht, gilt doch schon das Konzept der *vita contemplativa* an sich als ‚Erfindung‘ der Intellektuellen.⁶ Wer käme also besser für eine solche geistige Lebensform infrage

2004) (Quaderni della Rassegna, Bd. 46), Florenz 2006, 94–107; Julia Conaway Bondanella, „Petrarch's Rereading of *Otium* in *De vita solitaria*“, in: *Comparative Literature* 60 (2008), 14–28; Paolo Cherchi, „Il *De vita solitaria* de Petrarca: un nuovo modello di *otium cristiano*“, in: Francesca Cappelletti / Paola Zanardi (Hg.), *Le tentazioni dell'ermitage. Ideali ascetici e invenzioni architettoniche dal Medioevo all'Illuminismo*, Mailand 2011, 31–52.

⁴ Zu den antiken Quellen der *vita solitaria* etwa Giuseppe Mazzotta, *The Worlds of Petrarch* (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies, Bd. 14), Durham, NC 1993; Dennis Dutschke, „Solitary lives and texts in the making of the *De vita solitaria*“, in: *Studi vari di lingua e letteratura italiana in onore di Giuseppe Velli*, Bd. 1, Mailand 2000, 147–167.

⁵ Im Brief an Johannes von Hengweiler vom 01. Juli 1507 heißt es: „Dum olim, carissime frater, Franciscum Petrarcam *De vita solitaria* iterum atque iterum relegissem, invasit me grande fastidium pristinae vitae ac popularis frequentiae cepitque me mirificus ardor solitudinis, qui in dies augebatur, ubi praestantes quosdam viros et mihi amicissimos ad idem vivendi genus aspirare cognovi“. Zitiert nach Jakob Wimpfeling, *Briefwechsel*, Jacobi Wimpfelingi opera selecta, Bd. 3, eing., komm. u. hg. v. Otto Herding u. Dieter Mertens, München 1990, Nr. 229, Teilbd. 2, 593–595, 594. („Als ich vor Zeiten, mein liebster Bruder, Francesco Petrarca's *De vita solitaria* wieder und wieder gelesen hatte, drang in mich eine große Abneigung gegenüber meinem vorherigen Leben und den Menschenmassen und mich ergriff eine wunderbare Begeisterung für die Einsamkeit, die von Tag zu Tag größer wurde, sobald ich erfahren hatte, dass einige vorzügliche und mir sehr eng befreundete Männer nach der gleichen Lebensweise trachteten.“) [Übersetzungen lateinischer Zitate, soweit nicht anders angegeben, L. M.; für seine Hinweise danke ich Stefan Tilg (Freiburg i.Br.)]. Zu dem Vorhaben äußert sich Wimpfeling ebenfalls rückschauend in seiner *Expurgatio*, vgl. im Druck Wien: Hieronymus Vietor und Johann Singriener d. Ä. 1514 (VD 16 I 523), fol. M^r. Siehe auch das Vorwort in der Ausgabe von Herding / Mertens, Teilbd. 1, 58 f. sowie Dieter Mertens, „Wimpfeling, Jakob“, in: *Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon*, hg. v. Franz Josef Worstbrock, Bd. 2, Berlin / Boston 2013, 1289–1375, hier 1293.

⁶ Vgl. Paul Oskar Kristeller, „The active and contemplative life in Renaissance Humanism“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit – Musse – Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 133–152, 134: „The very concept of the contemplative life, and the entire distinction between theory and practice, let alone the claim that the theoretical life is equal or superior to the practical life, is of course an invention of the intellectuals.“

als die gelehrten Humanisten?⁷ Die humanistische Vorliebe für die Kontemplation wird dabei oftmals zusammengedacht mit der Idee einer Aufwertung der Muße in der Renaissance, die Birgit Studt folgendermaßen beschreibt:

Im Rückgriff auf das klassische *otium*, das einen Wert in sich hatte, als eine besondere Form von Arbeit galt und neue Werte hervorbringen konnte, hat der Humanismus eine grundsätzliche Neubewertung der mittelalterlichen, ethisch negativ besetzten Vorstellung von *otium* als *acedia* vorgenommen [...].⁸

Diese Neubewertung von *otium* habe die Voraussetzung für das „neue Konzept gelehrter und schriftstellerischer Existenz“⁹ gebildet. Virginia Krause sieht in der frühneuzeitlichen „redefinition of leisure“ eine zentrale Station in der Entwicklung moderner Vorstellungen von Muße. In der Renaissance sei *otium* säkularisiert und von religiösen Lebensformen auf den Humanismus übertragen worden.¹⁰

⁷ Vgl. Virginia Krause, *Idle Pursuits. Literature and Oisiveté in the French Renaissance*, Newark, DE/London 2003, 21: „Closely bound up with humanist ideals, idleness was at the heart of the Fourth Estate’s self-definition, for it was literally and conceptually *scholae* that gave rise to scholarly.“

⁸ Birgit Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*. Der geplagte Alltag des Hofliteraten“, in: Werner Paravicini (Hg.), *Alltag bei Hofe. 3. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Ansbach 28. Februar bis 1. März 1992* (Residenzenforschung, Bd. 5), Sigmaringen 1995, 113–136, 121. – In der christlichen Tradition wird im Zusammenhang mit *acedia* vor allem *otiositas* erwähnt, das als Aspekt der *acedia* gilt. Das Verhältnis von *otium* und *acedia* scheint dagegen vielschichtiger zu sein; es ist bislang kaum systematisch erforscht, vgl. etwa Siegfried Wenzel, „*Acedia* 700–1200“, in: *Traditio* 22 (1966), 73–102, bes. 91, 102. Zur *acedia* im Mittelalter auch Henrike Manuwald, „*Ich hân gehört unde gelesen, man sol ungerne müezec wesen*. Spuren der *acedia*-Tradition im *Welschen Gast* Thomasins von Zerklære“, in: Christian Schneider/Peter Schmidt/Jakub Šimek (Hg.), *800 Jahre Welscher Gast* (Materiale Textkulturen), Heidelberg 2017 (im Druck). Im Sinne von Studt spricht auch Werner Post, allerdings in vereinfachender Nebeneinanderstellung von *otium* und *otiositas*, von einer Neubewertung des Verhältnisses von *otium* und *acedia* im Humanismus: „Bei den italienischen Humanisten erlebt nun das antike Ideal der Muße, *otium*, eine Renaissance. Das war dem Mittelalter fremd, *otiositas* galt ja als gravierende Töchersünde der *Acedia*“ (*Acedia – Das Laster der Trägheit. Zur Geschichte der siebten Todsünde* [Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, Bd. 12], Freiburg i.Br./Basel/Wien 2011, 75). *Acedia* umfasst aber nicht nur Faulheit oder Müßiggang, sondern auch Ruhelosigkeit (*inquietudo*) und kann in diesem Sinne gerade die Ruhe (*quies, tranquillitas*) der Kontemplation verhindern, vgl. Wenzel, „*Acedia* 700–1200“, 91.

⁹ Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“, 120. Zur zentralen Stellung von *otium* im Humanismus auch Leonid M. Batkin, *Die historische Gesamtheit der italienischen Renaissance. Versuch einer Charakterisierung eines Kulturtyps*, aus dem russischen Manuskript von Irene Faix, Dresden 1979, 110f.

¹⁰ Vgl. Krause, *Idle Pursuits*, 23 (Zitat) und Kap. 2: *Work in Idleness in the Fourth Estate*, 56–85. Zur Säkularisierung der *vita contemplativa* auch David Kaldewey, *Wahrheit und Nützlichkeit. Selbstbeschreibungen der Wissenschaft zwischen Autonomie und gesellschaftlicher Relevanz*, Bielefeld 2013, der etwa in Bezug auf Petrarca’s Modell von einer „Übersetzung der christlich grundierten Lebensform in den Bereich der Dichtung und der Wissenschaft“ (234) spricht. Auch Peter Burke beobachtet im Kontext einer grundsätzlichen „Invention of Leisure“ in der Frühen Neuzeit eine Neubewertung von *otium* im Humanismus, im Zuge derer es von der monastischen Kontemplation auf das humanistische Studium übertragen werde, vgl. Peter Burke,

Dieser Erzählung von der ‚Neubestimmung der Muße‘ in der Renaissance steht allerdings eine andere gegenüber.¹¹ Schaut man etwa in einschlägige Überblicksartikel zum Stichwort ‚Muße‘, so begegnen einem Formulierungen, die in eine entgegengesetzte Richtung weisen: „Mit der Neuzeit beginnt die Arbeit, der Muße den Rang abzulaufen“¹² liest man etwa in der *Theologischen Realenzyklopädie*. Diese Abwertung der Muße wird wiederum in Verbindung gebracht mit der Vorstellung einer ‚frühneuzeitlichen Wende‘ von der *vita contemplativa* zur *vita activa*.¹³ Als ursächlich für diesen Wandel der Lebensformen, der zur Aufwertung der Arbeit geführt habe¹⁴, werden die ‚reformatorische Arbeitsethik‘, die Vorstellung von Arbeit als Gottesdienst sowie die frühkapitalistische Wertschätzung von Handwerk und Handel angesehen.¹⁵ Es ist eine verbreitete Meinung,

„The Invention of Leisure in Early Modern Europe“, in: *Past & Present* 146 (1995), 136–150; dazu die Kritik von Joan-Lluís Marfany, „Debate: The Invention of Leisure in Early Modern Europe“, in: *Past & Present* 156 (1997), 174–191.

¹¹ Man wird die Diskrepanzen kaum allein dadurch aus dem Weg räumen können, Petrarca's Hinwendung zur *vita contemplativa* als Rückbezug auf mittelalterliche Positionen zu charakterisieren, vgl. Hanan Yoran, „Florentine Civic Humanism and the Emergence of Modern Ideology“, in: *History and Theory* 46 (2007), 326–344, 328.

¹² Jutta Krauß-Siemann, „Muße“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. v. Gerhard Müller, Bd. 23, Berlin / New York 1994, 495–497, 495. Ähnlich bereits N. Martin, „Muße“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter / Karlfried Gründer, Bd. 6, Darmstadt 1984, 257–260, 258: „Mit der Neuzeit beginnt dann die M[uße] ihren Vorrang [...] an die Arbeit abzugeben.“

¹³ Vgl. etwa Wolfgang Reinhard, „Die frühneuzeitliche Wende von der *Vita contemplativa* zur *Vita activa*“, in: *Paragrana* 16 (2007), 15–25. Auch Kaldewey spricht von der Renaissance als „Renaissance der ‚vita activa‘“ (Kaldewey, *Wahrheit und Nützlichkeit*, 229), die er als Bruch mit dem mittelalterlichen Lebensformen-Diskurs versteht. In der Frühen Neuzeit sei zu beobachten, „wie der im christlichen Denken über ein Jahrtausend unangefochtene Primat der ‚vita contemplativa‘ in Frage gestellt wird und wie die ‚vita activa‘ erneut die Wertschätzung erfährt, die ihr zuletzt in der römischen Antike zuteil geworden war.“ (ebd., 230). Vgl. auch Paul A. Lombardo, „*Vita activa* versus *Vita contemplativa* in Petrarch and Salutati“, in: *Italica* 59 (1982), 83–92, der weniger von einem Bruch als von einem anhaltenden, kontinuierlichen Wandel ausgeht.

¹⁴ Diese Aufwertung zeige sich auch im semantischen Wandel des Wortes ‚Arbeit‘, das seine mittelalterliche negativ-passive Konnotation verliere und aufgewertet werde; vgl. dazu Sabine Heimann, „Zum Begriff der menschlichen Arbeit bei Sebastian Brant und Thomas Murner. Ein lexikologischer Beitrag zur Begriffsgeschichte“, in: Rudolf Grosse (Hg.), *Untersuchungen zur Pragmatik und Semantik von Texten aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts* (Linguistische Studien. Reihe A: Arbeitsberichte, Bd. 168), Berlin 1987, 105–144; dies., *Begriff und Wertschätzung der menschlichen Arbeit bei Sebastian Brant und Thomas Murner. Ein Beitrag zur Bestimmung des historischen Standortes der Autoren hinsichtlich ihres Verhältnisses zur frühbürgerlichen Entwicklung in Deutschland an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert* (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, Bd. 225), Stuttgart 1990.

¹⁵ Grundlegend Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1920; dazu etwa Krause, *Idle Pursuits*, 19. Gerade in Bezug auf den Humanismus wird in diesem Zusammenhang immer wieder auf antimonastische Argumentationsmuster hingewiesen. Zur durchaus ambivalenten und uneinheitlichen Position der Humanisten gegenüber dem Mönchtum etwa Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, London 1970, 651–682. – Eine parallele Aufwertung der *vita activa* lässt sich auch innerhalb religiöser Lebens-

der Humanismus habe als laikale Bewegung die Speerspitze dieser Entwicklung modernen Denkens gebildet.¹⁶ Entscheidende Impulse sollen dabei von Florenz und dem sogenannten ‚bürgerlichen Humanismus‘ ausgegangen sein.¹⁷ Als einer der entschiedensten Vertreter des aktiven Lebens gilt Coluccio Salutati, dessen Wiederentdeckung von Ciceros *Epistolae familiares* im Jahr 1392 den humanistischen Diskurs der Lebensformen wesentlich beeinflusst habe.¹⁸ Sein Traktat *De vita associabili et operativa* – von dem freilich nur der Titel erhalten ist – stellt für Hans Baron geradezu den Gegenpart zu Petrarcas *De vita solitaria* dar.¹⁹

Tatsächlich lässt sich eine Hinwendung zum aktiven Leben in den Biographien zahlreicher Humanisten erkennen. So meint Krause zurecht: „Few indeed are those who can claim to work as hard as renaissance humanists.“²⁰ Ein hervorragendes Beispiel für diese Wahrnehmung der Humanisten als Vorläufer und Wegbereiter moderner *workaholics*²¹ bietet der rastlose Jurist, Professor, Autor, Publizist und spätere Straßburger Kanzler Sebastian Brant.²² Aber auch

formen erkennen. Ihr entspricht etwa der Wandel ‚von der Kontemplation zum Apostolat‘ im Mönchtum des 15. Jahrhunderts, vgl. dazu Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*. Bd. 1: *Der Kampf um das Konzil*, 3. Aufl., Freiburg i.Br 1977, 115; Dieter Mertens, *Jacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1181–1465)* (Studien zur Germania Sacra, Bd. 13), Göttingen 1975, 207–217. Für die franziskanische Hagiographie des 15. Jahrhunderts wurde sie beschrieben von Daniele Solvi, „Predicazione e santità nell’agiografia osservante“, in: Fulvia Serpico (Hg.), *San Giacomo della Marca e l’altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII–XV)*. *Atti del Convegno Internazionale di Studi, Monteprandone, 24–25 novembre 2006*, Florenz 2007, 67–83.

¹⁶ Vgl. Kristeller, „The active and contemplative life“, 139, 146.

¹⁷ Der Begriff des „civic humanism“ stammt von Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, revised one-volume edition, Princeton, NJ 1966 (zuerst 1955); kritisch dazu Kristeller, „The active and contemplative life“, 141–143; zuletzt auch Yorán, „Florentine Civic Humanism“.

¹⁸ Vgl. Hans Baron, „The Humanistic Reevaluation of the *Vita activa* in Italy and North of the Alps“, in: Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, Bd. 2, Princeton, NJ 1988, 55–72, bes. 55 f.; Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“, 121, Anm. 36 mit weiterer Literatur.

¹⁹ Vgl. Baron, *The Crisis*, 106. Außer der Ankündigung Salutatis in einem Brief an Giovanni Boccaccio vom 21. Januar 1372 (*Epistolario di Coluccio Salutati*. A cura di Francesco Novati [Fonti per la storia d’Italia, Bd. 15], Bd. 1, Rom 1891, Nr. 3,9, 156) ist keine Spur des Traktats erhalten. Zu Salutati neben Baron, *The Crisis*, 104–120 und Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, 662–674 vor allem Victoria Kahn, „Coluccio Salutati on the active and contemplative lives“, in: Vickers (Hg.), *Arbeit – Musse – Meditation*, 153–179.

²⁰ Krause, *Idle Pursuits*, 56.

²¹ Krause, *Idle Pursuits*, 57.

²² Vgl. einführend Joachim Knappe, „Brant, Sebastian“, in: *Deutscher Humanismus 1480–1520*, Bd. 1, Berlin / New York 2008, 247–283, bes. 247–251 und besonders zu Brants juristischer Tätigkeit ders., *Dichtung, Recht und Freiheit. Studien zu Leben und Werk Sebastian Brants 1457–1521* (Saecula spiritalia, Bd. 23), Baden-Baden 1992. Die juristische Beschäftigung Brants stellt auch Johann Bergmann von Olpe in der Widmungsvorrede zu dessen *Varia Carmina* einer in literarischer wie religiöser Hinsicht kontemplativen Lebensweise gegenüber: „Dignus qui solis musis operam dare, sanctisque lucubrationibus inuigilare & incumbere posset. Cogitur at iuri nimis indulgere, scholisque atque fori strepitus iurgia vana sequi“. Zitiert nach dem Basler

die Dichtung der Humanisten scheint mitunter eine Bevorzugung der *vita activa* zu vermitteln. So ist der Begriff *arbeit* bei Brant durchweg positiv besetzt, die ‚frühneuzeitliche Wende‘ damit offenbar bereits vollzogen.²³ ‚Arbeit‘ ist bei Brant auch die schriftstellerische Tätigkeit. Einen besonders bekannten und viel diskutierten Beleg bietet dafür das 1494 erstmals gedruckte *Narrenschiff*. In der Vorrede beschreibt Brant folgendermaßen sein dichterisches Vorgehen:

Warlich hab jch on arbeit nicht
 So vil narren zûsamen bracht
 Jch hab ettwan gewacht zû nacht
 Do die schlyeffent der jch gedacht
 Oder villicht by spyl vnd win
 Sassent / vnd wenig dochtent myn.²⁴

Das Bild der Nachtarbeit, lateinisch *lucubratio* oder *vigilare et laborare*, ist ein vor allem bei Humanisten beliebter Topos für die *vita activa*.²⁵ In gewisser Weise scheint sich hier eine Gegenposition zu Petrarca abzubilden, wenn gerade nicht

Druck von 1498 (vgl. GW 05068), Exemplar Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, Inc II 199, fol. A ij^r, online verfügbar unter <http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/inc-ii-199/0003> (abgerufen am 13.01.2017). („Er [Brant], der würdig wäre, seine Tätigkeit nur den Musen und den heiligen durchwachten Nächten widmen zu können, wird freilich allzusehr gezwungen, sich dem Recht hinzugeben und in der Schule sowie im Gericht vergeblichen Rechtsstreitigkeiten zu folgen.“). Für den Hinweis auf die Textstelle danke ich Nikolaus Henkel (Freiburg i.Br.).

²³ Vgl. Heimann, „Zum Begriff der menschlichen Arbeit“; dies., *Begriff und Wertschätzung*. Vgl. dazu etwa Brants *Narrenschiff* von 1494, hier besonders Kap. 97: *von tragkeit vnd fulheit*, etwa vv. 14–16: „Wer müssig gat / der ist der narrst | Die müssig gänden / strofft der her | Vnd gibt der arbeyt lon / vnd ere“. Zitiert nach Sebastian Brant, *Das Narrenschiff*. Studienausgabe mit allen 114 Holzschnitten des Drucks Basel 1494, hg. v. Joachim Knape, Stuttgart 2005, 445. Zum Müßiggang im *Narrenschiff* auch die allerdings etwas schematische Darstellung von Johannes Hartau, „Zur Allegorie des Müßiggangs. Bildquellen für das Motiv des Narrenschiffs bei Sebastian Brant und Hieronymus Bosch“, in: Joost Vander Auwera (Hg.), *Liber Amicorum Raphaël de Smedt*. Bd. 2: *Artium Historia* (Miscellanea Neerlandica, Bd. 23), Löwen 2001, 63–84. Hartau meint, dem *Narrenschiff* liege ein „Begriff des Menschen“ zugrunde, „der den Müßiggang abwertet und die *navigatio vitae* in den Zusammenhang von Arbeit und Leistung stellt. Auf dem Weg zur modernen Leistungsgesellschaft wollten sich die Früh-Humanisten (und Vor-Reformatoren) von den Müßiggängern [...] trennen“ (83 f.).

²⁴ Vorrede, vv. 88–93. Zitiert nach Brant, *Narrenschiff*, 110.

