

Pluralisierung & Autorität

herausgegeben vom

Sonderforschungsbereich 573

(Ludwig-Maximilians-Universität München)

Band 1

LIT

Wulf Oesterreicher, Gerhard Regn,
Winfried Schulze (Hrsg.)

Autorität der Form – Autorisierung – Institutionelle Autorität

LIT

Gefördert aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Rahmen des
Sonderforschungsbereichs 573



Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier entsprechend
ANSI Z3948 DIN ISO 9706

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-8258-7135-5

© LIT VERLAG Münster 2003

Greverer Str./Fresnostr. 2 48159 Münster

Tel. 0251-235091 Fax 0251-23 19 72

e-Mail: lit@lit-verlag.de <http://www.lit-verlag.de>

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
I. Autorität der Form	
Wulf Oesterreicher	13
Autorität der Form	
Frank Büttner	17
Die Macht des Bildes über den Betrachter. Thesen zu Bildwahrnehmung, Optik und Perspektive im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit	
Arndt Brendecke	37
Tabellen und Formulare als Regulative der Wissenserfassung und Wissenspräsentation	
Roland Schmidt-Riese	55
Spielräume der Form. Jesuitisches Curriculum und die Ordnung grammatischer Texte	
Gilbert Heß	75
Konstanz und Beweglichkeit in frühneuzeitlichen Florilegien und Enzyklopädien	
Martin Schierbaum	85
Vorbildhaftigkeit - Konkurrenz - Kontinuität. Probleme der Antikerezeption in den Bibliographien und Enzyklopädien der frühen Neuzeit (Gesner, Possevino, Alsted)	
Benedikt Konrad Vollmann / Vlatka Čizmić	105
<i>Boni auctores</i> . Formale Qualität als Autoritätskriterium im Frühhumanismus	

- Pluta, Olaf (1995): „Albert der Große und Johannes Buridan“, in: Hoenen, Maarten J.F.M./De Libera, Alain (Hrsg.): *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Leiden: Brill, 91-105.
- Quintilian, Marcus Fabius (1972): *Institutiones oratoriae libri XII*, (dt./lat.), 2 Bde., hrsg. Helmut Rahn, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rapp, Christof (1999): „Rhetorik und Philosophie in Aristoteles' Rhetorik“, in: *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch* 18, 94-113.
- Thomas von Aquin (³1934): *Summa Theologica* (Die deutsche Thomas-Ausgabe), 36 Bde., Graz/Wien/Köln: Styra.
- Vansteenkiste, Clemens (1980): „Das erste Buch der nikomachischen Ethik bei Albertus Magnus“, in: Meyer OP, Gerbert/Zimmermann, Albert (Hrsg.): *Albertus Magnus Doctor Universalis 1280-1980*, Mainz: Matthias Grünewald, 373-384.
- Walsh, James J. (1966): „Buridan and Seneca“, in: *Journal of the History of Ideas* 27, 23-40.
- Wieland, Georg (1974): „Ethik und Metaphysik. Bemerkungen zur Moralphilosophie Roger Bacons“, in: Möller, Joseph (Hrsg.): *Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel*, Stuttgart: Friedrich Frommann, 147-173.
- ders. (1981a): *Ethica – scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster: Aschendorff.
- ders. (1981b): „Ethica docens – ethica utens“, in: Beckmann, Jan Peter (Hrsg.): *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (Akten des VI. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2 Bde., II, 593-601.

Einflußangst. Autor – Autorität – Pluralisierung in der frühneuzeitlichen *imitatio*-Debatte am Beispiel von Erasmus' *Ciceronianus*

Jörg Robert

1. Einflußangst: Die innere Dynamik der rinascimentalen *imitatio*-Diskussion

Erasmus' Dialog *Ciceronianus sive de optimo dicendi genere* (1528)¹ nimmt in der von Petrarca eröffneten Debatte um die Nachahmung der antiken Autoren (*imitatio veterum*)² eine Schlüsselstellung ein. Die namentlich von strengen Ciceronianern wie Christophe de Longueil oder Pietro Bembo propagierte exklusive Ausrichtung an der Lexis Ciceros wird im *Ciceronianus* auf einer doppelten Ebene in Frage gestellt: 1. *Historisch*, indem das *Christiane loqui* unter Berufung auf die *aptum*-Kategorie als zeit-gemäß gegenüber einem obsoleten *Ciceroniane loqui* ausgespielt wird.³ 2. *Stilkritisch*, indem die Allgemein- und Alleinverbindlichkeit der Sprache Ciceros zugunsten stilistischer Individualität und Singularität,⁴ Differenz und *varietas* bestritten wird. Der *Ciceronianus* resümiert in dieser doppelten Perspektive nicht nur besonders vollständig Positionen vorausgehender Nachahmungsdebatten. Er konzipiert darüber hinaus im Rahmen von Stilkritik und Produktionsästhetik Grundlinien einer Anthropologie der Form, die auf dem *ganzen* Menschen, sein sprachliches wie soziales Handeln zielt. Sie ist eingestellt in eine Spannung zwischen der *auctoritas* des ciceronianischen Sprach-Stils und dem Bedürfnis, im Schreiben (und Sprechen) „sich selbst auszudrücken“.⁵ Die

¹ Zitiert nach Erasmus 1995a.

² Zur Vorgeschichte vgl. McLaughlin 1995.

³ Erasmus 1995a, 314 u.ö.

⁴ Cave 1979, 45 spricht treffend von einer „first-person singularity of the speaker.“

⁵ Erasmus 1995a, 186: *quodsi totum vis exprimere Ciceronem, te ipsum non potes exprimere. Si te ipsum non exprimis, mendax speculum tua fuerit oratio.*

Ciceronianismus-Diskussion befördert auf diese Weise nicht nur die Autorisierung des *einen* Stilmodells zu universaler Verbindlichkeit, sie zeitigt im Gegenzug auch einen ungeahnten Pluralisierungsschub, der sich in der Behauptung individueller Stil-Physiognomien äußert. Beide Prozesse, Autorisierung und Pluralisierung, sind so in eine wechselseitige, zentrifugale Dynamik eingebunden, die Poetik und Anthropologie Alteuropas bis ins 18. Jahrhundert bestimmen wird.

In Gang gesetzt wird diese Dialektik durch die neue Nähe, in welche die Antike seit dem 14. Jahrhundert gerückt scheint. Erst indem die römischen Autoren, sichtbar im 24. Buch von Petrarca *Rerum familiarium libri*,⁶ als personale Dialogpartner mit individuellen Stilkonturen neu erstehen, gewinnt *imitatio* die Form des interpersonalen Agons mit einem übergroßen, für den *modernus* letztlich uneinholbaren Gegenüber. Der im Mittelalter weitgehend suspendierte oder in Randbereiche verdrängte Stilbegriff⁷ rückt mehr und mehr ins Zentrum der humanistischen Auseinandersetzung mit den *auctores*, die im Rahmen der rinascimentalen Nachahmungspoetik einen gegenüber dem Mittelalter radikal neuen Autoritätsstatus gewinnen: Die kanonischen Modelle Cicero und Vergil werden nämlich in dem Maße zu *Autoritäten*, wie sie sich als *Autoren*, d.h. als Stilindividualitäten, erweisen. Das Porträt der Autor-Autorität wird damit aber auch zum bedrohlichen Schatten, der sich über das Bedürfnis nach Selbstaussdruck im geschriebenen oder gesprochenen Wort legt. Sofern die *lineamenta Ciceronis* als dominantes Vor-Bild die individuellen Ausdruckskonturen des Schreibenden zu verlarven, ja zu mortifizieren drohen, steht *imitatio* unter den Vorzeichen von Einflußangst.⁸ Diese äußert sich in der Befürchtung, in der vollständigen Identität mit dem Modell die individuelle Differenz des eigenen Stils als sichtbarer Form des Ichs einzubüßen. Die Gefahr von Selbst- und Identitätsverlust als äußerste Konsequenz der Nachahmung Ciceros, wie sie Erasmus in der Figur des pathologischen Ciceronianers Nosoponus karikiert, bildet den Ausgangspunkt eines Plädoyers für stilistische Divergenz und Differenz, zielt auf eine 'Grammatik der Identität' bzw. Individualität,⁹ die den *Ciceronianus* mit anderen Arbeiten des späten Erasmus zu einem homogenen anthropologisch-pädagogischen Diskurs zusammenschließt.

