

Matthias Roick

## Die Reichweite der humanistischen Ethik

### Mutianus Rufus im Dialog mit Giovanni Pontanos *De prudentia*

Die Frage nach Reichweiten wirft für die Humanismusforschung interessante Probleme auf. Denn allzu leicht verleitet die unbestreitbare kulturelle Vorreiterrolle Italiens im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert dazu, die Verbreitung des Humanismus in all seinen Aspekten als gegeben anzunehmen und seine Leitbegriffe und Kulturtechniken ohne weitere Erklärung auf ganz Europa ausstrahlen zu sehen. Wie Johannes Helmrath zur „Diffusion des Humanismus“ schreibt, mochten „die Geschwindigkeit und [das] Ergebnis [dieser Diffusion] providentielle Wirkkräfte im Hegelschen Sinn“ suggerieren.<sup>1</sup> Wie der genaue Blick auf die „Prozesse, Inhalte, Träger, Wege, Medien, Milieus und Rezipienten“ zeigt, ist dem aber nicht so.<sup>2</sup>

Was lässt sich also Näheres zur Reichweite humanistischer Gelehrsamkeit und den mit ihr verbundenen Verhaltensweisen, Ansichten und Überzeugungen sagen? Geht man von einem medienwissenschaftlichen Reichweitenbegriff aus, wird es vor allem um Zielpersonen, Zielgruppen und Zeiträume gehen.<sup>3</sup> Dabei interessiert in ideengeschichtlicher Sicht nicht so sehr eine quantitative Bestimmung der Personen, die potentiell die Möglichkeit hatten mit einer bestimmten Art von Medium, z.B. einem Buch, in Kontakt zu kommen, sondern eher eine qualitative Untersuchung, wer diese Medien tatsächlich genutzt hat, also ein Buch nicht nur im Schrank hatte, sondern auch gelesen oder zumindest durchgeblättert hat. Die Fragen, die sich dann stellen, lassen sich nicht immer in aller Schärfe fassen, können aber dazu beitragen, die komplexen kulturellen Dynamiken zu erhellen, die der humanistischen Bewegung ihren europaweiten Erfolg ermöglichten und ihnen eine maximale Reichweite zusicherten: Was macht die Attraktivität von humanistischem Gedankengut aus? Wie weit reichte sein Einfluss auf traditionelle Praktiken der Gelehrsamkeit? Was kommt an, was wird abgelehnt? Und, obwohl in Gefahr den Fehlinterpretationen einer älteren Ideengeschichte aufzusitzen: Welche Reichweite haben humanistische Ideen?

---

**1** JOHANNES HELMRATH: Diffusion des Humanismus. Zur Einführung. In: Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten. Hgg. von JOHANNES HELMRATH u. a. Göttingen 2002, S. 9–29, hier S. 10.

**2** HELMRATH: Diffusion des Humanismus (wie Anm. 1), S. 10.

**3** Zum medienwissenschaftlichen Reichweitenbegriff vgl. KLAUS-DIETER ALTMIPPEN: Reichweite. In: Lexikon Kommunikations- und Medienwissenschaft. Hgg. von GÜNTER BENTELE u. a. Wiesbaden 2. Aufl. 2013, S. 297. Interessante Bemerkungen zur Reichweite in Bezug auf ihren präsenten und dispersen Charakter sind zu finden in WINFRIED SCHULZ: Politische Kommunikation. Theoretische Ansätze und Ergebnisse empirischer Forschung. Wiesbaden 3. Aufl. 2011, S. 127–129.

## 1 Zur humanistischen Ethik

Ein besonders schönes – und umstrittenes – Beispiel ist die humanistische Ethik. Was die Philosophen angeht, verschwindet diese Ethik zumeist im Niemandsland zwischen Mittelalter und Neuzeit.<sup>4</sup> Aus historischer Perspektive dagegen stellt sich die Situation schwieriger dar. Denn die humanistische Bewegung schrieb sich eben nicht nur eine Erneuerung des akademisch-intellektuellen, sondern auch des moralisch-politischen Bereichs auf die Fahnen. In der Tat hing der neue kulturelle Code, den die Humanisten schufen, wesentlich von dem Versprechen ab, nicht nur fachliches, sondern auch ethisches Wissen vermitteln zu können.<sup>5</sup> Ob dieses Versprechen tatsächlich eingehalten werden konnte, steht natürlich auf einem anderen Blatt.<sup>6</sup> Das ändert nichts an der Tatsache, dass die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Kultur tief von einer moralisch-politischen Begrifflichkeit geprägt ist, die sich in historischen Untersuchungen nicht einfach vom Tisch wischen lässt, auch wenn es uns heute schwerfallen mag, diese Begrifflichkeit in all ihren Funktionskontexten nachzuvollziehen. In diesem Zusammenhang wird es interessant sein zu sehen, welche Reichweite die Ethik als eines der Kernstücke humanistischer Identität hatte, aber auch welche Grenzen ihr gesetzt waren. Allgemeine Aussagen lassen sich in diesem Bereich sicher nicht treffen; zu wenig ist die Ethik bisher als kulturelles Phänomen beachtet worden.<sup>7</sup> Deswegen wird es notwendig sein, den Untersuchungsbereich einzuschränken und zunächst die Reichweite einzelner Autoren oder Werke in den Blick zu nehmen.

---

**4** Wichtige Ausnahmen sind SABRINA EBBERSMEYER: *Homo agens. Studien zur Genese und Struktur frühhumanistischer Moralphilosophie*. Berlin 2010; das entsprechende Kapitel zur Ethik in Buchlänge in THOMAS LEINKAUF: *Grundriss. Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*. 2 Bde. Hamburg 2017, Band 1, S. 605–796.

**5** Zu dieser Thematik siehe MATTHIAS ROICK: *Der Fahnenflüchtige lässt sich krönen. Petrarca und die Anfänge der humanistischen Kritik am Experten*. In: *Wissen, maßgeschneidert. Experten und Expertenkulturen im Europa der Vormoderne*. Hgg. von FRANK REXROTH u. a. München 2012 (Beihefte zur *Historischen Zeitschrift*. Band 57), S. 45–82, hier insbesondere S. 46–48.

**6** Ein Großteil der Humanismusforschung ist, frei nach dem italienischen Sprichwort von der Kluft zwischen Wort und Tat (*tra dire e fare c'è di mezzo il mare*), zu dem Schluss gekommen, dass es nicht eingelöst wurde. Ein Klassiker in dieser Hinsicht ist ANTHONY GRAFTON und LISA JARDINE: *From Humanism to the Humanities. Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*. Cambridge, MA 1986, insbesondere das Kapitel über Guarino da Verona, ursprünglich veröffentlicht als *Humanism and the School of Guarino. A Problem of Evaluation*. In: *Past and Present* 96 (1982), S. 51–80.

**7** Sehr gute Ansätze und wichtige Anregungen in *Rethinking Virtue, Reforming Society. New Directions in Renaissance Ethics, c. 1350–1650*. Hgg. von SABRINA EBBERSMEYER und DAVID A. LINES. Turnhout 2013.

## 2 Pontano und Mutianus

Im Folgenden soll es um die Begegnung von zwei Protagonisten der humanistischen Bewegung gehen: Giovanni Pontano (1429–1503) und Konrad Muth (1470–1526), latinisiert Mutianus Rufus. Pontano ist, was sein moralphilosophisches Werk angeht, ein gutes Beispiel für die eben erwähnte Gleichgültigkeit gegenüber der humanistischen Ethik. Während er heute in erster Linie als einer der bedeutendsten neulateinischen Dichter der Renaissance bekannt ist, galt er zu seiner eigenen Zeit zwar ebenfalls als großer Poet, aber eben auch als Moralphilosoph.<sup>8</sup> Er wurde sogar als eine moralische Instanz angesehen.<sup>9</sup> In der Tat hinterließ Pontano ein umfangreiches Werk, und auch seine Veröffentlichungsgeschichte zeichnet ein eindrucksvolles Bild. Bereits 1501, zwei Jahre vor Pontanos Tod, erscheint eine erste ‚unautorisierte‘ Sammelausgabe seiner bis dahin erschienenen Werke.<sup>10</sup> Im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts erscheinen dann nicht weniger als fünf Gesamtausgaben seiner Prosaerwerke in Neapel,<sup>11</sup> Venedig,<sup>12</sup> Florenz<sup>13</sup> und (zweimal) in Basel.<sup>14</sup> Aber trotz dieser

**8** Zu Pontanos Biographie vgl. CAROL KIDWELL: Pontano. Poet and Prime Minister. London 1990. Zu seinem moralischen und politischen Denken vgl. MATTHIAS ROICK: Pontano's Virtues. Aristotelian Moral and Political Thought in the Renaissance. London 2017.

**9** Vgl. Melanchthons Vorwort zu Pontanos *Meteora*, einem auf Aristoteles' Abhandlung *Meteorologica* basierendem Lehrgedicht, dass alle rechtschaffenen, redlichen Menschen Pontano einstimmig mit Lob überhäuft (*cum boni omnes unice exosculantur Pontanum*). Giovanni Pontano: *Meteora*. Wittenberg 1534, fol. Aiv.

**10** Ioannis Iouiani Pontani Opera. Venetiis: per Bernardinum Vercellensem, 1501. (EDIT16 CNCE 38468.) Diese Ausgabe enthält die bis zum Zeitpunkt der Veröffentlichung bereits im Druck erschienenen Werke mit Ausnahme der Abhandlung «De aspiratione»: «De fortitudine», «De principe», «Charon», «Antonius», «De liberalitate», «De beneficentia», «De magnificentia», «De splendore», «De conviventia», «De obedientia». Diese Ausgabe wird wiederveröffentlicht als Ioannis Iouiani Pontani Opera. Venetiis: per Iohannem Rubeum & Bernardinum Vercellenses, 1512. (EDIT16 CNCE 29656.) Eine weitere Ausgabe, um «De prudentia» ergänzt, erscheint 1514 in Lyon bei Bartholomeus Troth.