²⁵ Vgl. mit zahlreichen Belegen Manfred Lemmer, „*Ich hab ettwan gewacht zû nacht*. Zum *Narrenschiff*-Prolog, Vers 90“, in: Ernst-Joachim Schmidt (Hg.), *Kritische Bewahrung. Beiträge zur deutschen Philologie. Festschrift für Werner Schröder zum 60. Geburtstag*, Berlin 1974, 357–370. Als Gegenbegriff zu *otium* verwendet auch Johannes Trithemius die Nachtarbeit (*lucubratio*) in einem Brief an Jakob Wimpfeling, in dem er sich über die literarischen Fortschritte desselben erkundigt: „Scire cupimus, quid cuderis noui, neque ocio te languescere credimus neque sine lucubracione continua expendere diem posse uel vnum“. Zitiert nach Wimpfeling, *Briefwechsel*, Opera selecta, Bd. 3, Nr. 214, Teilbd. 2, 555–559, 559. („Ich möchte wissen, was du Neues schmiedest, da ich weder glaube, dass der Müßiggang [*ocium*] dich erschaffen lässt, noch, dass du auch nur einen Tag ohne ununterbrochene Nachtarbeit verbringen kannst.“) – Anders dagegen die Darstellung der Nachtarbeit in Petrarcas *De vita solitaria* (4,6) im Rückgriff auf Quintilian (*Institutio oratoria* 10,3,25), vgl. dazu den Kommentar Enenkels in Petrarca, *De vita solitaria*, 430 f.

Kontemplation, sondern arbeitsame Tätigkeit zur Grundlage literarischer Beschäftigung wird.

Die zitierte Stelle brachte dem *Narrenschiff* in der Forschung jedenfalls früh und nachhaltig den Vorwurf ein, es sei ohne Muße entstanden und daher nicht als eigentliches Kunstwerk anzusehen. So bezeichnete Friedrich Zarncke den Text in seiner maßgeblichen Ausgabe als „nur eine vom mühseligsten fleisse, von zahllosen nachtwachen zeugende compilation“²⁶; und noch 1959 tadelte Claus Träger, „kein genialer Flug, nicht freie Schöpferkraft hatten das Werk vollbracht, sondern stiller Gelehrtenfleiß.“²⁷ Dass es sich dabei um eine unangemessene Übertragung moderner Autorschaftskonzepte auf einen vormodernen Text handelt, liegt auf der Hand. Es offenbaren sich jedoch darüber hinaus grundlegende Schwierigkeiten, was die Vorstellung von der ‚frühneuzeitlichen Wende‘ angeht. Problematisch ist etwa der Rückschluss vom Begriff der Arbeit auf den der Muße und womöglich überhaupt die oppositionelle Betrachtung der beiden.²⁸ Zwar ist dem antiken Begriff nach ‚Tätigkeit‘ als Abwesenheit von Muße (*ἀ-σχολία*, *negotium*) definiert²⁹, doch wäre erst danach zu fragen, ob diese Gegenüberstellung erstens so einfach ist und sich zweitens auf die Frühe Neuzeit übertragen lässt. Es erscheint daher geboten, genauer auf die Semantiken und Inszenierungen der Muße in den Texten zu schauen. Bereits im *Narrenschiff* zeigt sich etwa, dass *arbeit* zwar als Gegenbegriff zu ‚Müßiggang‘ gebraucht wird, nicht aber zu ‚Muße‘.³⁰

Dieser Sachverhalt verweist auf grundlegende terminologische Probleme beim Sprechen über die Lebensformen. Weder kann von der Arbeit *ex negativo* auf die Muße geschlossen werden, noch muss das lateinische *otium* unbedingt modernen Vorstellungen von Muße entsprechen. Weiterhin kann das Konzept gemeint sein, ohne dass ein entsprechender Ausdruck benutzt wird. Vor allem aber lässt sich Muße nicht ohne Weiteres mit *vita contemplativa* gleichsetzen, auch wenn

²⁶ Sebastian Brant, *Narrenschiff*, hg. v. Friedrich Zarncke, Leipzig 1854, XX.

²⁷ Sebastian Brant, *Das Narrenschiff*. Sprachlich erneuert v. H. A. Junghans, neu durchg. v. Elvira Pradel. Mit einer Einl. v. Claus Träger, Leipzig o. J. [1959], 4.

²⁸ Gregor Dobler argumentiert aus ethnologischer Perspektive, dass Arbeit und Muße nur scheinbar einander ausschließen, und verweist auf Phänomene der Muße in und als Arbeit, vgl. Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Burkhard Hasebrink / Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae, Bd. 35), Berlin / Boston 2014, 54–68.

²⁹ Vgl. Martin, „Muße“, 257; Krauß-Siemann, „Muße“, 495.

³⁰ Vgl. neben der in Anm. 23 zitierten Textstelle auch Kap. 73, vv. 5 f.: „Der sich mit müßiggan erner | On arbeit leb [...]“; Kap. 57, vv. 19–24: „Dann solt es also schlecht zû gon | So würd eym yeden knecht syn lon | Gott geb / er arbeyt oder nit | Das doch nit ist vff erden sytt | War vmb wolt gott dann ewig lon | Eym geben / der wolt müßigg gon“. Zitiert nach Brant, *Narrenschiff* (Ausgabe Knappe), 356, 294. Auch Jakob Locher benutzt in seiner lateinischen Bearbeitung des *Narrenschiffs* als Gegenbegriff zu *labor* nicht *otium*, sondern etwa *accidia* und *desidia*. Vgl. etwa Kap. 97: *De accidiae vitio*, vv. 15–19. Zitiert nach Nina Hartl, *Die Stultifera Navis. Jakob Lochers Übertragung von Sebastian Brants Narrenschiff*. Bd. 1,2: *Teiledition und Übersetzung* (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit, Bd. 1), Münster / New York / München u. a. 2001, 242.

das sowohl in der Forschungsliteratur als auch in den zeitgenössischen Texten zuweilen geschieht. Gerade die Tatsache, dass auch die historischen Quellen terminologisch nicht exakt differenzieren, macht es nötig, genau auf die jeweiligen Kontexte zu schauen.

Doch die Ambivalenzen beruhen nicht nur auf methodischen Problemen, sondern sie sind auch in der Sache angelegt. Um es mit Charles Trinkaus zu sagen: Es herrscht in der Forschung eine große „confusion about whether the humanists supported action or contemplation, when obviously they had a high regard for both.“³¹ Bereits der Humanismus selbst ist von einer Spannung zwischen den gesellschaftlichen Zwängen einer *vita activa* auf der einen und der Idealisierung einer *vita contemplativa* auf der anderen Seite geprägt.³² Dieser Widerspruch offenbart sich vor allem, wenn man literarische Selbstaussagen und biographische Zeugnisse nicht getrennt voneinander betrachtet, sondern zusammensieht. Dann ergibt sich mitunter ein völlig anderes Bild, was die Beurteilung der Lebensformen angeht. So zeigt sich etwa, dass die Einschätzung einzelner Humanisten als grundsätzlich ‚aktiv‘ fehlgeht. Der Tatsache, dass viele weltliche Humanisten wie Sebastian Brant erfolgreich Karrieren in Universität, Verwaltung und Politik anstrebten, steht oftmals eine davon ganz verschiedene literarische Selbstinszenierung gegenüber.³³ Auch kann der Humanismus nicht einseitig als ‚säkulare‘ Bewegung charakterisiert werden, wie das in Bezug auf die Frage nach den Lebensformen mitunter geschieht. Gerade die Bedeutung der monastischen Welt sollte nicht unterschätzt werden.³⁴ So pflegte etwa Sebastian Brant enge Kontakte zu den Basler Kartäusern, deren kontemplative Lebensweise er als vorbildlich kommunizierte.³⁵ Und ausgerechnet Coluccio Salutati verfasste

³¹ Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, 68.

³² Vgl. Krause, *Idle Pursuits*, 57: „Any discussion of idleness in this milieu must confront the contradictions arising from a compelling imaginary of idleness at odds with the ever-pressing reality of work, complete with schedules, political responsibilities, and economic concerns. In short, idleness was idealized yet increasingly subject to a de facto marginalization [...].“ Zu den Ambivalenzen des humanistischen Diskurses der Lebensformen auch Lombardo, „*Vita activa* versus *Vita contemplativa*“.

³³ So beschreibt Hajo Holborn Willibald Pirckheimer als typischen Vertreter des bürgerlich-tätigen Humanismus, wenngleich er erkennt, dass „seine praktische Arbeit und sein humanistisches Streben [...] weithin geschiedene Sphären“ waren (Hajo Holborn, *Ulrich von Hutten*, 2. Aufl., Göttingen 1968, 84); dazu auch Eckhard Bernstein, „Willibald Pirckheimer und Ulrich von Hutten. Stationen einer humanistischen Freundschaft“, in: Stephan Füssel (Hg.), *Ulrich von Hutten 1488–1988. Akten des Internationalen Ulrich-von-Hutten-Symposiums 15.–17. Juli 1988 in Schlüchtern* (Pirckheimer-Jahrbuch, Bd. 4), München 1989, 11–36, bes. 19 f.

³⁴ Man hat dafür den Ausdruck ‚Klosterhumanismus‘ geprägt, dazu besonders Harald Müller, *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog* (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, Bd. 32), Tübingen 2006.

³⁵ In Brants Ausgabe seiner *Varia Carmina* von 1498 (siehe Anm. 22) findet sich neben einer Lebensbeschreibung des Hl. Bruno, des Gründers des Kartäuserordens, (*Diui Brunonis vite institutio & de laude & exornatione ordinis Carthusiensis Carmen Sapphicum*, fol. F iii^v–vi^v) auch eine *Exhortatio ad lectorem de vita solitaria* (fol. F vii^v). Auch im *Narrenschiff* wird die Lebensform der *Carthusier* als Vorbild angeführt, vgl. Kap. 105, vv. 17–50, zitiert nach Brant,

für seinen befreundeten Karmelitermönch Girolamo da Uzzano einen Text, in dem er die klösterliche *vita contemplativa* würdigt und der an Petrarcas *De otio religioso* erinnert.³⁶ Dementsprechend meint Karl A. E. Enenkel: „In seiner Lebensweise ist er als Vertreter der *vita activa* zu bezeichnen, in seinen literarischen Äußerungen wird jedoch ein vielschichtigeres Bild ersichtlich.“³⁷ Gerade die rhetorische Stilisierung humanistischer Texte erschwert die Wahrnehmung der historisch-biographischen Wirklichkeit. Mit den Worten Paul Oskar Kristellers: „The humanists, as trained rhetoricians, were ready to discuss and compare different alternatives and to collect and present the arguments in favour of each.“³⁸

Nicht nur in der modernen Forschung stehen sich also mitunter zwei Humanistenbilder gegenüber, die sich mit den Polen *vita activa* und *vita contemplativa* beschreiben lassen. Ein genaues Bild in Bezug auf die Frage nach den Lebensformen gewinnt man nur dann, wenn man einerseits genau auf die Texte schaut, andererseits aber den biographisch-gesellschaftlichen Kontext in die Betrachtung miteinbezieht. Einen besonders interessanten Gegenstand für ein solches Unterfangen bietet der berühmte Ritter und Humanist Ulrich von Hutten, der sich weder eindeutig zugunsten der *vita activa* noch der *vita contemplativa* äußert. Vielmehr entwickelt er ein ganz eigenes Konzept von Muße, das letzten Endes – wie ich zeigen möchte – den Gegensatz der Lebensformen überschreitet. Dargestellt wird es pointiert in Huttens Selbstrechtfertigung gegenüber Willibald Pirckheimer in der *Epistola vitae suae rationem exponens*, der die folgenden Überlegungen gewidmet sind. Wenngleich der Text als sozialgeschichtliche Quelle

Narrenschiff (Ausgabe Knappe), 480 f. Zu Brant und den Basler Kartäusern auch Roland Stieg-lecker, *Die Renaissance eines Heiligen. Sebastian Brant und Onuphrius eremita* (Gratia, Bd. 37), Wiesbaden 2001, 280–286.

³⁶ *Colucii Salutati De seculo et religione*, ex codicibus manuscriptis primum ed. B. L. Ullman (Nuova collezione di testi umanistici inediti o rari, Bd. 12), Florenz 1957. Vgl. dazu Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, 662–674; Baron, *The Crisis*, 106–109; Lombardo, „*Vita activa versus Vita contemplativa*“, 87–89; Kahn, „Coluccio Salutati“, passim.

³⁷ Vgl. die Einleitung von Enenkel in Petrarca, *De vita solitaria*, XVIII, Anm. 8. In diesem Sinne erkennt auch Lombardo in Salutati einen typischen Vertreter der „tension between the two value systems that remained, at least in argument, unresolved well into the seventeenth century“ („*Vita activa versus Vita contemplativa*“, 83).

³⁸ Kristeller, „The active and contemplative life“, 139; sowie Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, 663, der gleichzeitig warnt: „the fact that a man is a humanist i.e., a rhetorician, doesn't necessarily mean that he is not serious about the ideas he presents, although, of course, on occasions he may not be.“ In diesem Zusammenhang speziell zu Coluccio Salutati und *De seculo et religione* Lombardo, „*Vita activa versus Vita contemplativa*“, 88 f. Zum Verhältnis von authentischer Selbstaussage und literarischer Stilisierung im Bereich der humanistischen Autobiographik auch Karl A. E. Enenkel, „Identitätskonstituierungen in der humanistischen Autobiographik des 14.–16. Jahrhunderts“, in: Ludger Grenzmann / Burkhard Hasebrink / Frank Rexroth (Hg.), *Geschichtsentwürfe und Identitätsbildung am Übergang zur Neuzeit*, Bd. 1: *Paradigmen personaler Identität* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. N. F., Bd. 41/1), Berlin / Boston 2016, 220–233, etwa 223: „Wichtig ist [...] einzukalkulieren, dass im humanistischen Schrifttum Identitäten keine feststehenden und im außertextlichen Bereich fest verankerten Tatsachen zu sein brauchen [...].“

einige Bekanntheit genießt, wurde er im Kontext der humanistischen Diskussion um die Lebensformen noch wenig berücksichtigt.³⁹

Um die Inszenierung von Muße in der *Epistola* zu beschreiben, soll als erstes das semantische Feld von *otium* im Text abgesteckt werden. Dabei kommt es etwa darauf an, wie der Text mit der prekären Unterscheidung von Muße und Müßiggang umgeht. Im Anschluss an die am Beispiel von Sebastian Brant diskutierte Problematik geht es auch darum, das Verhältnis von Arbeit und Muße zu klären. Weiterhin wird nach der Zeit- und Raumdimension der Muße gefragt, womit zugleich zentrale Koordinaten des Konzeptes angesprochen werden. Abschließend sollen Huttens Mußekonzept und dessen Verhältnis zur Diskussion um *vita contemplativa* und *vita activa* im weiteren Kontext des Humanismus um 1500 betrachtet werden. Der Untersuchung vorangestellt seien zunächst einige Bemerkungen zur Vorgeschichte des Textes.

2. Zur Vorgeschichte von Huttens Brief über die Rechtfertigung seiner Lebensweise

Im Oktober des Jahres 1518 hatte der berühmte Humanist Pirckheimer seinem jüngeren Freund einen Brief geschickt⁴⁰, in dem er sich kritisch zur *Aula* äußert, einem kurz zuvor von diesem veröffentlichten hofkritischen Dialog. Bereits in diesem Text, den Hutten während des Augsburger Reichstages verfasst hatte, geht es um die Frage nach der richtigen Lebensform. Hutten lässt hier den jungen Castus auftreten, der die *vita contemplativa* des Gelehrtenlebens mit der *vita activa* am Hof eintauschen möchte.⁴¹ In diesem Sinne äußert er sich etwa kritisch zur untätigen Lebensweise der Mönche:

³⁹ Vgl. Wilhelm Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist. Zur Behandlung epochaler Rollenprobleme in Ulrich von Huttens Dialog *Aula* und in seinem Brief an Willibald Pirckheimer“, in: August Buck (Hg.), *Höfischer Humanismus* (Mitteilungen der Kommission für Humanismusforschung, Bd. 16), Weinheim 1989, 161–182, hier 161, Anm. 1. Zur sozialgeschichtlichen Auswertung vor allem die prominenten Darstellungen von Arno Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt a. M. / Berlin / Wien 1973, 173–176 und Otto Borst, *Alltagsleben im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1983, 94–98. Zur Auswertung hinsichtlich Muße und *vita contemplativa* neben Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist“ vor allem Holborn, *Ulrich von Hutten*, 82–90; Bernstein, „Pirckheimer und Hutten“, 18–21; Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“, 123–126; Mertens, „Der Preis der Patronage“, 139–144.

⁴⁰ Zitiert nach *Epistolæ Ulrichi Hutteni equitis item ad eundem deque eodem ab aliis ad alios scriptæ. Briefe von 1506–1520*, Ulrichi Hutteni equitis germani opera quæ reperiri poterunt omnia, Bd. 1, ed. Eduardus Böcking, Leipzig 1859, Nr. 89, 193 f.

⁴¹ Vgl. Herbert Jaumann, „Hutten, Ulrich von“, in: *Deutscher Humanismus 1480–1520*, Bd. 1, 1185–1237, hier 1209. Zur *Aula* einfürend *Hofkritik im Licht humanistischer Lebens- und Bildungsideale. Enea Silvio Piccolomini, De miserii curialium (1444). Über das Elend der Hofleute und Ulrichi de Hutten, Equitis Germani Aula Dialogus (1518). Aula, eines deutschen Ritters Dialog über den Hof*. Editionis et translationis textum paraverunt Klaus Schreiner u. Ernst Wenzel

CASTUS: [...] Wenn ich das sehe und überlege, wie wenig es dem Menschen ziemt, untätig zu sein, und wenn ich meine Umgebung betrachte, so habe ich zwar nicht die Absicht, meine Studien aufzugeben, obwohl es schon Zeit wäre, mit dem wirklichen Leben zu beginnen. Aber ich sehe den Weg vor mir, aus diesem traurigen Dasein herauszukommen. Indes habe ich diese Gedanken bereitwillig vorgebracht, damit du nicht glaubst, ich sei überzeugt, daß so in Muße zu leben, nur gut sei.⁴²

Sein Gegenpart, ein erfahrener Höfling mit dem sprechenden Namen Misaulus, rät dagegen, unter keinen Umständen die süße Ruhe des Gelehrtenlebens für die Unruhe des Hofes aufzugeben.⁴³ Eindrücklich schildert er die vielen Ärgernisse, die ihm das Leben beim Fürsten nahezu unerträglich machen.

Mit dieser Beschreibung der Unannehmlichkeiten des Hofdienstes stellt sich der Text in die lange literarische Tradition der Hofkritik.⁴⁴ Eine besonders große Nähe besitzt die *Aula* dabei zu dem Traktat *De curialium miseris*⁴⁵ (1444) von Aeneas Silvius Piccolomini, das Hutten mit Sicherheit gekannt hat.⁴⁶ Im Ver-

(Mittellateinische Studien und Texte, Bd. 44), Leiden / Boston 2012, 119–135, zum Verhältnis von *Aula* und Pirckheimer-Brief bes. 129–133.

⁴² „Quæ cum video, et quam non deceat hominem nihil agere consydero, ac quæ ipsum me circumstant intueor, cum iam tempus sit, ut vivere incipiam, non deserendi quidem studia consilium capio, sed emergendi ex his sordibus viam prospicio. Atque hæc prolixius attuli, quo ne mihi persuasum putares, tantum bonum esse, sic ociari“. Zitiert nach Ulrich von Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog über den Hof*, hg. v. Rainer A. Müller u. Klaus Schreiner, übers. v. Ernst Wenzel (Mitteilungen der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Sonderheft 10), Kiel 2008, 50 f.

⁴³ „Quod si me audis, non [...] dulcem scholæ quietem commutabis cum his turbis“ (Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 52).

⁴⁴ Vgl. dazu Claus Uhlig, *Hofkritik im England des Mittelalters und der Renaissance. Studien zu einem Gemeinplatz der europäischen Moralistik* (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. N. F., Bd. 56), Berlin / New York 1973; Helmut Kiesel, *„Bei Hof, bei Höll“. Untersuchungen zur literarischen Hofkritik von Sebastian Brant bis Friedrich Schiller* (Studien zur deutschen Literatur, Bd. 60), Tübingen 1979; Albrecht P. Luttenberger, „Miseria vitæ aulicæ. Zur Funktion hofkritischer Reflexion im Reich während der Frühen Neuzeit“, in: Klaus Malettke / Chantal Grell (Hg.), *Hofgesellschaft und Höflinge an europäischen Fürstenhöfen in der Frühen Neuzeit (15.–18. Jh.)*. Internationales Kolloquium veranstaltet vom Seminar für Neuere Geschichte des Fachbereichs Geschichte und Kulturwissenschaft der Philipps-Universität Marburg in Zusammenarbeit mit der Universität Versailles Saint-Quentin (ESR 17–18) vom 28. bis zum 30. September 2000 in Marburg (Forschungen zur Geschichte der Neuzeit, Bd. 1), Münster / Hamburg / Berlin u. a. 2001, 459–490; Schreiner / Wenzel (Hg.), *Hofkritik im Licht humanistischer Lebens- und Bildungsideale*, 1–12.