2. Mimesis und *imitatio* oder: Totes Bild und lebendiger Geist

Bereits der Auftakt des *Ciceronianus* deutet diese untergründige Tendenz in Erasmus' Polemik gegen den Ciceronianismus an: Die komödienhafte Vorführung

⁶ Petrarca 1999.

⁷ Spangenberg 1986.

⁸ Auf Harold Blooms Konzept einer 'anxiety of influence' verweist schon Cave 1979, 77.

⁹ Ebd. 43.

des 'Ciceronianers' Nosoponus¹⁰ zielt zunächst auf Kult und Kultur des Paganen, wie sie Erasmus im Klassizismus und Ciceronianismus des kurialen Roms seiner Zeit, namentlich in Figuren wie Christoph de Longueil und Pietro Bembo, ausmacht. Im Fall des Nosoponus nimmt die Verehrung Ciceros jedoch auch pathologische Züge passionierter Liebe an, die den ehemaligen Sodalen aus der Gemeinschaft in die selbstgewählte Einsamkeit einer monastischen, dem Studium der Lexis Ciceros gewidmeten Gelehrtenexistenz führt. Die 'Krankheit' des Nosoponus gewinnt so auch eine soziale Dimension: Falsche, d.h. äußerlich verstandene *imitatio* führt nämlich für Erasmus nicht nur zur De-Formation der eigenen Züge, sondern auch zur Gefährdung der sozialen Bindungen. Sie unterminiert jene humanistische Dialoggemeinschaft, in der allein sich der einzelne als Sprechender realisiert und die ihn davor bewahrt, zum *mutum simulachrum*, zur unbeweglichen *imago* und *statua* zu werden.¹¹ Gleichermaßen in der Sprach- und Schriftproduktion wie in der sozialen Interaktion wird hier ein Gegensatz zwischen *ars* und *natura* ausgespannt: So impliziert die minutiöse Rekonstruktion reiner Ciceronianischer Sprache ein alexandrinisches Ideal des elokutionellen Feilens, dem Bulephorus eine ironische, kontrastiv auf Horaz antwortende Selbstdenunziation als Viel- und Stegreifschreiber unter Umwertung der vertrauten Geburts- und Zeugungsmetaphorik folgen läßt: *abicit ac praecipitat omnia nec parit, sed abortit, interdum iustum volumen scribit 'stans pede in uno'* (Horaz: *Sermones* 1,4,9f.; J.R.) *nec unquam potest imperare animo suo, ut vel semel relegat quod scripsit*.¹² Damit wird hier eine Kultur spontaner Mündlichkeit und improvisatorischer Rede¹³ polemisch gegen die berechnete Artifizialität der Schrift ausgespielt. Denn für Nosoponus ergibt sich aus dem angestrebten Purismus in der *electio verborum* die Notwendigkeit zu sozialer Isolierung und freiwilliger Enthaltensamkeit in mündlicher Rede, er verstummt: *prima cautio est, ne cui loquar Latine, quod queam effugere*.¹⁴ Dieser bewußte Rückzug aus der Gemeinschaft in ein 'inneres Museum'¹⁵ wird von Erasmus zur Karikatur mönchisch-asketischer Lebensform gesteigert. Wie bei der zu Bilderdienst und Heiligenverehrung pervertierten Nachfolge Ciceros, die zugleich Elemente der Pedantensatire aufnimmt,¹⁶ bedient sich diese Karika-

¹⁰ Karminski 2000. Weiterhin Telle 1978.

¹¹ Dies hat Folgen für Erasmus' Einschätzung der bildenden Künste, zumal die Porträtkunst, die im *Ciceronianus* immer wieder als Folie einer falsch verstandenen, nur kopierenden Mimesis aufgerufen wird. Solche Reflexionen haben zur Entstehungszeit des Dialogs für Erasmus eine doppelte Aktualität: einerseits im Hinblick auf den zeitgenössischen theologischen Bilderdiskurs, andererseits im Zusammenhang mit Dürers Kupferstichporträt des Erasmus, auf das dieser nur reserviert reagiert. Dazu eingehend Robert 2003.

¹² Erasmus 1995a, 274-276.

¹³ Cave 1979, 125-156.

¹⁴ Erasmus 1995a, 42.

¹⁵ Ebd. 30: *habeo museum in intimis aedibus, densis parietibus, geminis et foribus et fenestris, rimis omnibus gypso piceque diligenter obturatis, ut vix interdiu lux aut sonitus ullus possit irrumperere*.

¹⁶ Kühlmann 1982, 288-318. Wesensmerkmal des linkischen Weisen in der *Laus Stultitiae* (Kap. 25) ist, daß er *communium rerum sit imperitus* (Erasmus, 1995b, 54). Die unmittelbare Vorwegnahme der Charakteristik des Nosoponus findet sich hier in Kap. 29.

tur vor allem jener Elemente christlicher Glaubenspraktik, die Erasmus auch für den genuin religiösen Bereich ablehnt: Zeremonialwesen, Theatralität, Fixierung auf Äußerlichkeiten.¹⁷ Die Kultur reiner Schriftlichkeit wird als monologisch verworfen, für Erasmus bleibt in ciceronianischer Tradition der gemeinschaftsstiftende Wert der *eloquentia* als eines sozialen Bandes bestimmend.

Die Haltung des Nosoponus läßt jedoch nicht nur das Individuum aus der Gemeinschaft verschwinden, sie verdeckt auch den *inneren* Wesens- und Identitätskern des Menschen unter der geliehenen Oberfläche der Autorität. Es ist Folge und Indiz seiner ciceronianischen Passion, wenn Nosoponus seine menschliche Gestalt zu verlieren, diese in doppelter Weise zur *Larve* zu versteifen droht:¹⁸ Als maskenhafte Verstellung wie als Erscheinung eines Menschen, der jeder lebenden Gemeinschaft abgestorben, zum Schemen und Gespenst geworden ist.¹⁹ Diese existentielle Tragweite des *morbis Ciceronianus* läßt erahnen, daß hier mehr auf dem Spiel steht als heilsame Korrektur einer individuellen Fehldisposition mit den Mitteln sokratischer (bzw. lukianesker) Ironie. Rekonstruiert man aus den satirischen Verformungen des Nosoponus Erasmus' positiven Standpunkt, so ergeben sich zwei Aspekte, die eng ineinander verflochten sind: Auf einer individualanthropologischen Ebene geht es einerseits um die Rettung eines Nicht-Identischen in Sprache und Ausdruck gegen dessen Verdunkelung und Verstellung durch die zweite Haut der *langue Ciceronienne*; zum anderen aber steht der Bestand einer humanistischen Interaktionskultur in Sprache und Umgangsformen auf dem Spiel, in deren Raum sich allererst die sprachliche Identitätsfindung und -äußerung vollziehen kann. Der komplementäre Zusammenhang beider Themen zeichnet sich schon mit einem Blick auf die Werkchronologie ab. Ende der Zwanziger Jahre steht der *Ciceronianus* nämlich im Kontext eines Erziehungs- und Gesellschaftsideals, das der Dialog selbst performativ vorführt. In seinen vielfältigen Schichten und Dimensionen wird es in den kontemporanen pädagogischen Arbeiten (*De pueris statim ac liberaliter instituendis*, *De pronuntiatione*, *De civilitate morum puerilium*), aber auch in den *Colloquia familiaria*, denen der *Ciceronianus* gattungstypologisch zugehört, präzisiert und mit dem erkennbaren Willen zur Vollständigkeit abgearbeitet.²⁰

¹⁷ Vgl. Erasmus 1995b, Kap. 54 (gegen die Mönche).