**11** Die sechs Bände dieser Ausgabe (Neapoli: Per Sigismundum Mayr Alemanum, 1505–1512) (EDIT16 CNCE 29824, 29836, 29840, 29845, 29859, 47485) tragen keinen übergreifenden Titel, sondern nur die Einzeltitel der in ihnen enthaltenen Werke. Die meisten moralphilosophischen Arbeiten finden sich in dem 1508 veröffentlichten Band «De Prudentia: ac deinceps alii de Phi- | losophia libri». Als Herausgeber fungiert Pontanos Schüler Pietro Summonte, der die Werke, wie es in den verschiedenen Kolophonon heißt, *ex archetypis Pontani ipsius manu scriptis* veröffentlicht.

**12** IOANNIS IOVIANI PONTANI OPE= | RA OMNIA SOLVTA ORA- | TIONE COMPOSITA. Venetiis: in aedibus Aldi, et Andreae Soceri, 1518–1519. (EDIT16 CNCE 47484).

**13** IOANNIS IOVIANI PONTANI OPE- | ra omnia solute oratione composi- | ta in sex partes divisa. Florentiae: per haeredes Philippi Iuntae. 1520 (EDIT16 CNCE 28755).

**14** IOANNIS IO | VIANI PONTANI, VIRI CLARIS | simi, qui unus ex multis seculis ueram prudentiam cum summa eloquentia iunxisse uidetur, | opera quae soluta oratione compo | suit, omnia : in Tomos | tres digesta. Basileae: per haeredes Andreae Cratandri, 1538–40. (VD16 P 4192–94.) IOANNIS | IOVIANI PONTA= | NI VIRI IN PHILOSOPHIA, IN | civilibus et militaribus virtutibus sum- | mi OPERA, a mendis expurg- | ta, & in quatuor Tomos | digesta. Basileae: Ex officina Henricpetrina, [1566]. (VD16 P 4195–98.)

vergleichsweise massiven Präsenz auf dem Buchmarkt fällt es schwer, den Einfluss seiner moralphilosophischen Werke einzuschätzen; es gibt so gut wie keine Untersuchungen zu ihrer Rezeptionsgeschichte.

Umso wertvoller ist ein kurzer satirischer Dialog aus der Feder des Mutianus Rufus, der sich mit «De prudentia» auseinandersetzt, eines der Schlüsselwerke Pontanos. Mutianus, der Kanoniker in Gotha war, stand im Zentrum eines der einflussreichsten Humanistenkreise im vorreformatorischen Deutschland.<sup>15</sup> Bei seinem Dialog handelt sich nicht nur um ein bemerkenswertes Zeugnis der frühen Rezeption Pontanos im Deutschland, sondern auch um einen seltenen Beleg der schriftstellerischen Tätigkeit des Gothaer Kanonikers. Denn obwohl er einen regen Briefverkehr führte, hat Mutianus nahezu keine literarischen Werke hinterlassen.<sup>16</sup> Umso mehr Bedeutung kommt der Tatsache zu, dass es sich bei einer der wenigen Kostproben seines Könnens um eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Pontanos handelt.

### 3 Ein satirischer Dank

Besagter Dialog findet sich als Beigabe zu einem Brief aus dem Herbst 1513 an Crotus Rubianus (Johannes Jäger aus Dornheim bei Arnstadt/Thüringen, um 1480 – um 1545), in dem er seinem Freund für die Übersendung eines Exemplars von Pontanos Traktat «De prudentia» dankt.<sup>17</sup> Die Übersendung des Buches ist kein Einzelfall: Auf Grund

**15** Zu Mutianus vgl. zur Einführung FIDEL RÄDLE: Mutianus Rufus, Conradus. In: Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon. Hg. von FRANZ JOSEF WORSTBROCK. Band 2. Berlin/Boston 2013, Sp. 377–399; ECKHARD BERNSTEIN: Mutianus Rufus und sein humanistischer Freundeskreis in Gotha. Köln u. a. 2014; Zum Humanismus in Erfurt vgl. Humanismus in Erfurt. Hg. von LUDWIG HUBER-REBENICH. Rudolstadt/Erfurt 2002; DIETER STIEVERMANN: Marschalk (ca. 1470–1525), Spalatin (1484–1545), Mutian (ca. 1470–1526), Hesus (1488–1540) und die Erfurter Humanisten. In: Große Denker Erfurts und der Erfurter Universität. Hg. von DIETMAR VON DER PFORDTEN. Göttingen 2002, S. 118–142; Conradus Mutianus Rufus und der Humanismus in Erfurt. Katalog zur Ausstellung der Forschungsbibliothek Gotha auf Schloss Friedenstein. 21. August bis 1. November 2009. Hg. von CHRISTOPH FASBENDER. Gotha 2009.

**16** So betont Fidel Rädle, dass Mutianus trotz seiner zentralen Stellung für die humanistische Bewegung „nicht zu einer repräsentativen Figur der europäischen Kulturgeschichte geworden“ sei, da er „ein völlig privates Leben im Verborgenen geführt und nichts Literarisches hinterlassen“ habe. FIDEL RÄDLE: Mutianus Rufus (1470/1–1526). Ein Lebensentwurf gegen die Realität. In: Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies 60 (2011), S. 3–33, hier S. 3–4. (Es handelt sich um die schriftliche Fassung der Fifth Annual Jozef Ijsewijn Lecture, gehalten in Löwen am 29. September 2010).

**17** Mutianus Rufus: Der Briefwechsel des Mutianus Rufus. Hg. von CARL KRAUSE. Kassel 1885 (Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde 310. N.F. IX. Supplement), S. 382–383. – Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich um die von Matthias Schürer in Straßburg gedruckte Ausgabe des Traktats, fertiggestellt im März 1513: IONNES IOVIANUS | PONTANVS DE PRV | DENTIA. Argentorati: in libraria officina Matthi[a]e Schurerij, 1513. (VD16 P 4227). Die Ausgabe wurde veranstaltet von Sebastian Murrho d.J. – Dennoch ist nicht auszuschließen, dass es sich um eine frühere

seiner Nähe zur Frankfurter Buchmesse fungierte der in Fulda unterrichtende Crotus regelmäßig als Buchagent für Mutian.<sup>18</sup> Warum aber sollte sich Mutianus für Pontano interessieren? Zunächst ist es wahrscheinlich, dass Mutianus schon während seines Studienaufenthalts in Italien 1496–1502 auf den Namen Pontanos stieß, als er sich mit dem gelehrten Umfeld auf der Halbinsel vertraut machte.<sup>19</sup> Zudem war zum Zeitpunkt der Abfassung des Dialogs gerade Pontanos erste Gesamtausgabe abgeschlossen.<sup>20</sup> Wie die von Schürer gedruckte Ausgabe von «De prudentia» zeigt, waren einige seiner moralphilosophischen Werke attraktiv genug, um Nachdrucke auch außerhalb Italiens zu rechtfertigen.<sup>21</sup> Crotus sandte seinem Freund also das Hauptwerk eines der bekanntesten und – zumindest in humanistisch interessierten Kreisen – aktuellsten Autoren seiner Zeit.

Mutian reagiert auf das Geschenk, indem er einen kurzen Dialog verfasst. Interessant ist, dass er ihn eingangs als *cavillum*, als neckenden Scherz, bezeichnet, bei dem sich selbst der sonst so humorlose M. Licinius Crassus Agelastos vor Lachen schütteln würde.<sup>22</sup> Diese Scherzhaftigkeit entspricht durchaus dem Adressaten des Dialogs: „Das Stück war satirischer Dank an den Satiriker Crotus“.<sup>23</sup> Sie dient aber auch als eine Absicherung gegen Kritik. Wie Fidel Rädle unterstreicht, nutzte Mutianus „Ironie

---

Edition handelt: IOANNES PONTANVS DE | PRVDENTIA. Florentiae: opera et impensa Philippi Giuntae Florentini, 1508. PONTANI | De Prudentia : ac deinceps alii de Phi- | losophia libri. Neapoli: per Sigismundum Mayr Alemanum, [1508]. Zur interessanten Veröffentlichungsgeschichte von «De prudentia» vgl. LILIANA MONTI SABIA: Per l'edizione critica del *De prudentia* di Giovanni Pontano. In: Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa. Hgg. von ROBERTO CARDINI u.a. Rom 1985, S. 595–615. Jetzt auch in DIES. und SALVATORE MONTI: Studi su Giovanni Pontano. 2 Bd.e. Messina 2010. Band 2, S. 1073–1094.

**18** FASBENDER: Conradus Mutianus Rufus und der Humanismus in Erfurt (wie Anm. 15), S. 9.

**19** Die neuere Forschungsliteratur ist sich einig, dass ältere Biographen die wenigen Zeugnisse für Mutianus' Italienreise über die Gebühr strapaziert haben. Für eine weitaus umsichtiger Rekonstruktion vgl. BERNSTEIN: Mutianus Rufus und sein humanistischer Freundeskreis (wie Anm. 15), S. 39–55.

**20** Die von Sigismund Mayr in Neapel gedruckten «Opera Omnia» (siehe Anm. 11) wurden 1512 abgeschlossen.

**21** Siehe Anm. 17.

**22** Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 383: *Scitum hic cavillum est. Etiamsi M. Crassus ille <agelastos> puto rideret: o ah io.* Mutians Anspielung auf Crassus den Älteren bezieht sich samt griechischem Eponym auf Cicero: De finibus, 5.30.92: *Dicimus aliquem hilare vivere; ergo, si semel tristior effectus est, hilara vita amissa est? At hoc in eo M. Crasso, quem semel ait in vita risisse Lucilius, non contigit, ut ea re minus <agelastos> ut ait idem, vocaretur.* – Die deutsche Übersetzung des Dialogs von DANIEL JEIDE übernehme ich mit leichten Änderungen aus FASBENDER: Conradus Mutianus Rufus und der Humanismus in Erfurt (wie Anm. 28), S. 27–28.

