

# **Sprache als Handlung in der spanischen Renaissance**

**Strosetzki, Christoph**

First published in:

Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen 5 (1981) 1, S. 43-49

ISSN 0342-4340

© 1981 Dr. Ernst Hauswedell & Co. KG, Verlag

## 4. Miszellen

CHRISTOPH STROSETZKI (Düsseldorf)

### Sprache als Handlung in der spanischen Renaissance

Mit der Sprache werden im alltäglichen Umgang Handlungen vollzogen, deren Thematisierung im Schnittpunkt von Ethik, Theologie, Pädagogik, Politik bzw. Ästhetik, Poetik und Rhetorik steht – von Disziplinen also, deren Gegenstand Handeln und sprachliches Handeln ist. Eine Analyse der historischen Konzeption von Sprache als Handlung in der spanischen Renaissance läßt daher Aufschlüsse erwarten über die Verknüpfung jener Disziplinen und ihre Bedeutung im alltäglichen Leben. Dies gilt umso mehr, als der humanistisch-ethische Wissenschaftsbegriff des 16. Jahrhunderts wissenschaftliche Regeln primär auf das von ihnen geleitete Handeln des einzelnen bezieht. Wir gehen von den spanischen Humanisten Vives und Guevara aus und schließen mit Boscáns Cortegiano-Übersetzung und Gracián Dantiscos *Galateo español*. Dabei sei weniger eine zeitliche Entwicklungslinie als die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Strömungen skizziert, wenngleich mit der verstärkten Höfisierung im Laufe des Jahrhunderts auch die Gesprächskultur immer mehr in den Mittelpunkt des Interesses tritt. Das wird deutlich, wenn man analysiert, welcher Sinn dem Gespräch gegeben wird, wie Sprache und Sprechen fundiert werden, wie das eigene Ich und seine Gesprächspartner gesehen, welche Redelänge und -häufigkeit empfohlen, und schließlich, wie Lüge, Schmeichelei, üble Nachrede und Spott eingeschätzt werden.

Ein Gespräch kann dem Vergnügen oder der Belehrung dienen. Vives zieht bei Tischgesprächen ernste Stoffe unnützen Späßen vor. Possenreißer solle man meiden, da es beim Gespräch primär auf die Nützlichkeit ankomme. Auch andere Handlungen, wie das Betreiben von Wissenschaften und Künsten, sollen nicht nach bloßem Vergnügen, sondern nach der praktischen Verwertung und dem Nutzen bewertet werden. Was für die Rede zutrifft, gilt entsprechend für das Denken, ebenso auch für das Handeln. Die Prudentia, die befähigt, jede beliebige Handlung dem Ort, der Zeit, den Personen und den Verhältnissen anzupassen, soll nicht bloße Vergnügungen suchen, sondern die eigene Besserung oder die anderer. Die Rhetorik sieht Vives als »potissimam prudentiae portionem«<sup>1)</sup>. Indem Vives so für die Beurteilung des Redens die gleichen Kategorien postuliert wie für die Beurteilung des Handelns, versteht er Reden als Handeln. – Sein Wissenschaftsbegriff illustriert sein Verständnis des Denkens als regel- und zielorientiertes, individuelles Handeln, so daß das Reden als Handeln und die Rhetorik des Redens als Handeln gleichen Kriterien unterliegen. Wissenschaft (ars) definiert Vives als »collectio universalium praeceptorum parata ad cognoscendum, agendum, vel operandum, in certa aliqua finis latitudine« »artificis finis praeceptorum est actio«<sup>2)</sup>. Jede Wissenschaft reglementiert Handlungen: Die Geschichte bietet Regeln über das Verhalten im öffentlichen wie im Privatleben, die Ethik lehrt Regeln zur Ordnung der Seelenkräfte, die Ökonomik lehrt das Verhalten als Privatmann, die