¹⁸ Erasmus 1995a, 2: *larvae similibus videtur quam homini*; derselbe Doppelsinn von Verkleidung und Geisterhaftigkeit ist auch im Begriff *simulachrum* gegenwärtig.

¹⁹ Ebd. 4: *nonnulli sunt qui, quoniam se mortuos arbitrantur, vivorum exhorrent congressum*.

²⁰ Hinzuweisen ist vor allem auf die Stücke: *Confabulatio pia*, *Diversoria* und *Monita paedagogica*; letztere sind geradezu ein „outline of the *De civilitate*“. Vgl. Bierlaire 1978.

3. Anthropologie der Form. Stiltheorie im Horizont von 'Self-fashioning' und Menschenformung

Im Mittelpunkt dieses Komplexes steht die Frage der Form bzw. der 'Formativität' des Menschen als eines sozialen Individuums.²¹ Die fein differenzierte Semantik des Formens in Erasmus' Dialog weist auf die nicht nur stilistische Relevanz und Aktualität von 'Fassionierung' (Elias) bzw. 'Self-Fashioning' (Greenblatt) für die humanistische Kultur. Dieser Diskurs um Formativität – verstanden als *Möglichkeit wie Notwendigkeit* von Formung bzw. Geformtwerden – perspektiviert noch die technischen Regionen in Erasmus' Spätwerk – etwa die Anweisungen zur *actio* in *De pronuntiatione* – anthropologisch, indem er ein Persönlichkeits- und Ganzheitsideal anvisiert, das vorerst ganz an die sprachliche (Selbst-)Formung gebunden bleibt. Erziehung und Formation sind in den Arbeiten des späten Erasmus als Maieutik zur Gesellschaft verstanden. Die Suche nach der eigenen expressiven Form- und Stilidentität, das Ziel „sich selbst auszudrücken“ (*se ipsum exprimere*),²² ist anders denn im Horizont wohlgeformter Kolloquialität nicht vorstellbar. Das 'Ich' als Subjekt der Rede erscheint und *äußert* sich erst dort, wo es sich in der Gemeinschaft sprachlich konstituiert bzw. objektiviert.

Für Erasmus wie für die anti-Ciceronianische Position kommt somit der Sprache eine doppelte Repräsentationsleistung zu: wie sich die *res* im Ideal transparent in die 'angemessenen' *verba* kleiden, so findet das Ich im sprachlichen Ausdruck zu der ihm gemäßen Form und Oberfläche.²³ Ist diese Repräsentationsleistung der Sprache für die Ciceronianer kein Thema (mehr), da sie diese in dem zur *langue* erweiterten universalen Lexikon ihrer Autor-Autorität Cicero garantiert wissen, so erscheint sie deren Opponenten als Ideal, das freilich im Zeichen einer sich abzeichnenden Krise der Repräsentation zum Problem wird. Grundlegende Beunruhigung des späten Erasmus (aber auch der gemäßigten Klassizisten wie Melanchthon) scheint die Furcht vor einem Versagen dieser referentiellen Funktion von Sprache (d.h. des Lateinischen) zu sein und dies in einem doppelten Sinn: als Entgleiten und Unschärfe der Signifikanten gegenüber dem Signifikat (Problematik des historischen *aptum*), das sich, etwa in den *Colloquia*, in ständigen Bemühungen um treffende, lebendige lateinische Namen und *formulae* der Dinge verrät. Vorrangig aber im Scheitern der Selbst-Repräsentation in einer (Stil-)Identität, die in jene erste Wirklichkeitsreferenz eingeflochten ist, sich in ihr und im Gegenstand der Rede vollzieht. In beiden Fällen zeichnet sich drohend die

²¹ Zum Begriff vgl. Robert 2001, 598-604.

²² Die Formulierung wird in einschlägigem Zusammenhang zuerst von Poliziano in einem Brief an Paolo Cortesi verwendet. Garin 1952, 902.

²³ Die Semantik von Oberfläche und Tiefe, aber auch die Austauschbarkeit der Instanzen dieses Inneren unterstreicht ein Passus im *Ciceronianus* (Erasmus 1995a, 354): *id non in verbis aut orationis superficie, sed in rebus ac sententiis, in ingenio consilioque situm est*.

Verdunklung und Trübung der Leistungen von Sprache ab: im dekontextualisierten, die *verba* von ihren (historisch-situativen) *res* lösenden Gebaren der Ciceronianer verliert die (im Horizont der Repräsentations-Episteme) als essentialistisch gedachte Korrelation von *res* und *verba* ihre Zuverlässigkeit. Die Inadäquatheit der ciceronianischen Formeln, die Erasmus in der Maske des Bulephorus ins Visier nimmt, zielt dabei freilich nur auf den sichtbaren Eklat, der die beiden Kulturen von Christentum und *paganitas*²⁴ auf der partikularen Ebene der *verba singula* gegeneinander ausspielt, ein logisch schwaches Argument, das an der Konzentration der Ciceronianer auf die *compositio*, die Satzfügung, vorbeisieht: Im Kern scheint es Erasmus dagegen um die Problematik einer Ich-Fixierung zu gehen, die nur in sprachlicher Form möglich, in dieser aber, unter dem autoritativen Drohbild des anderen, das Substrat des Ichs zu verfehlen und zu verstellen scheint.

4. Ciceronianus, De civilitate morum puerilium und die Rolle der Rhetorik.

Homologien zwischen Stil- und Gesellschaftstheorie

Die Frage nach Ausdruck bzw. Abbild des Ichs in der Form eröffnet einen gemeinsamen Horizont von Poetik, Pädagogik und Anthropologie, der sich aus der grundlegenden Rhetorizität des humanistischen Diskurses verstehen läßt. So wird die Bildung des Individualstils beschrieben in Analogie zur Formung und Formulierung des schreibenden, sprechenden und handelnden Ichs. Schon die durchgehende Körpermetaphorik, vor allem aber die Rede von einer Physiognomie des Stils (*lineamenta, facies*), verweist auf die prinzipielle Relationalität, wenn nicht Identität von Selbst- und Sprachformung: *habet animus faciem quandam suam in oratione velut in speculo relucentem*.²⁵ Dies erklärt den Befund, daß die 'Formation' des Menschen, etwa in der wirkmächtigen Verhaltenslehre *De civilitate morum puerilium*,²⁶ nach denselben rhetorischen Kategorien (*compositio, habitus, aptum, actio*) und Techniken erfolgt, wie sie für die Erziehung zur *eloquentia* im *Ciceronianus* aufgerufen sind. Beide Bereiche sind dabei nicht nur metaphorisch aufeinander bezogen. Sprachliche wie verhaltenspraktische *compositio* und *forma* sind zwei Aspekte einer humanistischen Kunst der Selbst- und Menschenformung. So werden etwa die Anweisungen zur angemessenen Mimik und Kleidung aus *De civilitate* im *Ciceronianus* als metaphorische Äquivalente des Produktionsvorganges, des 'Einkleidens' der *res* in die *verba*, eingeführt,²⁷ während umgekehrt die

²⁴ Erasmus 1995a, 170: *paganitas est, mihi crede, Nosopone, paganitas est!*

²⁵ Ebd. 332.

²⁶ Im folgenden zitiert nach Erasmus 1999.

²⁷ Erasmus 1995a, 128: *dicis igitur orationem quasi vestem esse rerum*. Entsprechend in *De civilitate* (Erasmus 1999, 46): *quod vestis quodammodo corporis corpus est et ex hac quoque licet habitum animi conii-cere*.