**23** Fasbender in seiner Einleitung zur Übersetzung des Dialogs in DERS.: Conradus Mutianus Rufus und der Humanismus in Erfurt (wie Anm. 28), S. 27. Wie sehr Mutianus Crotus' Scherze schätzt, geht insbesondere aus einem Schreiben an Heinrich Urban hervor, das ebenfalls aus dem Herbst 1513 stammt und einige scherzhafte Bemerkungen seines Freundes aufgreift. Mutian: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 309, S. 381–382. Auch in anderen Briefen erhält Crotus Lob für seine Witzigkeit; in dem Brief, dem die Satire beigelegt ist, schreibt er ihn als *facete Crotus meus* an. Mutian: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 310, S. 382. Vgl. auch den Brief an Peter Eberbach (Petreius): *Tu, homo sagacis et perspicacis ingenii, et Crotus, vir omnium horarum et valde lepidus, auditis et scribitis urbanissime, festivissi-*

und Satire [...] habituell als Verständigungsmittel unter Eingeweihten, wenn es ihm um die freie oder befreiende Artikulation von Wahrheit ging”.<sup>24</sup> Scherzhafte Ausführungen konnten dazu dienen, zugleich freimütig und mit einer gewissen Distanz zu einem Thema zu reden, das sonst verfänglich werden konnte. So eröffnet Mutianus einen anderen Brief an seinen Freund Heinrich Urban mit der Bemerkung, er wolle „auch hier lieber im Scherz als im Ernst sprechen“, um am Ende des Schreibens hinzuzufügen: „Aber Du weißt, daß ich ein Freund der Wahrheit bin, und als solcher kann ich gar nicht anders, als auf diese Weise meine Späße zu machen.“<sup>25</sup>

Diese Einstellung passt insofern zur Persönlichkeit Pontanos, als dieser selbst einige richtungsweisende satirische Dialoge verfasst hatte, unter ihnen «Charon», der 1505 in Erfurt veröffentlicht wurde.<sup>26</sup> Auch die freimütige, manchmal scharfe Rede-weise Mutians ist nicht weit von Pontano entfernt. Bereits Paolo Giovio hatte kritisch angemerkt, dass der neapolitanische Humanist oft zu bissig in seinen Urteilen war und sich die Freiheit herausnahm, andere in heftiger Weise anzugreifen.<sup>27</sup> Nicht ohne Erwähnung kann zuletzt bleiben, dass sich Pontano in einem langen Traktat «De sermone» mit den Tugenden der unterhaltsamen Konversation auseinandergesetzt hatte.<sup>28</sup>

---

*me, facetissime et vestris cavillis me jam senescentem excitatis et restituitis mihi juvenilem dicacitatem et laetum atque serenum genium.* Mutian: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 270, S. 334.

**24** FIDEL RÄDLE: Mutians Briefwechsel und der Erfurter Humanismus. In: Humanismus in Erfurt. Hgg. von GERLINDE HUBER-REBENICH und WALTHER LUDWIG. Rudolstadt/Erfurt 2002, S. 111–130, hier S. 116.

**25** Das Beispiel und die Übersetzung sind entnommen aus RÄDLE: Mutians Briefwechsel (wie Anm. 36), S. 116. Sie finden sich in Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 269, S. 331–332: *Dicam et hic facete magis quam graviter – Veritatis tamen, ut nosti, amicus non possum non ita ludere.*

**26** *Johannis Jouiani | Pontani dialog[us] qui | Charon inscribit[ur] sa=||tis facetus.* Erphordiae: per Wolfgangum Schencken, 1505 (VD16 P 4210). Als Herausgeber fungiert Johannes Babel. Einige Informationen zu ihm in GUSTAV BAUCH: Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus. Breslau 1904, S. 149–150. Hier ist die Frage offen, inwieweit Pontano einen Einfluss auf Babels eigenes satirisches Schreiben darstellt, das wir durch seinen Dialog *Zoilus* kennen, 1506 gedruckt von Melchior Lotter d. Ä. zu Leipzig. – Ursprünglich wird «Charon» zusammen mit einem weiteren Frühdialog Pontanos, «Antonius», zu Beginn der 1490er veröffentlicht. Giovanni Pontano: [Dialogi qui Charon et Antonius inscribuntur]. Neapel: Matthias Moravus, 1491. Zur Anverwandlung Lukians durch die Humanisten vgl. DAVID MARSH: Lucian and the Latins. Humor and Humanism in the Early Renaissance. Ann Arbor 1998. Zur Bedeutung Lukians für Pontanos Humanismusauffassung vgl. ROICK: Pontano's Virtues (wie Anm. 8), S. 78–82. Noch wenig erforscht ist der Einfluss von Pontanos frühen Dialogen auf deutsche Humanisten wie Babel und Ulrich von Hutten, der einen von Lukian (und Pontano?) inspirierten Dialog *Phalarismus* veröffentlicht. Vgl. hierzu ARNOLD BECKER: Ulrichs von Hutten polemische Dialoge im Spannungsfeld von Humanismus und Politik. Bonn 2013, S. 77–120, insbesondere S. 112.

**27** Paolo Giovio: *Elogia virorum literis illustrium.* Basel 1577, S. 60: *Supra aequum mordax, vel eo quod non homines modo sibi notos, sed gentium et urbium quoque omnium mores acerba scribendi libertate perstringeret, sicuti ex variis dialogis, Charonteque praesertim intemperanter ostendit.*

**28** Der Traktat erschien zum ersten Mal im vierten Band der von Pietro Summonte veranstalteten Gesamtausgabe der Werke Pontanos (siehe Anm. 11). Eine moderne Ausgabe ist Giovanni Pontano:

## 4 Die Frage nach der Weisheit

Wenn Mutians Bezeichnung des Dialogs als *cavillum* auch einen heiteren Ton setzt, heißt dies also nicht, er sei auf die leichte Schulter zu nehmen. Im Gegenteil: Mutianus spricht hier Themen an, die ihm und seinem Kreis am Herzen liegen. Ausgangspunkt ist, dem überbrachten Buch entsprechend, die Klugheit oder praktische Weisheit. „Was bringst du, Freund?“ fragt der erste Unterredner, aller Wahrscheinlichkeit nach Mutianus selbst, den Ankömmling. Der antwortet mit dem griechischen Wort für Klugheit: *Phronesis*. „Was ist mit der Weisheit?“ hakt Mutianus nach. „Beide [bringe ich]“, versichert ihm sein Gegenüber; es handele sich um ein Geschenk des Crotus. Erst dann kommt es zur gegenseitigen Vorstellung: „Und wer bist du?“ – „Pontano“. Mutianus reagiert darauf erfreut; sie schütteln sich die Hände.<sup>29</sup> Auf die Frage, was er denn Schönes zu erzählen habe, erwidert Pontano noch einmal: „Ich erörtere die Klugheit [diesmal lat. *prudential*]“. Dieses Stichwort aufnehmend kehrt Mutianus zu seiner Eingangsfrage nach der Weisheit zurück. Er will wissen, zu welcher philosophischen Schule Pontano sich zähle, und dieser antwortet ohne Zögern, er sei Aristoteliker.<sup>30</sup> Daraufhin schlägt ihm Mutianus vor, er solle es doch dem Aristoteles im ersten Buch der *Ethik* gleichtun und die Weisheit von der Klugheit unterscheiden, verhalte sich die Weisheit nach Meinung des Stagiriten doch zur Klugheit wie der Hausherr zum *atriensis*, also zum Haushofmeister.<sup>31</sup>

---

De sermone. Übers. von ALESSANDRA MANTOVANI. Rom 2002. Mantovani benutzt als Textgrundlage die kritische Edition Giovanni Pontano: De sermone. Hgg. von SERGIO LUPI und ANTONIO RISICATO. Padua 1954.

**29** Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 383: *Quid fers, hospes? ‘Phronesim.’ Quin sophiam? ‘Utramque.’ Unde? ‘Croti munus est.’ Quis tu? ‘Pontanus.’ Cedo manum. ‘Tene.’* Der letzte Wortwechsel (*‘Cedo manum.’* – *‘Tene.’*) ist nach dem Vorbild des Plautus modelliert. Vgl. in erster Linie den Wortwechsel zwischen Ergasilus und Hegio in Plautus: *Captivi* 838: *Cedo manum. – Manum? – Manum, inquam, cedo tuam actutum. – Tene.* Um diesen Punkt deutlicher zu machen, würde ich anders als Jeide übersetzen: ‚Her mit der Hand‘ – ‚Da hast du sie!‘, um den herzlichen Charakter der Begrüßung zu betonen.

**30** Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 383: *Quid boni narras? ‘De prudentia disputo.’ De prudentia. Cui sectae addictus? ‘Peripateticae.’*

**31** Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 383: *Cur igitur non segregas hanc ab illa, quod primo libro Ethicorum facit Aristoteles, sapientiam patrifamilias, prudentiam atriensi comparans?* Mutianus bezieht sich nicht auf das erste Buch der «Nikomachischen Ethik», sondern der «Magna Moralia» (1198b 13–20). In der Übersetzung von Giorgio Valla lautet die Passage: *Caeterum forsitan, ut in aedibus habet Atriensis : is nanque praeest omnibus, dispensatque omnia, sed nondum idem imperat omnibus. Verum domino otium parat, ne is praepeditus rerum domesticarum necessitate, dissolvatur, quo minus honesti quippiam, & officiosi agat. Ita atque similiter prudentia, tan quam sapientiae quidam Atriensis, ei otium parat, ut suum peragat opus, affectus cohibendo, eosque temperando.* (Zit. nach Aristoteles: *Aristotelis II tomus ethicus*. Francofurti: Apud Andreae Wecheli heredes, 1593, S. 39.) Zu dieser Stelle vgl. WERNER JAEGER: Ein Theophrastzitat in der grossen Ethik. *Hermes* 64 (1929), S. 274–278. Wie Jaeger argumentiert, steht die Passage im Widerspruch zum sechsten Buch der «Nikomachischen Ethik». Dieser Widerspruch ergebe sich aus der Interpolation des Verfassers der *Magna Moralia* mit

Diese Bemerkung weist in zwei verschiedene Richtungen. Zum einen greift Mutian mit ihr eine Debatte auf, die für den italienischen und dann auch den europäischen Humanismus von grundlegender Bedeutung ist: der Dialektik von *vita activa* und *vita contemplativa*. Zum anderen betrifft sie das Verhältnis zwischen einem genuin philosophischen Wissen über die richtige Lebensführung – die *prudentia* – zu einem an der christlichen Weisheit – *sapientia* – ausgerichteten Leben.