Politik das Handeln in der Öffentlichkeit, die Grammatik zeigt Regeln der fehlerfreien Ausdrucksweise, die Rhetorik schließlich bietet Regeln an, die Rede den Gegenständen, Personen, Orts- und Zeitverhältnissen anzupassen. Zu jeder dieser Disziplinen gehört – allerdings marginal – die Sprache im alltäglichen Umgang. Nicht einmal die traditionell auf wenige öffentliche Sprechsituationen festgelegte Rhetorik bildet hier eine Ausnahme. Vives allerdings konzipiert in seinen pädagogischen Schriften, die für unseren Zusammenhang wichtiger sind als seine rhetorischen, Sprache als Handlung universal: »quod nulla omnino vitae ratio, atque actio, carere potest sermone, publica, privata, domi, foris, cum amico, cum inimico, cum hoste, cum majore, cum minore, cum pari;«<sup>3)</sup> Moralischer Nutzen und Ziel als Bewertungskriterien sind bei Vives religiös fundiert: »Stet tamquam in acie facundia omnis pro bono et pio contra flagitium et nefas«<sup>4)</sup> Sprache, Werkzeug des Guten wie der Sünde, sei von Gott geschaffen und natürliche Voraussetzung menschlicher Gesellschaft. Sie ermögliche die Kommunikation der durch körperliche Hüllen verborgenen Seelen. Der Hinweis auf Allmacht und Wohltaten Gottes eröffnet bei Vives nicht nur Ratschläge zum Sprechen, sondern auch Darstellungen anderer alltäglicher Tätigkeiten wie z.B. des Verhaltens bei Tisch oder des Schlafens. Alltäglichste Verrichtungen und sprachliche Handlungen werden also theologisch fundiert unter Berücksichtigung moralischer, psychologischer und politischer Implikationen.

Vor einer sprachlichen Handlung das eigene Ich und die eigene Lage richtig einzuschätzen ist eine Regel der Rhetorik. Bei Vives ist es zugleich eine Regel der Ethik, die die Erkenntnis des eigenen Ich auch als Vorstufe der Erkenntnis Gottes sieht. Man zeichne sich im Umgang durch klare Formulierungen, Bescheidenheit, Schamgefühl, Freundlichkeit, Wohlwollen, Mangel an Argwohn und Ehrerbietung beim Gruß aus, d.h. also im Wesentlichen durch christliche Tugenden. Gesprächspartner unterteilt Vives in Verwandte und Mitbewohner des gleichen Hauses, Bekannte und Unbekannte. Wenngleich man sich ihnen gegenüber nicht in gleicher Weise benehmen wird, soll man alle nach christlichem Gebot gleichermaßen lieben.<sup>5)</sup> Unterschiede der Behandlung ergeben sich aus ihrer hierarchischen Position: »In minores praebe te comem, in majores reverentem, in pares facilem ac tractabilem.«<sup>6)</sup> Die Hierarchisierung wird politisch und theologisch gerechtfertigt: »hoc enim vult Deus propter publicam quietem.«<sup>7)</sup> Auch die spezifischen Regeln, die Vives für Typen möglicher Gesprächspartner, z.B. den Erzieher, den Gelehrten, die Frau gibt, sind von religiöser Ethik geprägt. Besonders schwer hat es die Jungfrau, beim Reden ihre Tugend unter Beweis zu stellen<sup>8)</sup>. – Sogar Redehäufigkeit und Redelänge werden religiös und ethisch motiviert: Man solle nicht in alberner Weise beredt sein, nicht viel, sondern passend und zur rechten Zeit antworten. In Gegenwart verständiger Leute solle man besser zuhören als reden. Auch wer zuviel fragt, wirke geschwätzig. Man rede nicht zu lange und zu oft, aber auch nicht zu selten. Auch rede man nicht zu schnell, denn »Christus Dominus noster, sciens ex loquacitate plurima oriri mala, et illa in primis, quae pugnant cum capite legis suae, rixas, discordias, simultates: Ad circumspeditionem loquendi interminatus est: De omni verbo otioso, quod homines fuerint loquuti, reddituros eos rationem in disquisitione illa mundi.«<sup>9)</sup>

Einzelne mögliche Arten der Rede werden vor religiösem Hintergrund gesehen. Ein Anlaß zum Lachen soll nicht zum Spott mißbraucht werden. Denn »Irridere bona nefas, mala crudelitas, media stultitia, probos impium, improbos saevum [. . .] denique hominem inhumanum.«<sup>10)</sup> – Stärker noch als der Spott widerspricht die Lüge christlichen Geboten.

