

Teilprojekt A3

„*Auctoritas* und *imitatio veterum*“

Jan-Dirk Müller/Jörg Robert

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

*Similem esse te volo quomodo filium, non quomodo imaginem: imago res mortua est.*¹
*C'est moi que je peins.*²

„Der Stylus ist eine Gabe des Gemüthes / dadurch Gott alle Menschen verhindert hat / daß keiner des andern Schreib=Art punctuell nachahmen kann“.³

„Wie jedes Volk sich in seiner Sprache, so malt jeder Autor sich in seinem Stile; die geheimste Eigentümlichkeit mit ihren feinen Erhebungen und Vertiefungen formt sich im Stile, diesem zweiten biegsamen Leibe des Geistes, lebend ab“.⁴

1. Einflußangst oder: Autor, Autorität und Pluralisierung. Zur inneren Dynamik rinascimentaler *imitatio*-Diskussion

Erasmus' Dialog *Ciceronianus sive de optimo dicendi genere* (1528)⁵ nimmt in der von Petrarca eröffneten Debatte um die Nachahmung der antiken Autoren (*imitatio veterum*)⁶ 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.⁷ 2. *Stilkritisch*, indem die Allgemein- und Alleinverbindlichkeit der Sprache Ciceros zugunsten stilistischer Individualität und Singularität,⁸ Differenz und

¹ Seneca: *Epistulae morales ad Lucilium* 84,4.

² Michel de Montaigne: *Essais*, Vorrede (*Au lecteur*). In: *Œuvres complètes*. Paris 1999 (Bibliothèque de la Pléiade 14).

³ Christian Weise: *Oratorisches Systema*. Leipzig 1707, S. 264.

⁴ Jean Paul: *Vorschule der Ästhetik* (1804). XIV. Programm: Über den Stil oder die Darstellung. In: *Sämtliche Werke*. Abteilung I. Bd. 5. Hg. von Norbert Miller. München⁶1963, S. 276.

⁵ Zitiert nach der Ausgabe: Erasmus von Rotterdam: *Dialogus cui titulus Ciceronianus sive de optimo dicendi genere*. Der Ciceronianer oder der beste Stil, ein Dialog; *Adagiorum Chiliades* (*Adagia selecta*). Mehrere Tausend Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten (Auswahl). Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Theresia Payr. In: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*. Acht Bände. Lateinisch und deutsch. Hg. von Werner Welzig. Sonderausgabe. Bd. 7. Darmstadt 1995, S. 1-355.

⁶ Zur Vorgeschichte vgl. Martin L. McLaughlin: *Literary Imitation in the Italian Renaissance. The Theory and Practice of Literary Imitation in Italy from Dante to Bembo*. Oxford 1995.

⁷ *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 314 u.ö.

⁸ Terence Cave: *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*. Oxford 1979, S. 45

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 den *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“.⁹ Die Ciceronianismus-Diskussion befördert auf diese Weise nicht nur die Autorisierung des *einen* Stilmodells zu universaler Verbindlichkeit. Als unmittelbare Gegenreaktion führt sie auch zu einem ungeahnten Pluralisierungsschub, der sich in der Behauptung individueller Stil-Physiognomien äußert. Beide Prozesse, Autorisierung und Pluralisierung (im Sinne einer Ausdifferenzierung stilgebundener Individualität), sind 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's *Rerum Familiarium libri*,¹⁰ als individuelle Dialogpartner mit eigener Stilphysiognomie neu erstehen, gewinnt *imitatio* die Form des personalen Agons, der Auseinandersetzung mit einem übergroßen, für den *modernus* letztlich uneinholbaren Gegenüber. Der im Mittelalter weitgehend suspendierte oder in Randbereiche verdrängte Stilbegriff¹¹ 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 Selbsta Ausdruck 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.¹² Diese äußert sich in der Befürchtung, in der vollständigen Identi-

spricht treffend von einer „first-person singularity of speaker.“

⁹ *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 186: *quodsi totum vis exprimere Ciceronem, te ipsum non potes exprimere. Si te ipsum non exprimis, mendax speculum tua fuerit oratio nihiloque minus absurdum videbitur, quam si coloribus oblita facie te pro Nosopono Petronium esse simules.*

¹⁰ Francesco Petrarca: *Epistolae familiares XXIV*. Lateinisch-deutsch. Übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort von Florian Neumann. Mainz 1999 (Excerpta classica 18).

¹¹ Peter M. Spangenberg: Pragmatische Kontexte als Horizonte als Stilreflexionen im Mittelalter. In: *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Hg. von Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer. Frankfurt/Main 1986 (stw 633), S. 68-92.

¹² Blooms Konzept einer ‚anxiety of influence‘ schon bei Cave (wie Anm. 8), S. 77.

tät mit dem Modell die individuelle Differenz des eigenen Stils als sichtbarer Form des Ichs einzubüßen: Denn „niemand will ein anderer sein als er ist.“¹³ 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,¹⁴ die den *Ciceronianus* mit anderen Arbeiten des späten Erasmus zu einem homogenen anthropologisch-pädagogischen Diskurs zusammenschließt. In ihm geht es entscheidend um die Ausbildung und Begründung von Pluralisierungs- und Differenzverfahren, die sich an der Furcht vor einer normierenden, die Singularität der eigenen *persona* verstellenden Autor-Autorität entzünden.