⁴⁵ Zitiert im Folgenden nach „Eneas Silvius an Johann von Eich; Bruck a. M., 30. November 1444. Über das Elend der Hofleute“, in: *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*. Bd. 1,1: *Privatbriefe*, hg. v. Rudolf Wolkan (Österreichische Geschichtsquellen. Zweite Abteilung: Diplomataria et acta, Bd. 61), Wien 1909, Nr. 166, 453–487. Übersetzung zitiert nach Enea Silvio Piccolomini, *Briefe, Dichtungen*, aus dem Lateinischen übertr. v. Max Mell u. Ursula Abel und mit einem Nachwort vers. v. Gerhart Bürck, München 1966, Nr. 34, 152–193.

⁴⁶ Heinrich Stromer von Auerbach, Leibarzt Erzbischof Albrechts, der Hutten zum Verfassen des Dialogs angeregt hatte, hatte selbst eine Ausgabe von *De curialium miseris* verantwortet, die 1517 in Mainz gedruckt wurde (vgl. VD 16 P 3127). Hutten erwähnt die Rolle des Arztes für die Entstehung der *Aula* in der *Præfatio ad Henrichum Stromerum medicum* (Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 26–32). Die Nähe seines Textes zu demjenigen von Aeneas Silvius

gleich mit der hofkritischen Tradition fällt auf, dass in Bezug auf die Muße bei Hutten eine fundamentale Umdeutung passiert ist: Noch im Mittelalter galt der Hof vor allem als Ort des Müßiggangs und der Langeweile.⁴⁷ Bereits Aeneas Silvius nimmt eine Schwellenposition ein, wenn dort von den Höflingen gesagt wird, dass sie zwar immer müßig (*in otio*) seien, aber doch nie Muße (*otium*) haben.⁴⁸ Und in der *Aula* verhindern dann die Unruhe und Geschäftigkeit des Hofes gerade jene Ruhe, die sonst die Grundlage der *vita contemplativa* bildet. Schon in Petrarcas *De vita solitaria* wurde das Hofleben als Gegensatz zur Lebensform des Intellektuellen konzipiert.⁴⁹ Überhaupt gewinnt die Frage der Vereinbarkeit von Gelehrsamkeit und Leben am Hof in der Frühen Neuzeit eine konkrete gesellschaftliche Relevanz, da der Hofdienst die Existenzgrundlage zahlreicher Humanisten darstellte.⁵⁰

Das gilt auch für Ulrich von Hutten, der seit September 1517 im Dienste Albrechts von Brandenburg, des Erzbischofs von Mainz, stand. Allerdings gibt er sich in der *Præfatio* der *Aula* die größte Mühe, den Hof Albrechts von seiner Kritik auszunehmen und so den Bezug zu seinem eigenen Leben zu unterdrücken.⁵¹ Man wird den Text auch nicht ohne Weiteres als autobiographischen Be-

wurde bereits von Huttens Zeitgenossen bemerkt. So empfahl Johannes Frobenius am 13. November 1518 Thomus Morus die *Aula* mit den Worten „Sylvius item Senensis, patrum memoria, de miseris aulicorum libellum aeditit sane frigidum, ut qui natura quam arte vel literis ad dicendum esset instructor. Sed ut hunc equis (quod aiunt) albis præcurrit, ita ad illum proxime accedit V[lricus] Huttenus“. („Auch [Aeneas] Sylvius aus Siena hat zur Zeit unserer Väter ein allerdings trockenes Büchlein über das Elend der Hofleute herausgegeben. Es ist freilich mehr von realistischer Darstellung bestimmt als von dichterischer und sprachlicher Kraft gestaltet. Aber wie U[lrich] Hutten diesen, wie man sagt, auf Schimmeln überholt, so ist er jenem [Lukian] sehr nahe.“). Zitat und Übersetzung nach Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 24 f. Zur Abhängigkeit der *Aula* von *De curialium miseris* auch Gioacchino Paparelli, „Il *De Curialium Miseriis* di Enea Silvio Piccolomini e il *Misaulus* di Ulrico von Hutten“, in: *Italica* 24 (1947), 125–133.

⁴⁷ Vgl. Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“, 120.

⁴⁸ „curiales, qui cum semper in otio sint, nunquam tamen otium habent“ (Aeneas Silvius, *Über das Elend der Hofleute*, 484,7 f.).

⁴⁹ Vgl. dazu den Kommentar von Enenkel in Petrarca, *De vita solitaria*, 351–356 sowie ders., „Die humanistische *vita activa* / *vita contemplativa*-Diskussion“, 251 f.

⁵⁰ So meint Enenkel, „daß die *vita aulica* für zahlreiche Humanisten die wichtigste, und zugleich eine problematische Einkommensquelle darstellte“ („Die humanistische *vita activa* / *vita contemplativa*-Diskussion“, 252). Auch Mertens betont: „Humanisten und Höfe sind in Deutschland [...] in besonderem Maße auf einander verwiesen.“ („Der Preis der Patronage“, 127). Vgl. weiterhin Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“; Gábor Almási, „Humanisten bei Hof. Öffentliche Selbstdarstellung und Karrieremuster“, in: Maissen / Walther (Hg.), *Funktionen des Humanismus*, 155–165 sowie Albert Schirrmeyer, „*Quid cum aulae* [sic] *poetae*? Dichter, Redner oder Historiker: Formen humanistischer Bildung am Hof und ihre Protagonisten“, in: Werner Paravicini / Jörg Wettlauffer (Hg.), *Erziehung und Bildung bei Hofe. 7. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, veranstaltet in Zusammenarbeit mit dem Stadtarchiv Celle und dem Deutschen Historischen Institut Paris, Celle 23. bis 26. September 2000* (Residenzenforschung, Bd. 13), Stuttgart 2002, 235–247.

⁵¹ „Itaque gratulandum interim nobis invicem, quos ibi exercet fortuna, ubi non magnopere nostri nos status piget, sub illo scilicet, omnium, quos hæc natio habet principes, benignissimo humanissimoque Alberto, Archiepiscopo, qui cum maximo virtutum omnium teneatur studio,

richt lesen können. Humanistische Texte schwanken – wie gesagt – grundsätzlich zwischen authentischer Selbstaussage und rhetorischer Stilisierung, und gerade die *Aula* ist ja einer langen literarischen Tradition verpflichtet.

Der biographische Bezug wird aber durch Pirckheimer hergestellt, wenn er in seiner Kritik die Darstellung auf die Lebensumstände ihres Autors bezieht. Hutten muss es sich gefallen lassen, dass ihn der bekannte Humanist beim Wort nimmt: Wenn das Leben am Hof so furchtbar sei, wie er es in der *Aula* darstelle, warum folge er dann nicht seinen eigenen Lehren und ziehe sich vom Hof zurück? Dieser Vorwurf seines Freundes muss Hutten sehr getroffen haben, denn er antwortet am 25. Oktober in einer großangelegten Selbstrechtfertigung seiner Lebensumstände. Die *Epistola vitæ suæ rationem exponens*⁵² stellt den Versuch dar, sein Leben am Hof – trotz aller zuvor in der *Aula* geäußerten Kritikpunkte – zu legitimieren. Es geht um eine Synthese von Hofleben und Gelehrten-dasein. Um diese zu erreichen, entwirft Hutten ein ganz eigenes Mußekonzept, das es im Folgenden darzustellen gilt. Gerade durch den autobiographischen Bezug gewinnt die Konzeption dabei eine Originalität, die über eine Wiederholung tradierter Topoi hinausgeht.

3. Semantiken der Muße in der *Epistola vitæ suæ rationem exponens*

Obwohl die Bezeichnung *otium* in der *Epistola* lediglich fünfmal verwendet wird⁵³, ist ‚Muße‘ ein zentrales Thema des Textes. Häufiger verwendete Ausdrücke aus dem Wortfeld sind *quies* und *tranquillitas*, die traditionell die Voraussetzung für die *vita contemplativa* darstellen. *Otium* und *quies* werden auch parallel verwendet, ebenso *quies* und *tranquillitas*.⁵⁴ Ein weiterer zentraler Be-

et singularis probitati amicus sit, imprimis tamen bonarum literarum studia, eorumque assertores reverenter suspicit, et fovet liberaliter.“ („Deshalb können wir uns einstweilen gegenseitig Glück wünschen, uns, die das Schicksal dort beschäftigt, wo uns unsere Stellung nicht sehr verdrießt. Es ist dies unter dem Erzbischof und Kardinal Albert, jenem gütigsten und gebildetsten unter allen Fürsten, die unser Volk hat. Er strebt mit größtem Eifer nach allen Tugenden und ist ein einzigartiger Freund der Rechtschaffenheit. Er nimmt sich aber dennoch voll Achtung besonders der wissenschaftlichen Bildung und deren Verfechter an und fördert sie großzügig.“) Zitat und Übersetzung nach Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 32 f.

⁵² Hier und im Folgenden unter Angabe von Seite und Zeile zitiert nach *Ulrichi de Hutten equitis ad Bilibaldum Pirckheymer patricium Norimbergensem epistola vitæ suæ rationem exponens*, in: *Epistolæ*, Opera, Bd. 1, Nr. 90, 197–217. Die Übersetzung wird zitiert nach Winfried Trillitzsch, „Der Brief Ulrich von Huttens an Willibald Pirckheimer“, in: *Ulrich von Hutten. Ritter, Humanist, Publizist. 1488–1523. Katalog zur Ausstellung des Landes Hessen anlässlich des 500. Geburtstages. Schlüchtern 3. Juli–11. September 1988*, bearb. v. Peter Laub u. Ludwig Stein-feld, Kassel 1988, 211–229.

⁵³ Vgl. Huttens *Epistola*, 201,10, 202,19, 205,10, 207,12, 210,1.

⁵⁴ Vgl. 207,11 f.: „aliquam mihi quietem, aliquod his studiis ocium“; 203,10: „quietem et tranquillum“; 210,30 f.: „tunc quietem, tunc [...] tranquillum“. Dem entspricht die synonyme

griff ist *solitudo*, der an Petrarca erinnern lässt.⁵⁵ Bereits die erste Erwähnung von *otium* wirft einige Verständnisschwierigkeiten auf. Es heißt dort „quod ego tempus studiis admetior præter illud otium, quod cum aliis mihi commune est“ (201,9f.). Wird Muße auch oder vor allem in Gesellschaft praktiziert?⁵⁶ Ist das Studium Teil der Muße oder wird es von ihr abgegrenzt? Gemeint ist wohl die erste Alternative: Die wiederkehrende Verbindung von *otium* und *quies* mit *studium* zeigt, dass hier wie in anderen humanistischen Texten im Kontext der Muße vor allem an eine Beschäftigung mit Wissenschaft und Literatur gedacht wird.⁵⁷ Als Gegenbegriffe zu *otium* finden neben *negocium*⁵⁸ auch *tumultus*, *turba* und *tempesta* Verwendung. Mit diesen Ausdrücken wird – entsprechend der bereits in der *Aula* geäußerten Kritik – der unruhige Alltag am Hof geschildert, der grundsätzlich einer Gelehrtenexistenz im Weg steht.⁵⁹

Nicht nur die *vita activa* am Hof wird in der *Epistola* allerdings kritisch bewertet, sondern auch ihr Gegenteil, das stille Gelehrtenleben. Das entspricht Huttens Kommunikationsabsicht, sein Hofleben gegenüber Pirckheimer zu rechtfertigen. Die negative Konnotation ist bereits im Wort *otium* angelegt, das grundsätzlich ‚Muße‘ und ‚Müßiggang‘ bedeuten kann.⁶⁰ Besonders das von *otium* abgeleitete Verb *otiare* weist wie auch *quiescere* in diese Richtung.⁶¹ Überhaupt ist *quies* bei

Verwendung von *otium* und *quies* in spätmittelalterlichen Vokabularien, vgl. *Vocabularius Ex quo*. Überlieferungsgeschichtliche Ausgabe, gemeinsam m. Klaus Grubmüller hg. v. Bernhard Schnell / Hans-Jürgen Stahl / Erltraud Auer u. a., Bd. 4, Tübingen 1989, 1799.

⁵⁵ Vgl. 196,6, 196,14, 206,19 (*solitudo*); 196,14, 201,13 (*solus*).

⁵⁶ Muss man also lesen „... mit Ausnahme jener Mußestunden, die ich gemeinsam mit anderen verbringe“ oder: „... mit Ausnahme der Mußestunden, die ich (immer) gemeinsam mit anderen verbringe“?

⁵⁷ Vgl. 201,6f.; 206,23: „studiorum quiete“; 207,11f.: „studiis ocium“; auch die *scholastica quies* (vgl. 195,28) weist in diese Richtung. Vgl. auch die *dulcissima studia* (196,19) als Gegenbegriff zu *negotiis* und weiterhin die Umschreibung von *studia* als „his delinimentis“ (200,26: „diese Erfrischungen“). Neben der Verwendung für die humanistische Beschäftigung mit der Literatur findet sich *studium* aber auch in der Grundbedeutung als ‚Eifer‘: „atque eo studium, eo operam aduerto ac intendo“ (208,34f.: „darauf richte ich meinen Eifer und meine Mühe“). Auch die *literæ* gehören in das Wortfeld der Muße, am deutlichsten in 200,28 f. als Gegenbegriff für *negotium*.

⁵⁸ Vgl. 196,18 (als Gegenbegriff zu *dulcissima studia*); 200,28 (als Gegenbegriff zu *literæ*); 200,31 (als Gegenbegriff zu *ociare*); 210,33 (*hominum curas et negocia* als Gegenbegriff zum *tranquillitatis specum*); 215,32f. (in der Beschreibung von Pirckheimers Lebensumständen: *a negociis soluto*).

⁵⁹ Vgl. zu *tumultus* 195,25, 196,21, 203,13, 204,16f. (*aulicus tumultus*), 205,37 (als Gegenbegriff zu *quies*), 206,20f. (*aulæ tumultus*); zu *turba* 195,24, 200,22f. (*aula turbulentissima*), 201,12, 201,25 (*conturbamentus*), 203, 13, 204,21, 204,22f. (*turbæ et inquietudines*), 205,2; zu *tempesta* 201,28, 203,13.

⁶⁰ Dieses Bedeutungsspektrum von *otium* zeigt sich auch in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Lexikographie, vgl. neben dem *Vocabularius Ex quo*, Bd. 4, 1799f. für die humanistische Tradition Petrus Dasypodius, *Dictionarium latinogermanicum*, Straßburg 1536 (Nachdruck Hildesheim / Zürich / New York 1995), fol. 154f.

⁶¹ Vgl. 200,29–201,1: „ubi exemplis non eges, haud ignarus, quam [...] contempti olim fuerint, nedum hac tempestate sint, qui sic ociantur, ut non aliquando negocia vel succisivis

Hutten die Vorstufe zu Erstarrung und Untätigkeit.⁶² Hier zeigt sich das hohe Maß an Abgrenzungsbedarf der Muße gegenüber dem Müßiggang. Mit der Formulierung des *otium sinistre interpretari* wird gegenüber Pirckheimer konkret die Gefahr der Falschauslegung der eigenen Lebensweise durch die Gesellschaft angesprochen: „vel hominum opinionis habita ratione, qui meum hoc ocium sinistre volent interpretari, si capessam ante tempus“ (209,37–210,1).⁶³ Ähnlich heißt es an anderer Stelle:

Und dann werden sie teils aus eigener Auffassung glauben, teils durch andere sich davon überzeugen lassen, daß die Menschen durch das Studium der Wissenschaften faul und träge, dumm und schwerfällig, weichlich und schlaff werden.⁶⁴

Die Wertung der eigenen Lebensweise als Müßiggang erscheint als Zuschreibung von außen, die es abzuwehren gilt. Das mag für Hutten eine besondere Brisanz im Hinblick auf die Bewertung seiner Person durch seine adligen Standesgenossen besitzen. Dieser soziologische Kontext wird an verschiedenen Stellen des Briefes aufgerufen.⁶⁵ Der Zuschreibung von außen entspricht aber auch Huttens eigene Ablehnung eines Lebens in *infructuosa quiete*:

Wer wollte heute etwa die alten Stoiker nachahmen, die sich vor aktiver Tätigkeit wie vor einem unheilvollen Dasein scheuten, und wollte sich in eine solche tiefe und unfruchtbare Ruhe nicht nur zurückziehen, sondern geradezu vergraben?⁶⁶

Der stärkste Begriff für die intellektuelle Lebensform und Ausdruck literarischer *vita contemplativa* in Reinform ist die Formulierung des *sibi et Musis vivere*. Dieses Sprachbild hat eine lange Tradition im Humanismus⁶⁷ und wird auch von

temporibus admittant“ („Dafür brauchst du keine Beispiele, weil du sehr wohl weißt, wie [...] verachtet [...] diejenigen einst waren, geschweige denn es bei uns heute sind, die so der Muße leben, daß sie nicht wenigstens für bestimmte Zeitabschnitte einmal Amtsgeschäfte auf sich nehmen“, Übersetzung Trillitzsch, 217). Passender wäre hier wohl die Übersetzung von *ociare* als ‚müßiggehen‘. – Zu *quiescere* auch den berühmten Ausspruch am Ende des Briefes: „quiescere nondum iuvat“ (217,2), „man darf sich (noch) nicht ausruhen.“

⁶² Vgl. 205,7: „omnis quietis, [...] torporis ac inertiae“.

⁶³ „Du [...] solltest dabei auch die Meinung der Menschen in Rechenschaft ziehen, die mir die Muße falsch auslegen würden, wenn ich sie vor der Zeit beginnen wollte“ (Übersetzung Trillitzsch, 224).

⁶⁴ „atque ita post sentient, sua partim opinione, partim aliorum persuasu, ex literam studio fieri homines pigros, desides, ignavos, cessatores, molles et supinos“ (204,4–6). Übersetzung nach Trillitzsch, 219 f.

⁶⁵ Siehe unten, Anm. 154.

⁶⁶ „porro quis velit hoc tempore imitari veteres illos Stoicos a rerum actibus tanquam a vite quadam peste refugientes, ut se in profundam illam et in infructuosam quietem non abscondat tantum, sed defodiat etiam?“ (210,5–8). Übersetzung nach Trillitzsch, 225.

⁶⁷ Vgl. Mertens, „Der Preis der Patronage“, 143. Den Ausgangspunkt der literarischen Tradition erkennt Mertens in Ciceros mehrfach zitierter Formulierung *mihi cane et Musis* (*Brutus*, 187), vgl. ebd., Anm. 59.

Aeneas Silvius in *De curialium miseris* benutzt.⁶⁸ Hutten bezieht sich auf diese Tradition, antwortet aber vor allem direkt auf Pirckheimer, der seinen Brief mit *tibi, amicis et Musis vivens* unterschrieben hatte.⁶⁹ Zweimal erwähnt Hutten in der *Epistola* Pirckheimers Ratschlag an ihn, für sich und die Musen zu leben.⁷⁰ Indem er das *sibi et Musis vivere* (im Moment) für sich ablehnt⁷¹, weist er das gesamte Ideal des stillen Gelehrtenlebens und die damit verbundene literarische Tradition zurück. Hutten erscheint hier als entschiedener Vertreter der *vita activa*. Tatsächlich liegen die Dinge jedoch nicht ganz so einfach, wie ich im Folgenden darstellen möchte.

4. Raumzeitlichkeit der Muße in der *Epistola*

Muße lässt sich, etwa in Bezug auf die Grundbedeutung als ‚freie Zeit‘⁷², zunächst als ein temporales Phänomen beschreiben. Ist sie zwar einerseits gekennzeichnet durch eine Enthobenheit von zeitlichen Zwängen, stellt sie doch andererseits ein Verweilen in der Zeit dar. Damit unterscheidet sie sich von Phänomenen des Heraustretens aus der Zeit, wie sie etwa in der mittelalterlichen Mystik zu finden sind.⁷³ Tatsächlich spielt Zeit auch in der Argumentation der *Epistola* eine große Rolle. Der Text ist durchzogen von Zeitadverbien. Es liegt daher nahe, zunächst dem temporalen Charakter des Huttenschen Muße-Konzeptes nachzugehen.

⁶⁸ Hier als Gegenmodell zum Hofleben: „illi vero ab insano proposito revocati domi manere ac sibi et musis vivere decreverunt“ (Aeneas Silvius, *Über das Elend der Hofleute*, 455,25 f.). („Jene aber waren von ihrem unvernünftigen Vorsatz [sich an den Hof zu begeben] abgebracht und beschlossen, daheim zu bleiben und sich und den Künsten zu leben“, Übersetzung Mell, 155). – Neben den von Mertens angeführten Stellen auch Konrad Leontorius, der in einem Brief an Jakob Wimpfeling klagt, ihm bleibe im Kloster Maulbronn zu wenig Zeit für Muße: „quasi nunquam mihi et Musis reddendus“. Zitiert nach Wimpfeling, *Briefwechsel*, Opera selecta, Bd. 3, Nr. 67, Teilbd. 1, 258–260, 260. („Fast nie kann ich mich mir und den Musen hingeben.“)

⁶⁹ 194,22.