Weder Schätze, Freundschaften, Drohungen, noch Bitten und Todesfurcht dürften von der Wahrheit abbringen, die im Gegensatz zur Lüge nur anfangs und kurzzeitig unbequem sein kann. Der Wahrheitsliebende hat praktischen Nutzen dank seiner unanzweifelbaren Glaubwürdigkeit; ferner läuft er nicht Gefahr, sich wie der Lügner in Widersprüche zu verwickeln und der Falschheit entlarvt zu werden. Zudem verdirbt die Lüge die Gesellschaft, denn »ut quod illam [humana condicio] procul a Deo separat, diabolo similem, ac mancipium facit.«<sup>11)</sup> In der Analyse der Lüge scheint Vives als Kommentator von *De civitate Dei* durch Augustinus' *De mendacio* beeinflusst<sup>12)</sup>. – Die Unwahrhaftigkeit dessen, der sein Versprechen nicht einhält, tadelt Vives ebenso wie die Lüge des Schmeichlers, der dort bereits Weisheit und Tugend lobt, wo sie erst angeeignet werden sollen. Tadel und konstruktive Ermahnungen seien demgegenüber vorzuziehen. Freundschaftlicher Tadel sei Zeichen von Verbundenheit<sup>13)</sup>. So löst also Vives in seinen konkreten Ausführungen zur Rede als Handlung ihre allgemein postulierte Einbettung in ein theologisch und ethisch fundiertes System menschlicher Handlungen ein.

Guevaras Bemerkungen zur Sprache als Handlung werden durch zahlreiche Beispiele aus dem Bereich der christlichen, antiken und alltäglichen Welt bereichert. Hofpraxis und christliche Ethik trennt er insofern, als sich sein *Aviso de privados* stärker auf den höfischen Bereich bezieht als *Oratorio de religiosos*<sup>14)</sup>. Damit hat sich der Anwendungsbereich des Hofes bereits ausgegliedert. Guevara versteht wie Vives Rede und Wissenschaft als Gaben Gottes, die den Menschen über das Animalische erheben. Auch sieht er Sprechen als Handeln, wenn er z.B. mit Seneca nur dem empfiehlt, sich mit Worten zu streiten, der es auch mit dem Schwert tun könnte, wenn er die Zungen derer, die Christus am Kreuz verspottet haben, mehr fürchtet als Schwert und Gewalt der Frommen, wenn er stolze Reden stärker verurteilt als stolze Taten oder den Spruch »mors et vita est in manibus linguae« auf die Leidensgeschichte Christi bezieht<sup>15)</sup>. – Das optimale Beherrschen der Sprachhandlungen wertet Guevara im höfischen Kontext positiv, kritisiert es aber in allgemeinerem Zusammenhang vor christlichem Hintergrund. Beredtheit sei notwendig für den Amtsträger an Fürstenhöfen, der die Anliegen anderer anzuhören und zu regeln habe. Den Fürsten ziere sie nicht nur als Person, sie helfe ihm auch mit schönen Worten die zu entlohnen, für die kein Geld mehr da sei. Durch Beredtheit könne man des Fürsten Gunst erlangen, sozial aufsteigen, wie mangels ihrer sozial absteigen. Dem entgegen steht das Johanneswort »Ipsi de mundo sunt et ideo de mundo loquuntur«, wonach – so erläutert Guevara – man an den Worten den Frommen vom Sünder unterscheiden kann, dessen Rede Neid und Ehrgeiz, aber nicht Gott beinhalte. Eine allzu kunstvolle Rede stecke voller Arglist und Sünde. Gerade ihren Meistern Cicero und Demosthenes habe sie geschadet. Und auch am Hof stehe letztlich der Zurückhaltende höher in Gnaden als der in seinen Reden besonders Verschlagene. Souveräne Beherrschung der Redekunst wird im höfischen Bereich begrüßt, muß aber aufgrund der dortigen negativen Zwänge teilweise aus dem christlichen Kontext verbannt werden. Um eine Vermittlung der widersprechenden Erfordernisse von Hof und christlicher Ethik bemüht sich Guevara, wenn er vor Gott und dem Fürsten die gleichen Kriterien der Rede gelten läßt: »Finalmente dezimos a qualquier privado del principe que si dios le hallare en su anima pureza y la re publica hallare en su casa justicia y el rey hallare en su boca verdad [. . .] que ni tema que dios le desamparara ni hombre le empescera ni infamia rescebirá ni fortuna le derrocara: ni el rey su señor le despedira.«<sup>16)</sup>