2. *Paragone. 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 des ‚Ciceronianers‘ Nosoponus¹⁵ nimmt zunächst Kult und Kultur des Paganen ins Visier, 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 pathologische Züge passionierter Liebe an; vor allem aber bewirkt sie den Rückzug des ehemaligen Sodalen aus der Gemeinschaft in die selbstgewählte Einsamkeit einer monastischen, dem Studium der Lexis Ciceros gewidmeten Gelehrtenexistenz. Letzterer wird dabei als *sanctus Cicero* zum Gegenstand der Anbetung, die intertextuelle Nachahmung steigert sich zur Idolatrie, indem sie hinsichtlich der Totalität ihres Geltungsanspruches mit der *imitatio Christi* konkurriert.¹⁶ Entsprechend zielt die Strategie des Bulephorus immer gegen den *ganzen Cicero*, seinen Stil wie seine Person (*totum Ciceronem in verbis figuris et*

¹³ Ebd. S. 46.

¹⁴ Ebd. S. 43.

¹⁵ Nicola Kaminski: „Initio Davum agam“ oder die folgenreiche Verwechslung von *simulatio* und *dissimulatio*. Inszenierung humanistischer *imitatio*-Doktrin im ‚Ciceronianus‘ des Erasmus von Rotterdam. In: *Künste und Natur in Diskursen der Frühen Neuzeit*. Hg. von Hartmut Laufhütte. Teil I. Wiesbaden 2000 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 35), S. 309-320. Weiterhin: Emile V. Telle: Erasmus' ‚Ciceronianus‘. A Comical Colloquy. In: Richard L. De Molen (Hg.): *Essays on the Works of Erasmus*. New Haven/London 1978, S. 211-220.

¹⁶ Jan-Dirk Müller: Warum Cicero? Erasmus' *Ciceronianus* und das Problem der Autorität. In: *Scientia Poetica* 3 (1999), S. 20-46, hier S. 27-32.

numeris), welche die eigenen Züge zu verdecken, die eigene Individualität zu mortifizieren droht: *malim enim vivus esse Crassus quam umbraticus Cicero*.¹⁷

Die Semantik von Urbild und Schatten, lebendiger Person und toter Larve nähert diese *imitatio Ciceroniana* der von Platon verurteilten *imitatio naturae* als einer ontologisch nachrangigen Repräsentation der Dinge im künstlerischen Artefakt. Entsprechend kann das stilistische Nachschreiben der *lineamenta Ciceronis* dem vergeblichen Versuch des Malers gleichgestellt werden, die beweglichen Konturen und wechselnden Affekte eines lebendigen Modells im ein- für allemal starren und stummen Abbild zu fixieren: *quantum licuit, vivam hominis speciem in mutum simulacrum transtulit*.¹⁸ Wie ein Physiognom könne man zwar, so der Hauptunterredner Bulephorus, aus der äußeren Erscheinung die Eigenschaften des Menschen erschließen, doch entzögen sich dessen wesenhafte Qualitäten der Darstellungskunst des Malers: *quemadmodum, quae sunt hominis praecipua, pictori sunt inimitabilia, ita summas oratoris virtutes nulla assequitur affectatio, sed a nobis ipsis sumamus oportet*.¹⁹ Dieser innere Kern des *animus* aber, nicht die äußere Form, macht den Menschen: *at forma non facit hominem, quam habemus communem cum stauis. Animo sumus vel homines vel bestiae*.²⁰

Damit öffnet sich die *imitatio*-Debatte unversehens auf einen *paragone* zwischen *eloquentia* und *pictura*. So unterstreicht Hypologus die Überlegenheit des lebendigen Wortes vor der toten Kontur durch die Anekdote des Porträt-Malers, der vergeblich die von Sitzung zu Sitzung wechselnden Züge, Affekte oder Kleidungen seines Modells im Bild festzuhalten versucht, indem er dieses immer wieder revidiert und übermalt.²¹ Entsprechend verfehlt eine lediglich das Äußere kopierende *imitatio Ciceronis* die echte und wahre Form des Menschen (S. 112: *veram ac nativam hominis formam*). Denn wie die Porträtmalerei kann sie nur eine momentane Oberfläche fixieren, nicht aber die Dynamik eines inneren generativen Grundes expressiver Identität (*pectus illud Ciceronis; mens illa spirans etiamnum in scriptis*) erfassen. Erasmus' Exkurs in den *paragone* steht dabei in einer zeitgenössischen Diskussion um Reichweite und Autorität des (toten) Bildes (bzw. Abbildes) gegenüber dem (lebendigen) Wort, dessen Überlegenheit die Porträtgraphik selbst in topischen Aussagen wie *vivitur inge-*

¹⁷ *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 106.

¹⁸ Ebd. S. 108.

¹⁹ Ebd. S. 108. Nach Quint. 10,2,12: *imitabilia non sunt, ingenium, inventio, vis, facilitas et quidquid arte non traditur*.

²⁰ *De pronuntiatione*, ASD I,4 S. 14.

²¹ Dieses Grundproblem des Malens nach dem lebenden Modell findet sich in technischem Zusammenhang schon bei Leon Battista Alberti formuliert (*De pictura* 2,31): *et nosti quam sit impossibile aliquid pingendo recte imitari quod non perpetuo eandem pingenti faciem servet. Hinc est quod pictas res, cum semper eandem faciem servant, facilius quam sculptas aemulantur*. Nach der Ausgabe Leon Battista Alberti: *On Painting and On Sculpture. The Latin Texts of De Pictura and De statua*. Hg. von Cecil Grayson. London 1972, hier S. 68.

