

Menschenbild und Bildungsideal in der italienischen Renaissance

Untersuchungen zu Ficino, Pico della Mirandola
und Castiglione

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Humanwissenschaftlichen Fakultät
der Universität zu Köln
nach der Promotionsordnung vom 12.07.2007

vorgelegt von
Gabriela Wolf
geboren in Pforzheim

März 2009

DANK

Diese Dissertation wurde von der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln (Juli 2009) angenommen.

Mein aufrichtiger Dank gilt den beiden Betreuern und Gutachtern der Arbeit: Frau Prof. Dr. Ursula Frost von der Humanwissenschaftlichen Fakultät und Herrn Prof. Dr. Clemens Zintzen von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln. Ihnen danke ich von Herzen für die wohlwollende und vertrauensvolle Zusammenarbeit, für die angenehmen Begegnungen, die zahllosen, anregenden Gespräche, die hilfreichen Korrekturhinweise und guten Ratschläge und insbesondere für die Freiheit, die sie mir in der Bearbeitung der Themenstellung gewährten.

Herzlich danke ich auch Frau Kroher vom Dekanat der Humanwissenschaftlichen Fakultät für die große Unterstützung in allen formal- und prüfungsrechtlichen Angelegenheiten.

INHALTSVERZEICHNIS

| | Seite |
|---|-------|
| EINLEITUNG | 1 |
| ERSTER TEIL | |
| MARSILIO FICINO (1433-1499) | 18 |
| I. Ficinios Leistungen und die Einordnung seines Werks | 18 |
| II. Voraussetzungen und Grundlagen | 22 |
| 1. Ökonomisches und kulturpolitisches Umfeld | 22 |
| 2. Einflüsse aus Byzanz | 24 |
| 3. Erfindung des Buchdrucks | 27 |
| 4. Mäzenatentum der Medici | 28 |
| III. Lebensstationen | 29 |
| IV. Einflüsse des Neuplatonismus und frühen Humanismus: Plotin, Petrarca und Manetti | 31 |
| 1. Plotin | 31 |
| 2. Petrarca und Manetti | 33 |
| V. 'De amore' (1469) – Ficinios 'Symposion'-Kommentar: Aufbau, Besonderheiten und Merkwürdigkeiten | 34 |
| VI. 'De amore' – inhaltliche Aspekte der Lehre Ficinios | 40 |
| 1. Der anthropologische Ansatz: Der Mensch ist die unsterbliche Seele | 40 |
| a) Die Rede des Aristophanes in Platons 'Symposion' | 40 |

| | |
|---|-----|
| b) Ficinos anthropologische Kernlehre: Der Mensch ist die Seele | 46 |
| Der Körper ist Werkzeug und zugleich Werk der Seele | 46 |
| Nicht der Körper, sondern die Seele denkt und handelt | 48 |
| Die Unsterblichkeit der Seele, die „Mensch“ genannt wird | 48 |
| Vom „Stoff“, aus dem die Seele ist, und über ihr Bewegungsvermögen | 50 |
| c) Exkurs in die 'Theologia Platonica': Das Bewegungsvermögen der Seele | 52 |
| Emotionale Bewegung | 52 |
| Die Macht der Seele zu transformieren | 57 |
| Die Seele – als potentieller Gott ein Herrscher über das All | 61 |
| Zusammenfassung | 66 |
| d) Der „Fall“ der Seele in die Materie | 67 |
| 2. Der ontologische Ansatz: Die Mittelstellung der Seele in einem hierarchisch strukturierten Kosmos | 72 |
| 3. Ficinos Philosophie der Liebe und der Schönheit | 80 |
| a) <i>amor Socraticus/amor Platonicus</i> : Das wahre Wesen der Liebe | 80 |
| b) Die wahre Schönheit | 86 |
| 4. Der Aufstieg der Seele zu Gott | 89 |
| a) Der Weg der Reinigung (Heilung): die 2-stufige Tugendlehre Plotins | 91 |
| b) Die Macht der Liebe | 93 |
| 5. Ficinos Ethik | 96 |
| a) Die Wahrnehmung der göttlichen Schönheit in der Welt der Körper | 97 |
| b) Die Sittlichkeit der körperlichen Liebe | 100 |
| VII. Schlussbetrachtung | 103 |

ZWEITER TEIL

| | |
|--|-----|
| PICO DELLA MIRANDOLA (1463-1494) | 105 |
| I. Biographie | 105 |
| II. Zum Problem der Einordnung seines Werks | 109 |
| III. Picos Harmonisierungsbestrebungen | 115 |
| IV. Die 'Oratio de hominis dignitate' (1486) Picos Rede 'Über die Würde des Menschen' | 120 |
| 1. Werk und Wirkung | 120 |
| 2. Formaler Aufbau des Werks | 122 |
| 3. Picos Anthropologie | 124 |
| a) Die Suche nach dem Bild | 125 |
| b) Die Welt – ein dreigeteilter Kosmos | 126 |
| c) Das Wunder „MENSCH“ | 128 |
| Picos Apotheose des freien Willens | 129 |
| Pico im Spannungsfeld zwischen neuplatonischer und humanistischer Tradition | 133 |
| d) Die Freiheit zur Wahl der Daseinsform | 136 |
| Der materielle Mensch | 138 |
| Der rationale Mensch | 138 |
| Der geistige Mensch | 139 |
| Der göttliche Mensch | 140 |
| 4. Der Aufstieg ins Gottesbewusstsein | 148 |
| a) Der Weg über die 2-stufige Tugendlehre Plotins/Ficinos | 149 |
| b) Der Weg über die Liebe | 152 |
| c) Zusammenfassung | 154 |
| V. Hinweise zur Lebensführung in 'De ente et uno' (1491) | 155 |
| VI. Schlussbetrachtung | 158 |

DRITTER TEIL

| | |
|--|-----|
| BALDASSARRE CASTIGLIONE (1478-1529) | 159 |
| I. Castiglione und sein 'Libro del Cortegiano' im Spiegel der Zeit | 159 |
| II. Der Kontext: höfisch-aristokratischer Humanismus | 165 |
| III. Biographie | 169 |
| IV. 'Il libro del Cortegiano' (1528) | 177 |
| 1. Beweggründe und Hemmnisse | 178 |
| 2. Der 'Libro del Cortegiano' – Wahrheit oder Fiktion? | 183 |
| 3. Aufbau und literarische Form des Werks | 186 |
| 4. Erstes Buch: Der Cortegiano – ein neues Leitbild für den Gesellschaftsmenschen | 195 |
| a) Die Einheit von Geburts-, Leistungs- und Seelenadel | 196 |
| b) <i>arma</i> und <i>litterae</i> , körperliche und geistige (Aus-) Bildung unter dem Zeichen von Maß und Mäßigung | 200 |
| c) Zusammenfassung | 217 |
| 5. Zweites Buch: Die ethische Grundhaltung des Cortegiano | 218 |
| a) Der erste Eindruck | 219 |
| b) Die Notwendigkeit der Selbstkontrolle und der Orientierung zum Höheren | 223 |
| c) Die Suche nach wahrer Freundschaft (platonischer Liebe) | 226 |
| d) Der ehrenhafte Umgang mit Witz und Scherzhaftigkeit | 229 |
| e) Zusammenfassung | 230 |
| 6. Drittes Buch: Die Donna di Corte – ein neues Leitbild für die Frau | 232 |
| a) Die gesellschaftstragende Funktion der Frau | 235 |
| b) Die gleichwertige Stellung der Frau in allen Lebensbereichen | 236 |
| c) Die natürliche Vollkommenheit und Güte der Frau | 239 |
| d) Die Tugendhaftigkeit der Frau und ihr freies Recht auf Selbstbestimmung | 241 |
| e) Die Heiligkeit des weiblichen Körpers und der Liebe zur Frau | 244 |
| f) Zusammenfassung | 247 |

| | |
|---|-----|
| 7. Viertes Buch: Von Tugend und Schönheit, platonischer Liebe und dem Aufstieg der Seele zu Gott: Der Cortegiano in einem neuen Licht | 248 |
| a) Der Hofmann – Lehrer und Erzieher des Fürsten | 252 |
| b) Castigliones 2-stufige Tugendlehre nach dem Vorbild Plotins/Ficinos | 255 |
| c) Die <i>vita contemplativa</i> im Dienste der <i>vita activa</i> | 261 |
| d) Der Aufstieg des Hofmannes ins Gottesbewusstsein | 267 |
| e) Zusammenfassung | 278 |
| | |
| V. Schlussbetrachtung | 280 |
| | |
| NACHWORT | 282 |
| | |
| APPENDIX: Castiglione und Ciceros 'Tusculanen' | 284 |
| | |
| QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS | 296 |

EINLEITUNG

Revolutionen beginnen im Geist - lange bevor sich neue Haltungen und Sichtweisen auf einer materiellen Ebene der sichtbaren Welt niederschlagen. Gewinnt eine geistige Idee an Macht, ist sie in der Lage, radikale Veränderungen im Denken und im Bewusstsein der Menschen herbeizuführen. Welt-, Menschen- und Gottesbilder können tiefgreifende Wandlungen erfahren, die sich auf neuen Wertehierarchien begründen und sich dann in neuen Gesellschaftssystemen, neuen Lebensformen, aber auch in kulturellen Neuschöpfungen widerspiegeln. Alte Zustände müssen neuen Entwicklungen weichen.

In diesem Sinne läutet – nicht unumstritten – die Renaissance das Ende des Mittelalters ein.¹ Fraglich ist auch ihr Beginn; er wird auf die Zeit um 1300 datiert.² Ein plötzliches Initiationsereignis lässt sich ebensowenig ausmachen wie ein abruptes Ende. Wenn Giorgio Vasari 1550 von der *rinascita* der schönen Künste spricht und Pierre Belon 1553 von der *desirable renaissance* (de bonnes disciplines), dann ist rückblickend und in der bewussten Wahrnehmung der Veränderung mit diesem Terminus eine "Wiedergeburt"³ der klassischen Antike mit ihren Studien, Künsten und Wissenschaften gemeint. In der Folgezeit werden verschiedene Terminologien aufgegriffen, bis sich 1855 bei Jules Michelet der Begriff "Renaissance" endgültig als Epochentitel

¹ Kristeller stellt fest, dass viele Historiker in den geistigen Entwicklungen der Renaissance die Vorboten für das Zeitalter der Aufklärung und eines modernen weltlichen Denkens sehen; vgl. Kristeller (1981), 63. Buck weist nach, dass die Vorstellung von der Renaissance als einer Epoche ohne klare Abgrenzung gegenüber dem Mittelalter längst obsolet ist. Auch die Auffassung namhafter Wissenschaftshistoriker, die das 15. und 16. Jahrhundert als eine Zeit der Stagnation oder gar des Niedergangs bezeichnet hatten und behaupteten, die „wissenschaftliche Revolution“ habe erst im 17. Jahrhundert begonnen, ist inzwischen als unhaltbar widerlegt worden. Vgl. dazu August Buck: Die italienische Renaissance aus der Sicht des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1988 (mit umfangreichen bibliographischen Angaben). Sarton spricht vielmehr von einem Neubeginn der Wissenschaften in der italienischen Renaissance, vgl. G. S. Sarton: The Quest for Truth: Scientific Progress during the Renaissance, in: The Renaissance, Six Essays (1953), New York 1962, 55-76. Garin glaubt, „La ‚rivoluzione scientifica‘ è un momento inscindibile del Rinascimento“ (E. Garin: Rinascite e rivoluzioni, Movimenti culturali dal XIV al XVII secolo, Bari 1975, 309). Vgl. auch Kristeller (1974) I 11f.

² Zur Problematik der Epochenschwelle vgl. Gerl 6-11, vgl. insbesondere Kristeller (1974) I 11ff., 195ff.

³ Gerhart B. Ladner: Pflanzensymbolik und der Renaissance-Begriff. In: August Buck (Hrsg.): Zu Begriff und Problem der Renaissance. Darmstadt 1969, 336-394.

durchsetzt.⁴ 1860 wird die Bezeichnung von Jacob Burckhardt in seiner 'Cultur der Renaissance in Italien' bestätigt.⁵

Die Renaissance birgt die deutliche Tendenz nach Ablösung vom Mittelalter in sich, verbunden mit einem tiefen Willen zur Erneuerung. Zur Wiederherstellung eines verloren gegangenen goldenen Zeitalters, das man in der griechisch-römischen Antike zu finden glaubte, richten die Humanisten ihren Blick zurück und brechen gleichzeitig zu einem neuen Denken auf. Der Ausgangspunkt dieser Neuorientierung ist Italien; von dort aus verbreitet sich die Renaissance bis zum Ende des 16. Jahrhunderts in ganz Europa und bringt eine kulturelle Blüte ohnegleichen hervor. Francesco Petrarca (1304-1374) gilt als der Erste, der sich der vergangenen Epoche antiker Kultur zuwendet. In der klassischen Dichtung sorgt er für eine Wiederbelebung der Poesie; es ist die Rede von Wiedererinnerung, von Neuerweckung der Musen nach bald tausendjährigem Schlummer.⁶ Petrarca, der sich selbst noch in der Dunkelheit des Mittelalters verhaftet sieht, nimmt den geistigen Umbruch bereits wahr und sagt für die nach ihm kommende Zeit ein neues goldenes Zeitalter voraus.⁷ Wenig später ist es Giotto, der sich in der Malerei zur Klassik zurückwendet, bis der Rückkehrgedanke schließlich auf die allgemeine Literatur und die Geschichtsschreibung, die Architektur, Bildhauerkunst und Musik übergreift.⁸ Kein Lebensbereich des Menschen bleibt vom Rückbezug auf die Antike ausgenommen. Die Bewegung kommt in Gang, als Petrarca 1345 in Verona die Atticusbriefe Ciceros und eine Reihe anderer Briefe findet. Weitere Funde, wie sie Niccolò Niccoli und Poggio Bracciolini machen, begründen im beginnenden 15. Jahrhundert geradezu eine Entdeckerwut der Humanisten, die in Klöstern und Archiven auf die Suche nach verschollener, antiker Literatur gehen. Eine Welle der Begeisterung bricht aus, die sich zunächst auf die römischen Quellen konzentriert, sich im 15. Jahrhundert jedoch auf ihre geistigen Ursprünge in Griechenland verlagert.

⁴ Zur Begriffsgeschichte vgl. Gerl 2-18.

⁵ Burckhardt setzt den Ursprung der Renaissance im italienischen Tre- und Quattrocento an.

⁶ So Sico Polenton in seiner etwa um 1433 verfassten Geschichte der lateinischen Literatur; siehe dazu B.L. Ullman, Renaissance - das Wort und der Begriff. In: Zu Begriff und Problem der Renaissance. Hrsg. von A. Buck. Darmstadt 1969, 270.

⁷ Petrarca, Familiäres 18,1.

⁸ Vgl. Gerl 4f.

Solche Hinwendungen zum Altertum sind nicht neu. Auch während des Mittelalters und in der Neuzeit hat es sie gegeben⁹, doch ist das Interesse der Renaissance am klassischen Altertum umfassender; es nimmt innerhalb des kulturellen Lebens eine wesentlich zentralere Stellung ein als in anderen Epochen. Ziel ist die *resurrectio*, die *resuscitatio*, die *reparatio*.¹⁰ In dem Bewusstsein, selbst einen Anteil am Prozess der geistigen Erneuerung zu haben¹¹, spricht Guido von Pisa in seinem Kommentar zu Dante von der *resuscitata (...) mortua poesis*¹²; Polizian verbindet mit seiner Herodian-Übersetzung eine Wiedergeburt der Geschichtsschreibung (*historiae renatae*¹³), Ficino sieht in seiner Philosophie eine Wiedergeburt Platons.¹⁴

Mit der Hinwendung zur Klassik bekommen auch philosophische und anthropologische Fragestellungen ein neues Gewicht; auch das Welt- und Menschenbild wird vom Willen nach Erneuerung berührt.¹⁵ Der Renaissance-Mensch ist auf dem Weg, sich aus mittelalterlich-jenseitsorientierten Verhaftungen zu lösen und einen positiveren Blick auf das Diesseits zu gewinnen. Die Welt wird nicht mehr als irdisches Jammertal abgewertet, sondern zunehmend in ihrer Schönheit erkannt. Zugleich beginnt man, den Blick auf das eigene Innere zu wenden und sich selbst als Individuum zu entdecken.¹⁶ Mit dieser Hinwendung zu sich selbst verbinden sich Fragen zur Herkunft und Identität des Menschen, zum Sinn seines Daseins, zu seiner Stellung in der Welt, zur Sterblichkeit oder Unsterblichkeit seiner Seele. Aus dieser neuen Perspektive erwächst die Suche nach neuen Lebensformen, verbunden mit Fragen zu einem neuen Gemeinschaftswesen. In der klassischen Literatur findet man eine Fülle von

⁹ Über viele Jahrhunderte des Mittelalters hinweg hatte Europa direkten Kontakt zur Tradition der römischen Antike; die lateinische Sprache war die Sprache der Gelehrsamkeit, vielfach auch die Sprache der Literatur und des Geschäftslebens, man kannte einige römische Dichter und Prosaschriftsteller. Mangels Kenntnis der griechischen Sprache hat es nur vereinzelt Kontakte mit der griechischen Literatur gegeben. Im neuzeitlichen Klassizismus, dessen Wurzeln bis ins 18. Jahrhundert reichen, lag das Augenmerk auf der frühen und klassischen Zeit der Griechen bis zum 4. Jahrhundert n. Chr., in geringerem Maße auch auf der römischen Literatur bis zum 1. Jahrhundert n. Chr. Vgl. hierzu insbesondere Kristeller (1974) I 13f.

¹⁰ Vgl. Gerl 5.

¹¹ Siehe dazu Zintzen, Athen-Rom-Florenz 324f.

¹² Zitiert bei O. Bacci, *La critica letteraria*, Mailand 1910, 163.

¹³ Poliziano, *Opera*, Basel 1553, 621.

¹⁴ Ficino, *Opera Omnia* II 1537: (...) *dum Plato quasi renasceretur (...)*; I 944: *Florentiae quietiam Platoniam disciplinam in lucem e tenebris revocavit (sc. hoc seculum)*.

¹⁵ Vgl. Kristeller (1981), 63ff.

¹⁶ Vgl. Zintzen (2000), Menschenbild 19.

Hinweisen, Anregungen und Antworten. Dies erklärt sich daher, dass auch die griechische Kultur den Menschen, seine Wesensbestimmung und die den Menschen umgebende Welt zum Mittelpunkt ihres Denkens gemacht hatte.¹⁷ Zentraler Ansatz der Griechen war die Setzung der geistigen Autonomie des Menschen, freilich noch nicht mit der Betonung des Individuums. Von den Römern ist dieses Wissen adaptiert und weiterverbreitet worden. In der Renaissance fokussiert sich das Interesse nun vollends auf das autonome Individuum "Mensch". Indem der Mensch sich selbst ins Zentrum seines Denkens rückt, wird er sich seines unermesslichen geistigen Potentials und der Vielfalt seiner Begabungen bewusst, die er zur Entfaltung bringen will. Die kulturellen Leistungen dieser Zeit beweisen auf allen Gebieten die schöpferischen Fähigkeiten des Menschen, der von dem ihm innewohnenden Geist Besitz ergriffen hat. Wenn Ficino im September 1492 in einem Brief an seinen Freund, den Physiker und Astronomen Paulus Middelburg, bemerkt, dass er das goldene Zeitalter wiederhergestellt sieht, weil es eine hohe Zahl an goldenen Begabungen und herausragenden Erfindungen hervorgebracht habe, dann zeugt dies von dem starken Selbstbewusstsein, das die Epoche sich im Laufe von einhundertfünfzig Jahren erworben hat.¹⁸

Kennzeichnend für die Renaissance-Kultur ist, dass sie kein in sich geschlossenes, einheitliches Gebilde darstellt, sondern aus einer Vielzahl geistiger Strömungen entstanden ist, die sich teils widersprochen, teils ergänzt und gegenseitig durchdrungen haben.¹⁹ Bei aller Vielfalt sind klassische Bildung und darauf aufbauend ein neues Bild vom Menschen die zwei wichtigsten Grundpfeiler eines geistigen Erneuerungs- und Entfaltungsprozesses, der in der Frührenaissance mit Petrarca beginnt und in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zur Zeit von Ficino und Pico seinen Gipfelpunkt erreicht.

¹⁷ Vgl. Zintzen (2000), Athen-Rom-Florenz 131.

¹⁸ Ficino, Opera Omnia I 944: *Wenn wir diesem Jahrhundert einen Namen geben müssen, so ist es außer jedem Zweifel ein goldenes Zeitalter, das goldene Begabungen weit und breit hervorbringt. Dass unsere Zeit von solcher Art ist, wird keiner bezweifeln, der einen Blick auf die herausragenden Erfindungen unserer Zeit richten will. Dieses unser goldenes Jahrhundert hat die freien Künste, die schon fast erloschen waren, wieder ins helle Licht zurückgeführt.*

¹⁹ Vgl. Kristeller (1981), 64f.

Klassische Bildung ist das zentrale Element des Renaissance-Humanismus, einer im Quattrocento vorwiegend vom Bürgertum getragenen Bewegung, deren Bildungsideale im Cinquecento zunehmend auf die italienischen Höfe übergehen und dort eine Blüte der Hofkultur hervorrufen. Das auf antiker Literatur aufbauende Studienprogramm der Humanisten, für das Cicero den Begriff der *studia humanitatis* prägte, umfasste die sieben Disziplinen der römischen *artes liberales*.²⁰ Es bestand aus dem geisteswissenschaftlichen Trivium, das die Grammatik, Dialektik und Rhetorik beinhaltete, und dem naturwissenschaftlichen Quadrivium mit den Disziplinen Astronomie, Arithmetik, Geometrie und Musik. Mittels der lateinischen Sprache, die sich im römischen Imperium verbreitet hatte, konnten die *septem artes* ins Mittelalter und schließlich bis in die Renaissance weitergetragen werden, wo sie zu einem primär philologisch-historisch orientierten Bildungsprogramm erweitert wurden, das in erster Linie die Vermittlung des *recte vivere* anstrebte: das Ziel, den Menschen zu einem gesitteten Wesen zu erziehen.²¹ Die Forderung nach lebensbezogenem Wissen und die Aneignung praktischer Lebensweisheit genoss den Vorrang vor dem Wissenserwerb, der nur der zweckfreien Erkenntnis der Wahrheit dienen sollte. Im Rückgriff auf antike Autoren berief man sich in den ethischen Überlegungen zu allererst auf Sokrates, von dem Cicero sagte, er habe die Philosophie vom Himmel auf die Erde geholt und zu den Menschen gebracht, damit sie das Leben, die Sitten und das Gute und Schlechte ergründeten.²² Auf der Grundlage der klassischen Studien, die die allseitige Entfaltung der geistigen und sittlichen Kräfte zum Ziel hatten, erwuchs der Bildung in ihrer lebensformenden Funktion ein eigener Wert. Aus der Wahrnehmung des eigenen geistigen Potentials und der Erfahrung seiner Bildungsfähigkeit konnte der humanistisch gebildete Mensch ein neues, bis dahin unbekanntes Wertgefühl herausbilden. Propagiert wurde der Adel durch Bildung; von den Humanisten wurde er als der wahre Adel ausgerufen, im

²⁰ Ein solches Studienprogramm entwirft als einer der Ersten Leonardo Bruni in den Jahren 1422-1429 in einer an eine Frau, Battista Malatesta, gerichteten Schrift 'De studiis et litteris'. Text bei Hans Baron, Leonardo Bruni, Humanistisch-philosophische Schriften. Leipzig/Berlin 1928 [Nachdruck Wiesbaden 1969] S. 5-19.

²¹ Vgl. Buck (1988), 15.

²² Cicero, Tusc. V 10 (S. 339 ed. Gigon): *Sokrates hat als der erste die Philosophie vom Himmel hinunter gerufen und in den Städten angesiedelt und sie gezwungen, nach dem Leben, den Sitten und dem Guten und Schlechten zu forschen.*

Gegensatz zum Geburts- oder Besitzadel, der mit dem Aufkommen der humanistischen Bewegung eine deutliche Abwertung erfuhr.²³

Ein zweiter Grundpfeiler der Entwicklung des Renaissance-Denkens ist die philosophische Besinnung, die insbesondere mit Ficinos Rückbezug auf die platonische und neuplatonische Philosophie einen neuen Blick auf den Menschen und die Welt ermöglichte. In der antiken Philosophie, die auf Erkenntnis und metaphysischer Erfahrung fußte, glaubte man den Schlüssel zur geistigen Erneuerung gefunden zu haben.²⁴ Schon Petrarca hatte an die Stelle des im Mittelalter geläufigen Aristotelismus die Philosophie Platons gesetzt. In der Verschmelzung christlicher Lehre mit platonischer und neuplatonischer Philosophie und Anthropologie schuf Ficino und in seiner Nachfolge auch Pico ein Konzept vom Menschen, das die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, seine ursprüngliche Vollkommenheit und Würde neu begründete. Wesentliches Kennzeichen dieses neuen Menschenbildes ist, dass die Wesenswürde des Menschen nicht mehr nur aus seiner Herkunft aus Gott abgeleitet wird, sondern vielmehr aus seinem gottgegebenen Geist und seiner charakteristischen Stellung in der Welt. Zwar sind diese Kriterien schon in der Philosophie des Mittelalters bei Thomas von Aquin herausgestellt worden, doch werden sie in der Renaissance-Philosophie stärker akzentuiert.

Vorbereitet wurde diese Entwicklung von Petrarca, der sich als Erster bewusst von jener mittelalterlichen Sichtweise abzugrenzen versuchte, die den Menschen als erbsündlich belastet und mit körperlichen Unzulänglichkeiten behaftet sah.²⁵ Um die Wesenswürde des Menschen besonders zu betonen, wählte Petrarca die Auseinandersetzung mit dem berühmten Traktat von Papst Innozenz III., der den Titel 'De miseria conditionis humanae' (um 1195) trägt und das Elend und die Minderwertigkeit menschlichen Lebens besonders

²³ Zur Adelsdiskussion vgl. Tilmann Jorde, Cristoforo Landinos De vera nobilitate. Ein Beitrag zur Nobilitas-Debatte im Quattrocento. (Beiträge zur Altertumskunde, Band 66). Stuttgart/Leipzig 1995.

²⁴ Cosimo de' Medici in einem Brief an Ficino, s. Übersetzung von Montoriola, S. 93: *Komm so bald als möglich zu uns, Marsilio! Bringe das Buch unseres Platon über das höchste Gut mit, das, wie ich glaube, Du nunmehr Deinem Versprechen gemäß aus dem Griechischen in das Lateinische übertragen hast! Ich wünsche nichts sehnlicher als zu erkennen, welcher Weg am bequemsten zur Glückseligkeit führt.*

²⁵ Vgl. Trinkaus I 3-50 und 179ff., vgl. auch Kristeller (1981), 67f. und Kristeller (1986), 13.

drastisch vor Augen führt.²⁶ Diese Schrift, die auch unter den Renaissance-Humanisten bekannt war, entfaltete bis in das 16. Jahrhundert ihre Wirkung, zum einen der herausragenden Stellung ihres Verfassers wegen, zum anderen wegen des religiösen Interesses der Menschen des 12. bis 16. Jahrhunderts.²⁷ In der Renaissance sind einige Abhandlungen als direkte Reaktion auf die Schrift von Innozenz verfasst worden. Neben Petrarca, der sich in einem Kapitel seines Traktats 'De remediis utriusque fortunae' (1366) mit der *miseria* und *dignitas* der menschlichen Existenz auseinandersetzt, gehört insbesondere Giannozzo Manetti mit seiner Schrift 'De dignitate et excellentia hominis' (1452) zu den Autoren, deren Werke Bedeutung erlangten, nicht nur in Italien, sondern in weiten Teilen Europas.²⁸ Diese Schriften werden später unter dem Begriff der "Dignitätsliteratur"²⁹ zusammengefasst. Auch Ficinos 'De amore' und Picos 'Oratio de dignitate hominis' zählen dazu. Ein kurzer Blick auf die Schrift Innozenz' III. und die Reaktionen auf diesen Traktat zeigt die Gegensätzlichkeit der Renaissanceauffassung zum mittelalterlichen Denken auf.

Innozenz, der offensichtlich seinen Traktat 'De miseria' im Auftrag von seinem Freund, Kardinal Pietro Galloia, Bischof von Porto-Santa Rufina (1190 – 1211) verfasst hat³⁰, beschreibt in seiner Abhandlung die menschliche Natur in all ihrer Hinfälligkeit und Dürftigkeit: Schon von Geburt an ist der Mensch mit dem Makel der Sünde versehen, denn er ist in Sünde gezeugt und in Sünde geboren.³¹ Die fleischliche Zeugung befleckt auch die Seele, sobald sie sich mit dem Körper verbindet. Zudem ist sie belastet von der Erbsünde, die den Körper so stark belastet, dass der Geist Gottes nicht wirklich im Menschen wohnen kann. Zwar kann die Seele durch die kirchliche Taufe gereinigt und von Gott

²⁶ Vgl. Glaap 60-71.

²⁷ Bei Glaap eine ausführliche Darlegung dieser Schrift, vgl. 25-60.

²⁸ Vgl. Kristeller (1981), 66.

²⁹ Zur Dignitätsliteratur vgl. Buck in der Einleitung zu Manetti, De dignitate (1990) VII-XXXIV.

³⁰ Vgl. Innozenz, De miseria S. 41 (Geyer).

³¹ Innozenz, De miseria S. 42 (Geyer): *Der Mensch ist gemacht aus Staub, Kot und Asche – und, noch gemeiner, aus unflätigen Samen. Anlaß zu seiner Empfängnis war der Reiz des Fleisches und das Glühen der Begierde: in der Fülle der Ausschweifung und unter dem Makel der Sünde.* Siehe auch Innozenz, De miseria S. 44 (Geyer): *Du bist aus menschlichem Samen hervorgegangen und gerade deshalb nicht ohne Schuld (...) weiß doch jeder, daß ehelicher Geschlechtsverkehr die fleischliche Begierde und damit verbunden die Ausschweifung voraussetzt, weshalb auch der Same die Empfängnis befleckt und anstößig macht. Hieraus zieht dann die eingegossene Seele den Makel der Sünde und der Schuld.* Und weiter Innozenz, De miseria S. 48 (Geyer): *Welch schändliche Wertlosigkeit des menschlichen Daseins, welch wertlose Schandele! (...) aus dir kommt nur Schleim, Urin und Kot.*

schließlich vor dem Tod gerettet werden, doch ist sie durch die Schwäche und Sündhaftigkeit des Körpers ständig der Gefahr ausgesetzt, im Leben erneut verunreinigt zu werden. Der Grund dieser andauernden Gefährdung wird in der Natur des Leibes gesehen, der der irdischen Welt angehört und die Seele ständig zu sich hinab in die sinnenhafte Welt ziehen will.³² Die irdische Welt wird als Bedrohung für die Seele gewertet, die nur in der Abkehr von allem Sinnlich-Materiellen auf eine Rettung in eine jenseitige Welt hinein hoffen kann. Die Welt ist die große Verführerin der Seele, denn sie bietet nur Verführerisches, der Körper ist ihr Diener. Er ist geprägt von Habgier, Genusssucht, Stolz und geistiger Verwirrung und hindert den Menschen an wahrer Erkenntnis.³³ Aus all dieser Unvollkommenheit heraus kann der Mensch im diesseitigen Leben nicht zur Glückseligkeit gelangen.

Bei dieser Sicht auf die Welt ist die Seele im irdischen Leben einem ständigen Kampf mit dem Körper ausgesetzt. Sie muss gegen seine niedere Triebhaftigkeit ankämpfen. So führt sie einen Kampf gegen die sinnliche Lust. Diesen Kampf führt sie, weil das Leben in der irdischen Welt als Prüfung angesehen wird. Gott prüft die Seele auf ihre Gottestreue hin. Nur wenn die Seele sich entscheidet – für die Liebe zu Gott und gegen die Liebe zur Welt – wird sie nach ihrer irdischen Existenz ins Himmelreich eingehen können. Findet sie Gefallen am Irdischen, macht sie sich schuldig und setzt sich erneut der Gefahr aus, sich den Zorn Gottes zuzuziehen, was bedeutet, dass die Seele endgültig verloren wäre.³⁴

Damit ist die Grundhaltung für das menschliche Leben vorgezeichnet: Die Abwertung der irdischen Existenzform führt zu einer deutlichen Jenseits-

³² Innozenz, De miseria S. 45 (Geyer): *Diese drei Laster (gemeint sind Dummheit, Jähzorn, Begierde) entstehen aus der Verderbnis des Fleisches und den Verlockungen, für die ebenfalls das Fleisch verantwortlich ist. (...) Was hier kurz beschrieben wird, ist nichts anderes als die Tyrannei des Fleisches, das Gesetz, das den Körper des Menschen beherrscht.*

³³ Innozenz, De miseria S. 65 (Geyer): *Es gibt drei Dinge, die die Menschen am meisten anstreben: Besitz, Vergnügen und Ehre. Besitz führt zur Schlechtigkeit, Vergnügen zur Schändlichkeit und Ehre zu Eitelkeit. (...) Die Begierde des Fleisches richtet sich auf Vergnügen, die Begierde der Augen auf Besitz und der Hochmut des Lebens auf Ruhm und Ehre.*

³⁴ Innozenz, De miseria S. 57 (Geyer): *(...) denn das, was dem Menschen bei Sünde Vergnügen schafft, dient Gott dazu, ihn zu strafen (...).* Weiter Innozenz, De miseria S. 91 (Geyer): *Nahezu das ganze Leben des Sterblichen ist angefüllt mit Verfehlungen (...).* Und Innozenz, De miseria S. 107 (Geyer): *Für die Verdammten gibt es kein Entrinnen.*

orientierung³⁵ und zu einer argwöhnisch-feindseligen Haltung dem Körper gegenüber. Der Körper ist nicht nur der Feind der Seele, er ist auch der *carcer animae*, ihr Kerker, von Beginn des Lebens an.³⁶ Er ist nicht nur schwach, weil er aus Materie besteht³⁷, sondern zugleich auch schuldig, denn er vergeht sich fortwährend an der Seele, weil er sie zu irdischem Genuss verführt.

Die materiell erscheinende Welt wird abgewertet, sie wird als Ort der Sünde gesehen. Sie muss ein Ort der Sünde sein, denn Gott schickt unablässig Strafen, um den Menschen zu züchtigen. Genährt wird das Bild eines strafenden Gottes, der verschiedene Wege der Züchtigung und Läuterung der vom Fall bedrohten Seele kennt und nutzt. Krankheiten aller Art, Seuchen, Hungersnöte, Dürre, Sintflut und andere Umweltkatastrophen oder gar der Tod werden als Zeichen Gottes interpretiert, als göttlicher Versuch, den sündig gewordenen Menschen zu läutern.³⁸ Die Welt wird interpretiert als irdisches Jammertal. An den Strafen Gottes wird sichtbar, wie elendig irdisch-menschliches Leben ist.³⁹

Aus der von Innozenz dargestellten Sichtweise ergibt sich, dass diese Welt vom Menschen überwunden werden muss und im Hinblick auf das Heil des Menschen nichtig ist. Die Renaissance kommt hier zu einer grundsätzlich anderen Haltung. Der Blick auf die Welt wird optimistischer; die Welt wird als schöne Welt erkannt. Der Mensch lebt in ihr, nicht mit dem Ziel, sie zu überwinden, sondern um sie mit Hilfe seiner geistigen Kräfte aktiv mitzugestalten.

³⁵ Vgl. Münch 103ff.

³⁶ Innozenz, *De miseria* S. 57 (Geyer): *Das irdische Leben trägt er (der Gerechte) wie eine Verbannung, das Eingeschlossensein in den Körper wie in einen Kerker.* Siehe auch Innozenz, *De miseria* S. 59 (Geyer): (...) *denn der ‚Kerker der Seele‘ ist der Körper.* Der Gedanke der Einkerkierung der Seele im diesseitigen Leben geht letztlich auf Platon zurück; vgl. etwa Phaidon 114b.

³⁷ Innozenz, *De miseria* S. 43 (Geyer): *Die Planeten und übrigen Gestirne machte er (Gott) aus Feuer, den Hauch und die Winde aus Äther, die Fische und Vögel aus Wasser, den Menschen und das Vieh aber schuf er aus Erde vom Ackerboden.*

³⁸ Mit Bezug auf Lukas 21,10f. sagt Innozenz vor dem großen Gericht Gottes eine große Not voraus. Siehe dazu Innozenz, *De miseria* S. 103 (Geyer): *Es wird gewaltige Erdbeben und an vielen Orten Seuchen und Hungersnöte geben; schreckliche Dinge werden geschehen, und am Himmel wird man gewaltige Zeichen sehen.*

³⁹ Erst im 18. Jahrhundert wertet die Aufklärung Schicksalsschläge und Krankheit nicht mehr als Strafen Gottes, vgl. Münch 105f. Freilich beginnt schon Boccaccio damit, wenn er die Ursachen der florentiner Pest möglicherweise auch in klimatischen Bedingungen gegeben sieht; vgl. seine Vorrede zum *Decameron*.

Diese neue, vom Mittelalter abgehobene Sicht auf die Welt und den Menschen beginnt mit Petrarca, der sich im 93. Kapitel des 2. Buches seiner Schrift 'De remediis utriusque fortunae' explizit gegen Innozenz wendet. Vermutlich ist Petrarca zu einer Gegendarstellung beauftragt worden.⁴⁰ Er überschreibt das 93. Kapitel mit dem Untertitel 'De tristitia et miseria' und küpft damit direkt an Innozenz an. In einem Dialog zwischen Schmerz und Vernunft, Dolor und Ratio, vertritt Dolor die Thesen des Innozenz; die Ratio argumentiert dagegen und lenkt den Blick auf das Positive.⁴¹

Ist bei Innozenz der summarische Ausgangspunkt die Elendigkeit des Menschen, so setzt Petrarca dagegen: Der Mensch hat allen Grund zur Freude, zur Freude an sich selbst und an der Welt. Seiner Seele ist nicht nur das Bild des Schöpfergottes eingepägt, vielmehr verfügt der Mensch über göttliche Fähigkeiten und Eigenschaften, die ihn zu einem gottähnlichen Wesen machen.⁴² Der Mensch, alles andere als ein armseliges Geschöpf, kann *Talent, Gedächtnis, Voraussicht, beredter Ausdruck*⁴³ sein eigen nennen; Erfindungen und Künste sind göttliche Gaben, die ihm eigenes Schöpfertum ermöglichen und sein Leben bereichern. Auch an der Welt kann und darf der Mensch sich erfreuen, denn sie ist in aller Schönheit und Pracht für ihn gemacht. Durch die Sinne zur Wahrnehmung der Welt befähigt, kann und darf der Mensch sich an ihrer Schönheit, an Geruch, Farbe und Klang ergötzen, sich ihres Reichtums zu Lande, zu Wasser und in der Luft bedienen.⁴⁴ Mit Rückbezug auf Vergil erinnert Petrarca, dass schon die Alten sich den Sinnengenuss zu ihrem Glück und ihrer

⁴⁰ Vgl. den Kommentar von Schottlaender in: Petrarca, De remediis S. 256, Anm. 1. Vgl. auch Buck (1990) in seiner Einleitung zu Manetti, De dignitate S. VIII f.

⁴¹ Petrarca, De remediis II 93, S. 191 (Schottlaender): *Das Elend der 'menschlichen Situation' ist groß und vielfältig, das bestreite ich nicht, und manche haben es schon in ganzen Bänden bejammert. Aber blick' auch in die andere Richtung ...*

⁴² Petrarca, De remediis II 93, S. 191 (Schottlaender): *Um zunächst aus vielem die Summe zu ziehen: habt ihr denn so wenig Grund zur Freude? Da ist jenes Bildgleichnis Gottes, des Schöpfers, im Innern der menschlichen Seele ...*

⁴³ Petrarca, De remediis II 93, S. 191 (Schottlaender): *(...) da sind Talent, Gedächtnis, Voraussicht, beredter Ausdruck, so viele Erfindungen, so viele Künste, die, teils dem Geist, teils dem Körper behilflich, infolge göttlicher Wohltat alle eure Bedürfnisse umfassen.*

⁴⁴ Petrarca, De remediis II 93, S. 191 (Schottlaender): *(...) dazu die ganze Mannigfaltigkeit der Dinge, die euch nicht nur der Notdurft wegen, sondern auch zur Ergötzung dienen und das auf wunderbare und unaussprechliche Weisen! all' die Kraft der Wurzeln, all' die Kräutersäfte, die ganze bunte Pracht der Blumen! an so vielen Gerüchen, Farben, Geschmäcken, Tönen die aus Gegensätzen hervorgegangene Harmonie!*

Freude gegönnt haben.⁴⁵ Auch der menschliche Körper gibt Anlass zur Freude. Keineswegs muss der Mensch neidvoll auf die anderen Geschöpfe der Welt blicken, denn die vielen Lebewesen sind nur für den Menschen gemacht; ihre Bestimmung ist es, ihm zu seinem Gebrauch zur Verfügung zu stehen und ihm allein zu gehorchen.⁴⁶ So zerbrechlich und hilflos der menschliche Körper auch sein mag, so verfügt er nach Petrarca über Vorzüge und Qualitäten, wie sie bei keinem anderen Geschöpf der Welt anzutreffen sind: Seine aufrechte Haltung ermöglicht ihm den Blick nach oben⁴⁷, sein Geist, von Gott gegeben, befähigt den Menschen in besonderer Weise, sein Leben in die Hand zu nehmen und zu gestalten; der Verstand (ein Argument von Thomas von Aquin, das Petrarca hier benutzt) gibt dem Menschen Verfügungsgewalt über die diesseitige Welt, die er mit Scharfsinn und schöpferischem Handeln kultivieren kann⁴⁸; die Unsterblichkeit seiner Seele gibt dem Menschen Hoffnung auf ein ewiges Leben und sein Körper, der nach dem irdischen Untergang zum Lichtkörper transformiert wird, existiert in voller Funktionsfähigkeit weiter und ist somit unsterblich.⁴⁹ Alle diese Gründe sind für den Menschen Anlass genug, sich als würdevolles Wesen zu erkennen. Die höchste Würde aber kann der Mensch daraus beziehen, dass Gott selbst als Mensch Gestalt angenommen und zwei Naturen vollkommen in sich vereinigt hat. Dies erhebt den Menschen noch über die Würde der Engel hinweg.⁵⁰ Von Gott dazu gemacht, ist der

⁴⁵ Petrarca, De remediis II 93, S. 193 (Schottlaender): (...) *blumenreiche Ufer und, mit Vergil zu reden, ‚schwelliges Uferland und frischdurchrieselte Wiesen‘*. (Verg. Aen. 6,674.)

⁴⁶ Petrarca, De remediis II 93, S. 191 (Schottlaender): *so viele Lebewesen am Himmel, auf der Erde, im Meer, die nur zu eurem Gebrauch bestimmt sind und um einzig dem Menschen zu gehorchen erschaffen wurden* (...).

⁴⁷ Petrarca, De remediis II 93, S. 193 (Schottlaender): *Hierzu kommt: unser Leib, der sich, mag er auch hilflos und zerbrechlich sein, doch dem Auge souverän darbietet und heiter und in aufrechter Haltung, die ihn zur Himmelsbetrachtung befähigt*. Und im Rückgriff auf Ovid, Metamorphosen I 85 siehe weiter Petrarca, De remediis II 93, S. 199 (Schottlaender): *Während die Erde gebückt ansehn die andern Geschöpfe, gab er erhabnes Gesicht dem Menschen und ließ ihn den Himmel schauen und richten empor zu den Sternen gewendet das Antlitz* (...).

⁴⁸ Petrarca, De remediis II 93, S. 197 (Schottlaender): (...) *dem Menschen aber (hat Mutter Natur) den Verstand, den einzigen Allesentdecker, zugewiesen*. (...) *der Mensch aber (...) sollte als einziges Wesen soviel haben, wie er im Laufe seines Lebens und Nachdenkens mit scharfsinnigem Geist erreichen könnte*. Weiter Petrarca, De remediis II 93, S. 199 (Schottlaender): *Der Mensch aber, von sich aus nackt, kommt durch seinen Geist zu Kleidung und Schmuck und, wenn es sein muß, auch zu Rüstung*.

⁴⁹ Petrarca, De remediis II 93, S. 193 (Schottlaender): *Dazu: die Unsterblichkeit der Seele und ihr Weg zum Himmel hinauf als unschätzbare Lohn um geringen Preis* (...) *und die Hoffnung auf die Auferstehung der Seele und unser Leib selber nach seinem Untergang: tätig, licht, unverletzlich, in der vollen Glorie des Auferstehens*.

⁵⁰ Petrarca, De remediis II 93, S. 193 (Schottlaender): *Und, was hoch überlegen nicht nur jeglicher Menschen-, sondern auch Engelswürde ist: die Menschheit selber, der Gottheit so*

Mensch die Erscheinung Gottes. In Anbetracht dieses geistigen Adels gibt es für Petrarca keinen Mangel zu beklagen.

Mit der positiven Charakterisierung des Menschen und der Hervorhebung seiner Würde zeichnet Petrarca in Grundzügen ein optimistisches Menschenbild, das sich nachdrücklich von der von Innozenz dargestellten pessimistischen Sichtweise abhebt. Aus seiner Darstellung gewinnt der Leser das Bild eines liebenden Gottes, dessen Liebe sich darin zeigt, dass er den Menschen nicht nur mit den nötigsten Gaben, sondern mit göttlichem Geist, Verstand und einer Fülle weiterer Fähigkeiten und Eigenschaften ausgestattet hat, die dem Menschen in einer Welt voller Schönheit ein würdiges Dasein geben, das der Mensch mittels seiner Geistes- und Schaffenskraft selbst mitgestalten kann. Gottes Liebe gipfelt in der Bestimmung des Menschen, nicht Tier oder Engel, sondern Gott zu sein.⁵¹ Weil Gott selbst die menschliche, materielle Gestalt allen anderen Daseinsformen vorgezogen und Fleisch angenommen hat, ist gerade der Mensch der Erwählte. Mit dieser Sicht von Gott, Mensch und Welt hat Petrarca zu Beginn der Frührenaissance die Weichen für ein neues Menschen-, Welt- und Gottesbild gestellt.

Rund 80 Jahre später wird die Thematik in relativ kurzen Abständen von mehreren Autoren aufgegriffen und erneut deutlich kontrastierend dem Traktat von Innozenz gegenübergestellt. Hierzu gehören ein schriftlich verfasstes Konzept von Antonio da Barga (1447), das Bartolomeo Facio in seiner 1448 veröffentlichten Schrift weiter verarbeitet hat, sowie das von Giannozzo Manetti verfasste Werk 'De dignitate' (1452). Ob Petrarcas Abhandlung in allen Fällen als Vorlage gedient hat, ist bis heute nicht nachgewiesen, doch aufgrund des Vorbildcharakters und der Bekanntheit, die Petrarca genoss, muss sein Einfluss als wahrscheinlich angenommen werden.⁵² Mit seinem Traktat hat Petrarca eine neue Sicht auf den Menschen und auf die Welt, in der er lebt, eröffnet; er

verbunden, daß er, der da Gott war, zum Menschen wurde, und, indem er, derselbe an Zahl Eine, zwei Naturen vollkommen in sich vereinigte, ebendamit anhub, Gott und Mensch zu sein, um menschengeworden, den Menschen zum Gott zu machen. Unaussprechliche Gnade und Demut Gottes, höchste Seligkeit und Glorie des Menschen (...).

⁵¹ Petrarca, De remediis II 93, S. 195 (Schottlaender): (...) *ich bitte dich! – was konnte der Mensch Höheres, soll ich sagen erhoffen? nein, wünschen, nein, denken als: Gott zu sein! - und siehe, er ist nun Gott! Was bleibt nun noch – ich bitte dich! -, wozu eure Wünsche aufseufzen könnten?*

⁵² Vgl. Buck (1990) in seiner Einleitung zu Manetti, De dignitate S. IX. Vgl. auch Glaap 23.

steht so am Anfang der Renaissance, die ihm in dieser Sichtweise gefolgt ist. Als Erster hat er den Boden betreten, auf dem die zahlreichen Schriften des 15. Jahrhunderts mit Titeln wie 'de dignitate et excellentia' oder 'de dignitate hominis' stehen. Giannozzo Manetti, Pico della Mirandola, aber auch Ficino, insbesondere in seiner 'Theologia Platonica', haben ein Menschenbild entwickelt, in dem die Göttlichkeit des Menschen deutlich herausgestellt wird. Bevor die anthropologischen Konzepte bei Ficino und Pico eingehender betrachtet werden, soll noch ein Blick auf Giannozzo Manetti und sein Werk 'De dignitate' geworfen werden.

Manetti, berühmt geworden mit seinen philosophisch-theologischen Abhandlungen, vor allem mit seinen Bibelübersetzungen und hebräischen Studien⁵³, war von König Alfons V. nach Erscheinen von Facios Traktat zu einer eigenen Bearbeitung der Thematik angeregt worden. Seine Aufgabe bewältigte er in der Erstellung von vier Büchern, die die Würde und Erhabenheit des Menschen auf den verschiedenen Ebenen menschlichen Seins behandeln. Nachdem er in den ersten drei Büchern die herausragenden Gaben des menschlichen Körpers, die Vorzüge der menschlichen Seele und des Menschen als ganze Person verdeutlicht hat, setzt er sich im vierten Buch schließlich kritisch mit dem mittelalterlichen Traktat des Innozenz auseinander.

In seiner Argumentation greift Manetti auf eine Vielzahl von Vorlagen philosophischer und theologischer Autoritäten zurück, die seinem Werk, typisch für die Zeit, einen synkretistischen und eklektischen Charakter verleihen. Im ersten Buch stützt er sich vollständig auf Cicero und Laktanz, beide stellen für ihn hohe Autoritäten römisch-antiken Denkens dar.⁵⁴ Im weiteren Verlauf zitiert er zunehmend theologische Schriften, insbesondere die Genesis und Prophetien aus dem alten Testament. Bezüge zu den Evangelien und Apostelbriefen des neuen Testaments runden seine Darlegungen ab. Auch aus der Patristik schöpft Manetti, dort stützt er sich vorwiegend auf Augustinus. Was

⁵³ Zu Manettis Leben und Werk, grundlegend Glaap (1994).

⁵⁴ Manetti, *De dignitate ...* I 2, S. 7f. (Buck): *Da wir also eingehende Forschungen und Untersuchungen über die Vollkommenheit der natürlichen Gestalt des Menschen anzustellen gedenken, wollen wir kurz sehen, was die beiden überragenden Geister unter den unvergesslichen Philosophen und Stilisten zu eben diesem Thema gedacht haben (...). Daher werden wir es uns angelegen sein lassen, lediglich die Wort von Cicero und Laktanz an dieser Stelle zu zitieren (...).*

Petrarca vorbereitet hatte, findet sich bei Manetti als Topos wieder: Die Verbindung von Zitaten aus der Bibel mit Stellen aus antiken Quellen, woraus deutlich hervorgeht, dass in der Renaissance das antike Zeugnis mit gleicher Autorität neben die Bibel gestellt wird.⁵⁵

Nicht zu übersehen sind die thematischen Analogien zu Petrarca. Sämtliche Aspekte seiner Abhandlung 'De tristitia' werden aufgegriffen und einer ausführlichen Diskussion und Beweisführung unterzogen. Die Vorzüglichkeit des Körpers, die Befähigung zur Sinneswahrnehmung, die dem Menschen zur Freude dient, die aufgerichtete Wirbelsäule als besonderes Zeichen menschlicher Würde werden im ersten Buch besprochen, dazu die Sprache und die Möglichkeit des Handelns mittels der beiden Hände als weitere besondere Fähigkeiten des Menschen herausgestellt. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen und die Unsterblichkeit seiner Seele, die schon Petrarca als wichtigste Kennzeichen menschlicher Wesenswürde hervorhebt, sie sind bei Manetti Indizien, die den Menschen ganz und gar gottähnlich machen. Aus seiner Doppelnatur schließlich erwachsen dem Menschen besondere Vorzüge. Wie Petrarca lenkt auch Manetti den Blick auf die Körper-Seele-Einheit; sie ist in besonderer Weise Trägerin von göttlichem Geist, der den Menschen zu schöpferischem Handeln befähigt und ihn zu allerlei Erfindungen und Künsten begabt, wodurch er die von Gott geschaffene Welt noch verschönern und vollenden kann. Angesichts der vielfältigen Werke und kulturschaffenden Leistungen, die der Mensch mit seinem scharfsinnigen Verstand hervorgebracht hat, fühlt sich Manetti zu einer geradezu enthusiastischen Lobeshymne auf die Erfindungsgabe der menschlichen Geisteskraft herausgefordert.⁵⁶ Schon die Römer, so Manetti, hätten vom Menschen ganz zu Recht vom *Optimus*

⁵⁵ Ein Beispiel ist die Verkoppelung Genesis I 27 *Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbild* mit der Stelle von Ovid, *Metamorphosen* I 85, wo der aufrechte Gang des Menschen als Zeichen seiner Göttlichkeit gesehen wird. Diese beiden Stellen werden seit Petrarca als Topos zusammen zitiert.

⁵⁶ Manetti, *De dignitate* III 20, S. 77f. (Buck): *Folgendes ist nämlich unser, also Menschenwerk, weil es offensichtlich von Menschen hervorgebracht worden ist: Alle Häuser, alle großen und kleinen Städte, überhaupt alle Gebäude des Erdkreises (...). Unser sind die Bilder, unser sind die Skulpturen, unser sind die Künste, unser die Wissenschaften, unser ist (...) die Weisheit; unser sind schließlich sämtliche Erfindungen (...), unser sind alle Formen der verschiedenen Sprachen und Schriften (...). Unser sind schließlich alle Maschinen, die der erstaunliche, ja fast ungläubliche Scharfsinn des menschlichen oder eher göttlichen Verstandes mit einzigartiger Tatkraft und überragendem Erfindungsreichtum ins Werk zu setzen und zu bauen begann.*

Maximus (Bester und Größter) gesprochen, denn ihm sei nur das Beste mitgegeben worden.⁵⁷ Der Mensch ist das vorzügliche, vortreffliche und von Gott reich beschenkte Wesen, das bereits im diesseitigen Leben aus seiner körperlichen und seelischen Beschaffenheit seine alles überragende Würde beziehen kann. Im vierten Buch argumentiert Manetti schließlich offen und direkt gegen Innozenz; das Elend vom menschlichen Leben sei nicht erst von ihm betont worden; viele ernsthafte Gelehrte hätten die Schwäche des Körpers gesehen und beklagt.⁵⁸ Innozenz aber hätte diese Sichtweisen unterstützt und verstärkt. Seine Schrift 'De miseria' sei *voll von Beschimpfungen, Tadelsworten und Schmähungen*⁵⁹, kindisch und weit von dem entfernt, *was die päpstliche und apostolische Würde erwarten ließe*⁶⁰.

Manettis Leistung ist es, Petrarcas vorgezeichnetes Bild vom Menschen so weiterentwickelt zu haben, dass der Mensch in unübertrefflicher Erhabenheit dasteht. Nebenbei gewinnt der Leser einen tiefen Einblick in die Lehren des alten und neuen Testaments, der Patristik sowie der griechischen und römischen Philosophie. Indem Manetti diese Lehren geschickt miteinander verbindet, gelingt es ihm, den Menschen als ein von Gottes Liebe geschaffenes vollkommenes Wunderwerk darzustellen. Als Gegenleistung, so glaubt Manetti, ist der Mensch seinem Schöpfer etwas schuldig: Dank, Verehrung und Liebe.⁶¹

Zusammenfassend kann man festhalten: Die Rückwendung zur griechisch-römischen Antike, ein neuer, positiverer Blick auf den Menschen und das Diesseits und die Hinwendung zum eigenen Inneren sind deutliche Kennzeichen eines geistigen Wandels, der die Abkehr von mittelalterlichem Denken und den Beginn einer neuen Zeit, der Renaissance, einläutet. Der geistige

⁵⁷ Manetti, De dignitate III 30, S. 83 (Buck): *Weil die alten Römer erkannten, daß dies alles dem Menschengeschlecht von der Natur auf überirdische Weise gegeben worden ist (...), nannten sie diesen „Optimus Maximus“ („Bester und Größter“).*

⁵⁸ Manetti, De dignitate IV 3, S. 99 (Buck): *Und selbst Aristoteles, aber auch Seneca, Cicero, Plinius und, um nicht jeden einzelnen gesondert zu erwähnen, zahlreiche weitere griechische und römische Autoren (...) versuchen an vielen Stellen ihrer Bücher ebendies (die Schwäche des Körpers) herauszustellen und zu begründen.*

⁵⁹ Manetti, De dignitate IV 4, S. 101 (Buck).

⁶⁰ Manetti, De dignitate IV 45, S. 124f. (Buck).

⁶¹ Manetti, De dignitate III 48, S. 91f. (Buck): *Wenn er dies richtig und angemessen täte, wie es sein müßte, würde er Gott wahrhaftig an den sichtbaren Dingen, die er erschaffen hat, erkennen und ihn (...) zu lieben beginnen, würde ihn verehren und achten. Dies gilt nämlich als die spezifische Aufgabe allein des Menschen (...).*

Erneuerungsprozess beginnt mit Petrarca im Trecento und erreicht im Quattrocento seinen Höhepunkt. Die Erkenntnis der menschlichen Individualität und der eigenen Bildungs- und Selbstgestaltungsfähigkeit sowie ein nahezu unerschöpfliches geistiges Potential, das der Mensch als gottgegebene Gabe in sich zu entdecken beginnt, werden als neue Zeichen seiner Gottesebenbildlichkeit interpretiert und sind Impuls und Motor für Bildung und Gelehrtentum, für ungeahnte Schaffenskraft und kulturschöpferische Aktivität. Das Aufblühen der Künste, die zahllosen Erfindungen, Entdeckungen und kulturellen Neuschöpfungen in allen Bereichen des Lebens legen Zeugnis ab für das hohe Bewusstsein, das der Renaissance-Mensch im Laufe des 15. Jahrhunderts von sich gewonnen hat.

Im Rahmen des vorgezeichneten Kontextes soll nachfolgend am Beispiel einer Analyse von Ficinos 'De amore', der 'Oratio' von Pico della Mirandola und Castigliones 'Libro del Cortegiano' ein vertiefter Blick auf das Menschenbild der Renaissance, ihr Welt – und Bildungsverständnis geworfen werden. Aufgezeigt werden soll, wie Ficino und Pico Petrarcas Ansatz von einem Menschen als einem Gott auf Erden wesentlich vertiefen, sich aber insofern noch viel deutlicher von mittelalterlichem Denken abgrenzen, als sie ihr Bild vom Menschen und seiner Würde nicht mehr auf theologischen Glaubenssätzen, sondern auf der Philosophie aufbauen, insbesondere auf den Lehren Platons und Plotins. Ihre anthropologischen Ansätze, in der deutschen pädagogischen Literatur weitgehend unbekannt, waren für die Entwicklung einer modernen Kultur in ganz Europa von tragender Bedeutung und besitzen insofern auch eine bildungsphilosophische und pädagogische Relevanz.

Ficino und Pico begründen vor allem im Rückgriff auf Platon und Plotin ihr Menschenbild; Castiglione baut zu Beginn des 16. Jahrhunderts in seinem 'Libro del Cortegiano' zentral auf den Themenstellungen der Renaissance des 15. Jahrhunderts auf. Der 'Libro' enthält in seinem konzeptionellen Ansatz ein Bildungsideal, das in der Fiktion eines vollkommenen Hofmannes ein Vorbild liefert für den gebildeten, vollkommenen Menschen als solchen. Castigliones Vorstellungen sind in der Folgezeit vor allem in Spanien, Frankreich und England aufgegriffen worden, haben dort die Ausformulierung neuer

Lebensmodelle wie die des spanischen *discreto*, des französischen *honnête homme* oder des englischen *gentleman* befruchtet und wirkten so auf die Entwicklung einer Idealvorstellung vom Weltmann, vom vollkommenen Gesellschaftsmenschen, ein.⁶² Das zu Grunde liegende anthropologisch-pädagogische Konzept fand schließlich in weiten Teilen Europas in der Adelserziehung seinen Niederschlag und setzte sich von dort aus im aufblühenden bürgerlichen, später auch im staatlichen Schul- und Erziehungswesen fort. Sein so effektiv nachwirkendes Werk ist in der deutschen Literatur zur Pädagogik weitgehend unbekannt. Es soll daher hier im zweiten Teil der Arbeit in seinem Bezug zu Ficino wie in seinem bildungsgeschichtlichen Gehalt erschlossen werden.

⁶² Vgl. Loos (1980) 18f; Buck (1960), 494; Buck (1996), 37.

ERSTER TEIL

MARSILIO FICINO (1433-1499)

I. Ficanos Leistungen und die Einordnung seines Werks

„Ficanos Stellung in der Geistesgeschichte ist höchst bedeutend und dies ist von allen neueren Historikern einstimmig anerkannt worden.“¹ Zu dieser Einschätzung kommt schon Kristeller (1972) und bis heute hat sich diese Auffassung nicht geändert. Ficino gilt als einer der größten Humanisten seiner Zeit und als wichtigster Vertreter der Renaissance-Philosophie, die infolge seines Wirkens ab Mitte des 15. Jahrhunderts deutlich an Boden gewinnt.² Ficanos Erneuerungswille richtet sich auf die platonische und neuplatonische Philosophie, die sich unter seinem Einfluss zu einer selbständigen philosophischen Richtung in der Renaissance entwickelt.³ Ficino ist sich seiner Rolle als geistiger Erneuerer bewusst; im Hinblick auf seine Übersetzungsleistungen spricht er selbst mehrfach von einer Wiedergeburt und Auferstehung Platons.⁴ In seiner Schule sieht er die Wiederauferstehung der antiken Akademie.⁵

Im Bewusstsein, als Werkzeug der göttlichen Vorsehung eine göttliche Mission zu erfüllen, beginnt Ficino als Erster seiner Zeit, metaphysische Fragestellungen auf der Grundlage der platonischen Philosophie neu zu thematisieren.⁶ Unermüdlich postuliert er die göttliche Würde des Menschen, die zentrale Stellung der Seele in der Welt und ihre Unsterblichkeit. Sein Bemühen zielt darauf ab, mittels des sokratischen „Erkenne dich selbst“ die Fähigkeit des Menschen zu beweisen, Gott bereits im diesseitigen Leben erkennen zu können. Die Erfahrung der Göttlichkeit des eigenen menschlichen

¹ Kristeller (1972) IX.

² Vgl. dazu Kristeller (1972) IX, vgl. auch Grassi (1986) und Gerl (1989).

³ Kristeller (1972) X.

⁴ Ficino, Opera omnia II 1537: (...) *dum Plato quasi renasceretur* (...). Siehe auch Ficino, Opera omnia I 948: (...) *resurgenti Platoni* (...). Und Ficino, Opera omnia I 918: (...) *in suscitando Platone* (...).

⁵ Ficino, Opera omnia I 909: (...) *antiquam Academiam resurgentem* (...).

⁶ Ficino, Opera omnia I 871,3; vgl. R. Marcel, Introduction zu Ficino, Theol. Plat. Bd. I p. 11: (...) *nostra haec veterum renovatio divinae providentiae serviat*.

Wesens und die Bejahung des Lebens in einer materiellen Welt sind weitere Anliegen. Mit diesen Fragestellungen trifft er die zentralen Themen der Zeit.

Mit seinem Namen sind Leistungen verbunden, die Ficino schon zu Lebzeiten berühmt machen. Er übersetzt und kommentiert Platon, danach fast das ganze neuplatonische Corpus von Plotin, Iamblichos und anderen Neuplatonikern, darin enthalten ist auch das apokryphe Corpus der hermetischen Schriften.⁷ Innerhalb von 30 Jahren vermittelt Ficino der europäischen wissenschaftlichen Welt einen wichtigen Teil des antiken Erbes, das bis dahin nur teilweise oder indirekt zugänglich war.⁸

Mit Ficino erfährt der Renaissance-Platonismus seine blütenreichste Zeit. Hat die Stadt Florenz bis zu Ficanos Auftreten eher im Zeichen eines bürgerlichen Humanismus gestanden⁹, wird sie mit ihm zum geistigen Zentrum einer neuen platonischen Philosophie.¹⁰ Mit finanzieller Unterstützung und im Auftrag Cosimo de' Medicis begründet Ficino 1462 die platonische Akademie in Florenz und leitet diese bis zum Jahre 1494. Ficanos Platonismus verbreitet sich von Florenz aus rasch in ganz Italien und in weite Teile Europas hinein. Sein tiefgreifender Einfluss auf die europäische Philosophie lässt sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nachweisen.¹¹ Erst als um 1800 eine neue Platonforschung einsetzt, die zu Platon selbst zurückkehrt und Platons Lehre bewusst von ihrer neuplatonischen Einfärbung der Spätantike und der Renaissance zu befreien versucht, verliert der italienische Renaissance-Platonismus an Boden.

⁷ Die hermetischen Schriften galten lange als Lehre der vorplatonischen Antike, bis sie als Schriften der Spätantike des 2. und 3. Jahrhunderts richtig eingestuft wurden, vgl. Gerl 55.

⁸ Gerl urteilt: „Daß dies die Leistung eines einzigen Mannes war, ist kaum glaublich, und doch ist es der Mediziner, Philologe, Theologe und Philosoph Marsilio Ficino, der Übersetzung, Kommentierung und Herausgabe des genannten Corpus einschließlich der Schriften des Dionysius Areopagita besorgt.“, siehe Gerl 55.

⁹ Kristeller zufolge gehörten Philosophie (außer Moralphilosophie) und Metaphysik bis zu Ficanos Erscheinen nicht zu den Themenstellungen der Zeit. Vgl. dazu Kristeller (1976), 101f.; vgl. auch Baron (1955) und Garin (1947).

¹⁰ Zugleich weist Kristeller darauf hin, dass der Begriff „Platonismus“ insofern irreführend ist, als er eine durchgängige, sich an Platon orientierende philosophische Tradition unterstellt, die im Platonismus, Mittel- und Neuplatonismus so aber nicht gegeben ist. Vgl. dazu Kristeller (1974), 50 und 162. Vgl. dazu auch Montoriola 38.

¹¹ Vgl. Kristeller (1976), 112f.

Obschon Ficino von sich selbst behauptet, von frühester Jugend an eine Vorliebe für Platon gehabt zu haben¹², hat ihn diese Neigung nicht daran gehindert, antikes und christliches Gedankengut oder platonische und aristotelische Theorien im Sinne einer Harmonisierung miteinander zu verschmelzen und daraus eigene philosophische Theorien zu entwickeln. So war Ficino, der eine umfassende humanistische Bildung genossen hatte und sehr belesen war, wie die meisten Humanisten seiner Zeit synkretistisch und eklektisch tätig.¹³ Sein Platonismus wurde aus vielen Quellen gespeist. Ficino war mit Platons Schriften, mit dem Gedankengut der Neuplatoniker, hier insbesondere mit Plotin, mit den Lehren des Hermes Trismegistos, des Zoroaster sowie den orphischen und pythagoreischen Schriften bestens vertraut, da er sie selbst übersetzt hatte. Er kannte die platonisierende Literatur antiker lateinischer Schriftsteller, der frühen Kirchenväter und der mittelalterlichen arabischen und lateinischen Philosophen wie z.B. Boethius, Calcidius, Dioynsius Areopagita, Augustinus, Avicenna, Alfarabi, Heinrich von Ghent, Duns Scotus; aus seinem Jahrhundert kamen die Schriften von Cusanus und die Lehren der beiden großen Byzantiner Plethon und Bessarion dazu. Neben dem frühen Humanismus und dem antiken und mittelalterlichen Platonismus nahm Ficino aber auch andere Einflüsse auf, die nicht unter das Schlagwort „Platonismus“ fallen: Der Epikureismus des Lukrez zählt hier ebenso dazu wie die aristotelische Philosophie und die scholastische Lehre des Thomas von Aquin.¹⁴ Wie umfangreich Ficino diese Quellen in seinen eigenen philosophischen Theorien verarbeitet hat, ist bis heute nicht genügend erforscht, weshalb seine Originalität durchaus strittig bewertet wird.¹⁵ Kristeller sieht in Ficanos Eklektizismus vor allem das Eintreten für Harmonie und Toleranz, ein Bemühen, das in einer Zeit, die in theologischen Konflikten zerrissen war, seine Wurzeln hat.¹⁶ Unter diesem Aspekt muss Gerls Deutung, Ficino löse sich mit seiner Metaphysik von aristotelischem Denken, doch zumindest relativiert werden.¹⁷ Sein anthropologisches Konzept, wie er es in ‘De amore’ darlegt und mit dem er in ganz besonderer Weise die Würde des Menschen begründet, berücksichtigt nach-

¹² Ficino, Opera omnia I 618: (...) *go a teneris annis divinum Platonem, quod nullus ignorat, sectatus sum.*

¹³ Vgl. hierzu Kristeller (1972) IX. Vgl. auch Blum (1994) XIII-XVII.

¹⁴ Vgl. Kristeller (1986), 33-46, insbesondere 34f.

¹⁵ Vgl. Kristeller (1986), 34.

¹⁶ Vgl. Kristeller (1976), 102f.

¹⁷ Vgl. Gerl 55.

weislich auch aristotelische Lehre. Diese mag Ficino direkt aus den Schriften des Aristoteles, vielleicht aber auch aus dem Werk Plotins geschöpft haben, der als erster bedeutender Neuplatoniker der Spätantike synkretistisch tätig war und sich um die Harmonisierung platonischer und aristotelischer Lehre bemüht hatte. « Toute la pensée de Ficino oscille entre deux pôles: Dieu et l'âme et quiconque aborde son œuvre ne doit jamais oublier que son unique souci fut de chercher et de prouver que le monde et la vie n'ont de sens que dans la mesure où l'âme reste unie à Dieu, son principe et sa fin.»¹⁸ Ficanos Synkretismus und Eklektizismus dienen also einem einzigen Zweck: die Göttlichkeit und die Unsterblichkeit der Seele, ihre zentrale Stellung im Universum und mit ihren vortrefflichen Eigenschaften die alles überragende Rolle und Würde des Menschen zu beweisen. Um diesen Nachweis zu erbringen, greift Ficino insbesondere auf das Werk Plotins zurück, das ihm zur Erneuerung und Wiederbelebung von Platons Philosophie hervorragend geeignet erscheint. Bereits 15 Jahre bevor er die Schriften Plotins zu übersetzen und zu kommentieren beginnt, verarbeitet Ficino umfangreich Plotins ontologische, anthropologische und ethische Ansätze. Nicht erst in der 'Theologia Platonica' (zwischen 1469 und 1474 entstanden), sondern bereits im 1469 erscheinenden Kommentar zum platonischen 'Symposion' sind reichlich Bezüge zu Plotins zentralen Gedankengängen enthalten, so dass es fast gerechtfertigt erscheint, den Renaissance-Platonismus Ficanos Ende der 60-er Jahre des Quattrocento als einen Renaissance-Plotinismus zu bezeichnen.

Über die zahlreichen Analogien zum Neuplatonismus Plotins hinaus weist Ficanos Werk auch deutliche Spuren renaissance-humanistischer Literatur auf. Aus der Zeit des frühen Humanismus muss Petrarca, aus seinem eigenen Jahrhundert Manetti eine Bedeutung für Ficino gehabt haben, denn nachweislich gibt es auch zu ihren Schriften, die die Würde des Menschen und seine Göttlichkeit ebenfalls zum Thema haben, und hier insbesondere zu Manettis Werk 'De dignitate' (1452), zahlreiche Bezüge. Es entsteht der Eindruck, als nutze Ficino jede Gelegenheit, um das göttliche Wesen des Menschen und sein unermessliches Potential, als Gott auf Erden zu leben, mit Argumenten anderer platonisierender Autoren zu untermauern.

¹⁸ R. Marcel in der Introduction zu Ficino, Theol. Plat. Bd. I p. 9.

In diesem Kapitel sollen Ficinos umfangreiche Rückgriffe auf Plotin, vor allem in seinem Symposionkommentar ('De amore'), behandelt werden.¹⁹ Beleuchtet werden seine Anthropologie, Ontologie und Ethik. Darüber hinaus werden auch Analogien zu Petrarcas und Manettis Werk aufgezeigt. Zunächst sollen einige Voraussetzungen genannt werden, die Grundlagen für die gesamte Entwicklung des Humanismus in dieser Zeit darstellen, und die auch für Ficino maßgeblich sind.

II. Voraussetzungen und Grundlagen

Für die Entwicklung der Renaissance-Philosophie, die mit Ficino nachhaltig vorangebracht wird, spielt die Stadt Florenz eine zentrale Rolle. Dort bildete sich im 14. und 15. Jahrhundert in besonderer Weise ein Zentrum der Kultur heraus. Als grundlegend für diese Entwicklung sind im Wesentlichen vier Faktoren zu nennen: ein durch wirtschaftlichen Aufschwung bedingter Wohlstand der städtischen Bürger, der unter byzantinischem Einfluss erstarkende Platonismus²⁰, die Entdeckung der Buchdruckerkunst und eine konsequente Förderung der Kunst und Philosophie durch das Haus der Medici.²¹ Ficinos Leben und Wirken steht mit diesen Faktoren, die die spezifischen Eigenarten des Florentiner Humanismus ausmachen, in unmittelbarem Zusammenhang. Sie bilden die grundlegenden Voraussetzungen für seine Wirkung. Deshalb sollen diese Faktoren kurz beleuchtet werden.

1. Ökonomisches und kulturpolitisches Umfeld

Die ökonomischen Grundlagen, die den Wohlstand von Florenz bewirkten, dürfen im Hinblick auf ihre kulturelle Wirkung nicht unterschätzt werden, denn

¹⁹ Die Gründe für Ficinos bevorzugten Rückgriff auf Plotin, der ihm in besonderer Weise zur Erneuerung der platonischen Philosophie dient, sowie mögliche Beweggründe für die Rückgriffe auf Petrarca und Manetti s. unten IV S. 31ff.

²⁰ Zu den Einflüssen aus Byzanz vgl. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich: (1355-1452) Georgios Gemistos Plethon. Übers. und erl. von Wilhelm Blum. Stuttgart 1988.

²¹ Vgl. dazu Zintzen (2000), Athen-Rom-Florenz 323-356. Vgl. auch Gerl 19-24 und Kristeller (1976), 101-114.

sie bildeten ein wichtiges Fundament, das die finanzielle Förderung von Kunst und Wissenschaft erst ermöglicht hat. Eine florierende Tuch- und Seidenindustrie und eine kluge Geldpolitik der Florentiner Bankiersfamilien brachten die Stadt im 14. und 15. Jahrhundert zu Ansehen und Reichtum. Handwerker und Zünfte erlebten einen wirtschaftlichen Aufschwung, der sich in einer regen Bautätigkeit niederschlug. In der Erstellung prachtvoller Bauten und Paläste spiegelte sich das Verlangen des Staates, der Familien und Zünfte wider, den erwirtschafteten Reichtum nach außen darzustellen. Zugleich war man bestrebt, seiner Arriviertheit auch in der Förderung von Kunst und Wissenschaft Ausdruck zu verleihen. Diese kulturfreundliche Einstellung war eng verknüpft mit einem stetig wachsenden Interesse am Altertum, das zunächst auf die Leistungen der römischen Antike fokussiert war, sich jedoch bald auf ihre Ursprünge, auf Griechenland, verlagerte. Die betonte Hinwendung zur Antike, die mit Petrarcas Fund von Ciceros Atticusbriefen und einer Reihe anderer Briefe 1345 in Verona begann und bald darauf eine Lawine weiterer Funde antiker Texte auslöste, mündete zu Beginn des 15. Jahrhunderts geradezu in eine Jagd nach unbekanntem oder verloren geglaubten Handschriften.²² Neben einer Vorliebe für Cicero, Lukrez und andere römische Autoren erwachte bald ein regelrechter Enthusiasmus für die griechische Literatur. Er war zunächst aus fehlender Sprachkenntnis noch etwas hilflos, wurde jedoch zunehmend stärker und durch kulturpolitische Maßnahmen entscheidend gefördert. Petrarca beispielsweise, der sechzehn Platoncodices in seiner Bibliothek hatte, konnte selbst noch kein Griechisch; die platonischen Lehren lernte er in der lateinischen Tradition bei Cicero, Augustinus und auch bei dem spätantiken Autor Macrobius kennen. Ohne es zu wissen, kommt Petrarca auf diesem Wege mit der neuplatonischen Auslegung Platons, insbesondere durch Plotin, in Berührung. Unter dem Einfluss von Coluccio Salutati, der ab 1375 als Kanzler von Florenz wirkte, kam es im Jahre 1396 zur Einrichtung eines griechischen Lehrstuhls. Coluccios diplomatischem Geschick war es zu verdanken, dass nach langen und schwierigen Verhandlungen der berühmte byzantinische Gelehrte Manuel Chrysoloras für diesen Lehrstuhl gewonnen werden konnte. Mit Chrysoloras kam die Verbreitung der griechischen Sprache im lateinisch geprägten Westen in Bewegung. Seine Schüler, z. B. Leonardo Bruni, lernten

²² Vgl. Zintzen (2000), Menschenbild 22.

von ihm nicht nur das Übersetzen griechischer Handschriften, sondern auch die im byzantinischen Osten verbreitete Methode der Interpretation antiker Texte.²³ Auch wenn diese Anfänge bescheiden anmuten, war hier ein bedeutender kulturpolitischer Grundstein gelegt worden, auf den im 15. Jahrhundert durch das großzügige Mäzenatentum der Medici der erwachende Renaissance-Platonismus aufbauen konnte.

2. Einflüsse aus Byzanz

Die Verbreitung des Platonismus erfuhr in Italien einen entscheidenden Impuls, als es Cosimo de' Medici im Jahre 1439 gelang, das sogenannte Unionskonzil von Ferrara nach Florenz zu holen, das in Anbetracht der Türkengefahr die Einheit der Christenheit beschwören sollte. Florenz wurde zum Treffpunkt einer Reihe einflussreicher byzantinischer Gelehrter.²⁴ Mit ihnen gelangte platonisches und neuplatonisches Gedankengut nach Italien, das einen heftigen und erbitterten Wettstreit zwischen Vertretern des Platonismus und des an den Universitäten fest verankerten Aristotelismus auslöste.²⁵ Die geistige Kluft zwischen dogmatischer Theologie, die sich auf den Glauben stützte, und aristotelischer Scholastik, die damals weitgehend auf Logik und Physik basierte, war groß und der neu aufkommende Platonismus als eine auf Metaphysik und Vernunft ausgerichtete Philosophie bildete eine interessante Ergänzung, die bei Schriftstellern, Gelehrten und Denkern zunehmend an Bedeutung gewann.²⁶ Dies erklärt sich daher, dass diese neue platonisierende Philosophie vielschichtig und vielseitig verwendbar war; sie konnte sowohl religiöse als auch ethische und intellektuelle Bedürfnisse des Menschen befriedigen. Sie schien hervorragend geeignet, zentrale Fragen nach der Stellung des Menschen im Kosmos und der Unsterblichkeit seiner Seele zu beantworten, was in einer Zeit, die das individuelle Sein des Menschen entdeckte, sehr wertvoll war.

²³ Vgl. Kristeller (1974), 151f.

²⁴ Vgl. Kristeller (1974), 152; s. auch Zintzen (2000), Athen-Rom-Florenz 329ff.

²⁵ Zu diesem Gelehrtenstreit s. u. Pico S. 115ff.

²⁶ Vgl. Kristeller (1976), 102f.

Vorbereitet wurde diese Entwicklung von Petrarca. Er war der Erste, der schon im Trecento vehement für die Philosophie Platons eingetreten war und sie in ihrer Bedeutung über dem vorherrschenden Aristotelismus angesiedelt hatte.²⁷ Im Wesentlichen hatte er zwei Gründe vorgebracht, die er in seiner Schrift ‘De ignorantia sui ipsius et multorum aliorum’ („Über die eigene und vieler anderer Unwissenheit“) und in einem ausführlichen Brief Fam. 1,25 dargelegt hatte. Nach seinem Dafürhalten waren Platons Lehren leichter mit den christlichen Dogmen zu vereinbaren als die Lehren des Aristoteles. Hierin stützte sich Petrarca auf Augustinus.²⁸ Ganz wesentlich war für Petrarca, dass Platons Schriften Zeugnis für die Lehre des Sokrates ablegten, der die Ethik an erster Stelle allen philosophischen Bemühens gesetzt hatte. Die aristotelische Philosophie, gestützt auf Logik und Erkenntnistheorie, schärft den *intellectus*; sie kann definieren, was Tugend ist. Die *voluntas* aber, den Willen, ethisch zu leben, kann sie nicht fördern. Nach Petrarca bewirkt das nur die Philosophie Platons.²⁹ Die Heiligung der menschlichen Seele im Blick, glaubte er, Platon stimme in soteriologischer Hinsicht eher mit dem Christentum überein als Aristoteles. Mit dieser sicherlich etwas einseitigen Interpretation Petrarcas ist die geistesgeschichtlich bedeutsame Wendung hin zum Platonismus eingeleitet worden, die zum Ende des Mittelalters und mit Beginn der Renaissance von Petrarca vollzogen wurde und Ficino den Boden bereitet hat.

Nach Petrarca sind als weitere Wegbereiter für die Entwicklung der platonischen und neuplatonischen Philosophie auf italienischem Boden insbesondere Georgios Gemistos (Plethon) und sein Schüler Bessarion zu nennen. Plethon, zwischen 1355 und 1360 in Konstantinopel geboren, genoss den Ruf eines hochgelehrten Mannes, fungierte als hoher Politiker und Ratgeber und war Mitglied einer Delegation, die Kaiser Johannes VIII. zum Unionskonzil nach Italien begleitete. Dieser wohl bedeutendste politische Kopf der Ostkirche strebte eine echte Erneuerung des Griechentums, insbesondere der Philosophie Platons an.³⁰ Neben seiner Teilnahme an den Sitzungen des Konzils hielt Plethon Vorträge über platonische und neuplatonische Philosophie und

²⁷ Vgl. dazu ausführlich Zintzen (2003), 93-113.

²⁸ Vgl. Augustinus, Confessiones 7,9 und 3,4,7.

²⁹ Petrarca, De ignorantia 744-746.

³⁰ Sehr informativ zu Plethons Leben und Werk ist das Buch von Wilhelm Blum (1988), vgl. Anm. 20.

polemisierte in einer 1439 in Florenz verfassten Schrift heftig gegen Aristoteles.³¹ Mit missionarischem Eifer versuchte Plethon, die platonische Philosophie in Florenz zu vertreten. Nach wenigen Monaten Aufenthalt beim Konzil startete er eine Reise durch Norditalien und hielt weitere Vorträge (in griechischer Sprache³²). Mit persönlicher Ausstrahlungskraft und einer glänzenden Rhetorik im gesprochenen Wort löste Plethon nicht nur bei der Jugend, sondern auch in herrschenden Kreisen eine regelrechte Platonbegeisterung aus.

Unterstützt wurde Plethon von seinem Schüler Bessarion, der später Kurienkardinal wurde. Obschon dieser auch Aristoteles Respekt zollte, gab auch er in seinen Vorträgen klar der Philosophie Platons den Vorzug. Eine zusätzliche Anregung erfuhr der lateinische Westen aus Bessarions Gastgeschenken: Er brachte in seinem Gepäck über 600 Handschriften griechischer Autoren mit, die die Funde italienischer Humanisten mit wichtigem Quellenmaterial ergänzten und zum Studium der griechischen Autoren weiter anregten. Diese und spätere Schenkungen an die neu entstandene Marcusbibliothek in Venedig sorgten für die Kenntnis einer Reihe antiker und nachantiker griechischer Autoren in der westlichen Welt, auf deren Codices noch heute bei kritischen Editionen zurückgegriffen wird.

Von besonderer Bedeutung war in diesem Zusammenhang das Zusammentreffen Plethons mit Cosimo de' Medici auf dem Konzil in Florenz. Jener „zweite Platon“³³ brachte Cosimo de' Medici mit dem Platonismus in Berührung. Seine Vorträge hinterließen bei Cosimo eine so tiefgreifende Wirkung, dass dieser sich mit Begeisterung von Plethons Idee anregen ließ, in Florenz eine „Platonische Akademie“ zu gründen, ganz nach dem Vorbild der Akademie im antiken Athen. Die Florentiner Akademie sollte zu einem geistigen Zentrum werden, von dem aus Cosimo die Verbreitung der platonischen Philosophie

³¹ S. u. Pico S. 116f.

³² Dass Plethon griechisch sprach, geht aus einem Brief von Ficino eindeutig hervor: Siehe Supplementum Ficinianum II, Kristeller (Ed.), Florenz 1937, II 104: (...) *vivens attica voce resonans* (...).

³³ Ficino, Opera omnia II 1537: *Magnus Cosmus Senatus consulto patriae pater, quo tempore concilium in Graecos atque Latinos sub Eugenio pontifice Florentiae tractabatur, philosophum Graecum nomine Gemistum, cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum de mysteriis Platonis disputantem frequenter audivit* (...).

fördern wollte.³⁴ Doch fehlte es an einer geeigneten Persönlichkeit, die er mit der Führung dieser Akademie betrauen konnte. 23 Jahre sollte es dauern, bis sich Cosimos Traum realisierte. Im Jahr 1462 beauftragte er den noch jugendlichen Ficino. Dieser beschreibt in seiner Einleitung zur Plotinübersetzung im Jahre 1492, wie Cosimo ihn ausgewählt und, die große Aufgabe im Blick, geradezu für die spätere Führungsaufgabe erzogen hat.³⁵ Mit Ficino gelang es, Platons Philosophie insbesondere in ihrer neuplatonischen Ausprägung auf italienischem Boden grundlegend zu erneuern. Unter seinem Einfluss wurde der Renaissance-Platonismus, der auch als Florentiner Platonismus bezeichnet wird, zu seiner Blüte geführt.³⁶

3. Erfindung des Buchdrucks

Auch die Entdeckung der Buchdruckerkunst hatte am Aufblühen des Florentiner Humanismus und der platonischen Philosophie entscheidenden Anteil. Nachdem sich 1465 die ersten zwei Buchdrucker in Florenz niedergelassen hatten, florierte die neue Kunst schnell. Zugleich wuchs mit dem Aufkommen von gedruckten Büchern in der bildungsinteressierten Bürgerschaft das Bedürfnis nach gedruckter Literatur. Neben dem Bauen entwickelte sich das Buch zur zweiten Leidenschaft des Renaissance-Menschen. Um die Nachfrage nach literarischen und philosophischen Texten antiker Autoren zu befriedigen, bedurfte es der Übersetzung. Ficino war einer der frühen Gelehrten, die im Italien des 15. Jahrhunderts die griechische Sprache beherrschten.³⁷ Buchdrucker- und Übersetzungskunst entwickelten sich zu Künsten, die es auch dem Bildungshungrigen ermöglichten, antike Literatur und Philosophie rasch und wirkungsvoll zu rezipieren.

³⁴ Vgl. Marsilio Ficino's Worte über Plethon, abgedruckt in Masai, 328: Über das Auftreten dieses „zweiten Platon“ in Florenz heißt es dort unter anderem, durch das „os fervens“ des Plethon sei Cosimo zur Errichtung der Akademie bewegt worden. Vgl. auch Blum (1988), 7 und Kristeller (1974), 173.

³⁵ Ficino, Opera Omnia II 1537: *Deinde dum conceptum tantum (sc. Academiam) magnus ille Medices quodammodo parturiret, me electissimi medici sui Ficini filium adhuc puerum tanto operi destinavit et ad hoc ipsum dedicavit in dies.*

³⁶ Zintzen (2000), Athen-Rom-Florenz 332ff.

³⁷ Vgl. Kristeller (1974), 153.

4. Mäzenatentum der Medici

Der vierte grundlegende Faktor für die Entstehung des Florentiner Humanismus war die großzügige und dauerhafte Unterstützung, die die Medici über Generationen hinweg der aufkommenden platonischen Philosophie zuteil werden ließen. Ihre konsequente finanzielle Förderung ermöglichte die ungehinderte Entfaltung des Florentiner Humanismus und wurde zum Antrieb für seine rasche Verbreitung. Ein wichtiger Schritt zum Erfolg war ohne Zweifel die Errichtung der Florentiner Akademie, angeregt durch den Byzantiner Plethon, verwirklicht durch Cosimo de' Medici. An diesem Ort, der weniger Lehranstalt als vielmehr Begegnungsstätte war, konnten Gelehrte die Gelegenheit finden, in zwanglosen Zusammenkünften gemeinsam über die platonische Philosophie zu diskutieren.³⁸ Ficino wurde zum Leiter der Akademie bestimmt und mit der Übersetzung von Platons, später auch von Plotins Schriften beauftragt. Nach Cosimos Tod förderte dessen Sohn Piero den noch jungen Ficino und seine Akademie, bis schließlich 1469 Lorenzo, Pieros Sohn, die Herrschaft in Florenz übernahm. Lorenzo hatte bei Ficino studiert, außerdem bei Landino, der zunächst auch Ficanos Lehrer war und später zu dessen Hörern in der Akademie zählte.³⁹ Aufgewachsen in der sich gerade entwickelnden Kultur, hatte Lorenzo ihre Literatur und Philosophie tief verinnerlicht und gehörte zu Ficanos engstem Kreis. Lorenzo, der zu einem der bedeutendsten Lyriker seiner Zeit wurde⁴⁰, war die Förderung von Literatur und Philosophie ein Hauptanliegen. Ficino dankte seinem Mäzen, indem er ihm 1492 eines seiner Hauptwerke, die Plotinübersetzung, widmete.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Wirtschaftlicher Wohlstand, die Förderung und Verbreitung griechischer Literatur durch kulturpolitische Maßnahmen, ein steigendes Interesse am Platonismus sowie an Buchdrucker- und

³⁸ Die platonische Akademie von Florenz war keine organisierte Institution, wie es die Akademien des 16. Jahrhunderts waren, sondern eher ein Freundeskreis, den Ficino um sich versammelt hatte. Der Name „Akademie“ wurde in Anlehnung an Platons Akademie übernommen. Zum Kreise gehörten Gelehrte und Schriftsteller, wie z.B. Polizian, Pico, Landino, Francesco da Diacceto, der Ficanos wichtigster Schüler war und später sein Nachfolger wurde. Vgl. dazu Kristeller (1976), 105f. und Montoriola S. 3-79, insbesondere S. 33 und 56.

³⁹ Über Landinos Philosophie u. a.: U. Rombach: *Vita activa und Vita contemplativa bei Cristoforo Landino*. Stuttgart 1991.

⁴⁰ Vgl. dazu Buck (1936).

Übersetzungskunst und eine beständige finanzielle Unterstützung durch das Haus der Medici bildeten ein solides Fundament, auf dem Ficino und andere Humanisten bauen konnten. Wie sehr Ficanos Leben und Schaffen mit dem Haus der Medici verwoben war, lässt sich an seiner Biographie eindrucksvoll nachvollziehen. Nachfolgend sollen einige wichtige Stationen und Zusammenhänge dargestellt werden.⁴¹

III. Lebensstationen

Ficanos Leben, sein persönlicher und beruflicher Aufstieg und das Erblühen der von ihm geführten Florentiner Akademie sind auf das Engste mit der Familie der Medici und ihrer machtpolitischen Stellung in Florenz verknüpft.⁴² Als Sohn von Maestro Diotifeci d'Agnolo di Giusto, genannt Ficino, Leibarzt von Cosimo de' Medici, wurde Marsilio am 19. Oktober 1433 in Figline bei Florenz geboren. Seine Mutter, Alessandra di Nannoccio, entstammte einer begüterten Familie aus Montevarchi. Schon in der Jugend entwickelte Marsilio eine Neigung zum Platonismus. Da er jedoch keine oder nur geringe Kenntnisse des Griechischen besaß, bezog er sein Wissen zunächst von lateinischen Autoren wie Cicero, Apuleius, Macrobius und Boethius. Aus dem Studium ihrer Schriften entstand eine erste, frühe Schrift mit dem Titel 'Institutiones Platonicae', die Marsilio jedoch, dem Rat von Cristoforo Landino und Cosimo de' Medici folgend, nicht veröffentlichte. Beide hatten die Schwächen der Schrift erkannt und dem jungen Mann empfohlen, vor einer Veröffentlichung zunächst Griechisch zu lernen, um Platon im Original lesen zu können. Marsilios Eltern hatten für ihren Sohn eine Ausbildung zum Kleriker vorgesehen. Deshalb vertrauten sie Marsilio der Schulung des Dominikaners Pierozzi an, 1446-1459 Erzbischof von Florenz. Unter dem Einfluss dieses dem Humanismus und aufkommenden Platonismus eher ablehnend gegenüberstehenden Theologen betrieb der junge Ficino wenig erfolgreiche Studien, verfasste einige kleinere, unbedeutende Schriften und erfreute sich weiterhin an seiner Verehrung für Platon. Marsilios Ziellosigkeit

⁴¹ Zu Leben und Werk von Marsilio Ficino siehe die einschlägige Literatur bei Kristeller und Montoriola (Karl Paul Hasse). Eine bibliographische Übersicht (Auswahlbibliographie) in: *De amore* XIL-XLIV (Blum).

⁴² Vgl. insgesamt Kristeller (1986), 33-46. Vgl. auch Blum (1994), *Chronologie zu Leben und Werk Marsilio Ficanos*. In: *De amore* XXXV-XXXVII (Blum). Vgl. ebenso Montoriola 3-87.

veranlasste den Vater, seinen Sohn kurzerhand zum Studium der Medizin nach Bologna zu schicken. Verbunden war mit diesem Schritt wohl auch die Hoffnung, Marsilio würde in der Hochburg der aristotelisch-averroistischen Philosophie seine platonisierenden Neigungen vergessen. Die Begegnung mit den Lehren des Averroes wirkte auf den jungen Ficino jedoch so wenig erbaulich, dass er sich in seiner Vorliebe für Platon nur noch mehr diesem zuwendete.

Als er 1459 zu einem Besuch nach Florenz zurückkehrte und die Gelegenheit hatte, in Begleitung seines Vaters bei Cosimo de' Medici vorzusprechen, wurde dieser der Begeisterung des jungen Mannes für Platon gewahr. Cosimo erkannte die Chance, die sich ihm bot, nach mehr als zwanzig Jahren seinen Traum von einer platonischen Akademie in Florenz zu realisieren, und erwies dem jungen Ficino seine Gunst. Von diesem Augenblick an nahm für Ficino eine beispiellose Entwicklung ihren Lauf. Ficino, der Sorge um seinen eigenen Lebensunterhalt enthoben, begann im Auftrag von Cosimo, Griechisch zu studieren und übte sich darin, erste Texte ins Lateinische zu übertragen. Die orphischen Hymnen, Hesiods 'Argonautika' und die 'Theogonie' zählen ebenso wie die Hymnen des Proklos zu Ficanos ersten Übersetzungen. 1462 schenkte ihm Cosimo ein Haus in Careggi und stellte ihm mehrere griechische Originalmanuskripte zur Verfügung. Dieses Datum wird gewöhnlich als das Gründungsdatum der Platonischen Akademie in Florenz betrachtet. Bis 1463 vollendete er seine Übersetzung der hermetischen Schriften. Ficino war gerade 30 Jahre alt. Danach begann er die Übertragung der platonischen Dialoge; als Cosimo 1464 starb, waren mindestens zehn davon fertiggestellt. Noch vor 1469 hatte Ficino seine Platonübersetzungen abgeschlossen; es war die erste vollständige Übersetzung Platons in einer westlichen Sprache. 1469 schrieb Ficino seinen berühmten Kommentar zu Platons 'Symposion'. Zwischen 1469 und 1474 entstand sein philosophisches Hauptwerk, die 'Theologia Platonica'. Ende 1473 wurde Ficino Priester. In späteren Jahren hatte er mehrere kirchliche Pfründe inne und wurde schließlich auch Kanonikus der Kathedrale von Florenz. Um 1473 begann Ficino auch, seine Briefe zu sammeln, die er einige Jahre später sorgfältig editierte. Daneben verfasste er in dieser Zeit mehrere kleinere philosophische Traktate. Angeregt durch Pico della Mirandola, widmete sich Ficino ab 1484 der Übersetzung und dem Kommentar zu Plotin, beide

wurden 1492 gedruckt.⁴³ Die Beendigung seiner Lehrtätigkeit an der Florentiner Akademie und sein Rückzug auf das Land im Jahre 1494 werden in engem Zusammenhang mit der Vertreibung der Familie Medici aus Florenz gesehen, mit der sich Ficino ein Leben lang verbunden fühlte. In seinen letzten Lebensjahren fertigte er noch einige weitere Übersetzungen, Kommentare und Traktate. Mit 65 Jahren starb Ficino 1499. Im Dom von Florenz wurde ihm später ein Denkmal gesetzt.

IV. Einflüsse des Neuplatonismus und frühen Humanismus: Plotin, Petrarca und Manetti

Zweifelsohne hat kaum ein Autor je eine so tiefgreifende Wirkung auf Ficino ausgeübt wie Plotin. Nicht nur im Kommentar zum platonischen 'Symposion', sondern auch in der 'Theologia Platonica' ist deutlich Plotins Stimme zu vernehmen und so erweckt Ficino den Anschein, dass nicht einmal Platon selbst an die Bedeutung dieses ersten und wichtigsten Vertreters des Neuplatonismus heranreicht. Wo sind die Gründe für diesen Stellenwert Plotins im Werk Ficanos zu suchen und welche Rolle spielen in diesem Zusammenhang die Schriften Petrarcas und Manettis?

1. Plotin

Die Entwicklung des Renaissance-Platonismus ist eng verbunden mit Ficanos eigener geistiger Entwicklung. Ausgehend von Platon, dessen Dialoge er bis 1469 vollständig übersetzt hat, gerät Ficanos Denken zunehmend unter den Einfluss Plotins. Dieser Neuplatoniker der Spätantike, der sich in seiner Metaphysik explizit auf Platon beruft und sich als echter Erneuerer von dessen Philosophie versteht⁴⁴, war bis zu seiner Wiederentdeckung durch Ficino höchstens dem Namen nach bekannt; seine Schriften waren weitgehend in Vergessenheit geraten. Mit Ficino wurden sie zu neuem Leben erweckt. Auch

⁴³ Vgl. Ficino, Opera omnia II 1537. Vgl. auch Montoriola 57.

⁴⁴ Zur Erneuerung der Philosophie Platons durch Plotin vgl. Halfwassen 17-33 und 184.

wenn Ficino erst in späteren Jahren, etwa ab 1484 Plotins Werke zu übersetzen und zu kommentieren begann, so wird aus dem Studium seines Kommentars zum platonischen 'Symposion' und der 'Theologia Platonica' klar ersichtlich, dass Ficino bereits in den 60-er Jahren Plotin genau studiert und seine Lehren verinnerlicht hatte.⁴⁵ In seinem Widmungsschreiben, das Ficino 1492 anlässlich der Plotinausgabe an Lorenzo de' Medici richtet, bemerkt er, dass er Plotin nun ganz übersetze, weil er glaube, die Menschen könnten durch seine Philosophie zur *perfecta religio* gebracht werden.⁴⁶ Auch ist Plotin für ihn der rechte Autor, mit dem die platonische Philosophie gegen die Peripatetiker verteidigt werden kann, denn seine Schriften zeugen in einer Güte von den geheimen Wahrheiten des Hermes Trismegistos, des Zoroaster, der Orphik und des Pythagoras, wie sie nach Ficanos Auffassung sonst nirgendwo zu finden sind. Zuweilen, so befindet er, sei Plotins Denken gar noch klarer und tiefgründiger als bei Platon selbst. Plotins Schriften sind deshalb für Ficino mindestens so bedeutsam wie diejenigen von Platon. Weil Ficino in Plotin Platon wiedergeboren sieht, glaubt er, indem er die plotinische Philosophie aufnimmt, ver helfe er der Philosophie Platons zu neuem Leben. Die Äußerung des Dichters Polizian zeigt, wie sehr das 15. Jahrhundert diese Sichtweise übernommen hat.⁴⁷

Man muss sich fragen, warum Ficino, der Platon im Original kennt, auf Plotin zurückgreift und was ihn mit dem spätantiken Neuplatoniker verbindet? Der Grund liegt sicherlich in den Zielen, die Ficino mit seiner Renaissance-Philosophie verfolgt. Offensichtlich hat er in Plotin eine Art Hilfestellung gefunden, um seine Fragen nach dem Wesen des Menschen und nach der Stellung des Menschen in der Welt, nach der *dignitas* und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die typische Fragen seiner Zeit gewesen sind, beantworten zu können. In beiden Denkern lebte die Überzeugung, der Mensch habe – bedingt durch seine Herkunft aus Gott – eine besondere Würde. Die Überwindung einer dualistischen Weltsicht, verbunden mit der Bejahung des Diesseits, das ebenso wie die Erscheinung des materiellen Menschen auf Erden gottgewollt ist, sind Auffassungen beider Philosophen, wie auch die Vorstellung, dass der Mensch im diesseitigen Leben Gott und seine eigene

⁴⁵ Vgl. Zintzen (1998), 417ff.

⁴⁶ Ficino, Opera Omnia II 1537 und Theol. Plat. XII 1 (II 157/158 Marcel).

⁴⁷ Poliziano, Opera [1553] 310: *Ficinus (...) Platoniam disciplinam revocavit.*

Göttlichkeit erkennen kann. Beide teilen die Sicht, dass der Mensch als Seele Gottes Erscheinung in der Welt ist; beide sehen in der Philosophie einen Weg, ins Bewusstsein der eigenen Göttlichkeit aufzusteigen, dadurch zugleich befähigt, als ein Gott in der Materiewelt zu leben, ein höheres Verständnis der eigenen Existenz zu gewinnen und das irdische Leben zu meistern. Die höchste Instanz, die Plotin im Anschluss an Platons 'Parmenides' als das „Eine“ bezeichnet, nennt er auch „Gott“⁴⁸, wodurch sich für Ficino eine gute Vereinbarkeit mit der christlichen Tradition herstellen lässt, selbst vor dem Hintergrund, dass sich hinter Plotins Gottesbegriff kein christlicher, personaler Schöpfergott verbirgt; bei ihm ist „Gott“ oder das „Eine“ vielmehr eine Sigle, mit dem er dieses nicht definierbare Höchste und Erhabenste, diesen Anfangs- und Urgrund von allem, erhoben über allem Sein und Denken, zu benennen versucht. Plotins Philosophie, die, auf Platons Metaphysik aufbauend, den Bau des Kosmos, die Welt, erklärt, die Stellung des Menschen in der Welt definiert und hieraus Schlussfolgerungen für das Verhalten des Menschen in der Welt ableitet, ist die Basis für Ficanos Anthropologie, Ontologie und Ethik, wie er sie in 'De amore' und in der 'Theologia Platonica' entwickelt.

2. Petrarca und Manetti

Neben Plotin finden sich in Ficanos Kommentar zum 'Symposion' und in seiner 'Theologia Platonica' auch deutliche Spuren, die auf eine Verbindung zu den Schriften Petrarcas, insbesondere aber zu Manettis Werk 'De dignitate' (1452) hinweisen.

Petrarcas Werk ist Ficino mit Sicherheit bekannt gewesen. Wie schon gesagt, hatte sich Petrarca als erster Renaissance-Humanist etwa 100 Jahre vor Ficino klar von einer mittelalterlichen Sicht auf den Menschen abgehoben. In seiner Abhandlung 'De tristitia', die er dem Traktat 'De miseria' des Innozenz III. gegenüberstellte, hob er die Würde und Göttlichkeit des Menschen gegenüber der von Innozenz betonten Hinfälligkeit und Unzulänglichkeit des Menschen deutlich hervor. Noch ausführlicher geschah dies in Ficanos Jahrhundert bei

⁴⁸ Vgl. z.B. Plotin II 9 [33] 6,39; 8,37.

Manetti, der in vier Büchern Stellung gegen Innozenz III. bezog.⁴⁹ Ficino wird Manettis berühmte Schrift 'De dignitate' gekannt haben, vielleicht gar den Autor selbst, denn die Analogien zwischen Manetti und Ficino sind nicht zu übersehen. Sie betreffen die Gottesebenenbildlichkeit des Menschen und die durch seinen Geist bedingte bevorzugte Stellung des Menschen in der Welt vor allen anderen Geschöpfen. Zwar ist dies schon in der mittelalterlichen Philosophie, vor allem von Thomas von Aquin vertreten worden, doch werden in der Renaissance bei Petrarca und später bei Manetti gerade diese beiden von Gott gegebenen Eigenschaften und Fähigkeiten, die den Menschen gottverwandt und deshalb gottähnlich machen, noch stärker betont. Indem Ficino bedeutende Stellen aus Petrarcas und Manettis Werk aufgreift, unterfüttert er gewissermaßen Plotins Philosophie mit den Argumentationen bedeutender und anerkannter Repräsentanten seiner Zeitepoche. Manettis Ausführungen über den Menschen, der nicht mehr die Überwindung einer trostlosen Welt zum Ziel hat, sondern mit Hilfe seiner geistigen Kräfte vielmehr zu ihrem Gestalter, Beherrscher und Vollender werden darf, dienen Ficino in geradezu hervorragender Weise, seine eigene Position von der Macht und Göttlichkeit der menschlichen Seele und ihre alles beherrschende Stellung in der Welt zu untermauern. Das Vermögen des Menschen zu nahezu unerschöpflicher Verstandes- und Gedächtnisleistung und seine Fähigkeit, im Leben nach dem Guten zu streben, sind zentrale Gedanken in Ficanos Anthropologie, die sich bereits im Werk Petrarcas und später sehr ausführlich bei Manetti wiederfinden lassen.⁵⁰ In der folgenden Analyse sollen einige bedeutende Bezüge und Analogien herausgestellt werden.

V. 'De amore' (1469) – Ficanos 'Symposion'-Kommentar: Aufbau, Besonderheiten und Merkwürdigkeiten

Trotz aller Beachtung und Würdigung, die Ficanos Werk in der Vergangenheit erfahren hat, ist eine detaillierte Aufarbeitung seiner Anthropologie bis heute ein Desiderat geblieben. Doch gerade in 'De amore' und in seinem Hauptwerk, der

⁴⁹ S. oben S. 12ff. Sehr informationsreich zu dieser gesamten Thematik O. Glaap (1994).

⁵⁰ Zu Petrarca vgl. insbesondere Glaap 60-71; zu Manetti vgl. Glaap 119 ff.

'Theologia Platonica', formuliert Ficino anthropologische Thesen, die es wert sind, eingehender betrachtet zu werden.⁵¹ Im Hinblick darauf ist Kristellers Feststellung (1981), Ficino widme im Gegensatz zu Manetti dem Menschen und seiner Würde keine besondere Abhandlung, lediglich in der 'Theologia Platonica' fänden sich dazu einige eindrucksvolle Abschnitte⁵², doch zu relativieren.

Gerade der Platonkommentar 'De amore', schon zu Ficanos Lebzeiten berühmt und einflussreich⁵³, ist mehr als ein „bloßer“ Kommentar über die Liebe. Er enthält im Kern eine Lehre vom Menschen, als deren Urheber sich Ficino aber offensichtlich nicht zu erkennen geben will, denn er schreibt sie Platon zu. So gibt Ficino vor, in 'De amore' Platons 'Symposion' zu kommentieren, doch tauchen die von Ficino in 'De amore' vertretenen anthropologischen Thesen im 'Symposion' überhaupt nicht auf. Dies ist auch schwer möglich, denn Ficino verarbeitet in diesem Kommentar vielerlei Anschauungen und schöpft dabei offensichtlich aus mehreren Quellen. In seinen Ausführungen über das Wesen der menschlichen Seele, ihre Eigenart und Beschaffenheit greift Ficino hauptsächlich und ganz eindeutig auf die Schriften Plotins zurück. Daneben verarbeitet er auch Lehren aus verschiedenen Dialogen Platons (aus 'Phaidon', 'Kratylos', 'Phaidros', 'Politeia', 'Parmenides' u.v.m.) sowie christliches Denken. Auch aristotelische Lehrsätze tauchen auf, die Ficino von Plotin, vielleicht auch von Cicero übernommen hat⁵⁴ und hinsichtlich der Seelentheorie eine deutliche Übereinstimmung des frühen Aristoteles mit Platon vermuten lassen.⁵⁵ Indem Ficino in 'De amore' den Menschen, die Bestimmung seines ursprünglichen Wesens, seine Herkunft und sein Ziel ins Zentrum der Betrachtung rückt, erhalten die eigentlichen Themen des antiken 'Symposion' – Ethik und Liebe –

⁵¹ Auch Kristellers 'Philosophie des Marsilio Ficino' (1972), die heute noch zu den herausragenden Werken der Sekundärliteratur zählt, konzentriert sich im Wesentlichen auf Betrachtungen über die Seele und ihre Beziehung zu Gott; Fragen hinsichtlich der anthropologischen Konsequenzen, die sich aus Ficanos Seelentheorie ergeben, bleiben weitgehend unberührt. Die Tatsache, dass Ficino die Begriffe Seele und Mensch gleichsetzt, wird festgestellt, aber nicht weiter erörtert, vgl. dazu Kristeller (1972), insbesondere S. 311f.

⁵² Vgl. Kristeller (1981), 70.

⁵³ Vgl. Kristeller (1974), 173 und Kristeller (1976), 104.

⁵⁴ Es handelt sich hierbei um ein Zitat zur Seelentheorie, das Cicero zufolge von Aristoteles stammt. Auf diese Textstelle in Cicero, Tusc. I 22 bezieht sich schon Manetti, De dignitate IV 32, S. 117 (Buck) und ganz ähnlich Ficino, De amore IV 3, S. 105 (Blum). S. u. Anm. 107 und 108.

⁵⁵ Siehe dazu, insbesondere zum fragmentarischen Werk 'De philosophia' von Aristoteles und zur Frage nach der Authentizität der von Cicero zitierten Textstelle über die Beschaffenheit und Eigenart der Seele: Effe 148ff.

eine neue Bezugsgröße: den im christlichen Kontext verankerten Menschen, der im Anschluss an Plotins 2-stufige Tugendlehre mittels Ethik (Tugendlehre), Wissen (Wissenschaft und Philosophie) und Liebe (d. h. mit Hilfe des platonischen Eros) aus einem niederen Erdendasein über Stufen der Bewusstseins-erweiterung bis zur Erkenntnis seiner eigenen Göttlichkeit und zurück in die Einheit mit Gott, seinem Ursprung, geführt werden soll.⁵⁶

Ficinos Anthropologie und Seelenlehre ist über die Jahrhunderte hinweg gewiss vielfach gewürdigt worden. Dennoch scheint sie in ihrer Bedeutung und im Bekanntheitsgrad hinter Picos anthropologischer Darstellung, wie dieser sie in der 'Oratio' präsentiert, zurückzustehen.⁵⁷ Ficino legt in 'De amore' eine umfassende Anthropologie dar, die – und das ist neu für seine Zeit – nicht auf theologischen Glaubenssätzen, sondern auf der Philosophie, und zwar auf der Philosophie Plotins aufbaut. Pico hingegen hat in seiner Anthropologie, wie noch zu zeigen sein wird, den Menschen erneut in einen biblischen Kontext zurückgestellt und sich in seinen Grundgedanken direkt an Ficino und auch an Plotin angelehnt. Ein Fortschritt gegenüber Ficino ist dies nicht, doch soll Picos Leistung und die Brillanz seines vorzüglichen Ansatzes hiermit keinesfalls in Abrede gestellt werden.

Marcel bezeichnet diesen Platonkommentar als ein Propädeutikum, das in ein neues Denken einführt und dem Menschen Perspektiven zu einem anderen Selbstverständnis eröffnet.⁵⁸ Dies erscheint vollkommen gerechtfertigt, denn Ficino bringt dort eine Lehre ein, die den Menschen ganz im Metaphysischen verankert zeigt. Nicht nur hinsichtlich seiner Herkunft besitzt der Mensch göttliche Würde, sondern auch in Bezug auf seine Stellung in der Welt und seine herausragende Rolle in der Schöpfung. Das von Ficino selbst als Platonkommentar ausgewiesene Werk 'De amore' ist also mehr als ein Kommentar zum 'Symposion'. Es vereint antikes, spätantikes und christliches Gedankengut

⁵⁶ Marcel in der Introduction zu Ficino, Theol. Plat.Bd. I p. 10: « Le 'Banquet' (de Platon), qui a pour thème la définition de l'Amour, était une éloquente illustration de la dialectique platonicienne et Ficino ne pouvait trouver une meilleure occasion de révéler à ses lecteurs cette hiérarchie des êtres et des valeurs qui permettait à l'homme de s'élever par degrés de la matière à Dieu. »

⁵⁷ Kristeller wertet Picos Menschenbild in der 'Oratio' als eine Weiterentwicklung der Ansätze Ficinos; vgl. dazu Kristeller (1976), 110.

⁵⁸ Vgl. Marcel in der Introduction zu Ficino, Theol. Plat. Bd. I p. 10.

über die menschliche Seele und verbindet insbesondere Platon und Plotin zu einer gemeinsamen Lehre, versteckt hinter dem Namen Platons.⁵⁹

In diesem Zusammenhang fällt auf, dass der Originaldialog Platons in seinem Umfang erheblich hinter dem Kommentar Ficinos zurücksteht.⁶⁰ Ebenso bemerkenswert ist, dass der Verleger von 'De amore', Cosimo Bartoli, im Vorspann des Werks seinen Auftraggeber Cosimo de' Medici bittet, er solle sich nicht wundern, wenn er den Originaltext Platons nicht im Kommentar vorfinde. Er sei den Überlegungen Ficinos gefolgt, lieber auf den Abdruck des Originals zu verzichten als beim ungebildeten Leser den Aufruhr der Leidenschaften zu provozieren anlässlich der bildlichen und schwer verständlichen Ausdrucksweisen Platons.⁶¹

Doch nicht nur rein quantitativ, auch in Form und Aufbau gibt es Unterschiede zwischen dem Original und seinem Kommentar. Ist das 'Symposion' ein typischer platonischer Dialog mit Rede und Gegenrede, enthält Ficinos 'De amore' dem gegenüber überhaupt keine Dialoge. Kennzeichen einer dialogischen Struktur sind nur insofern vorhanden, als in den mit „Rede“ bezeichneten Texten einigen ausgewählten Personen wie Cavalcanti, Landino, Marsuppini und weiteren zum Kreise Ficinos zählenden Freunden die Auslegung einer bestimmten Rede aus Platons 'Symposion' zugeschrieben wird. Dabei ist die Bezeichnung „Rede“ irreführend. Ficino gibt in der Einführung zu seinem Werk zwar vor, anlässlich Platons Geburtstag seien nach Wiedereinführung der alten Tradition durch Lorenzo de' Medici einige Freunde zu einer Feier zusammengekommen und man habe zu Platons Ehren Reden über dessen 'Symposion' abgehalten.⁶² Doch kann in 'De amore' bestenfalls eine Aneinanderreihung von Monologen ausgemacht werden. Ficinos „Reden“, in Kapitel mit Kapitelüberschriften untergliedert, ähneln rein formal durchaus der

⁵⁹ Zu Ficinos Platonismus und Eklektizismus vgl. Blum (1994) XIII-XIII.

⁶⁰ Vgl. Blum (1994) XVIII.

⁶¹ Bartoli in seiner Widmung an Cosimo de' Medici, s. Ficino, De amore ed. Blum S. 4: *Et non si maravigli, se innanzi a questo Commento non troua il testo de Platone, percio che io più tosto ô voluto seguitare il giudizio di Marsilio (...).*

⁶² Ficino in seiner Vorrede zu De amore ed. Blum S. 10-13: *Post vero Porphyrium mille ac ducentos annos solennes he dapes pretermisse fuerunt. Tandem nostris temporibus vir clarissimus Laurentius Medices, platonicum convivium innovaturus (...).* (... bis endlich in unserer Zeit der glorreiche Lorenzo de' Medici das platonische Gastmahl wiedereinzuführen beschloß ...)

Struktur der platonischen Dialoge, doch stellen die Figuren keine Fragen, geben keine Widerreden; die Redner treten nicht in Diskurs mit anderen Gesprächsteilnehmern. Dieser Stil der zusammenhängenden Rede (von Aristoteles begründet), bei dem das Prinzip des sokratischen Fragens vollständig durchbrochen ist und der dem Werk einen eher traktathaften Charakter verleiht⁶³, ähnelt ganz dem Dialogstil Ciceros. Danach können die Namen der Redner, die der Autor als sein Sprachrohr benutzt, genauso gut durch den Namen „Ficino“ ersetzt werden.

Wie weiter oben schon angedeutet, bringt der Vergleich des Kommentars mit seinem Original auch in inhaltlich-thematischer Hinsicht erhebliche Abweichungen ans Licht. Ficino behauptet zwar, er habe die Schrift Platons übersetzt und an den Stellen, die schwer verständlich sind, auf Geheiß Lorenzos eine Erklärung gegeben⁶⁴; in Wirklichkeit ist der ganze Kommentar jedoch keine Übersetzung, sondern eine Exegese des platonischen Dialogs. Platons Gastmahl hat, gemäß seinem Untertitel, Liebe und Ethik zum Gegenstand. Das Thema wird behandelt in Form von Lobreden. Eros, der Gott der Liebe, steht im Mittelpunkt der Betrachtungen. Um ihn zu preisen, tragen die Anwesenden – Phaidros, Pausanias, Eryximachos, Aristophanes, Agathon und Sokrates – reihum ihre Reden vor und stellen dabei in vielfältiger Weise die vorzüglichen Eigenschaften des Eros heraus. Nur der letzte Redner, Alkibiades, macht eine Ausnahme. Nachträglich noch zu der Runde hinzugestoßen, wohnt er den Reden über Eros nicht bei und hält – als großer Bewunderer des Sokrates – eine Lobrede auf jenen.

Ficinos Gastmahl handelt – in Anlehnung an das Original – ebenfalls von Liebe und Ethik. Ficino gibt vor, mit seinen Ausführungen in der Tradition des Sokrates zu stehen. Sokrates, der von Diotima über das Wesen der Liebe und den Aufstieg zur höchsten Glückseligkeit erleuchtet worden sei, habe Platon belehrt; dieser habe die sokratischen Lehren aufgeschrieben; Ficino schließlich

⁶³ Vgl. Blum (1994) XIX.

⁶⁴ Ficino in seiner Widmung an Bernardo del Nero und Antonio Manetti, s. De amore ed. Blum S. 8: *Io per rimedio de' Latini il libro di Platone di greca lingua in latina tradussi e confortato dal nostro Magnifico Lorenze de Medici, i misterii, che in detto libro erano più difficili commentai (...).*

lege Platons schwer verständliche Stellen aus.⁶⁵ Ficino interpretiert und kommentiert aus Platons Dialog tatsächlich etliche Lobpreisungen auf Eros. Gleichwohl versäumt es Ficino nicht, griechische Mythologie in christliches Denken umzuwandeln (aus Zeus wird Gott⁶⁶, aus den Göttern werden Engel⁶⁷), den Begriff der Liebe zu definieren und seine auf Plotin gegründete Lehre vom Menschen in den Kommentar einzufügen. Aus dem Kommentieren wird ein Interpretieren bis hin zu einer völligen Umdeutung und Loslösung vom Originaltext Platons.⁶⁸ Gleichzeitig nimmt Ficino eine Neugewichtung der Inhalte vor. Der Mensch als geistig-göttliches Wesen rückt zunehmend in das Zentrum der Betrachtung; Eros – der Liebesgott – tritt in seiner dienenden Funktion, den Menschen der Schönheit zuzuführen, in seiner Bedeutung hinter dem Menschen zurück.⁶⁹

Ficinos anthropologische Hauptthesen sind insbesondere in der vierten Rede enthalten. Von dort strahlen sie auf die drei vorausgehenden und die nachfolgenden drei Reden aus. Die vierte Rede, die in der Reihe von sieben die mittlere darstellt, wird auch inhaltlich zur Mitte, zum Verbindungs- und Herzstück des ficinischen Gastmahls. Von dort aus durchzieht sein anthropologisches Denken den gesamten Platonkommentar. Diese Analogie zu seiner Lehre von der Mittelstellung der Seele ist von Ficino sicherlich bewusst hergestellt worden. In einer an Plotins Hypostasenabfolge orientierten und von Ficino neu definierten ontologischen Reihe erhält auch die menschliche Seele ihre Bedeutung und ihr Gewicht durch ihre mittlere Position in einem hierarchisch strukturierten Kosmos; aus der Mitte der Welt heraus stellt sie ein Bindeglied zwischen oberer und unterer Welt dar, das mit Liebe alles zusammenhält.

⁶⁵ Ficino in seiner Widmung an Bernardo del Nero und Antonio Manetti, s. De amore ed. Blum S. 7: *Um uns auf den rechten Weg, den wir verfehlt, zurückzuleiten, begeisterte die hochehrhabene Liebe der göttlichen Vorsehung im Altertum in Griechenland ein Weib von höchster Reinheit, die Priesterin Diotima genannt. Göttlicher Eingebung voll begegnete diese dem Philosophen Sokrates (...) Sokrates offenbarte dieses heilige Geheimnis unserem Platon. (...) Ich habe zum Heile der Lateiner Platons Schrift aus der griechischen Sprache ins Lateinische übersetzt (...).*

⁶⁶ Vgl. Ficino, De amore IV 1, S. 97 und S. 101 (Blum).

⁶⁷ Ficino, De amore I 1, S. 17 (Blum): *Sicherlich lieben die Götter oder, wie unsere Gottesgelehrten sich ausdrücken, die Engel, die göttliche Schönheit (...).*

⁶⁸ Zum Problem der Abweichungen vom Original vgl. die Einleitung zum Platonkommentar von Blum (1994) XIII-XXXIII. Doch geht Blum nicht auf die anthropologischen Aspekte des Kommentars ein.