Die Betrachtung möglicher Gesprächspartner ist bei Guevara auf den höfischen Bereich konzentriert. Den Charakter des Fürsten soll der Höfling kennen, um nur Angenehmes zu sagen. Will er Ansehen erlangen, soll er nicht zu oft und nur in wichtigen Angelegenheiten mit dem Fürsten reden, besonders da ein Höfling mit dem Fürsten nicht sprechen sollte, um über andere zu klagen, um Geheimes aufzudecken, um zu scherzen oder zu schmeicheln. Will man Fürsten gefallen, so diene man, rede aber wenig. Im Gespräch mit ihnen stehe man auf der linken Seite, rede leise, um nicht von den Umstehenden gehört zu werden, langsam, um nicht mißverstanden und für einen Plauderer gehalten zu werden. Genau wäge man seine Worte ab. Der Höfling solle beim Reden nicht husten, spucken, mit den Fingern spielen, nach Knoblauch oder Wein riechen.<sup>1</sup> Er vermeide es, über andere etwas Negatives zu sagen, ritterliche Taten seiner Vorfahren zu erwähnen, eigene Verdienste herauszustreichen und vor dem Fürsten auf der eigenen Meinung zu beharren. Eher verschweige oder verschleierte er sie, um beliebt zu bleiben. Der Fürst darf mit seinen Hofleuten scherzen, wie die Hofleute untereinander, nicht aber der Hofmann mit dem Fürsten. Die höfische Sprechsituation erscheint also in den Augen Guevaras hierarchisiert, Redemöglichkeiten werden nach sozialer Position zugeteilt, wobei der Maßstab des individuellen Vorteils und Nutzens keine ethische oder religiöse Bindung aufweist. – Kritisiert Vives das häufige Reden vor religiösem Hintergrund, so stellt Guevara die konkreten Nachteile für den Höfling dar, der nicht als Schwätzer gelten, sondern sich als Günstling oder Amtsträger gegenüber Untergebenen in knapper Form verständlich machen soll. Bei Geheimnissen sei sogar Schweigen geboten. Schließlich – heißt es allgemeiner im *Oratorio* – habe die Natur dem Menschen zwei Füße, zwei Ohren, zwei Augen, zwei Hände und nicht mehr als eine Zunge verliehen, woraus ersichtlich sei, daß man viel sehen, hören und arbeiten, aber nur wenig reden soll.

Seine Forderung nach Wahrhaftigkeit stützt Guevara auf antike Philosophen und das Christuswort »Ich bin die Wahrheit«. Amtsträger und Günstlinge sollten sich besonders vor dem Laster der Lüge in Acht nehmen. Denn sie seien Vermittler zwischen Fürsten und Unterhändlern wie Christus zwischen Gott und dem Sünder. Auch Guevara stellt die praktischen Vorteile des Wahrhaften, der sich vor niemandem zu fürchten braucht und frei mit allen umgehen kann, im Hofleben dar und sieht bei ihm in idealer Weise Gerechtigkeit, gutes Gewissen, guten Ruf und daraus resultierend die Gunst beim Fürsten miteinander verbunden. Konsequenterweise verurteilt Guevara auch üble Nachrede, Beleidigungen, spöttische Bemerkungen und die Bosheit dessen, der zum Nachteil anderer Scherze macht. Immerhin rät er, derartige Spötter vorsichtshalber freundlicher zu behandeln als die übrigen Gesprächspartner. – Es zeigen sich also bei Guevara neben der christlichen Tradition innerhalb des bei ihm besonders ausführlichen höfischen Bereichs einige Elemente, die im Vives'schen System stärker religiös abgeleitet wären. Bei Guevara finden sie Geltung, da sie dort, wo er im höfischen Kontext denkt, primär auf die Instanz des Fürsten bezogen sind, der im Idealfall die gleichen sprachlichen Handlungen fordert wie die göttliche Instanz.