*nio, cetera mortis erunt*²² zusammenfaßt. Er wirft aber nicht zuletzt ein Schlaglicht auf Erasmus' reservierte Aufnahme graphischer Porträts seiner eigenen Person (namentlich des Dürerschen Holzschnittes), die letztlich in einer an Platon inspirierten Skepsis gegenüber dem mimetischen Prinzip gründet.²³ Der Doppelsinn des lateinischen *imago*, das ebenso das Bild als Artefakt wie dessen Funktion, das Abbild(en), bezeichnet,²⁴ eröffnet dabei wie von selbst die *paragone*-Thematik und macht den *Ciceronianus* nebenbei zu einer der Hauptquellen für Erasmus' durchaus ambivalente Haltung zu den Bildkünsten wie für eine Revision des *ut-pictura-poesis*-Grundsatzes aus dem Systemzusammenhang der *imitatio*-Theorie.

3. *Mutum simulacrum. Idolatrie der Autorität und morbus Ciceronianus*

Erasmus' Verabschiedung des Mimesis-Prinzips speist sich indes nicht nur aus epistemologisch-ontologischen Reserven gegen das Ab-Bild des anderen. Die ‚Krankheit‘ des Nosoponus hat neben der anthropologischen 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 simulacrum*, zur unbeweglichen *imago* und *statua* zu werden. Gleichmaßen in der Sprach- und Schriftproduktion wie in der sozialen Interaktion wird hier eine Opposition zwischen den Polen *ars* und *natura* ausgespannt: So impliziert die minutiöse Rekonstruktion reiner Ciceronianischer Sprache ein alexandrinisches Ideal des elokutionellen Feilens, dem Bulephorus eine ironische, kontrastiv auf Horaz²⁵ 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* ‚nec unquam potest imperare animo suo, ut vel semel relegat quod scripsit.²⁶ Damit wird hier eine Kultur spontaner Mündlichkeit und improvisatori-

²² Dazu eingehend: Schuster, Peter-Klaus: Individuelle Ewigkeit: Hoffnungen und Ansprüche im Bildnis der Lutherzeit. In: Buck (Hg.): Biographie und Autobiographie, S. 121-159, bes. S. 121ff.

²³ Erasmus' Dürer-Lob in *De pronuntiatione* bezieht sich gerade nicht auf die Repräsentation des Wirklichen, sondern auf die Evokation des Unsichtbaren im Zeichen der *evidentia*. (ASD I,4 S. 40): *quin ille pingit et quae non pingi possunt, ignem radios tonitrua fulgetra fulgura vel nebulas (vt aiunt) in pariete, sensus affectus omnes, denique totum hominis animum in habitu corporis relucentem*. Vgl. Erwin Panofsky: *Nebulae in Pariete*. Notes on Erasmus' Eulogy on Dürer. In: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 14 (1951), S. 34-41.

²⁴ Dies schon an der eingangs zitierten Stelle bei Seneca: *Epistulae morales ad Lucilium* 84,4 im einschlägigen Zusammenhang.

²⁵ Horaz: *Sermones* 1,4,9f. (über den Satiriker Lucilius): *in hora saepe ducentos, / ut magnum, versus dictabat stans pede in uno*.

²⁶ *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 274-276.

scher Rede²⁷ 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 Enthaltbarkeit in mündlicher Rede, er verstummt: *prima cautio est, ne cui loquar Latine, quod queam effugere.*²⁸ Dieser bewußte Rückzug aus der Gemeinschaft in ein ‚inneres Museum‘²⁹ – seit Petrarca wiederholt als Voraussetzung des Schreibens betont – 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,³⁰ bedient sich diese Karikatur vor allem jener Elemente christlicher Glaubenspraktik, die Erasmus auch für den genuin religiösen Bereich ablehnt (Kritik des Zeremonialwesens, Theatralität, Fixierung auf Äußerlichkeiten).³¹ 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:³² Als maskenhafte Verstellung wie als Erscheinung eines Menschen, der jeder lebenden Gemeinschaft abgestorben, zum Schemen und Gespenst geworden ist.³³ 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.³⁴ Rekonstruiert man aus den satirischen Verformungen des Noso-

²⁷ Cave (wie Anm. 8), S. 143-167.

²⁸ *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 42.

²⁹ Ebd. S. 30: *habeo museum in intimis aedibus, densis parietibus, geminis et foribus et fenestris, rimis omnibus gypso piceque diligenter obturatis, ut vix interdum lux aut sonitus ullus possit irrumpere.*

³⁰ Wesensmerkmal des linkischen Weisen in der *Laus Stultitiae* (Kap. 25) ist, daß er *communium rerum sit imperitus* (S. 54). Die unmittelbare Vorwegnahme des Nosoponus stellt Kap. 29 dar, das grundlegend auf die gesellschaftliche Praxis zielt: *principio si rerum usu constat prudentia, in utrum magis competet eius cognominis honos, in sapientem, qui partim ob pudorem, partim ob animi timiditatem nihil aggreditur, an in stultum, quem neque pudor quo vacat, neque periculum, quod non perpendit, ab ulla re deterret. Sapiens ad libros veterum confugit, atque hinc meras vocum argutias ediscit.* Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften Bd. 8. *MWRIAS EGKWMION sive laus Stultitiae*. Eingel. und mit Anmerkungen versehen von Wendelin Schmidt-Dengler. Darmstadt 1995, S. 60.

³¹ Vgl. *Laus Stultitiae* (wie Anm. 30), Kap. 54 gegen die Mönche.

³² *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 2: *larvae similior videtur quam homini*; derselbe Doppelsinn von Verkleidung und Geisterhaftigkeit ist auch im Begriff *simulachrum* gegenwärtig.

³³ Ebd. S. 3: *nonnulli sunt qui, quoniam se mortuos arbitrantur, vivorum exhorrent congressum*. Auch die Semantik von *umbra* und *simulacrum* schließt schon begrifflich das Abbildlich-Mimetische (*umbra* im Sinne von ‚Skizze‘, ‚Umrißzeichnung‘) mit der Schatten- und Unterwelt des Toten und Abgestorbenen zusammen.