⁶⁹ Ficino, De amore I 2, S. 23 (Blum): *Dies ist nämlich die Eigenschaft des Eros, daß er zu der Schönheit hinreißt und das Ungestaltete dem Schönen zuführt.*

VI. 'De amore' – inhaltliche Aspekte der Lehre Ficinos

Es ist nicht Ziel dieser Arbeit, die sieben Reden in Ficinos 'De amore' chronologisch und in all ihren Facetten zu analysieren. Dies würde Rahmen und Themenstellung der Arbeit sprengen. Hier ist, wie bereits gesagt, die vierte Rede maßgeblich, weil sie hinsichtlich Ficinos anthropologischen Überlegungen besonders aufschlussreich ist. Auf die jeweils drei vorausgehenden und nachfolgenden Reden wird dann zurückgegriffen, wenn sie zur Ergänzung und Konkretisierung dieser Lehre von Nutzen sind.⁷⁰ Daneben werden zur weiteren Erläuterung Passagen aus der 'Theologia Platonica' herangezogen. Sie entstammen überwiegend dem 13. Buch (Bd. II Marcel).

1. Der anthropologische Ansatz: Der Mensch ist die unsterbliche Seele

a) Die Rede des Aristophanes in Platons 'Symposion'

Die vierte Rede in Platons 'Symposion' muss Ficino in besonderer Weise herausgefordert haben, denn sie ist der Dreh- und Angelpunkt seiner Anthropologie.⁷¹ In dieser Rede, die Ficino im ersten Kapitel der vierten Rede seines Kommentars zusammenfasst (IV 1), stellt der platonische Aristophanes seine Theorie über die ursprüngliche Natur des Menschen dar. Platons Aristophanes zufolge waren die Menschen ursprünglich anders beschaffen als heute. Er glaubt, ursprünglich habe es bei den Menschen drei Geschlechter gegeben: ein männliches, ein weibliches und ein aus beiden zusammengesetztes Geschlecht (den androgynen Menschen).⁷² Er behauptet, im unversehrten Zustand sei die Gestalt des Menschen rund gewesen.⁷³ Mit vier Armen, vier Beinen und zwei Gesichtern ausgestattet, die auf einem wohl gerundeten Hals ruhten, habe der

⁷⁰ Auch wird in dieser Analyse darauf verzichtet, die Namen der „Redner“ zu verwenden. Da Ficino seine eigene Sichtweise vermittelt, erscheint es gerechtfertigt, an die Stelle der Redner den Namen „Ficino“ zu setzen.

⁷¹ Vgl. Platon, Symposion 189a-193d (ed. Kurz Bd. III S. 264-283); vgl. Ficino, De amore IV 1-6, S. 94-123 (Blum).

⁷² Ficino, De amore IV 1, S. 95 (Blum): *Ursprünglich gab es bei den Menschen drei Geschlechter (...).*

⁷³ Ficino, De amore IV 1, S. 95 (Blum): *In unversehrtem Zustande war die Gestalt des Menschen rund (...).*

Mensch große Körperkraft besessen und sei hochfahrenden Sinnes gewesen. Eines Tages aber hätten diese Menschen sich angemaßt, sich gegen die Götter zu erheben und den Himmel zu erobern.⁷⁴ Im Kampf dem Zeus unterlegen, habe dieser die Menschen zur Strafe der Länge nach zerschnitten.⁷⁵ In zwei Hälften dergestalt getrennt, suche der Mensch seitdem seine andere Hälfte, getrieben von dem Bestreben, seinen ehemals heilen Zustand, seine Ganzheit, wiederherzustellen. Begegne der Mensch schließlich seiner anderen Hälfte, dann entbrenne in ihm das Feuer der Liebe – Eros. Nach Platons Aristophanes ist Liebe definiert als das Verlangen des Menschen, in die verlorene ursprüngliche Einheit mit seiner zweiten Hälfte zurückzukehren.⁷⁶

Diese Darstellung vom Menschen, wie sie beim platonischen Aristophanes im 'Symposion' zu finden ist, bedurfte für Ficino offensichtlich einer Korrektur sowie einiger besonderer Erläuterungen. Denn er charakterisiert die Aristophanes-Schilderung als dunkel und schwer verständlich, für Missdeutungen geradezu prädestiniert.⁷⁷ Seine Gegendarstellung präsentiert er in Kapitel 2 der vierten Rede (IV 2). Sie mündet schließlich in eine umfassende anthropologische Erörterung.

Ficino beginnt seine Korrektur mit dem Zugeständnis an Aristophanes, dass es einst tatsächlich drei menschliche Geschlechter gegeben habe: das männliche, das weibliche und das zusammengesetzte (das androgyne) Geschlecht. Aus Hochmut hätten diese Menschen, die damals noch in ihrer Ganzheit existierten, versucht, sich Gott gleichzustellen, was zur Folge gehabt hätte, dass sie in zwei Stücke geteilt wurden. Und Ficino glaubt: Sollte der Mensch nochmals diesem Hochmut verfallen, geschehe diese Teilung ein weiteres Mal, womit der Mensch

⁷⁴ Ficino, De amore IV 1, S. 97 (Blum): *Daher unterfingen sie sich, gegen die Götter zu kämpfen und den Himmel zu erstürmen.*

⁷⁵ Ficino, De amore IV 1, S. 97 (Blum): *Zeus aber zerschnitt sie (...).*

⁷⁶ Ficino, De amore IV 1, S. 97/99 (Blum): *Jeder Mensch sucht nun seine andere Hälfte, und wenn er (...) dieser seiner Hälfte begegnet, so erregt er sich gewaltig, entbrennt in heißer Liebesglut (...). Dieses Verlangen also, die ursprüngliche Ganzheit wiederherzustellen, hat den Namen „Liebe“ erhalten.*

⁷⁷ Ficino, De amore IV 1, S. 95 (Blum): *Trotzdem aber erfordert der Gedankengang des Aristophanes, weil dunkle Wendungen ihn schwer verständlich machen, eine besondere Erklärung und Beleuchtung.*

endgültig verloren wäre.⁷⁸ Wie diese Worte zu verstehen sind, erläutert Ficino im Anschluss genauer.

Unter Zuhilfenahme plotinischer Lehre führt er dazu aus: Die Menschen, besser gesagt, die Seelen der Menschen waren in ihrem ursprünglichen Zustand ungeteilt. Das heißt, als die Seelen von Gott erschaffen wurden, hat dieser sie mit zwei Lichtern ausgestattet: einem natürlichen und einem übernatürlichen Licht. Mit dem natürlichen Licht, das in die Seele einstrahlte, wurde sie von Gott befähigt, auf das ihr Gleichartige sowie auf das unter ihr Stehende, auf das Niedere, zu blicken. Mit dem übernatürlichen Licht verlieh Gott ihr die Fähigkeit, das Höhere zu betrachten.⁷⁹ Indem die Seele sich Gott jedoch gleichstellte und nur auf das unter ihr Stehende, das Niedere, blickte, wandte sie sich ausschließlich ihrem natürlichen Licht zu. Dabei sank sie in die materielle Körperwelt, die als die niedere Welt gilt, hinab und verband sich dort mit einem physischen Körper.⁸⁰ Zugleich verlor sie ihr übernatürliches Licht; Ficino bezeichnet es auch als das göttliche Licht, also jenes Licht, das die Seele befähigte, das Höhere, das über ihr stehende Göttliche, zu betrachten. Die Seele geriet so in den Zustand des Geteiltseins.

An Ficanos Darlegungen sind einige Details bemerkenswert:

1. Die Teilung bezieht sich bei Ficino im Gegensatz zur Lehre des platonischen Aristophanes nicht auf den Körper, sondern auf die Seele des Menschen und ihre zwei Lichter, die, von Gott herkommend, als zwei entgegengesetzte Kräfte in die Seele einstrahlen und sie zur

⁷⁸ Ficino, De amore IV 2, S.101 (Blum): *Weil sie aber aus Hochmut sich Gott gleichstellen wollten, wurden sie in je zwei Stücke geteilt, und dies wird ihnen nochmals geschehen, wenn sie wiederum der Hochmut anwandeln sollte.*

⁷⁹ Ficino, De amore IV 2, S. 101 (Blum): *Die Menschen (...) sind ursprünglich (...) ungeteilt, denn die Seelen der Menschen sind mit zwei Lichtern ausgestattet, dem natürlichen und dem übernatürlichen, auf daß sie mit dem natürlichen das Gleichartige und Niedere, mit dem übernatürlichen das Höhere betrachten sollten.* Dazu Plotin VI 7 [38] 31,13 (Bd. III a, S. 305 Beutler-Theiler): *(...) denn so wie bei den Körpern, denen doch Licht eingemengt ist, es dennoch weiteren Lichts bedarf, (...) so bedarf es auch bei den Dingen Jener Welt, obgleich sie Licht in Fülle in sich tragen, eines weiteren, höheren Lichtes, damit auch sie sowohl für sich selbst wie für jemand anders sehbar werden.* Im Unterschied zu Plotin kann bei Ficino die Seele sich jedoch nicht mit dem höheren, sondern mit dem natürlichen Licht selbst erkennen.

⁸⁰ Ficino, De amore IV 2, S. 101 (Blum): *Sie wollten sich Gott gleichstellen (...). Darum wurden sie geteilt, indem sie den übernatürlichen Lichtstrahl verloren, als sie dem natürlichen sich zuwandten und unmittelbar in die Körper hinabsanken.*

Orientierung nach oben bzw. nach unten befähigen. Im Zustand ihrer Ganzheit verfügt die Seele über beide Lichter. Sie ist erfüllt von beiden Lichtstrahlen und kann sowohl die unter ihr stehende Körperwelt als auch die über ihr stehende göttliche Welt wahrnehmen. Dieser Zustand ist der ursprünglich heile Zustand der Seele, die – aus Gott heraus geboren – sich zwischen Oben und Unten, zwischen göttlicher und materieller Welt bewegt und beiden Welten ihre Aufmerksamkeit schenkt. Indem sie beide Lichter benutzt und sich sowohl der oberen als auch der niederen Welt zuwendet, bleibt sie in einer mittleren Position und bewahrt dabei zugleich ihre eigene Mitte.

2. Ein weiterer Punkt ist, dass bei Ficino die Teilung der Seele in zwei Hälften infolge ihrer Anmaßung, sich Gott gleichzustellen, nicht aus Strafe eines zürnenden Gottes geschieht, der eine Seele schuldig spricht oder gar verdammt, sondern die Teilung vielmehr als ein „natürlicher“ bzw. kosmischer Prozess betrachtet wird, der – auch bei Plotin – gewollt ist und zwangsläufig abläuft⁸¹. Stellt sich die Seele Gott gleich, dann bedeutet das: Sie bedient sich, wie Gott, nur ihres natürlichen Lichts; mit ihm wendet sie sich dem Niederen zu. Für Gott selbst, der als höchster Ursprung zugleich das Höchste ist, gibt es kein Höheres mehr, er kann sich nur dem unter ihm Stehenden zuwenden. Die Seele, die – wie Gott – nur das unter ihr Stehende, also die körperhafte Welt der Erscheinungen beachtet, begeht jedoch einen Fehler. Sie maßt sich an, auf die Orientierung nach oben – zu ihrem Ursprung hin – verzichten zu können. In ihrer Konzentration auf die materielle Welt vergisst sie das übernatürliche, das göttliche Licht, das sie zur Schau des Göttlichen befähigt. Das übernatürliche Licht erlischt in ihr. In der Folge empfindet sich die Seele als geteilt, denn sie hat den Zugang zu ihrer eigenen anderen

⁸¹ Ficino, *De amore* IV 2, S. 101 (Blum): (...) *auf daß sie mit dem natürlichen (Licht) das Gleichartige und Niedere (...) betrachten sollten.* Siehe dazu Plotin IV 8 [6] 3,24ff. (Bd. I a, S. 137 Harder): *Denn da ihr außer ihrer Eigenschaft als geistige noch etwas anderes zufiel, das sie nicht Geist bleiben ließ, hat sie eine eigentümliche Wirksamkeit so gut wie jedes geistige Wesen: sie kann blicken auf das was über ihr ist (...), sie kann auf sich selbst blicken, dann ist sie formender, ordnender Regent des ihr Nachgeordneten. Auf der Stufe nämlich des Geistes durfte die Welt nicht stehen bleiben (...).*

Hälfte verloren.⁸² Zugleich fehlt der Seele die Verbindung zum göttlichen Ursprung, sie beginnt auch den Zustand der Einheit mit dem Göttlichen zu vermissen. Deshalb erfährt sich die Seele als unvollkommen und unheil.

3. Ficino zufolge streben die geteilten Seelenhälften nach ihrer Trennung wieder aufeinander zu.⁸³ Die in die materiellen Körper hinabgesunkenen Seelenhälften beginnen in einem späteren Stadium der Reife wieder nach ihrer verlorengegangenen zweiten Seelenhälfte und dem göttlichen Licht zu suchen. Das natürliche Licht in ihnen regt sie dazu an. Empfängt die Seele ihr göttliches Licht zurück, kann sie sich wieder als vollständig, ganz und heil erfahren. Zugleich, glaubt Ficino, wird sie darin ihre Seligkeit finden, da sie mit der Kraft des göttlichen Lichts auch Gott als ihren Anfang und ihre Heimat wieder erkennen kann. Wie bei Plotin führt auch bei Ficino das zurückgewonnene göttliche Licht die Seele in die ursprüngliche Einheit mit Gott zurück.⁸⁴

4. In diesem Sinne ist nach Ficino der Begriff der Anmaßung zu verstehen. Er bezieht sich auf die einseitige Ausrichtung der Seele zur Materie hin unter Vernachlässigung ihrer Orientierung auf den göttlichen Ursprung.⁸⁵ Die Anmaßung liegt nun darin, dass die Seele Gott vergessen macht und schließlich glaubt, aus eigener Kraft mittels ihres natürlichen Lichts in der körperhaften Welt leben und wirken zu können. Die Seele beachtet nicht, dass die in ihr wirkende Kraft und Macht nicht ihre eigene ist, sondern ihr

⁸² Ficino, *De amore* IV 2, S. 101 (Blum): *Darum wurden sie geteilt, indem sie den übernatürlichen Lichtstrahl verloren.*

⁸³ Ficino, *De amore* IV 2, S. 103 (Blum): *Nach ihrer Teilung strebt jeder zu seiner anderen Hälfte: Wenn die geteilten und in die Leiber versenkten Seelen zu den Jahren der Reife gelangen, werden sie durch das natürliche Licht, welches ihnen geblieben ist, also durch die ihnen gebliebene Seelenhälfte angeregt, das eingestrahlte göttliche Licht, welches ihre andere Hälfte war, und das sie durch ihren Fall eingebüßt haben, aus Eifer für die Wahrheit wieder zu erlangen.*

⁸⁴ Ficino, *De amore* IV 2, S. 103 (Blum): *Haben sie es (das göttliche Licht) empfangen, so werden sie wieder vollständig und selig in der Anschauung Gottes.* Siehe dazu Plotin VI 7 [39] 22,14 (Bd. IIIa, S. 307 Beutler-Theiler): *Dringt aber in sie von Jenem her gleichsam ein wärmender Strahl, dann erstarkt sie und wird wach, (...) sie schwingt sich dennoch, sozusagen durch Erinnerung gelenkt, zu einem andern, Größeren hinauf.* Siehe weiter Plotin VI 7 [39] 23,2 (Bd. IIIa, S. 309 Beutler-Theiler): *(...) so darf man fürwahr sich nicht wundern, daß Es eine solche Kraft hat und die Seele zu Sich hinbannt und fortruft aus aller Irrfahrt, daß sie bei ihm zur Ruhe komme.*

⁸⁵ Ficino, *De amore* IV 2, S. 101 (Blum): *Sie wollten sich Gott gleichstellen, indem sie sich allein dem natürlichen Lichte zuwandten.*

vielmehr von Gott gegeben wird. So begeht die Seele im Zustand ihres mangelhaften Bewusstseins einen ständigen Machtmissbrauch.

Ficino thematisiert im zweiten Kapitel der vierten Rede (IV 2) die Zentrierung der heilen Seele zwischen geistiger und materieller Welt und deutet den Prozess des Abstiegs und Wiederaufstiegs der Seele zu Gott an. Auf diese mittlere Stellung im Kosmos und die Bedeutung der Bewegungsfreiheit hinsichtlich ihrer Rolle im kosmischen Gesamtzusammenhang soll später noch detailliert eingegangen werden. Hier ist entscheidend, dass Ficino trotz seiner christlichen Prägung die Orientierung der Seele nach unten – ganz im Sinne Plotins – nicht als Fall in die materielle Welt, also nicht als Sündenfall und damit auch nicht als schuldhafte Handlung interpretiert.⁸⁶ Ficino zeigt später, dass diese Hinwendung zum Niederen, der Gang der Seele in die Materie, ein Akt der Liebe ist. Der natürliche Lichtstrahl, von Gott kommend, drängt die Seele zur materiellen Welt hin. Ihr Streben hin zur Materie ist demnach gewollt und bedeutet die Erfüllung eines göttlichen Willens. Bereits Plotin hatte auf den Schöpfungsdruck hingewiesen, dem auch die Seele unterlag. Die Manifestationsabsicht Gottes, des höchsten „Einen“, „zwang“ die Seele nach unten, in die nächstniedere Erscheinungsform hinein; ihre Aufgabe war es, Körper zu schaffen und zu formen.⁸⁷ Dass die Seele dabei ihre Ganzheit verliert, deutet eher auf ein „Schöpfungsproblem“ hin, das in späteren Jahren, wenn der Materiedruck nachlässt und die Seele sich ihrem Ursprung erneut zuwendet, behoben werden kann. Wie die Seele es vermag, ihre Rückgebundenheit wiederherzustellen, behandelt Ficino im fünften und sechsten Kapitel der vierten Rede (IV 5;6), später nochmals im achtzehnten und neunzehnten Kapitel der sechsten Rede (VI 18;19). Ficanos dort dargebrachten Überlegungen können als Bestandteile eines an Plotins zweistufiger Tugendlehre orientierten Bildungsprogramms verstanden werden, das die Seele (den Menschen) in Stufen zu Gott zurückführt. Zuvor sind jedoch noch einige weitere, zentrale

⁸⁶ Siehe dazu Plotin I 1 [53] 12,24ff. (Bd. V a, S. 297 Beutler-Theiler): Und das Hinabwenden, wie sollte es nicht Verfehlung sein? Indessen, wenn das Hinabwenden ein Hineinleuchten in das Niedere ist, so ist es nicht Verfehlung (...).

⁸⁷ Siehe Plotin VI 7 [38] 8,13ff. (Bd. III a, S. 267 Beutler-Theiler): *Die Welt konnte ja nicht bei den jenseitigen Dingen stehen bleiben; wer hätte zum Stehen bringen können eine Kraft, welche bei sich zu bleiben sowohl wie aus sich hervorzutreten vermochte?* Weiter Plotin VI 7 [38] 25 (Bd. III a, S. 315 Beutler-Theiler): *Für die Materie ist das Gute die Form (...) und für den Körper die Seele; ohne sie würde er ja weder dasein noch sich erhalten können.*

Thesen Ficinos zum Menschen, wie sie in den Kapiteln drei und vier der vierten Rede (IV 3;4) dargelegt sind, zu betrachten.

b) Ficinos anthropologische Kernlehre: Der Mensch ist die Seele

Diese Grundannahme, mit der Ficino auf die neuplatonische Seelenlehre Plotins aufbaut⁸⁸, wird im dritten Kapitel der vierten Rede (IV 3) begründet. Ficino versucht, das Bewusstsein des Menschen zu weiten, der sich gewöhnlich so sehr mit seinem Körper identifiziert, dass er sich ein Dasein als Seele ohne Körper kaum vorstellen kann. Um den Unterschied zwischen Seele und Körper, zwischen geistiger und materieller Existenz deutlich zu machen, gibt Ficino Erläuterungen zur Beschaffenheit von Körper und Seele.

DER KÖRPER IST WERKZEUG UND ZUGLEICH WERK DER SEELE

Ficino führt dazu aus: Der menschliche Körper besteht aus Materie und Quantität⁸⁹. Er ist als solcher nicht tätig, auch wenn es den Anschein hat.⁹⁰ Vielmehr wohnt dem Körper eine bestimmte unkörperliche Kraft und Eigenschaft inne, aus der die Tätigkeit des Körpers hervorgeht. Die Tätigkeit eines Körpers kommt also nicht vom Körper selbst; er ist träge, von sich aus in Ruhe; er ist nichts anderes als „leidende“ Materie (das Wort „leidend“ in seinem ursprünglichen Sinne von „passiv“ gebraucht).⁹¹ Stattdessen wird seine Aktivität, seine Tätigkeit, von immateriellen Kräften hervorgebracht. Diese Kräfte wiederum sind für Ficino Werkzeuge zur Tätigkeit; aus sich selbst heraus

⁸⁸ Vgl. Ficino, Opera omnia II 1548 zu Plotin I 1 (vgl. Blum 1994, S. 383, Anm. zu 103,17.): *Der Mensch ist die Seele, das heißt eine unkörperliche, geistige Substanz, die aus göttlichem Geist entsteht und in sich selbst besteht, die jedoch nicht dem Körperlichen verhaftet ist, sondern eher neben ihm besteht.* Siehe dazu auch Plotin I 1 [53] 10,1-10 (Bd. V a, S. 293 Beutler-Theiler): (...) ‚wir‘ (sind) die Seele (...). (...) Das Tier aber ist nur der lebenerfüllte Leib; der eigentliche ‚Mensch‘ aber ist ein anderer, der rein ist von diesem (...).

⁸⁹ Vgl. Ficino, De amore IV 3, S. 103 (Blum). Zum Wesen der Seele, zu den aristotelischen Kategorien der Quantität und Qualität vgl. Plotin IV 2.

⁹⁰ Ficino, De amore IV 3, S. 103 (Blum): *Wenn es auch den Anschein hat, als komme ihm eine Art von Tätigkeit zu, so ist der Körper dennoch nicht als solcher tätig, sondern insofern ihm eine bestimmte unkörperliche Kraft und Eigenschaft innewohnt (...).*

⁹¹ Ficino, De amore IV 3, S. 105 (Blum): *Daraus nun, dass die Tätigkeit mittels der Kräfte und Eigenschaften zustande kommt (...), folgt, daß das Leiden dem Körper zukommt und die Tätigkeit etwas Unkörperlichem.*

sind diese Kräfte ebenso wenig wie der Körper imstande zu handeln, denn auch sie sind zu selbständigem Dasein nicht fähig.⁹² Um den Körper tätig werden zu lassen, bedarf es folglich eines Handelnden, eines Tätig-Werdenden, der die immateriellen Kräfte als Werkzeuge benutzt und den Körper in Bewegung versetzt. Dieser Handelnde ist für Ficino in Anlehnung an Plotin die Seele. Sie wohnt dem Körper inne und trägt sich selbst. Sie ist von höherer Substanz und verleiht dem Körper Qualität⁹³ und Lebenskraft. Es ist die Seele, die diese geistigen Kräfte als Werkzeuge benutzt und sowohl im Körper selbst als auch durch den Körper hindurch in der äußeren Welt ihre Tätigkeiten ausführt.⁹⁴

Anhand von Beispielen versucht Ficino seine These weiter zu begründen: Nach Ficino glaubt der Mensch infolge seiner Identifikation mit dem Körper, er sei als körperhafter Mensch derjenige, der alle Aktivitäten unternahme, der zeuge, sich ernähre, wachse, gehe, laufe, stehe, rede, Werke schaffe usw.⁹⁵ Doch mit dieser Annahme ist der Mensch im Irrtum. Die landläufige Vorstellung, die körperhafte Erscheinung führe alle Tätigkeiten aus, ist nach Ficino falsch. Ihm zufolge kann es nur die Seele sein, die alle Tätigkeiten verrichtet, und zwar im Körper und durch den Körper hindurch. Sie verrichtet all das, was der Mensch gewöhnlich dem Körper zuschreibt. So ist es nach Ficino (Plotin) die Seele, die als *Urheber und Verfertiger* den Körper zeugt und schließlich ernährt und fördert.⁹⁶ Das heißt: Um in der irdischen Welt anwesend zu sein, schafft sich die immaterielle Seele einen Körper. Dieser dient ihr als materielles Gefäß, um zu handeln und Werke zu verrichten. Der Körper ist Werk und Werkzeug der Seele zugleich.⁹⁷

⁹² Ficino, De amore IV 3, S. 105 (Blum): *Die Kräfte sind Werkzeuge zur Tätigkeit; selber jedoch keineswegs dazu imstande, da sie nicht zu selbständigem Dasein fähig sind.*

⁹³ Vgl. Anm. 89.

⁹⁴ Ficino, De amore IV 3, S. 105 (Blum): *So beschaffen ist nun die Seele, welche, dem Körper innewohnend, sich selber trägt und dem Körper Qualität und Lebenskraft verleiht und mittels dieser als ihrer Werkzeuge im Körper und durch den Körper mannigfache Tätigkeiten ausübt.* Siehe dazu Plotin I 1 [53] 3,1-5 (Bd. V a, S. 279 Beutler-Theiler): *Wenn sich nun also die Seele des Leibes als eines Werkzeuges (Organs) bedient (...).*

⁹⁵ Ficino, De amore IV 3, S. 105 (Blum): *Daher sagt man wohl: der Mensch zeugt, ernährt sich, wächst, läuft, steht (...). Dies alles aber tut die Seele.*

⁹⁶ Ficino, De amore IV 3, S. 105 (Blum): *Wenn wir also sagen: der Mensch zeugt (...), so ist es die Seele als Urheber und Verfertiger des Leibes, welche diesen erzeugt (...).*

⁹⁷ Zum Körper als Werk der Seele, siehe Plotin IV 7 [2] 4,8ff. (Bd. I a, S. 33 Harder): *(...) denn die Körper müssen gegründet werden in den Kräften der Seele.* Siehe auch Plotin V 1 [10] 2,1ff. (Bd. I a, S. 211 Harder): *So bedenke denn also erstlich jede Seele dies, daß sie selbst es ist, die alle Lebewesen geschaffen hat und ihnen Leben einhauchte (...) und daß sie das*

NICHT DER KÖRPER, SONDERN DIE SEELE DENKT UND HANDELT

So wenig der materielle Körper durch sich selbst zum Handeln in der Lage ist, so wenig ist er zur Wahrnehmung und zum Denken befähigt. Auch hier ist es die Seele, die ihrerseits wahrnimmt und denkt.⁹⁸ Fühlt der Mensch, so fühlt in Wirklichkeit die Seele. Der Körper besitzt die Wahrnehmungsorgane, die Seele aber nimmt wahr.⁹⁹ Genauer gesagt erschafft sie sich einen Körper und stattet ihn mit Wahrnehmungsorganen aus, um durch ihn die physische Welt sinnlich erfahren zu können. Auch das Denken ist keine Tätigkeit des Körpers, ebenso wenig des Gehirns, sondern nach Ficino die *vorzüglichste Tätigkeit* der Seele.¹⁰⁰ Denken geschieht nach Ficinios Verständnis – wiederum in Anlehnung an Plotin – ohne ein körperliches Organ und ist ein rein geistiger Vorgang, eine Aktivität des Geistes.¹⁰¹ Für Ficino kann Denken schon deshalb kein körperlicher Vorgang sein, weil Gedanken unkörperlich sind und der Körper seines Erachtens nur Körperliches erkennen und hervorbringen kann.

DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE, DIE „MENSCH“ GENANNT WIRD

Weil die Seele etwas durch sich selbst verrichtet, lebt und existiert sie aus sich selbst heraus. Sie bedarf zu ihrer Existenz des materiellen Körpers nicht.

alles tut als eine Wesenheit, die verschieden ist von den Dingen, die sie formt, die sie bewegt und lebendig macht (...).

⁹⁸ Ficino, De amore IV 3, S. 105/107 (Blum): *Wenn wir sagen: der Mensch nimmt wahr, dann erkennt die Seele mittels der Sinne, gleichsam wie durch Fenster, die Außenwelt. Wenn wir aber sagen: der Mensch denkt, dann erfaßt die Seele durch sich selbst ohne körperliche Organe die Wahrheit.*

⁹⁹ Plotin IV 4 [28] 19,4ff. (Bd. II a, S. 283 Beutler-Theiler): *Die Affektion findet im Leibe statt, das Bewußtsein davon aber gehört der Wahrnehmungsseele, die, in der Nachbarschaft des Leibes befindlich, diese wahrnimmt und sie dem Organ weitermeldet, in das die Sinne endigen.*

¹⁰⁰ Ficino, De amore IV 3, S. 106/107 (Blum): *(...) weil die Seele ihre vorzüglichste Tätigkeit, nämlich das Denken, ohne körperliches Organ verrichtet. (eo maxime quod animus operationem eius potissimum, intelligentiam scilicet, sine ullo corporis instrumento exercet).* Siehe dazu Plotin I 1 [53] 7,22 (Bd. V a, S. 289 Beutler-Theiler): *Da nun der ‚Mensch‘ dem vernunfthaften Seelenstück gleichsteht, so sind, wenn wir denken, ‚wir‘ es, die denken, weil die Gedanken Tätigkeiten der Seele sind.*

¹⁰¹ Siehe Plotin V 1 [10] 10,10ff. (Bd. I a, S. 235 Harder): *So ist denn auch unsere Seele ein Göttliches und höheren Wesens, so beschaffen wie das Gesamtwesen Seele (...) Dies Denkende also in der Seele, welches zu seinem Denken keines leiblichen Werkzeugs bedarf, (...) darf man wohl ohne fehlzugehen als Transzendentes, mit dem Leibe Unvermishtes im ersten geistigen Bereich ansetzen.*

Vielmehr kommt ihr ein Sein zu, das unabhängig vom Körper ist.¹⁰² Die Seele existiert mit und ohne Körper. Deshalb glaubt Ficino, darf sie auch ohne Körper „Mensch“ genannt werden. Die Seele ist also der Mensch. Und nur die Seele ist „Mensch“. „Mensch“ und „Seele“ sind zwei Bezeichnungen für ein und dasselbe. „Mensch“ und „Seele“ sind nach Ficino – im Rückgriff auf Plotin – Synonyme für eine geistige Wesenheit. Diese ist unsterblich. Der materielle Körper ist eine Zutat, eine Zugabe, um der Seele (dem in geistiger Form existierenden Menschen) die Anwesenheit in der materiellen Welt und deren Wahrnehmung zu ermöglichen. Auch in ihrer Beschaffenheit unterscheidet sich die Seele (der Mensch) vom Körper. Während der Körper einem ständigen Wandel unterliegt, ist die Seele (der Mensch) etwas Beharrliches, immer Gleichbleibendes. Nach Ficino sind die drei herausragenden, ureigenen Eigenschaften der Seele (und nicht der körperhaften Erscheinung): ein stetiges Forschen nach der Wahrheit, ein beständiger Wille nach dem Guten und die dauerhafte Erhaltung des Gedächtnisses. Ganz ähnlich hatte dies auch schon Manetti formuliert.¹⁰³ Es ist evident, dass das Gedächtnis nicht mit dem Gehirn des Menschen gleichgesetzt werden kann, da, wie oben dargelegt, die Seele (der Mensch) auch ohne Körper existiert.

¹⁰² Ficino, De amore IV 3, S. 107 (Blum): *Wenn nun die Seele durch sich selbst besteht, so kommt ihr mithin ein Sein zu, welches nichts mit dem Körper gemein hat; daher kann sie die Bezeichnung „Mensch“ für sich allein ohne Gemeinschaft mit dem Körper in Anspruch nehmen.* Zur Unsterblichkeit der Seele vgl. Plotin IV 7 [2]. Siehe dazu insbes. Plotin IV 7 [2] 10,1ff. (Bd. I a, S. 61 Harder): *Daß die Seele der göttlichen Wesenheit verwandt ist und dem Ewigen, das geht auch daraus hervor, daß sie, wie man gezeigt hat, nicht Körper ist.* Siehe auch Plotin IV 7 [2] 11,1ff. (Bd. I a, S. 63 Harder): *Daß ein solches Ding unsterblich ist, welcher Verständige könnte daran noch zweifeln?*

¹⁰³ Ficino, De amore IV 3, S. 107 (Blum): *Die Seele hingegen bleibt stets sich selbst gleich. Dies beweist uns ihr unablässiges Forschen nach der Wahrheit, ihr beständiger Wille zum Guten und die dauernde Erhaltung des Gedächtnisses.* Die Übereinstimmung mit Manetti ist an dieser Stelle des Platonkommentars nicht zu übersehen. Manetti hatte als die drei besonderen Seelenvermögen den Verstand, hohe Gedächtniskraft und den dauerhaften Erhalt des Gedächtnisses sowie den freien Willen als sittliches Vermögen hervorgehoben. Siehe dazu Manetti, De dignitate II 36, S. 57 (Buck): *Weil wir (...) bewiesen haben, dass die Seele unsterblich ist, werden wir nun im folgenden (...) von ihren drei natürlichen Vermögen sprechen.* Siehe auch S. 58 (Buck): *Und als erstes werden wir vom Verstand des Menschen so kurz wie möglich handeln.* Und auch S. 63 (Buck): *Die Gedächtniskraft ist also so groß (...).* Weiter S. 64 (Buck): *(...) und deren andere uns erlaubt, alles das, was wir erkannt haben, im Gedächtnis zu bewahren (...).* Und S. 64 (Buck): *(...) ist uns bekanntlich (...) noch die Herrschaft über den freien Willen verliehen worden (...). Denn durch eine solche Fähigkeit können wir ja Übles vermeiden und fliehen, Gutes aber anstreben und wählen.* In der 'Theologia Platonica' benennt Ficino einige Jahre später vier Qualitäten der Seele: Schnelligkeit in der Wahrnehmung, ein nahezu unzerstörbares Gedächtnis, die Fähigkeit der Vorausschau und der Gebrauch der Sprache. Siehe dazu Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 227 Marcel): *In humanis artibus quatuor animi nostri emicant dotes excellentissimae: facilitas ad percipiendum, velocissima, memoria amplissima ac penitus indelebilis, sagacissima praedictio futurorum, verborum usus innumerabilium.*

VOM „STOFF“, AUS DEM DIE SEELE IST, UND ÜBER IHR BEWEGUNGSVERMÖGEN

Die Seele, die ohne materiellen Körper bestehen kann, ist, wie schon gesagt, aus einer Beschaffenheit, die nichts mit Materie gemein hat. Denn was immer die Seele verrichtet, ist nichtkörperlicher Natur. Infolgedessen kann sie selbst auch nicht aus materieller Substanz bestehen, weder aus einer Verbindung der Elemente Erde, Wasser, Luft oder Feuer (wie der Körper des Menschen) noch aus einem einzigen dieser vier Elemente. Denn dann wäre sie materiehaft und mit Materiekörpern vergleichbar.¹⁰⁴ Ficino bezeichnet den Stoff, aus der seiner Annahme nach die Seele besteht, als eine Art „höhere Substanz“, ohne diese genauer zu definieren.¹⁰⁵ Ficanos Argumentation ähnelt hier sehr den Ausführungen Ciceros in den 'Tusculanen', der wiederum nach eigener Angabe Aristoteles aus der fragmentarischen Schrift 'De philosophia' zitiert haben will. In 'De amore' heißt es: *So beschaffen (von einer höheren Substanz) ist nun die Seele, welche (...) durch den Körper mannigfache Tätigkeiten ausübt. Daher sagt man wohl: der Mensch zeugt, ernährt sich, wächst, läuft, steht, sitzt, redet, verfertigt Kunstwerke, empfindet, denkt. Dies aber alles tut die Seele.*¹⁰⁶ In den 'Tusculanen' (I 22) heißt es, nach Aristoteles müsse der Geist – und damit die Seele – aus einer anderen als einer der vier bekannten Arten von Elementen bestehen, aus denen alles hervorginge, denn *Überlegen und Planen, Lernen und Lehren, Entdecken von Neuem und Erinnerung an so vieles, Lieben und Hassen, Begehren und Fürchten, Angst und Freude empfinden (...)*¹⁰⁷ und vieles mehr sei bei keinem der vier Elemente zu finden. Zur Bestimmung der Natur des Geistes führe Aristoteles ein fünftes Element ein, das aber keinen Namen besäße. Die Seele selbst bezeichne er mit einem neuen Namen, mit

¹⁰⁴ Zu den Vorstellungen, die in der griechischen und römischen Antike über die Seele, ihre Natur und Beschaffenheit entwickelt wurden, vgl. Cicero, Tusc. I 7-119.

¹⁰⁵ Ficino, De amore IV 3, S. 105 (Blum): *Darum müssen die Qualitäten, welche notwendigerweise vom Körper getragen werden, überdies von einer höheren Substanz, welche weder selbst ein Körper ist noch in einem solchen sich befindet, geschaffen und geleitet sein. So beschaffen ist nun die Seele (...).*

¹⁰⁶ Ficino, De amore IV 3, S. 105/107 (Blum).

¹⁰⁷ Cicero, Tusc. I 22 (Gigon). Ficino kommt im 15. Kapitel der sechsten Rede seines Platonkommentars detailliert auf das Bewegungsvermögen der Seele zu sprechen und setzt sich mit den unterschiedlichen Positionen von Platon und Aristoteles auseinander, argumentiert aber explizit gegen Aristoteles und für die Theorie Platons. Siehe dazu Ficino, De amore VI 15, S. 273/275 (Blum): *Wenn wir der Seele Selbstbewegung zusprechen, so verstehen wir dies nicht in den körperlichen Sinne, welchen Aristoteles krittelt dem großen Platon unterschob, sondern in geistigem Verstande (...).*

Endelecheia, was auf ihre Eigenart der ununterbrochenen und ewigen Bewegung hindeute.¹⁰⁸

Diese Textstelle über Stoff und Eigenschaften der Seele, die Cicero aus der aristotelischen Schrift 'De philosophia' referiert, hat auch Manetti in seiner Abhandlung 'De dignitate' zitiert.¹⁰⁹ Aus welcher Quelle Ficino schöpft, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen, doch ist sicher, dass er mit Ciceros 'Tusculanen' bestens vertraut war und mit ziemlicher Sicherheit auch mit dem Inhalt von Manettis berühmten Werk.¹¹⁰ Als Übersetzer der Dialoge Platons kannte Ficino jedoch die platonische Seelentheorie und damit die Originalquellen, auf die aller Wahrscheinlichkeit nach Aristoteles zurückgriff, sehr genau. So lassen sich zu mehreren Dialogen Platons hinreichend Bezüge herstellen, z. B. zu 'Phaidon', 'Kratylos', 'Phaidros', um nur einige zu nennen, die alle Platons Lehre von der Seele als dem körperbewegenden Element zum Inhalt haben.¹¹¹ Auch Plotin kommt als mögliche Quelle in Betracht.¹¹² Wenn

¹⁰⁸ Cicero, Tusc. I 22 (Gigon): *Also führt er (Aristoteles) ein fünftes Element ein, das keinen Namen besitzt, und nennt die Seele selbst Endelecheia, mit einem neuen Namen, der auf eine Art von ununterbrochener und ewiger Bewegung hinweist.* Die Authentizität dieser Textstelle, die Cicero aus den aristotelischen fragmentarischen Schriften 'De philosophia' zitiert haben will, ist nach Effe 148f. nicht gesichert; sie stehe in völligem Widerspruch zu den Aussagen der erhaltenen Schriften. Bigogne (1936) hält den Bericht Ciceros für authentisch. Bigogne glaubt, Cicero referiere über eine früharistotelische Theorie, nach der Aristoteles mit der Konzeption Platons vom Selbstbewegungsvermögen der Seele noch konform war. Vgl. E. Bigogne: *L'Aristotele perduto la formazione filosofica di Epicuro*. 2 Bde. Florenz 1936.

¹⁰⁹ Vgl. Manetti, *De dignitate* IV 31/32, S. 117 (Buck). Vgl. auch Cicero, Tusc. I 22.

¹¹⁰ In einem Brief spornt Ficino den jugendlichen Giuliano de' Medici zum wissenschaftlichen Studium der ciceronianischen Literatur an. Zitiert nach Übersetzung von Montoriola 172: *Fahre so fort, mein liebwertester Giuliano, fahre so fort, ich bitte Dich! Durchwandere fleißig, wie bisher, die tuskulanischen Gärten! Wenn Du die ciceronischen Blüten in jährlicher Übung aussaugst, wirst Du endlich den Jungfernhonig ernten.*

¹¹¹ Platon, *Kratylos* 399d-e (ed. Kurz Bd. III S. 449): (...) *die Seele (ist) (...) die Ursache (...), daß er lebt, weil sie ihm das Vermögen des Atems mitteilt.* Siehe auch *Kratylos* 400a (ed. Kurz Bd. III S. 449): *Die Natur des ganzen Leibes, so daß er lebt und umhergeht, wodurch, glaubst du, wird wohl diese gehalten und geleitet als durch die Seele?* Zum Erkenntnisvermögen der Seele siehe Platon, *Phaidon* 65c (ed. Kurz Bd. III S. 27): *Und sie denkt offenbar am besten, wenn nichts von diesem sie trübt, (...).* Vgl. auch *Phaidon* 80a (ed. Kurz Bd. III S. 77): (...) *ihr aber (gebietet die Natur) zu herrschen und zu regieren (...).* Zum Empfindungsvermögen der Seele siehe Platon, *Phaidon* 83b-d (ed. Kurz Bd. III S. 91): (...) *jedes Menschen Seele, sobald sie über irgend etwas sich heftig erfreut oder betrübt (...).* Zum Bewegungsvermögen und zur Unsterblichkeit der Seele siehe Platon, *Phaidros* 245c-246c (ed. Kurz Bd. V S. 69-73): *Nachdem sich nun das sich von selbst Bewegende als unsterblich gezeigt hat, so darf man sich auch nicht schämen, eben dieses für das Wesen und den Begriff der Seele zu erklären. (...) Alles, was Seele ist, waltet über alles Unbeseelte und durchzieht den ganzen Himmel, verschiedentlich in verschiedenen Gestalten sich zeigend. (...) schiebt umher, bis sie auf ein Starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen irdigen Leib annimmt, der nun durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint.*

Ficino es vermeidet, den aristotelischen Begriff der *Endelecheia* zu verwenden, dann vermutlich deshalb, weil auch Plotin ihn ablehnte.¹¹³ Die platonische Theorie von der „Seilheit“¹¹⁴ aber, der Seele, die unkörperlich das Sein leitet und hält, ist ein Kerngedanke in der ficinischen Anthropologie. In seinem späteren Werk, der 'Theologia Platonica', erörtert Ficino detailliert, welche Konsequenzen sich aus dieser Fähigkeit der Seele, den Körper zu bewegen, im positiven wie im negativen Sinne ergeben.

c) Exkurs in die 'Theologia Platonica': Das Bewegungsvermögen der Seele

Im Folgenden werden einige bemerkenswerte Textstellen aus dem 13. Buch der 'Theologia Platonica' (Bd. II Marcel) behandelt, die verdeutlichen, wie die Bewegungen der Seele zugleich ihre Möglichkeiten darstellen, Macht über den Körper auszuüben, ihn mittels ihrer Bewegung zu formen und zu regieren, ihm andererseits aber auch Schaden zuzufügen.¹¹⁵

EMOTIONALE BEWEGUNG

Eine wesentliche Eigenschaft des Menschen ist es, Empfindungen zu haben. Dabei unterscheidet Ficino Empfindungen, die im Körper entstehen und solche, die ihren Ursprung in der Seele haben. Während die Empfindungen des Körpers sich auf die Seele auswirken können oder auch nicht, haben umgekehrt Empfindungen der Seele immer eine Wirkung auf den Körper. Eine

¹¹² Plotin I 1 [53] 13,4 (Bd. V a, S. 297 Beutler-Theiler): *Nun, wir müssen ihr (der Seele) eine solche Bewegung zuschreiben, welche nicht die der Körper ist, sondern gerade das eigne Leben der Seele ausmacht.* Siehe auch Plotin IV 7 [2] 9,7ff. (Bd. I a, S. 59 Harder): *Denn die Seele ist der Urbeginn der Bewegung und verleiht erst allem Anderen Bewegung, während sie selbst sich aus sich selber bewegt; sie gibt dem beseelten Leib erst das Leben, welches sie selbst von sich aus hat und niemals verliert, da sie's von sich selber hat.*

¹¹³ Vgl. dazu Plotin IV 7 [2] 8. Siehe auch Plotin IV 2 [4] 1,3ff. (Bd. I a, S. 93 Harder): *(...) den Begriff ferner der Entelechie haben wir abgelehnt, da er in dem Sinne, wie er vorgebracht wird, nicht zutrifft und keine Aufklärung über das Wesen der Seele geben kann (...).*

¹¹⁴ Platon, Kratylos 400 b2 (ed. Kurz Bd. III S. 451): *Sehr gut also schickte sich dieser Name für die Kraft, welche das Sein leitet und hält, sie „Seilheit“ zu nennen. Und dann kann man es noch schön machen und „Seele“ sagen.*

¹¹⁵ Die Problematik der Körper-Seele-Beziehung und der wechselseitigen Einwirkungen werden bei Kristeller nicht behandelt.

in diesem Zusammenhang wichtige These Ficinos lautet: Die Seele kann infolge ihrer Macht, die sie über den Körper ausübt, darüber entscheiden, welchen Empfindungen des Körpers sie Einfluss auf sich selbst gewährt und welchen nicht. Der Körper jedoch, der von der Seele regiert wird, ist leidend (passiv), wird von der Seele bewegt und ist infolgedessen allen Empfindungen der Seele unmittelbar und ungefiltert ausgesetzt.¹¹⁶

Hinsichtlich der Emotionen, die von der Seele ihren Ausgang nehmen und auf den Körper einwirken, legt Ficino sein Hauptaugenmerk vor allem auf die negativen Emotionen, denn sie können für die Seele selbst wie auch für den Körper eine Reihe unangenehmer und schwerwiegender Folgen haben. Ficino stellt vier Hauptleiden oder Affekte der Seele heraus: Verlangen oder Begierde, Lust, Furcht und Schmerz.¹¹⁷ Schon Petrarca hat sich in 'De remediis utriusque fortunae' im Rückgriff auf stoische Lehre mit der gefährlichen Wirkung dieser vier Affekte auseinandergesetzt, denn Petrarca hat am eigenen Leib erfahren, wie diese Emotionen, wenn er ihnen freien Lauf ließ, ihm das Bewusstsein seiner Göttlichkeit raubten, ihn zerteilten, Gefühle der Minderwertigkeit erzeugten und ihn schwächten. Weil sie das Gleichgewicht der Seele zerstören und das Leben des Menschen leidvoll machen, hat Petrarca dem nach Glückseligkeit strebenden Menschen die Mäßigung dieser vier Affekte und ihre Beherrschung durch die Vernunft empfohlen.¹¹⁸ Ficino erweitert – in völliger Übereinstimmung mit Plotin – diesen Gedanken und beschreibt die direkte Übertragung und Wirkung dieser vier Hauptemotionen auf den Körper. Er führt aus: Der Wunsch der Rache ist als Feuer im Herzen spürbar, die Leidenschaft des Gefallens bemerkbar in der Leber oder sogar am Pulsschlag. Furcht lässt den Menschen erblassen¹¹⁹, Angst erregt das Herz, lässt Haare zu Berge

¹¹⁶ Ficino, Theol. Plat. XIII 1 (II 196ff. insbesondere S. 199f. Marcel): *Sentire et iudicare actus est animi. Itaque per suum actum proprie, non per corporis violentiam animus perturbatur, ideoque seipsum movet, non movetur a corpore. Quod es hoc plane conspicitur, quia ex vehementiore cogitatione animi et affectu semper agitur et corpus, neque potest illi corpus obsistere; ex passione vero et cruciatu corporis non necessario animus de suo statu deiicitur.*

¹¹⁷ Ficino, Theol. Plat. XIII 1 (II 196 Marcel): (...) *appetitus, voluptas, metus ac dolor.*

¹¹⁸ So z.B. Petrarca, Ad Azonem, Epistolaris praefatio (De remediis Schottlaender), dort insbesondere S. 65: (...) *es werden jene vielberufenen und untereinander verwandten Affekte: Hoffnung (oder Begierde) und Freude, Furcht und Schmerz, die von den beiden Schwestern Glück und Unglück in gleichartigen Geburten zur Welt gebracht wurden, bald von hier, bald von dort den menschlichen Geist bestürmen.* Vgl.dazu auch Anm.119.

¹¹⁹ Ficino, Theol. Plat. XIII 1 (II 196 Marcel): *Quantos ardores vel cupiditas vindictae ciet in corde vel libido voluptatis in iecore, immo et in pulsus!*

stehen oder die Stimme im Halse stecken bleiben; sie bewirkt Schwächeanfälle und kann gar langwierige Krankheiten auslösen. Es soll deutlich werden: Die Emotion der Seele erzeugt im Körper immer eine Reaktion.¹²⁰

Entscheidend an dieser Stelle ist, dass für Ficino im Rückgriff auf Plotin die Affekthaftigkeit des Menschen kein Automatismus des Körpers ist, der sich zwangsläufig einstellen muss. Emotionalität ist demzufolge gar keine natürliche Eigenschaft des menschlichen Körpers, sondern eine bewusste Entscheidung, die von der Seele getroffen wird und zwar indem sie alles, was ihr im Leben begegnet, bewertet. Denn in der Weise, wie die Seele eine Sache als gut oder schlecht beurteilt, wünscht oder begehrt sie etwas, befürchtet oder ängstigt sie sich vor etwas. Ist die Seele betrübt, so liegt es folglich nicht am Körper, sondern an ihr selbst und an ihren Bewertungen.¹²¹

Ficino resümiert: Die Natur des Körpers ist ganz den Emotionen der Seele unterlegen. Aus dieser Tatsache zieht Ficino zwei wichtige Schlüsse:

1. Die Seele ist eine höhere Form (Gestalt), die zwar mittels des Körpers in der sinnlichen Welt existiert, aber nicht von ihm bestimmt wird.
2. Der menschliche Körper unterwirft sich gern seiner Seele.¹²²

¹²⁰ Ficino, Theol. Plat. XIII 1 (II 197 Marcel): *Timore subito trepidat cor, arrectae stant comae, vox faucibus haeret, deficit quoque vita vel morbi diuturni sequuntur.* Dazu Plotin III 6 [26] 3,1ff. (Bd. II a, S. 109/111 Beutler-Theiler): *Wie aber steht es mit Aneignung und Ablehnung, wie mit Unlust, Zorn, Lust, Begierde, Erschrecken? (...) (...) die Scham ist in der Seele, (...) der Leib aber, den die Seele gleichsam zu Besitz bekommen hat (...), er erfährt die Wandlung am Blute, das ja leicht beweglich ist. Ebenso ist es mit dem Vorgang, den wir Erschrecken nennen: in der Seele ist sein Ausgangspunkt, das Bleichwerden dagegen geschieht durch das Blut, das nach innen zurückweicht (...). Und gleichermaßen bei der Unlust (...).*

¹²¹ Ficino, Theol. Plat. XIII 1 (II 198 Marcel): *Quamobrem affectus illi quatuor corpori penitus dominantur, cum illud undique mutant. Sunt autem hi motus ipsius animi. Nam quantum animus bonum quippiam iudicat aut malum, tantum cupit, gaudet, timet et dolet. Unde sequitur naturam corporis animae motibus penitus subiici.* Siehe dazu Plotin III 6 [26] 4,8ff. (Bd. II a, S. 113 Beutler-Theiler): *Von den Affekten kommen die einen auf Grund von Meinungen zustande, wenn z.B. einer in der Meinung, er solle sterben, Furcht bekommt (...). (...) Was aber ist nun die Wirkung dieses Fürchtens? Unruhe und Erschrecken, sagen sie, über ein erwartetes Übel. Die Vorstellung des Übels, das ist wohl einleuchtend, liegt in der Seele (...).*

¹²² Ficino, Theol. Plat. XIII 1 (II 198 Marcel): *Ex hoc autem, quod rationalis animae motibus omnino corpus subiicitur, duo quaedam coniciimus. Unum, quod anima haec forma excellentissima est ac per se subsistens, quia non dominatur corpori forma illa, quae per corpus existit. Alterum quod corpus humanum animae suae cedit facillime.*

Nach Ficino besteht der menschliche Körper, obschon er kompakt wirkt und aus einer festen Konsistenz zu bestehen scheint, anders als der Körper der Tiere aus einer geringen Menge sehr feiner Materie, die aus höheren Elementen zusammengesetzt ist.¹²³ Nur so ist es möglich, dass der Körper sowohl den äußeren Einflüssen als auch dem Wirken der Seele unterliegt. Besäße der menschliche Körper dieselbe Materie und Erdhaftigkeit wie die Tiere, wäre er nicht so leicht handhabbar und beherrschbar, glaubt Ficino. Platonischem Denken folgend, stellt er fest, dass gerade diese feine Beschaffenheit des Körpers die Seele in ihrem Erdenleben dazu befähigt, einerseits nach oben zum Himmel zu blicken und das Geistige zu betrachten, sie andererseits jedoch im Extremfall auch dazu in der Lage ist, mit heftigen Emotionen dem Körper so zu schaden, dass dieser infolge der starken Gemütsbewegungen zersetzt oder zerlegt wird.¹²⁴ Hieraus schließt Ficino in Anlehnung an Platon: Die Seele ist immer das körperbewegende Element, also die Quelle, aus der alles Gute und Schlechte für den Körper herrührt.¹²⁵ Entscheidet die Seele sich für eine bestimmte Emotion, so liegt es nicht in der Macht des Körpers, sich dieser Erregung zu entziehen, sondern an der Seele, dass die Emotionen in den Körper hinabfließen. Der Körper selbst hat nicht die Macht zu handeln, er kann infolge seiner Machtlosigkeit nicht widerstehen und ist den Emotionen der Seele unmittelbar ausgesetzt.

Anders als der Körper kann die Seele aber sehr wohl entscheiden, ob sie Empfindungen oder Leiden des Körpers auf sich wirken lässt und diese sich in ihr niederschlagen oder nicht. Ficino verdeutlicht dies am Beispiel der Hitze des Körpers: Wenn diese die Seele bewegt, dann nur deshalb, weil die Seele die Empfindung des Körpers bemerkt, sie zur Kenntnis nimmt und als unangenehm

¹²³ Ficino, Theol. Plat. XIII 1 (II 198 Marcel): *Non cedit facile, quod propter abundantiam terrae solidum est et durum. Ideo corpus nostrum, si ad caetera animalia comparetur, quam minimum terrae, et illud quidem subtile possidet, sublimiorum elementorum quam plurimum, quocirca caelestis est animae receptaculum.*

¹²⁴ Ficino, Theol. Plat. XIII 1 (II 198 Marcel): *Quod in Timaeo sensit Plato cum diceret Deum potuisse tam solidum hominis corpus facere, ut ab externis minime laederetur, sed voluisse mollius facere, quo esset speculationi paratius, quasi non ad hanc habitationem, sed ad caelestem speculationem simus progeniti. Addit etiam animi potentissimi motiones proprium corpus et resolvere et dissolvere.*

¹²⁵ Ficino, Theol. Plat. XIII 1 (II 198f. Marcel): *Scribit et in Charmide Magos illos animae corporisque medicos, Zalmoxidis Zoroastrique spectatores, abitrari omnia corporis tum bona tum mala ab anima fluere in ipsum corpus (...).*

oder schädlich bewertet.¹²⁶ Da Wahrnehmen und Bewerten die Tätigkeiten der vernünftigen Seele sind, liegt es also an ihr, ob sie sich von den Empfindungen und Leidenschaften des Körpers trüben lässt oder nicht. Hieran wird deutlich, dass es immer die Seele ist, die (sich) bewegt. Während die Seele entscheiden kann, ob sie vom Körper bewegt wird und infolgedessen selbst dafür verantwortlich ist, ob sie ihr Gleichgewicht verliert oder bewahrt, kann der Körper hingegen der Erregung der Seele nicht widerstehen und leidet infolge des Leidens der Seele (mit). In aller Konsequenz ist deshalb für Ficino klar, dass die Seele nur unter sich selbst leiden kann.

Auf die Neigung der Seele zu einer unbegründeten, irrationalen Lust am Schmerz hatte schon Petrarca hingewiesen.¹²⁷ Epikureisches Denken referierend, warnt auch Manetti vor der selbstzerstörerischen Fähigkeit der Seele.¹²⁸ Und schließlich folgert Ficino: Nichts zerstört den Menschen, außer eine leidende Seele.¹²⁹ Sie kann der Ruin eines Menschen sein, weil sie mit ihrem Leiden sich selbst und ihren Körper zerstört. Ist die Seele dagegen heil, ist auch der Körper heil. Das Heil des Menschen liegt deshalb zu allererst im Heil der Seele begründet.

¹²⁶ Ficino, Theol. Plat. XIII 1 (II 200 Marcel): *Quando vero, calefacto nimium corpore, anima id aegre fert, perturbatio huiusmodi non prius accidit animo, quam et passionem corporis senserit et noxiam iudicaverit.*

¹²⁷ Petrarca, De remediis II 93, S. 189 (Schottlaender): *Es gibt, auch wenn keinerlei offensichtlicher Grund vorliegt, (...) dennoch eine Art „Lust am Schmerz“, die die Seele traurig macht.*

¹²⁸ Siehe dazu Manetti, De dignitate IV 6, S. 102 (Buck): *Sie (die Epikureer) sagten nämlich, daß die Seele nicht anders durch ihre Störungen gequält werde als der Körper durch die seinen (...). (...) glaubten sie, daß in der Seele ebenfalls verschiedene Arten unterschiedlicher Störungen einträten, durch welche sie in entgegengesetzte Richtungen auseinandergezogen werde und so zugrundegehe. Von diesen Störungen rechneten sie unter die „Missgestimmtheit“ die Nebenbuhlerschaft, die Schmähsucht, das Mitleid, die Beklemmung, die Trauer (...), zum Bereich der „Angst“ aber zählten sie die Trägheit, die Scham, den Schrecken, die Furcht (...), unter „Leidenschaft“ aber faßten sie das Aufbrausen, den Zorn, den Haß (...) usw.*

¹²⁹ Ficino, Theol. Plat. XIII 1 (II 200 Marcel): *Constat igitur animum corpori per se obesse, ipsum vero nisi a seipso laedi non posse. Laesio vero quae a seipso infertur, controversia quaedam est potius quam pernicies. Nihil enim a seipso perimitur.* Obwohl Ficanos 'Theologia Platonica' eine Verteidigungsschrift der Unsterblichkeit der Seele darstellt, referiert Ficino hier (ganz ähnlich wie Manetti) praktische Lebensweisheit des epikureischen Denkens, das prinzipiell von der Sterblichkeit der Seele ausgeht, und zeigt die ruinöse Wirkung von Affekten auf Körper und Seele auf. Zu Ficanos Vorliebe für Lukrez, aus dem er epikureische Lehre schöpfen konnte, vgl. Zintzen (2000), Athen-Rom-Florenz 477-497, insbes. 492ff.

DIE MACHT DER SEELE ZU TRANSFORMIEREN

Da der Körper, wie Ficino nachzuweisen versucht, sich der Wirkung des Geistes leicht unterstellt, ist es der Seele sogar möglich, ihn zu einem Instrument Gottes zu formen.¹³⁰ Lässt die Seele es zu, kann Gott durch sie und ihren materiellen Körper hindurch in der Welt seine Werke verrichten, Schöpfungsakte vollbringen und damit das Dasein des Menschen, durch den er wirkt, erhöhen. Hierzu muss sich die Seele von ihrer Fixierung auf die materielle Welt lösen und sich mit Hingabe ihrem göttlichen Anfang zuwenden.¹³¹ Der Körper, der an sich leidend (passiv) ist, kann nicht von sich aus zum Diener Gottes werden und sich zu Gott erheben. Dies muss die Seele leisten. Damit der Körper von Gott als Werkzeug benutzt werden kann, braucht Gott die hingabefähige Seele, die ihm ihren Körper zur Verfügung stellt. Der Körper dient der Seele. Sie aber dient Gott, indem sie den Körper zu ihm hinanzieht und ihn als Gefäß für seine göttlichen Eingebungen aufbereitet.

Voraussetzung hierfür ist, dass die Seele ihr materieorientiertes Dasein überwindet, von allem Körperhaften absieht und in einen Zustand der inneren Stille einkehrt, um sich selbst ganz dem Göttlichen hinzugeben. Sie muss sich befreien sowohl von ihrer Aufmerksamkeit gegenüber äußeren Einflüssen als auch gegenüber der Körperaktivität und ihrer eigenen Verstandestätigkeit.¹³² Sie muss bereit sein, ihren Eigenwillen vollständig aufzugeben und sich dem göttlichen Willen überlassen. Hat die Seele vollständig von den Empfindungen ihres Körpers und von ihrer Fähigkeit zu denken abstrahiert, so ist es ihr

¹³⁰ Ficino, Theol. Plat. XIII 4 (II 230 Marcel): (...) *ut omnis rationalis anima per essentiam suam atque potentiam super totam sit mundi materiam, totam movere possit atque formare, videlicet quando ad haec Dei fit instrumentum.*

¹³¹ Ficino, Theol. Plat. XIII 2 (II 201f. Marcel): *Epimenidem Cretensem annos quinquaginta dormisse aiunt, id est, ut opinor, a sensibus vixisse semotum, similiterque decem latuisse Pythagoram, Zoroastrem vero viginti. Socrates, ut scribit Plato, a solis ortu usque ad solem alterum orientem inconnivens, immobilis, iisdem vestigiis et ore atque oculis in eumdem locum directis cogitabundus et abstractus a corpore stabat. (...) Porphyrius, Plotini discipulus, scribit Plotinum saepe solitum solvi a corpore, mutare vultus, tunc mira quaedam invenire, quae postea scriberet. Quater autem affuisse se asserit iis Plotini miraculis, seipsum vero, cum ageret octavum et sexagesimum aetatis annum, a numine correptum semel inter contemplandum affirmat. Multis annis ante istos idem fecisse Heraclitum et Democritum legimus. Utrique in solitudinem secesserunt.*

¹³² Ficino, Theol. Plat. XIII 2 (II 201 Marcel) : *Plato cum frequenter contemplationis in intentione longe secessisset a corpore, tandem in ea ipsa abstractione a corporis vinculis decessit omniano. Eius discipulus Xenocrates singulis diebus integram horam abstrahebatur a corpore.*

möglich, in einen Zustand der Raum- und Zeitlosigkeit einzutauchen, der sie alles umfassend macht.¹³³ Im Sinne der platonischen *meditatio mortis*, die auch von Plotin beschrieben wird, kommt der Rückzug der Seele ins Innere einem völligen Absterben jeglichen Denkens, Wünschens und Wollens gleich.¹³⁴ Hat die Seele in ihrer inneren Sammlung den Zustand der Stille in sich hergestellt, ist sie befähigt, unmittelbar eins mit dem Göttlichen zu werden und über die gewohnte körperliche Begrenzung hinweg Zugang zu einem höheren immateriellen Bereich der Wirklichkeit zu gewinnen, aus dem sie hohes Können und wahre Kunstfertigkeit schöpfen kann.¹³⁵ Sie wird zum Gefäß für göttliche Gaben und Wunderwirkungen aller Art: Poesie, Musik, Malerei, Philosophie, Prophetie, Heilung von Krankheiten. Ficino wird nicht müde, die Beispiele derer aufzuzählen, die im Leben diesen hohen Bewusstseinszustand erreicht haben. Er berichtet von Philosophen wie Pythagoras, Zoroaster, Sokrates, Platon, Xenokrates, Plotin, Porphyrios, Heraklit, Demokrit und Dichtern wie Orpheus, Homer, Hesiod, Pindar, die im Zustand der Entrückung Dichtungen verfasst und Lieder komponiert hatten, die sie hinterher selbst nicht mehr verstanden und von denen sie glaubten, dass sie sie niemals mit ihrem menschlichen Verstand zu Wege gebracht hätten.¹³⁶ In diesem Bewusstseinszustand, konstatiert Ficino, ist die Seele auch zur Prophetie fähig; sie kann sich sowohl an längst Vergangenes erinnern als auch Zukünftiges voraussehen. Mit Verweis auf die Bibel, auf antike Literatur und Schriften von Augustinus spricht Ficino über Priester und Heilige, die die Fähigkeit zur Levitation und Weissagung besessen

¹³³ Ficino, Theol. Plat. XIII 2 (II 206 Marcel) : *Immo vero iam pene est talis animus suapte natura ubique et semper, qui ut multa loca et remotissima circumspiciat atque ut totum recolat praeteritum tempus et futurum anticipet, non cogitur extra se progredi, sed relicto corpore in se reversus, id prorsus assequitur, aut quia natura sua ubique est et semper, ut arbitrantur Aegyptii, aut quia cum in naturam suam se recipit, statim numini coniungitur omnes et locorum et temporum terminos comprehendenti.*

¹³⁴ Die Philosophie, definiert als *meditatio mortis*, bei Platon, Phaidon 64a. Siehe dazu auch Plotin I 1 [53] 12,18ff. (Bd. V a, S. 295 Beutler-Theiler): *Das Sichzurückziehen ferner, die Abtrennung der Seele bezieht sich also nicht lediglich auf diesen Leib, sondern auf alles Fremde, was ihr zugesetzt ist. Es geschieht ja dies Zusetzen erst im Reich des Werdens (...).*

¹³⁵ Ficino, Theol. Plat. XIII 2 (II 202 Marcel): *Hinc Plato scribit in Phaedro Philosophorum mentes praecipue alas quibus ad divina volatur recuperare, quia videlicet semper divinis incumbant.*

¹³⁶ Ficino, Theol. Plat. XIII 2 (II 203 Marcel): *Secundum, quod multa furentes canunt et illa quidem mirabilia, quae paulo post defervescente furore ipsimet non satis intelligunt, quasi non ipsi pronuntiaverint, sed Deus per eos ceu tubas clamaverit.*

hätten.¹³⁷ Ficino betont, dass es zu diesen Befähigungen nicht erforderlich ist, den Körper zu verlassen, sondern der Mensch sich nur in die Stille seines Inneren zurückziehen und sich ganz dem Geist zuwenden muss.¹³⁸

Zugleich weist Ficino deutlich darauf hin, dass der Mensch sich keinesfalls selbst zum Instrument Gottes machen kann. Der Mensch kann sich durch Lösung von materieller Verhaftung und Hingabe an Gott zwar als Gefäß für die göttliche Intelligenz aufbereiten; große Werke wird er aber nur dann vollbringen, wenn Gott seinerseits ganz vom Menschen Besitz ergreift.¹³⁹ Ficino resümiert:

- Ohne die Hilfe Gottes (diese Formulierung findet sich wörtlich bei Manetti, *De dignitate* III 43, S. 88f. Buck) kann kaum jemand eine besondere Kunst erlernen oder Kunstfertigkeit erlangen.¹⁴⁰
- Der Mensch, der Zugang zur Wahrheit und zu hoher Befähigung erlangen will, muss sich Gott ganz hinwenden. Doch kann er sich nicht selbst zu einem Werkzeug oder Gefäß Gottes machen; vielmehr ist es an Gott zu entscheiden, wessen er sich bedienen will.
- Die schönen Künste sind keine menschlichen Entdeckungen, sondern Geschenke des Himmels.¹⁴¹ Ficino bezeichnet sie als göttliche Gaben, die dem Menschen dann zufließen, wenn Gott ihn ganz besitzt. Dann wird die Aktivität im Menschen zur Aktivität Gottes. Gottes Aktivität aber versetzt den Menschen in Begeisterung und bringt ihn zum Glühen. Menschliche Fähigkeiten werden von Ficino als Gaben interpretiert, die

¹³⁷ Ficino, *Theol. Plat.* XIII 2 (II 205f. Marcel): *Aurelius Augustinus refert sacerdotem Calamensem solitum se suo arbitratu a corpore advocare, praesertim cum querula harmonia demulceretur.*

¹³⁸ Ficino, *Theol. Plat.* XIII 2 (II 217 Marcel): (...) *ab illo rursus ad remotius aliud, ac videat quid apprime ex quoque sequatur, quousque ad primum perveniat.*

¹³⁹ Ficino, *Theol. Plat.* XIII 2 (II 204 Marcel): *Cuius illud affert signum in Phaedro, quod nullus umquam licet diligentissimus et in omnibus artibus eruditus excelluit in poesi, nisi ad haec accesserit ferventior illa animi concitatio, quam sentimus quando: „Est deus in nobis, agitante calescimus illo. Impetus ille sacrae semina mentis habet.“*

¹⁴⁰ Ficino, *Theol. Plat.* XIII 2 (II 203 Marcel): *Primum, quod artes singulas singuli homines sine Deo longo vix tempore assequuntur (...).* Ganz ähnlich auch Manetti, *De dignitate* III 43, S. 88f. (Buck), der aus Cicero, *Nat. deor.* II, 66,165 zitiert: *Denn selbst wenn wir die Zeugnisse der älteren Geschichte über lautere Persönlichkeiten beiseite lassen, so ist immer noch bezeugt, daß (...) es außerdem viele überragende und außerordentliche Griechen und Römer gab, „von denen keiner ohne die Hilfe Gottes“, wie Cicero es ausdrückt (...), „so gewesen sein kann“.*

¹⁴¹ Ficino, *Theol. Plat.* XIII 2 (II 204 Marcel): *Addit ineptissimos quosdam homines a Musis ideo corripi, quia divina providentia declarare vult hominum generi non hominum inventa esse praeclara poemata, sed caelestia munera.*

der Mensch weder besitzt, noch gehören sie ihm. Sie sind Eigenschaften des göttlichen Geistes, die der Mensch nur dankbar annehmen und zulassen kann.

- Um als Instrument Gottes dienen zu können, bedarf es einer Entscheidung der Seele für Gott.¹⁴² Ficino zufolge wird die Sicht der an den Körper gebundenen Seele durch das Leben in der Materiewelt getrübt. Die Seele, die nur auf ihren Körper und die materielle Welt blickt, ist ihrem Körper unterstellt. Sie handelt als Körper und ist deshalb zu ungetrübtter Verstandestätigkeit nicht mehr fähig. Doch besitzt die Seele die Macht, mittels Rückzug auf sich selbst sich dieser Trübung und Bemächtigung durch den Körper zu entledigen und die Begrenzung zu überwinden.¹⁴³ Die Rückbesinnung der Seele auf ihr ureigenes Wesen erzieht den Körper und führt die Seele zugleich in ihren ursprünglichen Zustand der Gottverwandtschaft zurück, der sie jedes Mal, wenn sie sich zurückzieht, dazu befähigt, an der göttlichen Wahrheit teilzuhaben.¹⁴⁴ Ficino argumentiert hier wiederum in deutlicher Anlehnung an Plotin, der in seinen Schriften an verschiedenen Stellen die Rückbesinnung der Seele auf sich selbst proklamiert. Diese Hinwendung zum eigenen Inneren ist eines der deutlichsten Kennzeichen der aufkommenden Renaissance-Philosophie. Schon Petrarca hatte diesen Gedanken aufgenommen und zum Mittelpunkt seines Denkes gemacht, weil er im Rückzug der Seele in sich selbst zugleich ihr Heil und ihre Glückseligkeit begründet sah.¹⁴⁵

¹⁴² Ficino, Theol. Plat. XIII 2 (II 222 Marcel): *Talis quippe mens non ad tempus, ut aliae, sed ferme semper pacatum est Dei templum, cuius ostium, ut Ioannes inquit theologus, Deus pulsat primum, quod statim apertum ingreditur, quod inhabitat sedulo, in quo hominem pascit ambrosia.*

¹⁴³ Ficino, Theol. Plat. XIII 2 (II 220 Marcel): *Sunt etiam huiusmodi viri in affectibus suis et actibus moderati, ideo anima adeo tranquillo vivunt, ut etiam vigilantes supernis subiiciantur influxibus, quod Pherecydi Syro, Pythagorae, Plotino dicitur contigisse. Plotinum prae caeteris admiror (...).*

¹⁴⁴ Ficino, Theol. Plat. XIII 2 (II 222 Marcel): (...) *ut et domito et sopito et semivivo corpore multo clarius videat multoque praestantius operetur, quam corpore operante, quasi ad magnifica quaevis efficienda subsidio corporis non indigeat. Ubi apparet quanta sit animae cum caelestibus concordia, quanta cum Deo cognatio, quae quotiens in se redit, caelestium arcanorum et divinae fit providentiae particeps.* Zur Rückbesinnung siehe Plotin III 8 [30] 6,40: *Alles ist innen* oder Plotin I 6 [1] 8,4: *Folge in dein Inneres.*

¹⁴⁵ Siehe Petrarca, Fam. 4,1,28: *Tunc vero montem satis vidisse contentus in me ipsum interiores oculos reflexi.* Vgl. Zintzen (1998), 431.

DIE SEELE – ALS POTENTIELLER GOTT EIN HERRSCHER ÜBER DAS ALL

Der Mensch ist, Ficino zufolge, kein Bestandteil der Natur. Obschon der Mensch mit seinem materiellen Körper in der natürlichen Welt lebt, gehört er doch nicht zu ihr. Vielmehr ist der Mensch, bedingt durch die einzigartige Beschaffenheit seiner Seele, von höherer Art. Von Gott dazu befähigt, gestaltet und regiert er als einziges Wesen in der gesamten Schöpfung mittels seines Verstandes und seiner Handlungsfähigkeit die ganze Welt.¹⁴⁶ Denken und Handeln werden von Ficino wie zuvor schon von Petrarca und Manetti interpretiert als zwei von Gott gegebene Vermögen, die den Menschen in besonderer Weise auszeichnen und ihn grundsätzlich vom Tier unterscheiden.¹⁴⁷ Denk- und Handlungsfähigkeit machen den Menschen gottähnlich, verschaffen ihm seine göttliche Würde und sind ein zentraler Aspekt renaissance-humanistischen Denkens. Hinzu kommt, dass das Diesseits nicht mehr als Jammertal, sondern als eine schöne Welt Gottes begriffen wird, in der der Mensch mittels seines Geistes zu aktiver Mitgestaltung und kulturschöpferischer Tätigkeit aufgefordert ist. Gott selbst hat den Menschen damit beauftragt, diese Welt nicht nur zu bewundern und zu erhalten, sondern auch weiterzuentwickeln. Mit beeindruckenden Worten, aus der die Begeisterung Ficanos spricht, und mit zahlreichen Analogien zu Petrarca und Manetti führt Ficino dazu aus:

Während die Tiere ohne Kunst leben und dem Gesetz der Bestimmung unterworfen sind, sind die Menschen im Gegensatz zu ihnen die Erfinder

¹⁴⁶ Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 224 Marcel): *Similis ergo ferme vis hominis est naturae divinae, quandoquidem homo per seipsum, id est per suum consilium atque artem regit seipsum a corporalis naturae limitibus minime circumscriptum, et singula naturae altioris opera aemulatur.*

¹⁴⁷ Siehe dazu Manetti, De dignitate III 46, S. 90 (Buck): *Daher werden wir nicht zu Unrecht behaupten, daß das Denken und das Handeln die eigentlichen Aufgaben allein des Menschen sind (...).* Siehe auch Manetti, De dignitate III 47, S. 91 (Buck), dort zitiert Manetti aus Cicero, Fin. II 13, 40: *„daß so der Mensch zu zwei Dingen geboren ist, wie Aristoteles sagt, nämlich zum Denken und zum Handeln, als wäre er ein sterblicher Gott“.* Manetti fasst in De dignitate III 50, S. 92 (Buck) zusammen: *Da nun also Gott dem Menschen (...) die wahrhaft würdige Pflicht, zu handeln und zu denken, zu lenken und zu befehlen, zu regieren und zu herrschen zugeordnet hat (...).* Bereits bei Petrarca sind Verstand und scharfsinniger Geist die besonderen Seelenvermögen. Siehe dazu Petrarca, De remediis II 93, S. 197/199 (Schottlaender): *(...) dem Menschen aber (hat Mutter Natur) den Verstand, den einzigen Allesentdecker, zugewiesen (...).* (...) sollte er (der Mensch) als einziges Wesen soviel haben, wie er im Laufe seines Lebens und Nachdenkens mit scharfsinnigem Geist erreichen könnte.

unzähliger Künste, die sie völlig frei ganz nach Belieben ausüben können.¹⁴⁸ Erzielen Tiere in der Gewandtheit ihrer körperlichen Ausführungen mit der Zeit keinen Fortschritt, werden Menschen in der praktischen Ausübung der Künste immer geschickter. So wie die Natur Dinge erschafft und hervorbringt, schöpft und schafft auch der Mensch, bringt Dinge hervor. Indem der Mensch die Werke der göttlichen Natur nachahmt, ausführt, korrigiert und sogar die Werke der unteren Natur vollendet, wird er zum Nacheiferer Gottes.¹⁴⁹ Manetti hatte in diesem Zusammenhang bereits auf Laktanz verwiesen, welcher im Menschen den *Priester des Tempels Gottes*¹⁵⁰ gesehen hat. Diese Befähigungen, in denen der Mensch der göttlichen Natur nahezu ähnlich ist, machen den Menschen für Ficino gleichsam zu einem lebendigen Abbild Gottes. Ist der Mensch auch begrenzt durch seine körperliche Natur und hat die Natur seinen Körper mit weniger Schutzmechanismen ausgestattet als den der Tiere, so befähigen ihn seine Geschicklichkeit und Reflexionsfähigkeit, sich selbst zu regieren und alle Begrenzungen zu überwinden.¹⁵¹ Mit eigenen Mitteln schafft

¹⁴⁸ Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 223 Marcel): *Caetera animalia vel absque arte vivunt, vel singula una quadam arte, ad cuius usum non ipsa se conferunt, sed fatali lege trahuntur. Cuius signum est quod ad operis fabricandi industriam nihil proficiunt tempore.* Schon Petrarca hatte die Fähigkeit des Menschen zur Gestaltung der Welt als eine göttliche Gabe interpretiert. Vgl. dazu Petrarca, De remediis II 93, S. 191 (Schottlaender): (...) *da sind Talent, Gedächtnis, Voraussicht, beredter Ausdruck, so viele Erfindungen, so viele Künste, die, teils dem Geist, teils dem Körper behilflich, infolge göttlicher Wohltat alle eure Bedürfnisse umfassen!*

¹⁴⁹ Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 223 Marcel): *Denique homo omnia divinae naturae opera imitatur et naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat.* Siehe auch Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 229 Marcel): (...) *quae in artibus et gubernationibus est aemula Dei, esse divinam.* Vgl. auch Manetti, De dignitate III 20, S. 77 (Buck): *Was sollen wir aber über den feinen und scharfsinnigen Verstand dieses so schönen und wohlgestalteten Menschen sagen? Denn er ist wirklich so groß und reich, daß nach der Erschaffung jener ursprünglichen, neuen, rohen Welt offenbar alles weitere von uns aufgrund des einzigartigen, überragenden Scharfsinns des menschlichen Verstandes hinzuerfunden und zur Vollendung und Vollkommenheit geführt worden ist.*

¹⁵⁰ Im Rückgriff auf Laktanz, Ira Dei XIV 1-6, der zitiert wird in: Manetti, De dignitate III 51, S. 93 (Buck): *„Wie Gott die Welt um des Menschen willen geschaffen hat, so diesen selbst um seinetwillen, gleichsam als den Priester des Tempels Gottes (...).“*

¹⁵¹ Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 224 Marcel): *Et tanto minus quam bruta naturae inferioris eget subsidio, quanto pauciora corporis munimenta sortitus est a natura quam bruta (...).* Die Abgrenzung gegenüber dem Tier findet sich schon bei Petrarca, De remediis II 93, S. 197/199 (Schottlaender): *Die Tiere sollten eben durch äußerlichen, der Mensch aber durch eigenen innerlichen Schutz gesichert sein (...). (...) Auch gibt es für die Tiere (...) kein Heilmittel, es sei denn der Mensch bringt es ihnen. Der Mensch aber, von sich aus nackt, kommt durch seinen Geist zu Kleidung und Schmuck und, wenn es sein muß, auch zu Rüstung. Ist er lahm oder entkräftet, so hat er Pferd, Schiff oder Wagen zur Beförderung (...).* Siehe auch Manetti, De dignitate IV 27, S. 114f. (Buck): *Und das Werk des Menschen erscheint auch bewundernswerter als die Fische und Vögel, die eben aus Luft sind, und als die Tiere, die wie er Lebewesen sind (...). Denn dieses vernünftige, vorausschauende und scharfsinnige Wesen hatte deswegen einen viel edleren Körper als das Groß- und das Kleinvieh (...), weil es viel geeigneter und besser ausgerüstet, um zu handeln und zu*

der Mensch sich seine Ernährung, seine Kleidung, seine Schlafstätte, sein Haus, sein Mobiliar, seine Waffen. Für Ficino ist die Fähigkeit des Menschen, Dinge zu erfinden und Werke zu vollbringen zugleich der Ausgangspunkt für eine unbeschreibliche Vielzahl an Freuden. Die Tiere sind begrenzt durch die engen Schranken der Natur; die menschliche Seele jedoch ist befähigt, mittels ihres Verstandes auf vielfache Weise Früchte hervorzubringen: durch Malerei, Bildhauerei oder in Form von Bauwerken.¹⁵² Indem sie realisiert, was sie sich vorstellt, erfährt die Seele den beglückenden Beweis ihrer kulturschaffenden Fähigkeiten und ihrer Macht.¹⁵³

An den kulturellen Leistungen, den geschaffenen Kunstwerken wird erkennbar, wie der Mensch alle Materie des Universums benutzt, gerade so, als sei sie ihm für seine Zwecke zur Verfügung gestellt worden. Er gebraucht die Elemente, die Steine, die Metalle, die Vegetation, die Tiere und gibt sich in ihrer Nutzung keineswegs zufrieden mit e i n e m Element, e i n e m Tier – er verarbeitet sie alle, gerade so, als ob er der Meister von allem wäre. Mit seiner überhimmlichen Vernunft ist der Mensch in allen Regionen des Universums zu Hause: auf der Erde, im Wasser und in der Luft; sein Geist befähigt ihn, sich zum Himmel und in die höchsten Höhen zu erheben.¹⁵⁴

sprechen und die Vernunft zu gebrauchen. Dies alles fehlt den Tieren. Weiter Manetti, De dignitate IV 29, S. 116 (Buck): Die übrigen Vorwürfe von Innozenz, die sich auf die Nacktheit und die Schwäche und auf andere Nachteile dieser Art beziehen, übergehen wir (...).

¹⁵² Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 224 Marcel): *Bruta brevissimis naturae claustris concluduntur. Non solum ad corporis necessitatem noster animus respicit, sicut bestiae naturae imperio mancipatae, sed ad oblectamenta sensuum varia, quasi quaedam pabula phantasiae.*

¹⁵³ Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 224 Marcel): *Neque solum per varia blandimenta ipsi phantasiae animus adulatur, dum quasi per iocum diversis ludis delinit quotidie phantasia, verumetiam agit interdum cogitatrix ratio serius, et suae prolis propagandae cupida emicat foras, et quanto polleat ingenio, evidenter ostentat per variam lanificiorum sericique texturam, picturas, sculpturas et aedificia. In quibus componendis saepe nullum corporis respicit commodum, nullum sensuum blandimentum, cum aliquando sponte ex iis incommodum et molestiam patitur, sed facundiae suae amplificationem approbationemque virtutis.* Nicht zu übersehen die Ähnlichkeit mit Manetti, De dignitate III 20, S. 77f. (Buck), der voller Enthusiasmus feststellt: *Folgendes ist nämlich unser, also Menschenwerk, weil es offensichtlich von Menschen hervorgebracht worden ist: Alle Häuser, alle großen und kleinen Städte, überhaupt alle Gebäude des Erdkreises (...). Unser sind die Bilder, unser die Skulpturen, unser sind die Künste, unser die Wissenschaften, unser ist (...) die Weisheit, unser sind schließlich sämtliche Erfindungen (...), unser sind alle Formen der verschiedenen Sprachen und Schriften (...) Unser sind schließlich alle Maschinen (...).*

¹⁵⁴ Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 224f. Marcel): *In iis artificiis animadvertere licet, quemadmodum homo et omnes et undique tractat mundi materias, quasi homini omnes subiiciantur. Tractat, inquam, elementa, lapides, metalla, plantas et animalia, et in multas traducit formas atque figuras; quod numquam bestiae faciunt. Neque uno est elemento contentus aut quibusdam ut bruta, sed utitur omnibus, quasi sit omnium dominus. Terram calcat, sulcat aquam, altissimis turribus conscendit in aera, ut pennas Daedali vel Icarum praetermittam. Accendit*

Der Mensch bedient sich jedoch nicht nur der Elemente, sondern er verschönert sie auch, was kein Tier macht.¹⁵⁵ Indem er alle Elemente beherrscht und alles kultiviert, indem er auf der Erde anwesend ist und zugleich im Äther, ist er überall beheimatet und übt die Rolle eines Gottes aus. Dies macht ihn zu einem Stellvertreter Gottes nicht nur auf Erden, sondern zugleich im gesamten Universum.¹⁵⁶ Ein besonderes Zeichen seiner unbegrenzten Macht glaubt Ficino darin zu erblicken, dass der Mensch nicht nur die Herrschaft über die Tiere der Erde besitzt, sondern sich sogar der höheren und himmlischen Wesenheiten bedienen und mit ihrer Hilfe magische Wunder vollbringen kann. Diese Fähigkeit, bei der der Mensch nicht mehr „nur“ das Recht für sich in Anspruch nimmt, Materie zu formen und zu gestalten, sondern auch geistige Wesenheiten zu transformieren, macht den Menschen (schon bei Manetti) zu einem Herrscher über das gesamte All, zu einem Herrn über Himmel und Erde.¹⁵⁷ In aller Konsequenz folgert Ficino, ist der Mensch, der auf eine generelle Weise mit allen lebendigen und nicht-lebendigen Wesenheiten des Kosmos ausgestattet ist, ein Gott. Ganz ähnlich wie Petrarca argumentiert auch Ficino: Indem der Mensch die Tiere beherrscht, die er in großer Zahl dressiert hat, ist er ein Gott der Tiere; zugleich ist er der Gott der Elemente, die er

ignem et foco familiariter utitur et delectatur praecipue ipse solus. Merito caelesti elemento solum caeleste animal delectatur. Caelesti virtute ascendit caelum atque metitur. Supercaelesti mente transcendit caelum. Ähnlich wieder Manetti, De dignitate II 21, S. 48 (Buck): *Die übrigen Lebewesen benutzen nur die drei gewissermaßen schweren und irdischen Elemente, allein der Mensch aber bedient sich für den Gebrauch im alltäglichen Leben des Feuers (...).*

¹⁵⁵ Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 225 Marcel): *Nec utitur tantum elementis homo, sed ornat; quod nullum facit brutorum. Quam mirabilis per omnem orbem terrae cultura! Quam stupenda aedificiorum structura et urbium! Irrigatio aquarum quam artificiosa!* Bei Manetti, De dignitate III 21, S. 78 (Buck) hat Gott die Welt am Anfang mit all ihrem Schmuck für den Menschen gemacht, dieser hat sie *voll Dank angenommen und viel schöner und viel prächtiger und weitaus feiner gemacht (...).*

¹⁵⁶ Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 225 Marcel): *Vicem gerit Dei qui omnia elementa habitat colitque omnia, et terrae praesens non abest ab aethere.*

¹⁵⁷ Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 225 Marcel): *(...) commoditatem et voluptatem, supernis caelestibusque ad doctrinam magicaeque miracula.* Auch dieser Gedanke findet sich schon bei Manetti, De dignitate III 27, S. 81 (Buck): *Was bedarf es noch weiterer Worte? Unser ist das Firmament, unser sind die Himmelskörper, unser die Gestirne, unser die Sterne, unser die Planeten, und, was erstaunlicher scheinen kann, unser sind die Engel, von denen man glaubt, daß sie, wie der Apostel sagt, als dienstbare Geister zum Nutzen des Menschen geschaffen wurden.* Manetti bezieht sich an dieser Stelle auf Heb. I 14. Weiter Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 225 Marcel): *Non imperat bestiis homo crudeliter tantum, sed gubernat etiam illas, fovet et docet. Universalis providentia Dei, qui est universalis causa, propria est. Homo igitur qui universaliter cunctis et viventibus et non viventibus providet est quidam Deus. Deus est proculdubio animalium qui utitur omnibus, imperat cunctis, instruit plurima. Deum quoque esse constitit elementorum qui habitat colitque omnia. Deum denique omnium materialium qui tractat omnes, vertit et format. Qui tot tantisque in rebus corpori dominatur et immortalis Dei gerit vicem est proculdubio immortalis.*

bewohnt und benutzt, der Gott der Stoffe und Materialien, die er bearbeitet, formt und gestaltet; er befehligt seinen Körper auf zahlreichen und bedeutungsvollen Gebieten; und da er den Platz Gottes einnimmt, folgert Ficino, muss der Mensch unzweifelhaft unsterblich sein.¹⁵⁸

Dieser Mensch, zu allererst geschaffen, um sich selbst zu regieren und zu befehligen, ist natürlich zugleich befähigt, seine Familie zu regieren, Städte zu verwalten, Nationen zu regieren, ja schließlich das ganze Universum zu befehligen. Ficino folgert: Geboren, um zu herrschen, ist der Mensch vollkommen unfähig, Knechtschaft in jeglicher Form zu ertragen.¹⁵⁹

Angesichts dieser Vortrefflichkeit des menschlichen Wesens ist für Ficino der Bewusstseinsverlust, der den Menschen ereilt, wenn seine Seele ihr übernatürliches göttliches Licht vergisst und in ein materieorientiertes Dasein versinkt, umso fataler. Faktisch, so Ficino, kommt dieser Fall einem Selbstmord gleich.¹⁶⁰ Denn mit dem Verlust ihres Gottesbewusstseins verliert die Seele zugleich das Bewusstsein, über das All zu verfügen und im Bewusstsein dieser Fülle sich selbst zu genügen. Als schwaches Wesen verliert sie ihre Macht über die Elemente, büßt ihre Fähigkeit zu regieren und zu heilen ein. Aus dem alles beherrschenden Gott wird ein armseliges Geschöpf der Natur.¹⁶¹ Um zu beleuchten, wo die Ursachen für diesen dramatischen Fall begründet liegen, kehrt diese Betrachtung zu ihrem Ausgangspunkt, zu Ficinós vierter Rede in 'De amore' zurück.

¹⁵⁸ Siehe dazu Petrarca, De remediis II 93, S. 201 (Schottlaender): *Schließlich ist alles (...) ganz und gar dem Menschen untertan. Er zwingt die unbändigen Stiere unters Joch, die wilden Rosse unter den Zügel. Mag der Bär durch Klauen, der Eber durch Hauer, der Hirsch durch Hörner Furcht erregen – er hat aus ihnen die Zierde seiner Tafel gemacht. (...) Mit Netzen hat er die Meere, mit Hunden die Wälder, mit Zuchtvögeln den Himmel durchmustert (...).*

¹⁵⁹ Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 225f. Marcel): *Singula bruta vix ad sui ipsius vel brevem natorum curam sufficiunt; homo autem unus tanta abundat perfectione, ut sibiipsi imperet primum, quod bestiae nullae faciunt, gubernet deinde familiam, administret rempublicam, regat gentes et toti imperat orbi. Et quasi qui ad regnandum sit natus est omnino servitutis impatiens.*

¹⁶⁰ Ficino, Theol. Plat. XIII 4 (II 230 Marcel): *Quoniam vero per hanc infimam sui partem sive umbram animae longissime a sua dignitate discedunt corporibus propinquantes, factum est ut vires huiusmodi rectrices corporum, remissa quodammodo vel intermissa amplitudine illa dominationis, quam anima super universitatem corporum possidet, singulae sint singulis distributae corporibus, quibus astrictae dum sunt, propriam suorum corporum agunt curam, ac ferme negligunt alienam.*

¹⁶¹ Ficino Theol. Plat. XIII 4 (II 238 Marcel): *Quod oportet fieri posse quandoque, postquam blandimentis sensuum fit saepe brutalis, et inspiratio Dei esse non debet vanior quam sensuum blandimenta. Tunc igitur non unum quemdam amplius aut tenerum fascinabit, aut sanabit hominem aegrotantem, se sphaeris imperabit elementorum.*

ZUSAMMENFASSUNG

Die Seele hat Macht über den Körper und ist befähigt, ihn im positiven wie im negativen Sinne zu bewegen. Zusammenfassend werden die wesentlichen Aspekte ihrer Macht nochmals herausgestellt:

1. Die Seele kann den Körper formen und regieren, sie kann über ihn die sinnliche Welt wahrnehmen und Empfindungen haben, ihm über ihre Gedanken und Emotionen Gutes und Schädliches zufügen, insbesondere über die vier Hauptleiden der Seele (Verlangen/Begierde, Lust, Furcht, Schmerz), sofern sie diese nicht zügelt, Schädigungen hervorrufen, die auf den Körper zersetzend und zerstörend wirken.
2. Emotionen sind keine natürliche Eigenschaft des menschlichen Körpers, sondern eine bewusste Entscheidung der Seele, die alles, was ihr widerfährt, einer Beurteilung und Bewertung unterzieht und mit entsprechenden Gemütsbewegungen reagiert.
3. Die Macht der Seele und ihr Bewegungsvermögen resultieren aus der feinen Substanz des menschlichen Körpers, der – anders als der Körper der Tiere – aus einer Zahl höherer Elemente zusammengesetzt ist. Zugleich macht diese Zusammensetzung aus feiner Substanz den Körper anfällig für Störungen und Schäden, die sich aus der heftigen Emotionalität einer bewegten Seele ergeben, derer sich der Körper, da er der Seele unterstellt ist, nicht entziehen kann.
4. Die Seele, die sich unter Hingabe ihres Eigenwillens und durch Rückzug ins eigene Innere ganz Gott zuwendet, kann den Körper zu einem Werkzeug Gottes werden lassen. Die an Gott vollständig hingeebene Seele wird zum Gefäß für Gottes Eingebungen und ist zur Hellsichtigkeit, Prophetie, Wunder- und Heilwirkung fähig.

5. Der Mensch wird über seinen von Gott gegebenen Verstand zum Mitschöpfer. Mittels seiner Intelligenz und seines Denkvermögens ist er wie Gott befähigt, die Welt zu gestalten und Werke zu vollbringen. Indem er den göttlichen Schöpfungsprozess nachahmt, Geschöpftes korrigiert und verbessert, trägt er zur Vollendung der Welt bei. Seine kulturschaffenden Fähigkeiten werden auf allen menschlichen Gebieten sichtbar: in Kunst und Wissenschaft, Musik, Malerei, Architektur, Technik. Mit seinen vorzüglichen göttlichen Eigenschaften ist er der Stellvertreter Gottes auf Erden.

d) Der „Fall“ der Seele in die Materie

Im vierten Kapitel der vierten Rede (IV 4) legt Ficino in seiner 2-Lichter-Theorie dar, wie es zum „Fall“ der göttlichen Seele in die Materiewelt kommt. Diesen „Fall“ stellt Ficino – wiederum in enger Anlehnung an Plotin (IV 8 [6]) – als ein zunächst bewusst von Gott gewolltes Absinken in die körperhafte Erscheinungsform dar, woraus sich zwingend die Schuld- und Sündlosigkeit der Seele ergibt. Andererseits darf die Seele sich in der Welt der Materie aber nicht verlieren, weil sie sonst zu einem gefallenen Gott wird und für Gott, ihren Ursprung, wie auch für sich selbst für immer verloren ist. Ficino führt dazu aus:

Nach ihrer Erschaffung aus Gott heraus strebt die Seele (der geistige Mensch), einem natürlichen inneren Trieb folgend, sogleich zu ihrem Ursprung, zu Gott als ihrem Erzeuger, zurück.¹⁶² Die Seele ist geleitet von dem Bedürfnis, sich unmittelbar nach der Geburt wieder mit ihrem Ursprung zu vereinen. Sie (der Mensch) sucht die Einheit. Diese Rückkehr in den göttlichen Schoß ist gemäß Ficino nicht gewollt. Den höchsten Willen sieht er vielmehr darin, dass die Seele sich der materiellen Welt zuwendet. Deshalb verdunkelt Gott absichtlich das

¹⁶² Ficino, *De amore* IV 4, S. 109 (Blum): *Sogleich nachdem sie von Gott geschaffen ist, wendet sich die Seele aus natürlichem Triebe zu Gott als ihrem Erzeuger hin.* Siehe dazu Plotin IV 8 [6] 4,1ff. (Bd. I a, S. 137 Harder): *Die Einzelseelen also haben in sich einen geistigen Trieb, der sie zurückwendet zu ihrem Ursprung; sie haben auch eine Kraft, die auf die niedere Welt gerichtet ist; so wie das Licht abhängig ist von der Sonne über ihm und doch dem was unter ihm ist nicht kargt mit seiner Spende.*

göttliche Licht, sobald es in die Substanz der Seele einstrahlt.¹⁶³ Dieser verdunkelte, göttliche Lichtstrahl wird zum natürlichen oder angeborenen Licht der Seele umgebildet und damit zu ihrem eigenen Licht. Nur so kann die Seele sich selbst erkennen und die unter ihr stehende Körperwelt erschauen.¹⁶⁴ Ohne die Umbildung und Verdunkelung dieses göttlichen Lichtstrahls wäre es der Seele nicht möglich, sich als eigenständiges Wesen zu erkennen, noch würde sie ein Interesse an der materiellen Welt der Körper entwickeln. Die Seele würde in der Anschauung Gottes und im Streben zu Gott hin verharren. Durch die Verdunkelung des göttlichen Lichtstrahls wird ihr Blick von Gottes hinweg auf sich selbst und die Welt der Materie gelenkt. Zugleich wird es ihr aber auch unmöglich, Gott und die überirdische Welt zu erkennen.¹⁶⁵ Um ihren Ursprung und ihren Heimweg wiederzufinden, wird die Seele (der Mensch) mit einem zweiten, einem helleren Lichtstrahl, ausgestattet.¹⁶⁶ Würde sich die Seele stets vom überirdischen Licht leiten lassen, so würde sie mit ihm stets zu Gott hin streben und Gott nahe sein wollen. Damit bliebe, nach Ficino, die Erde ohne menschliche Seelen (das heißt: ohne Menschen) und ohne vernunftbegabte Wesen.¹⁶⁷

Die Loslösung der Seele von der bindenden Anschauung Gottes stellt für Ficino einen Akt der Befreiung durch Gott selbst dar.¹⁶⁸ Der Einfluss Gottes macht es nach Ficino erst möglich, dass der Mensch (die Seele) zunächst „gezwungenermaßen“, später in Freiheit entscheiden kann, sich beider Lichter oder auch nur eines von beiden (und zwar des natürlichen Lichts) zu bedienen. Es entspricht somit zunächst vollständig dem Schöpfungswillen, wenn die Seele das göttliche

¹⁶³ Ficino, De amore IV 4, S. 109 (Blum): *Dieser erste Lichtstrahl wird jedoch, wenn er in die Substanz der Seele, welche an sich formlos war, einstrahlt, verdunkelt; der Beschaffenheit der Seele entsprechend umgebildet, wird er ihr eigentümlich und wesentlich.*

¹⁶⁴ Ficino, De amore IV 4, S. 109 (Blum): *Durch ihn (den umgebildeten ersten Lichtstrahl) nun, welcher ihr gleichartig geworden ist, schaut sie sich selbst und das unter ihr Stehende, nämlich die Körperwelt.*

¹⁶⁵ Ficino, De amore IV 4, S. 109 (Blum): *Gott aber schaut sie nicht durch ihn (diesen umgebildeten Lichtstrahl).*

¹⁶⁶ Ficino, De amore IV 4, S. 109 (Blum): *Nachdem jedoch die Seele durch den ersten Lichtfunken Gott näher gekommen ist, empfängt sie noch ein anderes helleres Licht, durch welches sie auch das Überirdische zu erkennen vermag. Sie besitzt also zwei Lichter: das natürliche oder angeborene und das göttliche oder eingestrahle Licht (...).*

¹⁶⁷ Ficino, De amore IV 4, S. 109 (Blum): *Würde sich die Seele stets des übersinnlichen Lichtes bedienen, so würde sie mit ihm stets der Gottheit nahe sein. Dadurch wäre dann die Erde ohne vernunftbegabte Wesen.*

¹⁶⁸ Ficino, De amore IV 4, S. 109/111 (Blum): *Die göttliche Vorsehung hat jedoch bestimmt, daß der Mensch sein freier Herr sei und sich je nachdem beider Lichter oder auch nur eines von beiden bedienen könne. So kommt es, daß die Seele, ihrem natürlichen Triebe folgend, das göttliche Licht außer acht läßt und sich auf ihr eigenes beschränkt.*

Licht außer Acht lässt und sich, eines von Gott gegebenen und gewollten Triebes folgend, ihres natürlichen Lichts bedient, um in die materielle Welt zu gehen und dort materielle Körper aufzubauen, zu steuern und zu lenken. Beschwert von einem gottgewollten Verlangen, in die materielle Welt hinabzusteigen, erzeugt sich die Seele einen materiellen Körper, belebt und nährt ihn und nimmt durch ihn die sinnlich erfahrbare Welt wahr.¹⁶⁹ Die Seele macht sich mit ihrem Gang in die materielle Welt also nicht schuldig; vielmehr erfüllt sie damit das Ziel der Schöpfung: Als Verkörperung des göttlichen Geistes adelt sie durch ihre Anwesenheit die materielle Welt. Indem die Seele (der Mensch) sich auf ihr eigenes Licht konzentriert und einen materiellen Körper annimmt, ziert sie die körperhafte Welt der Erscheinung und erfüllt diese mit göttlicher Vernunft.¹⁷⁰ Die intelligible Welt des Geistes, der Ideen, manifestiert sich auf diese Weise in der Welt der Materie. Mit dieser Auslegung steht Ficino völlig im Einklang mit Plotin, der sich selbst wiederum auf Platon beruft.¹⁷¹ Plotin bezeugt: Die Seele (der Mensch) im Körper ist Ziel und Erfüllung eines göttlichen Willens, der für die Seele notwendigerweise die Erlaubnis Gottes voraussetzt, sich ohne schuldig gesprochen zu werden vom göttlichen Ursprung zu entfernen. Auch steht es ihr frei, und hierin besteht die eigentliche Freiheit für die Seele, sich nach dem Abstieg in die materielle Welt wieder für den Aufstieg, für den Weg zurück zur Quelle ihres Seins, zu entscheiden. Die Seele hat Wahlfreiheit.¹⁷²

Hier birgt nun der göttliche Wille, jeden Teil der Schöpfung mit vernunftbegabten Wesen zu bevölkern, ein Schöpfungsrisiko in sich: Indem sich die Seele völlig auf ihr eigenes Licht konzentrieren darf, um in die materielle Welt hinabzusinken und Macht über einen materiellen Körper auszuüben, läuft sie

¹⁶⁹ Ficino, *De amore* IV 4, S. 111 (Blum): *Durch dieses Verlangen beschwert, steigt die Seele nach der Lehre der Platoniker in die Körperwelt hinab, wo sie die Kräfte des Zeugens, der Bewegung und der Empfindung in Betrieb setzt (...).*

¹⁷⁰ Ficino, *De amore* IV 4, S. 111 (Blum): *(...) und durch ihre Gegenwart die Erde, die unterste Region des Weltalls, ziert. Auch dieser durfte die Vernunft nicht fehlen (...).*

¹⁷¹ Plotin IV 8 [6] 1,40ff. (Bd. I a, S. 131 Harder): *Im Gegensatz zu all diesen Stellen, wo er (Platon) das Eintreten der Seele in den Körper verwirft, preist er aber im Timaios den Kosmos [und meint damit die irdische Welt] und nennt ihn einen ‚seligen Gott‘, und vom Schöpfer in seiner Güte sei ihm die Seele gegeben, auf daß diese Welt geistbegabt sei, denn geistbegabt sollte sie sein, das aber war nicht möglich ohne die Seele; zu diesem Ende also entsandte Gott die Seele in das All, zu diesem Ende aber auch zu einem jeden von uns, um der Vollkommenheit des Alls willen; denn es sollten alle Arten von Wesen, die in der geistigen Welt waren, auch in der sinnlichen vorhanden sein.*

¹⁷² Vgl. Anm. 168.

Gefahr, das göttliche Licht in sich zu vergessen und sich ganz auf sich selbst zu beschränken.¹⁷³ Tritt dieser Fall ein (und er tut es zunächst zwangsläufig), so glaubt die Seele, aus sich heraus, aus eigener Kraft zu leben und sich selbst zu genügen. Damit stellt sie sich nach Ficino Gott gleich.¹⁷⁴ Mit dem Vergessen ihres zweiten (übernatürlichen, göttlichen) Lichts verliert die Seele jedoch das Wissen um ihre Herkunft, ihren Schöpfer und das Bewusstsein ihrer Göttlichkeit. Im Taumel irdischer Sinnlichkeit und Lustbefriedigung unterwirft sie sich der Herrschaft des Körpers, verliert sich in seinen Fängen und im Sog der materiellen Welt. Zugleich büßt sie den Bewusstseinszustand ihrer Ganzheit ein. Sie vergisst, als ursprünglich rein geistiges Wesen eine geistige Existenz zu besitzen und erkennt sich selbst nur noch in ihrer Körperhaftigkeit.¹⁷⁵ Indem sie sich mit dem Körper identifiziert, verliert sie das Wissen um ihre eigentliche Existenzform und damit sich selbst. Mehr noch: Sie verliert auch die Rückbindung an ihren Ursprung und das Wissen, ein aus Gott heraus geborenes, gottnahes und gottgeliebtes Wesen zu sein. Für Gott selbst und auch für die Seele hat die Befreiung der Seele von der bindenden Anschauung Gottes zugunsten der Beseelung der unteren Weltregion ihren hohen Preis: Für die Seele besteht die Gefahr, in den niederen Regionen der materiellen Welt verloren zu gehen; der Schöpfer läuft Gefahr, sein in der Welt lebendes Ebenbild für immer zu verlieren.

Ficinos Ausführungen lassen an dieser Stelle einige bemerkenswerte Schlussfolgerungen zu:

1. Es ist nicht Wille des Schöpfers, den Menschen (die Seele) in ständiger Anschauung und Ausrichtung auf sich selbst bei sich zu halten. Gott verlangt von der Seele nicht, ständig angeschaut zu werden. Gottes

¹⁷³ Ficino, De amore IV 4, S. 111 (Blum): *Es sank also unsere Seele in unseren Körper hinab, da sie, vom göttlichen Lichte lassend, sich ausschließlich des eigenen Lichtes bediente und sich auf sich selbst zu beschränken begann.*

¹⁷⁴ Ficino, De amore IV 4, S. 111 (Blum): *Mithin stellte die Seele sich Gott gleich, als sie sich auf sich selbst beschränken wollte, als ob sie nicht geringer als Gott wäre und sich selbst zu genügen vermöchte.*

¹⁷⁵ Ficino, De amore IV 5, S. 111/113 (Blum): *Diese Anmaßung ist nach Aristophanes die Ursache, daß die Seele, welche ursprünglich vollständig war, geteilt ward, d. h. von den beiden Lichtern fortan sich nur des einen bediente und das andere aufgab. Darum tauchte sie nieder in den Abgrund des Körpers wie in den Lethestrom, vergaß eine Zeitlang ihrer selbst und ward von der Sinnlichkeit und den Gelüsten gleichsam wie von Häschern und Tyrannen fortgeschleppt.*

Wille ist es vielmehr, das aus sich heraus entlassene Wesen, das nach Ficino „Seele“ oder gleichbedeutend „Mensch“ genannt wird, möge sich zur materiellen Welt hin orientieren, um dort Gestalt anzunehmen und in einem materiellen Kleid zu erscheinen. Der höchste Wille wollte einen materiellen Menschen auf die Erde bringen, um auch den unteren Teil der Welt mit göttlicher Vernunft zu erfüllen.¹⁷⁶ Dieser Mensch sollte Gottes Werke tun, schöpfen und schaffen. Hierzu ist es zwangsläufig erforderlich, dass der Mensch in seinem irdischen Dasein ein tätiges Leben führt.

2. Hieraus ergibt sich, dass Weltflucht und Entsagung von allem Irdischen nicht Gottes Wille ist. Ebenso wenig soll der Mensch in stetiger Anschauung Gottes verharren. Die Sehnsucht nach Gott und der Drang, sich mit Gott zu vereinigen, ist vielmehr die ursprüngliche Sehnsucht, die Anfangssehnsucht einer jeden Seele,¹⁷⁷ die es „zunächst“, und das Wörtchen „zunächst“ muss hier ausdrücklich betont werden, zu überwinden gilt. Dazu verdunkelte Gott sein erstes Licht, das er in die Seele hineingegeben hat.
3. Der Mensch ist in der Welt, um tätig zu sein und in einem aktiven Leben seine vorzüglichen Eigenschaften des Denkens und Handelns zur Anwendung zu bringen. Auch bei Ficino ist dieser typische Renaissance-Gedanke zu finden. Zum Erhalt des Seelenheils ist es für ihn jedoch zwingend erforderlich, dass der auf der Erde angekommene Mensch sich das Wissen um die eigene Herkunft, um seine Heimat und Identität bewahrt. Hier liegt nun das Problem. Ficino sieht, dass die in der Welt wirkende und schaffende Seele dem zur Welt hinführenden Schöpfungs-

¹⁷⁶ Ficino, De amore IV 4, S. 111 (Blum): *Auch dieser (der untersten Region des Weltalls) durfte die Vernunft nicht fehlen, auf daß kein Teil des Weltalls der Gegenwart vernunftbegabter Lebewesen entbehre (...)*. Siehe auch Plotin IV 8 [6] 2,25ff. (Bd. I a, S. 133 Harder): *Nicht schlechthin also, das liegt in diesen Worten, ist es für die Seele ein Übel, wenn sie dem Leibe Teil gibt am Heil und am Sein; Fürsorge für das Niedere verhindert ja nicht unter allen Umständen, daß das Fürsorgende im höchsten und besten Sein verharre. (...) Damit wird jeder Vorwurf gegen Gott, weil er die Allseele einem niederen Wesen eingepflanzt hat, hinfällig (...)*. Weiter Plotin IV 8 [6] 5,12ff. (Bd. I a, S. 141 Harder): *(...) so kann man ihr Herabsteigen von dem Oberen als ein Herabschicken durch Gott bezeichnen (...)*.

¹⁷⁷ Ficino, De amore IV 4, S. 109 (Blum): *Gleichwie das Feuer, sowie es von überirdischer Macht auf der Erde hervorgebracht wird, sogleich mit natürlichem Ungestüm aufwärts strebt, so erhebt sich die Seele zu Gott, von seinen Strahlen erleuchtet.*

druck auf Dauer nicht standhält und ihm erliegt. Die Seele verliert sich in ihrem Auftrag, die Welt mit ihrer Anwesenheit zu adeln, ihren materiellen Körper zu erhalten und durch ihn Werke zu schaffen. Wird dieses Wissen vergessen (und nur das zweite Licht, das zu Gott hinzieht, kann es bewahren), vergisst die Seele (der Mensch) die wahre Herkunft ihrer Macht und Befähigung. Indem der Mensch vergisst, als Werkzeug Gottes konzipiert zu sein und sich selbst zum Urheber von Kräften, Fähigkeiten und Eigenschaften macht, stellt er sich über seinen Schöpfer und verneint seinen Ursprung.¹⁷⁸ Die Seele fällt in den Abgrund der Unwissenheit (Vergessenheit). Sie verliert dabei das ursprüngliche Bewusstsein ihres wahren Selbst und kann nicht mehr zum Ort ihrer Herkunft aufsteigen.

Als Fazit kann festgehalten werden: Ein materieorientiertes Dasein des Menschen ist nach Ficino eindeutig nicht schuldhaft, sondern gottgewollt. Der Schöpfer wollte einen materiell erscheinenden, vernunftbegabten Menschen auf der Erde und hat dazu Seelen in materielle Körper gegeben. Einerseits sind die Seelen metaphysisch bei Gott, besser gesagt, in Gott verankert; andererseits ist es ihr gottgegebener Auftrag, in die sinnlich wahrnehmbare und erfahrbare Welt der Materie hinabzusteigen, irdische Körper zu bewohnen und zu regieren. Diesem Auftrag wird jede Seele gerecht, solange sie sich nicht unter die Gewaltherrschaft der materiellen Dinge in der Welt begibt und damit die Macht und Weite ihres Bewusstseins auf' s Spiel setzt.

2. Der ontologische Ansatz: Die Mittelstellung der Seele in einem hierarchisch strukturierten Kosmos

Welche Konsequenzen sich aus dem Fall der Seele in ein materieorientiertes Dasein für den Menschen ergeben, ist hinreichend diskutiert worden. Doch hat darüber hinaus der Fall auch Konsequenzen für das kosmische Gesamtsystem als solches, in dem der Mensch wie alles Seiende einen ihm zugewiesenen

¹⁷⁸ Ficino, De amore IV 4, S. 111 (Blum): *Sie (die Seele) zieht sich also auf sich selbst und ihre eigenen Kräfte zurück (...). (...) Nur Gott allein, welchem nichts mangelt, und über dem nichts ist, vermag sich auf sich selbst zu beschränken und sich selbst zu genügen.*

Platz einnimmt. Ficinos ontologisches System und die Stellung der Seele in diesem Gesamtgefüge sollen deshalb nachfolgend kurz beleuchtet werden.

Nach Ficinos Vorstellungen ist ein wesentliches Kennzeichen und eine große Besonderheit der Seele im Vergleich mit anderen Wesen und Geschöpfen ihre mittlere Stellung in einem mehrstufig hierarchisch aufgebauten Kosmos. Nur weil sie in der Mitte zwischen geistiger und physischer Welt angesiedelt ist, kann die Seele (der Mensch) infolge ihrer Geistverwandtschaft und Beweglichkeit in Beziehung zu „Oben“ und „Unten“ treten, über das All verfügen und eine alles beherrschende Funktion ausüben. Ficino lehnt sich auch in diesen Überlegungen eng an Plotin an.¹⁷⁹ Dieser hatte als erster Neuplatoniker das Modell einer ontologischen Hierarchie des Seins entwickelt, in der alles Seiende einen bestimmten Platz innehat. Plotins System, das er in Grundzügen in seiner frühen Schrift V 1 [10] erstmals dargelegt hat, besteht aus einer Reihe von vier übereinander liegenden Ebenen, den sogenannten Hypostasen.¹⁸⁰ Er bezeichnet sie als „das Eine“, Geist (Nous), Seele, Materie. Indem Plotin „das Eine“ auch mit Gott bezeichnet hat, wurde die Philosophie zur Theologie.¹⁸¹

Schon in Plotins Stufenmodell nimmt die Seele einen mittleren Rang zwischen dem intelligiblen und dem wahrnehmbaren Kosmos ein, wenn man berücksichtigt, dass das höchste „Eine“ in einer Art Hypertranszendenz jenseits von allem Denken und Sein im Verborgenen liegt.¹⁸² Ihre Stellung ermöglicht der Seele bereits bei Plotin die Möglichkeit des Abstiegs in die Materiewelt und die Bindung an einen materiellen Körper, zugleich aber auch den Aufstieg zum Ort ihrer Herkunft, in den intelligiblen Bereich des Geistes. Ficino hat sich an dieses System angelehnt, hat es jedoch für seine Belange umkonstruiert. Im Ansatz folgt er zunächst Plotin. Auch Ficino gebraucht „das Eine“ als Synonym für Gott.¹⁸³ Ficino jedoch versteht unter dem Begriff einen christlich-personalen Schöpfergott, während Plotin die Bezeichnung eher als eine Sigle für eine höchste Instanz, einen undefinierbaren Urgrund, gebraucht. Die Gleichsetzung

¹⁷⁹ Vgl. Kristeller (1972), 55ff.

¹⁸⁰ Vgl. Halfwassen 184. Zur Hypostasenvermehrung im nachplotinischen Neuplatonismus vgl. Halfwassen 114ff. Vgl. auch Kristeller (1972), 55ff.

¹⁸¹ Vgl. Zintzen (1991), 44.

¹⁸² Zur Hypertranszendenz des „Einen“ vgl. Halfwassen, insbesondere S. 34ff. und 220ff.

¹⁸³ Ficino, De amore VI 15, S. 279 (Blum): *Nach beider Urteil* (gemeint sind Platon und Dionysios Areopagita) *ist „das Eine“ der vorzüglichste Name Gottes.*

der Engel (Engelsgeist) mit dem neuplatonischen Nous war bereits durch die mittelalterliche Überlieferung gegeben.¹⁸⁴ Dann aber variiert Ficino Plotins Stufenmodell und fügt eine weitere Stufe hinzu: die Qualität. Insgesamt enthält Ficinós ontologisches Modell damit fünf Hypostasen, eine mehr als das ursprüngliche Modell Plotins. Von oben nach unten gesehen sind es die Stufen: Gott, Geist (Engel), Seele, Qualität, Körper (Materie). Anders als bei Plotin wird bei Ficino das höchste „Eine“ als personaler Schöpfergott in die Seinsstufung mit einbezogen.¹⁸⁵

In 'De amore' bringt Ficino mehrere Stufenmodelle zur Sprache: Einmal ist die Rede von sechs Substanzen („Das Eine“, Engelsgeist, Verstand/Seele, Meinung, Natur, Körper)¹⁸⁶, dann finden sich Hierarchien mit fünf (Gott, Geist, Seele, Natur, Materie) oder vier Stufen (Gott, (Engels-) Geist, Seele, Körper).¹⁸⁷ Die Qualität taucht als Substanz in diesen Modellen noch nicht auf.¹⁸⁸ Doch ist sie wesentlicher Bestandteil von Ficinós anthropologischen Überlegungen, wie er sie in der vierten Rede von 'De amore' darstellt (IV 3). Hier charakterisiert Ficino die Qualitäten als unkörperliche Kräfte, die die Seele als Werkzeuge benutzt, um den Körper mit Eigenschaften und Fähigkeiten auszustatten und durch ihn zu handeln.¹⁸⁹ Ihre Ansiedelung auf der Stufe zwischen Seele und Körper erscheint folgerichtig. Ficino greift offensichtlich auch hier auf Plotin zurück, der die Qualität zwar nirgendwo als Hypostase aufführt, ihr aber im zweiten Traktat der vierten Enneade, wo er die verschiedenen Stufen der

¹⁸⁴ Vgl. Kristeller (1972), 88.

¹⁸⁵ Zur mittelalterlichen Stufungslehre bei Ficino vgl. Kristeller (1972), 57 und Zintzen (2000), Athen-Rom-Florenz 446.

¹⁸⁶ Ficino, De amore VII 13, S. 349/351 (Blum): *Da nämlich in der Ordnung der Dinge sechs Stufen bestehen, von welchen die höchste die göttliche Einheit und die unterste die Körperwelt einnimmt, zwischen ihnen sich aber die vier genannten befinden, so muß notwendig das, was von der obersten Stufe zur untersten hinabsinkt, durch die mittleren hindurchsinken.*

¹⁸⁷ Die Darstellungen erfolgen sowohl in Form eines Kreises, in der sich die einzelnen Hypostasen Plotins um einen gemeinsamen Mittelpunkt (Gott) drehen, als auch in Form einer gestuften Hierarchie. Siehe dazu Ficino, De amore II 3, S. 43: *Der eine Mittelpunkt aller Dinge ist Gott. Die vier Kreise, welche unaufhörlich um Gott sich drehen, sind: der Geist, die Seele, die Natur und die Materie.* Siehe auch Ficino, De amore VI 15, S. 273: *Über dem Körper steht die Seele, über der Seele der Engel, über dem Engel steht Gott.*

¹⁸⁸ Vgl. Kristeller (1972), 89.

¹⁸⁹ Ficino, De amore IV 3, S. 105 (Blum): *Darum müssen die Qualitäten, welche notwendigerweise vom Körper getragen werden, überdies von einer höheren Substanz (...) geschaffen und geleitet sein. So beschaffen ist nun die Seele, welche (...) dem Körper Qualität und Lebenskraft verleiht und mittels dieser als ihrer Werkzeuge im Körper und durch den Körper mannigfache Tätigkeiten ausübt.*

Teilbarkeit und Unteilbarkeit erläutert, an zweiter Stelle zwischen Körper und Seele einen Platz zuweist.¹⁹⁰

Die Änderungen, die Ficino am plotinischen Hypostasen-Modell vollzogen hat, gaben Anlass zu Spekulation und zur Suche nach Begründungen. Man könnte annehmen, dass Ficino diese Umbildung vornahm, um die Seele auch mathematisch in der Mitte zwischen Oben und Unten, zwischen der intelligiblen und der materiellen Welt ansiedeln zu können.¹⁹¹ Seine Anschauung hatte Ficino in 'De amore' in dieser Eindeutigkeit noch nicht vollständig entwickelt, sie wird jedoch später in der 'Theologia Platonica' zu einem maßgeblichen Bestandteil seiner Lehre.¹⁹² Dort macht Ficino auch klar, dass die Hinwendung der Seele zur Materie kein schuldhaftes Handeln darstellt, sondern aus reiner Liebe geschieht und Folge ihrer mittleren Stellung innerhalb dieses hierarchischen, ontologischen Systems ist. Aus Liebe wendet sie sich den über ihr als auch den unter ihr liegenden Regionen der Welt zu.¹⁹³ Entscheidend für die hier geführte Diskussion ist, dass nicht erst in der 'Theologia Platonica', sondern bereits im Platonkommentar 'De amore' der plotinische Aufstieg der Seele zu Gott als ein Heilsweg der Seele zurück in die Einheit und zugleich als eine ethische Verpflichtung des Menschen definiert ist. Nachfolgend soll dieser Weg erörtert werden (s. S. 89ff.).