## 5 Die zwei Leben der Humanisten

Was den ersten Punkt angeht, wissen wir, dass Mutianus selbst ein Leben in Zurückgezogenheit und in *beata tranquillitas* bevorzugte – so lautet das Motto, dass er über den Eingang seines Hauses in Gotha anbringen ließ.<sup>32</sup> Wie Eckhard Bernstein betont, lassen sich viele Ausführungen in seinem Briefwechsel vor diesem Hintergrund lesen: „Da sich Mutian durchaus der ‚unsozialen Qualität‘ seiner Existenz bewusst war, problematisierte er wiederholt das Sichzurückziehen aus der Welt, diese Abstinenz, wobei seine Äußerungen oft einen apologetischen Charakter haben.“<sup>33</sup>

Das erklärt auch Mutianus' empfindliche Reaktion auf Pontano in einem Brief aus dem Jahr 1508, die man als Zeichen einer allgemeinen Ablehnung des neapolitanischen Humanisten gelesen hat.<sup>34</sup> In besagtem Brief weist er Urban an, sich gegen Pontano in Stellung zu bringen, der das Mönchsleben verspottete.<sup>35</sup> Was ihn an Pontano besonders zu stören scheint, ist dessen Kritik am Rückzug der Mönche aus dem öffentlichen Leben; auf welche Stelle bei Pontano sich Mutianus hier genau bezieht, wird aus dem Brief leider nicht klar.<sup>36</sup> Nicht von der Hand zu weisen scheint dagegen,

---

einer Stelle aus der *Ethik* des Theophrast. Wie dem auch sei, Mutianus macht sich diesen Widerspruch geschickt zu Nutze. – Zur Figur des ‚atriensis‘, im griechischen Original *epitropos*, vgl. JESPER CARLSEN: *Vilici and Roman Estate Managers Until AD 284*. Rom 1995, insbesondere S. 143.

<sup>32</sup> Vgl. die Ausführungen zu dieser *beata tranquillitas* als „Lebensform und Programm“ in ECKHARD BERNSTEIN: *Mutianus Rufus und sein humanistischer Freundeskreis in Gotha*. Köln u. a. 2014 (Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation, Band 2), S. 73–82.

<sup>33</sup> BERNSTEIN: *Mutianus Rufus* (wie Anm. 32), S. 76.

<sup>34</sup> FASBENDER: *Conradus Mutianus Rufus und der Humanismus in Erfurt* (wie Anm. 15), S. 27.

<sup>35</sup> Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 70, S. 76: *Instrue aciem et cornua contra Pontanum et Isiacum sophistam, quorum prior monachos deridet, posterior adversus officium boni philosophi pecuniae servire, cui imperandum est, coepit*. Neben Pontano wird hier der Erfurter Scholastiker Jodocus Trutfetter (ca. 1460–1519) genannt, mit dem Mutianus auf Grund von Streitigkeiten über Pfründe haderete. Siehe hierzu die Bemerkungen in GÖTZ-RÜDIGER TEWES: *Weisheit versus Wissen. Beobachtungen zur philosophischen Prägung deutscher Humanisten*. In: *Humanismus in Erfurt*. Hgg. von GERLINDE HUBER-REBENICH und WALTHER LUDWIG. Rudolstadt/Erfurt 2002, S. 55–87, hier S. 75, Anm. 64.

<sup>36</sup> Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 70, S. 76: *Pontanum subvertit Seneca et Hieronymus; hic causas enumerat, cur sancti patres relictis urbibus in solitudines nemorum confluxerint, ille ‚qui vult‘ inquit cum innocentibus vivere, solitudinem petat*. Wie Krause anmerkt, bezieht sich Mutianus auf Hieronymus' «Liber contra Vigilantium» 16, MPL 23. Paris 1883, Sp. 351–352 (auch hier, an den



dass sich Mutianus hier nur punktuell an Pontano abarbeitet, ohne ihn generell zu verurteilen.

Trotzdem ist eine gewisse Voreingenommenheit auch in seinem Dialog zu spüren. Nicht ganz zurecht, wenn man sich «De prudentia» näher anschaut: Für Pontano sind *prudentia* und *sapientia* jeweils Leittugenden für das aktive und das kontemplative Leben.<sup>37</sup> Nun ist es für Pontanos Position kennzeichnend, dass er keiner der beiden Lebensweisen einen eindeutigen Vorzug gibt. Zwar beschäftigt sich seine Abhandlung mit der *prudentia*, nicht der *sapientia*. Nichtsdestotrotz gelingt es Pontano, beide Lebensweisen in einer stark autobiographisch geprägten Weise ineinander zu verschränken.<sup>38</sup> Insofern hat der Pontano des Dialogs Recht, wenn er in einem ersten Moment behauptet, er bringe von beidem etwas, von der *prudentia* ebenso wie der *sapientia*. Und doch stellt Pontano, der selbst lange Jahre Kanzler der aragonesischen Könige in Neapel war, innerhalb der humanistischen Bewegung einen Gegenpol zu Marsilio Ficino dar, der, wie Fidel Rädle überzeugend argumentiert, den eigentlichen philosophischen Bezugspunkt für Mutianus bildet.<sup>39</sup>

---

Mönch gerichtet, die Metapher von der Schlacht: *Sto in acie, adversariis armatus obsiste*) und die ps.-senecanische Spruchanthologie «De moribus» 27. – In Pontanos Werken finden sich immer wieder Spuren einer für die Zeit typischen antiklerikalen Polemik. Einschlägig sind vor allem einige Passagen in «Charon», in Giovanni Pontano: Dialogues. Übers. von JULIA HAIG GAISSER. Band 1. Cambridge, MA 2012, S. 96–102. Allerdings spielt hier der Rückzug in die Einsamkeit keine spezifische Rolle. Mutians Bemerkung könnte sich aber auch auf andere Stellen in Pontanos Traktaten beziehen, die ihm vielleicht von dritter Seite kolportiert worden sind. Insbesondere ist dabei zu denken an eine Stelle in «De obedientia», in Pontano: Opera Omnia (wie Anm. 12), Band 1, fol. 6v, die sich gegen die Enthaltensamkeit der Wüstenväter ausspricht. Nicht alle Bemerkungen Pontanos zur Askese und Leben als Mönch sind kritisch, vgl. hierzu LILIANA MONTI SABIA: San Francesco nelle opere del Pontano. In: Studi su Giovanni Pontano. Hgg. von DIES. und SALVATORE MONTI. 2 Bd.e. Messina 2010. Band 2, S. 1215–1230.

**37** Pontano diskutiert diese Frage im dritten Buch von «De prudentia», das wiederum auf das sechste Buch der «Nikomachischen Ethik» zurückgreift. Siehe vor allem das Kapitel *Quae sit differentia inter sapientiam et prudentiam* in Giovanni Pontano: De prudentia. In: Ders.: Opera omnia solute oratione composita. Band 1. Venedig 1518, fol. 186v–190r.

**38** Eine ausführliche Diskussion findet sich in MATTHIAS ROICK: Der sichere Hafen und die Stürme des Lebens. Autobiographie als philosophisches Argument in Giovanni Pontanos *De prudentia*. In: Sol et homo. Mensch und Natur in der Renaissance. Festschrift zum 70. Geburtstag für Eckhard Keßler. Hgg. von SABRINA EBBERSMEYER u. a. München 2008, S. 101–123. Vgl. auch DERS.: Pontano's Virtues (wie Anm. 8), S. 45–70.

**39** RÄDLE: Ein Lebensentwurf gegen die Realität (wie Anm. 16), S. 15–17. Schon Krause bemerkt zu Mutianus' Verhältnis zum Neuplatonismus in Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), S. xx: „[...] seine ganze philosophische Grundanschauung wurzelt in diesem Systeme“.

## 6 Christliche Weisheit

Was den zweiten Punkt, das Verhältnis zwischen dem weltlichen Wissen der *prudencia* und der christlichen Weisheit der *sapientia* angeht, zeigt ein Wortspiel mit dem akademischen Namen Pontanos, das ihn Mutianus deutlich in ein philosophisch-pagan geprägtes Lehrumfeld einordnet. Auf die Frage, ob er denn Christ sei, antwortet Pontano, in Anspielung auf seinen humanistischen Namen: „Ich bin Jovianus“, was sich in diesem Zusammenhang mit „Anhänger des Jupiter“ übersetzen ließe. „Dies trage ich als Namen auf der Stirn oder als Brandmal (*nota inusta*)“.<sup>40</sup>

Im Verlauf des Dialoges werden Pontano tatsächlich einige wenig fromme Meinungen zugeschrieben. Das macht sich bereits im nächsten Teil des Gesprächs bemerkbar, wenn der Mutianus des Dialogs das Gespräch geschickt auf ein tagesaktuelles Thema lenkt. „Sag also, Jovian, ist nicht der Abt von Fulda glücklich – ein neulich verstorbenen, mit altehrwürdigem Ansehen ausgestatteter Mensch, dem sein Nachfolger, ein verständiger Mann, zur Bewahrung des Andenkens ein dereinst erinnerungswürdiges Grabmal errichtet hat? Und hat er deiner Meinung nach im Leben die Klugheit erlangt?“<sup>41</sup> Mutianus spielt hier auf den im Mai 1513 verstorbenen Johann II. Graf von Henneberg-Schleusingen an, der seit 1472 Fürstabt des Klosters Fulda gewesen war. Er bringt zugleich dessen Nachfolger, Hartmann II. Burggrafen von Kirchheim, ins Spiel. Hartmann hatte einen Teil seines Studiums in Erfurt absolviert und wurde von Mutianus und seinem Freundeskreis als Mäzen geschätzt.<sup>42</sup> Eben dieser Hartmann dürfte auch mitverantwortlich dafür gewesen sein, das Crotus 1510 zum Leiter der Klosterschule in Fulda ernannt worden war.<sup>43</sup> Was es mit dem erwähnten Grab für seinen Vorgänger auf sich hatte und warum es hier Erwähnung

