

Jutta Weiser (Mannheim)

Konzeptismus und Ethik in Graciáns *Oráculo manual*

I.

Baltasar Graciáns Aphorismensammlung *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) wird häufig als Anleitung zum taktisch klugen Agieren in einer säkularisierten Konkurrenzgesellschaft angesehen, wie es im Übrigen auch das Vorwort bekräftigt, in dem das Handbüchlein als „epítome de aciertos de vivir“¹ apostrophiert wird. Gracián war zwar Geistlicher und Mitglied des Jesuitenordens, dennoch scheint das für den Alltagsgebrauch im Aphorismus² komprimierte Wissen des *Handorakels* keiner transzendenten Größe verpflichtet zu sein. Nicht zuletzt mit Blick auf die Oberen der Gesellschaft Jesu hat Gracián sämtliche seiner Texte – mit Ausnahme seiner einzigen religiösen Schrift *El Comulgatorio* (1655) – unter dem Pseudonym Lorenzo Gracián veröffentlicht, was ihn allerdings nicht vor Auseinandersetzungen mit seinen Vorgesetzten bewahren sollte.

Ich möchte die verbreitete These von der Dominanz einer politisch-pragmatischen Handlungspsychologie im *Oráculo manual* im Folgenden um die jesuitische Dimension erweitern und eine Lesart vorstellen, bei der auch die dogmatischen Implikate des Textes Berücksichtigung finden. Im Mittelpunkt stehen dabei die Verknüpfung von konzeptistischer Rhetorik und Ethik sowie die damit verbundene Frage nach dem Stellenwert von taktischer Lebensklugheit und Gottverbundenheit. Die berühmte *regla de gran maestro*, die sowohl kürzeste als auch am häufigsten interpretierte Sentenz des *Oráculo manual* hat oftmals als Beleg für eine kategoriale

¹ Baltasar Gracián: *Oráculo manual y arte de prudencia*. Hg. v. Emilio Blanco. Madrid: Cátedra 21997. S. 96 („Al lector“). Aus dieser Ausgabe wird auch im Folgenden mit der jeweiligen Seitenangabe und Nummer des Aphorismus zitiert.

² Die Gattung des Aphorismus wurzelt im medizinischen Diskurs der Antike und diente ursprünglich als Wissensexzerpt und Gedächtnisstütze, insofern das Fachwissen für die praktische Anwendung komprimiert und in eine leicht memorierbare Form gebracht wird. In der Frühen Neuzeit verwendete man den Aphorismus auch im Bereich der Politik und der Staatstheorie; ein bekanntes spanisches Beispiel dafür wäre der *Tácito español* (1614) von Baltasar Álamos de Barrientos. Im 17. Jahrhundert findet der Aphorismus Eingang in die Literatur. Zur Gattungsentwicklung vgl. Wolfgang Lasinger: *Aphoristik und Intertextualität bei Baltasar Gracián. Eine Strukturanalyse mit subjektgeschichtlichem Ausblick*. Tübingen: Narr 2000. S. 15–33.

Trennung von weltlicher Lebenspraxis und Transzendenz herhalten müssen: „*Hanse de procurar los medios humanos como si no huviesse divinos, y los divinos como si no huviesse humanos*. Regla de gran maestro; no ai que añadir comento.“³

Impliziert dieser Grundsatz tatsächlich die Spaltung von göttlichem und menschlichem Bereich? Die Maxime fällt innerhalb der gesamten Sammlung nicht allein durch ihre Kürze und den Verzicht auf einen Kommentar auf, sie wird darüber hinaus auch explizit als Zitat des „großen Meisters“ (gemeint ist Ignacio de Loyola, der Begründer des Jesuitenordens) kenntlich gemacht. Die entsprechende Referenzpassage stammt aus Pedro de Rivadeneyras *Vida de San Ignacio*:

En las cosas del servicio de Nuestro Señor que emprendía, usaba todos los medios humanos para salir con ellas, con tanto cuidado y eficacia como si dellos dependiese el buen suceso; y de tal manera confiaba en Dios y estaba pendiente de su divina Providencia, como si todos los medios humanos que tomaba no fueran de algún efecto.⁴

Der Quellentext handelt nicht von einer Abspaltung der menschlichen von den göttlichen Mitteln; es geht vielmehr darum, sich in seinem Handeln der göttlichen Vorsehung zu unterwerfen und auf Beistand zu hoffen.⁵ Die sinngemäße Übernahme des Zitats in die konzise, verdichtete Formulierung Graciáns lässt sich mit Hilfe einer genaueren Betrachtung des Zeugmas entschlüsseln, dessen Pointe nicht allein auf syntaktischer Ebene beruht, sondern vor allem auf der gleichzeitigen Aktualisierung zweier semantisch divergierender Momente, die in dem zeugmatisch übergeordneten Verb *procurar* koinzidieren, das beide Teilsätze der Maxime regiert: Im ersten Teilsatz bedeutet *procurar* ‚menschliche Mittel einsetzen‘, im

³ Gracián: *Oráculo manual*, S. 237, Nr. 251.

⁴ Zit. n. Baltasar Gracián: *Obras completas*. Hg. v. Arturo del Hoyo. Madrid: Aguilar 1967. S. 218, Anm. 3.

⁵ Amelot de la Houssaie verweist in seiner französischen Übersetzung des *Oráculo manual* auf Kapitel 38 des *Liber Iesu Filii Sirach* der Apokryphen als Referenztext der Maxime. Dort werden die für die Heilung notwendigen *medios humanos* des Arztes gelobt, welche jedoch letztlich auf die *medios divinos* des Allmächtigen zurückzuführen sind, ohne dessen Beistand der Arzt nicht zu heilen imstande wäre: „[...] recourir aux Médecins et ne rien négliger de ce qu'ils ordonnent, mette toute la confiance en Dieu, qui est le maître absolu de la guérison.“ (Baltasar Gracián: *L'Homme de Cour*. Traduit et commenté par le Sieur Amelot de la Houssaie. Paris: Vve Martin & J. Boudot 1687. S. 294). Georg Eickhoff hat in seiner umfassenden Analyse von Aphorismus 251 sowohl die Weisheitsliteratur des Alten Testaments als auch die Belegstellen aus den Schriften Rivadeneyras berücksichtigt. Vgl. Georg Eickhoff: „Die ‚regla de gran maestro‘ des ‚Oráculo manual‘ im Kontext biblischer und ignatianischer Tradition“. In: Neumeister, Sebastian u. Dietrich Briesemeister (Hg.): *El mundo de Gracián*. Actas del Coloquio Internacional, Berlin 1988. Berlin: Colloquium-Verlag 1991. S. 111–126.

zweiten Teilsatz, ‚sich im Vertrauen auf den Schöpfer um göttliche Mittel bemühen und diese stellvertretend verwalten‘.⁶

Es ist kein Zufall, dass sich die Forschungsbeiträge, die ungeachtet der Äußerungen Rivadeneyras die Deutung der *regla* im Sinne einer Trennung von menschlichen und göttlichen Mitteln vertreten, auch mit besonderem Nachdruck für die Zuordnung des graciánschen Werkes zur Moralistik stark machen.⁷ Von Hugo Friedrich als eine empirisch-deskriptive und wertfreie Beobachtung des Menschen und seiner Sitten definiert, unterscheidet sich die Moralistik von der Moralphilosophie und der Theologie: „Allen Spielarten der Moralistik ist gemeinsam der Verzicht auf ethische Erziehung, aber auch auf die Glaubenswahrheiten der Gotterschaffenheit, der Gnade und Erlösung.“⁸

Die moralistische Etikettierung der graciánschen Texte hat Peter Werle nachdrücklich in Frage gestellt, indem er in seiner Untersuchung zum *Héroe* den Nachweis erbracht hat, dass die Ethik Graciáns in der aristotelisch-thomistischen Tradition wurzelt. In seiner Argumentation nimmt Werle eine entschiedene Gegenposition zu Hugo Friedrich und Gerhart Schröder ein.⁹ Ihre Überzeugungskraft verdankt seine Untersuchung allerdings nicht nur einer ergiebigen Quellenforschung, sondern auch dem Verzicht auf eine umfassende Stilanalyse. Folglich rückt hier kaum ins Blickfeld, inwiefern aristotelisch-thomistische Kategorien bei Gracián bisweilen auch umgewertet und auf den sich ausdifferenzierenden Bereich einer säkularen Konkurrenzgesellschaft umgemünzt werden.¹⁰ Im Umgang

⁶ Vgl. Peter Werle: ‚*El Héroe*‘. *Zur Ethik des Baltasar Gracián*. Tübingen: Narr 1992. S. 148.

⁷ Vgl. Hugo Friedrich: „Zum Verständnis des Werkes“. In: Baltasar Gracián: *Criticón oder Über die allgemeinen Laster des Menschen*. Hg. v. Hugo Friedrich. Übers. v. Hanns Studniczka. Hamburg: Rowohlt 1957. S. 212–226, hier S. 225; Hellmut Jansen: *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián*. Genf u. Paris: Droz u. Minard 1958. S. 81; Gerhart Schröder: „Gracián und die spanische Moralistik“. In: Buck, August (Hg.): *Renaissance und Barock II* (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 10). Frankfurt a. M.: Athenaion 1972. S. 257–279, hier S. 267. In seiner Studie zum *Criticón* bemerkt Schröder: „Gracián war wohl Moralthologe. Aber sein Werk steht in der Tradition der antiken Lebensphilosophie und der Moralistik.“ (Ebd., S. 69). Karl Alfred Blüher verweist zwar auf einen Ausspruch von Ignacio de Loyola, geht diesem aber nicht weiter nach und behauptet: „Der Sinn dieser Regel ist klar: sie trennt die menschlichen von den göttlichen Mitteln, die der natürlichen Vernunft von denen der Offenbarung.“ (Karl Alfred Blüher: *Seneca in Spanien. Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. bis 17. Jahrhundert*. München: Francke 1969. S. 401).

⁸ Friedrich: „Zum Verständnis des Werkes“, S. 217. Zur näheren Bestimmung des Moralistik-Begriffs vgl. ders.: *Montaigne*. Bern: Francke 1949. S. 222.

⁹ Vgl. Werle: ‚*El Héroe*‘, S. 9–14.