³⁴ Ebd. S. 132 wendet sich Nosoponus ausdrücklich gegen die *Socraticae e„sagwga...seines Gegenübers Bule-*

ponus 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 den *Colloquia familiaria*, denen der *Ciceronianus* gattungstypologisch zugehört, präzisiert und mit dem erkennbaren Willen zur Vollständigkeit abgearbeitet.³⁵

4. 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.³⁶ 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 Stiliden-

phorus.

³⁵ Hinzuweisen ist vor allem auf die Stücke: *Confabulatio pia*, *Diversoria* und *Monita paedagogica*; letztere sind geradezu ein „outline of the *De civilitate*“. Franz Bierlaire: Erasmus at school. The ‚De civilitate Morum Puerilium libellus.‘ In: Richard L. De Molen (Hg.): Essays on the Works of Erasmus. New Haven/London 1978, S. 239-251, hier S. 240.

³⁶ Zum Begriff vgl. Jörg Robert: 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 (2001), S. 597-644, hier S. 598-604.

tität, das Ziel, „sich selbst auszudrücken“ (*se ipsum exprimere*),³⁷ 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. Dies gilt zunächst in einem ganz wörtlichen Sinne, der sich aus der Ambivalenz der (in der Antike offenbar nicht belegten) Junktur *se (ipsum) exprimere* selbst erschließt. Das ‚Ich‘, das hier zur Darstellung kommt, wird in zweideutiger Weise zum *Objekt* des Ausdrucks: als dessen Ausgangs- wie als Endprodukt, als *affiziertes* Objekt, das im Sukzessionsvorgang der Versprachlichung von der *inventio* zur *elocutio* zur Rede gebracht wird, aber auch als *effiziertes* Objekt, d.h. als *Resultat* des Ausdrucksvorganges, an dessen Ende das ‚Ich‘ als Phänomen des Textes und Effekt des Diskurses emergiert (ist). Es ist letztlich diese zweite Option, die sich im Horizont humanistischer Identifikation von geformter Rede und Menschsein³⁸ in den Vordergrund drängt, auch wenn Erasmus gerade auf der essentialistischen Vision eines vorsprachlichen Innen, eines Ichs *in potentia*, beharrt, welches sich durch dynamisch-generative Anlagen wie *vis*, *ingenium* oder *energia* umschrieben findet. Insgesamt bleibt Erasmus der Aporie verhaftet, nicht bestimmt erklären zu können, an welcher Stelle des Formungsprozesses Ich und Individuum vollständig bei sich sein sollen: In der Potentialität eines dynamischen Ur-Prinzips, das dementsprechend auch gegen die reflexhafte *imitatio* in Anschlag gebracht wird, oder in seiner durch Regel und Norm materialisierten sprachlichen Form. Im *Ciceronianus* wie in den kontemporanen Schriften zu Pädagogik, Rhetorik und ‚Zivilität‘ läßt sich auf diese Weise eine grundsätzliche Aporie humanistischer Ich-Kultur und Subjektconstitution nachvollziehen, die wiederum auf den Gegensatz von *ars* und *natura*, Mensch als Natur- oder Mängelwesen verweist und auch mit Harmonisierungsformeln nicht aus der Welt zu schaffen ist.³⁹

Für Erasmus wie für die anti-Ciceronianische Position kommt dabei 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 (d.h. seinem *animus* als Kern seines Wesens und seiner Intentionalität) gemäßen Form und Oberfläche.⁴⁰ Ist diese Repräsentationsleistung der Sprache für die Ciceronianer kein Thema (mehr), da sie diese in

³⁷ Die Formulierung wird bereits von Poliziano in einem Brief an Paolo Cortesi verwendet. In: Prosatori latini del Quattrocento. Hg. von Eugenio Garin. Mailand. Neapel 1952, S. 902-911, hier S. 902.

³⁸ *De pueris* ASD I,2 S. 24: *si cogitaris quam non sit homo, qui literarum expertus est.*

³⁹ *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 180: *naturam habilem adiuvat cura, leviter abhorrentem conciliat et corruptam emendat.*

⁴⁰ Die Semantik von Oberfläche und Tiefe, aber auch die Austauschbarkeit der Instanzen dieses Inneren zeigt ein Passus des *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 354: *id non in verbis aut orationis superficie, sed in rebus ac sententiis, in ingenio consilioque situm est.*

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 in einem Scheitern der Repräsentation 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 Verdunklung und Trübung der referentiellen Leistungen von Sprache ab: im dekontextualisierten, die *verba* von ihren (historisch-situativen) *res* lösenden Gebaren der Ciceronianer verliert die 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*⁴¹ auf der partikularen Ebene der *verba singula* gegeneinander ausspielt, ein logisch schwaches Argument, das an der Konzentration der strengen 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.

5. *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*

⁴¹ *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 170: *paganitas est, mihi crede, Nosopone, paganitas est!*

*oratione velut in speculo relucentem.*⁴² Dies erklärt den Befund, daß Formung und Erziehung des Menschen, etwa in der wirkmächtigen Verhaltenslehre *De civilitate morum puerilium*,⁴³ nach denselben rhetorischen Kategorien (*compositio, habitus, aptum, actio*) und Techniken erfolgen, 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 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,⁴⁴ während umgekehrt die Modellierung von Blick und Gestik in *De civilitate* rhetorische Anweisungen zur *actio* und *compositio* voraussetzt.⁴⁵ 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“.⁴⁶ Dies wiederum schließt anthropologische Grundannahmen über die natürliche Ausstattung des Menschen ein, die für den humanistischen Diskurs insgesamt bezeichnend sind. So erscheint das Individuum als Mängelwesen bei Erasmus frei von inneren Voraussetzungen, als Objekt der *institutio*⁴⁷ oder der Kultivierung,⁴⁸ sofern nicht offen poetologische Bildfelder, Gleichnisse und Semantiken plastischer Modellierung bemüht werden.⁴⁹

⁴² Ebd. S. 332.