Von Plotin übernimmt Ficino auch die Emanationstheorie.¹⁹⁴ Mit ihr hatte Plotin die Frage zu beantworten versucht, wie das transzendente „Eine“, das als erstes und oberstes Prinzip über allem steht, aus seiner Abgeschlossenheit heraustreten und in der Welt zu einem Vielen werden kann, ohne selbst an Substanz zu verlieren. Seine Lehre von der Emanation gab eine Antwort: Ein Überfließen der höheren Stufe bringt die nächstniedere Stufe hervor. Indem „das Eine“ gewissermaßen überfließt, lässt es aus sich heraus den Geist (Nous) entstehen. Dessen Überfließen wiederum bringt die Weltseele mit ihren Einzel-seelen hervor usw. Indem die einzelnen Stufen überfließen und sich der

¹⁹⁰ Vgl. Plotin IV 2 [4] 2,1. Vgl. auch Kristeller (1972), 89.

¹⁹¹ Vgl. Kristeller (1972), 89f.

¹⁹² Vgl. Theol. Plat. I 1 und III 2 (I 38f. und 137ff. Marcel). Vgl. dazu auch Kristeller (1972), 88.

¹⁹³ Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 231 Marcel): *Ascendit autem in mentem supernorum capiendorum amore, descendit in potentiam infimam amore inferiorum gubernandorum. Merito cum sit utrorumque media, diligit utraque (...).*

¹⁹⁴ Vgl. Zintzen (1991), 44ff.

nächstniederer Stufe mitteilen, verharren sie zugleich in sich selbst und erfahren so keine Minderung; sie würden ja sonst vernichtet.¹⁹⁵ Die Emanationen stellen ein beständiges Kontinuum dar, das sich vom „Einen“ über den Nous und die Weltseele bis in die Welt der Materie hinein erstreckt. Zugleich erfährt die Materiewelt eine Aufwertung. Sie stellt keinen Gegensatz zur geistigen Welt mehr dar, wie dies bei Platon noch der Fall ist, sondern sie gilt vielmehr als Erscheinungsform des vollendeten Guten im noetischen Bereich, denn im Nous sind die Ideen angesiedelt, die sich als Abbilder in den Erscheinungsformen der Welt materialisieren.¹⁹⁶

Ficino hat Plotins Emanationslehre in ihrem Ansatz bereits in 'De amore' formuliert. Dort weist er im 15. Kapitel der 6. Rede (VI 15) darauf hin, dass sich die Mitteilungen des „Einen“ mit außerordentlicher Kraft über das gesamte Weltall hinweg erstrecken.¹⁹⁷ Ausführlicher behandelt er die Emanationslehre später in der 'Theologia Platonica'. Im 13. Buch legt er dar, wie von Gott ausgehend, der als Kopf über allen Seinsstufen thront, sich das göttliche Licht in einer langen aufeinanderfolgenden Serie in die jeweils nächstniedere Seinsstufe ergießt, bis es schließlich in der materiellen Welt ankommt. Dabei werden die Ordnungsmerkmale der im Nous (Engelsgeist) verankerten Urbilder (Ideen)¹⁹⁸ jeweils auf die nächstniedere Stufe und von dort bis zur untersten Stufe übertragen, bis sie sich schließlich in den Erscheinungsformen der Welt repräsentieren. Über den göttlichen Lichtstrahl, der alle Stufen durchdringt und sich der nächstniederer Stufen auf die jeweils ihr gemäßen Weise mitteilt, sind

¹⁹⁵ Vgl. Halfwassen 118 ff. Zum Begriff der „Emanation“ vgl. Halfwassen 126ff.

¹⁹⁶ Siehe Plotin IV 8 [6] 6,23ff. (Bd. I a, S. 145 Harder): *So ist das vollkommenste Schöne das es im Bereich des Sinnlichen gibt (der Kosmos) eine Offenbarung des vollendeten Guten im geistigen Reich, seiner Kraft und seiner Güte; verbunden ist auf ewig die gesamte Wirklichkeit, das geistig und das sinnlich Seiende, das Geistige das aus eigener Kraft ist, und das Sinnliche das unvergängliches Sein gewonnen hat durch Teilhabe an Jenem (...).*

¹⁹⁷ Ficino, De amore VI 15, S 279 (Blum): *Die Mitteilung des Einen breitet sich über das gesamte All aus (...).*

¹⁹⁸ Ficino definiert in 'De amore' die Ideen auch als Gedanken des göttlichen Geistes (s. VI 4, S. 195 Buck: (...) *so daß demnach die göttlichen Ideen, nämlich die Gedanken des göttlichen Geistes (...)* den Menschen ihre Gaben zukommen lassen); so auch später in der 'Theologia Platonica' II 11 (I 108 Marcel): *Causa vero agens actionem ad formam non ob aliud quicquam dirigit quam per formam in ipsa manentem (...). Propriae igitur in Deo sunt omnium rationes. Neque aliunde rerum species habent ut distinctae sint, quam unde habent ut sint.* Diese Lehre findet sich schon bei Augustinus und vorher u. a. bei Albinos im Mittelplatonismus (1. Jh. v./n. Chr.). Vgl. dazu Albinos, Didaskalikos IX, X (164,26; 37 Hermann), XIV (169,33-35 Hermann). Vgl. auch Augustinus, De divinis quaestionibus 83,46 (Migne PL 40,29): *Ideae in divina intelligentia continentur.* Vgl. dazu auch Zintzen (2000), Athen-Rom-Florenz 372.

alle Stufen miteinander verbunden.¹⁹⁹ Das göttliche Licht bindet alle Bereiche der Welt zu einem harmonischen Gesamtgefüge zusammen.

Aus der Ontologie Ficinos lassen sich nun mehrere Schlüsse ziehen:

1. Deutlich wird, dass auch Ficino in der Nachfolge zu Plotin darum bemüht war, die dualistische Sichtweise Platons, die sich in einer scharfen Trennung zwischen geistiger und materieller Welt widerspiegelte, zu überwinden.²⁰⁰ Auch für Ficino sind geistige und materielle Welt nicht getrennt; die Welt ist vielmehr e i n e Welt. In dieser einen Welt gehören Geist und Materie, Oben und Unten, intelligibler und sinnlich wahrnehmbarer Bereich zusammen. Die beiden Bereiche der Welt können nicht getrennt sein, da Materie nichts anderes als die Manifestation des Geistes ist.²⁰¹
2. Das Weltengefüge stellt sich für Ficino als ein hierarchisch aufgebauter Kosmos mit mehreren Seinsstufen dar. Diese Stufen sind voneinander abhängig. Von Gott, dem höchsten Prinzip ausgehend, empfängt jede Stufe von der nächsthöheren und gibt an die nächstniedere Stufe weiter. Nehmen und Geben werden zu einem kosmischen Prinzip, das dieses Weltengebäude in Harmonie zusammenhält.
3. Die Seele mit ihrer universalen ontologischen Mittelstellung verfügt über die Fähigkeit, sich sowohl nach oben als auch nach unten zu orientieren. Sie besitzt in beide Richtungen Bewegungsvermögen. Die Mittelstellung ist gepaart mit der Freiheit der Entscheidung.²⁰² Anders als die Götter des Himmels (Engel), die als ewige, unbewegliche Geistwesen konzipiert sind²⁰³, oder die Tiere der Erde kann und darf die Seele wählen, wohin

¹⁹⁹ Ficino, Theol. Plat. XIII 2 (II 206f. Marcel) : *Proinde angelorum caput Deus est, quia radium suum rerum omnium creandarum rationibus praeditum per angelos omnes demittens, gradatim format omnes, ita ut in singulis universam describat mundi figuram. Neque solum sublimes illos intellectus angelosque purissimos sic exornat, verumetiam per illos tamquam medios in mentes quoque rationalium animarum quasi quosdam infimos angelos radium eumdem traducti, iisdem praeditum rationibus.*

²⁰⁰ Zu Plotin vgl. Zintzen (1991), 44.

²⁰¹ Vgl. Halfwassen 128.

²⁰² Die Wahlfreiheit der Seele – das zentrale Element in Picos Anthropologie. Bei ihm kann die Seele Tier oder Gott werden, s. u. Pico S. 136ff.

²⁰³ Ficino, De amore VI 16, S. 281 (Blum): *Der Engel steht ganz in der Ewigkeit, da sein Wesen und Wirken unbeweglich und die Ruhe der Ewigkeit eigentümlich ist.*

sie sich neigen und in welcher Weise sie sich bewegen will. Die Wahl- oder Entscheidungsfreiheit ist ein bedeutendes Zeichen ihrer Göttlichkeit. Zugleich ist die Seele jedoch auch Glied einer Kette. Da sie als Zwischenglied von oben empfängt, liegt es nun an ihr, das von oben Mitgeteilte auch nach unten weiterzugeben. Als letzte Stufe des intelligiblen Bereichs ist sie Bindeglied zwischen geistiger und materieller Welt und nimmt auch in dieser Hinsicht eine zentrale Funktion ein.²⁰⁴

4. Da die Seele im kosmischen Gesamtgefüge ein zentrales Bindeglied darstellt und Ficino den Menschen mit der Seele identifiziert, ist es für den Menschen in besonderer Weise angezeigt, ein Bewusstsein von seiner kosmischen Aufgabe zu entwickeln. Auch nach Plotin ist der Mensch derjenige, der nicht nur Geist und Materie verkörpert, sondern beides zusammenhält. Der Mensch (die Seele) ist in gewisser Weise eine Durchfluss-Station. Er transportiert das Licht Gottes (die göttlichen Emanationen) in die unteren Teile der Welt. Da Gott nach platonischer und neuplatonischer Auffassung mit Schönheit und Güte identifiziert wird, verschönert Gott auf diese Weise alles, was von seinem Licht erfasst wird. Der Mensch ist der Kanal, der Lichtträger, der vom Engelsgeist das göttliche Licht empfängt und weitergibt. Tut er dies nicht und versiegt dieser Lichtstrom in ihm, fehlt der unteren Welt das Licht (die Schönheit und Güte) des Anfangs.²⁰⁵

5. Der Mensch, dieses hohe geistige Wesen, beginnt als göttliche Seele, erfüllt von göttlichem Geist, ein irdisches Dasein, ausgestattet mit dem natürlichen Licht Gottes, um sich – gottgewollt – der Materie zuzuwenden. Er (sie) erzeugt sich einen Körper, ist durch ihn in der materiellen

²⁰⁴ Ficino Theol. Plat. III 2 (I 141f. Marcel) : *Et cum media omnium sit, vires possidet omnium. [Quod] si ita est, transit in omnia. Et quia ipsa vera est universorum connexio, dum in alia migrat, non deserit alia, sed migrat in singula, ac semper cuncta conservat, ut merito dici possit centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi.*

²⁰⁵ Siehe Plotin IV 8 [6] 7,1-9 (Bd. I a, S. 145 Harder): *Wenn das Sein denn in diese beiden Seiten zerfällt, die geistige und die sinnliche, so ist es gewiß besser für die Seele, im Geistigen zu weilen; allein sie muß notwendig auch am Sinnlichen teilhaben, da ihr Wesen solcherart ist; und sie darf nicht mit sich selber hadern, daß sie, wo nun einmal nicht alles auf der Stufe des Höheren ist, eine Mittelstelle in der Wirklichkeit einnimmt, daß sie obgleich dem Göttlichen zugehörig doch am untersten Rande des geistigen Reiches steht, und der sinnlichen Welt als ihr Grenznachbar etwas von ihrem Sein dargibt (...).*

Welt anwesend und vollbringt dort seine Werke. Er repräsentiert Gott – „das Eine“ – in der Welt der Erscheinungen. Dies ist seine besondere, ureigene Aufgabe. Im Anschluss an Plotin könnte formuliert werden: Der Mensch ist die Realisierung des ersten Anfangsgedankens. „Das Eine“ tritt aus sich heraus und manifestiert sich in Stufen, bis es über eine geistige und seelenhafte Erscheinungsform schließlich in materieller Gestalt auf der Erde erscheint.

6. Für Ficino ist der Mensch ein unsterblicher Gott.²⁰⁶ Er muss nicht erst Gott werden. Der Mensch ist zu Beginn seines Lebens ein Gott; er ist es in der Welt – ein Leben lang. Er ist es auch am Ende seines Lebens, wenn er, sofern er sich in der materiellen Welt nicht verloren hat, in seinen göttlichen Ursprung wieder zurückkehrt. Damit ihm diese Rückkehr möglich wird, hat Gott ihn mit einem übernatürlichen Licht ausgestattet, das ihm die Sehnsucht nach seinem Anfang gibt und ihn an seinen Ursprung erinnert.²⁰⁷

7. Der Aufstieg des Menschen zu Gott stellt sich damit nicht unbedingt als ein Prozess der Vergottung dar; eher schon ist es ein Prozess fortschreitender Erinnerung.²⁰⁸ Der Mensch muss in seiner Erhebung zum Göttlichen hin nicht Gott werden; sein Aufstieg dient ihm dazu, sich der eigenen Göttlichkeit, die er von Anfang an besitzt, wieder bewusst zu werden, sich an sein Gottsein, seine Herkunft, Beschaffenheit und seine Rolle in der Welt zu erinnern. Diese Erinnerung bedarf einer Anstrengung; sie stellt eine eigene Leistung des Menschen dar, die er vollbringen muss; sie ist kein Gnadenakt eines Gottes, der sich niederbeugt, um den Menschen aufzuheben. Eines solchen Gnadenakts

²⁰⁶ Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 225 Marcel): *Vicem gerit Dei (...). Homo igitur qui universaliter cunctis et viventibus et non viventibus providet est quidam Deus. (...) Qui tot tantisque in rebus corpori dominatur et immortalis Dei gerit vicem est proculdubio immortalis.*

²⁰⁷ Siehe auch Plotin IV 8 [6] 7,12 (Bd. I a, S. 145 Harder): (...) *sie hat ja auch die Möglichkeit des Wiederaufstiegs und hat dann hinzugewonnen die Kunde von den Dingen, die sie hienieden sah und erlebte (...).* Weiter Plotin IV 8 [6] 8,1ff. (Bd. I a, S. 145 Harder): *Und wenn man denn so kühn sein soll wider die geltende Meinung die eigne Ansicht bestimmter auszusprechen: auch unsere Seele ist nicht gänzlich hinabgesunken, sondern immer bleibt ein Teil ihres Wesens in der geistigen Welt (...).*

²⁰⁸ Ficino, De amore VI 11, S. 257 (Blum): (...) *denn Nachdenken und Erinnerung sind gewissermaßen ein Wiederaufnehmen eines verloren gegangenen Wissens.*

bedarf es nicht, weil der Mensch von Beginn seines Lebens an alles Notwendige (beide Lichter) bei sich hat.

3. Ficinos Philosophie der Liebe und der Schönheit

Neben Ficinos Anthropologie und der Theorie von der Mittelstellung der Seele im Kosmos sind insbesondere die Definitionen von der platonischen Liebe und von der wahren Schönheit zwei weitere zentrale Elemente der ficinischen Lehre. Liebe und Schönheit, so wie Ficino sie versteht, und ihre Bedeutung für das Leben des Menschen sollen nachfolgend untersucht werden.

a) *amor Socraticus/amor Platonicus*: Das wahre Wesen der Liebe

In der ersten Rede von 'De amore' (I 2) macht Ficino im Rückgriff auf Platon (Symposion 201a) die Liebe, verstanden als Sehnsucht nach dem Schönen (das Schöne ist Gott), als ein wichtiges Grundprinzip der Schöpfung bekannt. Dort vermittelt er die tragende Funktion des Prinzips „Liebe“ für alles Geschaffene, alles Seiende, das aus Gott heraus entlassen, erst durch die Liebe zu Gott, seinem Anfang, dem Guten und Schönen zugeführt und in ihm zugleich vollendet werden kann. Am Beispiel der Entstehung der drei Welten, die sich den Platonikern zufolge aus (Engels-) Geist, Weltseele und Weltgebäude zusammensetzen, erläutert er die Geburt des Eros, des Liebesgottes:

Am Anfang, als noch nichts war, schuf Gott den Engelsgeist.²⁰⁹ Als erste geschaffene Welt war dieser zunächst von formloser, dunkler Substanz. Gleich nach seiner Entstehung empfing der Engelsgeist einen Lichtstrahl Gottes, der einen Trieb zur Hinwendung zum Ursprung in ihm entbrennen ließ. Dies war der Augenblick, in dem Eros, die Liebe, geboren wurde. Indem der Engelsgeist diesem in ihm entzündeten Feuer nachgab und sich nun ganz zu Gott

²⁰⁹ Ficino, De amore I 2, S. 21 (Blum): *Im Anbeginn schafft Gott die Substanz des Engelsgeistes, welche wir auch dessen Wesenheit nennen. Dieser ist im ersten Augenblick seiner Erschaffung formlos und finster (...).*

hindrängte, konnte er von Gott die Formen und Ideen empfangen, die ihn zu seiner Wohlgestalt und Vollendung führten.²¹⁰

So wie der Geist sich ganz zu seinem Ursprung zurückwandte, drängte es auch die Weltseele direkt nach ihrer Entstehung zum Geist und zu Gott, ihrem Ursprung, zurück.²¹¹ Auch sie hatte Gottes Licht empfangen, das die Liebe zum Anfang in ihr zeugte. In Liebe dem Engelsgeist zugewandt, empfing sie aus ihm die Formen und wurde zum Kosmos. Die Materie der irdischen Welt machte es ebenso. Nachdem Gottes Licht die Liebe in ihr erzeugt hatte, wandte sie sich dem Nächsthöheren, der Weltseele, zu, um sich von ihr wohl gestalten zu lassen. Diese brachte allen materiellen Erscheinungsformen Schönheit bei.²¹²

Nahezu in gleicher Weise hatte schon Plotin das Hervorgehen des Alls mit seinen Erscheinungsformen aus dem höchsten „Einen“ und die notwendige liebende Hinwendung alles Seienden zu seinem Erzeuger beschrieben (V 1 [10]). Mit einem deutlichen Hinweis auf die Überlieferung dieser Lehre durch Platon erläutert er²¹³: Indem „das Eine“ den Geist erzeugt, tritt Es auf einer ersten Manifestationsstufe in Erscheinung. Will der Geist wahrhaft das sein, als was er gedacht ist, nämlich Geist, so muss er sich „nach oben“, zu seinem Ursprung hinwenden, um das göttliche Licht zu empfangen. Der Geist, vom Licht des Urgrunds erleuchtet, bringt auf einer zweiten Manifestationsstufe die Weltseele hervor. Dem Geiste entsprungen (Plotin bezeichnet sie als Gedanke des Geistes), muss auch sie auf das Höhere, den Geist, ihren Erzeuger blicken,

²¹⁰ Ficino, De amore I 2, S. 21 (Blum): *Zu Gott sich hinwendend wird er durch seinen Lichtstrahl erleuchtet, und durch dieses Strahles Glanz wird sein Trieb entzündet. So entflammt sucht er ganz Gottes Nähe, und durch diese Annäherung empfängt er die Formen.*

²¹¹ Ficino, De amore I 2, S. 25 (Blum): *Wie der Geist unmittelbar (...) sich zu Gott hinwendet und von dort die Formen empfängt, ebenso wendet sich die Weltseele zu dem Geiste und zu Gott, als zu ihrem Ursprung, hin und (...) empfängt sie, aus Liebe dem Engelsgeiste zugewendet, von ihm die Formen und wird zum Kosmos.*

²¹² Ficino, De amore I 2, S. 25 (Blum): *In gleicher Weise wandte sich die Materie dieser Welt aus innewohnendem Liebesdrange der Weltseele zu und bot sich ihr zur Gestaltung dar.*

²¹³ Plotin V 1 [10] 8,1ff. (Bd. I a, S. 229 Harder): *Aus diesem Grunde lehrt auch Plato drei Stufen (...). Somit hat Plato gewußt, daß aus dem Guten der Geist und aus dem Geist die Seele hervorgeht. Diese Lehren sind also nicht neu, nicht erst jetzt, sondern schon längst, wenn auch nicht klar und ausdrücklich, gesagt, und unsere jetzigen Lehren stellen sich nur dar als Auslegung jener alten, und die Tatsache daß diese Lehren alt sind, erhärten sie aus dem Zeugnis von Platons eigenen Schriften.*

um von ihm das erleuchtende Licht zu empfangen, mit dem sie wiederum die dunkle Weltmaterie erleuchten und mit Leben füllen kann.²¹⁴

Aus Ficinos Ausführungen zur Entstehung der Welten und mit Blick auf Plotin lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

1. Liebe ist eine Urkraft, die zum Ursprung allen Seins zurückführt. Sie entsteht im Zusammenspiel von Schöpfer und Geschöpf, von Erzeuger und Erzeugtem. Gleich nach der Geburt aller Dinge, Wesen und Geschöpfe gibt Gott sein Licht in alles Geschaffene hinein und setzt damit den Impuls für die Rückwendung des Neugeborenen zum Ursprung, für den Beginn der Liebe.²¹⁵ Dieser Anstoß ist offenbar wichtig, damit das Neugeschaffene an seinen Anfang erinnert wird, an ihn zurückgebunden bleibt und in der Schöpfung nicht verloren geht. Wie ein frisch gelegter Same bedarf die Liebe nun der Nahrung. Nur wenn der Liebestrieb genährt wird, kann Eros – die Liebe zum Ursprung – wachsen und gedeihen und zugleich seine vorzüglichste Eigenschaft, alles dem

²¹⁴ Plotin V 1 [10] 6,27ff. (Bd. I a, S. 223/225 Harder): *Aber wie kommt das zustande und als was muß man es sich denken? Es (das Zweite, der Geist) umgibt Jenes, ist ein rings aus ihm stahlender Glanz, aus ihm wobei Es aber beharrt (...). (...) Nichts kann aus Ihm (dem Allervollkommensten und Reifsten) hervorgehen als das Größte nach ihm; das Größte aber nach ihm ist der Geist und folgt ihm sogleich als Zweites. Sieht doch der Geist Jenen und bedarf allein seiner (...). Weiter Plotin V 1 [10] 6,41ff. (Bd. I a, S. 225 Harder): (...) der Geist ist höher als alle andern Dinge, denn sie sind nach ihm, wie denn auch die Seele der Gedanke des Geistes und sozusagen seine Wirksamkeit ist, so wie der Geist die des Einen. Nun ist der Gedanke in der Seele nur ein dunkler, denn er ist gleichsam nur ein Nachbild des Geistes, und darum muß sie auf den Geist blicken; der Geist aber gleichermaßen auf Jenen, damit er Geist sei. (...) Es verlangt ja ein jegliches nach seinem Erzeuger und liebt ihn (...). Und Plotin V 1 [10] 6,20ff. (Bd. I a, S. 213 Harder): (...) so wie eine dunkle Wolke Sonnenstrahlen, die sie mit ihrem Licht treffen, leuchten machen und ihr einen goldstrahlenden Anblick geben: so hat auch die Seele (die Weltseele) als sie in den Leib des Himmel eintrat, ihm Leben gewährt, ihm Unsterblichkeit gewährt, ihn der unbewegt lag auferweckt.*

²¹⁵ Ficino, De amore I 2, S. 23 (Blum): *Ehe jedoch dieser Trieb entbrannte, hatte er schon den göttlichen Lichtstrahl empfangen. Vordem war sein Wesen formlos und finster (...). Sein erstes Hinwenden zu Gott ist die Entstehung des Eros, das Einströmen des Lichtstrahles ist als die Nahrung, und das Entbrennen, welches die Folge ist, als das Wachstum des Eros zu bezeichnen. Die Annäherung an Gott ist der Liebesdrang des Eros, seine Ausgestaltung mit den Formen ist dessen Vollendung. Siehe dazu Plotin VI 7 [38] 22,6ff. (Bd. III a, S. 305/307 Beutler-Theiler): (...) zum Gegenstand des Trachtens aber wird es durch den Schimmer, den das Gute über es breitet, welches den Dingen dort droben gleichsam Reize verleiht und den trachtenden Wesen das Liebesverlangen eingibt. Und so wird denn die Seele, indem sie das von jenem kommende Rinnsal in ihr Inneres empfängt, in Erregung versetzt (...) dann wird sie ganz zu Liebesverlangen. (...) Dringt aber in sie von Jenem her gleichsam ein wärmender Strahl, dann erstarkt sie und wird wach, dann wird sie wahrhaft beflügelt, und ob auch das sie Umgebende und Nahe sie noch so leidenschaftlich anzieht, sie schwingt sich dennoch, sozusagen durch Erinnerung gelenkt, zu einem andern, Größeren hinauf.*

Schönen zuzuführen, entfalten. Eros ist der göttliche Kitt, der die Schöpfung zusammenhält.²¹⁶ Seine Kraft führt das Geschaffene zum Anfang zurück, von wo aus Schönheit und Vollendung empfangen werden.

2. Alles Geschaffene trägt von Beginn seines Daseins an die Anlage der Liebe zum Ursprung in sich. Die Beziehung Schöpfer – Geschöpf ist ebenso wie die Beziehung Schöpfer-Schöpfung so konstruiert, dass Eros, das Liebesverlangen nach Gott, als angeborene Eigenschaft allen Wesen und allen Dingen innewohnt.²¹⁷

3. Am Anfang ist Gott, das Gute. Er ist zugleich die Ursache des Schönen.²¹⁸ Liebe ist Rückkehr zum Anfang aus Verlangen nach der Schönheit.²¹⁹ An anderer Stelle bezeichnet Ficino die Liebe als das Verlangen, Schönheit zu genießen (II 9).²²⁰ Eros führt alles der Schönheit zu. Indem das Geschaffene, in Liebe entbrannt, sich Gott zuwendet, kann der Lichtglanz Gottes zum Wohle des Geschaffenen seine Wirkung in ihm entfalten. Deshalb kann Ficino in Anlehnung an Plotin sagen: Eros erweckt das Schlummernde, erleuchtet das Dunkle, bringt dem Leblosen das Leben, formt das Gestaltlose, vervollkommnet das Unvollkommene.²²¹ Liebe ist die Voraussetzung dafür, dass das göttliche Licht die Dinge erfüllen und schön machen kann.

²¹⁶ Ficino, De amore III 3, S. 91 (Blum): *Somit kann man mit Recht die Liebe als das unvergängliche verknüpfende Band der Welt, die unbeweglich ruhende Stütze aller ihrer Teile und die unerschütterliche Grundlage des gesamten Triebwerkes bezeichnen.*

²¹⁷ Ficino, De amore II 2, S. 39 (Blum): *Die göttliche Schönheit hat in allen Dingen die Liebe, d. i. das Verlangen nach ihr selbst, erzeugt. Da eben Gott die Welt zu sich hinzieht und die Welt zu ihm hingezogen wird, so besteht eine dauernde Anziehung zwischen Gott und der Welt, welche von Gott ausgeht (...). () es ist derselbe Gott, nach dessen Schönheit alle Wesen Verlangen tragen (...). Siehe auch Plotin III 5 [50] 3,3ff. (Bd. V a, S. 181 Beutler-Theiler): *Denn auch jene Seele war Wesenheit, da sie entstanden ist aus der ihr vorgeordneten Wirkungskraft und aus der Wesenheit des Seienden, und sie schaute auf das, was die erste Wesenheit ist, und sie schaute mit leidenschaftlicher Hingabe – es war dies der Seele erstes Schaulis, sie schaute auf es als auf ihr höchstes Gut und ergötzte sich im Schauen (...).**

²¹⁸ Ficino, De amore II 4, S. 51 (Blum): *(...) um seinetwillen ist alles, und er ist Ursache alles Schönen.*

²¹⁹ Ficino, De amore I 3, S. 27 (Blum): *Wenn wir von Liebe reden, müßt ihr darunter das Verlangen nach der Schönheit verstehen, weil nämlich bei allen Philosophen diese Begriffsbestimmung der Liebe feststeht.*

²²⁰ Ficino, De amore II 9, S. 75 (Blum): *Die Liebe ist nämlich das Verlangen, die Schönheit zu genießen.*

²²¹ Ficino, De amore I 2, S. 25 (Blum): *(...) er (Eros) erweckt das in Starrheit Schlummernde, erleuchtet das Finstere, belebt das Leblose, gestaltet das Gestaltlose und gibt dem Unvollkommenen Vollendung.*

4. Liebe ist nach Ficinos Verständnis – von ihrem Ursprung und ihrer Definition her – geistiger Natur. Als eine geistige Kraft ist sie im Grunde keine Emotion; sie hat nichts mit dem Gefühl zu tun, das Menschen entwickeln, die sich verlieben, sich in Sehnsucht zu einander verzehren oder sich gegenseitig „haben wollen“. Liebe in diesem ursprünglichen Sinne hat auch nichts mit Sex(ualität) oder körperlicher Berührung zu tun. Liebe ist primär nicht auf einen anderen Menschen gerichtet. Als geistige Urkraft verbindet sie zu allererst Schöpfer und Geschöpf. Initiiert von Gott, der sein Licht in die menschliche Seele einsinken lässt, wird sie genährt vom Menschen, der seinen Anfang sucht und sich auf Gott ausrichtet.²²² Anfang und Ziel der ursprünglichen Liebe ist also immer die Liebe zu Gott.
5. Weil die Seele (der Mensch) gottähnlich und beweglich ist und es der Wille des Schöpfers ist, dass die Seele sich dem Gleichgestellten (anderen Seelen) und auch dem Unteren (der Materiewelt) in Liebe zuwendet, kann die Seele (der Mensch) Liebe zu ihresgleichen und zu den Dingen in der Materiewelt entwickeln. In Liebe neigt sie sich ganz dem Geliebten zu, zugleich bestrebt, im Geliebten Schönheit zu erzeugen. Dies gilt sowohl für die Dinge der Welt, die der Mensch aus Materie formt und gestaltet, als auch für die Liebe zu einem Menschen. Getragen von der Sehnsucht, das Geliebte zu verschönern, gibt sich der wahrhaft Liebende in völliger Hingabe dem Geliebten hin und versucht sich ganz mit ihm zu vereinigen. Ficino glaubt, dass in dieser Gesinnung nicht nur die geistige, sondern auch die körperliche Liebe zwischen zwei Menschen göttlicher Natur und damit sittlich ist.²²³ Sind sich Liebende bewusst, dass ihre gegenseitige Liebe von Gott kommt und achten sie das Göttliche im anderen, so sind die Liebenden in göttlicher Liebe vereint; ihre Liebe ist heil(ig). Vergessen zwei Liebende den Ursprung und die Eigenschaften von Eros, dann entartet die Liebe. Sie wird zur

²²² Siehe dazu Plotin III 5 [50] 9,40 (Bd. V a, S. 199 Beutler-Theiler): *So ist auch immerdar der Eros ins Dasein getreten mit der Notwendigkeit, infolge des Trachtens der Seele nach dem Höheren, dem Guten; und es gab immerdar, ebensolange wie die Seele, den Eros.*

²²³ Ficino, *De amore* II 7, S. 63/65 (Blum): (...) *In beiden Vermögen ist also der Eros: in dem ersten als Verlangen zum Anschauen, in dem zweiten als Drang, Schönheit zu zeugen. Beide Arten der Liebe sind sittlich; sind sie doch beide auf die göttliche Schönheit gerichtet.*

Emotion, zum Bedürfnis zwischen zwei Menschen, die sich gegenseitig einen Mangel auszugleichen versuchen. Im Extremfall wird die Liebe tierisch und entartet zur Raserei.

6. Wahre Liebe ist immer göttliche Liebe, d. h. Liebe zum Göttlichen.²²⁴ Wahre Liebe erkennt und achtet das Göttliche in sich und im anderen. Ficino nennt sie die sokratische (*amor Socraticus*) oder auch die platonische Liebe (*amor Platonicus*).²²⁵ Wahre Liebe ist Verlangen nach dem Göttlichen und völlige Hinwendung und Hingabe an das Göttliche, das im Geliebten gesucht und erkannt wird. Weil der Mensch sich in der Liebe ganz auf- und dem Göttlichen im anderen hingibt, kann Ficino mit Platon sagen: Wer liebt, der stirbt. Doch lebt er zumindest im anderen weiter, welchem er sich ganz hin(ein)gegeben hat. Erwidert dieser die Liebe in gleicher Weise, lebt der Mensch aus der göttlichen Liebe seines Geliebten. Liebt dieser jedoch nicht, ist der Mensch verloren.²²⁶ Hier setzt nun auch Ficanos Freundschaftsbegriff an: Nur die wahre Liebe kann Basis für eine echte Freundschaft sein. Treten zwei oder mehrere Menschen miteinander in Beziehung, so ist ihre Gemeinschaft dann vollkommen, wenn sie auf der gemeinsamen Liebe zum Göttlichen beruht und die Menschen sowohl in sich selbst als auch im anderen das Göttliche erkennen können. Liebe beruht demnach auf einer tiefen geistigen Übereinstimmung, auf einer Gleichartigkeit des Wesens.²²⁷ Ist diese gegeben, bewegen sich Menschen auf demselben geistigen Niveau. Sie begegnen sich gewissermaßen als Götter, in dem gemeinsamen Bewusstsein, geistig-göttliche Wesen zu sein. Fehlt den Menschen dieses Bewusstsein, so glauben sie, ihre Bewunderung und

²²⁴ Plotin I 6 [1] 7,15ff. (Bd. I a, S. 19 Harder): (...) *wer es (das Gute) aber erblickte, der darf ob seiner Schönheit staunen, er ist voll freudigen Verwunders, einer Erschütterung die ohne Schaden ist, er liebt wahre Liebe (...)*.

²²⁵ Ficino, De amore VII 16, S. 361 (Blum): *Ihr fragt mich nun, wozu die sokratische Liebe ersprießlich sei? Nun, zunächst hilft sie dem Liebenden selber zum Wiedererlangen der Flügel, mit denen er der ewigen Heimat zufliegen kann.*

²²⁶ Ficino, De amore II 8, S. 65/67 (Blum): *Die Liebe nennt Platon etwas Bitteres, und nicht mit Unrecht; denn ein jeder, welcher liebt, stirbt durch die Liebe. (...) Lebt er nun wenigstens in einem anderen? Ganz gewiß. Nun gibt es aber zwei Arten der Liebe: die einseitige und die gegenseitige. Einseitig ist sie da, wo der Geliebte den Liebenden nicht wieder liebt. Hier ist der Liebende vollständig tot (...)*.

²²⁷ Ficino, De amore II 8, S. 73 (Blum): *Die Liebe beruht auf Übereinstimmung. Diese besteht auf einer gewissen Gleichartigkeit des Wesens bei mehreren Subjekten.*

Liebe richte sich auf die körperhafte Erscheinung des anderen. In Wahrheit lieben sie dann aber den Schatten Gottes im Geliebten.²²⁸ Streng genommen bedeutet dies: Es gibt keine irdisch-menschliche Liebe. Liebe ist immer die Liebe zu Gott, doch sind sich die Liebenden hierüber nicht immer bewusst. Wahre Liebe aber verlangt den Grad höchster Bewusstheit.

b) Die wahre Schönheit

So wie die wahre Liebe göttlich ist, ist auch Schönheit göttlich. Aufgabe von Eros ist es, die Dinge zum Ursprung zurückzuführen, damit sie von dort schön und vollendet gemacht werden können. Wie dies zu verstehen ist, erläutert Ficino in der zweiten Rede von 'De amore' (II 2). Dort macht er klar, dass Schönheit für ihn kein ästhetischer, sondern – in Übereinstimmung mit Plotin – ein ontologischer Begriff ist. Schönheit ist auch keine Eigenschaft, die den Dingen natürlicherweise innewohnt. Vielmehr ist Gott – und nur Gott – die Schönheit selbst.²²⁹ In Gott sieht er Urgrund und Ursprung aller Schönheit.²³⁰ Ficino führt dazu aus:

Eine wesentliche Eigenschaft der Schönheit Gottes ist es, alles Geschaffene zu sich hinzuziehen. Ursache des Liebestriebs ist folglich die Schönheit, die die Liebe – das Verlangen nach Schönheit – in den Dingen erzeugt. Indem sich die aus Gott heraus geschaffenen Dinge nach ihrer Entstehung in Liebe ganz ihrem Ursprung zuwenden, bringen sie ihr Verlangen zum Ausdruck, von Gott schön gemacht zu werden. Gottes Schönheit wiederum ergießt sich in alles, was sich ihm in Liebe hingibt. Werden die Dinge von seiner Schönheit berührt, werden sie schön. Nach Ficino ist Gottes Schönheit eine Wirkung oder ein unsichtbarer,

²²⁸ Ficino, De amore VI 19, S. 299/301 (Blum): *Wenn wir an den Körpern, den Seelen und den Engeln Wohlgefallen finden, so lieben wir nicht eigentlich diese selbst, sondern in ihnen Gott. In den Körpern lieben wir Gottes Schatten, in den Seelen das Nachbild und in den Engeln das Ebenbild Gottes.*

²²⁹ Dazu Plotin I 6 [1] 6,14ff. (Bd. I a, S. 17 Harder): *(...) und ganz dem Göttlichen angehörig, aus welchem der Quell des Schönen kommt, und von wo alles ihm Verwandte schön wird. (...) Deshalb heißt es denn auch mit Recht, daß für die Seele gut und schön werden Gott ähnlich werden bedeutet, denn von ihm stammt das Schöne (...).*

²³⁰ Ficino, De amore II 4, S. 49 (Blum): *(...) indem er (Platon) sagte, Gott sei die Ursache alles Schönen, gleichsam Urgrund und Ursprung aller Schönheit.*

unbeschreibbarer Lichtstrahl, der sich aus dem Anfang heraus in alle Welten ergießt. Zunächst erfasst er den Engelsgeist, danach die Weltseele mit ihren Einzelseelen, schließlich die Welt der Materie. Der Liebreiz der einzelnen Dinge liegt also nicht in ihnen selbst, sondern in dem unsichtbaren göttlichen Licht begründet, das, vom Anfang herkommend, die ganze Schöpfung durchdringt und alles im Glanz des göttlichen Lichtes erstrahlen lässt.²³¹

Mit seinen Ausführungen verdeutlicht Ficino:

1. Die Schönheit der Erscheinungsformen ist der Abglanz der ursprünglichen Schönheit Gottes oder anders ausgedrückt: Die schöne körperliche Erscheinung ist das Abbild der göttlichen Schönheit.²³² Ficino spricht wie Plotin auch von Schattenbildern, die die Ideen, die im Geist ruhen und das Wirkliche sind, als Wirkliches in der Welt abbilden.²³³ Wird ein Mensch vom Liebreiz eines anderen Menschen, von der Schönheit eines Körpers oder der weltlichen Dinge angezogen, so wird er in Wahrheit von Gottes Schönheit im anderen Menschen und in den Dingen angezogen.²³⁴ Die Schönheit der Dinge, der schöne Körper, die schöne Handlung sind Ausdruck göttlicher Schönheit. Geist erscheint in Materie. Göttliche unsichtbare Schönheit verwirklicht sich, indem sie sich über Stufen eines Schöpfungs- und Transformationsprozesses in körperlich sichtbare, schöne Erscheinungsformen verwandelt. Nicht der Stoff an sich ist schön, sondern der Geist, der den Stoff formt und gestaltet und seine Schönheit in ihm abbildet. Wer einen anderen oder die Dinge in

²³¹ Ficino, De amore II 5, S. 55/57 (Blum): *Um nun in wenigen Worten viel zusammenzufassen: Das Gute ist die hervorragende Wesenheit Gottes. Die Schönheit ist eine Wirkung oder ein Lichtstrahl, welcher von ihm ausgehend, alles durchdringt: zuerst den Engelsgeist, zweitens die Allseele und die Einzelseelen, drittens die Natur, viertens die Materie der Körper.*

²³² Plotin I 6 [1] 8,6ff. (Bd. I a, S. 21 Harder): *Denn wenn man Schönheit an Leibern erblickt, (...) man muss erkennen, daß sie nur Abbild, Abdruck, Schatten ist (...).*

²³³ Ficino, De amore II 5, S. 55 (Blum): *Das Wirkliche sind also die Ideen, die Verstandesformen und die Denkformen. Die körperlichen Formen hingegen sind vielmehr Schattenbilder des Wirklichen als Wirkliches.* Siehe auch Plotin V 3 [49] 13,30 (Bd. V a, S. 159 Beutler-Theiler): *(...) ein solches Ding würde ja um dieses Abglanzes willen auch gar nicht seiend genannt werden, gleichsam ein Abbild zu einem Urbild (...).*

²³⁴ Ficino, De amore V 3, S. 139 (Blum): *Die unkörperliche Form ist es also, welche Gefallen findet; was gefällt, ist liebenswert; das Liebenswerte ist schön. Daraus folgt, daß die Liebe sich auf etwas Unkörperliches bezieht, und daß die Schönheit vielmehr eine geistige Vorstellung eines Dinges, als eine körperliche Erscheinung ist.*

der Welt um ihrer Schönheit willen liebt, liebt in Wahrheit das göttliche Licht und damit Gott selbst in ihnen.²³⁵

2. Immer und überall ist es Gott selbst, der in allen Welten und auf allen Ebenen der Schöpfung Gestalt annimmt und in unterschiedlichen Erscheinungsformen seine eigene Schöpfung betritt.²³⁶ In Anlehnung an orphische und pythagoreische Lehren heißt das: Gott ist Mittelpunkt von allem und die geheime Mitte in allem.²³⁷ In einem Kreislauf geht alles von Gott, der als Urheber von allem zugleich Güte, Schönheit und Gerechtigkeit ist, in die Welt hinein; von Gott angezogen, kehrt alles aus der Welt wieder zu Gott zurück. Aus Gott entlassen wird alles Geschaffene von Gottes unsichtbarem ewigen Licht belebt, gestärkt und vervollkommenet.²³⁸ In die göttliche Heimat zurückgekehrt, erfährt alles seine Vollen- dung. So ist Gott Urgrund, Mitte und Endziel alles Geschaffenen.²³⁹

3. In der Bewunderung der sinnlich wahrnehmbaren Schönheit ist der Mensch, unabhängig von seinem Bewusstsein, immer an Gott rück- gebunden. Der göttliche Liebreiz, welcher den schönen Dingen und Menschen innewohnt, führt den Betrachter immer zum Ursprung der Schönheit, d. h. zu Gott zurück. Indem die materielle Erscheinungsform vom Licht des Anfangs durchdrungen ist und somit die Schönheit Gottes in sich trägt, ist sie göttlich und kann demzufolge weder schlecht noch sündhaft sein. Damit ist der Mensch nicht nur in der Betrachtung

²³⁵ Ficino, De amore II 5, S. 57 (Blum): *Und wie ein jeder, welcher in jenen vier Elementen das Licht sieht, den Sonnenstrahl erblickt und durch ihn veranlaßt wird, zu dem erhabenen Sonnenlicht selbst aufzuschauen, ebenso schaut und liebt ein jeder, der die Herrlichkeit in diesen vier, nämlich Geist, Seele, Natur und Materie betrachtet und liebt, in jenen den Lichtstrahl Gottes und durch ihn Gott selber.*

²³⁶ Ähnlich auch Plotin V 3 [49] 16,5ff. (Bd. V a, S. 165 Beutler-Theiler): *Jetzt aber haben wir das andere hinzuzufügen, daß der Ursprung, da die Erzeugung von Wesen nicht ein Hinauf-, sondern nur Hinabschreiten bedeuten kann, nur ein weiteres Sich-Ausbreiten in der Vielheit (ist) (...).*

²³⁷ Ficino, De amore II 3, S. 45 (Blum): *Wer wird in Abrede stellen, daß Gott zutreffenderweise der Mittelpunkt aller Dinge genannt wird, da er doch in allen Dingen durchaus einer, einfach und unbeweglich, alles von ihm Hervorgebrachte aber vielfältig, zusammengesetzt und beweglich ist und, wie es aus ihm hervorgeht, so auch nach Art der Radien oder der Kreislinie in ihn zurückkehrt?*

²³⁸ Ficino, De amore II 5, S. 57 (Blum): *Wie ein und derselbe Sonnenstrahl vier Körper, nämlich Feuer, Luft, Wasser und Erde erhellt, so erleuchtet ein Lichtstrahl Gottes den Geist, die Seele, die Natur und die Materie.*

²³⁹ Ficino, De amore II 1, S. 37 (Blum): *Dies offenbarte in erhabener Weise Orpheus, indem er sagte, Zeus sei Ursprung, Mitte und Endziel des Alls.*

geistiger Dinge, d. h. in der Kontemplation, bei Gott, sondern auch beim Betrachten irdischer Dinge. Die Hinwendung zum Irdischen, die Bezauberung, die aus dem Anschauen schöner irdisch-manifester Erscheinungsformen resultiert, ist heilig; sie heiligt den Betrachter und auch die Materie, denn auch sie wird über die Liebe ihres Beobachters an den Ausgangsort ihrer Entstehung, an Gott zurückgebunden.²⁴⁰

Mit seiner Philosophie der Liebe und der Schönheit heiligt Ficino nicht nur die geistige, sondern zugleich die materiell erscheinende Welt und den in ihr lebenden Menschen. Aufbauend auf Plotins Ontologie überbrückt auch Ficino Platons Dualismus. Die Welt ist keine Welt der Gegensätze von „gut“ und „böse“, sondern sie ist e i n e Welt. Diese ist eins, wahr und gut.²⁴¹

4. Der Aufstieg der Seele zu Gott

Im fünften und sechsten Kapitel der vierten Rede (IV 5; 6) und erneut im achtzehnten und neunzehnten Kapitel der sechsten Rede (VI 18; 19) erläutert Ficino, wie die in die Materiewelt hinabgesunkene Seele sich aus dem Sumpf eines rein materieorientierten Erdendaseins befreien und den geistigen Aufstieg zu ihrem ursprünglichen Sein und zu Gott zurück bewältigen kann. Ficino glaubt, dass mit den Jahren, wenn der Körper heranreift, die Herrschaft der Sinnesorgane geringer wird.²⁴² Durch Läuterung löst die Seele zunehmend ihren Blick von der materiellen Welt und beginnt, nach der uranfänglichen Ordnung zu suchen. Der Forscherdrang, der von ihrem eigenen natürlichen

²⁴⁰ Ficino, De amore II 6, S. 57/59 (Blum): *Daher kommt es, daß die Inbrunst des Liebenden nicht durch den Anblick oder die Berührung irgendeines Körpers erlischt; denn sein Verlangen ist nicht auf diesen oder jenen Körper gerichtet, sondern auf den Lichtglanz der überirdischen Herrlichkeit, welche aus den Körpern zurückstrahlt. Dieser gilt seine Bewunderung. Darum wissen die Liebenden gar nicht, was sie ersehnen und suchen, weil sie Gott selbst nicht kennen (...). (...) Hier aber zwingt der Lichtglanz der Gottheit, welcher aus dem schönen Körper zurückstrahlt, die Liebenden zur Bewunderung und scheuer Verehrung der geliebten Person, als wäre sie ein Gottesbild.*

²⁴¹ Ficino, Theol. Plat. II 1 (I 73 Marcel): *Nihil enim aliud est summa unitas quam summa simplicitas. Propter hanc unitatis simplicitatem res quaelibet pura veraque est. Verum quippe vinum est quod purum est vinum. Sic veritas rerum in simplici illa unitate consistit. Atque propter eandem simplicem puramque unitatem res quaelibet sunt bonae.*

²⁴² Ficino, De amore IV 5, S. 113 (Blum): *Nachdem aber der Körper herangewachsen ist, und die Sinnesorgane geläutert sind, erhebt sie sich ein wenig unter dem Einfluß der Zucht.*

Licht herrührt, regt die Seele dazu an, das göttliche Licht wiederzuerlangen.²⁴³ Ficino verdeutlicht, dass dieses Verlangen nach dem Wiederfinden des eigenen göttlichen Lichts die eigentliche Liebe ist. Die eine Hälfte der Seele – das natürliche Licht – werde von der Sehnsucht nach ihrer zweiten Hälfte – dem übernatürlichen Licht – geleitet, die sie verloren glaubt. Die Seele trachtet deshalb danach, ihre andere Hälfte wiederzufinden und sich wieder mit dieser zu vereinen.²⁴⁴ Im Grunde liegt hier eine erweiterte Definition des Liebesbegriffs vor. Wenn Ficino die Liebe als ein Verlangen nach der göttlichen Schönheit definiert²⁴⁵, so ist evident, dass die Seele sich nur im Zustand der Ganzheit als schön empfinden kann. Und ganz ist sie in ihrer Ursprünglichkeit in der Vereinigung mit Gott. Liebe ist demnach Sehnsucht nach dem Bewusstseinszustand der Ganzheit und diese bedeutet zugleich die Einheit mit Gott. Indem die Seele ihrer Sehnsucht nachgibt, kehrt sie sowohl zu sich selbst, als auch zu Gott zurück. In ihrer Sehnsucht liebt sie Gott ebenso wie sich selbst. Liebe ist deshalb die Sehnsucht, Gott oder das Göttliche und darin zugleich sich selbst wiederzufinden. Die Sehnsucht nach der eigenen Ganzheit ist zugleich Sehnsucht nach dem göttlichen Ursprung, ist Sehnsucht, zurück in den Schoß zu gelangen, in welchem die Seele sich noch als Ganzes erleben konnte und aus dem heraus sie (als Mensch) einmal geboren wurde.

Um das Ziel der Ganzheit und Einheit zu erreichen, beschreibt Ficino einen Weg der Heilung. In Anlehnung an Plotin stellt er diesen als einen mehrstufigen Weg dar, der zunächst über die Pflege der sittlichen und dann höheren Tugenden (2-Stufenlehre des Plotin) eine Reinigung der Seele und eine fortschreitende Erweiterung des Bewusstseins bewirkt und bis zur Erkenntnis Gottes (im diesseitigen Leben!) führt.²⁴⁶ Die Liebe zu Gott stellt als dritte

²⁴³ Ficino, De amore IV 5, S. 113 (Blum): *Da beginnt das natürliche Licht zu erstrahlen und sucht die Ordnung der natürlichen Dinge zu erforschen.*

²⁴⁴ Ficino, De amore IV 5, S. 113 (Blum): *Daher wird der Geist durch das Forschen des eigenen Lichtes zum Wiedererlangen des übersinnlichen Lichtes angeregt. Diese Anregung und dieses Verlangen ist in Wirklichkeit die Liebe, durch welche die eine Hälfte des Menschen von Sehnsucht nach der anderen erfüllt wird. Denn das natürliche Licht als die eine Hälfte der Seele bemüht sich, das übersinnliche Licht, ihre andere Hälfte, welche einst von uns verschmäht ward, in uns wieder anzuzünden.*

²⁴⁵ Vgl. Ficino, De amore I 3, S. 27 (Blum).

²⁴⁶ Plotin VI 7 [38] 36,7ff. (Bd. III a, S. 341 Beutler-Theiler): *Die Lehrer dafür sind Analogie und Abstraktion, die Erkenntnis dessen, was aus Ihm herkommt, und jene besonderen ‚Stufen des Aufstieges‘; und Weggeleiter dahin sind Reinigung, Tugend und Läuterung, ‚Wandeln‘ in geistigen Reich und in ihm Sitz und Stelle haben (...).*

Komponente in diesem Prozess des Aufstiegs schließlich die Ganzheit wieder her, indem in einem mystischen Akt Seele und Schöpfer wieder vereinigt werden. In gewisser Weise kann hier von einem Bildungsprogramm gesprochen werden, das den Aufstieg des Menschen zum höchsten „Einen“ realisiert. Dieses Programm enthält im Rückgriff auf Plotin drei Komponenten oder „Disziplinen“: Ethik, Wissen(schaft)/Philosophie und Liebe.²⁴⁷ Diese drei „Disziplinen“ werden nachfolgend genauer betrachtet.

a) Der Weg der Reinigung (Heilung): die 2-stufige Tugendlehre Plotins

Um das göttliche Licht in sich wieder erkennen zu können, hat die Seele nach Ficino zunächst einen Prozess der Reinigung zu durchlaufen. Auf einer Art Grundstufe muss sich der Mensch auf den Pfad der Tugend begeben. Ficino empfiehlt zunächst die Pflege von vier Grundtugenden: der Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mäßigung.²⁴⁸ Im Anschluss an Platon führt Ficino hier die vier Kardinaltugenden auf, die nach Thomas von Aquin zugleich die vier Haupttugenden der christlichen Sittenlehre darstellen. Unter der Führung der Klugheit kann der Mensch sich auf verschiedenen Wegen des rechten Handelns zu Gott erheben: über tapferes oder gerechtes Handeln (Tapferkeit und Gerechtigkeit) oder über die Zucht der Leidenschaften (Mäßigung).²⁴⁹ Diese drei handlungsorientierten Tugenden zählen zu den sittlichen Tugenden, die zugleich eine grundlegende Bedeutung für das öffentliche Leben haben.²⁵⁰

Hat der Mensch sich durch die sittlichen Tugenden genügend gereinigt, kann er auf die nächsthöhere Stufe treten und den Weg der geistigen Tugenden

²⁴⁷ Zugrunde liegt hier die Tugendlehre Plotins, vgl. dazu Plotin I 2 [19] und I 3 [20], sowie seine Lehre von der mystischen Einswerdung mit dem Ursprung in Plotin VI 7 [38].

²⁴⁸ Ficino, De amore IV 5, S. 113 (Blum): *Vier Wege nun führen uns zu dieser (Seligkeit, welche im Besitzen Gottes besteht) hin: Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mäßigung.*

²⁴⁹ Ficino, De amore IV 5, S. 113f. (Blum): *Gott bringt also in den verschiedenen Seelen seinen Lichtfunken dergestalt in das rechte Verhältnis, daß unter Führung der Klugheit die einen durch die Ausübung der Tapferkeit, andere durch Ausübung der Gerechtigkeit, andere wiederum durch Befleißigung in der Mäßigung zu ihrem Schöpfer sich erheben.*

²⁵⁰ Ficino, De amore VI 18, S. 295 (Blum): *Aus dieser Aufzählung ergibt sich eine Einteilung der Tugenden in zweierlei Arten, nämlich in sittliche und geistige. Letztere haben vor den sittlichen Tugenden den Vorrang. (...) Die sittlichen Tugenden sind durch die Art ihrer Ausübung und ihre Erspreßlichkeit für das öffentliche Leben bekannter (...).*

beschreiten.²⁵¹ Zu ihnen zählt Ficino die Weisheit, die Gelehrsamkeit und die Einsicht. Der Mensch pflegt diese höheren Tugenden, indem er die göttlichen, natürlichen und menschlichen Dinge erforscht und sich Wissen aneignet. Nach Ficino bleiben diese geistigen Tugenden eher im Verborgenen.²⁵² In der siebenten Rede (VII 14) bezeichnet er im Rückgriff auf Platons 'Phaidros' diese zwei Arten der Tugenden auch als die zwei Flügel der Seele: Der eine Flügel ist die Forschung, mit der sich der Geist zur Wahrheit erheben will, der andere ist das Verlangen der Seele nach dem Guten.²⁵³ Indem sich Ficino an dieser Textstelle deutlich für die 2-stufige Tugendlehre Plotins ausspricht, distanziert er sich zugleich von der 4-stufigen Abwandlung der plotinischen Lehre, wie sie von Porphyrios, Plotins Schüler, vorgenommen und durch spätere Neuplatoniker, beispielsweise Macrobius, weiterverbreitet wurde.²⁵⁴

Die Tugenden des sittlichen Handelns (Ethik) und die höheren Tugenden des Forschens nach der Wahrheit (Erkenntnis, Einsicht) bilden für Ficino eine Einheit. Als zwei sich ergänzende Wege führen sie beide zu Gott. In Anlehnung an Platon und Plotin lehrt Ficino, die geistigen Tugenden hätten vor den sittlichen Tugenden zwar den Vorrang, doch gehe die sittliche Zucht der geistigen zumeist voraus. Bevor der Mensch zur geistigen Erkenntnis aufsteigen könne, müsse er den Weg des rechten Handelns gehen. Rechtes Handeln steht damit vor geistiger Erkenntnis. Diese Aussage ist wichtig, denn sie zeigt, dass Ficino in 'De amore' nicht nur den Weg des geistigen Lebens lobt, sondern zugleich den Weg des rechten Lebens als Vorbereitung für ein

²⁵¹ Siehe Plotin I 2 [19] 7,11ff. (Bd. I a, S. 349 Harder): *Wer also die höheren Tugenden hat, hat notwendigerweise potential auch die niederen; wer aber die niederen, nicht notwendig die höheren. Das also ist die höchste Lebensform des Weisen.* Siehe weiter Plotin I 3 [20] 1,12ff. (Bd. I a, S. 351 Harder): *Ein doppelter Weg ist es den sie alle zurücklegen müssen, seien sie beim Aufstieg, oder oben angelangt. Der erste geht aus von dem Niederen, der zweite ist für die, welche bereits im Geistigen angelangt dort sozusagen Fußes Spur gesetzt haben und nun wandern müssen, bis sie zum äußersten Ende dieses Ortes kommen, was dann das Ziel dieser Wanderung ist, wenn man auf den Gipfel der geistigen Welt gelangt ist.* Vgl. auch Zintzen (2000), Athen-Rom-Florenz 291f.

²⁵² Ficino, De amore VI 18, S. 295 (Blum): (...) *die geistigen bleiben, weil ihre Wahrheit in der Tiefe liegt, mehr im Verborgenen.*

²⁵³ Ficino, De amore VII 14, S. 357 (Blum): *Zwei Flügel erkennt er der Seele zu, mit welchen sie dem Überirdischen zufliegen soll. Von diesen ist nach unserer Meinung der eine die Forschung (indagatio), mittels welcher sich der Geist ohne Unterlaß zur Wahrheit zu erheben sucht, der andere das Verlangen nach dem Guten (boni desiderium), in welchem unaufhörlich unser Wille entbrennt.*

²⁵⁴ Vgl. Zintzen (2000), Athen-Rom-Florenz 290ff.

geistiges Leben für die meisten Menschen als unabdingbar erachtet.²⁵⁵ Ist der Geist des Menschen durch die Pflege der sittlichen Tugenden genügend gereinigt, fällt es ihm umso leichter, zu den geistigen Tugenden aufzusteigen. Beginnt das göttliche Licht, angeregt durch die Pflege der sittlichen Tugenden, erst wieder zu leuchten, so kann der forschende Mensch über die Philosophie, also durch den Erwerb von Wissen über die Natur, den Menschen und die göttlichen Dinge, bis zur höchsten Erkenntnis Gottes gelangen.²⁵⁶

b) Die Macht der Liebe

Obschon sittliche und geistige Tugenden den Menschen nahe an Gott heranführen, ist nach Ficinos Überzeugung der höchste Gipfelpunkt im Aufstieg zu Gott, den er im „Besitzen Gottes“ sieht, nicht über den Pfad der Tugend zu erreichen. Ficino mahnt, dass der Mensch bei aller Erkenntnis noch nicht das Wohlgefallen Gottes besitzt.²⁵⁷ Glückselig wird der Mensch demzufolge also weder durch sittliches Handeln noch durch das vernunftmäßige Erforschen der Wahrheit. Auch hier wird seine Nähe zu Plotin deutlich, denn Ficino fordert den Menschen auf, sich nicht mit der Erkenntnis Gottes zufrieden zu geben und gewissermaßen auf halbem Weg stehen zu bleiben, sondern Gott aus ganzem Herzen zu lieben. Nicht das Denken, das Nachdenken über Gott, sondern erst die Liebe zu Gott mache aus Gottliebenden auch Gottgeliebte. Der Mensch, der Gott liebt, wird von ihm wiedergeliebt – und nur diese gegenseitige Liebe kann die Einheit des Menschen mit Gott herstellen und ihn glücklich machen.²⁵⁸

²⁵⁵ Ficino, De amore VI 18, S. 295 (Blum): *Überdies erhebt sich der in sittlicher Zucht Aufgewachsene, weil er die anderen an Reinheit übertrifft, leichter zu geistiger Tüchtigkeit. Darum sollst du zuerst die Schönheit der Seele beachten, welche sich in der sittlichen Zucht äußert. (...) Diese eine Wahrheit der sittlichen Tugenden, dieses Licht der Seele sollst du vorerst lieben. Wisse auch, daß du dann über die sittlichen Tugenden hinaus zu der reinsten Wahrheit der Weisheit, der Gelehrsamkeit und der Einsicht aufsteigen sollst, indem du bedenkst, daß diese der in sittlicher Zucht herangebildeten Seele zuteil werden (...).*

²⁵⁶ Siehe auch dazu Plotin I 3 [20] 6,14ff. (Bd. I a, S. 359 Harder): *Ist es nun möglich daß die niedern Tugenden ohne Dialektik und Weisheit existieren? Nur unvollendet und mangelhaft. Kann man aber weise und Dialektiker allein sein ohne die niederen Tugenden? Das kommt kaum vor; entweder sind sie die Vorstufe, oder sie wachsen zugleich mit jenen heran.*

²⁵⁷ Ficino, De amore IV 6, S. 121 (Blum): *Denn niemand geht wieder in den Himmel ein, welcher nicht dem Könige des Himmels wohlgefällt. Sein größtes Wohlgefallen aber findet, wer ihn am meisten liebt. (...) Was uns also in den Himmel zurückführt, ist nicht die Erkenntnis Gottes, sondern die Liebe.*

²⁵⁸ Ficino, De amore IV 6, S. 121 (Blum): *Die ihn erkennen und lieben, werden von Gott wieder geliebt, nicht weil sie ihn erkennen, sondern weil sie ihn lieben.*

Die Liebe zu Gott ist damit der Wegbereiter zur Erreichung des höchsten Gipfels – zur *unio mystica*. Die Erkenntnis Gottes führt den Menschen bis zur geistigen Stufe der Engel empor, quasi bis zum Tor des Glücks und der Seligkeit heran; Einlass findet der Mensch jedoch nur mit Liebe. Damit trifft Ficino in der direkten Nachfolge zu Plotin eine klare Aussage zum eingeschränkten Wert der Wissenschaft und des kontemplativen Lebens. Die philosophische Betrachtung ist wichtig, zweifelsohne; sie bahnt den Weg zu Gott; doch sind ihr Grenzen gesetzt.²⁵⁹ Der mystische Akt, die Verschmelzung mit dem Göttlichen, ist allein über die Liebe, verstanden als Sehnsucht nach der Einheit, zu erreichen. Notwendige Voraussetzung hierfür ist, dass der Mensch sogar das Denken, jene Aktivität, die er über alles wertschätzt, aufgibt.²⁶⁰ Allein die sehnsüchtige Hinwendung zu Gott ist in der Lage, den Menschen mit Gott zu vereinen und ihm in der Erfahrung dieser Einheit zur Glückseligkeit zu verhelfen.²⁶¹

Deshalb lehrt Ficino in 'De amore' als höchste Form seines Bildungsprogramms den plotinischen stufenförmigen Aufstieg des Menschen über die Liebe: von der Liebe zum Körper soll der Mensch aufsteigen zur Liebe der Seele, von dort zur Liebe des (Engels-) Geistes und schließlich zur Liebe zu Gott.²⁶² Auch dieser Aufstieg ist ein Akt der Bewusstseinsweiterung. Der Mensch, der den Körper, die Seele oder den Engel liebt, muss wissen, dass er in Wahrheit Gott in all diesen Erscheinungsformen liebt. Denn Gott ist in ihnen allen. Indem der Mensch also Gott in allem und auf allen Stufen des Seins liebt, steigt er zur

²⁵⁹ Siehe Plotin VI 9 [9] 4,1ff. (Bd. I a, S. 181 Harder): *Es beruht aber diese Schwierigkeit hauptsächlich darauf, daß man des Einen gar nicht auf dem Wege des wissenschaftlichen Erkennens, des reinen Denkens wie der übrigen Denkgegenstände inne werden kann, sondern nur vermöge einer Gegenwärtigkeit welche von höherer Art ist als Wissenschaft. (...) So muss sie (die Seele) also über die Wissenschaft hinauseilen, darf in keiner Weise aus dem Einssein heraustreten, sondern muß ablassen von der Wissenschaft und dem Wißbaren, ja von jedem andern Gegenstand der Schau wenn er auch schön sein mag (...).*

²⁶⁰ Plotin VI 7 [38] 35,1ff. (Bd. III a, S. 337 Beutler-Theiler): *In diesem Augenblick ist ihre Verfassung derart, daß sie auch das Denken, das sie doch sonst hoch hielt, gering achtet (...).*

²⁶¹ Plotin VI 9 [9] 9,12ff. (Bd. I a, S. 199 Harder): *Wir sind aber im höheren Sinne, wenn wir uns zu ihm hinrichten, unser Heil liegt dort, nur ihm fern sein bedeutet Sein geringeren Grades. Dort kann die Seele der Übel enthoben ausruhen (...). Dort ist auch erst ihr wahrhaftes Leben (...) So verlangt also die Seele, solange sie sich in ihrem wesensgemäßen Zustand befindet, nach Gott und will mit ihm eins werden, mit einem edlen Verlangen wie eine edle Jungfrau ihren Vater liebt.*

²⁶² Ficino, De amore VI 16, S. 281 (Blum): *Also müssen wir von dem Körper zur Seele, von der Seele zum Engel, vom Engel zu Gott aufsteigen.*

höchsten Stufe der Liebe auf.²⁶³ Als *amor Socraticus* oder *amor Platonicus* ist Liebe die Liebe zu Gott in den Dingen und im Menschen.

Diese Anschauung hat Ficino einige Jahre später im 14. Buch der 'Theologia Platonica' noch deutlicher formuliert. Dort stellt er einerseits die Suche nach der Erkenntnis Gottes und andererseits die Liebe zu Gott als zwei verschiedene Wege der „Begegnung“ mit Gott gegenüber. Ficino stellt klar: Die Suche nach Erkenntnis Gottes bedarf eines langen Weges, um zum Erfolg zu gelangen. Die Liebe zu Gott aber bringt den Menschen in kürzerer Zeit an sein Ziel.²⁶⁴ Ficino glaubt: Gott selbst will vom Menschen eher geliebt als erkannt sein. Indem wir über Gott reflektieren, geben wir ihm nichts. Lieben wir Gott aber, geben wir ihm alles, was wir sind und was wir besitzen. Umgekehrt gibt auch Gott sich eher denen, die ihn lieben, als jenen, die ihn suchen.²⁶⁵ Die Suche nach der Erkenntnis Gottes führt nach Ficino sicherlich zu Gott; doch nur die Liebe vereint mit Gott.

Irrtümlicherweise wird oftmals angenommen, Ficino interpretiere die sinnliche Liebe als eine Vorbereitung auf die geistige Liebe. Dies ist falsch. Ficino lehrt: Die Liebe zu den sinnlich erfahrbaren Dingen, zum Körper oder zu einem anderen Menschen ist nur eine andere Ausdrucksform ein- und derselben Liebe. Da Gott in allem ist (in den Dingen und auch im Körper), liebt der Mensch, auch wenn er seine Liebe einem Körper schenkt, immer Gott. Für Ficino ist es nur eine Frage des Bewusstseins, ob sich der Mensch darüber im Klaren ist, dass er in seiner Liebe zum Körper Gott im Körper liebt. Liebt er den Körper ohne Gott, so liebt er in der Tat nur ein Abbild, seinen Schatten. Der Mensch muss also die Liebe, die er empfindet, nicht transformieren. Er muss nicht, um Gott zu lieben, dafür seine Liebe zu einem Menschen und dessen

²⁶³ Ficino, De amore VI 19, S. 299/301 (Blum): *Wenn wir an den Körpern, den Seelen und den Engeln Wohlgefallen finden, so lieben wir nicht eigentlich diese selbst, sondern in ihnen Gott. In den Körpern lieben wir Gottes Schatten, in den Seelen das Nachbild und in den Engeln das Ebenbild Gottes. So lieben wir in der Gegenwart Gott in allen Dingen, um endlich einmal alles in Gott zu lieben.*

²⁶⁴ Ficino, Theol. Plat. XIV 10 (II 291 Marcel): *Adde quod perscrutando Deum longissimo tempore minimum quid proficimus, amando brevissimo plurimum. Ob id enim citius propinquiusque et firmiter amor quam cognitio mentem cum divinitate coniungit, quia vis cognitionis in discretione consistit magis, amoris autem magis in unione.*

²⁶⁵ Ficino, Theol. Plat. XIV 10 (II 291 Marcel): *Quinetiam gratius ipsi Deo est amari quam prospici. Nihil enim Deo tribuimus intuendo, amando vero tribuimus, quicquid et sumus et possidemus. Amantibus ergo Deus se ipsum retribuit potius quam scrutantibus.*

Körper aufgeben. Kein Gott verlangt dies von ihm. Vielmehr soll der Mensch erkennen: Wen und was er auch immer liebt – es ist Gott, den er in allem liebt.²⁶⁶ Hinzu kommt: Hat der Mensch Gott wiedergefunden, so hat er zugleich sich selbst gefunden. Denn in der Erkenntnis Gottes findet die Seele zugleich zu sich selbst, zu ihrer eigenen, wahren Wesenheit zurück. Deshalb kann Ficino mit Plotin sagen: Wer zu Gott zurückkehrt, kehrt zu sich selbst zurück und liebt in Gott zugleich sich selbst.²⁶⁷

5. Ficanos Ethik

Ficanos ethische Grundsätze sollen noch etwas eingehender untersucht werden, denn das vielleicht wichtigste Kennzeichen seiner Ethik ist, dass sie, anders als die Ethik der meisten anderen Renaissance-Humanisten, nicht auf Vorschriften und Moralpredigten beruht.²⁶⁸ Ficanos Lehre vom rechten Leben ist – wie seine Philosophie, seine Anthropologie, seine Ontologie – eine Lehre der Liebe, d. h. der platonischen Liebe und ihre Umsetzung im täglichen Leben. Ficino begründet seine Anschauungen zum sittlichen Verhalten gleich zu Beginn seines Symposionkommentars im dritten Kapitel der ersten Rede (I 3). Dort heißt es: *Denn es ist die Bestimmung des menschlichen Lebens, daß wir uns von dem Schlechten fernhalten und dem Guten zuwenden. Schlecht ist für den Menschen das Unsittliche, und als das Gute hat ihm das Sittliche zu gelten.*²⁶⁹ Mehr ist nach Ficino nicht zu definieren; stattdessen ist nur noch zu erläutern, wie die Sittlichkeit des Menschen zu erreichen ist.

²⁶⁶ Ficino, De amore VI 19, S. 301 (Blum): *Denn indem wir auf solche Weise leben, werden wir dahin gelangen, daß wir sowohl Gott als auch alles in Gott schauen und ihn selbst sowie alle Dinge in ihm lieben werden. (...) Also werden wir zuerst Gott in den Dingen geliebt haben, um dann die Dinge in ihm zu lieben. Wir verehren die Dinge in Gott, um vor allem uns selber wiederzugewinnen, und so haben wir in der Liebe zu Gott uns selbst geliebt.*

²⁶⁷ Plotin VI 9 [9] 11,38ff. (Bd. I a, S. 207 Harder): *(...) läuft sie (die Seele) dagegen in entgegengesetzter Richtung, so gelangt sie nicht zu einem Andern, sondern zu sich selbst (...). (...) man wird selber insofern man mit Jenem umgeht, nicht mehr Sein sondern Übersein. Sieht jemand sich selbst in diesem Zustand, so hat er an sich selbst ein Gleichnis von Jenem, und geht er von sich als einem Abbild zum Urbild hinüber, so ist er am Ziel der Reise. (...) Das ist das Leben der Götter und göttlicher, seliger Menschen (...).*

²⁶⁸ Vgl. Kristeller (1986), 39.

²⁶⁹ Ficino, De amore I 3, S. 27 (Blum).

Ficino zufolge entsteht Sittlichkeit weder durch Moralvorschriften noch durch Gebote und Verbote, geschweige denn unter Verwendung von Zuchtmitteln oder über Belehrung.²⁷⁰ Denn nach Ficino ruhen im Menschen zwei zentrale Beweggründe, die ihn vor Unsittlichem bewahren und Sittliches in ihm hervorbringen:

1. ein natürliches Schamgefühl, das jegliche Erniedrigung und Entwürdigung zu vermeiden versucht
2. ein Verlangen nach Ehre und Auszeichnung.²⁷¹

Alle Erziehung, die auf Züchtigung und Belehrung angelegt ist und dem Ziel dient, einen Menschen zu bessern, muss deshalb nach Ficino fehlschlagen. Denn der Mensch trägt das angeborene Bedürfnis in sich, in all seinem Denken und Handeln nur Schönes hervorzubringen. Diese Grundhaltung verbindet ihn vom Beginn seines Lebens an direkt mit Gott, der Quelle aller Schönheit. So ist evident, dass nur die Liebe zu Gott, also die platonische oder wahre Liebe alles Schöne und Gute im Menschen hervorbringen kann. Die Liebe zu Gott, die zugleich das Verlangen nach Schönheit in sich trägt, ist Grundlage der ficinischen Ethik.²⁷² Die liebende Hinwendung zu Gott, der das Schöne und Gute darstellt, ermöglicht, dass Schönheit und Güte den Menschen bestimmen.

a) Die Wahrnehmung der göttlichen Schönheit in der Welt der Körper

Wie stellt sich die menschliche Schönheit als Abbild der göttlichen Schönheit in der sinnlich erfahrbaren Welt nun dar? Nach Ficino ist menschliche Schönheit

²⁷⁰ Ficino, *De amore* I 3, S. 27 (Blum): *Ohne Zweifel bezwecken alle Gesetze und Zuchtmittel nichts anderes, als den Menschen solche Lebensrichtung zu geben, daß sie das Unsittliche meiden und das Sittliche ausüben. Dies vermag nun ein schier unermesslicher Aufwand von Zeit, Vorschriften und Belehrung kaum zu bewirken; die Liebe aber bringt es in kürzester Frist zustande.*

²⁷¹ Ficino, *De amore* I 3, S. 27 (Blum): *Denn das Schamgefühl hält die Menschen von dem Unsittlichen zurück, und das Verlangen, sich auszuzeichnen, leitet sie zu dem Sittlichen hin. Beides können sie allein durch die Liebe auf dem leichtesten und schnellsten Wege erlangen.* Siehe auch Ficino, *De amore* I 3, S. 31f. (Blum): *Um nun noch einmal auf die Ersprießlichkeit der Liebe zurückzukommen: die Furcht vor Schande, welche uns vom Unsittlichen zurückhält, und das Verlangen nach Ruhm, welches uns zu ehrenvollen Taten begeistert, entspringen beide leicht und schnell aus der Liebe.*

²⁷² Ficino, *De amore* I 3, S. 27 (Blum): *Wenn wir von Liebe reden, müßt ihr darunter das Verlangen nach der Schönheit verstehen (...).*

definiert als ein harmonisches Zusammenspiel mehrerer Eigenschaften. Sie zeigt sich auf dreierlei Weise:

1. im Liebreiz des Gemüts. Es besteht in einem harmonischen Beisammensein mehrerer Tugenden.
2. in körperlicher Anmut. Sie beruht auf der Harmonie von Farben und Umrissen.
3. in musikalischem Wohlklang. Er liegt in der Harmonie mehrerer Stimmen.²⁷³

Der Kernpunkt ist für Ficino die Harmonie. Unter Anlehnung an Plotin (I 6 [1]) führt Ficino weiter aus: Im Gemüt, in der Gestalt und in den Tönen bildet sich menschliche Schönheit ab. Die Schönheit des Gemütes, die die Tugenden der Seele offenbart, ist auf geistige Weise erkennbar. Die Schönheit des Körpers zeigt sich dem Gesicht, also dem Auge. Der Wohlklang der Stimme ist wahrnehmbar über das Gehör. Weil Geist, Gesichts- und Hörsinn den Menschen zum Genuss der (geistigen) Schönheit befähigen, erfährt der Mensch in der Pflege dieser drei Sinne am meisten Befriedigung.²⁷⁴ Diese drei Vermögen befähigen den Menschen zur (geistigen) Liebe.²⁷⁵ Was vom Tast-, Geruchs- und Geschmackssinn herrührt, ist für Ficino materieorientierter Trieb und artet, wenn er nicht von der Vernunft gemäßigt wird, in Raserei und Wollust aus.²⁷⁶ Nach Ficino erstrebt Liebe immer nur *Maßvolles, Schickliches und Ehrbares*.²⁷⁷ Während geistige, visuelle und auditive Sinneswahrnehmungen Nahrung für die nach Schönheit verlangende Seele sind, regen Ficino zufolge der Geschmacks-, Geruchs- und Tastsinn zu sehr die Genusssucht an,

²⁷³ Ficino, De amore I 3, S. 27f. (Blum): *Die Schönheit aber besteht in einem bestimmten Reiz, welcher hauptsächlich und zumeist auf einem harmonischen Zusammenstimmen mehrerer Eigenschaften beruht. Diese Harmonie stellt sich in dreifacher Hinsicht dar: nämlich der Liebreiz des Gemütes besteht in einem harmonischen Beisammensein mehrerer Tugenden; die körperliche Anmut beruht auf der Harmonie der Farben und Umrisse, ebenso der musikalische Wohlklang auf der Harmonie mehrerer Stimmen.*

²⁷⁴ Siehe dazu Plotin I 6 [1] 1,1ff. (Bd. I a, S. 3 Harder): *Das Schöne findet sich in Fülle im Bereich des Gesichts; es findet sich auch im Bereich des Gehörs (...) und endlich die Schönheit der Tugenden (...).*

²⁷⁵ Ficino, De amore I 3, S. 29 (Blum): *(...) und da die Liebe das Verlangen die Schönheit zu genießen ist, so findet sie stets durch den Geist, das Gesicht und das Gehör ihre Befriedigung.*

²⁷⁶ Ficino, De amore I 3, S. 29 (Blum): *(...) während der Trieb, welcher von den übrigen Sinnen herrührt, vielmehr als Gelüste oder Raserei zu bezeichnen ist.*

²⁷⁷ Ficino, De amore I 3, S. 29 (Blum).

gefährden so das Gleichgewicht des Menschen und können gar zur Zerrüttung führen. Nur um des Körpers willen akzeptiert die Seele diese drei körperorientierten Sinne. Doch ist sie sich darüber bewusst, dass Wollust den Menschen zur Ausschweifung und Regellosigkeit führt, gar missgestaltet und hässlich machen kann. Liebe und Wollust sind für Ficino Gegensätze, so wie Schönheit und Hässlichkeit gegensätzlich sind.²⁷⁸

Mehr als die Kenntnis dieser Unterscheidung braucht nach Ficino der Mensch nicht. Liebt der Mensch, dann strebt er nach Verwirklichung und Genuss des Schönen und verabscheut zwangsläufig das Unsittliche und Gemeine. Der Mensch muss also nur dazu angehalten werden, im richtigen Sinne zu lieben. Alles sittlich Gute stellt sich dann von alleine ein. Dies ist der Kern in Ficinós Ethik, in deren Mittelpunkt die Liebe des Menschen zu sich selbst und zu seinem Ursprung steht. Rechtes Leben heißt: Hinwendung zum Ursprung, um in ihm die geistige Schönheit zu erkennen, zu bewundern und zu lieben.²⁷⁹ Und rechtes Lieben heißt auch: Nicht den schönen Körper eines Menschen als Abbild zu lieben, nicht sein schönes Verhalten, seine wohlklingende Stimme zu lieben, sondern dahinter den geistigen Ursprung zu erkennen, um Gottes Schönheit als Urheber dieser körperlich erscheinenden Schönheit zu lieben.

Um zur Erkenntnis der göttlichen Schönheit aufzusteigen, geht der Mensch auch hier im Sinne Plotins über die Hierarchiestufen des Seienden hinweg einen Weg der fortschreitenden Bewusstseinsweiterung. Indem der Mensch sich in stetig wachsender Bewusstheit von der Identifikation mit dem Körper zu lösen beginnt und Stufe um Stufe schließlich alle räumlichen und zeitlichen Begrenzungen zu überwinden versucht, wird er befähigt, zunächst sich selbst als Seele, darüber den Engelsgeist und über ihm Gott als Anfang von allem zu erkennen. Zugleich geht mit diesem Loslösungsprozess aus materieller Verhaftung auch die Erkenntnis bzw. Erinnerung einher, dass die Schönheit des

²⁷⁸ Ficino, De amore I 3, S. 31 (Blum): *Die Raserei der Wollust, d. h. die Unzucht, führt die Menschen zur Ausschweifung, folglich zur Regellosigkeit. Mithin zieht sie die Menschen zur Mißgestalt, also zur Häßlichkeit, die Liebe dagegen zur Schönheit. Die Häßlichkeit und die Schönheit sind Gegensätze.*

²⁷⁹ Ficino, De amore I 3, S. 35 (Blum): *Mittels jener drei Vermögen (Geist-, Gesichts- und Hörsinn) wollen wir also nach der Schönheit streben und wollen diese, sofern sie sich in den Körpern oder den Tönen darstellt, als die Leitspur und das geeignete Mittel ansehen, um zu der geistigen Schönheit aufzusteigen. Jene wollen wir preisen, diese betätigen, stets aber im Auge behalten, daß das Maß der Liebe dem Maße der Schönheit entspricht.*

Körpers lediglich der Schatten der geistigen Schönheit ist, die als solche (ohne körperhafte Erscheinung) nicht sichtbar ist. Indem die Schönheit des Körpers als Abbild einer schönen Geistseele erkannt wird, ist der Weg geebnet, zur nächsthöheren Erkenntnisstufe aufzusteigen, die über der Schönheit der Seele den Blick auf die Schönheit des Engelsgeistes freigibt und über ihr wiederum die alles umfassende, reine, ursprüngliche Schönheit Gottes zu erkennen gibt.²⁸⁰

b) Die Sittlichkeit der körperlichen Liebe

Auch hinsichtlich der Sittlichkeit und Akzeptanz der körperlichen Liebe gewinnen Ficinos Begriffe von Liebe und Schönheit Bedeutung. Im siebenten Kapitel der zweiten Rede (II 7) kommt Ficino auf die körperliche Liebe zu sprechen. Ausgehend von Platons Pausanias, der zwei Arten des Eros definiert, erläutert Ficino: Da es nach Pausanias zwei Erosen gebe, gebe es auch zwei Arten der Liebe.

Die eine, Ficino nennt sie auch Erkenntnisvermögen (*intelligentia*), ist auf die Betrachtung der Schönheit Gottes ausgerichtet. Die andere, Ficino nennt sie auch die Zeugungskraft (*vis generandi*), drängt danach, die göttliche Schönheit

²⁸⁰ Ficino, De amore VI 17, S. 283/285 (Blum): *Ja, glaubst du denn, die Schönheit sei etwas anderes als Lichtglanz? Die Schönheit aller Körper ist dieses Sonnenlicht, welches du durch jene drei Qualitäten getrübt erblickst, nämlich durch die Mannigfaltigkeit der Formen (...), die räumliche Ausdehnung und die zeitliche Veränderung. Entziehe diesem Licht seine Stütze in der Materie, so daß ihm außer der räumlichen nur die beiden anderen Bestimmungen bleiben: gerade dies ist die Schönheit der Seele! Hebe nun noch die zeitliche Veränderung auf und laß das übrige bestehen! Es bleibt dir ein hellstrahlendes Licht ohne Räumlichkeit und ohne Bewegung, jedoch ausgestattet mit den Urbildern aller Dinge: das ist der Engel und seine Schönheit. Hebe endlich auch die Zahl der unterschiedlichen Ideen auf und laß nur das einfache reine Licht bestehen (...). Dann erhältst du einigermaßen einen Begriff von der Schönheit Gottes (...). Aller Schönheit Urquell also ist Gott. Gott ist auch der Urquell aller Liebe. So auch bei Plotin I 6 [1] 7,1ff. (Bd. I a, S. 19 Harder): Steigen wir also wieder hinauf zum Guten, nach welchem jede Seele strebt. Wenn einer dies gesehen hat, so weiß er was ich meine, in welchem Sinne es zugleich schön ist. Erstrebt wird es, sofern es gut ist, und unser Streben richtet sich auf es als ein Gutes; wir erlangen es nun indem wir hinaufschreiten nach oben, uns hinaufwenden und das Kleid ausziehen, das wir beim Abstieg angetan haben (...); bis man dann, beim Aufstieg an allem was Gott fremd ist vorübergehend, mit seinem reinen Selbst jenes Obere rein erblickt, ungetrübt (...); wenn man dieses also erblickt – von welcher Liebe, welcher Sehnsucht wird man da ergriffen in dem Wunsch sich mit ihm zu vereinigen, und wie lustvoll ist die Erschütterung! Wer es nämlich noch nicht gesehn hat, strebt zu ihm als zum Guten; wer es aber erblickte, der darf ob seiner Schönheit staunen (...).*

in den Körpern der materiellen Welt hervorzubringen.²⁸¹ Beim Anblick eines schönen Körpers können beide Arten der Liebe in der menschlichen Seele erwachen: Der nach oben zum Geist hin orientierte Eros erkennt, bewundert, verehrt und liebt in diesem Körper die göttliche Herrlichkeit; der andere Eros wendet sich dem Körper zu und verlangt infolge seines Zeugungsvermögens danach, im bewunderten Körper eine ähnliche Form hervorzubringen.²⁸²

Für Ficino sind – im Sinne Plotins – beide Arten der Liebe sittlich.²⁸³ Im ersten Fall ist Eros das Verlangen zum Anschauen der Schönheit, im zweiten Fall der Drang, Schönheit zu zeugen. Auch an späterer Stelle seines Platonkommentars (VI 8 und VI 11) rechtfertigt Ficino die körperliche Liebe. Als eine Gabe Gottes macht das Zeugungsvermögen die sterblichen Wesen den göttlichen gleichartig.²⁸⁴ Gott zeugt, und auch der Mensch zeugt. Zeugung wird verstanden als ein göttlicher Akt; er offenbart göttliches Wirken.²⁸⁵ Insbesondere beruht die Liebe des Menschen auf dem Verlangen, im schönen Objekt zu zeugen, um in sterblichen Wesen immerwährendes Leben zu erhalten.²⁸⁶ Körperliche Liebe und Zeugungsverlangen sind Zeichen einer Sehnsucht des Menschen nach

²⁸¹ Ficino, De amore II 7, S. 63 (Blum): *Die Seele wiederum besitzt zwei Vermögen, nämlich das Erkenntnis- und das Zeugungsvermögen. (...).*

²⁸² Ficino, De amore II 7, S. 63 (Blum): *Wenn nun die Schönheit des menschlichen Körpers unseren Augen sich darstellt, so bringt ihr unser Geist, die erste Aphrodite in uns, als einem Abbild der göttlichen Herrlichkeit, Verehrung und Liebe entgegen und erhebt sich oftmals durch sie zu jener. Die Zeugungskraft hingegen sucht eine der angeschauten ähnliche Form hervorzubringen. In beiden Vermögen ist also der Eros: in dem ersten als Verlangen zum Anschauen, in dem zweiten als Drang, Schönheit zu zeugen. Beide Arten der Liebe sind sittlich; sind sie doch beide auf die göttliche Schönheit gerichtet.*

²⁸³ Siehe dazu Plotin III 5 [50] 1,55-60 (Bd. V a, S. 177 Beutler-Theiler): *(...) diejenigen also, welche den schönen Leib deshalb lieben, weil er schön ist, ebenso aber auch diejenigen, deren Verlangen sich auf die sogenannte gemischte (auf geschlechtlichen Umgang zielende) Liebe richtet und welche Frauen lieben, um zugleich auch das Fortbestehen zu erreichen, [entsprechende wegen der Zuneigung zum Schönen] (nicht entsprechende aus einer Entgleisung des Triebes), halten sich beide innerhalb der Grenzen der Zucht (...).*

²⁸⁴ Ficino, De amore VI 11, S. 255 (Blum): *Damit nun unsere Güter Bestand haben, suchen wir die zugrunde gehenden wiederherzustellen. Die Wiederherstellung wird durch Erzeugung bewirkt. Daher besteht in jedermann der Zeugungstrieb. Das Zeugungsvermögen aber ist, weil es durch die Fortdauer die sterblichen Wesen den göttlichen gleichartig macht, zweifellos eine göttliche Gabe.*

²⁸⁵ Ficino, De amore VI 11, S. 255 (Blum): *Infolgedessen vollzieht sich die Zeugung, welche göttliches Wirken ist, vollkommen und leicht in einem schönen Objekt (...).*

²⁸⁶ Ficino, De amore VI 11, S. 255 (Blum): *Wenn ihr also fragt, worin die Liebe des Menschen bestehe und wozu sie diene, nun wohl: sie ist das Verlangen, im schönen Objekt zu zeugen und immerwährendes Leben in sterblichen Wesen zu erhalten. Dies ist die Liebe der Erdenmenschen, dies der Zweck ihres Liebestriebes.*

Unsterblichkeit und deshalb als genauso ehrbar anzusehen wie das Philosophieren und die Suche nach Erkenntnis.²⁸⁷

Unsittlich wird die körperliche Liebe nach Ficino erst dann, wenn jemand

- aus übergroßem Drang zu zeugen die Betrachtung vernachlässigt.
- in ungebührlicher Weise dem Zeugen obliegt.
- die körperliche der geistigen Schönheit vorzieht.²⁸⁸

In diesen Fällen macht der Mensch keinen würdigen Gebrauch von der Liebe. Er betreibt Missbrauch. Liebe ist prioritär auf das Preisen der Schönheit der Seele, des Geistes oder der Schönheit Gottes ausgerichtet; das Zeugen ist diesen Zielrichtungen immer nachgeordnet.²⁸⁹ Ficino billigt dann die körperliche Liebe, wenn sie maßvoll und in Analogie zum Schöpfungsakt Gottes vollzogen wird. Dies wird immer dann der Fall sein, wenn die Liebenden

- sich gegenseitig in ihrer Erhabenheit, also in ihrer Göttlichkeit, erkennen,
- die ihnen innewohnende Schönheit als Eigenschaft Gottes achten und ehren
- und in ihren körperlichen Handlungen Schönheit zum Ausdruck zu bringen versuchen.²⁹⁰

Sind die Liebenden bei der körperlichen Liebe bei Gott, können sie nicht fehlen. Wer Gott beim sexuellen Akt dazunimmt, liebt auf rechte Weise und kann nach

²⁸⁷ Ficino, De amore VI 8, S. 219 (Blum): *In Wirklichkeit sind beide gut; denn die Erzeugung von Nachkommenschaft ist als ebenso notwendig und ehrbar anzusehen, wie die Erforschung der Wahrheit.*

²⁸⁸ Ficino, De amore II 7, S. 65 (Blum): *Was tadelt aber Pausanias an der Liebe? Ich will es euch sagen. Wenn jemand aus übergroßem Drange zum Zeugen die Betrachtung vernachlässigt oder auf ungebührliche Weise dem Begatten obliegt oder die körperliche der geistigen Schönheit vorzieht, so macht er keine würdigen Gebrauch von der Liebe (...).*

²⁸⁹ Ficino, De amore II 7, S. 65 (Blum): *Wer sich aber der Liebe auf rechte Art befließigt, der preist wohl die schöne Form des Körpers, lenkt aber durch ihre Vermittelung seine Gedanken auf die erhabeneren Schönheit der Seele, des Geistes und Gottes und trägt nach dieser das heißeste Verlangen.*

²⁹⁰ Ficino, De amore I 3, S. 31/33 (Blum): *Darum ist jede Liebe sittlich und jeder Liebende züchtig, weil jegliche Liebe schön und anständig ist und sich nur auf das ihr Gleichartige erstreckt. (...) Zudem geben zwei Menschen, wenn sie sich lieben, sorgfältig aufeinander acht und suchen sich gegenseitig zu gefallen. Da nun stets der eine den anderen beobachtet, so halten sie sich, weil sie niemals ohne Zeugen sind, vom Unsittlichen fern, und eben darum, weil sie sich gegenseitig zu gefallen trachten, wenden sie sich mit Eifer und Anstrengung dem Erhabenen zu, um nicht bei dem Gegenstande ihrer Liebe in Verachtung zu fallen, sondern jeder der Liebe des anderen für würdig geachtet zu werden.*

Ficino nichts Unsittliches tun. Dagegen verurteilt Ficino die körperliche Liebe dann, wenn

- sie rein körperorientiert ist.
- die Liebenden sich selbst und den anderen nur als irdische Geschöpfe oder Lustobjekte wahrnehmen.
- sie ohne die Ausrichtung auf Gott betrieben wird.
- sie rein der Triebbefriedigung dient.²⁹¹
- sie zum tierischen Akt entartet oder von Machtausübung begleitet wird. Hier schlägt Eros, die Liebesmacht, um und wird zur Herrschergewalt, zur Macht des Ares.²⁹²

Sittlichkeit und Unsittlichkeit der körperlichen Begegnung von Menschen hängen folglich ganz entscheidend von der inneren Haltung und vom Bewusstseinszustand der Liebenden ab und entscheiden letztlich über Wahrung und Verlust ihrer Würde beim Vollzug der Liebe.

VII. Schlussbetrachtung

Ficino hat in 'De amore' mit seiner Lehre vom Menschen, der wahren Schönheit und Liebe, von der Bedeutung der Seele im universalen Weltzusammenhang sowie mit seiner Lehre vom rechten Leben mehr als ein philosophisches System dargelegt. Seine in nahezu allen Aspekten auf Plotins Philosophie gegründete Anthropologie gibt dem nach individueller Verwirklichung strebenden Renaissance-Menschen höchste Würde und Erhabenheit. Der Mensch bei Ficino ist ganz metaphysisch verankert; seine Philosophie befähigt ihn jedoch zugleich, die diesseitige Welt zu bestehen. Ficino gibt wertvolle Hinweise, wie der göttliche Mensch – ein Gott auf der Erde – in einer irdischen Welt zurechtkommen kann. Das Diesseits wird trotz aller Gefahren, die es beherbergt, nicht einseitig negativ bewertet. Die sinnliche Welt ist Ziel des Menschen – für eine

²⁹¹ Ficino, De amore I 3, S. 31 (Blum): *Die Raserei der Wollust, d. h. die Unzucht, führt die Menschen zur Ausschweifung, folglich zur Regellosigkeit. (...) Die zügellose Brunst aber, welche uns zu unkeuschen Handlungen verleitet, ist, da sie uns zum Häßlichen hinleitet, als Widerpart der Liebe anzusehen.*

²⁹² Ficino, De amore II 8, S. 69 (Blum): *Hierin unterscheidet sich die Macht des Eros von der Gewalt des Ares, wie Herrschergewalt und Liebesmacht verschieden sind. Der Herrscher hat durch sich andere in seiner Gewalt (...).*

gewisse Zeit – und ermöglicht eine große Zahl an Freuden. Damit der Mensch seinen Heimweg wiederfindet, zeigt ihm Ficino den Weg zurück in die göttliche Welt auf. Hierin liegt nicht nur eine philosophische, sondern insbesondere eine erzieherische, pädagogische und auch pastoraltheologische Komponente bei Ficino. Der von ihm vorgeschlagene Weg ist für einen Gott auf Erden ein durchaus würdiger Weg.

ZWEITER TEIL

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA (1463-1494)

I. Biographie

Am 24. Februar 1463 wurde Pico als eines von mehreren Kindern in Mirandola geboren; seine Eltern stammten aus den Adelsgeschlechtern der Grafen von Mirandola und Concordia, deren Güter im Norden Italiens, in der heutigen Provinz Modena, gelegen waren. Schon in jungen Jahren erfuhr Pico eine umfassende humanistische Ausbildung; er lernte Latein und vermutlich auch schon Griechisch.¹ Seine Mutter hatte offenbar eine kirchliche Laufbahn für den Sohn vorgesehen, denn bereits als 10-Jähriger wurde Pico zum päpstlichen Protonotar ernannt. Der junge Graf begann auch 1477, im Alter von 14 Jahren, ein Studium des kanonischen Rechts in Bologna, doch sein Interesse war sehr vielseitig; dementsprechend reich an tiefgreifenden Gegensätzen war auch seine geistige Bildung.² So wechselte er nach zwei Jahren zum Philosophie-Studium an die Universität von Ferrara; bald darauf zog es ihn nach Padua. Dort kam er in Berührung mit der Vielfalt verschiedenster Denkrichtungen: mit dem klassischen Aristotelismus, dem aufkommenden Nominalismus und auch den Lehren des Averroes. Sein Lehrer war Elia del Medigo, ein bekannter jüdischer Averroist, der Pico Zugang zu orientalischem Gedankengut verschaffte.³ Daneben studierte er die Schriften vieler mittelalterlicher Denker wie Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Duns Scotus.⁴ Mehrere Reisen führten ihn ab 1479 auch nach Florenz, das zum Zentrum des wiederbelebten Platonismus geworden war und wo er Bekanntschaft mit Marsilio Ficino und Angelo Poliziano machte. Schließlich kehrte Pico der Stadt Padua den Rücken, um einige Jahre auf dem elterlichen Landsitz in Mirandola zu verbringen. Er unternahm weitere Reisen und setzte seine Studien der griechischen Autoren fort. Im Jahr 1482 schrieb er einen Brief an Ficino und bat diesen um eine Ausgabe der 'Theologia Platonica'. Mit den Worten *Seit drei Jahren schon habe*

¹ Vgl. Kristeller (1986), 48.

² Vgl. Garin (1968), 10ff.

³ Vgl. Monnerjahn 4ff.

⁴ Vgl. Gerl 63.

*ich mich mit den Aristotelikern beschäftigt. (...) Jetzt möchte ich Platon mit Aristoteles vergleichen.*⁵ umschrieb der 19-Jährige diesen offensichtlich schon früh in ihm gereiften Wunsch, der für sein Leben noch hohe Bedeutung gewinnen sollte. Nachdem er 1484 erneut einige Zeit in Florenz verbracht hatte, ging Pico 1485 nach Paris, wo er ein knappes Jahr lang scholastische Philosophie und Theologie studierte. Aus dieser Zeit ist ein reger Briefwechsel überliefert, den Pico mit dem venezianischen Humanisten Ermolao Barbaro führte. Ermolao, ein Aristoteles-Anhänger, hatte offen Kritik geübt an den mittelalterlichen Übersetzungen der Schriften des Aristoteles. Für sein Empfinden waren die arabischen und lateinischen Überlieferungen und Interpretationen von mangelhafter Qualität. Deshalb plante er, die aristotelischen Originalschriften aus dem Griechischen neu zu übersetzen und in eigener Weise neu zu kommentieren. Vor allem polemisierte der klassisch ausgebildete Humanist gegen den Stil und die fehlende Eloquenz der mittelalterlichen Sprache⁶, wie schon Petrarca dies getan hatte (F. Petrarca, *Prose a cura di G. Martellotti et al.*, de ignorantia p. 742). Pico hingegen verteidigte in einem Brief vom Juni 1485, der später unter dem Titel 'De genere dicendi philosophorum'⁷ veröffentlicht wurde, die mittelalterlichen Autoren, namentlich Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus und auch Averroes, denn er wertete den Gehalt der überlieferten Schriften höher als deren sprachliche Qualität.⁸

1486 kehrte Pico aus Paris zurück und machte wieder für kurze Zeit in Florenz Station. Schließlich begab er sich nach Perugia, um dort Hebräisch und Arabisch zu studieren. Auch setzte er sich hier erneut mit dem Averroismus, vor allem aber mit der jüdischen Kabbala auseinander.⁹ Als eindrucksvolle Zeugnisse seiner geistigen Haltung entstanden in diesem Jahr das 'Comento alla canzone d'amore', die 'Conclusiones nongentae in omni genere scientiarum' und die 'Oratio de dignitate hominis'.¹⁰ Diese Werke werden zusammen mit der 'Apologia tredecim quaestionum', die kurz darauf im Jahr 1487 entstand, als die

⁵ Pico, *Opera* 373: *Iam tres annos (...) apud Peripateticos versatus sum (...) ut iam (...) Platonem cum Aristotele conferrem* Vgl. Kristeller (1993), 251; Blum et al. (2006) IX.

⁶ Vgl. Kristeller (1986), 50f.

⁷ Vgl. Monnerjahn X; hier eine chronologische Übersicht der Werke Picos.

⁸ Vgl. Gerl 63.

⁹ Vgl. Kristeller (1986), 48.

¹⁰ Vgl. Monnerjahn X.

wichtigsten Schriften Picos gewertet.¹¹ Im 'Commento' bezog Pico sehr ausführlich Stellung zu einem platonischen Liebesgedicht seines Freundes Girolamo Benivieni.¹² Dieser Kommentar wird auch als Vorstudie zu einem eigenen 'Symposion'-Kommentar gesehen.¹³ Die 'Conclusiones' waren das Ergebnis seiner lange gehegten Idee, nicht nur die scheinbar sich widerstreitenden Lehren des Platon und Aristoteles, sondern auch die Ansätze weiterer philosophischer und theologischer Denker miteinander zu vereinen.¹⁴ Von der Vision geleitet, dass jedes philosophische oder theologische Werk einen bestimmten, vielleicht nur geringen Anteil an einer universalen Wahrheit hatte, bearbeitete Pico zahllose Textquellen. Die jüdische Kabbala aber, die sein besonderes Interesse fand, schien ihm für die Versöhnung des Christentums mit dem Judentum und der griechischen Philosophie von Pythagoras und Platon besonders geeignet zu sein.¹⁵ Sämtliche Lehren verschmolzen zu einem 900 Thesen umfassenden synkretistischen Werk. Zu dieser Zeit war Pico gerade einmal 23 Jahre alt.

Pico plante eine öffentliche Disputation seiner Thesen und lud dazu zahlreiche Vertreter der gelehrten Fachwelt aus allen Teilen Europas nach Rom ein. Eine von Papst Innozenz VIII. einberufene Untersuchungskommission verurteilte jedoch sieben seiner Thesen als häretisch, sechs weitere erklärte sie für

¹¹ Vgl. Monnerjahn VII.

¹² Vgl. Kristeller (1986), 50.

¹³ Vgl. Blum et al. (2006) XII f.

¹⁴ Pico, Oratio S. 47/49 (Buck): *Daher war ich nicht damit zufrieden, neben den allgemeinen Lehren viel über die uralte Theologie des Hermes Trismegistos, viel über die Schulen der Chaldäer und des Pythagoras, viel über die geheimen Mysterien der Hebräer hinzugefügt zu haben, sondern schlug auch sehr viel für eine Disputation vor, was ich selbst zu Fragen der Naturphilosophie und der Theologie entdeckt und ersonnen hatte. Ich habe zunächst die Übereinstimmung von Platon und Aristoteles vorgebracht, die bisher von vielen vermutet, aber von niemandem hinreichend bewiesen worden ist. (...) Ich habe weiterhin auch mehrere Passagen hinzugefügt, in denen ich behaupte, daß die Meinungen des Scotus und des Thomas, und mehrere, in denen ich behaupte, daß die des Averroes und des Avicenna, die für unvereinbar gehalten werden, übereinstimmen.* Dieses und alle weiteren Zitate sind der Ausgabe von Buck, Verlag Meiner, Hamburg 1990 entnommen. Vgl. auch Kristeller (1986), 51 f.

¹⁵ Pico, Oratio S. 63/65 (Buck): *Als ich mir diese Bücher (die Kabbala) mit nicht gerade mäßigem Aufwand beschafft und mit größter Sorgfalt und unermüdlichen Anstrengungen durchgelesen hatte, sah ich in ihnen – Gott ist mein Zeuge – nicht so sehr die mosaische wie die christliche Religion. Dort ist das Mysterium der Dreifaltigkeit, dort die Fleischwerdung des Wortes, (...) was wir bei Paulus und Dionysius, bei Hieronymus und Augustinus täglich lesen. In dem aber, was sich auf die Philosophie bezieht, kann man geradezu Pythagoras und Platon hören, deren Lehrsätze dem christlichen Glauben so verwandt sind, daß unser Augustinus Gott unendlich dankbar dafür ist, daß die Bücher der Platoniker in seine Hände gelangt seien. Es gibt für uns in der Sache wohl überhaupt keinen Streitpunkt mit den Hebräern (...).*

verdächtig. Pico, der sich zu verteidigen versuchte, unternahm in der 'Apologia' einen Erklärungsversuch für die dreizehn verurteilten Thesen. Doch der Versuch scheiterte mit der päpstlichen Verurteilung aller Thesen. Pico floh nach Frankreich. Dort wurde er 1488 auf päpstliches Verlangen hin verhaftet. Nachdem sich mehrere italienische Fürsten für seine Haftentlassung eingesetzt hatten, konnte Pico nach Italien zurückkehren. Unter dem Schutz von Lorenzo de' Medici erhielt er die Erlaubnis des Papstes, sich in Florenz niederzulassen. Hier verbrachte er die letzten 6 Jahre seines Lebens im Mediceer Kreis und in enger Freundschaft mit Ficino, seinem Lehrer in der Platonischen Akademie. Auch pflegte er enge Beziehungen zu Savonarola.¹⁶ Aus einer fruchtbaren Schaffenszeit heraus entstanden seine „späten“ Schriften. Die wichtigsten sind: der 'Heptaplus' (1489), ein Versuch, aus den ersten Versen der Genesis eine Kosmologie und Anthropologie zu entwerfen, 'De ente et uno' (1491), ein an Angelo Poliziano gerichteter unvollendeter Traktat über die Einheit platonischer und aristotelischer Lehre, der mitunter auch als eine Art vorläufiges Positionspapier gewertet wird¹⁷, 'Duodecim condiciones amantis', die 'Duodecim arma spiritualis pugnae', die 'Exactissima expositio in orationem Dominicam' und die 'Disputationes adversus astrologos' (nach 1492), einige religiös-spirituell orientierte Schriften sowie einen umfangreichen Traktat gegen die Astrologie.¹⁸

Im Jahr 1493 wurde Pico von Papst Alexander VI., dem Nachfolger von Innozenz VIII., vom kirchlichen Bann befreit. Im Alter von nur 31 Jahren starb Pico am 17. November 1494. Es war der Tag, an dem französische Truppen von Karl VIII. Florenz besetzten, nachdem Piero de' Medici aus Florenz vertrieben worden war.

Dieser Blick auf Picos Vita zeigt, wie intensiv Humanismus, Philosophie und Theologie das kurze Leben dieses großen Denkers bestimmt haben. Anders als Ficino war Pico, der aus reichem, adeligen Hause stammte, weder von den Zuwendungen noch von den philosophisch-theologischen Tendenzen eines Gönners abhängig, was seinem Leben maximale Freiheit bescherte und Picos geistigen Entfaltungsprozess durch keinerlei Restriktionen einschränkte. Doch

¹⁶ Vgl. Kristeller (1986), 49.

¹⁷ Vgl. Blum et al. (2006) XXf.

¹⁸ Vgl. Monnerjahn X und Kristeller (1986), 50.

hätte der Nachweis der Einheit platonischer und aristotelischer, philosophischer und theologischer Lehren sicherlich der Unterstützung einiger einflussreicher, mächtiger Herrscherhäuser bedurft. Der Protektion Lorenzo de' Medicis hatte Pico es offensichtlich zu verdanken, dass er sich dem bedrohlichen Zugriff der römischen Kirche entziehen konnte und vor weiterer Verfolgung verschont blieb.¹⁹

II. Zum Problem der Einordnung seines Werks

Zweifelsohne ist Pico della Mirandola neben Ficino eine der schillerndsten Figuren der italienischen Renaissance. Ihn innerhalb der Epoche einzuordnen, bereitet allerdings nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Denn Pico war zwar Humanist, doch war er kein typischer Renaissance-Platoniker wie Ficino; ebenso wenig war er Aristoteliker oder Christ, selbst wenn Denken und Werk eindeutige Züge dieser Denk- und Glaubensrichtungen widerspiegeln. Immer wieder wurde in der älteren und jüngeren Vergangenheit der Versuch unternommen, sein Werk theologisch oder philosophisch zu verorten. Die Frage nach Picos christlicher Gesinnung war im 20. Jahrhundert wiederholt Gegenstand katholisch-theologischer Forschung. Nach vielen Interpretationsversuchen in den 30-er und 40-er Jahren folgte nach einer bedeutenden Untersuchung von Monnerjahn (1960) in neuerer Zeit Reinhardts Publikation (1989). Die Ergebnisse dieser Forschungen sind in theologischer Hinsicht aber alles andere als befriedigend, denn offensichtlich lässt Picos Werk die erbsündliche Belastung und Verwundung des Menschen sowie eine erwartete Treue gegenüber dem Erlösungswerk Jesu Christi vermissen.²⁰

Der Versuch, in Pico den Christen, gar den Theologen zu finden, war von vorneherein zum Scheitern verurteilt, denn dieser Renaissance-Denker war weder Christ noch Theologe, selbst wenn christliche Elemente und Deutungen in all seinen Schriften, vermehrt in seinen späteren Werken zu finden sind. Monnerjahn kommt am Ende seiner umfangreichen Untersuchung zu dem

¹⁹ Vgl. Buck (1990) IX.

²⁰ Vgl. Reinhardt 140.

Ergebnis: „Das Christentum, das Pico darstellte, war a-dogmatisch und a-sakramental. (...) Pico ist nicht nur eines der besten Beispiele, durch seinen in fast ganz Europa wirkenden Einfluß ist er einer der Hauptförderer der humanistischen Bewegung geworden, für die spezifisch Christliches (...) von nur geringer Bedeutung war.“²¹ Monnerjahn folgt damit einer 1937 vorgenommenen Bewertung von Eugenio Anagnine, der an Pico kritisiert, dass es bei ihm am „punto cruciale, quel nucleo dottrinale essenziale“²² mangle. Eugenio Garin, der sich um eine moderne Edition der meisten von Picos Werken verdient gemacht hat, zieht in den 40-er Jahren des vergangenen Jahrhunderts allerdings ein gegenteiliges Resümee. Er glaubt, in Pico einen wahren Vertreter des katholischen Glaubens zu erkennen, weil er alle konfessionellen Unterschiede überwunden habe.²³ Reinhardt hingegen vermisst in Picos Denken wie schon zuvor Anagnine und Monnerjahn das Bild von einem von Sünde oder Erbsünde belasteten Menschen und folgert, dass Pico damit auch keinen christlichen Erlösungsbegriff kenne.²⁴ Er erkennt in der 'Oratio' und auch im 'Heptaplus' eine gnostizierende Grundströmung und mangelhafte Bezüge zum echten christlichen Schöpfungsbegriff.²⁵ Pico ist nach Reinhardt also kein wirklicher, kein echter Christ.²⁶

Auch der Versuch, Pico in philosophische Denksysteme einzuordnen, erweist sich als schwierig und scheitert an der Widersprüchlichkeit der Interpretationen. So sieht man in Pico gern einen letzten Scholastiker. Avery Dulles weist in seiner preisgekrönten Schrift 'Princeps Concordiae' deutliche Parallelen zwischen Picos scholastischem Denken und den Lehren des Thomas von Aquin nach.²⁷ Zu ähnlichen Ergebnissen kommt Giovanni di Napoli.²⁸ Ernst Cassirer sieht Pico einerseits in mittelalterlichem Denken verhaftet, andererseits erkennt er in ihm einen „ersten Verkünder und Bahnbrecher des echten Renaissancegeistes“.²⁹ Bruno Nardi sieht dagegen keine Bezüge zu Thomas

²¹ Monnerjahn 194f.

²² Anagnine 71.

²³ Vgl. Garin (1937), 56.

²⁴ Vgl. Reinhardt 139f.

²⁵ Vgl. Reinhardt 143.

²⁶ Andererseits wird Pico im Klappentext von Reinhardts Buch (1989) als Musterbeispiel des Humanistentheologen gepriesen.

²⁷ Vgl. Dulles (1941).

²⁸ Vgl. di Napoli (1954).

²⁹ Cassirer 121f.

von Aquin, dafür aber Verbindungen zu Siger von Brabant, dem Averroisten. Seiner Zuordnung zufolge ist Pico „averroista puro semplice, anzi avveroista della corrente di Sigeri“.³⁰ Averroistische Bezüge in Picos Werk mit nicht geringer Bedeutung findet auch Garin, der diese aus Picos Studienaufenthalt in Padua, einer damaligen Hochburg des Averroismus, herleitet. Aus dieser Zeit rühre auch die starke Hingezogenheit zum Aristotelismus, den Pico bis zuletzt nicht preisgab.³¹ Schließlich ist Pico als „Jünger Platos“³² einer der bedeutendsten, einflussreichsten Repräsentanten des wiederbelebten Platonismus³³ und gemäß der Vielzahl seiner Interpreten nicht nur Humanist und Platoniker, Aristoteliker und Averroist, sondern auch Naturphilosoph und Hermetiker, Neuplatoniker, Stoiker und Kabbalist.³⁴ Sogar einen Magiker glaubt man in Pico erkannt zu haben, dessen Lehre dann plötzlich Befremden auslöst.³⁵

Vielzahl und Widersprüchlichkeit dieser Interpretationen sind nicht überraschend; in ihnen kommen Teilaspekte dessen zum Ausdruck, was das Werk Picos im Ganzen darstellt: ein Konglomerat unterschiedlichster Lehrinhalte. Für seinen Synkretismus und Eklektizismus ist Pico vielfach kritisiert worden. Doch hatte sich dieser „Phönix der Geister“³⁶, wie ihn einige seiner Zeitgenossen zu nennen pflegten, die Harmonisierung der zu seiner Zeit heftig miteinander konkurrierenden philosophisch-theologischen Systeme und Meinungen als Ziel gesetzt. Sein Versuch, in dem erbitterten Wettstreit zwischen Vertretern des Platonismus und Anhängern des Aristotelismus, der sich in verschiedene philosophische Richtungen verzweigt hatte³⁷, einen Ausgleich zu schaffen, war im Rahmen dieser Zielsetzung ein wichtiger Baustein.³⁸ Während Ficinos Herz ganz für die Wiederbelebung der platonischen und neuplatonischen Philosophie schlug, hatte dieser aufstrebende jugendliche Denker mit der Herbeiführung

³⁰ Nardi 68.

³¹ Vgl. Garin (1937), 14, 38, 71.

³² Monnerjahn 80.

³³ Vgl. Monnerjahn IX.

³⁴ Vgl. Monnerjahn 172ff.

³⁵ Vgl. Monnerjahn 84 ff.

³⁶ Vgl. Craven 1.

³⁷ Zur aristotelischen Tradition, zum arabischen Aristotelismus (Avicenna, Averroes), zur Aristoteles-Rezeption im Mittelalter (Thomas von Aquin, Duns Scotus, Wilhelm von Ockhams) vgl. Kristeller (1974), 30-49; zum italienischen Aristotelismus, Paduaner Averroismus und Alexandrismus vgl. außerdem Kristeller (1976), 124-131.

³⁸ Vgl. Kristeller (1986), 48 und 51 sowie Blum et al. (2006) VII-LXXIV.

einer *pax philosophica* seine Lebensaufgabe also erheblich weiter gefasst.³⁹ Pico war, wie man aus seinen Schriften leicht erkennen kann, dem Platonismus Ficinos sehr zugeneigt, doch wollte er seinen eigenen Angaben nach die Gemeinsamkeiten der vielen, nebeneinander stehenden Lehr- und Glaubenssysteme untersuchen und ihre Übereinstimmung auf dem Boden einer allen zu Grunde liegenden universellen Wahrheit beweisen.⁴⁰ Aus diesem Anspruch heraus erklärt sich die Verbindung pythagoreischen, platonischen, aristotelischen, neuplatonischen und orientalischen Gedankenguts mit mosaisch-jüdisch-christlichen und anderen Denkrichtungen, wie Pico dies auch in der 'Oratio' realisiert. Deshalb greift das Urteil älterer Interpreten, Pico sei ein schlechter Synkretist gewesen⁴¹ und habe die vielfältigen Glaubens- und Denkrichtungen seiner Zeit einfach in einem zusammengestückelten Flickwerk aneinandergereiht⁴², völlig zu kurz. Auf derartig polemisierende Angriffe seiner Feinde hat Pico selbst schon zu Lebzeiten geantwortet.⁴³ In jüngerer Zeit ist diesem Synkretismusvorwurf deutlich widersprochen worden.⁴⁴ Picos Bemühen um Harmonisierung und Zusammenführung unterschiedlicher Lehr- und Denksysteme kann als Vorstufe für die religiösen und philosophischen Toleranzbestrebungen späterer Jahrhunderte gewertet werden, für die bereits Ficino den Grundstein gelegt hatte.⁴⁵ Pico hat mit seinem Synkretismus, der über den seines Lehrers weit hinausreicht, gar eine wichtige Grundlage geschaffen für spätere Versuche, eine Universalreligion zu formulieren.⁴⁶ Obendrein birgt dieser Synkretismus noch eine weitere Botschaft, die Pico in der 'Oratio' an den Menschen richtet und die für den Einzelnen von hoher Bedeutung ist: Mit seinem anthropologischen Ansatz zeigt Pico dort nämlich auf, dass der geistige Aufstieg des Menschen in ein göttliches Bewusstsein und

³⁹ Vgl. Garin (1968), 9.

⁴⁰ Vgl. Anm. 14 u. 15.

⁴¹ Vorwürfe eines Eklektizismus besonders massiv bei E. Anagnine; vgl. dazu Reinhardt 388, Anm. 97.

⁴² Vgl. Monnerjahn VII.

⁴³ Pico, Oratio S. 43 (Buck): *Ich aber habe mich dahin gehend unterwiesen, auf die Worte keines Meisters der Philosophie zu schwören, sondern meine Aufmerksamkeit auf alle auszudehnen, sämtliche Schriften zu durchforschen, alle Schulen kennenzulernen. Über sie alle hatte ich zu sprechen, um nicht als Verfechter einer einzelnen Lehre die übrigen hintanzusetzen und so den Anschein zu erwecken, auf die eine festgelegt zu sein. Daher mußte, was zu allen angeführt wurde, zusammengenommen sehr viel sein, auch wenn nur wenig zu den einzelnen vorgebracht wurde. (...) Dazu kommt, daß es in jeder Schule etwas Besonderes gibt, das sie nicht mit den übrigen gemeinsam hat.*

⁴⁴ Vgl. Kristeller (1986), 51ff. In diesem Sinne auch Blum et al. (2006) VII-LXXIV.

⁴⁵ Vgl. Kristeller (1986), 53.

⁴⁶ Vgl. Kristeller (1986), 60.

damit die Rückkehr in die Einheit mit dem Göttlichen in jedem Kontext möglich und damit für alle Menschen – unabhängig ihres Denkens und Glaubens – erreichbar ist. Der Mensch erhält, Pico zufolge, seine Würde weder aus einer speziellen theologischen noch irgendeiner philosophischen Denkrichtung, sondern einzig und allein aus seiner Freiheit. Diese wiederum liegt im göttlichen Ursprung seines Seins begründet, in welchem die Wahrheit, alles umfassend und ungeteilt, noch eine einzige ist.

Picos Denken ist in dieser Hinsicht stark von Ficino beeinflusst worden; nicht umsonst sieht man in ihm gern dessen „Meisterschüler“.⁴⁷ Die Tatsache, dass Pico eigene philosophische Theorien entwickelte und sich nicht scheute, Ficino öffentlich zu widersprechen, mag mit dazu beigetragen haben, dass die neuere Forschung Picos Abhängigkeit von der Florentiner Akademie heute zurückhaltender bewertet als früher.⁴⁸ Trotz einer tiefen Freundschaft, die ihn mit seinem Lehrmeister Ficino verband, soll sich Pico selbst nie als Platoniker bezeichnet haben. Gleichwohl sind die Einflüsse seines Lehrers in Picos Leben und Werk nicht zu übersehen. Schon bei seinen ersten Aufenthalten in Florenz, wo Pico den wiederbelebten Platonismus kennenlernte, traf er mit Ficino zusammen und unterhielt bald freundschaftliche Beziehungen zu weiteren Platonikern aus dem Florentiner Kreis: zu Angelo Poliziano, Girolamo Benivieni und Lorenzo de' Medici, il Magnifico. Nach seinem Parisaufenthalt 1485 begab er sich erneut nach Florenz, um von dort aus die öffentliche Diskussion seiner 900 Thesen vorzubereiten, die 1486 in Rom veröffentlicht wurden. Ficino war es auch, der ihn nach seiner Gefangennahme im französischen Vincennes wegen des Verdachts der Häresie und seiner Wiederfreilassung im Jahr 1488 dazu bewegte, nach Florenz überzusiedeln. Protegiert von Lorenzo de' Medici ließ sich Pico in Florenz nieder und gehörte zum engsten Freundeskreis der Akademie. Ein Blick in den Bestand von Picos umfangreicher Privatbibliothek, die nach einer im Jahre 1498 gedruckten Inventarliste ca. 1700 Titel umfasste und die eine der größten ihrer Zeit war, offenbart seinen enormen Bildungshunger. In

⁴⁷ Gerl 63.

⁴⁸ Vgl. Kristeller (1986), 47f.; Buck (1990) VIIIff.; Blum et al. (2006). Picos Kritik richtete sich auf die einseitige Bevorzugung der platonischen Lehre; er wollte eine Synthese der platonischen und aristotelischen Positionen erreichen; vgl. dazu insbesondere Blum et al. (2006) XIIIf. Auch widersprach Pico manchen Deutungen der Platoniker (Ficinos), z.B. wenn es um die Frage ging, ob das „Eine“ höher oder umfangreicher sei als das „Seiende“; vgl. dazu Blum et al. (2006) XV-XXV.

seinem Besitz waren nicht nur zahlreiche hebräische und mittelalterliche Schriften, zu denen auch eine Reihe naturwissenschaftlicher und okkulten Texte gehörte, sondern auch eine beträchtliche Zahl antiker Schriften von Platon und den Neuplatonikern, etliche antike, arabische und jüdische medizinische Schriften sowie astrologische und astronomische Schriften aus dem Altertum und dem Mittelalter. Unter den zeitgenössischen Autoren nahm Ficino einen bevorzugten Platz ein. Neben den bedeutenden Werken 'De religione Christiana' und 'Theologia Platonica' enthielt Picos Sammlung Ficanos Übersetzungen der platonischen Dialoge und der hermetischen Schriften. Auf den Bildungsweg des jungen Grafen nahm Ficino auch in Form von Anregungen und Ratschlägen Einfluss. Bereits 1479, als die beiden erstmals zusammentrafen, holte sich der aufstrebende jugendliche Denker bei Ficino Empfehlungen für sein humanistisches Bildungsprogramm. Zu seinem eingehenden Studium der Philosophie, zu dem gerade auch die aristotelischen Schriften zählen sollten, war Pico nachhaltig von Ficino ermutigt worden. Dieser sah in der Beschäftigung mit Aristoteles eine wichtige Voraussetzung für weiterführende Platon-Studien. Als Pico im Dezember 1482 in einem Brief an Ficino um die Zusendung einer Ausgabe der 'Theologia Platonica' bittet⁴⁹, verspricht Ficino in seinem Antwortschreiben, diesen Wunsch zu erfüllen und ermuntert Pico ausdrücklich zum Studium *der göttlichen Mysterien unseres Platon*.⁵⁰ Im Gegenzug war es Pico, der wiederum seinen Lehrer Ficino zur Übersetzung der Schriften Plotins anregte.⁵¹ Diese Beispiele zeugen von einer innigen Beziehung zwischen dem großen Denker Ficino und seinem 30 Jahre jüngeren Schüler Pico, der trotz aller Eigenständigkeit im Denken und großer eigener Zielsetzungen zahlreiche seiner Lehren nachweislich auf Ficanos platonischer und neuplatonischer Lehre aufbaut und damit einen deutlichen Hinweis gibt auf seine eigene geistige Heimat.⁵² Dies kann im Rahmen dieser Arbeit zumindest für die 'Oratio'⁵³, einem der wichtigsten Frühwerke, nachgewiesen werden und lässt den Schluss zu, in Pico durchaus einen Hauptvertreter des Renaissance-Platonismus, genauer gesagt des Neuplatonismus wiederzuerkennen.⁵⁴

⁴⁹ S. Anm. 5.