¹⁰ Vgl. zu dieser Diskussion auch die Überlegungen von Friedrich Wolfzettel: „Zwischen Spätbarock und Aufklärung: Moralistik und Säkularisierung bei Baltasar Gracián“. In: Behrens, Rudolf u. Maria Moog-Grünnewald (Hg.): *Mora-*

mit der scholastischen Ethik stoßen wir bei Gracián oftmals auf eine Ambiguität, die dazu führt, dass sowohl die moralistische als auch die moralphilosophische Lesart seiner Texte grundsätzlich überzeugen kann. Diese Ambiguität – das wäre nun meine These – beruht zu weiten Teilen darauf, dass das Spannungsverhältnis zwischen christlicher Doxa und lebensweltlicher Klugheit aufrecht erhalten bleibt, wobei sich in den *conceptos* des *Oráculo manual* mitunter beide Pole überlagern und zu einer dissonanten Einheit verschmelzen.¹¹

Ausgehend von dieser These könnte man vermuten, dass Gracián die rhetorisch geschliffene und aphoristisch zugespitzte *regla de gran maestro* in *Oráculo manual* 251 bewusst zweideutig angelegt hat. Im Rahmen des konzeptistischen Sprachspiels wäre dies nicht ungewöhnlich. Somit scheint der Aphorismus auf den ersten Blick der Ausdifferenzierung des innerweltlichen und transzendenten Bereichs Tribut zu zollen, während er unter Berücksichtigung der intertextuellen Dimension eine gegenläufige moralphilosophische Gewichtung erhält. Mit anderen Worten deckt die Maxime von moralistischer Warte aus das pragmatische Verhalten des Menschen im Zeichen des Geltungsverlustes christlicher Morallehren auf, während sie aus moralphilosophischer Perspektive umgekehrt die Perduranz eben dieser vermeintlich überkommenen Ethik behauptet. Im *concepto* überlagern sich theologischer und profaner Sinn. Meines Erachtens besteht die rhetorische Raffinesse des Aphorismus darin, dass mit der semantischen Ambivalenz des Zeugmas und dem Verzicht auf einen Kommentar zwei gegensätzliche Lesarten angeboten werden, die als solche erst mit der Dechiffrier-Dechiffrierung des sprachlichen Kunstwerks sinnfällig werden.

In diesem Sinne hat auch Joachim Küpper das Form- und Sprachspiel im *Oráculo manual* gegenüber dem inhaltlichen, ethischen Aspekt in den Vordergrund gerückt. Er sieht in Gracián einen „selbstverliebten Konzep-

listik. Explorationen und Perspektiven. München: Fink 2010. S. 151–170, hier S. 151–159.

¹¹ In diese Richtung gehen auch die Einschätzungen von Ulrich Schulz-Buschhaus, der sowohl die moralistische als auch die moralphilosophische Position in seine Überlegungen einbezieht. Vgl. Ulrich Schulz-Buschhaus: „Moralische Norm und modischer Usus – Interpretationen und Hypothesen zu einem Thema der europäischen Moralistik (insbesondere bei Gracián und La Bruyère)“. In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 20 (1996). S. 78–98, hier S. 88f.: „Soweit ich sehe, bestehen sie [die hermeneutischen Schwierigkeiten] vor allem darin, daß Gracián sowohl Moralist ist, dem es auf den Pragmatismus des realen gesellschaftlichen Verhaltens ankommt, als auch Moralphilosoph, der selten vergißt, neben der gewissermaßen realistischen Beobachtung ebenfalls die von dieser negiert gesehene moralische Norm in Erinnerung zu rufen. [...] Mit seiner Neigung zu Andeutungen und Suggestion, deren logisch-argumentative Folge nur schwach markiert ist, bildet dieser Stil in letzter Instanz die vielleicht entscheidende Ursache einer semantischen Mehrdeutigkeit, in der neben der orthodoxen Lesart eben immer auch die unorthodoxe Lesart einer riskanten Moralistik ihren Platz erhält.“

tisten“, der als solcher nicht als „innerjesuitisches Pendant von Pascal“¹² durchgehen könne, da es ihm in erster Linie am Reiz des Sprach- und Gedankenspiels gelegen sei.

Ich möchte in meinen Überlegungen den ethischen Aspekt dennoch nicht ausklammern und die These formulieren, dass der Jesuitenpater die Möglichkeiten der konzeptistischen Sprache und des aphoristischen Stils für einen ethischen Entwurf ausschöpft, der sich sowohl an orthodoxe Positionen aristotelisch-thomistischer Provenienz rückbinden lässt als auch dem Geltungsverlust dieser Positionen Rechnung trägt, indem er sich gleichermaßen einem handlungspragmatischen Utilitarismus verpflichtet. Meine These beruht mit anderen Worten darauf, dass das Sprach- und Formspiel im *Oráculo manual* darauf angelegt ist, gleichzeitig eine moralphilosophische, dem katholischen Dogma konforme Lesart und eine moralistische, auf strategisch geschicktes Sozialverhalten abzielende Lesart zu ermöglichen. Die Frage wäre demnach, mit welchen literarischen Verfahren und rhetorischen Mitteln es Gracián gelingt, diese doppelte Lesart herzustellen, die den handlungspragmatischen Strategien in gewisser Weise einen moraltheologischen Rückhalt garantiert.

Ich werde im Folgenden zunächst eine diskurs- und wissensgeschichtliche Einordnung Graciáns vornehmen, der einige begriffsgeschichtliche Erläuterungen zum Titel der Aphorismensammlung folgen werden. Im Anschluss daran werde ich anhand ausgewählter Textpassagen die literarischen Strategien des *Oráculo manual* näher beleuchten.

II.

Diskursgeschichtlich ist die hybride Verknüpfung von christlicher Ethik und Handlungspragmatismus bei Gracián in einer Zeit des epistemischen Umbruchs anzusiedeln. Die Zeit des Barock kennzeichnet Michel Foucault als Übergangsphase zwischen der Episteme der Ähnlichkeit und der Episteme der Repräsentation, in der die Dinge nicht mehr nach dem Prinzip der Analogie, sondern nach Identitäten und Differenzen geordnet werden.¹³ Im Unterschied dazu liegt der analogistischen Beziehung der Dinge

¹² Vgl. Joachim Küpper: „Jesuitismus und Manierismus in Graciáns *Oráculo manual*“. In: *Romanistisches Jahrbuch* 58 (2007). S. 412–442, hier S. 434.

¹³ Vgl. Michel Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard 1966. S. 65: „Au début du XVII^e siècle, en cette époque qu'à tort ou à raison on a appelée baroque, la pensée cesse de se mouvoir dans l'élément de la ressemblance. [...] L'âge du semblable est en train de se refermer sur lui-même. Derrière lui, il ne laisse que des jeux. Des jeux dont les pouvoirs d'enchantement croissent de cette parenté nouvelle de la ressemblance et de l'illusion; partout se dessinent les chimères et la similitude, mais on sait que ce sont des chimères; c'est le temps privilégié du trompe-l'œil, de l'illusion comique, du théâtre qui se dédouble et représente un théâtre, du quiproquo, des songes et

untereinander in der Episteme des Mittelalters und der Renaissance im Wesentlichen noch eine theologisch fundierte Erkenntnistheorie zugrunde, derzufolge die göttliche Ordnung in den Erscheinungen der Außenwelt für den Menschen grundsätzlich erkennbar ist.

Einen beträchtlichen Einfluss auf die grundlegende Veränderung des menschlichen Weltverhältnisses hatte die kopernikanische Reform, die mit einem radikalen Wandel der Vorstellung vom Weltall verbunden war: Die Erde, die im geozentrischen System den stabilen Mittelpunkt des Kosmos darstellte, um den herum die Gestirne kreisen, wurde als ein um die Sonne rotierender Planet ausgewiesen und damit aus dem Zentrum verdrängt. Durch die Erkenntnis der Beweglichkeit des Erdballs wurde der „von außen und oben bewegte und gelenkte Kosmos der Scholastik“¹⁴ und die daran gebundene Vorstellung eines ‚unbewegten Bewegergottes‘ obsolet. Die neue kosmische Ausgangslage erforderte nominalistische Modi der Erkenntnis sowie eine neue Anthropologie: Mit der Preisgabe der Zentralstellung des Erdkörpers im heliozentrischen Weltbild ging auch die Zentralstellung des Subjekts verloren; es erwachte ein wissenschaftliches Interesse an der Natur, für deren Bemächtigung Kopernikus den Grundstein legte. Die theoretische Neugierde – so Hans Blumenberg – „steht im Zusammenhang mit einer Wandlung des Selbstverständnisses des Menschen und der immer schärferen Trennung zwischen seinen transzendenten Heilchancen und seiner innerweltlichen Selbstbehauptung.“¹⁵

Barocke Wissensformationen scheinen sowohl anschlussfähig an eine neuzeitliche, nachkopernikanische Neuordnung des Wissens als auch an eine rückwärts gewandte Restitution hochmittelalterlicher Diskursordnungen.¹⁶ Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum sich Gracián trotz seines geistlichen Standes mit säkularen Verhaltenslehren befasst. Das erkennende Subjekt, das sich keiner vorab fixierten, intelligiblen Erscheinungswelt mehr gegenüber sieht, entwickelt neue (nominalistische) Erkenntnisweisen, bei denen der innerweltliche Einsatz des Scharfsinns eine zunehmend größere Rolle spielt.¹⁷

visions; c'est le temps des sens trompeurs; c'est le temps ou les métaphores, les comparaisons et les allégories définissent l'espace poétique du langage.“

¹⁴ Hans Blumenberg: *Die kopernikanische Wende*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1965. S. 17.

¹⁵ Ebd., S. 9.

¹⁶ Entsprechend sieht Küpper in der barocken „Diskurs-Renovatio“ einen Versuch, das verbliebene ungeordnete Surrogat eines ursprünglichen Analogien-Kosmos zu bewältigen. Vgl. Joachim Küpper: *Diskurs-Renovatio bei Lope de Vega und Calderón. Untersuchungen zum spanischen Barockdrama. Mit einer Skizze zur Evolution der Diskurse in Mittelalter, Renaissance und Manierismus*. Tübingen: Narr 1990. S. 18–25 u. 230–304.

¹⁷ Den Zusammenhang von kopernikanischer Reform, Epistemenwechsel und *agudeza* beleuchtet auch Christian Wehr: *Geistliche Meditation und poetische Imagination. Studien zu Ignacio de Loyola und Francisco de Quevedo*. München: Fink 2009. S. 28–37.

Für die Sprache Graciáns resultiert daraus eine Verschiebung des Analogieprinzips vom Bereich des Natürlichen in den Bereich des Artifiziiellen. Seine Definition des *concepto* als „un acto del entendimiento, que exprime la correspondencia que se halla entre los objetos“¹⁸ lässt vermuten, dass Gracián die Korrespondenzbeziehung zwischen den Dingen zwar als gegeben annimmt; diese kann jedoch angesichts der Preisgabe des Analogienkosmos nicht mehr als eine natürliche respektive von Gott kommende eingestuft werden. Im Rahmen des sprachlichen *concepto* werden die Korrespondenzen vom Ingenium (als Vermögen der *inventio*) aufgefunden und auf der Signifikantenebene abgebildet. Im letzten Kapitel des *Agudeza*-Traktats heißt es entsprechend: „Estan ya en los objetos mismos las agudezas objetivas, especialmente los misterios, reparos, crisis, si se obró con ellas; llega, y levanta la caza el ingenio.“¹⁹

Agudeza, *ingenio* und *entendimiento* stellen notwendige Komplemente der konzeptistischen Rhetorik dar, denen die Aufgabe zukommt, jene Analogien neu zu erfinden, die im mittelalterlichen Diskurs noch auf natürliche Weise vorhanden waren.²⁰ Erkenntnis, Sprache und Ethik werden bei Gracián folglich eng miteinander verknüpft. Aus der Verrechnung des graciánschen Tugendbegriffs mit den Auflösungsformen der tradierten christlichen Moral entsteht ein Hiatus, in dem der Kluge anzusiedeln ist. Dabei ist der Scharfsinn an die Stelle der in der Hochscholastik noch unhinterfragbaren ontologischen Absicherung der Ethik getreten. Die Ethik Graciáns ließe sich angesichts ihrer diskursgeschichtlichen Bedingungen als Versuch einer restaurativen Supplementierung der scholastischen Ethik werten, wobei die Kompensation der am tradierten System aufgezeigten Leerstellen zur wesentlichen Aufgabe der Rhetorik wird: Das Ingenium wird als Supplement der vormals natürlichen Analogien funktionalisiert. Umgekehrt ließe sich aber auch der innovative Aspekt eines ‚supplementä-

¹⁸ Baltasar Gracián: *Agudeza y arte de ingenio*. In: Ders.: *Obras completas*. S. 231–516, hier Discurso II, S. 242.