⁴³ Im folgenden zitiert nach der Ausgabe: *La civilité puérile d'Érasme de Rotterdam. Petit manuel de savoir-vivre. Traduction, édition et introduction par Franz Bierlaire. Bruxelles 1999.*

⁴⁴ *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 128: *dicis igitur orationem quasi vestem esse rerum.* Entsprechend in *De civilitate* (wie Anm. 43), S. 46: *quod vestis quodammodo corporis corpus est et ex hac quoque licet habitum animi conicere.*

⁴⁵ Es ist daher nur bezeichnend für solche Austauschprozesse, wenn die kleine Verhaltenslehre zunehmend auch als Lektüre und Stilvorbild in den Schulen dient. Vgl. Bierlaire (wie Anm. 35), S. 243.

⁴⁶ Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt/Main 1997 (stw 158), S. 194.*

⁴⁷ *De pueris* S. 28: *mutis quidem animantibus plus praesidii ad genuinas functiones natura rerum parens adiunxit, at quoniam numinis providentia vni homini rationis vim indidit, maximam partem reliquit institutioni.*

⁴⁸ *De civilitate* (wie Anm. 43), S. 40: *siquidem tenera corpuscula plantulis similia sunt, quae in quamcumque speciem furca funiculouae deflexeris, ita crescunt et indurescunt;* vgl. *De pueris* S. 39: *natura tibi tradit in manus novale, vacuum quidem, sed soli felicitis: tu per incuriam sinis hoc vepribus ac spinis occupari, vix vlla industria in posterum euellendis.*

⁴⁹ *De pueris* S. 32: *ursae dicuntur massam informem aedere, quam diu lambendo fingunt formantque: verum nullus vrsae catulus tam informis est quam homo rudis animo. Hunc nisi multo studio fingis ac formas, portentis pater eris, non hominis.* 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: Vergil: *Landleben. Catalepton. Bucolica. Georgica.* Hg. von Johannes und Maria Götte. Vergil-Viten hg. von Karl Bayer. München/Zürich⁵1987, S. 220; der naheliegende Vergleich zum Bildhauer in *De pueris* S. 33: *tracta ceram dum mollissima est, finge argillam*

Begriffe wie *formare* und *componere* durchziehen so alle didaktisch-pädagogischen Arbeiten der späten Zwanziger Jahre.⁵⁰ Sie bezeichnen einen sozial-anthropologischen Diskurs, dessen Homogenität sich der Verankerung seiner reflexiven wie terminologischen Prämissen in einer Rhetorik verdankt, die hier wie in Castigliones gleichfalls 1528 gedrucktem *Libro del Cortegiano* zur Gesellschaftstheorie avanciert.⁵¹ 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 (*Ciceronianum esse sermonem ad rem praesentem accommodare*). Gefordert ist hier, zunächst lediglich auf das Sprechhandeln bezogen, eine Ausrichtung an situativer wie historischer Adäquanz, die sich nach den jeweiligen *circumstantiae*, allgemein: den *res praesentes* bemißt.⁵² So ist das historische *aptum* des Bulephorus/Erasmus letztlich nur Teilaspekt einer weit prinzipielleren Angemessenheitsforderung, die in ihrer Kasuistik für das Agieren in der Gemeinschaft in *De civilitate morum puerilium* normativ gesetzt wird. Die Ausrichtung an den Forderungen des Augenblicks ist die zentrale Basiskategorie eines sozialen Verhaltens, das Erasmus auch hier den unaufhörlichen Wechseln und Moden, den vielfältigen historischen, regionalen Veränderungen unterworfen sieht: *nec apud omnes nationes eadem decora sunt aut indecora, postremo nec omnibus seculis eadem placent displacentue*.⁵³ Zahlreiche *Adagia* thematisieren gleichfalls diesen Gedanken der Relativität von Sitten, Gebräuchen und Moden, das Gesetz *lex et legio: Nōm(i) ka^ cèra(i), id est Mos siue lex et regio. Admonet prouerbium, quemadmodum et alias obiter indicauimus, seruiendum et obsecundandam esse moribus regionis, in qua verseris*.⁵⁴

etiamnum vdam ... Nisi finxeris in hominis speciem, in ferarum monstrosas effigies sua sponte deprauabitur.

⁵⁰ *De pronuntiatione* (ASD I,4, S. 15): *quanto magis curandum est, vt lingua studio nostro formetur*. Der Erzieher ist entsprechend *puericiae formator* (ASD I,4, S. 20) oder (S. 30) *morum et ingenii formator*. Daraus ergibt sich die mentalitäts- und sozialgeschichtlich aufschlußreiche Konsequenz, daß der Erzieher in einem gültigeren Sinne ‚Vater‘ seines Zöglings ist. *De pueris* S. 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*. Vgl. ebd. S. 31: *quanto plus confert qui dat bene viuere quam qui dat viuere. Minimum debent liberi parentibus a quibus progeniti sunt tantum, non etiam ad recte viuendum educati*.

⁵¹ Klaus W. Hempfer: Rhetorik als Gesellschaftstheorie: Castigliones *Il libro del Cortegiano*. In: Literarhistorische Begegnungen. Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Bernhard König. Hg. von Andreas Kablitz und Ulrich Schulz-Buschhaus. Tübingen 1993, S.103-121.

