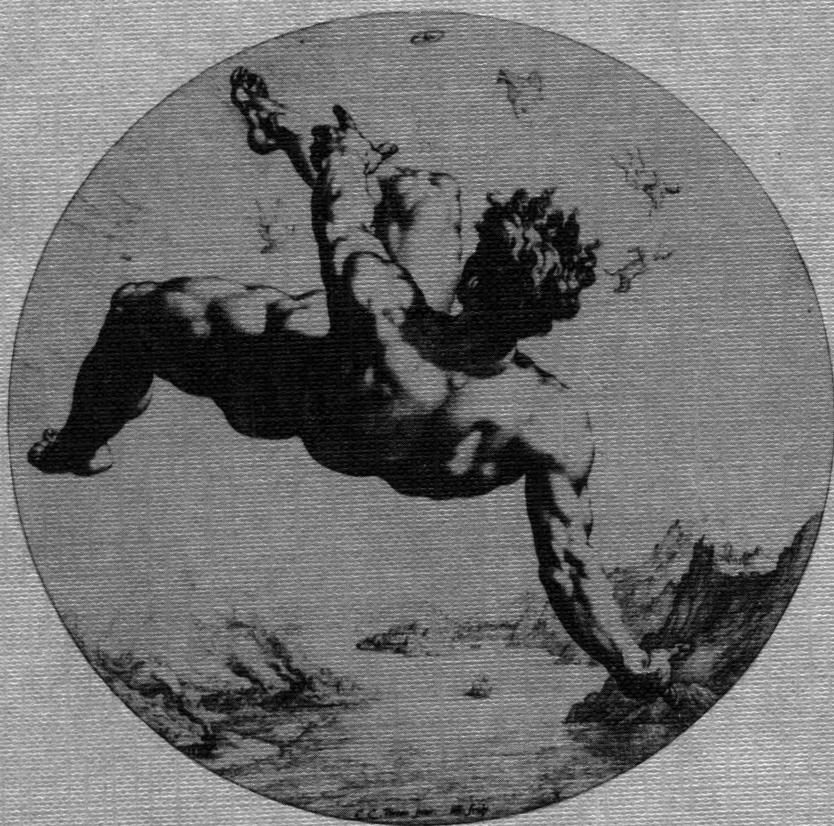


Das Ende der Renaissance

Europäische Kultur um 1600



TIBOR KLANICZAY
Die politische Philosophie des Manierismus:
Paruta und Lipsius

Es scheint vielleicht im ersten Augenblick überraschend, von einer politischen Philosophie des Manierismus zu sprechen. Wenn man aber unter Manierismus nicht nur einen Kunst- und Literaturstil versteht, sondern auch die in deren Hintergrund stehende Mentalität und Denkweise, wie das zahlreiche Forscher der Frage neuerdings tun,¹ dann ist es erlaubt, ja sogar notwendig, auch in der Sphäre des politischen Denkens die Ideen und Verfasser zu suchen, die jener Phase der europäischen Kulturentwicklung entsprechen, die Manierismus genannt wird. Daß der Manierismus zeitlich zwischen den großen Kulturepochen der Renaissance und des Barock liegt und bis zu einem gewissen Grad einen Übergang zwischen den beiden darstellt, ist heute mehr oder weniger von jedem anerkannt, umstritten bleibt lediglich die Frage, ob er sich enger an die vorangehende oder an die nachfolgende Periode anschließt². Für die Untersuchung des mit den manieristischen Erscheinungen in Einklang stehenden politischen Denkens ist diese Frage jedoch belanglos.

Inmitten der stürmischen politischen Verhältnisse des 16. Jahrhunderts wurde die Macht in den meisten europäischen Staaten in Frage gestellt: In einigen Fällen war die Erwerbung der Macht an der Tagesordnung, in anderen ging es um ihre Festigung bzw. Ausbreitung, ganz gleich mit welchen Mitteln. In einem der blutigsten Jahrhunderte der europäischen Geschichte war folglich das politische Denken von einem starken Voluntarismus charakterisiert. Dazu lieferte dann die Theorie, vor allem jene von Machiavelli, eine Rechtfertigung und praktische Anleitung. Die endlosen Kriege und Konflikte führten jedoch langsam zu der Einsicht, daß, obwohl Europas politische Landkarte stark umgezeichnet worden war, die Kräfteverhältnisse sich kaum weiter ändern würden und weitere Gewaltanwendung nur eine weitere Verwüstung menschlicher und kultureller Werte als Folge haben würde, ohne daß irgendein bedeutender politischer Nutzen daraus entstünde. Keine der sich gegenüberstehenden Mächte

- 1 Zum Beispiel: Arnold Hauser: *Der Manierismus. Die Krise der Renaissance und der Ursprung der modernen Kunst*, München: Beck 1964; Tibor Klaniczay: *Renaissance und Manierismus. Zum Verhältnis von Gesellschaftsstruktur, Poetik und Stil*, Berlin: Akademie Verlag 1977.
- 2 Vgl. Tibor Klaniczay: *Wandlungen der Manierismus- und Barockauffassung*, in: *Acta Litteraria* 26 (1984), S. 117-128.