¹⁹ Ebd., Discurso LXIII, S. 515.

²⁰ Bernhard Teuber hat mit Bezug auf die foucaultsche Diskursarchäologie dargelegt, inwiefern sich der Konzeptismus epistemisch im Spannungsfeld zwischen Ähnlichkeit und Repräsentation bewegt. Für die in Graciáns *Agudeza y arte de ingenio* entwickelte Stillehre bleibt demnach zwar ein triadisches Zeichenmodell maßgeblich, dessen Komponenten jedoch nicht mehr wesensmäßig korrespondieren. Vgl. Bernhard Teuber: *Sprache – Körper – Traum. Zur karnevalesken Tradition in der romanischen Literatur aus früher Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer 1989. S. 82: „Gracián zielt auf eine Zusammenschau von Signifikant, Signifikat und Referenzbereich. Innerhalb dieses umfassenden Anspruchs aber ist das rein sprachliche Element des *Concetto*, seine materielle Signifikantenseite, ein bloßes Werkzeug, welches seine Würde erst dort gewinnt, wo es in den Zusammenhang des semantischen Dreiecks eintritt und seinen Sinn von dessen anderen Instanzen her empfängt: nämlich vom Geistigen und Dinglichen. Mit hin wird das *Concetto* zwar sprachlich repräsentiert, nicht aber auf der Ebene der Sprache konstituiert.“

ren⁴ Verhaltensmodells akzentuieren, der darin besteht, dass die am auslaufenden orthodoxen Modell aufgezeigten Leerstellen in erster Linie die Entgrenzung moralischer Normen legitimieren. Gemeinsam bringen diskursive Restauration und Innovation eine paradoxe Dialektik hervor,²¹ die es erlaubt, die Ethik Graciáns sowohl in einem theologischen als auch in einem weltimmanenten Kontext zu situieren.

Gracián entwirft das Bild eines Klugen, der sich durch strategisches Handeln in einer ihm feindlich gesinnten Umwelt einem ‚modernen‘ sozialpsychologischen Regelkodex unterordnet und in dessen intellektuellem Handwerkskasten die *astucia* ein wichtiges Instrument darstellt; ein anderes Bild des Klugen bietet der *santo*, der in einer korrupten Welt den Rest einer ethischen Substanz zu bewahren scheint.²²

III.

Dass die Ethik Graciáns nicht restlos in mittelalterlich-scholastischen Mustern aufgehen kann, indiziert bereits die signifikante Wendung *arte de prudencia* im Titel der Aphorismensammlung. Die Kardinaltugend der Klugheit wird zu einer besonderen Kunstfertigkeit erklärt. Die Kombination von *ars* und *prudencia* findet sich schon bei Thomas von Aquin, der die *ars* der *recta ratio factibilium* und die *prudencia* der *recta ratio agibilium* zuordnet.²³ Während Thomas noch zwischen *factum* und *actum* differen-

²¹ Wehr spricht in diesem Zusammenhang von einer „widerspruchsvolle[n] Dialektik zwischen propagierter Restauration und latenter Innovation.“ (Christian Wehr: „Von der platonischen zur rhetorischen Bändigung der *varietas*: Überlegungen zur Kategorie des Scharfsinns bei Castiglione und Gracián.“ In: Föcking, Marc u. Bernhard Huss (Hg.): *Varietas und Ordo. Zur Dialektik von Vielfalt und Einheit in Renaissance und Barock*. Wiesbaden: Franz Steiner 2003. S. 227–238, hier S. 227).

²² Hans Sanders hat darauf hingewiesen, dass der Scharfsinn des guten Klugen, der sich sowohl an moralischen Normen als auch an zwischenmenschlichen Erfordernissen ausrichtet, eine Brücke schlägt zwischen strategischem und ethischem Handeln und damit gleichsam eine ethische Lücke kompensiert. Vgl. Hans Sanders: „Scharfsinn. Ein Trauma der Moderne: Gracián und La Rochefoucauld“. In: *Iberoamericana* 37/38 (1989). S. 4–39, hier S. 18: „Ein wichtiger Grund für den Bedeutungszuwachs des Scharfsinns gegenüber einem naiv an moralischen Normen orientierten Handeln wird faßbar: Scharfsinn und Umsicht korrigieren die ethischen Defizienzen des Realen. Die hohe Bewertung des Scharfsinns trägt damit einem fortgeschrittenen Erfahrungsstand Rechnung, für den die Dinge sich schon weit vom christlichen Horizont des sittlichen *Ordo* entfernt haben.“

²³ Vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*. Hg. v. Pietro Caramello. 1. Bd. Turin u. Rom: Marietti 1952. S. 251 (I, II q. 57, a. 4). Bei Aristoteles fallen sowohl Kunst (*techné*) als auch Klugheit (*phronésis*) unter die fünf Verstandestugenden: Die Kunst wird im 6. Buch der *Nikomachischen Ethik* als „mit wahrer Vernunft verbundener Habitus des Hervorbringens“ definiert (Aristoteles: *Niko-*

ziert, wobei er die *virtutes morales* letzterem Bereich zurechnet,²⁴ verschmelzen in der graciánschen Konstruktion der *arte de prudencia* beide Begriffe zu einem einzigen. Der Begriff *arte* bedeutet im 17. Jahrhundert nicht nur ‚Kunstfertigkeit‘ oder ‚Handwerk‘, sondern auch „la maña, destreza, sagacidad y astúcia de alguna persona, y la habilidad con que dispone las cosas.“²⁵ Er ist offensichtlich sowohl an die Kunstfertigkeit (*ars, artificium*), an die Umsicht und Achtsamkeit (*cautela*) sowie an den Scharfsinn, die List und Intrige (*calliditas, astutia*) gekoppelt und kann somit auch ein Mittel der Täuschung sein.²⁶

Wenn Gracián die moralisch indifferente *arte* zum Oberbegriff erklärt, der die *prudencia* in der Genitivkonstruktion nachgeordnet ist, so münzt er die ehemalige Kardinaltugend in Lebensklugheit um und stellt sie in die Dienste strategischen Handelns.²⁷ Damit scheint Gracián dem rinascimentalen Bedeutungswandel der *prudencia* Rechnung zu tragen, der durch den Geltungsverlust der christlich-humanistischen Ethik bedingt ist. Während in der Nikomachischen Ethik die Klugheit (*phronésis*) noch als integraler Bestandteil des Katalogs der Verstandestugenden firmiert – man kann weder tugendhaft sein ohne Klugheit noch klug ohne sich der Sittlichkeit

machische Ethik. Hg. v. Günter Bien. Hamburg: Meiner 1972. S. 134, 1140 a), die Klugheit als „Habitus des vernünftigen Handelns“ (ebd., S. 135, 1140 b).

²⁴ Vgl. Thomas von Aquin: *Summa contra Gentiles*, III, 10. In: Ders.: *Opera Omnia*. Hg. v. Roberto Busa. 2. Bd. Stuttgart u. Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1980. S. 1–152, hier S. 63: „[...] virtutes morales non sunt factivae, sed activae, artes autem factivae sunt [...]“. Für die *recta ratio factibilium* ist die Moral nur in beschränktem Maße zuständig, wenn es um die Kunstausübung geht, die dann jedoch wieder unter den Begriff des *agibile* fällt. Vgl. dazu Wolfgang Kluxen: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Mainz: Grünewald 1964. S. 33, Anm. 34: „Das ‚facere‘, als Akt, fällt also unter die Zuständigkeit der Moral. Daraus folgt aber keineswegs eine Zuständigkeit der Moral für die Kunst schlechthin, da ja das ‚factibile‘ wieder nicht unter die Moral fällt [...]; die Ausübung ist unter der Moral, aber diese ist eben nicht ‚die Kunst‘.“

²⁵ *Diccionario de la lengua castellana*. Hg. v. der Real Academia Española. Bd. 1. Madrid: Francisco del Hierro 1726. S. 422, Eintrag: *arte*.

²⁶ In diesem Sinne wird der Begriff *arte* beispielsweise im 27. Kapitel des *Conde Lucanor* verwendet: „Unos mis vecinos andan ayuntando, y haciendo muchas maestrias y artes, con que me puedan engañar.“ (Zit. n. *Diccionario de la lengua castellana*. Hg. v. der Real Academia Española. Segunda impresión corregida y aumentada. Bd. 1. Madrid: Joaquín Ibarra 1770. S. 344, Eintrag: *arte*).

²⁷ In diesem Sinne versteht José L. L. Aranguren die *arte de prudencia* als „conjunto de reglas para la manipulación práctica de la realidad“, dessen Mittel in erster Linie instrumentelle und nicht moralische sind, so dass sie keiner moralischen Rechtfertigung bedürfen: „De este modo deja [la prudencia] de constituir una virtud cardinal de sentido, a la vez intelectual y moral, para cobrar un carácter técnico, meramente instrumental, ni bueno ni malo, sino moralmente neutral.“ (José L. L. Aranguren: „La moral de Gracián“. In: Ders.: *Estudios literarios*. Madrid: Gredos 1976. S. 113–144, hier S. 123).

zu verpflichten²⁸ –, so kündigen in der zweiten Hälfte des Quattrocento erste Versuche, die *prudentia* von ihrer Anbindung an die Sittlichkeit zu lösen, den Verfall der über Jahrhunderte tradierten Ethik an. August Buck verweist in diesem Zusammenhang auf das 1470 erschienene Traktat *De oboedientia* von Giovanni Pontano, in dem das *utile*, die politische Zweckmäßigkeit des Handelns, auf Kosten des *honestum*, der moralischen Integrität des Handelns, in den Vordergrund rückt.²⁹ In dem hier zu beobachtenden Bedeutungswandel der *prudentia* sieht Buck „die Vorzeichen eines Zerfalls der humanistischen (und zugleich der christlichen) Ethik“,³⁰ der sich mit Machiavellis Lehre von der *necessità* und einer grundlegenden Unterscheidung zwischen politischer Praxis und moralischem Endzweck definitiv vollziehen sollte. *Prudentia* bezeichnet nunmehr die Beschlagenheit, sich bei gegebener Notwendigkeit vorsätzlich moralisch verwerflicher Mittel zu bedienen: „non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato.“³¹

Die Herauslösung der *prudentia* aus ihrem humanistischen Umfeld blieb nicht ohne Konsequenzen für die Moral. Von den aristotelischen Kategorien avanciert die wertneutrale *deinótes* (Schlauheit, Geschicklichkeit) zur Grundlage, die als solche sowohl der Klugheit (*phronésis*) als Tugend als auch der Verschlagenheit (*panourgia*) als Untugend zugrunde liegt und je nach Zielsetzung als moralisch gut oder schlecht bewertet werden kann.³²

Die mitunter heimtückischen Listen des Fürsten Machiavellis, gemessen am *utile* und Endzweck des Handelns, lassen sich mit den aristotelischen Moralkategorien, die im Zuge der Aristoteles-Rezeption des Thomas von Aquin in die scholastische Ethik eingegangen sind, kaum noch verrechnen. Wenn der Aquinate die Strategien der Täuschung und des Scheins ungeachtet ihrer Zielsetzung als *peccatum astutiae*³³ verurteilt, so wird

²⁸ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 149, VI, cap. 13, 1144 b.