Normierung und Reflexion des Hoflebens setzten in Spanien wie im übrigen Europa mit der Ausformung des absoluten Staates ein<sup>17</sup>). So liegt die spanische Übersetzung des Castiglione'schen Werkes *Il Cortegiano* (Rom 1528) im Jahre 1534 durch Boscán wenige Jahre vor dem 1539 unter italienischem Einfluß erscheinenden *Aviso de privados* von Guevara. Auch ein persönlicher Kontakt zwischen Guevara und Castiglione vor 1529

ist anzunehmen<sup>18)</sup>. Boscán definiert in seinem »Prologo del Interprete« die Zielsetzung seines Buches: »La materia de que trata [. . .] es hazer un cortesano perfecto«. Die unterschiedliche Bedeutung von Begriffen und Sitten in Italien und Spanien will er berücksichtigen<sup>19)</sup>.

Auch der 1590 erscheinende *Galateo español* von Lucas Gracián Dantisco ist an ein italienisches Vorbild, den *Galateo* von Della Casa, angelehnt; er ist Neufassung und Übersetzung: »Aviendo visto en el discurso de mi vida, por experiencia todas las reglas de este libro [. . .] traduziendolas del Galateo Italiano, y añadiendo al proposito otros cuentos.«<sup>20)</sup> Gracián Dantisco gibt Regeln »para que comunicando y tratando con la gente, seas bien acostumbrado, y tengas trato y conuersacion apazible y agradable«. Er zeigt »modo y manera de palabras y costumbres con que te has de gouernar.«<sup>21)</sup> Diese »sciencia y regla« variieren von Land zu Land<sup>22)</sup>. Sie werden nicht ethisch fundiert, sondern ästhetisch durch das Kriterium des enojo. »Cada acto que es de enojo, o enfado a qualquier de los sentidos«<sup>23)</sup> sei in Gegenwart anderer auch schon andeutungsweise zu vermeiden, so z.B. bei der Wahl der Gesprächsthemen: La materia »no deue ser fria, de poca substancia, ni baja ny vil, porque los que la oyen, en lugar de recrearse escarnecen de la platica, y del que dize tambien.«<sup>24)</sup> Unangenehm wirkte es, über sich selbst, seine Vorfahren, seinen Reichtum und seine Ehre zu reden, Träume oder ständige und daher anderen lästige Lügen zu erzählen. Lüge fundiert er nicht im christlichen Zusammenhang als Sünde; er stellt sie primär vor den Hintergrund seiner höfischen Lehre der Etikette, indem er die Etikette mit Lügen und Träumen vergleicht und Lügen mit dem Verweis auf den Zwang der Etikette rechtfertigt: »nosotros honramos con la vista y apariencia a aquellos que con el coraçon no les haríamos actamiento, y con todo esso la usamos por no salir de la costumbre.«<sup>25)</sup> Dantisco unterscheidet drei Typen der Etikette »es a saber, por utilidad, por vanidad, por obligacion.«<sup>26)</sup> Diesen Typen zugeordnet, läßt sich dann eine Lüge mehr oder weniger rechtfertigen. Zu vermeiden sei der Umgang mit denen, die üble Nachrede führen, da er dem eigenen Ansehen schaden könnte. Anderen solle man keine Ratschläge geben, da dies den Eindruck erwecken könne, man wolle klüger als sie erscheinen. Aus dem gleichen Grund solle man die Fehler anderer nicht tadeln. Da es also in den sprachlichen Umgangsformen bei Gracián Dantisco nicht auf sittliche Belehrung, sondern auf angenehme und unterhaltsame Befriedigung des Geschmacksempfindens ankommt, hat der Scherz hohen Wert: »Verdad es que para passar esta trabajosa vida procuramos algun solaz, y passa tiempo, y los motes, y burlas las suelen ser instrumentas de risa y recreacion: pro lo qual son amados los que saben solazar,«. Nicht ethischer Nutzen, sondern ästhetische Freude am Unterhaltsamen steht im Vordergrund. Damit sie gewährleistet ist, rede man »con orden y bien expressado«, mit klaren Worten »de suerte que qualquiera de la conuersacion las entienda facilmente«,<sup>27)</sup> vor allem belästige man niemanden durch zu vieles Reden. Denn auch die geringfügigsten Fehler können »la buena criança« verderben. Der gute Ruf und das individuelle Interesse an seiner Erhaltung, ebenso wie die Vermeidung von Verletzungen des durch Etikette und Gewohnheiten geprägten, quasi ästhetischen Geschmacksempfindens bilden Ziel und Hintergrund dieser Konzeption des sprachlichen Handelns.