⁷⁰ 195,26 f.: „et cognatis vellem ac amicis eam quam et illi exigunt et ego commodare operam possum, suffurari ac mihi, vel ut tu mones, mihi et Musis vivere?“ („Und sollte ich meinen Bekannten und Freunden – wie auch mir selbst – das tätige Leben entziehen, das sie selbst verlangen und das auch ich empfehlen kann, um vielmehr – wie du mahnst – nur mir selbst und meinen Studien zu leben?“; Übersetzung Trillitzsch, 212); 207,9: „quod tu suades, ut mihi et Musis vivam“. („was du mir rätst, ich solle mir selbst und den schönen Künsten leben“, ebd., 222).

⁷¹ Bereits in der *Aula* bezieht sich Castus auf die ausdrücklich als solche dargestellte Redewendung des *sibi vivere*: „mihi enim vivere non videtur, qui, quod nostri aiunt, sibi vivit“. („Mir scheint nämlich der nicht zu leben, der, wie man bei uns sagt, für sich lebt.“). Zitat und Übersetzung nach Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 46 f.

⁷² Vgl. Jacob Grimm / Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Teilbd. 12, Leipzig 1885, 2771–2773, 2771: „gewöhnlich hat sich in *musze* zeitliche bedeutung entfaltet“.

⁷³ Vgl. dagegen Petrarca's Darstellung der Kontemplation als einer Zeit und Raum überbrückenden Aktivität: „per[...] omnia secula et per omnes terras animo vagari“ (*De vita solitaria*, 6,6). Zur Tradition dieses sogenannten ‚hohen Geistergesprächs‘ den Kommentar von Enenkel, ebd., 506–514.

Dabei handelt es sich vor allem um eine ‚diachrone‘ Anlage: Tätiges Hofleben und zurückgezogene Gelehrtenexistenz, *vita activa* und *vita contemplativa*, erscheinen bei Hutten als ein Nacheinander. Deutlich sind zwei Zeitebenen zu unterscheiden: Dem ‚jetzt‘ wird immer wieder ein ‚bald‘ gegenübergestellt.⁷⁴ Mehrmals beteuert Hutten, der jetzige Zustand sei nicht von Dauer.⁷⁵ Erst bei Erreichen dieser Zukunft will er sich vom Hof in die Ruhe zurückziehen. Verschiedene Bedingungen sind an das Eintreten des ‚balds‘ geknüpft: Zuerst wolle er im Sinne seines Standesverständnisses als Ritter etwas geleistet⁷⁶ und sich verdient gemacht haben.⁷⁷ Außerdem erlaube es sein jugendliches Naturell (*natura aut ætas*, 195,22) noch nicht, sich ganz dem Gelehrten-dasein zu widmen⁷⁸; zunächst wolle er reifen und die Glut des jugendlichen Alters mildern.⁷⁹ Erst wenn er die Dinge satthabe („satiætatî istiusmodi rerum percepta“, 205,34f.), möchte er den Hof verlassen. Keinesfalls solle er sich zu früh („ante tempus“, 210,1) zurückziehen, denn das würde ihm als Müßiggang ausgelegt; außerdem sei sein Geist noch nicht bereit („adhuc [...] impatiens est animus“, 205,7f.), er noch nicht zur Muße fähig, für sie empfänglich („ocîi [...] capacem“, 205,10).

Die Idee eines Nacheinanders von politischer Laufbahn und *vita contemplativa* ist alles andere als neu. Sie steckt bereits in Ciceros Konzept des *otium cum dignitate*⁸⁰ und findet sich dann auch bei Horaz: [...] „hac mente laborem | sese

⁷⁴ Der jetzige Zustand (*ad tempus*, 204,10, 205,27; *adhuc* 201,3, 205,7) ist als ein ‚davor‘ (*prius*, 206,1; *priusquam*, 205,3, 206,2; *antequam*, 209,35) gekennzeichnet, dem eine spätere Zeitstufe (*ubi*, 210,27) gegenübersteht.

⁷⁵ Vgl. 204,13f.: „temporaria, non perpetua“.

⁷⁶ Vgl. 205,3: „agere aliquid“; 205,12: „aliquid cognitum, aliquid actum“; 209,36f.: „et me agere aliquid sinas, his annis, hoc in flore“.

⁷⁷ Vgl. 205,9: „nondum meritus sum“; 209,28: „meritis“; 206,1f.: „aliquot enim iubeor honorum gradus decurrere“.

⁷⁸ Vgl. auch 201,1–3: „ferre hæc natura, hæc ætas domesticum situm, tranquillum obscuritatem vel omnino non potest, vel adhuc non potest“ („mein Charakter, mein Alter kann das häusliche Leben, die stille Verborgenheit wohl einfach nicht ertragen oder noch nicht ertragen“, Übersetzung Trillitzsch, 217); zur *natura* auch 196,9.

⁷⁹ Vgl. 195,11: „in aula maturescere“; auch 209,33–35: „superest te rogam, ab aula ne me nisi maturam abripias ac decerpas, quandoquidem ipsam maturuisse velles Aulam, antequam mihi sic excidisset“ („Es bleibt mir nur übrig, dich zu bitten, mich erst als reifen Mann vom Hofe wegzureißen und abzuziehen, da du doch wünschtest, auch mein Dialog *Aula* wäre reif gewesen, ehe er mir aus den Händen geglitten sei“, Übersetzung Trillitzsch, 224); weiterhin 205,8f.: „ætatis fervorem mitigavi“; 210,27f.: „Ubi iste efferbuerit, quo me flagrare æstu intellegis“. – Zum Konzept des ‚Reifens‘ auch Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist“, 175. Kühlmann erwähnt auch, dass Hutten bei Abfassung des Briefs bereits 30 Jahre alt war und somit in einem Alter, das für einen Menschen der Renaissance nicht unbedingt als ‚jugendlich‘ gelten kann. Gleichwohl meint etwa Georg Misch in Huttens Darstellung eine „frische, jugendliche Lebendigkeit“ wahrzunehmen (*Geschichte der Autobiographie*. Bd. 4,2: *Von der Renaissance bis zu den autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1969, 680).

⁸⁰ Vgl. Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist“, 181, Anm. 50; zum *otium cum dignitate* grundlegend Erich Burck, „Vom Sinn des Otium im alten Rom (1963)“, in: Hans Oppermann (Hg.), *Römische Wertbegriffe* (Wege der Forschung, Bd. 34), Darmstadt 1983, 503–515, bes. 509f.

ferre, senes ut in otia tuta recedant“ (*Sermones*, 1,1,30 f.).⁸¹ Auch der christlichen Tradition ist diese Vorstellung nicht fremd. Ein Exempel für das Nacheinander der Lebensformen bot die alttestamentarische Erzählung von den beiden Frauen Jakobs (Gen. 29,16–31).⁸² Bei Augustinus steht Jakobs erste Frau Lea für die Mühsal des irdischen Lebens und seine zweite Frau Rahel für die Kontemplation im Jenseits.⁸³ Gregor der Große bemüht das Bild anlässlich seiner Wahl zum Papst und dem damit verbundenen Wechsel der Lebensform.⁸⁴ Auf diese Tradition bezieht sich auch Coluccio Salutati in einem Brief an Peregrino Zambecari, in welchem er die beiden Frauen als Stellvertreterin der *vita activa* und *vita contemplativa* deutet: „non enim licuit Iacob habere Rachel, nisi postquam

⁸¹ Zitiert nach Q. *Horati Flacci Opera*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit Eduardus C. Wickham. Editio altera curante H. W. Garrod (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1901 (Nachdruck 1975), o.S.

⁸² Zur Tradition dieses Bildes Paul G. Kuntz, „Practice and theory: civic and spiritual virtues in Plotinus and Augustine“, in: Vickers (Hg.), *Arbeit – Musse – Meditation*, 65–86, bes. 75–77; Paul-Marie Guillaume, „Rachel et Lia“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondé par M. Viller / F. Cavallera / J. de Guibert u. a., continué par A. Rayez / A. Derville / A. Solignac, Bd. 13, Paris 1988, 25–30; weiterhin Dietmar Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd. 15), Regensburg 1969, 78, 86 f., 88–90, 92, 96 (zu Augustinus), 102 (zu Gregor dem Großen); zuletzt auch Kaldewey, *Wahrheit und Nützlichkeit*, 225–227.

⁸³ Augustinus, *Contra faustum*, 22,52: „Quoniam enim duas liberas uxores Jacob ad Novum Testamentum, quo in libertatem vocati sumus, existimem pertinere, non tamen frustra duas sunt: nisi forte quia [...] duas vitae nobis in Christi corpore praedicantur; una temporalis in qua laboramus, alia aeterna in qua delectationem Dei contemplabimur. [...] Actio ergo humanae mortalisque vitae, in qua vivimus ex fide, multa laboriosa opera facientes [...], ipsa est Lia prior uxor Jacob [...]. Spes vero aeternae contemplationis Dei, habens certam et delectabilem intelligentiam veritatis, ipsa est Rachel [...]“. Zitiert nach *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia*, Bd. 8, editio novissima, emendata et auctior, accurate Migne (Patrologiae, Bd. 42), Paris 1841, 432. („Wenn ich annehme, dass beide freien Frauen Jakobs auf das neue Testament verweisen, durch das wir zur Freiheit berufen werden, dann sind es nicht ohne Grund zwei Frauen: [...] zwei Leben sind uns im Leib Christi versprochen worden; ein zeitlich befristetes, in dem wir arbeiten, und ein anderes ewiges, in dem wir die Seligkeit Gottes schauen [*contemplare*] werden. [...] Die Tätigkeit unseres menschlichen und sterblichen Lebens, in dem wir aus dem Glauben heraus leben und viele mühevollen Anstrengungen verrichten [...], ist Lea, Jakobs erste Frau. [...] Die Hoffnung auf eine ewige Anschauung [*contemplatio*] Gottes aber, gemeinsam mit einer sicheren und vergnüglichen Erkenntnis der Wahrheit, das ist Rahel.“)

⁸⁴ Brief an Theoctista, Schwester des byzantinischen Kaisers, Oktober 590: „Contemplativae vitae pulchritudinem velut Rachelem dilexi sterilem, sed videntem ac pulchram [...]. Sed, quo iudicio nescio, Lia mihi in nocte coniuncta est, activa videlicet vita, fecunda sed lippa“. Zitiert nach *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum*. Bd. 1: *Libri I–VII*, ed. Paul Ewald u. Ludwig M. Hartmann, editio secunda lucis ope expressa, Berlin 1957, Nr. 1,5, 6,15–18. („Die Schönheit des kontemplativen Lebens habe ich in der unfruchtbaren, aber scharfsichtigen und schönen Rahel geliebt [...]. Doch durch ein mir unbekanntes Urteil wurde ich in der Nacht mit Lea vereint, dem aktiven Leben nämlich, fruchtbar, aber triefäugig.“) Zu Gregor auch Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, 157–162.

Lie coniugium emeruit septennioque possedit. Liam vitam activam intelligunt, Rachel autem contemplativam“.⁸⁵

In der *Epistola vitæ suæ rationem exponens* wird allerdings nicht nur ein Nacheinander von Hof- und Mußeleben beschrieben, sondern – und das ist das eigentlich Spannende – die Lebensformen finden auch auf einer Zeitebene statt: „quasi vero non possint hæc simul agi“ (200,22)⁸⁶. Die Gleichzeitigkeit von Tätigkeit und intellektueller Muße – das „inter negocia literas et cum literis negocia in usu habere“ (200,28) – hebt Huttens Konzept von der Tradition ab. Diese „Synchronisierung“ von *vita activa* und *vita contemplativa* soll später erneut aufgegriffen werden; zuvor verdient die Räumlichkeit der Muße einen genaueren Blick.

Die Betrachtung der räumlichen Dimension von Muße geschieht vergleichsweise selten.⁸⁷ Dabei ist schon im Sprechen über die Muße ihr Raumcharakter stets präsent.⁸⁸ Auch die *Epistola* ist von einer räumlichen Bildlichkeit geprägt. Immer wieder ist von der *vita contemplativa* als einem Rückzug, ja sogar einem Vergraben in die Muße die Rede.⁸⁹ Auch vergleicht Hutten die Lebensform mit einem sicheren Hafen, in den er nach einer turbulenten Seereise einlaufen möchte.⁹⁰ Besondere Anschaulichkeit gewinnt der Raumcharakter der Muße,

⁸⁵ Brief an Peregrino Zambecari aus dem Jahr 1398. Zitiert nach Novati (Hg.), *Epistolario di Coluccio Salutati*, Bd. 3, 1986, Nr. 10,6, 306,1–3. („Es war nämlich Jacob nicht erlaubt, Rahel zu haben, ohne dass er zuvor die Ehe mit Lea verdiente und diese sieben Jahre lang besaß. Lea bedeutet für uns die *vita activa*, Rahel aber die *vita contemplativa*.“). Zu diesem Brief auch Lombardo, „*Vita activa* versus *Vita contemplativa*“, 89 f.

⁸⁶ „Als ob man nicht beides zugleich tun könnte!“ (Übersetzung Trillitzsch, 217). Vgl. auch 210,25 f.: „uno eodemque tempore“.

⁸⁷ Vgl. dazu Günter Figal, „Die Räumlichkeit der Muße“, in: Hasebrink / Riedel (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 26–33.

⁸⁸ Wie stark das Sprechen über Muße von einer räumlichen Bildlichkeit durchdrungen ist, zeigt sich auch in der Forschung. So schreibt Holborn in Bezug auf die intellektuelle Lebensweise Pirckheimers und Konrad Peutingers: „der Tempel der Bildung, den sie sich errichteten und wo sie erst volle Seligkeiten atmeten, stand seitab von dem Gedränge des rohen und bildungsfeindlichen Lebens“ (Holborn, *Ulrich von Hutten*, 84). Zur „örtliche[n] bedeutung“ von „Muße“ auch Grimm / Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Teilbd. 12, 2771.

⁸⁹ Vgl. 195,23–25: „intra quator parietes latere et [...] in hos me secessus, hoc tranquillum recondere“. („[mich] in den vier Wänden verborgen halten und [...] in diese Einsamkeit und Stille vergraben.“ Übersetzung Trillitzsch, 212); 195,28: „ut [...] in illam me penitus scholasticam quietem sepeliam“ („damit ich mich völlig in der Stille des Gelehrtenaseins vergrabe“); 203,10: „in quietem me et tranquillum adserere“ („mich in Ruhe und Stille entlassen“); 205,3 f.: „priusquam in illos me secessos reiciam“ („bevor ich mich in diese Abgeschiedenheit zurückziehe“); 205,35: „in tutum me recipere“ („mich in die Sicherheit zurückziehen“); 210,7 f.: „se in [...] infructuosam quietem non abscondat tantum, sed defodiat etiam“ („er zieht sich in eine unfruchtbare Stille nicht nur zurück, sondern vergräbt sich geradezu darin“).

⁹⁰ 205,35 f.: „ex ista navigatione in portum aliquem subducere“; vgl. auch die Formulierung des „Hafens des Lebens“ (*vitæ portus*, 203,9). Zu dem auf antiken Traditionen beruhenden Bild des Lebens als Schifffahrt Rainer Gruenter, „Das Schiff. Ein Beitrag zur historischen Metaphorik“, in: Werner Kohlschmidt / Herman Meyer (Hg.), *Tradition und Ursprünglichkeit. Akten des III. Internationalen Germanistenkongresses 1965 in Amsterdam*, Bern / München 1966, 86–101.

wenn der intellektuelle Rückzug mit dem Bild einer stillen Höhle beschrieben wird, in die sich der Autor verkriechen möchte: „tunc in aliquem me angulum propriam, in aliquem abstrudam tranquillitatis specum, unde in hominum curas ac negocia prospiciam“.⁹¹

Räumlichkeit spielt aber nicht nur auf der Bildebene eine Rolle, es geht auch um reale Räume. Überhaupt ist „Muße als Freiraum [...] ohne einen Rekurs auf reale Räume kaum diskursivierbar“⁹². In diesem Sinne behandelt der Text ganz konkret die Frage nach dem Ort der Muße. So findet eine Gegenüberstellung der Räume ‚Hof‘, ‚Stadt‘ und ‚Burg‘ statt, die sich als unterschiedlich gut für eine intellektuelle Lebensform geeignet erweisen. Das Vorbild für die Frage nach dem richtigen Aufenthaltsort für die *vita contemplativa* lieferte im humanistischen Diskurs Petrarca's *De vita solitaria*. In der *Epistola* nimmt vor allem die Beschreibung des Lebens auf der Ritterburg einigen Raum ein (201,24–203,11). Hutten bezieht sich dabei vermutlich auf seine im 14. Jahrhundert errichtete Stammburg Steckelberg bei Schlüchtern in Osthessen.⁹³ Es ist wohl der eindrucksvollen und plastischen Darstellung geschuldet, dass die Beschreibung, als authentisches Selbstzeugnis eines Adligen gelesen, große sozialgeschichtliche Popularität erlangte.⁹⁴ Freilich geht es Hutten nicht um eine realistische Charakterisierung. Vielmehr dient die Stelle dem Zweck, das Leben auf der Burg, „inter equites meos“ (201,24), gegenüber Pirckheimer als Alternative zum Hofleben auszuschließen.⁹⁵ Die Darstellung bezieht sich dabei auf ein bestimmtes

⁹¹ 210,31–33. („Dann will ich mich in einen Winkel zurückziehen, in eine stille Höhle verkriechen, von wo aus ich die Sorgen und das Treiben der Menschen beobachten kann.“ Übersetzung Trillitzsch, 225).

⁹² Almut Suerbaum, „A room with a view. Zur Spannung zwischen Kontemplation und Leben in der Welt in den Dorotheenviten des Johannes Marienwerder“, in: Hasebrink/Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 131–151, 131. Zu den räumlichen Voraussetzungen gelehrter Kontemplation in der humanistischen Selbstdarstellung Antje Wittstock, „Von eim kemergin – minem studio. Zur Darstellung von ‚Denkräumen‘ in humanistischer Literatur“, in: Elisabeth Vavra (Hg.), *Imaginäre Räume. Sektion B des internationalen Kongresses ‚Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter‘, Krems an der Donau, 24. bis 26. März 2013* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Bd. 758/Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. 19), Wien 2007, 133–154, zu Hutten bes. 151 f.

⁹³ Zur Baugeschichte der Anlage Christian Krollmann, *Burg Steckelberg, die Stammburg Ulrichs von Hutten*, Berlin 1901; Fritz-Rudolf Hermann, *Ruine Steckelberg und ihre Vorgänger bei Schlüchtern-Vollmerz, Mainz-Kinzig-Kreis* (Archäologische Denkmäler in Hessen, Bd. 105), Wiesbaden 1993.

⁹⁴ Besonders A. Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, 173–176; O. Borst, *Alltagsleben im Mittelalter*, 94f. Zuletzt auch Georg-Wilhelm Hanna, *Die Ritteradligen von Hutten, ihre soziale Stellung in Kirche und Staat bis zum Ende des Alten Reiches. Ministerialität, Macht und Mediatisierung* (Hanauer Geschichtsblätter, Bd. 44), Hanau 2007, 456.

⁹⁵ Auch Kühlmann erwähnt, „daß Hutten nach zwei Seiten [gegenüber Hof und Kloster] seinen eigenen Existenzentwurf begrenzt. Es gibt für ihn keine Rückkehr in die unliterarische Lebenswelt der Ritterburg“ („Edelmann – Höfling – Humanist“, 171), wobei die Abgrenzung gegenüber der klerikalen Lebenswelt nur in der *Aula* geschieht (s. u.).

literarisches Modell der Hofkritik, das vor allem im Kontext des Diskurses der Lebensformen eine zentrale Rolle spielt: Es ist das Leben auf dem Land, dem Hutten hier eine Absage erteilt.⁹⁶

Besonders in der lateinischen Literatur etablierte sich seit dem 14. Jahrhundert eine Tradition der Hochschätzung des Landlebens, die in der Frühen Neuzeit großen Einfluss gewann.⁹⁷ Grundlegend für die Humanisten waren dafür Horaz' Darstellung des *beatus ille* in der zweiten *Epode*⁹⁸ oder Vergils Lob des Landlebens in den *Georgica*.⁹⁹ Besonders bei Petrarca wird dann die ländliche Natur

⁹⁶ Dass die ritterliche Burg tatsächlich zum Rückzugsort einer ländlichen *vita solitaria* werden konnte, zeigt etwa das Beispiel des adligen Humanisten Bohuslaus von Hassenstein, vgl. Jan-Dirk Müller, „Hassenstein, Bohuslaus Lobkowicz von“, in: *Deutscher Humanismus 1480–1520*, Bd. 1, 1032–1048, bes. 1045. Zu Hassenstein siehe unten, Seite 133 f.