⁵⁰ Ficino, Opera omnia I 858,2.

⁵¹ Vgl. Ficino, Opera Omnia II 1537; vgl. auch Montoriola 57.

⁵² Vgl. Buck (1990) Xlf., vgl. auch Kristeller (1963/1965) und Kristeller (1972), 104-108.

⁵³ Der Untersuchung liegt die lateinisch-deutsche Ausgabe von Meiner (1990) zugrunde.

⁵⁴ Vgl. Garin (1968), 9. Siehe auch Kristeller (1986), 47; (1972), 104ff.

III. Picos Harmonisierungsbestrebungen

Picos anspruchsvolle Versöhnungsabsichten hinsichtlich verschiedener Lehr- und Glaubenssysteme, insbesondere seine Überzeugung von der Einheitlichkeit aristotelischer und platonischer Lehre, hat eine lange Tradition, die bis in die Antike zurückreicht.⁵⁵ Ihr liegt der alte Glaube zugrunde, es handle sich bei den Lehren des Platon und Aristoteles zwar um zwei Philosophien mit unterschiedlichem Wortlaut, der Sache nach würden beide jedoch übereinstimmen. Diese Formel stammt aus der Zeit, in der von Aristoteles hauptsächlich seine exoterischen Dialoge bekannt, die meisten Lehrschriften jedoch vergessen waren. Schon Antiochos von Askalon, Schuloberhaupt der platonischen Akademie in Athen, war in der hellenistischen Zeit um 80 v. Chr. im Sinne einer Harmonisierung der platonischen und peripatetischen Schulen synkretistisch tätig. Bekannt wurde die Formel von der Konkordanz beider Lehren mit Antiochos' Schüler Cicero.⁵⁶ Obschon mit den von Andronikus von Rhodos (1. Jh. v. Chr.) wiedererinnerten aristotelischen Lehrschriften, insbesondere der 'Metaphysik', der 'Physik' und 'De anima' zum Teil beträchtliche Unterschiede in den beiden Lehrsystemen augenscheinlich wurden, hielt sich das Bedürfnis, die Philosophien der beiden großen griechischen Klassiker im Einklang zu sehen. Damit sollte ein Streit zwischen den beiden Schulen vermieden werden. Im Hinblick darauf wurde bei den spätantiken Neuplatonikern gar ein Verändern von Original-Wortlauten gerechtfertigt, um die Übereinstimmung aristotelischer Lehre mit der Philosophie Platons nachzuweisen. In den Schriften Plotins, dem ersten bedeutenden Neuplatoniker, ist eine Verschmelzung harmonisierender Bestandteile platonischer und aristotelischer Lehre offenkundig.⁵⁷ Um den Nachweis der Einheit waren insbesondere neuplatonische Autoren wie Simplicios, Themistios, Philoponos oder Boethius bemüht. Pico weist in der 'Oratio' auf die lange Tradition dieser Bestrebungen hin.⁵⁸

⁵⁵ Vgl. insgesamt Blum et al. (2006), Einleitung XXV-XXXVII; dort auch viele Hinweise zu weiterführender Literatur in den Anmerkungen.

⁵⁶ Cicero, *Academica* I 4, 17: *una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma (...), Academicorum et Peripateticorum, qui rebus congruentes nominibus differebant*. Vgl. auch Blum et al. (2006) XXVI.

⁵⁷ Zur Synthese von Platon und Aristoteles bei den Neuplatonikern vgl. Kristeller (1974), 32f. und Halfwassen 19. Sehr informativ auch Thomas Alexander Szlezák: *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Basel/Stuttgart 1979.

⁵⁸ Pico, *Oratio* S. 49 (Buck): *Bei den Lateinern versprach Boethius, dies (die Übereinstimmung nachzuweisen) zu tun (...). Simplicios kündigte bei den Griechen dasselbe an (...)*.

In der Renaissance gewann die Diskussion neue Impulse: einerseits aus der Aneignung antiker Texte durch die Humanisten, andererseits aus der Begegnung zwischen italienischen Philosophen und griechischen Gelehrten aus dem byzantinischen Raum.⁵⁹ Einige Historiker bezeichnen die Thematik als die ideenpolitisch vielleicht brisanteste der Renaissance-Philosophie überhaupt.⁶⁰ Zunächst war es der bedeutende Humanist Leonardo Bruni, der 1429 als Kanzler von Florenz in seiner Biographie des Aristoteles einen Vergleich zwischen den beiden Denkern anstellte. Sechs Jahre später postulierte er in seiner Übersetzung der aristotelischen Politik nicht nur die Übereinstimmung platonischer und aristotelischer Lehre, sondern zugleich die Vereinbarkeit beider mit der christlichen Lehre.⁶¹ Gemistos Plethon, der 1438 mit einer Reihe anderer byzantinischer Theologen und Philosophen zum Unionskonzil nach Ferrara angereist war, veröffentlichte ein Jahr später die weiter oben schon erwähnte Schrift 'De differentiis platonicae atque aristotelicae disciplinae', in welcher er jedoch eindeutig für Platon Partei ergriff und die Unbrauchbarkeit des Aristoteles für die christliche Theologie verkündete.⁶² An dieser Schrift entzündete sich im Kreise italienischer Gelehrter ein heftiger und lange andauernder Parteienstreit, der auch das ökumenische Konzil belastet haben soll, das 1439 von Ferrara nach Florenz verlegt worden war. Unter dem Einfluss einer ideenpolitisch geführten Debatte litten die Unionsverhandlungen zwischen dem aristotelisch orientierten lateinischen Westen und dem platonisch geprägten griechischen Osten, so dass das Konzil 1440 lediglich mit einer schwachen Union der beiden Kirchen endete.⁶³

Eine Zuspitzung erfuhr diese Diskussion, als Plethon bei seiner Rückkehr nach Konstantinopel mit einer weiteren, Platon nachempfundenen, gleichnamigen Schrift von den 'Nomoi'⁶⁴ einen Skandal unter den griechischen Gelehrten auslöste, denn nun wurde bekannt, dass Plethon in den 'Nomoi' keinen

⁵⁹ S. o. Ficino S. 24ff.

⁶⁰ Vgl. Blum et al. (2006), Vorwort VII.

⁶¹ Vgl. L. Zannoni: Il "Liber vitae Aristotelis" di Leonardo Bruni. In: Rivista di filosofia neoscolastica 3 (1911). Vgl. auch Hans Baron: Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften. Leipzig 1928; Frantisek Novotny: The Posthumous Life of Plato. Prag 1977, 332.

⁶² Vgl. dazu Blum (1988), 20-26, darin auch die Übersetzung der genannten Schrift und mit Anmerkungen versehen, 112-150.

⁶³ Vgl. Blum et al. (2006) XXX.

⁶⁴ Pléthon: Traités des lois. Hrsg. von Charles Alexandre. Paris 1858 [Amsterdam 1966].

christlich orientierten Platonismus, sondern die Renaissance einer vorchristlich hellenischen Religion mit griechischen Göttern an der Spitze einer Götterhierarchie propagierte.⁶⁵ Von da an schien Platon mit christlicher Glaubenslehre nicht mehr vereinbar zu sein. Jahrzehntlang wurden daraufhin insbesondere unter Exilbyzantinern scharfe Kontroversen geführt. Georgios Scholarios polemisierte mit Unterstützung von Johannes Argyropoulos und Theodor Gaza heftig gegen Plethon und den von ihm favorisierten Platonismus, ebenso der Aristoteliker Georgios von Trapezunt. Aus der Debatte ging eine Reihe von Schriften hervor, die eine grundsätzliche Unvereinbarkeit Platons mit der christlichen Lehre unterstellten, bis schließlich 1469 von Kardinal Bessarion, der mittlerweile zur katholischen Kirche übergetreten war, unter dem Titel 'In calumniatorem Platonis'⁶⁶ eine Verteidigungsschrift für Platon erschien, in der Bessarion für die Vereinbarkeit von Platons Philosophie mit der christlichen Lehre argumentierte und zugleich darlegte, dass Aristoteles in den wichtigsten Punkten Platon gefolgt sei. Auch Ficino war als Übersetzer und Kommentator des platonischen und neuplatonischen Corpus in diesen Gelehrtenstreit verwickelt.⁶⁷ Da er sich zu Plethon bekannte und mit dessen Götterlehre durchaus sympathisierte⁶⁸, hatte er sich mehrfach gegen den Verdacht der Verbreitung neopaganistischer Lehren zur Wehr zu setzen.

Picos Einmischung in diesen Gelehrtenstreit muss in diesem komplexen Gesamtzusammenhang gesehen werden.⁶⁹ Zweifelsfrei sah Pico den Platonismus in Einklang mit dem Christentum. Auch ist eindeutig, dass er in der platonischen Philosophie einen Weg sah, bis zum Gipfel der Wahrheit zu gelangen.⁷⁰ Doch anders als Ficino wollte Pico nicht zum Verteidiger einer

⁶⁵ Zur Götterlehre Plethons vgl. Blum (1988), 62-69.

⁶⁶ Bessarion: In calumniatorem Platonis. Venedig 1516. Das Werk ist editiert in: Ludwig Mohler: Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Paderborn 1927. Bd. 2.

⁶⁷ Vgl. Blum et al. (2006) XXXXII und XXXVIII-XLVII.

⁶⁸ Vgl. Blum et al. (2006) XLVII.

⁶⁹ Pico, Oratio S. 39 (Buck): *Ich leugne nicht, daß ich vielleicht lerneifrig und begierig nach den guten Künsten bin, den Titel eines Gelehrten jedoch verwende ich weder noch maße ich ihn mir an. Daß ich mir eine so große Last auf die Schulter geladen habe, geschah so auch nicht deswegen, weil ich mir meiner Schwäche nicht bewußt wäre, sondern weil ich wußte, daß diese Kämpfe, das heißt die wissenschaftlichen, von ganz besonderer Art sind (...).* Vgl. auch Blum et al. (2006) IX-XV.

⁷⁰ Pico, Oratio S. 47 (Buck): *Was für einen Sinn hätte es, mit den Peripatetikern über die Naturphilosophie zu handeln, wenn nicht auch die platonische Akademie herangezogen würde, deren Lehre von den göttlichen Dingen nach dem Zeugnis des Augustinus stets für*

einzigsten Lehre werden; er kritisierte die im Kreise der Platoniker häufig propagierte Exklusivität der Vereinbarkeit von Platonismus und Christentum. Auch Aristoteles war in seinen Augen ein gläubiger Autor.⁷¹ Trotz seiner Jugend glaubte er darüber hinaus erkannt zu haben, dass alle philosophischen und theologischen Schulen und Richtungen zwar Verschiedenes lehrten, doch letztlich alle einen gemeinsamen Anteil an der Wahrheit hatten und auf einen einfachen Nenner zusammenzuführen waren. In dieser einen Wahrheit wollte er alle vorhandenen Lehrmeinungen vereinen. Diese Idee beseelte ihn schon von frühester Jugend an und soll ihm unter Freunden den scherzhaft verwendeten Titel eines „Princeps Concordiae“⁷² eingebracht haben, vielleicht auch in Anspielung auf den Namen der kleinen Stadt Concordia, die zum elterlichen Herrschaftsbesitz gehörte. Picos Ansinnen erklärt seine grundsätzliche Offenheit und sein tiefes Toleranzempfinden gegenüber allen geistigen Strömungen, die ihm im Laufe seines weitläufigen und umfassenden Studiums begegnet sind. Vor diesem Hintergrund ist das Entstehen einiger seiner Schriften, insbesondere der 'Conclusiones' zu verstehen, wie auch der 'Oratio', des 'Heptaplus' und des 'De ente et uno'.⁷³

Pico hat alle gängigen philosophischen und theologischen Denksysteme und Schulen, die zu seiner Zeit bekannt waren, studiert.⁷⁴ Offensichtlich scheute er weder Kosten noch Mühe, um die Bekanntschaft mit großen Gelehrten zu machen und von ihnen zu lernen; er erlernte auch orientalischsprachige Sprachen wie Hebräisch und Arabisch, um selbst den Wahrheitsgehalt alter Weisheitslehren zu ergründen.⁷⁵ Sogar asiatische und afrikanische Schriften scheute er sich

die heiligste unter allen Philosophien gehalten und jetzt (...) von mir zuerst (...) nach vielen hundert Jahren zur Prüfung in einer Disputation vor die Öffentlichkeit gebracht worden ist.

⁷¹ Pico, *De ente et uno* IV S. 22 (Blum et al.): *Ubi ergo falsus? Ubi discors a Platone est Aristoteles? Ubi prophanus? Ubi de Deo minus quam deceat honorifice sentiens?*

⁷² Vgl. Kristeller (1986), 54, dort ohne Quellenangabe.

⁷³ Es ist ein Kennzeichen einer späteren Traditionsstufe, dass solcher Synkretismus sich einstellt. Wenn man eine Lehre vor Hörern wirksam vertreten will, kann man nicht eine Vielzahl divergierender Meinungen ausbreiten (allerhöchstens in einer zusammenfassenden Doxographie), sondern muss eindeutig reden; daher der Drang zur Vereinheitlichung.

⁷⁴ Vgl. Kristeller (1974), 173f. und Gerl 63.

⁷⁵ Pico, *Oratio* S. 35 (Buck): *Ich kann es mir hoch anrechnen, und mich selbst hierin zu loben werde ich mich überhaupt nicht schämen, daß ich niemals aus einem anderen Grund philosophiert habe als um zu philosophieren und aus meinen Studien, aus meinen nächtlichen Arbeiten irgendeinen anderen Lohn oder Gewinn erhofft oder erstrebt habe als die Bildung meines Geistes und die Erkenntnis der von mir immer über alles ersehnten Wahrheit. Nach ihr war ich immer so begierig, sie liebte ich so sehr, daß ich jede Sorge für private und öffentliche Angelegenheiten hinter mir ließ und mich ganz der Mühe der*

nicht zu erforschen.⁷⁶ „Zurück zu den Quellen!“⁷⁷ Dies war der Wahlspruch seiner Zeit, den Pico in Verfolgung seines großen Ziels auch sich selbst auf die Fahnen geschrieben hatte. Schließlich plante er, in einer öffentlichen Disputation nicht nur die Vereinbarkeit von aristotelischer mit platonischer Lehre, sondern auch die anderer Denkrichtungen zu diskutieren. Zugleich wollte er unter Berufung auf Augustinus in dieser Diskussion Plotins Lehre als die heiligste aller Philosophien legitimieren, denn für Pico stellte seine Lehre von den göttlichen Dingen das Dach über allen anderen Lehren dar.⁷⁸ Um die Polemik der geführten Debatten zu entschärfen und seinen Widersachern von vornherein den Wind aus den Segeln zu nehmen, baute er seine Argumentation nicht auf einer einzigen Lehre (nämlich dem Platonismus) auf, sondern auf einem breiten Fundament vieler verschiedener Lehren, deren grundsätzliche Übereinstimmung auf einem gemeinsamen Nenner er beweisen wollte.⁷⁹ Die geistige Unabhängigkeit von einer bestimmten Lehre erschien ihm dabei als ein starkes Argument.⁸⁰ Aus seinen vielseitigen Studien zog er reichlich Basismaterial zur Formulierung von zunächst 600 Thesen, die er später auf 900 erweiterte und zur Verteidigung seiner Theorie schließlich 1486 in Rom veröffentlichte.⁸¹ Auf die Anfeindungen seiner Gegner, die mit Neid und offener Polemik gegen das Vorhaben des jugendlichen Denkers opponierten, antwortete Pico, ganz im Sinne Platons vom Nutzen engagierten Diskutierens für den Fortschritt der Wissenschaft überzeugt, mit großem Selbstbewusstsein in einer Art öffentlichem

Betrachtung hingab. Keine Anfeindungen durch die Neider, keine Schmähungen durch die Feinde der Wissenschaft haben mich bisher abschrecken können, noch werden sie es in Zukunft können.

⁷⁶ Vgl. Monnerjahn 9f.

⁷⁷ Monnerjahn 10, dort ohne Quellenangabe.

⁷⁸ Vgl. Pico, Oratio S. 47 (Buck). Vgl. auch Blum et al. (2006) LVII. Kristellers Einschätzung (1986, S. 48), Pico habe der platonischen Philosophie keine Vorherrschaft über andere Lehren zugewiesen und ihr lediglich eine „gewisse Bedeutung“ beigemessen, greift hinsichtlich Picos Darlegungen in der 'Oratio' sicherlich zu kurz. Siehe auch Picos Äußerungen über einige Platoniker und Neuplatoniker (Oratio S. 45 Buck): *Wendet man sich aber den Platonikern zu, so wird man sich – um nur wenige anzuführen – bei Porphyrios an der Menge der Themen und der umfassenden Religiosität erfreuen (...), bei Plotin gibt es nichts, was man besonders bewunderte, da er sich von allen Seiten als bewundernswert zeigt (...).*

⁷⁹ Pico, Oratio S. 45/47 (Buck): *Aus dieser Überlegung heraus wollte ich die Lehrmeinungen nicht nur einer einzigen (wie einige dies wollten), sondern die verschiedensten Schulen vor die Öffentlichkeit bringen, damit durch diese Vergleichung mehrerer Lehren und die Diskussion der vielgestaltigen Philosophie jener Glanz der Wahrheit, den Platon in seinen Briefen erwähnt, uns heller erleuchtet, wie die aus der Tiefe emporsteigende Sonne.* Vgl. Blum et al. (2006) LII-LVII.

⁸⁰ Pico, Oratio S. 35 (Buck): *Die Philosophie selbst hat mich gelehrt, eher vom eigenen Gewissen als vom Urteil anderer abzuhängen (...).*

⁸¹ Vgl. Garin (1968), 20; Buck (1990) XVI.

Bekenntnis.⁸² Nur das päpstliche Eingreifen und die Indizierung seiner Thesen verhinderte das Zustandekommen dieses groß angelegten Gelehrtentreffens.

IV. Die 'Oratio de hominis dignitate' (1486) Picos Rede 'Über die Würde des Menschen'

Im Folgenden soll nun der Schwerpunkt der weiteren Untersuchung vornehmlich auf Picos 'Oratio' liegen, da in ihr Picos Anthropologie am klarsten in Erscheinung tritt. Fragen zur Kosmologie, Philosophie und Theologie, die Pico im Detail in vielen seiner anderen Werke beantwortet⁸³, werden in dieser Arbeit zwar berührt, sind letztlich aber im Rahmen dieser anthropologischen Untersuchung von untergeordneter Bedeutung.

1. Werk und Wirkung

Die 'Oratio' ist im Jahre 1486 als Vorrede zu den 'Conclusiones' entstanden. Ursprünglich war sie kein eigenständiges Werk, sondern erhielt ihre Bedeutung dadurch, dass sie eine Art Einleitung für Picos Disputation seiner 900 Thesen

⁸² Pico, Oratio S. 37 (Buck): *Es gibt solche, die zwar diese Art der Übung durchaus gutheißen, sie aber bei mir auf gar keine Weise billigen, weil ich es in diesem Alter, nämlich erst vierundzwanzig Jahre alt, gewagt habe, eine Disputation über die erhabenen Geheimnisse der christlichen Theologie, über die höchsten Themen der Philosophie, über unbekanntere Wissenschaften vorzuschlagen, und das in der berühmtesten Stadt, vor einer höchst bedeutenden Versammlung der gelehrtesten Männer, im apostolischen Senat. Andere gestatten mir zwar zu disputieren, wollen mir aber nicht zugestehen, über neunhundert Thesen zu disputieren, indem sie verleumderisch behaupten, dies sei ebenso überflüssig und ehrsüchtig wie über meine Kräfte unternommen. (...) Zunächst werde ich allerdings zu denen, die diese Gewohnheit des öffentlichen Disputierens verleumden, nicht viel sagen. Denn diesen Fehler, wenn es als Fehler betrachtet wird, habt nicht nur ihr alle, ihr hervorragenden Gelehrten, die ihr diese Aufgabe mit höchstem Lob und Ruhm wahrgenommen habt, sondern haben Platon, Aristoteles und die anerkanntesten Philosophen aller Zeiten mit mir gemein. Sie waren sich völlig sicher, daß sich zur Erkenntnis der Wahrheit, die sie suchten, für sie nichts besser eignete, als sich besonders häufig in der Disputation zu üben.*

⁸³ Vgl. Buck (1990) XIV: Trotz seines relativ kurzen Lebens umfasst Picos Werk, zusammengefasst von seinem Neffen Giovanfrancesco Pico della Mirandola, zwei umfangreiche Bände, mit einer Vita versehen und 1496 herausgegeben. Vgl. a.a.O. XIV, Anm. 20: Johannes Picus Mirandolanus, *Commentationes*, Bonnoniae 1496, 2 Bde.; eine vollständigere Ausgabe: *Opera omnia*, Basileae 1572; dazu kommen die darin nicht enthaltenen, bisher nur zum Teil editierten Schriften; vgl. das Werkverzeichnis in: Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, De ente et uno e scritti vari* a cura di E. Garin, Firenze 1942, 89-99. Zu kritischen Ausgaben seiner wichtigsten Werke vgl. a.a.O. XV Anm. 21. Eine Auswahlbibliographie zu Pico a.a.O. 83-87.

darstellte.⁸⁴ Als es zur Verurteilung von dreizehn seiner Thesen durch die päpstliche Untersuchungskommission kam, floss ein Teil seiner Gedanken aus der 'Oratio' in die 'Apologia', seine Verteidigungsrede gegenüber der Kirche, ein. Einige Aspekte finden sich auch im 'Heptaplus' wieder.⁸⁵ Die Rede liegt in zwei Fassungen vor.⁸⁶ Beim Vergleich der beiden Versionen zeigt sich, dass Pico in der zweiten Fassung, und dort insbesondere im zweiten Teil der Rede, umfangreiche Überarbeitungen vorgenommen hat. Inhaltlich ist die 'Oratio' weitgehend gleich geblieben, doch hat Pico stilistische Korrekturen eingearbeitet, seine Thesen weiter ausgeführt, Beispiele und Erläuterungen hinzugefügt, so dass die zweite und endgültige Fassung erheblich an Umfang zugenommen hat.⁸⁷ Auch gilt die zweite Fassung als rhetorisch schwungvoller und damit wirkungsvoller. Doch ist Picos Eröffnungsrede nie gehalten worden. Nach Picos Tod entdeckte sein Neffe Gian Francesco die Aufzeichnungen unter Picos Papieren und veröffentlichte die zweite Fassung unter dem Titel 'Oratio quaedam elegantissima' in der von ihm im Jahre 1496 besorgten Ausgabe der 'Opera'.⁸⁸ Seit der Baseler Ausgabe von 1557 ist der Titel 'De hominis dignitate'⁸⁹ gebräuchlich. Pico selbst hatte das Werk einfach nur 'Oratio' genannt, was ihm genügte, da er außer dieser keine weiteren Reden geschrieben hatte.

Schon bald nach ihrem Erscheinen begann die 'Oratio' als eine der bekanntesten von Picos Schriften ihre Wirkung zu entfalten, nicht nur in Italien, sondern bis weit über die Landesgrenzen hinaus. Bis ins 17. Jahrhundert hinein lässt sich eine nachhaltige 'Oratio'-Rezeption und -Imitation feststellen.⁹⁰ In Frankreich scheint Picos Einfluss am stärksten gewesen sein. Zurückgeführt wird dies auf seine zweimaligen Aufenthalte und auf die persönlichen Beziehungen zu prominenten Vertretern des französischen Geisteslebens. Robert Gaguin, der Kanzler der Sorbonne, und Lefèvres d'Étaples, beide um innerkirchliche Reformen auf Basis eines neuen Verständnisses der antiken

⁸⁴ Vgl. Garin (1968), 20.

⁸⁵ Vgl. Garin (1968), 7f.

⁸⁶ Vgl. Kristeller (1981), 71. Vgl. auch Buck (1990) XVII.

⁸⁷ Vgl. Buck (1990) XVII. Zum Entstehen der beiden Fassungen vgl. Garin (1968), 20.

⁸⁸ Das Manuskript der ersten Fassung wurde von Garin entdeckt und veröffentlicht in: E. Garin: *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. Firenze 1961, 233-240.

⁸⁹ Vgl. Garin (1968), 7.

⁹⁰ Zur Verbreitung und Nachahmung der 'Oratio' vgl. Buck (1990) XXIIff.

Philosophie bemüht, kannten Pico persönlich und befassten sich intensiv mit seinen Schriften. Picos Harmonisierungsbestrebungen und seine Vorstellungen von der geistigen Größe und Würde des Menschen wurden auch von anderen französischen Autoren aufgegriffen und weiterverarbeitet. In England verbreiteten sich seine Schriften über englische Humanisten, die sich Ende des 15. Jahrhunderts in Italien aufhielten. Über die englischen Theologen John Colet und Thomas Morus kam Erasmus in Berührung mit Pico. Reuchlin hatte Pico auf seiner zweiten Italienreise kennengelernt und war von ihm mit dem Hebräischen und der jüdischen Kabbala vertraut gemacht worden. Auch Melanchthon hat die Schriften Picos studiert. Einen wesentlichen Anteil an der Verbreitung von Picos Schriften in Deutschland hatte der deutsche Humanist Jakob Wimpfeling. Der in den Niederlanden lebende Spanier Juan Luis Vives verfasste nach dem Vorbild von Picos 'Oratio' im Jahr 1518 seine 'Fabula de homine'. Und auch ungarische Philosophen bekannten sich zum Menschenbild der 'Oratio'. Für Gabriel Kapi war Pico „das Alpha der Weisen und die Säule Italiens und der Respublica literaria“⁹¹.

2. Formaler Aufbau des Werks

Picos 'Oratio' wird in der Sekundärliteratur hinsichtlich ihres Aufbaus als zweigeteilte Schrift aufgefasst.⁹² Unterstellt wird, der Titel der Schrift beziehe sich nur auf den ersten Teil der Rede, weil dort die Würde des Menschen tatsächlich behandelt werde; der zweite Teil der Schrift befasse sich nicht mehr mit der menschlichen Würde, denn Pico gehe dort auf das Programm seiner geplanten Disputation ein. Genau genommen setzt sich die 'Oratio' aber nicht aus zwei, sondern aus drei Teilstücken zusammen.⁹³ Picos anthropologisches Konzept, in welchem er in enger Anlehnung an Ficino und im Rückgriff auf hermetische und neuplatonische Lehre in besonderer Weise die Würde des

⁹¹ A. Angyal: Tradizione neoplatonica e umanesimo ungherese. In: L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell' Umanesimo. Convegno Internazionale (Mirandola: 15-18 settembre 1963). Firenze 1965, I, 396.

⁹² Vgl. Kristeller (1972), 105 und Kristeller (1986), 57. Dieser Auffassung folgt auch Buck (1990) XVII.

⁹³ In Abweichung zur Gliederung von Kristeller und Buck.

Menschen begründet, umfasst nur etwa die ersten fünf Seiten der Schrift.⁹⁴ In wenigen Sätzen gelingt es Pico, die Göttlichkeit des Menschen pointiert und akzentuiert in rhetorisch brillanter Weise darzustellen.

Auf den nachfolgenden etwa elf Textseiten beschreibt er unter Verwendung zahlreicher Einzelbeispiele und wiederum im Rückgriff auf Ficino und die neuplatonische Lehre Plotins ein Bildungsprogramm, mit dessen Hilfe der Mensch das höchste Ziel seines Lebens – den Aufstieg der Seele zu Gott – realisieren kann.⁹⁵ Dieses Programm, das einen Weg der stetigen Bewusstseinsweiterung darstellt, baut letztlich auf der 2-stufigen Tugendlehre des Plotin auf, wie sie auch von Ficino gelehrt wurde. Die Darstellung gleicht weniger einer allgemeinen philosophischen Erörterung⁹⁶, sondern vielmehr einer enthusiastisch vorgetragenen Proklamation, die die Einheit des Menschen mit Gott im diesseitigen Leben in Aussicht stellt (vgl. Ficino/Plotin). Gerade in der Fähigkeit des Menschen, durch eigene Anstrengung und willentliche Entscheidung im irdischen Dasein zur erlebbaren Einheit mit Gott zu gelangen, liegt für Pico ein weiteres, gewichtiges Zeichen menschlicher Würde.

In einem dritten Teilstück, das etwa die zweite Hälfte der Schrift ausmacht, geht Pico zunächst ganz im Sinne der Platoniker auf den Nutzen und die Notwendigkeit des Philosophierens zum Heil des Menschen ein⁹⁷, um danach schließlich auf konkrete Inhalte seiner geplanten Disputation in Rom zu sprechen zu kommen⁹⁸. Letztlich handelt auch das dritte Teilstück der 'Oratio' von der Würde des Menschen. Wenn Pico in ungebrochenem Enthusiasmus die Hinwendung des Menschen zur Philosophie fordert, dann deshalb, weil für Pico in der Nachfolge seines Lehrers Ficino wahres Menschsein nur aus der Erkenntnis seiner selbst, aus der Sehnsucht nach der Wahrheit und aus der absoluten Freiheit und geistigen Unabhängigkeit entsteht.⁹⁹ In diesem Sinne

⁹⁴ Vgl. Pico, Oratio S. 1/2 - 10/11 (Buck).

⁹⁵ Vgl. Pico, Oratio S. 10/11 - 32/33 (Buck).

⁹⁶ Als solche bezeichnet sie Buck (1990) XVII.

⁹⁷ Vgl. Pico, Oratio S. 32/33 - 42/43 (Buck).

⁹⁸ Vgl. Pico, Oratio S. 42/43 - 66/67 (Buck).

⁹⁹ Pico, Oratio S. 33 (Buck): *Das, ehrenwerte Väter, sind die Gründe, die mich zur eingehenden Beschäftigung mit der Philosophie nicht nur ermutigt, sondern gedrängt haben. (...) Als ob es ganz und gar nichts wäre, die Ursachen der Dinge, die Wege der Natur, die Ordnung des Universums, die Ratschlüsse Gottes, die Geheimnisse des Himmels und der Erde genauestens erforscht und greifbar vor Augen zu haben (...).* S. auch Anm. 75 und Anm. 80.

knüpft Pico in der 'Oratio' an seinen eigenen, früher formulierten Satz an: (...) *wer jedoch der Philosophie entbehrt, ist kein Mensch.*¹⁰⁰

So gesehen, behandelt Pico in seiner gesamten Rede die Würde des Menschen auf drei unterschiedlichen Ebenen: auf der Ebene der Anthropologie in Bezug auf die Herkunft und Beschaffenheit menschlichen Seins, auf der Ebene der Praxis, was die Lebensweise und das sittlich-praktische Handeln des Menschen als sinnlich-körperliches Wesen in der Welt angeht, und auf der Ebene der Theorie, die die Fähigkeit des Menschen zur selbständigen, rational-geistigen Durchdringung der Welt und zur Erkenntnis betrifft.

3. Picos Anthropologie

In der 'Oratio' (bes. Oratio S. 3-33 Buck) entfaltet Pico sein Bild vom Aufbau der Welt, definiert das Wesen „MENSCH“ und die Beziehung zu seinem Schöpfer, verortet den Menschen in einer kosmischen Gesamtordnung und veranschaulicht schließlich die Möglichkeiten menschlicher Daseinsformen. Über seine besondere Anthropologie hinaus, gibt Pico daran anschließend einige grundlegende Empfehlungen zur Bildung des Menschen, die den Wiederaufstieg der Seele zu Gott aufzeigen. Weitere bedeutende Begründungen zu dieser Lehre gibt Pico im 10. Kapitel von 'De ente et uno'¹⁰¹. Deshalb wird im Folgenden auch auf dieses Werk Bezug genommen. Verdeutlicht werden soll, wie Picos Überlegungen auf platonischer und neuplatonischer Lehre aufbauen, so wie er sie bei Ficino und auch direkt aus den Schriften Plotins kennengelernt hat.

Im Gegensatz zu Ficino hat Pico keine umfangreiche anthropologische Lehre entwickelt, sondern sein Konzept auf wenigen, zentralen Grundgedanken aufgebaut. Diese sind insbesondere die Freiheit (vorbereitet von Ficino), die Vorstellung vom Menschen, der wie ein Bildhauer sein eigenes Bild meißelt (in

¹⁰⁰ Zitiert nach Buck (1990) XVI: Giovanni Pico della Mirandola, de genere dicendi philosophorum, in: E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942, 442, 444.

¹⁰¹ Die Untersuchung stützt sich auf die lateinisch-deutsche Ausgabe bei Meiner (2006).

direkter Anlehnung an Plotin I 6 [1]), und die Mittelstellung der Seele (des Menschen) im Kosmos (wiederum von Ficino übernommen).

a) Die Suche nach dem Bild

Pico eröffnet die 'Oratio' mit einem Verweis auf Bilder und Vorstellungen vom Menschen, die er beim Studium alter arabischer und hermetischer Schriften fand.¹⁰² Offensichtlich beeindruckt von dem Ausspruch des Merkur in dem hermetischen Traktat 'Asclepius', der den Menschen als ein *großes Wunder*¹⁰³ beschreibt, durchforstet Pico weitere Schriften, um Aufschluss über das Wesen des Menschen zu gewinnen. Er stellt Fragen: Wie ist dieses Wunder namens „MENSCH“ zu verstehen? Was ist das Wundersame, das Wunderbare an ihm? Welche Attribute, Eigenschaften, Fähigkeiten zeichnen denjenigen aus, der „MENSCH“ genannt werden kann? Pico findet Antworten, diese stellen ihn jedoch nicht zufrieden. Von einer Mittlerrolle des Menschen ist die Rede, von der Position eines Herrschers über niedrigere Wesen; vom Menschen als Zwischenraum zwischen Ewigkeit und Zeit, einem Bindeglied, das die Welt zusammenhält.¹⁰⁴ Gar mit den Göttern vertraut, gilt er als einer, der nur geringfügig den Engeln nachgeordnet ist.¹⁰⁵ Doch fragt Pico berechtigterweise: Was ist bewundernswert an einem Geschöpf, das hinter den Engeln, wenn

¹⁰² Pico, Oratio S. 3 (Buck): *Ich las in den Werken der Araber, verehrens-würdige Väter, der Sarazene Abdala habe auf die Frage, was es auf dieser irdischen Bühne, um einmal den Ausdruck zu benutzen, als das am meisten Bewundernswürdige zu sehen gäbe, geantwortet: nichts Wunderbareres als den Menschen. Dieser Ansicht pflichtet jenes Wort des Merkur bei: Ein großes Wunder, Asclepius, ist der Mensch.*

¹⁰³ Überliefert im Corpus der Schriften des Apuleius, lat. Übersetzung eines verlorenen griech. Originals, 4 Jh. n. Chr., vgl. Buck 1990, Anm. 1, 69; vgl. auch Hermes Trismegistos, ed. Nock-Festugière, Paris 1960, Asclepius § 6. Evtl. kannte Pico diese Textstelle auch aus der 'Theologia Platonica' (XIV 3) von Ficino (II 257 Marcel): *Magnum miraculum esse hominem (...).*

¹⁰⁴ Pico, Oratio S. 3 (Buck): *(...) der Mensch sei Vermittler zwischen den Geschöpfen, mit den Göttern vertraut, König über die niedrigeren Wesen; mit seiner Sinnesschärfe, der Forschungskraft seiner Vernunft, dem Licht seines Verstandes sei er Deuter der Natur; er sei der Zwischenraum zwischen dauernder Ewigkeit und fließender Zeit, und (wie die Perser sagen) das Bindeglied der Welt, ja mehr noch ihr Hochzeitslied, nach dem Zeugnis des David nur wenig geringer als die Engel.* Indirekt könnte Pico hier auch auf eine Stelle in Ficanos Theologia Platonica III 2 (I 142. Marcel) anspielen, in der dieser die Mittelstellung und Mittlerrolle der Seele besonders hervorgehoben hat: *Et quia ipsa vera est universorum connexio, dum in alia migrat, non deserit alia, sed migrat in singula, ac semper cuncta conservat, ut merito dici possit centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi.*

¹⁰⁵ Pico verweist hier auf weitere literarische Quellen, die er benutzt hat, u.a. persische Schriften und den 8. Psalm Davids (vgl. Buck 1990, 69, Anm. 2).

auch nur ein wenig, zurückstehen muss? Wenn der Mensch ein Zweitklassiger, ein Nachgeordneter ist, warum bewundert man dann nicht die Engel, die in der Weltordnung über ihm zu stehen scheinen?¹⁰⁶ Zweitklassigkeit verschafft noch keine Würde.

Diesen Widerspruch will Pico auflösen. Er folgert, dass es andere Kriterien geben muss, die die Erstklassigkeit des Menschen beweisen. Schließlich glaubt er, *verstanden zu haben, warum der Mensch das am meisten gesegnete und daher ein jeder Bewunderung würdiges Lebewesen ist.*¹⁰⁷ Eigene geistige Erkenntnis ist es, die ihm eine neue Sichtweise, ein neues, erweitertes Bild vom Menschen erschließt. Bevor Pico dieses Wesen „MENSCH“ definiert und ihm im Gesamtgefüge der Welt einen Platz zuweist, klärt er die Frage nach dem Aufbau der Welt. Dieses Vorgehen erscheint sinnvoll, denn nur mit einer Gesamtschau von der Welt lässt sich die Stellung des Menschen darin richtig bemessen und beurteilen.

b) Die Welt – ein dreigeteilter Kosmos

Nach Pico ist die Welt dreigeteilt.¹⁰⁸ Die oberste Region bezeichnet Pico als *Raum über den Himmeln*¹⁰⁹; dort wohnen *Geister*¹¹⁰, also geistige Wesenheiten. Pico bezeichnet sie im späteren Verlauf des Textes mit Namen; es sind die Seraphim¹¹¹, die Cherubim¹¹² und die Throni¹¹³; sie sind Engelwesen von

¹⁰⁶ Pico, Oratio S. 3 (Buck): *Diese Eigenschaften sind zwar bedeutend, aber nicht die hauptsächlichsten, das heißt die mit Recht das Privileg der höchsten Bewunderung für sich beanspruchten. Warum nämlich sollten wir nicht die Engel selbst und die seligen Chöre des Himmels bewundern?*

¹⁰⁷ Pico, Oratio S. 3 (Buck).

¹⁰⁸ Pico, Oratio S. 5 (Buck): *Schon hatte Gottvater, der höchste Baumeister, dieses Haus, die Welt, die wir sehen, als erhabensten Tempel der Gottheit nach den Gesetzen verborgener Weisheit errichtet. Den Raum über den Himmeln hatte er mit Geistern geschmückt, die Sphären des Äthers mit ewigen Seelen belebt, die kotigen und schmutzigen Teile der unteren Welt mit einer Schar Lebewesen aller Art gefüllt.*

¹⁰⁹ Pico, Oratio S. 4 (Buck): *Supercaelestem regionem mentibus decorarat (...).*

¹¹⁰ Vgl. Pico, Oratio S. 5 (Buck).

¹¹¹ Vgl. Meyers Enzykl. (1977/1981), Bd. 21, S. 598: Hebräische Bezeichnung für sechsflügelige himmlische Wesen, die Jahwe umschweben.

¹¹² Im Alten Orient bezeichnet Cherub einen untergeordneten Gott oder Schutzgeist, der den Menschen zum Hauptgott führen soll. Im AT sind Cherubim kult.-myth. Mischwesen, halb Tier halb Mensch. Nach der Einteilung der Engel in neun Chöre durch Dionysios Areopagites sind die Cherubim einer dieser Chöre (vgl. Reallexikon für Antike und Christentum, hg. v. Th. Klauser et al., Stuttgart 1962, Bd. 5, S. 62).

höchstem Rang.¹¹⁴ Darunter befinden sich in einer mittleren Region die *Sphären des Äthers*¹¹⁵, eine himmlische, luftige Region, der Himmel. Er ist gefüllt mit Seelen, deren Erkennungsmerkmal ewiges Leben ist. Die dritte Region, die irdische Welt, ist die *untere Welt*; sie enthält auch Teile, die *kotig* und *schmutzig* sind. Eine *Schar Lebewesen aller Art*¹¹⁶ bewohnt diesen Teil der Welt.

Es ist leicht zu erkennen, dass Pico in seinen Vorstellungen von einer Dreiteilung der Welt der platonischen Lehre von einem hierarchisch aufgebauten Kosmos folgt, wie sie auch bei Ficino in der ersten Rede von 'De amore' zu finden ist: Die Welt besteht aus (Engels-) Geist, (Welt-) Seele und Weltgebäude.¹¹⁷ Die Seelen besitzen bei Pico ewiges Leben; dies zeigt, dass er sich ohne Vorbehalte der Unsterblichkeitstheorie anschließt.

In seiner Dreiteilung nimmt Pico zugleich eine Akzentuierung der einzelnen Regionen vor: Der Überhimmel ist *geschmückt*, der Himmel *belebt*, die untere Welt *gefüllt*. Schmuck, Leben, Fülle sind die unterscheidenden Merkmale der drei Regionen. Obschon sich eine Rangfolge der Regionen aus diesen Kennzeichnungen nicht herleiten lässt, wird aus ihnen Picos platonisierende Auffassung deutlich: „Leben“ ist als Privileg eindeutig und ausschließlich der unsterblichen Seele zugeordnet¹¹⁸ und existiert als solches weder im oberen noch im unteren Teil der Welt. Die Welt der Seelen ist die Mitte, die mittlere Region zwischen Geist und Materie. „Leben“ ist eine Eigenschaft der Seele; sie ist diejenige, die Bewegungsvermögen besitzt und die materielle Welt durch ihre Anwesenheit im Körper mit Leben erfüllt.¹¹⁹ Die oberste Region, die Welt

¹¹³ Vgl. Meyers Enzykl. (1978/1981), Bd. 23, S. 453: Throne, aus den alttestamentlichen Apokryphen stammende Bezeichnung für eine Klasse von Engeln, die nach Kol. 1,16 vor den Hoheiten, Herrschaften und Mächten rangiert.

¹¹⁴ Pico, Oratio S. 11 (Buck): *Dort haben, wie die heiligen Mysterien überliefern, die Seraphim, die Cherubim und die Throni den ersten Rang inne.*

¹¹⁵ Pico, Oratio S. 4 (Buck): (...) *globos aeternis animis vegetarat* (...).

¹¹⁶ Pico, Oratio S. 4 (Buck): (...) *excrementarias ac feculentas inferioris mundi partes omnigena animalium turba completrat* (...).

¹¹⁷ Ficino, De amore I 2, S. 19 (Blum): *Drei Welten nehmen sie (die Platoniker) an* (...). (...) *Gott schafft nach Platons Lehre zuerst den Engelsgeist, darauf die Weltseele und zuletzt den Körper des Weltalls.*

¹¹⁸ Pico, Oratio S. 5 (Buck): *Schon hatte Gottvater* (...) *die Sphären des Äthers mit ewigen Seelen belebt.*

¹¹⁹ Siehe hierzu mit Bezug auf Platon Ficino, De amore VI 15, S. 273/275 (Blum): *Jeder Körper empfängt seine Bewegung von einem anderen* (...). *Scheinbar aber bewegt er sich selbst,*

des Engelsgeistes, ist Schmuck – Ficino hatte diesen Teil der Welt als unbeweglich, statisch, beständig gekennzeichnet.¹²⁰ Das höchste „Eine“, das über den drei Regionen der Welt existiert, ist bei Pico im biblischen Sinne der Schöpfergott, der als *Pater architectus Deus*¹²¹ alles geschaffen hat.

In zwei Sätzen handelt Pico die Beschreibung des Weltenbaus ab. Hat Pico einige Monate zuvor in einer früheren Schrift, im 'Commento', noch ausführlich eine Kosmogonie entwickelt¹²², so begnügt er sich in der 'Oratio' mit einer groben Darstellung der Weltordnung. Keine komplizierten Strukturen, keine komplexen Ordnungssysteme legt er dar, sondern eine in höchster Einfachheit gehaltene Beschreibung des Kosmos, die es ihm erlaubt, unverzüglich zur Darstellung des Menschen überzugehen.

c) Das Wunder „MENSCH“

Nachdem Pico den dreigliedrigen Aufbau der Welt dargelegt hat, beschäftigt er sich mit der Frage nach dem Grund menschlichen Seins. Warum wurde der Mensch von Gott geschaffen? Offensichtlich war der Schöpfer der Welt nach Beendigung seines Werkes noch nicht zufrieden. Vielmehr verspürte er eine tiefe Sehnsucht in sich. Gott wünschte sich, es gäbe einen Jemand, der die Gesetzmäßigkeiten des gesamten göttlichen Schöpfungswerks erfassen würde, der die Schönheit der Schöpfung lieben und die Größe der Schöpfung bewundern könne.¹²³ Also schuf er den Menschen als diesen Jemand, dessen Lebenssinn sich fortan darin verbergen sollte, diese drei göttlichen Sehnsüchte zu stillen.¹²⁴

wenn er beseelt ist und durch die Seele Leben besitzt. (...) Wenn wir der Seele Selbstbewegung zusprechen, so verstehen wir dies nicht in dem körperlichen Sinne, welchen Aristoteles kittelnd dem großen Platon unterschob (...).

¹²⁰ Ficino, De amore VI 15, S. 277 (Blum): (...) über der durch sich selbst beweglichen Seele (steht) der an sich unbewegliche Engelsgeist.

¹²¹ Pico, Oratio S. 4 (Buck): *Iam summus Pater architectus Deus (...).*

¹²² Vgl. Monnerjahn 20.

¹²³ Pico, Oratio S. 5 (Buck): *Aber als das Werk vollendet war, wünschte der Meister, es gäbe jemanden, der die Gesetzmäßigkeit eines so großen Werkes genau erwöge, seine Schönheit liebte und seine Größe bewunderte. Daher dachte er, als schon alle Dinge (wie Moses und Timaios bezeugen) vollendet waren, zuletzt an die Erschaffung des Menschen.*

¹²⁴ Pico lehnt sich hier an Moses und den Pythagoreer Timaios von Lokroi an (vgl. Buck 1990, S. 69, Anm. 3) und geht von der Erschaffung des Menschen als letzter Schöpfung Gottes aus, nachdem die Welt und die anderen Geschöpfe vor ihm geschaffen worden waren.

PICOS APOTHEOSE DES FREIEN WILLENS

Mit der Schaffung des Menschen wollte Gott sich offensichtlich einen großen Traum erfüllen, die still gehegte Sehnsucht nach einem Wesen befrieden, das, um Gottes Schöpfungswerk tatsächlich begreifen zu können, in ähnlicher Weise beschaffen sein musste wie er selbst. Pico argumentiert hier ähnlich wie Manetti, der sich auf Laktanz beruft. Demnach müsse der, der „MENSCH“ genannt werden sollte, über eine ganz besondere Wesensart verfügen und zur Erfüllung des hohen göttlichen Auftrages mit entsprechenden Vorzügen ausgestattet sein.¹²⁵

Doch brachten es nach Pico die Umstände mit sich, dass Gott bei der Erschaffung des Menschen zunächst einen dreifachen Mangel eingestehen musste.¹²⁶ So konnte er den Menschen nicht nach einem bestimmten Bilde formen, denn die Archetypen, die geistigen Vorbilder alles Existierenden, schienen sich für den *neuen Sproß*¹²⁷ nicht zu eignen. Auch gab es keinerlei Mitgift mehr, die Gott dem *neuen Sohn*¹²⁸ hätte schenken können; die Schätze Gottes waren bereits an alle anderen Geschöpfe verteilt worden. Zuletzt fehlte es in der Welt (auf dem ganzen Weltenkreis) auch an einem freien Platz.¹²⁹ Alle Orte waren bereits an die anderen Geschöpfe vergeben. Die Erschaffung des Menschen brachte den Schöpfer offensichtlich in eine verzwickte Lage.

Indem Pico beide Zeugen in einem Atemzug benennt, schlägt er nicht nur die Brücke zwischen Altem Testament und griechischer Philosophie, sondern stellt auch religiöse Tradition und antikes Testimonium mit gleicher Beweiskraft auf eine Stufe.

¹²⁵ Zu Sinn und Aufgabe des Menschen ganz ähnlich Laktanz in *Ira Dei* XIV 1-6, zitiert von Manetti, *De dignitate et excellentia hominis* III 51, S. 93 (Buck): (*der Mensch, ein*) *Betrachter seiner (göttlichen) Werke und der himmlischen Dinge. Er (der Mensch) allein ist es nämlich, der als denkendes und vernünftiges Wesen Gott erkennen kann, der seine Werke zu bewundern, seine Kraft und seine Macht wahrzunehmen vermag.*

¹²⁶ Pico, *Oratio* S. 5 (Buck): *Es gab aber unter den Archetypen keinen, nachdem er einen neuen Sproß bilden konnte, unter den Schätzen auch nichts, was er seinem neuen Sohn als Erbe schenken konnte, und es gab unter den Plätzen der ganzen Erde keinen, den der Betrachter des Universums einnehmen konnte. Alles war bereits voll, alles den oberen, mittleren und unteren Ordnungen zugeteilt.*

¹²⁷ Pico, *Oratio* S. 4 (Buck): *Verum nec erat in archetypis unde novam sobolem effingeret (...).*

¹²⁸ Pico, *Oratio* S. 4 (Buck): (...) *novo filio (...).*

¹²⁹ Pico, *Oratio* S. 4 (Buck): (...) *nec in subselliis totius orbis (...).* Die Übersetzungen in den Ed. Garin (1968, 29) und Buck (1990, 5) liegen hier weit auseinander. Im ersten Fall wird von einem fehlenden Platz in der Welt, im zweiten auf der Erde gesprochen. Da es Pico um die Verortung des Menschen innerhalb der Gesamtschöpfung geht, erscheint die Übersetzung in der Ed. Garin (W e l t) an dieser Stelle zutreffender.

Pico jedoch glaubt, gerade in der Ermangelung eines göttlichen Vermächnisses die einzigartige Chance des Menschengeschlechts erkannt zu haben. Seine geniale Leistung bestand darin, die undefiniertheit des Menschen nicht als Mangel, sondern als Auszeichnung, als Besonderheit, zu diagnostizieren.¹³⁰ Geschickt führt er seinem Leser die Nöte des Schöpfers vor Augen, der nach der Fertigstellung seiner Schöpfung mit leeren Händen dastand und dem Menschen nichts mehr zu geben vermochte. Doch die Weisheit Gottes findet immer einen Ausweg. Aus Mangel wird Reichtum. Konnte der Mensch schon nichts Eigenes besitzen, so sollte er stattdessen an allem teilhaben können, was Gott den anderen zugeteilt hatte. Ohne ein geeignetes Vorbild ließ er den Menschen in unbestimmter Gestalt und gestattete ihm damit, sich frei nach eigenem Belieben zu formen und zu bilden. Und in Ermangelung eines freien Ortes in der Welt blieb nur noch die Weltmitte übrig, in die der Mensch gestellt werden konnte.¹³¹ Damit sind nach Pico universale Partizipation, absolute Unbestimmtheit und Positionierung in der Weltmitte die drei wesentlichen Erkennungsmerkmale des Menschen. Diese drei Wesenszüge kulminieren in der absoluten Freiheit des Menschen, die in der berühmten Rede von Gottvater, gerichtet an seinen ersten menschlichen Sohn, Adam, ihren schönsten Ausdruck findet.¹³²

¹³⁰ Pico unterscheidet sich hier grundsätzlich von antiken Schöpfungsmythen, die den Menschen als Mängelwesen begreifen, wie beispielsweise Platon in 'Protagoras', wo Prometheus dem völlig unbegabten Menschen die Wissenschaft gibt, um ihn zum Leben zu befähigen; vgl. dazu Platon, Protagoras 320d – 322a, besonders 321 b-d.

¹³¹ Pico, Oratio S. 5 (Buck): *Endlich beschloß der höchste Künstler, daß der, dem er nichts Eigenes geben konnte, Anteil habe an allem, was die einzelnen jeweils für sich gehabt hatten. Also war er zufrieden mit dem Menschen als einem Geschöpf von unbestimmter Gestalt, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach ihn so an (...).*

¹³² Pico, Oratio S. 5/7 (Buck): *Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzt. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt.* Mit *Wir* kann Pico nur Gott in seiner dreifachen Gestalt gemeint haben, in Analogie zu Manetti, der den Plural in der mosaïschen Version der Schöpfungsgeschichte zu interpretieren versucht; vgl. dazu Manetti, De dignitate II 16, S. 45f. (Buck). Vgl. auch Glaap 145.

Zu Recht lobt Jacob Burckhardt Picos Rede über die Würde des Menschen als „eines der edelsten Vermächtnisse jener Kulturepoche“¹³³. Aus den Worten Gottvaters erklingt die Liebe eines Schöpfers, der seiner letzten Schöpfung, dem Menschen, allumfassende Freiheit gewährt. Kein fester Ort, kein bestimmtes Aussehen, keine speziellen Gaben legen die Natur des Menschen fest. Während nach Pico alle anderen Wesen, ganz gleich, ob irdischer oder geistiger Natur, als Geschöpfe den natürlichen und himmlischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen, in ihrer Art, Eigenschaft und Befähigung festgelegt und an vorgegebenen Orten verankert sind, sei es im Pflanzen-, Tier- oder Himmelreich, ist der Mensch, der göttliche Sohn, *ohne jede Einschränkung und Enge* frei von allen Bindungen und Definitionen, frei in der Bestimmung seiner selbst und frei in der Wahl seines Ortes. Er ist ohne einschränkendes Gesetz geschaffen – als ein absolut unbestimmtes Nichts. Darin dokumentiert sich sein freier Wille; dieser freie Wille verleiht ihm Würde.

In dieser vollkommenen Willensfreiheit ist der Mensch vom ersten Tag seines Lebens an befähigt, sich selbst zu gestalten und zu formen. Indem der Mensch *Anteil habe an allem, was die einzelnen jeweils für sich gehabt hatten*, kann der Mensch, so wie es ihm beliebt, an den Gaben, Fähigkeiten und Eigenschaften aller Geschöpfe partizipieren. Nicht als Kreatur ist er geschaffen, sondern vielmehr als ein sich selbst erschaffender Kreator. Die Wesenheiten der gesamten Schöpfung stehen ihm zur Selbstgestaltung zur Verfügung. Die Besitzlosigkeit, der Mangel jeder Eigenheit ist sein Reichtum. Leer und unbestimmt, wie er zu Beginn seines Lebens ist, vereinigt er das gesamte Potential der Schöpfung in sich, in materieller wie in geistiger Form. Als großes Nichts wird er gleichsam einer, der alles umfasst und alles in sich enthält; als solcher wird er gleichsam zum universalen Abbild der gesamten Schöpfung.¹³⁴ Die Fülle der ganzen Schöpfung in ihren einzelnen Facetten in sich vereinend, wird der Mensch zu einem Vollkommenen, der aus sich selbst heraus aus dem Vollen schöpfen kann – im Sinne Plotins – wie ein *in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer*.¹³⁵ Aus eigener Macht, in keiner Weise begrenzt oder

¹³³ Burckhardt 352.

¹³⁴ Damit weist Pico deutlich auf die Universalität des Menschen hin, eine grundlegende Forderung der italienischen Renaissance.

¹³⁵ Pico, Oratio S.5/7 (Buck). Vgl. dazu Zintzen (2000), Menschenbild 41ff. Zintzen weist nach, dass Pico auch Plotins Schriften im Original gekannt haben muss, denn Pico nimmt mit der

festgelegt, steht es ihm frei, sich selbst zu modellieren und zu bearbeiten, gerade so, wie es ihm gefällt.¹³⁶ Indem der Mensch die vielfältigen Gaben der Schöpfung für sich benutzt, wird er zum universalen Schöpfer seiner selbst.

Neben dem Recht auf freie Selbstbestimmung obliegt dem Menschen gleichermaßen das Recht, seine Stellung in der Welt selbst zu wählen. Wie Pico schreibt, ist der Mensch ursprünglich von seinem Schöpfer in die Weltmitte gestellt: Nicht *himmlisch noch irdisch* nimmt er eine Stellung zwischen der materiellen und der immateriellen Welt ein. Von dieser mittleren Ebene aus hat er „nach oben“ Zugang zur himmlisch-geistigen Welt, „nach unten“ zur irdischen, ganz wie es ihm beliebt. Diese Beweglichkeit hat ihm der Schöpfer in Ermangelung eines festen Ortes (oder ganz bewusst und mit Absicht) gegeben, damit er sich *von dort aus bequemer umsehen (kann), was es auf der Welt gibt*¹³⁷. Während alles in der Schöpfung einen festen Ort hat, die himmlischen Wesen den himmlischen, die irdischen Geschöpfe den irdischen Gesetzmäßigkeiten unterliegen¹³⁸, ist der Mensch nicht an eine bestimmte Sphäre oder einen festen Wohnsitz gebunden. Er ist frei. Seine universale Beschaffenheit als geistiges und materielles Wesen zugleich ermöglicht es ihm, aus der Mitte der Welt heraus auf eine unter und über ihm liegende Schöpfung zu blicken. Einerseits verbindet ihn sein irdisches Körperkleid mit der unteren Welt und befähigt ihn, dort ein materielles, sinnhaftes Dasein zu führen. Andererseits verbindet seine unsterbliche Seele ihn mit der himmlischen Welt und lässt ihn in die Sphäre des Seelenhaften eintauchen. Sein Geist befähigt ihn, gar in die überhimmlischen Regionen vorzustoßen. Diese letzte Fähigkeit hat insofern Bedeutung, als sie den Menschen mit seiner Heimat, mit der Welt des Geistes und schließlich mit Gott selbst verbindet. Von dort kommt der

Vorstellung vom Menschen als seinem eigenen Bildhauer eindeutig auf Plotin Bezug, der in einer frühen Schrift über das Schöne (I 6 [1] 9,13) bemerkt: *Höre nicht auf, dein Bild zu meißeln.*

¹³⁶ Nicht überzeugend zu diesem Aspekt Reinhardt (1989), 137: „Wie bei Sartre ist der Mensch bei Pico dazu ‚verdammte‘, sich selbst zu erschaffen aus dem relativen Nichts der ihn nicht verstehenden, mechanisch ihren festen Bahnen folgenden Vor-Welt (...).“

¹³⁷ Pico, Oratio S. 7 (Buck).

¹³⁸ Pico, Oratio S. 7 (Buck): *Die Tiere tragen gleich bei ihrer Geburt aus dem Beutel ihrer Mutter, wie Lucilius sagt, mit sich fort, was sie besitzen werden. Die höchsten Geister waren entweder von Anfang an oder bald danach, was sie bis in alle Ewigkeit sein werden.* Pico sichert sich hier in seiner Aussage bei Lucilius (2. Jh. v. Chr.) ab, dessen Zitate überliefert sind bei Nonius Marcellus, *De compendiosa doctrina*, einem antiquarisch-philologischen Sammelwerk aus dem 4. Jh. n. Chr., Buch 2 (Lindsay I 109), vgl. Buck (1990), 69, Anm. 4.

Mensch, dies ist zweifelsfrei, denn Pico wählt in der Rede von Gottvater die Worte *zum Göttlichen wiedergeboren*¹³⁹; sie sind ein klarer Hinweis auf den Ursprung und die Herkunft des Menschen aus Gott.¹⁴⁰

Diese vielfältigen und vortrefflichen Eigenschaften ermöglichen es dem Menschen, in alle Bereiche der Schöpfung vorzudringen, ganz so, wie es ihm beliebt. Er ist berechtigt, alles zu erkunden und zu erfahren, die Gesetzmäßigkeiten, die Schönheit und Größe des Wunderwerks mit Namen „Schöpfung“ zu entdecken und zu genießen. Dies ist sein Lebenssinn. (...) *ohne jede Einschränkung und Enge*¹⁴¹, frei beweglich ist der Mensch geschaffen als ein Wanderer zwischen den Welten. Er kann in die untere Welt hinabsteigen, sie kennen lernen und sich von den Gütern der materiellen Welt bedienen, ganz so, wie es ihm beliebt, er kann in die obere Welt hinaufsteigen, die himmlischen Regionen erforschen und auf die geistigen Gaben zugreifen, wenn es ihm beliebt. Die ganze Welt ist sein Reich; aus ihm kann er nach Herzenslust schöpfen, um sich nach eigenem Ermessen zu formen und auszugestalten. Grenzenlosigkeit und absolute Freiheit, die Freiheit von allem und zu allem, ist damit nach Pico das wahre Geschenk Gottes an den Menschen.

PICO IM SPANNUNGSFELD ZWISCHEN NEUPLATONISCHER UND HUMANISTISCHER TRADITION

Für seinen scheinbar neuartigen Ansatz ist Pico vielfach gelobt worden.¹⁴² Richtig ist, dass sich Picos Anthropologie grundsätzlich von der seiner Vorgänger unterscheidet, denn wie Ficino verankert er den Menschen metaphysisch und geht damit weit über den Bildungsansatz anderer Renaissance-Humanisten hinaus.¹⁴³ Im Unterschied zu Ficino hat Pico zwar den Menschen in einen biblischen Kontext zurückgebunden; explizit ist es

¹³⁹ Pico, Oratio S. 7 (Buck).

¹⁴⁰ Pico benutzt nicht das Wort „geboren“, sondern *wiedergeboren*. Er konstatiert damit, dass der Mensch aus dem Geist heraus geboren wird, um in einem irdischen Körper in der Welt eine mittlere Stellung einzunehmen, danach aber den materiellen Körper wieder ablegt und in den Urgrund des Geistes zurückkehrt. So erfährt er eine Wiedergeburt in seinen göttlichen Urgrund zurück.

¹⁴¹ Pico, Oratio S. 7 (Buck).

¹⁴² Vgl. Garin (1968), 8f.; Kristeller (1986), 57; Gerl 67.

¹⁴³ Vgl. Kristeller (1986), 61.

Gottvater, der zu seinem Sohn Adam spricht. Hier erzeugt Pico eine direkte Parallele zur mosaischen Entstehungsgeschichte des Menschen. Doch entfernt sich Pico vom alttestamentlichen Ansatz schnell wieder, indem er den Adel des Menschen nicht aus seiner Herkunft aus Gott ableitet und noch weniger aus der Vielzahl seiner vorzüglichen Eigenschaften, mit denen andere vor ihm den Adel menschlicher Natur begründet haben.¹⁴⁴ Bei Pico ist es vielmehr die Freiheit, die Unbestimmtheit und das Fehlen von determinierenden Eigenschaften, die dem Menschen Würde verleihen. Die Willensfreiheit ist sein wichtigstes Gut. Aus ihr erwächst jedoch zugleich eine Pflicht: Die Gottessohnschaft allein genügt nicht mehr, um der Würde tatsächlich teilhaftig zu werden. Adam, der göttliche Sohn, hat bei Pico „nur noch“ eine *dignitas in potentia*. Um ein würdiger Repräsentant des menschlichen Geschlechts zu sein, muss er das in ihm ruhende Potential erkennen und verwirklichen. Willensfreiheit und die Fähigkeit, ohne bestimmendes Gesetz leben zu dürfen, machen Selbstbildung und Selbstformung mit Hilfe der eigenen schöpferischen Kräfte zur bedeutendsten Aufgabe und Pflicht des Menschen. Würde definiert sich für Pico also nicht mehr vorrangig aus der Herkunft des Menschen, wie sie bereits das alte Testament verbrieft hat, sondern vielmehr aus der Autonomie des Menschen, seinem freien Willen und seiner Autorität, die ihm von seinem Schöpfer als charakteristischste Wesensmerkmale und in deutlicher Unterscheidung zum Tier verliehen wurden. Mit diesem Ansatz überhöht Pico zugleich das humanistische Bildungsideal; es gewinnt über die metaphysische Rückbindung des Menschen an Gott erst seinen wahren Wert. Die Verwirklichung eines Bildungsideals bedeutet nicht mehr nur, aus dem Menschen ein moralisch gutes, gesittetes, humanes Wesen zu machen. Bildung heißt bei Pico: Formung eines göttlichen Abbildes in Gestalt des materiell erscheinenden Menschen auf der Erde und ist gleichbedeutend mit der freien Verwirklichung eines individuellen Gottmenschen, dem als Kreator alle Macht über sich selbst gegeben ist.

Bei aller scheinbarer Neuartigkeit weist Picos Konzept vom Menschen jedoch auch eine Vielzahl an Anlehnungen und Parallelen auf. Ein Blick in die Werke von Plotin sowie in 'De amore' und in die 'Theologia Platonica' Ficinos legen

¹⁴⁴ Vgl. Garin (1968), 22f.; Buck (1990) VIII.

den Schluss nahe, dass Pico in allen hier genannten Punkten aus ihrem Geiste geschöpft hat. Die Anschauungen von der Gabenfülle und Allmacht über das gesamte Potential universeller Kräfte finden sich schon bei Manetti¹⁴⁵, dann natürlich bei Ficino, dort auch die menschliche Unbegrenztheit und die Freiheit der Entscheidung¹⁴⁶ sowie die mittlere Stellung der Seele in einem hierarchisch strukturierten Kosmos (zwischen intelligibler und materieller Welt) als besondere Zeichen menschlicher Göttlichkeit.¹⁴⁷ Ficino wiederum hat, wie bereits dargelegt, insbesondere aus Plotin geschöpft. Das Bild vom Menschen, der als sein eigener Bildhauer über alle Gestaltungsfreiheit verfügt, ist Pico mit Sicherheit direkt aus Plotins Schriften bekannt gewesen.¹⁴⁸ Picos Vorstellung, dass allem Geschaffenen ein geistiger Archetypus zugrunde liegen muss, ist identisch mit Platons Ideenlehre. Da es nach Pico für den Menschen keinen Archetypus gibt, ist der Mensch als solcher nicht durch ein geistiges Vorbild begrenzt. Als Sohn des Anfangs stammt er aus Gott heraus und ist in Anlehnung an die alttestamentliche Vorstellung das Ebenbild Gottes. Als solch göttliches Ebenbild besitzt der Mensch bei Pico auch keine speziellen Gaben, sondern verfügt über alles, was Gott geschaffen hat.¹⁴⁹ Schon Manetti war entzückt von allem Reichtum, den der Mensch sein eigen nennen konnte. Auch bei ihm gehört dem Menschen die ganze Welt, das Universum mit seinen Gestirnen eingeschlossen; die Engel sind gar geschaffen, um ihm, dem Menschen, zu dienen.¹⁵⁰ Vielleicht ist Pico auch von Petrarca inspiriert worden.

¹⁴⁵ Manetti, De dignitate III 30, S. 83 (Buck): *Aus all dem (...) läßt sich mit völliger Klarheit schließen, daß der Mensch äußerst reich und mächtig ist, da er alles, was geschaffen ist, nach seinem Willen benutzen und kraft eigener Gewalt beherrschen und leiten kann.*

¹⁴⁶ Ficino in der Theol. Plat. XIII 2 (II 209f. Marcel) mit Bezug auf Platons 12. Buch der Republik: *Ideo Plato in libro de Republica decimo, virtutem animi, inquit, non esse servilem daemonem vitae ducem, ac rursus vitae fortunam eligi a nobis, non nos a daemone vel fortuna. Culpam eligentis esse, non Dei.* (NB. Ein Rückgriff auf Platon, Rep. 617 E4). Siehe auch Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 224 Marcel): *Similis ergo ferme vis hominis est naturae divinae, quandoquidem homo per seipsum, id est per suum consilium atque artem regit seipsum a corporalis naturae limitibus minime circumscriptum (...). (...) Bruta brevissimis naturae claustris concluduntur. (...) In iis artificiis animadvertere licet, quemadmodum homo et omnes et undique tractat mundi materias, quasi homini omnes subiiciantur. Tractat, inquam, elementa, lapides, metalla, plantas et animalia (...) Neque uno est elemento contentus aut quibusdam ut bruta, sed utitur omnibus, quasi sit omnium dominus.*

¹⁴⁷ Ficino, Theol. Plat. III 2 (I 141f. Marcel): *Et cum media omnium sit, vires possidet omnium.*

¹⁴⁸ Vgl. Anm. 135.

¹⁴⁹ Siehe Manetti, De dignitate II 19, S. 47ff. (Buck): *Es machte also Gott den Menschen nach seinem Bilde und sich ähnlich (...).*

¹⁵⁰ Manetti, De dignitate III 25, S. 80f. (Buck): *Unser sind die Länder, unser die Äcker, unser die Felder, unser die Berge, (...) unser die Sterne, unser die Planeten, und, was erstaunlicher scheinen kann, unser sind die Engel, von denen man glaubt, daß sie, wie der Apostel sagt, als dienstbare Geister zum Nutzen des Menschen geschaffen wurden.*

Schon dieser hatte viele Jahrzehnte vor Manetti auf die Unbestimmtheit des Menschen und seine Gestaltungsfreiheit hingewiesen. Die Ähnlichkeiten zwischen den Formulierungen in Petrarca's 'De remediis' und Pico's 'Oratio' sind jedenfalls nicht zu übersehen.¹⁵¹

Neben den oben genannten sind weitere Analogien zu Ficino nachweisbar, insbesondere zu dessen Konzeption von den verschiedenen menschlichen Daseinsformen und der Möglichkeit des Wiederaufstiegs der Seele zu Gott, die in der Hypostasenlehre Plotins gründet. Der Vorstellung Ficinos folgend, dass der Mensch - dazu bestimmt, als materiell erscheinender Gott ein Herrscher und Regent über das All zu sein – völlig unfähig ist, jegliche Fremdbestimmung und Unterjochung zu ertragen¹⁵², führt Pico seine engagiert geführte Rede fort, diskutiert verschiedene Existenzformen des Menschen und lobpreist das mystische Leben als die höchste erstrebenswerte Form menschlichen Daseins, nicht jedoch im Sinne einer *unio mystica*, die in der Auflösung des Menschen in Gott gipfelt, sondern vielmehr im Sinne Ficinos, bei der sich der Mensch als mächtiges gottgewordenes Individuum erkennen darf. Dies soll nachfolgend verdeutlicht werden.

d) Die Freiheit zur Wahl der Daseinsform

Der Mensch – anders als die anderen Geschöpfe – nach Pico weder begrenzt in seinen Gaben, noch festgelegt in seinen Eigenschaften oder räumlich in feste Schranken verwiesen, kann seine Daseinsform so wählen, wie es ihm gefällt. Dass diese verliehene Freiheit auch Gefahren in sich birgt, muss der Schöpfer bei der Erschaffung seines göttlichen Sohnes vorausgesehen haben. Bevor er den Menschen ins freie Leben entlässt, zeigt er ihm zwei gegensätzliche Entwicklungsrichtungen auf. Der Mensch kann *zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten* oder *zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden*,

¹⁵¹ Siehe Petrarca, De remediis II 93, S. 197 (Schottlaender): (...) und während alles Übrige das besitzen durfte, was ihm bei der Geburt zugefallen war, aber mehr auch nicht, sollte er (der Mensch) als einziges Wesen soviel haben, wie er im Laufe seines Lebens und Nachdenkens mit scharfsinnigem Geist erreichen könnte.

¹⁵² Siehe Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 226 Marcel): *Et quasi qui ad regnandum sit natus est omnino servitutis impatiens.*

je nachdem, wofür sich seine Seele entscheidet. Zwischen diesen beiden Polen sind eine ganze Spannbreite menschlicher Existenzformen möglich, was nach Pico daher rührt, dass der Mensch schon mit Beginn des Lebens *vielerlei Samen und Keime für jede Lebensform* in sich trägt. Diese Anlagen befähigen ihn zur Ausbildung jeder nur denkbaren Existenzform und welche er *hegt und pflegt, die werden heranwachsen und ihre Früchte in ihm tragen*.¹⁵³ Pico, dem Ficinos Theorie von den verschiedenen Formen menschlichen Lebens aus der 'Theologia Platonica' bekannt gewesen sein muss¹⁵⁴, erwähnt seinen Lehrmeister hier nicht. Dieser hatte die verschiedenen menschlichen Daseinsformen aus der Mittelstellung der Seele abgeleitet. In ihrer mittleren Position zwischen den höheren (Geist) und niederen (Materie) Sphären angesiedelt, zugleich bestrebt, alles zu werden, kennt die Seele nach Ficino sieben verschiedene Formen menschlicher Existenz: als Pflanze, Tier, rational denkender Mensch, Heroe, Dämon, Engel, Gott.¹⁵⁵ In Analogie zu Ficino nimmt der Mensch auch bei Pico eine mittlere Position ein, von der aus er sich in Richtung „Oben“ und „Unten“ orientieren kann. Anders als Ficino unterscheidet Pico in der 'Oratio' jedoch nur fünf charakteristische Lebensformen¹⁵⁶; vier davon sind geschöpflicher, eine davon göttlicher Art: Pflanze, Tier (beide kennzeichnen ein materiehaftes Dasein), rational denkender Mensch, Engel, Gott. Zugleich bilden diese Existenzformen für Pico eine Hierarchie, deren Stufen er grob beschreibt und im Gegensatz zu Ficino einer deutlichen Bewertung unterzieht:

¹⁵³ Pico, Oratio S. 6/7 (Buck): *Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater; quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo.*

¹⁵⁴ Ficino, Theol. Plat. XIV 3 (II 256 Marcel): *Quia animus conatur omnia fieri.* Vgl. Kristeller (1972), 101.

¹⁵⁵ Ficino, Theol. Plat. XIV 3 (II 256f. Marcel): *Vitam siquidem agit plantae, quatenus saginando indulget corpori. Vitam bruti, quatenus sensibus adulatur. Vitam hominis, prout de humanis negotiis ratione consultat. Vitam heroum, quantum naturalia investigat. Vitam daemonum, prout mathematica speculatur. Vitam angelorum, prout divina inquirat mysteria. Vitam Dei, quantum Dei gratia omnia operatur. Omnis hominis anima haec in se cuncta quodammodo experitur, licet aliter aliae, atque ita genus humanum contendit omnia fieri, cum omnium agat vitas.*

¹⁵⁶ Pico, Oratio S. 7 (Buck): *Sind es pflanzliche, wird er zur Pflanze, sind es sinnliche, zum Tier werden. Sind es die Keime der Vernunft, wird er sich zu einem himmlischen Lebewesen entwickeln; sind es geistige, wird er ein Engel sein und Gottes Sohn. Wenn er sich, mit keinem Los der Geschöpfe zufrieden, ins Zentrum seiner Einheit zurückgezogen hat, wird er, ein Geist mit Gott geworden, in der einsamen Dunkelheit des über allem stehenden Vaters alles überragen.*

DER MATERIEHAFTEN MENSCH

Das einfachste, niederste Dasein für den Menschen ist nach Pico das pflanzliche Dasein. Entscheidet sich ein Mensch dafür, so dahinzuvegetieren, einzig auf der Suche nach Nahrung, um satt zu werden, so bilden sich in ihm nur die dieser Lebensform entsprechenden Keime aus. Diesen Menschen zählt Pico zur Vegetation, zur Natur. Auf der zweiten Stufe und von ebenso minderer Qualität ist ein sinnliches Dasein. Lässt ein Mensch ausschließlich das Aufkeimen sinnlicher Bedürfnisse zu, die es für ihn zu befriedigen gilt, so gedeihen in ihm lediglich sinnliche Triebe. In dieser Lebensform lässt sich der Mensch von der Macht seiner Sinne leiten und folgt blind den Verlockungen der sinnhaften Welt. Triebhaftes Verhalten ist für Pico jedoch ein typisches Merkmal der Tierwelt. Indem der Mensch sich von den Reizen seiner Sinne abhängig macht, lebt er nach Art eines Tieres. Beide Lebensformen, die pflanzliche wie die tierische, sind für Pico eines Menschen nicht würdig, denn er siedelt sich hier im unteren Teil der Welt, auf unterstem Niveau an. Der aus einem göttlichen Anfang stammende Mensch, von Gott in die Mitte der Welt gestellt, entartet hier zu einer natürlichen, vegetierenden, tierischen Kreatur.¹⁵⁷

DER RATIONALE MENSCH

Bestimmt der Mensch hingegen, die Fähigkeit des Verstandes auszubilden, benutzt er seine Denkfähigkeit, so gedeihen in ihm die Keime des Verstandes. Sie führen ihn, wenn er sie entsprechend pflegt, in eine dritte mögliche Lebensform hinein, die bereits als eine höhere gekennzeichnet ist. Nach Pico macht die Tätigkeit des Verstandes den Menschen zu einem *himmlischen Lebewesen*¹⁵⁸; bewusste Verstandestätigkeit hebt den Menschen aus dem rein sinnhaften Zustand der unteren Welt empor in die Sphäre des Seelenhaften; Denken erhöht sein Dasein und verschafft ihm Ehre. Dieser Gedanke findet

¹⁵⁷ Pico, Oratio S. 9 (Buck): *Wenn du nämlich einen Menschen siehst, der seinem Bauch ergeben auf dem Boden kriecht, dann ist das ein Strauch, den du siehst, kein Mensch; wenn einen, der (...) durch verführerische Verlockungen betört und seinen Sinnen verfallen ist, so ist das ein Tier, das du siehst, kein Mensch.*

¹⁵⁸ Pico, Oratio S. 9 (Buck): *Wenn (du) einen Philosophen (siehst), der in rechter Abwägung alles unterscheidet, kannst du ihn verehren: er ist ein himmlisches Lebewesen, kein irdisches.*

sich schon bei Thomas von Aquin und später bei Petrarca ('De remediis'), dann auch bei Manetti ('De dignitate') und schließlich bei Ficino. Sie alle hatten die Ratio als besonderes Kennzeichen der Göttlichkeit des Menschen hervorgehoben.¹⁵⁹ Mittels der Ratio hat der Mensch Anteil am Göttlichen; seine Denkfähigkeit erhebt ihn weit über das Tier und befähigt ihn, alle Defizite, die er vielleicht gegenüber dem Tier haben könnte, zu kompensieren. Doch wird nach Pico dem Menschen damit noch nicht die Würde zuteil, die ihm von seiner Anlage und Herkunft her gebührt. Der Mensch soll mehr sein als ein Verstandesmensch; sein Potential befähigt ihn zu noch Höherem.¹⁶⁰

DER GEISTIGE MENSCH

Ein höheres Dasein, so Pico, erschließt sich der Mensch, der ein geistiges Leben wählt. Nährt er die Keime des Geistes, orientiert er sich an geistigen Dingen und Werten und erfreut er sich an ihrer Schönheit, siedelt sich der Mensch mit dieser vierten Lebensform noch über der himmlischen an. Dort, im Bereich des Überhimmels, in der intelligiblen Welt, wohnen die seligen Chöre der Engel: die Seraphim, die Cherubim und die Throni.¹⁶¹ An ihrem Ruhm und ihrer Würde soll der Mensch sich ein Beispiel nehmen. Keinen geringeren Platz soll der Mensch einnehmen als sie. Unnachgiebig, fordert Pico, hat der Mensch sich darum zu bemühen, eine Stellung neben diesen zu beziehen.¹⁶² Hat er dort seinen Platz eingenommen, wird der Mensch *ein Engel sein und Gottes Sohn*¹⁶³. Damit kommt der Mensch der unausgesprochenen Bestimmung, ein seiner Herkunft gemäÙes Leben zu führen, schon sehr nahe.

¹⁵⁹ Dieser Sichtweise liegt die platonische Lehre zugrunde, nach der Gedanken immer die Gedanken (Ideen) Gottes sind, die der Mensch, weil er Zugang zur Welt der Ideen hat, in der Kontemplation erkennen, aufgreifen und in die Welt geben kann. Der Mensch kann denken, weil Gott denkt und den Menschen mit Denkfähigkeit begabt hat. Siehe dazu Ficino, Theol. Plat. II 11 (I 108f. Marcel), s. o. Ficino S. 76 Anm. 198.

¹⁶⁰ Pico, Oratio S. 11 (Buck): *Laßt uns (...) das Himmlische verachten (...)*.

¹⁶¹ Vgl. Pico, Oratio S. 11 (Buck): Pico lehnt sich hier mit Bezug auf die heiligen Mysterien an die Hierarchie der Engel bei Pseudo-Dionysius Areopagita an, vgl. auch Buck (1990), 70, Anm. 12.

¹⁶² Pico, Oratio S. 11 (Buck): *Dort haben, wie die heiligen Mysterien überliefern, die Seraphim, die Cherubim und die Throni den ersten Rang inne. Ihrer Würde und ihrem Ruhm wollen wir nacheifern, unnachgiebig und ohne den zweiten Rang zu ertragen. Wir werden um nichts unter ihnen stehen, wenn wir nur wollen.*

¹⁶³ Pico, Oratio S. 7 (Buck).

DER GÖTTLICHE MENSCH

Doch nach Pico hat der Mensch noch immer nicht die höchste Lebensform erreicht, noch nicht die hochwertigste aller Möglichkeiten in seinem Erdenleben entfaltet. Für Pico kann es nicht wirklich Ziel des Menschen sein, sich mit einem Platz in der Sphäre der (Engels-) Geister zu begnügen. Pico gibt nämlich zu bedenken, dass diese vier beschriebenen Lebensformen alle geschöpflicher Art sind. Die Gott-zu-Mensch-Beziehung definiert sich in den vier genannten Formen als Schöpfer-Geschöpf-Beziehung. Der Mensch blickt als Geschöpf, obschon in der zuletzt genannten Variante geistig sehr hochstehend, hinauf zu seinem Schöpfer. Würde entsteht jedoch für Pico nicht aus einer Geschöpf-Schöpfer-Relation. Seinem Lehrer Ficino folgend, glaubt auch Pico: Dem göttlichen Anfang entsprungen, das All in sich bergend, ist der Mensch gedacht als ein Gott, der über den gesamten Kosmos herrscht.¹⁶⁴ Will der Mensch in diese erhabenste aller Lebensformen hineinwachsen, so muss er eine fünfte, eine völlig andere Existenzform wählen: die göttliche. *Wenn er sich nun, mit keinem Los der Geschöpfe zufrieden, ins Zentrum seiner Einheit zurückgezogen hat, wird er, ein Geist mit Gott geworden, in der einsamen Dunkelheit des über allem stehenden Vaters alles überragen.*¹⁶⁵ Unzufrieden mit dem Leben eines Geschöpfes, kann und muss der Mensch also mehr aus sich machen. Wie ein Chamäleon kann er sich wandeln, kann niedrigste Daseinsformen annehmen und zum Tier werden, aber auch in höchste Daseinsformen hineinwachsen, sofern er dies will. Die Wandlungsfähigkeit ist ein wichtiges, bewundernswertes Zeichen seiner Freiheit und Göttlichkeit.¹⁶⁶ So kann der Mensch nach Pico den geschöpflichen Zustand überwinden und *ein Geist mit Gott*¹⁶⁷ sein. Hat er diesen Zustand erreicht, dann hat er die Lebensform realisiert, für die ihn Pico von Anfang an gedacht sieht: Er kann zu Gott in materieller Gestalt werden. Das Ziel menschlichen Lebens, es ist für Pico dasselbe wie für seinen Lehrer Ficino: Indem er alles überragt, übt der Mensch

¹⁶⁴ Siehe dazu Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 225 Marcel) : *Homo igitur qui universaliter cunctis et viventibus et non viventibus providet est quidam Deus.*

¹⁶⁵ Pico, Oratio S. 7 (Buck).

¹⁶⁶ Pico, Oratio S. 7 (Buck): *Wer sollte dies unser Chamäleon nicht bewundern? Oder wer sollte gar irgendetwas anderes mehr bewundern?*

¹⁶⁷ Pico, Oratio S. 7 (Buck).

– eins mit seinem Anfang – Macht über das gesamte Universum aus.¹⁶⁸ Für Ficino ist – wie schon zuvor bei Plotin – der Mensch zum Aufstieg in ein Gottes-Bewusstsein grundsätzlich befähigt, denn die Seele ist durch den *intellectus* mit Gott verwandt, weshalb – so Ficino – ihr das Streben zu Gott hin genauso natürlich eingegeben ist wie dem Vogel das Fliegen.¹⁶⁹ Auch bei Pico ist der Mensch zur Bewusstseinsweiterung begabt; bei ihm ist es – nur anders formuliert – die Macht durch Freiheit. Sein freier Wille versetzt nach Pico den Menschen grundsätzlich in die Lage, gemäß Plotin und Ficino den göttlichen Daseinszustand zu erreichen, und zwar mit Hingabe. Pico versichert: Es bedarf allein der Wahl, einer Entscheidung für diese Lebensform.¹⁷⁰

Pico benennt für diese vollkommenste aller Lebensformen keine besonderen Anlagen, die auszubilden wären. Die Pflege der Samen und Keime bildet geschöpfliches Leben aus. Zugegebenermaßen kann dieses Leben ein hohes Niveau erreichen; dennoch ist der Mensch hier Geschöpf. Um die göttliche Lebensform auszubilden, muss der Mensch sich auf seine ursprüngliche Unbestimmtheit, Unbegrenztheit und Heimatlosigkeit in der Welt besinnen. Er muss aufhören, die geschöpflichen Möglichkeiten zu bevorzugen, muss darauf verzichten, Geschöpf sein zu wollen, und sich zurückziehen *ins Zentrum seiner Einheit*¹⁷¹ mit Gott. Dies gelingt, wenn der Mensch seine Identifikation mit dem Geschöpflichen ablegt, wenn er die materiellen Belange und Bedürfnisse seines Daseins, die Determinationen und Begrenzungen, die er sich selbst auferlegt hat, vollkommen vergisst und aufgibt. Seinem Lehrer Ficino folgend, wird der Mensch also von Pico dazu aufgefordert, in einem Akt der Hingabe, ganz im Sinne der platonischen *meditatio mortis*¹⁷², seine Körperlichkeit zu überwinden und ihr keinerlei Bedeutung mehr beizumessen.¹⁷³ Indem er sich ins Innerste

¹⁶⁸ Ficino, Theol. Plat. XIII 3 (II 225f. Marcel): (...) *homo autem unus tanta abundat perfectione, ut sibi ipsi imperet primum, quod bestiae nullae faciunt, gubernet deinde familiam, administret rempublicam, regat gentes et toti imperat orbi.*

¹⁶⁹ Ficino, Theol. Plat. XIV 1 (II 247 Marcel): *Totus igitur animae nostrae conatus est, ut deus efficiatur. Conatus talis naturalis est hominibus non minus quam conatus avibus ad volandum.*

¹⁷⁰ Pico, Oratio S. 11 (Buck): *Wir werden um nichts unter ihnen (den Engeln) stehen, wenn wir nur wollen.*

¹⁷¹ Pico, Oratio S. 7 (Buck).

¹⁷² S. o. Ficino S. 58 Anm. 134.

¹⁷³ Ficino, Theol. Plat. XIII 2 (II 201f. Marcel): *Plato, cum frequenter contemplationis intentione longe secessisset a corpore, tandem in ea ipsa abstractione a corporis vinculis decessit omnino. (...) Porphyrius, Plotini discipulus, scribit Plotinum saepe solvi a corpore, mutare vultus, tunc mira quaedam invenire, quae postea scriberet. (...) Quicumque magnum*

zurückzieht und in der Stille seiner selbst verharrt, ebnet er dem Göttlichen den Weg, das in ihn einziehen und ihn zu einem Gott im Fleisch transformieren kann.¹⁷⁴ Jetzt hat der Mensch aufgehört, als Geschöpf, als getrennte, losgelöste Erscheinung im Licht der Welt zu sein. Zurückgekehrt in einen geistigen Urgrund, in dem es keine Trennung zwischen Göttlichem und Irdisch-Menschlichem, zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Vater und Sohn mehr gibt, sind beide zusammen eins, zu einem vollkommenen Menschen, einem Gottmenschen, geworden.¹⁷⁵ Als solcher wird der Mensch zum reinen Betrachter, der, erhoben über alle Dinge, nun eine alles überragende Position einnimmt.¹⁷⁶ Erst jetzt tritt der, der nach Pico wahrhaft „MENSCH“ genannt werden kann, in Würde in Erscheinung.¹⁷⁷

Picos Darlegungen lassen einige bemerkenswerte Schlussfolgerungen zu:

1. Unverkennbar deutet sich in diesem Textabschnitt Picos Nähe zu Plotins und Ficinos Mystik an. Deutlich favorisiert er das mystische Leben als höchste und würdigste Form menschlichen Daseins. Der Mensch, der nur den Sinnen, also den Trieben folgt, ist entartet; er kann nicht „MENSCH“ genannt werden; er ist zum Tier oder zur Pflanze geworden. Selbst der Verstandesmensch, der mit seiner Ratio die Welt und ihre Phänomene rational zu durchdringen versucht, nimmt bei Pico nur einen mittleren Rang ein. Der Denker, er ist als ein Wesen des Himmels freilich

aliquid in quavis arte nobiliori adinvenerunt, id fecere praecipue, quando digressi a corpore in arcem animi confungerunt. Hinc Plato scribit in Phaedro Philosophorum mentes praecipue alas quibus ad divina volatur recuperare, quia videlicet semper divinis incumbant.

¹⁷⁴ Pico, Oratio S. 9 (Buck): *Wenn du aber einen reinen Betrachter siehst, der von seinem Körper nichts mehr weiß, ins Innere seines Geistes zurückgezogen, so ist der kein irdisches, kein himmlisches Lebewesen; er ist ein erhabeneres, mit menschlichem Fleisch umhülltes göttliches Wesen.*

¹⁷⁵ Pico, Oratio S. 25 (Buck): *(...) der Gottheit voll, (werden wir) nicht mehr wir selbst, sondern der sein, der uns geschaffen hat. Siehe dazu mit Bezug auf Platons 'Phaidros' Ficino, Theol. Plat. XIII 2 (II 205 Marcel): Haec his Platonis verbis in Phaedro confirmari videntur. Divinis inquit, meditationibus qui recte utitur perfectisque mysteriis semper imbuitur, perfectus revera solus evadit.*

¹⁷⁶ Siehe weiter Ficino, Theol. Plat. XIII 2 (II 206 Marcel): *(...) sed relicto corpore in se reversus, id prorsus assequitur, aut quia natura sua ubique est et semper, ut arbitrantur Aegyptii, aut quia cum in naturam suam se recipit, statim numini coniungitur omnes et locorum et temporum terminos comprehendenti.*

¹⁷⁷ Pico, Oratio S. 11 (Buck): *Laßt uns das Irdische verschmähen, das Himmlische verachten, und indem wir alles zur Welt Gehörige schließlich hinter uns lassen, dem außerweltlichen Hof zueilen, der der erhabenen Gottheit am nächsten ist. Dazu Plotin I 2 [19] 2,25 (Bd. 1 a, S. 339 Harder): (...) weil sie (die Seele) als Gott in Erscheinung tritt (...).*

verehrensenswert, aber eben nur himmlisch.¹⁷⁸ Die geistige Aktivität des Philosophen schließlich, für Pico zweifellos eine menschliche Fähigkeit ersten Ranges, adelt den Menschen zwar und stellt einen wichtigen Zwischenschritt beim geistigen Aufstieg dar, doch kann sie den Menschen – ganz in Analogie zu Plotin und Ficino – nur an das Tor zur Glückseligkeit heranführen.¹⁷⁹ Nur ein Leben in mystischer Schau, in Einheit mit dem göttlichen Ursprung, verschafft dem Menschen die Stellung in der Welt, die ihm, dem unbegrenzten, undeterminierten Wesen, gebührt. Erst ein Dasein als Gottmensch verleiht seiner Existenz den entsprechenden Wert. Als *mit menschlichem Fleisch umhülltes göttliches Wesen*¹⁸⁰ hat er die Macht, über die Körper-, Verstandes- und Geistwelt zu herrschen. Paradoxerweise gelingt ihm dies aber nur, wenn er in seiner Hingabe die eigene Körperlichkeit, Verstandestätigkeit und Geistesaktivität aufgibt und – wie Plotin lehrt – *bereit ist, über die Wissenschaft hinaus(zu)eilen*¹⁸¹, oder, um mit Ficinos Worten zu sprechen, der Mensch zum Instrument Gottes wird.¹⁸² Indem der Mensch seinen Machtanspruch hingibt, kann er zum Gefäß Gottes werden. *Der Gottheit voll*¹⁸³ kann er – eins mit Gott geworden – als mächtiger Gott in

¹⁷⁸ Pico, Oratio S. 7 (Buck).

¹⁷⁹ Bei Plotin wird es der Seele durch ihre Nous-Verwandtschaft möglich, sich durch das Denken, die Philosophie, dem Göttlichen zu nähern. Bei Plotin ist deshalb die Dialektik der wertvollste Teil der Philosophie (vgl. Plotin I 3 [20] 4,2ff.). Solcher Dialektik entspricht bei Ficino die Bedeutung, die er dem Denken zuweist. Über das Denken wird es auch dem Renaissance-Philosophen möglich, zu Gott aufzusteigen. Vgl. dazu Zintzen (2000), Athen-Rom-Florenz 57ff. und 444ff. Die letzte Stufe des Aufstiegs ist jedoch weder bei Plotin noch bei Ficino über das Denken realisierbar, sondern einzig über die *unio mystica*. Pico stimmt mit diesem neuplatonischen Ansatz, wie nachfolgend gezeigt wird, vollkommen überein.

¹⁸⁰ Pico, Oratio S. 9 (Buck).

¹⁸¹ S. o. Ficino S. 94, Anm. 259; dort Plotin VI 9 [9] 4,1-10 (Bd. 1a, S. 181 Harder): *So muss sie (die Seele) also über die Wissenschaft hinauseilen (...)*. Dazu Pico, Oratio S. 11 (Buck): *Laßt uns das Irdische verschmähen, das Himmlische verachten, und indem wir alles zur Welt Gehörige schließlich hinter uns lassen, dem außerweltlichen Hof zueilen, der der erhabenen Gottheit am nächsten ist.*

¹⁸² Ficino, Theol. Plat. XIII 4 (II 230 Marcel): *Hinc efficitur apud Platonicos sectatoresque Avicennae, ut omnis rationalis anima per essentiam suam atque potentiam super totam sit mundi materiam, totam movere possit atque formare, videlicet quando ad haec Dei fit instrumentum.* Siehe weiter Ficino, Theol. Plat. XIII 4 (II 236 Marcel): *Sed redeamus ad illos iam animos, per quos Deus quasi per instrumenta miracula perficit. Quid confert illis ad hanc excellentiam habitudo corporis temperata, ut ratio illorum sit expeditior, nullo excedentium humorum turbata tumultu? Quid modicus purusque victus, ut non sit anima corporis sui sarcina praegravata. Quid educatio illa honesta atque pia, ut et optet hominibus bona, et tamquam Deo quodammodo similis adiuvetur a Deo immo tamquam instrumentum a Deo ducatur?*

¹⁸³ Pico, Oratio S. 25 (Buck). S. o. Anm. 175.

Erscheinung treten.¹⁸⁴ Dabei wird der Mensch nicht vernichtet; der Mensch löst sich nicht in Gott auf; dennoch ist er nun nicht mehr Geschöpf. Er hat einen übergeschöpflichen Zustand angenommen, ist als Individuum zu einem Gott geworden und ganz im Sinne Plotins dazu befähigt, sich selbst und zugleich Gott zu schauen.¹⁸⁵ Deutlich formuliert Pico hierzu: (...) *ins Zentrum seiner Einheit zurückgezogen (...), wird er (der Mensch also!), ein Geist mit Gott geworden (...) alles überragen.*¹⁸⁶

2. Im Unterschied zu Ficino, bei dem ein personaler Gott an oberster Stelle der Seinshierarchie steht, scheint sich Pico mit seinen Vorstellungen von der Seinsstufung und der Position des höchsten „Einen“ jedoch eher direkt auf Plotin zurückzubeziehen. Bei Plotin war das transzendente „Eine“ nicht Bestandteil des Seins, sondern vielmehr in einer Art Hypertranszendenz verborgen und über allem Seienden stehend. Deshalb war bei ihm „das Eine“ über die Verstandestätigkeit des Menschen auch nicht zu erreichen; für den Denker, den Philosophen, blieb es im Dunkeln. Es konnte nur, wie es heißt, von dem, der seinen Stand hoch über allem Geistigen hatte, also nur in einem Akt der Vereinigung, in der mystischen Schau, erreicht werden.¹⁸⁷ Pico scheint eine Verbindung von Ficanos und Plotins Ansätzen beabsichtigt zu haben. So wählt er Ficanos Bild von einem personalen Schöpfergott und spricht explizit von *Gottvater*¹⁸⁸, doch siedelt er diesen, nun eher Plotin folgend, hoch über allem Seienden an. Bei Pico ist Gott der dunkle, unergründliche Urgrund, jenseits von allem Seienden, das, wenn Gottes Licht es erleuchtet, in Erscheinung tritt. Explizit hat Gott bei Pico die Position, hoch über allem (Erscheinenden) thronend, in seiner *einsamen Dunkelheit alles (Seiende zu) überragen.*¹⁸⁹ Analog hierzu vollzieht der Mensch bei Plotin im Akt

¹⁸⁴ Zur Untermauerung seiner These zählt Pico eine ganze Ahnenreihe von Vorbildern auf, von denen er glaubt, dass sie diese höchste Daseinsform verwirklicht hätten: Paulus, Moses, Jakob, Hiob und andere mehr, vgl. Oratio S. 13-33 (Buck).

¹⁸⁵ In seiner Schrift über 'Das Gute' hat Plotin das mystische Erlebnis dargestellt. Siehe dazu Plotin VI 9 [9] 9,56 (Bd. 1 a, S. 201 Harder): *So ist es denn dort oben vergönnt, jenen (Gott) und zugleich sich selbst zu schauen (...).*

¹⁸⁶ Pico, Oratio S. 7 (Buck).

¹⁸⁷ Vgl. Plotin VI 9 [9], 9,56.

¹⁸⁸ Pico, Oratio S. 5 (Buck): *Schon hatte Gottvater, der höchste Baumeister (...).* Siehe auch Pico, Oratio S. 7 (Buck): *Welch unübertreffliche Großmut Gottvaters (...).*

¹⁸⁹ Pico, Oratio S. 7 (Buck): *(...) wird er (...) in der einsamen Dunkelheit des über allem stehenden Vaters alles überragen.*

seiner Hingabe eine Hinwendung des *Einsamen zum Einsamen*¹⁹⁰. Ganz offensichtlich liegt damit die ursprüngliche Heimat des Menschen bei Pico, wie bei Plotin, außerhalb alles Seienden. Im Gegensatz zu allen Wesen der Schöpfung ist der Mensch dazu befähigt und aufgerufen, in den dunklen Urgrund Gottes zurückkehren, aus dessen Dunkelheit er immer wieder neu schöpfen und sich selbst, als freier Kreator, nach seinem eigenen Willen erschaffen darf.

3. Mit seinem hohen Anspruch an die menschliche Existenz übt Pico unverkennbar auch Kritik an all jenen, die sich einem rein sinnlich-triebhaften Dasein zuwenden. Bei Ficino geschieht die Orientierung hin zum Irdischen aus Liebe; ebenfalls aus Liebe schenkt der Mensch allem Geistigen seine Aufmerksamkeit.¹⁹¹ Dem Willen des höchsten Anfangs folgend, hat sich die inkarnierte Geist- oder Vernunftseele auf Erden niedergelassen, um die untere Welt mit ihrer Anwesenheit zu zieren. Bedingt durch ihre Mittelstellung ist sie zugleich bestrebt, alles zu verstehen und zu regieren; deshalb zieht sie die oberen und unteren Dinge gleichermaßen in ihren Bann. Dass sich die Seele im Sumpf eines materiellen Lebens verlieren kann, ist tragisch, aber bei Ficino offensichtlich Folge eines Schöpfungsproblems. Bei ihm wird die Seele (der Mensch) für den Fall nach „unten“ nicht schuldig gesprochen.¹⁹² Pico hingegen konzentriert sich in seiner kurzen Rede deutlich auf die Beherrschung des Triebhaften, Affekthaften. Er fordert vom Menschen – diesem Gott im Körper – die Überwindung der Anlagen und Keime eines niederen Daseins. Als Mensch, in Freiheit sich selbst übergeben, ist er das einzigartige, grenzenlose Wesen in der Schöpfung, das aus einer mittleren Stellung heraus zwar zu allen Regionen der Welt Zugang hat und sich damit seine Daseins- und Lebensform so wählen kann, wie es

¹⁹⁰ Plotin VI 9 [9] 11,50 (Bd. 1 a, S. 207 Harder): (...) *Abscheiden von allem andern was hienieden ist, ein Leben das nicht nach dem Irdischen lüstet, Flucht des Einsamen zum Einsamen.*

¹⁹¹ Ficino, Theol. Plat. XIII 4 (II 231 Marcel): *Ascendit autem in mentem supernorum capiendorum amore, descendit in potentiam infimam amore inferiorum gubernandorum. Merito cum sit utrorumque media, diligit utraque (...).*

¹⁹² S. o. Ficino S. 72ff.

ihm gefällt.¹⁹³ Doch steht der Mensch mit seinem freien Willen bei Pico in einer besonderen Verantwortung. Er ist verantwortlich sich selbst gegenüber, weil seine Entscheidungen und die sich selbst auferlegten Gesetze ihn künftig determinieren werden.¹⁹⁴ Seinem Schöpfer gegenüber ist er verpflichtet, weil dieser ihm all sein Hab und Gut, das gesamte Schöpfungspotential, anvertraut hat, in der Hoffnung, der Mensch möge es ausgiebig und im positiven Sinne nutzen und keinesfalls missbrauchen.¹⁹⁵ Auch wenn der materielle Körper dem Menschen ein Leben in der sinnlichen Welt ermöglicht und er diese, auf ausdrücklichen Wunsch seines Schöpfers hin, wie alles andere bewundern, lieben und besitzen soll, hat er darauf zu achten, dass er sich in der unteren Welt nicht verirrt und alles Darüberliegende, so auch die Heimat, die nun einmal *in der einsamen Dunkelheit des über allem stehenden Vaters*¹⁹⁶ liegt, missachtet oder vergisst.

4. Um dem Menschen diese Rückbindung in allen Lebenslagen zu sichern, wurde er in die Weltmitte gestellt, mit Freiheit und der Möglichkeit des Aufstiegs bedacht. War es bei Ficino das zweite, das göttliche Licht, das den Menschen zum Ursprung seines Seins zurückführen konnte, so ist es bei Pico die Freiheit, das Freisein von allen Bindungen und Begrenzungen, Freiheit also nicht in dem Sinne verstanden, dass der Mensch tun und lassen kann, was er will. Pico erwartet, dass der als Gott im Materiekleid gedachte Mensch seinen Verstand und seine Erkenntnisfähigkeit benutzt und darauf achtet, von Beginn seines Lebens an im Bewusstsein seiner Göttlichkeit zu bleiben und nicht in Abhängigkeiten und Verhaftungen zu geraten, welcher Art sie auch immer sein mögen.¹⁹⁷

¹⁹³ Pico, Oratio S. 7 (Buck): (...) *welch hohes und bewundernswertes Glück des Menschen! Dem gegeben ist zu haben, was er wünscht, zu sein, was er will.*

¹⁹⁴ Pico, Oratio S. 9 (Buck): *Sollte also irgendjemand den Menschen nicht bewundern? Der mit vollem Recht in der mosaischen und der christlichen Heiligen Schrift bald durch die Nennung „alles Fleisch“, bald „alle Kreatur“ bezeichnet wird, da er sich selbst doch zu der Gestalt jeden Fleisches, in die Eigenart jeder Kreatur ausformt, verfertigt und in sie verwandelt.*

¹⁹⁵ Pico, Oratio S. 11 (Buck): (...) *damit wir uns die freie Wahl, die uns Gottvater gegeben hat, nicht durch Mißbrauch seiner gütigen Großzügigkeit von etwas Heilsamem zu etwas Schädlichem machen.*

¹⁹⁶ S. o. Anm. 156.

¹⁹⁷ Pico, Oratio S. 11 (Buck): (...) *da wir unter der Bedingung geboren worden sind, daß wir das sind, was wir sein wollen, müssen wir am ehesten dafür sorgen, daß man nicht von uns sagt, als wir in Ansehen standen, hätten wir nicht erkannt, daß wir dem vernunftlosen Vieh ähnlich*

Am wenigsten darf er in Trieb- und Sinnenhaftigkeit versinken. Denn für Pico ist der Mensch grundsätzlich mehr als ein Mechanismus, der dem Reiz-Reaktions-Prinzip folgt. Die Hinwendung zur Materie ist auch bei Pico gottgewollt; der Mensch hat die freie Wahl, von der Mitte der Welt aus sich nach oben und unten zu orientieren. Materieverhaftung aber ist keine ursprüngliche Eigenschaft des Menschen; für Pico ist sie Zeichen der Entartung und berechtigt ihn, den Menschen mit einem Tier zu vergleichen. Diese Entartung ist auch für Pico, in Anlehnung an Ficino, tragisch, denn ein der Materiewelt verfallener Mensch (Gott) verliert zunehmend den Sinn und das Verständnis von der wahren Größe seiner Existenz.¹⁹⁸ Der Abfall in die untere Welt geht einher mit dem Verlust wichtiger geistiger Fähigkeiten und Eigenschaften; der Mensch unterwirft sich den Gesetzen der Natur und fristet in der Welt des Getiers unter den rauen Bedingungen der Natur ein irdisch-materielles Dasein. Wenn Pico Mahomet zitiert, der schon gewarnt habe, *wer vom göttlichen Gebot abgewichen sei, werde zum Tier, und das mit Recht*¹⁹⁹, dann weist er auf die Dramatik des menschlichen Lebens, vielleicht auch auf die Dramatik des ganzen Menschengeschlechts hin, die sich in diesem Ausspruch widerspiegelt.

5. Nach Pico ist der Mensch dazu geschaffen, das Höchste von sich und für sich zu fordern. Vom Höchsten her kommend, als *Götter und Söhne des Höchsten*²⁰⁰ ist der Mensch dazu geboren, das Höchste zu sein, nach der Verwirklichung des Höchsten zu streben. Dieses Höchste ist sein Potential: ein Gottmensch zu sein, erhabener göttlicher Geist, verwirk-

geworden seien. Sondern vielmehr das Wort des Propheten Asaph: ‚Ihr seid alle Götter und Söhne des Höchsten‘ (...).

¹⁹⁸ Siehe dazu Ficino, Theol. Plat. XIII 4 (II 230 Marcel): *Quoniam vero per hanc infimam sui partem sive umbram animae longissime a sua dignitate discedunt corporibus propinquantes, factum est ut vires huiusmodi rectrices corporum, remissa quodammodo vel intermissa amplitudine illa dominationis, quam anima super universitatem corporum possidet, singulae sint singulis distributae corporibus, quibus astrictae dum sunt, propriam suorum corporum agunt curam, ac ferme negligunt alienam. Quid eas corporibus alligat? Ut Plato vult, amor, id est vitae exuberantis affectus, ad proxima sibi vivificanda proclivior.*

¹⁹⁹ Pico verweist auf antikes Quellenmaterial, das Auskunft gibt über die Folgen menschlichen Fehlverhaltens. Dazu Pico, Oratio S. 9 (Buck): *Ebenso werden bei den Pythagoreern frevelhafte Menschen zu Tieren und, wenn man Empedokles glaubt, sogar zu Pflanzen verunstaltet.* Vgl. dazu auch Buck (1990), 70, Anm. 7, 8, Einführung des Empedokles bei Plotin, Entsprechendes im Traktat „Asclepius“ der hermetischen Schriften. Möglicherweise hat Pico auf diesem Weg Kenntnis von dieser Wiederverkörperungslehre erhalten.

²⁰⁰ Pico, Oratio S. 11 (Buck).

licht im physischen Körper. Mit nichts Geringerem soll der Mensch sich zufriedengeben. Unter dem Einsatz all seiner Kräfte und seines Willens hat der mit allen Gaben vortrefflich ausgestattete Mensch darauf hinzuwirken, dieses höchste Potential in sich zu entfalten.²⁰¹ Hierzu wird dem Menschen alle Freiheit gewährt.

4. Der Aufstieg ins Gottesbewusstsein

Mit einem Bild vom göttlichen Menschen, verwirklicht in einer höchsten Daseinsform enden Picos anthropologische Überlegungen. Auf den nachfolgenden Seiten führt er aus, wie der Mensch das Ziel – ein Leben in Gott und in der Bewusstheit eigener Göttlichkeit – im diesseitigen Leben erreichen kann. Sucht der Mensch nach Wegen, so braucht er nach Pico nur einen Blick in den Überhimmel, in den intelligiblen Kosmos, zu werfen und sich an den Eigenschaften der Throni, der Seraphim und Cherubim zu orientieren.²⁰² Die Throni stehen für die Tugend des rechten Handelns; die Seraphim brennen in steter Liebe zu Gott; die Cherubim üben sich in ständiger Betrachtung.²⁰³ Als Oberhaupt der kontemplativen Philosophie zwischen den Throni und den Seraphim angesiedelt, gelten sie als die Mittler, die sowohl zum rechten Leben als auch zur rechten Liebe hinführen können.²⁰⁴ Damit hat die Kontemplation, die Kraft der Cherubim, bei Pico eine vermittelnde Funktion. Indem der Mensch in der geistigen Betrachtung über Fragen des täglichen Lebens nachsinnt, gewinnt er Anregung und Kraft aus dem Geist der Throni, die ihn zum rechten Urteilen und Handeln in der irdischen Welt befähigen. Indem der Mensch mit Muße über seinen geistigen Ursprung und die Schöpfung nachsinnt, verbindet er sich mit

²⁰¹ Pico, Oratio S. 11 (Buck): *Ein heiliger Ehrgeiz dringe in unsere Seele, daß wir, nicht zufrieden mit dem Mittelmäßigen, nach dem Höchsten verlangen und uns mit ganzer Kraft bemühen, es zu erreichen – denn wir können es, wenn wir wollen.*

²⁰² Pico, Oratio S. 11 (Buck): *Und was müssen wir schließlich tun? Wir wollen sehen, was sie (die Engelchöre) tun, welches Leben sie leben. Wenn auch wir dieses Leben führen (wir können es nämlich), haben wir ihr Glück schon erreicht.*

²⁰³ Pico, Oratio S. 11 (Buck): *Der Seraph glüht vom Feuer der Liebe, der Cherub leuchtet vom Glanz des Geistes, der Thronus steht durch die Festigkeit des Urteils (...)*

²⁰⁴ Pico, Oratio S. 13 (Buck): *Also bereitet uns der Cherub als Mittler durch sein Licht auf das Feuer der Seraphim vor und erleuchtet uns gleichzeitig zum Urteil der Throni. Er ist das Band (...), das Oberhaupt der kontemplativen Philosophie.*

den Seraphim, die seine Liebe zu den höheren Dingen fördern.²⁰⁵ Aus tiefer Überzeugung heraus ermutigt Pico den Menschen, zur Erhöhung seines Daseins sich dieser drei Kräfte zu bedienen.

a) Der Weg über die 2-stufige Tugendlehre Plotins/Ficinos

Zugleich sind damit die Kriterien für einen Aufstieg in eine höhere Daseinsform festgelegt: Rechtes Handeln, philosophische Betrachtung und Liebe zu Gott, dem geistigen Ursprung, sind die wesentlichen Kennzeichen eines an platonischer Lehre orientierten Bildungsprogramms, das den Aufstieg der Seele zu Gott ermöglicht. In enger Anlehnung an Plotins/Ficinos 2-stufige Tugendlehre definiert auch Pico diesen Aufstieg als Weg stetiger Bewusstseinsweiterung, ohne sich dabei an die Begrifflichkeiten der Platoniker anzulehnen. Aus Eros, dem Gott der Liebe, wird Seraph; die Gerechtigkeit wird zum Thronus; die philosophische Betrachtung zur Kraft des Cherub. Indem Pico in der 'Oratio' biblische Elemente und Begrifflichkeiten benutzt, bindet er Lehren des Alten und Neuen Testaments und der platonischen und neuplatonischen Philosophie in einer Darstellung zusammen. Mit einer Fülle von Beispielen aus dem Leben zahlreicher Propheten, Philosophen, Kirchenväter und Heiligen will Pico glaubhaft vermitteln, dass der Aufstieg des Menschen in ein Gottesbewusstsein in jedem religiösen Kontext möglich ist. Er setzt hiermit ein weiteres, deutliches Zeichen nicht nur hinsichtlich seiner Überzeugung der Vereinbarkeit platonischer und christlicher Lehre, sondern auch bezüglich der Konkordanz aller Denk- und Glaubensrichtungen.

In Picos Konzept vom Wiederaufstieg der Seele zu Gott stechen die Parallelen zu Plotins/Ficinos Tugendlehre nicht sofort ins Auge; vielmehr scheinen sie in einem theologisch gefärbten Glaubenskonzext zu verschwinden. Gleichwohl sind diese Parallelen vorhanden; werden sie von der christlichen Terminologie befreit, treten sie deutlich zu Tage. Dies soll nachfolgend dargelegt werden: Bei Pico gestaltet sich der Aufstieg ins Gottesbewusstsein als ein dreistufiger

²⁰⁵ Pico, Oratio S. 13 (Buck): (...) *ihn (den Cherub) müssen wir so sehr erfassen, daß wir sowohl zu den Höhen der Liebe entrückt werden als auch zu den Aufgaben des tätigen Lebens wohl unterwiesen und vorbereitet hinabsteigen können.*

Prozess. Der Mensch gelangt (nach Picos Terminologie gemäß dem Vorbild der Engelchöre) von der Läuterung (Reinigung) über die Erleuchtung (Erkenntnis, Einsicht) schließlich zur Vollendung (Einheit mit Gott).²⁰⁶ Den ersten Schritt, die Läuterung, vollzieht der Mensch durch die Reinigung der Seele; sie muss von Schmutz befreit werden. Nach Pico ist sie durch den Abstieg in die materielle Welt von allerlei irdischen Lasten verunreinigt und getrübt von der Unwissenheit des ungebildeten Menschen. Zwei reinigende Mittel stehen dem Menschen hier zur Verfügung: Mittels der Morallehre, der Ethik, empfiehlt Pico die Mäßigung der Affekte, die Bändigung der sinnlichen Triebe und Leidenschaften²⁰⁷; zur Klärung und Bildung des Verstandes trage die Dialektik bei.²⁰⁸ Sie bilde den Menschen, befreie ihn vom unreflektierten Urteilen und von seiner Neigung zu Schubladendenken. An anderer Stelle verwendet Pico synonym den Begriff der Rhetorik.²⁰⁹ Hat der Mensch sich mittels Ethik und Dialektik/Rhetorik gewissermaßen reingewaschen, so ist er genügend vorbereitet, um sich in philosophischer Betrachtung zu üben. Nach Pico soll der Mensch sich dabei mit den Themen der Naturphilosophie befassen und mit Hilfe der Kontemplation zur Erleuchtung, also *zur Erkenntnis der göttlichen Dinge*²¹⁰ gelangen. Die Theologie (gemeint ist die in Liebe praktizierte Hingabe zu Gott/*unio mystica*) schließlich führt den Menschen in die Einheit mit Gott zurück und vollendet sein Dasein.²¹¹

²⁰⁶ Pico, Oratio S. 15 (Buck): (...) *sie (die Engelchöre) wurden geläutert, dann erleuchtet und schließlich vollendet.*

²⁰⁷ Für ein glückliches Leben hat in der 'Oratio' die Lehre von den Affekten, insbesondere die Mäßigung als eine der Kardinaltugenden, für Pico noch eine hohe Bedeutung; er steht hier im Einklang mit Petrarca, Ad Azonem, Epistolaris praefatio (De remediis S. 53 Schottlaender), Manetti, De dignitate IV 25, S.113f. (Buck) und Ficino, De amore IV 5, S. 113f. (Blum). Diese Position hat Pico in seiner späteren Schrift 'De ente et uno' (1491) aufgegeben, s. u. S. 155.

²⁰⁸ Pico, Oratio S. 15 (Buck): *Also wollen auch wir (...) durch die Morallehre den Drang der Leidenschaften zügeln, durch die Dialektik die Finsternis des Verstandes vertreiben (...).* Siehe dazu Plotin I 2 [19] 2,13 (Bd. 1 a, S. 337 Harder): *Die bürgerlichen Tugenden nun, von denen wir oben schon gelegentlich sprachen, indem sie den Begierden und überhaupt den Affekten Grenze und Maß setzen und das falsche Meinen beseitigen, formen die Menschen wahrhaft und machen sie besser (...).*

²⁰⁹ Wenn Pico die Rhetorik und Dialektik synonym gebraucht, dann lehnt er sich sowohl an Platons 'Phaidros' als auch an Cicero an, für die richtiges Reden und richtiges Denken eine Einheit darstellten. Pico, Oratio S. 15 (Buck): *Wenn wir das durch die Kunst der Rede oder Dialektik erreicht haben (...).*

²¹⁰ Pico, Oratio S. 15 (Buck): *Dann wollen wir unsere wohlgeordnete und geläuterte Seele vom Licht der Naturphilosophie durchfluten lassen, um sie schließlich durch die Erkenntnis der göttlichen Dinge zu vervollkommen.*

²¹¹ Pico, Oratio S. 17 (Buck): (...) *bis wir endlich im Schoß des Vaters (...) ruhen und durch die Glückseligkeit der Theologie zur höchsten Vollendung gelangen.*

Die Analogien zwischen Picos Weg der Verwirklichung und der Lehre vom Wiederaufstieg der Seele zu Gott von Plotin/Ficino sind unverkennbar. Bei Ficino führt, wie bereits dargelegt²¹², der Weg (im Rückgriff auf Plotin) über die sittlichen Tugenden (Weg des rechten Handelns = die Macht der Throni) und geistigen Tugenden (Wissenserwerb, Forschen nach der Wahrheit, Einsicht = die Macht der Cherubim) schließlich zur Erkenntnis Gottes.²¹³ Doch nur Eros – die Liebe, der Seraph – kann die Seele mit Gott, ihrer Quelle, vereinigen.²¹⁴ In diesem Sinne argumentiert auch Pico und beginnt sein Reinigungsprogramm – ganz im Geiste Ficanos – mit der Pflege der sittlichen Tugenden. Neben sie stellt er – im Rückgriff auf Plotin – die Dialektik²¹⁵ (Rhetorik) als eine zusätzliche Disziplin, die den Verstand reinigen und läutern soll. Erst danach folgt die Philosophie als Wissenschaft, die sich mit der Erforschung der menschlichen, natürlichen und göttlichen Dinge befasst. Picos Ansatz erklärt sich daraus, dass er die Wissenschaft in rationale und erkenntnistheoretische Disziplinen untergliedert. Offensichtlich greift er hier auf die Lehre des Pythagoras zurück, nach der die Seele einen rationalen und einen göttlichen Teil besitzt und beide Seelenteile der Schulung bedürfen.²¹⁶ Mit Dialektik/Rhetorik soll der Mensch sich hinsichtlich der Ratio üben und seine Urteilskraft stärken, mit Philosophie und Kontemplation soll er zunehmend Einsicht und Erkenntnis gewinnen.

Das bedeutet: Wie bei Plotin/Ficino gelangt der Mensch auch bei Pico auf einer ersten Stufe zur Beherrschung des Triebhaften und des Irrational-Verstandesmäßigen, auf einer zweiten Stufe schließlich mittels geistiger

²¹² S. o. Ficino S. 89ff.

²¹³ Siehe Ficino, De amore IV 5, S. 119 (Blum): *Durch falsche Anschauungen verdunkeln sie das natürliche Licht, welches ihnen noch geblieben ist, und löschen es durch entarteten Lebenswandel ganz aus. (...) Deshalb bereiten sie sich durch Reinigung ihres Geistes derart vor, daß das übersinnliche Licht wieder in ihnen leuchtet. Durch dessen Strahlen werden sie dann die rechte Gotteserkenntnis haben und in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit wiederhergestellt werden.* Siehe auch Ficino, De amore VI 18, S. 295 (Blum): *Aus dieser Aufzählung ergibt sich eine Einteilung der Tugenden in zweierlei Arten, nämlich in sittliche und geistige. (...)*

²¹⁴ Siehe dazu Ficino, De amore IV 5, S. 121 (Blum): *Diejenigen, welche Gott erkennen, haben noch nicht sein Wohlgefallen, wenn sie ihn nicht auch lieben. (...) Was uns also in den Himmel zurückführt, ist nicht die Erkenntnis Gottes, sondern die Liebe.*

²¹⁵ Bei Plotin galt die Dialektik als wertvollster Teil der Philosophie, s. o. Anm. 179.