hatte ihre politischen Ziele erreicht: weder die Katholiken noch die Protestanten, weder die rivalisierenden Staaten noch das am Ende des Jahrhunderts eine neue Kraftprobe erzwingende türkische Reich bzw. die ihm gegenüberstehenden christlichen Mächte in Mitteleuropa. In gewisser Hinsicht war jeder ein Besiegter – mit Ausnahme vielleicht von England –, und man begann darüber nachzudenken, ob es nicht vorteilhafter sei, die geretteten Positionen zu sichern als mit weiteren Opfern das Verlorene zurückzuerobern. So trat an die Stelle der Idee, die Machtziele zu forcieren, der Gedanke eines Kompromisses, der Aufrechterhaltung des „status quo“ und des Friedens, selbst um den Preis von bedeutenden Verzicht. Diese historische Situation forderte von den Theoretikern der Politik eine ganz andere Annäherung als jene, welche die Theoretiker der Hauptlinie der Geschichte der politischen Philosophie vertreten hatten – so Machiavelli, so die Theoretiker des Absolutismus, die politischen Denker der Jesuiten oder die Propagandisten der Idee der Staatsraison im 17. Jahrhundert. Alle diese Männer haben die dank Machiavelli entstandene politische Wissenschaft positiv entwickelt und gefördert und mühten sich, die großen theoretischen Fragen der Politik zu lösen. Von ihnen abweichend, trat eine andere Theorie in der letzten Phase der Renaissance auf, deren Hauptlinie der Kompromiß, das Überleben, die Erhaltung des Friedens ist. Die wichtigsten Vertreter dieser Theorie sind meiner Ansicht nach Paolo Paruta und Justus Lipsius. Es ist kein Zufall, daß das klassische Werk von Pierre Mesnard über die politische Philosophie der Renaissance, sie mit keinem einzigen Wort erwähnt³.

Die Anfänge dieser neuen Mentalität im politischen Denken sind nach Federico Chabod bei Guicciardini, vor allem in seinen *Ricordi* zu beobachten. Der mit den politischen Illusionen abrechnende Guicciardini, den Chabod „il padre morale del suo secolo“ nennt, erkennt mit einer gewissen Melancholie die Relativität der sogenannten politischen Werte, er lehnt es ab, die großen Fragen bis zu den Schlußfolgerungen zu erörtern, und sucht die Entsagung moralisch zu rechtfertigen⁴. Dieselbe Linie verfolgt Paolo Paruta (1540-1598), Staatsmann des einzig frei gebliebenen italienischen Staates, der venezianischen Republik⁵.

3 Vgl. Pierre Mesnard: *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris: Vrin 1936.

4 Federico Chabod: *Scritti sul Rinascimento*, Torino: Einaudi 1967, S. 316-317. - Vgl. Emanuela Lugnani Scarano: *Guicciardini e la crisi del Rinascimento*, Roma-Bari: Laterza 1973 (*Letteratura italiana Laterza*, IV, 23).

5 Von der reichen Fachliteratur stütze ich mich vor allem auf die folgenden Arbeiten: Enrico Zanoni: *Paolo Paruta nella vita e nelle opere*, Livorno: Giusti 1904; Arturo Pompeati: *Le dottrine politiche di Paolo Paruta*, in: *Giornale storico della letteratura italiana* 46 (1905), S. 285-358; Angelo Baiocchi: *Paolo Paruta: ideologia e politica nel Cinquecento veneziano*, in: *Studi Veneziani*, 17-18 (1975-1976), S. 157-233; Mario Rosa: *La Chiesa e gli stati regionali nell'età dell'assolutismo*, in: *Letteratura italiana*,

Venedig hatte zu dieser Zeit seine Position und seine traditionelle gesellschaftliche und politische Ordnung in der Umklammerung der spanischen Habsburger und gegenüber dem dank der Gegenreform zu neuen Kräften gelangten Papsttum zu bewahren, und sah sich gezwungen, auf seine frühere, im Interesse des Kräfteausgleichs zwischen den italienischen Staaten verfolgte aktive Politik zu verzichten. Wie Paruta in seinen *Discorsi politici* von seiner Heimat schreibt, „se ella non può trionfare per l'imperio e per la universale libertà, gode almeno della quiete“ (wenn sie mittels der Macht und der allgemeinen Freiheit nicht siegen kann, genießt sie wenigstens die Ruhe)⁶. „Quiete“, „tranquillità“ und „pace“ bedeuten in seiner Sicht den einzig gerechten und wünschenswerten Zustand der Menschen und der Gesellschaft. Seine politische Philosophie kann also nur ein Ziel haben, nämlich selbst um den Preis von Kompromissen jenen sozialen Status zu rechtfertigen, den Venedig seinen Staatsbürgern gesichert hat⁷.

Dieser Aufgabe war sein Hauptwerk, der 1579 erschienene dreiteilige Dialog mit dem Titel *Perfezione della vita politica* gewidmet. Der Verfasser rekonstruiert darin ein Gespräch, welches in den letzten Jahren des Tridentiner Konzils in der Umgebung der Stadt unter am Konzil teilnehmenden venezianischen Bischöfen, den venezianischen Gesandten und den Mitgliedern ihrer Gefolgschaft geführt wird. Paruta behauptet, sich auf seine Erinnerungen an tatsächlich geführte Gespräche zu stützen, was wir ihm glauben können. Es ist bezeichnend, daß man nichts von der Atmosphäre des Konzils fühlt, nichts weist auf dieses hin: Die Politiker, Geistlichen oder Laien scheinen von den bedeutenden historischen Ereignissen, die zur Zeit ihrer Gespräche stattfinden, keine Notiz zu nehmen, zum Zeichen, daß Venedig sein eigenes Leben weiterlebt und sich von der europäischen und italienischen Politik zu isolieren strebt, oder zumindest sich selbst und andere zu überzeugen versucht, daß der venezianische Staat so vollkommen ist, daß er nichts zu befürchten hat. Wir wissen heute allerdings, daß die Tage der venezianischen Großmacht, damals schon gezählt waren, die Betroffenen konnten dies jedoch noch nicht wahrnehmen. Ganz im Gegenteil: Die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts ist die Epoche der größten Prosperität von Venedig. Man zehrt das in den vorangegangenen Jahrhunderten gesammelte Vermögen auf, die Handelsaristokratie lebt, wie man das auf Veroneses Gemälden von Festmählern sieht, aber auch der mittlere Bürgerstand kann es sich in diesen Jahrzehnten erlauben, die größten Meister bei dem Bau und der Dekoration ihrer berühmten „scuole“ zu beschäftigen. Während das demokra-