Modellierung von Blick und Gestik in *De civilitate* rhetorische Anweisungen zur *actio* und *compositio* voraussetzt.²⁸ Beide Schriften, *Ciceronianus* wie *De civilitate*, belegen gleichermaßen jenes wachsende Interesse an der „Fassionierung“ des einzelnen, das Norbert Elias für den frühneuzeitlichen Zivilisationsprozeß hervorgehoben hat, denn „die Menschen formen sich und andere mit größerer Bewußtheit als im Mittelalter“.²⁹ Dies wiederum schließt anthropologische Grundannahmen über die natürliche Ausstattung des Menschen ein, die für den humanistischen Diskurs insgesamt bezeichnend sind. So erscheint das Individuum in den pädagogischen Schriften des Erasmus als Mängelwesen, frei von inneren Voraussetzungen, als Objekt von *institutio*³⁰ und Kultivierung,³¹ sofern nicht offen poetologische Bildfelder, Gleichnisse und Semantiken plastischer Modellierung bemüht werden.³²

Begriffe wie *formare* und *componere* durchziehen so alle didaktisch-pädagogischen Arbeiten der späten Zwanziger Jahre.³³ Sie bezeichnen einen sozial-anthropologischen Diskurs, dessen Homogenität sich der gemeinsamen Verankerung in einer Rhetorik verdankt, die hier wie in Castigliones gleichfalls 1528 gedruckte *Libro del Cortegiano* zur Gesellschaftstheorie avanciert.³⁴ Entsprechend kehren letztlich alle zentralen rhetorischen Kategorien des *Ciceronianus* in Erasmus' Schule des sozialen Handelns wieder, und mehr noch: Erst vor dem Horizont der Verhaltenslehre von *De civilitate* erschließt sich die grundlegende Bedeutung der *aptum*- bzw. *decorum*-Forderung, die im *Ciceronianus* zur Quintessenz des *Ciceroniane loqui* aufsteigt. Gefordert ist hier, zunächst lediglich auf das Sprechhandeln bezogen, eine Ausrichtung an situativer wie historischer Angemessenheit, die sich nach den jeweiligen *circumstantiae*, allgemein: den *res praesentes* bemißt.³⁵ So ist das historische *aptum* des Bulephorus/Erasmus letztlich nur Teil-

²⁸ Es ist daher nur bezeichnend für solche Austauschprozesse, wenn die kleine Verhaltenslehre zunehmend auch als Lektüre und Stilvorbild in den Schulen dient. Vgl. Bierlaire 1978, 243.

²⁹ Elias 1997, 194.

³⁰ *De pueris* (Opera omnia I,2,28): *mutis quidem animantibus plus praesidii ad genuinas functiones natura rerum parens adiunxit, at quoniam numinis providentia vni homini rationis vim invidit, maximam partem reliquit institutioni*.

³¹ *De civilitate* (Erasmus 1999, 40): *siquidem tenera corpuscula plantulis similia sunt, quae in quamcumque speciem furca funiculouae deflexeris, ita crescunt et indurescunt*; vgl. *De pueris* 39: *natura tibi tradit in manus novae, vacuum quidem, sed soli felicitas: tu per incuriam sinis hoc vepribus ac spinis occupari, vix ulla industria in posterum euellendis*.

³² *De pueris* (Opera omnia I,2,28,32): *ursae dicuntur massam informem aedere, quam diu lambendo fingunt formantque: verum nullus ursae catulus tam informis est quam homo nascitur rudis animo*. Nach der bekannten poetologischen Anekdote, wonach Vergil seine Werke nach Art einer Bärin erst durch Lecken in Form gebracht habe: *non absurde carmen se* (sc. Vergilium) *ursae more parere dicens et lambendo demum effingere*. Sueton: *Vita Vergilii* 22. In: Bayer 1987, 220.

³³ *De pronuntiatione* (Opera omnia I,4,15): *quanto magis curandum est, ut lingua studio nostro formetur*. Der Erzieher ist entsprechend *puericiae formator* (ebd. 20) oder (30) *morum et ingenii formator*. Daraus ergibt sich die mentalitäts- und sozialgeschichtlich aufschlußreiche Konsequenz, daß der Erzieher in einem göltigeren Sinne 'Vater' seines Zöglings ist. *De pueris* (Opera omnia I,2,25): *nimirum vis totus esse pater, et illum vis vere tuum esse filium, qui te non solum oris figura, corporisque liniamentis exprimat, verum etiam ingenii dotibus referat*.

³⁴ Hempfer 1993.

³⁵ Erasmus 1995b, 64: *siquidem perverse facit, qui sese non accommodet rebus praesentibus, foroque nolit uti*.

aspekt einer weit prinzipielleren Angemessenheitsforderung, deren Kasuistik in *De civilitate morum puerilium* normativ gesetzt wird. Auch hier sieht Erasmus die soziale Praxis den unaufhörlichen Wechseln und Moden, den vielfältigen historischen wie regionalen Veränderungen unterworfen: *nec apud omnes nationes eadem decora sunt aut indecora, postremo nec omnibus seculis eadem placent displicentue.*³⁶

Die Zurichtung von Sprache und Aus-Sprache (dies im Traktat *De pronuntiatione*) ist damit nur ein Teilsektor einer Kulturpoetik und -semiotik, die vorerst nicht anders als im Horizont der Rhetorik denkbar ist. Lange vor der Entdeckung der Anthropologie im 18. Jahrhundert wird hier bereits ein Ideal des „ganzen Menschen“ propagiert,³⁷ das jedoch weniger auf den Ausgleich des Leib-Seele-Dualismus, als vielmehr auf die vollständige Transparenz eines Innen auf ein Außen abzielt. Wie die Worte, dem Ideal der *perspicuitas* entsprechend, klar und vollständig die Dinge durchscheinen lassen sollen, so hat die Rede vor anderen ein jederzeit klarer Spiegel zu sein, der rückstandslos den *animus* transparent werden lässt: *nec oratio tua cento quispiam videatur aut opus musaicum, sed spirans imago tui pectoris aut amnis e fonte cordis tui promanans.*³⁸ Erneut wird hier der Abbildbegriff (*imago tui pectoris*) aufgenommen, jedoch von der Reflexion der äußeren Dinge auf die Spiegelung einer inneren Idee bzw. einer Idee des Inneren gewendet. Die aus Topik und Phraseologie der *descriptio* entnommene 'Lebendigkeits'-Forderung (als Ziel von *evidentia*/'Anschaulichkeit')³⁹ behauptet eine Identität von vorschlinglichem Archetyp und sprachlichem Abbild, läßt allerdings mit dem platonischen Referenzschema auch die zuvor vollzogene ontologische Abwertung der *imago* auf sich. Die Argumentation bewegt sich so auf eine Aporie zu, die der Stildiskussion des Erasmus insgesamt innewohnt. Sie ist gleichsam die logische Kehrseite jener doppelten Repräsentationsfunktion, die der Sprache bei Erasmus und anderen Anti-Ciceronianern (namentlich Gianfrancesco Pico) zugemutet wird: Wenn nämlich Stil tatsächlich erkenn- und zurechenbares 'Bild' bzw. 'Ausdruck' des Ichs sein soll, so widerspricht dies prinzipiell jener zweiten Repräsentationsanforderung, die gerade auf das ein-deutige, nicht-differentielle Bild der Dinge im Wort zielt, wie es der *Logos*-Begriff am Ende des Dialoges einschließt: Kann es hier nur *ein*, mit sich und dem Typus identisches Ab-Bild (das zugleich der Typus selbst ist) geben, so *müssen* sich im anderen Fall unendlich viele, nicht-identische Spiegelungen der Dinge einstellen. Die auf Individualstil und Selbst-

³⁶ Erasmus 1999, 46. Zahlreiche *Adagia* thematisieren gleichfalls diesen Gedanken der Relativität von Sitten, Gebräuchen und Moden, das Gesetz *lex et legio: νόμος καὶ νόμος, id est Mos siue lex et regio. Admonet proverbum, quemadmodum et alias obiter indicavimus, serviendum et obsecundandam esse moribus regionis, in qua verseris (Adag. 2555; Opera omnia II,6,370); vgl. Adag. 3225 (mores hominum regioni respondent; Opera omnia II,7,152 f.).*

³⁷ Die Rede vom 'ganzen Menschen' durchzieht den gesamten Dialog: *ut homo totus sit compositus animo, corpore, gestibus ac vestitu. De civilitate* (Erasmus 1999, 30). Auch ebd. 32: *totius corporis habitum ac formam.* Zur weiteren Problemgeschichte umfassend Schings 1994.