Damit sind drei Typen skizziert, deren Gleichzeitigkeit ein recht komplexes Bild der Epoche ergibt. Sind Vives' Ausführungen ethisch und religiös fundiert unter Bezug auf die Kirchenväter und die Antike, finden wir bei Dantisco eine säkularisierte, ästhetisch-prak-

tische Fundierung. Das sprachliche Handeln wird nicht mehr von seiner psychischen Motivierung, sondern von der äußeren Wirkung abgeleitet. Es ist nicht mehr auf jeden menschlichen Bereich bezogen, sondern primär auf den Hof, richtet sich nicht an einen beliebigen Zögling, sondern an den Höfling. Daher ist der Blick auf das Wohl der gesamten menschlichen Gemeinschaft weitgehend verlorengegangen und dem privaten Interesse des einzelnen gewichen. Sieht Vives Wissen und sprachliches Handeln in einem kohärenten, komplexen System, das sprachliche Äußerungen in Rhetorik, allgemein gesellschaftsbezogene Ethik und religiöse Metaphysik eingebunden sieht, so erscheint der *Galateo español* aus jenem System und seiner Tradition ausgegliedert und verselbständigt. Ist bei Vives Sprache als Handeln im höfischen Kontext etwas Marginales, an verstreuten Stellen zu Suchendes, wird sie im *Galateo* zum Zentrum. Die Dominanz des höfischen Bereichs und seiner inneren Gesetzmäßigkeiten deutet sich, wie wir gesehen haben, unter italienischem Einfluß bei Guevara an, der jedoch den Versuch unternimmt, religiöse Postulate idealiter mit höfischen über die Instanz des Fürsten zu verbinden. Derart in der Renaissance konstituiert und als selbständige Disziplin etabliert, konnte die Lehre von der höfischen Gesprächskultur im *Oraculo manual* des B. Gracián oder bei den Moralisten im Frankreich des 17. Jahrhunderts fortgesetzt und verfeinert werden.

- 1) J. Ludovicus Vives, *Introductio ad sapientiam*, S. 13f, 16, Bd. 1 und *De tradendis disciplinis*, S. 268, 186ff, 357, Bd. 6, in: *Opera omnia*, hg. Gregorius Majansius, Bde. 1–8, Valentia 1782–90; zur Geschichte der Beziehung zwischen Rhetorik, Ethik und Politik vgl. James J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustin to the Renaissance*, Berkeley, Los Angeles, London 1974 z. B. S. 98, 119.
- 2) Vives, *De tradendis disciplinis*, S. 252, 253; zum folgenden vgl. ebda., S. 401, 265.
- 3) ebda., S. 357.
- 4) ebda., S. 359f; zum folgenden vgl. ebda., S. 245 und *Introductio*, S. 36, 26f.
- 5) vgl. Vives, *Introductio*, S. 48, 34–37, 40.
- 6) ebda., S. 43.
- 7) ebda., S. 35.
- 8) vgl. Vives, *De tradendis disciplinis*, S. 298f, 424ff und *De christiana femina*, S. 83f, Bd. 4, in: *Opera omnia*, a.a.O.; zur Jungfrau: »loqueris pauca in publico? rudis crederis; multa? levis; indocte? hebes; docte? maliciosa; non facile respondes? superba, male educata; respondes? non magno im-

pulsu casura; sedes composito vultu? dissimulatrix; gesticularis? natura stulta; spectas? eo ferri animum; rides cum quis ridet, etsi alio intenta? arrisise, actum esse; audis virum? placere tibi quae dicit, nec difficilis expugnata« ebda., S. 129.