ed. Alberto Asor Rosa, Bd. 1, Torino: Einaudi 1982, S. 293-295; Maria Sereno Sapegno: *Il trattato politico e utopico*, in: ebd., Bd. 3, 1984, S. 992-995. – Die Ausgabe der Werke von Paruta: *Opere politiche*, Bd. 1-2, ed. Cirillo Monzani, Firenze: Le Monnier 1852.

6 *Opere politiche*, Bd. 2, S. 398.

7 Baiocchi (s. Anm. 5), S. 167, 221, 229-230.

tische Florenz zu Fall kam, überlebte die aristokratische Venezianische Republik alles. Sie war es, die von der Zeit bestätigt wurde, zumindest in den Augen der Zeitgenossen.

In diesem Kontext mußte Paruta den Begriff der Politik uminterpretieren. Während bei Machiavelli die Politik ein dynamisches Phänomen ist, versteht sie Paruta als einen statischen Zustand, nämlich als die „umana e civile felicità“⁸. Den Titel seines Werkes könnte man folglich so wiedergeben: die Vollkommenheit des zivilisierten menschlichen Lebens. „Civile“ bedeutet hier das, was den Menschen von der barbarischen, tierischen Existenz, „umana“ das, was ihn vom Göttlichen trennt. Seine Sphäre liegt also zwischen dem Barbarischen und dem Göttlichen. In dieser Sphäre findet er nur dann seinen Platz und erreicht die vollendete zivilisierte menschliche Existenzform, wenn er einerseits die „commodità della vita“ (die Bequemlichkeit des Lebens), andererseits den „esercizio delle virtù“ (die Übung der Tugenden) anstrebt⁹. Ersteres wird dadurch ermöglicht, daß die Menschen einen maximalen Nutzen aus den Vorteilen ziehen, welche ihnen die den Wohlstand von Venedig sichernden Institutionen und Gesetze bieten. Dem steht nichts im Wege, vorausgesetzt sie üben „virtù“.

Im Geist von Machiavelli und im allgemeinen im Geist der Renaissance ist „virtù“ auch bei Paruta ein aktives Verhalten. Im ersten Teil seines Dialoges erörtert er hauptsächlich, daß der Mensch gegenüber der „vita speculativa“ der „vita attiva“ den Vorrang geben soll. Gegenüber der kontemplativen Lebensform, die, sowohl bei Machiavelli als auch bei ihm, in die Sphäre des „otium“ gehört, verhält er sich abweisend, ohne aber sie zu verurteilen. Er erklärt sie im Prinzip für höherstehend, da der Mensch mit ihrer Hilfe der Natur des Göttlichen näher kommt. Aber, da er diese letzten Endes doch nie erreichen kann, ist es richtiger, nach dem zustreben, was verwirklicht werden kann, nämlich nach der tugendhaften Tätigkeit. Das Handeln ist aber nur dann wirklich tugendhaft, nur dann kann man von einer „operazione virtuosa“ reden, wenn sie im Interesse von vielen geschieht¹⁰. Hier entdecken wir wieder das Erbe der humanistischen Ethik bzw. des gedanklichen Schemas von Machiavelli: das Primat des Handelns gegenüber der Passivität, d.h. die Überlegenheit der „virtù“ gegenüber dem „otium“; und in der Betätigung der virtù das Primat des Dienstes am Gemeinwohl gegenüber der Verfolgung der eigenen Interessen.

Obwohl die Struktur die gleiche ist, hat die tugendzentrische politische Ethik von Paruta einen völlig anderen Inhalt als die Machiavellis. Bei ihm wird nicht eine die Gesellschaft dynamisch umgestaltende Energie benötigt, sondern nur das tadellose Funktionieren des existierenden Mechanismus. Der virtù-Begriff von Paruta steht im Dienst des letzteren und ist folglich kaum von einem auf der