<sup>40</sup> Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384: *Sed et illud sciscitor, sisne Christianus? Jovianus sum, id gero nominis fronti ceu notam inustam.*

<sup>41</sup> Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384: *Dic ergo, Joviane, felixne est antistes Fuldanus, nuper fato perfunctus, homo auctoritate antiqua preaditus, cui successor vir cordatus conservandae memoriae causa sepulchrum molitur olim memorandum, et num ille tua sit opinione prudentiam in vita assecutus?*

<sup>42</sup> WOLFGANG BREUL-KUNKEL: Herrschaftskrise und Reformation. Die Reichsabteien Fulda und Hersfeld ca. 1500–1525. Gütersloh 2000 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Band 71), S. 94–95. Die meisten modernen biographischen Anmerkungen scheinen zurückzugehen auf die «Chronik» des Apollo von Vilbel, veröffentlicht von JOSEPH RÜBSAM in der Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde. N. F. 14 (1889), S. 196–266, online abrufbar unter <http://fuldig.hs-fulda.de/viewer/resolver?urn=urn:nbn:de:hebis:66:fuldig-1171455> (1. September 2017). Die Chronik sieht bereits die späteren Krisenjahre der Abtei voraus, von denen Mutianus zum Zeitpunkt der Abfassung seines *cavillum* noch nichts wissen konnte: *Quod nos sperabamus, omnia in bonam fortunam ecclesie Fuldensis provenire, sed hew in adversam fortunam et maximum dampnum nobis provenit* (S. 221).

<sup>43</sup> BREUL-KUNKEL: Herrschaftskrise und Reformation (wie Anm. 53), S. 209–210.

findet, lässt sich nicht mehr in aller Klarheit sagen.<sup>44</sup> Trotzdem ist es möglich, dass sich hier bereits eine Spitze gegen das Finanzgebaren des neu eingesetzten Abtes verbirgt, das schließlich zu seinem Rücktritt und einer lang anhaltenden Krise führen sollte.<sup>45</sup> Zudem scheint erwähnenswert, dass ein „erinnerungswürdiges Grabmal“ der Tugend der *magnificentia*, oder Großgeartetheit, zugerechnet werden kann, mit der sich Pontano ausführlich in seinen Traktaten zu den sozialen Tugenden beschäftigte.<sup>46</sup> Einer von diesen Traktaten, «De liberalitate», war 1510 in Köln veröffentlicht worden.<sup>47</sup>

Pontanos Antwort im Dialog bezieht sich allerdings in keiner Weise auf die tagespolitischen Themen, die Mutianus und Crotus am Herzen liegen. Er setzt vielmehr einen echten aristotelischen Akzent: Zwar gesteht er dem alten Abt von Fulda zu, zu Lebzeiten glücklich und klug gewesen zu sein, streitet aber ab, er sei es jetzt. Als Begründung führt er an, dass der „Tod [...] das Ende der menschlichen Glückseligkeit“ sei. „Niemand hält jenen für glücklich, der tot ist, da die Glückseligkeit den Lebenden gehört“.<sup>48</sup> Mutianus legt seinem Pontano hier geschickt ein wörtliches Zitat aus dem Schlusswort des ersten Buches von «De prudentia» in den Mund.<sup>49</sup> Aber er spitzt auch Pontanos eigene Position zu, indem er wesentliche Teile der Diskussion ausblendet (ganz abgesehen von der offensichtlichen Ironie, dass hier der bereits verstorbene Pontano spricht).

**44** Eine zeitgenössische Chronik erwähnt einige Wohltaten Hartmanns wie ein silbernes Haupt der hl. Beatrix und eine neue Mauer für die Gartenanlage des Klosters; von einem Grabmal ist keine Rede. RÜBSAM: Die Chronik des Apollo von Vilbel (wie Anm. 42), S. 221–222.

**45** Apollo von Vilbel schreibt: *Nam thesaurum, quod antecessor suus Johannes de Hennebergh post se reliquit, ipse inutiliter consumpsit*, RÜBSAM: Die Chronik des Apollo von Vilbel (wie Anm. 42). Hartmanns Finanzgebaren war aber nicht der alleinige Grund, der zur Krise führte; zur politischen Gemengelage vgl. WOLFGANG BREUL (vormals Breul-Kunkel): Herrschaftskrise, Reformation und Bauernaufstand. Die Stadt Fulda unter der Regentschaft des Johann von Henneberg (1516/21–1541). In: Geschichte der Stadt Fulda. Hg. vom FULDAER GESCHICHTSVEREIN. Band 1: Von den Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches. Fulda 2009, S. 244–272, hier S. 244–247 und BREUL-KUNKEL: Herrschaftskrise und Reformation (wie Anm. 53), S. 168–171.

**46** IOANNIS.IO | VIANI.PON | TANI. | ADACTIUM.SI | NCERVM. | DE.LIBERALI | TATE.LI | BER.IN | CIPI | T. Napoli: per Ioanne[m] Tresser de Hoestet & Martinu[m] de Amsterda[m] Almanos, 1498 = Giovanni Pontano: De liberalitate; De beneficentia; De magnificentia; De splendore; De conviventia. Neapel: Johann Tresser und Martin von Amsterdam, 1498. (Hain/Copinger/Reichling 13259). Eine moderne Edition ist ders.: I libri delle virtù sociali. Hg. von FRANCESCO TATEO. Rom 1999.

**47** IOannis Jo= | uiani Pontani. viri doctissimi | ad Actium Syncerū De Libe | ralitate. Liber elegantissimus | at[que] optimus. Köln: Heinrich Quentel (Erben), 1510 (VD16 ZV 12659). Um eine weitere Ausgabe, zusammen mit den Traktaten *De beneficentia* und *De splendore*, scheint es sich zu handeln bei Ioannis Jo=|uiani Pontani libri tres. vnus | de liberalitate Alius de benifi=| centia Tertius de splendore. Ebenfalls Köln: Heinrich Quentel (Erben), 1510 (VD16 ZV 21312).

**48** Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384: *Sat habeo. Fuisse ajo. Nunc autem nego vel felicem eum putat, qui sit mortuus, quippe cum sit viventium felicitas.*

**49** Pontano: De prudentia (wie Anm. 37), fol. 168r: *Nemo enim felicem putat eum, qui sit mortuus, quippe cum sit viventium felicitas.*

Denn zum einen setzt sich das vorangehende Kapitel in «De prudentia» ausführlich mit dem Leben in Kontemplation auseinander.<sup>50</sup> Die Ruhe und Stille dieses Lebens, die Mutianus so sehr als *beata tranquillitas* schätzte, wird dabei ausdrücklich (und unter Bezugnahme auf das zehnte Buch der «Nikomachischen Ethik») gewürdigt.<sup>51</sup> Im Nachwort des ersten Buches kommt Pontano zudem auf die christliche Auffassung der Glückseligkeit zu sprechen. Dabei ergänzt er die ‚heidnische‘ Definition der Glückseligkeit als tugendhafte Tätigkeit der Seele mit dem wichtigen Nachsatz: „Und weil wir Christen sind, [besteht die Glückseligkeit für uns] in der Hoffnung auf ein Leben im Himmel, in dem man zusammen mit den Göttern glücklich das ewige Leben genießt.“<sup>52</sup> Das ändert nichts an der Tatsache, dass Pontano sich gegen den Anspruch abgrenzt, sich in seinem Traktat über die christliche Glückseligkeit äußern zu können: „So viel zum Glück (*felicitas*), wenn auch die Christen es in einem anderen Licht sehen und auf andere Art und Weise danach streben, indem sie ihr ganzes Leben und alle Handlungen in ihrem Leben an Gott ausrichten.“<sup>53</sup>

Daraufhin folgt in Pontanos Traktat eine in Hinsicht auf Mutians Dialog entscheidende Bemerkung: „Deswegen nennen sie die Verstorbenen glücklich (*beati*), die fromm, züchtig und gewissenhaft an Gott gebunden gelebt haben, sich ganz seiner Verehrung gewidmet haben oder für ihren Glauben in den Tod gingen.“<sup>54</sup> Ähnliches gilt auch für kirchliche Würdenträger: Päpste, Bischöfe und auch Mönche. Pontano leugnet also nicht, dass die Verstorbenen in irgendeiner Art und Weise glücklich sein könnten. Trotzdem besteht er sehr eindringlich darauf: Wenn es um unser Glück als Menschen in diesem Leben gehe, die wir nun einmal sterblich sind, dann sollt man nach diesem irdischen Glück nach Art der antiken Philosophen streben.<sup>55</sup> Das hier

<sup>50</sup> Im Kap. *De perfecta felicitate*, Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 37), fol. 166v–167v.

<sup>51</sup> Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 37), fol. 166v–167r: *Igitur se deorum est tranquillitas, quies, oblectatioque maxime sedata, & a curis, solitudinibusque omnino abstersa, & vacua, haec eadem ipsa sedatio, oblectatio, atque tranquillitas, quies item, quando nihil quaeritur, quia nihil deest, divina prorsus ea esse res videtur ...* (Hervorhebung MR). Man beachte die für Pontano typische Auffächerung des Grundgedankens der Stille in eine ganze Reihe von Begriffen, die zwar eng miteinander verwandt sind, aber doch verschiedene Bedeutungsvarianten abdecken.

<sup>52</sup> Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 37), fol. 167v: *Et quoniam Christiani ipsi sumus, cum spe etiam coelistis vitae, qua ipsis quoque cum coelitibus, aevo sit fruendum sempiterno.* Eine Thematik, die hier nur angesprochen werden kann, ist die augustinische *fruitio* im Gegensatz zur irdischen *voluptas*, die bereits von Lorenzo Valla diskutiert – und letztendlich verwässert – wird. Vgl. hierzu RICCARDO FUBINI: *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*. Rom 1990, S. 370. Ähnliche Probleme, bei denen die Wortwahl schwerwiegende semantische Entscheidungen auf begrifflicher Ebene mit sich bringt, ist die Unterscheidung zwischen *felix* und *beatus*. Vgl. Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 37), fol. 157v und den Kommentar in ROICK: *Pontano's Passions* (wie Anm. 8), S. 216, Anm. 80.