⁹⁷ Vgl. Rüdiger Schnell, „Hofliteratur und Hofkritik in Deutschland. Zur funktionalen Differenz von Latein und Volkssprache“, in: Peter Moraw (Hg.), *Deutscher Königshof, Hoftag und Reichstag im späteren Mittelalter* (Vorträge und Forschungen, Bd. 48), Stuttgart 2002, 323–355, bes. 342–344; Uhlig, *Hofkritik im England*, 186 f. Für Norbert Elias ist der veränderte, romantisierende Blick auf das Landleben ein Symptom der ‚Verhofung der Krieger‘ am Ende des Mittelalters, vgl. Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*. Mit einer Einleitung: *Soziologie und Geschichtswissenschaft*, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, 321 f., 384 f. Es ist noch nicht ausreichend erforscht, wann und wie die (mittelalterliche) ablehnend-distanzierte Haltung zum Landleben in (renaissancehaft-humanistische) Bewunderung umschlug. Sicher ist von vereinzelten mittelalterlichen Vorläufern auszugehen, die im Bereich der Volkssprache etwa im Kontext der Pastorellen-Dichtung zu suchen wären, vgl. dazu bereits Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, hg. v. Kurt Köster, 10. Aufl., Stuttgart 1969, Kap. 10: *Das idyllische Lebensbild*, 177–189; Otto Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmbards von Hohberg, 1612–1688*, Salzburg 1949, 120–122. Bis ins 17. Jahrhundert scheint sich das Landleben als positives Gegenbild zum problematischen Hofleben auch in den Volkssprachen zu etablieren, vgl. Anke-M. Lohmeier, „Das Lob des adligen Landlebens in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts“, in: Dieter Lohmeier (Hg.), *Arte et Marte. Studien zur Adelskultur des Barockzeitalters in Schweden, Dänemark und Schleswig-Holstein* (Kieler Studien zur deutschen Literaturgeschichte, Bd. 13), Neumünster 1978, 173–191, die die Grundlage der Tradition ebenfalls im Renaissance-Humanismus vermutet. In diesen Kontext gehört vielleicht auch der Versuch, das Landleben über Gärten oder Gemälde in sein eigentliches Gegenbild, den Hof, gleichsam zu integrieren, dazu Katharina Krause, „Drinnen und draußen. Wüste und Garten als Orte der Muße im Frankreich des 17. Jahrhunderts“, in: Hasebrink/Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel*, 260–278.

⁹⁸ „Beatus ille, qui procul negotiis, | ut prisca gens mortalium, | paterna rura bubus exercet suis [...]“ (V. 1 ff.). Zitiert nach Horaz, *Opera*, o.S.

⁹⁹ Vergil, *Georgica*, 2,458–540. Zitiert nach Virgil, *Georgics*. Bd. 1: *Books 1–2*, ed. by Richard F. Thomas (Cambridge Greek and Latin classics), Cambridge/New York/New Rochelle u. a. 1988, 64–67. Der Abschnitt beginnt mit dem Ausruf „O fortunatos [...] agricolas!“ (2,458 f.); ein Stichwort zur Beschreibung des Landlebens ist etwa die „secura quies“ (2,467). Dagegen meint Burck, die *Georgica* „zeichnen [...] das Leben der Bauern als eine unablässige Kette nicht abreißender Arbeiten“ (Burck, „Vom Sinn des Otium“, 504). Zur Vergil-Rezeption im Rahmen der Darstellung des Landlebens als *vita contemplativa* Letizia A. Panizza, „Active and contemplative in Lorenzo Valla: the fusion of opposites“, in: Vickers (Hg.), *Arbeit – Musse – Meditation*, 181–223, bes. 192–201.

als *locus solitarius* zum Gegenbild der geschäftigen Stadt.¹⁰⁰ Auch Aeneas Silvius zeichnet in *De curialium miseris* das Landleben als Mußeort – hier im Gegensatz zum Hof.¹⁰¹ Mit dieser einflussreichen Tradition musste sich Hutten also auseinandersetzen, um sein eigenes Lebensmodell zu rechtfertigen. Dass sich die Beschreibung seines Lebens auf der Ritterburg tatsächlich auf die Tradition der *vita rustica* bezieht, wird etwa in dem zusammenfassenden Ausruf deutlich: „hæ sunt nostræ ruri delititiæ, hæc ocia, hoc tranquillum“ (202,18f.). Auch ist die Tätigkeit des Ritters in der Darstellung der *Epistola* ganz die eines Bauern: Er pflügt und bestellt die Äcker, arbeitet im Weinberg, pflanzt Bäume, eggt, sät, düngt, erntet und drischt (vgl. 203,1–7). Auch die Nähe zum Wald samt heulender Wölfe charakterisiert die Burg im literarischen Diskurs deutlich als ländlichen Bereich.¹⁰²

¹⁰⁰ Petrarca besaß seit 1337 ein Haus in der Vaucluse, in das er sich aus Avignon zurückzog. Vgl. dazu neben der Einleitung von Enenkel in Petrarca, *De vita solitaria*, XIXf. auch die stark biographische Lesart von *De vita solitaria* bei August Buck, *Die Villa als Lebensform der italienischen Renaissance* (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M., Bd. 29,1), Stuttgart 1992, 9f. Inwiefern die Darstellung des ländlichen Raumes besonders in der italienischen Renaissance durch realhistorische Entwicklungen – Stichwort ‚Villenkultur‘ – beeinflusst wurde, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden.

¹⁰¹ Vgl. Aeneas Silvius, *Über das Elend der Hofleute*, 474,20f. An anderer Stelle wird ein arkadischer *rusticus* als der glücklichste Mensch der Welt vorgestellt (455,2–7). Zur Darstellung der *vita rustica* in *De curialium miseris* auch Schnell, „Hofliteratur und Hofkritik“, 343f. Zur Frage nach der Abhängigkeit von *De curialium miseris* von Petrarcas *De vita solitaria* – ohne eine Antwort zu geben – Enenkel, „Die humanistische *vita activa / vita contemplativa*-Diskussion“, 252, vgl. auch den Kommentar in Petrarca, *De vita solitaria*, 356–360. – Bereits zwei Wochen vor *De curialium miseris*, am 13. November 1444, schreibt Aeneas Silvius an Johann Lauterbach und lobt in seinem Brief das Landleben in wörtlichem Anschluss an Horaz’ zweite *Epode*: „nunc illud te volo scire beatum mihi videri, qui vitam ab negotiis procul publicis sibi delegit sicut prisca [g]ens mortalium consuevit. quis enim non felicem illum dicat, qui nullo fenore aut ere alieno obligatus rura suis bobus exercet. audi quam beatus sit. [...]“ (Aeneas Silvius, *Privatbriefe*, Der Briefwechsel des Aeneas Silvius Piccolomini, Bd. 1,1, Nr. 161, 447,25–30). („Und ich möchte Dir jetzt erklären, wie dreimal selig mir der erscheint, der von Stadtgeschäften fern lebt, wie einst der Menschen erst Geschlecht zu leben pflegte! Denn wer wird den nicht glücklich nennen, der, von allem Zins und allen Schulden frei, die Väterflur mit seinen eigenen Rindern pflügt.“ Übersetzung Mell, 149–151). Der Brief endet mit der Feststellung „multa sunt ruris gaudia, que nunc singula prosequi non est epistularis angustie“ (448,24–26). („Vielfach sind die Freuden des Landlebens, auf die ich nur aus [dem einem Brief eigenen] Mangel an Raum nicht im einzelnen eingehen kann.“ Übersetzung Mell, 152). – Zum Landleben als ‚Heterotopos‘ der Muße auch Thomas Klinkert, *Muße und Erzählen: ein poetologischer Zusammenhang. Vom Roman de la Rose bis zu Jorge Semprún* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße, Bd. 3), Tübingen 2016, etwa in Bezug auf Boccaccios *Decameron* (um 1350) und Jacopo Sannazaros *Arcadia* (1504). Klinkert versteht die Beschreibung des Landlebens dabei als Darstellung eines *locus amoenus*, wie er bereits im mittelalterlichen *Roman de la Rose* (um 1230) als Mußeort fungiert.

¹⁰² Vgl. 201,29: „vivitur in agro, in sylvis“ sowie 202,27–30: „audiuntur [...] næ nostræ domi luporum etiam ululatus, ut quæ nemoribus vicina est“. Der Wald fungiert in der literarischen Tradition des Mittelalters als Gegensatz zum Hof und ist nicht nur topographisch, sondern auch soziologisch (im Sinne des Gegensatzes höfisch – unhöfisch) oder moralisch (vorbildhaftes

Anders als bei Petrarca oder Aeneas Silvius herrschen im Landleben bei Hutten allerdings keineswegs arkadische Zustände. So ist das Leben auf Burg Steckelberg geprägt von der akustischen Belästigung durch die bäuerliche Umgebung:

Man hört das Blöken der Schafe, das Brüllen der Rinder, das Bellen der Hunde, das Rufen der auf dem Feld Arbeitenden, das Knarren und Rattern der Fuhrwerke und Karren; ja sogar das Heulen der Wölfe hört man in unserem Haus, weil es nahe am Wald liegt.¹⁰³

Eine vergleichbare Darstellung der ländlichen Geräuschkulisse findet sich auch beim spätmittelalterlichen Minnesänger Oswald von Wolkenstein (um 1376–1445), der folgendermaßen das Leben auf seiner Burg Hauenstein beschreibt:

der ich e pflag, da für ich sich
neur kelber, gaiss, böck, rinder,
und knospot leut swarz hässelich
[...]
Mein kurzweil die ist mangerlai:
neur esel gesang und pfawen geschrai,
des wünscht ich nicht mehr umb ain ai.
vast rauscht der bach neur hurlahai
mein houbt enzwai,
das es beginnt zu kranken.¹⁰⁴

Leben – tadelnswertes Leben) aufgeladen, vgl. Schnell, „Hofliteratur und Hofkritik“, 345; zum Gegensatz von Hof und Wald auch Horst Wenzel, „*Ze hove* und *ze holze* – *offenlich* und *tougen*. Zur Darstellung und Deutung des Unhöfischen in der höfischen Epik und im Nibelungenlied“, in: Gerd Kaiser / Jan-Dirk Müller (Hg.), *Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200* (Studia humaniora, Bd. 6), Düsseldorf 1986, 277–299.

¹⁰³ „audiuntur ovium balatus, boum mugitus, canum latratus, hominum in agro operantium vociferationes, carrorum et vehiculorum stridores ac strepitus; næ nostræ domi luporum etiam ululatus, ut quæ nemoribus vicina est“ (202,27–30). Übersetzung nach A. Borst, *Lebensformen*, 174. Überhaupt ist Lärm bei Hutten und auch sonst oft ein Attribut der Unmuße. Lärm als Element der Hofkritik findet sich etwa in der *Aula* im Kontext der Beschreibung des Reichstages: „In quo nulla quies, nullum silentium, nulla tranquillitas“ (Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 30); ausführlich auch bei Aeneas Silvius, *Über das Elend der Hofleute*, 466f. Schon Walther von der Vogelweide beklagte den Lärm des Thüringer Hofes (L 20,4f.), dazu Schnell, „Hofliteratur und Hofkritik“, 339f.

¹⁰⁴ Oswald von Wolkenstein, *Durch Barbarei, Arabia*, V. 45–47, 61–66. Zitiert nach *Die Lieder Oswalds von Wolkenstein*, hg. v. Karl Kurt Klein, 4., grundl. neu bearb. Aufl. v. Burghart Wachinger (ATB, Bd. 55), Berlin / Boston 2015, 138–142. Zu dem Lied auch Lambertus Okken, „Oswald von Wolkenstein: Lied Nr. 44. Wortschatz-Untersuchung“, in: Egon Kühlebacher (Hg.), *Oswald von Wolkenstein. Beiträge der philologisch-musikwissenschaftlichen Tagung in Neustift bei Brixen 1973* (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Germanistische Reihe, Bd. 1), Innsbruck 1974, 182–218, bes. 208–210. Zur Darstellung der bäuerlichen Welt bei Oswald vgl. Maria E. Müller, „Höfische Literatur ohne Hof. Bemerkungen zur sozialen Gebrauchssituation der Lieder Oswalds von Wolkenstein“, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft* 3 (1984/85), 163–185; Hans-Dieter Mück, „Oswald von Wolkensteins Liedpropaganda gegen die hoffärtigen Bauern“, in: *Der Schlern* 60 (1986), 330–343; Albrecht Classen, „Der Bauer in der Dichtung Oswalds von Wolkenstein“, in: *Euphorion* 82 (1988), 150–167.

Auch die Nähe zum Wald¹⁰⁵ und den Wölfen¹⁰⁶ findet sich in der Beschreibung wieder. Oswald von Wolkenstein fehlt auf seiner Burg die höfische Unterhaltung (*kurzweil*)¹⁰⁷; Ulrich von Hutten fehlt die Muße zur Beschäftigung mit der Wissenschaft. Auch wenn die Stellen aus ganz verschiedenen Kontexten stammen, können hier gewisse Bezüge erkannt werden. Es ist jeweils die bäuerliche Umgebung, die Minnesang (Oswald) beziehungsweise Studium (Hutten) verhindert. Das Landleben wird in beiden Texten nicht als idyllischer *locus amoenus* dargestellt, sondern gleichsam ‚realistisch‘ und ohne Verklärung als Schauplatz bäuerlicher Arbeit. Hier ist das Landleben kein Wunschort, sondern ein Ort der Unhöflichkeit und der Unruhe, an dem keine Beschäftigung mit Literatur möglich ist. Um das Modell der *vita contemplativa* auf dem Land aus der lateinischen Tradition abzulehnen, greift Hutten womöglich auf literarische Muster zurück, die von der volkssprachig-mittelalterlichen Literatur bereitgestellt wurden.¹⁰⁸

Interessant ist, dass in der *Epistola* zwar die Alternative Landleben zurückgewiesen wird, nicht jedoch das Leben in der Stadt. Im Gegenteil erscheint der urbane Raum geradezu als idealer Ort für eine humanistische Existenz; das gilt nicht nur für das ausführlich beschriebene Nürnberg.¹⁰⁹ Dabei hätte Hutten für die Diskreditierung der Stadt einfach auf Petrarca's Darstellung in *De vita solitaria* (9,2–31) zurückgreifen können.¹¹⁰ Und noch ein Ort wird überraschender-

¹⁰⁵ Oswald von Wolkenstein, *Durch Barbarei, Arabia*, V. 22 f.: „Auff einem runden kofel smal, | mit dickem wald umbfangen“.

¹⁰⁶ Oswald von Wolkenstein, *Durch Barbarei, Arabia*, V. 88–90: „das si mich armen Wolkenstein | die wolf nicht lan erzaisen [‚zerzausen‘], | gar verweisen.“ Vgl. zu diesem Bild den Kommentar von Okken, „Oswald von Wolkenstein: Lied Nr. 44“, 215.

¹⁰⁷ Das halte ich, entgegen der übrigen Forschung (siehe Anm. 104), für die Kernaussage von Oswalds Bauernliedern. Hier geht es weniger um realpolitische Propaganda als um die Frage nach den Bedingungen von Minnesang.

¹⁰⁸ Hutten ist freilich nicht der einzige Humanist, der das Landleben ablehnt. Mit anderen Argumenten tut es etwa Jakob Wimpfeling zugunsten der Stadt, vgl. dazu die Einleitung in *Jakob Wimpfeling's Adolescentia*. Jacobi Wimpfelingi opera selecta, Bd. 1, unter Mitarbeit v. Franz Josef Worstrock eing., komm. u. hg. v. Otto Herding, München 1965, 155–157; dazu Schnell, „Hofliteratur und Hofkritik“, 343.

¹⁰⁹ Vgl. neben der Beschreibung der Reichsstadt in 198,27–199,14 auch 201,22–24, wo das Leben in der Stadt grundsätzlich mit dem auf der Burg verglichen wird: „et quemadmodum in civitatibus vos, quibus non placide tantum, sed et molliter, si cuius in mores hoc cadat, vivere est facile.“ („Ihr in den Städten – euch fällt es leicht, nicht nur ein friedliches, sondern auch ein geruhames Leben zu führen, wenn das eurem Wunsche entspricht“, Übersetzung Trilitzsch, 218). Zur Tradition des Städtelobs und dem zunehmenden literarischen Interesse an der Stadt seit dem 15. Jahrhundert Hartmut Kugler, *Die Vorstellung der Stadt in der Literatur des deutschen Mittelalters* (Münchener Texte und Untersuchungen, Bd. 88), München 1986; vor allem zu den antiken Traditionen auch Carl Joachim Classen, *Die Stadt im Spiegel der Descriptions und Laudes urbium in der antiken und mittelalterlichen Literatur bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*, ein Nachwort verm. 2. Aufl. (Beiträge zur Altertumswissenschaft, Bd. 2), Hildesheim / Zürich / New York 1986.

¹¹⁰ Vgl. dazu auch Karl A. E. Enekel, „Die monastische Petrarca-Rezeption: zur Autorisierung über den Widmungsempfänger und zu anderen Bedingungen des Erfolgs von *De vita solitaria* in spätmittelalterlichen Klöstern“, in: *Neulateinisches Jahrbuch* 14 (2012), 27–51, bes.

weise ausgespart: das Kloster. In der *Aula* hatte noch Castus das Mönchtum als alternative Lebensform in deutlichen Worten abgelehnt.¹¹¹ Warum konnte dieser Aspekt in der *Epistola* entfallen? Literarische Vorbilder hätten ausreichend zur Verfügung gestanden, schließlich ist antimonastische Rhetorik im Humanismus einigermaßen verbreitet. Und tatsächlich bot ja das Kloster eine Alternative zum Hofleben, wie etwa Johannes Trithemius in einem Brief gegenüber Pirckheimer betonte.¹¹² Hutten selbst hatte dem Wunsch seiner Eltern entsprechend als Kind eine geistliche Laufbahn im Kloster Fulda begonnen und später abgebrochen. Womöglich hatte er sogar bereits das Ordensgelübde abgelegt, als er das Kloster verließ, um sein Studium zu beginnen.¹¹³ Möglicherweise musste er seinen Freund Pirckheimer nicht mehr davon überzeugen, warum er für eine geistliche Laufbahn nicht geeignet war.

41 f. Petrarca's „Psychogramm des Städters“ (ebd., 41) entspricht allerdings in einigen Punkten gängiger Topik der Hofkritik, wie sie auch Hutten in der *Aula* bemüht.

¹¹¹ Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 48, siehe auch ebd., 62, 80. Als konkreter Ort wird dort zwar nicht das Kloster, wohl aber die Klosterzelle (*cella ac solitudo*) genannt; zur antimonastischen Tendenz der *Aula* auch Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist“, 171 f.

¹¹² In einem Brief vom 18. Juli 1507 erklärt Trithemius, dass er sein bescheidenes Mönchsleben im Würzburger Jakobskloster nicht zugunsten des Hoflebens eintauschen möchte, auch wenn es ihm an Angeboten dazu nicht mangle: „Sed nunquam induci poteram, ut aulicis me palponibus paterer coniungi, vetante id non minus philosophia quam religione, quam in tumultu aulico illaesam conservare nescio si quis potuerit unquam. Ad literas natus sum, quarum frequens studium tumultus horret aulicos, solitudinum diligit et publicum detestatur in urbe consessum.“ Zitiert nach *Willibald Pirckheimers Briefwechsel*, Bd. 2, in Verbindung mit Arnold Reimann gesammelt, hg. u. erl. v. Emil Reicke (Humanistenbriefe, Bd. 5), München 1956, Nr. 173, 8,29–34. („Ich konnte aber nie dazu verleitet werden, mich mit den Höflingen und Schmeichlern zu verbinden. Gehindert wurde ich nicht weniger durch die Philosophie als den Glauben, denn ich weiß nicht, ob irgendjemand diese jemals in der Unruhe des Hofes unverletzt bewahren konnte. Für die Wissenschaft bin ich geboren, deren Studium häufig durch Unruhe am Hof gestört wird; die Einsamkeit [hingegen] liebt es und die in der Stadt versammelte Öffentlichkeit verabscheut es.“) Zu der Stelle auch Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist“, 171 f.; zum weiteren Kontext des Briefes Müller, *Habit und Habitus*, 196–201.