²⁹ „Poterit fortasse utilitatis tanta vis esse, et tali in casu ut sit aliquando ab honesto declinando“ (zit. n. August Buck: „Die Kunst der Verstellung im Zeitalter des Barocks“. In: *Festschrift der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main*. Wiesbaden: Steiner 1981. S. 85–103, hier S. 86, Anm. 8).

³⁰ Ebd., S. 87.

³¹ Niccolò Machiavelli: *Il Principe*. In: Ders.: *Opere*. Milano u. Napoli: Riccardo Ricciardi 1954. S. 58.

³² Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 147, VI, cap. 13, 1144 a: „Es gibt ein Vermögen, das man als *Geschicklichkeit* [*deinótes*] bezeichnet. Der Geschicklichkeit ist es eigen, daß sie das, was zum vorgesezten Ziele führt, zu tun versteht und zu treffen weiß. Ist nun das Ziel gut, so ist sie löblich [*phronésis*]; ist es schlecht, so ist sie Schlaueit und Durchtriebenheit [*panourgia*]. Daher nennen wir die Klugen wie die Schlaueit geschick.“

³³ Vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, 2. Bd. S. 272 (II, II, q. 55, a. 3): „[...] in quantum aliquis ad finem aliquem consequendum, vel bonum vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis ed apparentibus: et hoc pertinet ad peccatum astutiae.“

nun augenscheinlich ein Klugheitsbegriff auf den Plan gerufen, der mit dem bei Thomas negativ konnotierten und der gottgerechten *prudencia* entgegengesetzten Begriff der *prudencia carnis* (bzw. *saeculis*) konvergiert, dem Verschlagenheit (*astutia*) und List (*dolis*) subsumiert sind.³⁴ Ein dem Geist der *astutia* entspringender Tugendbegriff, der sich allein über den pragmatischen Erfolg eines Handlungskalküls definiert, scheint die tradierte aristotelische Verstandestugend sowie die grundlegende ethische Orientierung am *honestum* zu verabschieden.

Die Schlussfolgerung, Gracián trete bruchlos das Erbe eines säkularisierten oder gar machiavellistischen Tugendbegriffs an, scheint mir dennoch übereilt. Seine Strategie besteht vielmehr darin, die Kategorien der aristotelisch-scholastischen Ethik stets von neuem ins Spiel zu bringen, ohne sich dabei auf deren ursprüngliche Semantik festzulegen. Wenn der Jesuit den scholastischen Begriff der Synderesis, der die Gewissensinstanz und die natürliche Anlage zum sittlich Guten bezeichnet,³⁵ zum „trono de la razón“ und zur „basa de la prudencia“ erklärt,³⁶ greift er auf die thomistische Ethik zurück. In der Forschung herrscht allerdings Uneinigkeit in Bezug auf die Bedeutung des Synderesis-Begriffs bei Gracián: Während Peter Werle die Übereinstimmung des graciánschen Wortgebrauchs mit

³⁴ Vgl. ebd. Artikel 3 kennzeichnet die *astutia* unter Berufung auf das 6. Buch der *Nikomachischen Ethik* in jeder Hinsicht als sündhaft; Artikel 4 erklärt *dolus* zum ausführenden Organ der *astutia*: „[...] ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas et apparentes, ad aliquem finem prosequendum vel bonum vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari. Uno quidem modo, in ipsa excogitatione viarum huiusmodi: et hoc proprie pertinet ad astutiam [...]. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis: et secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quandam executionem astutiae. Et secundum hoc ad astutiam pertinet.“

³⁵ Vgl. ebd., 1. Bd., S. 392 (1, I, q. 79, a. 12): „Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.“ Im Wörterbuch von Terreros y Pando wird *synderesis* als „remordimiento interior de la conciencia que no cesa de corregir, y reprehender las obras malas“ beschrieben (Esteban de Terreros y Pando: *Diccionario castellano con las voces de ciencia y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana*. 3. Bd., Madrid: Viuda de Ibarra 1788. S. 498).

³⁶ Vgl. Gracián: *Oráculo manual*, S. 154, Nr. 96: „De la gran *synderesis*. Es el trono de la razón, basa de la prudencia, que en fe della cuesta poco el acertar. Es suerte del cielo, y la más deseada por primera y por mejor: la primera pieza del arnés, con tal urgencia, que ninguna otra que le falte a un hombre le denomina falto; nótese más su menos. Todas las acciones de la vida dependen de su influencia, y todas solicitan su calificación, que todo ha de ser con seso. Consiste en una conatural propensión a todo lo más conforme a la razón, casándose siempre con lo más acertado.“

demjenigen bei Thomas von Aquin aufzeigt,³⁷ behauptet Karl Alfred Blüher im Gegensatz dazu, dass Gracián der Synderesis eine neue Wertung beigebe, die mit der scholastischen Begriffsverwendung nicht in Einklang zu bringen ist: Der Jesuit klammere die moralische Bedeutung des Terminus aus, der nunmehr „eine angeborene Neigung zu dem, was der ‚Ratio‘ (*razón*) am angemessensten ist“, bezeichne.³⁸ Die offenkundig uneindeutige Verwendung des Synderesis-Begriffs zeigt einmal mehr, dass Gracián zwar beständig auf die aristotelisch-scholastische Ethik rekurriert, dabei aber das einschlägige Vokabular teilweise mit neuen Bedeutungsnuancen versieht und somit selbst eine ambivalente Positionierung gegenüber der thomistischen Überlieferung einnimmt.

Wenden wir uns nun dem Haupttitel der Aphorismensammlung zu: Unter einem *oraculum* versteht man ein *deorum responsum*: „Respuesta que dá Dios, ò por sí, ò por sus Ministros“.³⁹ Der *oráculo* als Inbegriff des göttlichen Wissens tritt hier in Verbindung mit dem Attribut *manual* auf. Im Gegensatz zum höheren und in verschlüsselter Form artikulierten Wissen des Orakels kennzeichnet das Attribut *manual* ein praktisch-instrumentelles Wissen, das mit einem handlichen Format des Büchleins einhergeht: Das Original maß 9,7 x 4,5 cm, so dass sein Benutzer diesen Ratgeber stets bei sich tragen und für die praktische Anwendung schnell zur Hand haben konnte.⁴⁰ Allem Anschein nach bildet somit die Verbindung von göttlicher Weisheit (*oráculo*) und deren lebenspraktischem Gebrauch den Kern der graciánschen Lebensklugheit.⁴¹

³⁷ Vgl. Werle: ‚*El Héroe*‘, S. 72f.

³⁸ Vgl. Blüher: *Seneca in Spanien*, S. 407. Kenneth Krabbenhoft nimmt hier eine Zwischenposition ein; vgl. Kenneth Krabbenhoft: *El precio de la cortesía. Retórica e innovación en Quevedo y Gracián. Un estudio de la ‚Vida de Marco Bruto‘ y del ‚Oráculo manual y arte de prudencia‘*. Salamanca: Universidad de Salamanca 1993. S. 74–76.

³⁹ *Diccionario de la lengua castellana*. Hg. v. der Real Academia Española. Bd. 5. Madrid: Francisco del Hierro 1737. S. 46, Eintrag: *oráculo*.

⁴⁰ Der vermeintlich praktische Nutzen des *Oráculo manual* wird zweifellos dadurch *ad absurdum* geführt, dass sich die verschlüsselte, konzeptistische Sprache im Grunde der spontanen Umsetzung in die Handlungspraxis sperrt.

⁴¹ Vgl. dazu Krabbenhoft: *El precio de la cortesía*, S. 40: „A través de los aforismos, el oráculo y lo manual juntamente describen la práctica de la prudencia cortesana, práctica que consiste en saber traducir conceptos imperecederos en conducta diaria.“ Für Jansen geht mit dem orakelhaften auch ein elitärer Charakter der Aphorismen einher, die nicht ohne weiteres für jeden verständlich sind und auch nicht sein sollen (vgl. Jansen: *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián*, S. 105). Dies gilt in gleicher Weise für *El discreto*, in dessen Lesersprache bekräftigt wird, dass nur der Kluge die *aforismos de prudencia* zu verstehen weiß: „Digo, pues, que no se escribe para todos, y por eso es de modo que la arcanidad del estilo aumente veneración a la sublimidad de la materia, haciendo más veneradas las cosas el misterioso modo del decirlas. [...] Merezca, lector discreto, o porque lo eres o para que lo seas, tener vez este Arte de Enten-

Während in der Wendung *arte de prudencia* Tugend und List zu einer Synthese gelangen, steht der Ausdruck *oráculo manual* für die Verbindung von göttlichem und lebenspraktischem Wissen. Der gesamte Titel des graciánschen Werks *Oráculo manual y arte de prudencia* bildet folglich einen antithetischen Chiasmus: Wenn wir *oráculo* und *prudencia* dem Bereich des *honestum* zurechnen, *manual* und *arte* dem diesem gegenübergestellten semantischen Feld des *utile*, so spiegelt die syntaktische Struktur die Kreuzung von Weltlichkeit und Transzendenz ebenso wie von strategisch-utilitaristischem und sittlich gutem Handeln.

IV.

Im Eingangssaphorismus macht Gracián seinen Leser mit dem Ideal seiner Persönlichkeitsethik vertraut: Die Bezeichnung „ser persona“ stammt aus dem Bereich der Schauspielmetaphern und verweist in ihrer primären Bedeutung (Maske, Rolle) auf die taktische Verstellungskunst sowie insbesondere die Fähigkeit, je nach gegebener Situation die Rolle geschickt wechseln zu können:⁴²

*Todo está ya en su punto, y el ser persona en el mayor. Más se requiere hoi para un sabio que antiguamente para siete; y más es menester para tratar con un solo hombre en estos tiempos que con todo un pueblo en los passados.*⁴³

Die *arte de prudencia* erweist sich hier in der Tat als eine vom Menschen zu entwickelnde Technik, deren Maßstäbe nicht mehr von einer göttlichen Autorität herrühren, da nun die singuläre Leistung des Weisen gegenüber der metaphysischen Weltplanung in den Vordergrund rückt. Der Schauspieler im großen Welttheater, die *persona*, wird über den göttlichen Heilsplan nicht mehr in Kenntnis gesetzt, was zur Legitimation strategischen Handelns und zur Begründung einer genuin weltimmanenten ‚Ersatzmoral‘ ausreichen würde oder – wie im Fall Machiavellis – zur Substitution des christlichen Tugendbegriffs durch die machtstrategische *virtù* des

didos, estos aforismos de prudencia, en tu gusto y tu provecho.“ (Baltasar Gracián: *El discreto*. In: Ders.: *Obras completas*, S. 79).