8 Opere politiche, Bd. 1, S. 128.

9 Ebd., Bd. 1, S. 89.

10 Vgl. Pompeati (s. Anm. 5), S. 301.

aristotelischen Ethik fußenden weltlichen Tugendbegriff zu unterscheiden. Der zweite Teil des Dialogs ist gänzlich diesem Tugendbegriff und seinen Komponenten gewidmet und gibt dem Staatsbürger und dem Staatsmann eine Art von moralphilosophischer Richtlinie. Paruta legt hier jene Tugenden dar, in deren Besitz, durch deren aktive Ausübung der über vollkommene Institutionen und Gesetze verfügende Staat seinen Bürgern den Wohlstand und die Bequemlichkeit zu sichern vermag. Die Politik ist also letzten Endes völlig der Moral untergeordnet. Aber daß Parutas Moralphilosophie doch politisch bedingt ist, geht aus der von ihm anerkannten Hierarchie der Tugenden hervor. An der Spitze der für den Staatsbürger und den Staatsmann wichtigen Tugenden steht nämlich die „prudenza“ von deren Übergewicht Paruta schließlich die Erhaltung der „vita civile“ erwartet. An diesem Punkt gewahrt man am besten die Abweichung von Parutas moralischer Politik oder politischer Moral einerseits vom Standpunkt Machiavellis, der die geschichtsformende Funktion der *virtù* verkündet, andererseits von den aus dem Geist der Gegenreformation geborenen Theorien, welche die Politik den göttlichen Gesetzen bzw. der sie vertretenden Kirche unterordnen. Die Gewähr der Vollkommenheit des zivilisierten menschlichen Lebens ist die kluge, nüchterne Einsicht und Besonnenheit, welche den „status quo“ aufrechterhält.

Der venezianische Theoretiker stellt schließlich eine ziemlich einfache Formel auf: Die Menschen sollen möglichst tugendhaft sein, sich dem Gemeinwohl widmen; je mehr Tugenden jemand besitzt, desto mehr Aufgaben im Interesse der Gemeinschaft soll er auf sich nehmen. Aus dem dritten Teil des Werkes erfahren wir jedoch, daß die Sache doch nicht so einfach ist. Denn so viel auch jemand von den Tugenden besitzt und so bereitwillig er sie auch ausübt, es wird ihm nicht viel nützen, wenn gewisse äußere Umstände die tugendhaften Handlungen des Menschen erschweren oder geradewegs verhindern. Hier irgendwo lauert die „fortuna“ Machiavellis, obwohl Paruta diesen Begriff nicht verwendet. Er denkt aber auch nicht an jene Art von Determination, von der bei Machiavelli die Rede ist, sondern an viel banalere Dinge. So zum Beispiel wird der Mensch an der tugendhaften Aktion durch Krankheit, ein kurzes Leben oder Armut gehindert. Die Tugend an sich genügt also nicht, gewisse äußere Bedingungen müssen auch gesichert sein, um sie ausüben zu können. Diese Bedingungen oder Güter nennt Paruta die Ornamente der „*virtù*“ und erklärt sie mittels eines geistreichen Vergleichs: So wie die Edelsteine nur matt blitzen, wenn sie in Blei und nicht in Gold eingefasst sind, so können die Tugenden ohne Ornamente auch nicht leuchten¹¹. Welches sind diese Ornamente? Das schon erwähnte lange Leben, die gute Gesundheit, dann, ziemlich überraschenderweise, die körperliche Schönheit, denn, wie er schreibt, wird der Mensch, der einen schönen Körper besitzt, mehr danach trachten, seine Seele durch die Tu-

11 Opere politiche, Bd. 1, S. 280.

gend zu veredeln, um außen und innen ähnlich zu sein und sich dem Geschenck der Natur nicht unwert zu zeigen¹². Weiter gehört zu den Ornamenten der „onore“, d.h. das Ansehen, die Anerkennung, die man in der Gesellschaft genießt, sowie die adlige Abstammung, weil man so, dank der Vorfahren, eine gute Disposition zur Tugend besitzt¹³; selbstverständlich ist eins der wichtigsten Ornamente der Reichtum, denn wenn dieser vorhanden ist, können die materiellen Sorgen den Menschen nicht an der Ausübung der Tugend hindern, schließlich noch eine ganze Reihe anderer Bedingungen, unter anderem, daß der tugendhafte Mensch Kinder und Enkelkinder haben soll, denn in diesem Falle wird er mit einem größeren Verantwortungsgefühl und mehr Ehrgeiz die nützlichen Handlungen als sein Ziel betrachten. Die Perspektive ist jedenfalls verlockend: Man soll gesund, langlebig, schön und reich sein, glorreiche Ahnen und brave Kinder haben und die Achtung der Gesellschaft genießen – dann kann man für das Wohl der Gesellschaft und des Vaterlandes ein Höchstmaß von nützlicher Tätigkeit ausüben.

Aus diesem dritten Teil des Werkes wird es klar, daß Paruta ein absolut aristokratisches Lebensideal verfiicht, ganz im Gegensatz zum in der Renaissance so beliebten Prinzip des „Seelenadels“, der „vera nobilitas“. Da nämlich die Tugend ohne die Bedingungen, welche dem Menschen erlauben, sie zu verwirklichen, zur Regierung nicht genügt, müssen laut Paruta diejenigen, die von der Arbeit ihrer Hände leben, sowie Frauen, Bedienstete und Handwerker aus dem öffentlichen Leben des Staates ausgeschlossen werden, da diese bei ihren Handlungen ihren eigenen Nutzen vor Augen haben werden und nicht jenen der anderen, wie das der wahre „uomo virtuoso“ tut¹⁴. Es liegt also auf der Hand, daß die Republik nur von Adligen und Reichen regiert werden kann.

So befremdend dies alles auch klingt, man darf nicht vergessen, daß Paruta, wenn er gewisse Prinzipien der politischen Theorie der Renaissance uminterpretiert, seinen Standpunkt in der Deckung der seit Jahrhunderten erfolgreichen venezianischen Erfahrungen entwickelt. Die Handelsaristokratie von Venedig hatte die „serenissima repubblica“ erfolgreich aufrechterhalten, so daß die Frage tatsächlich dahinging, ob diese traditionelle führende Schicht imstande war, dem Gemeinwohl auch weiterhin zu dienen. Paruta versuchte, mit seinen politischen und moralischen Direktiven die Klasse, zu der er auch gehörte, zu befähigen, ihre positive Funktion auch weiterhin zu versehen.