¹¹³ Das wurde Hutten zumindest von seinen Gegnern vorgeworfen. Er selbst stellt die Angelegenheit später (1522?) folgendermaßen dar: „Etwa in meiner jugent, nämlich do ich eyloff iar alt gewesen, haben mich mein vater vnd müter, auß andächtiger gutter meinung, in den stift Fulda, mit dem fürsatz ich solt darinn verharren, vnd eyn münich seyn, gethan. [...] Do ich aber ein wenig daz leben erkändt, vnd mich bedaucht, ich vorwüste mich meiner natur nach, in einem andern stand vil baß got gefällig, vnd der welt nützlich wandelenn, hab ich mich als noch, mit keiner Profeß oder gehorsam verbunden oder vorstrickt [...] darauß gethan, vnd andern dingen, die ich mich zü vorwesen geschickter geacht, nach gegangen.“ Zitiert nach *Epistolæ Ulrichi Hutteni equitis item ad eundem deque eodem ab aliis ad alios scriptæ. Briefe von 1521–1725*, Opera, Bd. 2, ed. Eduardus Böcking, Leipzig 1859, Nr. 292, 145,23–33. Dazu auch Josef Leinweber, „Ulrich von Hutten – ein Fuldaer Mönch? Ein Beitrag zur Biographie des jungen Ulrich von Hutten und zur Geschichte des Klosters Fulda im Spätmittelalter“, in: *Kirche und Theologie in Franken. Festschrift für Theodor Kramer* (Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter, Bd. 37/38), Würzburg 1975, 541–556; differenzierender Heiko Wulfert, *Die Kritik an Papsttum und Kurie bei Ulrich von Hutten (1488–1523)* (Rostocker Theologische Studien, Bd. 21), Berlin 2009, 26–33.

Letztlich wird die Frage nach dem Ort der Muße und *vita contemplativa* ohnehin noch einmal aufgenommen und ganz anders beantwortet:

Wenn du dann noch ein anderes angemesseneres Leben kennst, so weise mich darauf hin, belehre mich und zeige es mir, nimm mich beim Ohr und führe mich eigenhändig zu jenem Ort, der für Störungen unzugänglich ist. Mir freilich, dem jene tagtägliche Wanderschaft ein gewisses Urteilsvermögen verschafft und manche Illusion genommen hat, scheint alles von Hast und Unruhe, ja auch von Elend und Tragödien aller Art durchtränkt und erfüllt zu sein. Wohin ich mich wende, sehe ich nichts Sicheres und Ruhiges vor mir [...]. Und nicht allein der Hof ist voll von diesen Dingen, die ich in jener Fahrt beschrieben habe [...]. Mir scheint, es herrscht überall die gleiche Unruhe wie bei Hofe.¹¹⁴

Der Mußeort erweist sich als Utopie, denn nirgendwo auf der Welt gibt es wirkliche Ruhe und Sicherheit. Wenn nun also kein Ort wirklich zur Muße geeignet ist, wo kann dann ein kontemplatives Leben stattfinden? Die Antwort lautet: überall. „quippe animo composito qui est, ille ubique tranquillum, ubique secessum et solitudinem habet“ (206,18 f.).¹¹⁵ Hutten verzichtet auf einen bestimmten Mußeraum zur Abgrenzung von Muße und Arbeit, *vita activa* und *vita contemplativa*. Selbst im größten Trubel ist die (mußevolle) Beschäftigung mit Literatur möglich.¹¹⁶

Um überall studieren zu können, trägt Hutten eine Handbibliothek (*portatilem bibliothecam*, 201,10 f.) mit sich, die zugleich ein Symbol für die räumliche Unabhängigkeit der literarischen Beschäftigung ist. So gelingt es ihm, sich an jedem möglichen Ort dem Studium zu widmen: „ac ubiubi licet, aliquid lego, nonnunquam scribo etiam“ (201,11 f.). Das ist ein wörtlicher Bezug auf Aeneas Silvius. In *De curialium miseris* wird nämlich gesagt, am Hof gebe es keinen *locus solitarius*:

Eine große Erholung des Geistes gönnt die Zurückgezogenheit, wenn man einen einsamen Ort aufsucht und sinnt oder liest oder schreibt [*vel legit vel scribit*] [...]. Dieses Vergnügens sind die Hofleute beraubt [...]. Hast du dir einmal ein winziges Plätzchen auf dem Tische ausgesucht, um etwas zu lesen oder zu schreiben [*vel legas aliquid vel scribas*], gleich ist einer da, der dich stört. [...] Kein ruhiger Winkel ist dir gegönnt, wo du mit Scipio sagen kannst: Nie bin ich weniger allein, als wenn ich allein bin.¹¹⁷

¹¹⁴ „Tum si aliam tu et commodiorem vitam nosti, præscribe, edoce, indica, velle aurem, manu duc ad illum turbis inaccessum locum. mihi quidem, cui quoddam diurna illa peregrinatio iudicium dedit, erroris multum excussit, turbis et inquietudinibus, tum miseria quoque et omne genus tragediis mixta ac referta omnia videntur. et quo me cunque vertam, nihil securum, tranquillum nihil video propositum [...]. nec tantum aula istis scatet, quæ ego in illa depinxi navigatione; [...] et mihi sic videtur, nihil usquam non æque ac illa est aula, turbulentum“ (204,19–32). Übersetzung nach Trillitzsch, 220.

¹¹⁵ „Wer Gefäßtheit besitzt, der hat überall Ruhe, Alleinsein und Einsamkeit.“ (Übersetzung Trillitzsch, 221)

¹¹⁶ Hutten benutzt hier den Ausdruck *dulcissima studia* als Gegenbegriff zu *negocia* (196,18 f.).

¹¹⁷ „recreatio mentis secessus, cum se aliquis retrahit in solitarium locum ac vel meditatur vel legit vel scribit [...]. sed hac voluptate privati sunt curiales [...]. si tibi nonnunquam particulam mense delegeris, in qua vel legas aliquid vel scribas, mox aliquis instabit, qui te vexet. [...] nus-

Auch das Scipio zugeschriebene Zitat¹¹⁸ nimmt Hutten auf. Indem er es wörtlich versteht, unterzieht er es einer „völlige[n] Umbewertung“¹¹⁹: „et saepe in turba solus sum; quanquam etiam soli esse licet“ (201,12 f.).¹²⁰ Weitergedacht hieße das: Nirgendwo gibt es mehr Muße als in der Unruhe. Oder mit Hutten: „scias a nullo me hic bono magis abfuisse hoc anno, quam ab illa studiorum quiete, et tamen studiosum fuisse plurimum“ (206,22 f.).¹²¹ Das ist wohl der erstaunlichste Aspekt im Muße-Konzept der *Epistola*.

5. *Vita mixta* bei Hutten?

Muße als Technik und Frage der Einstellung

Hutten argumentiert nicht einfach, der Hof lasse ihm genügend freie Zeit für eine kontemplative Gelehrtenexistenz; keineswegs ist er vom Hofdienst befreit, wie er ausdrücklich betont.¹²² *Otium* steht hier nicht neben oder nach *negotium*, sondern darin: „inter negocia literas“ (200,28). Muße wird nicht aus dem aktiven

quam tibi angulus patebit quietus, in quo possis cum Scipione dicere: nunquam minus solus quam cum solus“ (Aeneas Silvius, *Über das Elend der Hofleute*, 484,2–14). Übersetzung nach Mell, 189. Zu dieser Stelle auch Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“, 120.

¹¹⁸ Cicero, *De officiis*, 3,1: „P. Scipionem [...] dicere solitum scripsit Cato, [...] numquam se minus otiosum esse quam cum otiosus, nec minus solum quam cum solus esset.“ Zitiert nach M. Tulli Ciceronis *De officiis*, recognovit brevique adnotatione critica instruit M. Winterbottom (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1994, 109. („Cato hat geschrieben, Publius Scipio habe zu sagen gepflegt, er sei nie weniger müßig, als wenn er müßig, nie weniger allein, als wenn er allein sei.“). Siehe bereits Cicero, *De re publica*, 1,27. Zur Tradition dieser Stelle vgl. den Kommentar von Enenkel in Petrarca, *De vita solitaria*, 290–293. Auch Petrarca bezieht sich auf sie, nämlich im zweiten Buch von *De vita solitaria* (13,552) und in den *Rerum memorandarum libri* (1,21), vgl. ebd., 290. Zur Überlieferung von der Antike bis in die Neuzeit Karl Gross, „Numquam minus otiosus, quam cum otiosus. Das Weiterleben eines antiken Sprichwortes im Abendland“, in: *Antike und Abendland* 26 (1980), 122–137. Einen Beleg bietet auch der Briefwechsel Johanns von Eych, vgl. dazu Hohenadel, „*Otium* und *contemplatio*“, 281, 283, 285 f.

¹¹⁹ Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“, 124.

¹²⁰ „Und oft bin ich mitten im Trubel für mich allein; und das kann man auch sein.“ (Übersetzung Trillitzsch, 217). Dagegen die Übersetzung von Annemarie Holborn: „[...] und es ist auch erlaubt, ganz allein zu sein“ (Ulrich von Hutten, *Deutsche Schriften*, hg. u. mit Anm. vers. v. Peter Ukena. Nachwort v. Dietrich Kurze. Übers. des Pirckheimer-Briefes v. Annemarie Holborn [Die Fundgrube, Bd. 50], München 1970, 317–340, 324). Ähnlich Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*“, 124: „[...] obgleich es auch erlaubt [...] [ist], tatsächlich allein zu sein.“

¹²¹ „... daß mir hier in diesem Jahr kein Vorzug mehr gefehlt hat als die Ruhe zum Studieren und daß ich dennoch sehr viel studiert habe.“ (Übersetzung Trillitzsch, 222). Vgl. auch 196,13–15.

¹²² Vgl. 206,24–29. Die Meinung, Hutten sei vom Hofdienst befreit, vertritt etwa Holborn, *Ulrich von Hutten*, 80 f. Dagegen meint Mertens: „Nun ist aber Hutten gar nicht als reiner Literat in den Hofdienst eingetreten, er tat dies vielmehr in der Absicht, sich auch anderweitig verwenden zu lassen, etwa für Gesandtschaften [...].“ („Der Preis der Patronage“, 147). Siehe auch 201,7–9: „nam quæ est illius benignitas, plenam a vulgaribus consultationibus et plebeio rerum tractatu vacationem concessit“, was Trillitzsch übersetzt als „völlige Befreiung von den

Leben ausgegrenzt, sondern in dieses integriert. Hutten stilisiert sich in der Rechtfertigung seiner Lebensweise weder als „ganz [...] auf Aktion drängende[r] Repräsentant einer *vita activa*“¹²³ noch hält er es für nötig, sich in die *vita contemplativa* zurückzuziehen, um Muße zu erfahren. Das Ideal ist ein gemischtes, gleichmäßiges Leben: „æqualiter vivere“ (205,6). Es geht in der *Epistola* um eine Verschränkung, ja Vereinigung der Lebensformen. Der Text selbst spricht von einer *foelix coniunctio* (vgl. 196,15). Diese Synthese von tätiger und geistiger Lebensweise lässt sich mit Dieter Mertens auch als *vita mixta* bezeichnen. Dabei handle es sich um „ein auf der *vita activa* basiertes Modell der Verbindung beider Lebensformen“¹²⁴, das in dieser Form von spätmittelalterlichen Weltgeistlichen entwickelt worden sei.¹²⁵

Freilich handelt es sich bereits bei Vergils *vita rustica* um einen ‚gemischten‘ Lebensentwurf. Schon in den *Georgica* gibt es *otium* ohne gleichzeitige Abwesenheit von Arbeit.¹²⁶ Aus einer anderen Perspektive hinterfragt auch Petrarca den Gegensatz von Arbeit und Muße, indem er *otium* als eine besondere Form geistiger Tätigkeit konzipiert.¹²⁷ Besonders Lorenzo Valla gelangt in Rückbezug auf die Antike zu einer ganz neuen Vorstellung vom Verhältnis von *otium* und *negotium*. In den *Elegantiae linguae latinae* (1449) findet sich folgende Definition von *otium* (4,61):

gewöhnlichen Beratungen und dem niedrigen Hofdienst“ (217). Zu Ulrichs Aufgaben für den Erzbischof in den Jahren 1517 und 1518 etwa Jaumann, „Hutten, Ulrich von“, 1191.

¹²³ Bernstein, „Pirckheimer und Hutten“, 20.

¹²⁴ Mertens, „Der Preis der Patronage“, 142.

¹²⁵ Mertens nennt vor allem Heinrich von Gent (gest. 1293) und Johannes Gerson (gest. 1429), vgl. Mertens, „Der Preis der Patronage“, 141 f. Weiterhin J. P. H. Clark, „Action and Contemplation in Walter Hilton“, in: *The Downside Review* 97 (1979), 258–274 zur *vita mixta* beim englischen Augustinermystiker Walter Hilton (gest. 1396). Zur Tradition der *vita mixta* in der christlichen Theologie der Kirchenväter und des Mittelalters auch Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa*, 93–95, 316 f. (zu Augustinus), 101–106 (zu Gregor dem Großen), 111 f., 114 (zu Thomas von Aquin). Die *vita mixta* ist hier allerdings, anders als bei den von Mertens angesprochenen Entwürfen, weiterhin in der *vita contemplativa* angesiedelt, deren Vorrangstellung nicht infragegestellt wird, vgl. ebd., 43 f. Weiterhin Aimé Solignac, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Bd. 16, Paris 1994, 592–623, bes. 595 f. (zu antiken Vorläufern), 598 f. (zu Augustinus), 604 (zu Gregor), 607 (zu Bonaventura), 611–613 (zur weiteren mittelalterlichen Tradition, besonders Heinrich von Gent und Johannes Gerson).

¹²⁶ Vgl. Panizza, „Active and contemplative in Lorenzo Valla“, 195: „the *otium* belonging to it does not mean deprivation or renunciation or absence of work. Pleasure and struggle [...] are not opposed in this ethical ideal [...]“

¹²⁷ Vgl. etwa Constantini, „Apologia dell’*otium*“, 107: „Più che di lavoro l’*otium* è il contrario di *nec otium* [...], il poeta anticipa invece nelle opere latine l’Umanesimo, esaltando la figura dell’intellettuale considerato ormai come un lavatore: ancora un’immagine dell’*otium* a specchio del *nec otium*.“ Zur tätigen Muße bei Petrarca auch Alexander Lee, *Petrarch and St. Augustine. Classical Scholarship, Christian Theology and the Origins of the Renaissance in Italy* (Brill’s Studies in Intellectual History, Bd. 210), Leiden 2012, 117–124.

Muße [ist] Freisein von Arbeit, das ist bekannt; ihr Gegenteil ist Tätigkeit. Aber weil es notwendig ist, dass jene, die sich um die Wissenschaft bemühen, nicht tätig sind, hat es sich ergeben, dass ‚Muße‘ als wissenschaftliche Betätigung aufgefasst wird. Quintilian: Durch das Erforschen und Schreiben solcher Dinge trösten wir unsere Muße. Muße braucht (aber) keinen Trost, sondern Arbeit (braucht ihn). Folglich hat er ‚Muße‘ als Arbeit des Studiums aufgefasst. Cicero: Was ist süßer als gelehrte Muße? Das ist: als das Studieren, und (wenn ich das sagen kann): als tätige Muße. Etwas Derartiges bedeutet bei den Griechen *scholē*.¹²⁸

Ausgehend von der traditionellen Definition von Muße als Abwesenheit von Arbeit kommt Valla zu einer ganz anderen Einschätzung, indem er *otium* auf das Studium der Wissenschaft und der Literatur bezieht.¹²⁹ Hier ist Muße nicht *vacatio a labore*, sondern *labor studii*, die Tätigkeit des Gelehrten also ein *negotiosum otium*. Dieser Ausdruck einer ‚tätigen Muße‘ besitzt zwar mittelalterliche Vorbilder¹³⁰, während dort aber das *negotiosum otium* in der Regel nicht den

¹²⁸ „OTium uacatio a labore, quod notum est, cuius contrarium est negotium. Sed quia hi qui studijs operam dant, necesse est, ut non negotiosi sint, factum est, ut otium pro literario studio accipiatur, ut Quintil. Inquirendo, scribendoque talia consolemur otium nostrum. Non desiderat otium solatium, sed labor: ergo pro labore studij otium accepit. Cic. Quid dulcius otio literario? id est, studio, & (ut ita loquar) negotioso otio? Tale quid habet apud Græcos σχολή.“ Zitiert nach Laurentius Valla, *Opera omnia*. Con una premessa di Eugenio Garin. Bd. 1, scripta in editione Basiliensi anno MDXL collecta (Monumenta politica et philosophica rariora. Series 1, Bd. 5), Turin 1962, 143. Zu dieser Stelle auch Panizza, „Active and contemplative in Lorenzo Valla“, 192. Das Cicero-Zitat stammt aus den *Tusculanæ disputationes*, 5,36,105 (vgl. ebd., 218, Anm. 40); das Quintilian-Zitat, das Panizza nicht nachweisen konnte, aus der *Institutio oratoria* 2,12,12. Zu den *Elegantiarum libri sex* (1449)“, in: Ax, *Text und Stil. Studien zur antiken Literatur und deren Rezeption*, hg. v. Christian Schwarz, München 2006, 131–152.

¹²⁹ Eine besondere Pointe erhält der Text dadurch, dass *studium* in seiner Grundbedeutung ‚Streben, Eifer, Beschäftigung‘ bedeutet und sich erst in einem weiteren Sinne auf intellektuelle Tätigkeiten beschränkt, die hier in erster Linie gemeint sind.

¹³⁰ Vgl. Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963 (zuerst im französischen Original 1957), 80: „Das *otium* ist die Hauptbeschäftigung des Mönches, sie ist eine sehr beschäftigte Muße: *negotiosissimum otium*, wie der hl. Bernhard und viele andere immer wiederholt haben.“ Ein Beispiel bietet der Hl. Bruno in einem Brief an Radolf den Grünen: „Hic otium celebratur negotiosum et in quieta pausatua actione.“ Zitiert nach Bruno, Guigo, Antelm, *Epistulae Cartusianae. Frühe Kartäuserbriefe*, übers. u. eing. v. Gisbert Greshake (Fontes Christiani, Bd. 10), Freiburg i.Br./Basel/Wien u.a. 1992, 58,3f. („Hier herrschen tätige Ruhe und geruhsame Tätigkeit“, Übersetzung ebd., 59). Das bezieht sich ausdrücklich auf die *vita contemplativa*, die mit dem Bild Rahels beschrieben wird. Ähnlich in *De vita solitaria ad ignotum amicum* des Kartäusers Guigo: „sic est continua in otio, quod nunquam est otiosa. Sua namque officia ita multiplicat, ut ei frequentius temporis desit spatium, quam variae actionis negotium.“ Zitiert nach ebd., 106,12–14. („Es [das einsame Leben] ist beständig in der Muße (Ruhe), doch so, daß es niemals müßig ist. Denn in ihm stellen sich immer zahlreichere Aufgaben, so daß es ihm häufiger an Zeit als an vielfältiger Beschäftigung mangelt.“, Übersetzung ebd., 107). Auf diese Tradition bezieht sich möglicherweise auch Konrad Leontorius, wenn er in einem Brief an Jakob Wimpfeling schreibt: „sum negotiosissime ocyosus et ocyosissime negotiosus.“ Zitiert nach Wimpfeling, *Briefwechsel*, Opera selecta, Bd. 3, Nr. 67, Teilbd. 1, 258–260, 260.

Rahmen der *vita contemplativa* verlässt, ist für Letizia A. Panizza eindeutig zu erkennen „that Valla does propose a fusion of the two lives“¹³¹.

Auch in Hutten ein Jahr nach der *Epistola* erschienenem Dialog *Fortuna* (1519) findet sich ein Bezug auf das Konzept tätiger Muße:

FORTUNA: Wenn du [die Ehefrau] bekommen haben wirst, wirst du dann eine solche Muße betreiben, dass du überhaupt nichts mehr tust?

HUTTEN: Im Gegenteil werde ich immer etwas tun, ich nehme mir nämlich eine tätige Muße [*negotiosum otium*] vor, wie auch Seneca sagt, dass diejenigen manchmal viel tun, die nichts zu tun scheinen; ich werde beschauen, studieren, lesen, etwas ausarbeiten: O begehrenswertes Gut, erwünschter Hafen, glückselige Ruhe!¹³²

Hier wird das *negotiosum otium* aber gerade nicht mit einer Verschmelzung der Lebensformen zusammengedacht, sondern wieder in der kontemplativen Lebensweise der *beata tranquillitas* verortet. In diesem Sinne meint Michael Seidlmayer, Hutten vertrete hier „den alte[n] Wunschtraum der Humanisten: das ‚einsame Leben, allein für sich und die Musen‘ (wie es ihm etwa Pirckheimer empfiehlt)“¹³³. Die Darstellung unterscheidet sich damit deutlich von derjenigen in seiner früheren Rechtfertigung gegenüber Pirckheimer. Dort verteidigt er ja gerade die *vita activa* am Hof. In der *Fortuna* geht es Hutten darum, zu zeigen, dass auch in einem scheinbar untätigen Umfeld Beschäftigung möglich ist; in der *Epistola* will er beweisen, dass auch im geschäftigen Umfeld Muße zu finden ist.