⁴² Zum Begriff der *persona* und verwandten Begriffen wie *héroe* und *sabio* vgl. Jansen: *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián*, S. 10–18. Ursula Geitner sieht in Graciáns *persona*-Begriff Affinitäten zum modernen soziologischen Personbegriff. Anders als der Charakterbegriff bezeichne er keine reale Substanz, sondern eine „Kategorie der Selbst- und Fremdbeobachtung“ (Ursula Geitner: *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer 1992. S. 27, Anm. 42).

⁴³ Gracián: *Oráculo manual*, S. 101, Nr. 1.

Fürsten.⁴⁴ Gracián plädiert indes für eine Verbindung von mundaner und göttlicher Ordnung

*En el Cielo todo es contento, en el Infierno todo es pesar. En el mundo, como en medio, uno y otro. Estamos entre dos extremos, y así se participa de entrambos. Alternanse las suertes: ni todo ha de ser felicidad, ni todo adversidad. Este mundo es un zero: a solas, vale nada; juntándolo con el Cielo, mucho. La indiferencia a su variedad es cordura, ni es de sabios la novedad. Vase empeñando nuestra vida como en Comedia, al fin viene a desenredarse. Atención, pues, al acabar bien.*⁴⁵

Der pascalsche Leitgedanke von der paradoxen Zwischenlage des menschlichen Daseins inmitten zweier konträrer Pole⁴⁶ scheint auch den Jesuitenpater zu beschäftigen. Anders als der Jansenist, der beide Extreme als unversöhnlich darstellt⁴⁷ und die Stellung des Menschen grundsätzlich unbestimmt lässt, ist der Kluge Graciáns in der Lage, sowohl *mundo* und *Cielo* in Einklang zu bringen, als auch durch eigene Leistung die Gunst seines Schicksals zu beeinflussen und das Bühnenstück seines Lebens eigenmächtig zu einem guten Ende zu führen. Indem sich der Schauspieler in Eigenregie auf der Bühne der Welt inszeniert und persönliche Handlungs-

⁴⁴ Andreas Kablitz hat gezeigt, wie die *virtù* des Fürsten durch eine ‚Remythisierung‘ der überkommenen scholastischen Ethik in den Dienst des Erfolgspragmatismus und der Machtstrategie gestellt wird: Wenn das für das scholastische System maßgebliche Kausalverhältnis von moralischer Leistung und himmlischem Lohn an Geltung verliert, so bleibt dem Fürsten allenfalls die Möglichkeit, das ungewisse jenseitige *meritum* bereits zu Lebzeiten zu erlangen. Damit wird bei Machiavelli die *humilitas*, die im christlichen System mit einer jenseitigen Erhöhung durch göttliche Gnade korrespondiert, durch die irdische *gloria* substituiert, die quasi als Kompensation einer ungewiss gewordenen Entlohnung vor dem Jüngsten Gericht legitimiert wird. Vgl. Andreas Kablitz: ‚Der Fürst als Figur der Selbstinszenierung – Machiavellis ‚Principe‘ und der Verfall mittelalterlicher Legitimationen der Macht‘. In: Müller, Jan-Dirk (Hg.): *Auf-führung‘ und ‚Schrift‘ in Mittelalter und früher Neuzeit* (DFG-Symposium 1994). Stuttgart u. Weimar: Metzler 1996. S. 530–561.

⁴⁵ Gracián: *Oráculo manual*, S. 218, Nr. 211.

⁴⁶ Vgl. Blaise Pascal: *Pensées* Fr. 152–213. In: Ders.: *Œuvres complètes*. Hg. v. Louis Lafuma. Paris: Seuil 1963. S. 522: „Entre nous et l’enfer ou le ciel il n’y a que la vie entre deux qui est la chose du monde la plus fragile.“; Fr. 199–72, S. 526: „Car enfin qu’est-ce que l’homme dans la nature? Un néant à l’égard de l’infini, un tout à l’égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes; la fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement caché dans un secret impénétrable.“

⁴⁷ Vgl. dazu Hugo Friedrich: „Pascals Paradox“. In: *Zeitschrift für romanische Philologie* 56 (1936). S. 322–370, hier S. 343f. Das dialektische Verhältnis von *grandeur* und *misère* wird bei Gracián zu einer Opposition, wenn er beide Komponenten nicht wie Pascal als in der Natur jedes einzelnen Menschen verankert betrachtet, sondern zwei Gruppen von Menschen unterscheidet: Die Größe ist Kennzeichen der *sabios*, das Elend Kennzeichen der *nechos*.

strategien entwickelt, verliert die Vorstellung des ursprünglich von Gott gelenkten *theatrum mundi*⁴⁸ seine transzendente Garantie. Die Devise „juntar la tierra con el Cielo“, welche Gracián in *El Político* dem Katholischen König zuschreibt⁴⁹ und im 211. Aphorismus erneut einfließen lässt, heißt nichts anderes als umsichtig und mit taktischem Geschick durch das Leben zu gehen und dabei dennoch in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen zu handeln. Die Leitvorstellung beansprucht die Gewinnung der Handlungsmaßstäbe aus einer Synthese von lebenspraktischer, politischer Notwendigkeit und Heilsnotwendigkeit.

Gracián versucht weder die Welt noch die sprachlichen Zeichen in eine transparente Ordnung zu gliedern; er selbst bedient sich einer Sprache, die der Undurchschaubarkeit der Welt und ihres Schöpfers Rechnung trägt sowie einer Form, die den Inhalt im Unklaren lässt. Der orakelhafte Charakter seiner Aphorismen, die gehäufte Verwendung von Paradoxon, Antithese, Sprachspiel und Ellipse stehen im Dienst einer *imitatio Dei*: Der konzeptistische Sprachstil korrespondiert mit der taktischen Undurchschaubarkeit des Klugen, die wiederum über ein Analogieprinzip an das Tun des Schöpfers zurückgebunden wird.⁵⁰ In diesem Sinne reklamiert der Jesuit die Unberechenbarkeit göttlichen Waltens in gleicher Weise für das menschliche Handeln:

Llevar sus cosas con suspensión. La admiración de la novedad es estimación de los aciertos. El jugar a juego descubierto ni es de utilidad, ni de gusto. El no declararse luego suspende, y más donde la sublimidad del empleo da objeto a la universal expectación; amaga misterio en todo, y con su

⁴⁸ Zum *theatrum mundi*-Motiv vgl. Geitner: *Die Sprache der Verstellung*, S. 73f.; Wilfried Barner: *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*. Tübingen: Niemeyer 1970. S. 124–131; sowie Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern: Francke 1948, Kap. 7. § 5 (*Schauspielmetaphern*). S. 146–152.

⁴⁹ Vgl. Baltasar Gracián: *El Político Don Fernando el Católico*. In: Ders.: *Obras completas*. S. 55: „La verdadera y magistral política fue la de Fernando, segura y firme, que no se resolvía en fantásticas quimeras. Util, pues le rindió reino por año. Honesta, pues le mereció el blasón de Católico, Conquistó reinos para Dios; coronas, para tronos de su Cruz; provincias, para campos de la Fe; y, al fin, él fue el que supo juntar la tierra con el Cielo.“

⁵⁰ In ähnlicher Weise rechtfertigt Diego Saavedra Fajardo in seinem Traktat *Idea de un Príncipe político-cristiano* Simulation und Dissimulation als *imitatio Dei* und analogisiert die undurchschaubaren Absichten des politischen Herrschers mit Gottes Herrschaft über seine Geschöpfe. Empresa XLIV zeigt unter der *inscriptio* „nec a quo, nec ad quem“ das Bild einer Schlange, Symbol der Klugheit, deren Körper in sich vielfach verschlungen ist, worauf folgender Kommentar folgt: „Así ocultos han de ser los consejos y desinios de los príncipes. Nadie ha de alcanzar adónde van encaminados, procurando imitar a aquel gran Gobernador de lo criado, cuyos pasos no hay quien pueda entender.“ (Diego Saavedra Fajardo: *Obras completas*. Hg. v. Angel González Palencia. Madrid: Aguilar 1946. S. 370).

misma arcanidad provoca la veneración. Aun en el darse a entender se ha de huir la llaneza, así como ni en el trato se ha de permitir el interior a todos. Es el recatado silencio sagrado de la cordura. La resolución declara nunca fue estimada; antes se permite a la censura, y si saliere azar, será dos veces infeliz. Imítese, pues, el proceder divino para hazer estar a la mira y al desvelo.⁵¹

Das unverkennbar den Lehren der Jesuiten verpflichtete Plädoyer für ein undurchschaubares Spiel mit verdeckten Karten scheint moralisch zunächst fragwürdig, insofern es primär der Nützlichkeit (*utilidad*) und dem Genuss (*gusto*) dienen soll. Letztlich erhält es als Nachahmung göttlicher Handlungsweisen seine Berechtigung. Analog zum Vorgehen des Schöpfers bleibt das Vorhaben des Lebensklugen im Verborgenen: „Imítese, pues, el proceder divino para hacer estar a la mira y al desvelo.“ Diese Maxime ist doppeldeutig: Zum einen liegt ihr die Idee zugrunde, dass die *imitatio Dei* den anderen in Achtsamkeit (*estar a la mira*) und Unruhe (*desvelo*) versetzt;⁵² thematisiert wird damit die Reaktion des Gegenübers auf die eigene Verstellung. Auf einer weiteren Sinnenebene kann derselbe Satz auch bedeuten, den anderen heimlich ins Visier zu nehmen (*estar a la mira*) und zu entschleiern (*estar al desvelo*), womit es um die Durchdringung des Verschlüsselten und die Demaskierung des anderen geht. Die Polysemie entspricht dem vieldeutigen *proceder divino*; damit wird die *dissimulatio* nicht nur inhaltlich als Nachahmung eines verborgenen Gottes legitimiert, sondern zugleich auch auf rhetorisch-formaler Ebene vollzogen. Das seiner theologischen Begründbarkeit verlustig gegangene Analogie-Prinzip der Scholastik wird mithin in die konzeptistische Sprache verlagert.

V.

Offensichtlich bedarf es einer besonderen Spitzfindigkeit, will man zugleich moralisch gut handeln und gesellschaftliches Ansehen genießen. Gracián empfiehlt daher, die Arglist der Schlange mit der Arglosigkeit der Taube zu kombinieren:

No ser todo columbino. Alternense la calidez de la serpiente con la candidez de la paloma. No ai cosa más fácil que engañar a un hombre de bien. Cree mucho el que nunca miente y confía mucho el que nunca engaña. No siempre procede de necio el ser engañado, que tal vez de bueno. Dos géneros de

⁵¹ Gracián: *Oráculo manual*, S. 102, Nr. 3.

⁵² In diesem Sinne hat auch Schopenhauer den Aphorismus übersetzt: „Man ahme daher dem göttlichen Walten nach, indem man die Leute in Vermutungen und Unruhe hält.“ (Baltasar Gracián: *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*. Übers. v. Arthur Schopenhauer. Mit einer Einleitung v. Karl Voßler. Stuttgart: Kröner 1979. S. 1). Ähnlich fällt auch die französische Übersetzung von Amelot de la Houssaie aus: „Il faut donc imiter le procédé de Dieu, qui tient tous les hommes en suspens.“ (Gracián: *L'Homme de Cour*, S. 3).

personas previenen mucho los daños: los escarmentados, que es mui a su costa, y los astutos, que es mui a la agena. Muéstrese tan estremada la sagacidad para el rezelo como la astucia para el enredo, y no quiera uno ser tan hombre de bien, que ocasione al otro el serlo mal. Sea uno mixto de paloma y de serpiente; no mostro, sino prodigio.⁵³

Misstrauen, List und intrigantes Fallenstellen stehen im Dienst der Schadensvermeidung und werden mit dem Argument gerechtfertigt, angesichts der grundsätzlichen *malicia del hombre* fordere ein *hombre de bien* sein Gegenüber zur Unredlichkeit geradezu auf.