Obwohl Paruta seinen eigenen Staat vor Augen hielt, gab er den wichtigsten Konklusionen seiner politischen Vorstellungen auch allgemeine Gültigkeit. In krassem Gegensatz zu den politischen Ambitionen der vorangegangenen und der nachfolgenden Epochen verurteilt er eindeutig die Vergrößerung und die

12 Ebd., Bd. 1, S. 291.

13 Ebd., Bd. 1, S. 320-326.

14 Ebd., Bd. 1, S. 309, 335, 377. – Vgl. Pompeati (s. Anm. 5), S. 323-324.

Ausbreitung der Macht. Den Kern seines Gedankenganges resümierte er folgendermaßen:

In Kriegszeiten und im Frieden gleichermaßen muß in der Stadt eine Ordnung herrschen, die es ihr ermöglicht – in Sicherheit vor der Gefahr äußerer Feinde und innerer Streitigkeiten – ihre Freiheit lange zu bewahren und die süßen Früchte des Friedens zu genießen. Der Frieden ist das Ziel, auf welches alle Maßnahmen und Kriegshandlungen ausgerichtet werden müssen. Ein Fürstentum und eine Republik nämlich, deren Trachten und Denken auf den Krieg bezogen sind und die einen Krieg nach dem anderen beginnen, um die Grenzen des Landes auszubreiten, weichen stark von dem geraden Weg ab, der zur Glückseligkeit führt. Denn dieser Weg ist nicht in der Herrschaft über andere Völker zu suchen, sondern in der gerechten Regierung und in der Bewahrung des Friedens und der Ruhe der Untertanen.¹⁵

Das Paruta's Ansichten nicht nur in dem außerordentlich begünstigten Venedig aktuell waren, geht auch daraus klar hervor, daß Giovanni Botero, sein bedeutendster italienischer Zeitgenosse auf dem Gebiet der politischen Theorie, in zahlreichen Fällen denselben Standpunkt vertritt. In seinem Hauptwerk *Della ragion di stato* (1589) nennt auch er die „prudenza“ die höchste politische Tugend, und auch er bezeichnet als sein Ideal die Bewahrung des „status quo“ bzw. „tranquillità“ und „pace“. Darum bewundert er z. B. das von einer Mauer umgebene chinesische Reich, das in seiner Unbeweglichkeit weder sein Gebiet erweitern noch irgendwelche Änderungen herbeiführen will¹⁶. Infolge der Haupttendenz seines Werkes aber, das die Politik den Interessen der Kirche und der Religion unterordnet, gehört Botero nicht zu den Vertretern jener politischen Theorie, mit der wir uns hier beschäftigen¹⁷.

Ein anderer Verfechter dieser Theorie, dessen Wirkung viel größer war als die von Paruta, ist Justus Lipsius (1547-1606), der vielleicht bedeutendste Geist des europäischen Späthumanismus¹⁸. Unter völlig anderen historischen Umständen und von einer ganz anderen Basis ausgehend, entwickelt Lipsius politische Prin-

15 Ebd., Bd. 1, S. 403.

16 Chabod (s. Anm. 4), S. 318-321.

17 Ebd., S. 324.

18 Die wichtigste neue Literatur: Jason L. Saunders: *Justus Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*, New York: Liberal Arts Pres 1955; Gerhard Oestreich: *Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates*, in: *Historische Zeitschrift* 181 (1956), S. 31-78 und in: *Ders.: Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin: Duncker und Humblot 1969, S. 35-79; *Ders.: Politischer Neostoizismus und Niederländische Bewegung in Europa und besonders in Brandenburg-Preußen*, in: *Geist und Gestalt ...*, S. 101-156; *Ders.: Justus Lipsius als Universalgelehrter zwischen Renaissance und Barock*, in: *Leiden University in the Seventeenth Century. An Exchange of Learning*, eds. Th. H. Lunsingh Scheurleer, G.H.M. Posthumus Meyjes, Leiden: Brill 1975, S. 176-201; Leonard Forster: *Lipsius and Renaissance Ne-*

zipien, die in den Hauptzügen mit denen von Paruta verwandt oder gar identisch sind. Während der venezianische Denker seine politischen Lehren im Interesse einer noch blühenden, aber langsam dem Untergang zusteuernenden Prosperität ausarbeitete, gelangte Lipsius in einem seit zwanzig Jahren von Aufständen, Revolutionen und Kriegen heimgesuchten Land zu der Idee eines auf dem Gleichgewicht der Kräfte beruhenden, den Kompromiß bejahenden und damit das friedliche Leben der Bevölkerung sichernden Staates. Während Paruta von der Politik her zur Moralphilosophie kommt, wird Lipsius durch seine moralphilosophischen Meditationen zur Ausarbeitung einer politischen Moral hingelenkt.