³⁸ Erasmus 1995a, 334.

³⁹ Die geläufige Rede von den 'atmenden Bildnissen' (*spirantia signa* bzw. *aera*) nach der berühmten Vergil-Stelle *Aeneis* 6,847.

ausdruck bezogene *imitatio* eines einzelnen und damit kontingenten *animus, spiritus* oder einer internen *idea loquendi* gefährdet immer schon jenes transparente Einfangen der Wirklichkeit im (scheinbar) objektiven Wort und führt zu einer Pluralisierung sprachlicher Repräsentation von Ich und Welt: Erfüllt die Rede ihre Funktion als klarer Spiegel des Ichs, so wird sie beinahe zwangsläufig zum *mandax speculum* der Dinge.⁴⁰

Die Aporien einer Ausdrucks- und Abbildtheorie rücken nicht nur untergründige epistemologische Horizonte in Erasmus' Stiltheorie ins Licht; ihr Beunruhigungspotential verschiebt die Diskussion um das kreative Prinzip, das Erasmus der *imitatio Ciceronis* als Ausweichoption entgegenhält, beinahe notwendig in eine Sphäre theologischer Rede, wie schon das oben zitierte Bild vom *amnis e fonte cordis promanans* andeuten konnte: Denn dieser authentische Quell eines Inneren (umschrieben mit Metonymien und Metaphern wie *pectus, genius, energia* u.a.), der die Rede scheinbar ursprungshaft hervorströmen läßt, ruft deutlich genug den biblischen Topos der 'Herzensfülle' (*abundantia cordis*; vgl. Mt 12,23; Luc 6,45)⁴¹ auf und bildet so ein Integral zweier Vorstellungen sprachformender Innerlichkeit. Das seit Petrarca geläufige 'Seidenraupengleichnis' (*ex se ipso sapere*), das ein voraussetzungsloses Hervorquellen aus einem opaken Innen vorstellt, wird hier christlich, im Rückzug auf einen paulinisch-augustinischen 'inneren Menschen' (*homo interior*) begründet. Entsprechend zitiert der Gegensatz zwischen der 'Lebendigkeit' des kreativen Inneren und der Abgestorbenheit der äußeren, formal kultivierten Hülle zwar Beschreibungsmuster antiker Stilkritik, ihre Emphase gewinnt er jedoch erst auf der Folie einer christlichen Polarität von 'lebendigem' Geist und leblosem Körper bzw. totem Abbild (bzw. totem Buchstaben),⁴² die wiederum auf die Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinns, die Polarität also von verhüllter, 'schatten-' bzw. 'umrißhafter' Oberfläche und lebendigem Kern verweist. Denn wie der wahre Sinn eines Textes sich subkutan verbirgt, so findet sich das authentische Wesen des Menschen in seinem kreativen Persönlichkeitskern, aus dem heraus die Rede als 'echtes Bild des Geistes' (*nativa mentis imago*) emergiert bzw. *emaniert*. Damit werden Prozeduren der Dechiffrierung nötig, die sprachliche bzw. körpersprachliche Oberflächen auf einen Kern hin durchstoßen. Diese Bemühung um Les- und Deutbarkeit der äußeren Hülle - der Stilformen, des *sensus literalis*, der Gesten in der sozialen Interaktion - wie die Frage ihrer Durchsichtigkeit auf ein Innen beschäftigt Erasmus auf allen Ebenen: In Stilkritik und Schrifthermeneutik wie im Feld sozialer Interaktion wird *Interpretation* zur drängenden Aufgabe.⁴³ Eine solche Universalphysiognomie und -hermeneutik bezeichnet eine der basalen Problemfiguren einer allgemeinen Semiotik der sichtbaren Form, um die herum die Texte des späten Erasmus ange-

⁴⁰ Auf diesen Widerspruch macht Luhmann 1986, 645 aufmerksam.

⁴¹ Zu Fortdauer und Umbau des Topos vgl. Geitner 1992, 168-208.

⁴² Nach 2 Kor. 3,6: *littera enim occidit. Spiritus autem vivificat.*

⁴³ Cave 1979, 78-124.

legt sind. Angestrebt und vorausgesetzt wird hier, wie das Beispiel des *Ciceronianus* gelehrt hat, eine ideale Transparenz der äußeren Form auf ihre inwendige Formursache, eine vollständige Kongruenz von *signa* (bzw. *verba*) und *res*,⁴⁴ die den Stil zum treuen 'Spiegel' seines Autors,⁴⁵ Gestik, Mimik und Verhalten zum durchschaubaren Oberflächenreflex eines Charakters werden läßt: *ut ergo compositus pueri animus vndique reluceat*.⁴⁶ Zielt nun dieses Lesen körpersprachlicher Zeichen auf eine 'Kardiognostik', die Verhalten prädisponiert und kalkulierbar macht, so wird der Leser bzw. Kritiker umgekehrt zum Text-Physiognom, der von den äußeren Phänomenen des sprachlich Verfaßten auf dessen innere Wirkursachen (*indoles; ingenium; vis* etc.) schließt: *agnoscit indolem et mores et vitae spatium physiognomon*.⁴⁷ Was im Kontext des *Ciceronianus* zumeist metaphorisch gemeint ist, erscheint im Rahmen der Verhaltensformung als Grundregel einer Hermeneutik körpersprachlicher Kommunikation, die von der unterstellten Konkordanz von Außen und Innen getragen wird.

Anhand der instruktiven Regeln von *De civilitate* ließe sich freilich zeigen, wie die Transparenzforderung auch im Feld sozialer Performanz in demselben Zirkel gefangen ist wie jene Forderung nach dem Ausdruck des 'wahren' Ich im Stil: Denn dieses Ich an sich, das aus und unter der Oberfläche der habitualisierten Verhaltensweisen konjizierbar (*colligi, conici, divinare*) sein soll, erscheint dem Verhaltensformer Erasmus doch auch wieder als unerreichbar, wenn nicht irrelevant, denn Verhalten wird in *De civilitate* und andernorts konzipiert und modelliert als rhetorische *probatio*-Strategie: Gestik, Mimik und Kleidung dienen als soziale Zeichen dem Ziel, innere Dispositionen wie Intentionen, Affekte, *ingenium* und *habitus* im Umkehrschluß an den äußeren *notae* durchscheinen zu lassen. Zeichen und Bezeichnetes sind hier ein-eindeutig korreliert: der *einen* Geste entspricht der *eine* Affekt, der mit logischer Folge aus der sichtbaren Oberfläche der Verhaltenssemiotik extrapoliert werden kann.⁴⁸ Wie dem Bulephorus des *Ciceronianus* die ciceronianischen Wörter stets den 'Beigeschmack' der historisch von ihnen bezeichneten paganen Wirklichkeit bewahren, genuin christliche Begrifflichkeit entsprechend auch 'nach Christus schmeckt',⁴⁹ so erscheinen die sinnlichen Zeichen der *eloquentia corporis* und ihre Intentionalität auch in der Verhaltenslehre als klare und deutliche Schrift, die jederzeit das Ideal der *perspicuitas* erfüllt oder doch voraussetzt.⁵⁰ Es spiegelt Anforderung und Aufgabenstellung der Schrift wider, wenn in *De civilitate* der Aspekt der *institutio* bzw. *ars* stark gegenüber dem

⁴⁴ Vgl. Erasmus 1995a, 130: *quia signa rebus non congruerent*.