Den neutestamentarischen Vergleich von Schlange und Taube greift auch Torquato Accetto in seinem Konzept der *dissimulazione onesta* auf, das eine Ablösung der *dissimulazione* von ihrem Korrelat, der *simulazione*, postuliert. Losgelöst von der Simulation als einer vorsätzlichen Täuschung avanciert die *dissimulazione* zu einer Tugend, die als „decoro di tutte l'altre virtù“⁵⁴ wirksam ist. Geht im Matthäus-Evangelium dem Vergleich zwischen Tauben und Schlangen noch ein weiterer Vergleich, nämlich der zwischen Schafen und Wölfen,⁵⁵ voraus, so wird sowohl bei Gracián als auch bei seinem italienischen Zeitgenossen Accetto nur der zweite Teil aniziert.⁵⁶ *Calidez* und *candidez*, deren Verschwisterung auf phonetischer Ebene angedeutet ist, sind allgemein versinnbildlicht durch die Schlange respektive die Taube. Darüber hinaus ist die Taube aber auch als Symbol des Heiligen Geistes und die Schlange als Sinnbild der Verstellungen des Teufels bekannt. Während Jesus seine Jünger noch wie Schafe unter ein Rudel Wölfe mischte, hat dies für den Lebensklugen an Gültigkeit verloren, denn Schafe und Wölfe sind ununterscheidbar geworden und lassen sich nicht mehr problemlos an ihren Erträgen erkennen, wie Christus dies zur Entlarvung der als Schafe verkleideten Wölfe empfohlen hatte.⁵⁷

Bei Gracián wird das Spiel der Täuschungen durch die Doppeltäuschung, die *segunda intención*, die sich nun wiederum der Wahrheit selbst bedient,

⁵³ Gracián: *Oráculo manual*, S. 234f., Nr. 243.

⁵⁴ Torquato Accetto: *Della dissimulazione onesta*. Hg. v. Salvatore Silvano Nigro. Turin: Einaudi 1997. S. 67.

⁵⁵ Vgl. Mt. 10, 16: „Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum/estote ergo prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae.“

⁵⁶ Vgl. Accetto: *Della dissimulazione onesta*, S. 9f.: „[...] ho deliberato di rappresentar il serpente e la colomba insieme, con intenzion di raddolcir il veleno dell'uno e custodir il candor dell'altra (come sta espresso in quelle divine parole: ‚Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae‘), importando a ciascuno che comandi o che ubbidisca il valersi d'industria tanto potente tra le contradizioni che spesse volte s'incontrano; e benché molti intendano meglio di me questa materia, penso non di meno di poterne significar il mio parere, e tanto piú quanto mi ricordo il danno che averebbe potuto farmi lo sfrenato amor di dir vero, di che non mi son pentito; ma amando come sempre la verità, procurerò nel rimanente de' miei giorni di vagheggiarla con minor pericolo.“

⁵⁷ Vgl. Mt. 7, 15–16: „Attendite a falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium/intrinsecus autem sunt lupi rapaces/a fructibus eorum cognoscetis eos.“

um den Scharfblick des anderen noch ein zweites Mal auf einer höheren Ebene zu täuschen, erweitert. Damit hält Gracián dem Demutsgebot *Acetos*, dem geduldigen Ausharren bis zum Jüngsten Gericht in einer primär defensiven, ihres strategischen Pendanten entkleideten *dissimulazione onesta*, die offensive Kriegskunst entgegen:

Obrar de intención, ya segunda y ya primera. Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre. Pelea la sagacidad con estratagemas de intención. Nunca obra lo que indica, apunta, sí, para deslumbrar; amaga al aire con destreza, y executa en la impensada realidad, atenta siempre a desmentir. Echa una intención para asegurarse de la émula atención, y rebuelve luego contra ella venciendo por lo impensado. Pero la penetrante inteligencia la previene con atenciones, la azecha con reflexas, entiende siempre lo contrario de lo que quiere que entienda, y conoce luego cualquier intentar de falso; dexa passar toda primera intención, y está en espera a la segunda y aun a la tercera. Auméntase la simulación al ver alcanzado su artificio, y pretende engañar con la misma verdad: muda de juego por mudar de treta, y haze artificio del no artificio, fundando su astucia en la mayor candidez. Acude la observación inteniendo su perspicacia, y descubre las tinieblas revestidas de la luz; descifra la intención, más solapada quanto más sencilla. Desta suerte combaten la calidez de Pitón contra la candidez de los penetrantes rayos de Apolo.⁵⁸

Mit letzter Gewissheit kann in dem hier entworfenen Labyrinth der Simulation, die den Scharfblick des Gegners einkalkuliert, nicht mehr zwischen einfacher und doppelter Täuschung unterschieden werden. Wenn selbst die Wahrheit instrumentalisiert wird und in den Dienst der Kriegsstrategien tritt, so ist ihre konstante metaphysische Position aufgehoben; die *penetrante inteligencia* findet hinter der Täuschung nicht mehr die Wahrheit, da diese selbst wiederum in das Täuschungsmanöver der Zweitintention verstrickt ist. Die Positionen von Wahrheit und Lüge sind im kriegerischen Handlungskalkül beliebig austauschbar und damit formal ununterscheidbar geworden.⁵⁹

Das daraus resultierende erkenntnistheoretische Problem stellt ebenso ein moralisches Problem dar, wenn es um die Erkenntnis von Gut und Böse geht, die sich Adam und Eva bekanntlich um den hohen Preis ihrer Unschuld erkauften. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund des Sündenfalls erscheinen die Lehren der Jesuiten in moraltheologischer Hinsicht präkär.⁶⁰ Die Technik der *imitatio Christi*, deren Anleitung sich in Ignacios

⁵⁸ Gracián: *Oráculo manual*, S. 107–109, Nr. 13.

⁵⁹ Vgl. dazu auch Gerhard Poppenberg: „Ganz verteufelt human. Gracián als Moralist“. In: Neumeister u. Briesemeister (Hg.): *El mundo de Gracián*. S. 171–202, zu Aphorismus 13: S. 175–179.

⁶⁰ Poppenberg charakterisiert den Konnex von moralischer Schuld und Erkenntnis als ‚Teufelskreis‘, insofern die Erkenntnis von Gut und Böse bei den ersten Menschen an den Ungehorsam gegen Gott und den Sündenfall gebunden war. Im prälapsarischen Zustand waren Adam und Eva zwar unschuldig, wussten al-

Ejercicios espirituales findet, gewinnt unweigerlich an Brisanz, wenn man bedenkt, dass das Ziel einer Annäherung an den göttlichen Willen in der Sphäre des Meditativ-Imaginären ebenso als hochmütige Anmaßung gedeutet werden kann, die nichts weniger Anstößiges versinnbildlicht als die Ursünde der *superbia*. Darüber hinaus entspricht das zu diesem Zweck eingesetzte Mittel, die *imitatio Christi*, den Strategien Luzifers. Ignatius selbst warnt vor der täuschenden Lichtgestalt des *ángel malo*:

[...] [P]roprio es del ángel malo, que se forma sub ángel luçis, entrar con la ánima deuota, y salir consigo; es a saber, traer pensamientos buenos y santos conforme a la tal ánima iusta, y después poco a poco procura de salirse trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y peruersas yntenciones.⁶¹

Trotz der offensichtlichen Parallelen zwischen den geistlichen Techniken und den säkularen Verhaltenslehren⁶² gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen Ignacio de Loyola und Gracián, den Sebastian Neumeister herausgestellt hat: Während bei ersterem der Widersacher in Täuschungsabsicht die Gestalt des ‚Lichtengels‘ annimmt, ist es bei Gracián der Kluge selbst, der sich im „gesellschaftlichen Nahkampf“ im Namen des Eigennutzes dieser Waffe bedient.⁶³ Während sich Gracián im 193. Aphorismus („Atención al que entra con la agena por salir con la suya“) noch getreulich der Lektion seines Meisters anschließt, beinhaltet der 144. Aphorismus dessen Inversion, insofern der gleiche Inhalt nicht mehr als Warnung vor der Verstellung des Gegners sondern als Aufforderung zur eigenen Verstellung formuliert wird:

Entrar con la ajena para salir con la suya. Es estratagema del conseguir; aun en las materias del Cielo encargan esta santa astucia los cristianos maestros. Es un importante disimulo, porque sirve de cebo la concebida utilidad para coger una voluntad: parecele que va delante la suya, y no es más de para abrir camino a la pretensión ajena. Nunca se ha de entrar a lo desatinado, y más donde hay fondo de peligro. También, con personas cuya primera palabra suele ser el *no* conviene desmentir el tiro, porque no se advierta la dificultad del conceder; mucho más cuando se presente la aversión. Pertenece este aviso a los de segunda intención, que todos son de la quinta sutileza.⁶⁴

lerdings nicht um ihre Unschuld. Vgl. Poppenberg: „Ganz verteufelt human“, S. 185.

⁶¹ *Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum directoria* (Monumenta Historica Societas Jesu). Madrid: Matriti Typis Successorum Rivadeneyrae 1919. S. 530.

⁶² Vgl. dazu Wehr: *Geistliche Meditation und poetische Imagination*, S. 79f.

⁶³ Sebastian Neumeister: „Beobachtung und Selbstbeobachtung bei Gracián“. In: Matzat, Wolfgang u. Bernhard Teuber (Hg.): *Welterfahrung – Selbsterfahrung. Konstitution und Verhandlung von Subjektivität in der spanischen Literatur der frühen Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer 2000. S. 233–241, hier S. 234.

⁶⁴ Gracián: *Oráculo manual*, S. 180f., Nr. 144.

Gracián bringt die zitierte Textstelle des Ordensbegründers nun aus einer umgekehrten Perspektive zur Darstellung, so dass die Strategien des Teufels als *santa astucia* gepriesen werden, deren Legitimität die *cristianos maestros* verbürgen.

Die *segunda intención* macht die Erkenntnisfähigkeit des Exerzitanten ungewiss, insofern die geistige Annäherung an den göttlichen Willen immer auch einer Täuschung aufsitzen kann. Dem Komplex von Strategemen erster und zweiter Ordnung, in dem das Böse das Gute imitiert und umgekehrt, in dem sowohl Lüge als auch Wahrheit im Dienst der Täuschung (oder der „heiligen List“) stehen, ist für erkenntnistheoretische geschweige denn für moralische Fragen kaum noch etwas abzugewinnen. *Calidez* und *candidez*, Schlange und Taube sowie Teufel und Heiliger Geist gelangen zu einer äußerlichen Kongruenz, welche die pointierte Überspitzung der Zweitintention bei Gracián von ethischer Warte aus fragwürdig erscheinen lässt. Wenn das mundane Äquivalent des göttlichen Handelns die Simulation ist, die wiederum den teuflischen Strategien inhärent ist, so bliebe zur Aufrechterhaltung der Restbestände christlicher Ethik allenfalls der Kompromiss einer manichäischen Gottesvorstellung, will man sich nicht damit abfinden, dass es dem Jesuiten in der Tat nicht um die Nachahmung der Barmherzigkeit oder der Gerechtigkeit Gottes geht, sondern nur noch um ein Echo der *Folge* göttlicher *iustitia*. Im Hinblick auf den Sündenfall bedeutet dies nichts anderes als den Entzug Gottes. Bei alledem erweist sich die Imitation (eines verborgenen und bisweilen täuschenden) Gottes in letzter Konsequenz als moralisch untauglich.