<sup>53</sup> Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 37), fol. 167v: *Haec habui apud vos de felicitate quae dicerem, quam tamen Christiani alia quadam videntur ratione, & via quaerere, vitam omnem, vitaeque ipsius actiones ad deum referentes.*

<sup>54</sup> Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 37), *Quam ob rem & mortuos qui pie, caste, religioseque deo addicti vixere, cultuique eius dedicati, aut pro religione mortem oppetere, beatos eos vocant.*

<sup>55</sup> Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 61), fol. 168r.

vorgebrachte Argument ist zweischneidig, da es zum einen christliche Werte anerkennt, zum anderen aber die Möglichkeit eröffnet, sie aus der Diskussion des guten Lebens gänzlich auszuklammern.

Auf diese Möglichkeit scheint Mutianus mit seiner Zuspitzung zu reagieren. Allerdings klagt er sein Gegenüber nicht sofort an, sondern spricht eine Warnung aus, die sich auf Pontanos potentiell heterodoxe Position bezieht: Er solle lieber schweigen, um nicht die Aufmerksamkeit der Kölner Theologen auf sich zu ziehen und aus einem „Jovianus“, einem Anhänger Jupiters, zu einem „Fumianus“, einem Anhänger des Johannes Reuchlin, zu werden.

## 7 Pontano und Reuchlin

Mit dieser klaren Anspielung involviert Mutianus den Pontano des Dialogs in eine der berühmtesten Kontroversen des sechszehnten Jahrhunderts, den Reuchlin-Streit, der 1513 einen ersten Höhepunkt erreichte.<sup>56</sup> Pontano wird hier seinem Ruf als bissiger Kritiker gerecht und erweist sich als wenig zurückhaltend in seinem Urteil über die Theologen, die Reuchlin anklagen: „Mit diesen kleingeistigen, wertlosen, geschwätzigten Kölnern habe ich nichts am Hut“, lästert er, „und ein einziger Reuchlin (*Fumus*) ist mir lieber als sechshundert Arnoldisten“ – gemeint sind die Anhänger Arnolds von Tongern (1470–1540), des Kölner Gutachters in besagtem Streit. Selbst der Hinweis, dass der Kaiser Reuchlin verdammt, eine Bezugnahme auf die neulich erfolgte kaiserliche Verurteilung der reuchlinschen «Defensio»,<sup>57</sup> bringt Pontano nicht dazu, umsichtiger oder maßvoller zu urteilen: „Ich kümmere mich nicht um des Kaisers Steuer.“ Stattdessen reklamiert er eine Art philosophische Freiheit: „Jenes gewähre ich den Gelehrten, was mir die Philosophie gewährt.“<sup>58</sup>

Der fiktive Pontano ergreift also die Partei Reuchlins. Er tut das mit einer Vehemenz, die auch Mutianus und seinen Freundeskreis auszeichnet. Crotus selbst

<sup>56</sup> Mittlerweile liegt als monumentale Monographie zu diesem Thema vor JAN-HENDRYK DE BOER: Unerwartete Absichten. Genealogie des Reuchlinkonflikts. Tübingen 2016.

<sup>57</sup> Reuchlins «Augenspiegel» wurde am 7. Oktober 1512, seine «Defensio» am 9. Juli 1513 verboten. In einem Brief an Urban schreibt Mutianus bereits im Mai 1513: *Nam sanctissimus et doctissimus, omnis aevi decus, omnium literarum princeps, Joannes Reuchlin indignam suis studiis sententiam sive Caesaris sive Caesariani senatus instinctu theologorum tulit damnatusque est et proscriptus.* Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 239, S. 296.

<sup>58</sup> Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384: *Tace, tace, ne, si hoc decretum Colonienses theologi resciscant, ex Joviano fias Fumianus. 'Nihil moror istos Ubios pusillos, leves, garrulos, et plus uni Fumo quam sexcentis Arnoldistis tribuo.' Hem modestius, Pontane! Caesar damnat Fumum. Si tu probas, non es amicus Caesaris. 'Neque Caesaris curo tributum. Illud doctis tribuo, quod mihi philosophia.'*

empörte sich über die Kölner Verurteilung;<sup>59</sup> ein weiterer Freund und Schüler, Peter Eberbach (auch Petreius, ca. 1480–1532), lässt es ebenso wenig an Deutlichkeit fehlen: Auf das Papier, auf dem die Kölner Artikel gegen Reuchlin geschrieben stehen, könne man getrost „scheißen“.<sup>60</sup> Indem der Pontano des Dialogs seiner Abneigung gegen die Kölner Ausdruck gibt, erweist er sich wirklich als „Fumianus“ und steht somit auf der Seite der, wie Mutianus sie an anderer Stelle nennt, „Reuchlinistae“ und „Capniophili“.<sup>61</sup> Pontano dient damit bis zu einem gewissen Grad als Identifikationsfigur. Das muss überraschen, wenn man von einer lange gehegten Abneigung Mutians gegen den neapolitanischen Humanisten ausgeht.<sup>62</sup>

Für die Frage nach der Reichweite von Ideen und den Grenzen humanistischer Ethik ist diese merkwürdige Einlassung aber durchaus wichtig. Wie Jan-Hendryk de Boer schreibt, ist sie „nicht einfach zu deuten“ und letztlich, anders als sonst in Satiren üblich, „ambig“.<sup>63</sup> Denn wenn der fiktive Pontano für Reuchlin Partei ergreift, zeigt das mehrere Bruchlinien der zeitgenössischen Kultur auf. Zum einen führt der Streit im Erfurter Humanistenkreis, und insbesondere bei Mutianus, zur Formierung eines humanistischen Selbstverständnisses, das scharf gegen das ‚scholastische‘ Vorgehen der Theologen an den Universitäten abgegrenzt wird.<sup>64</sup> Zum anderen sind Mutianus einige der Anschuldigungen, die Pontano in seinem Dialog widerfahren und sich aus dieser humanistischen Identität ableiten, selbst nicht fremd.

<sup>59</sup> So heißt es in einem Brief von Mutianus an Urban, geschrieben nach dem 7. August 1513: *Crotus meus excandescit vehementer ob iniquissimum iudicium, quo vir bonus et doctus crudeliter et nefarie circumventus est*. Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 286, S. 349.

<sup>60</sup> Mutianus an Urban. Gotha, den 11. Oktober 1512: *Petrejus noster ait chartas esse cacatas*. Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 198, S. 252.

<sup>61</sup> Einen Brief aus dem Januar 1517 an Mutianus schließt der bereits erwähnte Peter Eberbach (Petreius) mit folgendem Satz ab: *Nos autem Capniophili cum nostro victore gaudeamus, diis immortalibus (quorum numine ita evenit) gratias perpetuas agentes*. Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 546, S. 612.

<sup>62</sup> FASBENDER: Conradus Mutianus Rufus und der Humanismus in Erfurt (wie Anm. 15), S. 27, der sich auf Mutians Bemerkungen über Pontano im vorher besprochenen Brief von 1508 bezieht. Auch TEWES: Weisheit versus Wissen (wie Anm. 35), S. 77, Anm. 72, findet es interessant, dass Mutianus Pontano, dessen heidnisch-antike Haltung er in der Satire eigentlich abweisen möchte, „als potentiell Opfer der Kölner“ sieht.

<sup>63</sup> DE BOER: Unerwartete Absichten (wie Anm. 56), S. 1045.

<sup>64</sup> Vgl. ECKHARD BERNSTEIN: ‚Liebe die Reuchlinisten, verachte die Arnoldisten‘. Die Reuchlin-Kontroverse und der Humanistenkreis um Mutianus Rufus. In: Die Kunst des Streitens. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive. Hgg. von MARC LAUREYS und ROSWITHA SIMONS. Göttingen 2010, S. 295–315. Jetzt in überarbeiteter Form in BERNSTEIN: Mutianus Rufus und sein humanistischer Freundeskreis, S. 269–298. Bernstein nimmt hier auch Stellung zu den Argumenten in JAMES H. OVERFIELD: Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany. Princeton 1984.

## 8 Humanistische Identität

In recht deutlicher Weise zeigt sich die erste Bruchlinie zwischen Scholastik und Humanismus schon in dem Dankschreiben an Crotus. Hier scherzt Mutianus über die Wandlung seines Freundes vom „Jeger“ aus „Dornheim“, der die Lektionen der Scholastiker, unter ihnen auch Arnold von Tongern „und andere Fanatiker“, hört, zum „Crotus“ und „Rubianus“. Wie dem Esel in Apuleius' «Metamorphosen» seien ihm die langen Ohren und der Schwanz abgefallen, und er habe zu seiner Menschlichkeit (*humanitas*) zurückgefunden.<sup>65</sup> Nun werde er mit Leichtigkeit erkennen, wie elend es denen ergeht, die noch nicht ihre Rohheit (*barbaries*) abgelegt hätten, und wie glücklich (*felix et beatus*) derjenige sei, der sich mit den guten Autoren beschäftigen kann.<sup>66</sup> Damit wird die Übergabe von Pontanos «De prudentia» natürlich in ein besonderes Licht gerückt. Das Werk des neapolitanischen Humanisten könnte man in dieser Hinsicht als eine Art Unterpfeiler der ‚neuen‘ humanistischen Gesinnung von Crotus sehen. Der Bildungswert des Buches wird zudem durch die witzige Bemerkung unterstrichen, Pontano mache die dummen zu schlaunen Leuten: „ein großer Arzt, wenn er Dummheit heilen kann, eine Krankheit, die weit und breit um sich greift.“<sup>67</sup>

Was an Mutianus' Dialog fasziniert, ist trotzdem nicht die – letztendlich wenig überraschende – antischolastische Haltung, die der Pontano des Dialogs an den Tag legt, wenn er die „Arnoldisten“ schlechtmacht. Viel interessanter ist, dass Pontano und Reuchlin im Versuch, eine eigene humanistische Identität zu entwickeln, ineinander übergeblendet werden. Um dieses Vorgehen besser zu verstehen, können zwei weitere Briefe Mutians herangezogen werden. Der erste Brief aus dem August 1513 ist bekannt als eines der wenigen Dokumente, in denen sich Mutianus kritisch über Reuchlin äußert. Mutianus versucht hier, die Gründe für die Verurteilung Reuchlins nachzuvollziehen.<sup>68</sup> In seiner Rekonstruktion greift er eingangs einen „Topos humanistischer Verteidigungsrhetorik“ auf, indem er die Situation Reuchlins mit der eines Sokrates oder anderer verfolgter Denker aus der Antike vergleicht.<sup>69</sup> Er tut dies jedoch nicht im Sinne einer verfolgten Unschuld, sondern um auf einen Grundfehler dieser großen Denker hinzuweisen: Sie wollen landläufige, fest verwurzelte Meinungen ändern – ein Unternehmen, das nicht ohne Gefahr ist: *Vulgi opinionones sine periculo*

<sup>65</sup> Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 310, S. 382–383.