⁴⁵ Etwa ebd. 312 zum Stil Bembo's (!): *ingenii candorem in oratione velut in speculo relucemem*.

⁴⁶ Erasmus 1999, 32.

⁴⁷ Erasmus 1995a, 108.

⁴⁸ Kapp 1999, 53: „Die Hochschätzung des Visuellen in der Kultur der frühen Neuzeit beruht auf der Voraussetzung, daß zwischen der äußeren Erscheinung und der Psyche des Menschen sozusagen eine natürliche Beziehung besteht.“

⁴⁹ Erasmus 1995a, 324: *oportebat enim omnem Christianorum orationem resipere Christum*.

⁵⁰ Erasmus 1999, 30: *quanquam autem externum illud corporis decorum ab animo bene composito proficiscitur*. Nach Quint. 11,3,73 ff.

der natürlichen Ausstattung des Eleven betont wird. Daß Erasmus gleichwohl auch hier um die Problematik der Zeichentransparenz weiß, kann etwa das Lavieren zwischen nur gezeigter und 'echter' *pietas* im Kapitel über das Verhalten in der Kirche belegen: *cum sacra peraguntur, totum corporis habitum ad religionem decet componere*.⁵¹ Der Erasmus von *De civilitate morum* kalkuliert auf diese Weise listig mit der Normalerwartung einer Korrespondenz von Zeichen (Gestik, Mimik etc.) und Bezeichnetem (Charakter, Intentionen etc.), der Konventionalität der *eloquentia corporis* in der sozialen Wirklichkeit, ohne dieser selbst völlig zu vertrauen oder, wie noch im *Ciceronianus*, vertrauen zu können. Der Performanzcharakter sozialer Interaktion liegt der Forderung nach christlicher Unmittelbarkeit und Spontaneität immer schon voraus.

5. Verstellung, Theatralität, Hypokrisie. Trübungen der Zeichenpraxis und die Fortdauer der Natürlichkeitsforderung

Der Blick auf Erasmus' wirkmächtige Verhaltensschule legt den pragmatischen und diskursiven Horizont offen, vor dem die *imitatio*-Theorie ihre historische Aktualität entfaltet. Um ihn sichtbar zu machen, bedarf es lediglich einer Verschiebung derselben Innen-Außen-Konfiguration von der stilistischen auf die verhaltenspraktische *forma* des Ichs, von der *facies stili* auf das Mienenspiel des Edukanden vor seiner Umwelt. Diese Engführung beider Bereiche deutet sich indes bereits im *Ciceronianus* an. Denn auch hier ist die Formulierung des Ichs nur im Rahmen einer imaginierten humanistischen Dialoggemeinschaft möglich, die jederzeit einen Horizont der Verständigung, die Heilung von der passionierten Liebe zu einer *Πειθώ/persuasio* eröffnet.⁵² Der Dialog selbst inszeniert gleichsam performativ diese heilende Rückführung des Kranken aus der selbst gewählten Quarantäne in jene Sodalität, der die Teilnehmer des Dialogs von vornherein gemeinsam angehören: *Nosoponus est, vetus sodalis et studiorum σύντροφος*.⁵³ Bei aller Polemik gegen jenen fröhlichen Paganismus und Klassizismus der italienischen Humanisten, für den Cicero und Ciceronianismus symbolisch einstehen, bestimmt den *Ciceronianus* daher eine Atmosphäre des Wohlwollens: *nam homini cum primis bene volo*.⁵⁴

Wenn am Ende der Hauptunterredner Bulephorus die „potenzierte Spielstruktur“⁵⁵ und Dialogizität des Dialogs aufhebt, um die Rolle des heilenden

⁵¹ Erasmus 1999, 50.

⁵² Erasmus 1995a, 6: *est diva quae Graecis dicitur Πειθώ*.

⁵³ Ebd. 2.

⁵⁴ Ebd. 6.

⁵⁵ Karninski 2000, 314. Die Logos-Prosopopoiie sistiert am Ende gerade das Dialog-Spiel der Meinungen und setzt ins Bild, was sich sonst in autoritativen Wendungen wie: *ipsa ratio fateri cogit* u.ä.

Logos in Analogie zur Figur des *Christus medicus* zu übernehmen,⁵⁶ so zielt dessen *Pharmakon* nur oberflächlich auf eine Konversion zu christlichem Lexikon und Denken, auf die Mediatisierung der Rhetorik zugunsten religiöser Erziehung und (Selbst-)Erkenntnis.⁵⁷ Vielmehr geht es dem Dialog in seinem Kern um eine Theorie des sprachlich verfaßten Individuums wie um das Projekt einer humanistischen Konsensgemeinschaft, deren lebensweltliche Szenerien Erasmus in den gleichzeitigen *Colloquia* vorführt. Ihr fundierendes Prinzip, das sie mit dem *Ciceronianus* verbindet, heißt *Theatralität*. In beiden Fällen wird eine Kultur des Performativen durchgespielt (vgl. die Theatermetaphorik: *initio Davum agam; tota inversa scena* etc.), die soziales Handeln umfassend am Vorbild der (terentianischen) Komödie modelliert. Das Agieren des einzelnen auf der Bühne der *Res publica litterarum* gehorcht so den Vorgaben rhetorischer *actio* und *pronuntiatio*, ist verstanden als unausweichliche, mithin existentielle Hypokrisie, die das Zeigen eines wahren Gesichts – postuliert im *Ciceronianus* – erübrigt und ad absurdum führt: *si quis histrionibus in scena fabulam agentibus personas detrahere conetur, ac spectatoribus veras nativasque facies ostendere, nonne is fabulam omnem perverterit?*⁵⁸

Aber auch wenn es unvermeidlich scheint, auf der wechselnden Bühne des Lebens und seiner Moden⁵⁹ diese und jene Rolle, den 'Davus' oder den 'Logos' zu geben, so gilt es doch, das fragile Maß und Gleichgewicht des Rollenspiels, die *dissimulatio artis*, zu wahren, denn: *plurimum interest inter histrionem et oratorem*.⁶⁰ Andernfalls drohte jederzeit die Gefahr, jene Grenze zu überschreiten, welche die Transparenz von Außen und Innen, Wort und Sache, Zeichen und Bezeichnetem verdunkelt und zur Ostentation und Hypokrisie (im Negativsinne), zum freien Spiel der Zeichen ohne Bezeichnetes gerät.⁶¹ Der Mensch als Rollenspieler bleibt aufgerufen, die Artifizialität und Rhetorizität seines Daseins künstlich zu verhüllen, Natürlichkeit und Authentizität nach außen sichtbar und plausibel zu spiegeln, wenn man will: zu fingieren. Es ist diese Polarität von *ars* und (artifiziiell gestellter) *natura*, die das Menschen- und Gesellschaftsmodell des späten Erasmus am Ende auf die schon bezeichnete Aporie zwischen der christlich konturnierten Forderung nach reiner Innerlichkeit und der bestimmten Anerkennung