Wie funktioniert die Verbindung von Muße und tätiger Lebensweise? Eine Reihe von begünstigenden Faktoren werden im Text genannt, zu denen nicht nur „günstige[] Umweltverhältnisse“¹³⁴ wie die Gewährung eines Freiraums durch den Fürsten (*vacatio*, 201,9), die Handbibliothek oder ein angestellter Schreiber

¹³¹ Vgl. Panizza, „Active and contemplative in Lorenzo Valla“, 192.

¹³² „FORTVNA. Quam ubi nactus fueris, ita otium ages, ut omnino nihil facias? HUTTENVS. Immo aliquid semper, quoddam enim negotiosum mihi otium propono, nisi non multum agunt aliquando, ut Seneca ait, qui nihil agere videntur, contemplabor, studebo, legam, elucubrabo: O desyderabile bonum, optatum portum, beatam tranquillitatem.“ Zitiert nach *Ulrichi Hutteni equitis dialogi item pseudohuttenici non nulli*, Opera, Bd. 4, ed. Eduardus Böcking, Leipzig 1860, 94,11–16. Das Seneca-Zitat bezieht sich auf *Epistulae morales* 1,8,6: „Mihi crede: qui nihil agere videntur, maiora agunt, humana diuinaque simul tractant.“ („Glaube mir: die nichts zu tun scheinen, tun Wichtiges, beschäftigen sich mit Menschlichem und Göttlichem zugleich.“). Zitat und Übersetzung nach L. Annaeus Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales I–LXIX*, Philosophische Schriften, Bd. 3, lat. Text von François Préchac, übers., eing. u. mit Anm. vers. v. Manfred Rosenbach, Sonderausg. der 4., unveränd. Aufl., Darmstadt 1999, 44f. Böcking verweist im Kommentar seiner Ausgabe auf *De breuitate vitae* 12,6. – Insgesamt sollte die *Fortuna* im Hinblick auf die Muße einer eingehenden Untersuchung unterzogen werden.

¹³³ Michael Seidlmayer, *Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen*. Mit einem Grußwort von Hans Baron, Göttingen 1965, 207.

¹³⁴ Müller/Schreiner in der Einleitung zu Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 19; auch Mertens, „Der Preis der Patronage“, 144 und Anm. 63.

zählen. Vielmehr sind bestimmte mentale Dispositionen nötig. Die zentrale Stelle dazu lautet:

Wer Gefaßtheit besitzt, der hat überall Ruhe, Alleinsein und Einsamkeit. Denn was (laut) an unsere Ohren schlägt, dringt nicht an unseren Geist. Deshalb wird es mir inmitten des höfischen Trubels, glaube ich, an tiefster Ruhe zuweilen nicht fehlen.¹³⁵

Andere Ausdrücke sind *mens sana* (196,20), *patientia indicere* (206,3), *æquanimiter* (206,5) sowie *animum disponere et æquanimitem induere* (vgl. 206,7 f.).¹³⁶ Hilfreich sind für Hutten dabei auch seine Erfahrungen aus der Schule wie auf Reisen, die er jederzeit wie aus einem Thesaurus abrufen kann¹³⁷ und die ihm eine Abgehärtetheit des Geistes einbringen: „qui tot malis induratum gerat animum“ (207,29).¹³⁸ Ist damit ein stoisches Ideal angesprochen?¹³⁹ Die *vita mixta* – wenn man davon sprechen will – erscheint jedenfalls als erlernbare Tätigkeit, als Technik der Vereinzelung: *solitudinem facere* (vgl. 196,14).

¹³⁵ „quippe animo composito qui est, ille ubique tranquillum, ubique secessum et solitudinem habet; nam quæ auribus circumstrepunt, nihil ad animum: quapropter in mediis illis aulae tumultibus credo non defuturam mihi summam interdum quietem“ (206,18–21). Übersetzung nach Trillitzsch, 222.

¹³⁶ *æquanimiter* von *æquus animus*, bedeutet ‚gleichmütig, gelassen‘ (vgl. die Übersetzung von Trillitzsch, 221). – Hier mag sich die Frage anschließen, inwiefern sich Bezüge zum Konzept der Gelassenheit etwa in der Dominikanermystik herstellen lassen. Dazu neben den einführenden Artikeln von P. Heidrich / U. Dierse, „Gelassenheit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter, Bd. 3, Darmstadt 1974, 219–224; Karl Albert, „Gelassenheit“, in: *Lexikon des Mittelalters*, hg. v. Norbert Angermann / Robert-Henri Bautier / Robert Auty, Bd. 4, München / Zürich 1989, 1198; Reinhard Körner, „Gelassenheit“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, 1995, 403 f. vor allem Burkhard Hasebrink / Susanne Bernhardt / Imke Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation* (Historische Semantik, Bd. 17), Göttingen 2012; weiterhin Erik A. Panzig, *Geläzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*, Leipzig 2005; Dieter Voigt / Sabine Meck, *Gelassenheit. Geschichte und Bedeutung*, Darmstadt 2005. Zur Tradition auch Ludwig Völker, „„Gelassenheit““. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartischen Mystik bis Jacob Böhme“, in: Franz Hundsnurscher / Ulrich Müller (Hg.), *Getempert und gemischt für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag von seinen Tübinger Schülern* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Bd. 65), Göppingen 1972, 281–312.

¹³⁷ Vgl. 206,3 f.: „ac his utar tanquam ex promptuario desumptis, quæ in schola, quæ peregre didici.“ („und ich werde das, was ich in der Schule und unterwegs gelernt habe, wie aus einer Vorratskammer hervorholen und anwenden.“ Übersetzung Trillitzsch, 221). Die Bezeichnung *Promptuarium*, wörtlich ‚was bei der Hand ist‘, wurde in der Frühen Neuzeit wiederholt als Titel für enzyklopädische Werke, Exempelsammlungen u. ä. benutzt, vgl. etwa Johannes Herolts *Promptuarium exemplorum* (Köln 1474 u. ö.; vgl. GW 12340), das anonyme *Promptuarium medicinae* (Magdeburg 1484; vgl. GW M35662) oder das *Promptuarium vocabulorum* des Johann Pinicianus (Augsburg 1516 u. ö.; vgl. VD 16 P 2862). – Die Idee der Schule als Vorbereitung auf den Hof findet sich schon bei Thomasin von Zerclære, vgl. *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria*. Zum ersten Male hg. mit sprachlichen u. geschichtlichen Anm. v. Heinrich Rückert, Quedlinburg / Leipzig 1852 (Nachdruck 1965), V. 6381 ff., 6505 ff., 6532 ff., 6553 ff.; dazu Schnell, „Hofliteratur und Hofkritik“, 351.

¹³⁸ „[...] da mein Sinn durch so viel Leiden abgehärtet ist“ (Übersetzung Trillitzsch, 223).

¹³⁹ Die Stoiker gelten in der *Epistola* sonst als Vertreter einer (zumindest im Moment) abzulehnenden Lebensform völliger Untätigkeit, vgl. 210,5–9 (siehe oben, Anm. 66).

Eine Möglichkeit, mitten im (städtischen) Trubel Muße zu finden, kennt auch Petrarca: „solitudinem in populo atque in medio tempestatis portum michi conflare didicerim“.¹⁴⁰ Es handle sich dabei um eine nicht vielen Menschen bekannte Technik (*artificium non omnibus notum*). Petrarca bezieht sich in seiner Darstellung auf ein längeres Quintilian-Zitat. In der *Institutio oratoria* (10,3,27–30) empfiehlt dieser, im Trubel nicht zu verzweifeln und trotzdem Freiräume der Muße zu finden.¹⁴¹ Auch bei Seneca begegnet die Vorstellung einer ortsunabhängigen *tranquillitas animi*.¹⁴² Für Petrarca bleibt der innere Rückzug allerdings immer nur ein defizitäres „Hilfsmittel in Notsituationen“¹⁴³, das von einem Leben in echter, räumlicher Abgeschiedenheit abgelöst wird. Für Hutten dagegen bildet die Fähigkeit, auch im Trubel des Hoflebens Ruhe und Abgeschiedenheit zu finden, einen zentralen Bestandteil seines Lebensmodells. Sie erlaubt es, die Muße von der *vita contemplativa* zu entkoppeln und für die *vita activa* des Hoflebens verfügbar zu machen. So gelingt ihm die Verbindung der Lebensformen von tätigem Höfling und gelehrtem Humanisten.

¹⁴⁰ Petrarca, *De vita solitaria*, 4,5. („Ich habe sogar gelernt [...], die Abgeschiedenheit mitten unter den Menschen, einen Hafen mitten im Sturm zu finden“, Übersetzung nach Francesco Petrarca, *Das einsame Leben. Über das Leben in Abgeschiedenheit. Mein Geheimnis*, hg. u. mit einem Vorwort v. Franz Josef Wetz, aus dem Lateinischen übers. v. Friederike Hausmann, Stuttgart 2004, 84).

¹⁴¹ Vgl. Petrarca, *De vita solitaria*, 4,6: „Nempe Quintilianus in eo libro [...] inquit, [...] ‚Sed silentium et secessus et undique liber animus, ut sunt maxime optanda, ita non semper possunt contingere. Ideoque non statim, siquid obstrepet, abiciendi codices erunt et deplorandum dies, verum incommodis repugnandum et hic faciendus usus, ut omnia, que impediunt, vincat intentio; quam si tota mente in opus ipsum direxeris, nihil eorum, que oculis vel auribus incursant, ad animum perveniet. [...] Non est indulgendum causis desidiæ. Nam si non nisi refecti, non nisi hilares, non nisi omnibus curis vacantes studentum extimaverimus, semper erit, propter quod nobis ignoscamus. Quare in turba, itinere, conviviis etiam faciat sibi cogitatio ipsa secretum.“ („Quintilian nämlich sagt in seinem Werk [...]: ‚Aber wenn auch Stille, Abgeschiedenheit und ein in jeder Hinsicht unbeschwertes Gemüt sehr wünschenswert erscheinen, so ist dies alles doch nicht immer verfügbar, und deshalb darf man die Schreibtäfelchen nicht bei jeder Störung gleich hinwerfen und den Tag als verloren beklagen, sondern man muß [diesem Unbill Widerstand leisten und] sich darin üben, daß die innere Sammlung alle Hindernisse überwinde. Wenn du dich mit der ganzen Kraft deines Geistes auf die Aufgabe einstellst, wird nichts von dem, was sich den Augen und Ohren aufdrängt, ins Bewußtsein dringen. [...] Man soll nicht jeden Vorwand für Untätigkeit bereitwillig aufgreifen. Denn wenn wir glauben, nur dann studieren zu müssen, wenn wir erholt, heiter und völlig sorglos sind, wird es für uns immer einen Entschuldigungsgrund geben. Daher schaffe sich auch in der Menschenmenge, auf Reisen und sogar bei Gastmählern der Gedanke selbst eine geistige Abgeschlossenheit.“ Übersetzung Petrarca, *Das einsame Leben*, 84f.). Es handelt sich bei dieser Stelle sicher um einen späteren Einschub, da Petrarca erst ab 1350 über den Quintilian-Text verfügte, vgl. den Kommentar von Enenkel, XXI, XXV f., 424–429.

¹⁴² Zu Seneca und der übrigen antiken Tradition vgl. Enenkels Kommentar in Petrarca, *De vita solitaria*, 420–423.

¹⁴³ So Enenkel im Kommentar zu Petrarca, *De vita solitaria*, 424: „Er gibt also nicht die *solitudo loci* auf, weil der ‚innere Rückzug‘ sie überflüssig mache.“

6. Fazit: Muße als Ausweis humanistischer Identität

In der *Epistola vitæ suæ rationem exponens* behandelt Ulrich von Hutten die Gretchenfrage des Humanismus: Wie hältst du's mit der Muße? Seine Antwort ist trotz gewisser Parallelen einigermaßen singulär. Vor allem die Aussöhnung der Muße mit der *vita activa* und die damit ermöglichte Verbindung der Lebensformen von tätigem Hofdienst und beschaulicher Gelehrtenexistenz zeichnen den Text aus.

Diese Beobachtung lässt sich zunächst sozialgeschichtlich einordnen. Als Ritter und Humanist ist Hutten konfligierenden gesellschaftlichen Rollen verpflichtet und steht gewissermaßen zwischen den beiden Lebensformen. Diese Spannung veranschaulicht das Beispiel des böhmischen Adligen Bohuslaus Lobkowicz von Hassenstein (1461–1510), dessen Leben Jan-Dirk Müller geprägt sieht von einem Schwanken

zwischen der ‚ruhmlosen‘ *Vita contemplativa*, die der Philosophie, Apoll und den Musen sowie der Bewirtschaftung seiner Güter in der Nachfolge eines römischen Landedelmanns gewidmet ist, und der *Vita activa* in einem hohen kirchlichen Amt (das er nie erhält), in der kgl. Kanzlei oder bei Hof.¹⁴⁴

Entsprechend widersprüchlich ist die Bewertung der Lebensformen in den Selbstaussagen des Humanisten. Abhängig von der Kommunikationssituation und seinen jeweiligen Lebensumständen „ruft er einmal das eine, einmal das andere Inventar an Topoi ab, die in dieser Frage gewöhnlich angeführt werden“¹⁴⁵. Nachdem er zunächst nach eigener Aussage in völliger Ruhe und Muße gelebt habe, beschließt Hassenstein im Alter von 25 Jahren, sich in den Hofdienst zu begeben.¹⁴⁶ In einigen Briefen stellt er sich gar als entschiedener Vertreter der *vita activa* dar und äußert seine Abscheu gegenüber einem Leben in *otium et voluptas*.¹⁴⁷ Seinem Freund Johannes Sturnus hingegen rät er, dem Hofleben die

¹⁴⁴ Müller, „Hassenstein, Bohuslaus Lobkowicz von“, 1045. Zur Person weiterhin immer noch Ignaz Cornova, *Der große Böhme Bohuslaw von Lobkowicz und zu Hassenstein nach seinen eigenen Schriften geschildert*, Prag 1808.

¹⁴⁵ Müller, „Hassenstein, Bohuslaus Lobkowicz von“, 1045.

¹⁴⁶ Im September 1486 schreibt Hassenstein an seinen Freund Bernhard Adelmann von Adelmansfelden: „tuus Bohuslaus, qui apud Parnassum et Heliconam in umbra latere solebat quique otii et tranquillitatis semper cupidissimus fuit, vastum illud curarum et sollicitudinum pelagus sponte ingreditur et [...] in aulam regiam, a qua semper abhorrebat, et in turbulentissimas tempestates se conicere audeat.“ Zitiert nach Bohuslaus Lobkowicz von Hassenstein, *Epistulae ad familiae*, Bohuslai Hassensteinii a Lobkowicz Epistulae, Bd. 2, ed. Jan Martínek u. Dana Martínková (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1980, Nr. 9, 9,18–23. („[...] dein Bohuslaus, der sich im Schatten des Parnass und des Helikons zu verbergen pflegte, und der immer so begierig nach Muße und Ruhe war, lässt sich freiwillig ein auf jenes weite Meer der Sorgen und Nöte, und [...] wagt es, sich am königlichen Hof, vor dem er immer zurückschreckte, in die aufgewühltesten Stürme zu werfen“).

¹⁴⁷ Brief von 1486/1487: „id cum fratri tuo admodum perniciosum videretur, maluit virtutis gratia omnia experiri quam in patria per otium et voluptatem diffluere“ (Hassenstein, *Epistulae*

Gelehrtenexistenz vorzuziehen¹⁴⁸, so wie er sich auch selbst gegen Ende seines Lebens wieder in die *vita contemplativa* zurückzieht und von öffentlichen Tätigkeiten fernhält¹⁴⁹; jetzt stellt er zwar die *vita activa* als der eigenen Lebensform entgegengesetzt dar, betont aber den Wert von beiden.¹⁵⁰

Die Doppelexistenz zwischen ‚Feder‘ und ‚Schwert‘¹⁵¹, intellektueller *vita contemplativa* und adliger *vita activa* verbindet Hassenstein mit Hutten. Auch

ad familiares, Epistulae, Bd. 2, Nr. 10, 10,17–21). („Da dies deinem Bruder ganz verderblich schien, zog er es vor, der Tugend zuliebe alles zu erfahren, anstatt zuhause in Müßiggang [*otium*] und Wollust zu versauern“); Brief vom 05. 11. 1490: „sed ego non video, cur me pudeat eos sequi, qui maluerunt discere situs terrarum [...] quam in patria per otium et voluptatem marcere“ (ebd., Nr. 21, 23,9–12). („Ich sehe aber nicht ein, warum ich mich schämen sollte, jenen zu folgen, die es bevorzugten, die Lage der Länder zu erfahren, [...] anstatt zuhause in Müßiggang [*otium*] und Wollust zu erschaffen.“); Brief vom 10. 12. 1501: „neque patiaris id vitae, quod tibi caelitus dabitur, per otium et socordiam effluere“ (ebd., Nr. 87, 94,20 f.). („Erdulde es nicht, dass jenes Leben, das dir vom Himmel geschenkt werden wird, in Müßiggang [*otium*] und Sorglosigkeit dahinfließt.“).

¹⁴⁸ Vgl. einen Brief von 1497 (Hassenstein, *Epistulae ad familiares*, Epistulae, Bd. 2, Nr. 53, 62–66). Dazu auch das hofkritische Gedicht *Ad Sturnum de aula*, zitiert nach Bohuslaus Hassensteinius a Lobkowicz, *Opera poetica*, ed. Marta Vaculínová (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romaroum Teubneriana), München / Leipzig 2006, Nr. 250, 155–157.

¹⁴⁹ Vgl. einen Brief vom 14. 06. 1507: „equidem quanquam privata vita et litterario otio inprimis delector et a re publica, quantum fieri potest, abstineo“ (Hassenstein, *Epistulae ad familiares*, Epistulae, Bd. 2, Nr. 134, 133,20–22). („Obwohl ich in der Tat nur für mich selbst lebe und mich in erster Linie an gelehrter Muße erfreue und mich, so weit es möglich ist, von öffentlichen Angelegenheiten fernhalte.“).

¹⁵⁰ Brief vom 12. 05. 1507: „neque oportet nunc mihi consuetudinem meam exprobrare, qui, etsi otio litterario ab ipsa adolescentia plurimum tribuerim, nunquam, tamen eo dementiae progressus sum, ut nos, ignavum genus et qui tantum lecto gaudemus et umbra, his, qui rem publicam administrant, conferendos iudicem, nempe qui neque hoc, quo adeo delectamur, otio frui possemus, nisi illorum ope atque auxilio ab iniuria et maleficio defenderemur.“ (Hassenstein, *Epistulae ad familiares*, Epistulae, Bd. 2, Nr. 132, 131,20–25). („Man muss mir darum meine eigene Lebensart nicht zum Vorwurf machen: ich habe zwar den größten Teil meiner Jugend der gelehrten Muße gewidmet, jedoch bin ich nicht bis zu jener Torheit fortgeschritten, dass ich unser träges Geschlecht, die wir uns so sehr am Bett und Schatten erfreuen, mit jenen vergleiche, die das Gemeinwesen verwalten. Und könnten wir die Muße genießen, wenn wir nicht durch ihre Bemühungen und ihren Beistand vor Unrecht und Gewalt geschützt würden?“).