VI.

Gracián plädiert nicht nur für eine Nachahmung Gottes, sondern auch für ein Bekleiden mit Fuchs- und Löwenpelz. Damit partizipiert er an einer Diskussion, die durch Machiavellis Idealbild des Fürsten ausgelöst wurde, das die Schlaueit des Fuchses mit der Kraft des Löwen kombiniert:⁶⁵

*Quando no puede uno vestirse la piel de León, vístase la de la Vulpeja. Saber ceder al tiempo es exceder. El que sale con su intento nunca pierde reputación. A falta de fuerça, destreça. Por un camino o por otro: o por el Real del valor, o por el atajo del artificio. Más cosas ha obrado la maña que la fuerça, y más vezes vencieron los Sabios a los valientes que al contrario. Quando no se puede alcançar la cosa, entra el desprecio.*⁶⁶

⁶⁵ Vgl. Machiavelli: *Il Principe*, S. 56f.: „Sendo adunque uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il liono: perché il liono non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi. Bisogna adunque essere golpe a conoscere e lacci, e liono a sbigottire e lupi.“

⁶⁶ Gracián: *Oráculo manual*, S. 223, Nr. 220.

Mag die Eingangssentenz zunächst unweigerlich an das berühmte 18. Kapitel des *Principe* Machiavellis erinnern, so haben wir in Wirklichkeit eine fast buchstäbliche spanische Version desjenigen Aphorismus Plutarchs vorliegen, an den schon der Florentiner offensichtliche Anleihen gemacht hat: „Quo leonis pellis attingere non potest, Principi assuendam vulpinam.“⁶⁷ Der graciánsche Aphorismus nimmt dennoch eine entscheidende Wendung, wenn dem „atajo del artificio“ des Klugen schließlich ein schnellerer und sicherer Erfolg zugesichert wird als dem „camino real“ des Tapferen. Die List ist eine Abkürzung, ein Schleichweg gegenüber dem ‚Königsweg‘ der Stärke. Stilistisch unterstützt durch den syntaktischen Parallelismus erscheinen die zwei möglichen Wege zunächst als qualitativ gleichwertig. Im darauffolgenden Satz wird jedoch eindeutig dem „atajo del artificio“ der Vorzug gegeben: „Más cosas ha obrado la maña que la fuerça, y más vezes vencieron los Sabios a los valientes que al contrario.“

Hatte Plutarch offensichtlich noch die Qualität des Löwen gegenüber der des Fuchses bevorzugt, die bei ihm vielmehr als eine Alternative an klingt, was Machiavelli bereits durch eine Synthese beider Fähigkeiten überboten hatte, so präsentiert uns der Entwurf Graciáns gleich eine zweifache Überbietung, die schließlich darin mündet, dass das Plutarch-Zitat, mit dem der Aphorismus beginnt, in der darauffolgenden Glosse vollständig umgewertet wird: „más vezes vencieron los Sabios a los valientes que al contrario.“

Die Motive dürften dem zeitgenössischen Leser durchaus vertraut gewesen sein. Gracián recurriert auf den Topos *fortitudo et sapientia*,⁶⁸ der zusammen mit der einschlägigen Tiersymbolik vor allem durch Machiavellis *Principe* eine folgenreiche Erneuerung und moralphilosophische Umwertung im Cinquecento erlebte und noch bis ins darauffolgende Jahrhundert zahlreiche Stellungnahmen herausforderte. Torquato Accetto beispielsweise erörtert unter Berufung auf Hiob 19, 26 („circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum“), dass das Bekleiden mit Fuchs- oder Löwenpelz nur eine vorübergehende, auf das irdische Leben begrenzte Dissimulation bedeute, die dann vor Gott nicht mehr vonnöten sei.⁶⁹

⁶⁷ *Vita Lysandri*, 7; *Aphorismata Laconica*, 299 B (zit. n. Saavedra Fajardo: *Obras completas*, S. 365). Der Hinweis auf Plutarch findet sich im Kommentar zu Empresa XLIII („Ut sciat regnare“) in Saavedra Fajardos *Idea de un Príncipe político-cristiano*, der eine scharfe Kritik an den Ideen Machiavellis enthält. Vgl. Saavedra Fajardo: *Obras completas*, S. 365: „El hombre justifica sus acciones y las mide con la equidad, no queriendo para otro lo que no quisiera para sí. De donde se infiere cuán impío y feroz es el intento de Machavelo, que forma a su príncipe con otro supuesto, o naturaleza de león o de raposa, para que lo que no pudiese alcanzar con la razón, alcance con la fuerza y el engaño; en que tuvo por maestro a Lisandro, general de los lacedemonios, que aconsejaba al príncipe que donde no llegase la piel de león, lo supliese cosiendo la de raposa, y valiéndose de sus artes y engaños.“

⁶⁸ Vgl. dazu Curtius: *Europäische Literatur*, S. 181–183.

⁶⁹ Vgl. Accetto: *Della dissimulazione onesta*, S. 63f.

Saavedra Fajardo bezichtigt Machiavelli der „injuria de la razón“, insofern dieser dafür plädiert, dass sich der Mensch als Krone der Schöpfung der animalischen Instinkte – ganz gleich ob des Fuchses oder des Löwen – bediene „para que lo que no pudiere alcanzar con la razón, alcance con la fuerza y el engaño.“⁷⁰

Gracián wählt nicht den ‚Königsweg‘ der argumentativen Auseinandersetzung, sondern die Abkürzung durch aphoristische *brevitas*, womit die Umkehrung des Plutarch-Zitats im Grunde eine rein formale bleibt, denn die dargestellte Position, die hier lediglich die *sapientia* gegenüber der *fortitudo* privilegiert, ist von christlicher Warte aus ebenso fragwürdig wie die Version Machiavellis, da es sich in jedem Fall um die List der Verstellung handelt. Gracián appelliert weder wie Saavedra Fajardo mit dem moralischen Zeigefinger an die Vernunft und die Gerechtigkeit, noch versucht er wie Accetto die moralische Zweifelhaftigkeit der Sentenz mit einem salvierenden Hinweis auf ihre beschränkte Gültigkeit auszuräumen. Der aphoristische Stil lässt keine eindeutige ethische Stellungnahme erkennen, so dass jegliche moralische Belehrung des Lesers ausbleibt. Das heißt nicht, dass sich Gracián hier auf die Seite Machiavellis schlägt, dessen Position er ja gerade abwandelt. Verstärkt wird die Distanznahme durch das Zitieren eines antiken Textes, dem die Funktion zukommt, auf einen zur damaligen Zeit weitaus delikateren Text zu verweisen, denn die zeitgenössische Diskussion um Politik und Moral entfachte sich nicht mit Blick auf Plutarch, sondern auf Machiavelli.

Darüber hinaus birgt der 220. Aphorismus ein heikles Thema jesuitischer Lehren, das Gracián geschickt in den Text einflacht: Während er vordergründig die Schlaueit des Fuchses gegen die Kraft des Löwen ausspielt, wird auf einer weiteren Sinnebene die *gloria caelestis* gegen die *gloria mundi* abgewägt. Bereits der zweite Satz, der unmittelbar auf das Plutarch-Zitat folgt und auf den ersten Blick in keinerlei Zusammenhang mit ihm zu stehen scheint, lässt sich dem Themenbereich der *gloria* zuordnen: „Saber ceder al tiempo es exceder.“ Wer sich der Zeit unterordnet, was nichts anderes bedeutet, als sich mit taktischem Geschick der Umgebung und den gegebenen Umständen anzupassen und damit die Qualitäten des Fuchses zum Einsatz zu bringen, wird über sie hinausreichen (*exceder*). Anders derjenige, der sich an die Qualitäten des Löwen hält, indem er sich mit tapferen Heldentaten brüstet, um Ruhm und Ansehen im Diesseits zu erlangen.

Es stellen sich jedoch unweigerlich moralische Zweifel ein, wenn ein *bonum superexcedens* durch die List des *entrar con la ajena para salir con la suya* erschlichen werden soll, welche mit der Plutarch-*imitatio* und deren anschließender Inversion auch formal inszeniert wird. Dem Aphorismus wird damit nachhaltig das jesuitische Siegel der *santa astucia* aufgedrückt, die ihre Legitimation aus einem meritorischen Handeln gewinnt,

⁷⁰ Vgl. Saavedra Fajardo: *Idea de un Príncipe político-cristiano*, Empresa XLIII. In: Ders.: *Obras completas*. S. 365.

das hier nicht mehr ohne Weiteres mit sittlichem Handeln im aristotelischen Sinne zu vereinbaren ist.

VII.

Die Voraussetzung der graciánschen Ethik besteht in einer rigorosen Freiheitslehre, innerhalb der es vielfach gelingt, auch zweifelhafte Moralvorstellungen in eine *arte de prudencia* zu integrieren. Die gleichzeitige Orientierung an Erfolgspragmatismus und Sittlichkeit, die die *fama* des guten Klugen nicht nur im Diesseits, sondern vor allem im Jenseits garantieren soll, stellt den Kernpunkt Graciánscher Moralphilosophie dar. *Utile* und *honestum* koinzidieren in der konzeptistischen Rhetorik und konfigurieren eine Ethik, die sich aus Ambiguitäten zusammensetzt und zwischen weltlicher Selbstbehauptung und Unterwerfung unter den göttlichen Willen oszilliert.

Das Ziel einer Vereinigung von *mundo* und *Cielo* wird weder mittels einer ignoranten Haltung gegenüber den weltlichen Dingen erreicht, noch mittels der Preisgabe der göttlichen Gebote zugunsten rein säkularer Alternativen. Vielmehr treten hier eine ausgeprägte Scharfsinnigkeit und eine *astucia* in Kraft, die deshalb als ‚heilig‘ apostrophiert werden kann, weil sie den Ausgleich mundaner ethischer Defizienzen anvisiert.