²¹⁶ Pico, Oratio S. 27/29 (Buck): *(...) das heißt, wir sollen den rationalen Teil, mit dem die Seele alles mißt, beurteilt und abwägt, nicht in müßiger Trägheit und Nachlässigkeit aufgeben, sondern durch Übung nach der Richtschnur der Dialektik beständig lenken und anspornen. (...) Schließlich wird er (Pythagoras) uns ermahnen, daß wir den Hahn füttern, das heißt, den göttlichen Teil unserer Seele durch die Erkenntnis der göttlichen Dinge wie mit kräftiger Speise und himmlischer Ambrosia nähren sollen.*

Durchdringung der Gesetzmäßigkeiten der Welt (Kontemplation) zur Erkenntnis.²¹⁷ Den Weg der Erkenntnis zählt Pico – anders als Ficino – nicht mehr zur Reinigung. Weil Erkenntnis dessen, was ist, den Menschen in ein geistiges Leben hineinführt, stellt sie für Pico bereits eine höhere Stufe der Verwirklichung und die höchste geschöpfliche Daseinsform dar.

b) Der Weg über die Liebe

Reinigung und Befreiung erfährt die Seele also, indem der Mensch sich nach platonischer Lehre von irdischen Verhaftungen löst und irrationale Verhaltensweisen durch kontrollierte Verstandestätigkeit zu beherrschen weiß. Damit übt er als ein vom Verstand geleiteter Mensch Macht über die Triebe der unteren Welt aus. Die philosophische Betrachtung schließlich öffnet seinen Geist für Erkenntnis, die sein Bewusstsein von der Welt und von den Dingen dieser Welt erweitert und den Menschen Gott nahe bringt. Den letzten Schritt, der den Menschen aus dem intelligiblen in den göttlichen Bereich hineinführt und seine Entwicklung vom geistigen zum göttlichen Menschen befördert, vermag auch bei Pico die philosophische Betrachtung nicht zu leisten. So wertvoll für ihn die Philosophie auf dem Weg der Verwirklichung auch ist, hier stößt sie – ganz in Übereinstimmung mit Plotin/Ficino – an ihre Grenzen. In die höchste Daseinsform gelangt der Mensch nur über die *heilige Theologie*²¹⁸. Evident ist, dass Pico hier nicht von der Theologie als einer erkenntnistheoretischen Wissenschaft spricht, sondern den Begriff synonym gebraucht zur *heiligen Philosophie*²¹⁹ Platons, von der er glaubt, dass sie in der Mystik des Plotin, in der Liebe zur ursprünglichen, göttlichen Schönheit, ihren erhabensten Ausdruck findet.²²⁰ In völliger Übereinstimmung mit Plotin/Ficino lobpreist Pico die *unio*

²¹⁷ Siehe Ficino, De amore VI 18, S. 295 (Blum): *Diese eine Wahrheit der sittlichen Tugenden, dieses Licht der Seele sollst du vorerst lieben. Wisse auch, daß du dann über die sittlichen Tugenden hinaus zu der reinsten Wahrheit der Weisheit, der Gelehrsamkeit und der Einsicht aufsteigen sollst (...).*

²¹⁸ Pico, Oratio S. 19 (Buck): (...) *daher könne sie (die Naturphilosophie) uns keine wirkliche Ruhe und keinen bleibenden Frieden in ihr verschaffen, sondern dies sei Aufgabe und Vorrecht ihrer Herrin, der heiligen Theologie.* S. auch Anm. 181.

²¹⁹ Pico, Oratio S. 47 (Buck): (...) *deren Lehre (jene der platonischen Akademie) von den göttlichen Dingen nach dem Zeugnis des Augustinus stets für die heiligste unter allen Philosophien gehalten (...).*

²²⁰ Pico, Oratio S. 25 (Buck): *Denn auf ihre (die heilige Theologie) erhabene Warte erhöht, werden wir (...) die ursprüngliche Schönheit bewundern und deren geflügelte Liebhaber*

mystica und den Genuss der göttlichen Schönheit als den Gipfelpunkt menschlicher Existenz, zu welchem nach Pico nur die heilige Philosophie des Neuplatonikers führen kann (Plotin I 6 [1] 8,4: *Folge in dein Inneres*. Plotin III 8 [30] 6,40: *Alles ist innen*). Wenn das Wort Gottes den Menschen erfüllt, ist der Mensch angekommen; dann hat nach Pico der Mensch seine Vollendung erreicht: *Der Gottheit voll (werden wir) nicht mehr wir selbst, sondern der sein, der uns geschaffen hat*.²²¹ Dies ist der Augenblick, in dem der Mensch sich ganz in sich selbst zurückgezogen und in Gott hineingegeben hat, um fortan aus Gott heraus zu leben.²²² Indem der Mensch sich in Liebe Gott zuwendet und seine Freiheit an Gott zurückgibt, erkennt er dessen alleinige Führung an. Der Mensch gibt seinen Eigenwillen auf, damit Gottes Wille in ihm leben und sich Ausdruck verleihen kann. Indem der Mensch sich ganz Gott überlässt und Gott im Menschen zu leben beginnt, realisiert sich die höchste menschliche Daseinsform, das Leben des Gottmenschen.²²³

Haben mehrere Menschen diesen Bewusstseinszustand erreicht, so sind sie alle im höchsten Geiste miteinander vereint. In erneuter Anlehnung an Ficino preist auch Pico die Freundschaft in Gott als wahre Freundschaft, als höchstes menschliches Gut, dessen die Menschen dann teilhaftig werden, wenn die Seelen in Gott vereint sind.²²⁴ In dieser Einheit sieht Pico das Ideal einer

sein, und (...) der Gottheit voll, nicht mehr wir selbst, sondern der sein, der uns geschaffen hat. Es ist evident, dass Pico sich mit seinem Begriff von Liebe und Schönheit an Ficanos Definition anlehnt, siehe dazu De amore I 3, S. 27 (Blum): *Wenn wir von Liebe reden, müßt ihr darunter das Verlangen nach der Schönheit verstehen, weil nämlich bei allen Philosophen diese Begriffsbestimmung der Liebe feststeht*. Siehe auch Ficino, De amore VII 15, S. 361 (Blum): *Die wahre Liebe ist ein Aufwärtsstreben zur übersinnlichen Schönheit (...)*.

²²¹ Pico, Oratio S. 25 (Buck).

²²² Pico, Oratio S. 17 (Buck): *(...) bis wir endlich im Schoß des Vaters (...) ruhen*. Siehe auch Pico, Oratio S. 21 (Buck): *(...) so gütig eingeladen, werden wir (...) in die Arme der seligen Mutter emporfliegen und den ersehnten Frieden ganz genießen*. Und weiter Pico, Oratio S. 23 (Buck): *(...) um schließlich dank der Erhabenheit der Theologie ins Innerste des Tempels aufgenommen zu werden und den Glanz der Gottheit ohne Verschleierung durch ein Bild ganz zu genießen*. Dazu Ficino, Theol. Plat. XIII 2 (II 221f. Marcel): *Talis quippe mens non ad tempus, ut aliae, sed ferme semper pacatum est Dei templum, cuius ostium, ut loannes inquit theologus, Deus pulsat primum, quod statim apertum ingreditur, quod inhabitat sedulo, in quo hominem pascit ambrosia*.

²²³ Pico, Oratio S. 13 (Buck): *Wer Seraph, das heißt ein Liebender ist, der ist in Gott und Gott in ihm, ja vielmehr sind Gott und er eins*. Dazu Ficino, Theol. Plat. XIII 2 (II 222 Marcel): *Ubi apparet quanta sit animae cum caelestibus concordia, quanta cum Deo cognatio, quae quotiens in se redit, caelestium arcanorum et divinae fit providentiae particeps*.

²²⁴ Pico, Oratio S. 21 (Buck): *(...) heiligen Frieden, unlösliches Band, einträchtige Freundschaft, durch die alle Seelen in dem einen Geist, der über allem Geist ist, nicht so sehr nur harmonieren, sondern auf unaussprechliche Weise ganz und gar eins werden*. Dazu Ficino,

Freundschaft und spielt damit auf jenen Freundschaftsbegriff an, den Ficino als *amor Socraticus* bzw. *amor Platonicus* bezeichnet hat ('De amore' I 3, S. 34 (Blum): *platonica familia*; 'De amore' VII 16, S. 360 (Blum): *amor Socraticus*).²²⁵ Im Rückgriff auf pythagoreische Lehre preist er sie zugleich als das Ziel aller Philosophie.²²⁶

c) Zusammenfassung

Am Ende seiner Ausführungen fasst Pico die Grundzüge seiner Lehre vom Aufstieg ins Gottesbewusstsein in den *drei delphischen Weisungen*²²⁷ noch einmal zusammen: „Nichts zuviel“²²⁸, so lautet seine erste Regel, mit der er auf Plotins/Ficinos Lehre von den sittlichen Tugenden, insbesondere die Lehre vom Maßhalten anspielt, die Gegenstand der rechten Lebensführung, der Ethik, ist. Mit dem sokratischen „Erkenne dich selbst“²²⁹ ermuntert Pico im Sinne Plotins/Ficinos den Menschen, in der Pflege der höheren Tugenden, also im Philosophieren und Kontemplieren sich selbst und seine Natur so lange zu erforschen, bis er schließlich ganz in der Liebe (siehe Plotin/Ficino) aufgehen kann in jenem „EL“, das da heißt: „du bist“²³⁰. Hier hat der Mensch jenen Zustand erreicht, in dem er völlig zurücktritt und sagt: „Nicht ich bin, sondern Gott, du bist.“ So spricht der Mensch, der erkannt hat, dass alles, was da ist, Gott ist.

De amore II 8, S. 73 (Blum): *Die Liebe beruht auf Übereinstimmung. Diese besteht in einer gewissen Gleichartigkeit des Wesens bei mehreren Subjekten.*

²²⁵ Ficino, De amore I 3, S. 35 (Blum): *So werden wir uns in Wahrheit als platonische Gemeinschaft bewähren, welche nur Heiteres, Erhabenes und Göttliches denkt.* Siehe auch Ficino, De amore VII 16, S. 361 (Blum): *Ihr fragt mich nun, wozu die sokratische Liebe ersprießlich sei.*

²²⁶ Pico, Oratio S. 21 (Buck): *Dies ist die Freundschaft, die die Pythagoreer als Ziel der gesamten Philosophie bezeichnen, dies der Frieden, den Gott in seiner Höhe schafft (...).*

²²⁷ Pico, Oratio S. 27 (Buck): *Aber, ihr Väter, ich möchte euch drei delphische Weisungen ins Bewußtsein rufen (...).*

²²⁸ Pico, Oratio S. 27 (Buck): *Jenes „meden agan“ nämlich, das heißt „nichts zuviel“ (...).*

²²⁹ Pico, Oratio S. 27 (Buck): *Dann ermuntert uns das „gnothi sauton“, das heißt „erkenne dich selbst“ (...).*

²³⁰ Pico, Oratio S. 27 (Buck): *Wer nämlich sich erkennt, erkennt in sich alles (...). Schließlich werden wir (...) mit der theologischen Begrüßung, indem wir El, das heißt „du bist“ sagen, den wahren Apoll vertraut und daher glückselig anrufen.*

V. Hinweise zur Lebensführung in 'De ente et uno' (1491)

Während Pico zur Erreichung des höchsten Lebensziels in der 'Oratio' 1486 noch ein umfangreiches Bildungsprogramm empfiehlt, an dessen Gipfel die *unio mystica* steht, entwickelt er fünf Jahre später in 'De ente et uno' (1491) eine völlig andere Anschauung. Ein Blick in das zehnte und letzte Kapitel dieser Schrift gibt darüber Aufschluss. Dort führt Pico seine Gedanken zur Lebensführung und der sittlichen Verbesserung des Menschen aus und lehrt in enger Anlehnung an Ficino und im Rückgriff auf dessen Lehre von der platonischen Liebe, dass Glückseligkeit einzig im Besitzen Gottes erreichbar ist²³¹, also in der Erkenntnis der eigenen Göttlichkeit und in der Erfahrung des Einsseins mit Gott.²³² Nur über die Liebe kann der Mensch zu dieser Glückseligkeit gelangen. Der Philosophie wird eine unterstützende Funktion zugesprochen. Pico führt dazu aus:

Um ein glückliches Leben zu führen, soll der Mensch nicht in niedrigen, unwürdigen Zuständen leben. Das bedeutet, dass der Mensch sich über sinnliche Leidenschaften, über Sorgen, Ängste und materielle Bedürfnisse hinweg erheben und sich in Liebe dem Göttlichen zuwenden soll.²³³ Daneben rät Pico dem Menschen, sich in geistiger Betrachtung intensiv mit seiner Herkunft zu befassen, um schließlich zu erkennen, dass zwar sein materieller Körper, nicht jedoch sein Geist sterblich sein kann.²³⁴ Mit der Erkenntnis, dass er nur als Gast auf dieser Erde wandelt und ursprünglich nicht zur materiellen Welt gehört, versichert Pico, wird der Mensch sich dem Glück nähern können.²³⁵

Drei Hauptgründe nennt Pico, die den Menschen an die irdische Welt binden und ihn an der Glückseligkeit hindern: Ehrgeiz, Lüste und Habgier. Ehrgeiz

²³¹ Ficino, De amore V 5, S. 113 (Blum): *Als aber Gott sein Licht in die Seele einstrahlte, da richtete er es vor allem darauf ein, daß die Menschen von ihm zur Seligkeit, welche im Besitzen Gottes besteht, geführt werden.*

²³² Pico, De ente X S. 57 (Blum et al.): *Vielmehr ist darüber intensiv nachzudenken, daß unser Geist (...) nicht (...) anders als im Besitz des Göttlichen glücklich sein wird.*

²³³ Pico, De ente X S. 57 (Blum et al.): *(...) und sich um so mehr der Glückseligkeit nähert, während er hier als Gast pilgert, je mehr er sich unter Vernachlässigung irdischer Sorgen zu Göttlichem erhebt und entflammt.*

²³⁴ Pico, De ente X S. 57 (Blum et al.): *Vielmehr ist darüber intensiv nachzudenken, daß unser Geist, dem sogar Göttliches zugänglich ist, nicht von sterblichem Samen stammen kann (...).*

²³⁵ Vgl. Anm. 233.

mache den Menschen unglücklich, denn er störe den Frieden der Einheit und zerreiße die Seele, die sich in narzistischer Weise ständig mit sich selbst beschäftigt.²³⁶ Die Lüste nehmen den Menschen gefangen und verschleiern seinen Blick auf die Wahrheit. Die (Hab-) Gier schließlich raube dem Menschen die Güte. Schon Petrarca hatte eindringlich vor der zerstörerischen Wirkung der Affekte gewarnt.²³⁷ In deutlicher Analogie dazu bezeichnet auch Pico *Hochmut im Leben, Begierde des Fleisches und Begierde der Augen*²³⁸ als die gefährlichsten Leidenschaften, die der Mensch – sucht er das Glück – zu überwinden hat.

Der einzig mögliche Weg zu ihrer Überwindung ist für Pico – ganz im Sinne Ficinos – die Liebe zu Gott und den göttlichen Dingen.²³⁹ Hängt der Mensch am Irdischen, so glaubt Pico, wird er in sich zerrissen; sein Blick auf die Dinge in der unteren Welt zerstört die Verbindung zum Göttlichen und damit die Verbindung zu seinem Ursprung, der – nach Ficino – zugleich Einheit, Wahrheit und Güte ist.²⁴⁰ Dabei verliert der Mensch sich selbst, denn einerseits herrscht die sinnliche Lust als ungebändigte Kraft in ihm, andererseits will der Verstand die sinnlichen Triebe beherrschen. Pico hat erkannt, dass die sinnlichen Triebe nicht vollständig über die Ratio zu kontrollieren sind, weil der Kampf zwischen Verstand und Sinneslust den Menschen in einen tiefen inneren Konflikt stürzt, der den Menschen mit sich selbst uneins macht. Innerer Friede, folgert Pico, lässt sich nicht durch die Dominanz der Ratio über die Sinnlichkeit erreichen. Einzig die Hingabe an die Liebe kann die Tugenden aktivieren, die als göttliche Kräfte die Tätigkeit der Sinne und der Ratio in einen harmonischen Ausgleich bringen.²⁴¹

²³⁶ Pico, De ente X S. 57 (Blum et al.): (...) *er reißt die Seele, die sich mit sich selbst befaßt, aus sich heraus und zerreißt und zerstreut sie wie einen Fetzen.*

²³⁷ Vgl. Petrarca, De remediis II 93.

²³⁸ Pico, De ente X S. 59 (Blum et al.).

²³⁹ Pico, De ente X S. 59 (Blum et al.): *Doch wer gibt uns Flügel, dahin zu fliegen? Die Liebe zu den Dingen oben.* Siehe dazu Ficino, De amore VI 19, S. 299/301 (Blum): *Wir aber, meine tugendhaften Freunde, wollen nicht nur Gott ohne Maß lieben, (...), sondern wir wollen Gott allein lieben. (...) Wir verehren die Dinge in Gott, um vor allem uns selber wiederzugewinnen (...).*

²⁴⁰ Pico, De ente X S. 59 (Blum et al.): *Was kann sie uns nehmen? Die Lust an den Dingen auf der Erde, wenn wir ihr folgen, lassen wir Einheit, Wahrheit und Güte.* Siehe dazu Ficino, Theol. Plat. II 1 (I 73 Marcel): *Unitas, veritas, bonitas idem sunt, et super ea nihil est.*

²⁴¹ Pico, De ente X S. 59 (Blum et al.): *Denn wir sind nicht eins, wenn wir unseren abgelenkten Sinn und unseren das Himmlische schauenden Verstand nicht mit einem Band der Tugend zusammenbinden, sondern von Fall zu Fall zwei Fürsten in uns herrschen lassen, indem wir*

Mit dieser Erkenntnis hat Pico in seiner eigenen geistigen Entwicklung einen bemerkenswerten Schritt vollzogen. Er distanziert sich von der Vorstellung, mit Hilfe der Moralphilosophie den Menschen bessern zu können. Stattdessen folgt Pico jetzt der Überzeugung: Nur wenn der Mensch sich über sinnliche Bedürfnisse und seinen getrübbten Verstand hinweg zu Gott erhebt und einzig danach strebt, als Bild Gottes in der Welt sein Vorbild (Gott) nachzuahmen, überwindet er den Konflikt auf der körperhaft-verstandesmäßigen Ebene.²⁴² Für Pico gibt es folglich nur einen Weg zum inneren Frieden: über die Liebe zu Gott und zu allem Göttlichen; nur sie kann in ihm Einheit, Wahrheit und Güte herstellen.²⁴³ Damit ist nach Pico die *unio mystica* nicht mehr der letzte Schritt vor dem Ziel, sondern ethischer Anfang und Weg zugleich, ein direkter Weg, ein Weg der Liebe, der im Einssein mit Gott schließlich die Erfahrung der eigenen Göttlichkeit im diesseitigen Leben möglich macht und irdisches Dasein erhöht.

Glaubte Pico noch in der 'Oratio', dass ein umfangreiches Bildungsprogramm und ein Aufstieg in Stufen notwendig sei, um am Ziel (der *unio mystica*) anzukommen, so verwirft er in 'De ente et uno' dieses Konzept völlig. Pico geht es nur noch um die Herstellung der Einheit. Dazu muss sich der Mensch in Liebe Gott zuwenden, ganz unabhängig davon, ob er sich zuvor gereinigt hat, also sittlich gut ist. Mit all seinen Leidenschaften und Schwächen soll er sich in seine eigene Mitte, in die Stille seiner selbst, zurückziehen und die Einheit mit Gott suchen, um dabei zu erfahren, dass nur Gott sein sittliches Gutsein schaffen kann. Nicht mehr der Mensch strengt sich an, gut zu werden, sondern Gott allein macht den Menschen gut. Das bedingungslose Festhalten des Bildes (Mensch) an seinem Vorbild (Gott) führt nach Pico schließlich zur Beherrschung aller materieorientierten Triebe, zur Loslösung von irdischen Verhaftungen und schließlich zur Heilung und Befriedung der Seele. Pico folgt

mal Gott nach dem Gesetz der Vernunft, mal Baal nach dem Gesetz des Fleisches folgen, so daß unser Reich in sich gespalten und verwüstet wird.

²⁴² Pico, De ente X S. 59 (Blum et al.): *Wenn wir aber dank der Wahrheit vom Vorbild nicht abweichen, bleibt uns noch, uns mit ihm einst, indem wir mit Güte zu ihm streben, zu vereinigen.*

²⁴³ Siehe dazu Ficino, De amore VI 19, S. 301 (Blum): *Ihr müßt wissen, daß der Mensch eins ist mit der Idee des Menschen. Deshalb ist niemand von uns auf Erden während unserer Trennung von Gott wahrer Mensch, weil wir von unserer Idee, d. h. unserer Form losgelöst sind. Zu ihr wird uns die göttliche Liebe in frommem Lebenswandel zurückführen.*

hier vollständig dem Satz Plotins, der lehrte (I 2 [19] 6,3): Ziel aller sittlichen Bemühungen ist es nicht, frei von Fehl zu sein, sondern Gott zu sein.²⁴⁴

Mit Picos neu gewonnener Sicht erhält die Erfahrung der Einheit, die *unio mystica*, einen grundlegenden ethischen Wert. Die Vereinigung mit dem Göttlichen in der Stille wird zur wesentlich notwendigen praktischen Lebensübung. Sie macht den Menschen eins, wahr und gut.

VI. Schlussbetrachtung

Pico ist mit seiner Rede über die Würde des Menschen einer der meistbeachteten anthropologischen Entwürfe der italienischen Renaissance gelungen. In rhetorischer Brillanz gelingt es ihm meisterhaft, Ficinos anthropologische Lehre neu zu formulieren und den Menschen als einen universalen Gott im Lichte vollkommener Freiheit darzustellen. Zugleich bringt Pico mit deutlichem Bezug zu den Lehren Plotins/Ficinos die unumstößliche Gewissheit zum Ausdruck, dass der Mensch im diesseitigen Leben den Aufstieg zum höchsten Zielpunkt seines Lebens, zur Einheit mit Gott, seinem Urgrund, erreichen kann. Mit derselben Kraft des Wortes, die in der Rede von Gottvater, der seinen Sohn in die Freiheit entlässt, ihren schönsten Ausdruck findet, versucht Pico im letzten Kapitel von 'De ente et uno' seinem Leser glaubhaft zu vermitteln, dass einzig Liebe zu den höheren Dingen den Menschen zu seiner Verwirklichung führen kann. Seinem Lehrer Ficino auf dem Pfad des *amor Platonicus* folgend, lehrt Pico dort, dass der Mensch letztlich keine komplizierten Wege gehen und keine Anstrengungen unternehmen muss, um sich zu bessern und zum Gipfel der Glückseligkeit zu gelangen, sondern lediglich lieben muss. Damit hat er den Menschen zu seinem Ursprung und zugleich zu sich selbst zurückgeführt. Am Ende lehrt Pico einzig Liebe, denn sie ist das, was der Mensch ist.

²⁴⁴ Siehe dazu auch Plotin I 2 [19] 7,20-30 (Bd. 1 a, S. 349 Harder): (...) *aber er (der Mensch) schreitet vor zu höheren Grundsätzen und andern Maßen, und wird dann nur nach diesen handeln; er sieht in der Zucht nicht nur jenes bloße Regeln, sondern sich vielmehr möglichst ganz ab, lebt überhaupt nicht das Leben des Menschen, des guten Menschen wie es die bürgerliche Tugend fordert, sondern dies läßt er hinter sich, er entscheidet sich für ein andres, für das Leben der Götter; denn mit ihnen, nicht mit guten Menschen soll die „Gleichwerdung“ stattfinden (...).*

DRITTER TEIL

BALDASSARRE CASTIGLIONE (1478-1529)

I. Castiglione und sein 'Libro del Cortegiano' im Spiegel der Zeit

Graf Baldassarre Castiglione gilt als einer der herausragendsten Renaissance-Schriftsteller im Italien des Cinquecento, obschon die Schriftstellerei für ihn nur eine Nebenbeschäftigung war. Von Beruf war er Hofmann.¹ Sowohl in der Waffenkunst als auch in den humanistischen Disziplinen und schönen Künsten allseitig und umfassend gebildet, diente der Graf an den renommiertesten italienischen Fürstenhöfen seiner Zeit. Er genießt bis heute den Ruf, mittelalterliches Rittertum und humanistische Bildung in einem höfischen Humanismus in persona und in geradezu exzellenter Weise in sich vereinigt zu haben.² In einer Zeit, die den Menschen als Individuum entdeckt hatte, verkörperte er einen neuen Typus des Gesellschaftsmenschen, eine neue Lebensform: den literarisch-künstlerisch gebildeten Höfling, der im Rückgriff auf die Antike einen eigenen Beitrag zur geistigen, künstlerischen und gesellschaftlichen Erneuerung des Lebens leistet. So kommt es nicht von ungefähr, wenn Literaturhistoriker heute feststellen, Castiglione habe die italienische Renaissance geradezu repräsentiert.³ Castiglione gilt als einzigartige Gestalt, die durch Leben und Werk das Ideal ihrer Zeit, den *uomo universale* verkörpert hat.⁴

Mit seinen vielfältigen Lebenserfahrungen als persönlicher Berater des Herzogs von Urbino und des Markgrafen von Mantua, als Gesandter beim Vatikan in Rom, als Kriegsdienstleistender, als Diplomat im europäischen Ausland, zuletzt als Nuntius des Mediceer Papstes Clemens VII. an den spanischen Hof von Karl V. entsandt, als Liebhaber der schönen Künste und des Schauspiels war

¹ Castiglione selbst bezeichnet die Hofmannskunst (*cortegianía*) als Beruf. Siehe dazu Cortegiano I 13, S. 47 (Wesselski): (...) *eine Tatsache, die ich durch kein andres Zeugnis als dadurch bekräftigen will, dass ich ja selbst diesen Beruf nicht ausübe* (...). Dieses und alle weiteren deutschen Zitate entstammen der 2-bändigen Textausgabe von Wesselski (1907). Weil literarisch genussvoller, wurde Wesselskis Übersetzung der neueren Ausgabe von Baumgart (1960) vorgezogen. Vgl. zur Hofmannskunst auch Burke 44.

² Loos (1955), 9; Buck (1996), 34f.

³ Vgl. Burke 7.

⁴ Vgl. Schrinner 12; vgl. auch Baumgart VIIIff.

Castiglione geradezu prädestiniert, ein Buch über den *perfetto Cortegiano*⁵ zu schreiben. Im Jahre 1528 veröffentlicht, erlangte sein 'Libro del Cortegiano'⁶ schon bald in weiten Teilen Europas Bedeutung. Von Italien aus verbreitete sich das Werk rasch in Frankreich und Spanien, später auch in England, Deutschland und Skandinavien, wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt und bis Mitte des 17. Jahrhunderts allein in Italien zweiundsechzigmal neu aufgelegt.⁷ 1537 erschien die erste französische, 1549 die spanische, 1562 die englische, 1565 die erste deutsche Fassung.⁸ In Frankreich existierten im 16. Jahrhundert bereits 21 Ausgaben, zum Teil zweisprachig. Als das Buch Ende des 16. Jahrhunderts vermutlich wegen seiner anti-klerikalen Passagen auf den Index der katholischen Kirche geriet, sanken die Auflagen drastisch.⁹ Offiziell blieb das Buch mehr als dreihundert Jahre verboten. In Spanien wurde der mit großer Begeisterung aufgenommene 'Cortegiano' zwischen 1573 und 1873 wegen seiner allzu freiheitlichen Gesinnung nicht mehr aufgelegt.¹⁰ Argwohn soll das Buch bei einzelnen Gruppierungen auch aufgrund seiner neuplatonischen Züge hervorgerufen haben.¹¹ Noch im Jahre 1966 befand sich der 'Cortegiano' auf dem Index, der nur die gesäuberte Ausgabe aus dem Jahre 1584 erlaubte. Dennoch erlebte das Werk ab dem 18. Jahrhundert seine eigene Renaissance, zunächst in England, bald darauf auch in Italien.¹² Im beginnenden und mittleren 19. Jahrhundert erfuhr das Buch gegensätzliche Wertungen. Nach den neuen Wertmaßstäben der mit bzw. nach der Romantik einsetzenden modernen Literaturkritik wurde es von einigen Literaturhistorikern als imitatorisches und unschöpferisches Werk abgelehnt. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts

⁵ Cortegiano I 1, S. 15f. (Barberis): (...) *che meriti chiamarsi perfetto Cortegiano, tanto che cosa alcuna non gli manchi*. Alle Zitate in Volgare sind der Ausgabe von Barberis (1998) entnommen.

⁶ Eine vollständige Bibliographie der Arbeiten über Castiglione liegt bis heute offensichtlich noch nicht vor. Eine gute Übersicht über die Arbeiten aus dem Zeitraum 1902-1942 liefert G. Prezzolini, Repertorio bibliografico della storia e della critica della letteratura italiana dal 1902-1942. Vgl. dazu Loos (1955), 8f. Sehr informativ in neueren Bearbeitungen: Barberis (1998): Introduzione S. VII-LXV und Cronologia dei tempi e della vita S. LXVII-XCI; Baumgart (1960): Einleitung S. VII-LXX.

⁷ Vgl. dazu die informationsreiche Untersuchung von Burke, insbesondere 54ff. Vgl. auch Barberis VIII.

⁸ Vgl. Wesselski I 12-14: vgl. auch Loos (1980), 17f. Nach Loos ist die erste deutsche Übersetzung bereits 1560 entstanden.

⁹ Vgl. Burke 121ff.

¹⁰ Vgl. Burke 125.

¹¹ Vgl. Burke 127f. Burke glaubt, mit der Ablehnung des 'Hofmann' sei indirekt Kritik am höfischen Leben geübt worden. Vermutlich war Castigliones Buch nicht christlich genug. Zur Zeit der Reformation und Gegenreformation entstanden Werke, die ausdrücklich an den „christlichen Hofmann“ und den „christlichen Fürsten“ gerichtet waren; vgl. dazu Burke 127ff.

¹² Vgl. Burke 151ff.

wurden die negativen Stimmen wieder deutlich schwächer.¹³ Heute zählt das Werk in Italien zu den Klassikern der Weltliteratur. In den zahlreichen italienischen Literaturgeschichten wird Castiglione als repräsentativer Autor des Cinquecento vorgestellt.¹⁴ Kristeller würdigt den 'Hofmann' als ein Werk von großem stilistischem Wert, das zu recht „einen wichtigen Platz in der Geschichte der italienischen Prosaliteratur einnimmt (...).“¹⁵

Doch ist das Buch nicht seiner hohen literarischen Qualität, sondern vielmehr seines Bildungsgehalts wegen berühmt geworden. Entstanden in der Sphäre des renommierten Hofes zu Urbino, stellt Castiglione darin ein Ideal der Persönlichkeits- und Gesellschaftskultur dar. Die führende Rolle italienischer Höfe, die unter dem Einfluss des Humanismus vornehmlich im Cinquecento mit ihrem hohen Anspruch an Bildung und Verfeinerung von Sitte und Geselligkeit neue, maßgebliche gesellschaftliche Verhaltensnormen entwickelt haben, schlug sich in Castigliones Werk unmittelbar nieder. Im 'Cortegiano' verschmelzen ritterliches Heldentum, höfische Liebe und humanistische Bildungs-idee in idealtypischer Weise zu einem höheren Ganzen und machen so das Werk zu einem wichtigen Zeugnis des 16. Jahrhunderts, das die intensive Durchdringung des höfischen Lebens mit humanistischem Denken zum Ausdruck bringt. Mit dem 'Libro del Cortegiano' hat die Rezeption des Humanismus in der italienischen Hofkultur ihren Gipfelpunkt erreicht.¹⁶ Castigliones Werk unterscheidet sich mit seiner idealtypischen Konzeption grundlegend von der zahlreichen Literatur moralisierender Erziehlehren, den Tugendratgebern und Manieren-Handbüchern jener Zeit, deren Entwicklung sich bis zu den mittelalterlichen *Regulae* für das mönchische Leben zurückverfolgen lässt, welche ab dem 13. Jahrhundert zunehmend auch in nationalsprachlichen Übersetzungen im weltlichen Bereich verwendet wurden und sich zumeist in einer Vorgabe konkreter Verhaltensregeln erschöpften.¹⁷ Aus diesem Grunde ist der 'Cortegiano' auch für Scherillo „Un breviario di buona creanza, un po' più

¹³ Vgl. Loos (1955), 15ff.

¹⁴ Vgl. Loos (1955), 9.

¹⁵ Kristeller (1976), 62.

¹⁶ Vgl. Buck (1960), 494ff.; Buck (1989), 5.

¹⁷ Vgl. Loos (1980), 4f. Vgl. auch Baumgart VII.

elevato, più serio, più signorile“¹⁸ und „assai assai più disinvolto, limpido, fresco“¹⁹ als andere moralphilosophische Abhandlungen.

Unumstritten ist auch der zivilisierende Einfluss, den Castigliones Werk auf die zur Zeit der Renaissance in Europa herrschenden Klassen ausgeübt hat.²⁰ Quondam glaubt, das 'Buch vom Hofmann' sei bis zur französischen Revolution die fundamentale Grammatik der höfischen Gesellschaft gewesen.²¹ Vielfach imitiert, wurden zahlreiche Elemente des 'Cortegiano' in anderen Werken des Genres im In- und Ausland aufgenommen und weiterverarbeitet.²² Einen entscheidenden Beitrag hat der 'Cortegiano' zur Weiterentwicklung der Bilder vom *honnête homme* und vom vollkommenen *gentleman* geleistet.²³ Seine Rezeption lässt sich in zahlreichen französischen und englischen Schriften nachweisen, die in der Folgezeit zu dieser Thematik entstanden. In Spanien beeinflusste er die Ausformung des spanischen Ideals vom Gesellschaftsmenschen.²⁴ Der 'Cortegiano' lieferte das Modell für den perfekten Weltmann, verlor mit der Zeit seinen aristokratisch-elitären Charakter und wurde von der aufstrebenden Schicht des Bürgertums schließlich als verbindliches Vorbild übernommen. Als Ideal des vollkommenen Menschen schlechthin verbreitete sich das Bild schließlich von Frankreich aus, das im 17. Jahrhundert zur führenden Kulturnation Europas wurde, in andere Länder hinein.²⁵ Noch heute gilt es als Ausdruck idealen Menschentums.²⁶

Für Cian ist das Werk des Grafen Castiglione „un frutto saporitissimo di un innesto del nuovo pensiero sull'antico“²⁷. Es gehört bis heute zu den

¹⁸ Scherillo XV. In: Il libro del Cortegiano del Conte Baldessar Castiglione, ed. Scherillo, Milano 1928, Prefazione.

¹⁹ A.a.O. XVI.

²⁰ Vgl. Kristeller (1976), 63.

²¹ Vgl. Quondam 19.

²² Vgl. Burke 139ff. Zur Verarbeitung von Aspekten des 'Cortegiano' in den Essais von Montaigne vgl. z.B.: Montaigne I Nr. 26 und III Nr. 10.

²³ Vgl. Loos (1980), 18f.; Buck (1989), 15f.; Burke 148.

²⁴ Vgl. Kristeller (1976), 63; vgl. auch Buck (1960), 494ff. und (1996), 37. John Locke formulierte seine Erziehlehre in Anlehnung an Castiglione nicht als Regelkatalog, vgl. dazu Burke 148f. Zur Rezeption des 'Hofmann' im England des 16. Jahrhunderts sehr informativ Schrinners Buch. Zur Rezeption in Frankreich vgl. Burke 150f., zur Rezeption in Spanien vgl. Baumgart XXX.

²⁵ Vgl. Loos (1980), 18f.

²⁶ Vgl. Loos (1980), 17.

²⁷ Zitiert nach Schrinner 15. Aus: Il Cortegiano, ed. Cian, Firenze 1929, ohne Seitenangabe.

literarischen Klassikern des Renaissance-Zeitalters.²⁸ Ende des 19. Jahrhunderts war es an den Schulen Italiens ein Standardwerk; von Cian wurde das Buch ursprünglich für diesen Zweck editiert.²⁹ Während der 'Cortegiano' in Italien ungemindert Anerkennung findet, ist in Deutschland die Rezeption des Werks unverhältnismäßig zurückhaltend, das Interesse an Autor und Werk in der deutschen Pädagogik vergleichsweise gering. In Anbetracht seiner herausragenden Bedeutung für die Entwicklung der europäischen Kultur ist dieser Sachverhalt unverständlich, denn gerade der hohe bildungsphilosophische Gehalt des Werks bietet eine Fülle von Untersuchungsansätzen. Neben der aristotelischen Lehre sind es insbesondere platonisierende Anschauungen, die zur Bearbeitung reizen. Nachweislich bindet sich Castiglione mit seiner Vorliebe für Cicero, dessen Werke er über Petrarca kennen- und liebgelernt haben kann, an die antike Philosophie an. Mit seiner Vorliebe für Ficino findet er Anschluss an die Philosophie der Florentiner Neuplatoniker. Diese Bezüge stechen nicht sogleich ins Auge, sind jedoch zahlreich vorhanden.³⁰ Gedankliche Verbindungen lassen sich auch zu Picos anthropologischem Konzept in der 'Oratio' herstellen. Indem Castiglione seinen Cortegiano im Rückgriff auf anthropologisch-ontologische Lehren Ficanos (Plotins) und Picos in einen metaphysischen Kontext einbindet, erhält der Cortegiano einen zentralen Platz in einem kosmischen Gesamtgefüge, das den geistigen Aufstieg bis zum Ursprung allen Seins auch für den Hofmann möglich macht. Neben mittelalterlichem Heldentum, ritterlicher Liebe und humanistischem Bildungsideal haben platonische und neuplatonische Anthropologie und Philosophie im Werk Castigliones ihren ganz besonderen Stellenwert und müssen als wichtige Komponente dem Bild vom vollkommenen Hofmann hinzugefügt werden.

In der Verschmelzung aristotelischer Ethik, stoischer Morallehre, platonischer Staats- und neuplatonischer Seelen- und Liebestheorie, verbunden mit zahlreichen Lehren weiterer griechischer und römischer antiker Autoren, allen voran Cicero, folgt Castiglione seinen synkretistisch und eklektisch arbeitenden

²⁸ Vgl. Loos (1980), 3.

²⁹ Vgl. Burke 156.

³⁰ Loos weist auf die Abhängigkeit des 'Cortegiano' von Ficanos Lehre hin, vgl. dazu insbesondere Loos (1955), 119ff. und 170ff. sowie Loos (1980), 17. Vgl. auch Baumgart Lff. Überraschend in diesem Zusammenhang Kristellers Auffassung, der auf eine Verflachung der platonischen Lehre in der italienischen Prosaliteratur des 16. Jahrhunderts aufmerksam macht und neben Bembo auch Castiglione namentlich nennt. Vgl. dazu Kristeller (1974), 63.

Vorbildern und konzipiert ein Werk, das Gegensätze versöhnen, die Harmonie der Meinungen herstellen will. So ist es Castiglione gelungen, seinen 'Libro del Cortegiano' zu einem Manifest für den harmonisch gebildeten Menschen zu machen, für einen Menschen, der im vollen Bewusstsein seiner Würde steht und einem einzigen Gotte dient: dem der Schönheit und Güte. Damit reicht das 'Buch vom Hofmann' weit über eine gewöhnliche Bildungslehre hinaus. Hatte Platon im 'Symposion' den Gott Eros gepriesen, Ficino in seinem 'Kommentar' die Bedeutung der Liebe für das Leben des Menschen herausgestellt, so erschuf Castiglione in der Gestalt des vollkommenen Hofmannes das Abbild des Schönen und Guten in der Welt. Schönheit, Güte und Vollkommenheit nehmen im Hofmann in einzigartiger Weise Gestalt an und berechtigen Buck, dem 'Libro' den Titel eines „Evangelium(s) der Schönheit“³¹ zu verleihen. In der Vereinigung des Schönen und Guten verkörpert der Hofmann das klassische Ideal der *Kalokagathia*.³² Ganz im Sinne Picos steht der Cortegiano für den sich selbst erschaffenden Gott, der aus unermesslichem Potential und Gabenreichtum schöpfen und sich nach eigenem Willen und Ermessen gestalten kann, in Freiheit und ganz so, wie es ihm beliebt, doch stets mit einem hohen Verantwortungsbewusstsein sich selbst, der Gesellschaft und seinem Schöpfer gegenüber. In seinen Konturen und hervorragenden Eigenschaften ist der Cortegiano als vollkommenes Kunstwerk geschaffen³³, von einem erlauchten Kreis humanistisch gebildeter, feinsinniger Menschen, die dem Bildhauer gleich und in spielerisch-künstlerischer Laune nach und nach ihr Werk vollenden. Eine geistige Idee hat im Cortegiano Form angenommen, der zum Inbegriff für den vollkommenen Menschen schlechthin geworden ist. Entworfen wurde ein Bild vom Menschen, der sich und sein Leben erspielt und in Würde und Anmut seiner höchsten Göttlichkeit Ausdruck verleiht. So steht der Hofmann für absolute menschliche Vollkommenheit: für die vollkommene äußere Erscheinung ebenso wie für vollkommenes Denken und Handeln. Damit hat Castiglione das Ideal vom glückseligen Menschen realisiert, wie es auch Ficino im Platon-Kommentar und unter Bezug auf Platons 'Philebos' preist.³⁴ Als Abbild des

³¹ Buck (1996), 36.

³² Buck (1996), 36.

³³ Die Gestalt des Cortegiano, als idealisiertes Kunstwerk geschaffen, bei Schrinner 29. Vgl. auch Burke 44.

³⁴ Ficino, De amore V 1, S. 125 (Blum): *Platon bestimmt im Philebos die Glückseligkeit als Freisein von jedem Mangel, und dies ist gleichbedeutend mit allseitiger Vollkommenheit. Es*

verwirklichten Renaissance-Menschen wird der Hofmann in seiner vollkommenen Göttlichkeit gleichsam zum Abbild Gottes. Als solches dient er wiederum im Sinne Picos all jenen zur Orientierung, die in der Nachahmung eines Höheren nach individueller Verwirklichung des Schönen und Guten streben.³⁵

Die vorliegende Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, aus Castigliones synkretistischem Werk aristotelische, vornehmlich jedoch platonische und neuplatonische Elemente herauszuarbeiten. Hinsichtlich Castigliones Tugendlehre soll die Abhängigkeit von Ciceros 'Tusculanen' nachgewiesen werden.³⁶ Castigliones Tugendauffassung gründet ganz wesentlich in der aristotelischen Lehre vom rechten Maß, baut aber zugleich auf dem 2-Stufen-Modell Plotins auf. Die platonischen und neuplatonischen Bezüge zu Ficino betreffen insbesondere Ficanos Schönheitsbegriff, seine Theorie von der platonischen Liebe (*amor Socraticus/amor Platonicus*) und seine Lehre vom Aufstieg der Seele zu Gott, wie sie in 'De amore' dargestellt sind. Bezüge lassen sich auch zu Picos Freiheitsbegriff herstellen und zu seinem Konzept der Selbstgestaltung des Menschen nach Art eines Bildhauers, wie Pico dies in der 'Oratio' dargelegt hat. Während die drei ersten Bücher vom Hofmann eher das aristotelisch geprägte Denken Castigliones widerspiegeln, bekennt sich Castiglione im vierten Buch ganz offen zu seiner platonisierenden Neigung.

II. Der Kontext: höfisch-aristokratischer Humanismus

Wie für Ficino das spezifische Florentiner Umfeld und seine Verbindung zum Hause der Medici wichtige Voraussetzungen für sein Wirken geschaffen hatten, so ist Castigliones literarisches Werk auf das Engste mit der Umgebung des italienischen Hofes verwoben. Insbesondere die idealen Bedingungen, die er am Hofe von Urbino vorgefunden hat, mögen Castigliones Vorstellungen von

gibt nämlich eine innere und eine äußere Vollkommenheit: die innere nennen wir Güte, die äußere Schönheit. Was aber in jeder Hinsicht gut und schön ist, nennen wir in höchstem Maße glücklich.

³⁵ Vgl. Pico, *De ente et uno* X S. 56-61 (Blum et al.).

³⁶ Eine Zusammenstellung der Bezüge zwischen Castigliones 'Libro' und Ciceros 'Tusculanen' ist dieser Arbeit als Appendix beigefügt, s. S. 284ff. Die Bezüge zu Ciceros 'Orator' und 'De oratore' sind bereits vielfach nachgewiesen worden und werden deshalb in dieser Arbeit nicht mehr gesondert behandelt. S. u. Anm. 111, 128 und 284.

vollkommener Hofkultur und Geselligkeit entscheidend geprägt haben. An mehreren Stellen im 'Libro' hat Castiglione auf die Vorbildlichkeit des urbinatischen Hofes explizit hingewiesen.³⁷ Unter der Führung des Fürsten Guidobaldo Montefeltro und seiner Frau, der Fürstin Elisabetta Gonzaga, wurde der Hof zu Beginn des 16. Jahrhunderts als einer der kultiviertesten seiner Zeit bis über die Landesgrenzen hinaus berühmt.³⁸ Vorbereitet wurde diese Entwicklung von Guidobaldos Vater, dem Condottiere Federico da Montefeltro, der als Heerführer dem Papst diente, 1474 von diesem für seine treuen Dienste zum *Capitano Generale delle milizie della Chiesa*, zum Oberbefehlshaber der päpstlichen Truppen, ernannt und zum Herzog von Urbino erhoben worden war. Federico war nicht nur Kriegermann, sondern auch ein Verehrer humanistischer Bildung. Die Schriften des Aristoteles, vorzugsweise die Ethik, Politik und Physik, sowie zahlreicher anderer antiker Autoren, vornehmlich Historiker, gehörten zu seinem wichtigsten Repertoire. Mit einer weitsichtigen, planvollen und ökonomischen Staats- und Lebensführung verhalf er dem Herzogtum Urbino, das zu jener Zeit noch zum Territorium des Kirchenstaates zählte, zu Frieden, Ordnung und Wohlstand. In seiner Person vereinigten sich bereits zahlreich jene Merkmale und Eigenschaften, die sich später im 'Cortegiano' als bewunderungswürdig erweisen sollten. Indem er die Kriegs- und Waffenkunst mit literarischer Bildung vollkommen in sich vereinigt hatte, wurde Federico als einer der weisesten, gelehrtesten Männer, die das Jahrhundert hervorgebracht hatte, geschätzt und war hoch angesehen.³⁹ Sein Hof diente nicht nur als militärische Erziehungsanstalt adliger Söhne, deren Bildung er übernahm. In einem umfangreichen Mäzenatentum förderte er zugleich das Aufblühen von Kunst und Wissenschaft, gab eine Vielzahl an Übersetzungen aus dem Griechischen sowie Kommentierungen in Auftrag und war selbst wissenschaftlich tätig. Seine Bibliothek, die etwa 800 Codices umfasste, darunter auch griechische und hebräische, gilt als die größte und kostbarste des Jahrhunderts.⁴⁰ Unter der

³⁷ Vgl. Castiglione in seinem Widmungsbrief an Michel de Silva, s. Wesselski Bd. I S. 17 und S. 19 sowie im Cortegiano I, insbesondere Kap. 2, 3 und 4.

³⁸ Vgl. Loos (1980), 8f., Buck (1989), 7.

³⁹ Cortegiano I 2, S. 31 (Wesselski): (...) *verweisen wir (...) auf das ruhmreiche Andenken des Herzogs Federico, der seinerzeit eine Leuchte Italiens gewesen ist. Es fehlt nicht an wahrhaftigen und ausreichenden Zeugnissen von Leuten, die noch heute leben, über seine Klugheit und Bildung, seine Gerechtigkeit und Freigebigkeit, seinen Hochsinn und seine Kriegskennntnis (...).*

⁴⁰ Vgl. Buck (1989), 2; Baumgart XVI.

Führung Guidobaldos und seiner Frau Elisabetta konnte der Hof im 16. Jahrhundert sein Renommee als kulturbestimmendes Zentrum weiter ausbauen.

Der urbinatische Hof steht beispielhaft für die Entwicklung der italienischen Hofkultur im Quattro- und Cinquecento. Die Städte, insbesondere Florenz, verloren gegen Ende des 15. und im beginnenden 16. Jahrhundert nach und nach ihre kulturtragende Funktion, welche an die Höfe überging. Zum Brennpunkt des politischen Geschehens und des kulturellen Lebens geworden, zog der Hof zunehmend Wissenschaft, Literatur, bildende Künste, Musik, Architektur in seinen Bann.⁴¹ Der Herrscher umgab sich mit einer gesellschaftlichen Elite, die Adlige, Vertreter des Großbürgertums, Künstler, Dichter und Humanisten gleichermaßen miteinander verband. Diese Entwicklung bewirkte eine neue Aristokratisierung der Gesellschaft, verbunden mit einem Wandel des Lebensstils und des Kunstgeschmacks. Der Hof schuf die Etikette, führte neue Umgangsformen und Regeln für die Konversation ein, erfand neue Kleiderstile, diktierte den Modetrend und entwarf Leitbilder für neue Lebensmodelle wie das des Hof- und Weltmanns.

Den entscheidenden Impuls für diese Entwicklung setzte der Humanismus, der über den humanistisch gebildeten Herrscher seinen Eingang bei Hofe fand. Indem er hauptsächlich der individuellen literarischen Bildung diente, trug der Humanismus wesentlich zur Urbanisierung der höfischen Gesellschaft bei und verlor dabei allmählich sein politisches Gesicht. Der humanistisch gebildete Herrscher, der die Pflege der *studia humanitatis* im Sinn hatte, ließ seine Söhne und Töchter von Humanisten erziehen und förderte humanistische Bildungseinrichtungen. Berühmt geworden ist die Bildungsanstalt des Vittorino da Feltre in Mantua, *Zoiosa* genannt, die auch Baldassarre Castiglione in seiner Jugend besuchte. Daneben wurden Humanisten ihrer rhetorischen Schulung wegen gerne auch als Sekretäre beauftragt; sie übernahmen diplomatische Dienste, waren Hofdichter und Hofhistoriographen. Das in der Renaissance neu erwachte Verlangen nach Unsterblichkeit und dauerhaftem Ruhm versuchte man in der Förderung von Malerei, Bildhauerei und Baukunst zu befriedigen. In diesem Bedürfnis wurzelt zugleich das großzügige Mäzenatentum, eines der

⁴¹ Zum Ganzen vgl. auch Buck (1989), 2-6.

charakteristischsten Phänomene der humanistischen Hofkultur. In dieser neuen höfisch-aristokratischen Umgebung erfuhr auch das Rittertum eine Wiederaufwertung. Neben den Bildungshunger, der sich über die *studia humanitatis* befriedigen ließ, traten ritterliches Heldentum und ritterliche Liebe⁴².

In diesem vielschichtigen Milieu entwickelte sich als neue Lebensform die Hofmannskunst. Der Hofmann galt als der typische Repräsentant des neuen höfischen Lebens. Indem er sich zugleich für das ritterliche Leben und die humanistische Bildung aufgeschlossen zeigt, vereinigt er ideal zwei ursprünglich miteinander konkurrierende Disziplinen in einer Person: *arma* und *litterae*, Waffenhandwerk und Studium der Literatur. Damit gewann der Hofmann im Zeitalter der Hofkultur eine Vorbildfunktion, nicht nur für den Adel, sondern auch für Teile des aufstrebenden Bürgertums.

Baldassarre Castiglione hat in seinem 'Libro del Cortegiano' den Hofmann in positiver, idealtypischer Weise beschrieben. Sein Werk steht im krassen Gegensatz zu den Schriften mit zumeist anti-höfischer Tendenz, die das Hofmannsleben aus einem kritischen Blickwinkel beleuchteten und auf die Missstände mancher Höfe aufmerksam machten. Hierzu zählt beispielsweise der im Jahre 1444 von Enea Silvio Piccolomini verfasste Brieftraktat mit dem Titel 'De curialium miseris epistola'.⁴³ Castiglione hatte das Glück, über viele Jahre hinweg in Urbino gelebt zu haben, an einem Hof, der im 16. Jahrhundert als vollkommen galt. Doch reichen seine Erfahrungen im Umfeld der Aristokratie weit über diese Zeit hinaus. Geprägt hat ihn das höfische Leben von Geburt an. Den Beschreibungen seines Lebens zufolge hatte er kein bequemes Leben geführt und manchen Schicksalsschlag zu überwinden. Entscheidend für die Entstehung seines 'Cortegiano', der sein einziges größeres Werk geblieben ist, war für Castiglione offensichtlich eine Idealvorstellung vom rechten Leben, welcher er sich verpflichtet sah. Auch wenn sein Buch sehr vielfältige Überlegungen, Sichtweisen und Meinungen zum Ausdruck bringt, leuchtet dieses Ideal doch wie ein roter Faden und ganz klar aus seinem Werk hervor. Es ist die Vorstellung von einem tugendhaft geführten Leben, in welchem nicht nur die sittlichen (bürgerlichen oder politischen) Tugenden, sondern auch die höheren

⁴² Ersichtlich am Erfolg von Ariostos Ritterdichtung 'Orlando Furioso'. Vgl. Buck (1989), 6.

⁴³ Vgl. Loos (1955), 38f.

(geistigen oder erkennenden) Tugenden eine wichtige Rolle spielen. Ihnen liegt im alten Ansatz des sokratischen „Erkenne dich selbst“ ganz wesentlich die platonische Lehre von der Erkenntnis der eigenen geistigen Vollkommenheit zugrunde, die erst dem Menschen die wahre Würde verleiht und ihn rückbindet an seinen geistigen Anfang, an seine von Beginn an vorhandene Göttlichkeit.⁴⁴ Zugleich berücksichtigt diese Vorstellung, dass geistige Potenz in einem irdischen Leben immer nur fragmentarisch und niemals absolut verwirklicht werden kann. Ohne das hohe Ideal vom Menschen aufzugeben, empfiehlt Castiglione deshalb, im Leben möglichst den goldenen Mittelweg zu wählen. Nach der aristotelischen Lehre vom rechten Maß wird es dem Menschen dadurch möglich, als individuelles und als soziales Wesen zugleich, also als Einzelwesen und in seiner Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, größtmögliche irdische Vollkommenheit zu entwickeln, ohne dabei von Leistungsdruck und Überforderung überwältigt zu werden. Platonische und aristotelische Lehre stehen sich in dieser Konzeption nicht konkurrierend gegenüber, sondern werden, sich gegenseitig ergänzend, harmonisch zusammengefügt.

III. Biographie

Am 6. Dezember 1478 wurde Baldassarre Castiglione in Casatico, in der Nähe von Mantua, geboren.⁴⁵ Seine Mutter Aloisia entstammte dem Adelsgeschlecht der Gonzaga und war eine nahe Verwandte des Markgrafen Francesco Gonzaga. Baldassarres Vater Cristoforo, der als Hofmann dem Markgrafen

⁴⁴ Castiglione in seinem Widmungsbrief an Michel de Silva, s. Wesselski Bd. I S. 24: (...) *und wenn es mir nicht gelungen ist, mich mit meinem Griffel der Idee zu nähern, so werden die Hofleute umso geringere Mühe haben, sich in ihren Handlungen dem Ende und Ziele zu nähern, das ich ihnen schreibend gesteckt habe (...)*. Der gesamte Brief an Michel de Silva ist dem 1. Buch des 'Cortegiano' vorangestellt, s. Wesselski Bd. I S. 19-25. Michel de Silva stammte aus einer edlen portugiesischen Familie, pflegte Beziehungen zum Hofe der Könige Emanuel und Johann III. von Portugal und hielt sich häufiger in Rom auf, wo er von den Päpsten Leo X., Hadrian VI. und Clemens VII. mit ehrenvollen Aufgaben betraut wurde. Als Kenner der Wissenschaften genoss er hohes Ansehen, schrieb lateinische Prosa und Verse. Vgl. Wesselski Bd. I Anm. S. 239.

⁴⁵ Zur Biographie vgl. insgesamt Loos (1955), 40-52 und Barberis, *Cronologia dei tempi et della vita di Baldesar Castiglione*, s. Barberis (1998), S. LXVII-XCI. Interpretationsunterschiede und Abweichungen in den biographischen Daten bei Baumgart (1960) und Wesselski (1907); vgl. hierzu A. Wesselski: Einleitung des Herausgebers. In: *Der Hofmann des Grafen Baldesar Castiglione*. München und Leipzig 1907, Bd. I S. 5-14. Vgl. auch F. Baumgart: Einleitung. In: *Baldesar Castiglione: Das Buch vom Hofmann*. Bremen 1960, S. VII-LXX. Sehr informativ auch Cian: *Un illustre nunzio pontificio del rinascimento: Baldassar Castiglione*. Rom 1951.

diente, entsprang dem lombardischen Grafengeschlecht der Castiglione, einer Familie, die von Kaiser Sigismund im Jahre 1417 für die Erfüllung langjähriger, treuer Dienste in den Adelstand erhoben worden war.

Über die frühen Jahre des jungen Grafen ist wenig bekannt. In der Jugend besuchte Baldassarre die berühmte Schule von Vittorino da Feltre in Mantua, wo er gemeinsam mit anderen Söhnen aristokratischer Familien eine vielseitige Ausbildung erhielt. Neben der Vermittlung von humanistischem Wissen gehörte zum Bildungsprogramm auch die Leibeserziehung, weniger gedacht als Vorbereitung für das Kriegshandwerk als vielmehr unter kunst-pädagogischen Gesichtspunkten und zur Stärkung der physischen Fähigkeiten und des Mutes.⁴⁶ 1494 wurde Baldassarre im Alter von 16 Jahren vom Mailänder Herzog Ludovico Sforza, genannt il Moro, in den Dienst genommen. Castigliones Leben schien von da an eng verwoben mit den Schicksalen von Herrschern und Päpsten.

Aus seiner Zeit in Mailand rühren Castigliones erste Erfahrungen höfischen Lebens. Hier wurde er vertraut mit der Lebensform des Hofmannes, doch kam auch seine humanistische Bildung nicht zu kurz. Bei großen Humanisten wie Giorgio Merula, Filippo Beroaldo dem Älteren und Demetrio Calcondila, die der Herzog an seinen Hof hatte holen können, lernte Baldassarre die antiken Sprachen; daneben entwickelte er in Mailand auch eine Vorliebe für die italienische Poesie, beschäftigte sich mit Dante und las vornehmlich Petrarca. Auch die Musik spielte eine Rolle in seinem Leben, Castiglione beherrschte mehrere Instrumente. Wahrscheinlich lernte er am Mailänder Hof auch Leonardo da Vinci und Bramante kennen, deren Gönner der Herzog war.

Im März 1499 starb Cristoforo Castiglione. Als ältester Sohn lag es nun an Baldassarre, die Nachfolge des Vaters im Dienste der Gonzaga anzutreten. Noch im September des gleichen Jahres kehrte der junge Graf nach Mantua zurück. Zur gleichen Zeit brach in Mailand die Herrschaft Ludovicos zusammen;

⁴⁶ Nach Burckhardt ist Turnen als von der Kriegsübung losgelöstes Spiel möglicherweise von Vittorino da Feltre als erstem gelehrt worden. An seiner Schule wurde es kunstgemäß unterrichtet; neben Kraft und Gewandtheit war die Anmut ein wichtiges Gütekriterium. Diese Form der Leibesübung stellt damit einen Vorläufer des heutigen Kunstturnens dar. Vgl. dazu Burckhardt 382.

Ludovico floh zu Kaiser Maximilian und schon im Oktober 1499 zog Ludwig XII. von Frankreich in Mailand ein, begleitet von zahlreichen Landesfürsten, unter ihnen auch der Marchese von Mantua, Francesco Gonzaga. An der Seite seines Fürsten, der Teile des französischen Heeres befehligte, kämpfte Baldassarre im Oktober 1503 in der Schlacht am Garigliano mit, die in einer herben Niederlage der Franzosen endete. Hierauf löste der Marchese sein Bündnis mit dem französischen König und reiste mit Baldassarre nach Rom. Dort war am 1. November 1503 Giuliano della Rovere als Julius II. zum Papst ernannt worden, nachdem im August desselben Jahres Papst Alexander VI. verstorben war und dessen Nachfolger, Papst Pius III., nach nur vierwöchiger Amtszeit ebenfalls der Tod ereilt hatte. In Rom lernte Baldassarre den Fürsten Guidobaldo von Urbino⁴⁷ kennen. Der *Capitano Generale delle milizie della Chiesa*⁴⁸, der Oberbefehlshaber der päpstlichen Truppen, war nach Rom gekommen, um sich von Cesare Borgia den Rest seiner Ländereien zurückzuholen, die unrechtmäßig in dessen Besitz übergegangen waren. Unter päpstlichem Einfluss quittierte Castiglione im Juni 1504 beim verärgerten Marchese Gonzaga seinen Dienst und folgte dem nur sechs Jahre älteren Guidobaldo an den Hof von Urbino. Guidobaldo, der mit Elisabetta, der Schwester Francesco Gonzagas, verheiratet war, genoss den Ruf, trotz seiner Jugend einer der besten Herrscher und weisesten Männer seiner Zeit zu sein.

Nachdem Castiglione seinen neuen Fürsten bei der Wiedereroberung der besetzten Gebiete unterstützt hatte, traf er am 6. September 1504 am Hofe zu Urbino ein. Dieser war unter der Fürstin Elisabetta⁴⁹ zu einem geistigen Zentrum und zum Vorbild reiner Geselligkeit und Gelehrsamkeit geworden, das unter den Höfen ihrer Zeit seinesgleichen suchte.⁵⁰ Im Kreise ausgezeichneter Gelehrter, namhafter Künstler und hochgebildeter Adelsleute verbrachte Castiglione im Palast von Urbino einige ruhige Jahre höfischen Lebens. Dabei konnte er in der berühmten Bibliothek des Palastes intensive literarische

⁴⁷ Guidobaldo I., Sohn Federicos II. di Montefeltro, letzter Herrscher der Feltre in Urbino, 1472 geboren, folgte 1482 seinem Vater in der Herrschaft. 1488 heiratete er Elisabetta Gonzaga, starb kinderlos im April 1508, vgl. Wesselski Bd. I Anm. S. 239f.

⁴⁸ Vgl. Loos (1980), 8.

⁴⁹ Elisabetta Gonzaga, die Gattin Guidobaldos, im Februar 1471 geboren, gestorben 1526. Ihre herrlichen Tugenden wurden von Castiglione in einem Brief beschrieben, Pietro Bembo lobpreiste Elisabetta in seinen Dialogen, vgl. Wesselski Bd. I Anm. S. 242.

⁵⁰ Vgl. Loos (1980), 8.

Studien betreiben und die eigene humanistische Bildung weiter vervollkommen. Am Hofe diente auch Cesare Gonzaga⁵¹, der um drei Jahre jüngere Vetter von Castiglione.

Eine besondere Stellung in seinem Leben nahm die Fürstin Elisabetta ein. Wie jedermann brachte er ihr seine Ehrerbietungen entgegen, widmete ihr verschiedene Dichtungen und nahm für sie an Aufführungen vor dem Hofe teil.⁵² Der Herzog wiederum zollte seinem Hofmann Wertschätzung, indem er ihn mit zahlreichen, ehrenvollen Missionen diplomatischer Art beauftragte. Im September 1506 reiste Castiglione als Gesandter des Herzogs nach England, um an seiner Stelle die Insignien des Hosenbandordens zu übernehmen.⁵³ Castiglione wurde von Heinrich VII. ehrenvoll aufgenommen. Anfang März 1507 zurückgekehrt, entsandte ihn Guidobaldo schon kurz darauf nach Mailand zu König Ludwig XII. Als im April 1508 Guidobaldo starb, blieb Castiglione auch in den Diensten des neuen Herrschers, des jugendlichen Adoptivsohns und Nachfolgers Giudobaldos: Francesco Maria della Rovere⁵⁴. Er war der Neffe von Papst Julius II.

Auf die Jahre des ruhigen Hoflebens folgten Jahre heftiger kriegerischer Auseinandersetzungen. Unter Francesco Maria, dem neuen *Capitano Generale*

⁵¹ Cesare Gonzaga ist ein Abkömmling einer Nebenlinie des Markgrafen von Mantua; zunächst in den Diensten des Markgrafen, später in denen des Herzogs Guidobaldo; 1512 jung verstorben, vgl. Wesselski Bd. I Anm. S. 249.

⁵² Verschiedene Bemerkungen im 'Cortegiano' deuten darauf hin, wie sehr Castiglione die Fürstin verehrte. Vgl. dazu insbesondere Cortegiano I 4, S. 34f. (Wesselski). Auch in seinem Widmungsbrief an Michel de Silva, den Bischof von Viseo, kommt seine Bewunderung für Elisabetta Gonzaga zum Ausdruck (s. Wesselski Bd. I S. 19f.): *Um aber nicht noch länger zu zaudern, meine Schuld, die ich dem Andenken dieser herrlichen Dame (...) trage, zu entrichten (...) und Und wie ich mich gedrungen gefühlt habe, in den Gesprächen die eigentlichen Eigenschaften der darin genannten Personen kundzutun, gestehe ich, die Tugenden der Frau Herzogin nicht nur nicht ausgedrückt, sondern nicht einmal angedeutet zu haben, weil es meine Feder nicht vermag, sie auszudrücken, ja mein Geist unfähig ist, sie sich auch nur vorzustellen (...)*. Einen Hinweis, wie sehr er nach dem Tod der Herzogin unter ihrem Verlust gelitten hat, gibt folgende Textstelle, a.a.O. S. 19: *Das aber, bei dessen Erzählung ich die Tränen nicht verwinden kann, ist der Tod der Herzogin (...), weil sie mehr als alle anderen gegolten hat, und ich viel mehr an ihr als an allen anderen gehangen habe*. Loos sieht in Castigliones Verehrung Formen eines mittelalterlich-höfischen Minnedienstes, vgl. Loos (1955), 54; Baumgart XXII. Vgl. auch Cian (1951), 139.

⁵³ Diese Auszeichnung gibt Hinweise auf den Ruf, den der Hof von Urbino in Europa genoss; vgl. dazu Loos (1955), 37.

⁵⁴ Francesco Maria della Rovere, geb. 1490, Sohn von Giovanna, der Schwester Guidobaldos, und Giovanni della Rovere, war in der Jugend am französischen Hofe aufgewachsen. Sein Onkel, Papst Julius II., macht ihn 1502 zum Präfekten von Rom, vgl. Wesselski Bd. I Anm. S. 240.

delle milizie della Chiesa, zog Castiglione 1509 für den Papst gegen das gebannte Venedig in den Kampf, um die von der Markus-Republik annektierten Teile der Romagna für den Kirchenstaat zurückzugewinnen; 1511 focht er vor Mirandola, 1512 in der Schlacht vor Ravenna. Dort fand auch ein Konflikt sein Ende, den Francesco Maria mit Kardinal Alidosi ausgefochten hatte. Dieser hatte den jungen Herzog beim Papst denunziert, woraufhin Francesco Maria den Kardinal kurzerhand umbrachte. Nur Castigliones Verhandlungsgeschick war es zu verdanken, dass der Papst den jähzornigen Herzog nicht exkommunizierte.

Ab Februar 1513 weilte Castiglione wieder in Rom. Dort war Julius II. einem Fieber erlegen und der junge Kardinal Giovanni de' Medici, der Sohn Lorenzos, als Papst Leo X. gewählt worden. Francesco Maria machte Castiglione, der mittlerweile mit diplomatischen Aufträgen vertraut war, zu seinem ständigen Gesandten und Orator beim Vatikan. Castiglione erreichte beim neuen Papst die Bestätigung des Herzogs von Urbino in seinen Ämtern als *Capitano Generale delle milizie della Chiesa* und als *Prefetto dell'Urbe*. Zum Dank für seine treuen Dienste wurde Castiglione von Francesco Maria mit dem Schloss und der Herrschaft von Novilara beschenkt. Castiglione trug nun den Titel eines Conte. Die Schenkung wurde 1514 von Leo X. bestätigt.

Die Funktion am päpstlichen Hofe brachte Castiglione in Kontakt mit hoch angesehenen Gelehrten und Künstlern seiner Zeit: mit Bembo⁵⁵, Sadoletto⁵⁶, Bibbiena⁵⁷, Raffael⁵⁸ und anderen. In Rom stellte Castiglione auch sein literarisches Hauptwerk, den 'Libro del Cortegiano' fertig. Die ersten drei Bücher

⁵⁵ Pietro Bembo, Humanist und berühmter Dichter, ab 1512 Sekretär des Papstes, ab 1539 Kardinal. Mit seinem 1525 veröffentlichten Werk 'Prose della volgar lingua', in welchem er versuchte, verbindliche Normen für eine auf dem Toskanischen beruhende italienische Literatursprache zu setzen, wurde er zur anerkannten Autorität für Sprach- und Stilfragen. Vgl. dazu Loos (1980), 11, Anm. 13.

⁵⁶ Sadoletto studierte in Ferrara, von Leo X. zu seinem Sekretär und zum Bischof von Carpentras ernannt, war seinerzeit ein anerkannter Schriftsteller und Latinist.

⁵⁷ Bernardo Dovizi, genannt Il Bibbiena, italienischer Staatsmann, Kardinal (ab 1513), Reisebegleiter und Sekretär von Leo X., Dichter, schrieb die Verwechslungskomödie 'Calandria', die 1513 am Hofe von Urbino aufgeführt wurde.

⁵⁸ Raffael stammte aus Urbino und war in enger Freundschaft mit Castiglione verbunden, vgl. Wesselski Bd.I Anm. S. 242.

hatte er bereits in den Jahren 1508 bis 1509 geschrieben, das vierte Buch entstand zwischen Herbst 1513 und Winter 1515.⁵⁹

Die harmonischen Beziehungen zwischen Leo X. und dem Herzog Francesco Maria waren nur von kurzer Dauer. Der Papst verfolgte den Plan, in Übereinkunft mit dem neuen französischen König Franz I. seinem Neffen Lorenzo de' Medici das Herzogtum von Urbino zu übertragen. Castigliones Verhandlungen sowohl mit Papst Leo X. als auch mit König Franz I. scheiterten und auch die persönlichen Bitten und Audienzen von Elisabetta Gonzaga beim Papst blieben erfolglos. Im Juni 1516 wurde Francesco Maria wegen seines Mordes an Kardinal Alidosi von Leo X. exkommuniziert. Castigliones Funktion als Gesandter des urbinatischen Hofes in Rom endete mit der Flucht der Herzogsfamilie nach Mantua, nachdem päpstliche Truppen Urbino erobert hatten.

Im Oktober 1516 kehrte Castiglione nach Mantua und Casatico zurück. Zwischenzeitlich hatte er die Gräfin Ippolita Torelli, eine Verwandte der bolognesischen Bentivogli, geheiratet und auch der Marchese Francesco Gonzaga hatte seinen alten Groll gegen Castiglione begraben. In familiärer Umgebung verbrachte er zwei verhältnismäßig beschauliche Jahre. Wahrscheinlich hat er auch in dieser Zeit die Überarbeitung des 'Libro del Cortegiano' erledigt.⁶⁰

⁵⁹ Über die Phasen der Entstehung des 'Cortegiano' bestehen nach wie vor Unsicherheiten. Loos geht davon aus, dass die drei ersten Bücher bis 1515 so gut wie abgeschlossen waren. Dafür spricht, dass Castiglione beabsichtigt hatte, sie dem französischen König Franz I. zu widmen. Das Widmungsschreiben ist erhalten (in: *Lettere del conte B. Castiglione*, ed. Pierantonio Serassi, 2 Bde., Padova, Comiso 1769.) Nach seiner fehlgeschlagenen Mission und den Querelen um Urbino (vgl. im folgenden Text), hat er offensichtlich von diesem Vorhaben Abstand genommen. Doch soll Castiglione um 1520 erneut beabsichtigt haben, das Werk herauszugeben, vgl. dazu: „La seconda redazione del Cortegiano die B. Castiglione.“, ed. Critica a cura di Ghino Ghinassi, Firenze, Sansoni, 1968. Zu seiner zweiten redaktionellen Überarbeitung des 'Cortegiano' im Jahre 1520 vgl. auch Barberis (1998) LXXXIV. Das vierte Buch ist zwar in Rom entstanden, doch enthält das dem Druck zugrunde liegende Manuskript noch zahlreiche handschriftliche Änderungen von Castiglione selbst sowie von Pietro Bembo, dem er die Texte offensichtlich zur Korrektur übergeben hatte. Die abschließende Redaktion ist möglicherweise erst in Spanien durchgeführt worden. Gesichert ist, dass dort der endgültige Widmungsbrief an Michel de Silva entstanden ist, der aus dem Jahr 1527 stammt. Vgl. dazu Loos (1955), 69ff. und Loos (1980), 16 sowie Loos (1980), 16 Anm. 24.

⁶⁰ Vgl. Loos (1955), 71, vgl. auch Barberis (1998) LXXXIII.

Als im März 1519 Francesco Gonzaga starb, erhielt Castiglione von Isabella d'Este, der Marchesa von Mantua, den Auftrag, nach Rom zurückzukehren. Für den noch minderjährigen Markgrafen Federico Gonzaga sollte Castiglione beim Vatikan die Rolle des Orators und Gesandten übernehmen. Castiglione, der von Papst Leo X. sehr geschätzt wurde, erwirkte im Dezember 1520 für Federico Gonzaga das Amt des *Capitano Generale delle milizie della Chiesa* und für dessen jüngeren Bruder die Aussicht auf ein Kardinalsamt. Während seines Aufenthaltes in Rom musste Castiglione zwei schwere Schicksalsschläge hinnehmen: den Tod seines Freundes Raffael und den Verlust seiner Gattin. Die Geburt des dritten Kindes hatte die junge Mutter nicht überlebt.

Im Juni 1521 erhielt Castiglione von Leo X. die Verleihung des geistlichen Standes und die Tonsur. Zwar übernahm er kein geistliches Amt, doch der päpstliche Erlass vom 9. Juni 1521 ermöglichte Castigliones Aufstieg in die höhere diplomatische Laufbahn der Kurie. Castiglione scheint zu seinen Lebzeiten die Verleihung des geistlichen Standes geheim gehalten zu haben, denn in den zeitgenössischen Biographien finden sich keinerlei Angaben darüber. Auch gilt als wahrscheinlich, dass Leo X. und später auch Clemens VII. mit dem Gedanken spielten, Castiglione zum Kardinal zu erheben.⁶¹

Als im Dezember 1521 Leo X. starb, folgte ihm nach einem langen Konklave im August 1522 der Niederländer Hadrian VI., Kardinal von Tortosa, auf den heiligen Stuhl. In der Zwischenzeit führte das Kardinalskollegium die päpstlichen Geschäfte und Castiglione konnte in dem zerstrittenen Gremium die Rückkehr Francescos Maria della Rovere nach Urbino erwirken.

Zum neuen Papst fand Castiglione von Anfang an kein befriedigendes Verhältnis. So begab er sich kurzzeitig nach Mantua und kehrte erst wieder nach Rom zurück, als im Dezember 1523 erneut ein Italiener den päpstlichen Thron bestieg: Giulio de' Medici, der uneheliche Sohn von Lorenzos Bruder Giuliano de' Medici, der den Namen Clemens VII. annahm. Bei ihm erwirkte Castiglione nach schwierigen Verhandlungen die Bestätigung Federico Gonzagas in seinem Amt als *Capitano Generale delle milizie della Chiesa*. Um

⁶¹ Vgl. Maffei, Gli Annali di Mantova (1675), p. 859., vgl. dazu auch Loos (1955), 45.

Castigliones politischen Wirkungskreis zu erweitern und dessen diplomatisches Geschick zu nutzen, entsandte der neue Papst ihn im Jahre 1525 als Protototar und apostolischen Nuntius an den Hof von Kaiser Karl V. nach Madrid. In erbitterten Machtkämpfen mit dem Kaiser provozierte Clemens VII. jedoch schließlich den Krieg. Castiglione konnte weder den Einmarsch der kaiserlichen Truppen und den Sacco di Roma, die Plünderung Roms, im Mai 1527 noch die Gefangennahme des Papstes verhindern. Besonders schmerzhaft war für ihn, dass er von Clemens VII. der Mitverantwortung bezichtigt wurde. Zwar konnte er den Papst in einem Brief von seiner Unschuld überzeugen und dessen Versöhnung und Anerkennung wiedergewinnen. Doch Castigliones Lebenskraft schien gebrochen.⁶² Äußere Ehrerbietungen des Kaisers wies er zurück. Zwar gab ihm Clemens VII. die Erlaubnis, die Bischofswürde von Avila anzunehmen, die Karl V. ihm angeboten hatte. Doch nach einem heftigen Fieberanfall, von dem er sich nicht mehr erholte, starb Castiglione am 8. Februar 1529 im Alter von 50 Jahren in Toledo und wurde in der Kapelle des Doms von Toledo beigesetzt. Im Juni 1530 wurde seine Leiche nach Mantua überführt und neben den Gebeinen seiner Gattin in der Kirche der Madonna delle Grazie nahe Mantua beigesetzt.

Außer seinem Hauptwerk, dem 'Libro del Cortegiano', hat Castiglione lediglich einige Briefe und Gedichte hinterlassen. Die Herausgabe des 'Cortegiano' wurde von ihm selbst, etwa ein Jahr vor seinem Tod, bei Aldo Romano und Andrea d'Asola in Venedig veranlasst.⁶³ Bis dahin war der Inhalt der Bücher nur einigen engen Freunden bekannt gewesen. Während seines Aufenthaltes in Spanien ereilte ihn plötzlich die Nachricht, dass sein Manuskript im Heimatland bereits in vielerlei Hände geraten und auch der Versuch unternommen worden war, es in Druck zu geben. Castiglione hatte seine Ausarbeitungen auch der Marchesa von Pescara, Vittoria dalla Colonna, der Nichte des Herzogs

⁶² Weder Loos noch Wesselski erwähnen die veränderten Umstände am Hofe zu Urbino: Mittlerweile waren viele Männer, mit denen Castiglione sich eng verbunden fühlte, aus dem Leben geschieden: Herzog Giuliano de' Medici, Bernardo Dovizi (Bibbiena), Ottavian Fregoso sowie der noch jugendliche Alfonso Ariosto. Besonders nahe ging ihm der Tod der Herzogin Elisabetta. Ganz offensichtlich litt Castiglione unter der geistigen Vereinsamung. So schreibt er in seinem Widmungsbrief an Michel de Silva, s. Wesselski Bd. I S. 19: (...) *mein Geist (ist) wegen des Verlustes so vieler Herren und Freunde verstört (...), die mich in diesem Leben wie in einer von Kummer erfüllten Einöde zurückgelassen haben (...)*.

⁶³ Vgl. Barberis (1998) in der Introduziona zum Cortegiano S. VII sowie in der Cronologia S. LXXXIX. Vgl. auch Loos (1980), 6 und Wesselski Bd. I S. 12.

Guidobaldo, anvertraut und diese um Beurteilung des Inhalts gebeten. Entgegen der Absprachen hatte Vittoria dalla Colonna jedoch von den Texten eine Abschrift fertigen lassen, die schließlich in Neapel in die Öffentlichkeit gelangte. Um Fälschungen und Betrugsabsichten zuvor zu kommen, sah sich Castiglione genötigt, das Werk so rasch wie möglich fertigzustellen und selbst in Druck zu geben.⁶⁴

IV. 'Il libro del Cortegiano' (1528)

Dieses Kapitel enthält eine Analyse des 'Libro del Cortegiano', die unter folgenden Gesichtspunkten durchgeführt wurde: Zunächst werden die Beweggründe untersucht, die zur Entstehung des Libros geführt haben, und zugleich ein Blick auf die Hemmnisse geworfen, die sein Erscheinen erschwerten. An diese Problemstellung schließt sich die Frage nach dem Wahrheitsgehalt des Werks und dem möglichen Grad der Stilisierung. In einem nächsten Schritt werden Aufbau und Form des Libros betrachtet, woran sich die Einzeluntersuchung der vier Bücher schließt. Diese Einzelanalysen gehen schwerpunktmäßig spezifischen Fragestellungen nach. Sie betreffen insbesondere das Bild vom vollkommenen Hofmann, wie es Castiglione in seinem ersten Buch entwickelt, die Lebenspraxis des Cortegiano, der sich im Spannungsfeld zwischen sittlichen und geistigen Tugenden bewegt, das Bild von einer vollkommenen Hofdame, das zugleich als neues Leitbild für die Frau gewertet werden kann, sowie die Rolle des Hofmannes als Erzieher und Lehrer des Fürsten und als wahrhaft Liebender, der für sich selbst den Aufstieg seiner Seele zu Gott vollzieht und so zum metaphysisch verankerten Gottmenschen wird.

⁶⁴ Castiglione in seinem Widmungsbrief an Michel de Silva, s. Wesselski Bd. I S. 17f.: *Da mir aber jetzt, während ich in Spanien weile, von Italien berichtet wird, dass die Signora Vittoria dalla Colonna, Marchesa von Pescara, von einem grossen Teile des Buches, das ich ihr zur Beurteilung übergeben gehabt habe, gegen ihr Versprechen eine Abschrift hat machen lassen, habe ich in der Erwägung der vielen Unzukömmlichkeiten, die bei einem solchen Beginnen möglich sind, nicht umhin können, etwas Verdruss zu empfinden; (...) Endlich ist zu meiner Kenntnis gelangt, dass sich dieser Teil des Buches in Neapel in den Händen vieler findet, und es scheint mir, dass sie, da die Menschen immer nach Neuigkeiten haschen, versucht hätten, es drucken zu lassen. Von dieser Gefahr geängstigt, habe ich mich (...) entschlossen, es in der kurzen Zeit (...) rasch durchzusehen, da ich der Meinung bin, es sei das geringere Übel, wenn es ein wenig von meiner Hand verbessert, als von fremder verstümmelt ans Licht trete.*

1. Beweggründe und Hemmnisse

Es kann nicht sicher davon ausgegangen werden, dass Castiglione ohne äußeren Druck sein Werk noch zu Lebzeiten veröffentlicht hätte. Verfasst hat er es, will man seinen eigenen Angaben zu Beginn des 'Libro' Glauben schenken, nachdem der junge Edelmann und Freund Alfonso Ariosto⁶⁵ ihn längere Zeit schon dazu gedrängt hatte, ein literarisches Bild von einem vollkommenen Hofmann zu zeichnen.⁶⁶ Möglicherweise hat auch Vittoria della Colonna den unmittelbaren Impuls gegeben. Aus einem Brief Castigliones vom 21. März 1525 geht hervor, dass sie ihn zum Schreiben ermutigt hatte und er es als unhöflich empfunden hätte, die Bitte einer Frau, ihren *stillschweigenden Befehl*⁶⁷, unerfüllt zu lassen. Castiglione erwähnt die Marchesa in der einleitenden Passage des ersten Buches mit keinem Wort. In seinem Widmungsschreiben, gerichtet an Michel de Silva bekennt er jedoch offen seinen Verdruss gegenüber der hochgeschätzten Dame (*non potei non sentirne qualche fastidio, dubitandomi di molti inconvenienti*)⁶⁸, die ihn mit ihrem „Ungehorsam“ offensichtlich stark unter Druck gebracht hatte.⁶⁹

In der genannten Widmung bringt Castiglione auch glaubhaft den direkten Anlass zum Ausdruck, der ihn schließlich zum Schreiben des 'Cortegiano' bewogen hatte: der Tod des Herzogs Guidobaldo im Jahre 1508.⁷⁰ Dieser

⁶⁵ Alfonso Ariosto, Sohn Bonifacio Ariostos und Vetter zweiten Grades von Ludovico Ariosto (ital. Dichter und Komödienschreiber, u. a. im Dienste der d'Este, ab 1524 Leiter des Hoftheaters von Ferrara), war mit Castiglione und auch mit Pietro Bembo befreundet, vgl. Wesselski Bd. I Anm. S. 241.

⁶⁶ Cortegiano I 1, S. 29 (Wesselski): *Lange Zeit bin ich unschlüssig gewesen, mein liebster Messer Alfonso, was mir schwerer falle: entweder Euch die so oft und nachdrücklichst ausgesprochene Bitte abzuschlagen, ein an sich lobenswertes Begehren einem Manne zu verweigern, den ich herzlichst verehere, und dessen Zuneigung ich sicher bin (...).*

⁶⁷ Castiglione in einem Brief an die Marchesa, ed. Pierantonio Serassi, Padova 1769 II S. 167-168: (...) *a questo suo tacito commandamento (...)*. Zitiert nach Barberis XI. Vgl. auch Burke 46.

⁶⁸ Castiglione in der Dedicatoria S. 4f. (Barberis).

⁶⁹ Castiglione in seinem Widmungsbrief an Michel de Silva, s. Wesselski Bd. I S. 17: (...) *habe ich in der Erwägung der vielen Unzukömmlichkeiten (...) nicht umhin können, etwas Verdruss zu empfinden (...); (...) dass mir irgendein Nachteil aus ihrem Ungehorsam erwachse.*

⁷⁰ A.a.O. S. 17: *Als der Signor Guid'Ubaldo di Montefeltro, Herzog von Urbino, aus diesem Leben schied, verblieb ich mit einigen anderen Kavalieren (...) in der Herrschaft; und weil in meinem Herzen der Duft der Tugend des Herzogs Guido noch frisch war, ebenso die Befriedigung, die ich in diesen Jahren über die lebenswürdige Gemeinschaft mit so ausgezeichneten Personen empfunden hatte, wie sie damals am Hofe von Urbino zu finden*

Beweggrund klingt insofern plausibel, als sich hier für Castiglione eine gute Gelegenheit ergeben hat, seinem Herzog und vielleicht mehr noch der von ihm hoch verehrten und geliebten Herzogin Elisabetta ein literarisches Denkmal zu setzen. Über die Literatur konnte er dem urbinatischen Hof in seiner Vollkommenheit ewigen Ruhm und Unsterblichkeit in der Welt verleihen, ein Anliegen, das einer Zeit, die sich der Wiederherstellung des goldenen Zeitalters verschrieben hatte, durchaus entsprach. Indem Castiglione in seinem Buch direkte Einblicke in die Gebräuche des Hofes gewährte, ließ sich ein Stück des Glanzes, der den Hof von Urbino umgab, der Mit- und Nachwelt auf literarische Weise mitteilen.⁷¹ Die im Buch wiedergegebenen Abendgespräche, in denen Fiktives und Authentisches miteinander eine harmonische Verbindung eingehen, vermitteln beispielhaft das Anliegen einer humanistisch gebildeten höfischen Gesellschaft, im diskursiven Austausch Visionen von einer Veredelung des Menschen und einem neuen würdevolleren Dasein zu entwickeln. Treffend erscheint dazu Burckhardts Feststellung: „(...) der Cortegiano (...) ist eigentlich der gesellschaftliche Idealmensch, wie ihn die Bildung jener Zeit als notwendige, höchste Blüte postuliert (...)“⁷².

Über Castigliones eigene Angaben hinaus ist angesichts der Komplexität des Werks in mancherlei Richtung über andere Intentionen des Autors spekuliert worden. Ob in dem Werk eine Annäherung an eine Autobiographie zu sehen ist, scheint zweifelhaft.⁷³ Castiglione tritt als Figur in den Dialogen nicht in Erscheinung; seiner eigenen Stimme nach lehnte er Selbstdarstellung ab. Eher schon ist es ein Tribut Castigliones an Elisabetta.⁷⁴ Manche politische Anspielung hinsichtlich der kriegerischen Auseinandersetzungen und Konflikte, die Italien zu jener Zeit mit Frankreich und Spanien auszutragen hatte und

waren, fühlte ich in dieser Erinnerungen einen Antrieb, diese Bücher vom Hofmann zu schreiben (...).

⁷¹ Vgl. dazu auch Loos (1955), 21f.

⁷² Burckhardt 380.

⁷³ Vgl. Burke 46.

⁷⁴ Castiglione in seinem Widmungsbrief an Michel de Silva, s. Wesselski Bd. I S. 19: *Um aber nicht noch länger zu zaudern, meine Schuld, die ich dem Andenken dieser herrlichen Dame und der andern, die nicht mehr leben, trage, zu entrichten, habe ich, wegen der Gefahr, die dem Buche droht, so viel veröffentlichen und drucken lassen, als mir in der Kürze der Zeit möglich gewesen ist. Und weil Euch weder die Bekanntschaft der Frau Herzogin noch die der andern Toten vergönnt gewesen ist (...) übergebe ich Euch, um Euch ihre Bekanntschaft, so gut ich kann, nach ihrem Tode zu übermitteln, dieses Buch wie ein kunstloses Bild des Hofes von Urbino (...).* Vgl. auch Cian (1951), 139, Burke 46 und Baumgart XXIf.

angesichts militärischer Unterlegenheit etliche Züge der Verbitterung, aber auch der inneren Zerrissenheit trägt, hat Anlass gegeben, dem 'Cortegiano' auch eine politische Dimension zuzuschreiben.⁷⁵ Diese Deutung scheint gerechtfertigt, hat Castiglione doch offensichtlich unter dem Eindruck politischer Ereignisse nachweislich umfassende Änderungen am Manuskript in Form von Korrekturen, Streichungen oder Neueinfügungen ganzer Textpassagen vorgenommen.⁷⁶ So klingen manche politische Kommentare und Beifügungen wie Seitenhiebe, in denen der Verfasser auf die Bedrohung des Hofes und seines Heimatlandes durch französische oder spanische Einflüsse aufmerksam macht. Den 'Cortegiano' als ein moralistisches Werk einzuordnen und seinem Verfasser moralisierende Absichten zu unterstellen, hat bereits Cian in aller Schärfe kritisiert.⁷⁷ Castiglione selbst weist im 'Cortegiano' auf die Problematik der Vorgabe von festen Normen und fixen Wertmaßstäben hin, zeigt vielmehr eine neutral-tolerante Haltung gegenüber Sitten und Bräuchen, Zeit- und Modeerscheinungen.⁷⁸ Die Einordnung des Werks in die Kategorie eines rein dichterisch-ästhetisch-idealisierenden Kunstwerks ohne Realitätsbezug greift in Anbetracht der historischen Tatsachen und der humanistischen Bildungsidee jener Zeit schließlich völlig zu kurz.⁷⁹ Treffender mutet die Deutung jener an, die den 'Cortegiano' als ein offenes Kunstwerk sehen, in einer gewissen Uneindeutigkeit vielfältig interpretierbar, mit Castigliones verstecktem Hinweis an den Leser, er möge sich selbst den Sinn seiner Lektüre erschließen.⁸⁰ Dies erscheint notwendig, zugleich aber auch anspruchsvoll, erwartet doch Castiglione von seinem Leser eine gute philosophische Grundbildung und Kenntnis von nicht wenigen Schriften der griechischen und römischen Klassiker.

Castiglione hat sich die Entscheidung, in einem literarischen Werk das Bild eines vollkommenen Hofmannes darzustellen, seinen eigenen Äußerungen nach nicht leicht gemacht. Er hatte die Aufgabe vor sich her geschoben, sah sie

⁷⁵ Vgl. Burke 46ff.

⁷⁶ Vgl. dazu Burke 45ff., insbesondere 49.

⁷⁷ Vgl. Cian (1947), Prefazione VII. Vgl. auch Loos (1955), 22f.

⁷⁸ Cortegiano I 1, S. 30 (Wesselski): *Denn nur die Gewohnheit bringt es mit sich, dass uns das-selbe Ding gefällt oder missfällt; und soweit trifft dies zu, dass Sitten, Kleider und Bräuche, die zu einer Zeit in hohem Ansehen gestanden sind, bald darauf missachtet werden, während die vorher verachteten wieder zu Ehren gelangen. Daraus geht nun klar hervor (...) dass, wer nach der Erkenntnis der Vollkommenheit strebt, häufig irren wird.*

⁷⁹ Prezzolini interpretiert das gezeichnete Bild als "la pittura di un mondo mai esistito e che mai esisterà." In: G. Prezzolini, Vorwort zur Ausgabe der 'Opere' von Castiglione, S. 14.

⁸⁰ Vgl. Burke 50.

mit etlichen Schwierigkeiten verbunden und fühlte sich in einem Konflikt. Diesen formulierte er in seinen einleitenden Worten zum 'Cortegiano', die in Form eines Briefes an Alfonso gerichtet sind. Dort wird deutlich, dass er zum einen an seiner persönlichen Eignung zweifelte⁸¹, zum anderen hatte er Bedenken, ein konkretes Bild zu präsentieren, gezeichnet von seiner Hand, das, als Norm oder feste Vorgabe missverstanden, ein ganz bestimmtes Rollenverständnis vom Hofmann fixierte. Aus eigener Erfahrung war er sich des immerwährenden Wandels menschlicher Lebensumstände, der Sitten, Bräuche und Lebensformen bewusst, weshalb er eine Festlegung des Hofmanns auf bestimmte Bildungsinhalte und Verhaltensnormen kritisch bewertete.⁸² Hinzu kam, dass er seine eigene Rolle beschreiben sollte, die insbesondere im Streit um die Gewichtung von Waffenkunst und literarischer Bildung just zu jener Zeit ganz unterschiedlichen Auslegungen unterworfen war. Mit der Festlegung des Hofmanns auf ein bestimmtes Bild befürchtete er, sich angesichts der Vielfalt an Vorstellungen und Meinungen in der Welt angreifbar zu machen.⁸³ Gebrauchte wurde deshalb ein Bild, das möglichst offen blieb, Raum für Selbstgestaltung ließ und nicht auf eine bestimmte Perspektive einengte.

Noch schwerer fiel ihm die Entscheidung, die Veröffentlichung voranzutreiben. Nach den Normen jener Zeit war es ein zwiespältiger Zeitvertreib für einen Hofmann, ein Buch zu schreiben und es drucken zu lassen.⁸⁴ Mit dem Publizieren von Büchern verband man neben einem finanziellen Vorteil insbesondere Ruhm und Anerkennung; für Castiglione, der Bescheidenheit und Zurückhaltung nicht nur verkörperte, sondern zugleich als grundlegende Tugend von seinem Berufs-

⁸¹ Cortegiano I 1, S. 29 (Wesselski): *Lange Zeit bin ich unschlüssig gewesen, mein liebster Messer Alfonso, was mir schwerer falle: entweder Euch die so oft und nachdrücklichst ausgesprochene Bitte abzuschlagen, ein an sich lobenswertes Begehren einem Manne zu verweigern, den ich herzlichst verehere, und dessen Zuneigung ich sicher bin; andererseits habe ich mich mit meinen schwachen Kräften nicht an die Aufgabe wagen wollen, sicher zu sein, sie auch zu einem gedeihlichen Ende führen zu können.*

⁸² Cortegiano I 1, S. 30 (Wesselski): *Denn nur die Gewohnheit bringt es mit sich, dass uns dasselbe Ding gefällt oder missfällt; und soweit trifft dies zu, dass Sitten, Kleider und Bräuche, die zu einer Zeit in hohem Ansehen gestanden sind, bald darauf missachtet werden, während die vorher verachteten wieder zu Ehren gelangen. Daraus geht nun klar hervor, dass es der Gebrauch mehr als die Vernunft vermag, bei uns Neues einzuführen und Altes zu tilgen, so dass, wer nach der Erkenntnis der Vollkommenheit strebt, häufig irren wird.*

⁸³ Cortegiano I 1, S. 30 (Wesselski): *Indem ich nun Euern Wunsch überdenke, sage ich, dass ich mich (...) dieser Mühsal entzogen hätte, damit mich nicht alle die für vorwitzig erklärten, die die Schwierigkeit kennen, unter den verschiedenen Lebensarten, die an den Höfen der Christenheit üblich sind, die vollkommenste auszuwählen (...).*

⁸⁴ Vgl. Cartwright II S. 373 – 375. Vgl. auch Burke 53f.

stand einforderte, war dies ein Widerspruch in sich. In den Augen mancher Zeitgenossen schickte es sich für einen Adligen auch nicht, selbst schriftstellerisch (handwerklich) tätig zu werden. Da jedoch eine Publikation des Werks nicht mehr zu verhindern war, entschied er sich dazu, in seinem Widmungsschreiben an den Bischof von Viseo offensiv und schon im Vorhinein gegen mögliche Widersacher zu kontern. So verteidigte er zum einen die Verwendung der lombardischen Sprache, in welcher er sein Werk abgefasst hatte. Entgegen der Strömung seiner Zeit, die für die höhere Gesellschaft eine Idealsprache auf Basis des Toskanischen zu konstituieren versuchte⁸⁵, hatte er sich nicht dazu durchringen können, die toskanische Sprechweise zu benutzen, die ihm dunkel und schwierig vorkam.⁸⁶ Castiglione war sich im Klaren darüber, dass er damit in Teilen der Öffentlichkeit auf Ablehnung stoßen würde.⁸⁷ Zum anderen antwortete er all jenen, von denen er glaubte, sie würden den 'Cortegiano' als überflüssig und als ein eitles Unterfangen ablehnen, weil eine solche Vollkommenheit, wie dort beschrieben, unmöglich für einen Menschen zu erreichen sei.⁸⁸ In rhetorischer Stärke und scheinbar völlig unbeeindruckt entgegnete Castiglione seinen vermeintlichen Kontrahenten, dass er in seinem Irrtum doch zumindest mit Platon, Xenophon und Cicero in einer Reihe stehe. Auch sie hätten versucht, eine Idee in Worte zu fassen.⁸⁹ Auf seine Neider, von denen er glaubte, dass sie ihm einen Hang zur Selbstdarstellung vorwerfen würden, reagierte er mit Bescheidenheit, nicht ohne zuzugeben, dass er um all die

⁸⁵ Vgl. dazu Burckhardt 371ff.

⁸⁶ Vgl. Castiglione in seinem Widmungsbrief an Michel de Silva, s. Wesselski Bd. I S. 23.

⁸⁷ A.a.O. S. 20: *Da aber oft die Menschen im Tadel so großes Vergnügen finden, dass sie auch das tadeln, was es nicht verdient und mir einige vorwerfen, ich hätte Boccaccio nachgeahmt und mich durch die heutige toskanische Sprechweise nicht gebunden gefühlt (...).* Weiter a.a.O. S. 23: *(...) ich bin der Ansicht, es dürfe mir nicht als Fehler ausgelegt werden, dass ich es vorgezogen habe, durch meine lombardische Sprache den Lombarden erkennen zu lassen (...) und damit glaube ich, niemand Unrecht getan zu haben, wie es nach meiner Meinung niemand verwehrt sein darf, in seiner eigenen Sprache zu schreiben und zu reden (...). Wenn sie also meinen Cortegiano nicht lesen wollen, so werde ich dies in keiner Weise für eine mir zugefügte Unbill erachten.* Seine Einstellung zum mündlichen und schriftlichen Gebrauch der Sprache (des Lateinischen, Toskanischen, der Volkssprache sowie der Gebrauch veralteter und moderner Wendungen) diskutiert er ausführlich im 1. Buch des 'Cortegiano', vgl. Cortegiano I 28-39, S. 70-89 (Wesselski).

⁸⁸ Vgl. Castiglione in seinem Widmungsbrief an Michel de Silva, s. Wesselski Bd. I S. 23f.

⁸⁹ A.a.O. S. 24: *Ihnen (den Gegnern) antworte ich, dass ich zufrieden bin, mit Plato, Xenophon und Marcus Tullius geirrt zu haben, ohne dass ich auf eine Erörterung der erkennbaren Welt und der Ideen eingehe, der Ideen, wozu so wie die Ideen des vollkommenen Staates, des vollkommenen Königs und des vollkommenen Redners auch die Idee des vollkommenen Hofmanns gehört; und wenn es mir nicht gelungen ist, mich mit meinem Griffel der Idee zu nähern, so werden die Hofleute umso geringere Mühe haben, sich in ihren Handlungen dem Ende und Ziele zu nähern, das ich ihnen schreibend gesteckt habe (...).*

Eigenschaften, die er dem Hofmann zugewiesen hatte, sich selbst bemüht habe.⁹⁰ Mit solch apologetischen Vorbemerkungen übergab Castiglione sein Werk der Öffentlichkeit.

2. Der 'Libro del Cortegiano' – Wahrheit oder Fiktion?

Die Beschäftigung mit Castigliones 'Libro del Cortegiano' wirft zwangsläufig auch die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Fiktion auf. Was ist wahr und wo beginnt die Stilisierung im Werk Castigliones? Die von Castiglione gewählte Textart, der Dialog, und seine formalen und zahlreichen sprachlichen Anlehnungen an antike und zeitgenössische Textvorlagen legen die Vorliebe des Verfassers für ein im 16. Jahrhundert beliebtes Stilmittel offen; daneben birgt das Werk auch etliche Anzeichen für eine hohe Authentizität⁹¹: Castigliones Beschreibungen der Umgebung und des Palastes von Urbino, der Bedingungen und des Lebens am Hofe, des Ablaufs der Abende im Salon der Herzogin bei Gespräch, Spiel und geselligem Beisammensein, Castigliones Ehrerbietungen und die Bewunderung, die er dem urbinatischen Herrscherpaar und der aus Adligen, Dichtern, Malern, Musikern und anderen illustren Personen zusammengesetzten typischen Hofgesellschaft jener Zeit uneingeschränkt zollt. Für die diesbezüglichen Ausführungen erhofft sich Castiglione explizit an einigen Stellen seines Werks Glaubwürdigkeit. So legt er in seinem Widmungsschreiben an Michel de Silva, den Bischof von Viseo, überzeugend dar, er habe die ersten drei Bücher seines Werks nach dem Tod von Guidobaldo aus einem inneren Antrieb heraus in nur wenigen Tagen niedergeschrieben, dieses erste Rohmanuskript aber wegen seines umfangreichen Korrekturbedarfs, wegen Zeitmangels und anderer Verpflichtungen längere Zeit liegen gelassen und keine Gelegenheit zur Fertigstellung und Veröffentlichung

⁹⁰ A.a.O. S. 24: *Andere sagen wieder, ich hätte mich selbst darstellen wollen, indem ich mir eingeredet hätte, dass alle Eigenschaften, die ich dem Hofmanne beigelegt habe, an mir vereint seien. Diesen will ich nicht leugnen, dass ich alles, was ich wünsche, dass der Hofmann verstehe, selbst versucht habe (...).* Vgl. auch Loos (1980), 6, der glaubt, dass der Beruf des Cortegiano Castigliones Lebensideal gewesen sei.

⁹¹ Zu diesem Schluss kommt auch Loos (1980), 9. Auch Th. F. Crane zweifelt nicht am Wahrheitsgehalt von Castigliones Aussagen; er sieht den Dialog als *true reproduction of the conversations at the court of Urbino*. In: Th. F. Crane: *Italian Social Customs 193*. Vgl. dazu auch ausführlich Loos (1955), 21. Zur Nachahmung des ciceronianischen Dialogs s. u. S. 188ff.

gefunden.⁹² Aus dem Vergleich der bis heute erhaltenen Manuskriptfassungen geht hervor, dass Castiglione tatsächlich über mehrere Jahre hinweg Korrekturen, Streichungen und Erweiterungen am Text vorgenommen hat, er also offensichtlich mit seiner ersten Fassung nicht zufrieden war.⁹³ Des Weiteren gibt er in besagtem Widmungsschreiben an, sich in der Wiedergabe der Abendgespräche um die Darstellung *der eigentlichen Eigenschaften*⁹⁴ der beteiligten Personen bemüht zu haben. Zu Beginn des dritten Buches drückt er die tiefe Hoffnung aus, man möge seinen Darlegungen Glauben schenken.⁹⁵ Dass sich der von ihm genannte Kreis zu geselligen Abenden im Salon der Fürstin Elisabetta Gonzaga zusammengefunden und Castiglione an solchen Gesellschaftsabenden teilgenommen hat, gilt als ziemlich sicher.⁹⁶ Sowohl in den Eingangspassagen seiner Bücher als auch in seinem Schreiben an Michel de Silva bezeugt er selbst glaubhaft diese Zusammenkünfte. Mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit und in Anbetracht der Aktualität und Brisanz der Thematik für die damalige Gesellschaft haben Diskussionen über die Rolle des Hofmanns und die an ihn zu richtenden Anforderungen in der von Castiglione dargestellten Weise am Hofe zu Urbino stattgefunden.

Weniger authentisch klingen Castigliones Worte im einleitenden Kapitel des ersten Buches. Dort gibt er einerseits an, er habe sich in Anbetracht der an ihn herangetragenen Aufgabenstellung, ein Bild vom vollkommenen Hofmann zu formulieren, überfordert gefühlt. Andererseits behauptet er, nachdem er sich zur Ausführung des Auftrags durchgerungen hatte, die im 'Cortegiano' dargebrachten Überlegungen und Ansichten stammten nicht von ihm selbst; vielmehr referiere er nur das, was am Hofe zu Urbino an mehreren aufeinander

⁹² Castiglione in seinem Widmungsbrief an Michel de Silva, s. Wesselski Bd. I S. 17: (...) *fühlte ich in dieser Erinnerungen einen Antrieb, diese Bücher vom Hofmann zu schreiben, was ich in wenigen Tagen mit der Absicht tat, mit der Zeit die Fehler zu verbessern, die aus der Sehnsucht, mich rasch meiner Schuld zu entledigen, entstanden waren. Das Geschick liess mich jedoch vor langwierigen Arbeiten so wenig zur Ruhe kommen, dass ich keine Zeit finden konnte, zu dem Abschlusse zu gelangen, womit sich meine schwache Einsicht zufrieden gegeben hätte.*

⁹³ Vgl. dazu Burke 44 und 49.

⁹⁴ Castiglione in seinem Widmungsbrief an Michel de Silva, s. Wesselski Bd. I S. 19: *Und wie ich mich gedrungen gefühlt habe, in den Gesprächen die eigentlichen Eigenschaften der darin genannten Personen kundzutun (...).*

⁹⁵ Cortegiano III 1, S. 4 (Wesselski): *Und ich hege die zuversichtliche Hoffnung, für meine Erzählung Glauben zu finden, da ich (...) die Wahrheit durch das Zeugnis vieler glaubwürdiger, heute noch lebender Männer bekräftigen kann (...).*

⁹⁶ Vgl. Loos (1980), 9.

folgenden Abenden im Kreise der höfischen Gesellschaft über den Hofmann und andere wichtige Themen erörtert worden sei. Er selbst sei bei den Gesprächen gar nicht dabei gewesen, bemühe sich aber, die Konversation des jeweiligen Abends detailliert und wahrheitsgetreu wiederzugeben.⁹⁷ Indem Castiglione den Dialog als literarische Form wählte, entschied er sich für eine typische Textart seiner Zeit: für die klassische dialektische Form antiker Texte, wie er sie beispielhaft und mustergültig aus den Dialogen Platons, vor allem Ciceros und anderer Autoren kannte.⁹⁸ Durch Vortäuschung seiner persönlichen Abwesenheit tritt er als Autor des Werks vollkommen in den Hintergrund und rückt andere Personen in den Mittelpunkt des Geschehens: hochstehende, in der Öffentlichkeit bekannte, angesehene Persönlichkeiten, die als anerkannte Autoritäten den Wahrheitsgehalt der Gespräche bezeugen sollen.⁹⁹ Dieses taktische Vorgehen spiegelt deutlich die Nachahmung platonischer und ciceronianischer Praxis wieder, in deren Dialogen typischerweise der Autor seine Anwesenheit vermeidet, andere Personen als Sprachrohr benutzt und selbst nicht für seine Aussagen verantwortlich gemacht werden kann. Hinsichtlich seiner Abwesenheit hat Castiglione jedenfalls die Unwahrheit geschrieben. Mit seiner Behauptung, er sei zu dieser Zeit nach England verreist gewesen und habe sich die Gesprächsinhalte berichten lassen, entzieht er sich geschickt der Situation, als Teilnehmer der Abende in Erscheinung treten zu müssen.¹⁰⁰ Doch gilt es als gesichert, dass Castiglione bereits im Herbst 1506 nach England reiste und im Februar 1507 schon wieder auf dem Rückweg nach Italien war.¹⁰¹ Die besagten Gesprächsabende sollen Anfang März 1507 stattgefunden haben; die erste Abendunterhaltung fiel zusammen mit dem Besuch des Papstes, Julius II., in Urbino. Dass Castiglione zu dieser Zeit in Urbino war, geht unwiderleglich aus einem Brief hervor, den er, datiert auf 5. März 1507, an

⁹⁷ Cortegiano I 1, S. 31 (Wesselski): (...) *so will ich mich doch alles getreu wiederzugeben bemühen, (...) damit allgemein bekannt werde, was über die Sache von über alles Lob erhabenen Menschen gesprochen und geglaubt worden ist (...).*

⁹⁸ Cortegiano I 1, S. 30 (Wesselski): (...), *sondern wir wollen nach Art der Alten einen lieben Gebrauch erneuern und einzelne Gespräche mitteilen, die zu unserm Gegenstande von ausgezeichneten Personen geführt worden sind.*

⁹⁹ Vgl. J.R. Woodhouse: B. Castiglione. A reassessment of The Courtier. Edinburgh Univ. Press 1978.

¹⁰⁰ Cortegiano I 1, S. 31 (Wesselski): *Und wenn ich auch nicht selbst dabei gewesen bin, da ich damals in England geweilt habe, und mir der Inhalt erst nach meiner Rückkehr erzählt worden ist, so will ich mich doch alles getreu wiederzugeben bemühen (...).*

¹⁰¹ Vgl. auch Loos (1980), 9.

seine Mutter geschrieben hatte.¹⁰² Entstanden sind die ersten drei der insgesamt vier Bücher des 'Cortegiano' nach dem Tod Guidobaldos, der im April 1508 verschied. Fragwürdig ist auch, wie es kommt, dass sich Castiglione nach etwa sechs Jahren, als er sich an die Abfassung des vierten Buches macht, sich noch in der dargestellten, detaillierten Weise an die einzelnen Redebeiträge des sogenannten vierten Abends erinnert haben will. Ohne Aufzeichnungen, von denen er nicht zugibt, dass sie bestanden haben, erscheint ein solches Unternehmen zweifelhaft.

Was Wahrheit und was Fiktion ist, wird für weite Teile des Werks sicherlich im Dunkeln bleiben. In Anbetracht der geistigen Leistung, die Castiglione mit seinem Werk erbracht hat, klingt Burckhardts Annahme realistisch: „Wenn wir die Verfasser von Dialogen beim Wort nehmen dürften, so hätten auch die höchsten Probleme des Daseins das Gespräch zwischen auserwählten Geistern ausgefüllt; die Hervorbringung der erhabensten Gedanken wäre nicht (...) eine einsame, sondern eine Mehrern gemeinsame gewesen.“¹⁰³ In diesem Sinne vermittelt der 'Cortegiano' den Eindruck eines geistig-intellektuellen Gemeinschaftswerks: entstanden in den Köpfen hoch gebildeter Menschen, in seinen einzelnen Facetten diskutiert in einem erlauchten Kreise, literarisch aufbereitet und zu Papier gebracht von einem aus ihrer Mitte.

3. Aufbau und literarische Form des Werks

Wenn vom 'Libro del Cortegiano' die Rede ist, unterschlägt dieser Titel, dass das Werk genau genommen aus 4 Teilbüchern besteht und korrekterweise 'I libri del Cortegiano' heißen müsste. Castiglione selbst spricht, wenn er sich auf sein Werk bezieht, unterschiedlich im Singular und im Plural, und die Sekundärliteratur folgt ihm in dieser Praxis nach.¹⁰⁴ Von vier einzelnen Büchern zu sprechen, scheint gerechtfertigt, denn sie gehören zwar von der Sache her zusammen, formal und inhaltlich sind sie jedoch in sich abgeschlossen und

¹⁰² Vgl. Cortegiano I 6, S. 36f. (Wesselski); vgl. auch Wesselski Bd. I Anm. S. 246 und 251.

¹⁰³ Burckhardt 376.

¹⁰⁴ Castiglione in der Dedicatoria S. 3f. (Barberis): (...) *fui stimolato da quella memoria a scrivere questi libri del Cortegiano*. A.a.O. S. 5: *In ultimo seppi, que quella parte del libro si ritrovava in Napoli in mano di molti (...). (...) determinai di riveder subito nel libro (...).*

bilden jedes für sich eine eigene Einheit. Jedes Buch besteht aus einer Einleitung, in der Castiglione als Autor in Erscheinung tritt, aus einem Hauptteil, der jeweils eine von vier Abendunterhaltungen enthält, und einem Schluss, der inhaltlich, wie das Werk im Ganzen, zwar alles offen lässt, aber doch formal zu einem Abschluss führt. In Deutschland hat es sich eingebürgert, vom 'Hofmann', vom 'Buch vom Hofmann' oder vom 'Libro del Cortegiano' zu sprechen und dabei das Gesamtwerk im Auge zu haben¹⁰⁵; diese gängige Praxis wird in dieser Arbeit der Klarheit und Einfachheit halber fortgeführt. Folgt man dem Willen des Verfassers, ist der Titel 'Libro del Cortegiano' zu bevorzugen.¹⁰⁶

Castiglione behandelt sein Hauptthema, den *perfetto Cortegiano*, nicht in allen vier Büchern gleichermaßen detailliert. Nur das erste, zweite und vierte Buch ist vorrangig seiner Person gewidmet. Während im ersten Buch ausführlich das Bild vom vollkommenen Hofmann, von seiner Erscheinung, seinen Eigenschaften und Fähigkeiten diskutiert und zugleich konturiert wird, steht das zweite Buch unter der Prämisse der praktischen Anwendung seiner guten Eigenschaften. Vom Hofmann wird eine seiner Vollkommenheit entsprechende ethische Grundhaltung abverlangt: die Mäßigung, das Einhalten des rechten Maßes in allen Lebenslagen. Die Theorie im ersten Buch wird im zweiten Buch mit einer Vielzahl von Praxishinweisen zum rechten Leben ergänzt. Das dritte Buch ist dem Ideal der *Donna di Corte* bzw. *Donna di Palazzo* gewidmet, der Hof- oder Palastdame, die mit ihrer Geistesbildung eine ebenbürtige Persönlichkeit sein soll. Zur Vervollkommnung des Bildes wird sie dem Hofmann an die Seite gestellt. Neben ihren guten Eigenschaften ist insbesondere das Verhalten der Frau in der Liebe ein Gesprächsschwerpunkt, der auch die prinzipielle Frage nach der Sittlichkeit der körperlichen Liebe berührt. Daneben wird der Stellung der Frau in der Gesellschaft und der grundlegenden Bedeutung des Weiblichen in der Welt ein Augenmerk

¹⁰⁵ Z.B. bei Erich Loos: *Literatur und Formung eines Menschenideals. Das 'Libro del Cortegiano' ...*; bei Wesselski: *'Der Hofmann des Grafen Baldesar Castiglione'*.

¹⁰⁶ Cian (1947 Prefazione S. V) verweist auf neuere Erkenntnisse, gewonnen aus der Untersuchung von castiglionischen Briefen und aufgrund des von Castiglione selbst verwendeten Titels in den Original-Codices: "(...) il titolo vero, l'originale e legittimo, del libro castiglionesco, quale ci è dato dal codice fiorentino della Laurenziana e, quindi, dalla prima edizione, il titolo voluto dall'autore, non è 'Il Cortegiano' ma 'Il Libro del Cortegiano'." Vgl. dazu auch V. Cian, *La lingua di B. Castiglione*. Firenze, Sansoni, 1942, vol. III della Biblioteca di "lingua nostra", p. 64.

geschenkt. Im vierten Buch schließlich stellt Castiglione den Anschluss an seine ersten drei, mehrere Jahre zuvor verfassten Bücher wieder her, indem er deren wichtigste Themenschwerpunkte erneut aufgreift und unter neuem Blickwinkel inhaltlich erweitert. Dem Hofmann wird in seiner Funktion als vollkommener Fürstenerzieher eine besondere Lebensaufgabe zugewiesen; zugleich wird er über die Fähigkeit des rechten Liebens, im platonischen Sinne Ficinos als die Liebe zum Schönen und damit als die Liebe zum Göttlichen (*amor Platonicus*) verstanden, am Ende des Buches aus seiner Verankerung in der Welt gelöst, in einen metaphysischen Zusammenhang gestellt und in einen überweltlichen Bereich emporgehoben. Daneben werden in den Büchern en passant zahlreiche weitere aktuelle Fragestellungen der Zeit angeschnitten und erörtert; sie erscheinen manchmal wie Beifügungen, die sich zum Bild vom Hofmann dazugesellen und die Thematik abrunden, dann wieder als Nebenthemen, die Einblick in die gesellschaftspolitischen Diskussionen der italienischen Aristokratie des 16. Jahrhunderts geben.¹⁰⁷

Castiglione, der in der Hauptaufgabe das Bild von einem vollkommenen Hofmann zu entwickeln hatte, entschied sich in der Umsetzung seines Vorhabens nicht für den Traktat, wie dies in Fürstenspiegeln und in zahlreichen moralisierenden Erziehungsschriften dieser Zeit der Fall ist¹⁰⁸, sondern für den ciceronianischen Dialog.¹⁰⁹ Da der Dialog als äußerst flexible und offene literarische Form es möglich macht, von verschiedenen Stimmen verschiedene Standpunkte äußern zu lassen, ohne dass der Autor unumstößliche Festlegungen treffen muss, schien sich diese Literaturgattung für Castigliones Absicht, seinen Leser mit einem möglichst offenen Bild vom Cortegiano zu konfrontieren, offensichtlich am besten zu eignen.¹¹⁰ Erweckt wird der Eindruck, die Fähigkeiten und Eigenschaften, die dem Hofmann (und den Nebenfiguren: der Hofdame und dem Fürsten) zu eigen sein sollen, seien von hoch gestellten Persönlichkeiten in einem freien Spiel der Rede schrittweise entwickelt und

¹⁰⁷ Vgl. Anm. 127.

¹⁰⁸ Vgl. Loos (1980), 6.

¹⁰⁹ Vgl. Loos (1980), 9. Vgl. auch Burke 31ff. und Baumgart XXXVI. Die Verwendung klassischer Dialogformen nach dem Vorbild Platons und vor allem Ciceros war bereits im 15. Jahrhundert beliebte Praxis. Vgl. dazu auch Barberis XXXII-XLI.

¹¹⁰ Vgl. Burke 32.

kontrovers erörtert worden.¹¹¹ Bedingt durch die dialogische Struktur und die Freiheit der Redner, verschiedene Meinungen äußern zu dürfen, sind die Gesprächsbeiträge zum Teil so kontrovers, dass gemäß Castigliones eigenem Wunsch kein eindeutiges Bild vom Hofmann zum Vorschein kommt, sondern im Gegenteil ganz vielfältige und auch sich widersprechende Sichtweisen und Rollenvorstellungen.¹¹²

Zugleich erscheint der Dialog als das einzig brauchbare literarische Genre, um das Leben der höfischen Gesellschaft in Urbino, die Art der Gesellschafts-abende und die neue, leichte, unkomplizierte Form der dort praktizierten Geselligkeit, über Geschlechter- und Standesgrenzen hinweg, zum Ausdruck zu bringen. Nur der Dialog ermöglichte die Inszenierung eines Gesellschaftsspiels, das, ganz nach Art eines heiteren Bühnenstücks, verhinderte, den anspruchsvollen Themen der vier Abende zu viel Ernsthaftigkeit beizugeben. Besonders gut ersichtlich wird dieses Bestreben Castigliones im vierten Buch, das im Vergleich zu den ersten drei Büchern zwar in einem deutlich ernsteren Grundton geschrieben ist, Castiglione es aber dennoch nicht erlaubt, dass nach Pietro Bembo's tiefsinniger Rede über die Liebe sein Werk am Ende den Charakter des Spiels verliert: Die Signora Emilia zupft den verklärten Bembo am

¹¹¹ Cortegiano I 1, S. 30f. (Wesselski): *Wir wollen aber in diesen Büchern nicht einer gewissen Ordnung oder vorher bestimmten Behandlungsweise folgen, wie man es sonst wohl zu tun pflegt, sondern wir wollen nach Art der Alten einen lieben Gebrauch erneuern und einzelne Gespräche mitteilen, die zu unserm Gegenstande von ausgezeichneten Personen geführt worden sind.* Nachweislich diente Ciceros 'De oratore' Castigliones Werk als wichtige Vorlage, vgl. dazu Loos (1980), 9.

¹¹² Z.B. zur Frage der Herkunft: Graf Ludovico verlangt vom Hofmann adelige Herkunft (Cortegiano I 14, S. 49, ed. Wesselski): *Ich will also, dass unser Hofmann adelig geboren sei (...).* Gaspar Pallavicino hingegen dementiert (Cortegiano I 15, S. 51, ed. Wesselski): *(...) gebe ich der Meinung Ausdruck, dass der Adel keine Notwendigkeit für den Hofmann sei (...).* Zur Frage der Sprache des Hofmanns vgl. die Problematisierung der verschiedenen Sprechweisen in Italien zu Beginn des 16. Jahrhunderts, Cortegiano I 28, S. 70ff. (Wesselski). Zur Frage nach dem Rang der Wissenschaft im Vergleich mit der Kriegskunst: Graf Ludovico (Cortegiano I 44, S. 97f. ed. Wesselski): *(Er soll) auf die Waffen als seinen Beruf hinweisen, zu dessen Zier nur seine sonstigen Fähigkeiten gelten sollten.* Pietro Bembo dagegen (Cortegiano I 45, S. 98 ed. Wesselski): *Ich weiß nicht, Graf, wie Ihr es wollen könnt, dass unser wissenschaftlich gebildeter und mit so vielen andern Eigenschaften versehener Hofmann all seine Fähigkeiten nur als Schmuck des kriegerischen Berufes und nicht die ritterlichen Übungen als Zierde der gelehrten Bildung ansehen soll (...).* Zur Frage, ob die Malerei oder die Plastik mehr Kunstfertigkeit verlange und deshalb edler sei, vgl. Cortegiano I 50, S. 105ff. (Wesselski). Über den Ursprung der Freude bzw. des Vergnügens beim Anblick einer schönen Frau, vgl. Cortegiano I 53, S. 109ff. (Wesselski), zur Entschuldbarkeit oder Nichtentschuldbarkeit der Leidenschaft, zur Reinheit oder Unreinheit der körperlichen Liebe vgl. im 2. Buch u. v. m.