Lipsius' Hauptwerk *De constantia* ist 1584 erschienen. Der Eckpfeiler seiner stoischen Ethik ist in dieser Abhandlung die damals aktuellste moralische Frage, nämlich die Art und Weise, wie der Mensch seine innere Unabhängigkeit und seine moralische Kraft gegenüber dem beklemmenden Druck der Außenwelt und inmitten der unberechenbaren Änderungen der 'fortuna' bewahren kann. Der Begriff der Standhaftigkeit bedeutet also die moralisch fundierte Lebensenergie, die den Menschen befähigen kann, seine Integrität und seine Würde nicht zu verlieren.

Eine der augenfälligsten Erscheinungen der Krise der Renaissance ist es, daß das frühere Gegensatzpaar: „virtù-fortuna“ seinen Platz jenem von „constantia-fortuna“ überlassen mußte. Laut der Formulierung von Eugenio Garin zeigt sich der Untergang der Renaissance an dem Umstand, daß die „fortuna“ dem endgültigen Sieg über die „virtù“ davongetragen hat: Die Fähigkeit, die Umstände zu verändern und den eigenen Willen durchzusetzen, also die „virtù“, erwies sich nicht stark genug, um die nachteiligen Gegebenheiten zu beseitigen; die blinden Kräfte der Zerstörung waren stärker¹⁹. Darum eben war es so aktuell geworden, die „constantia“, die allerdings die „fortuna“ nicht bezwingen kann, die Abwehrkraft des Menschen jedoch steigert, in den Vordergrund zu rücken. In seiner *De constantia* lehrt Lipsius den Menschen innerlich standhaft zu sein, in der Gesellschaft Gehorsamkeit zu zeigen und die gegebene Situation zu akzeptieren. Denjenigen, die sich dem Kampf nicht gewachsen fühlen, erteilt er die Absolution, gleichzeitig aber bietet er gegen die prinzipienlose Unterwerfung eine wirkungsvolle Stütze.

Da der standhafte, seine innere Haltung bewahrende Mensch immerhin auch in der Gesellschaft lebt, muß Lipsius seine moralische Lehre zwangsläufig auch

osticism, in: Festschrift für Ralph Farrell, Hrsg. A. Stephens, H.L. Hill, B. Coghlan, Bern-Frankfurt a.M.: Lang 1977, S. 201-220; Günter Abel: Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1978, S. 67-113.

19 Eugenio Garin: *Umanesimo e Rinascimento*, in: *Questioni e correnti di storia letteraria*, Milano: Marzorati 1949, S. 391.

auf die Politik ausdehnen; und so kommt es 1589 zur Veröffentlichung seines Werkes *Politicorum sive civilis doctrinae libri*, einem Handbuch für Prinzen, Politiker und Staatsmänner. Das Wesentliche seiner Lehre ist das Streben nach Frieden, aufgrund der Aussöhnung mit den gegebenen Umständen, der Aufrechterhaltung der gegebenen gesellschaftlichen, politischen und konfessionellen Verhältnisse und der Einebnung der Gegensätze. Gleich Paruta verurteilt er jede Gewalt, besonders die Expansion des Staates und die Vermehrung der Macht. Das Unterpfand des friedlichen, gesicherten Lebens, der „vita civilis“ – denn auch er gebraucht diesen Ausdruck – sieht Lipsius ebenfalls in den Tugenden der führenden Persönlichkeiten, vor allem der Prinzen. Seine Anschauung ist gradeso aristokratisch wie die Parutas; auch er ist der Meinung, daß die Führung den Adligen zukommt, allerdings nur jenen, die sich ihrer Abstammung durch Verdienst und Bildung würdig zeigen. Die *Politica* von Lipsius ist so letzten Endes eine Tugendlehre für die Leiter des Staates, vor allem für den „princeps perfectus“. Die Komponenten der Tugend sind meistens dieselben, die auch Paruta erwähnt, und auch darin stimmt er mit dem venezianischen Philosophen überein, daß die „prudentia“ die höchste Stelle im Wertsystem innehat. Die „prudentia“ ist „virtutis ipsius rector. Certe director. Sine prudentia enim quae potest esse virtus?“²⁰ Dieser „prudentia civilis“ sind die übrigen zum friedlichen Herrschen notwendigen Tugenden wie „probitas“, „fides“, „modestia“, „iustitia“, „clementia“ usw. untergeordnet. Dadurch wird diese Ethik „politisch“ und natürlich weltlich; in welchem Maße die verschiedenen Tugenden ausgeübt werden, muß ja durch nüchterne politische Ethik und kluge Erwägung bestimmt werden. Die „constantia“ der Untertanen und die „prudentia“ der Herrscher sind also die zwei moralischen Stützen, auf welche Lipsius seine politische Vision aufbaut. Darum bedarf auch meiner Ansicht nach der Standpunkt von Gerhard Oestreich, des besten Kenners von Lipsius' Politik, einer kleinen Modifizierung. Oestreich sieht nämlich in Lipsius einen Ideologen des neuzeitlichen Machtstaates. Es ist allerdings wahr, daß der niederländische Philosoph den starken monarchistischen Staat zur Sicherung der „vita civilis“ für geeignet hält und folglich die Anhänger des Absolutismus im 17. Jahrhundert aus seinen Werken viel profitieren konnten. Seine wichtigste Lehre bezieht sich jedoch auf die Einebnung der Gegensätze, auf die maßhaltende Ausübung der Macht und auf die Verständigung der einander gegenüberstehenden Parteien. Das kommt in den zahlreichen von klassischen Autoren des Altertums entlehnten Zitaten zum Ausdruck, von denen die *Politica* nur so wimmelt. „Stille Macht verwirklicht, was Gewalt nicht erreichen kann“ – lesen wir hier von Claudianus; „Das Reich kann mit guten Taten besser geschützt werden als mit Waffen“ – schreibt Seneca, um nur diese beiden Autoren zu erwähnen²¹. Was

20 Pol. I, 7. – Vgl. Abel (s. Anm. 18), S. 82.

21 Ebd. II, 13; IV, 8.

hier vorherrscht, ist weniger der Geist des Machtstaates als vielmehr jener des gemäßigten Absolutismus, der mit den Ständen, den Parteien und den Konfessionen einen Kompromiß geschlossen hat. Darum konnte die Lehre von Lipsius in dem Frankreich Heinrichs IV. und in zahlreichen deutschen Staaten, so z. B. in Schleswig-Holstein oder aber auch in Ungarn, so populär werden²².