<sup>66</sup> Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 310, S. 383: ... *facile cognoscis, quam miseri sint, qui nondum barbariem exuerunt, nunc felix et beatus, cui bonos auctores evolvere contigit.*

<sup>67</sup> Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 310, S. 383: *Dedisti a me ... Pontanum, qui ex stultis prudentes facit: magnus medicus, si stultitiae mederi potest, morbo longe lateque serpenti.*

<sup>68</sup> Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 287, S. 350–354. Da ihm die ‚wahren‘ Begebenheiten nicht bekannt sind (*veritas nos ipsa latet*), rekonstruiert er, was ‚wahrscheinlich‘ geschehen ist ( *fingamus verisimilia*). Folgerichtig schließt der Brief mit einer eindeutigen Kennzeichnung als erdichteter Annahme: *Haec est nostra fictio*, S. 351 und 354.

<sup>69</sup> De Boer: Unerwartete Absichten (wie Anm. 56), S. 909. Auch Reuchlin selbst brachte sich mit Sokrates in Verbindung, wie hier gezeigt wird.

*nemo mutaverit*. Gefahr besteht dabei nicht nur für die jeweiligen Denker, sondern auch für die Gesellschaft, zu deren Stabilisierung und Gemeinwohl die *vulgi opiniones* wesentlich beitragen. Reuchlin habe in diesem Zusammenhang den Fehler begangen, seine eigene Gelehrsamkeit über das Gemeinwohl zu stellen. Man müsse zwischen dem einfachen und dem gebildeten Leser unterscheiden; dem einfachen Leser dürften nicht die tieferen Geheimnisse der Schrift enthüllt werden, da sonst Chaos drohe und nicht Sitten und Gesetze, sondern Willkür und Gewalt regieren.<sup>70</sup>

Diese Rekonstruktion schlägt nun auf den Pontano des Dialogs durch, der ebenfalls die philosophische Gelehrsamkeit auf seiner Seite hat und deswegen auf seinem aristotelisch-diesseitigen Begriff der Glückseligkeit beharrt. Was er dabei vollkommen ignoriert: Seine Lehrmeinung könnte sich auf die Moral des einfachen Volkes verheerend auswirken, die auf der Vorstellung von Belohnung und Strafe im Jenseits aufbauen. Mutianus selbst führt dieses Argument in seinem Dialog nicht aus, erwähnt aber interessanterweise in seinem Brief über Reuchlin, dass Aristoteles selbst zwar von der herkömmlichen Meinung abwich, dies jedoch nicht öffentlich kundtat.<sup>71</sup> In einem christlichen Kontext herrscht, wie Mutianus es in Bezug auf Reuchlin formuliert, nicht die gleiche Freiheit wie bei den Philosophen: *Non datur nobis ea, quae philosophis, libertas disputandi*.<sup>72</sup>

Diese Kritik ändert nichts daran, dass Mutianus Pontano, was die Sache angeht, näher steht, als man vielleicht erwarten würde. Wenn der Pontano des Dialogs erklärt, der Aufwand, der bei Begräbnissen getrieben werde, sei „Tröstung der Lebenden, an die die Würden, Güter und Titel des Verstorbenen übergehen“, äußert Mutianus ein gewisses Verständnis: „Ich sehe, worauf du hinauswillst“.<sup>73</sup> In der Tat zeigen Äußerungen in anderen Briefen, dass Mutianus ebenso wie Pontano nicht viel von Äußerlichkeiten in religiösen Angelegenheiten hielt und den Schlüssel zu einem glücklichen Leben im Diesseits in den Tugenden sah.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 287, S. 351: *Aliter simplex lector, aliter eruditus intelligit. [...] Nullo tamen modo debemus enuntiare mysteria aut infirmare opinionem multitudinis [...] Omnia revolverentur in chaos antiquum. Non leges et boni mores, sed vis et libido dominaretur*. Vgl. zu dieser Stelle auch RÄDLE: Mutians Briefwechsel (wie Anm. 36), S. 120.

<sup>71</sup> Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 287, S. 351: *Dissensit a vulgo Aristoteles: non id palam ausus est profiteri*.

<sup>72</sup> Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 287, S. 352.

<sup>73</sup> Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384: *„Sed ista sunt viventium solatia, ad quos defuncti honores, bona, tituli perveniunt.“ Video, quo spectes*. Mutianus bezieht sich erneut direkt auf Pontanos Traktat, in dem es heißt: *Nemo enim felicem putat eum, qui sit mortuus, quippe cum sit viventium felicitas, tamen spectare vel multum cives alii ad eam arbitrantur, si post felicium virorum oblitum, liberis integra permanserint bona, honores, amicitiae, tituli, taliaque permulta*. Pontano: *De prudentia* (wie Anm. 61), fol. 168r.

<sup>74</sup> RÄDLE: Mutians Briefwechsel (wie Anm. 36), S. 119–120, in Bezug auf Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 391, S. 459–460: *Deus enim non desiderat panem triticeum, non popanum, bellaria, victimas, non candelas, caseos, ova, pecuniam, multa verba, quae sunt utique vanissima. Imponatur in aram dei, quae in corde hominis collocata est, justitia, fides, patientia, innocentia, castitas, abstinentia et ce-*



Was die beiden humanistischen Denker unterscheidet, ist die Art und Weise, wie sie sich zu diesen Themen äußern: Mutianus warnt seinen Freund Urban wiederholt, die von ihm geäußerten Ansichten unter die Leute zu bringen.<sup>75</sup> Der Pontano des Dialogs macht sich dagegen mit seinem offenen ‚Bekenntnis‘ zu einer weltlich orientierten aristotelischen Ethik angreifbar. Wenn Mutianus ihn davor warnt, zum „Fumianus“ zu werden, hat das deswegen auch den bedrohlichen Unterton der Bücherverbrennung, die er in einem weiteren Brief zu Reuchlin zur Sprache bringt, in dem das theologische Gutachten der Universität Erfurt kritisiert wird. Vor allem sieht er den Versuch der Erfurter Theologen, Werk und Person zu trennen, zum Scheitern verurteilt. Interessant ist eines der Beispiele, das er nennt: In Italien habe man die Gedichte des Antonio „Panormita“ verbrannt; gemeint ist Antonio Beccadelli, der in den 1420er Jahren mit seiner gewagten Gedichtsammlung « Hermaphroditus» für Furore sorgte – und ein Lehrer Pontanos war.<sup>76</sup> Mit der Verbrennung seiner Bücher habe man ihm zugleich ein Schandmal eingebrannt (*notam inussit*) – dieselbe Wortwahl, die wir in der Satire auch in Bezug auf Pontanos ‚heidnischen‘ Namen Jovianus finden.<sup>77</sup>

## 9 Dichter und Philosophen

Wie erklärt sich dann bei so viel inhaltlicher Übereinstimmung die ablehnende, oder vorsichtiger formuliert, ambige Haltung Mutianus‘ zu Pontano? Denn auch wenn Mutianus Sympathien für die Argumente seines Gesprächspartners an den Tag legt, zieht er doch ab einem gewissen Punkt eine Grenze. Dieser Punkt ist gekommen, als der Pontano des Dialogs der Auffassung Mutians widerspricht, Gott verleihe den Lohn der Tugend im Himmel: „Der Kopf ist für uns der Himmel und der Sitz der Minerva, wo die Sterne der Sitten und der Wissenschaften erstrahlen. Der Bereich der Götter geht uns nichts an“.<sup>78</sup> Für Mutianus zeugen diese Bemerkungen für ein frevlerisches Verhalten: *Impie sentis, Pontane*.<sup>79</sup> Zwar erkennt er Pontanos Sprachgewalt und lite-

---

*terae virtutes*. Wie Rädle anmerkt, stellt Mutianus an dieser Stelle bewusst heidnische und christliche Riten „unterschiedslos nebeneinander“.

**75** So zum Beispiel in Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 26, S. 33: *Cave proferas hoc iudicium meum*.

**76** Zur Biographie Beccadellis vgl. Gianvito Resta: Beccadelli, Antonio. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Band 7. Rom 1965, S. 400–406. Zum Verhältnis zwischen Beccadelli und Pontano vgl. ROICK: Pontano’s Virtues (wie Anm. 8), S. 74–80.

**77** Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 307, S. 378: *Cumbussit Italia Antonii Panormitani poemata. Eo facto notam inussit poetae*. Der Brief an Mutianus ist auf den 3. Oktober 1513 datiert.

**78** Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384: *Refersne deo felicitatem acceptam? ‘Refero. Id humanae gratitudinis est et ipse fons rerum omnium.’ Pulchre. At praemia virtutis in coelo largitur. Post mortem igitur boni felices. ‘Ohe, desipis. Caput nobis coelum est et arx Minervae, ubi morum et scientiarum sidera collucent. Deorum regia nihil ad nos’*.