⁵² *Laus Stultitiae* (wie Anm. 30), S. 64: *siquidem perverse facit, qui sese non accommodet rebus praesentibus, foroque nolit uti (= Adag. I 1,92; uti foro)*.

⁵³ *De civilitate* (wie Anm. 43), S. 46.

⁵⁴ *Adag.* 2555 (*Lex et legio*); ASD II, 6 S. 370: *ad ea quoad fieri potest accomodare sese polypumque piscem imitari non minima prudentiae pars est*. Vgl. 3225 (*mores hominum regioni respondent*): *Ut triticum in nonnullis agris degenerat in aliud genus soli vitio, ita pro qualitate regionis variantur hominum ingenia* (ASD II, 7 S. 152).

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,⁵⁵ das jedoch weniger auf den Ausgleich der Seelenfunktionen und 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.*⁵⁶ 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‘)⁵⁷ behauptet eine Identität von vorsprachlichem 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 inhäriert. 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 erkenn- und zurechenbares ‚Bild‘ bzw. ‚Ausdruck‘ des Ichs als eines Nicht-Identischen sein soll, er somit wesentlich Individualität ausdifferenzieren und auszustellen hat, so widerspricht dies prinzipiell jener zweiten Repräsentationsanforderung, die gerade auf das eindeutige, nicht-differentielle Bild der Dinge im Wort – die Gleichung von *ratio* und *oratio* – zielt, wie sie 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 Selbstaussdruck bezogene *imitatio* eines einzelnen und damit kontingenten *animus*, *spiritus* und dergleichen (der als *idea* fungiert) gefährdet immer schon jenes

⁵⁵ Die Rede vom ‚ganzen Menschen‘ durchzieht den gesamten Dialog: *vt homo totus sit compositus animo, corpore, gestibus ac vestitu. De civilitate* (wie Anm. 43). S. 30. Auch ebd. S. 32: *totius corporis habitum ac formam*. Zum Begriff vgl. den Band: *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposium 1992. Hg. von Hans-Jürgen Schings. Stuttgart/Weimar 1994 (Germanistische Symposien Berichtsbände 15).

⁵⁶ *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 334.

⁵⁷ Die geläufige Rede von den ‚atmenden Bildnissen‘ (*spirantia signa* bzw. *aera*) nach der berühmten Vergilstelle *Aeneis* 6,847.

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 *mendax speculum* der Dinge.⁵⁸

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)⁵⁹ auf und bildet so ein Integral zweier Vorstellungen sprachformender Innerlichkeit. Das seit Petrarca geläufige ‚Seidenraupengleichnis‘ (*ex se ipso sapere*),⁶⁰ 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),⁶¹ die wiederum auf die Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinns, die Polarität also von verhüllter, ‚schatten‘-, bzw. ‚umrißhafter‘ Oberfläche und lebendigem Kern, verweist.⁶² 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 diesen 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 seiner Durchsichtigkeit auf ein Innen beschäftigt Erasmus auf allen Ebenen: In Stilkritik und Schrifthermeneutik wie im Feld so-

⁵⁸ Ebd. S. 328: *ut ne repetam, quod ipsa quoque natura repugnat isti affectationi, quae voluit orationem esse speculum animi ... mendax erit speculum, nisi nativam mentis imaginem referat.*

⁵⁹ Zu Fortdauer und Umbau des Topos vgl. Ursula Geitner: Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen 1992 (Communicatio 1), S. 168-208.

⁶⁰ Vgl. unten Anm. 86.

⁶¹ Nach 2 Kor. 3,6: *littera enim occidit. Spiritus autem vivificat.*

zialer Interaktion wird *Interpretation* zur drängenden Aufgabe, spannt sich das Vorstellungsbild und Diskursanliegen einer *physiognomia universalis* aus, die sich mit Enkodierungen und Dekodierungen, Einkleidungen und Verhüllungen positiver Signifikate beschäftigt. Eine solche Universalphysiognomie und -hermeneutik bezeichnet eine der basalen Problemfiguren einer allgemeinen Semiotik der sichtbaren Form, um die herum die Texte des späten Erasmus angelegt 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*,⁶³ die den Stil zum treuen ‚Spiegel‘ seines Autors,⁶⁴ Gestik, Mimik und Verhalten zum durchschaubaren Oberflächenreflex eines Charakters werden läßt: *vt ergo compositus pueri animus vndique reluceat*.⁶⁵ Zielt nun dieses Lesen körpersprachlicher Zeichen auf eine ‚Kardiagnostik‘, 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*.⁶⁶ Was im Kontext des *Ciceronianus* zumeist metaphorisch gemeint ist,⁶⁷ erscheint im Rahmen der Verhaltensformung als Grundregel einer Hermeneutik körpersprachlicher Kommunikation, die von der unterstellten Konkordanz von Außen und Innen getragen wird: *non arbitror prorsus esse vanum ex oris reliquisque corporis figura habituque coniectare indolem, certe Aristoteles tantus philosophus, non gravatus est per toà fusiognî mein volumen aedere nec indoctum nec inelaboratum ... Errant qui credunt naturam nullas homini notas addidisse, quibus colligi possit ingenium*.⁶⁸

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 mo-

⁶² Cave (wie Anm. 8), S. 78-124.

⁶³ Vgl. *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 130: *quia signa rebus non congruerent*.

⁶⁴ Etwa ebd. S. 312 zum Stil Bembo (!): *ingenii candorem in oratione velut in speculo relucentem*.

⁶⁵ *De civilitate* (wie Anm. 43), S. 32.