Die politische Denkart, die Lipsius zur Theorie ausgeformt hat, war nicht nur die isolierte Wegsuche eines einsam denkenden Geistes. Zahlreiche andere hervorragende Geister der Epoche äußerten ähnliche Meinungen, wenn auch nicht im Rahmen einer regelrechten Staatstheorie; so beispielsweise Montaigne, in dessen Augen die weise Bedachtsamkeit im privaten Leben und die Erhaltung des Friedens und der Ordnung in der Gesellschaft eine Gewähr der Autonomie der Persönlichkeit und der Freiheit des Gewissens waren. Er verurteilte ebenfalls jede Gewaltanwendung, war ein Anhänger der religiösen Toleranz und des gesellschaftlichen und politischen Kompromisses²³.

Auch Montaigne stand der stoischen Moralphilosophie nahe. Epiktet, Plutarch, Seneca gehörten zu seinen bevorzugten Autoren; seine Umgebung, sein Freundeskreis trieben mit Seneca einen Kult im wahrsten Sinne des Wortes. Montaignes Lehrer und späterer Freund, Marc-Antoine Muret, war der Herausgeber von Senecas philosophischen Werken, die dann Montaignes Schwager, De Pressac, ins Französische übertrug, während sein Vetter, Martin-Antoine Del Rio Senecas Tragödien zweimal für den Druck vorbereitete²⁴. Nach Erscheinen der Hauptwerke von Justus Lipsius, die sofort ins Französische übersetzt wurden, verbreitete sich die stoische Moral und die auf sie Bezug neh-

22 Ernst Hinrichs: Fürstenlehre und politisches Handeln im Frankreich Heinrichs IV. Untersuchungen über die politischen Denk- und Handlungsformen im Späthumanismus, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1969 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 21; Abel (s. Anm. 18), S. 272-310; Heinz Schnepfen: Niederländische Universitäten und deutsches Geistesleben von der Gründung der Universität Leiden bis ins späte 18. Jahrhundert, Münster: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung 1960 (Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, 6), S. 117-120; Oestreich: Politischer Neustoizismus (s. Anm. 18), Tibor Klaniczay: Probleme der ungarischen Spätrenaissance. Stoizismus und Manierismus, in: Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa, Hrsg. von Johannes Irmscher, Berlin: Akademie Verlag 1963, Bd. 2, S. 61-94.

23 Vgl. Frieda S. Brown: Religious and Political Conservatism in the Essais of Montaigne, Genève: Droz 1963 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 59).

24 Alberto Grilli: Su Montaigne e Seneca, in: Studi di letteratura, storia e filosofia in onore di Bruno Revel, Firenze: Olschki 1965, S. 303-311; Franco Simone: Seneca morale nella cultura francese tra Rinascimento e Barocco, in: F. S., Umanesimo, Rinascimento, Barocco, Milano: Mursia 1968, S. 246-247.

mende politische Richtung in immer weiteren Kreisen in Frankreich und wurde von Guillaume Du Vair und Pierre Charron selbständig weiterentwickelt²⁵.

Neben Seneca, der als Modell der Standhaftigkeit betrachtet wurde, war die andere große Entdeckung der Epoche Tacitus, vor allem dank der Textausgaben von Muret und Lipsius. Dadurch wurden diese beiden – ungewollt – Stifter des sogenannten Tacitismus, der, besonders im XVII. Jahrhundert, für die Vertreter der Macht die Methodologie der praktischen Politik im Dienst der Staatsraison war²⁶. Bei Lipsius und seinen Zeitgenossen ist davon allerdings noch keine Rede. Sie schätzten Tacitus als den, der die Tyrannen entlarvt und gleichzeitig zahlreiche Modelle der Standhaftigkeit, wie z.B. Seneca, verewigt hatte. Der Verfasser des 1581 erschienenen ersten Tacitus-Kommentars, der in Frankreich lebende Carlo Pasquali, ein großer Verehrer der antiken Stoiker und besonders Senecas, wollte mit den aus den *Annales* des Tacitus entnommenen Axiomen den Prinzen nicht Instrumente zu gesetzwidrigem Verhalten geben, sondern, im Gegenteil, sie von diesen abhalten²⁷. Ähnliche Lehre zieht aus den Werken von Tacitus Antonio Pérez, der gestürzte Minister Königs Philipp II., ein großer Bewunderer von Lipsius, der aus dem Gefängnis in Frankreich geflüchtet war. In seinen *Relaciones* (1592), einem in der Manier der *Annales* geschriebenen, teils zeitgeschichtlichen, teils pädagogischen Werk bzw. in den daraus stammenden und sehr populär gewordenen Aphorismen gibt er den Prinzen und Ministern Ratschläge, die ganz im Geist der *Politica* von Lipsius formuliert sind²⁸.