- 9) Vives, *Introductio*, S. 38; vgl. auch ebda., S. 37f, 14.
- 10) ebda., S. 35; vgl. auch ebda., S. 37, 39.
- 11) ebda., S. 39.
- 12) Nach Augustinus lügt der, »Qui aliud habet in animo et aliud verbis vel quibuslibet significationibus enuntiat.« (*De mendacio*, S. 242, 244) Er unterscheidet verschiedene Typen der Lüge (286ff), denen acht unterschiedlich schwere Sünden entsprechen (300ff.). Auch in der Betonung der moralischen Nützlichkeit der Rede kann Augustinus als Vives' Vorbild gelten: »Qui ergo docet, vitabit omnia verba quae non docent;« (*De doctrina christiana*, S. 462). Das gilt nicht nur, aber auch in alltäglichen Unterhaltungen mit einer oder mehreren Personen (462) »sive ad populum, sive privatim, sive ad unum, sive ad plures [. . .] sive in perpetua dictione, sive in colloqu-

- tionem.« (484, 486) in: Augustinus, *Oeuvres*, 1<sup>e</sup> série: *Opuscules*, Bd. 2, hg. G. Combès, Bd. 11, hg. G. Combès, M. Farges, Paris 1948, 1949.
- 13) vgl. Vives, *Introductio*, S. 39, 37, 41f.
- 14) vgl. im folgenden zu Guevara, soweit nicht anders angegeben: Antonio de Guevara, *Aviso de privados y doctrina de cortesanos*, in: *Obras*, Valladolid MDXXXIX, Kap. 4, S. 6ff »De las cosas que ha de hazer el buen cortesano para cobrar con su principe buen credito«; Kap. 5, S. 8f »De la manera que ha de tener y de las ceremonias que ha de hazer el cortesano quando al principe ha de hablar«; Kap. 19, S. 38ff »Que los privados de los principes se deuen mucho guardar de no ser rotos en las lenguas y maliciosos en las palabras«; Kap. 20, S. 41ff »Que los privados de los principes deuen sobre todas las cosas mucha verdad tractar: y por cosa delas del mundo jamas una cosa por otra dezir«; und Antonio de Guevara, *Oratorio de religiosos y exercicio de virtuosos*, Valladolid 1544, Kap. 20, S. 41ff »De como son muy peores las lenguas malas que ay en el mundo que no la plaga de ranas que embio dios a egypto y de lo que los auctores dieron en este caso«; Kap. 21, S. 43f »De como es muy gran peligro tratar con hombres parleros y maliciosos y que es cosa muy segura no entender con ellos«.
- 15) vgl. A. de Guevara, *Epistolas familiares, parte segunda*, Antwerpen 1633, S. 108, 110, 104f.
- 16) Guevara, *Aviso*, S. XLVIII.
- 17) vgl. Alfred von Martín, *Sociología del Renacimiento*, México, Buenos Aires, 1966, S. 103.
- 18) vgl. Augustin Redondo, *Antonio de Guevara et l'Espagne de son temps*, Genf 1976, S. 390 (Travaux d'humanisme et renaissance); auch kannte Castiglione seit 1506 den späteren Heinrich VIII. und war am englischen Hof bekannt, zu dem Vives ab 1523 enge Kontakte hatte. Castigliones Werk wurde dort bald nach dem Erscheinungsjahr 1528 im Original gelesen. Vgl. Walter Schrunner, *Castiglione und die englische Renaissance*, Berlin 1939 (Neue deutsche Forschungen 234).
- 19) *El Cortesano, Traduzido de Italiano en nuestro vulgar Castellano*, por Boscán, Salamanca 1581, S. 7; vgl. auch Margherita Morreale, *Castiglione y Boscán: El ideal cortesano en el Renacimiento español*, 2 Bde., Madrid 1959.
- 20) Lucas Gracián Dantisco, *Galateo español*, Valencia 1601 (Erstausgabe 1590), Al lector.
- 21) ebda., S. 10.
- 22) ebda., S. 210, 197.
- 23) ebda., S. 15.
- 24) ebda., S. 54; im folgenden vgl. ebda., S. 72f, 62, 66, 82f.
- 25) ebda., S. 83.
- 26) ebda., S. 85; im folgenden vgl. ebda., S. 118f, 124, 125f.
- 27) ebda., S. 133, 145, 151; vgl. im folgenden ebda., S. 191, 193, 146f, 239.