der Theatralität menschlicher Existenz und Kommunikation zulaufen läßt. Letztlich geht es im Einflußbereich rhetorischen Denkens eben nicht um den ontologischen Status jenes *Innen*, sondern um die Plausibilität und Angemessenheit des *Außen*. Vor allem in *De civilitate morum puerilium* zeichnet sich aus diesem Grund das Verhältnis zwischen rhetorisch-artifiziellem Schein und innerer Wirklichkeit vielerorts als Problem ab. Diese Aporie des Theatralischen zwischen notwendiger Formung und sachfremder Verhüllung bezeichnet den neuralgischen Punkt, an dem ein rhetorisches und ein christliches Persönlichkeitsideal, die Rettung des Nicht-Identischen und seine soziale Prädisposition konfliktieren. Erasmus steht mit solchen Aporien am Ausgangspunkt einer Diskussion um die 'Sprache der Verstellung' (Geitner) bzw. der Natürlichkeit, die sich in Dimensionen einer *longue durée* entfaltet. Unter veränderten historischen und diskursiven Bedingungen, aber mit vergleichbaren Interessen und Themen (Physiognomik, Lesbarkeit der Körper, Verhältnis von Oberfläche und Tiefe, Repräsentationskrise) bleibt das Verhältnis von *natura* und *ars* die gesamte Frühe Neuzeit hindurch ein anthropologisches Kernproblem, das im Zeichen von Entrhetorisierung und Natürlichkeitspostulat im 18. Jahrhundert neue Aktualität gewinnen wird. Es kennzeichnet dabei die historisch spezifischen Signaturen der Erasmischen Natürlichkeitskonzeption, daß sie nur innerhalb des rhetorischen Systems, als *dissimulatio artis* gedacht werden kann. Der Rekurs auf biblische Ausdrucksfiguren hat jedoch das Unbehagen gegenüber solch rhetorischen Konstruktionen von Natürlichkeit und Individualität verdeutlicht. Mit dem Konzept einer *abundantia cordis* ist bereits Modell und Bruchstelle für den modernen Umbau der *natura*-Forderung bezeichnet.

So geht es Erasmus im *Ciceronianus* vor allem um eine Anthropologie des schreibenden bzw. des 'aus seinem Geist sprechenden' (*ex animo loqui*) Subjekts. Zwar mag dieses Ich, das sich in solcher Natürlichkeit (ent-)äußert, letztlich nur innerhalb eines rinascimentalen Stildiskurses emergieren können, der (anders als im Mittelalter) eine Singularität des schreibenden und sprechenden Ichs überhaupt vorsieht. Die systemsprengende Vision eines Emanierens von Sprache aus dem inneren Menschen führt immerhin zur Betonung eines improvisatorischen, in jedem Fall aber unartifiziiellen Sprechens, dem gegenüber das kunstgerecht reflektierte Schreiben des Stilpedanten Nosoponus zum toten *simulacrum* abgewertet wird. Die Schriftkritik ist auf diese Weise, auch sie in platonischem Fahrwasser, Komplement der Mimesiskritik: Beide verdanken sich der grundsätzlichen Skepsis gegenüber einer durch Kunst vermittelten und gebrochenen Repräsentation. Entsprechend zielt Erasmus' Schriftideal darauf, den Abstand zwischen dem Konzeptualisieren der *res* (bzw. des Ichs) und deren Ausdruck, den Weg vom Denken zum Sprechen, vom *animus* zur *forma* zu verkürzen und, indem beide Seiten auch zeitlich zusammenfallen, letztlich verschwinden zu lassen. So empfiehlt und erklärt sich auch von dieser Seite die Form des Dialogs, der performativ Schnittstelle und Widerspruch im Programm des Erasmus bezeichnet.

äußert. So fordert Hypologus seinen Sodalen Bulephorus in der Rolle des Logos zur unverstellten Meinungsäußerung auf: *quin tu simpliciter explana, quid de Cicerone quidque de hoc imitando sentias*. Erasmus 1995a, 344. Darauf entgegnet Bulephorus: *nihil arbitror restare, nisi ut quae sparsim dispersa sunt hactenus in compendium contrahamus* (ebd. 346).

⁵⁶ Cave 1979, 158-160.

⁵⁷ Erasmus 1995a, 352-354: *huc discuntur disciplinae, huc philosophia, huc eloquentia, ut Christum intelligamus, ut Christi gloriam celebremus*.

⁵⁸ Erasmus 1995b, 62.

⁵⁹ Erasmus 1995a, 136: *quocumque me verto, mutata omnia, in alio sto proscenio, aliud conspicio theatrum, immo mundum alium*.

⁶⁰ Ebd. 88; vgl. 332: *in publicum venire personatum*.

⁶¹ So kehrt Nosoponus die Priorität zwischen *res* und *verba*, damit auch den Produktionsvorgang zwischen *inventio* und *elocutio* um (Erasmus 1995a, 40): *hoc enim artis est sensus ad haec verborum ornamenta invenire*.

Der *Ciceronianus* propagiert eine Kultur der Mündlichkeit (daher immer wieder die Wendung: *Ciceroniane loqui* auf Seiten des Bulephorus), die zugleich bedeutender Eckpfeiler jener 'Zivilität' ist, wie sie in der folgenreichen Verhaltensschule von *De civilitate* skizziert wird.⁶²

6. Historische Signaturen des Erasmischen Programms: Humanistische Dialoggemeinschaft, Hofberedsamkeit und der Prozeß der frühneuzeitlichen 'Zivilisierung'

Von solchen Begriffen und Voreinstellungen her zeichnen sich die zeitgenössischen Verflechtungen dieses Programms ab: An ihrem historischen Ort belegen die Erasmischen Schriften der 1525-30 Jahre die Krise der humanistisch geprägten *Respublica christiana*, welche durch die unversöhnliche, nicht mehr in das wechselseitige Wohlwollen einzuholende Polemik mit Luther besiegelt wird: In der ersten Vorrede zum *Ciceronianus* identifiziert sich Erasmus gegenüber Vlaten⁶³ daher nicht nur explizit mit dem Unterredner Bulephorus, er begründet auch die Notwendigkeit eines 'Rat-gebers' (*Boule-phoros*) in verworrener Zeit.⁶⁴ Es ist nicht ohne Belang, daß Erasmus seine Theorie des sozialen Individuums und der humanistischen Konsensgemeinschaft gerade in einem Krisenmoment verfaßt, der die „totale Desintegration der bestehenden Ordnung“ infolge von Glaubensspaltung und Bauernkrieg sieht.⁶⁵ Das Programm des *Ciceronianus*, den Konflikt zwischen paganer und christlicher Kultur einvernehmlich und im Zeichen christlich-humanistischer Sodalitätsbildung zu lösen, erscheint nicht ohne Grund in jenem historischen Moment, da der Konsens des christlichen Humanismus zerbricht und aus einer gelebten Realität eine imaginäre, wenn nicht utopische Gemeinschaft wird.

Darüber hinaus steht Erasmus' Projekt stilistischer und pragmatischer Menschenformung aber auch an einem markanten Wendepunkt im Prozeß der frühneuzeitlichen Zivilisierung wie am Ausgangspunkt einer Ausdrucks- und Ichkultur, deren Dichotomien und Aporien sich in die Neuzeit hinein ausziehen ließen. Zwar hat die Rezeption der kleinen Anstandslehre *De civilitate morum puerilium* jene des *Ciceronianus* weit überdauert; doch es ist vor allem der Dialog, der die allgemeinen Prämissen des kleinen Traktats wie eine Reihe angrenzender Problembereiche von der Sprach-, Bild- und Ausdruckstheorie bis zur Programmatik

⁶² Den Zusammenhang zwischen Extemporieren, oraler Redepraxis und 'Zivilität' betont bereits Quintilian (*Institutio oratoria* 10,7,1).

⁶³ *Opera omnia* 1,2,599 f.