⁶⁶ *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 108.

⁶⁷ Wie man sich diese Konjekturalphysiognomik konkret vorzustellen hat, deutet sich am Beginn des Dialoges an, wenn die Freunde den ‚kranken‘ Nosoponus zunächst aus der Ferne beobachten und sogleich aus dessen äußerer *species* auf das innere *malum* zu schließen versuchen (S. 4: *divinare*). Der Gegensatz *in cute vs. interius malum*, aber auch die medizinische Semantik dieser Einleitungspassagen zeigen die diagnostische Methodik des Arztes, der sich als Physiognom auf die Semiotik der Krankheit konzentriert.

delliert 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: „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.“⁶⁹ 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‘,⁷⁰ 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.⁷¹ Es spiegelt Anforderung und Aufgabenstellung der Schrift wider, wenn in *De civilitate* der Aspekt der *institutio* bzw. *ars* stark gegenüber dem 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, totumque corporis habitum ad religionem decet componere.*⁷² 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 humanistischer Interaktion unter Anwesenden liegt der Forderung nach christlicher Unmittelbarkeit und Spontaneität immer schon voraus.

⁶⁸ *De pueris* ASD I,2 S. 45.

⁶⁹ Volker Kapp: Die Lehre von der *actio* als Schlüssel zum Verständnis der Kultur der frühen Neuzeit. In: Ders. (Hg.): Die Sprache der Zeichen und Bilder. Rhetorik und nonverbale Kommunikation in der frühen Neuzeit. Marburg 1999 (Ars Rhetorica 1), S. 40-64, hier S. 53.

⁷⁰ *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 324: *oportebat enim omnem Christianorum orationem resipere Christum.*

⁷¹ *De civilitate* (wie Anm. 43), S. 30: *quamquam autem externum illud corporis decorum ab animo bene composito proficiscitur.* Nach Quint. 11,3,73ff. Entsprechend *Adag* 2762 (ASD II, 6, S. 503): *elucet egregia virtus: Egregia virtus, etiam si quando dissimuletur, tamen semper eminet inter alios atque ex ipso oris habitu perspicitur et in ipsa quasi relucet fronte. Veram item nobilitatem testatur facies hominis itidem vt mores.*

⁷² *De civilitate* (wie Anm. 43), S. 54.

6. 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 *Peiqè/persuasio* (als Allegorie einer rein formalistischen *eloquentia*) eröffnet.⁷³ Der Dialog selbst zeigt 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 sÚntrofoj*.⁷⁴ Bei aller Polemik gegen jenen fröhlichen Paganismus und Klassizismus der italienischen Humanisten, für den Cicero (und Ciceronianismus) als Chiffre einsteht, bestimmt den *Ciceronianus* daher eine Atmosphäre des Wohlwollens: *nam homini cum primis bene volo*.⁷⁵

Wenn am Ende der Hauptunterredner Bulephorus die „potenzierte Spielstruktur“⁷⁶ und Dialogizität des Dialogs aufhebt, um die Rolle des heilenden *Logos* in Analogie zur Figur des *Christus medicus* zu übernehmen,⁷⁷ 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: *huc discuntur disciplinae, huc philosophia, huc eloquentia, ut Christum intelligamus, ut Christi gloriam celebremus. Hic est totius eruditionis et eloquentiae scopus*.⁷⁸ Vielmehr geht es dem Dialog in seinem Kern um eine Theorie des (sprachlich konstituierten) Individuums wie um das Projekt einer humanistischen Konsensgemeinschaft, deren lebensweltliche Szenerien Erasmus in den gleichzeitigen *Colloquia* vor-

⁷³ *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 6: *est diva quae Graecis dicitur Peiqè*.

⁷⁴ Ebd. S. 2.

⁷⁵ Ebd. S. 6.

⁷⁶ Kaminski: *Initio Davum agam* (wie Anm. 15), S. 314. Die *Logos*-*Prosopopoiie* sistiert gerade das Dialog-Spiel der Meinungen und setzt ins Bild, was sich sonst in autoritativen Wendungen wie: *ipsa ratio fateri cogit* (*De rebus ac vocabulis* ed. Welzig VI, S. 462) äußert. So fordert Hypologus seinen Sodalen Bulephorus in der Rolle des *Logos* zur unverstellt-positiven Meinungsäußerung auf: *quin tu simpliciter explana, quid de Cicerone quidque de hoc imitando sentias*. *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 344. Darauf entgegnet Bulephorus: *nihil arbitrator restare, nisi ut quae sparsim disserta sunt hactenus in compendium contrahamus* (ebd. S. 346).

⁷⁷ Cave (wie Anm. 8), S. 158-160.

führt. Deren 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?*⁷⁹ Dasein heißt somit in dieser Erasmischen *comédie humaine*, eine Rolle auf einer Bühne zu spielen, die zwischen christlich-stoischem Welttheater und dem Projekt einer an Terenz orientierten Konversationsschule angesiedelt ist.

Aber auch wenn es unvermeidlich scheint, auf der wechselnden Bühne des Lebens und seiner Moden diese und jene Rolle, den ‚Davus‘ oder den ‚Logos‘ zu geben,⁸⁰ so gilt es doch, das fragile Maß und Gleichgewicht des Rollenspiels, die *dissimulatio artis*, zu wahren, denn: *plurimum interest inter histrionem et oratorem*.⁸¹ 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.⁸² 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 konturierten 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 rheto-

⁷⁸ *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 352-354.

⁷⁹ *Laus Stultitiae* (wie Anm. 30), S. 62.