**79** Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384.

rarisches *ingenium* an: „Es haben dich Sabellico, Crinito, Baptista Mantovano und Angelo Poliziano gelobt. Auch ich kenne deine Dichtung und deine Dialoge. Wir alle loben die Erhabenheit deines Stils.“<sup>80</sup> Das reicht aber nicht zur Weisheit hin: „Da du jedoch ohne die heiligen Dinge und Christus philosophierst, bist du offenbar dümmer als ein Dummkopf und weichst auch von der Akademie und meinen Platonikern ab. Und du bist auch nicht im Einklang mit unserer Muse.“<sup>81</sup>

Wenn also der bisherige Dialog gemeinsame Punkte enthält und sogar zu einem Übereinanderblenden von Pontano und Reuchlin führt, zeigt sich in diesen letzten Bemerkungen das Bedürfnis, sich von Pontanos Moralphilosophie zu distanzieren. Dabei wird kräftig mit dem Gegensatz von Platonismus und Aristotelismus gearbeitet, eine Art von Schulbildung, die für Mutianus und seine Zeitgenossen nicht ungewöhnlich war. Sie spiegelt weniger eine humanistische Abneigung gegen Aristoteles wider als die Organisation der deutschen *artes*-Fakultäten in verschiedene „Wege“: „Vermutlich ist zu keiner Zeit die geistige Elite eines Landes derart bewußt und intensiv durch konkurrierende wissenschaftsgeschichtliche Schulen bzw. Parteien geprägt worden wie die deutsche in jenen Jahrzehnten vor oder nach 1500.“<sup>82</sup> Man könnte versuchen, hier den eher von der nominalistischen *via moderna* geprägten Platoniker Mutianus gegen einen von der realistischen *via antiqua* geschätzten Aristoteliker Pontano in Stellung zu bringen. Ein wenig klingt dieser Gegensatz ja in der Spitze gegen die *prudentia* zu Beginn des Dialogs an, wenn Aristoteles gegen Aristoteles ausgespielt wird.<sup>83</sup> Und natürlich ist es mehr als ironisch, Pontano ausgerechnet gegen die Kölner Theologen Stellung beziehen zu lassen, denen er eigentlich ein Verbünde-

**80** Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 384–385: *Laudavit te Sabellicus, Crinitus, B. Mantuanus, A. Politianus. Ego quoque vidi carmen et dialogos tuos. Laudamus omnes orationis majestatem.* Marcantonio Sabellico (1436–1506) war Inhaber des Lehrstuhls für Poetik und Rhetorik in Venedig. Er schreibt in *De latinae linguae reparatione*. Hg. von GUGLIELMO BOTTARI. Messina 1999, S. 157–158: *In Pontani viri clarissimi carmen nunquam incidi, sed multum ei ab omnibus tribui video in eo genere, estque in historia, ut audio, nihilo minor, quam rumor est eleganti iam pridem stilo texere.* Der florentinische Gelehrte Pietro Baldi del Riccio, genannt Crinito (1475–1507) schreibt im Vorwort zu *De poetis latinis*. Florenz 1505, fol. Eiiii r: *Nostra vero tempestate magnopere debemus letari, quod ad id accerserunt honestae et liberalis disciplinae ut aliqua ex parte videantur cum ipsa antiquitate contendere. Quam rem facile probaturi sunt, qui Pontani opera et Marulli Paulo attentius perlegerint: nam uterque (nisi ego forte in hac re decipior) in suo genere absolutus haberi debet.* Der Dichter und Gelehrte Giovan Battista Spagnoli, genannt 'il Mantovano' (1447–1516) stand in engem Kontakt mit Pontano und orientierte sich in seiner religiösen Dichtung stark an den dessen Eklogen. Ihm ist auch Pontanos «*De sermone*» gewidmet. Angelo Poliziano (1454–1494) preist Pontano in einem Brief vom 8. Mai 1493, veröffentlicht in Erasmo Pèrcopo: *Lettere di Giovanni Pontano a principi ed amici*. Neapel 1907, S. 70–74.

**81** Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 385: *At quoniam sine sacris et Christo philosopharis, stulto stultior esse et ab academia Platonicisque meis aberrare videris neque nostrae Musae congruis.*

**82** TEWES: Weisheit versus Wissen (wie Anm. 35), S. 62.

**83** Vgl. Anm. 31.

ter sein müsste.<sup>84</sup> Aber Pontano ist eben ein ‚humanistischer‘ Aristoteliker, der seine eigene Form der peripatetischen Lehre vertritt.

Nicht übersehen werden darf, dass selbst dieser letzte Teil des Dialogs, der Pontanos Vorstellungen zur Ethik schroff abzulehnen scheint, nicht ohne sympathisierende Obertöne bleibt. Man könnte sogar so weit gehen und sagen, dass Mutianus unter der Hand die Sprecherrollen verschiebt. Denn abseits der großen Debatten an den Universitäten und in seinem Humanistenkreis sah er sich mit Personen konfrontiert, die ihn zu seinem Leidwesen in polemischer Weise als „Italiener“, „Poeten“ und „Philosophen“ verspotteten, der sich sogar zu schade dafür sei, Messen zu halten.<sup>85</sup> Anders gesagt, sie nehmen genau diejenige Haltung ein, die der erste Sprecher des Dialogs gegen Pontano einnimmt. Ob sich hier Mutianus zu einem gewissen Grad selbst porträtiert? Bezeichnend ist jedenfalls, dass der erste Sprecher des Dialogs am Ende keine unversöhnliche Haltung einnimmt. Wie der letzte Satz des Dialogs verrät, lehnt er Pontano's «De prudentia» nicht von vornherein ab, sondern will einen genauen Blick auf den Text werfen: „Ich werde dennoch recht scharf prüfen, als was sich deine Klugheit herausstellen wird.“<sup>86</sup>

## 10 Schlusswort

Leider haben wir keine Zeugnisse dafür, wie diese Lektüre letztendlich ausgeht. Zusammenfassend lässt sich trotzdem sagen, dass ein genauer Blick auf den Dialog den bisherigen Befund in Frage stellt, dass es sich um die einfache Ablehnung einer aristotelisch-weltlichen Ethik handelt, die auf Jenseitsbezüge und die Einbeziehung von Glaubensfragen verzichtet oder sie sogar explizit ablehnt. In dieser Sichtweise würde der Dialog eine klare Grenze ziehen zu einer humanistisch geprägten aristotelischen Ethik, wie sie Pontano vertritt. Die Beschreibung des Dialogs als ambig trifft die Sachlage viel besser: «De prudentia» gerät in das Kreuzfeuer verschiedener kulturpolitischer Lager: ‚Scholastiker‘ in Form der Arnoldisten, kritische ‚Humanisten‘ in der Form Reuchlins, Landklerus in Form der Kritiker des Mutianus, wichtige Kirchenpolitiker wie Hartmann. Der Dialog bildet insofern eine komplizierte Gemenge-

<sup>84</sup> Eine Untersuchung, welche Aussagekraft die Veröffentlichung von «De liberalitate» im Kölner Kontext (vgl. Anm. 47) haben könnte, steht aus.

<sup>85</sup> Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 220, S. 275: [...] *ajunt: 'Mutianus helt keyn messe Urbanus ist auch eyn poete.'* *Haec simplicial verba sunt, sed pestiferi homines venenum suum eo modo evomunt et nos 'Walen' esse garriunt.* Nr. 279, S. 342: *Ah Urbane, quanta mihi fit injuria! Quis toleraret tantam iniquitatem?* Also hat Mathin gesagt: *Ich bin vor Mutiani thor gewest, er hat sein lassen verleucken.'* *Tunc Morus: Ja er lasset kein fromen man zcu im, dan die poeten. Es ist ein philosophus', cum risu contumelioso et applausu Mori.*

<sup>86</sup> Mutianus: Briefwechsel (wie Anm. 17), Nr. 311, S. 385: *Videbo tamen acrius, quid illa tua phronesis praestiterit. Interea cum his nostris philosophis senex quiesce.*

lage ab, innerhalb derer Pontano mit seinem Traktat zu einer changierenden Projektionsfläche wird. Auf der einen Seite heißt das, dass Mutianus keineswegs so einseitig verfährt, wie bisher argumentiert worden ist. Zum anderen wird die Bestimmung der Reichweite humanistischer Ideen schwierig, da sie verschiedene Valenzen annehmen können. Literarisch geschickt wird Pontano mit seinen eigenen Mitteln gestichelt; ebenso werden Crotus und Mutianus selbst in dieses Spiel einbezogen. Man denke an die Frage, inwiefern ein prachtvolles Begräbnis den Lebenden und den Toten nützt, die entscheidend von der Bewertung der Glückseligkeit im Diesseits abhängt. Wie gezeigt wurde, sympathisiert auch Mutianus mit dem Gedanken, dass bestimmte Rituale, mögen sie nun heidnisch oder christlich sein, keinen direkten Bezug zur Religiosität haben müssen. Diese Religiosität drückt sich bei ihm freilich nicht so sehr in aristotelischer, sondern platonischer Terminologie aus.

Der Dialog des Mutianus ist damit verspielter, als man auf den ersten Blick wahrnehmen will. Er verurteilt den neapolitanischen Humanisten nicht einfach, sondern benutzt ihn zu einer nicht unkritischen Stellungnahme zu aktuellen Geschehnissen. In Hinsicht auf ältere Interpretationen des Humanismus lässt sich sagen, dass Mutianus die ‚Weltzugewandtheit‘ von «De prudentia» als ein wichtiges Merkmal von Pontanos humanistischer Ethik freilegt, jedoch ohne diese ‚Weltzugewandtheit‘ endgültig zu verurteilen. Im Gegenteil: Sie wird, je nach Kontext zum Einsatz gebracht als eine Kritik der Scholastiker, als Tadel selbstverliebter Humanisten oder als einer Verspottung des niederen Klerus, der über keinerlei Gelehrsamkeit verfügt. Die Reichweite der humanistischen Ethik steht damit im Zusammenhang mit einer Reihe von Funktionskontexten, die über eine rein inhaltliche Ebene weit hinausgehen. Mutianus erweist sich als ein Vermittler, der in der Lage ist, verschiedene Zielgruppen anzusprechen, ohne dass es sich um eine einfache Übernahme von humanistischem Gedankengut handelte.