⁶⁴ Ebd. 599: *tum vero praecipue hoc saeculo, quo nescio quo fatali tumultu sursum deorsum miscentur omnia, siue Christiane religionis statum inspicias, siue monarcharum ac rerum publicarum conditionem reputes, siue studiorum ac litterarum rationem intueare, ut non alio tempore verius fuerit illud Graecis celebratum, λερόν ή βουλή.*

⁶⁵ Augustijn 1986, 153.

einer christlichen *eloquentia* und *Respublica litterarum* formuliert. Historisch mehr als bezeichnend ist die unmittelbare zeitliche Nachbarschaft des *Ciceronianus* wie des Traktats *De civilitate* zu Castigliones *Libro del Cortegiano*: Beide Entwürfe sind typologisch zutiefst verwandt, beide bieten eine integrative, Sprechen und Sozialhandelnde einschließende Gesellschaftstheorie auf rhetorischer Basis. Dabei transponieren Castigliones Eckbegriffe wie *sprezzatura*, *grazia*, *uso/usanza*, *consuetudine* und *convenevole* Erasmus' neuralgische Termini *dissimulatio artis* und *aptum* in die Sphäre von Hof- und Volkssprache. Auch die Theorie eines *Volgare*, das sich an der *consuetudine* der Konversation bei Hofe wie der Beobachtung sich wandelnder situativer Kontexte und Moden ausrichtet, übernimmt Punkt für Punkt den Standpunkt der Anti-Ciceronianer in der *aptum*-Frage. Beide Autoren entwickeln zeitgleich Konzepte eruditer Interaktion zwischen Anwesenden, votieren für eine orale Kultur spontaner, improvisatorischer Rede unter Entlastung von kommunikativen und sozialen Asymmetrien. Beide, Erasmus wie Castiglione, beziehen damit auf ihre Weise Stellung gegenüber einem puristischen Ciceronianismus bzw. Bembismus. Beide begründen für verschiedene gesellschaftliche Sektoren eine reiche Nachfolge von Verhaltenslehren und Höflichkeitskonzepten: Die 'Hofberedsamkeit' auf der einen, die zur schulisch-propädeutischen Erziehung abgesunkene Verhaltenslehre von *De civilitate* unter den Auspizien eines christlichen Humanismus auf der anderen Seite. Ein Vergleich beider Programme könnte eine Vielzahl weiterer begrifflicher und konzeptioneller Parallelen namhaft machen. Diese betreffen vor allem den Umgang mit den 'Sprachen der Verstellung', die Lesbarkeit des Körpers und der sozialen Geste sowie strukturelle Homologien von Stil- und Körperformung (*compositio* und *habitus*). Der entscheidende Unterschied zwischen beiden Entwürfen jedoch liegt im Wechsel des sprachlichen Mediums: Castiglione zieht, anders als Erasmus, aus dem kategorischen Imperativ des *aptum* die Konsequenz, nicht nur das Lexikon der klassischen Sprache zeit-gemäß zu revidieren, sondern diese überhaupt zugunsten der modernen Volkssprache aufzugeben.

Bibliographie

- Bierlaire, Franz (1978): „Erasmus at school. The 'De civilitate Morum Puerilium libellus'“, in: De Molen, Richard L. (Hrsg.): *Essays on the Works of Erasmus*. New Haven/London: Yale University Press, 239-251.
- Cave, Terence (1979): *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*. Oxford: Clarendon Press.
- Elias, Norbert (1997): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Frankfurt/Main: Suhrkamp (= stw 158).

- (Erasmus von Rotterdam:) Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. North-Holland/Elsevier. 1969ff.
- Erasmus von Rotterdam (1995a): *Dialogus cui titulus Ciceronianus sive de optimo dicendi genere. Der Ciceronianer oder der beste Stil, ein Dialog*. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Theresia Payr, in: Erasmus von Rotterdam: *Ausgewählte Schriften*. Acht Bände. Lateinisch und deutsch. Hrsg. von Werner Welzig. Sonderausgabe. Bd. 7. Darmstadt, S. 1-355.
- Erasmus von Rotterdam (1995b): ΜΩΡΙΑΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ *sive laus Stultitiae*. Eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Wendelin Schmidt-Dengler, in: Erasmus von Rotterdam: *Ausgewählte Schriften*. Acht Bände. Lateinisch und deutsch. Hrsg. von Werner Welzig. Bd. 8. Darmstadt.
- Erasmus von Rotterdam (1999): *La civilté puérile d'Érasme de Rotterdam. Petit manuel de savoir-vivre*. Hrsg. von Franz Bierlaire. Bruxelles: La Lettre Volée (= Notulae Erasmianae 3).
- Garin, Eugenio (Hrsg.; 1952): *Prosatori latini del Quattrocento*. Mailand/Neapel: Ricciardi, (= La letteratura italiana 13).
- Geitner, Ursula: *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer 1992 (= Communicatio 1).
- Götte, Johannes und Maria (Hrsg.; 1987): *Vergil: Landleben. Catalepton. Bucolica. Georgica*. München/Zürich: Artemis (Sammlung Tusculum).
- Hempfer, Klaus W. (1993): „Rhetorik als Gesellschaftstheorie: Castigliones *Il libro del Cortegiano*“, in: Kablitz, Andreas/Schulz-Buschhaus, Ulrich: *Literarhistorische Begegnungen. Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Bernhard König*. Tübingen: Narr, 1993, 103-121.
- Kaminski, Nicola (2000): „‘Initio Davum agam’ oder die folgenreiche Verwechslung von simulatio und dissimulatio. Inszenierung humanistischer imitatio-Doktrin im ‘Ciceronianus’ des Erasmus von Rotterdam“, in: Laufhütte, Hartmut (Hrsg.): *Künste und Natur in Diskursen der Frühen Neuzeit*. Teil I. Wiesbaden: Harrassowitz (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 35), 309-320.
- Kapp, Volker (1999): „Die Lehre von der actio als Schlüssel zum Verständnis der Kultur der frühen Neuzeit“, in: Ders. (Hrsg.): *Die Sprache der Zeichen und Bilder. Rhetorik und nonverbale Kommunikation in der frühen Neuzeit*. Marburg: Hitzeroth (= Ars Rhetorica 1), 40-64.
- Kühlmann, Wilhelm (1982): *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters*. Tübingen: Niemeyer (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 3).
- McLaughlin, Martin L. (1995): *Literary Imitation in the Italian Renaissance. The Theory and Practice of Literary Imitation in Italy from Dante to Bembo*. Oxford: Clarendon Press.

- Luhmann, Niklas (1986): „Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst“, in: Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hrsg.): *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Frankfurt/Main: Suhrkamp (= stw 633), 620-672.
- Petrarca, Francesco (1999): *Epistolae familiares XXIV*. Lateinisch-deutsch. Übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort von Florian Neumann. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung (= Excerpta classica 18).
- Robert, Jörg (2001): „Norm, Kritik, Autorität. Der Briefwechsel ‘De imitatione’ zwischen Gianfrancesco Pico della Mirandola und Pietro Bembo und der Nachahmungsdiskurs in der Frühen Neuzeit“, in: *Daphnis* 30, 597-644.
- Robert, Jörg (2003): „Macht und Ohnmacht des Bildes: Erasmus und die frühneuzeitliche Theorie des Porträts“, in: Büttner, Frank (Hrsg.): *Die normierende Kraft des Bildes*. Münster/Hamburg/London: LITVerlag (= P & A, 4) (im Druck).
- Schings, Hans-Jürgen (Hrsg.; 1994): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposium 1992*. Stuttgart/Weimar: Metzler (= Germanistische Symposien Berichtsbände 15).
- Spangenberg, Peter M. (1986): „Pragmatische Kontexte als Horizonte von Stilreflexionen im Mittelalter“, in: Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig: *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Frankfurt/Main: Suhrkamp (= stw 633), 68-92.
- Telle, Emile V. (1978): „Erasmus's ‘Ciceronianus’. A Comical Colloquy“, in: De Molen, Richard L. (Hrsg.): *Essays on the Works of Erasmus*. New Haven/London: Yale University Press, 211-220.