Die Vermittlung einer Ethik, die sich der von sprachlicher Konzision und Pointierung sowie von Bruchstückhaftigkeit und Diskontinuität gekennzeichneten offenen Textsorte des Aphorismus bedient, schließt offenbar mit der Akzentsetzung auf die aktive Leistung des Rezipienten nicht nur *a priori* jegliche normative Observanzen aus, sondern versteht es zugleich, den Akt der Rezeption auf sehr viel subtilere Weise zu lenken, als dies die systematische Auseinandersetzung zu leisten vermag. Die aphoristische Diskontinuität verlangt vom Rezipienten einen Scharfsinn, der auf das Einzelne beschränkt bleibt, wobei der Versuch, durch ein induktives Verfahren zu einem allgemeinen ethischen Prinzip zu gelangen, immer wieder an immanenten Widersprüchen scheitert. Während eine normative Ethik mit dem Anspruch allgemeiner Gültigkeit eine geschlossene systematische Darlegung ihrer Prinzipien verlangt, lässt sich die graciánsche Situationsethik kaum auf einen einheitlichen Kern reduzieren. Die taktischen Lebensregeln beanspruchen alles andere als allgemeine Gültigkeit, denn im Grunde sollen sie ja nur für den Klugen, nicht aber für seinen Kontrahenten gelten.⁷¹

⁷¹ Bezeichnenderweise konzidiert der Jesuit Ludwig Koch den kasuistischen Prinzipien eine ähnlich eingeschränkte Geltung. Vgl. den Eintrag „Kasuistik“ in: Ludwig Koch: *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1934. Sp. 960–964, hier Sp. 961: „Kasuistische Bücher gehören [...] nicht in jedermanns Hand, sondern wie sie schon der Beichtvater mit Diskretion gebrauchen soll, so widerspricht es ihrem Sinn und Zweck,

Dem Leser wird damit eine Haltung nahegelegt, die nicht der eines Komplizen, sondern der eines hermeneutischen Gegenspielers entspricht, seine *penetrante inteligencia* wird herausgefordert, um so die möglichen Intentionen des Textes in den Blick zu bekommen, wobei jeweils im Unklaren bleibt, ob es sich dabei um eine *primera*, *segunda* oder gar *tercera intención* handelt.

Die Aphorismen des *Oráculo manual* bleiben – das hat die Textanalyse gezeigt – von moraltheologischer Warte aus brisant. Die säkularen Simulations- und Dissimulationsstrategien finden durch ihre Affinität zum verborgenen *proceder divino* scheinbar Rückhalt beim katholischen Dogma, wobei die Ähnlichkeitsbeziehung zwischen göttlichem und menschlichem Tun auf sprachlicher Ebene, im *concepto*, erzeugt wird.

Das literarästhetische Äquivalent des erzielten Brückenschlags zwischen weltlicher und göttlicher Ordnung, den Gracián auf die Formel „juntar la tierra con el Cielo“ gebracht hat, besteht in der konzeptistischen *cifra*, die aus theologischer Sicht durchaus mit jener mythischen *cifra* vergleichbar ist, die Gracián zum Inbegriff des Mysteriums der Eucharistie erklärt: „el mismo Señor, real y verdaderamente que allí ocupa aquel majestuoso trono de su infinita grandeza, aquí se cifra en esta Hostia con amorosa llaneza.“⁷²

wenn ihr Inhalt vor breiten Massen oder unreifen Menschen enthüllt wird. Darum sind sie auch nicht in der Volkssprache, sondern lateinisch geschrieben.“ Zur jesuitischen Morallehre sowie insbesondere zum Stellenwert der Kasuistik und des Probabilismus vgl. Mercedes Blanco: *Les Rhétoriques de la Pointe. Baltasar Gracián et le Conceptisme en Europe*. Genève: Slatkine 1992. S. 477–555.

⁷² Baltasar Gracián: *El Comulgatorio*, Meditación XV. In: Ders.: *Obras completas*. S. 1044.

Literaturverzeichnis

- Accetto, Torquato: *Della dissimulazione onesta*. Hg. v. Salvatore Silvano Nigro. Turin: Einaudi 1997.
- Aquin, Thomas von: *Summa Theologiae*. Hg. v. Pietro Caramello. 1. Bd. Turin u. Rom: Marietti 1952.
- Ders.: *Summa contra Gentiles*. In: Ders.: *Opera Omnia*. Hg. v. Roberto Busa. 2. Bd. Stuttgart u. Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1980. S. 1–152.
- Aranguren, José L. L.: „La moral de Gracián“. In: Ders.: *Estudios literarios*. Madrid: Gredos 1976. S. 113–144.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Hg. v. Günter Bien. Hamburg: Meiner 1972.
- Barner, Wilfried: *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*. Tübingen: Niemeyer 1970.
- Blanco, Mercedes: *Les Rhétoriques de la Pointe. Baltasar Gracián et le Conceptisme en Europe*. Genève: Slatkine 1992.
- Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam versionem*. Hg. v. Roger Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1994.
- Blüher, Karl Alfred: *Seneca in Spanien. Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. bis 17. Jahrhundert*. München: Francke 1969.
- Blumenberg, Hans: *Die kopernikanische Wende*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1965.
- Buck, August: „Die Kunst der Verstellung im Zeitalter des Barocks“. In: *Festschrift der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main*. Wiesbaden: Steiner 1981. S. 85–103.
- Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern: Francke 1948.
- Diccionario de la lengua castellana*. Hg. v. der Real Academia Española. 6 Bde. Madrid: Francisco del Hierro 1726–1739.
- Diccionario de la lengua castellana*. Hg. v. der Real Academia Española. Segunda impresión corregida y aumentada. Bd. 1. Madrid: Joaquín Ibarra 1770.
- Eickhoff, Georg: „Die ‚regla de gran maestro‘ des ‚Oráculo manual‘ im Kontext biblischer und ignatianischer Tradition“. In: Neumeister, Sebastian u. Dietrich Briesemeister: *El mundo de Gracián*. Actas del Coloquio Internacional, Berlin 1988. Berlin: Colloquium-Verlag 1991. S. 111–126.
- Foucault, Michel: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard 1966.
- Friedrich, Hugo: „Pascals Paradox“. In: *Zeitschrift für romanische Philologie* 56 (1936). S. 322–370.
- Ders.: *Montaigne*. Bern: Francke 1949.

- Ders.: „Zum Verständnis des Werkes“. In: Gracián, Baltasar: *Criticón oder Über die allgemeinen Laster des Menschen*. Hg. v. Hugo Friedrich. Übers. v. Hanns Studniczka. Hamburg: Rowohlt 1957. S. 212–226.
- Geitner, Ursula: *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer 1992.
- Gracián, Baltasar: *L'Homme de Cour*. Traduit et commenté par le Sieur Amelot de la Houssaie. Paris: Vve Martin & J. Boudot 1687.
- Ders.: *Obras completas*. Hg. v. Arturo del Hoyo, Madrid: Aguilar 1967.
- Ders.: *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*. Hg. v. Karl Voßler. Übers. v. Arthur Schopenhauer. Stuttgart: Kröner 1979.
- Ders.: *Oráculo manual y arte de prudencia*. Hg. v. Emilio Blanco, Madrid: Cátedra 1997.
- Jansen, Hellmut: *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián*. Genf u. Paris: Droz u. Minard 1958.
- Kablitz, Andreas: „Der Fürst als Figur der Selbstinszenierung – Machiavellis ‚Principe‘ und der Verfall mittelalterlicher Legitimationen der Macht“. In: Müller, Jan-Dirk (Hg.): *‚Aufführung‘ und ‚Schrift‘ in Mittelalter und früher Neuzeit* (DFG-Symposium 1994). Stuttgart u. Weimar: Metzler 1996. S. 530–561.
- Kluxen, Wolfgang: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Mainz: Grünewald 1964.
- Koch, Ludwig: *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1934.
- Krabbenhof, Kenneth: *El precio de la cortesía. Retórica e innovación en Quevedo y Gracián. Un estudio de la ‚Vida de Marco Bruto‘ y del ‚Oráculo manual y arte de prudencia‘*. Salamanca: Universidad de Salamanca 1993.
- Küpper, Joachim: *Diskurs-Renovatio bei Lope de Vega und Calderón. Untersuchungen zum spanischen Barockdrama. Mit einer Skizze zur Evolution der Diskurse in Mittelalter, Renaissance und Manierismus*. Tübingen: Narr 1990.
- Ders.: „Jesuitismus und Manierismus in Graciáns ‚Oráculo manual‘“. In: *Romanistisches Jahrbuch* 58 (2007). S. 412–442.
- Lasinger, Wolfgang: *Aphoristik und Intertextualität bei Baltasar Gracián. Eine Strukturanalyse mit subjektgeschichtlichem Ausblick*. Tübingen: Narr 2000.
- Loyola, Ignacio de: *Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum directoria* (Monumenta Historica Societas Jesu). Madrid: Matrity Typis Successorum Rivadeneyrae 1919.
- Machiavelli, Niccolò: *Opere*. Milano u. Napoli: Riccardo Ricciardi 1954.
- Neumeister, Sebastian: „Beobachtung und Selbstbeobachtung bei Gracián“, in: Matzat, Wolfgang u. Bernhard Teuber (Hg.): *Welterfahrung – Selbsterfahrung. Konstitution und Verhandlung von Subjektivität in der spanischen Literatur der frühen Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer 2000. S. 233–241.

- Pascal, Blaise: *Œuvres complètes*. Hg. v. Louis Lafuma. Paris: Seuil 1963.
- Poppenberg, Gerhard: „Ganz verteufelt human. Gracián als Moralist“. In: Neumeister, Sebastian u. Dietrich Briesemeister (Hg.): *El mundo de Gracián*. Actas del Coloquio Internacional, Berlin 1988. Berlin: Colloquium-Verlag 1991. S. 171–202.
- Saavedra Fajardo, Diego: *Obras completas*. Hg. v. Angel González Palencia. Madrid: Aguilar 1946.
- Sanders, Hans: „Scharfsinn. Ein Trauma der Moderne: Gracián und La Rochefoucauld.“ In: *Iberoamericana* 37/38 (1989). S. 4–39.
- Schröder, Gerhart: *Baltasar Gracián*, ‚Criticón‘. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Manierismus und Moralistik. München: Fink 1966.
- Ders.: „Gracián und die spanische Moralistik“. In: Buck, August (Hg.): *Renaissance und Barock II* (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 10), Frankfurt a. M.: Athenaion 1972. S. 257–279.
- Schulz-Buschhaus, Ulrich: „Moralische Norm und modischer Usus – Interpretationen und Hypothesen zu einem Thema der europäischen Moralistik (insbesondere bei Gracián und La Bruyère)“. In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 20 (1996). S. 78–98.
- Teuber, Bernhard: *Sprache – Körper – Traum. Zur karnevalesken Tradition in der romanischen Literatur aus früher Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer 1989.
- Terreros y Pando, Esteban de: *Diccionario castellano con las voces de ciencia y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana*. 3. Bd., Madrid: Viuda de Ibarra 1788.
- Wehr, Christian: „Von der platonischen zur rhetorischen Bändigung der varietas: Überlegungen zur Kategorie des Scharfsinns bei Castiglione und Gracián“. In: Föcking, Marc u. Bernhard Huss (Hg.): *Varietas und Ordo. Zur Dialektik von Vielfalt und Einheit in Renaissance und Barock*. Wiesbaden: Franz Steiner 2003. S. 227–238.
- Ders.: *Geistliche Meditation und poetische Imagination. Studien zu Ignacio de Loyola und Francisco de Quevedo*. München: Fink 2009.
- Werle, Peter: *„El Héroe“*. Zur Ethik des Baltasar Gracián. Tübingen: Narr 1992.
- Wolfzettel, Friedrich: „Zwischen Spätbarock und Aufklärung: Moralistik und Säkularisierung bei Baltasar Gracián“. In: Behrens, Rudolf u. Maria Moog-Grünewald (Hg.): *Moralistik. Explorationen und Perspektiven*. München: Fink 2010. S. 151–170.