Rockzipfel, um ihn in die manifeste Welt, auf den Boden des Spiels, zurückzuholen.¹¹³

Die Leichtigkeit und Unbeschwertheit eines Spiels durchziehen das gesamte Werk Castigliones und geben sowohl der Abendgesellschaft als auch dem zu formulierenden Bild vom Hofmann erst die volle Würde und Eleganz. Auch hier folgt Castiglione seinem Vorbild Cicero. Indem er die *grazia* (Anmut) und *sprezzatura* (schwerelose Lässigkeit) zur grundlegenden Bedingung allen Handelns und allen Erscheinens macht, erschließt er sich und seinem Leser einen wichtigen Aspekt des ciceronianischen humanistischen Verständnisses. Denn schon Cicero verband die *humanitas*, die Menschlichkeit, mit Liebenswürdigkeit, die sich in Umgangsformen, im ungezwungenen, gelösten Benehmen, im gesellschaftlichen Takt, äußert.¹¹⁴ Zur Menschlichkeit im geselligen Verkehr gehörten auch für ihn eine gewisse Grazie im Verhalten, der kultivierte Scherz, feine Ironie. Mit der Forderung nach Gelöstheit und Unbeschwertheit zeigte Cicero sein Bemühen um einen Ausgleich der Spannungen, die sich durch einseitige Gewichtung von *gravitas* und *dignitas* in einem überbetonten Würdegefühl zu manifestieren drohen. Auch Ficino ist von diesem *humanitas*-Verständnis Ciceros befruchtet worden. Über seine Idealvorstellungen von der Platonischen Akademie, gedacht als universale Bildungsstätte, in der sich Menschen aller Altersstufen und Berufe zwanglos begegnen können sollten, schrieb er einmal: *Hier können nämlich jungen Leute (...) auf eine wahrhaft angenehme und leichte Art die Gesetze der Moral lernen und sich dabei unterhalten, sowie die Kunst der Diskussion gleichsam als Spiel.*¹¹⁵ Indem auch im 'Cortegiano' sowohl der Hofmann, als auch die höfische Abendgesellschaft in Auftreten und Erscheinung ein Bild von Anmut (*grazia*) und schwereloser Lässigkeit (*sprezzatura*) abgeben, gelingt es Castiglione, Inhalt und Form seines Werks in harmonische Übereinstimmung zu bringen und durchgängig den Charakter eines auf wahren Begebenheiten beruhenden geselligen Spieles herzustellen. Der Dialog ist literarische Form und zugleich Vorbild für die ideale Konversation.

¹¹³ Vgl. Cortegiano IV 71, S. 183 (Wesselski).

¹¹⁴ Zu Ciceros „humanitas“-Begriff vgl. Buck (1987), 22f.

¹¹⁵ Ficino, Opera Omnia II 1130. Zitiert nach Buck (1996), 22.

Als Handlungsort seines Gesellschaftsspiels bestimmte Castiglione, wie schon gesagt, den Hof zu Urbino; die Rahmenhandlung ergab sich aus den geselligen Treffen, die Castigliones Ausführungen zufolge allabendlich im Salon der Fürstin Elisabetta stattfanden. Dort versammelten sich wie jeden Abend als Gäste der Fürstin und des Fürsten die Vertreter der höchsten Adelshäuser, um den Abend in gemeinsamer Geselligkeit zu verbringen.¹¹⁶ Dazu zählten Persönlichkeiten wie Ottaviano Fregoso, Herzog von Genua, und Federico Fregoso, von Julius II. zum Erzbischof von Salerno ernannt; die Brüder stammten aus einem der edelsten Geschlechter Genuas; Giuliano de' Medici, Herzog von Nemours, jüngster Sohn Lorenzo Magnificos und Bruder von Papst Leo X.; Pietro Bembo, Sekretär des Papstes Leo X.; Bernardo Dovizi, genannt Bibbiena, Kardinal von Santa Maria in Portico; der Graf Ludovico da Canossa, aus einem veronesischen Adelsgeschlecht kommend, war Gesandter Leo X., von Franz I. zum Bischof von Bayeux ernannt; des weiteren Gaspar Pallavicino aus dem Hause der Marchesi di Cortemaggiore; Ludovico Pio, ein Verwandter der Signora Emilia Pia¹¹⁷, der den neapolitanischen Königen sowie Lodovico Moro und Papst Julius II. diente; der schon betagte adelige Morello da Ortona, als ausgezeichnete Musiker seiner Zeit gefeiert; Roberto da Bari, ein brüderlicher Freund Castigliones; Unico Aretino, Sohn des bekannten Humanisten Benedetto Accoliti, als herausragender Sänger an den Höfen in Urbino, Mantua, Neapel und Rom sehr beliebt, hoch in der Gunst von Papst Leo X. stehend; Joan Cristoforo aus Rom, berühmt für seine Bildhauerei und Steinschneiderei, machte auch Musik und versuchte sich im Dichten, auch er war gern gesehen an den Höfen in Mailand, Mantua, Urbino, Neapel und Rom; Pietro Monte stand in den Diensten des Herzogs von Urbino und war Fecht- und Reitlehrer am Hofe; Terpandro, ein Freund Bembos und Bibbienas, Nicolò Frisio, ein Freund von Bembo und Castiglione sowie Francesco Maria Rovere und Cesare Gonzaga.¹¹⁸ Auch Papst Julius II. besuchte den Hof.¹¹⁹ Mit dieser

¹¹⁶ Cortegiano I 4, S. 34 (Wesselski): *Da konnte man anmutige Gespräche und ehrbare Scherze hören, und auf dem Gesichte jedes Einzelnen den Ausdruck einer ruhigen Heiterkeit wahrnehmen, sodass dieses Haus die eigentliche Wohnung der Fröhlichkeit genannt zu werden verdiente.*

¹¹⁷ Emilia Pia, adelige Hofdame, Vertraute und Gefährtin der Herzogin Elisabetta, war nach ihrer Herrin die bedeutendste Frau am Hofe von Urbino, vgl. Wesselski Bd. I Anm. S. 248.

¹¹⁸ Weitere Informationen zu den einzelnen Personen bei Wesselski Bd. I Anm. S. 239-331.

¹¹⁹ Vgl. Cortegiano I 6, S. 36 und Cortegiano IV 2, S. 100f. (Wesselski).

beeindruckenden Liste der anwesenden Persönlichkeiten sichert Castiglione den Rahmen der Handlung ab.

Der Salon der Fürstin war berühmt für das rege Geistesleben und die hohe Sprachkultur, die dort ohne Beschränkung des Geistes, über alle Geschlechter- und Standesgrenzen hinweg auf hohem Niveau gepflegt wurde.¹²⁰ Neben Tanz, Spiel und Scherz bildete ein wichtiger Bestandteil der Abende die Konversation über jedes nur erdenkliche Thema; beliebt waren Gespräche über die Liebe.¹²¹ So sei, Castigliones Schilderung zufolge, eines Abends, als man ein neues Thema für ein Gedankenspiel suchte, schließlich der Vorschlag von Federico Fregoso angenommen worden, *wie in den Schulen der Philosophen*¹²² (d. h. auf dialektische Weise) über den vollkommenen Hofmann zu sprechen. Um die Konversation möglichst abwechslungsreich zu gestalten und um die Zuhörer zur Gegenrede herauszufordern, wurde angeregt, auch Verkehrtes über den Hofmann verlautbaren zu lassen.¹²³ Weil die Gesellschaft von diesem Konversationsspiel überaus angetan gewesen sei, wäre an mehreren aufeinander folgenden Abenden nicht nur über den Hofmann, sondern auch über die vollkommene Hofdame, den vollkommenen Herrscher und über die vollkommene Liebe gesprochen worden. Die einzelnen Hauptredebeiträge über den Hofmann stammen im ersten Buch von Ludovico da Canossa, im zweiten von Federico Fregoso. Im dritten Buch tritt Giuliano de' Medici als Hauptredner über die Hofdame auf. Im vierten Buch fungiert Ottaviano als Verfasser des Redebeitrags zum Hofmann sowie zum vollkommenen Fürsten, Pietro Bembo als

¹²⁰ Cortegiano I 4, S. 34f. (Wesselski): (...) *niemals (war) die Eintracht des Willens und die herzliche Zuneigung zwischen Brüdern grösser (...) als dort unter allen. Ebenso war es auch unter den Damen, mit denen ein freier und ehrenvoller Umgang gestattet war, indem es jedem vergönnt war, zu reden, zu sitzen, zu scherzen und zu lachen, mit wem er wollte; und so grosse Achtung zollte man dem Wunsche der Herzogin, dass die erwähnte Ungebundenheit der stärkste Zaum war (...) Auf diese Weise war die ehrbarste Sitte mit der grössten Freiheit verbunden (...).*

¹²¹ Loos (1980), 10, verweist auf die Ähnlichkeit dieser Abende mit den mittelalterlichen *questioni d'amore* an den provençalischen Höfen, wie sie in Boccaccios frühen Romanen dargestellt werden.

¹²² Cortegiano I 12, S. 46 (Wesselski): (...) *und bei dieser Erörterung soll einem jeden jedweder Widerspruch erlaubt sein wie in den Schulen der Philosophen.*

¹²³ Cortegiano I 13, S. 47 (Wesselski): (...), *weil ihr, wie wir hoffen, nur Verkehrtes vorbringen werdet, so dass durch den häufigen Widerspruch das Spiel an Reiz gewinnen wird.*

Sprecher über die vollkommene Liebe.¹²⁴ Spontane Widerreden, kritische Einwürfe und heitere Zwischenrufe runden die Konversation ab.

Durch die gesellschaftlich hohe Stellung der Redner gewinnt der Inhalt der vier Bücher sein Gewicht. Was aus dem Munde solcher Geistesgrößen und Autoritäten stammt, kann nach Castiglione nur als wahr anerkannt werden.¹²⁵ Wenn Castiglione noch zu Beginn des ersten Buches vorgibt, keine tendenziöse Beschreibung vom Hofmann geben zu wollen, so nehmen die in den Gesprächen entwickelten Ansätze, auch wenn sie sich in etlichen Punkten widersprechen, eine richtungsweisende, normgebende Wirkung an. Dass es Castiglione dennoch gelingt, sein Werk von einem moralisierenden Grundton freizuhalten, liegt an seinem konzeptionellen Ansatz: dem des Spiels. Die Idee, aus einer spielerischen Laune heraus das Bild von einem vollkommenen Hofmann zu formen, bringt von vornherein Leichtigkeit in das Geschehen. Wie immer das Bild sich formt, das sich zwischen aller Dialektik abzeichnet, es ist „nur“ ein Gedankenspiel, ohne Ernst betrieben. Damit ist es frei von Schwere, zwar hohe Normen und Werte aufzeigend, aber doch frei von Fixierung und bindender Moralvorstellung. Castigliones eigene Sichtweise bleibt, das gehört zum Spiel, im Verborgenen; er tritt hinter die diskutierenden Persönlichkeiten seines Dialogs zurück, entzieht sich und sein Werk damit auch jeder inhaltlichen Kritik.

¹²⁴ Interessanter Zusammenhang: Pietro Bembo hatte 1505 einen Dialog in drei Büchern über die Thematik der platonisierenden Liebesauffassung veröffentlicht: 'Gli Asolani' ('Gespräche in Asolo') in Anlehnung an Ciceros 'Gespräche in Tusculum', vgl. Burke 33.; vgl. dazu auch Loos, (1980), 11, Anm. 13. 1525 wurden seine 'Prose della volgar lingua' ('Prosa in der Volkssprache') herausgegeben. Bembos Gespräche in Asolo dauern drei Tage und spielen sich im Park der Königin von Zypern in Asolo, in der Nähe von Venedig, ab. Dort tritt Lavinello, einer der Hauptredner, für die göttliche Liebe ein, wie sie ihm von einem Einsiedler gelehrt worden ist. Die Diskussionen über die Sprache werden an drei aufeinanderfolgenden Tagen nach dem Abendessen am Kamin eines venezianischen Hauses geführt; Giuliano de' Medici und Federico Fregosa, zwei Hauptredner bei Castiglione, sind auch bei Bembo Hauptfiguren; dort sind sie zwei von vier Gesprächsteilnehmern. In seinem 4. Buch vom 'Hofmann' bildet Castiglione in der Rede über die Liebe Bembos Eremiten-Rede am Ende der 'Asolani' direkt nach und lässt „seinen Bembo“ sogar direkt Bezug auf die 'Asolani' nehmen, indem er ihn sagen lässt, er müsse sich *bei dem Eremiten meines Lavinellos Rats erholen* (Cortegiano IV 50, S. 158 ed. Wesselski). Vgl. dazu Burke 33f.

¹²⁵ Cortegiano I 1, S. 31 (Wesselski): (...) *so will ich mich doch alles getreu wiederzugeben bemühen, soweit mich mein Gedächtnis nicht im Stiche lässt, damit allgemein bekannt werde, was über die Sache von über alles Lob erhabenen Menschen gesprochen und geglaubt worden ist, deren Meinung man in jeder Hinsicht als unzweifelhaft richtig annehmen kann.*

Zugleich bindet Castiglione den Leser über die literarische Form des Dialogs unmittelbar in das Geschehen mit ein. Indem er eine Gesprächssituation konstruiert, suggeriert er dem Leser, selbst ein Zuhörer, gar ein aktiver Teilnehmer inmitten der illustren Runde zu sein. Der Leser hat das Gefühl, an den Gedankengängen der einzelnen Redner direkten Anteil zu haben. Der dialektische Aufbau der Gespräche spiegelt eine Diskussion wider, in der Argumente in einem Spiel von Pro und Contra erörtert werden, manchmal zu einer Synthese führen, manchmal aber auch ohne ein Gesprächsergebnis im Raum stehen bleiben.¹²⁶ Mit den vermittelten Einsichten und Erkenntnissen kann der Leser sich identifizieren, er kann sich aber auch distanzieren. Wie jeder Gesprächsteilnehmer der Szene ist auch er frei in seinem Denken und muss sich, wenn auch in einem vorgegebenen Rahmen, das Bild vom Hofmann in einer Weise, die ihm richtig erscheint, selbst erschließen.

Daneben besitzt das Werk in seinem dialektischen Aufbau und in seiner brillant zur Wirkung gebrachten Rhetorik auch eine pädagogische Funktion. Indem Castiglione immer wieder einen anderen Redner zu Wort kommen lässt und den Widerspruch der Zuhörer nicht nur zulässt, sondern als Grundlage für ein ergiebiges Gespräch gerade zur Bedingung macht, führt er dem Leser verschiedene Sichtweisen vor Augen, entlarvt typische Vorurteile und populäre Meinungen seiner Zeit. Wie nebenbei bezieht er Stellung zu wichtigen zeitgenössischen Fragen und Themen: zur Erkenntnisfähigkeit des Menschen, zum Stellenwert von Geburtsadel, Leistungsadel und natürlichem Adel (Seelenadel), zur Kontroverse von Waffenkunst und gelehrter Bildung, zur vollkommenen Erziehung, zum vollkommenen Lehrer und Erzieher, zum Umgang mit Sprache, zur Moralphilosophie, zum Nutzen der Bildung und der Wissenschaften, der musischen Bildung und den bildenden Künsten, zur Dualität der Welt, zur Kleidung, zur Freundschaft, zum Witz, zur körperlichen Liebe und der Leidenschaft, zum Mönchstum, zur Enthaltbarkeit, zur *vita activa*, *vita contemplativa* und zur wahren Liebe.¹²⁷ Sein Werk ist angefüllt mit Bezügen zu Theorien

¹²⁶ Vgl. Anm. 112; vgl. auch Loos (1980), 12.

¹²⁷ Zur Erkenntnisfähigkeit des Menschen vgl. Cortegiano I 13, S. 48f.; zu Geburts-, Leistungs- und Seelenadel vgl. Cortegiano I 14, S. 49ff. und I 41, S. 92; zur Kontroverse von Waffenkunst und gelehrter Bildung vgl. Cortegiano I 17, S. 54ff., I 42, S. 92ff.; zur vollkommenen Erziehung, zum vollkommenen Lehrer und Erzieher vgl. Cortegiano I 25, 26, S. 65f.; zum Umgang mit Sprache vgl. Cortegiano I 28, S. 70ff.; zur Moralphilosophie vgl.

antiker Autoren.¹²⁸ Dabei macht er mit alten Lebensweisheiten, antik-philosophischer Denkart und stoischer sowie aristotelischer Moralphilosophie bekannt. Über die stellenweise sehr kontrovers geführte Besprechung der genannten Themen gewöhnt er seinen Leser in den vielfältigen Lebensbereichen an die Einnahme unterschiedlicher Standpunkte und ganz im Sinne der *Imitatio* antiker Redekunst an die Schönheit der Sprache und die Überzeugungskraft der guten Rede.¹²⁹ Die Kraft des Wortes, im 16. Jahrhundert hoch geschätzt, findet sich in jeder seiner Reden wieder. So kommt seinem Werk schon allein über das Lesen eine erzieherische und bildende Wirkung zu.

4. Erstes Buch: Der Cortegiano – ein neues Leitbild für den Gesellschaftsmenschen

Im ersten Buch vom Hofmann stellt Castiglione den Gesprächsverlauf des ersten Abends dar. Das Bild von einem vollkommenen Cortegiano, angesehen und geachtet von jedermann, soll an diesem Abend entworfen werden. Ludovico da Canossa, ein Vertreter des Adels, wird als Erster beauftragt, seine Vorstellungen zu artikulieren. Der Graf legt entsprechend der Aufgabenstellung ausführlich seine Überlegungen dar und wird gemäß den vereinbarten Spielregeln mit zahlreichen Widerreden und Beipflichtungen zu immer neuen Gedankenspielen angeregt.

Drei Gesprächsschwerpunkte treten in diesem Dialog besonders hervor:

Cortegiano I 41, S. 92; zum Nutzen der Bildung und der Wissenschaften vgl. Cortegiano I 42, S. 92ff.; zur musischen Bildung vgl. Cortegiano I 47, S. 100ff.; zu den bildenden Künsten vgl. Cortegiano I 49, S. 103ff.; zur Dualität der Welt vgl. Cortegiano II 1, S. 117ff.; zur Kleidung vgl. Cortegiano II 25, S. 150ff.; zur Freundschaft vgl. Cortegiano II 29, S. 154ff.; zum Witz vgl. Cortegiano II 42, S. 172ff.; zu körperlicher Liebe und Leidenschaft vgl. Cortegiano II 93, S. 228ff., III 25, S. 32ff.; zum Mönchtum vgl. Cortegiano III 20, S. 26f.; zur Enthaltensamkeit vgl. Cortegiano III 40, S. 50ff.; zu Vita activa und Vita contemplativa vgl. Cortegiano IV 25, S. 127ff.; zur wahren Liebe vgl. Cortegiano IV 51, S. 158ff. (Wesselski).

¹²⁸ Vgl. Wesselski Bd. I Anm. S. 239-331 und Wesselski Bd. II Anm. S. 189-237, so z.B. die Bezugnahmen auf Aristoteles' 'Ethica Nicomachea' und die 'Politica'; Plato, Plutarch, Plinius, Horaz, Quintilian, Cicero, Vergil, Dante. Vgl. dazu auch Loos (1955), 170ff. und Loos (1980), 9 und 18. Loos weist nach, dass Castiglione an über 150 Stellen zum Teil wörtlich auf Ciceros 'De oratore' zurückgreift.

¹²⁹ Vgl. auch Loos (1980), 9.

- die Diskussion um die Abstammung des Hofmannes, in der Geburtsadel, Leistungsadel und Seelenadel schließlich gleichwertig nebeneinander stehen
- Meinungsverschiedenheiten zum Stellenwert von Waffenkunst und humanistischer Bildung, die nach anfänglicher Bevorzugung der Waffenkunst in eine harmonische Zusammenfügung beider Disziplinen münden und den Hofmann zu einer allseitig gebildeten Persönlichkeit machen
- die aristotelische Lehre vom rechten Maß, die als ethische Grundhaltung allem Denken, Reden und Handeln zugrunde liegt und mit der die Figur des Hofmannes zu einer rundum tugendhaften, ausgewogenen und anmutigen Persönlichkeit stilisiert wird

a) Die Einheit von Geburts-, Leistungs- und Seelenadel

Nachdem sich die Abendgesellschaft auf das Gespräch über den vollkommenen Hofmann geeinigt hat, erhält Graf Ludovico den Auftrag, in das Thema einzuführen. Schon mit der ersten Forderung provoziert er Widerspruch: Er will, dass der Hofmann aus adligem Hause stammt (*Voglio adunque che questo nostro Cortegiano sia nato nobile*¹³⁰). Mit der Liebe zur Tugend, der Furcht vor Schande und der Hoffnung auf Ruhm sieht er vornehmlich beim Adel drei wesentliche Voraussetzungen zur Ausbildung der Vollkommenheit gegeben.¹³¹ Gaspar Pallavicino, selbst aus adligem Hause, erklärt, um des Spieles willen eine andere Meinung vorbringen zu wollen und hält dagegen, die adelige Geburt sei nicht zwingend für einen Hofmann erforderlich. *Virtú* und *vizii*, Tugend und Laster, seien in allen Ständen anzutreffen, auch beim Adel.¹³²

¹³⁰ Cortegiano I 14, S. 38 (Barberis). Siehe auch Cortegiano I 14, S. 49 (Wesselski): *Ich will also, dass unser Hofmann adelig geboren sei (...)*.

¹³¹ Cortegiano I 14, S. 49 (Wesselski): *Denn der Adel ist gleichsam ein klares Licht (...); und es entzündet und nährt im Herzen die Liebe zur Tugend zugleich mit der Furcht vor der Schande und der Hoffnung auf Ruhm*. Castiglione stellt hier stillschweigend einen Bezug zu Ficinos Vorstellung vom Seelenadel her und zu Eros, dem Liebesgott, der, selbst von edler Abkunft, den Menschen der Schönheit zuführt. Siehe dazu in: Ficino, *De amore* I 3, S. 31f. (Blum): *(...) die Furcht vor der Schande, welche uns vom Unsittlichen zurückhält, und das Verlangen nach Ruhm, welches uns zu ehrenvollen Taten begeistert, entspringen beide leicht und schnell aus der Liebe*.

¹³² Cortegiano I 15, S. 41 (Barberis): *(...) nati di nobilissimo sangue, son stati pieni di vizii (...)*.

An mehreren Negativbeispielen zeigt er die Lasterhaftigkeit manch eines Adligen auf und stellt das untadelige, tugendhafte Verhalten vieler Nichtadeliger gegenüber. Doch schickt er sich keineswegs an, die zeitgenössische Kontroverse der Humanisten aufzugreifen, die in der sittlichen und geistigen Bildung des Menschen den wahren Adel sehen und den Geschlechtsadel negieren. Vielmehr stellt sich Gaspar Pallavicino außerhalb dieser Positionen und proklamiert die Gleichheit aller Menschen von Geburt an. Wie in jedem Ding die verborgene Kraft des ersten Keimes ruhe, so seien auch die Menschen ihres gemeinsamen Ursprungs wegen von derselben Beschaffenheit.¹³³ Pallavicino spezifiziert diesen gemeinsamen Anfang der Menschen nicht näher; indirekt spielt Castiglione an dieser Stelle jedoch auf die Überzeugung platonisierender Humanisten wie Ficino, Pico und andere an, die vom Seelenadel als dem höchsten gemeinsamen Adel aller Menschen ausgehen. Auch lässt sich an dieser Stelle ein Bezug zu Ciceros ganz ähnlichen Ausführungen zum Seelenadel in den 'Tusculanen' herstellen.¹³⁴ Castiglione lässt deshalb Gaspar Pallavicino klarstellen: Der gemeinsamen Herkunft wegen ist kein Mensch mehr oder weniger adelig als der andere.¹³⁵ Bilden sich Unterschiede zwischen den Menschen heraus, so führt er sie hauptsächlich auf einen Zufall der Natur zurück, der Adlige und Nichtadlige gleichermaßen betreffe.¹³⁶ Vorzügliche Eigenschaften fänden sich in jedem Menschen wieder, gleich welchen Standes;

¹³³ Cortegiano I 15, S. 51 (Wesselski): (...) *gebe ich der Meinung Ausdruck, dass der Adel keine Notwendigkeit für den Hofmann sei (...). Wenn Euere frühere Bemerkung, dass nämlich in jedem Ding die verborgene Kraft des ersten Keimes sei, ihre Richtigkeit hätte, so wären wir alle wegen unsers gemeinsamen Ursprungs eigentlich von derselben Beschaffenheit, und keiner könnte vor dem andern adelig heissen.*

¹³⁴ Cicero, Tusc. V 37 (Gigon): *Sie (die Natur) hat gewollt, daß Alles, was sie schuf, nicht nur das Lebewesen, sondern auch das, was so aus der Erde emporwächst, daß es sich auf seine Wurzeln stützen kann, je in seiner Art vollkommen sei. (...) und es gibt nichts, was nicht aus seiner inneren Bewegung und aus den in jedem eingeschlossenen Samen die Kraft schöpft, (...) so daß, was auf das Einzelne selbst ankommt, Jedes in allem vollkommen ist (...).* Parallel hierzu Castigliones Ausführung in Cortegiano I 14, S. 49 (Wesselski): (...) *hat doch die Natur in jedes Ding einen verborgenen Samen gepflanzt, der aus sich selbst allem, was er hervorbringt, eine gewisse Kraft und Eigenheit verleiht, so dass das Erstandene dem Urheber ähnlich wird.*

¹³⁵ Cortegiano I 15, S. 52 (Wesselski): *Weil der Adel also weder durch Verstand, noch durch Gewalt, noch durch Geschicklichkeit erlangt wird und viel mehr unsern Ahnen zum Lobe gereicht als uns selbst, berührt es mich fremde, dass dann, wenn unser Hofmann von unedeln Eltern stammt, all seine guten Eigenschaften mangelhaft seien (...).*

¹³⁶ Cortegiano I 15, S. 51 (Wesselski): *Wegen unserer Unterschiede (...) glaube ich an ganz andere Ursachen, worunter ich den Zufall für die hauptsächlichste halte. (...)*

hier mache die Natur keinen Unterschied.¹³⁷ Deshalb seien die Möglichkeiten zur Vervollkommnung beim Unedlen genauso gegeben wie beim Edlen.

Der Conte Ludovico bestreitet Pallavicinos Argumente nicht und bekennt sich prinzipiell zur Theorie vom Seelenadel, was nicht weiter verwundert, weil er selbst schon vor Beginn seiner Rede auf die *Vollkommenheit in jedem Dinge*¹³⁸ aufmerksam gemacht hatte (*in ogni cosa esser la sua perfezione*¹³⁹). Doch er verweist auf die Aufgabenstellung, einen vollkommenen Hofmann zu formen. Diesem dürfe es schließlich an nichts mangeln. Eine uneingeschränkte gesellschaftliche Akzeptanz sieht der Graf nur bei adliger Abstammung gegeben. Aufgrund der öffentlichen Meinung habe ein Adliger schon von Grund auf mehr Ansehen als ein Nichtadliger.¹⁴⁰ Indem er im weiteren Verlauf seiner Rede in allen Einzelheiten die Notwendigkeit einer guten und vielseitigen Bildung des Hofmannes postuliert, greift er seinerseits die zeitgenössische Kontroverse vom Geschlechts- und Leistungsadel auf und argumentiert deutlich für einen Adel durch Leistung, ohne jedoch die Ambitionen eines traditionsbewussten Aristokraten aufzugeben.¹⁴¹ Die Forderung nach adliger Herkunft wird von seinen Folgerednern bekräftigt und schwingt im gesamten Werk unterschwellig mit.¹⁴² Auch Federico Fregoso, der zweite Redner, appelliert im zweiten Buch an ein

¹³⁷ Cortegiano I 15, S. 52 (Wesselski): (...) *aber dieses Glück findet sich beim Unedeln so wie beim Adligen, da die Natur diese spitzfindigen Unterscheidungen nicht kennt, und oft einen Menschen ganz niedrigen Standes mit den herrlichsten Gaben beschenkt.*

¹³⁸ Cortegiano I 16, S. 52 (Wesselski): *Ich leugne nicht (...)*. Siehe auch Cortegiano I 13, S. 48 (Wesselski): *Ich glaube jedoch, dass die Vollkommenheit in jedem Dinge, wenn auch versteckt, enthalten sei (...)*.

¹³⁹ Cortegiano I 13, S. 38 (Barberis).

¹⁴⁰ Cortegiano I 16, S. 52f. (Wesselski): (...) *da aber unsere Aufgabe dahin lautet, einen in jeder Weise untadeligen und preislichen Hofmann zu gestalten, scheint es mir nötig, ihn zum Edelmann zu machen, und zwar, um nicht viele andere Gründe beibringen zu müssen, schon um der allgemeinen Weltmeinung willen, die sich mehr auf die Seite des Adels schlägt. Lasset zwei Männer bei Hofe sein (...); dann werde es auf einmal bekannt, dass der eine von Adel ist, der andere nicht. Sofort wird der unedle bedeutend geringer geachtet werden als der adelige (...)*.

¹⁴¹ Vgl. Cortegiano I 16, S. 52f. (Wesselski). Zur Diskussion um Geschlechtsadel oder Leistungsadel vgl. Tilman Jorde: *Cristoforo Landinos De vera nobilitate*. Stuttgart/Leipzig 1995.

¹⁴² Anders Loos (1980), 13, der feststellt, das Thema vom Geschlechtsadel sei ohnehin schnell abgehandelt und verliere für den weiteren Gesprächsverlauf an Bedeutung. Stichhaltiger Burckhardt, der die Argumentation von Graf Ludovico aufgreift: Der Hofmann muss adelig sein, weil es ihm zur Vollkommenheit an nichts mangeln darf; vgl. Burckhardt 362. Möglicherweise spielt auch die gesellschaftspolitische Situation des beginnenden 16. Jahrhunderts eine nicht unwesentliche Rolle. Castiglione mag infolge der Invasion französischer und spanischer Truppen die Identität des italienischen Adels bedroht gesehen haben, denn er klagte in seinen Briefen über den Niedergang der italienischen Hofkultur und die Unterjochung durch französische und spanische Besatzer; vgl. dazu Serassi I 5; La Rocca 6. Vgl. dazu auch Burke 47f.

standesbewusstes Denken und setzt dort, wo es um das Auftreten des Hofmannes in der Öffentlichkeit geht, seinen Anspruch explizit in Handlungsanweisungen um. So verlangt er, der Hofmann solle sich von der Masse absondern¹⁴³, bei niedriger Gestellten weder Lob noch Anerkennung suchen¹⁴⁴, sich nicht in Begleitung Unwürdiger zeigen, ein Bauernfest nicht mit seiner Anwesenheit ehren, weil sich dort Menschen von niederem Stand aufhalten¹⁴⁵, auf Volksfesten keinesfalls sich dem ausgelassenen Tanze hingeben, keinesfalls mit Bauern in einen körperlichen Wettstreit treten, weil es für einen Adligen unter seiner Würde sei, im Wettkampf einem Bauern zu unterliegen¹⁴⁶, auf Kunststücke und andere Aufsehen erregende Aktivitäten und auch auf das Musizieren in der Öffentlichkeit und im Kreise niederer Leute zu verzichten¹⁴⁷. Mit demselben Selbstverständnis, wie Graf Ludovico im ersten Buch die adlige Herkunft als erste und grundlegende Forderung für den Hofmann formuliert, wünscht auch Federico Fregoso das Standesbewusstsein des Hofmannes in allen Bereichen des öffentlichen Lebens. Im dritten Buch schließt sich der Magnifico Giuliano dieser Gesinnung an und fordert adelige Herkunft von der Hofdame¹⁴⁸ (*medesimamente la nobilità*¹⁴⁹). In der Besprechung des zweiten Buches vom Hofmann wird ersichtlich werden, dass Castiglione hier völlig mit Cicero übereinstimmt, der in den 'Tusculanen' seine Orientierung zum Höheren hin deutlich zum Ausdruck bringt. Der Anspruch Castigliones, Geburts-, Leistungs- und Seelenadel in einer Person vereinigt zu sehen, erscheint unter der Maßgabe, einen vollkommenen Hofmann beschreiben zu wollen, gerechtfertigt. Indem er keiner der zu seiner Zeit heftig umstrittenen Diskussionsstandpunkte verschiedener humanistischer Strömungen den Vorzug gibt, sorgt er zugleich für einen Ausgleich der Meinungen.

¹⁴³ Cortegiano II 8, S. 128 (Wesselski): *Nichtsdestoweniger lässt sich aus unserer Regel entnehmen, dass der Hofmann (...) darauf bedacht sein muss, sich von der Masse abzusondern (...).*

¹⁴⁴ Cortegiano II 8, S. 128 (Wesselski): *Ich halte dafür, dass es gerade so verwerflich ist, falschen und unverdienten Ruhm zu suchen, wie sich selbst der gebührenden Anerkennung zu berauben (...).*

¹⁴⁵ Vgl. Cortegiano II 9, 10, S. 130 (Wesselski).

¹⁴⁶ Cortegiano I 10, S. 130f. (Wesselski): *(...) denn es schickt sich für einen Edelmann nicht, durch seine Anwesenheit ein Bauernfest zu ehren (...).*

¹⁴⁷ Vgl. Cortegiano II 10, 11, S. 131 ff. (Wesselski).

¹⁴⁸ Cortegiano III 4, S. 9 (Wesselski): *(...) so wie sie, gerade so wie er, adelig sein soll (...).*

¹⁴⁹ Cortegiano III 4, S. 261 (Barberis).

b) *arma* und *litterae*, körperliche und geistige (Aus-) Bildung unter dem Zeichen von Maß und Mäßigung

Nach dieser ersten Grundanforderung kommt Graf Ludovico auf die wesentlichen Eigenschaften des Hofmannes zu sprechen. Als wichtigste Eigenschaft fordert er vom Hofmann Tüchtigkeit im Waffenhandwerk (*la principale e vera profession del cortegiano debba esser quella dell'arme*¹⁵⁰). Da der Hofmann im Kriegsfall seinem Herrn als Kriegsmann zu dienen hat, muss er im Umgang mit den Kriegswaffen gut ausgebildet sein. Er muss die Waffenkunst sicher beherrschen und im Kampf höchste Tapferkeit und Treue beweisen. Als Vorbild hat er an vorderster Front vorauszugehen und der mutigste Mann auf dem Felde zu sein, *der erste, wenn es gegen den Feind geht*¹⁵¹. Im Streit um *arma* oder *litterae* fällt Castiglione eine klare Entscheidung: Die literarische Bildung, so wichtig sie auch ist, steht erst an zweiter Stelle. Diese Sichtweise wird vor dem Hintergrund der historischen Gegebenheiten zu Beginn des 16. Jahrhunderts verständlich. So überrascht es nicht, wenn Graf Ludovicos Forderung vom Kreise seiner Zuhörer un widersprochen aufgenommen wird.

Im weiteren Verlauf der Rede tritt die Bedeutung der Waffenkunst jedoch zunehmend in den Hintergrund. Explizit spricht Castiglione ein Plädoyer für die Harmonie von *arma* und *litterae* und für ein Gleichgewicht von körperlicher und geistiger (Aus-) Bildung.¹⁵² Denn nicht nur in kriegerischen Auseinandersetzungen, auch in Friedenszeiten soll der Hofmann ein treffliches Bild abgeben. Damit ihm dies gelingt, hat er ganz anderen Ansprüchen zu genügen. Am Hofe, im Kreise einer Gesellschaft, im Umgang mit Frauen oder als Gesandter des Fürsten spielen die im Kriegsfall so wichtigen Fertigkeiten im Umgang mit der Waffe oder ritterliche Grundtugenden wie Mut, Tapferkeit, Kampfbereitschaft und Treue gegenüber dem Herrn keine Rolle mehr; hier tritt der Hofmann in seiner Rolle als Gesellschaftsmensch auf. Achtung und

¹⁵⁰ Cortegiano I 17, S. 44 (Barberis).

¹⁵¹ Cortegiano I 17, S. 55 (Wesselski): *Deshalb muss der Mann, den wir suchen, stets der tapferste und mutigste sein und der erste, wenn es gegen den Feind geht (...).*

¹⁵² Cortegiano I 44, S. 96ff. (Wesselski): *Dieser (der Hofmann) soll also nach meinem Wunsche mehr als mittelmäßig gebildet sein, wenigstens in den, wie wir sie nennen, humanistischen Wissenschaften (...).* Siehe auch Cortegiano I 46, S. 99 (Wesselski): *Bei unserem Hofmann wünsche ich beide Eigenschaften (humanistische Bildung und Kriegskunst) innig vereint, so dass eine die andere unterstützt (...).*

Anerkennung findet er hier nur, wenn er sich in dieser Umgebung angemessen zu bewegen und zu benehmen weiß; im höfischen Milieu entscheidet der Grad seiner Gesellschaftsfähigkeit über Ruhm und Ehre. Damit ihm diese zuteil werden, hat der Hofmann neben dem Erwerb von literarischen, musischen und künstlerischen Kenntnissen insbesondere soziale Fähigkeiten, sittliche Tugenden, auszubilden. An erster Stelle steht die Ausbildung einer generellen Grundhaltung: die Mäßigung.¹⁵³ Wo immer der Hofmann auftritt, muss sein Verhalten gesittet, bescheiden und zurückhaltend sein (*umano, modesto e ritenuto*¹⁵⁴); nie sollte die *mediocrità*, das mittlere, das rechte Maß¹⁵⁵ überschritten werden. Seine Befähigung, sich zu mäßigen, ist ein gewichtiges Zeichen seiner Bildung.¹⁵⁶ Indem der Hofmann jedes Aufsehen vermeidet, ist er zugleich geschützt vor Neid und Missgunst.¹⁵⁷ Nicht, dass er sein Licht unter den Scheffel stellen soll; doch sein Eigenlob muss vorsichtig und wohl dosiert angebracht werden, um bei den Zuhörern keinen Verdruss zu erzeugen. So hat er Prahlerei (*laudare se stesso*¹⁵⁸) ebenso zu vermeiden wie jede Art der zu

¹⁵³ Die Mäßigung als eine der vier Kardinaltugenden Platons, im Anschluss an Petrarca, Manetti, Ficino, Pico und andere Humanisten auch bei Castiglione eine Grundanforderung. Siehe Cortegiano I 17, S. 55 (Wesselski): *Deshalb muss der Mann, den wir suchen, stets der tapferste und mutigste sein und der erste, wenn es gegen den Feind geht; sonst aber soll er gesittet, bescheiden und zurückhaltend sein und jedes Aufsehen vermeiden, ebenso unverschämtes Selbstlob, wodurch man sich immer Hass und Missgunst derer zuzieht, die es anhören müssen.*

¹⁵⁴ Cortegiano I 17, S. 46 (Barberis).

¹⁵⁵ Cortegiano I 14, S. 50f. (Wesselski): *Um aber auf unser Vorhaben zurückzukommen, behaupte ich, dass es zwischen dem ausgezeichneten Anstand und der unsinnigen Tölpelhaftigkeit noch eine Mittelstufe gibt (...).*

¹⁵⁶ Die aristotelische Lehre vom goldenen Mittelweg ist bei Cicero Grundlage seiner Lehre vom rechten Handeln. Vgl. dazu Cicero 'De officiis' und 'De oratore'. Zugleich ist die Mäßigung eine der vier platonischen Grundtugenden, die zur Glückseligkeit führen. Vgl. dazu Cicero, Tusc. IV 36 (Gigon): *Daraus ergibt sich, wie jener ist, den wir bald mäßig, bald bescheiden und beherrscht, bald beständig und zurückhaltend nennen.* Seit dem 17. Jahrhundert hat sich der ursprüngliche Bedeutungsinhalt des Wortes verändert und negative Züge im Sinne von „Mittelmäßigkeit“ angenommen. Vgl. dazu: Fritz Schalk: *Mediocritas im Romanischen.* In: *Exempla romanischer Wortgeschichte.* Frankfurt 1966, 211-254. Vgl. auch Loos (1980), 14, Anm. 20.

¹⁵⁷ Hier steht Castiglione im Widerspruch zum modernen Menschen des 15. Jahrhunderts, der in der Nachahmung römisch-antiker Autoren im Streben nach Ruhm und Anerkennung eine Möglichkeit sah, sich Geltung zu verschaffen. Um sich vor dem Neid seiner Mitmenschen zu schützen, verlangt Castiglione jedoch Zurückhaltung, eine Eigenschaft, die er möglicherweise von den Fürsten am Hofe zu Urbino vorbildhaft kennengelernt hat, vgl. dazu Burckhardt 52f. und 148f. Möglicherweise schöpft Castiglione diesen Gedanken auch aus den 'Tusculanen', in denen Cicero über den Neid schreibt (z.B. Tusc. IV 17 ed. Gigon): *Der Neid ist ein Kummer wegen des Glücks eines Anderen, ohne daß dieses dem Beneidenden schadet. (...) Wer aber Schmerz empfindet über den Genuß, den ein Anderer hat, der aber ihm selbst in keiner Weise schadet, so ist das sicherlich Neid.*

¹⁵⁸ Cortegiano I 18, S. 47 (Barberis).

geringen Selbstschätzung, zumal wenn sie in Zaghafteit ausartet.¹⁵⁹ Das rechte Maß, die *mediocrità* in allem Denken, Reden und Handeln, wird zur Grundtugend, die den vollkommenen Hofmann in der Gesellschaft mit anderen auszeichnet.¹⁶⁰

Auch hinsichtlich seines Äußeren gilt das Maß. Der Hofmann soll schön sein; er soll ein schönes Gesicht und eine schöne Gestalt haben (*questo nostro cortegiano aveva da esser dotato da natura di bella forma di volto e di persona*¹⁶¹). Das bedeutet, dass das Antlitz des Hofmannes keine weichlichen oder gar weibischen Züge haben darf, denn sein Gesicht wird nur dann als schön empfunden, wenn es männliche Züge aufweist. Belustigt und mit scharfer Zunge wird deshalb die Neigung mancher Männer kritisiert, die ihren männlichen Zügen durch künstliche Korrekturen eine eher weibliche Note verleihen wollen.¹⁶² Ebenso wenig darf der Hofmann sich im Gespräch mit anderen in weibischer Manier zieren.¹⁶³ Die Ziererei (*affettazione*¹⁶⁴), die Eitelkeit oder Affektiertheit, kommt als die am häufigsten kritisierte Untugend während des gesamten Dialogs immer wieder zur Sprache. Denn sie schwächt die Stellung des Hofmanns in der Gesellschaft und nimmt ihm alle Ehre. Weil dies so ist, werden ihre Erscheinungsformen an vielerlei Beispielen erörtert und ihre negative Wirkung dem Hörer- (und Leser-) Kreis eindringlich vor Augen geführt. Castiglione, der auch hier in enger Beziehung zu Ciceros 'Tusculanen' argumentiert¹⁶⁵, geht es dabei nicht um das bloße Aufstellen eines

¹⁵⁹ Cortegiano I 18, S. 56f. (Wesselski): *Unser Hofmann soll nicht in der Weise der Prahlhänse sprechen, die den Mund für jedes Wort, das ihnen in den Sinn kommt, öffnen. (...), so sei er doch in seinen Reden bescheiden und beweise, dass er weniger von sich hält, als er wirklich ausführt; jedoch darf die geringe Selbstschätzung nicht in Zaghafteit ausarten.*

¹⁶⁰ Cortegiano I 41, S. 170 (Wesselski): *Es bleibt daher das sicherste, sich in allen Lebenslagen an den ehrenhaften Mittelweg zu halten (...).*

¹⁶¹ Cortegiano I 19, S. 48 (Barberis).

¹⁶² Cortegiano I 19, S. 58 (Wesselski): *So will ich auch, dass das Antlitz unseres Hofmannes nicht weichlich und weibisch sei, obwohl dies das Streben vieler ist, die nicht allein die Haare kräuseln und die Augenbrauen ausrupfen, sondern sich auch nach Art der liederlichen und leichtfertigen Frauenzimmer schminken und sich beim Gehen und Stehn und bei jeder Bewegung ein so süßliches und schmachzendes Ansehen geben, dass es die Meinung hervorruft, es drohten ihnen ihre Glieder abzufallen (...).*

¹⁶³ Cortegiano I 19, S. 58 (Wesselski): *(...) auch reden sie in einer gezierten Weise, dass man jetzt und jetzt glaubt, sie würden ihre Seele aushauchen, und wenden desto mehr solcher Mätzchen an, je höher die Person steht, mit der sie sprechen.*

¹⁶⁴ Cortegiano I 28, S. 62 (Barberis).

¹⁶⁵ Cortegiano I 18, S. 56 (Wesselski): *Freilich sind die unerträglich, die sich, ohne irgend ein Verdienst zu besitzen, rühmen. (...) so habt Ihr wohl gehört, dass ich nur das unverschämte und prahlerische Selbstlob getadelt habe (...).* Ganz ähnlich Cicero, Tusc. IV 20 (Gigon): *Eitelkeit ist eine Lust, die übertreibt, unverschämt und hemmungslos ist.*

Regelkatalogs. Weil er die Ehre, die Würde des Menschen, im Blick hat, sucht er nach Möglichkeiten, ein Feingefühl für das richtige Auftreten und Verhalten zu entwickeln, aus dem schließlich die Handlungssicherheit in allen Lebenssituationen erwächst. In diesem Sinne empfiehlt er, Rufschädigendes, Entehrendes zu meiden und Rufförderndes zu praktizieren.

Neben die Schönheit des natürlichen männlichen Antlitzes soll die Schönheit der Gestalt treten.¹⁶⁶ Auch hier regiert das Maß. So gilt: Der Hofmann besitzt dann die ideale Größe, wenn er weder zu klein, noch allzu groß ist. Ein Überschreiten des Maßes in die eine oder andere Richtung wird als lästig empfunden, weil der Hofmann damit auffällt. Weicht er vom mittleren Maß ab, so soll er lieber etwas kleiner als zu groß sein, denn ein zu großer Körper lasse bei der Leibesertüchtigung oftmals die nötige Lebendigkeit vermissen, die gerade beim Hofmann wünschenswert ist. Auch soll er – und hier lehnt sich Castiglione eng an die Äußerungen Ficinos über die Schönheit der Gliedmaßen an – ebenmäßig gebildete, geschmeidige, kraftvolle Glieder haben¹⁶⁷ (*de' membri ben formato*¹⁶⁸). Nur so könne der Hofmann alle körperlichen Fertigkeiten ausüben, die in Zusammenhang mit der Kriegskunst von ihm verlangt werden.

Als besondere Disziplinen in der Leibesertüchtigung, die der Hofmann nicht nur im Kriegsfall, sondern auch in Friedenszeiten gut ausüben kann, gelten das Fechten, zu Fuß und zu Pferde, sowie der Gebrauch der Waffen, wie sie von Edelleuten im Falle von Streitigkeiten benutzt werden. Um im Bedarfsfall bestehen zu können, muss der Hofmann in diesen Fertigkeiten gut bewandert sein. Deshalb soll er auch das Ringen beherrschen, um im Notfall einen

¹⁶⁶ Vgl. Cortegiano I 20, S. 58f. (Wesselski).

¹⁶⁷ Zum Ebenmaß der Gliedmaßen siehe Ficino, *De amore* I 3, S. 29 (Blum): (...) *die Schönheit des menschlichen Körpers hingegen erfordert das Ebenmaß der verschiedenen Gliedmaßen (...)*. Zur schönen äußeren Gesamterscheinung siehe auch schon Manetti, *De dignitate* III 11, S. 72 (Buck), der aus Cicero, *De natura deorum* I 18, 47 zitiert: *Welche Anordnung der Glieder, welche Linienziehung, welche Erscheinung (...)*. Dazu Pietro Bembo's scherzhafte Äußerung in Cortegiano I 19, S. 57f. (Wesselski): *Wegen der Wohlgestalt meines Körpers bin ich allerdings ein wenig im Zweifel, da mich meine Beine nicht so ausgezeichnet dünken, wie ich sie gerne hätte; mit dem Oberleibe und dem Übrigen bin ich sonst ganz zufrieden*. Castiglione lehnt sich hier direkt an Ficino (*De amore*, VI 18, S. 291 ed. Blum) an, der mit Bezug auf Platons Lehre von der wahren Schönheit feststellt: (...) *Hingegen sind diese Teile schön an Phaidros; an ihm mißfallen dir aber seine dicken Schenkel (...)*.

¹⁶⁸ Cortegiano I 20, S. 50 (Barberis).

Zweikampf führen zu können. Keinesfalls aber darf er leichtfertig eine Auseinandersetzung provozieren, denn dies zeugt von Unbeherrschtheit, Leichtfertigkeit und Unbesonnenheit, was dem Hofmann nicht gut zu stehen kommt.¹⁶⁹ Von herausragender Bedeutung ist die Reitkunst. Hier soll der Hofmann in seiner Geschicklichkeit alle anderen zu überflügeln versuchen, um in jeder Situation, sei es beim Bändigen von Pferden, im öffentlichen Kampfspiel, in Turnieren, Stockspielen, Stierkämpfen sich als vollendeter Reiter im Sattel präsentieren zu können.

Bei der Ausübung all dieser Leibesübungen gilt als Devise: Sie sind mit Bedacht und Anmut auszuführen (*con un certo bon giudicio e grazia*¹⁷⁰). Die Schönheit der Bewegung ist das oberste Ziel, denn nur dann wird dem Hofmann die Gunst seines Fürsten, der Damen oder des Volkes im gewünschten Maße zukommen.¹⁷¹ In diesem Sinne werden dem Hofmann auch weitere körperliche Aktivitäten empfohlen: die Jagd, das Schwimmen, Springen, Laufen und Werfen. Auch das Ballspiel gilt als edle Übung, bei der er die Schönheit seiner Glieder und seiner Bewegung zum Ausdruck bringen kann; das Voltigieren schließlich gilt, wenn es in Anmut ausgeführt wird, darüber hinaus noch als liebliches Schauspiel. Meiden soll der Hofmann die Gauklerkünste, sowohl auf dem Boden als auch auf dem Seil, denn sie sind eines Hofmannes nicht würdig.¹⁷²

Zusammenfassend hält Graf Ludovico fest: In allen Bewegungen und bei allen Verrichtungen, ob der Hofmann lacht, scherzt, spielt oder tanzt (*ma rida, scherzi, motteggi, balli e danzi*¹⁷³), soll er mit Verstand und Bescheidenheit

¹⁶⁹ Cortegiano I 21, S. 59f. (Wesselski): *Von großer Wichtigkeit ist meiner Ansicht nach auch das Ringen, weil es oft beim Fusskampfe Anwendung findet. Entstehen nun Händel und Streitigkeiten, die er selbst oder seine Freunde auszufechten haben, soll er auf alle Fälle bedacht sein und sich stets klug und beherzt erweisen, sich jedoch andererseits nicht allzu leichtfertig auf einen Kampf einlassen, es sei denn, dass ihn seine Ehre zwingend erfordert; denn abgesehen von der Gefahr (...) verdient der, der sich kopfüber und ohne triftigen Grund in Händel stürzt, den allerschärfsten Tadel (...).*

¹⁷⁰ Cortegiano I 21, S. 53 (Barberis).

¹⁷¹ Vgl. Cortegiano I 21, S. 60f. (Wesselski).

¹⁷² Cortegiano I 22, S. 61f. (Wesselski): *Hat nun unser Hofmann in diesen Fertigkeiten das gewöhnliche Mittelmaß übertroffen, so kann er andres bei Seite lassen, wie die Gauklerkünste auf dem Boden oder dem gespannten Seile und ähnliches, die ja wohl ergötzen, aber eines Edelmanns unwürdig sind (...).*

¹⁷³ Cortegiano I 22, S. 54 (Barberis).

(*ingenioso e discreto*¹⁷⁴) bei der Sache sein, vor allem aber in Anmut (*grazia*) und nur in der angenehmsten Weise erscheinen.¹⁷⁵ Denn erst die Anmut gibt einer Handlung Schönheit und Liebreiz. Was aber ist Anmut und wie kann sie erreicht werden? Hierzu wird als allgemeingültige Regel formuliert: Nur der Verzicht auf jede Ziererei (*affettazione*) und die über eine gewisse Nachlässigkeit (*sprezzatura*) erreichte Leichtigkeit der Bewegung (*disinvoltura*), der man die aufgewandte Mühe nicht ansieht, schafft Anmut.¹⁷⁶ Im Gegensatz dazu führt das Herbeiziehen bei den Haaren (*tirar per i capegli*¹⁷⁷) zum Verlust der Anmut; die Sache erscheint weniger wert, ganz gleich, wie wichtig sie auch sein mag. Die wahre Kunst ist also dort, wo man die Kunst nicht sieht (*Però si po dir quella esser vera arte, che non appare esser arte*¹⁷⁸). Das Zur-Schau-Tragen des Könnens und die Demonstration der aufgewandten Mühe nehmen jeder Sache die Anmut.¹⁷⁹

Castigliones Tugendlehre, wie er sie mit vielerlei Beispielen im ersten Buch zu entwickeln versucht, wird als Lehre vom goldenen Mittelweg zu einem tragenden Element des gesamten Werks. Diese Lehre durchzieht alle vier Bücher vom 'Hofmann' und enthält zahlreiche praktische Hinweise für das tägliche Leben und den Umgang mit Menschen. Dabei fällt auf, dass Castiglione in den ersten drei Büchern weder den Tugendbegriff noch die Bedeutungsinhalte der vom Hofmann geforderten Einzeltugenden definiert.

¹⁷⁴ A.a.O. S. 54 (Barberis).

¹⁷⁵ Cortegiano I 24, S. 63 (Wesselski): (...) *der Hofmann müsse bei allen seinen Handlungen, Geberden und Sitten, kurz bei jeder Gelegenheit, eine gewisse Anmut aufweisen. Nun scheint es mir, als ob Ihr diese wie ein Gewürz anwendet, ohne das alle andern guten Eigenschaften und Fähigkeiten wertlos wären.*

¹⁷⁶ Cortegiano I 26, S. 66 (Wesselski): (...) *man muss jede Ziererei gleich einer spitzigen und gefährlichen Klippe vermeiden und, um eine neue Wendung zu gebrauchen, eine gewisse Nachlässigkeit zur Schau tragen, die die angewandte Mühe verbirgt und alles, was man tut und spricht, als ohne die geringste Kunst und gleichsam absichtslos hervorgebracht erscheinen lässt.*

¹⁷⁷ Cortegiano I 26, S. 59 (Barberis).

¹⁷⁸ Cortegiano I 26, S. 59 (Barberis).

¹⁷⁹ Vgl. Cortegiano I 26, S. 67 (Wesselski). Castigliones hier dargebrachte Auffassung gab ab Mitte des 16. Jahrhunderts, als sich zunehmend unter protestantischem Einfluss eine Kultur der Aufrichtigkeit entwickelte, insbesondere in nordeuropäischen Ländern immer wieder Anlass zu Kritik. Italien, jene Nation, die das Ideal eines Menschen hervorgebracht hatte, der sich darin üben soll, so natürlich wie möglich die ihm aufgetragene Rolle zu spielen, wurde die Pflege eines „Kultes der Vorspiegelung“ vorgeworfen, Höflichkeit in Scheinheiligkeit umgemünzt. Von protestantischen Gruppierungen wurde die These vertreten, zur Aufrichtigkeit gehöre es, wahre Gefühle zu zeigen, statt bloßer äußerer Formen. Vgl. dazu Burke 127ff.

Castiglione bedarf solcher Erläuterungen offenbar nicht.¹⁸⁰ Wie selbstverständlich benutzt er Begrifflichkeiten und setzt stillschweigend beim Leser nicht nur die Kenntnis der platonischen Tugendlehre mit den vier Grundtugenden der Tapferkeit, Gerechtigkeit, Klugheit und Mäßigung voraus, sondern auch das Wissen um die aristotelische Lehre vom rechten Maß. Erst im vierten Buch schließt Castiglione ansatzweise diese Lücke. Das richtige Maß, das in der Mitte zwischen den Extremen liegt, gilt es im Leben zu finden. Es bestimmt die gesamte Existenz des Hofmannes, sein Wesen, seinen Gemütszustand und die Befindlichkeit, seine Ausdrucks- und Verhaltensweisen, sein Auftreten in der Öffentlichkeit, sein Zusammenspiel mit anderen, doch auch seine Begabungen und Fähigkeiten, die er ausbilden soll. Alles, was der Hofmann tut, soll mit Maß und Ziel betrieben werden.¹⁸¹ Extreme sind zu vermeiden, weil sie Unausgewogenheit, Unausgeglichenheit und Einseitigkeit hervorrufen. Diese Anforderungen gelten nicht nur für den Hofmann, sondern auch für die Frau, die Hof- oder Palastdame.¹⁸² Für den Fürsten gilt die Mäßigung gar als die vollkommenste aller Eigenschaften.¹⁸³

Aus diesen Darlegungen lassen sich bereits an dieser Stelle zwei bemerkenswerte Schlüsse hinsichtlich Castigliones Vollkommenheitsbegriffs ziehen:

1. Die Vollkommenheit des Hofmannes und damit des Menschen schlechthin besteht offensichtlich nicht darin, im Leben stets Höchst- oder Spitzenleistungen zu erzielen. Deutlich bringen die Redner Castigliones diese Sichtweise zum Ausdruck. Nachweislich geben sie sich in ihren Anforderungen an den Hofmann nahezu bei allen

¹⁸⁰ Vgl. Loos (1980), 12.

¹⁸¹ Cortegiano I 18, S. 57 (Wesselski): (...) so sei er doch in seinen Reden bescheiden (...); jedoch darf die geringe Selbstschätzung nicht in Zaghaftheit ausarten. Siehe auch Cortegiano I 60 (Wesselski): (...) so muss er in allem, was den Kampf einleiten, und im Kampfe selbst Besonnenheit und Beherrztheit zeigen. Cortegiano I 21, S. 61 (Wesselski): Alle seine Leibesübungen müssen aber mit Bedacht und Anmut ausgeführt werden (...). Cortegiano I 22, S. 62 (Wesselski): (...), dass er immer Verstand und Bescheidenheit an den Tag legt (...).

¹⁸² Cortegiano III 5, S. 10 (Wesselski): (...) wozu es nötig ist, dass sie (die Palastdame) das gewisse schwierige Mittelmaß einhält, das gleichsam auf der Verbindung zweier Gegensätze beruht, und dass sie bis zu der gewissen Grenze geht, ohne sie jedoch zu überschreiten.

¹⁸³ Cortegiano IV 17, S. 118 (Wesselski): Dadurch dass diese Tugend (die Mäßigkeit) ebenso der Seele keinen Zwang antut, (...) gibt sie ihr Ruhe und Frieden, Gleichgewicht und Ausgeglichenheit und verleiht ihr eine gewisse Eintracht mit sich selbst (...) Diese Tugend nun ist die vollkommenste und ziemt sich den Fürsten am meisten (...).

Tätigkeiten und in den verschiedenen Wissensgebieten mit leicht-überdurchschnittlichen Leistungen zufrieden.¹⁸⁴ Lediglich das Reiten, eine besondere Domäne der Italiener, soll der Hofmann in höchster Vollendung beherrschen.¹⁸⁵ Bei allem anderen regiert das Maß. Mit Aussagen wie: *die Vollkommenheit (ist) in jedem Dinge, wenn auch versteckt, enthalten*¹⁸⁶ oder *hat doch die Natur in jedes Ding einen verborgenen Samen gepflanzt, der aus sich selbst allem, was er hervorbringt, eine gewisse Kraft und Eigenheit verleiht*¹⁸⁷ versucht Castiglione zu verdeutlichen, dass Vollkommenheit nicht in Leistungsdenken und perfektem Handeln des Menschen zu suchen ist, sondern vielmehr in seinem geistigen Potential, das er verborgen in sich trägt. Vollkommen sein im Sinne von Castiglione heißt: alles in sich zu haben. Die vielfältigsten, geistigen Anlagen stehen dem Menschen zur Verfügung; im realen Leben lassen sich daraus jedoch nur Teile verwirklichen. Doch auch wenn der Mensch nicht das gesamte Potential in seinem Leben abbildet, ist er dennoch nicht unvollkommen. Entscheidend ist das Potential; dieses birgt alle Möglichkeiten. Streben nach Vervollkommnung ist demnach nicht ein Streben nach dem Besserwerden, ist nicht das Verbessern eines vorher schlechteren Menschen, Vervollkommnung ist kein Streben nach Vergöttlichung. Vervollkommnung in diesem Sinne heißt auch nicht, gut werden zu müssen, sondern ist vielmehr ein sukzessives Hervorbringen und Entfalten vorhandener guter Anlagen. Und dies geschieht nach Castiglione am besten mit Maß. Für ihn ist die Abbildung geistiger Vollkommenheit auf irdischer Ebene bereits dann erreicht, wenn es dem

¹⁸⁴ Cortegiano I 17, S. 54 (Wesselski): *Je mehr sich aber der Hofmann in der Kriegstüchtigkeit hervortut, desto grösser wird sein Ruhm sein, obwohl ich nicht dafür halte, dass er eine so vollkommene Kenntnis besitzen müsse, wie man sie von einem Feldherrn verlangt; da wir nicht wollen, dass er an der Grösse der Aufgabe scheitere, können wir uns mit unwandelbarer Treue und unbeugsamem Mute zufrieden geben.* Siehe auch Cortegiano I 22, S. 61f. (Wesselski): *Hat nun unser Hofmann in diesen Fertigkeiten (Jagen, Schwimmen, Springen, Laufen, Steinewerfen, Ballspiel, Voltigieren) das gewöhnliche Mittelmaß übertroffen, so kann er andres bei Seite lassen, wie die Gauklerkünste auf dem Boden oder dem gespannten Seile (...).*

¹⁸⁵ Cortegiano I 21, S. 60f. (Wesselski): *So will ich denn, dass unser Hofmann als vollendeter Kavalier jedem Sattel gerecht sei: (...) weil die Italiäner wegen des Reitens mit Zügel und Zaum ebenso wie wegen der Bändigung wilder Pferde und im Lanzenrennen und Tiostieren berühmt sind, sei er in diesen Dingen der beste Italiäner (...).*

¹⁸⁶ Cortegiano I 13, S. 48 (Wesselski).

¹⁸⁷ Cortegiano I 14, S. 49 (Wesselski).

Hofmann, dem Menschen als solchem, gelingt, die goldene Mitte zu finden, die Mitte zwischen den Extremen. Streben nach Vollkommenheit ist kein Streben nach Perfektion, sondern größtmögliche Ausschöpfung von gottgegebenen Gaben. Vervollkommnung heißt, aus dem unendlichen Potential vorhandener Möglichkeiten zu schöpfen, heißt maßvolle Hervorbringung geistiger Möglichkeiten und deren Transformierung in eine materielle Erscheinungsform hinein.

Diese tiefe Einsicht beim Hofmann, der illustren Runde und beim Leser herbeizuführen, ist noch nicht Zielsetzung des ersten Buches. Dort wird die Mäßigkeit als sittliche Tugend auf das gesellschaftliche Leben des Hofmannes fokussiert. Erst im vierten Buch stellt sich Castiglione die Aufgabe, den Hofmann zur Erkenntnis seiner Vollkommenheit zu führen. Dies geschieht mittels Pflege der höheren Tugenden; sie befähigen den Hofmann, hinter aller irdischer Unvollkommenheit jene Vollkommenheit zu erkennen, die geistiger Natur ist, die aufgrund der göttlichen Abstammung des Menschen bereits von Anfang an realisiert ist und nur noch erinnert werden muss.

2. Weil Vollkommenheit sich weder in eitler noch in angestrenzter Ausführung der Tätigkeiten und Handlungen erzwingen lässt, wird vor allzu großem Ehrgeiz gewarnt.¹⁸⁸ Da bereits das gute, mittlere Maß genügt, um den Anforderungen gerecht zu werden, kann der Hofmann allem in gelassener Heiterkeit nachgehen. Nicht Anstrengung und Zwang, sondern mentale Ausgeglichenheit und Souveränität verleihen seinem Handeln *das gewisse Etwas*¹⁸⁹, offenbaren die unter einer gewissen Leichtigkeit und Anmut vollbrachte Bewegung. *Sprezzatura*

¹⁸⁸ Cortegiano I 28, S. 69 (Wesselski): *Man sagt auch, dass unter den hervorragenden alten Malern das Sprichwort gebräuchlich gewesen ist: allzu grosser Fleiß ist schädlich. Siehe auch Cortegiano I 22, S. 62 (Wesselski): (...) er wird alles mitmachen, was die andern treiben, ohne sich ganz von löblichem Tun abzuwenden und mit dem Vorsatze, nicht in Plattheit zu verfallen.*

¹⁸⁹ Cortegiano I 14, S. 51 (Wesselski): *Der Hofmann soll aber außer dem Adel auch in dieser Hinsicht glücklich veranlagt sein, dass er (...) auch noch Anmut, und, wie man sagt, das gewisse Etwas besitzt, das bewirkt, dass er gleich beim ersten Anblick jedermann angenehm und liebenswert erscheinen muss, und dieses Etwas soll alle Handlungen schmückend einleiten und begleiten und so aus seinem Antlitz leuchten, dass der erste Eindruck schon verspricht, er sei würdig des Verkehrs und der Gnade eines grossen Herrn. Siehe auch Cortegiano I 21, S. 61 (Wesselski): *Alle seine Leibesübungen müssen aber mit Bedacht und Anmut ausgeführt werden, soll er der so hochgeschätzten allgemeinen Gunst teilhaftig werden.**

und *grazia*, zwanglose Lässigkeit und Anmut, sind die Kernbegriffe der Hofmannskunst und Ausdruck höchster Vollendung. Anmut wird definiert als die Mitte zwischen dem Extrem der Eitelkeit und Ziererei auf der einen Seite, was sich in einem übertriebenen Streben nach Eleganz äußert, und dem Extrem der Achtlosigkeit oder allzu großen Nachlässigkeit auf der anderen Seite, was sich in einer völligen Geringschätzung der eigenen Person artikuliert.¹⁹⁰ Anmut, die Mitte zwischen diesen Extremen, stellt sich dar als reine, wohlgefällige, natürliche und lebenswerte Einfachheit. Sie ist die kunstlose Kunst, der man die angewandte Mühe nicht ansieht.¹⁹¹

Nachdem Graf Ludovico an zahlreichen Beispielen das Laster der Ziererei eingehend beleuchtet hat, kommt er auf weitere Bildungsinhalte des Hofmannes zu sprechen. Neben einer vielseitigen körperlichen Ausbildung soll der Hofmann die Entwicklung seiner geistigen Kräfte betreiben. Hier gewinnen nun die humanistischen Studien ihre Bedeutung und im Besonderen ihr zentrales Element: die Sprache. Der Hofmann der neuen Zeit braucht detaillierte Kenntnisse der Sprache in Wort und Schrift. Im Rückgriff auf Ciceros 'De oratore' wird die Rhetorik auch für den Hofmann zur Leitdisziplin.¹⁹² Von den rhetorischen Fähigkeiten hängt es ab, ob er auf politisch-diplomatischer Ebene als Orator und Gesandter die Anliegen seines Fürsten angemessen zum Ausdruck bringen kann. Deshalb fordert Graf Ludovico: Der Hofmann muss das Sprechen und Schreiben so beherrschen, dass es ihm auch hierbei nicht an Anmut fehlt. Dies gelingt ihm, wenn er auch im Umgang mit der Sprache auf jede Ziererei und Künstelei verzichtet.¹⁹³ Grundbedingung für gutes Reden und

¹⁹⁰ Cortegiano I 27, S. 68 (Wesselski): *Ich halte es daher für eine ebenso grosse Ziererei und einen nicht geringen Fehler, wenn einer die Lässigkeit, die an sich lobenswert ist, soweit treibt, dass er den Mantel vom Rücken fallen lässt, als wenn ein anderer aus lauter Streben nach Eleganz, die ja ebenfalls an sich zu billigen ist, den Kopf recht steif trägt, um nicht sein Haar in Unordnung zu bringen (...) denn auf diese Weise geht sowohl die Eleganz wie auch die Nachlässigkeit zu weit und wird zum Fehler und zum Gegenteil der reinen und lebenswerten Einfachheit, die allein schlichten Gemütern wohlgefällig ist.*

¹⁹¹ Cortegiano I 26, 66 (Wesselski): *(...) man muss jede Ziererei (...) vermeiden und, um eine neue Wendung zu gebrauchen, eine gewisse Nachlässigkeit zur Schau tragen, die die angewandte Mühe verbirgt und alles, was man tut und spricht, als ohne die geringste Kunst und gleichsam absichtslos hervorgebracht erscheinen lässt.*

¹⁹² Vgl. Marcus Tullius Cicero: De oratore. Über den Redner. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Theodor Nüßlein. Düsseldorf 2007. Vgl. auch Buck (1996), 1f.

¹⁹³ Vgl. Cortegiano I 28, S. 70 (Wesselski). Vgl. auch De oratore I 17.

Schreiben ist Wissen.¹⁹⁴ Ohne Wissen, das verstanden zu werden verdient, kann der Hofmann weder reden noch schreiben (*perché chi non sa e nell'animo non ha cosa che meriti esser intesa, non po né dirla né scriverla*¹⁹⁵). Hat er sich dieses Wissen erworben, muss der Hofmann alles, was er auszudrücken gedenkt, in schöner Ordnung darstellen. Zugrunde gelegt wird die Annahme, dass Ordnung in der Rede auch Ordnung des Geistes bedeutet.¹⁹⁶ Erst an zweiter Stelle kommen die zu wählenden Worte. Sie sollen passend gewählt und gut zusammengefügt werden. Die Kunst seiner Rede liegt darin, treffende Wörter zu verwenden, die am besten zum Ausdruck bringen, was er auszudrücken wünscht, denn nur so erhalten die Worte ihre Würde und ihren Glanz.¹⁹⁷ Für das gute Sprechen kommt schließlich noch der Stimme eine Bedeutung zu. Wiederum nach Cicero wird festgelegt: Die Stimme soll schön sein, d. h. nicht zu dünn oder zu weibisch klingen, aber auch nicht hart und roh, sondern vielmehr wohltönend, klar und voll.¹⁹⁸ Die Aussprache muss deutlich sein, das Gesprochene muss begleitet werden von einer ungezwungenen Gestik und Mimik. Je nach Anlass wird die Rede des Hofmannes mal ernst und in schwerer Würde, mal heiter und leicht, mal scherzend sein. In allen Fällen aber spielt die Verständlichkeit eine Rolle und die spielerische Leichtigkeit (*facilità*¹⁹⁹), die aus seiner Rede hervorscheinen muss.²⁰⁰ Im Gebrauch der Sprache ist der Hofmann frei. Er kann Wörter aus allen Teilen Italiens verwenden, kann auch französische oder spanische Wörter beimischen, Wörter im übertragenen Sinne gebrauchen, ja er darf wiederum in Anlehnung an Cicero selbst neue Wörter und eigene schöne Wendungen bilden²⁰¹; bei aller

¹⁹⁴ Vgl. Cortegiano I 33, S. 78 (Wesselski). Vgl. auch De oratore I 20.

¹⁹⁵ Cortegiano I 33, S. 73 (Barberis).

¹⁹⁶ Vgl. Cortegiano I 33, S. 78 (Wesselski). Vgl. auch De oratore I 50, 142. Vgl. auch Buck (1996), 2.

¹⁹⁷ Cortegiano I 33, S. 78 (Wesselski): *Und darin hauptsächlich liegt die Grösse und der Prunk seiner Rede, dass der Redner seinen ganzen Verstand und Fleiss anwendet, gerade die Wörter, die das, was er wünscht, am besten auszudrücken vermögen, zu gebrauchen, sie wie Wachs nach seinem Gutdünken zu formen (...).*

¹⁹⁸ Vgl. Cortegiano I 33, S. 79 (Wesselski). Vgl. auch De oratore III 41, 42; vgl. auch Wesselski Bd. I Anm. S. 266f.

¹⁹⁹ Cortegiano I 34, S. 74 (Barberis).

²⁰⁰ Cortegiano I 34, S. 80 (Wesselski): *Alles aber führe er mit einer solchen Leichtigkeit aus, dass es den Anschein hervorruft, er könne mit der geringsten Anstrengung auch das weitestgesteckte Ziel erreichen.*

²⁰¹ Cortegiano I 34, S. 80 (Wesselski): *(...) er darf nicht allein glänzende und zierliche Wörter aus jedem Striche Italiens in seiner Rede verwenden, sondern ich würde es auch loben, wenn er einige französische oder spanische darunter mischte (...). Ebenso darf er Wörter in anderer Bedeutung als der eigentlichen gebrauchen und seinem Vorhaben dienstlich machen (...), nur um seine Rede lieblicher und schöner, ihren Inhalt anschaulicher zu*

Schönheit des Wortes aber muss er sicher sein, dass die gewählten Worte gebräuchlich sind und der Hofmann von seinen Zuhörern verstanden wird.²⁰² Aus diesen Darlegungen leuchten auch Bezüge zum platonischen 'Philebos', wie ihn Ficino in 'De amore' verarbeitet hat, hervor. Nach Ficino manifestiert sich die Güte des Geistes in der Schönheit der Rede, der Gebärden und Handlungen. Der Same des Geistes findet seine Blüte nur im Irdischen. Geist erscheint in Materie.²⁰³

Bevor der Graf weitere Überlegungen zur Bildung anstellt, fügt er in seinen Vortrag eine kurze Anspielung auf die Seele und sein Verständnis von der Moralphilosophie ein. Graf Ludovico fordert: Nicht nur den Körper, mehr noch solle der Hofmann seine Seele schmücken und pflegen. Sie sei um vieles erhabener als der Körper (*più degno è assai che 'l corpo*²⁰⁴) und verdiene es deshalb besonders, gebührend geschmückt zu werden. Doch will der Graf die vielen Lehren der Moralphilosophen außer Acht lassen und erklärt, der Hofmann bedürfe dazu keiner Vorgabe von Regeln; es genüge, wenn er *ein anständiger und rechtschaffener Mann*²⁰⁵ sei. In diesem Begriffspaar seien bereits Tugenden wie *Klugheit, Trefflichkeit, Tapferkeit und Besonnenheit*²⁰⁶ (*prudenzia, bontà, fortezza e temperanzia d'animo*²⁰⁷) und alle anderen wichtigen Eigenschaften (*e tutte l'altre condizion*²⁰⁸) enthalten. Stillschweigend bringt Castiglione hier die platonischen Kardinaltugenden und ihren Stellenwert für die sittliche Bildung ins Spiel. Zugleich spricht er indirekt die Frage an, die schon in der Antike und wieder von den Renaissance-Humanisten heftig

machen (...) Auch neue Wörter zu bilden und neue Redewendungen zu erfinden, braucht er sich nicht zu scheuen (...). Vgl. hierzu Cicero, De oratore III (154); vgl. auch Wesselski Bd. I Anm. S. 267.

²⁰² Die Diskussionen um die „richtige“ Sprache nehmen bei Castiglione einen breiten Raum ein und vermitteln einen Eindruck davon, wie im 16. Jahrhundert um die Entwicklung einer neuen, gemeinsamen italienischen Hochsprache gerungen wurde, an welcher der toskanische Dialekt wesentlichen Anteil hat. Vgl. dazu Burckhardt 371ff.

²⁰³ Ficino, De amore V 1, S. 127 (Blum): *Die treffliche Veranlagung des Geistes äußert sich am herrlichsten in der Schönheit der Rede, der Gebärden, der Handlungen. (...) Bei allen diesen Dingen bringt die innere Vollkommenheit die äußere hervor, und zwar bezeichnen wir jene als Güte, diese als Schönheit.*

²⁰⁴ Cortegiano I 41, S. 88 (Barberis).

²⁰⁵ Cortegiano I 41, S. 92 (Wesselski): *(...) und sagen unserer Aufgabe gemäß mit wenigen Worten, dass es für ihn genügt, wenn er, wie man zu sagen pflegt, ein anständiger und rechtschaffener Mann ist. Darin sind ja inbegriffen Klugheit, Trefflichkeit, Tapferkeit und Besonnenheit und alle anderen Eigenschaften (...).*

²⁰⁶ Cortegiano I 41, S. 92 (Wesselski).

²⁰⁷ Cortegiano I 41, S. 89 (Barberis).

²⁰⁸ A.a.O. S. 89 (Barberis).

diskutiert worden war: Ist Tugend lehrbar und lernbar oder ist sie in natürlicher Weise vorhanden und muss nur erweckt werden?²⁰⁹ Castiglione will hierüber an dieser Stelle offensichtlich keine Diskussionen führen und legt für die sittliche Bildung des Hofmannes einfach die platonische Lehre zugrunde, wie sie von Ficino gelehrt wurde. Auch dieser hatte schon vertreten, wegen eines natürlichen Schamgefühls und eines inneren Verlangens nach Ehre und Auszeichnung bedürfe es in der Erziehung keiner Moralvorschriften, Ge- und Verbote, Zuchtmittel oder Belehrung.²¹⁰ In Anlehnung an den platonischen Sokrates lässt er zudem den Grafen Ludovico erklären, Sokrates habe schon gesagt, allein die Bereitschaft, also der Wille, die Tugend zu erkennen und zu lernen, genüge, um die Kraft der Tugend zu beleben und auszubilden. Der Wille zum Gutsein mache Reglementierungen und Moralvorschriften unnötig.²¹¹

Mit solchen Äußerungen legt Castiglione in diesem kurzen Abschnitt ein klares Bekenntnis zu seiner platonisierenden Sichtweise ab. Er zieht es jedoch vor, in diesem frühen Stadium das Bild vom Hofmann nicht weiter mit ethischen Vorstellungen zu überfrachten und lässt deshalb den Grafen Ludovico schnell wieder das Thema wechseln, ein geschickter formaler Zug, zumal das Gespräch über die Tugenden des Hofmannes als Hauptthema im zweiten Buch wieder aufgenommen wird. Doch so lapidar diese Textstelle klingen mag, der humanistisch gebildete Leser bemerkt den tiefen Gehalt dieses Passus'. Castiglione nimmt hier nämlich erneut unbemerkt Bezug auf die 'Tusculanen', und zwar auf zwei Textpassagen, in denen Cicero die Glückseligkeit und ihre Abhängigkeit von der Tugend behandelt. Wenn Castiglione fast belanglos feststellt, es genüge zur Pflege der Seele, dass der Hofmann *ein anständiger und rechtschaffener Mann* sei und in dieser Wendung alle anderen wichtigen Tugenden enthalten seien, so stimmt er hier völlig mit Cicero überein, der im

²⁰⁹ Cortegiano I 41, S. 92 (Wesselski): *Wie dies nun bei unserem Hofmann zu geschehn hat, darüber lassen wir die Vorschriften so vieler weiser Philosophen, die zu diesem Gegenstande geschrieben, die Tugenden der Seele geschildert und über ihre Würde eingehend gestritten haben, bei Seite (...).*

²¹⁰ Siehe dazu Ficino, De amore I 3, S. 27 (Blum): *Denn das Schamgefühl hält die Menschen vor dem Unsittlichen zurück und das Verlangen, sich auszuzeichnen, leitet sie zu dem Sittlichen hin.*

²¹¹ Cortegiano I 41, S. 92 (Wesselski): *Ich glaube, dass nur der ein wahrer Moralphilosoph sein kann, der selbst gut sein will, und es sind auch für ihn kein andern Regeln nötig als dieser Wille allein. Daher hat Sokrates Recht, wenn er sagt, sein Unterricht habe dann gute Frucht getragen, wenn er den Willen, die Tugend zu erkennen und zu lernen, erweckt habe (...).*

Begriff der *Anständigkeit*²¹² ebenfalls alle Tugenden eingeschlossen sieht, die ein ruhiges, friedliches Gemüt herbeiführen und dem weisen Menschen ein glückseliges Leben bescheren. Mit seiner Bemerkung, es genüge allein der Wille, die Tugend zu erkennen, knüpft Castiglione an einen weiteren Textpassus in den 'Tusculanen' an. Dort fordert Cicero den Menschen dazu auf, unermüdlich nach der Wahrheit zu forschen. Castiglione folgt der Anschauung Ciceros, dass die erkennenden Tugenden, die Erforschung der Natur, der menschlichen und göttlichen Dinge, die später Ficino im Sinne Plotins als höhere bzw. geistige Tugenden bezeichnet und die über das sokratische „Erkenne dich selbst“ die Erkenntnis der eigenen Göttlichkeit und Gottverwandtschaft zum Ziel haben, den Menschen zum sittlich guten Handeln anregen und ihm im Bewusstsein der Vollkommenheit und Bedürfnislosigkeit zugleich die Glückseligkeit schenken.²¹³ Castiglione verzichtet in seinem ersten Buch jedoch auf jede philosophische Erörterung und erwähnt auch nicht die Kontemplation als Weg zur Selbsterkenntnis, wie dies später im vierten Buch geschieht. Handlungsorientiert den Blick auf das tägliche Leben und das gemeinschaftliche Miteinander gerichtet, empfiehlt er stattdessen zur Entwicklung der Tugenden das Studium humanistischer Literatur und lässt den Grafen Ludovico auf die Wissenschaften (*le lettere*²¹⁴) zu sprechen kommen.

²¹² Cicero, Tusc. IV 36 (Gigon): *Zuweilen beziehen wir alle diese Worte (mäßig, bescheiden, beherrscht, beständig, zurückhaltend) auf die Anständigkeit als auf ihren Hauptbegriff. Wenn nicht die Tugenden alle in diesem Begriff eingeschlossen wären, hätte man nicht so häufig gesagt, daß das schon als Sprichwort gilt: „ein anständiger Mensch macht alles richtig“. (...) Wer nun immer in Bescheidenheit und Ruhe friedlichen Geistes ist und mit sich selbst einig, (...) der ist der Weise, den wir suchen, und der Glückseligste, dem nichts Menschliches so unerträglich zu sein scheint, daß er in seiner Seele verzweifelt (...).*

²¹³ Cicero, Tusc. V 68; 69; 70; 71 (Gigon): *Sodann soll er voll Eifer sein, die Wahrheit zu erforschen. Daraus ergibt sich jene dreifache Frucht des Geistes, die eine in der Erkenntnis der Dinge und der Erklärung der Natur, die zweite (...). (...) Wenn man dies im Geiste bedenkt und Tag und Nacht überlegt, dann entsteht jene vom delphischen Gotte befohlene Erkenntnis, daß der Geist sich selbst erkennt, sich mit dem göttlichen Geiste verbunden fühlt und dadurch von unerschöpflicher Freude erfüllt wird. (...) Da entsteht denn die Erkenntnis der Tugend und es blühen die Arten und Teile der Tugenden auf. (...) Wenn man alle diese Sachen erforscht hat, dann ergibt sich vor allem dies, was wir in dieser Untersuchung behandeln, daß nämlich die Tugend zum glückseligen Leben genügt. Für Ficino stehen die geistigen Tugenden (Wahrheits- und Erkenntnisliebe) über den sittlichen Tugenden und besitzen eine kathartische Funktion beim Aufstieg der Seele zu Gott. Siehe dazu Ficino, De amore VI 18, S. 295 (Blum): *Aus dieser Aufzählung ergibt sich eine Einteilung der Tugenden in zweierlei Arten, nämlich in sittliche und geistige. Letztere haben vor den sittlichen Tugenden den Vorrang.**

²¹⁴ Cortegiano I 43, S. 91 (Barberis).

Diese bezeichnet der Graf als den wahren und höchsten Schmuck des Geistes (*il vero e principal ornamento dell'animo*²¹⁵). Als vornehmstes Geschenk habe Gott sie dem Menschen verliehen, deshalb seien sie für sein Leben und seine Würde notwendig.²¹⁶ In den Wissenschaften soll der Hofmann mehr als mittelmäßig gut gebildet sein. War der Ritter der mittelalterlich-höfischen Kultur *illiteratus*²¹⁷, so soll der Hofmann gewissenhaft das Studium antiker Autoren und ihrer Schriften betreiben und umfassend literarisch gebildet sein. Der Graf verweist auf die zahlreichen Beispiele in der Geschichte, an denen man ersehen könne, dass die Studien neben der Vermittlung von Kenntnissen und Wissen zugleich die guten Anlagen förderten.²¹⁸ Castiglione argumentiert hier nach dem humanistischen Grundsatz, nach dem der Mensch erst durch wissenschaftliche Betätigung, durch das Studium der alten griechischen und römischen Autoren, zu einem wahrhaft humanen, menschlichen Wesen wird. Nicht die Waffenkunst, sondern das geschriebene Wort, die Dichtung, forme den Menschen auf geistige Weise und verleihe dem Hofmann erst den wahren Ruhm.²¹⁹ Will der Hofmann vollkommen sein, muss er deshalb Waffenhandwerk und gelehrte Bildung in sich vereinen. Obschon er die lateinische und griechische Sprache beherrschen muss, weil er in der Literatur viele wichtige Fragestellungen auf göttliche Art behandelt findet (*per le molte e varie cose che in quella divinamente scritte sono*²²⁰), soll der Hofmann die Werke der alten Dichter, Redner und Geschichtsschreiber nicht im Sinne eines Gelehrten kennen, sondern als Gesellschaftsmensch. Die Beschäftigung mit antiker Literatur dient hier also nicht vorrangig der Wahrheitsfindung oder des Erkenntnisgewinns, wie dies im vierten Buch vom Hofmann der Fall ist, sondern vielmehr einem spielerisch-leichten Umgang mit Wissen. Um sich selbst Vergnügen zu bereiten und besonders zur Ehre der Frauen, soll der Hofmann

²¹⁵ Cortegiano I 42, S. 89 (Barberis).

²¹⁶ Cortegiano I 43, S. 94 (Wesselski): (...) *die Wissenschaft, die den Menschen von Gott als vornehmstes Geschenk verliehen worden ist* (...).

²¹⁷ Vgl. Buck (1996), 35.

²¹⁸ Cortegiano I 43, S. 94 (Wesselski): *Auch an Beispielen vieler alter Kriegshelden würde es mir nicht mangeln, die zur Tüchtigkeit der Waffen noch den Schmuck der gelehrten Bildung gefügt haben. (...) Alcibiades hat seine guten Anlagen durch die Wissenschaft und den Unterricht von Sokrates gesteigert und vergrößert.*

²¹⁹ Cortegiano I 43, S. 95 (Wesselski): *Dass man aber den wahren Ruhm nur durch den heiligen Schatz weitverbreiteter Gesänge und Bücher erlangen kann, begreift jeder ausser den Unglücklichen, die nichts davon wissen. (...) Wer nicht die schöne Macht des geschriebenen Wortes in ihrer ganzen Herrlichkeit erfasst, kann auch nicht ermessen, wie hoch und wie lange der Ruhm edler Taten der Nachwelt stahl* (...).

²²⁰ Cortegiano I 44, S. 94 (Barberis).

sich selbst im Schreiben von Prosa, in der Verskunst und Volkssprache üben. Doch nur wenn er Lobenswertes hervorbringt, darf er seine Werke der Öffentlichkeit übergeben, um sich nicht zum Gespött anderer zu machen.²²¹ Neben dem berufsmäßigen Umgang mit Sprache wird der Hofmann also dazu ermuntert, die poetisch-künstlerischen Anlagen in sich zu suchen und zu entfalten. Sprache soll als Poesie entdeckt werden. Der kreative Umgang mit Sprache und Literatur ist Teil seines Bildungsrepertoires.

Wie nebenbei lässt Castiglione seine Redner in diesem Textabschnitt auch Kritik üben an der im 16. Jahrhundert noch vorherrschenden Rückständigkeit und Bildungsfeindlichkeit des französischen Adels. Mit den Bemerkungen seiner Redner bringt er deutlich das Selbstbewusstsein der italienischen Höfe zum Ausdruck, die sich ihrer führenden Rolle als Kulturnation vor Frankreich und anderen europäischen Staaten durchaus bewusst waren.²²² Nach diesem Seitenhieb kehrt Castiglione wieder zu seinen Betrachtungen über den Hofmann zurück.

Dieser ist mit all den genannten Eigenschaften und Fähigkeiten in seiner Bildung noch immer nicht vollkommen; er muss sich auch musisch bilden. Graf Ludovico fordert, der Hofmann müsse nicht nur gut singen, sondern auch verschiedene Instrumente spielen können. Der Graf erinnert an die Lehren zahlreicher antiker Autoren, die der Musik nicht nur eine heilende Wirkung zugeschrieben, sondern sie zugleich *für ein heilig Ding gehalten*²²³ hätten (*cosa sacra*²²⁴). Da die Musik, wie auch die Seele, im Einklang mit den Gesetzen des Kosmos stehe, bringe sie die menschliche Seele zum Schwingen; Musik

²²¹ Cortegiano I 44, S. 96 (Wesselski): *Wenn er, sei es anderer Geschäfte halber oder wegen zu geringen Eifers nicht zu solcher Vollkommenheit gelangen kann, (...) sei er darauf bedacht, sein Geschreibsel niemand sehn zu lassen, damit er nicht andern zum Spotte diene (...).*

²²² Cortegiano I 42, S. 92f. (Wesselski): *Aber ausser aller Tüchtigkeit ist meiner Ansicht nach der wahre und höchste Schmuck des Geistes die Wissenschaft, obwohl die Franzosen nur den Adel der Waffen anerkennen und alles übrige für nichts gelten lassen, so dass sie die Wissenschaft nicht allein nicht schätzen, sondern sogar verachten, alle gelehrten Leute für ganz niedrige Menschen halten, und es der grösste Schimpf ist, ein Kleriker genannt zu werden. Siehe auch Cortegiano I 43, S. 94f. (Wesselski): *Euch aber mit derartigen Beispielen zu kommen, ist überflüssig, da Ihr doch vollkommen überzeugt seid, wie sehr die Franzosen irren, wenn sie die gelehrte Bildung für dem Kriegsberufe schädlich halten.**

²²³ Cortegiano I 47, S. 101 (Wesselski): *(...) wie sie die Alten hoch geehrt und für ein heilig Ding gehalten haben, wie sich auch die Philosophen in der Meinung zusammengefunden haben, die Welt sei nach den Gesetzen der Musik gebildet, die Himmel bewegten sich in Harmonien und auch unsere Seele sei so entstanden (...).*

²²⁴ Cortegiano I 47, S. 100 (Barberis).

erwecke die Tugenden, die in ihr schlummern, und besänftige das Gemüt.²²⁵ Deshalb sieht er in der Musik mehr als nur eine ehrenvolle Art der Erholung und des Vergnügens. Mit Verweis auf die Autoritäten Sokrates, Platon und Aristoteles, die die Musik hoch geachtet hätten, definiert er die Musik als einen unentbehrlichen Bildungsgegenstand.²²⁶

Und schließlich soll der Hofmann zu seiner Vervollkommnung auch die Zeichenkunst nicht vernachlässigen und ein Verständnis von der Malerei entwickeln. Der Graf erinnert, dass die Kunst ehemals hoch angesehen war und erst viel später und völlig zu Unrecht zu einem einfachen Handwerk herabgestuft worden sei.²²⁷ Wie die Bildhauerkunst sei auch die Malerei eine göttliche Gabe und deren Erzeugnisse göttlicher Natur (*Però, come le statue sono divine, così ancor creder si può che le pitture fossero*²²⁸). Wenn es deshalb dem Hofmann gelänge, die Schönheit der Welt in einem Gemälde abzubilden, so könne er sich auch hier großes Lob verdienen.²²⁹ Wie es vor ihm Petrarca und Manetti schon praktiziert hatten, bringt auch Castiglione mit einer Aufzählung von Naturschönheiten seine positive Einstellung gegenüber der Welt und dem Diesseits zum Ausdruck.²³⁰ Mit Graf Ludovicos Hinweis, die

²²⁵ Cortegiano I 47, S. 101f. (Wesselski): *Es ist daher nicht verwunderlich, dass sie in alten Zeiten und in der Gegenwart immer der Musik als der besten Seelenspeise zugetan gewesen sind und sind. (...) Plato und Aristoteles (verlangen) an einem gut erzogenen Menschen musikalische Bildung, (...) weil sie unser Inneres zu ändern im Stande ist und zur Tugend drängende Triebe weckt (...).*

²²⁶ Castiglione erwähnt nicht Ficino. Dieser lehrt in *De amore* V 13, S. 181 (Blum) über die Musik: *Ferner nehmen wir an, daß aus der reißend schnellen regelmäßigen Umdrehung der Himmelssphären eine musikalische Harmonie entsteht (...). Unsere Seele ward von Anbeginn mit dem Verständnis für diese Musik ausgestattet. Sie entstammt ja dem Himmel; darum heißt es mit Recht, daß ihr die himmlische Harmonie eingeboren ist (...).*

²²⁷ Cortegiano I 49, S. 104f. (Wesselski): *Ebenso hat sie bei den Römern in hohen Ehren gestanden (...). Wahrlich, wer diese Kunst nicht achtet, kann nicht viel Verstand besitzen: das ganze Weltgebäude, den weiten Himmel, erstrahlend im Sonnenschein, in der Mitte, vom Meer umgeben, die Erde, wechselnd geteilt in Berge, Täler und Flüsse, geziert durch Bäume und liebliche Blumen und Kräuter, wir können es ein edles und grosses Gemälde nennen, von der Natur und Gott gefertigt. Wer solches nachahmen kann, verdient das höchste Lob (...).* Vgl. auch a.a.O. 52, S. 109 (Wesselski). Deutlich nimmt Castiglione auf die Kunsttheorie Leon Battista Albertis Bezug, nach dem der wahre Künstler die Natur nachahmen muss.

²²⁸ Cortegiano I 49, S. 105 (Barberis).

²²⁹ Castiglione macht in diesem Dialog nicht nur die Malerei als Kunst wieder hoffähig, sondern erörtert auch die Rangordnung von Malerei und Bildhauerei, ein typisches Thema seiner Zeit. Vgl. dazu Buck (1987), 221ff. Vorsichtig räumt Castiglione der Malerei einen Vorzug vor der Bildhauerei ein. Siehe dazu Cortegiano I 52, S. 107 (Wesselski): *Darum halte ich die Malerei für edler und kunstreicher als die Plastik (...).*

²³⁰ Cortegiano I 49, S. 104f. (Wesselski): *(...) das ganze Weltgebäude, den weiten Himmel, erstrahlend im Sternenscheine, in der Mitte, vom Meer umgeben, die Erde, wechselnd geteilt in Berge, Täler und Flüsse, geziert durch Bäume und liebliche Blumen und Kräuter, wir*

Malerei könne außerdem dazu verhelfen, die Vollkommenheit der Dinge zu beurteilen und die Schönheit lebender Körper zu empfinden und zu verstehen²³¹, knüpft Castiglione unausgesprochen an die Philosophie der Schönheit der Florentiner Neuplatoniker an. Einen deutlichen Beweis für diesen Bezug gibt Castiglione am Ende seiner Ausführungen, als sein Redner auf die zahlreichen Möglichkeiten zu sprechen kommt, die den Menschen in Liebe entbrennen lassen. Graf Ludovico stellt dabei klar: *Die Gattung der Liebe jedoch, die allein aus der Schönheit der betrachteten Person entsteht, wird ohne Zweifel dem mehr Lust bereiten, der die Schönheit besser erkennt, als dem, der sie weniger gut versteht.*²³² Der „eingeweihte“ Zuhörer (Leser) erkennt hier eine Anspielung auf Ficinos Schönheitsbegriff und seine Definition von der platonischen Liebe. Die Thematik wird an dieser Stelle nicht weiter vertieft; am vierten Abend wird sie jedoch erneut aufgegriffen und in einer ausführlichen Rede von Pietro Bembo auf einen philosophischen Höhepunkt geführt. Mit der Festlegung der Thematik des zweiten Abends endet die Abendunterhaltung.

c) Zusammenfassung

Mit Graf Ludovicos Ausführungen und den Widerreden und Ergänzungen anderer Gesprächsteilnehmer hat die abendliche Runde der Vision eines vollkommenen Gesellschaftsmenschen in Gestalt des Hofmannes Ausdruck verliehen. Definiert worden sind Bildungsziele und -inhalte für einen allseitig gebildeten Menschen. Zwischen all den Widersprüchlichkeiten der Redebeiträge formt sich für den Leser dennoch ein Grundbild, das am Ende des Dialogs den Hofmann in Vollkommenheit, Schönheit und Anmut erscheinen lässt. Unter diesen Prämissen gestaltete Graf Ludovico, der Hauptredner, sein Bild. Die Herkunft des Hofmannes mag dahingestellt bleiben. Zwar werden die

können es ein edles und grosses Gemälde nennen, von der Natur und von Gott gefertigt. Siehe ganz ähnlich Petrarca, De remediis II 93, S. 191 (Schottlaender): (...) all' die Kraft der Wurzeln, all' die Kräutersäfte, die ganze bunte Pracht der Blumen! (...) Nimm hinzu die Aussichten von den Hügeln, das Sichsonnen in den Tälern (...). Dazu auch Manetti, De dignitate III 17, S. 75 (Buck), der aus Cicero, Tusc. I 68-69 zitiert: (...) wir erblicken die Schönheit des Himmels in der Nacht, wenn er überall mit Sternen geschmückt ist, dann die aus dem Meer ragende, in der Mitte des Alls ruhende Erdkugel (...).

²³¹ Cortegiano I 52, S. 109 (Wesselski): (...) hilft sie (die Malerei) ihm doch, die Vollkommenheit alter und neuer Statuen, Vasen (...) und dergleichen zu beurteilen, und lässt ihn auch die Schönheit lebender Körper empfinden (...).

²³² Cortegiano I 53, S. 110 (Wesselski).

Vorteile adeliger Herkunft ausführlich erörtert, doch schwingt im selben Augenblick der Tenor mit, dass der wahre Adel, der Adel der Seele, jedem Menschen von Natur aus gegeben ist und durch allseitige Bildung am schönsten zu Tage tritt. Auf Basis dieses Grundtons gehen humanistisches und mittelalterlich-ritterliches Bildungsideal, zwei ehemals getrennte Erziehungsformen, eine innige Verbindung ein und verschmelzen im universal gebildeten Menschen, der seine geistigen, sittlichen und körperlichen Kräfte harmonisch und maßvoll zu entfalten weiß. Indem Castiglione im Anschluss an die Florentiner Neuplatoniker den Adel der Seele betont, deutet er bereits hier die später in Buch IV vollzogene Überhöhung des Menschen durch seine metaphysische Rückbindung an. Wird dort die körperliche und gelehrte Bildung in den Dienst der Seele gestellt und Bildung nicht mehr unter irdischen Gesichtspunkten, sondern um der Göttlichkeit der Seele willen betrieben, so hat Castigliones Bildungsbegriff im ersten Buch eine deutlich persönlichkeits- und sozial-gesellschaftlich-orientierte Dimension. Bildung wird hier nicht verstanden als Weg zur Erkenntnis der Wahrheit, sondern als Mittel zu angemessener persönlicher Darstellung. Damit wird die gesellschaftliche Relevanz von Bildung aufgezeigt. Je gebildeter der Mensch, desto höher seine Akzeptanz bei anderen, desto gesellschaftsfähiger ist er. Umgekehrt gilt: Ohne Bildung mangelt es dem Menschen an Menschlichkeit; er ist nicht nur unfähig, sich in rechter Weise in Gemeinschaften einzufinden und sich situationsgerecht zu verhalten; der Ungebildete muss auch mit Geringschätzung und Missachtung rechnen. Im humanistischen Sinne geht es darum, sich in Ausrichtung auf das vorgestellte, hohe Bildungsideal zu formen und zu gestalten und sich mittels Bildung eine würdige Erscheinung zu geben.

5. Zweites Buch: Die ethische Grundhaltung des Cortegiano

Im zweiten Buch vom Hofmann ist das rechte Handeln des Cortegiano zentrales Thema der Konversation. Noch viel mehr als im ersten Buch geht es um die konkrete Umsetzung der Theorie in die Praxis. Gemäß dem am ersten Abend entworfenen Bild soll der Hofmann nicht nur über gute Fähigkeiten, über vollkommenes Wissen und Können verfügen, sondern zugleich von einer

vollkommenen ethischen Grundhaltung durchdrungen sein. Die diesbezüglichen Verlautbarungen des ersten Dialogs sollen daher am zweiten Abend weiter vertieft werden. Stand das erste Buch unter der Prämisse des rechten Maßes und der korrespondierenden Grundtugend der Mäßigung, so steht die Rede des zweiten Abends ganz im Tenor einer rechten und regen Verstandestätigkeit. Mit ihr korrespondiert die Klugheit, die als zweite wichtige handlungsleitende Tugend den Hofmann dazu befähigt, alle Lebenssituationen in der richtigen Weise zu meistern.

Innerhalb dieses Themenschwerpunktes sind als wichtigste Gesprächsinhalte von Bedeutung:

- der erste Eindruck, den ein Mensch bei anderen hinterlässt
- die Notwendigkeit der Selbstkontrolle und der Orientierung hin zum Höheren, um dem Fall in ein niederes, unwürdiges Dasein entgegenzuwirken
- die wahre Freundschaft im Sinne Ficinos (*amor Platonicus*)
- der ehrenhafte Umgang mit Witz und Scherzhaftigkeit

a) Der erste Eindruck

Am folgenden Abend versammelt sich die illustre Gesellschaft schon früh im Zimmer der Herzogin, um das Gespräch des Vorabends fortzusetzen. Als Hauptredner tritt zunächst Federico Fregoso in Erscheinung. Er hat den Auftrag darüber zu sprechen, wann und wie der Hofmann seine guten Eigenschaften (*le sue bone condicioni*²³³) im täglichen Leben anwenden soll.²³⁴ Noch bevor er seine Rede beginnen kann, wendet der Unico Aretino ein, dass zum Verhalten des Hofmannes sicher kaum etwas gesagt werden müsse. Besitze er genügend Verstand (*bon giudicio*²³⁵), so habe er keine weiteren Regeln nötig. Messer Federico widerspricht. Er argumentiert, es sei für einen Menschen immer gut zu

²³³ Cortegiano II 6, S. 126 (Barberis).

²³⁴ Cortegiano II 6, S. 124 (Wesselski): *Vermeint ihr denn nicht, (...) dass mir heute Abend ein schwieriges Teil und ein grosses Amt auferlegt sind, wenn ich Euch erklären soll, auf welche Art und Weise und wann der Hofmann seine guten Eigenschaften verwenden und die Dinge verrichten soll, die ihm geziemen?*

²³⁵ Cortegiano II 6, S. 126 (Barberis).

wissen, was sich gesellschaftlich gebühre und was nicht. Denn oftmals geschehe es, dass man sich völlig unbeabsichtigt und aus mangelnder Kenntnis der Gewohnheiten unpassend benehme und damit Unmut, Gefühlskälte oder Verärgerung provoziere. Weil ihm die Wirkung des Hofmannes in der Gesellschaft ein wichtiges Anliegen ist, erklärt er, einige Regeln formulieren zu wollen, mit deren Beachtung der Hofmann seine guten Eigenschaften, seine Bildung und Tugendhaftigkeit immer ins rechte Licht rücken könne.²³⁶

Es scheint, als wollte Castiglione mit diesem kurzen Disput gleich zu Beginn seines zweiten Buches davor warnen, die nachfolgenden Ausführungen als Versuch einer Reglementierung misszuverstehen. Eher schon sollen die Verhaltenshinweise für den Hofmann als Hilfestellung und Orientierung verstanden werden. Zu seiner eigenen Sicherheit werden sie ihm an die Hand gegeben. Dies erscheint evident, denn der Grundton der Erhabenheit der menschlichen Seele aus dem ersten Buch schwingt im Hintergrund dieser Diskussion noch mit. So braucht dem Hofmann die Tugendhaftigkeit zwar nicht anezogen oder gelehrt zu werden, wenn der Wille zum rechten Handeln ihn leitet, wohl aber braucht er Hinweise und Ratschläge, wie er die Vorzüglichkeit seiner Seele und ihre Tugenden am besten in Erscheinung bringen kann. An Beispielen wird deshalb verdeutlicht, wie in der täglichen Praxis die Ausrichtung nach oben, zum Höheren hin, gelingen und der Abfall nach unten, in ein niederes Dasein, vermieden werden kann. In allem Denken und Handeln, immer und überall geht es um die Frage, wie der Hofmann seiner Würde am besten Ausdruck verleiht, seine Ehre bewahrt und keine Schande auf sich zieht.

Insbesondere den ersten Eindrücken (*prime impressioni*²³⁷), die der Mensch bei anderen hinterlässt, misst Castiglione eine hohe Bedeutung bei. In der Überzeugung, dass ein schlechter Eindruck nur unter großer Mühe wieder gutgemacht werden kann, lässt er den Redner, Federico Fregoso, darum bemüht sein, dem Hofmann Anregungen für ehrenhaftes Verhalten und

²³⁶ Cortegiano II 6, S. 125 (Wesselski): *Viele Fehler sind auch gewissermassen mit einem Schleier bedeckt (...); aus vielen Gründen können unsere Augen sowieso nur schwach unterscheiden (...). Wenn aber der Hofmann auch ein so gutes Urteil besitzt, dass er diese Unterschiede erkennt, wird er doch viel leichter das Erstrebte erreichen, wenn sein Denken durch einige Vorschriften auf den richtigen Weg gewiesen worden ist und auf eine Stelle, worauf sich bauen lässt (...).*

²³⁷ Cortegiano II 34, S. 168 (Barberis).

Warnungen vor typischen Verhaltensfehlern mit auf den Weg zu geben.²³⁸ An den unterschiedlichsten Situationen des beruflichen und privaten Lebens legt Federico dar, was gut im Leben ist, was sich schickt und der Würde des Hofmannes dienlich ist bzw. was unschicklich, unehrenhaft und lasterhaft ist und zur Wahrung seiner Würde unbedingt vermieden werden muss.

Grundsätzlich, so Federico, habe der Hofmann dafür Sorge zu tragen, dass ihm kein Neid erwächst (*senza acquistarne invidia*²³⁹). Dies erfordere kluges, umsichtiges, gar vorsichtiges Handeln in allen Lebenslagen. Insofern kommt der Klugheit, verbunden mit Urteilsfähigkeit und Maß, unter allen Tugenden eine besondere Bedeutung zu.²⁴⁰ Anders als Ludovico da Canossa, der zur Vermeidung von Neid im ersten Buch maßvolles, bescheidenes und zurückhaltendes Auftreten vom Hofmann verlangte, baut Federico seine Argumentation wesentlich auf dem Verstand des Hofmannes und seiner Klugheit auf. Die Mäßigung findet in der Klugheit eine wichtige Ergänzung. Gleichwohl weist er mit Bezug auf die Lehre der Stoiker darauf hin, dass jede Handlung immer auf der Gesamtheit aller Tugenden (*di tutte le virtù*²⁴¹) beruhen müsse.²⁴² Auch wenn in den einzelnen Situationen immer eine der Tugenden besonders hervortrete, so sollen doch die anderen Tugenden immer mitschwingen. Stets müsse der Hofmann sich darum bemühen, sein äußeres Handeln mit seinem Inneren in Übereinstimmung zu bringen, so dass er immer und überall mit sich selbst vollkommen im Einklang erscheint.²⁴³ Klug handelt der Hofmann dann, wenn er zwei wichtige Regeln beachtet: Erstens und unter allen Umständen hat

²³⁸ Cortegiano II 11, S. 132 (Wesselski): *Der Zuschauer formt sich das Bild nach dem ersten Eindrucke, den seine Augen empfangen (...)*. Siehe auch Cortegiano II 34, S. 161 (Wesselski): *Es ist auch nicht zu läugnen, dass die ersten Eindrücke von der allergrößten Bedeutung sind, was man wohl zu beachten hat (...)*. Und auch Cortegiano II 36, S.164 (Wesselski): *Der Hofmann hat sich daher gleich anfangs zu bemühen, einen guten Eindruck zu erwecken, da er weiss, wie gefährlich das Gegenteil werden kann (...)*.

²³⁹ Cortegiano II 7, S. 128 (Barberis). Siehe auch Cortegiano II 7, S. 126 (Wesselski): *(...) behaupte ich, dass er (...) die Kunst verstehn muss, sein ganzes Leben derart einzurichten (...), dass ihm kein Neid erwächst.*

²⁴⁰ Cortegiano II 7, S. 128 (Barberis): *Però è necessario, che 'l nostro cortegiano in ogni sua operazion sia cauto, e ciò che dice o fa sempre accompagni con prudenzia; e non solamente ponga cura d'aver in sé parti e condizioni eccellenti (...)*.

²⁴¹ Cortegiano II 7, S. 128 (Barberis).

²⁴² Cortegiano II 7, S.126 (Wesselski): *Und jede seiner Handlungen soll auf der Gesamtheit aller seiner Tugenden beruhen (...), wie es nach den Aussprüchen der Stoiker die Pflicht eines weisen Mannes ist (...)*.

²⁴³ Cortegiano II 7, S. 126 (Wesselski): *(...) er trachte auch, sein ganzes Leben auf eine Weise einzurichten, dass die äußern Handlungen seinem Innern entsprechen, er sich jederzeit und bei jedem Anlasse in vollkommenem Einklang mit sich selbst befindet, und sein ganzes Wesen wie aus einem Gusse gefertigt erscheint.*

er die Ziererei (*affettazione*), die Eitelkeit, zu vermeiden²⁴⁴, zweitens muss er bei allem, was er tut und spricht, Ort, Personen, Zeit, Ursache, Alter, Beruf, Zweck und die Mittel berücksichtigen.²⁴⁵ An dieser Stelle klingt Cicero an, der in den 'Tusculanen' rät: Will der Mensch sein Leben frei von Angst und Ärger halten, so ist er gut beraten, wenn er mit scharfem Auge in alle Richtungen blickt und die sich bietenden Umstände angemessen in sein Handeln mit einbezieht.²⁴⁶ Morello da Ortona, der Federicos Erläuterungen anders einzuordnen vorgibt, geht dazwischen: Ähnliches habe er schon von seinen Beichtbrüdern gehört, provoziert er und spielt indirekt auf die mittelalterliche Tugend- und Morallehre an.²⁴⁷ Federico jedoch bleibt beharrlich. Unter den genannten Prämissen soll der Hofmann sein Ziel verfolgen, eine immer und überall würdige und ehrenhafte Erscheinung abzugeben.²⁴⁸ Wie dies in den einzelnen Lebensbereichen realisiert werden kann, zeigt Federico nachfolgend exemplarisch auf.

Übt der Hofmann beispielsweise im Dienste seines Herrn sein Waffenhandwerk aus, so darf dies nur zu einem Zweck geschehen: der Ehre (*onore*) wegen.²⁴⁹ Dabei ist jede Art von Prahlerei zu vermeiden. Will der Hofmann seine

²⁴⁴ Cortegiano II 7, S. 127 (Wesselski): (...) *erstens und hauptsächlich meide er (...) über alles die Ziererei (...)*

²⁴⁵ Cortegiano II 7, S. 127 (Wesselski): *Ich will also, dass unser Hofmann bei allem, was er tut oder spricht, einige Regeln beobachte, die meines Erachtens alles das in sich fassen, was ich zu sagen habe: erstens und hauptsächlich meide er, wie der Graf gestern ausgeführt hat, über alles die Ziererei; weiter betrachte er bei allem, was er tut und spricht, wohl den Ort, wo es geschieht, die Personen, die gegenwärtig sind, die Zeit, die Ursache, warum es geschieht, sein Alter, seinen Beruf, den Zweck, worauf es abzielt, und die Mittel, wodurch dieser erreicht werden kann; und nach diesen Zufälligkeiten richte er sich behutsam bei seinen Werken und Reden. Siehe auch Cortegiano II 17, S. 138 (Wesselski): *Da er sich in den Umgang mit so vielen Menschen zu schicken hat, muss er sich auf sein eigenes Urteil verlassen, die Unterschiede zwischen den einzelnen wohl beobachten und sich, sein Benehmen täglich verändernd, immer nach dem richten, mit dem er umzugehn hat.**

²⁴⁶ Cicero, Tusc. IV 38 (Gigon): *Er richtet die Schärfe seines Blickes derart auf alle Richtungen, daß er immer einen Ort erblickt, wo er ohne Ärger und Angst sich wird aufhalten und die zufällige Lage, wie immer sie ihm das Schicksal zubereitet, angemessen und ruhig wird ertragen können.*

²⁴⁷ Cortegiano II 8, S. 127 (Wesselski): *Übrigens erinnere ich mich, derlei schon von den Brüdern gehört zu haben, bei denen ich gebeichtet habe (...).*

²⁴⁸ Cortegiano II 8, S. 128 (Wesselski): *Nichtsdestoweniger lässt sich aus unserer Regel entnehmen, dass der Hofmann (...) darauf bedacht sein muss, sich von der Masse abzusondern und seine herrlichen und verwegenen Taten in möglichst kleiner Gesellschaft zu verrichten, jedoch angesichts aller edeln und würdigen Männer des Heeres, (...) denn es ziemt sich fürwahr, von seinen guten Taten Vorteil zu ziehen. Ich halte dafür, dass es geradezu verwerflich ist, falschen und unverdienten Ruhm zu suchen, wie sich selbst der gebührenden Anerkennung zu berauben und nicht nach Ehre zu streben.*

²⁴⁹ Cortegiano II 8, S. 128 (Wesselski): (...) *das wird unser Hofmann nicht tun, sondern er wird immer den Zweck im Auge behalten, der ihn in den Krieg getrieben hat, und dieser Zweck darf kein anderer sein als die Ehre.*

Kunstfertigkeit unter Beweis stellen und sucht er nach Ruhm und Anerkennung, dann soll er dies nur im kleinen Kreise, nur unter Gleichrangigen und Höhergestellten, nicht jedoch bei Niedriggestellten (*gente ignobile*²⁵⁰) tun. Führt er bei öffentlichen Auftritten seine Fertigkeiten im Umgang mit der Waffe oder bei anderen körperlichen Übungen vor, so soll er auf die Anmut (*grazia*) der Bewegungen achten. Sein Tun und sein Erscheinungsbild sollen eine Augenweide für den Zuschauer sein. Im anmutigen Gebrauch der Waffen, mit einem prachtvollen Pferd, einer tadellosen, ansprechenden Kleidung und geistreichen Sprüchen kann er seiner Würde Ausdruck verleihen und sich auszeichnen.²⁵¹ Sind Ausrüstung und äußere Erscheinung nicht makellos, rät Federico, soll er lieber auf den öffentlichen Auftritt verzichten, als sich mit einer mangelhaften Erscheinung zu blamieren.²⁵²

b) Die Notwendigkeit der Selbstkontrolle und der Orientierung zum Höheren

Überlegtes Handeln empfiehlt Federico grundsätzlich bei allen öffentlichen Auftritten: auch im Spiel, bei Tanz, Musik und Gesang. Klug und situationsgerecht handelt der Hofmann auch hier, wenn er den Kontakt zu Seinesgleichen in der höheren Gesellschaft pflegt. Unklug und wenig ehrenhaft handelt er, wenn er nach Geselligkeit mit Menschen unterhalb seines Ranges sucht und dort nach Anerkennung heischt.²⁵³ Deshalb muss der Hofmann genau abwägen, wann er sich wo, mit wem und in welcher Weise zeigt (*Appresso dee considerar molto in presenza di chi si mostra e quali siano i*

²⁵⁰ Cortegiano II 9, S. 132 (Barberis).

²⁵¹ Cortegiano II 8, S. 128 (Wesselski): *Wenn er die Waffen bei öffentlicher Schaustellung führt, tiostiert, turniert oder sich im Stockspiel oder einer andern körperlichen Fertigkeit zeigt, wird er immer bedenken, wo und in Gegenwart wessen er sich befindet (...), dass er im Waffengebrauche nicht weniger zierlich und behende als sicher sei und die Augen der Zuschauer an allen Dingen weide, die ihm nach seiner Ansicht Anmut verleihen (...).*

²⁵² Cortegiano II 9, S. 130 (Wesselski): *Wenn ich mich nun zu den Körperübungen wende, die nie anders als öffentlich vorgenommen werden (...), fordere ich, dass unser Hofmann, wenn er teilnehmen will, vor allem darauf achte, dass er in allem, was das Pferd, die Waffen und die Kleidung betrifft, wohlbestellst sei, und ihm in keiner Weise etwas mangle; ist er nicht tadellos ausgerüstet, soll er lieber wegbleiben (...).* Siehe auch Cortegiano II 26, S. 150ff. (Wesselski).

²⁵³ Cortegiano II 9, S. 130 (Wesselski): *Ferner bedenke er gut, vor wessen Augen er sich zeigt und in wessen Begleitung: denn es schickt sich für einen Edelmann nicht, durch seine Anwesenheit ein Bauernfest zu ehren, wo Zuseher und Gesellen von gemeinem Stande sind.*

*compagni*²⁵⁴). Castiglione lässt seinen Redner auch in dieser Textpassage ganz im Sinne Ciceros argumentieren, der gleich an mehreren Stellen in den 'Tusculanen' davor warnt, Ehre beim Volk zu suchen und sich von der öffentlichen Meinung abhängig zu machen.²⁵⁵ Gaspar Pallavicino widerspricht, stellt die Sitten in der Lombardei dagegen.²⁵⁶ Erneut entzündet sich ein Disput um angemessenes standesbewusstes Verhalten. Federico bleibt konsequent: Seiner Würde wegen muss sich der Hofmann zum Höheren hin ausrichten; deshalb soll er den lebhaften, mit allerlei Kunststücken versehenen, öffentlichen Tanz ebenso meiden wie das Kräfteressen mit Bauernjungen, zumal, wenn die Gefahr besteht, im Kampf zu unterliegen.²⁵⁷ Nicht nur bei offiziellen Anlässen, auch im geselligen Rahmen fordert er die Selbstkontrolle als notwendige Übung, ohne die es nicht gelingen kann, in angemessener Weise zu agieren, Haltung und Würde zu bewahren.²⁵⁸ Taktvolle Einsicht und Urteilsfähigkeit helfen dem Hofmann, im jeweiligen Moment das Richtige zu tun.²⁵⁹

²⁵⁴ Cortegiano II 9, S. 132 (Barberis).

²⁵⁵ Cicero, Tusc. II 64 (Gigon): *Was aber Dich angeht, auch wenn Du unter den Augen der Menge lebst, so möchte ich doch nicht, daß Du von ihrem Urteil abhängig seist und nicht das für das schönste haltest, was jene dafür hält. Du mußt Dein eigenes Urteil anwenden. (...) Sei Dir also bewußt, daß eine solche Ausweitung und sozusagen größte Konzentration der Seele (...) das schönste von allem ist und umso schöner, je unabhängiger es vom Volke ist, keinen Beifall sucht und doch mit sich selbst zufrieden ist. Mir scheint jedenfalls all das lobenswerter, was ohne das Volk als Zeugen und ohne Preisgabe geschieht (...).* Siehe auch Cicero, Tusc. III 3 (Gigon): *Wenn endlich sozusagen als der größte Lehrer das Volk dazukommt und die ganze Menge der Leute, die überall in den Lastern übereinstimmen, dann werden wir vollkommen von den schlechten Ansichten überwältigt und fallen von der Natur ab und meinen, jene hätten am ehesten die Absicht der Natur begriffen, die glauben, es gebe nichts Besseres für den Menschen, nichts erstrebenswerteres, nichts ehrenvolleres als Ehren, Ämter, Ruhm beim Volke.* Siehe auch Cicero, Tusc. V 103, 104 (Gigon): *Paß auf, ob nicht diese Beliebtheit beim Volke und der vielerstrebte Ruhm mehr Schwierigkeiten mitbringen als Lust. (...) Es ist also klar, daß weder die Ehre beim Volke um ihrer selbst willen zu erstreben, noch die Unehre zu fürchten ist. (...) Der Weise wird unsere Ambitionen und Leichtfertigkeiten verachten und die Ehren des Volkes, auch wenn sie ihm freiwillig dargebracht werden, zurückweisen.* Weiter Cicero, Tusc. V 105 (Gigon): *Von wieviel Kummer sind nicht jene frei, die überhaupt nicht mit dem Volke in Beziehung treten.*

²⁵⁶ Cortegiano II 10, S. 130 (Wesselski): *In unserer Heimat, in der Lombardei, gelten solche Rücksichten nicht: die jungen Edelleute tanzen bei Volksfesten den ganzen Tag im Sonnenbrande mit den Bauern und vergnügen sich mit ihnen (...).*

²⁵⁷ Cortegiano II 10, S. 130f. (Wesselski): *Den Tanz (...) finde ich nun ganz unpassend, weiss auch nicht, was er nützen soll. Wer aber mit den Bauern ringen, laufen und springen will, soll es (...), nicht aber (...), wenn er seines Sieges nicht ganz sicher ist; denn es ist nicht hübsch und eines Edelmannes unwürdig, wenn er einem Bauern unterliegt.* Siehe auch Cortegiano II 11, S. 131f. (Wesselski): *(...) tanzt er in Gegenwart vieler an einem stark besuchten Orte, so wird er sich bestreben, eine gewisse Würde zu wahren, gemässigt durch den Reiz leichter und zierlicher Bewegung und sich (...) nicht mit Kunststücken abgeben (...).*

²⁵⁸ Cortegiano II 11, S. 133 (Wesselski): *Bei Reitübungen, beim Ringen, Laufen und Springen, rate ich ihm, sich nicht vor grosser Volksmenge zu zeigen, oder doch nur selten (...). Ebenso denke ich über die Musik: ich will nicht, dass es unser Hofmann nach der Weise so vieler Menschen treibe, die, wenn sie irgendwohin und in eine Gesellschaft kommen, die ihnen bis nun fremd gewesen ist, ohne sich viel bitten zu lassen, mit allem loslegen, was sie verstehn*

Besonders bemühen soll sich der Hofmann um die Gunst des Fürsten und der Damen.²⁶⁰ Um sie zu gewinnen, bedarf der Hofmann neben aller Klugheit und der übrigen Tugenden vor allem der Liebenswürdigkeit (*una gentil ed amabile maniera*²⁶¹). Der Hofmann muss bereit sein, seinem Fürsten zu dienen und ihn aus ganzem Herzen zu lieben und zu ehren (*con tutti i pensieri e forze dell'animo suo ad amare e quasi adorare il principe*²⁶²). Dies erfordert, eigene Belange und Interessen zurückzustellen und dem Fürsten mit Zurückhaltung und Bescheidenheit zu begegnen. Verdrießliche Stimmung, Lästerei und Prahlerei sind ebenso zu vermeiden wie das Verbreiten von Lügen oder das Sich-einschmeicheln-Wollen.²⁶³ Will der Hofmann seinem Fürsten ein guter Gesellschafter sein, so gelingt ihm dies am ehesten mit heiterem und angenehmem Auftreten.²⁶⁴

In der Ausübung der Staatsgeschäfte im Auftrag des Fürsten bedarf es eines klugen und weisen Vorgehens (*prudente e savio*²⁶⁵). Wenn der Hofmann Aufträge in anderen Gegenden und Regionen oder gar im Ausland erledigt, so muss er mit den dortigen landesüblichen Gepflogenheiten vertraut sein und sich im diplomatischen Kreise zu bewegen wissen. In allem Handeln muss er immer das Gute im Auge behalten²⁶⁶ (*ma sopra tutto tenda sempre al bene*²⁶⁷).

oder oft auch nicht verstehn (...). Der Hofmann mache Musik nur zum Zeitvertreibe und über vieles Zureden, nie in Gegenwart geringer Leute, auch nicht vor einer grossen Menge (...).