Die von Lipsius ausgearbeitete moralphilosophische politische Theorie des Kompromisses war also eng mit einer humanistisch-philologischen Bewegung verflochten, deren Gestirne Tacitus und Seneca waren. Nicht von ungefähr schreibt Lipsius in einem Brief über sich selbst: „ego e philologia philosophiam

25 Léontine Zanta: La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle, Paris: Champion 1914; Abel (s. Anm. 18), S. 114-227.

26 Giuseppe Toffanin: Machiavelli e il „tacitismo“, la „politica storica“ al tempo della Controriforma, Padova: Draghi 1921; Jürgen von Stackelberg: Tacitus in der Romania. Studien zur literarischen Rezeption des Tacitus in Italien und in Frankreich, Tübingen: Niemeyer 1960; Else-Lilly Etter: Tacitus in der Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, Basel-Stuttgart: Helbing und Lichtenhahn 1966; Kenneth C. Schelhase: Tacitus in Renaissance Political Thought, Chicago-London: University of Chicago Press 1976.

27 Arnaldo Momigliano: The First Political Commentary on Tacitus, in: A. M., Contributo alla storia degli studi classici, Roma: Storia e letteratura 1955, S. 37-59; Etter (s. Anm. 26), S. 37-40.

28 Gustav Ungerer: Die politischen Aphorismen von Antonio Pérez, in: Der Aphorismus, Hrsg. von Gerhard Neumann, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, S. 427-451.

feci“²⁹. Den Weg zum Parnas hatten ihm ebenfalls Seneca und Tacitus gewiesen – wenigstens nach den *Ragguagli* des Traiano Boccalini³⁰. Bei Paruta beachtet man auch einen stoischen Einschlag, wenn auch nicht in seiner politischen Moralphilosophie, sondern in seinen *Soliloquia* betitelten augustinischen Meditationen.

Wir können hier nicht auf die reiche staats-theoretische Literatur eingehen, die auf den Spuren des Verfassers der *Politica* von Lipsius und im Nachvollzug seiner Prinzipien in ganz Europa zu Beginn des 17. Jahrhunderts entstanden ist³¹. Das Gesagte müßte genügen, um zu dem Schluß zu kommen, daß in der letzten Phase der Renaissance, in der Zeit des Manierismus, die politische Philosophie eine besondere Charakterzüge aufweisende Richtung zeigte. Während die Hauptfragen der politischen Theorie des 16. und 17. Jahrhunderts die Macht und die Souveränität waren und im Mittelpunkt des Interesses der größten Autoren der politischen Philosophie, wie Jean Bodin, Suarez, Mariana, Althusius u. a. standen, sind in der mit den Namen von Paruta und Lipsius bezeichneten Richtung diese Fragen der Idee der Sicherheit, der Ruhe und des Friedens untergeordnet. Beide Autoren verurteilen jedweden Friedensbruch und jede Art von Gewalt, ganz gleich, ob sie von der Kirche, von einer weltlichen Macht ausgeübt wird oder von den Unzufriedenen, den von Recht und Wohlstand Ausgeschlossenen. Der um den Preis von Kompromissen erstandene Frieden war vor allem für jene lebenswichtig, die ihre erworbenen Werte bewahren wollten. Die Grundsätze von Paruta und Lipsius sind daher Ausdruck der Interessen der gesellschaftlichen Elite und sind bestimmt, die in deren Händen angesammelten Werte zu retten. Diese grundlegend aristokratische, dem „vulgus“, der „plebs“ gegenüber mißtrauische Anschauung ist in vollem Einklang mit den übrigen Äußerungen des Manierismus, besonders mit der elitären Auffassung der Kunst und der Literatur, ihrem für ein breiteres Publikum unverständlichen Stil, mit der Suche nach esoterischen Weisheiten in der Wissenschaft und der Philosophie. Auch dem Stil ihrer Prosa nach gehören Lipsius und im allgemeinen die Anhänger von Seneca und Tacitus eng zu der Geschichte der manieristischen Literatur der Jahrhundertwende³².

Diese politische Philosophie erwies sich als epiosodisch; sie wurde bald von der Entwicklung überholt; die Interessen der Macht, der Konfessionen und der Nationen waren stärker als der tolerante, kosmopolitische Anspruch auf den Schutz der „commodità della vita“. Aber wie auf so vielen anderen Gebieten

29 Zitiert von Etter (s. Anm. 26), S. 12.

30 Traiano Boccalini, *Ragguagli di Parnaso e Pietra del paragone politico*. Bd. 1, ed. Giuseppe Rua, Bari: Laterza 1910 (*Scrittori d'Italia*, 6), S. 87-88.

31 Vgl. Oestreich: Lipsius als Universalgelehrter (s. Anm. 18).

32 Vgl. Morris W. Croll: *Style, Rhetoric and Rhythm*, eds. J.M. Patrick et alii, Princeton University Press: 1966.

brachte der Manierismus auch hier Anschauungen an die Oberfläche, die eine ferne Zukunft vorwegnahmen und gewisse, später vielleicht realisierbare Wünsche der Menschheit ausdrückten. Ist doch der Verzicht auf Gewalt, die Bewahrung der menschlichen und kulturellen Werte auch um den Preis von politischen Kompromissen aktueller denn je, aber nicht mehr nur im Interesse der Wenigen, sondern für das Wohl der ganzen Menschheit.