¹⁵¹ Zu diesem Sprachbild mit langer literarischer Tradition Horst Wenzel, „Schwert, Saitenspiel und Feder“, in: Matthias Meyer / Hans-Jochen Schiewer (Hg.), *Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag*, Tübingen 2002, 853–870, dort auch zu Hutten 868–870. Hassenstein benutzt es selbst in *Ad Sturnum de aula*, um Gelehrtenexistenz und Hofleben gegenüberzustellen: „Scilicet ipse feres gladium, qui plectra solebas | pro calamisque prement ensis et hasta manum.“ (Hassenstein, *Opera poetica*, Nr. 250, V. 15 f., 155). („Natürlich wirst du ein Schwert tragen, der du die Laute gewohnt warst, und statt der Feder werden sie dir ein Langschwert und eine Lanze in die Hand drücken.“) Im Hinterdeckel eines Wolfenbüttler Exemplars des *Newen Testament deutzsch* findet sich ein Holzschnitt-Porträt Ulrichs von Hutten, das um 1521 von einem unbekanntem Künstler angefertigt wurde und in dessen paargereimter Beischrift ebenfalls von Schwert und Feder die Rede ist: „Mich nent den Hutten yederman / | Zu schimpff / zu ernst ich fechten kan / | Schwert feder / halt in gleicher macht.“ Zitiert nach Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Bibel-S. 4^o 258, Hinterdeckel; online verfügbar unter <http://diglib.hab.de/?grafik=bibel-s-4f-258-00002> (abgerufen am 13.01.2017).

im 16. Jahrhundert ist das adlige Selbstbild vor allem durch ritterlich-heroische Aktivität geprägt, die den Ansprüchen einer gelehrten *vita contemplativa* grundsätzlich widerspricht.¹⁵² Der Gegensatz von Adel und Gelehrsamkeit wird auch von Hutten selbst angesprochen. Wenn er etwa den französischen Humanisten Guillaume Budé als ‚gelehrtesten Adligen und adligsten Gelehrten‘ bezeichnet („nobilium [...] doctissimus, doctorum nobilissimus“, 216,19), wird damit gerade die Exzeptionalität der Verbindung von *nobilitas* und *doctrina* deutlich.¹⁵³ Und so stellt der gebildete Ritter Eitelwolf vom Stein, Huttens Förderer am erzbischöflichen Hof, eine die Regel bestätigende Ausnahme dar.¹⁵⁴ Ganz deutlich kommt die Entgegengesetztheit der Lebensformen in der Widmungsvorrede von Huttens Lobgedicht über Albrecht von Brandenburg (1511) zum Ausdruck. Wenn Hutten hier Eitelwolf als seltenes Beispiel für die gelungene Verbindung (*conjunctio*) der Lebensweise von Ritter und Gelehrtem bezeichnet, wird explizit der Kontext von Muße und Aktivität hervorgehoben: „Tu vero unus e paucis quanta foelicitate coniunxisti hæc, negocia rei militaris, et ocium studii literarum?“¹⁵⁵

¹⁵² Vgl. etwa am Beispiel von Ulrichs entferntem Verwandten Philipp von Hutten Tilmann Moritz, „Neue Welten, alte Helden? Die Briefe Philipps von Hutten zwischen Medium und Memoria des Heroischen“, in: *helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen* 2.2 (2014), 7–16, http://www.sfb948.uni-freiburg.de/e-journal/ausgaben/022014/helden_heroes_heros_2_2_2014_moritz.pdf (abgerufen am 13.01.2017). – In diesem Sinne auch Huttens Beschreibung seines Verwandten Ludwig von Hutten im ersten Buch der *Lötze-Klagen*, 7. Elegie, V. 21–24: „Invenies biuiques agitantem in pulvere currus, | Aut premere armatum terga fugacis equi, | Tractantem galeas gladiosque et missile robur, | Versantem hostiles Marte favente vices.“ Zitiert nach *Ulrichi Hutteni equitis Poemata cum corollariis*, Opera, Bd. 3, ed. Eduardus Böcking, Leipzig 1862, 36–39, 37 („Du findest ihn im Staub den zweispännigen Wagen lenkend, oder in voller Rüstung auf dem Rücken eines schnellen Pferdes, wie er den Helm, das Schwert und den Wurfspieß führt, wie er sich von Mars begünstigt den Wechselfällen des Kampfes widmet.“).

¹⁵³ Zu Abstammung und sozialer Verortung der Familie Budé vgl. Sylvie Le Clech-Charton, *Guillaume Budé, l'humaniste et le prince*, Paris 2008, 29–34: „La famille Budé est non seulement caractéristique de la noblesse de robe de son époque, mais les normes qu'elle contribue à établir et les valeurs auxquelles elle croit sont définitivement celle de tout groupe social qui, reconnu par le pouvoir en ce début de l'époque moderne, devient sa propre référence.“ (29). Jean Budé (1388–1420), vermutlich ein Urgroßvater von Guillaume, wurde 1399 geadelt, vgl. ebd., 30. Gerade die Konkurrenz des Amtsadels, zu dem die Familie Budé zählt, zum alten Schwertadel führte dazu, dass die aufsteigenden Amtsträger dessen Lebensart nachahmten, vgl. Isabelle Deflers, „Budé, Guillaume“, in: Manfred Landfester (Hg.), *Renaissance-Humanismus. Lexikon zur Antikenrezeption* (Der Neue Pauly. Supplemente, Bd. 9), Stuttgart / Weimar 2014, 203–207, hier 203.

¹⁵⁴ Vgl. 199,21–25: „In nostrum ordinem lente admodum serpit hoc bonum, multis tot iam annos pertinaciter existimantibus præter equestrem dignitatem esse literas scire. neque aliud magis aut prius invidiam apud nos peperit claro equiti Eitelwolfo, quam quod is hanc imprimis ob virtutem emersisset ac tantus esset.“ („Auch in unseren Stand dringt der neue Geist ganz allmählich ein, wo es hartnäckig so lange Jahre viele für eines Ritters unwürdig hielten, literarisch gebildet zu sein. Nichts anderes zog dem hervorragenden Ritter Eitelwolf [von Stein] mehr oder eher den Haß [oder doch: Neid?] unter den Unseren zu als der Umstand, daß er vor allem dieses Vorzugs wegen so hervorragte und so bedeutend war.“ Übersetzung Trillitzsch, 216.)

¹⁵⁵ Zitiert nach Ulrich von Hutten, *Epistolæ*, Opera, Bd. 1, Nr. 22, 34–37, 36,30 f. („Mit welchem Erfolg hast du wirklich als einer der wenigen diese beiden Dinge miteinander verbunden: die Tätigkeiten des Kriegshandwerks und die Muße wissenschaftlicher Beschäftigung?“).

Weil Hutten als Adliger nicht an bestehende kulturelle Muster gelehrter Selbstdarstellung wie etwa Petrarcas *vita solitaria* anknüpfen kann, entwickelt er ein eigenes Modell, das Intellektualität und Hofdienst miteinander verbindet. Die Muße wird vom konkreten Raum, etwa dem Landleben, abgekoppelt und ist potentiell überall, also auch am Hof, verfügbar.¹⁵⁶ Damit gelingt es, die Ansprüche eines aktiven, ritterlichen Lebens mit der Muße gelehrter Studien zu versöhnen. Dieses Programm bietet einen attraktiven Identitätswurf und bildet damit den Präzedenzfall für eine ganze gesellschaftliche Gruppe.¹⁵⁷

Das Problem der konkurrierenden Rollenmuster muss Hutten sehr beschäftigt haben.¹⁵⁸ Überhaupt wird die *Epistola* als besonders persönlicher Text gelesen.¹⁵⁹ Es darf freilich nicht übersehen werden, dass es sich auch hier um eine rhetorisch stark stilisierte Darstellung handelt, die mit vorgebildeten literarischen Mustern arbeitet. Dennoch steht die Person des Autors im Mittelpunkt des Textes. Hutten's Anliegen ist es, zu beweisen, dass er immer noch er selbst ist:

Wenn es dir aber scheint, als hätten sich meine Stellung verändert und meine Verhältnisse gewandelt, dann brauchst du dir das nicht als Veränderung meiner Geisteshaltung zu deuten; denn ich werde mich bemühen, daß ich immer der Hutten bleibe und daß man niemals finden soll, ich hätte mich selber im Stich gelassen.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Dieser Befund lässt sich vielleicht mit dem Konzept der ‚Abgeschiedenheit‘ vergleichen, wie es Burkhard Hasebrink für die dominikanische Mystik Meister Eckharts beschrieben hat. Durch ihre Ausrichtung auf den urbanen Raum können die Dominikaner nicht an traditionell monastische Kulturmuster der räumlichen Entfernung anschließen (Stichwort ‚Kloster in der Einöde‘). Eckhart reagiere darauf, indem er den „Leitbegriff der ‚Abgeschiedenheit‘ enträumlicht und damit das Prinzip exklusiver Räume des Heils relativiert“ und so ein Modell *innerer* Abgeschiedenheit entwickle, das sich „nicht auf eine Topographie des entlegenen Ortes, auf einen anderen Raum abseits der sozialen Welt bezieht, sondern eine Abstraktion meint“ (Burkhard Hasebrink, „Die Anthropologie der Abgeschiedenheit. Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart“, in: Freimut Löser / Dietmar Mieth [Hg.], *Meister Eckhart im Original* [Meister-Eckhart-Jahrbuch, Bd. 7], Stuttgart 2014, 139–154, Zitate 153, 140).

¹⁵⁷ Vgl. Mertens, „Der Preis der Patronage“, 141: „Von seinem persönlichen Erfolg bei Hof sieht Hutten das Urteil seines ganzen Standes über die Vereinbarkeit von Adel und humanistisch gelehrter Bildung abhängen.“

¹⁵⁸ Vgl. etwa Seidlmayer, *Wege und Wandlungen*, 197: „es konnte gar nicht anders sein, als daß dieses Leben und diese Persönlichkeit mit scharfen unausgetragenen Spannungen, ja mit unauflösbaren Dissonanzen geladen war.“

¹⁵⁹ Vgl. etwa Holborn, *Ulrich von Hutten*, 83: „selten ist Hutten in dem Maße Hutten gewesen. Selten enthüllt sich uns sein Wesen so rein“; weiterhin Bernstein, „Pirckheimer und Hutten“, 18; Kiesel, *Bei Hof, bei Höll*, 67.

¹⁶⁰ „Quodsi tibi mutasse statum videbor et conditionem alterasse, animi affectus non videbor: ita dabo operam enim, Huttenus perpetuo ut sim, neve unquam desertor mei inveniar“ (205,24–26). Übersetzung nach Trillitzsch, 221. Vgl. auch 203,24: „securus sum et mihi consto.“ („Ich bin [sorglos] [...] und bleibe mir treu.“ Übersetzung Trillitzsch, 219). Das Problem der Selbstentfremdung wird bereits in der *Aula* angesprochen. Prägnant heißt es in den Worten von Misaulus: „Adeo mea omnia extra me sunt“ (Hutten, *Eines deutschen Ritters Dialog*, 36). Zu der Stelle auch Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist“, 165 f.

Es geht um nicht weniger als die Verteidigung seiner Identität.¹⁶¹ Hutten hatte sich offenbar durch Pirckheimers Kritik in seinem Selbstbewusstsein als Humanist getroffen gefühlt. Indem jener angedeutet hatte, Hutten könne am Hof nicht genügend Ruhe und Zeit für seine intellektuelle Beschäftigung finden, stellte er dessen Professionalität als Gelehrter infrage. Die *Epistola* dient daher der intellektuellen Selbstbestätigung ihres Autors. Hutten äußert konkret die Sorge, aus der *respublica literaria* der Humanisten ausgeschlossen zu werden: Seine gelehrten Freunde meiden ihn; seit er am Hof lebt, halten sie ihn nicht mehr für einen Menschen, aus ihrem Schrot und Korn (*homo non suæ amplius farinæ*):

Daher kommt es, daß diejenigen, die mir bei meinem früheren Italienaufenthalt ganze Bündel Briefe – und zwar sehr häufig – zu schicken pflegten, nun so weit verstummt sind, daß keiner einmal dem Hutten drei Worte schreibt, da er nicht mehr – ich glaube, so sagen sie – ein Mensch ihrer Art ist.¹⁶²

Wie kann man Huttens Sorge um seine Identität als Humanist verstehen?

Die Forschung hat lange versucht, die Humanisten etwa aus soziologischer Perspektive als geschlossene Gruppe zu beschreiben.¹⁶³ Den Versuchen, feste Kriterien dafür anzugeben, was einen Humanisten ausmacht, war jedoch wenig Erfolg beschieden. Das mag in der Sache selbst begründet sein: Die Frage ‚Wer ist eigentlich ein Humanist?‘ scheint sich auch den Intellektuellen der Zeit um 1500 gestellt zu haben. Um diesem Umstand Rechnung zu tragen, verlagern sich die Humanismus-Definitionen zunehmend auf die Ebene der Wahrnehmung durch die Zeitgenossen. Ein gutes Beispiel bietet dafür der Eintrag zum Humanismus in der *New Cambridge Medieval History*:

A humanist is thus someone who acts like other humanists; this is how contemporaries would have identified humanism, and such a definition, stripped of historicist paraphernalia, will work equally well for us.¹⁶⁴

¹⁶¹ Vgl. Kühlmann, „Edelmann – Höfling – Humanist“, 163f. Zum angesichts der oben angedeuteten Unfestigkeiten humanistischer Selbstaussagen mitunter prekären frühneuzeitlichen Identitätsbegriff auch Enenkel, „Identitätskonstituierungen“.

¹⁶² „quo fit, ut qui in Italia iam pridem agenti mihi literarum adeo fasces mittere solebant, ac frequentissime solebant, hi in tantum nunc conticuerint, ut nemo aliquando tria verba scribat Hutteno, homini (puto dicere eos) non suæ amplius farinæ“ (196,23–26). Übersetzung nach Trillitzsch, 214. Harald Müller betont die besondere Bedeutung des Austausches von Briefen für die humanistische Gruppenbildung. Ein Ausbleiben der Briefe komme in dieser Kultur quasi einer Exklusion aus der Gemeinschaft gleich. Vgl. Müller, *Habit und Habitus*, 69–72; ders., „Specimen eruditionis. Zum Habitus der Renaissance-Humanisten und seiner sozialen Bedeutung“, in: Frank Rexroth (Hg.), *Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter* (Vorträge und Forschungen, Bd. 73), Ostfildern 2010, 117–151, bes. 143–147.

¹⁶³ Zu diesen Versuchen Müller, *Habit und Habitus*, 55–69; ders., „Specimen eruditionis“, 141–143.

¹⁶⁴ Robert Black, „Humanism“, in: Christopher Allmand (Hg.), *The New Cambridge Medieval History*. Bd. 7: c. 1415–c. 1500, Cambridge / New York / Melbourne u. a. 1998, 243–277, 252.

Ein Humanist ist, wer als Humanist wahrgenommen wird. Umgekehrt heißt das: Wer ein Humanist sein will, muss seinen Anspruch auf Inklusion in die Gruppe immer wieder untermauern. Es geht also um die Frage der humanistischen Identitätsbildung:

Deutlich stärker [als bei anderen sozialen Gruppen] ist hier der immer wieder von Neuem notwendige Akt zu beachten, durch den der Einzelne sich der Zugehörigkeit zu dieser Gruppe versichert. [...] Das Fehlen formaler Kriterien macht eine stete Verständigung darüber nötig, wer dem elitären Kreise zuzurechnen ist – modern gesprochen: Wer zu den Insidern gehörte und wer Outsider war.¹⁶⁵

Auch mussten sich die Humanisten immer stärker nach unten abgrenzen gegen die aufstrebende Schicht von gebildeten Kaufleuten, studierten Juristen und gelehrten Räten: Nur die lateinische Sprache zu beherrschen, reicht um 1500 nicht, um sich als *doctus* zu profilieren.¹⁶⁶ Dazu passt die Beobachtung, dass gelehrte lateinische Autoren in der Frühen Neuzeit einen besonderen Aufwand betreiben, in Paratexten ihre Zugehörigkeit zur *respublica literaria* zu demonstrieren.¹⁶⁷ In diesen Kontext humanistischen *self-fashionings*¹⁶⁸ gehört Huttens *Epistola* an Pirckheimer.

Was zeichnet nun – in der Perspektive seiner Zeitgenossen – einen Humanisten aus? Rudolf Agricola beschreibt in einem Brief von 1482 die Heidelberger Humanistengemeinschaft folgendermaßen: „Video contubernium hominum deditorum litteris quosque ratio uite perpetuo studiis illigauit.“¹⁶⁹ Nicht nur die Kenntnis antiker Literatur oder eine stilsichere Beherrschung der lateinischen

¹⁶⁵ Müller, *Habit und Habitus*, 65. Vgl. dazu neben dems., „Specimen eruditionis“ auch Walter Rüegg, „Humanistische Elitenbildung in der Eidgenossenschaft zur Zeit der Renaissance“, in: Georg Kauffmann (Hg.), *Die Renaissance im Blick der Nationen Europas* (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, Bd. 9), Wiesbaden 1991, 95–133; Eckhard Bernstein, „From Outsiders to Insiders. Some Reflections on the Development of a Group Identity of the German Humanists between 1450 and 1530“, in: James V. Mehl (Hg.), *In laudem Caroli. Renaissance and Reformation Studies for Charles G. Nauert* (Sixteenth Century Essays and Studies, Bd. 49), Kirksville, MO 1998, 45–64.

¹⁶⁶ Vgl. das Beispiel bei Severin Corsten, „Kölner Kaufleute lesen Brants Narrenschiff. Humanistisch gesinnte Großbürger zu Beginn des 16. Jahrhunderts“, in: Wolfgang Milde/Werner Schuder (Hg.), *De captu lectoris. Wirkungen des Buches im 15. und 16. Jahrhundert, dargestellt an ausgewählten Handschriften und Drucken*, Berlin/New York 1988, 67–80. Zu neuen Teilnehmern am humanistischen Diskurs auch Enenkel, „Die monastische Petrarca-Rezeption“, 40 in Bezug auf die Rezipienten von *De vita solitaria*.

¹⁶⁷ Dazu Karl A. E. Enenkel, *Die Stiftung von Autorschaft in der neulateinischen Literatur (ca. 1350–ca. 1650). Zur autorisierenden und wissensvermittelnden Funktion von Widmungen, Vorworttexten, Autorporträts und Dedikationsbildern* (Mittellateinische Studien und Texte, Bd. 48), Leiden 2015.

¹⁶⁸ Der Ausdruck stammt von Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago/London 1980.

¹⁶⁹ Zitiert nach Rudolph Agricola, *Letters*, ed. and transl., with notes by Adrie van der Laan u. Fokke Akkerman (Medieval and Renaissance Texts and Studies, Bd. 216), Assen 2002, Nr. 26, 154,37 f. („Ich sehe eine Gemeinschaft von Menschen, die sich den Wissenschaften hingegeben haben und die ihre Lebensweise dauerhaft mit den Studien verbunden hat.“)

Sprache gehören offenbar zum humanistischen Habitus, sondern Agricola zufolge auch eine bestimmte Lebensweise (*ratio vitæ*).¹⁷⁰ Huttens Rechtfertigung seiner Lebensweise (*ratio vitæ suæ*) ist eine Verteidigung seiner humanistischen Identität. Die Lebensform des Intellektuellen, so meine abschließende These, ist in der zeitgenössischen Wahrnehmung durch die Verfügung über Muße gekennzeichnet. Es ist also das ‚Stigma der Unmuße‘¹⁷¹, gegen das sich Hutten in der *Epistola* zur Wehr setzt. Muße wird zum entscheidenden Merkmal des kulturellen Codes der Humanisten. Ähnlich wie beim höfischen Adel des hohen und der deutschsprachigen Mystik des späten Mittelalters handelt es sich beim Humanismus um eine nach Perfektion strebende Elite, deren Zugehörigkeit über den Diskurs der Muße verhandelt und kommuniziert wird.

Diese Beobachtung mag auch die Intensität erklären, mit der im frühneuzeitlichen Humanismus die Diskussion um die richtige Lebensform geführt wird. Dabei zeigt sich wiederholt der Versuch, sowohl dem Ideal einer mußevollen Gelehrtenexistenz als auch dem Wunsch nach tätiger gesellschaftlicher Einflussnahme gerecht zu werden. Auch Lebensentwürfe einer zurückgezogenen *vita contemplativa* – wie Petrarcas *vita solitaria* – kommen nicht ganz ohne einen Anspruch auf produktive Teilnahme an der Gesellschaft aus. Dafür steht etwa das Konzept des *negotiosum otium*. Andererseits können auch Humanisten, die sich der *vita activa* verschreiben, nicht völlig auf die Inszenierung von Muße verzichten. Indem traditionelle Gegenüberstellungen von Muße / *vita contemplativa* und Arbeit / *vita activa* zur Verhandlung stehen, wird zugleich deren vermeintliche Opposition hinterfragt. Die Ambivalenz des Humanismus zwischen Arbeit und Muße findet ihren Ausdruck vor allem im Studium, das sowohl das eine wie auch das andere bedeuten kann und damit den Gegensatz gleichsam überschreitet.

¹⁷⁰ Vgl. auch Batkin, *Die historische Gesamtheit*, 116: „Die Humanisten lassen sich also als unformale Gruppe herausheben – nach dem Typ des Otiums, hinsichtlich ihrer Interessen und ihrer ‚Freizeitbeschäftigung‘, ihres Lebensstils und Umgangs wie ihres kulturellen Selbstbewußtseins.“

¹⁷¹ Der Ausdruck „Stigma of Un-Leisure“ stammt von Krause, *Idle Pursuits*, 60.