²⁵⁹ Cortegiano II 13, S. 134 (Wesselski): *Im Übrigen muss den Hofmann seine taktvolle Einsicht leiten (...). Weiter Cortegiano II 17, S. 138 (Wesselski): Da er sich in den Umgang mit so vielen Menschen zu schicken hat, muss er sich auf sein eigenes Urteil verlassen (...).*

²⁶⁰ Cortegiano II 18, S. 139 (Wesselski): *Nach meinem Dafürhalten ist der Verkehr, worauf der Hofmann die meiste Mühe verwenden soll, um ihn angenehm zu gestalten, der mit seinem Fürsten (...).*

²⁶¹ Cortegiano II 17, S. 143 (Barberis).

²⁶² Cortegiano II 18, S. 144 (Barberis).

²⁶³ Cortegiano II 18, S. 140 (Wesselski): *Und darin, will ich, soll der Hofmann schmiegsam sein, auch wenn es gegen seine Natur geht, in der Weise, dass er, so oft er seinen Fürsten sieht, trachte, mit ihm von angenehmen Dingen zu reden; das wird ihm gelingen, wenn er das seinem Herrn gefällige mit Scharfsinn erkennt, sich mit Klugheit hineinfindet und es mit entschlossenem Willen durchführt, auch wenn es ihm persönlich vielleicht missfällt. (...) Er darf kein Lästerey sein, am allerwenigsten ein Lästerey seines Herrn, deren es leider so viele gibt (...) er wird kein Plappermaul, Prahler oder Aufschneider, kein Lügner oder Schmeichler sein, sondern ein bescheidener und zurückhaltender Mann (...).*

²⁶⁴ Cortegiano II 19, S. 142 (Wesselski): *Ist aber der Hofmann, der sich sonst nur mit wichtigen Geschäften zu befassen hat, allein mit seinem Fürsten, so muss er einen andern Menschen anziehen, die ernstesten Angelegenheiten auf eine andere Zeit und einen andern Ort verschieben und seinen Herrn mit vergnügten und heitern Gesprächen zu unerhalten suchen (...).*

²⁶⁵ Cortegiano II 22, S. 151 (Barberis).

²⁶⁶ Cortegiano II 22, S. 146 (Wesselski): *Unser Hofmann soll, wenn es die Umstände erfordern, beredt und in Staatsgeschäften klug und weise sein und sich den Sitten des Volkes, bei dem*

Keinesfalls darf ein guter Hofmann einem schlechten, lasterhaften Herrn dienen, weil er dabei leicht unter den Verdacht geraten kann, selbst ein unehrenhafter Mensch zu sein.²⁶⁸ Unklug und höchst verwerflich ist gar, einem Fürsten zu gehorchen, der eine schmäbliche, niederträchtige Tat anordnet, weil einerseits die Gefahr besteht, dass die üble Tat auf den Hofmann selbst zurückfällt, andererseits er seinem Fürsten zur Schande verhilft. Mit solchen Erläuterungen stellt Federico klar: Wenn er für eine Ausrichtung zum Höheren hin plädiert, so heißt dies nicht, eine unkritische Haltung gegenüber dem Geschlechtsadel und den Zuständen an den Höfen seiner Zeit einzunehmen, sondern vielmehr den Adel der Seele zu verteidigen, sich ihrer ursprünglichen Güte zu erinnern und sich unermüdlich in allen Lebenslagen darum zu bemühen, diese Güte in Erscheinung zu bringen.

c) Die Suche nach wahrer Freundschaft (platonischer Liebe)

Sorgfältig und mit Bedacht soll der Hofmann auch bei der Sache sein, wenn es um die Wahl der richtigen Freunde geht.²⁶⁹ Gibt er sich mit schlechten, ungebildeten Leuten ab, so schadet er seinem Ansehen, man wird auch ihn für schlecht und ungebildet halten. Deshalb wird der kluge Hofmann nach einem Freund suchen, der seiner eigenen tugendhaften Art entspricht. In enger Anlehnung an Ficinos Definition des *amor Platonicus* stellt Federico fest: Wahre Freundschaft kann nur unter Gleichgesinnten entstehen, unter Menschen, die eines Geistes sind.²⁷⁰ Pietro Bembo, der im vierten Buch die platonische Liebe

er lebt, anschmiegen können, ein anregendes Gespräch auch über Kleinigkeiten zu führen wissen, jederzeit aber das Gute als Endziel im Auge behalten, ohne ein neidischer missgünstiger Schwätzer zu sein und auf schlechte und sündhafte Weise nach Gnade und Gunst zu streben.

²⁶⁷ Cortegiano II 22, S. 151 (Barberis).

²⁶⁸ Cortegiano II 22, S. 146 (Wesselski): *Sieht aber unser Hofmann ein, dass er einem solcherweise lasterhaften und schlechten Herren dient, soll er ihn sofort verlassen, damit er nicht das Leid der Guten empfinde, die den Schlechten dienen. Weiter Cortegiano II 22, S. 146f. (Wesselski): (...) kann er den Dienst billig aufgeben, der ihm unter ehrlichen Menschen nur Schande bringen muss, weil allgemein für gut gilt, wer einem Guten, und für schlecht, wer einem Schlechten dient.*

²⁶⁹ Cortegiano II 29, S. 154 (Wesselski): *Aber noch ein weiteres scheint mir von grosser Bedeutung für das Ansehen, das man geniessen will, zu sein und das ist die Wahl der vertrauten Freunde (...).*

²⁷⁰ Cortegiano II 29, S. 154 (Wesselski): *(...) weil es die Vernunft zweifellos verlangt, dass die in enger und unlöslicher Freundschaft verbundenen einander in ihrem Verstande und Gemüte und ihren Neigungen ähnlich seien. (...) denn von Natur aus vereinigt sich gerne Gleiches*

lobpreist, ist allem Anschein nach nur um des Spieles willen pessimistisch gestimmt und äußert, eine solche Freundschaft könne es kaum geben.²⁷¹ Federico jedoch entgegnet, trotz herber Enttäuschungen, die dem Hofmann bei der Suche nach einem treuen Freund widerfahren können, glaube er fest an die Möglichkeit der vollkommenen Freundschaft (*perfetta amicizia*²⁷²). Wenn Federico darauf verzichtet, explizit zu erläutern, was er unter dem *höchste(n) Grad der Freundschaft*²⁷³ (*quel supremo grado d'amicizia*²⁷⁴) versteht, dann setzt er stillschweigend das Verständnis seiner humanistisch gebildeten Zuhörer voraus. Auf diese Weise kommuniziert Castiglione auch mit seinem Leser erneut auf verschiedenen Ebenen. Wer Castigliones höchstes Freundschaftsideal verstehen will, muss Ficinos Lehre von der platonischen Liebe kennen, das Ideal einer heiligen Freundschaft, zweier in göttlicher Liebe verbundener Menschen, die sich – ganz im Sinne Ficinos – gegenseitig in ihrer Göttlichkeit achten und sich in Gott, ihrem gemeinsamen Anfang, vereint sehen. Castiglione vermittelt: Um wahrhaft glücklich zu sein, braucht der Mensch wenigstens einen Freund, mit dem er im Geiste (in Gott) eins ist. Auch hier argumentiert er in völliger Übereinstimmung mit Ciceros 'Tusculanen'.²⁷⁵ Bleibt dem Menschen eine solche Verbindung versagt, fehlt ihm die Erfüllung eines tiefen geistigen Urbedürfnisses. Dann, folgert Federico, eine Formulierung Ficinos wörtlich aufgreifend, ist der Mensch unglücklicher als die Tiere (*senza*

mit Gleichem. (...) Siehe dazu Ficino, De amore II 8, S. 73 (Blum): Die Liebe beruht auf Übereinstimmung. Diese besteht aus einer gewissen Gleichartigkeit des Wesens bei mehreren Subjekten. Dazu weiter Ficino, De amore II 8, S. 75 (Blum): Die Ärzte und die Sittenlehrer geben die Gleichartigkeit der körperlichen Anlage, der ersten Ernährung, der Erziehung, des Umgangs und der Anschauungen als Ursachen gleichartiger Neigungen an. Siehe auch Ficino, De amore III 2, S. 83 (Blum): Gleiches wird ja durch Gleiches erhalten, und die Liebe zieht Gleiches zu Gleichem hin.

²⁷¹ Cortegiano II 29, S. 154f. (Wesselski): *Um eine so völlig übereinstimmende Freundschaft zu schließen, (...) hat man meiner Ansicht nach (...) zu beachten, (...), dass heute ein wahrer Freund ausserordentlich selten ist, wie ich auch nicht glaube, dass es je wieder solche Paare geben wird, wie Pylades und Orestes (...).* Siehe dazu ganz ähnlich Ficino, De amore II 8, S. 75 (Blum): *Wo aber alle (Ursachen) sich vereinigen, da sieht man Neigungen entstehen, wie die (...) zwischen Pylades und Orestes.*

²⁷² Cortegiano II 30, S. 163 (Barberis).

²⁷³ Cortegiano II 30, S. 155 (Wesselski): *Wahrlich, der Verlust überträfe den Gewinn, wenn aus dem menschlichen Leben der höchste Grad der Freundschaft ausgeschaltet würde, der uns so viel Genuss verleiht (...).*

²⁷⁴ Cortegiano II 30, S. 162 (Barberis).

²⁷⁵ Cicero, Tusc. V 72 (Gigon): *Nimm den Lohn der Freundschaft dazu, woraus für die Gebildeten guter Rat folgt, der mit dem ganzen Leben übereinstimmt und beinahe eines Atems mit ihm ist, und dann auch die größte Freude aus dem täglichen Umgang und dem gemeinsamen Leben. Was kann dieses Leben noch verlangen, was es glückseliger machte?*

*questa perfetta amicizia gli omini sariano molto piú infelici che tutti gli altri animalf*²⁷⁶), die ihr Leben gemäß ihrer Bestimmung leben können.²⁷⁷

Nach diesen tiefsinnigen Betrachtungen kehrt Federico zu seiner Ausgangsfrage zurück. Nochmals wirft er einen Blick auf das rechte Verhalten des Hofmannes und seine Gesellschaftsfähigkeit, übt Kritik an Tischmanieren und Tischgesprächen und an der Neigung mancher Edelleute, mit ungesittetem Betragen und schlüpfrigen Gesprächen Frauen in Verlegenheit zu bringen.²⁷⁸

Auch Federico erinnert abschließend: Ziel für den Hofmann muss immer sein, die ihm zugedachten Eigenschaften und Fähigkeiten auf das Vollkommenste zu verstehen, ohne der Eitelkeit und Überheblichkeit zu verfallen.²⁷⁹ Weil absolute Vollkommenheit (*compite perfezioni*²⁸⁰) jedoch nur sehr selten oder gar nicht im irdischen Leben erreichbar sei, dürfe der Hofmann sich nicht entmutigen lassen. Indem er nach dem Höchsten strebt, gelangt er doch wenigstens über das Mittelmaß hinaus (*e chi tende alla summità, rare volte interviene che non passi il mezzo*²⁸¹). Bei aller Orientierung nach oben empfiehlt auch Federico abschließend dem Hofmann, der aristotelischen Lehre vom goldenen Mittelweg zu folgen.²⁸²

²⁷⁶ Cortegiano II 30, S. 162f. (Barberis).

²⁷⁷ Cortegiano II 30, S. 155f. (Wesselski): (...) *ich kann Euch nicht beistimmen, sondern behaupte aus ganzem Herzen und mit den triftigsten Gründen, dass die Menschen ohne vollkommene Freundschaft viel unglücklicher wären als die Tiere (...)*. In Abwandlung zu Ficino, Theol. Plat. I 1 (I 38 Marcel): *Si animus non esset immortalis, nullum animal esset infelicius homine*. (Übersetzung: Wäre die Seele nicht unsterblich, so wäre der Mensch unglücklicher als die Tiere.)

²⁷⁸ Cortegiano II 36, S. 164 (Wesselski): *Da suchen sie denn ihr Heil darin, durch Spässe Gelächter zu erregen; weil ihnen dies auf anmutige Weise nicht gelingt, wendet sich jeder mit Ekel von ihnen ab, und ihnen bleibt die Beschämung. Um nun recht geistreich und witzig zu erscheinen, erlauben sie sich, in Gegenwart von ehrbaren Damen (...) schmutzige und gemeine Worte zu gebrauchen; jemehr die Damen erröten, für desto bessere Hofleute halten sie sich (...). (...) sie stossen sich gegenseitig von den Treppen, sie werfen sich mit Holzstückchen und Steinen, sie streuen einander Sand in die Augen (...) Und erst bei Tische! (...)*

²⁷⁹ Cortegiano II 38, S. 166 (Wesselski): *Um zum Schlusse zu kommen, sage ich, dass der Hofmann alles, was wir ihm als nötig erachtet haben, auf das vollkommenste verstehen soll (...)*.

²⁸⁰ Cortegiano II 38, S. 174 (Barberis).

²⁸¹ Cortegiano II 38, S. 174 (Barberis).

²⁸² Cortegiano II 41, S. 170 (Wesselski): *Es bleibt daher das sicherste, sich in allen Lebenslagen an den ehrenhaften Mittelweg zu halten (...)*.

d) Der ehrenhafte Umgang mit Witz und Scherzhaftigkeit

Federico schließt seine Rede, doch die Abendgesellschaft will trotz fortgeschrittener Stunde noch auf den Witz und die Scherzhaftigkeit (*le facezie e i motti*²⁸³) zu sprechen kommen. Bernardo Bibbiena, der zweite Redner des Abends, ist aufgefordert, darzulegen, wie der Hofmann zur Erheiterung einer Gesellschaft beitragen kann. In seinen Ausführungen verdeutlicht er, dass der Hofmann auch in diesen Dingen mit Feingefühl und Verstand bei der Sache sein muss. Wenn es dem Hofmann gelinge, mit Witz, Ironie oder Spott in angenehmer Weise für fröhliche Unterhaltung zu sorgen, sei er überall ein gern gesehener Gesellschafter. An zahlreichen Beispielen, die Castiglione nachgewiesenermaßen von Ciceros 'De oratore' herleitet, erörtert Bibbiena die Anwendungsmöglichkeiten von Witz und Possen sowie deren Grenzen.²⁸⁴ Dem Hofmann legt er nahe, insbesondere beim Lachen und Scherzen auf Kosten anderer Menschen mit Maß und Ziel vorzugehen²⁸⁵, Gotteslästerung ebenso zu vermeiden, wie Frauen im Witz bloßzustellen und ihre Ehre zu verletzen²⁸⁶. Bibbiena erinnert an die anfänglich formulierte Regel: Auch beim Scherzen hat der Hofmann Zeit und Ort der Handlung, die beteiligten Personen und auch sich selbst und seine eigene Stellung im Blick zu halten.²⁸⁷ Selbstkontrolle und eine ständige Wachheit werden auch in Stunden heiterer Geselligkeit von ihm

²⁸³ Cortegiano II 42, S. 290 (Barberis).

²⁸⁴ Zu den Entlehnungen aus Ciceros 'De oratore', vgl. Wesselski Bd. I Anm. S. 283-331. Burckhardt glaubt, der Witz sei als Korrektiv zur Ruhmessucht entstanden. Über seine Anwendung und Entartung, über Blasphemie und Unfläterei sei in der Renaissance vielfach diskutiert worden. Hieraus erklärt sich das besondere Gewicht, das Castiglione diesem Thema in seinem zweiten Buch verleiht. Vgl. dazu Burckhardt 159ff.

²⁸⁵ Cortegiano II 46, S. 177f. (Wesselski): *Will der Hofmann jemand dem Gelächter preisgeben, so hat er Mass und Ziel wohl im Auge zu behalten, ebenso die Person dessen, auf dessen Kosten der Spass geht; so ziemt es sich nicht, einen Elenden und Unglücklichen zur Zielscheibe des Witzes zu machen (...). Ebenso hat man zu beachten, welche Menschen allgemein beliebt oder im Besitze der Macht sind; solche dem Spotte auszusetzen, kann gefährliche Feindschaft eintragen.*

²⁸⁶ Cortegiano II 68, S. 201 (Wesselski): *Weiter ist beim Scherze die Gottlosigkeit zu vermeiden, sonst geht es so weit, dass man sich auf das Fluchen förmlich verlegt, und immer neue Arten der Gotteslästerung eronnen werden (...). Die, die ihren Geist durch Mangel an Gottesfurcht beweisen wollen, sollten aus jeder menschlichen Gemeinschaft ausgestossen werden, ebenso die, die schlüpfriges und schmutziges Zeug reden und sich auch in Damengesellschaft keinen Zwang auferlegen, sondern ihr Hauptvergnügen, das sie mit Witzen und Possen zu erreichen suchen, darin finden, Frauen schamrot zu machen. Siehe auch Cortegiano II 93, S. 227 (Wesselski): (...). warum es mir unpassend erscheint, die Damen in ihrer Ehre durch Worte oder Handlungen blosszustellen (...).*

²⁸⁷ Cortegiano II 83, S. 215 (Wesselski): *Wenn also der Hofmann bei seinem witzigen Geplauder Rücksicht auf Zeit, Ort, Personen und seine eigene Stellung nimmt (...), dann verdient er den Namen eines witzigen Mannes (...).*

abverlangt. Die Selbstbeherrschung, das Kräftespiel zwischen Tugend- und Affekthaftigkeit, bestimmt in allen Lebenssituationen das Maß seiner Würde.

Der Signor Gasparo unterbricht und wendet ein, der Bibbiena nehme die Frauen gar zu sehr in Schutz und verlange von Männern, den Frauen mehr Achtung entgegenzubringen, als sie umgekehrt zu gewähren bereit oder gar fähig seien.²⁸⁸ Aus dieser Provokation entzündet sich ein Disput über das Spiel mit dem Feuer der Liebe, über körperliche Leidenschaftlichkeit, Eifersucht, Ehre und „Betrug“. Der Bibbiena entschuldigt den „Betrug“, wenn er aus Leidenschaft geschieht und demonstriert damit eine der christlichen Lehre seiner Zeit grundsätzlich zuwiderlaufende, beachtlich freie Geisteshaltung, wie sie in der Praxis bekanntlich auch geübt wurde.²⁸⁹ Weil der Signor Gasparo sich jedoch nicht überzeugen lassen und weiter über die Ehre der Frau diskutieren will, wird entschieden, am darauf folgenden Abend das Gespräch über die Liebe und Tugendhaftigkeit der Frauen fortzusetzen. Zum Redner wird der Magnifico Giuliano bestimmt, der die Ehre der Frau verteidigen soll. Mit diesen Festlegungen endet die Abendunterhaltung.

e) Zusammenfassung

In seinem zweiten Buch versucht Castiglione darzulegen, wie der Cortegiano seine vollkommenen Fähigkeiten und Eigenschaften in der Öffentlichkeit angemessen präsentieren und artikulieren kann. Deutlich wird, dass Castiglione neben dem rechten Maß und der Mäßigung insbesondere auf den menschlichen Verstand und die Klugheit setzt. Stand das erste Buch unter dem Zeichen der Mäßigung (*temperantia*), so postuliert Castiglione im zweiten Buch als zweite ethische Grundhaltung für den Hofmann die zweite platonische Grundtugend: die Klugheit (*prudentia*). Rechtes Leben ist danach ein vom Verstand geleitetes Leben, in welchem der Mensch sich nicht von Affekten und Leidenschaften beherrschen lässt, sondern kraft seines gesunden

²⁸⁸ Cortegiano II 90, S. 225 (Wesselski): *Sicherlich, Messer Bernardo, ergreift Ihr zu sehr die Partei der Damen. Warum wollt Ihr denn, dass die Männer den Frauen mehr Achtung beweisen sollen, als die Frauen den Männern?*

²⁸⁹ Cortegiano II 94, S. 229 (Wesselski): *Sicherlich (...) bildet die Leidenschaft bei jedem Vergehn eine Entschuldigung (...).*

Urteilsvermögens mit Umsicht, Behutsamkeit und Vorsicht zu agieren befähigt ist. Indem der Verstand über die Sinne herrscht, übt der Hofmann seine Selbstkontrolle aus.

Castigliones Darlegungen dürfen nicht im Sinne eines Umgangsformen-Ratgebers oder einer moralischen Bibel, die dem Motto „du sollst nicht ...“, „du darfst nicht ...“ folgt, missverstanden werden. Wenn Castiglione vom Hofmann, dargelegt an zahlreichen Praxisbeispielen, ein Streben nach Höherem fordert, dann deshalb, um dem Adel seiner Seele, die göttlicher Herkunft ist, Rechnung zu tragen. Streben nach Höherem in diesem Sinne verstanden, ist für Castiglione die Orientierung an einer geistigen Idee vom Menschen, ist Streben nach Verwirklichung eines geistigen Ideals und Ausdruck seiner platonischen Gesinnung. Auch für die Darlegungen im zweiten Buch gilt: Castiglione philosophiert nicht; er fordert den Menschen zum Handeln auf. In seinem Aufruf, stets das Gute im Auge zu haben und nach Vollkommenheit zu streben, liegt zugleich der Anspruch, nicht stehen zu bleiben und erreichte Zustände zu fixieren, sondern noch nicht „erschöpftes“ Potential weiter zu bewegen, sich zu bilden, zu formen und zu gestalten, vorhandenes Potential weiter zu entwickeln. Indem der Mensch sich am höchsten Ziel, an einer Idee vom vollkommenen Menschen ausrichtet, schafft er sich selbst eine wichtige Voraussetzung für Wachstum und Entfaltung. Nicht die Orientierung nach unten, zum Niederen, zur Materie hin, sondern nur eine Ausrichtung nach oben, zum Schönen und Guten, zum höchsten Geistigen hin, ist für Castiglione das Ziel. Zu seiner Verwirklichung gelangt der Mensch, Castiglione zufolge, am sichersten auf dem ehrenhaften Mittelweg. Leben so verstanden, ist maßvolle, aber nie vollkommene Entfaltung eines vollkommenen geistigen Potentials. Unter Anerkennung der eigenen geistigen Potenz und mit dem Willen zu ihrer bestmöglichen Verwirklichung kann der Hofmann voller Zutrauen, ohne Druck oder Zwang und in Leichtigkeit seine Schritte tun. Immer sind es Schritte des Aufstiegs zum höchsten geistigen Anfang und zur Erkenntnis der eigenen Göttlichkeit, ganz im Sinne von Ficino und Pico. Zu dieser höchsten Erkenntnis führt Castiglione den Hofmann und damit auch seinen Leser freilich erst im vierten Buch.

6. Drittes Buch: Die Donna di Corte – ein neues Leitbild für die Frau

Das dritte Buch vom Hofmann gibt das Gespräch des dritten Abends wieder. Es handelt von der Hof- oder Palastdame (*Donna di Corte/Donna di Palazzo*²⁹⁰); darauf hatte sich die urbinatische Gesellschaft am Ende des zweiten Abends verständigt. An der Seite des Hofmannes soll die Hofdame eine würdige Dienerin der Herrin sein. Mit dieser Thematik gewinnt die Abendunterhaltung einen neuen Akzent: Das weibliche Element kommt ins Spiel. Die Aufgabe, das Bild der vollkommenen Palastdame zu formen, fiel dem Magnifico Giuliano zu. Dieser beginnt auch, das Bild nach seinen Vorstellungen zu entwickeln, doch wird er schließlich von Gesprächsteilnehmern unterbrochen, die sein Vollkommenheitsideal der Hofdame nicht widerspruchslos hinnehmen wollen. Ein Wortgefecht beginnt, in dem sich das Gespräch sehr schnell von der Hofdame weg auf die Frau an sich verlagert. Das Bild der Frau wird diskutiert, die Stellung der Frau in der Welt, ihr Verhalten gegenüber dem Mann, vor allem in der Liebe. Giuliano de' Medici, der den Ruf genießt, ein Beschützer der Ehre der Frauen (*protettor dell'onor delle donne*²⁹¹) zu sein, wird zum Verteidiger der Frau: ihrer Vollkommenheit, ihrer Gleichberechtigung, ihrer Freiheit, ihrer Ehre. Von Castiglione perfekt inszeniert, kämpft Giuliano in Rede und Widerrede hartnäckig gegen die vorgebrachten Vorurteile weiblicher Schwäche und Zügellosigkeit, weiblicher Sündhaftigkeit und Ehrlosigkeit und damit gegen die typischen Vorurteile seiner Zeit. Unterstützt wird Giuliano, der als Hauptredner fungiert, von Cesare Gonzaga und gegen Ende des verbalen Schlagabtauschs auch von der Signora Emilia²⁹².

Es fällt auf, dass nach einem einleitenden Teil²⁹³ die Rede über die Eigenschaften der Hofdame lediglich etwa 8 Seiten umfasst²⁹⁴; sie wird danach

²⁹⁰ Castiglione verwendet nicht den Begriff der *Cortegiana*, der zu seiner Zeit bereits den negativen Bedeutungsinhalt der Kurtisane besaß; vgl. Loos (1980), 6.

²⁹¹ Cortegiano II 97, S. 250 (Barberis). Siehe auch Cortegiano II 97, S. 232 (Wesselski): *Ihr geltet als Beschützer der Ehre der Frauen; nun ist es an der Zeit zu beweisen, dass Ihr diesen Namen nicht fälschlich führt.*

²⁹² Zur Rede der Signora Emilia, vgl. Cortegiano III 62, S. 79ff. (Wesselski).

²⁹³ Vgl. Cortegiano III 1-4, S. 3-8 (Wesselski).

²⁹⁴ Vgl. Cortegiano III 4-9, S. 8-15 (Wesselski).

auf die Frau hin verallgemeinert²⁹⁵, anschließend wieder zur Hofdame zurückgeführt²⁹⁶ und gegen Ende des Dialogs auf den Hofmann und sein Verhalten in der Liebe verlagert²⁹⁷. Das Thema „Liebe und Leidenschaft“ durchzieht den gesamten Dialog dieses Buches. An zahlreichen Beispielen werden extreme Verhaltensweisen des weiblichen Geschlechts gegenüber gestellt. Der Frau als Verführerin und Sünderin steht die Frau als Heldin und Heilige, in Ehre und vollkommener Tugendhaftigkeit gegenüber. Heftig diskutiert wird über Tugenden wie Sittsamkeit, Keuschheit, Züchtigkeit, Mäßigung, Beherrschung der körperlichen Leidenschaften. Verhaltensfehler und charakterliche Schwächen beim Mann wie bei der Frau werden aufgedeckt, Vorstellungen von sittlichem Verhalten und den gewünschten Umgangsformen zwischen Mann und Frau ausführlich diskutiert, wobei auch im dritten Buch unklar bleibt, was genau unter den einzelnen Tugendbegriffen verstanden werden soll. Der Leser muss auch hier selbst entscheiden, wie er Tugendbegriffe wie Sittsamkeit, Keuschheit oder Züchtigkeit definieren bzw. auf welche Definitionen er zurückgreifen will. Die dialektische Vorgehensweise Castigliones fordert den Leser auch in diesem Buch zur eigenen Reflexion und Meinungsbildung heraus: nun zum Thema Mann-Frau-Beziehung, zu Liebe und sinnlichem Begehren. Dass Castiglione der Thematik ein ganzes Buch widmet, lässt erahnen, wie wichtig Gespräche über die Liebe und die Begegnung zwischen Mann und Frau für die damalige Zeit gewesen waren. In einer sich im Umbruch befindenden Gesellschaft, die die Trennung der Stände als auch der Geschlechter noch nicht überwunden hatte, wurden verschiedene Formen der Begegnung gesucht und praktiziert, doch auch bewertet und sanktioniert. Insofern war auch dieser Dialog schon zu Castigliones Lebzeiten dazu geeignet, in indirekter und spielerisch-zwangloser Weise eine pädagogische Wirkung zu entfalten.

Geschickt bereitet Castiglione in diesem Buch auch seine Absicht vor, das Thema „Liebe“ von der körperlichen auf eine philosophische Ebene zu heben. Realisiert wird dieses Vorhaben zwar erst am Ende des vierten Buches in der platonisierenden Rede von Pietro Bembo, doch werden bereits im dritten Buch die Grundlagen dazu gelegt. Bezüge zur neuplatonischen Philosophie Ficinos

²⁹⁵ Vgl. Cortegiano III 10-52, S. 15-68 (Wesselski).

²⁹⁶ Vgl. Cortegiano III 53-61, S. 68-79 (Wesselski).

²⁹⁷ Vgl. Cortegiano III 62, S. 79ff. (Wesselski).

und zu dessen Platonkommentar sind nachweisbar. Castiglione setzt dazu an, die Heiligkeit der körperlichen Liebe wie auch die Heiligkeit der Frau, die ihrem Wesen nach das Urweibliche verkörpert, bekannt zu machen; im selben Atemzug erstickt er jedoch die Rede darüber schon in ihrem Keim. Nicht von ungefähr kommt es, dass Castiglione Giuliano de' Medici zum Hauptsprecher des Abends macht. Dieser war, wie historisch zu belegen ist, mit Ficino in enger Freundschaft verbunden und wird dessen platonische und neuplatonische Philosophie, seine Tugendlehre, die Definition seines Schönheits- und Liebesbegriffs auf das Genaueste gekannt haben. Castiglione gestaltet die Rede auch so, dass Giuliano die Schönheit, die Tugenden der Frau und ihre Ehre von Anfang an in den Mittelpunkt seiner Ausführungen stellt.²⁹⁸ Castiglione vermeidet jedoch, das Gespräch über die Liebe schon am dritten Gesprächsabend auf eine geistige Ebene zu transponieren. Wohl überlegt geht Castiglione auch hier einen stufenförmigen Weg der Bewusstseinsweiterung. Es macht durchaus Sinn, das Thema „Liebe“ zunächst auf der irdischen Betrachtungsebene abzuhandeln und in einem späteren Gespräch ihre höhere Bedeutung herauszuarbeiten. Für den Aufstieg des Bewusstseins von der körperlich-sinnlichen Ebene hinauf zur geistig-göttlichen Ebene werden in den ersten drei Büchern die Voraussetzungen geschaffen; realisiert wird dieser Aufstieg im vierten Buch.

Die wesentlichen Gesprächsinhalte dieses für die damalige Zeit hochbrisanten Gedankenaustausches stehen jedenfalls ganz unter dem Zeichen der Gleichberechtigung der Frau und betreffen

- ihre gesellschaftsbildende und –tragende Funktion
- die gleichwertige Stellung der Frau neben dem Mann in allen Bereichen des Lebens
- ihre ethische Grundhaltung, der Maß und Verstand zugrunde liegen und die die platonischen Kardinaltugenden berücksichtigt
- ihre von Natur aus gegebene Vollkommenheit und Güte sowie die harmonische Verbindung von Geschlechts-, Leistungs- und Seelenadel

²⁹⁸ Die freundschaftliche Beziehung zwischen Giuliano de' Medici und Marsilio Ficino kommt in den Briefen zum Ausdruck, die Ficino an Giuliano schrieb. Vgl. Briefe des Mediceerkreises aus Marsilio Ficino's Epistolarium. Aus dem Lateinischen übers. und eingel. von Karl Markgraf von Montoriola. Berlin 1926, S. 120, 172, 173, 183.

- die Befähigung der Frau zur Tugendhaftigkeit und ihr Recht auf Freiheit und Selbstbestimmung
- ihre Ehre, die in der Heiligkeit ihres Körpers und ihrer Liebe gipfelt
- die Verbindung neuplatonischer Liebesauffassung mit mittelalterlich-ritterlichem Minnedienst

a) Die gesellschaftstragende Funktion der Frau

Noch bevor der Signor Magnifico seine Rede über die Hofdame beginnen kann, kommt bereits der erste Einspruch von Frisio. Er hätte gern noch mehr über den vollkommenen Hofmann erfahren.²⁹⁹ Cesare Gonzaga widerspricht: Das Gespräch über die Rolle der Frau am Hofe sei außerordentlich wichtig, denn ein Hof, so groß er auch sei, bleibe in all seiner Pracht ohne jede Anmut, wenn es an Frauen fehle. Und auch der Hofmann selbst könne weder auf seine Kühnheit noch auf seine Ritterlichkeit etwas geben, wenn ihn nicht die Liebe oder das Wohlgefallen einer Frau dazu bewege. Das Hofleben gewinne erst durch die Anwesenheit von Frauen seinen Schmuck und seine Vollkommenheit.³⁰⁰

Mit dieser Aussage wird gleich zu Beginn des Dialogs ein wichtiger Grundstein gelegt: Castiglione legt Wert darauf zu vermitteln, dass die Frau nicht nur als Begleiterin des Hofmannes, als Ergänzung, als Frau an seiner Seite zu sehen ist, die wie er selbst einen Dienst erfüllt. Diese Sichtweise würde der Rolle der Frau nicht gerecht werden. Vielmehr weist er der Frau in der höfischen Gesellschaft eine tragende Funktion zu. Erst durch die Frau gewinnt eine Gesellschaft am Hof an Bedeutung, und auch der Hofmann ist in all seiner Vollkommenheit ohne die Anwesenheit einer Frau schließlich völlig bedeutungslos. Mit solchen Postulaten setzt Castiglione für die Rede Giuliano

²⁹⁹ Cortegiano III 3, S. 7 (Wesselski): *Sicherlich passt es nicht zum Thema, jetzt von der Dame zu handeln, wo noch so viel über den Hofmann zu bemerken ist; man soll doch nicht ein Ding mit dem andern vermengen.*

³⁰⁰ Cortegiano III 3, S. 7 (Wesselski): *Ihr seid in grossem Irrtume (...). So wie nie ein Hof, so gross er auch sei, Prunk und Glanz an sich haben kann und anmutlos bleibt ohne Damen, ebenso kann auch der Hofmann nicht gefällig, ergötzlich und kühn sein und keine ritterlichen Taten verrichten, wenn er nicht durch den Umgang, die Liebe und das Wohlgefallen der Damen dazu bewogen wird; daher wird auch jedes Gespräch über den Hofmann mangelhaft bleiben, wenn nicht die Damen durch ihre Einmischung einen Teil der Anmut beisteuern, wodurch sie das Hofleben vervollkommen und schmücken.*

de' Medicis von vorneherein einen deutlichen Impuls: Die hohe Bedeutung der Frau in der Gesellschaft und in der Welt soll den Tenor des Dialogs bestimmen. Castigliones Giuliano greift diesen Ansatz auf und beginnt sein Bild von der vollkommenen Hofdame dieser Grundanforderung gemäß zu formen.

b) Die gleichwertige Stellung der Frau in allen Lebensbereichen

Den Ausführungen zufolge soll vieles, was für den Hofmann gesagt wurde, auch für die Hofdame gelten. Giuliano verlangt, dass sie wie der Hofmann aus adeligem Hause stammt und erntet für diese Aussage keinerlei Widerspruch.³⁰¹ Die Diskussionen vom ersten und zweiten Abend sind offensichtlich zugunsten einer adligen Abstammung entschieden worden. Auch soll die Hofdame frei von Affektiertheit, mit einer natürlichen Anmut ihre Handlungen verrichten, klug, geistreich, ohne Neid und Stolz, ohne Eitelkeit und Streitsucht die Gunst ihrer Herrin und der anderen am Hofe suchen (*esser di boni costumi, ingenua, prudente, non superba, non invidiosa, non malèdica*³⁰²). Im Gegensatz zum Hofmann, von dessen Auftreten eine gewisse Männlichkeit erwartet wird, soll sich die Frau durch ihre Weiblichkeit auszeichnen.³⁰³ Und sie soll schön sein. Weit mehr als beim Mann spielt bei der Frau die Schönheit eine Rolle (*perché in vero molto manca a quella donna a cui manca la bellezza*³⁰⁴). Besonders bedacht muss sie um ihren Ruf sein. Da sie weit weniger Möglichkeiten als der Mann hat, sich vor Verleumdungen zu schützen, muss sie mehr als er darauf achten, keinerlei Anlass für üble Nachrede zu geben.³⁰⁵ Neben der Klugheit, Hochherzigkeit und Sittsamkeit sind Güte, Bescheidenheit und Ordnungssinn wichtige Tugenden, über die die Hofdame verfügen soll.

³⁰¹ Cortegiano III 4, S. 9 (Wesselski): (...) *so wie sie, geradeso wie er, adelig sein soll (...)*

³⁰² Cortegiano III 4, S. 260 (Barberis).

³⁰³ Cortegiano III 4, S. 8 (Wesselski): (...) *so wie ihm eine gewisse ernste und feste Männlichkeit angemessen ist, so ziemt ihr die weiche und liebliche Zartheit süsser Weiblichkeit, die sich bei jeder Bewegung äussert und sie beim Gehn, Stehn, Reden und bei jeder Handlung als Dame erscheinen lässt (...)*.

³⁰⁴ Cortegiano III 4, S. 261 (Barberis).

³⁰⁵ Cortegiano III 4, S. 9 (Wesselski): *Ferner hat sie mit Umsicht jeden Anlass zu vermeiden, dass man ihr Schlimmes nachsagen könnte, und sich so zu benehmen, dass sie nicht nur fehlerlos ist, sondern auch den Argwohn flieht, wie ihr nicht so viele Mittel, sich gegen Verleumdung zu verteidigen, zu Gebote stehn als dem Kavalier.*

Lebt sie am Hofe, muss sie in besonderem Maße gesellschaftsfähig sein. Erwartet wird, dass sie mit lebendigem Geist (*una pronta vivacità d'ingegno*³⁰⁶) in angenehmer, ehrenhafter Weise eine Konversation führen kann und wie der Hofmann unter Berücksichtigung von Ort, Zeit, und in Abhängigkeit von den beteiligten Personen ein jeweils passendes, gefälliges Verhalten zeigt.³⁰⁷ Ihr Auftreten soll heiter und witzig, zugleich bescheiden sein. Wie vom Hofmann wird auch von der Hofdame das Streben nach dem richtigen Maß, dem schwierigen mittleren Maß (*una certa mediocrità difficile*³⁰⁸), gefordert. Für ihr Verhalten in der Gesellschaft gilt deshalb: Weder soll sie im Gespräch spröde und abweisend sein, noch soll sie mit loser Zunge reden. Wird in Gesprächen über andere Frauen gelästert, darf sie sich keinesfalls am Geschwätz beteiligen oder gar ihr Interesse oder ihre Freude an den Lästereien zum Ausdruck bringen.³⁰⁹ Mit solchem Verhalten entehrt sie sich nicht nur selbst, sondern sie sorgt zugleich dafür, dass man den Umgang mit ihr meidet.³¹⁰ Auch für die Hofdame sind Verstand und Urteilsvermögen wichtige Voraussetzungen, um in allen Fällen situationsgerecht agieren zu können.

Beim Thema „Körperübungen“ scheiden sich die Geister. Giuliano glaubt, das Fechten, Reiten, Ringen und das Ballspielen gezieme sich für eine Dame nicht, doch der Unico Aretino erinnert an einen Brauch der Alten, bei dem Frauen nackt mit Männern gerungen hätten.³¹¹ Cesare Gonzaga fügt hinzu, die Frauen seinerzeit hätten auch alle anderen körperlichen Übungen wie die Männer

³⁰⁶ Cortegiano III 5, S. 262 (Barberis).

³⁰⁷ Cortegiano III 5, S. 9f. (Wesselski): (...) behaupte ich, dass ihr, wenn sie bei Hofe lebt, eine gewisse gesellschaftliche Tugend eigen sein soll, die sie befähigt, Menschen jeder Art durch angenehme und ehrenhafte Gespräche zu unterhalten, passend zu Zeit und Ort und zu der Gemütslage der Person, mit der sie spricht, dabei beweise sie ausser der Ehrbarkeit, die sie bei allen ihren Handlungen leitet, noch eine launige Lebendigkeit des Geistes (...)

³⁰⁸ Cortegiano III 5, S. 262 (Barberis). Siehe auch Cortegiano III 5, S. 10 (Wesselski): (...) wozu es nötig ist, dass sie das gewisse schwierige Mittelmaß einhält, das gleichsam auf der Verbindung zweier Gegensätze beruht (...).

³⁰⁹ Cortegiano III 5, S. 10 (Wesselski): Gleicherweise soll sie einen anderen Fehler meiden, wozu ich viele habe verfallen sehen, nämlich das Lauschen mit allen Zeichen des Vergnügens, wenn über eine andere Dame Schlechtes gesprochen wird (...).

³¹⁰ Cortegiano III 5, S. 11 (Wesselski): Auf diese Weise strebt sie einem Ziele zu, das ihr die verdiente Schande bringt; sie sinkt im Ansehn, so dass man ihren Verkehr nicht nur nicht sucht, sondern ihr sogar ausweicht.

³¹¹ Cortegiano III 7, S. 13 (Wesselski): Bei den Alten ist es Sitte gewesen, dass die Frauen nackt mit den Männern gerungen haben; aber so wie viele andere ist auch dieser schöne Gebrauch verschwunden.

betrieben.³¹² Giuliano de' Medici jedoch entgegen, er forme die Hofdame nach seinem Geschmack und gibt zu Bedenken, dass rauhe Handlungen die Lieblichkeit der Frau überdecken.³¹³ Die Schönheit der Frau hat für ihn oberste Priorität; ihr Ausdruck zu verleihen, steht für ihn vor allem anderen. Am Streben nach Schönheit hat sich alles Handeln und alle Erscheinung auszurichten. An der Schönheit der Handlung hat die Hofdame ihre Bewegungen beim Tanze, ihren Gesang und auch die Wahl ihrer Musikinstrumente zu orientieren.³¹⁴ An der Schönheit der Erscheinung hat sie die Wahl ihrer Kleidung zu bemessen. Mit Bedacht soll sie sich so kleiden, dass sie ihren natürlichen Anlagen zur Wirkung verhilft und damit ihre Anmut erhöht.³¹⁵ Castiglione geht hier noch nicht auf die tiefere Bedeutung der Schönheit ein, sondern behandelt die Schönheit der Frau noch rein auf der körperlich-sinnlichen Ebene. Erst im vierten Buch wird sie metaphysisch interpretiert und auf platonisierende Weise auf ihren Ursprung, die göttliche Schönheit, zurückgeführt.

Um dem Hofmann auch in der Bildung in nichts nachzustehen, werden von der Hofdame ebenso gute Kenntnisse in der Literatur, in der Musik und Malerei verlangt. Auch soll sie wie der Hofmann zu tanzen und zu scherzen verstehen und in geselliger Runde mit Feingefühl zu unterhalten wissen.³¹⁶ Eine hohe Bildung der Frau ist für Giuliano so selbstverständlich, dass er nicht mehr als einen Satz darüber verliert. Wenn der Magnifico daneben großen Wert auf die

³¹² Cortegiano III 7, S. 13 (Wesselski): *Auch ich habe seinerzeit Damen ballspielen, fechten, reiten, jagen und alle möglichen Fertigkeiten, wie sie ein Kavalier betreibt, pflegen sehn.*

³¹³ Cortegiano III 8, S. 13f. (Wesselski): *Da ich diese Dame nach meinem Geschmacke formen kann, so will ich nicht nur, dass sie sich nicht den rauhen und ungestümen Übungen der Männer hingeebe, sondern ich will auch, dass sie die einer Dame wohl anstehenden mit dem feinfühligem Takte vollziehe, der ihr, wie gesagt, eigen sein soll. (...), weil seine Rauigkeit die gewohnte Lieblichkeit, die jede ihrer Handlungen so sehr schmückt, verdeckt und aufhebt (...).*

³¹⁴ Cortegiano III 8, S. 13f. (Wesselski): *Beim Tanze hat sie heftige und gezwungene Bewegungen zu vermeiden (...).*

³¹⁵ Cortegiano III 8, S. 14 (Wesselski): *Da aber die Dame mehr Sorge für ihre Schönheit tragen darf und muss als der Mann, und es verschiedene Arten der Schönheit gibt, so bemühe sie sich, den Anzug zu finden, der ihre Anmut erhöht (...).*

³¹⁶ Cortegiano III 9, S. 15 (Wesselski): *(...) will ich, dass diese Dame Kenntnisse in der Literatur, der Musik und der Malerei habe und zu tanzen und zu scherzen verstehe, wobei sie ausser sitzamer Feinfühligkeit und der Achtung auf ihren guten Ruf auch alle dem Hofmanne vorgeschriebenen Rücksichten beweise: dann wird sie durch ihr Gespräch und ihr Lachen, beim Spiele und beim Scherze, kurz, bei jedem Anlasse bestriicken und jede beliebige Person mit treffenden Bemerkungen und geziemender Kurzweil unterhalten können.* Bereits Leonardo Bruni hat in seiner Schrift 'De studiis et litteris liber', gerichtet an Baptista de Malatesta, literarische und künstlerische Fähigkeiten auch von der Frau verlangt. Vgl. dazu Leonardo Bruni: Humanistische und philosophische Schriften. Hrsg. von Hans Baron. Leipzig/Berlin: Teubner 1928 [Wiesbaden: Martin Sändig 1969].

Pflege der Tugenden legt und wiederholt Züchtigkeit, Hochherzigkeit, Mäßigung, Geistesstärke, Klugheit und alle anderen Tugenden (ohne diese genauer zu bezeichnen) in der Frau vereint sehen will, dann geht es ihm dabei bemerkenswerterweise nicht primär um die Gesellschaftsfähigkeit der Frau oder ihre ethische Gesinnung, sondern unausgesprochen um den Ausdruck ihrer Göttlichkeit, in der sie – entgegen dem Vorurteil der Zeit – für Giuliano dem Manne gleich ist. Für Castiglione ist die Tugendhaftigkeit der Frau zwar ein gesellschaftliches Erfordernis, mehr noch ist sie aber Zeichen ihrer Vollkommenheit, ihrer Anbindung an die göttlichen Urkräfte. Gleichberechtigt stellt er deshalb die Frau neben den Mann. Für Castigliones Giuliano sind die Tugenden der Schmuck, der jede Handlung der Frau zieren soll, um ihr die Achtung und Ehre zu verschaffen, die ihr als Frau gebühren, gleich welche Rolle sie in der Gesellschaft einnimmt.³¹⁷ Weil es wie beim Hofmann auch bei der Hofdame um die Ehre geht, soll sie nur *um der Tugenden selbst willen*³¹⁸ in allen Lebenssituationen die Schönheit ihrer Eigenschaften zum Ausdruck bringen, damit ihr die verdienten Ehrerbietungen des Mannes zuteil werden können.

c) Die natürliche Vollkommenheit und Güte der Frau

Die hohe Stellung, die Giuliano der Frau in seiner kurzen Rede zugewiesen hat, reizt zum Widerspruch. Der Magnifico wird jäh unterbrochen. Was nun folgt, ist eine endlos erscheinende Diskussion über die Frau und ihre Eigenschaften. Gaspar Pallavicino meldet sich als Erster zu Wort. Sei es, um den Charakter des Spiels zu erhalten und im Sinne der Dialektik Giulianos Überzeugungskünste herauszufordern oder zur Darstellung typischer Voreingenommenheiten der Zeit: der Signor Gasparo interveniert heftig, um die bevorzugte Stellung des Mannes am Hofe und im Allgemeinen zu verteidigen.³¹⁹ Die Vollkommenheit

³¹⁷ Cortegiano III 9, S. 15 (Wesselski): (...) *will ich doch, dass die Dame mit allen (Tugenden) geschmückt sei, nicht gerade des geselligen Verkehrs wegen, obgleich sie auch dabei von Nutzen sein können, sondern nur um der Tugenden selbst willen, und damit ihr diese schönen Eigenschaften, die jede ihrer Handlungen begleiten, die verdiente Ehrerbietung verschaffen.*

³¹⁸ Cortegiano III 9, S. 15 (Wesselski). Siehe wiederum ganz ähnlich Cicero, Tusc. II 66 (Gigon): *Denn wir sagen, daß alles zu fliehen sei wegen der Schande und alles zu erstreben um der Tugend willen (...).*

³¹⁹ Cortegiano III 10, S. 15 (Wesselski): *Ich wundere mich nur, (...) dass Ihr, der Ihr die Damen mit Wissen, Züchtigkeit, Hochherzigkeit und Mässigung begabt habt, nicht noch wollt, dass*

der Frau lehnt er schlichtweg ab und behauptet mit Vorschub hoher Autoritäten, das weibliche Geschlecht sei schon als solches ein Fehler oder ein Irrtum der Natur (*è difetto o error della natura*³²⁰). Der Magnifico kontert gelassen und macht indirekt auf den Seelenadel aufmerksam, der Frauen und Männern gleichermaßen zukomme: Ein Mann könne nicht vollkommener sein als eine Frau, weil ein Mensch nicht vollkommener sein kann als ein anderer Mensch, denn beide gehörten zur selben Wesenheit – sie sind Mensch.³²¹ Unterschiede bestünden lediglich auf der körperlichen Ebene, doch sei die körperliche Stärke und Überlegenheit des Mannes eine Vollkommenheit der niedrigen Art.³²² In Geist und Verstand, so argumentiert Giuliano, seien Männer und Frauen gleich – eine für die Zeit bemerkenswerte Feststellung.³²³ Der Magnifico verweist auf Platon; schon dieser habe in seinem 'Staat' den Frauen mit der Bewachung der Stadt eine hohe Wächterfunktion übertragen.³²⁴ Auch sei es nicht statthaft, nur von einem Geschlecht zu sprechen und das andere zu leugnen, denn schon die Natur zeige, dass das Eine ohne das Andere, das Männliche ohne das Weibliche, nicht existieren könne und damit unvollkommen sei.³²⁵ Und mit

sie den Staat regierten, Gesetze gäben und die Heere führten, während den Männern Küche und Spinnrocken bleibe. Siehe auch Cortegiano III 11, S. 16 (Wesselski): (...), dass Ihr Ungeheuerlichkeiten erzählt und der Palastdame lächerliche Unmöglichkeiten und eine solche Menge von Tugenden zugeschrieben habt, dass sich Sokrates, Cato und alle Philosophen der Welt vor ihr verstecken müssen; um die Wahrheit zu sagen, wundere ich mich nur, dass Ihr Euch nicht gescheut habt, so sehr alles Mass zu überschreiten. Es wäre vollauf genug gewesen, die Palastdame schön, bescheiden, ehrenhaft und gesellig zu machen (...); von ihr aber, weiss Gott, was für Kenntnisse zu verlangen und ihr Tugenden beizulegen, die sich selbst an Männern nur äusserst selten finden, sich auch in vergangenen Jahrhunderten an ihnen nur selten gefunden haben, das ist unerträglich und kaum anhörbar.

³²⁰ Cortegiano III 11, S. 270 (Barberis).

³²¹ Cortegiano III 12, S. 17f. (Wesselski): *Ebenso wie ein Stein nicht vollkommener Stein sein kann als ein anderer in Beziehung auf die Wesenheit des Steines, kein Holz vollkommener Holz sein kann als ein anderes, kann auch ein Mensch nicht vollkommener Mensch sein als ein anderer, folgerichtig das Männliche nicht vollkommener als das Weibliche (...).*

³²² Cortegiano III 12, S. 18 (Wesselski): *Betrifft es den Körper, (...) so sage ich dass diese Vollkommenheit von ganz niedriger Art ist (...).*

³²³ Cortegiano III 12, S. 18 (Wesselski): *(...) betrifft es den Geist, so sage ich, dass alles, was die Männer zu erfassen imstande sind, auch von den Frauen begriffen werden kann, und dass, wohin der Verstand jener dringt, auch der Verstand dieser dringen kann.*

³²⁴ Cortegiano III 10, S. 15 (Wesselski): *Wisset Ihr nicht, dass Plato, der sicherlich kein grosser Frauenfreund war, ihnen die Bewachung der Stadt, den Männern aber alle andern kriegerischen Pflichten hat übertragen wissen wollen?*

³²⁵ Cortegiano III 14, S. 19f. (Wesselski): *Und wenn Ihr behauptet, dass es das Ziel der Natur sei, immer das Vollkommenste zu schaffen, sie daher, wenn es möglich wäre, nur Männer erzeugte, und die Hervorbringung von Frauen viel mehr auf einen Irrtum oder einen Fehler der Natur als auf Absicht zurückzuführen sei, antworte ich, dass ich das rundweg leugne; ich verstehe nicht, wie Ihr sagen könnt, dass die Natur nicht beabsichtige, Frauen zu schaffen (...). Weiter Cortegiano III 14, S. 20 (Wesselski): *Vielleicht schüfe sie, wenn sie nur Männliches hervorbrächte, etwas ganz unvollkommenes (...) Weil sich daher Männliches und Weibliches von Natur aus gegenseitig suchen, und eines ohne das andere nicht sein**

Hinweis auf die alten Religionen stellt er fest, schon Orpheus habe gesagt, dass Jupiter männlich und weiblich zugleich sei; in der Heiligen Schrift sei zu lesen, dass Gott den Mann und die Frau seinem Wesen nach geschaffen habe (*e leggesi nella Sacra Scrittura che Dio formò gli omini maschio e femina a sua similitudine*³²⁶) und auch die Dichter würden, wenn sie von der Gottheit sprächen, das Geschlecht vermischen.³²⁷ Giuliano bringt Gott ins Spiel und schreibt ihm als dem Urheber des Menschen eine männliche und eine weibliche Komponente zu. Gott ist für ihn, entgegen der mittelalterlich-christlichen Tradition, nicht nur Mann, sondern zugleich Frau. Indem der Magnifico die Androgynität Gottes bejaht, begründet er die Herkunft der Frau aus Gott und widerspricht so grundsätzlich der mosaischen Schöpfungsgeschichte und der Herkunft von Eva, der ersten Frau, aus Adam, dem ersten Menschen.³²⁸ Damit kann die Frau nach Giuliano eine anthropologisch begründete, vollkommen gleichberechtigte Stellung neben dem Mann beanspruchen.

d) Die Tugendhaftigkeit der Frau und ihr freies Recht auf Selbstbestimmung

Giulianos Argumentationsversuche können Frisio und Gaspar Pallavicino nicht überzeugen. Frisio führt die Sündhaftigkeit der ersten Frau ins Feld und will die Diskussion auf eine mittelalterlich-christliche Betrachtungsebene lenken.³²⁹ Gaspar Pallavicino prangert die Unkeuschheit und Zügellosigkeit vieler Frauen in der körperlichen Liebe an und behauptet ihre geringe Wertigkeit im Vergleich

kann, so ist es eigentlich unstatthaft, etwas männlich zu nennen, wo kein weibliches ist, ebenso etwas weibliches, wo kein männliches ist.

³²⁶ Cortegiano III 14, S. 273 (Barberis).

³²⁷ Cortegiano III 14, S. 20f. (Wesselski): *Und weil ein einziges Geschlecht die Unvollkommenheit bedeutet, haben die alten Religionslehrer Gott das eine so wie das andere zugeschrieben: Orpheus sagt, dass Jupiter männlich und weiblich zugleich ist, und in der heiligen Schrift liest man, dass Gott den männlichen und den weiblichen Menschen gleicherweise ähnlich seinem Wesen geschaffen hat, und die Dichter vermengen, wenn sie von der Gottheit sprechen, oft das Geschlecht.*

³²⁸ Eva, entstanden aus einer Rippe Adams; vgl. Genesis 2,4b-25.

³²⁹ Cortegiano III 17, S. 23 (Wesselski): *„Ich verstehe nicht,“ sagte der Signor Gasparo, „wie Ihr, Signor Magnifico, leugnen könnt, dass der Mann von Natur aus grössere Vollkommenheit als die Frau besitzt (...).“* Und Cortegiano III 19, S. 25 (Wesselski): *„Diese Taten haben begonnen,“ versetzte Frisio, „als die erste Frau durch ihre Sünde zur Sünde gegen Gott verleitet hat, wodurch sie dem Menschengeschlecht als Erbteil hinterlassen hat den Tod, die Trübsal und die Schmerzen, das ganze Unglück und Elend, das noch heute die Welt beherrscht.“*

mit dem Mann.³³⁰ Giuliano nimmt die Herausforderung an und verteidigt mit wahren Lobeshymnen die Würde der Frau. Er verweist auf die großen Taten von Frauen, wie er sie beim Hl. Hieronymus beschrieben fand³³¹, und auf die zahlreichen Beispiele weiblicher Heldentaten, wie sie aus der Antike und der heiligen Schrift überliefert sind. Mit seinen detaillierten Ausführungen demonstriert Castiglione einmal mehr seine eigene literarische Bildung. Er erinnert daran, wie ehemals Frauen ihrer Erfindungen wegen als Göttinnen verehrt worden seien, wie sie als Lehrerinnen große Männer unterrichtet und sich als Meisterinnen bekannter Dichter und Lyriker hervorgetan hätten.³³² Er lobpreist die Klugheit und den Mut vieler Frauen, die sich in der Not mitunter auch bewaffneten und das eigene Leben riskierten, um für die Freiheit ihrer Brüder, Väter oder Männer zu kämpfen.³³³ Auch in der Gegenwart mangelte es ihm nicht an Beispielen, um die Tugendhaftigkeit, die menschliche Größe und Würde vorbildlicher Frauen zu rühmen.³³⁴ Vehement prangert Castiglione über

³³⁰ Cortegiano III 39, S. 48 (Wesselski): (...) wenn sie (die Frauen) sich der Befriedigung ihrer Lüste enthalten, nur durch die Scham dazu vermocht werden, und nicht dadurch, dass ihr Wille sie dazu triebe. Darum haben ihnen die Männer die Furcht vor Schande wie einen Zügel angelegt, der sie gleichsam mit Gewalt bei dieser Tugend erhält, ohne die sie, um die Wahrheit zu sagen, wohl wertlos wären. Denn andern Nutzen hat die Welt nicht von den Frauen, als dass man sie zum Kinderzeugen braucht.

³³¹ Cortegiano III 19, S. 25f. (Wesselski): (...) hauptsächlich im hl. Hieronymus, der einige Frauen seiner Zeit mit so wunderbarem Lobe feiert, dass es dem heiligsten Manne genügen müsste. (...) Genügte die Zeit, erzählte ich Euch zu diesem Gegenstande die Geschichte Octavias, der Gattin von Marcus Antonius und Schwester von Augustus, die Porcias, der Tochter Catos und Gattin von Brutus, die Gaia Caecilias, Gattin von Tarquinius Priscus, die Cornelias, Tochter Scipios, und die Geschichten vieler anderer, nicht allein aus dem römischen Volke, sondern auch aus fremden Nationen (...).

³³² Cortegiano III 28, S. 36f. (Wesselski): (...) derer, die viel Gutes auf der Welt veranlasst haben, könnte ich eine unbegrenzte Zahl nennen und Euch von einigen erzählen, die, weil sie zu so alter Zeit gelebt haben, Fabelwesen scheinen, aber ihrer Erfindungen wegen von den Menschen als Göttinnen verehrt worden sind (...). Ich könnte Euch von Frauen sprechen, die Lehrerinnen der grössten Männer geworden sind (...). Nikostrata, die Mutter Evanders, könnte ich nennen, die die Lateiner die Schrift lehrte, und eine andere, die des Lyrikers Pindar Meisterin war, und Corinna und Sappho, die herrlichsten Dichterinnen (...).

³³³ Cortegiano III 31, S. 39 (Wesselski): Und ausser dem Gesagten könnte ich Euch zu meinem Gegenstande noch tausend andere Beispiele von Taten beibringen, die Frauen zum Wohle Roms verrichtet haben (...) Wenn es die Zeit erlaubte, zeigte ich Euch noch Frauen, die ihrer Männer Fehler wieder gut gemacht haben (...).

³³⁴ Cortegiano III 34, S. 42 (Wesselski): Wieviele herrliche Frauen trifft Ihr in der Vorzeit im edeln Hause der Montefeltre! Der Gonzaga, der Este der Pii! Wenn wir von der Gegenwart sprechen, haben wir nicht weit nach Beispielen zu suchen, da sie in der Nähe sind (...) Wenn wir Italien verlassen, so erinnert Euch, dass wir zu unserer Zeit die Königin Anna von Frankreich gekannt haben, eine erhabene Frau (...) Denkt an Frau Margarethe, Tochter Kaiser Maximilians, die mit hoher Klugheit und Gerechtigkeit ihre Länder regierte und bis heute regiert. Siehe auch Cortegiano III 35, S. 43 (Wesselski): Wenn sich nicht die Völker Spaniens, die Fürsten und die Bürger, Männer und Frauen, Arme und Reiche alle miteinander geeinigt haben, zu ihrem Lobe zu lügen, so gibt es auf der Welt bis zu unserer Zeit kein herrlicheres Beispiel von wahrer Güte, von Geistesgrösse, von Klugheit, von

die Figur des Magnifico Giuliano die Ungerechtigkeit an, mit der Frauen sich den Vorwurf der sexuellen Zügellosigkeit gefallen lassen müssten und durch sexuelle Gewalt, Schwangerschaft, Schande oder Tod bestraft würden, während für Männer die Zügellosigkeit nicht mehr als eine geringfügige Sünde sei, manchmal sogar als lobenswert gelte.³³⁵ An dieser Stelle schaltet sich Cesare Gonzaga in die Diskussion ein. Auch er verweist auf die Tugendhaftigkeit vieler Frauen, die sich oftmals unter großen Anstrengungen vor den Übergriffen der Männer zu schützen versuchten. Wenn er von der Liebe der Frauen zur wahren Tugend (*vera virtù*³³⁶) spricht, so setzt er insgeheim die Kenntnis seine Zuhörer (Leser) voraus, dass er hier ganz im Sinne des platonischen Sokrates argumentiert, der im 'Phaidon' die *wahre Tugend* klar von ihrem Schattenbild, der falschen Tugend, unterscheidet.³³⁷ Die Definition von Platons Sokrates im Blick, preist Cesare Gonzaga die Fähigkeit und Bereitschaft vieler Frauen, die nicht aus äußerem Zwang, aus Furcht vor Restriktion oder wegen eines zu erwartenden Nutzens, sondern rein aufgrund ihrer Vernunft, im Sinne des Sich-selbst-Regierens das sinnliche Begehren auf natürliche Weise zu beherrschen wissen und so mit ihrem geistigen Anfang und ihrer ursprünglichen Göttlichkeit direkt verbunden sind. Nicht die Angst vor Verdammung und Strafe, sondern die Liebe zur eigenen Ehre und Würde, zur eigenen Göttlichkeit befähigen die Frau danach weit mehr als den Mann zur natürlichen Zügelung körperlicher Leidenschaften und machen Moralvorschriften, Androhung von Schande und Strafe überflüssig. Indem Cesare Gonzaga – ganz im Sinne Ficinos und Picos – an das von Gott verliehene

Frömmigkeit, von Ehrbarkeit, von Gesittung, von Freigebigkeit, kurz von jeder Tugend als die Königin Isabella (...).

³³⁵ Cortegiano III 38, S. 47 (Wesselski): *Aber sagt mir, warum es denn nicht Gesetz ist, dass den Männern zügelloses Leben genau so zur Schande gereicht wie den Frauen (...)* Wenn Ihr die Wahrheit sprechen wollt, so werdet Ihr zugestehn, dass wir uns durch unsere Macht ein Recht angemasst haben, wodurch dieselbe Sünde bei uns als geringfügig, manchmal auch als lobenswert gelten soll, um derentwillen die Frauen mit nichts geringerm gestraft werden sollen als mit schmählichem Tode oder wenigstens ewiger Schande.

³³⁶ Cortegiano III 41, S. 309 (Barberis). Siehe auch Cortegiano III 41, S. 51 (Wesselski): *Ich bin auch überzeugt, dass sie kein anderer Zügel zurückhält als der, den sie sich selbst auferlegen. (...)* Ein grosser Zügel aber, der alle Frauen zurückhält, ist die Liebe zur wahren Tugend und das Verlangen, ihre Ehre unbefleckt zu erhalten, die viele, wie ich selbst zu meiner Zeit gesehen habe, höher schätzen als ihr Leben.

³³⁷ Platon, Phaidon, 69b - 69c (S. 41/43, ed. Kurz): (...) *in Wahrheit allein Tapferkeit ist und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und überhaupt wahre Tugend nun mit Vernünftigkeit ist, mag nun Lust und Furcht und alles übrige der Art dabei sein oder nicht dabei sein; werden aber diese abgesondert von der Vernünftigkeit gegeneinander umgetauscht, ist eine solche Tugend dann immer nur ein Schattenbild und in der Tat knechtisch, nichts Gesundes und Wahres an sich habend; das Wahre ist aber gerade Reinigung von allem, und Besonnenheit und Gerechtigkeit und Tapferkeit und die Vernünftigkeit selbst sind Reinigungen.*

Recht der menschlichen Seele auf Selbstbestimmung (*quella libertà che Dio all'anime ha concessa*³³⁸) erinnert, erstickt er die Rede von der Niedrigkeit und Schlechtigkeit der Frau in ihrem Keim, widerspricht zugleich der christlichen Lehre von der Untertänigkeit der Frau und demonstriert eine höchst moderne Auffassung von der Gleichberechtigung der Frau.

e) Die Heiligkeit des weiblichen Körpers und der Liebe zur Frau

Gaspar Pallavicino lenkt schließlich ein und gibt vor, seine Widerrede habe nur einem Zweck gedient: gemäß den anfangs aufgestellten Regeln das Spiel anzuregen.³³⁹ Doch Cesare Gonzaga ist nicht zufrieden und gibt zurück, die Frauen hätten im Grunde keines Lobes bedurft, denn es sei allgemeingültiges Wissen für jedermann, dass eine Welt ohne Frauen nicht denkbar sei. Erneut greift Castiglione Ficinós Vergleich mit dem Tier auf und lässt Cesare feststellen: So wenig eine Welt ohne Frauen existieren kann, so wenig ist das Leben der Männer ohne Frauen etwas wert, denn es wäre rauher als das der Tiere (*piú aspera che quella dell'alpestre fiere*³⁴⁰). Er seinerseits stimmt nun ein Loblied auf die Frau an. Frauen sorgten für die Zufriedenheit und Behaglichkeit, Frauen machten das Leben erst zivilisiert und anmutig, Frauen vertrieben Kummer, Sorge und Kleinmut aus dem Herzen der Männer. Frauen bemutigten ihre Männer und mit ihren aufmunternden Worten machten sie sie schließlich auch zu Helden.³⁴¹ Nicht zuletzt feuerten Frauen auch Männer dazu an, die

³³⁸ Cortegiano III 50, S. 322 (Barberis). Siehe auch Cortegiano III 50, S. 64 (Wesselski): *Andere wiederum versuchen, den Frauen mit Beschwörungen und Zaubereien die ihnen von Gott verliehene Selbstbestimmung zu nehmen, wovon man wunderbare Erfolge sieht. Tausend Jahre genügten mir nicht, alle die unzähligen Listen anzuführen, deren sich die Männer bedienen, um sich die Frauen zu Willen zu machen (...).*

³³⁹ Cortegiano III 51, S. 65 (Wesselski): *(...) die Damen haben alle Ursache, mir dankbar zu sein: hätte ich nicht dem Signor Magnifico und Messer Cesare widersprochen, wäre das viele Lob, das diese Herren den Frauen erteilt haben, ungesprochen geblieben.*

³⁴⁰ Cortegiano III 51, S. 323 (Barberis). Siehe Cortegiano III 51, S. 65 (Wesselski): *Wer weiss nicht, dass wir ohne die Frauen keinerlei Behaglichkeit und Zufriedenheit in unserm ganzen Leben fühlten, und dass es roh und anmutlos wäre und rauher als das der Tiere in gebirgiger Wildnis? Der Vergleich mit dem Tier eine weitere Analogie zu Ficino, vgl. dazu Anm. 277.*

³⁴¹ Cortegiano III 51, S. 65 (Wesselski): *Wer weiss nicht, dass es nur die Frauen verstehen, aus unserm Herzen alle kleinmütigen und niedrigen Gedanken, Sorgen und Kummernisse zu lösen und deren stete Begleiterin, die müde Traurigkeit? Cortegiano III 51, S. 66 (Wesselski): (...), wenn sie (die Männer) haben zum Kampfe ausziehen wollen, haben sie sich vor ihren Damen gewappnet, die ihnen vielleicht auch Beistand geleistet und ihnen wohl*

höchsten göttlichen Dinge zu erkennen.³⁴² Der Tanz, der leichte Reigen, die schönen Künste, dies alles fehlte, wenn es keine Frauen gäbe, zu deren Ehren alles sei.³⁴³ Weil Frauen sind, gibt es Dichtung, Liebeslyrik, Musik und Malerei.³⁴⁴ Ohne Frauen fehlte Männern die Möglichkeit, die Liebe in sich zu entdecken. Ohne die Liebe zu einer Frau bliebe es Männern gar verwehrt, die göttlichen Dinge zu erkennen und zu verstehen, weil sich allein die Liebe zu den Frauen mit den göttlichen Dingen vergleichen lasse.³⁴⁵ Die Besprechung dieser wichtigen Dinge jedoch sei durch Gaspar Pallavicinos Widerreden verhindert worden.³⁴⁶ Eindeutig bekennt sich Castiglione hier zur Theorie der Florentiner Neuplatoniker und heiligt mit solchen Worten nicht nur die Frau als solche, sondern zugleich die Liebe zwischen zwei Menschen im Sinne Plotins als Manifestation der göttlichen Liebe auf der körperhaft-sinnlichen Ebene.³⁴⁷ In Anlehnung an Ficino macht Castiglione damit deutlich, dass auch er in der Liebe zur Frau einen möglichen Weg sieht, sich aus der sinnlichen Welt zu Gott

beim Scheiden noch ein Wort zugerufen haben, das sie entflammt und aus Männern Helden gemacht hat.

³⁴² Cortegiano III 51, S. 65f. (Wesselski): *Wenn wir der Wahrheit ernstlich nachgehn wollen, werden wir auch erkennen, dass sie unsern Geist selbst von der Erkenntnis der höchsten Dinge nicht nur nicht ablenken, sondern eher dazu anfeuern (...).*

³⁴³ Cortegiano III 52, S. 67 (Wesselski): *Sehet Ihr nicht, dass alle anmutigen und aller Welt wohlgefälligen Fertigkeiten ihr Dasein nur den Damen verdanken. Welch andern Zweck hat der Tanz und der leichte Reigen, als den Beifall der Damen? Was anders will man durch die Süßigkeit der Musik gewinnen?*

³⁴⁴ Cortegiano III 52, S. 67 (Wesselski): *Wer fügt Verse (...), wenn nicht um die Gefühle auszudrücken, die ihm durch die Damen erregt worden sind? Denkt, wie viele herrliche Gedichte in griechischer und lateinischer Sprache wir vermissen würden, wenn die Dichter die Frauen weniger hochgehalten hätten. Das alles beiseite gesetzt, wäre es nicht ein unersetzlicher Verlust, wenn Messer Francesco Petrarca, der seine Liebe in unserer Sprache so göttlich besungen hat, seinen Geist nur mit lateinischen Büchern beschäftigt hätte, wie es sicher geschehen wäre, hätte ihn nicht die Liebe zu Madonna Laura davon abgelenkt?*

³⁴⁵ Cortegiano III 52, S. 67f. (Wesselski): *Ihr seht, dass Salomo, als er in mystischer Verhüllung so hohe und göttliche Dinge hat darstellen wollen, um sie anmutig zu verschleiern, ein leidenschaftlich glühendes Zwiegespräch eines Verliebten mit seinem Mädchen gedichtet hat, weil er keinen Gegenstand finden zu können geglaubt hat, der sich durch seine Ähnlichkeit besser zur vergleichenden Darstellung göttlicher Dinge geeignet hätte als die Liebe der Menschen.* Wesselski hält sich hier nicht an die Textvorlage und übersetzt frei mit „als die Liebe der Menschen“. Die wortgetreue Übersetzung lautet jedoch „als die Liebe gegenüber den Frauen“. Siehe dazu: Castiglione III 52, S. 326 (Barberis): *(...) parendogli non poter trovar qua giù tra noi similitudine alcuna piú conveniente e conforme alle cose divine, che l'amor verso le donne.*

³⁴⁶ Cortegiano III 52, S. 68 (Wesselski): *Es ist also, Signor Gasparo, nicht notwendig gewesen, darüber zu streiten, mindestens nicht mit so vielen Worten; durch Euern Widerspruch gegen die Wahrheit habet ihr es aber verhindert, dass wir mit tausend andern schönen und für die Vervollkommnung der Palastdame wichtigen Dingen bekannt geworden sind.*

³⁴⁷ S. o. Ficino S. 101 Anm. 283.

empor zu erheben und das rechte Verständnis von der Liebe Gottes zu gewinnen.³⁴⁸

Mit Cesare Gonzagas Rede ist der Abend noch nicht ganz zu Ende. Der Unico Aretino bittet die Signora Emilia darum, sie möge die geheimen Wünsche von Frauen offenbaren, mit deren Erfüllung es den Männern gelingen könnte, die Liebe der Frauen zu erwecken.³⁴⁹ Ohne Umschweife erklärt die Signora Emilia: Wer geliebt sein will, muss selbst lieben und liebenswürdig sein. Mehr bedürfe es zur Liebe nicht.³⁵⁰ Wer liebt, müsse sein ganzes Streben darauf ausrichten, in der geliebten Person aufzugehen.³⁵¹ Unverkennbar favorisiert Castiglione die ficinische Definition von der Liebe und knüpft damit erneut direkt an dessen Platonkommentar 'De amore' an. Dort ist die Liebe definiert als vollkommene gegenseitige Hingabe. Indem sich nach Ficino der Liebende in vollkommener Selbstaufgabe ganz dem anderen überlässt, verliert er sich selbst jedoch nicht. Vielmehr gewinnt er, sofern er wiedergeliebt wird, nicht nur die Liebe der geliebten Person, sondern zugleich sich selbst wieder.³⁵² Bernardo Bibbiena unterbricht und erläutert, wie er seinerseits die Worte der Signora Emilia verstehen will. Für ihn bedeutet Lieben, einen Dienst an der geliebten Frau zu erbringen und ihr mit solcher Bescheidenheit zu gefallen, dass dabei jede Ehrfurchtsverletzung vermieden wird.³⁵³ Der Magnifico fügt bekräftigend hinzu: Um die Seele der Frau zu gewinnen, müsse der Hofmann mit Bescheidenheit und Vorsicht vorgehen, seine Liebe mehr durch das Betragen als durch Worte erkennen lassen. Damit die Gunst der geliebten Frau schließlich dauerhaft erhalten bleibe, müsse der Hofmann ganz nach ihrem Wohlgefallen streben und

³⁴⁸ Über den Aufstieg des Menschen zu Gott vgl. insbesondere Ficino, De amore VI 15-19, S. 273-301 (Blum). S. auch oben Ficino S. 89ff.

³⁴⁹ Cortegiano III 62, S. 79 (Wesselski): *Da Ihr mich aber auf solche Weise reizt, darüber, was den Frauen gefällt, zu sprechen, werde ich darüber sprechen (...).*

³⁵⁰ Cortegiano III 62, S. 79 (Wesselski): *Ich glaube also, dass, wer geliebt sein will, lieben und liebenswürdig sein muss, und dass diese beiden Dinge genügen, um die Gunst der Damen zu erlangen.*

³⁵¹ Cortegiano III 63, S. 80 (Wesselski): *Sein ganzes Streben sei, in der geliebten Person, wenn es möglich wäre, vollständig aufzugehen und dies für sein grösstes Glück zu erachten. So handeln die wirklich Liebenden.*

³⁵² Ficino, De amore II 8, S. 69 (Blum): *Sie tauschen einander gegenseitig aus: ein jeder gibt sich dem andern hin, um diesen in sich aufzunehmen. (...). Hier aber besitzt sogar jeder von beiden sich selbst und den anderen.*

³⁵³ Cortegiano III 64, S. 81 (Wesselski): *Sicherlich richtet der wahrhaft Liebende sein ganzes Augenmerk, ohne dass man es ihn lehren müsste, darauf, der geliebten Dame zu dienen und zu gefallen. (...), aber mit solcher Bescheidenheit, dass sie sich über keine Ehrfurchtsverletzung beklagen kann.*

sich mit großem Feingefühl davor in Acht nehmen, die Frau zu beleidigen und ihr Gemüt zu verletzen.

Mit Verlautbarungen dieser Art endet die Abendunterhaltung; alle Gesprächsteilnehmer sind mit dem erreichten Ergebnis zufrieden, bis auf den Signor Gasparo. Bis zuletzt will er sich nicht von der Güte der Frau überzeugen lassen. Doch zu einem weiteren Disput ist niemand mehr bereit. Die Gesellschaft beschließt den Abend mit der Festlegung der vierten und letzten Gesprächsthematik. Ottaviano Fregoso glaubt, neue Aspekte zur Vollkommenheit des Hofmannes beibringen zu können und wird beauftragt, diese am Folgeabend vorzutragen.

f) Zusammenfassung

Dieser dritte Dialog steht ganz im Zeichen der Erhabenheit der Frau und ihrer Weiblichkeit. An zahlreichen Beispielen und in heftigen Wortgefechten werden Vorurteile, Bilder und Meinungen dieser Zeit, insbesondere das mittelalterliche Bild von der sündigen Frau zwar diskutiert, doch zur Rettung der Ehre der Frau gänzlich widerlegt. Der Dialog dieses Buches kann damit in der Nachfolge zu den Schriften Petrarcas, Manettis, Ficinos und anderer Renaissance-Humanisten als weitere Antwort auf den Traktat 'De miseria conditionis humanae' des Innozenz III. gewertet werden, der von der Schwäche und Elendigkeit des menschlichen Wesens handelt und bis weit in das 16. Jahrhundert hinein zur geistigen Auseinandersetzung herausgefordert hat.³⁵⁴ Das von Innozenz III. erzeugte Bild von der erbsündlich belasteten Frau und ihrer schuldbehafteten Nachkommenschaft³⁵⁵ wird bei Castiglione geheilt. Sein Bild von der vollkommenen Hofdame stellt eine allgemeingültige Vorlage für die Frau als solche dar. Mit ihrem Seelenadel, ihrer Geisteskraft und Bildung, ihrer Tugendhaftigkeit und Güte steht die Hofdame dem Hofmann in nichts nach und ist zurecht eine standesgemäße Vertreterin des weiblichen Geschlechts. Im Bewusstsein ihrer hohen geistigen Angebundenheit befördert sie als Beraterin und Erzieherin des Mannes sein geistiges Wachstum und seine

³⁵⁴ Vgl. Glaap 28f.

³⁵⁵ Vgl. Zintzen (2000), Menschenbild 15f.

Erkenntnisfähigkeit; mit ihrer gesellschaftstragenden Funktion wird sie gar über den Mann erhoben. Frauen machen Männer zu Helden, ermutigen und spornen an, machen den Mann erst zum Mann. Männer geben Frauen die Ehre; in ihrer Ehrfurcht vor dem Urweiblichen verleihen sie der Frau erst ihre volle Würde. In dieser harmonischen Verbindung von neuplatonischer Liebesauffassung und mittelalterlich-ritterlichem Minnedienst sind Vorstellungen artikuliert worden, mit denen sowohl der Frau in der Welt als auch ihrer höheren geistigen Wesenheit, dem Urweiblichen der Gottheit selbst, höchste Achtung und Respekt gezollt werden.

7. Viertes Buch: Von Tugend und Schönheit, platonischer Liebe und dem Aufstieg der Seele zu Gott: Der Cortegiano in einem neuen Licht

Im vierten Buch vom Hofmann hat Castiglione den Dialog des vierten Abends dargelegt; die Rede handelt erneut vom Hofmann. Nachdem seine Fähigkeiten, seine guten Eigenschaften und deren Anwendung im täglichen Leben in den ersten beiden Büchern ausführlich behandelt worden sind und das dritte Buch einerseits der Gestaltung einer vollkommenen Hofdame, andererseits den Auseinandersetzungen um das Bild von der Frau an sich, der körperlichen Liebe und den Leidenschaften gegolten hat, kehrt Castiglione im vierten Buch wieder zur Gestalt des Hofmannes zurück. Über seine beiden Hauptredner des Abends, Ottaviano Fregoso und Pietro Bembo, setzt er neue Akzente. Der Hofmann darf in seiner Vollkommenheit nicht für sich selbst stehen; vielmehr dient sie einem höheren Zweck. Der Cortegiano soll als Erzieher und Lehrer des Fürsten zu dessen Bildung und Vervollkommnung beitragen und ihm als Berater auf seinem Lebensweg zur Seite stehen.³⁵⁶ Tragende Funktion besitzen in diesem Zusammenhang die Philosophie und die platonische Liebe.³⁵⁷

³⁵⁶ Cortegiano IV 5, S. 104f. (Wesselski): *Der Zweck des vollkommenen Hofmannes nun, wovon bis jetzt noch nichts gesprochen worden ist, besteht nach meiner Meinung darin, dass er durch die ihm von den Herren beigelegten Eigenschaften das Wohlwollen und das Herz des Fürsten, dem er dient, in einer Weise gewinne, dass er ihm bei jedem Anlasse, worüber er ein Urteil hat, die Wahrheit sagen kann und stets sagt, ohne Furcht oder Gefahr, ihm zu missfallen, und dass er, wenn er sieht, dass sich der Sinn des Fürsten etwas unziemlichem zuwendet, zu widersprechen wage und sich in gefälliger Art auf die durch seine Vorzüge*

Im Rahmen der neuen Grundanforderung werden als zentrale Themen im vierten Dialog behandelt:

- die Rolle des Hofmannes als Lehrer und Erzieher des Fürsten
- Castigliones Tugendlehre, die Elemente der Lehre des Macrobius enthält, insgesamt aber als Anlehnung an das 2-Stufen-Modell Plotins verstanden werden kann, wie es von Ficino vermittelt wurde
- die vorrangige Bedeutung der *vita contemplativa* für den Fürsten, bei dem die Kontemplation jedoch im Dienste der *vita activa* steht
- der Aufstieg des Hofmannes ins Gottesbewusstsein durch Erkenntnis der wahren Schönheit und der vollkommenen (platonischen) Liebe

Mit der Bearbeitung dieser Themen stellt Castiglione eine Reihe von nachweisbaren Bezügen zu Ciceros 'Tusculanen', zu Ficanos Ethik und zu dessen Theorie von Schönheit und Liebe in 'De amore' her. Zugleich hebt Castiglione sein Werk im vierten Buch von der sinnlich-körperhaften auf eine geistige Ebene. Über die Anbindung an die neuplatonische Lehre Plotins durch Ficino führt er den Cortegiano in einen metaphysischen Zusammenhang hinein. Gedankliche Verbindungen gibt es auch zu Picos Anthropologie und zu seiner Anschauung vom Aufstieg des Menschen ins höchste Gottesbewusstsein.

Zu berücksichtigen ist, dass Castigliones viertes Buch einige Jahre nach den ersten drei Büchern entstanden ist.³⁵⁸ Hieraus erklärt sich, dass sein Inhalt einen deutlich gereiften Castiglione zeigt, der wichtige Themen aus den ersten drei Dialogen aufgreift und vertieft, manch frühere Anschauung auch korrigiert und verändert. So gibt Castiglione beispielsweise seine ehemals dualistische Weltsicht, wie er sie in Anlehnung an Platon noch in der Einleitung zum zweiten Buch artikuliert hat, auf, zugunsten einer neuplatonisch gefärbten und an Plotin/Ficino orientierten Sichtweise von der Einheit und Güte der Welt.³⁵⁹

erworbene Gunst stütze, um ihn von jeder schlechten Absicht abzulenken und auf den Weg der Tugend zu leiten. (...) Daher meine ich, dass (...) die wahre Frucht der Hofkunst in einer Tätigkeit besteht, die den Fürsten zum Guten ermuntert, ihn darin unterweist und vor Schlechtem bewahrt. (...)

³⁵⁷ Nicht von ungefähr lässt Castiglione seinen Freund Pietro Bembo die Rede über die platonische Liebe halten. Dieser hatte in den 1505 erschienenen 'Asolani' sein Verständnis von der platonischen Liebe dargelegt und ist in dem später entstandenen Dialog Castigliones deshalb der rechte Wortführer. S. o. Anm. 124.

³⁵⁸ Vgl. oben S. 169ff. sowie Anm. 59.

³⁵⁹ S. unten Anm. 387.

Auch fällt auf, dass die Philosophie im vierten Buch einen deutlich breiteren Raum einnimmt als in den ersten drei Büchern. Wichtiger als in den ersten drei Büchern ist die Philosophie dort nahezu jeder philosophischen Erörterung ausgesetzt, so hat es den Anschein, als suche er hier geradezu nach Gelegenheiten, unterschiedliche philosophische Standpunkte zu erörtern und zusammenzuführen. Diese Akzentverschiebung ergibt sich aus der neuen Aufgabenstellung des Hofmannes, der als vollkommenes Vorbild seinem Fürsten dienen, als Lehrer und Meister ihn nicht nur in den sittlichen, sondern auch in den höheren Tugenden zu unterweisen hat. Über die philosophische Betrachtung soll der Fürst zu Selbsterkenntnis und vollkommener Einsicht, zur Erkenntnis der wahren Schönheit und der wahren Liebe, der göttlichen Liebe, geführt werden. Dieser Aufgabe entsprechend erhalten die Lehren von der *vita contemplativa* und die Philosophie als erste und bedeutendste Wissenschaft in diesem letzten Teil des Werks ihren besonderen Stellenwert.³⁶⁰ Der Hofmann wird zu einem vollkommenen Philosophen, zu einem platonisch Liebenden stilisiert, der nicht nur für sich selbst den Aufstieg der Seele zu Gott vollzieht, sondern in seiner Funktion als Pädagoge zugleich seinem Fürsten zu vollkommener Bewusstseinsweiterung verhilft. Am Ende der Betrachtungen steht der Hofmann in seiner Vollkommenheit und Weisheit in Analogie zu Sokrates als ein wahrhaft Liebender da, der sich seiner Herkunft, seines Seelenadels und der Verbundenheit mit den himmlischen und überhimmlischen Sphären vollkommen bewusst ist. Eingebettet in ein Allbewusstsein lebt der Cortegiano als ein Gott auf Erden, begleitet von einer Donna di Corte, die ihm in ihrer Geistesgröße und Allbewusstheit in nichts nachsteht.

Anders als für Ficino und Pico ist für Castiglione jedoch der Aufstieg ins höchste Bewusstsein weder für den Fürsten noch für den Hofmann das erstrebenswerte Endziel, der Gipfel der Erfüllung. Es geht Castiglione nicht um die Überwindung irdischen Lebens. Philosophie und Kontemplation stehen vielmehr umgekehrt im Dienste eines aktiven Lebens, in dem sowohl der Fürst als auch sein wichtigster Berater, der Hofmann, einen bedeutenden Beitrag zum Wohl des Volkes und zu dessen geistiger Entwicklung zu leisten haben. Leben in der

³⁶⁰ Diese Vorgehensweise erinnert an Aristoteles, der in der 'Nikomachischen Ethik' in den ersten neun Büchern Sinn und Nutzen der *vita activa* und der politischen Tugenden darlegt, im zehnten und letzten Buch aber die höheren Tugenden und das philosophische Leben, die *vita contemplativa*, als die höchste menschliche Daseinsform lobpreist.

sinnlich-körperhaften Welt wird bejaht, die Kontemplation dient der Verbesserung und damit der Erhöhung irdischen Lebens. Endziel ist die vollkommene Vergöttlichung der Materie. Wie bei Ficino und Pico soll der Mensch nach der Einheit mit Gott suchen, doch darf er bei Castiglione in dieser Einheit nicht verharren. Gestärkt kehrt er aus der Kontemplation ins irdische Leben zurück und erfüllt die Welt mit Weisheit, Erkenntnis und göttlichem Wissen. Indem er seine tiefen Einsichten in den Dienst der Gemeinschaft stellt, fördert er deren geistigen Fortschritt.³⁶¹ Sittliche Tugenden und höhere Tugenden, *vita activa* und *vita contemplativa* stehen damit gleichwertig nebeneinander und müssen sich im Sinne einer *vita composita*, wie sie bereits im 15. Jahrhundert von Landino in den 'Disputationes Camaldulenses I' gelehrt wurde, sowohl im Leben des Hofmannes als auch im Leben des Fürsten ergänzen.³⁶² Die *unio mystica* ist nicht Ziel. Wie beim gereiften Pico ist sie vielmehr der notwendige Anfang, damit irdisches Leben in einem fortschreitenden Prozess aus dem Geiste erneuert werden kann. Dies muss auch Pietro Bembo erfahren, der am Ende seines geistigen Höhenfluges auf den Boden der sinnlichen Welt zurückgeholt wird.

Auffallend ist auch, dass sich der vierte Dialog in der von Castiglione suggerierten Länge von den drei vorausgehenden unterscheidet. Als einziges zieht sich das vierte Gespräch bis in die frühen Morgenstunden hinein; die anderen Gespräche hatten „nur“ bis jeweils tief in die Nacht gedauert, in der Dunkelheit geendet. Am Ende des vierten Buches aber wird es Tag: Nach dem Wortwechsel um Pietro Bembos umstrittene Rede nimmt die illustre Runde erstaunt die heraufziehende Morgendämmerung wahr.³⁶³ Diese weitere Akzentsetzung verleiht dem vierten Buch und seinem inhaltlichen Ausgang ein zusätzliches Gewicht. Ein Unterschied im Seitenumfang ist im Vergleich zu den drei ersten Büchern nicht auszumachen. Dicht gedrängt folgt ein philosophischer Redebeitrag auf den anderen, die Fülle und Wichtigkeit der dargebrachten

³⁶¹ Cortegiano IV 23, S. 125f. (Wesselski): *Der Fürst soll daher nicht nur selbst gut sein, sondern auch die andern zu guten Menschen machen, (...) und das beste Zeichen, dass der Fürst gut ist, liegt darin, dass das Volk gut ist, weil das Leben des Fürsten Gesetz und Vorbild der Bürger ist, und es nicht vermieden werden kann, dass ihre Gewohnheiten von seinen Sitten beeinflusst werden.*

³⁶² S. o. Ficino Anm. 39.

³⁶³ Cortegiano IV 73, S. 185 (Wesselski): *Messer Cesare (...) wies auf das Licht hin, das durch die Ritzen der Fenster zu dringen begann. Da stand die ganze Gesellschaft in höchster Verwunderung, weil niemand vermeinte, die Unterhaltung habe länger gedauert als sonst.*

Lehren geben dem Dialog seine übergeordnete Bedeutung. *Ex oriente lux* - das aus dem Osten kommende Licht, das von Byzanz bewahrte und in das westliche Abendland vorgedrungene alte, überlieferte göttliche Wissen, vertreibt die Dunkelheit. Doch auch Venus steht noch am Himmel und erhellt mit ihrem Licht die Nacht – Venus, Symbol für die weibliche Schönheit, Sinnbild für Anmut und Liebreiz, Göttin der Liebe.³⁶⁴

a) Der Hofmann – Lehrer und Erzieher des Fürsten

Die Abendgesellschaft hat sich im Zimmer der Herzogin eingefunden und Ottaviano tritt an mit dem Ziel, das Bild vom Hofmann durch neue Aspekte zu bereichern. Ottaviano beginnt seine Betrachtungen mit Anknüpfungen an die Reden seiner Vorgänger. Er betont, völlig im Einklang mit den Sichtweisen seiner Vorredner zu stehen und erinnert an die Notwendigkeit von Tugenden, die dem Hofmann gut zu stehen kommen: die Mäßigkeit, die Tapferkeit, die Gesundheit und alle Tugenden, die das Gemüt beruhigen (*la temperanzia, la fortezza, la sanità e tutte le virtù che partoriscono tranquillità agli animi*³⁶⁵). Nur andeutungsweise reißt er mit der Nennung der Mäßigkeit und Tapferkeit die platonischen Grundtugenden an, um zügig seine neue Akzentsetzung kundzutun. Die innere Ruhe und Ausgeglichenheit des Hofmannes, der innere Friede, soll der Grundtenor seiner Rede sein. Hier klingt Cicero an, der auch in seinen 'Tusculanen' gemäß stoischer Lehre auf die Ruhe der Leidenschaften und eine gewisse Gleichmäßigkeit als wichtige Voraussetzung für die Gesundheit, die im Heil der Seele begründet liegt, hinweist.³⁶⁶

Unter dieser Prämisse gibt Ottaviano zu bedenken, dass Tanzen, Scherzen, Singen und Spielen nur zur Unterhaltung der Frauen und zum reinen

³⁶⁴ Cortegiano IV 73, S. 186 (Wesselski): *Als nun die Fenster (...) geöffnet waren, sah man im Osten die Morgenröte schimmern, und alle Sterne waren erloschen ausser der Venus, der süßen Herrscherin des Himmels (...).*

³⁶⁵ Cortegiano IV 4, S. 357 (Barberis).

³⁶⁶ Cicero, Tusc. III 9 (Gigon): *Die Gesundheit der Seele erblickten sie (die Philosophen) in einer gewissen Ruhe und Gleichmäßigkeit.* Castiglione meint hier nicht die Gesundheit des Körpers, sondern die Gesundheit der Seele, die nach Sokrates aus der Weisheit entsteht, vgl. dazu Cicero, Tusc. III 10 (Gigon): *Daraus ist zu entnehmen, daß die, die diese Namen schufen, dasselbe gemeint hatten, was Sokrates lehrte (...). (...) Also ist die Weisheit die Gesundheit der Seele, die Torheit eine Art von Krankheit, die man eben Wahnsinn oder Verrücktheit nennt.*

Zeitvertreib keine wirkliche Aufgabe für den Hofmann darstellen. Solche Beschäftigungen seien nichts als *eitle Leichtfertigkeiten*, die insbesondere bei der Jugend zu Verweichlichung und einer Neigung zu üppigem Leben führten.³⁶⁷ Auch hier lässt sich die Stimme Ciceros vernehmen, der in den 'Tusculanen' vor einer Verweichlichung durch Genuss, Muße und Müßiggang warnt.³⁶⁸ Mögen Musik, Tanz, Festlichkeiten und Spiele auch die Blüte der Hofkunst sein; der Hofmann ist zu Höherem berufen. Die wahre Frucht der Hofkunst besteht nach Ottaviano darin, den Fürsten zum Guten zu ermuntern, ihn im Guten zu unterweisen und ihn vor Schlechtem zu bewahren³⁶⁹ Mit diesen gewichtigen Worten lenkt Ottaviano das Augenmerk seiner Zuhörer zunächst auf die Bedeutung der sittlichen Tugenden. War schon für Cicero des Sokrates Lehre vom rechten Leben die vornehmste aller Künste³⁷⁰ und sah Ficino im Anschluss an die Platoniker im rechten Leben die Bestimmung des Lebens schlechthin³⁷¹, so glaubt auch Ottaviano, die eigentliche Aufgabe des Hofmannes bestehe darin, als Lehrer und Erzieher den Fürsten zu ethischem Handeln anzuleiten. Weil es dem Fürsten an nichts so sehr mangle wie an wahrheitsliebenden, tugendhaften Beratern und Begleitern, brauche er mehr als jeder andere eine verlässliche Person, die ihm die Wahrheit sagen und ihn vor Selbsttäuschung schützen kann.³⁷² In der Verlogenheit vieler Ratgeber sieht

³⁶⁷ Cortegiano IV 4, S. 103 (Wesselski): (...) *vielmehr würde ich sagen, dass viele Eigenschaften (...) wie Tanzen, Scherzen, Singen und Spielen, eitle Leichtfertigkeiten sind und an einem Manne von Stande viel mehr Tadel als Lob verdienen. Denn diese geschniegelten Witzeleien und sonstiger Firlefanz, die nur (...) zu verliebtem Zeitvertreibe dienen, (...) machen das Herz weibisch und verführen die Jugend zu üppigem Leben.* Siehe auch Cortegiano IV 28, S. 131 (Wesselski): *In günstigen Umständen also bedarf man dieser Tugenden am meisten, weil der Müßiggang das menschliche Gemüt allzuleicht den Lastern zuführt.*

³⁶⁸ Cicero, Tusc. V 78 (Gigon): *Sondern wir vergiften die Seele im Schatten, in Genüssen, Muße, Trägheit und Faulheit und verweichlichen sie vollends durch unsere Meinungen und schlechte Sitten.*

³⁶⁹ Cortegiano IV 5, S. 104 (Wesselski): (...), *Der Zweck des vollkommenen Hofmannes nun (...) besteht nach meiner Meinung darin, (...) ihn vor jeder schlechten Absicht abzulenken und auf den Weg der Tugend zu leiten.* Siehe auch Cortegiano IV 5, S. 104f. (Wesselski): *Daher meine ich, dass so, wie Musik, Feste, Spiele und andere heitere Veranstaltungen gleichsam die Blüte der Hofkunst sind, die wahre Frucht der Hofkunst in einer Tätigkeit besteht, die den Fürsten zum Guten ermuntert, ihn darin unterweist und vor schlechtem bewahrt.*

³⁷⁰ Cicero, Tusc. IV 5 (Gigon): (...), *aber die vornehmste aller Künste, die Lehre vom rechten Leben (...), haben sie mehr im Leben als in Schriften dargestellt. So gibt es denn für jene die wahre und vornehme Philosophie, die von Sokrates ausging (...).*

³⁷¹ Ficino, De amore I 3, S. 27 (Blum): *Denn es ist die Bestimmung des menschlichen Lebens, dass wir uns von dem Schlechten fernhalten und dem Guten zuwenden.*

³⁷² Cortegiano IV 6, S. 105 (Wesselski): *Ich glaube auch, dass die dem Hofmanne von den Herren zugeschriebenen Eigenschaften ein gutes Mittel sind, diesen Zweck zu erreichen, und zwar deshalb, weil die Ursache der meisten Fehler, die wir heutigen Tags an vielen*

Ottaviano die Ursache für Überheblichkeit und Unwissenheit vieler Fürsten, aus der wiederum Vergnügungssucht und Machtmissbrauch der Regenten und unsägliches Leid der regierten Völker resultierten.³⁷³ Trotz Verschlossenheit und Abneigung nicht weniger Fürsten gegenüber der Philosophie müsse der Hofmann dennoch unermüdlich darum bemüht sein, das Herz und die Gunst des Fürsten für sich zu gewinnen.³⁷⁴ Gelingen es dem Hofmann, den Fürsten auf den Weg der Tugend zu führen und ihn sittliche Tugenden wie *Standhaftigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit zu lehren*³⁷⁵, könne dieser lernen, sein Volk in rechter Weise zu regieren und ihm Frieden und Glück zu bescheren.

Nach Ottaviano steht der Hofmann als erster Mann hinter dem Fürsten in einer besonderen gesellschaftlichen Verantwortung. Seine eigene Bildung dient keinem Selbstzweck; vielmehr steht der Hofmann im Dienste eines Höheren. Die Wiederherstellung des goldenen Zeitalters im Blick, nimmt der Hofmann in der Welt eine Schlüsselposition ein. Von seinen eigenen charakterlichen und erzieherischen Eigenschaften und Fähigkeiten hängen Tugendhaftigkeit und Führungsfähigkeit des Fürsten ab, von diesem schließlich der Zustand der jeweiligen Gesellschaft.³⁷⁶

unserer Fürsten wahrnehmen, die Unwissenheit und die Selbstüberhebung sind. Diese beiden Übel wurzeln aber in sonst nichts als in der Lüge, einem Laster, das, sowohl Gott wie den Menschen billig verhasst, den Fürsten mehr als sonst jemand schadet, weil sie mehr als an allem andern Mangel an dem leiden, was sie in Überfluss haben sollten, nämlich an Männern, die ihnen die Wahrheit sagen und sie an das Gute erinnern.

³⁷³ Cortegiano IV 7, S. 106 (Wesselski): *So geschieht es, dass sich die Herren, denen die Wahrheit für immer verborgen bleibt, überdies trunken von der unbeschränkten Freiheit (...) und durch das Übermass von Vergnügungen in Lüsten versunken einer solchen Selbsttäuschung hingeben und ihre Seele so verdorben haben, dass sie (...) durch diese Unwissenheit zu einer so hohen Stufe der Selbstüberhebung gelangen, dass sie weder Rat noch die Meinung anderer anhören wollen.* Weiter Cortegiano IV 8, S. 108 (Wesselski): *Obwohl nun die Unfähigkeit, die Völker zu regieren, so grosse Übel, so viele Leichen, Verwüstung, Brände und Verderbnis im Gefolge hat, dass keine Pest, die noch so grausam auf der Erde wütet, grimmiger sein kann, schrecken doch so manche Fürsten, die nicht das geringste Geschick zur Regierung haben, nicht davor zurück, sie zu übernehmen (...).*

³⁷⁴ Cortegiano IV 8, S. 108 (Wesselski): *Wenn aber manchen unter unsern Fürsten ein ernster Philosoph oder, wer immer es sei, entgegenträte (...), so bin ich sicher, dass sie ihn schon beim ersten Anblicke wie eine Natter verabscheuten oder mit ihm wie mit etwas ganz niedrigem ihren Spott trieben.* Cortegiano IV 9, S. 109 (Wesselski): *(...) so behaupte ich, dass der Hofmann (...) mit allen Kräften danach streben muss und das Herz seines Fürsten ködern soll (...).*

³⁷⁵ Erneut klingen die platonischen Grundtugenden an, die Castiglione auch dem Fürsten abverlangt, siehe Cortegiano IV 9, S. 109 (Wesselski): *(...) so wird er (...) auf diese Weise in der Lage sein, dem Fürsten stets mit Geschicklichkeit die lautere Wahrheit kundzutun, ihm nach und nach Trefflichkeit ins Herz einzufliessen und ihn Standhaftigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mässigkeit zu lehren (...).*

³⁷⁶ Cortegiano IV 18, S. 120 (Wesselski): *Wenn aber unser Hofmann so, wie wir gesagt haben, handeln wird, so wird er sie (die Tugenden) alle im Herzen seines Fürsten antreffen und*

b) Castigliones 2-stufige Tugendlehre nach dem Vorbild Plotins/ Ficinos

Der hohe Anspruch an die erzieherischen Fähigkeiten des Hofmannes reizt zum Widerspruch. Gaspar Pallavicino bezweifelt, dass Tugendhaftigkeit vermittelt werden kann und löst eine Diskussion über die Lehrbarkeit und Erlernbarkeit von Tugenden aus. Hat Castiglione in seinen ersten Büchern eine gedankliche Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Ansätzen der platonischen und aristotelischen Tugendlehre vermieden, so greift er an dieser Stelle den Gelehrtenstreit explizit auf und bezieht Stellung. Gasparo, der offensichtlich die Position der Platoniker vertritt, äußert, die Tugenden seien von der Natur oder von Gott verliehen worden (*I' hanno siano date dalla natura e da Dio*³⁷⁷). Jeder, so argumentiert er, auch der schlechte Mensch, will für gut und gerecht gehalten werden. Der Böse täuscht sogar vor, gut zu sein. Dies zeige, dass jeder das Empfinden und das Wissen vom Guten in sich trage. Als weiteren Beleg zieht er die Mythe von Epimetheus heran, in der Prometheus den Menschen die bürgerlichen Tugenden gebracht hat, um sie zu gemeinschaftlichem, sittlichen Miteinander zu befähigen. Prometheus habe jedoch die Tugenden nicht einfach verteilt, erklärt Signor Gasparo, vielmehr habe er sie den Menschen eingeprägt (*ma che in ciascun fossero impresse*³⁷⁸). Insofern seien sie den Menschen auf natürliche Weise verliehen.

Der Signor Ottaviano will sich jedoch nicht überzeugen lassen und verteidigt die aristotelische Anschauung. Die bürgerlichen Tugenden (er bezeichnet sie hier als *le virtù morali*, sittliche Tugenden), kontert er, seien nicht zur Gänze von der Natur gegeben.³⁷⁹ Zwar sei (nach platonischer Sicht) der Same der sittlichen

täglich beobachten (...), er wird die höchste Befriedigung in seinem Innersten empfinden, (...) dass er seinen Fürsten mit der Tugend begabt hat, die vielleicht von allem irdischen das preiswürdigste und seltenste ist, nämlich mit der Fähigkeit und Möglichkeit so zu herrschen und zu regieren, wie man soll. Sie allein genügt ja schon, der Menschheit das Glück zu bringen und der Welt das goldene Zeitalter zu erneuern, das, wie geschrieben steht, zur Zeit der Regierung Saturns gewährt hat.

³⁷⁷ Cortegiano IV 11, S. 366 (Barberis). Siehe auch Cortegiano IV 11, S. 110f. (Wesselski): *Ich teile Euere Ansicht nicht, Signor Ottaviano, dass die Lauterkeit des Herzens, die Keuschheit und die andern Tugenden (...) erlernt werden können; ich glaube vielmehr, dass sie den Menschen, die sie haben, von der Natur oder von Gott geschenkt worden sind.* Vgl. dazu Wesselski II Anm. S. 217 zur Bezugsstelle in Platons 'Menon' und 'Protagoras'.

³⁷⁸ Cortegiano IV 11, S. 367 (Barberis).

³⁷⁹ Vgl. Wesselski Bd. II Anm. S. 218f. zum Rückgriff Castigliones auf die 'Nikomachische Ethik' des Aristoteles.

Tugenden in das menschliche Herz gegeben und dort als inneres Wissen verfügbar, doch glaubt er, es bedürfe eines Lehrmeisters, der die Tugenden erwecke und deren Wachstum fördere.³⁸⁰ Die Tugend brauche künstliche Pflege und Wartung. Die natürliche Gabe allein genüge nicht, denn oftmals geschehe es, dass der Mensch das Laster wähle, nicht weil er das Schlechte suche, sondern weil das Schlechte dem Guten täuschend ähnlich sei.³⁸¹ Auch seien die Laster im Grunde nicht natürlich, wären sie es, könnte der Mensch gar nicht tugendhaft sein. Deshalb sei es auch wenig wirksam, Menschen ihrer Fehler wegen zu züchtigen.³⁸² Tugend, so erläutert er, beruhe vielmehr auf einer Art Klugheit und Wissen, wie man das Gute erwählt (*Però la virtù si po quasi dir una prudenzia ed un sapere eleggere il bene*³⁸³); das Laster hingegen sei eine Art Unklugheit, die, gepaart mit Unwissenheit, die Urteilsfähigkeit des Menschen trübe und ihn zu falschem Urteil verleite.³⁸⁴ Nur die künstlich betriebene Pflege der Tugend bewirke eine Reinigung und Erleuchtung der Seele, befreie den Menschen von Unwissenheit, der Quelle aller Irrtümer, und führe den Menschen zu Erkenntnis und Weisheit.³⁸⁵

³⁸⁰ Cortegiano IV 12, S. 112f. (Wesselski): *Ich glaube, dass die sittlichen Tugenden in uns nicht zur Gänze von der Natur herkommen (...). Sie gehen also von der Ansicht aus, dass die Tugend erlernt werden kann; und das ist auch vollständig richtig (...). Darum bedarf es also, so wie in den Künsten, auch in der Tugend eines Meisters, der durch seine Unterweisungen und guten Ermahnungen in uns die sittlichen Tugenden, deren Same in unserm Herzen eingeschlossen und versenkt ist, erweckt und aufgehen lässt (...). Vgl. dazu auch Cicero, Tusc. III 2 (Gigon): *Denn in unserem Geiste sind Samen der Tugenden eingeboren (...). Siehe auch Cicero, Tusc. III 36 (Gigon): *In den Tugenden liegt eine große Kraft. Rufe sie auf, falls sie etwa schlafen.***

³⁸¹ Cortegiano IV 13, S. 114 (Wesselski): *(...) denn die Menschen wählen das Schlechte nicht deswegen, weil sie meinen, es sei schlecht, sondern sie täuschen sich ob einer gewissen Ähnlichkeit, die es mit dem Guten gemein hat.*

³⁸² Cortegiano V 12, S. 113 (Wesselski): *Ebensowenig sind auf dieselbe Art die Laster an uns natürlich, weil wir sonst gar nicht tugendhaft sein könnten; daher wäre es eine große Unbill und Albernheit, die Menschen wegen Fehler zu züchtigen (...).*

³⁸³ Cortegiano IV 13, S. 369 (Barberis).

³⁸⁴ Cortegiano IV 13, S. 114 (Wesselski): *Daher kann man die Tugend gleichsam als eine Art der Klugheit und des Wissens, wie man das Gute erwählt, und das Laster eine Art der Unklugheit und der Unwissenheit, die uns zu falschem Urteile verleitet, nennen (...).*

³⁸⁵ Cortegiano IV 13, S. 114 (Wesselski): *Denn wenn sie (die Tugend) zur Tätigkeit und zur vollen Entwicklung herangezogen wird, so genügt ihr, wie gesagt, die Natur allein nicht, sondern sie bedarf der künstlichen Pflege und Wartung, die die Seele reinigt und erleuchtet, indem sie den finstern Schleier der Unwissenheit lüftet, der vielleicht die einzige Ursache aller menschlichen Irrtümer ist (...). Zur Unwissenheit als Quelle des Irrtums siehe auch Cicero, Tusc. III 2 (Gigon): *Jetzt aber bewegen wir uns, sowie wir geboren und ans Licht gebracht, sofort in jeglicher Schlechtigkeit und in vollkommener Verkehrtheit unserer Meinungen, so daß es aussieht, als hätten wir beinahe mit der Milch der Amme zusammen die Irrtümer eingesogen.**

Ottavianos Äußerungen zur Unnatürlichkeit der Laster zeigen Castiglione im Einklang mit Cicero und Ficino.³⁸⁶ Hatte Castiglione noch in der Einleitung zu seinem zweiten Buch das Laster als natürliche Begleiterscheinung der Tugend begründet und damit seine eigene dualistische Weltsicht im Einklang mit Platon legitimiert³⁸⁷, so bringt er an dieser Textstelle eine andere, eher an Plotin orientierte Überzeugung zum Ausdruck, die von der Einheit und Güte der Welt ausgeht, in der das Laster keine eigene Existenz hat. Der Mensch, der falsche Entscheidungen trifft und damit das Schlechte oder das Böse wählt, handelt nicht absichtlich falsch, schlecht oder böse, sondern „nur“ aufgrund einer Täuschung oder eines Irrtums. Aufgrund seiner Unwissenheit ist der Mensch sich seines Fehlverhaltens nicht bewusst. Ausgehend von einem positiven Menschenbild, wird der Mensch für fehlerhafte Handlungen nicht beschuldigt, sondern vielmehr von Schuld freigesprochen, denn das Laster als solches gilt, da es nicht natürlich gegeben ist, als nicht existent. Es ist „nur“ Abwesenheit von Klugheit und Wissen; es bildet für Castiglione im Gegensatz zu seiner früheren Überzeugung keinen Gegenpol mehr zur Tugend. Weil der fehlerhaft handelnde Mensch sich nicht schuldig macht, ist es auch unsinnig, ihn für seine Fehler zu tadeln oder zu bestrafen. Zu tadeln ist wohl aber der Zustand seiner Unwissenheit. Der Mensch hat die Pflicht, diese zu überwinden und sich Wissen anzueignen.

Für Castiglione geschieht dies sowohl durch Erkenntnis, also über die Aktivierung von innerem Wissen, als auch über die äußere Vermittlung von Wissen durch einen Lehrer. Anders als Ficino, für den nach Platon das sokratisch-delphische „Erkenne dich selbst“, die Schau der Ideen als Erinnerung an die eigene Göttlichkeit schon als Voraussetzung für

³⁸⁶ Cicero, Tusc. IV 34 (Gigon): *(Der) Tugend entgegengesetzt ist die Lasterhaftigkeit (...). Aus ihr erregen sich die Leidenschaften (...). Weiter Cicero, Tusc. IV 60 (Gigon): (... die Leidenschaften (sind) an sich fehlerhaft (...) und (haben) nichts Natürliches und Notwendiges an sich (...).* Über die Nutzlosigkeit von Zuchtmitteln und Belehrung siehe Ficino, De amore I 3, S. 27 (Blum): *Ohne Zweifel bezwecken alle Gesetze und Zuchtmittel nichts anderes, als den Menschen solche Lebensrichtung zu geben, daß sie das Unsittliche meiden und das Sittliche ausüben. Dies vermag nun ein schier unermeßlicher Aufwand von Zeit, Vorschriften und Belehrung kaum zu bewirken (...).*

³⁸⁷ Cortegiano II 2, S. 120f. (Wesselski): *Weil das Gute dem Bösen entgegengesetzt ist, und das Böse dem Guten, ist es nötig, dass des Gegensatzes und des Gleichgewichtes halber das eine gefestigt und das andere erhalten bleibt (...). (...) Weil nun durch die Gnade der Natur der Welt die Tugenden geschenkt worden sind, haben ob der Verkettung der Gegensätze notwendigerweise die Laster als Begleitung entstehn müssen (...).*

Tugendhaftigkeit genügt, setzt Castiglione im Sinne des Aristoteles auf den Verstand des Menschen, auf seine Klugheit sowie auf Anleitung und Lehre. Dies zeigt sich darin, dass sein Redner, Ottaviano Fregoso, der Klugheit gegenüber den anderen Tugenden eine klare Vorrangstellung einräumt. In Ansätzen liefert Ottaviano eine Definition des Tugendbegriffs und bezeichnet die Tugend als eine Art Klugheit, die gepaart ist mit Wissen, auf Grund dessen der Mensch sich für das Gute entscheidet und das Schlechte meidet.³⁸⁸

Deutlich zu erkennen ist Castigliones Bemühen, zwischen den unterschiedlichen Positionen von Aristotelikern und Platonikern zu vermitteln. Seine Argumentation, die Entwicklung der Tugenden komme nicht nur von innen, sondern auch von außen, zielt auf Harmonisierung ab. Für Castiglione bilden innere und äußere Lehre, Erinnerung und Anleitung, eine Einheit. So wie der Mensch auf allen Wissensgebieten gute Lehrmeister braucht, so darf es ihm auch zur Entfaltung seiner angeborenen Tugenden, die zugleich seine von Natur aus vorhandene Vollkommenheit und Güte bedeuten, nicht an Unterweisung fehlen. Sowohl die sittlichen Tugenden, die sich in gutem Benehmen, in Umgangsformen, Wohlverhalten und Selbstbeherrschung äußern, als auch die geistigen Tugenden, die Weisheit, Erkenntnis und vollkommene Einsicht bringen, bedürfen nach Castiglione einer gründlichen Erziehung durch einen Meister des Faches.³⁸⁹ Der Mensch braucht gute Lehrer, die ihn von Unwissenheit zu befreien verstehen, die äußeres Wissen und Kenntnisse vermitteln, doch auch Zugang zu jenem inneren Wissen verschaffen, mit dem der Schüler das Schlechte vom Guten intuitiv zu unterscheiden versteht. Castiglione vermeidet an dieser Stelle bewusst den Begriff der Kontemplation bzw. der geistigen Betrachtung, weil er die Diskussion um die Bedeutung der *vita contemplativa* in diesem Augenblick noch nicht führen will. Doch seine Botschaft wird schon an dieser Stelle deutlich: Die Kunst, das Gute zu wählen, kann nach Castiglione erlernt werden, doch nicht, indem der Mensch das Gute eingetrichtert bekommt, sondern indem er lernt, das Gute in sich selbst zu erkennen und sich dann dafür entscheidet. Die Tugend, wodurch das Gute

³⁸⁸ S. oben Anm. 384.

³⁸⁹ Cortegiano IV 12, S. 113 (Wesselski): (...) daher erstrecken sich die Lehren guter Erzieher nicht nur auf die Wissenschaften, sondern auch auf gutes und anständiges, von gewissen Bewegungen begleitetes Benehmen beim Essen, Trinken, Gehen und Reden.

erwählt wird, bezeichnet Castigliones Ottaviano als wahre Weisheit.³⁹⁰ Nach seinen Vorstellungen hat der Hofmann dann sein Erziehungsziel erreicht, wenn beim Fürsten vom Verstand geleitete Klugheit und durch Erkenntnis wachgerufene Weisheit zur Symbiose gelangen.