⁸⁰ *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 136: *quomodo me verto, mutata omnia, in alio sto proscenio, aliud conspicio theatrum, immo mundum alium*.

⁸¹ Ebd. S. 88; vgl. S. 332: *in publicum venire personatum*.

⁸² So kehrt Nosoponus die Priorität zwischen *res* und *verba*, damit auch den Produktionsvorgang zwischen *inventio* und *elocutio* um (*Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 40): *hoc enim artis est sensus ad haec verborum ornamenta invenire*.

risch-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. Wie in der fast gleichzeitig entstehenden Schrift *De civilitate morum puerilium* verfolgt der Dialog das Leitbild eines (Stil-)Habitus, der den einzelnen aus der Mitte und Tiefe seiner Person heraus sprechen und agieren läßt. Stilistisch-technisches Äquivalent dieses *habitus*, wie ihn Melanchthon und andere nach Quintilian fordern,⁸³ ist jene von Bulephorus favorisierte Spielart eklektischer *imitatio*, die sich auf Cicero selbst – nunmehr als den Theoretiker der *imitatio* – berufen kann.⁸⁴ Wie der *habitus* in der Verhaltenslehre so benennen *ingenium*, *spiritus* oder *iudicium* eine Art symbolisches Aktivzentrum des schreibenden und sprechenden Ichs, einen Nukleus seiner Individualität und Identität. Auf die integrierende und amalgamierende Rolle dieses Mittelpunktes zielen gleichermaßen der Senecaische Bienenvergleich,⁸⁵ Petrarkas Bild der aus sich

⁸³ Melanchthon: *Elementa rhetorices: sed >xin sibi quisque faciat, ut ultro se Ciceronis verba offerant, quae cum ita coniungimus, ut res nostras explicant, tamen collocatio et series partium debet habere quandam Ciceronis similitudinem*. Zitiert nach der Ausgabe: Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia. Edidit Carolus Gottlieb Bretschneider. Bd. 13. Halis Saxonum 1846 (= Corpus Reformatorum), Sp. 27-506, Sp. 497.

⁸⁴ *Ciceronianus* (wie Anm. 5), S. 194: *quid igitur superest, nisi ut ipsam etiam Ciceronis imitationem ex ipso discamus Cicerone? Sic illum imitemur, quemadmodum ipse est alios imitatus*. In diesem Zusammenhang auch das Bienenvergleichnis (ebd. S. 198): *apes num ex uno frutice colligunt mellificii materiam*.

⁸⁵ *Epistulae morales ad Lucilium* 84,1-4.

selbst heraus spinnenden Seidenraupe,⁸⁶ aber auch die bei Erasmus nur angedeutete Vorstellung einer inneren *idea*, deren Abbild (oder Ausdruck) der Stil oder das *ingenium* als Äquivalent und Metonymie des Ichs zu sein hat. Stil und *habitus* sind als Resultanten und Summen eines Formungsprozesses die gleichsam ‚gemachten‘ Dispositionen der Ich-Singularität, die vom Standpunkt der *ars* nichts anderes umschreiben als von dem der *natura* die essentialistischen Dispositionen von *ingenium* oder *idea innata*. Ob man daher den Quellpunkt des Diskurses, mit Quintilian, in den erworbenen *habitus* (griech. *Hexis*) oder die mitgegebene *vis animi* verlegt: beide Konzepte berühren sich doch in ihrer wesentlichen Konfiguration. 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 unartifizialen Sprechens, demgegenüber 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. 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.⁸⁷

⁸⁶ Fam. 1,8,5: *felicius quidem, non apium more passim sparsa colligere, sed quorundam haud multo maiorum vermium exemplo, quorum ex visceribus sericum prodit, ex se ipso sapere potius et loqui, dummodo et sensus gravis et verus et sermo esset ornatus.*

⁸⁷ Den Zusammenhang zwischen Extemporieren, oraler Redepraxis und ‚Zivilität‘ betont bereits Quintilian in einem Locus classicus: (*Institutio oratoria* 10,7,1 ed. Rahn): *maximus uero studiorum fructus est et velut † primus quidam † lius^v longi laboris ex tempore dicendi facultas, quam qui non erit consecutus, mea quidem sententia ciuilibus officiis renuntiabit et solam scribendi facultatem potius ad alia opera conuertet.*

7. Historische Signaturen des Erasmischen Programms: Humanistische Dialoggemeinschaft, Hofberedsamkeit und der Beginn 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 Jahre 1525-30 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 Vlaten⁸⁸ daher nicht nur explizit mit dem Unterredner Bulephorus, er begründet auch die Notwendigkeit eines ‚Ratgebers‘ in verworrener Zeit: *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, vt non alio tempore verius fuerit illud Graecis celebratum, ἡ πόλις ἡ βουλῆ*» (Adag. 1047; LB II, 424 C). 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.⁸⁹ 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 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

⁸⁸ Allen 1948, VII, S. 325-327.

bieten eine integrative, Sprechen und Sozialhandeln 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, mit unterschiedlichen Referenzbereichen, in ihren Sphären 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. Eine Synkrisis beider in ihrem sozialen Wirkungsfeld divergierender Programme könnte eine Vielzahl weiterer begrifflicher und konzeptioneller Parallelen namhaft machen. Diese beträfen 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*, Haltung, *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* als Gebot historischer wie sozialer Adäquanz die Konsequenz, nicht nur das Lexikon der klassischen Sprache ‚zeit-gemäß‘ zu revidieren, sondern diese überhaupt zugunsten der modernen Volkssprache aufzugeben.

Jörg Robert

⁸⁹ Cornelis Augustijn: Erasmus von Rotterdam. Leben - Werk - Wirkung. München 1986, S. 153.