Ottaviano Fregosos Ausführungen reizen Pietro Bembo zum Widerspruch. Vermutlich um des Spieles willen und um das Gespräch voranzubringen, kehrt er zur Thematik der Laster zurück und drückt seine Skepsis darüber aus, dass die Übel in der Welt nur aus reiner Unwissenheit entstünden. Ein Disput über den Kampf zwischen Vernunft und Verlangen entsteht. Pietro Bembo argumentiert, die Vernunft unterliege im Kampf gegen Lust und Schmerz oftmals wider besseren Wissens; nicht wenige Menschen würden sich wissentlich für Lasterhaftigkeit und Sünde entscheiden, weshalb sie nicht selten mit sich selbst im Unreinen seien. Doch der Signor Ottaviano entgegnet, wer im Besitz des wahren Wissens und der wahren Erkenntnis sei, kenne keinen Kampf; bei ihm regiere die Vernunft über die Leidenschaften und herrsche über die Sinne (*e se dalla ragione è ben retto e governato, diventa virtù*³⁹¹). Anders als Pico, bei dem nur die Liebe einen harmonischen Ausgleich zwischen sinnlicher Leidenschaftlichkeit und Vernunft herstellen kann, lässt Castiglione seinen Redner Ottaviano an die Thematik des zweiten Abends erinnern, an die Macht der Mäßigkeit. Sie bezeichnet er als die vollkommenste aller Tugenden (*Questa virtù adunque è perfettissima*³⁹²). Indem sie die Begierden zwar nicht vollständig auslösche, jedoch mit Hilfe der Vernunft ausgleiche und zähme, gebe sie der Seele Gleichgewicht, Ruhe, und Frieden; sie verleihe dem Menschen Eintracht

³⁹⁰ Cortegiano IV 14, S. 115 (Wesselski): *Die Kunst aber, die uns die Wahrheit vom Falschen unterscheiden lässt, kann erlernt werden, und die Tugend, wodurch wir das, was wirklich gut ist, und nicht das, was fälschlich gut zu sein scheint, erwählen, kann die wahre Weisheit genannt werden, die mehr als jede andere dem menschlichen Leben frommt, weil sie die Unwissenheit bannt, die, wie gesagt, die Ursache aller Übel ist.*

³⁹¹ Cortegiano IV 16, S. 371f. (Barberis). Siehe auch Cortegiano IV 16, S. 116 (Wesselski): (...) *weil das wahre Wissen nie von der Begierde, die dem Leibe und nicht der Seele entspringt, bezwungen werden kann. Wird die Begierde von der Vernunft gebildet und geleitet, so wird sie zur Tugend; im entgegengesetzten Fall wird sie zum Laster. Die Vernunft aber hat eine solche Macht, dass sie sich (...) den Gehorsam der Sinne erzwingt (...).* Siehe dazu Cicero, Tusc. II 47 (Gigon): *Wenn uns also befohlen wird, uns selbst zu beherrschen, so wird befohlen, daß die Vernunft die Leidenschaften beherrsche. (...) Aber es gibt auch die Herrin und Königin über alles, die Vernunft, die in sich gesammelt und entwickelt zur vollkommenen Tugend wird.*

³⁹² Cortegiano IV 17, S. 373 (Barberis).

mit sich selbst und Sorge für eine heitere Gelassenheit des Gemüts.³⁹³ So gleiche die Mäßigkeit einem Führer, der ohne Widerstand siege und herrsche und all die anderen Tugenden zum Erblühen bringe.³⁹⁴

Heimlich und deutlich zugleich greift Castiglione hier die Diskussion Ciceros auf, der in den 'Tusculanen' die Lehre der Peripatetiker vom mittleren Maß hinsichtlich ihrer Bedeutung für die negativen Affekte des Menschen vehement kritisiert. Cicero kennt in diesem Punkt keinen Kompromiss und verlangt in Anlehnung an die Stoiker die völlige Ausrottung von Affekten wie Kummer, Schmerz, Hass, Zorn und andere. Eine Rechtfertigung gemäßigter Emotionalität nach der aristotelischen Theorie vom goldenen Mittelweg erscheint ihm geradezu widersinnig.³⁹⁵ Castiglione hingegen verteidigt die aristotelische Sicht und argumentiert direkt gegen Cicero, eine Ausrottung der Begierden mache keinen Sinn, da nicht wenige Begierden, wenn sie erst durch die Vernunft gezähmt seien, die Tugenden geradezu förderten.³⁹⁶ Castiglione rechtfertigt

³⁹³ Cortegiano IV 17, S. 118 (Wesselski): *Dadurch, dass diese Tugend ebenso der Seele keinen Zwang antut, sondern ihr auf die sanfteste Art eine eindringliche Ermunterung zur Ehrbarkeit einflösst, gibt sie ihr Ruhe und Frieden, Gleichgewicht und Ausgeglichenheit (...).*

³⁹⁴ Cortegiano IV 18, S. 119 (Wesselski): *Wundert Euch daher nicht, Messer Cesare, dass ich gesagt habe, dass aus der Mässigkeit viele Tugenden entspringen. Wenn das Herz durch sie harmonisch abgestimmt ist, gewinnt es mit Hilfe der Vernunft leicht die wahre Tapferkeit (...) Ebenso erreicht es die Gerechtigkeit, die unversehrte Jungfrau, die Freundin der Bescheidenheit und des Guten und deshalb die Königin aller andern Tugenden, weil sie zu tun lehrt, was man tun soll, und zu meiden, was man meiden soll (...).*

³⁹⁵ Cicero, Tusc. IV 38-46 (Gigon): *Darum muß man auch die Lehre und die Bücher der Peripatetiker für weichlich und entnervt halten, die behaupten, die Seele müsse in Leidenschaft verfallen, aber so, daß ein gewisses Maß innegehalten werde (...). Willst du bei einem Laster von Maß reden? (...) Wer nämlich den Fehlern ein Maß zugibt, der nimmt einen Teil von ihnen an. Das ist nicht nur an sich verwerflich, sondern umso ärgerlicher, weil der Fehler sich auf gleitendem Boden befindet und einmal angetrieben nach vorn stürzt und in keiner Weise mehr aufzuhalten ist. Dabei erklären dieselben Peripatetiker jene Leidenschaften, die wir ausgerottet sehen möchten, erst noch nicht bloß für natürlich, sondern auch zu unserm Nutzen von der Natur gegeben. Und zwar reden sie folgendermaßen: zuerst loben sie mit vielen Worten den Zorn und sagen, er sei der Wetzstein der Tapferkeit (...) Sie loben nicht nur diese Begierde (...); sondern auch das Begehren und Verlangen sei von der Natur zu unserm höchsten Nutzen gegeben. Denn niemand könne etwas ausgezeichnet machen, wenn er es nicht begehre. (...) Das wollen sie freilich so verstehen, daß man das zurückschneiden müsse, aber es völlig ausreißen, das sei, sagen sie, erstens unmöglich und zweitens nicht einmal nötig. In allen Dingen sei das Mittelmaß das beste.*

³⁹⁶ Cortegiano IV 18, S. 119 (Wesselski): *Ich habe nicht gesagt (...), dass die Mässigkeit alle Begierden unterdrücke und vollständig aus der Seele reiße, was ja gar nicht wohlgetan wäre, da unter den Begierden auch viele gute sind (...). Es hätte daher auch keinen Sinn, die Begierden in ihrer Allgemeinheit auszurotten (...) Wenn die Begierden nun durch Mässigkeit gezähmt sind, so fördern sie die Tugenden: der Zorn unterstützt die Tapferkeit, der Hass gegen die Verruchten unterstützt die Gerechtigkeit, und ebenso werden andere Tugenden von andern Begierden unterstützt; wären sie zur Gänze unterdrückt, bliebe auch die Vernunft ganz schwach und hilflos zurück (...).*

damit eine gemäßigte Emotionalität; sie sei anregend für die Entwicklung der Tugenden – nicht nur für den Hofmann, sondern ausdrücklich auch für den Fürsten. Damit sich Tapferkeit und die insbesondere für den Fürsten so wichtige Tugend der Gerechtigkeit vollständig ausbilden könnten, sei ein gewisses Maß an Leidenschaftlichkeit vonnöten.³⁹⁷ Folglich wäre es falsch, die durch die Sinne hervorgerufenen Leidenschaften mit Gewalt zu unterdrücken, denn von der Natur sei es so eingerichtet, dass der Körper der Seele gehorche und die Begierde der Vernunft. Ciceros Formulierungen wörtlich aufgreifend, erklärt er: Die Seele herrsche über den Körper, einem Herrn ähnlich, der seine Sklaven befehle, die Vernunft jedoch herrsche über die Leidenschaften gerade so wie ein guter Fürst über seine Untertanen: durch Gesetze, in milder und friedlicher Weise.³⁹⁸ Inneren Frieden, Gelöstheit und Gelassenheit leitet Castiglione also nicht aus einer völligen Ruhe der Leidenschaften her, sondern aus ihrer kontrollierten Mäßigung. In diesem Sinne ist es Aufgabe des Hofmannes, seinen Fürsten zu einem klugen und trefflichen Mann zu erziehen, der gerecht und weise, tapfer, maßvoll und mit vielen anderen Tugenden ausgezeichnet, sein Volk regiert.

c) Die *vita contemplativa* im Dienste der *vita activa*

Nach diesem Meinungsaustausch kommt Ottaviano Fregoso schließlich auf die höheren Tugenden und den Stellenwert der *vita contemplativa* zu sprechen. Weil Erkenntnis und wahre Weisheit für den Herrscher in besonderem Maße

³⁹⁷ Cortegiano IV 18, S. 118f. (Wesselski): *Für einen Mönch oder einen Einsiedler mag das ja ganz gut sein; hingegen weiss ich nicht, wie es einem hochherzigen, freigebigen und ritterlichen Fürsten anstehn könne, gegebenenfalls keinen Zorn, keinen Hass, kein Mitgefühl, keine Verachtung, keine Lüsternheit und keine wie immer geartete Begierde aufflammen zu lassen. Ich sehe auch nicht ein, wie er dann seine erhabene Stellung bei den Völkern und den Soldaten behaupten könnte.*

³⁹⁸ Cortegiano IV 21, S. 123 (Wesselski): *Nun gibt es zwei Arten zu herrschen: die eine ist gebieterisch und gewalttätig, wie die der Herren über ihre Sklaven, und so befiehlt die Seele dem Körper; die andere ist milder und friedlicher (...). Siehe dazu Cicero, Tusc. II 48 (Gigon): „Wie denn?“ wirst Du sagen: Etwa wie ein Herr über den Sklaven, ein Feldherr über den Soldaten, ein Vater über den Sohn. Eine weitere direkte Entlehnung aus den 'Tusulanen', siehe auch Cortegiano IV 27, S. 131 (Wesselski): (...) dann werden die Untertanen gut sein, und der Fürst wird reichlicher Lob und Belohnung spenden als Strafen zu erteilen haben, und seine Herrschaft wird für ihn und für die Untertanen segensreich sein, nicht gebieterisch wie die des Herrn über den Sklaven, sondern süß und milde wie die eines guten Vaters über einen guten Sohn. Dazu Cicero, Tusc. II 51 (Gigon): (...) befehlen wie ein gerechter Vater tüchtigen Söhnen (...).*

von Bedeutung seien, müsse der Hofmann über die Lehre vom rechten Leben hinaus darum besorgt sein, seinen Fürsten zur betrachtenden Lebensweise zu führen (*i principi debbano attendere all'una e l'altra delle due vite, ma piú però alla contemplativa*³⁹⁹). Für den Fürsten müsse die Kontemplation eine Vorrangstellung einnehmen, denn sie befähige ihn erstens dazu, das Gute zu erkennen und es vom Schlechten zu unterscheiden; zweitens vermittele sie ihm das Wissen, das der Fürst benötige, um recht regieren zu können. Der Fürst brauche deshalb Anleitung in der Kontemplation. Obschon Castiglione dem Fürsten beide Lebensweisen empfiehlt, verleiht er der *vita contemplativa* im Vergleich mit der *vita activa* ein höheres Gewicht.⁴⁰⁰ Castiglione bezieht damit offen Stellung zu einem schon im 15. Jahrhundert vielfach diskutierten Gegenstand: zur Frage nach dem rechten Verhältnis des kontemplativen und aktiven Lebens. Er beantwortet diese Streitfrage im Falle des Fürsten zwar zugunsten der Kontemplation; diese darf jedoch nicht aus reinem Selbstzweck betrieben werden, sondern muss vielmehr im Dienste des aktiven, des bürgerlichen oder politischen Lebens stehen.⁴⁰¹ Aktives und betrachtendes Leben müssen eine Einheit bilden und sich ergänzen, weil das Eine ohne das Andere unvollkommen wäre. Castiglione lehnt sich in seiner Sichtweise deutlich an Landino und seine Überlegungen einer *vita composita*⁴⁰² an; daneben ähnelt seine Argumentation auch der von Pico. Dieser empfiehlt in der 'Oratio' öffentlichen Amtsinhabern und Politikern die Hinwendung zum kontemplativen Leben.⁴⁰³ Wer sich für das aktive Leben entschieden und Verantwortung für die Gemeinschaft übernommen hat, ist nach Pico gut beraten, aus der inneren Stille Erkenntnis, Kraft und Sicherheit zur Wahrnehmung seiner öffentlichen

³⁹⁹ Cortegiano IV 26, S 384 (Barberis).

⁴⁰⁰ Cortegiano IV 26, S. 129 (Wesselski): *Da es Euch aber gefällt, dass ich auf die Frage des Signor Gaspar antworte, sage ich, dass sich die Fürsten nach meiner Ansicht beiden Lebensweisen hingeben sollen, hauptsächlich jedoch der betrachtenden (...).*

⁴⁰¹ Cortegiano IV 26, S. 129 (Wesselski): *Der eine (Teil der betrachtenden Lebensweise) besteht in der Erkenntnis und Unterscheidung des Guten, der andere in der Fähigkeit des Mächtigen, rechtschaffen und auf geziemende Art billige Dinge am geeigneten Ort und zur richtigen Zeit Leuten zu befehlen, die ihm Gehorsam schuldig sind (...). Aber der Zweck des tätigen Lebens muss die Betrachtung bleiben, so wie der Friede den Krieg und die Ruhe die Mühe beenden.*

⁴⁰² S. oben Ficino Anm. 39.

⁴⁰³ Pico, Oratio S. 11f. (Buck): *Wenn wir uns also dem tätigen Leben verschrieben und darin die Sorge für die geringeren Dinge mit rechter Prüfung auf uns genommen haben, werden wir durch die unerschütterliche Beständigkeit der Throni gefestigt werden. (...) Ihm (dem Cherub) müssen wir zuerst nacheifern und uns um ihn bemühen und ihn so sehr erfassen, daß wir sowohl zu den Höhen der Liebe entrückt werden also auch zu den Aufgaben des tätigen Lebens wohl unterwiesen und vorbereitet hinabsteigen können.*

Aufgaben zu beziehen. Das Heil des Staates im Blick, wählt Castiglione ebenfalls diesen Ansatz und entwickelt daraus seine Vorstellung von einer idealen Gesellschaft: Indem der Hofmann den Fürsten dazu anleitet, sein Leben in innerer Schau zu leben und *das Glück in der Ruhe*⁴⁰⁴ zu genießen, mäßigt er Kriegslust und Herrschsucht, führt den Fürsten zu wahrer Weisheit und befähigt ihn zu vollkommener Regentschaft. Aus der geistigen Betrachtung kehrt der Fürst in das tätige Leben zurück, um, geistig gestärkt und mit Wissen angereichert, seine Herrschaft in vollkommener Weise auszuüben und seinen Völkern Ordnung, Gesetz und Frieden zu geben. Das tugendhafte Verhalten des vollkommenen Fürsten erscheint geeignet, eine vollkommene Gesellschaft hervorzubringen. Das eigene Wohl im Sinn, folgen die Untertanen dem Vorbild ihres Herrschers und beschreiten ebenfalls den Weg der sittlichen und geistigen Tugenden.⁴⁰⁵ Über die Vollkommenheit des Hofmannes gelangt der Fürst zur Entdeckung seiner eigenen Vollkommenheit; sein hoher Bildungs- und Bewusstseinsgrad wiederum ist Voraussetzung für den geistigen Aufstieg und die Vervollkommnung seines Volkes (*Con tai modi ricorderei che 'l principe procurasse di conservare i suoi sudditi in stato tranquillo*⁴⁰⁶).

Nach diesen Ausführungen, die vom Kreis der Abendgesellschaft unwidersprochen aufgenommen werden, bittet der Signor Gasparo den Signor Ottaviano, noch darzulegen, in welcher Reihenfolge der Hofmann die Erziehung des Fürsten vornehmen soll. Er zielt dabei auf die Frage ab, ob der Weg der Erkenntnis dem Weg der praktischen Erfahrung und Gewöhnung vorausgehen

⁴⁰⁴ Cortegiano IV 27, S. 129 (Wesselski): *Daher ist es auch die Pflicht des guten Fürsten, seine Völker so zu leiten, mit solchen Gesetzen und Verordnungen, dass sie ohne Störung und in Frieden, ohne Gefahr und in Glimpf zu leben und sich der Früchte seiner Tätigkeit freuen können, die in der Ruhe bestehn müssen; denn es hat genug Freistaaten und Monarchien gegeben, die (...) der Zerrüttung anheimgefallen sind (...), weil ihnen die Anleitung zum Leben in Frieden gefehlt hat und sie es nicht verstanden haben, das Glück in der Ruhe zu geniessen.*

⁴⁰⁵ Cortegiano IV 27, S. 131 (Wesselski): *(...) so gilt es auch, dass sie (die Völker) im Frieden, dessen Endzweck die Ruhe ist, ihren Sinn auf ehrenhaftes Tun richten sollen, dessen Ziel das allgemeine Wohl ist (...).*

⁴⁰⁶ Cortegiano IV 34, S. 394 (Barberis). Siehe auch Cortegiano IV 34, S. 138 (Wesselski): *Mit solchen Gründen versuchte ich den Fürsten zu bestimmen, dass er sich bemühe, seine Untertanen im Zustande der Ruhe zu erhalten, und ihnen die Güter der Seele und des Leibes und des Glückes gebe, die des Leibes und des Glückes aber nur deswegen, damit sie die der Seele geniessen könnten, die umso nützlicher sind, je grösser und bedeutender sie sind (...). Wenn das Volk also gut und tugendhaft wäre und den Weg, der zur Glückseligkeit führt, beschritten hätte, so wäre sein Fürst der allergrösste Herrscher (...).*

oder nachfolgen soll.⁴⁰⁷ Für Ottaviano ist klar: So wie Seele und Körper zwei verschiedene Wesen sind, so besteht auch die Seele selbst wiederum aus zwei Teilen: aus einem vernünftigen und einem vernunftlosen (begehrenden) Teil, der die Leidenschaften hervorruft.⁴⁰⁸ Gerade so, wie bei der Zeugung der physische Körper der Seele vorausgeht, geht auch der unvernünftige Teil der Seele dem vernünftigen voraus.⁴⁰⁹ Dies könne man, so Ottaviano, sehr deutlich bei Kindern beobachten, bei denen zu Beginn ihres Lebens die Leidenschaften vorherrschten, während die Vernunft sich erst nach einer gewissen Zeit entwickle. Zunächst müssten deshalb die Leidenschaften über die Gewöhnung gezügelt werden; später könne über den Verstand und die Auseinandersetzung von Vernunftgründen die Erziehung vervollkommenet werden.⁴¹⁰ Deshalb bedeutet das: Die Pflege der sittlichen Tugend, die ihre Vollkommenheit durch Gewöhnung erlangt, steht am Anfang. Ihr folgt die Pflege der erkennenden Tugend nach, die durch die Lehre unterstützt und vervollkommenet wird.

⁴⁰⁷ Cortegiano IV 29, S. 132 (Wesselski): (...) *so möchte ich wissen, wie der Hofmann bei der Unterweisung seines Fürsten zu verfahren hat: ob er von der Gewohnheit ausgeht (...) oder ob er damit beginnen soll, dass er ihm die Beschaffenheit des Guten und des Bösen mit Vernunftgründen auseinandersetzt und ihm schon, bevor die Reise angetreten ist, die Erkenntnis verleiht, welcher Weg gut und einzuschlagen ist, und welcher schlecht ist und vermieden werden muss (...).*

⁴⁰⁸ Cortegiano IV 29, S. 132 (Wesselski): (...), *sage ich, dass ebenso, wie die Seele und der Leib in uns zwei verschiedene Wesen sind, auch die Seele in zwei Teile geschieden ist, deren einer die Vernunft, deren anderer die Begierden in sich schließt.* Dazu ganz ähnlich wiederum Cicero, Tusc. II 47 (Gigon): *Das tönt allerdings sonderbar, als ob wir zwei Wesen seien, von denen das eine regiert und das andere gehorcht. Dennoch sagt man dies nicht unüberlegt. Denn die Seele ist in zwei Teile geteilt, deren einer vernunftbegabt ist, der andere vernunftlos. Wenn uns also befohlen wird, uns selbst zu beherrschen, so wird befohlen, daß die Vernunft die Leidenschaft beherrsche.* Siehe auch Cicero, Tusc. IV 10 (Gigon): (...) *so will ich bei ihrer Beschreibung jener Einteilung folgen, die zuerst von Pythagoras und dann von Platon angewandt worden ist: sie teilen die Seele in zwei Teile ein, einen vernunftbegabten und einen vernunftlosen. Dem Vernunftbegabten schreiben sie die Ruhe, d. h. die friedliche und beruhigte Beständigkeit zu, dem anderen die wirren Bewegungen des Zorns und besonders der Begierde, die beide der Vernunft entgegengesetzt und feindlich sind.*

⁴⁰⁹ Falsch und irreführend an dieser Stelle die Übersetzung Wesselskis (Cortegiano IV 29, S. 132f.): *So wie nun bei der Zeugung der Leib der Seele vorgeht, so geht auch der vernünftige Teil der Seele dem unvernünftigen vor: klar sieht man dies an den Kindern, die schier unmittelbar nach der Geburt Zorn und Gelüste erkennen lassen, während die Vernunft erst nach geraumer Zeit auftritt.* Gemäß der italienischen Version müsste es heißen: „(...) so geht auch der unvernünftige Teil der Seele dem vernünftigen voraus (...)\", siehe dazu Cortegiano IV 29, S. 360 (Baumgart) sowie Cortegiano IV 29, S. 388 (Barberis): *Come adunque nella generazione il corpo precede l'anima, così la parte irrazionale dell'anima precede la razionale (...).*

⁴¹⁰ Cortegiano IV 29, S. 133 (Wesselski): *Es hat daher der Unterricht zuerst durch die Angewöhnung zu erfolgen, die die Begierden einstweilen, solange sie noch nicht fähig sind, sich der Vernunft unterzuordnen, lenkt (...); das so gewonnene wird später durch die Erkenntnis vertieft (...).*

Ganz offensichtlich orientiert sich Castiglione an dieser Stelle seiner Tugendlehre an Plotins 2-Stufen-Modell, wie er es vermutlich bei Ficino kennengelernt hat. In 'De amore' veranschaulicht Ficino die Lehre Plotins, nach welcher die Bildung des Menschen zunächst zur Mäßigung der Leidenschaften auf der Ebene der sittlichen Tugenden zu erfolgen hat und danach der Weg zur Entwicklung der höheren (erkennenden) Tugenden beschritten werden kann.⁴¹¹ Castiglione folgt diesem Weg grundsätzlich. Gleichzeitig scheint Castiglione jedoch auch auf die Tugendlehre des Macrobius zuzugreifen, einem berühmten römischen Politiker des 5. Jahrhunderts, der nicht nur als bedeutender Kommentator Ciceros bekannt war, sondern seinen Kommentar zum 'Somnium Scipionis' an neuplatonischen Lehren ausgerichtet hat, die er bei Plotin und dessen Schüler Porphyrios kennengelernt hatte.⁴¹² Macrobius, der selbst geradezu in idealer Weise seine Aktivität als Staatsmann mit der Philosophie verbunden und damit das Bild des vollkommenen Politikers verkörpert hatte, schnitt in diesem Kommentar in Anlehnung an Cicero die Tugendlehre Plotins in eigenwilliger Auslegung auf den Politiker und Staatsmann zu und lehrte, die politischen (praktischen oder sittlichen) Tugenden könnten als verdienstvolles politisches Wirken aufgefasst werden, über das auch der Politiker bis zur Glückseligkeit aufsteigen könne.⁴¹³ Damit deklarierte Macrobius im völligen Widerspruch zu Plotin als Weg zur Vereinigung mit dem Göttlichen nicht nur die Philosophie, sondern gerade für den Politiker die Praxis politischer Tugenden.

⁴¹¹ Ficino, De amore VI 18, S. 295 (Blum): *Aus dieser Aufzählung ergibt sich die Einteilung der Tugenden in zweierlei Arten, nämlich in sittliche und geistige. Letztere haben vor den sittlichen Tugenden den Vorrang. (...) Die sittlichen Tugenden sind durch die Art ihrer Ausübung und ihre Ersprößlichkeit für das öffentliche Leben bekannter (...). Überdies erhebt sich der in sittlicher Zucht Aufgewachsene, weil er die anderen in Reinheit übertrifft, leichter zu geistiger Tüchtigkeit. (...) Diese eine Wahrheit der sittlichen Tugenden, dieses Licht der Seele sollst du vorerst lieben. Wisse auch, daß du dann über die sittlichen Tugenden hinaus zu der reinsten Wahrheit der Weisheit, der Gelehrsamkeit und der Einsicht aufsteigen sollst (...).*

⁴¹² Vgl. Macrobius, Commentary on the Dream of Scipio, ed. A. P. Evans. New York 1952. Macrobius' Schriften sind über das Mittelalter hinweg bis in die italienische Renaissance hinein transportiert worden; vgl. W.H. Stahl in der Introduction zu Macrobius' Commentary S. 39f. ed. Evans. Über Porphyrios kam er mit den Schriften Plotins in Berührung, vgl. a.a.O. S. 24ff. Die Werke des Macrobius stellten für Petrarca, Ficino, Landino und andere Renaissance-Humanisten wichtige Quellen dar. Unklar ist, wie Castiglione mit den Lehren des Macrobius vertraut wurde; als Wege kommen die Schriften von Petrarca, Ficino, Landino und anderen Humanisten, doch auch die Originalschriften des Macrobius selbst in Betracht.

⁴¹³ Vgl. hierzu insbesondere Macrobius, Commentary I 4,1ff. (S. 92f. Evans) und a.a.O. I 8,12 (S. 123f. Evans) sowie a.a.O. II 17,1ff. (S. 244-246 Evans). Zu Plotins 2-stufiger Tugendlehre vgl. Plotin I 2 [19]. Zu ihrer Kommentierung bei Porphyrios, Abwandlung durch Macrobius und Rezeption bei Petrarca, Ficino, Landino u.a. vgl. Zintzen (2000), Athen-Rom-Florenz 285-302 und 303-322.

Diese drücken sich nach Macrobius insbesondere in der umsichtigen und besorgten Tätigkeit des Politikers für Staat und Bürger aus. Castiglione stimmt mit dem Denkansatz des Macrobius insofern überein, als auch er in seiner Tugendlehre im vierten Buch das politisch und ethisch verantwortungsbewusste Handeln des Fürsten und des Hofmannes auf das Wohl des Staates fokussiert. So lässt er Ottaviano feststellen, dass allein schon die sittlichen (politischen) Tugenden, unter der Führung der Gerechtigkeit, genügen, um den Menschen auf Erden Glück und Wohlergehen zu bringen (*il che solo basteria per far gli omini felici*⁴¹⁴).

Zum Erreichen der himmlischen Glückseligkeit (und zwar im diesseitigen Leben!) genügt bei Castiglione jedoch die Pflege der sittlichen (politischen) Tugenden nicht allein. Indem er zu Plotins Ansatz, wie ihn auch Ficino lehrte, zurückkehrt, geht Castiglione weit über Macrobius hinaus und bekennt: Nur die Pflege der höheren Tugenden, also der Weg über die Philosophie, die geistige Betrachtung, öffnet die Tür zum Himmel, zur glückselig machenden Einheit mit dem Göttlichen. Praktisches (politisches) Handeln und geistige Betrachtung, zwei für sich extreme Wege, müssen im Leben, wenn es vollkommen sein soll, zusammengeführt werden und sich harmonisch ergänzen. Indem der vollkommene Fürst und auch der vollkommene Hofmann zu beiden Lebensweisen befähigt sind, gehen sie auch hier einen Mittelweg, der sie schließlich bis nahe an die Glückseligkeit heranbringen kann.

Zum höchsten Ziel- und Gipfelpunkt führt im Sinne Ficanos jedoch einzig und allein der Weg über den *amor Platonicus*. Dies macht Castiglione am Ende seines vierten Buches deutlich. Indem Castiglione hier sein Werk eng mit Ficanos Platonkommentar verzahnt, bekennt er sich offen zur Philosophie und metaphysisch orientierten Anthropologie des Florentiner Neuplatonikers. Seine Nähe zu Ficino zeigt sich darin, dass Castiglione nicht nur die Gedanken Ficanos vom Aufstieg des Menschen ins Gottesbewusstsein aufgreift, sondern

⁴¹⁴ Cortegiano IV 18, S. 375 (Barberis). Siehe auch Cortegiano IV 18, S. 119f. (Wesselski): *Ebenso erreicht es die Gerechtigkeit, die unversehrte Jungfrau, die Freundin der Bescheidenheit und des Guten und deshalb die Königin aller andern Tugenden (...)*. Cortegiano IV 18, S. 120 (Wesselski): *Sie (die Gerechtigkeit) allein genügt ja schon, der Menschheit das Glück zu bringen und der Welt das goldene Zeitalter zu erneuern, das, wie geschrieben steht, zur Zeit der Regierung Saturns gewährt hat.*

sich auch dessen Terminologie aneignet (Lichtstrahl, Stufe der Engel, Engelsgeist etc.⁴¹⁵).

d) Der Aufstieg des Hofmannes ins Gottesbewusstsein

Der Signor Ottaviano hat seine Vision vom vollkommenen Hofmann beendet, als der Gaspar Pallavicino schließlich noch geklärt wissen will, ob und in welcher Weise der Hofmann lieben darf. Das Gespräch vom Vorabend habe viele Fragen offen gelassen, besonders die Frage nach der vollkommenen Liebe im Unterschied zur körperlichen-sinnlichen Leidenschaft.⁴¹⁶ Pietro Bembo ist nun an der Reihe, beauftragt von der Herzogin, über jene Form der Liebe zu sprechen, die dem Hofmann gut anstehe. Pietro Bembo nimmt die Aufgabe an und erklärt, dass er die Liebe so erklären wolle, wie sie die Alten (gemeint sind Platon und Plotin) gelehrt hätten. Nach deren Definition sei Liebe nichts anderes als eine *gewisse Sehnsucht, die Schönheit zu genießen* (*amor non è altro che un certo desiderio di fruir la bellezza*⁴¹⁷). Mit dieser Definition, wie sie beinahe wörtlich in Ficinos 'De amore' zu finden ist (*Amor enim fruende pulchritudinis desiderium est*⁴¹⁸), umreißt Pietro Bembo klar seine Aufgabenstellung: Er beabsichtigt, die platonische Liebe vorzustellen, wie sie Ficino gelehrt hat, jene Form der Liebe also, die den Aufstieg des Hofmannes ins höchste Gottesbewusstsein möglich macht: den *amor Platonicus*.

Pietro Bembo beginnt seine Darlegungen zunächst mit Begriffserläuterungen. Er definiert die Begriffe „Genuss“ und „Schönheit“. Genuss, stellt Bembo fest, sei auf zweierlei Weise möglich: durch die Sinne und durch den Geist. Weil die Sinne nur sinnliche Dinge erkennen, entspringe aus ihnen ein Verlangen, eine Begierde nach sinnlichem Genuss. Dieses Verlangen habe der Mensch mit den

⁴¹⁵ Cortegiano IV 68, S. 179 (Wesselski): (...) und wird in sich selbst einen Strahl jenes Lichtes gewahr, das das wahre Abbild der Engelschönheit darstellt (...).

⁴¹⁶ Cortegiano IV 49, S. 156f. (Wesselski): Ich entsinne mich, dass diese Herren, als sie gestern von der Beschaffenheit des Hofmanns gesprochen haben, verlangt haben, dass er liebe. Wenn man aber das bis jetzt gesagte zusammenfassen wollte, könnte man den Schluss ziehn, dass der Hofmann (...) beinahe notwendig ein Greis sein müsse (...); wenn er aber in vorgerücktem Alter steht, begreife ich nicht, wie ihm das Lieben anstehn könnte (...).

⁴¹⁷ Cortegiano IV 51, S. 415 (Barberis). Siehe auch Cortegiano IV 51, S. 159 (Wesselski): Ich sage also, dass die Liebe, wie sie die alten Weisen erklärt haben, nichts anderes ist, als eine gewisse Sehnsucht, die Schönheit zu genießen (...).

⁴¹⁸ Ficino, De amore II 9, S. 74 (Blum).

Tieren gemeinsam.⁴¹⁹ Der Geist hingegen könne nur Geistiges erkennen; aus ihm entspringe der Wille, der nach unkörperlich Gutem, nach der Betrachtung geistiger Dinge, verlange (*quella volontà solamente si nutrisce di beni spirituali*⁴²⁰). Das Verlangen nach geistigem Genuss habe der Mensch, da er auch ein geistiges Wesen ist, mit anderen geistigen Wesen, mit den Engeln, gemeinsam.⁴²¹ Der Mensch, zugleich geistiges und körperhaft-sinnliches Wesen, sei aufgrund seiner Doppelnatur befähigt, beide Formen des Genusses zu wählen.⁴²² In die Mitte zwischen diese beiden Extreme gestellt, kann der Mensch sich mittels der Vernunft für den Sinnengenuss oder für den Geistesgenuss entscheiden.⁴²³ Der Mensch ist frei; er hat die Wahl. Deutlich wird gleich zu Beginn von Bembo's Rede Castigliones Anbindung an Ficinos (Plotins) Lehre von der Mittelstellung der Seele, nach der sich die Seele sowohl in die geistige Welt hinauf erheben, als auch dem Niederen, der materiellen Welt zuwenden kann. Nach Ficino geschieht diese Orientierung der Seele nach oben oder nach unten immer aus Liebe. Indem sich die Seele sowohl der unteren als auch der oberen Welt in Liebe zuneigt, kann sie alle Bereiche der Welt mit ihrer Anwesenheit adeln und genießen, ohne sich dabei schuldig zu machen.⁴²⁴ Schon Pico hatte sich von der Sichtweise seines Lehrers getrennt und in der 'Oratio' darauf hingewiesen, dass der Mensch infolge seiner Wahlfreiheit Tier oder Gott werden kann.⁴²⁵ Auch Bembo folgt Ficinos Anschauung nicht. Die Fortsetzung seiner Rede offenbart mittelalterliche Züge, die sich in einer Abwertung des Körperlich-Sinnlichen und einer deutlichen Überbewertung des geistigen Lebens artikulieren.

⁴¹⁹ Cortegiano IV 51, S. 159 (Wesselski): (...) so entspringt aus den Sinnen die Begierde, die uns mit den Tieren gemeinsam ist (...).

⁴²⁰ Cortegiano IV 51, S. 416 (Barberis).

⁴²¹ Cortegiano IV 51, S. 159 (Wesselski): (...) und aus dem Geiste, weswegen der Mensch den Engeln verglichen werden kann (...).

⁴²² Cortegiano IV 51, S. 159 (Wesselski): So wie nun die Sinne nichts anderes erkennen als sinnliche Dinge, so verlangt auch die Begierde nichts anderes; und so wie der Geist nichts anderes will als die Betrachtung der geistigen Dinge, so nährt sich auch der Wille nur von unkörperlichem Gutem.

⁴²³ Cortegiano IV 51, S. 159 (Wesselski): Der von Natur vernünftige Mensch, gleichsam in die Mitte dieser beiden Extreme gestellt, kann sich durch die Wahl zu den Sinnen oder zum Geiste erheben, um sein Verlangen auf die eine oder andere Weise zu stillen.

⁴²⁴ S. oben Ficino S. 72ff.

⁴²⁵ S. oben Pico Anm. 132 sowie S. 136ff.

Schönheit, erläutert Bembo zunächst in Anlehnung an Ficino weiter, ist ein göttlicher Strahl (*un influso della bontà divina*⁴²⁶), der sich in der Gestalt des Menschen und besonders in seinem Antlitz äußert. Als Ausfluss göttlicher Güte legt sie sich über alles Geschaffene und wirkt mit der materiellen Erscheinung zusammen. Sie bestrahlt das Wesen und schmückt es, verleiht ihm Anmut und Glanz.⁴²⁷ Indem sie die Augen der Menschen auf sich zieht, dringt die Schönheit bis zur Seele der Menschen vor und entflammt dort eine Lust: die Sehnsucht. Die Seele wird ergriffen von der Sehnsucht, dieses Schöne zu genießen.⁴²⁸ Sie beginnt dieses Schöne zu lieben.

Lässt sich die Seele in ihrer Sehnsucht nach dem Schönen nun von den Sinnen leiten, so begeht sie nach Bembo einen Fehler. Denn die Seele meint irrtümlich, der Körper, die materielle Erscheinung des Menschen, sei das ursächlich Schöne. Aus dieser Annahme erwächst das Verlangen, sich mit dem Körper zu vereinen. Doch diese Annahme ist, so Bembo, falsch. Da die Schönheit nicht körperlicher, sondern geistiger Natur ist, kann die Sehnsucht, die Schönheit zu genießen, nicht auf körperlicher Ebene gestillt werden (*e però chi pensa, possedendo il corpo, fruir la bellezza, s'inganna*⁴²⁹). Wahre Glückseligkeit, stellt Bembo fest, kann die Seele deshalb in der sinnlichen Liebe nicht finden. Wer auf der körperlich-sinnlichen Ebene liebt, unterliegt einer Täuschung. Weil die

⁴²⁶ Cortegiano IV 52, S. 416 (Barberis).

⁴²⁷ Cortegiano IV 52, S. 160 (Wesselski): *Um aber von der Schönheit, die wir meinen, zu sprechen und zwar von der, die sich in der Gestalt der Menschen und besonders in ihrem Antlitze äussert und die glühende Sehnsucht erzeugt, die wir Liebe nennen, wollen wir sagen, dass sie eine Ausfluss der göttlichen Güte ist, die (...) dieses Gesicht erfüllt und in ihm herrlich zu Tage tritt und das Wesen, das sie bestrahlt, schmückt und ihm Anmut und so wunderbaren Glanz verleiht (...).* Ganz ähnlich dazu Ficino, De amore V 6, S. 159/161 (Blum): (...) *die Schönheit ist ein bestimmter lebensvoller und unkörperlicher Liebreiz, welcher durch den göttlichen Lichtstrahl zuerst dem Engel, dann den Seelen der Menschen und endlich den körperlichen Gestalten und den Tönen eingegossen wird. Dieser Liebreiz erregt durch Vermittlung des Verstandes, des Gesichtes und des Gehörs unsere Seele, reißt sie in der Entzückung fort und begeistert sie im Hinreißen zu glühender Liebe.* Siehe auch Ficino, De amore IV 17, S. 283/285 (Blum): *Ja, glaubst du denn, die Schönheit sei etwas anderes als Lichtglanz? Die Schönheit aller Körper ist dieses Sonnenlicht (...).*

⁴²⁸ Cortegiano IV 52, S. 160 (Wesselski): *Daher zieht sie (die Schönheit) lieblich der Menschen Augen auf sich, durch die sie zur Seele dringt, wo sie sich einprägt und durch eine nie gefühlte Süßigkeit und Lust die Sehnsucht entflammt.*

⁴²⁹ Cortegiano IV 52, S. 417 (Barberis). Siehe auch Cortegiano IV 52, S. 160 (Wesselski): *Wenn sich nun die Seele, ergriffen von der Sehnsucht, diese Schönheit wie ein andres Gut zu genießen, von dem Urteile der Sinne lenken lässt, so verfällt sie in schwere Fehler und vermeint, dass der Körper, wovon sie die Schönheit sieht, die Hauptursache der Schönheit sei, weshalb sie glaubt, es sei zu ihrem Genusse notwendig, sich mit diesem Körper auf das innigste zu vereinen. Und das ist falsch. Und wer die Schönheit durch den Besitz des Körpers zu genießen wähnt, täuscht sich (...).*

Sinne den Blick der Seele nur allzu sehr trüben und die Seele in den Bann der körperlichen Leidenschaft ziehen, lehnt Pietro Bembo die körperliche Liebe für den nach wahrer Liebe strebenden Hofmann ab. Die sinnliche Liebe, argumentiert er, ist im Grunde für jedes Alter schlecht, weil sie der Seele nicht den Frieden und das Glück der wahren Liebe bringen kann.⁴³⁰ Beim jungen Mann muss sie allerdings toleriert werden. Pietro Bembo begründet dies mit einer natürlichen Neigung des jugendlichen Körpers zur Sinnlichkeit. Er glaubt, die Sinne des Körpers üben beim Jugendlichen eine größere Macht auf die Seele aus, als sie dies im fortgeschrittenen Alter tun.⁴³¹ Ordnet jedoch der gereifte Mann seine Vernunft den Sinnen unter und liebt er wie ein Jugendlicher, so verdient er nach Bembo den schärfsten Tadel.⁴³²

Die Botschaft ist deutlich: Will der Hofmann, insbesondere dann, wenn er in ein reiferes Alter gekommen ist, vollkommen sein, muss er auf körperlich-sinnliche Liebe verzichten, denn sie behindert, Bembo zufolge, seinen geistigen Aufstieg zur höchsten Erkenntnis und Glückseligkeit. Castiglione lässt an dieser Stelle seinen Pietro Bembo, vielleicht um des Spieles willen, gegen Ficinos Position beziehen. Dieser hatte die körperlich-sinnliche Liebe geheiligt und als erste Stufe auf dem Weg zur göttlichen Liebe anerkannt.⁴³³ Prompt erntet Pietro Bembo Widerspruch. Morello da Ortona, einer der Ältesten im Kreise der Abendgesellschaft, protestiert heftig. Er will nicht einsehen, warum die

⁴³⁰ Cortegiano IV 54, S. 163 (Wesselski): *Nicht verschweigen will ich, dass ich der Ansicht bin, dass die sinnliche Liebe, obwohl sie in jedem Alter schlecht ist, doch bei den Jünglingen Entschuldigung verdiene und vielleicht in irgendeiner Weise erlaubt sein könne.*

⁴³¹ Cortegiano IV 53, S. 161f. (Wesselski): *Die Ursache dieses Ungemachs des menschlichen Gemütes sind aber hauptsächlich die Sinne, deren Macht am grössten in der Jugendzeit ist, (...). (...) Indem ich nun diese Tatsache, die unbestreitbar ist, festhalte, sage ich, dass das gerade Gegenteil bei denen zutrifft, die reifern Alters sind; denn wenn diese, deren Seele nicht so im Banne des Körpers steht, und deren natürliche Hitze sich bereist abzukühlen beginnt, von der Schönheit entflammt werden (...), unterliegen sie keiner Täuschung und besitzen die Schönheit vollkommen. Dazu Ficino, De amore IV 5, S. 113 (Blum): *Nachdem aber der Körper herangewachsen ist, und die Sinnesorgane geläutert sind, erhebt sie sich ein wenig unter dem Einfluß der Zucht.**

⁴³² Cortegiano IV 54, S. 163 (Wesselski): *Wenn sie aber auch dann, wenn sie schon alt sind, in ihrem kalten Herzen die Flammen der Begierden bewahren und die kräftige Vernunft den schwachen Sinne unterordnen, dann ist der Tadel, den sie verdienen, unaussprechlich (...).*

⁴³³ Ficino, De amore II 7, S. 63 (Blum): *Wenn nun die Schönheit des menschlichen Körpers unseren Augen sich darstellt, so bringt ihr unser Geist, die erste Aphrodite in uns, als einem Abbild der göttlichen Herrlichkeit, Verehrung und Liebe entgegen und erhebt sich oftmals durch sie zu jener. Die Zeugungskraft hingegen sucht eine der angeschauten ähnliche Form hervorzubringen. In beiden Vermögen ist also der Eros: in dem ersten als Verlangen zum Anschauen, in dem zweiten als Drang, Schönheit zu zeugen. Beide Arten der Liebe sind sittlich; sind sie doch beide auf die göttliche Schönheit gerichtet.*

körperlich-sinnliche Liebe schlecht sein und dem älteren Menschen verwehrt werden soll, wenn sie dem jungen gestattet wird.⁴³⁴ Den Besitz der Schönheit ohne den Besitz des Körpers hält er schlichtweg für unrealistische Träumerei (*e parmi che 'l possedere questa bellezza, che esso tanto lauda, senza 'l corpo, sia un sogno*⁴³⁵). Die Erkenntnis der Schönheit sieht er unmittelbar an die Erfahrung der körperlich-sinnlichen Liebe gekoppelt. An dieser Meinungsverschiedenheit entzündet sich ein neuer Disput über die sinnliche Liebe, über Leidenschaft und Verhalten des weiblichen Geschlechts. Angeprangert wird die Zügellosigkeit und Verderbtheit mancher Frauen, die ihre Schönheit zum Ködern von Männern benutzen. Bembo unterbricht und warnt davor, die Schönheit zu lästern, denn sie stamme von Gott und sei heilig (*dico che da Dio nasce la bellezza*⁴³⁶); sie gleiche einem Kreis, dessen Mittelpunkt die Güte ist.⁴³⁷ Von Neuem beginnt Bembo zu erläutern:

Verliebt sich der Hofmann, so verliebt er sich, ob bewusst oder unbewusst, in die Seele, in das Göttliche in der Frau, deren Schönheit sich wie ein Abbild im Körper widerspiegelt⁴³⁸. Angezogen von dieser Schönheit breitet sich im Hofmann die Sehnsucht aus, dieses Schöne, Göttliche, zu genießen. Glaubt nun der Hofmann, der auf der körperlichen Ebene fühlt, denkt und handelt, durch körperliche Vereinigung seine Sehnsucht nach Besitz der Geliebten stillen zu können, dann ist er im Irrtum. Das Göttliche, das nicht körperlicher, sondern geistiger Natur ist, lässt sich auf der sinnlich-körperlichen Ebene nicht besitzen. Die körperliche Liebe ist für Bembo eine körperliche Angelegenheit, die geistige Liebe eine geistige. Sie kann nur dort, auf der geistigen Ebene, ihre

⁴³⁴ Cortegiano IV 55, S. 164 (Wesselski): *Und wenn man einen Alten findet, der rüstiger und kräftiger und von besserm Aussehn ist als viele Junge, warum wollt Ihr dann nicht, dass es ihm gestattet sei, mit derselben Liebe zu lieben, wie die Jünglinge? (...) Für das Unheil der Alten scheint mir Messer Pietro Bembo zu sorgen (...).*

⁴³⁵ Cortegiano IV 55, S. 421 (Barberis). Siehe auch Cortegiano IV 55, S. 164 (Wesselski): *Ich bin auch der Ansicht, dass der Besitz der von ihm so gerühmten Schönheit ohne den des Körpers ein Hirngespinnst ist.*

⁴³⁶ Cortegiano IV 57, S. 422 (Barberis).

⁴³⁷ Cortegiano IV 57, S. 166 (Wesselski): *(...) sage ich, dass die Schönheit von Gott stammt und einem Kreise ähnlich ist, dessen Mittelpunkt die Güte ist (...).* Siehe dazu Ficino, *De amore* II 3, S. 43 (Blum): *Nicht unpassend verlegten die Gottesgelehrten des Altertums die Güte in den Mittelpunkt und in den Umkreis die Schönheit (...).*

⁴³⁸ Cortegiano IV 59, S. 168 (Wesselski): *Kurz, in jedem Dinge beschert den höchsten Schmuck diese liebliche und heilige Schönheit, und man kann behaupten, dass (...) dessen Schönheit (gemeint ist die Schönheit des Körpers) nach meiner Meinung in ihrer nächstliegenden Ursache auf der seelischen Schönheit beruht, weil diese seelische Schönheit, so wie sie an der wahren, göttlichen Schönheit Teil hat, alles, was mit ihr in Berührung kommt, erleuchtet und schmückt (...).*

Erfüllung finden. Bembo macht deutlich: Für ihn ist die körperliche Vereinigung ein rein körperlicher Akt, der den Körpern gilt, nicht dem Geist.⁴³⁹ Will der Hofmann wahrhaft lieben, muss er nach Bembo – ganz im Sinne Ficinos – ein anderes Bewusstsein von sich selbst und von der Frau, vom Menschen an sich entwickeln. Bembo verlangt deshalb vom Hofmann eine Veränderung der Blickrichtung: und zwar „nach oben“, zum Geist hin. Er verlangt eine Betrachtung der Frau auf der Ebene der Seele. Mittels seiner Vernunft soll der verliebte Hofmann sich bewusst darüber werden, dass er etwas Geistiges, nämlich das göttliche Licht der schönen Seele der Frau liebt, das durch den Körper hindurch schimmert (*anzi che la bellezza, per esser cosa incorporea e, come avemo detto, un raggio divino*⁴⁴⁰). Eine Schönheit des Körpers als solche gibt es für Bembo nicht.⁴⁴¹ Deshalb sucht wahre Liebe nach Bembo immer das Geistige, das Göttliche im anderen. Wahre Liebe hat für ihn nichts mit körperlicher Leidenschaft zu tun; wahre Liebe ist rein auf die Seele des Menschen gerichtet.⁴⁴² Der wahrhaft liebende Hofmann sucht deshalb nichts als die göttliche Seele der Frau, trachtet danach, sie zu sehen, zu erkennen und zu lieben. Er ist sich darüber bewusst, dass er nicht die Schönheit einer körperlichen Erscheinung als solche verehrt, sondern die Seele, dieses unsichtbare geistige Wesen, das sich in der körperlichen Erscheinung einen

⁴³⁹ Cortegiano IV 61, S. 170 (Wesselski): *Allzu unglücklich wäre die menschliche Natur, wenn unsere Seele, wo diese so brennende Sehnsucht gar leicht Boden findet, gezwungen wäre, sie nur auf die Art zu nähren, die uns mit den Tieren gemeinsam ist, und es nicht vermöchte, sie zu dem andern herrlichen Ende, das ihr eigen ist, zu lenken.*

⁴⁴⁰ Cortegiano IV 62, S. 428 (Barberis).

⁴⁴¹ Cortegiano IV 62, S. 171 (Wesselski): (Der Hofmann muss), *gestützt auf die Vernunft, die Strasse der göttlichen Liebe betreten und sich vor allem der Betrachtung hingeben, dass der Leib, woraus die Schönheit schimmert, nicht ihr Quell ist, dass vielmehr die Schönheit als ein unkörperliches Ding und, wie wir gesagt haben, ein göttlicher Strahl viel von ihrer Erhabenheit einbüsst, wenn sie sich mit einem so niedern und der Verderbnis unterworfenen Gegenstand vereinigt findet (...).* Siehe auch Cortegiano IV 66, S. 176 (Wesselski): *Um nun (...) die Schönheit ohne Ungemach zu genießen, ist es nötig, dass der Hofmann mit Hilfe der Vernunft das Verlangen ganz vom Leibe abkehrt und nur der Schönheit allein zuwendet, sie, soweit es ihm nur gelingen will, in der ihr eigenen Reinheit und Einfachheit betrachtet und in der Einbildung alles Irdischen entkleidet. So macht er sie seiner Seele lieb und wert (...).* Dazu Ficino, *De amore* VI 17, S. 283 (Blum): *Du siehst die Form des Körpers. Möchtest du wohl auch die Form der Seele anschauen? Ziehe in Gedanken von der körperlichen Form die Last der Materie und die räumliche Schranke ab und laß alles übrige bestehen, und du hast die Form der Seele gefunden.*

⁴⁴² Cortegiano IV 62, S. 172 (Wesselski): *Er verwerfe daher das blinde Urteil der Sinnlichkeit und genieße durch die Augen (...), ebenso durch das Gehör (...), und so wird er seine Seele dank diesen beiden Sinnen, die das Körperliche wenig berühren und Diener der Vernunft sind, an der herrlichsten Speise laben (...).*

sichtbaren Ausdruck verleiht.⁴⁴³ Liebt, ehrt und bewundert der Hofmann die Schönheit der Seele mehr als die Schönheit des Körpers, so glaubt Bembo, beglückt er damit die Seele der Frau, die sich ihrerseits in Liebe dem Manne zuneigt, um sich von ihm beglücken zu lassen, was den beiden Liebenden zugleich das höchste Glück beschert.⁴⁴⁴ Mit diesen Erläuterungen veranschaulicht Bembo sehr deutlich, was Ficino als platonische Liebe, als *amor Platonicus* bezeichnet hat: die Begegnung zweier sich Liebender, die über die körperliche Ebene hinaus in ein höheres geistiges Bewusstsein aufgestiegen sind.

Signor Morello setzt erneut zum Widerspruch an. In Anspielung auf den Zeugungstrieb des Menschen entgegnet er provozierend: Nach seinem Dafürhalten ist es ein größerer Liebesbeweis, wenn die Frau sich dem Manne körperlich hingibt; Liebe dient für ihn dazu, in einer schönen Frau einen schönen Sohn zu zeugen.⁴⁴⁵ Blicke und Worte hingegen sind oftmals falsche Zeugnisse der Liebe. Dieser Einwurf, mit dem die körperliche Liebe wiederum im Rückgriff auf Ficino als ein natürlicher und notwendiger Akt gerechtfertigt werden soll, um dem einzelnen und dem Menschengeschlecht als solchem die Unsterblichkeit zu sichern, bleibt ohne nennenswerte Wirkung im Raum stehen. Bembo fährt mit seinen Darlegungen zur platonischen Liebe fort.

Der Hofmann hat, so Bembo weiter, in der Liebe zur Seele der Frau noch nicht die höchste Form der Liebe erreicht. Wahre Liebe, wie er sie versteht, ist auf

⁴⁴³ Cortegiano: IV 62, S. 172 (Wesselski): *Dann widme er sich seiner Dame, diene ihr und ehre sie mit jeder Huldigung, liebe sie mehr als sich selbst (...) und bewundere an ihr nicht weniger die Schönheit der Seele als die des Körpers (...).*

⁴⁴⁴ Cortegiano IV 62, S. 172f. (Wesselski): *Und so wird der Hofmann der Zuneigung der Frau vollständig sicher sein (...) und sie wird ebenso nach seinem Gefallen begehren, wie nach seiner Liebe, und der Wille beider wird ehrenhaft und einträchtig sein, woraus notwendig hervorgeht, dass die Liebenden selbst des höchsten Glückes teilhaftig werden.*

⁴⁴⁵ Cortegiano IV 63, S. 173 (Wesselski): *Die Schönheit in der Schönheit mit Erfolg zu erzeugen, (...) wird darin bestehen, in einer schönen Frau einen schönen Sohn zu erzeugen; und ich würde es auch für ein viel grösseres Liebeszeichen halten, wenn sie ihm hierin zu Willen wäre, als in der Schmiegsamkeit, von der ihr spricht. Siehe dazu Ficino, De amore VI 11, S. 255 (Blum): Infolgedessen vollzieht sich die Zeugung, welche göttliches Wirken ist, vollkommen und leicht in einem schönen Objekt (...). Darum bevorzugt der Zeugungstrieb schöne Individuen und meidet die häßlichen. Wenn ihr also fragt, worin die Liebe des Menschen bestehe und wozu sie diene, nun wohl: sie ist das Verlangen, im schönen Objekt zu zeugen und immerwährendes Leben in sterblichen Wesen zu erhalten. Dies ist die Liebe der Erdenmenschen, dies der Zweck ihres Liebestriebes! Siehe auch Ficino, De amore VI 11, S. 259 (Blum): Beide Erosen suchen das Schöne. Derjenige Trieb, welcher den Körper lenkt, sucht naturgemäß den ihm zugehörnden Leib mit den feinsten, schmackhaftesten und herrlichsten Speisen zu ernähren und wünscht, mit einem schönen Weibe schöne Kinder zu zeugen.*

ihrer höchsten Stufe nicht mehr an den anderen Menschen oder seine Seele gebunden. Wahre Liebe richtet sich direkt auf Gott. Der Mensch versucht Gott zu erkennen. Für Bembo ist Liebe in völliger Übereinstimmung mit Ficino (Plotin) deshalb nichts anderes als die Sehnsucht, Gottes Schönheit und Güte zu genießen.⁴⁴⁶ Auch Bembo glaubt, dass die Erkenntnis Gottes zum Genuss Gottes führt und im diesseitigen Leben durch eigene Anstrengung grundsätzlich erreicht werden kann.⁴⁴⁷ Für den Hofmann bedeutet diese höchste Stufe des Seins zugleich die höchste Erfüllung, denn sie erhöht und vollendet sein menschliches Dasein. Um zum Ort der Erfüllung, der die Anschauung Gottes ermöglicht, zu gelangen, ist nach Bembo – im Einklang mit Ficino – ein Aufstieg zum Engelsgeist in mehreren Erkenntnisschritten notwendig⁴⁴⁸: Hat der Hofmann die körperliche Betrachtungsebene verlassen und sich auf einer ersten geistigen Stufe der Schönheit der Seele vergewissert, so ist er in einem nächsten Schritt dazu aufgefordert, die Schönheit von der geliebten Person zu lösen und sich der Schönheit in ihrer unpersönlichen Ursprünglichkeit bewusst zu werden. Auf dieser zweiten erhöhten Bewusstseinsstufe ist der Hofmann befähigt, die einzelnen Schönheiten aller Körper wahrzunehmen und zu erkennen, dass sie alle zusammen nur Teile einer einzigen Schönheit sind, die sich in ihrer Gesamtheit über die Menschheit ergießt.⁴⁴⁹ Die Erkenntnis dieser

⁴⁴⁶ Cortegiano IV 69, S. 181 (Wesselski): *Lasset uns (...) auf der Leiter (...) zu jenem hehren Orte aufsteigen, wo die göttliche, liebenswerte und wahre Schönheit wohnt, die von den innersten Geheimnissen Gottes so umgeben wird, dass sie für profane Augen unsichtbar bleibt!* Dazu Ficino, De amore VII 15, S. 361 (Blum): *Die wahre Liebe ist ein Aufwärtsstreben zur übersinnlichen Schönheit und wird in uns durch den Anblick der körperlichen Schönheit erweckt.* Siehe auch Plotin I 6 [1] 4,1ff. (Bd. I a, S. 11 Harder): *Das weiter hinauf liegende Schöne, das zu erblicken der Wahrnehmung nicht mehr vergönnt ist, sondern ohne die Handhabe der Sinne sieht es die Seele und spricht es an: zu seiner Betrachtung muß man hinaufsteigen (...).* Weiter Plotin 6 [1] 7,1ff. (Bd. I a, S. 19 Harder): *Steigen wir also wieder hinauf zum Guten, nach welchem jede Seele strebt. Wenn einer dies gesehen hat, wo weiß er was ich meine, in welchem Sinne es zugleich schön ist.*

⁴⁴⁷ Cortegiano IV 69, S. 181 (Wesselski): *Lasset uns daher alle unsere Gedanken und alle Kräfte unserer Seelen auf dieses heiligste Licht richten, dass es uns den Weg weise, der zum Himmel führt.* S. oben Ficino S. 94f.

⁴⁴⁸ Nach Ficino vollzieht sich der Weg zum höchsten Punkt des Bewusstseins in drei Schritten. Siehe Ficino, De amore, VI 17, S. 281 (Blum): *Also müssen wir von dem Körper zur Seele, von der Seele zum Engel, vom Engel zu Gott aufsteigen.* S. auch oben Ficino S. 94f.

⁴⁴⁹ Cortegiano IV 67, S. 177f. (Wesselski): *Um sich daher aus dieser Enge zu befreien, wird er dieser Schönheit in seinen Gedanken nach und nach so viel Zier beilegen, dass er durch Aufeinanderhäufung aller Schönheiten eine einzige alles zusammenfassende Vorstellung gestaltet und die vereinte Gesamtheit der Schönheiten auf jene einzige Schönheit zurückführt, die sich allgemein über die Menschheit ausgiesst. Und so wird er nicht mehr die einzelne Schönheit einer einzelnen Frau, sondern die allgemeine, die jeden Körper schmückt, betrachten (...).* Siehe dazu Ficino, De amore VI 18, S. 289ff. (Blum): *Demnach besteht in vielen Körpern das eine gemeinsame Wesen der Schönheit, um dessen willen sie als schön bezeichnet werden.* Weiter Ficino, De amore VI 18, S. 293 (Blum): *(...) Du mußst*

allgemeinen Schönheit, von der Bembo allerdings glaubt, dass sie nur wenige Menschen erreichen können, ist für ihn die Voraussetzung, um zur nächsthöheren, der dritten Erkenntnisstufe der Liebe aufsteigen zu können.⁴⁵⁰ Dorthin gelangt der Hofmann, Bembo zufolge, wenn er, in völliger Einkehr in sich selbst, von allem Körperlichen absieht und sich im eigenen Innern mit seinem geistigen Auge der göttlichen Schönheit zuwendet.⁴⁵¹ Bembo bringt hier die kathartische Funktion der Philosophie ins Spiel. Ist die Seele des Hofmanns zunächst über die sittlichen Tugenden von ihrer Lasterhaftigkeit gereinigt und schließlich durch die Schule der Philosophie geläutert, in ihrem Denkvermögen geschärft und von ihrer materiellen Orientierung und Anhaftung befreit worden, so ist sie befähigt, den Blick auf ihre eigene Wesenheit zu lenken und in der Selbstbetrachtung in sich selbst den göttlichen Strahl der Engelschönheit zu erkennen, deren Abbild sie selbst wiederum ist.⁴⁵² Diese Erkenntnis, so Bembo, bereitet der Seele solches Entzücken, dass sie, in göttlicher Liebe entbrannt, danach trachtet, sich ganz mit der Engelschönheit zu vereinen, um von der höchsten geistigen Warte aus in der Anschauung Gottes die ersehnte Ruhe zu finden und die göttliche Schönheit in ihrer Vollkommenheit zu schauen.⁴⁵³ Erreicht hat sie diese höchste Stufe der Liebe, wenn die Seele von ihrer eigenen Schönheit, die immer noch ihr Bewusstsein begrenzt, abstrahiert, sich selbst vergisst und sich zu der Wesenheit der Engel erhebt, um sich mit dem unbegrenzten Engelsgeist zu

darum, was an einem jeden einzelnen von ihnen vortrefflich ist, zu einem Ganzen verbinden und bei dir selber aus der Betrachtung aller rein vollständiges Bild zusammenstellen, so daß die absolute Schönheit des Menschengeschlechtes, welche sich in vielen Körpern stückweis vorfindet, in deinem Geiste durch das Ausdenken eines Vorstellungsbildes zur Einheit gelangt.

⁴⁵⁰ Cortegiano IV 67, S. 178 (Wesselski): *Obwohl dieser Grad der Liebe so herrlich ist, dass ihn nur wenige erreichen, kann er doch nicht vollkommen genannt werden (...).*

⁴⁵¹ Cortegiano IV 68, S. 178f. (Wesselski): *(...) halte er Einkehr in sich selbst, um die Schönheit zu betrachten, die mit den Augen des Geistes geschaut wird (...).*

⁴⁵² Cortegiano IV 68, S. 179 (Wesselski): *Denn wenn sich die Seele, den Lastern entfremdet, geläutert durch die Schule der Philosophie, hingelenkt zum geistigen Leben und geschärft im Denkvermögen, zur Betrachtung ihrer eigenen Wesenheit anschickt, so öffnet sie, gleichsam aus dem tiefsten Schläfe erwacht, jene Augen, die alle haben und wenige gebrauchen, und wird in sich selbst einen Strahl jenes Lichtes gewahr, das das wahre Abbild der Engelschönheit darstellt (...).* Dazu Ficino, *De amore* VI 17, S. 283 (Blum): *Willst du auch die Form des Engels finden? Wohlan, so nimm von jener Form (der Seele) nicht nur die räumliche Begrenzung, sondern auch die zeitliche Sukzession hinweg, behalte aber die vielfache Zusammensetzung bei, und alsbald hast du sie gefunden!*

⁴⁵³ Cortegiano IV 68, S. 179 (Wesselski): *(...) und beginnt, entzückt vom Glanze dieses Lichtes, selbst in so heissem Begehren aufzuflammen, dass sie, in der Sehnsucht nach Vereinigung mit ihr gleichsam in göttlicher Trunkenheit und sich selbst entrückt, die Spur Gottes gefunden zu haben vermeint, in dessen Betrachtung sie als in ihrem seligen Ende Ruhe zu finden hofft (...).* Dazu Ficino, *De amore* VI 17, S. 283 (Blum): *Willst du die Schönheit Gottes schauen? Hebe noch die Mannigfaltigkeit der Formen auf, beschränke die Form auf absolute Einfachheit, und alsbald wird dir die Gestalt Gottes gegenwärtig sein.*

vereinigen.⁴⁵⁴ Diese Vereinigung ist, so Bembo, das Ziel der Seele, die sich, losgelöst von allem irdischen Verlangen, nur noch von der geistigen Anschauung der göttlichen Schönheit ernährt (*vede l'amplo mare della pura bellezza divina*⁴⁵⁵). Bembo folgt Ficino und auch Plotin an dieser Stelle nicht konsequent; er vollzieht den letzten Schritt, bei dem der Mensch seine Geschöpflichkeit überwindet und den höchsten Grad geistigen Bewusstseins erlangt, den Schritt der Verschmelzung mit dem Göttlichen und damit die Gottwerdung, nicht. Schon Plotin hat zu verdeutlichen versucht, dass die Seele, die beim Geist stehen bleibt, noch nicht ihr Ziel erreicht hat.⁴⁵⁶ Um zum Guten zu gelangen, das zugleich das Schöne ist, muss sie noch höher, nämlich bis zum „Einen“, zum Anfang und Ugrund, zur Quelle allen Lichts, hinaufsteigen.⁴⁵⁷ Und auch bei Ficino gipfelt der *amor Platonicus* in seiner reinsten und höchsten Form in der *unio mystica*. Doch löst der Mensch, obschon er sich selbst vergisst und sich Gott ganz hingibt, dennoch nicht in Gott auf. Vielmehr erkennt er Gott und sich selbst in seiner ganzen Individualität als eins. Als individueller Mensch erkennt er sich zugleich als Manifestation Gottes.⁴⁵⁸ Diesen letzten Schritt wagt der Christ Pietro Bembo offensichtlich nicht zu gehen.

⁴⁵⁴ Cortegiano IV 68, S. 179f. (Wesselski): *Daher gibt die Liebe (...) der Seele noch grössere Glückseligkeit, indem sie die Seele (...) nun im letzten Grade der Vollkommenheit vom beschränkten Geiste zum allgemeinen, keiner Beschränkung unterworfenen, erhebt. Nun schwingt sich die Seele (...) auf zur Vereinigung mit der Wesenheit der Engel und lässt nicht nur die Sinne hinter sich zurück, sondern bedarf nicht einmal mehr des Rates der Vernunft: in einen Engel verwandelt, erkennt sie alles, was zu erkennen möglich ist, und sieht, durch keinen Schleier und durch keine Wolke behindert, das weite Meer der reinen göttlichen Schönheit und nimmt sie in sich auf und genießt jene höchste Glückseligkeit, die mit den Sinnen nie erfasst werden kann.*

⁴⁵⁵ Cortegiano IV 68, S. 435 (Barberis).

⁴⁵⁶ Plotin VI 7 [38] 22,19ff. (Bd. III a, S. 307 Beutler-Theiler): *Und solange es noch etwas gibt, das höher ist als das eben Zugegene, hebt sie sich hinauf, denn ihre Anlage hebt sie empor vermöge Jenes, der ihr das Liebesverlangen eingab. So hebt sie sich empor auch über den Geist; über das Gute jedoch vermag sie nicht hinauszudringen, weil über Ihm nichts mehr ist. Verharrt sie jedoch im Geist, so erschaut sie wohl Schönes und Ehrwürdiges, allein sie hat das noch nicht völlig erlangt, worauf sie aus ist.*

⁴⁵⁷ Plotin VI 7 [38] 35,7ff. (Bd. III a, S. 337 Beutler-Theiler): *(...) wenn sie aber Jenen plötzlich sieht, dann läßt sie alles fahren; so wie einer, der in ein reichgeschmücktes, schön verziertes Haus eintritt, allen reichen Schmuck darin beschaut und anstaunt (...). Weiter Plotin VI 7 [38] 36,13ff. (Bd. III a, S. 341/343 Beutler-Theiler): (...) der nächste Schritt ist dann schon Jenes, Es ist bereits in der Nähe, das über allem Geistigen seinen Glanz breitet. (...) da erblickt er Es mit einem Schlage, er sieht nicht, wie, sondern das Schauen erfüllt seine Augen mit Licht und läßt durch das Licht nicht etwas anderes sichtbar werden, sondern dies Licht selber ist es, was er sieht, (...) es ist ein Gleißeln (...) er selber also ist Gleißeln, welches den Geist nur gebiert (...).*

⁴⁵⁸ Siehe dazu Ficino, *De amore* VI 19, S. 301 (Blum): *In den Körpern lieben wir Gottes Schatten, in den Seelen das Nachbild und in den Engeln das Ebenbild Gottes. So lieben wir in der Gegenwart Gott in allen Dingen, um endlich einmal alles in Gott zu lieben. Denn indem wir auf solche Weise leben, werden wir dahin gelangen, daß wir sowohl Gott als auch alles in Gott schauen und ihn selbst sowie alle Dinge in ihm lieben werden. (...) Wir verehren*

Für seine Rede über die wahre Liebe erntet Bembo erneut Kritik. Wie in Extase hatte er ein Loblied auf die wahre Liebe gesungen, die Loslösung vom Irdischen und die Hinwendung des Menschen zur geistigen Welt beschworen. Seine Rede hatte zunehmend einen pathetisch-ernsten Charakter angenommen.⁴⁵⁹ Doch Castiglione lässt sein viertes Buch nicht auf der Höhe dieses philosophischen Pathos ausklingen. Mit einer witzig-profanen Geste der Signora Emilia, die *aufmerksam*⁴⁶⁰, doch keineswegs leidenschaftlich ergriffen den Ausführungen Bembos gefolgt war, holt Castiglione den geistig Entrückten auf den Boden der irdischen Welt zurück: Die Signora greift nach einem Rockzipfel des in höchster Verzückung vor ihr stehenden, zum Himmel blickenden Bembo und schüttelt daran. Zugleich schwingt leichte Ironie mit, wenn sie Bembo ermahnt, auf seine Seele achtzugeben, dass sie nicht aus seinem Körper flüchte.⁴⁶¹ Cesare Gonzaga urteilt, der von Bembo aufgezeigte Weg zur höchsten Glückseligkeit sei so steil, dass er *nur mit großer Beharrlichkeit*⁴⁶² begangen werden könne. Gaspar Pallavicino bekräftigt dies. Der Weg, behauptet er, könne vielleicht von einigen wenigen Männern beschritten werden, keinesfalls aber von Frauen (*L'andarvi credo che agli omini sia difficile, ma alle donne impossibile*⁴⁶³). An dieser Äußerung will sich eine erneute Diskussion über die Befähigung der Frau zur göttlichen Liebe entzünden. Gaspar Pallavicino verteidigt seine Aussage und verweist namentlich auf Männer wie Sokrates, Platon und Plotin, ergänzt um einige christliche Vertreter wie den heiligen Franziskus, den Apostel Petrus und den heiligen Stefan, denen die höchste Gnade des Göttlichen zuteil geworden sei; von einer Frau auf dem Gipfelpunkt

die Dinge in Gott, um vor allem uns selber wiederzugewinnen, und so haben wir in der Liebe zu Gott uns selbst geliebt.

⁴⁵⁹ Cortegiano IV 70, S. 182f. (Wesselski): (...) damit sie (die Seelen) sich in völliger Trennung von den Körpern mit der göttlichen Schönheit in einem ewigen und lieblichen Bande vereinen und damit wir (...), vom Irdischen losgelöst, zum Tische der Engel zugelassen werden (...).

⁴⁶⁰ Cortegiano IV 71, S. 183 (Wesselski): Bembo hatte in einer solchen Verzückung gesprochen, als ob er alles Körperliche abgestreift und die Wirklichkeit vergessen hätte (...). Aber die Signora Emilia, die so wie alle andern seiner Rede aufmerksam gelauscht hatte, fasste nach seinem Rockende und schüttelte es ein wenig (...).

⁴⁶¹ Cortegiano IV 71, S. 183 (Wesselski): Gebt acht, Messer Pietro, dass nicht auch Euch über diesen Gedanken die Seele aus dem Körper entfliehe! Vgl. auch Loos (1980), 12.

⁴⁶² Cortegiano IV 72, S. 184 (Wesselski): Die Strasse, die zu dieser Glückseligkeit führt (...), dünkt mich so steil, dass ich glaube, sie könne nur mit grosser Beharrlichkeit beschritten werden.

⁴⁶³ Cortegiano IV 72, S. 439 (Barberis). Siehe auch Cortegiano IV 72, S. 184 (Wesselski): Nach meiner Meinung ist das Beschreiten den Männern schwierig, den Frauen unmöglich.

der Glückseligkeit sei jedoch nirgendwo zu lesen. Die Seele der Frau sei doch ganz offensichtlich weniger durch sittliche und höhere Tugenden zu reinigen als die Seele des Mannes. Der Magnifico Giuliano hält dagegen, Sokrates sei von einer Frau, nämlich von Diotima, zur höchsten Erkenntnis geführt worden und Maria Magdalena trotz vieler Sünden gerade ihrer Liebe wegen die Gnade der himmlischen Liebe zuteil geworden und in die höchsten Regionen des Himmels aufgestiegen.⁴⁶⁴ Zugleich erinnert er an seine Rede vom Vorabend und an die vielen von ihm erwähnten Frauen, die der höchsten Liebe fähig gewesen seien, obschon sie alle in jugendlichem Alter gestanden und die körperlich-sinnliche Liebe genossen hätten.⁴⁶⁵ Ohne weitere Reden und Widerreden zuzulassen, beendet die Herzogin an dieser Stelle das Gespräch und entlässt ihre Gäste – bei Tagesanbruch – zur Bettruhe.

e) Zusammenfassung

Castigliones viertes Buch steht ganz im Zeichen der Philosophie und der platonischen Liebe. Waren die ersten drei Bücher eher an der Formung des äußeren Menschen und der Pflege der sittlichen Tugenden orientiert, die – wie es schon Ficino formuliert hat –, für das öffentliche Leben relevant sind⁴⁶⁶, so wird im vierten Buch die Bedeutung der höheren Tugenden und der Liebe zu Gott für den inneren Menschen aufgezeigt und mit dieser inhaltlichen Steigerung zugleich eine Stufung des Gesamtwerks erreicht. Mit seinen Fragen nach dem Stellenwert der Kontemplation gegenüber einem tätigen Leben, der Möglichkeit des Aufstiegs der Seele zu Gott, verbunden mit der Fähigkeit des Menschen, im diesseitigen Leben zur Gotteserkenntnis zu gelangen, greift Castiglione wesentliche Themen des 15. Jahrhunderts auf und diskutiert sie

⁴⁶⁴ Cortegiano IV 72, S. 185 (Wesselski): *Ihr müsst Euch erinnern, dass der heiligen Maria Magdalena viele Sünden vergeben worden sind, weil sie viel geliebt hat, und dass sie von der himmlischen Liebe mit vielleicht nicht geringerer Gnade, als sie dem heiligen Petrus zuteil geworden ist, in den dritten Himmel entrückt worden ist.*

⁴⁶⁵ Cortegiano IV 72, S. 185 (Wesselski): *Auch der Menge derer dürft Ihr nicht vergessen, die, wie ich gestern Abend erzählt habe, wegen der Liebe zum Namen Christi das Leben für nichts geachtet und weder Qualen gefürchtet haben, noch die schrecklichste und grausamste Todesart; und doch sind sie nicht alt gewesen (...), sondern zarte und liebliche Kinder in eben dem Alter, wo nach seinen (Pietro Bembo's) Worten den Jünglingen die fleischliche Liebe nachgesehen werden darf.*

⁴⁶⁶ Vgl. Ficino, *De amore* VI 18, S. 295 (Blum). S. auch oben Ficino Anm. 250.

über weite Strecken im direkten Anschluss an die Tradition der Florentiner Neuplatoniker.

Am Ende der Betrachtungen steht jedoch weder der vollkommene Hofmann noch der vollkommene Fürst, sondern die Frau. Unerwartet schließt Castiglione sein viertes Buch mit dem Bild von der Heiligkeit der Frau, ihrer Liebe, ihrer Körperlichkeit, ihrer Sinnlichkeit. Zur wahren Liebe von Natur aus begabt, ist sie es, die, wie zuletzt am Beispiel von Maria von Magdala gezeigt werden soll, nicht nur zur geistigen, sondern zur reinen gotterfüllten körperlich-sinnlichen Liebe fähig ist. Die Frage nach Schuld- und Sündhaftigkeit verliert vollends ihre Bedeutung. Was am Ende noch zählt, ist einzig Liebe, Liebe zum Göttlichen. Liebe zum Göttlichen wiegt alle vermeintlichen Fehler auf. Im Sinne Plotins lässt Castiglione sein Buch vom Hofmann enden, ganz in dem Tenor: Ziel aller sittlichen Bemühungen ist es nicht, frei von Fehl zu sein, sondern Gott zu sein.⁴⁶⁷ Mit dieser Botschaft beantwortet Castiglione die im dritten Buch aufgeworfene Frage nach der Stellung und Bedeutung der Frau in der Welt endgültig. Er entlastet nicht nur die Frau als solche, die nach weitläufig gültiger mittelalterlich-christlicher Sicht seit Evas Sündenfall unter der Last der Erbsünde und Schuldhaftigkeit zu leiden hat, sondern ehrt die Frau und ihren weiblichen Körper in ihrer Göttlichkeit. Die Frau in ihrer körperhaften Erscheinung, in materieller Gestalt auf der Erde, ist das von Gott erwählte, edle Gefäß, das der göttlichen Schönheit auf das Vorzüglichste zur Verkörperung dient. Unter diesem Blickwinkel ist nicht nur der vierte Dialog, sondern Castigliones gesamtes Buch vom Hofmann auch eine Hommage an die gastgebenden Frauen am Hofe zu Urbino: an die von ihm hoch verehrte Herzogin Elisabetta Gonzaga und ihre Weggefährtin, die kluge und geistreiche Signora Emilia, die am Ende das letzte Wort hat.⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Plotin I 2 [19] 6,3.

⁴⁶⁸ Cortegiano IV 73, S. 186 (Wesselski): *Die Signora Emilia stimmte zu (...)*. Vgl. auch Cian (1951, 139), der im 4. Kapitel des 1. Buches die eigentliche Widmung, an Elisabetta gerichtet, sieht: „(...) Tutto questo ci fa comprendere che, nonostante la 'Lettera dedicatoria' al De Silva e l'accenno affettuoso ad Alfonso Ariosto come a degno dedicatario del 'Cortegiano', la vera dedicatoria e la protagonista, la "regina" delle serate urbinati rimane la gentildonna, esaltata con accenti accorati nella pagina deliziosa del libro I, capitolo IV.“

V. Schlussbetrachtung

Mit den vier Büchern vom Hofmann hat Castiglione zu Beginn des 16. Jahrhunderts ein Manifest der Bildung geschaffen, das sich in seinen wesentlichen Facetten an die humanistische und neuplatonische Tradition des 15. Jahrhunderts anschließt, aber auch den Auffassungen und der höfischen Kultur seiner Zeit Rechnung trägt. Mittelalterlicher Ritterkodex, humanistisches Bildungsideal und neuplatonische Metaphysik und Anthropologie bilden die Grundlage dieses synkretistischen Werks, das ein Bild von einem vollkommenen Menschen hervorbringt, der nicht nur die Vollkommenheit des göttlichen Anfangs in sich trägt, sondern gerade beim gereiften Castiglione den Dualismus der Welt überwindet und – in Übereinstimmung mit Plotin – die Welt in ihren Gegensätzen vereint.

Hofmann und Hofdame, Sinnbilder für den Menschen schlechthin, verkörpern das Göttliche in der Welt. Wie Ficino (Plotin) und Pico erzeugt auch Castiglione das Bild von einem Menschen als einem Gott auf Erden. Der Mensch manifestiert sich als Gottes Erscheinung in der Welt. Der hohe Auftrag, an der Heilung der Menschheit und der Erneuerung des goldenen Zeitalters mitzuwirken, gilt nicht nur für den Fürsten. Der Hofmann, der Mensch als solcher, ist aufgefordert, im Sinne Ficanos (Plotins) ein Mensch der Mitte zu sein. Aus seiner mittleren Stellung heraus verbindet er Oben und Unten, empfindet er Liebe zum Geist und zur Materie. Er verspürt Liebe für die jenseitige und die diesseitige Welt, die äußere und innere Welt des Menschen und Liebe für den Anfang, für Gott. In dieser göttlichen Liebe bindet er alles an seinen geistigen Anfang zurück. Der Gedanke der Heiligung von Mensch und Welt verbindet Castiglione mit den großen Humanisten des 15. Jahrhunderts: mit Ficino, Landino, Pico und Manetti, aber auch mit Petrarca, der als erster bedeutender Humanist bereits im Trecento diese Themen aufgegriffen hat.

Castigliones Hofmann und Hofdame sind Abbilder des Tugendhaften. Der 2-Stufenlehre Ficanos/Plotins folgend, verschmelzen sittliche und höhere Tugenden auch bei Castiglione auf natürliche Weise zu einer Einheit. Anerkennung von Sitte und wertgebender Norm geschehen nicht aus

engstirniger Kleinlichkeit und gängelnder Reglementierung, sondern aus Achtung vor sich selbst und dem Anderen, der ebenso das Göttliche in sich trägt, aus dem göttlichen Willen, die Welt mit Vernunft und Liebe zu erfüllen, zur Harmonisierung und Erhöhung des irdischen Daseins, des gesellschaftlichen Miteinanders. Die selbst auferlegte Zucht ist nicht autoritär verordnete Freiheitsbeschränkung; sie geschieht aus Respekt vor der eigenen menschlichen (göttlichen) Würde und der des Gegenübers.

Aus Castigliones Werk spricht – wie aus den synkretistischen Werken seiner Vorgänger – die Toleranz. Es vereint platonische und aristotelische Lehre mit den Lehren der Stoiker, Epikureer und zahlreicher weiterer Autoren der Antike und der Renaissance. Das Ziel der Einheit im Blick, zeigt es den Autor Castiglione in wahrhaft geistiger Größe. Castiglione selbst wird zum Sinnbild für den gebildeten Menschen.

Über viele Jahrhunderte hinweg hat Castiglione mit seinem 'Libro del Cortegiano' in weiten Teilen Europas die Diskussion um Bildung, Bildungsziele und –inhalte bestimmt. Als Ausdruck idealen Menschentums wurde der Cortegiano zum Vorbild für den vollkommenen Weltmenschen. Indem dieses Bild mit der Zeit seinen aristokratisch-elitären Charakter verlor und zunehmend auch von den niedrigeren Gesellschaftsschichten aufgegriffen wurde, drangen humanistische Gesinnung und ritterliche Höflichkeit schließlich bis in alle Gesellschaftsbereiche vor. So ist Castigliones Bildungsideal zu einer Grundlage für die abendländische Bildung geworden⁴⁶⁹; sein Ideal von edler Menschlichkeit, von wahrer Humanität, wurde zu einem tragenden Pfeiler europäischer Kultur.

⁴⁶⁹ Vgl. Baumgart XL.

NACHWORT

Ziel dieser Arbeit ist es, das Leben und Wirken dreier bedeutender Denker der italienischen Renaissance zu erhellen. Ficino, Pico und Castiglione, die mit ihren Konzepten vom Menschen zu den bedeutendsten Protagonisten der Renaissance-Kultur geworden sind, haben für die europäische Bildung und Kultur – auch für die deutsche – entscheidende Grundlagen gelegt und zur Entwicklung eines Bildungs- und Kulturverständnisses auf hohem geistigen Niveau in geradezu herausragendem Maße beigetragen.

Ficinos Verdienst ist es, durch seine umfangreichen Übersetzungsleistungen der westlichen Welt einen Großteil antiken Wissens, insbesondere das Gedankengut Platons und Plotins erschlossen zu haben. Darauf aufbauend (insbesondere im Rückgriff auf die Philosophie Plotins, der Platons Dualismus überwunden hatte) schuf Ficino auf der Höhe des 15. Jahrhunderts, vorbereitet von Petrarca und auch Manetti, ein Menschenbild, das den Menschen zwar ganz metaphysisch verankerte, ihm jedoch zugleich ermöglichte, von seinem angestammten gottgegebenen Recht auf individuelle Entfaltung, Freiheit der Entscheidung und Weltzugewandtheit Gebrauch zu machen.

Pico hat Ficinos anthropologisches Konzept in seinen wesentlichen Facetten aufgegriffen und weiter ausformuliert. Bei Pico gewinnt der Mensch seine Wesenswürde durch uneingeschränkte Freiheit; sie ist nicht nur Ausdruck der Liebe eines Schöpfers gegenüber seinem zuletzt geschaffenen Geschöpf "MENSCH"; Freiheit ist auch die notwendige Bedingung, dass die geistige Anfangsidee, einen Gott in individueller, materieller Gestalt hervorzubringen, realisiert werden kann. Die Verantwortung dafür, dass sich diese Idee manifestieren kann, trägt der Mensch; er hat das freie Recht auf Wahl der von ihm bevorzugten Daseinsform.

Castiglione schließlich hat zu Beginn des 16. Jahrhunderts das humanistische Bildungsideal in Verbindung mit Ficinos Anthropologie in die Praxis übertragen und in ein Rollenkonzept von einem universal gebildeten Weltmenschen umgesetzt. Castiglione entwickelte ein Bild von einem vollkommenen

Menschen, der sich im Bewusstsein seiner geistigen Herkunft und Größe als gewollte Manifestation eines göttlichen Willens in einer materiellen, sinnlich erfahrbaren Welt erkennt und hieraus sein Wertgefühl bezieht. Ausgestattet mit einem unerschöpflichen Potential an Möglichkeiten wird Bildung für den Menschen zu einem nahezu unbegrenzten Gestaltungsspiel. Mit seinem 'Libro del Cortegiano' hat Castiglione eindrucksvoll dokumentiert: Bildung und Formung des Menschen ist Spiel – ein schöpferisches Spiel mit Möglichkeiten, in dem der Mensch sich und sein Leben erspielt.

APPENDIX: Castiglione und Ciceros 'Tusculanen'

Die nachfolgende Auflistung ist ein Beleg für die vielfältigen Bezüge zwischen Castigliones 'Buch vom Hofmann' und Ciceros 'Tusculanen'.¹ Die umfangreichen Rückgriffe überraschen nicht. Die Kenntnis von Ciceros Schriften war für die Renaissance-Humanisten grundlegend. Bei Petrarca sind die 'Tusculanen' das am meisten zitierte Werk überhaupt; erst an zweiter Stelle folgt Augustinus mit den christlichen Werken. Manetti greift in seinem Hauptwerk 'De dignitate' auf die 'Tusculanen' zurück; Ficino hat sie seinen Schülern zum gründlichen Studium empfohlen.² Auch bei Castiglione ist Cicero einer der bevorzugten Autoren; die Entlehnungen aus dem 'Orator' und 'De oratore' sind bereits umfangreich in früheren Untersuchungen nachgewiesen worden.³

Erstes Buch vom Hofmann

Zur Vollkommenheit der Dinge und Arten

1) Cortegiano I 14, S. 49: *(...) hat doch die Natur in jedes Ding einen verborgenen Samen gepflanzt, der aus sich selbst allem, was er hervorbringt, eine gewisse Kraft und Eigenheit verleiht, so dass das Erstandene dem Urheber ähnlich wird.*

2) Tusc. V 37: *Sie (die Natur) hat gewollt, daß Alles, was sie schuf, nicht nur das Lebewesen, sondern auch das, was so aus der Erde emporwächst, daß es sich auf seine Wurzeln stützen kann, je in seiner Art vollkommen sei. (...) und es gibt nichts, was nicht aus seiner inneren Bewegung und aus den in jedem eingeschlossenen Samen die Kraft schöpft, (...) so daß, was auf das Einzelne selbst ankommt, Jedes in allem vollkommen ist (...).*

¹ Die Zitate aus Castigliones 'Libro' sind der Ausgabe Wesselski entnommen, Cicero aus der Ausgabe Gigon.

² S. oben Ficino Anm. 110.

³ S. oben Castiglione Anm. 36.

Zur Anmut der Frau

3) Cortegiano I 40, S. 90f.: (...) überall verzehren sich die Damen in der Sehnsucht, schön zu sein (...). Dann verwenden sie viele Sorgfalt und Mühe darauf, ihr Gesicht herzurichten, raufen sich die Haare aus den Augenbrauen und von der Stirne und wenden eine Menge lästiger Mittel an, wovon Ihr Damen glaubt, sie blieben den Männern geheim (...). Um wieviel mehr hingegen gefällt unter allen eine (...) Dame, an der man deutlich erkennen kann, dass sie nichts mit ihrem Antlitz gemacht hat, wenn sie auch nicht so weiß und rot ist, sondern nach ihrer natürlichen Färbung blass (...). Herrlich sind an einer Dame schöne Zähne (...).

4) Tusc. V 46: Aber diese Dinge, die zwar winzig sind, muß man doch Güter nennen: weiße Zähne, schöne Augen, eine angenehme Gesichtsfarbe (...).

Zur Anständigkeit und Rechtschaffenheit

5) Cortegiano I 41, S. 92: (...) lassen wir die Vorschriften so vieler weiser Philosophen (...) bei Seite und sagen unserer Aufgabe gemäss mit wenigen Worten, dass es für ihn (den Hofmann) genügt, wenn er (...) ein anständiger und rechtschaffener Mann ist. Darin sind ja inbegriffen Klugheit, Trefflichkeit, Tapferkeit und Besonnenheit und alle andern Eigenschaften, die einem so ehrenvollen Namen geziemen.

6) Tusc. IV 36: Daraus ergibt sich, wie jener ist, den wir bald mäßig, bald bescheiden und beherrscht, bald beständig und zurückhaltend nennen. Zuweilen beziehen wir all diese Worte auf die Anständigkeit als auf ihren Hauptbegriff. Wenn nicht die Tugenden alle in diesen Begriff eingeschlossen wären, hätte man nicht so häufig gesagt, daß das schon alte Sprichwort gilt: „ein anständiger Mensch macht alles richtig“.

Zur Eitelkeit

7) Cortegiano I 18, S. 56: *Freilich sind die unerträglich, die sich, ohne irgend ein Verdienst zu besitzen, rühmen. (...) so habt ihr wohl gehört, dass ich nur das unverschämte und prahlerische Selbstlob getadelt habe (...).*

8) Tusc. IV 20: *Eitelkeit ist eine Lust, die übertreibt, unverschämt und hemmungslos ist.*

Zu den Tugenden des Hofmannes

9) Cortegiano I 17, S. 55: *Deshalb muss der Mann, den wir suchen, stets der tapferste und mutigste sein und der erste, wenn es gegen den Feind geht; sonst aber soll er gesittet, bescheiden und zurückhaltend sein und jedes Aufsehen vermeiden, ebenso unverschämtes Selbstlob (...).*

10) Tusc. IV 287 36: *Daraus ergibt sich, wie jener ist, den wir bald mäßig, bald bescheiden und beherrscht, bald beständig und zurückhaltend nennen.*

Zweites Buch vom Hofmann

Zum Neid

11) Cortegiano II 7, S. 126: *(Er hat) sein ganzes Leben derart einzurichten und sich seiner guten Eigenschaften im Verkehr mit andern so zu bedienen, dass ihm kein Neid erwächst (...).*

12) Tusc. IV 17: *Der Neid ist ein Kummer wegen des Glücks eines Anderen, ohne daß dieses dem Beneidenden schadete. (...) Wer aber Schmerz empfindet über den Genuß, den ein Anderer hat, der aber ihm selbst in keiner Weise schadet, so ist das sicherlich Neid.*

Zum Verhalten in allen Situationen

13) Cortegiano II 7, S. 127: (...) *weiter betrachte er bei allem, was er tut und spricht, wohl den Ort, wo es geschieht, die Personen, die gegenwärtig sind, die Zeit, die Ursache, warum es geschieht, sein Alter, seinen Beruf, den Zweck, worauf es abzielt, und die Mittel, wodurch dieser erreicht werden kann; und nach diesen Zufälligkeiten richte er sich behutsam bei seinen Werken und Reden.*

14) Tusc. IV 38: *Er richtet die Schärfe seines Blickes derart auf alle Richtungen, daß er immer einen Ort erblickt, wo er ohne Ärger und Angst sich wird aufhalten und die zufällige Lage, wie immer sie ihm das Schicksal zubereitet, angemessen und ruhig wird ertragen können.*

15) Dazu auch im dritten Buch zur Hofdame: Cortegiano III 5, S. 9f.: (...) *behaupte ich, dass ihr, wenn sie bei Hofe lebt, eine gewisse gesellschaftliche Tugend eigen sein soll, die sie befähigt, Menschen jeder Art durch angenehme und ehrenhafte Gespräche zu unterhalten, passend zu Zeit und Ort und zu der Gemütslage der Person (...).*

Sich von der Masse absondern

16) Cortegiano II 8, S. 128: *Nichtsdestoweniger lässt sich aus unserer Regel entnehmen, dass der Hofmann (...) darauf bedacht sein muss, sich von der Masse abzusondern und seine herrlichen und verwegenen Taten in möglichst kleiner Gesellschaft zu verrichten (...). Ich halte dafür, dass es geradezu verwerflich ist, falschen und unverdienten Ruhm zu suchen, wie sich selbst der gebührenden Anerkennung zu berauben und nicht nach der Ehre zu streben, die die einzige und wahre Belohnung edler Mühsal ist. (...) Wenn er die Waffen bei öffentlicher Schaustellung führt, tiostiert, turniert oder sich im Stockspiel oder in einer andern körperlichen Fertigkeit zeigt, wird er immer bedenken, wo und in Gegenwart wessen er sich befindet (...).*

17) Cortegiano II 9, S. 130: *Ferner bedenke er gut, vor wessen Augen er sich zeigt und in wessen Begleitung; denn es schickt sich für einen Edelmann nicht, durch seine Anwesenheit ein Bauernfest zu ehren, wo Zuseher und Gesellen von gemeinem Stande sind.*

18) Cortegiano II 12, S. 133: *Bei Reitübungen, beim Ringen, Laufen und Springen rate ich ihm, sich nicht vor grosser Volksmenge zu zeigen, oder doch nur selten (...). (...) Der Hofmann mache Musik nur zum Zeitvertreibe und über vieles Zureden, nie in Gegenwart geringer Leute, auch nicht vor einer grossen Menge (...).*

19) Tusc. II 64: *Was aber Dich angeht, auch wenn Du unter den Augen der Menge lebst, so möchte ich doch nicht, daß Du von ihrem Urteil abhängig seist und nicht das für das schönste haltest, was jene dafür hält. Du mußt Dein eigenes Urteil anwenden. (...) Sei Dir also bewußt, daß eine solche Ausweitung und sozusagen größte Konzentration der Seele (...) das schönste von allem ist und umso schöner, je unabhängiger es vom Volke ist, keinen Beifall sucht und doch mit sich selbst zufrieden ist. Mir scheint jedenfalls all das lobenswerter, was ohne das Volk als Zeugen und ohne Preisgabe geschieht (...).*

20) Tusc. III 3: *Wenn endlich sozusagen als der größte Lehrer das Volk dazukommt und die ganze Menge der Leute, die überall in den Lastern übereinstimmen, dann werden wir vollkommen von den schlechten Ansichten überwältigt und fallen von der Natur ab und meinen, jene hätten am ehesten die Absicht der Natur begriffen (...).*

21) Tusc. V 104: *Paß auf, ob nicht diese Beliebtheit beim Volk und der vielerstrebte Ruhm mehr Schwierigkeiten mitbringen als Lust. (...) Es ist also klar, daß weder die Ehre beim Volke um ihrer selbst willen zu erstreben, noch die Unehre zu fürchten ist. (...) Der Weise wird unsere Ambitionen und Leichtfertigkeiten verachten und die Ehren des Volkes, auch wenn sie ihm freiwillig dargebracht werden, zurückweisen.*

22) Tusc. V 105: *Von wieviel Kummer sind nicht jene frei, die überhaupt nicht mit dem Volke in Beziehung treten.*

Drittes Buch vom Hofmann

Über die Tugenden

23) *Cortegiano III 9, S. 15: Obwohl die Züchtigkeit, Hochherzigkeit, Mässigung, Geistesstärke, Klugheit und andern Tugenden für die Unterhaltung belanglos zu sein scheinen, will ich doch, dass die Dame mit allen geschmückt sei, (...) nur um der Tugenden selbst willen (...).*

24) Tusc. II 66: *Denn wenn wir sagen, daß alles zu fliehen sei wegen der Schande und alles zu erstreben um der Tugend willen (...).*

Zur Vollkommenheit

25) Cortegiano III 14, S. 20: *Freilich ist es richtig, dass die Natur immer zur Vollkommenheit strebt (...).*

26) Tusc V 37: *Sie (die Natur) hat gewollt, daß Alles, was sie schuf, (...) je in seiner Art vollkommen sei. (...) so daß (...) Jedes in allem vollkommen ist, wenn keine Gewalt es hindert.*

Viertes Buch vom Hofmann

Zu Gesundheit und Ruhe

27) Cortegiano IV 4, S. 103: *(...) sage ich, dass von den Dingen, die wir gut nennen, einige schlechterdings und an sich immer gut sind, wie die Mässigkeit, die Tapferkeit, die Gesundheit und alle Tugenden, die dem Gemüte Ruhe verleihen (...).*

28) Tusc. III 9: *Die Gesundheit der Seele erblickten sie (die Philosophen) in einer gewissen Ruhe und Gleichmäßigkeit.*

Zum Tanzen und Scherzen

29) Cortegiano IV 4, S. 103: *(...) vielmehr würde ich sagen, dass viele Eigenschaften (...) wie Tanzen, Scherzen, Singen und Spielen, eitle Leichtfertigkeiten sind und an einem Manne von Stande viel mehr Tadel als Lob verdienen. Denn diese geschniegelten Witzeleien und sonstiger Firlefanz, die nur (...) zu verliebtem Zeitvertreibe dienen, (...) machen das Herz weibisch und verführen die Jugend zu üppigem Leben.*

30) Cortegiano IV 28, S. 131: *In günstigen Umständen also bedarf man dieser Tugenden am meisten, weil der Müssiggang das menschliche Gemüt allzuleicht den Lastern zuführt.*

31) Tusc. V 78: *Sondern wir vergiften die Seele im Schatten, in Genüssen, Muße, Trägheit und Faulheit und verweichlichen sie vollends durch unsere Meinungen und schlechte Sitten.*

Vom Lob der Lehre vom rechten Leben

32) Cortegiano IV 5, S. 104: *Der Zweck des vollkommenen Hofmannes nun (...) besteht nach meiner Meinung darin, (...) ihn (den Fürsten) von jeder schlechten Absicht abzulenken und auf den Weg der Tugend zu leiten.*

33) Cortegiano II 5, S. 104f.: *Daher meine ich, dass (...) die wahre Frucht der Hofkunst in einer Tätigkeit besteht, die den Fürsten zum Guten ermuntert, ihn darin unterweist und vor Schlechtem bewahrt.*

34) Tusc. IV 5: *(...), aber die vornehmste aller Künste, die Lehre vom rechten Leben (...), haben sie mehr im Leben als in Schriften dargestellt.*

Zu Tugend und Laster

35) Cortegiano IV 9, S. 109: *Indem er darauf hinweist, dass das Laster immer schädlich und verächtlich ist und immer Schande und Tadel zeitigt, während die Tugend immer nützlich, geliebt und preiswert ist, wird er ihn zur Tugend (...) anfeuern.*

36) Tusc. IV 34: *(...) die Tugend (ist) eine beständige und angemessene Verfassung der Seele (...). Dieser Tugend entgegengesetzt ist die Lasterhaftigkeit (...). Aus ihr erregen sich die Leidenschaften (...).*

Die Tugenden sind natürlich

37) Cortegiano IV 11, S. 111: *(...) ich glaube vielmehr, dass sie (die Tugenden) den Menschen, die sie haben, von der Natur oder von Gott geschenkt worden sind.*

38) Tusc. II 58: *Denn wir sind von Natur, wie schon gesagt – und man muß es öfter sagen –, im höchsten Maße begierig und eifrig auf das Edle.*

Laster sind nicht natürlich

39) Cortegiano IV 12, S. 113: *Ebensowenig sind auf dieselbe Art die Laster an uns natürlich, weil wir sonst gar nicht tugendhaft sein könnten.*

40) Tusc. IV 47: *Er (Zenon) definiert so, daß die Leidenschaft eine der Vernunft abgewandte naturwidrige Bewegung des Geistes sei (...).*

41) Tusc. IV 60: *Doch nur dies ist die zuverlässigste und eigentliche Heilung, wenn Du lehrst, daß die Leidenschaften an sich fehlerhaft seien und nichts Natürliches und Notwendiges an sich haben.*

42) Cortegiano IV 13, S. 114: *Daher kann man die Tugend gleichsam eine Art der Klugheit und des Wissens, wie man das Gute erwählt, und das Laster eine*

Art der Unklugheit und der Unwissenheit, die uns zu falschem Urteile verleitet, nennen.

Gegenposition: Leidenschaften sind natürlich

43) Cortegiano IV 18, S. 119: *Ich habe nicht gesagt, (...), dass die Mässigkeit alle Begierden unterdrücke und vollständig aus der Seele reiße, was ja gar nicht wohlgetan wäre, da unter den Begierden auch viele gute sind (...). Es hätte daher keinen Sinn, die Begierden in ihrer Allgemeinheit auszurotten (...). Wenn die Begierden nun durch die Mässigkeit gezähmt sind, so fördern sie die Tugenden: der Zorn unterstützt die Tapferkeit, der Hass gegen die Verruchten unterstützt die Gerechtigkeit, und ebenso werden andere Tugenden von andern Begierden unterstützt (...). Wundert Euch daher nicht, Messer Cesare, dass ich gesagt habe, dass aus der Mässigkeit viele Tugenden entspringen.*

44) Tusc. IV 43: *Dabei erklären dieselben Peripatetiker jene Leidenschaften, die wir ausgerottet sehen möchten, erst noch nicht bloß für natürlich, sondern auch zu unserem Nutzen von der Natur gegeben. Und zwar reden sie folgendermaßen: zuerst loben sie mit vielen Worten den Zorn und sagen, er sei der Wetzstein der Tapferkeit (...) Sie loben nicht nur diese Begierde (...); sondern auch das Begehren und Verlangen überhaupt sei von der Natur zu unserm höchsten Nutzen gegeben. Denn niemand könne etwas ausgezeichnet machen, wenn er nicht begehre. (...) Das wollen sie freilich so verstehen, daß man das zurückschneiden müsse, aber es völlig ausreißen, das sei, sagen sie, erstens unmöglich und zweitens nicht einmal nötig. In allen Dingen sei das Mittelmaß das beste.*

Die Tugend bedarf der Pflege

45) Cortegiano IV 13, S. 114: *(...) also wird auch diese Wurzel der uns zur möglichen Weiterentwicklung eingepflanzten Tugenden, wenn sie nicht durch die Lehre unterstützt wird, oft welken und vergehen. Denn wenn sie zur Tätigkeit und zur vollen Entwicklung herangezogen wird, so genügt ihr, wie gesagt, die Natur allein nicht, sondern sie bedarf der künstlichen Pflege und*

Wartung, die die Seele reinigt und erleuchtet, indem sie den finstern Schleier der Unwissenheit lüftet, der vielleicht die einzige Ursache aller menschlichen Irrtümer ist (...).

46) Tusc. IV 83; 84: *Diesen Irrtum verspricht die Philosophie als die Wurzel allen Unheils vollkommen auszureißen. Lassen wir uns also durch sie pflegen und gestatten wir, daß sie uns heile.*

47) Tusc. III 2: *Jetzt aber bewegen wir uns, sowie wir geboren und ans Licht gebracht sind, sofort in jeglicher Schlechtigkeit und in vollkommener Verkehrtheit unserer Meinungen, so daß es aussieht, als hätten wir beinahe mit der Milch der Amme zusammen die Irrtümer eingesogen. Wenn wir dann den Eltern zurückgegeben und später den Lehrern anvertraut sind, werden wir so sehr von den verschiedenen Irrtümern durchtränkt (...).*

48) Tusc. IV 57: *Denn all dies ist aus den Wurzeln des Irrtums erwachsen und diese muß man völlig ausreißen und ausrotten und nicht beschneiden und stutzen.*

Zur Herrschaft der Vernunft über die Sinne/Leidenschaften

49) Cortegiano IV 16, S. 116: *Wird die Begierde von der Vernunft gebildet und geleitet, so wird sie zur Tugend; im entgegengesetzten Falle wird sie zum Laster. Die Vernunft aber hat eine solche Macht, dass sie sich (...) den Gehorsam der Sinne erzwingt (...).*

50) Tusc. II 47: *Wenn uns also befohlen wird, uns selbst zu beherrschen, so wird befohlen, daß die Vernunft die Leidenschaften beherrsche. (...) Aber es gibt auch die Herrin und Königin über alles, die Vernunft, die in sich gesammelt und entwickelt zur vollkommenen Tugend wird.*

51) Tusc. IV 58: *Die gut angewandte Vernunft erblickt genau, was das Beste ist: wenn sie aber vernachlässigt wird, so verstrickt sie sich in viele Irrtümer.*

Zur vollkommenen Regierungsform

52) Cortegiano IV 21, S. 123: *Nun gibt es zwei Arten zu herrschen: die eine ist gebieterisch und gewalttätig, wie die der Herren über ihre Sklaven, und so befiehlt die Seele dem Körper; die andere ist milder und friedlicher (...).*

53) Cortegiano IV 27, S. 131: (...) *dann werden die Untertanen gut sein, und der Fürst wird reichlicher Lob und Belohnung spenden als Strafen zu erteilen haben, und seine Herrschaft wird für ihn und für die Untertanen segensreich sein, nicht gebieterisch wie die des Herrn über den Sklaven, sondern süß und milde wie die eines guten Vaters über einen guten Sohn.*

54) Tusc. II 47; 48: *„Wie denn?“ wirst Du sagen: Etwa wie ein Herr über den Sklaven, ein Feldherr über den Soldaten, ein Vater über den Sohn.*

55) Tusc. II 51: (...) *befehlen wie ein gerechter Vater tüchtigen Söhnen (...).*

Zur Zweiteiligkeit der Seele

56) Cortegiano IV 29, S. 132: (...) *sage ich, dass ebenso, wie die Seele und der Leib in uns zwei verschiedene Wesen sind, auch die Seele in zwei Teile geschieden ist, deren einer die Vernunft, deren anderer die Begierden in sich schließt.*

57) Tusc. II 47: *Das tönt allerdings sonderbar, als ob wir zwei Wesen seien, von denen das eine regiert und das andere gehorcht. Dennoch sagt man dies nicht unüberlegt. Denn die Seele ist in zwei Teile geteilt, deren einer vernunftbegabt ist, der andere vernunftlos. Wenn uns also befohlen wird, uns selbst zu beherrschen, so wird befohlen, daß die Vernunft die Leidenschaft beherrsche.*

58) Tusc. IV 10: (...) *so will ich bei ihrer Beschreibung jener Einteilung folgen, die zuerst von Pythagoras und dann von Platon angewandt worden ist: sie teilen die Seele in zwei Teile ein, einen vernunftbegabten und einen vernunftlosen. Dem Vernunftbegabten schreiben sie die Ruhe, d. h. die friedliche und*

beruhigte Beständigkeit zu, dem anderen die wirren Bewegungen des Zorns und besonders der Begierde, die beide der Vernunft entgegengesetzt und feindlich sind.

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

1. Quellen

Augustinus: Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch. Frankfurt am Main 2002.

Bessarion: In calumniatorem Platonis. Venedig 1516. Editiert in: Ludwig Mohler: Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Bd. 2. Paderborn 1927.

Briefe des Mediceerkreises aus Marsilio Ficino's Epistolarium. Aus dem Lateinischen übers. und eingel. von Karl Markgraf von Montoriola. Berlin 1926. (zit.: Montoriola)

Castiglione, Baldassarre:

Castiglione, Baldassar: Le Lettere. A cura di Guido la Rocca. Bd. 1 (1497 - marzo 1521). Verona 1978.

Castiglione, Baldesar: Das Buch vom Hofmann. Übers., eingel. und erl. von Fritz Baumgart. Bremen 1960. (zit.: Cortegiano, Baumgart)

Castiglione, Baldesar: Der Hofmann. Übers., eingel. und erl. von Albert Wesselski. 2 Bde. München/Leipzig 1907. (zit.: Cortegiano, Wesselski)

Castiglione, Baldesar: Il libro del Cortegiano. A cura di Vittorio Cian. Firenze ⁴1947.

Castiglione, Baldesar: Il libro del Cortegiano. A cura di Walter Barberis. Einaudi Torino 1998. (zit.: Cortegiano, Barberis)

Castiglione, Baldesar: Widmungsbrief an den ehrwürdigen und erhabenen Signor Don Michele de Silva, Bischof von Viseo. In: Der Hofmann des Grafen Baldesar Castiglione. Übers., eingel. und erl. von Albert Wesselski. Bd. I. München/Leipzig 1907, 17-25.

Castiglione, Baldessar: Il libro del Cortegiano. A cura di Michele Scherillo. Milano 1928.

Lettere del conte Baldessar Castiglione ora per la prima volta date in luce e con Annotazioni storiche illustrate per la prima volta dall' abate Pierantonio Serassi, 2 Bde. Padova 1769-71.

Cicero: De Natura Deorum. Academica. With an English Translation by H. Rackham, M.A. Cambridge, Mass. MCMLXI (First printed 1933, Reprinted 1951, 1956, 1961). (zit.: De natura deorum, Academica)

Cicero, Marcus Tullius: De oratore. Über den Redner. Lateinisch-deutsch. Hrsg. und übers. von Theodor Nüßlein. Düsseldorf 2007.

- Cicero, Marcus Tullius: Gespräche in Tusculum. Lateinisch-deutsch. Ed. Olof Gigon. München 1951. (zit.: Tusc., Gigon)
- Ficin, Marsile: Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes. Texte critique établi et traduit par Raymond Marcel. Tome I-III. Paris 1964-1970. (zit.: Theol. Plat., Marcel)
- Ficino, Marsilio: Opera omnia. Basileae 1576. (zit. : Opera omnia)
- Ficino, Marsilio: Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Lateinisch-deutsch. Übers. von Karl Paul Hasse. Hrsg. und eingel. von Paul Richard Blum. Hamburg 1994. (zit.: De amore, Blum)
- Hermes Trismegistos (ed. Nock-Festugière): Asclepius. Paris 1960.
- Lotario de Segni (Papst Innozenz III.): Vom Elend des menschlichen Daseins. Aus dem Lateinischen übers. und eingel. von Carl-Friedrich Geyer. Hildesheim et al. 1990. (zit.: De miseria, Geyer)
- Macrobius: Commentary on the Dream of Scipio. Translated with an Introduction and Notes by William Harris Stahl. Ed. Austin P. Evans. Columbia University Press, New York 1952.
- Mannetti, Giannozzo: Über die Würde und Erhabenheit des Menschen. De dignitate et excellentia hominis. Übers. von Hartmut Leppin. Hrsg. und eingel. von August Buck. Hamburg 1990. (zit.: De dignitate, Buck)
- Montaigne, Michel de: Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett. Hrsg. von Hans Magnus Enzensberger. Frankfurt am Main 1998.
- Petrarca, Francesco: De ignorantia sui ipsius et multorum aliorum, ed. P.G. Ricci, in: F. Petrarca, Prose, ed. G. Martellotti (et alii), Milano/Napoli 1955. (zit.: De ignorantia)
- Petrarca, Francesco: Familiares, ed. Rossi. Florenz 1933-1942. (zit.: Fam.)
- Petrarca, Francesco: Heilmittel gegen Glück und Unglück. De remediis utriusque fortunae. Lateinisch-deutsche Ausgabe in Auswahl übers. und komm. von Rudolf Schottlaender. Hrsg. von Eckhard Keßler. München 1988. (zit.: De remediis, Schottlaender)
- Petrarca, Francesco: Prose a cura di G. Martellotti e di P.G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi. Milano/Napoli 1955.
- Pico della Mirandola, Giovanni: De dignitate hominis. Lateinisch und Deutsch. Eingel. von Eugenio Garin. Bad Homburg v.d.H. et al. 1968. (zit.: Oratio, Garin)

Pico della Mirandola, Giovanni: De hominis dignitate. Lateinisch-deutsch. Über die Würde des Menschen. Übers. von Norbert Baumgarten. Hrsg. und eingel. von August Buck. Hamburg 1990. (zit.: Oratio, Buck)

Pico della Mirandola, Giovanni: Über das Seiende und das Eine. De ente et uno. Hrsg., übers. und komm. von Paul Richard Blum et al. Lateinisch-deutsch. Hamburg 2006. (zit.: De ente, Blum et al.)

Pico Mirandulanus, Joannes: Opera omnia, Basel 1572. Reprint hrsg. von Eugenio Garin. Turin 1971. (zit.: Opera)

Platon: Menon. Auf der Grundlage der Übersetzung von Otto Apelt in Verbindung mit Else Zekl neu bearb. und hrsg. von Klaus Reich. Hamburg³1993.

Platon: Phaidon. Übers. und hrsg. von Barbara Zehntpfennig. Hamburg 1991.

Platon: Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos. Bearb. von Dietrich Kurz. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Werke in acht Bänden. Bd. III. Darmstadt 2001. (zit.: Phaidon, Symposium, Kratylos; Kurz)

Platon: Sämtliche Werke. 5 Bde. Hrsg. von Ernesto Grassi (Rowohlts Klassiker). Übers. von Friedrich Schleiermacher. Hamburg 1957.

Plethon, Georgios Gemistos: Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355-1452). Übers. und erl. von Wilhelm Blum. Stuttgart 1988.

Pléthon: Traités des lois. Hrsg. von Charles Alexandre. Paris 1858 (Reprint Amsterdam 1966).

Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler. Bd. I a/b – Bd. V a/b Hamburg: Meiner 1956 – 1964. (zit.: Plotin Bd. I nach Harder; Bde. II-V nach Beutler-Theiler)

Poliziano: Opera. Basel 1553. (zit.: Opera)

Supplementum Ficinianum II, Kristeller (Ed.), Florenz 1937.

2. Lexika und Handbücher

Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Hrsg. von Christa Berg et al. Bd. 1. München 1996.

Meyers Enzyklopädisches Lexikon. Bd. 21. Mannheim 1977/1981 (korrigierter Nachdruck).

Meyers Enzyklopädisches Lexikon. Bd. 23. Mannheim 1978/1981 (korrigierter Nachdruck).

Reallexikon für Antike und Christentum. Hrsg. von Theodor Klauser et al. Bd. 5. Stuttgart 1962.

3. Sekundärliteratur

Anagnine, Eugenio: Giovanni Pico della Mirandola. Sincretismo religioso-filosofico. Bari 1937.

Angyal, A.: Tradizione neoplatonica e umanesimo ungherese. In: L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno Internazionale (Mirandola: 15-18 settembre 1963). Firenze 1965.

Bacci, O.: La critica letteraria. Mailand 1910.

Barberis, Walter: Cronologia dei tempi e della vita di Baldesar Castiglione. In: Baldesar Castiglione: Il libro del Cortegiano a cura di Walter Barberis. Einaudi Torino 1998, LXVII-XCI.

Barberis, Walter: Introduzione. In: Baldesar Castiglione: Il libro del Cortegiano a cura di Walter Barberis. Einaudi Torino 1998, VII-LXV.

Baron, Hans: Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften. Leipzig 1928.

Baron, Hans: The Crisis of the Early Italian Renaissance. 2 Bde. Princeton 1955.

Baron, Hans: In Search of Florentine Civic Humanism I/II. Princeton 1988.

Baumgart, Fritz: Einleitung. In: Baldesar Castiglione: Das Buch vom Hofmann. Übers., eingel. und erl. von Fritz Baumgart. Bremen 1960, VII-LXX.

Bigogne, E.: L'Aristotele perduto la formazione filosofica di Epicuro. 2 Bde. Florenz 1936.

Blum, Paul Richard: Einleitung. In: Marsilio Ficino: Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Lateinisch-deutsch. Übers. von Karl Paul Hasse. Hrsg. und eingel. von Paul Richard Blum. Hamburg 1994, XIII-XXXIII.

Blum, Paul Richard et al.: Einleitung. In: Giovanni Pico della Mirandola. Über das Seiende und das Eine. De ente et uno. Hamburg 2006, IX-LXXIV.

Blum, Paul Richard et al.: Vorwort. In: Giovanni Pico della Mirandola. Über das Seiende und das Eine. De ente et uno. Hamburg 2006, VII-VIII.

- Blum, Wilhelm: Einleitung. In: Georgios Gemistos Plethon: Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355–1452). Übers. und erl. von Wilhelm Blum. Stuttgart 1988, 1-91.
- Buck, August: Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo de' Medicis. Diss. Leipzig/Berlin 1936.
- Buck, August: Castigliones „Buch vom Hofmann“. In: Die Sammlung. Zeitschrift für Kultur und Erziehung. 15. Jahrgang, 1960, S. 494-503.
- Buck, August (Hrsg.): Zu Begriff und Problem der Renaissance. Darmstadt 1969.
- Buck, August: Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen. Freiburg/München 1987.
- Buck, August: Die italienische Renaissance aus der Sicht des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1988.
- Buck, August (Hrsg.): Höfischer Humanismus. Weinheim 1989.
- Buck, August: Einleitung. In: Giannozzo Mannetti: Über die Würde und Erhabenheit des Menschen. De dignitate et excellentia hominis. Übers. von Hartmut Leppin. Hrsg. und eingel. von August Buck. Hamburg 1990, VII-XXXIV.
- Buck, August: Anmerkungen. In: Giovanni Pico della Mirandola: De hominis dignitate. Lateinisch-deutsch. Über die Würde des Menschen. Übers. von Norbert Baumgarten. Hrsg. und eingel. von August Buck. Hamburg 1990, 69-82.
- Buck, August: Einleitung. In: Giovanni Pico della Mirandola: De hominis dignitate. Lateinisch-deutsch. Über die Würde des Menschen. Übers. von Norbert Baumgarten. Hrsg. und eingel. von August Buck. Hamburg 1990, VII-XXVII.
- Buck, August: Der italienische Humanismus. In: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Hrsg. von Christa Berg et al. Bd. 1. München 1996, 1–51.
- Burckhardt, Jacob: Die Kultur der Renaissance in Italien. Frankfurt am Main 1989.
- Burke, Peter: Die Geschicke des „Hofmann“. Zur Wirkung eines Renaissance-Breviers über angemessenes Verhalten. Aus dem Englischen von Ebba Drolshagen. Berlin 1996.
- Cartwright, Julia: Baldassarre Castiglione. 2 Bde. London 1908.
- Cassirer, Ernst: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig/Berlin 1927.

- Cian, Vittorio: Prefazione. In: Il libro del Cortegiano del Conte Baldesar Castiglione. A cura di Vittorio Cian. Firenze ⁴1947, V-X.
- Cian, Vittorio: Un illustre nunzio pontificio del rinascimento. Baldessar Castiglione. Rom 1951.
- Craven, W.G.: Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of His Age, Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher, Genève 1981.
- Dulles, Avery: Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the scholastic tradition. Cambridge, Mass. 1941.
- Effe, Bernd: Studien zur Kosmologie und Theologie der Aristotelischen Schrift 'Über die Philosophie'. München 1970.
- Garin, Eugenio: Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina (Pubblicazioni della R. Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Lettere e di Filosofia III, 5) Firenze 1937.
- Garin, Ernesto: Der italienische Humanismus. Bern 1947.
- Garin, Eugenio: La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Firenze 1961.
- Garin, Eugenio: Die Oratio des Giovanni Pico della Mirandola. (Einleitung) In: Giovanni Pico della Mirandola: De dignitate hominis. Lateinisch und Deutsch. Bad Homburg v.d.H. et al. 1968, 7-24.
- Garin, Ernesto: Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVII secolo. Bari 1975.
- Gerl, Hanna-Barbara: Einführung in die Philosophie der Renaissance. Darmstadt 1989.
- Gilson, Étienne: Les idées et les lettres. Paris ²1955.
- Glaap, Oliver: Untersuchungen zu Giannozzo Manetti, De dignitate et excellentia hominis. Ein Renaissance-Humanist und sein Menschenbild. Stuttgart/Leipzig 1994.
- Grassi, Ernesto: Einführung in die philosophischen Probleme des Humanismus. Darmstadt 1986.
- Halfwassen, Jens: Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin. Stuttgart 1992.
- Jorde, Tilmann: Cristoforo Landinos De vera nobilitate. Ein Beitrag zur Nobilitas-Debatte im Quattrocento. Stuttgart/Leipzig 1995.
- Kristeller, Paul Oskar: G. Pico della Mirandola and his source. In: L'opera e il pensiero di G. Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo. 2 Bde.

- Convegno Internazionale (Mirandola: 15-18 settembre 1963), I Relazioni, II Comunicazioni Firenze 1965.
- Kristeller, Paul Oskar: Die Philosophie des Marsilio Ficino. Hrsg. von Eckhard Heftrich. Frankfurt am Main 1972.
- Kristeller, Paul Oskar: Humanismus und Renaissance I. Hrsg. von Eckhard Keßler. München 1974.
- Kristeller, Paul Oskar: Humanismus und Renaissance II. Hrsg. von Eckhard Keßler. München 1976.
- Kristeller, Paul Oskar: Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance. Übers. von Renate Jochum. Göttingen 1981.
- Kristeller, Paul Oskar: Acht Philosophen der italienischen Renaissance: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Telesio, Patrizi, Bruno. Übers. von Elisabeth Blum. Weinheim 1986.
- Kristeller, Paul Oskar: Giovanni Pico della Mirandola and his Sources. In ders.: Studies in Renaissance Thought and Letters. Bd. III. Rom 1993.
- Ladner, Gerhard B.: Pflanzensymbolik und der Renaissance-Begriff. In: August Buck (Hrsg.): Zu Begriff und Problem der Renaissance. Darmstadt 1969.
- Loos, Erich: Baldassare Castigliones „Libro del Cortegiano“. Studien zur Tugendauffassung des Cinquecento. Frankfurt am Main 1955.
- Loos, Erich: Literatur und Formung eines Menschenideals. Das „Libro del Cortegiano“ von Baldassare Castiglione. In: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Jg. 1980, Nr. 5. Wiesbaden 1980, 1-20.
- Maffei, Scipione Agnello: Gli Annali di Mantova. Tortona, nella stampa di Nicoló e fratelli Viola, 1675.
- Marcel, Raymond: Introduction. In: Marsile Ficin. Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes. Tome I. Paris 1964, p. 9-30.
- Monnerjahn, Engelbert: Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus. Wiesbaden 1960.
- Montoriola, Karl Markgraf von: Einleitung. In: Briefe des Mediceerkreises aus Marsilio Ficino's Epistolarium. Aus dem Lateinischen übers. und eingel. von Karl Markgraf von Montoriola. Berlin 1926, 1-87.
- Münch, Paul: Lebensformen, Lebenswelten und Umgangserziehung. In: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Hrsg. von Christa Berg et al. Bd. 1. München 1996, 103-133.

- Napoli, Giovanni di: L'Essere e l'uno in Pico della Mirandola. In: *Rivista della Filosofia neoscolastica Italiana*. Milano 1954, 356-389.
- Nardi, Bruno: La Mistica averroistica e Pico della Mirandola. In: *Umanesimo e Machiavellismo*. Padova 1949, 56-72.
- Novotny, Frantisek: *The Posthumous Life of Plato*. Prag 1977.
- Prezzolini, G.: *Repertorio bibliografico della storia e della critica della letteratura italiana dal 1902 al 1942*.
- Quondam, Amadeo: La "forma del vivere". Schede per l'analisi del discorso cortigiano. In: Adriano Prosperi (Hrsg.): *La corte e il Cortegiano. Un modello europeo*. Bd. II. Rom 1980, 15-68.
- Reinhardt, Heinrich: *Freiheit zu Gott: Der Grundgedanke des Systematikers Giovanni Pico della Mirandola (1463 – 1494)*. Weinheim 1989.
- Rombach, Ursula: *Vita activa und Vita contemplativa bei Cristoforo Landino*. Stuttgart 1991.
- Sarton, G.S.: *The Quest for Truth: Scientific Progress during the Renaissance*. In: *The Renaissance, Six Essays (1953)*, New York 1962.
- Schalk, Fritz: *Mediocritas im Romanischen*. In: *Exempla romanischer Wortgeschichte*. Frankfurt 1966, 211-254.
- Scherillo, Michele: *Prefazione*. In: *Il libro del Cortegiano del Conte Baldessar Castiglione*. A cura di Michele Scherillo. Milano 1928, VII-XX.
- Schottlaender, Rudolf: *Kommentar*. In: *Francesco Petrarca: Heilmittel gegen Glück und Unglück. De remediis utriusque fortunae*. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Hrsg. von Eckhard Keßler. München 1988, 247-260.
- Schrinner, Walter: *Castiglione und die englische Renaissance*. Berlin 1939.
- Stahl, William Harris: *Introduction*. In: *Macrobius: Commentary on the Dream of Scipio*. Ed. Austin P. Evans. New York 1952, 3-65.
- Szlezák, Thomas Alexander: *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Basel/Stuttgart 1979.
- Trinkaus, Charles: *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. 2 Bde. London 1970.
- Wesselski, Albert: *Einleitung des Herausgebers*. In: *Der Hofmann des Grafen Baldesar Castiglione*. Übers., eingel. und erl. von Albert Wesselski. Bd. I. München/Leipzig 1907, 5-14.
- Woodhouse, J. R.: *B. Castiglione. A reassessment of The Courtier*. Edinburgh Univ. Press 1978.

Zannoni, L.: Il "Liber vitae Aristotelis" di Leonardo Bruni. In: Rivista di filosofia neoscolastica 3 (1911).

Zintzen, Clemens: Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre. In: Gerd Jütte/Michael Sonntag/Christoph Wulf (Hrsg.): Die Seele – Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim 1991, 43-58.

Zintzen, Clemens: Psyche – Seele – anima. Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai 1998. Hrsg. von Jens Holzhausen. Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 109. Stuttgart/Leipzig 1998, 417-435.

Zintzen, Clemens: Vom Menschenbild der Renaissance. München/Leipzig 2000.

Zintzen, Clemens: Athen-Rom-Florenz. Ausgewählte Kleine Schriften. Hrsg. von Dorothee Gall und Peter Riemer. Hildesheim/Zürich/New York 2000.

Zintzen, Clemens: Il platonismo del Petrarca. Quaderni Petrarceschi IX-X (1992-1993). Firenze 2003, 93-113.