

Peter Kainz*

Politische Anthropologie, erfolgreiche Selbstdurchsetzung und Umwertung der Werte.

Die Anwendung der politischen Lehre in Machiavellis Komödie *La Mandragola*

1. Einleitung

Nicht mit seinen politischen Schriften, sondern mit der Komödie *La Mandragola* (1518; uraufgeführt 1520) feierte Niccolò Machiavelli zu Lebzeiten seinen größten literarischen Erfolg. Trotz ihrer auffällig unpolitischen Handlung ist jedoch die *Mandragola* nicht frei von politischen Inhalten. Machiavelli formuliert in seinem »Dialog über die Sprache«:

»[...] obgleich der Zweck eines Lustspiels ist, einen Spiegel eines Privatlebens vorzuhalten, so ist doch seine Weise dies zu tun, eine gewisse Urbanität, mit Wendungen, die zum Lachen reizen, damit die Menschen, dieser Belustigung zulauflend, dann das nützliche Beispiel kosten, welches darunter liegt. Es können deshalb die Personen des Lustspiels schwerlich ernste Personen sein; [...] wohl aber ergeben sich aus dieser Zusammenstellung von Menschen ernste und nützliche Wirkungen für unseren Lebenswandel.«¹

Diesem deutlichen Hinweis Machiavellis darauf, dass eine Komödie eine »esoterische«² Lehre für diejenigen bereithält, die verstehen, sie richtig zu deuten, wurde innerhalb der deutschsprachigen, politikwissenschaftlichen Machiavelli-Forschung im Bezug auf die *Mandragola* bisher erstaunlich wenig nachgegangen.³ Zwar fehlt dort, wo die Komödie in der Untersuchung des politischen Denkens Machiavellis überhaupt erwähnt wird, selten der Verweis darauf, dass sich hinter der frivolen Inszenierung eines

* Der Verfasser dankt Diana Kainz und Prof. Dr. Barbara Zehnpfennig für ihre wertvollen und hilfreichen Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Artikels. Besonderer Dank gilt auch der Konrad-Adenauer-Stiftung, die das Promotionsvorhaben des Verfassers, in dessen Rahmen der Beitrag entstanden ist, großzügig fördert.

1 Niccolò Machiavelli, »Dialog über die Sprache. Ob die Sprache, welche Dante, Petrarca und Boccaccio geschrieben, italienisch, toskanisch oder florentinisch zu nennen?« in: ders. (1925): *Gesammelte Schriften in fünf Bänden*, Bd. 5, hg. von Hanns Floerke, München 1925, S. 301. Die *Gesammelten Schriften* werden im Folgenden als *GS* mit Angabe von Band und Seite zitiert.

2 Vgl. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago et al. 1988, S. 22-37.

3 Eine mögliche politikwissenschaftliche Kurzinterpretation der Komödie gibt Ottmann in seiner Geschichte des politischen Denkens: Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*, Bd. 3,1, Stuttgart/Weimar 2006, S. 43-45.

Ehebruchs politische Motive verbergen,⁴ eine systematische Analyse derselben ist meines Wissens aber bisher im deutschsprachigen Raum noch nicht geleistet worden. Anders verhält sich dies in anglophonen Ländern, in denen die Komödie wesentlich größere politikwissenschaftliche Aufmerksamkeit genossen hat.⁵ Seitens der Literaturwissenschaft wurde allerdings angesichts politikwissenschaftlicher (Über-)Interpretationen der Einwand geäußert, eine Komödie sei eine völlig andere Textgattung als eine politisch-theoretische Abhandlung wie der *Principe* oder die *Discorsi*⁶ und folglich der politikwissenschaftlichen Ausdeutung nicht zugänglich.⁷ Eine solche Einschätzung übersieht jedoch Machiavellis eingangs zitierten pädagogischen Anspruch an das Lustspiel.

In diesem Beitrag soll angesichts der unvereinbaren Positionen, die *Mandragola* entweder vollkommen zu politisieren oder sie auf eine lediglich der Unterhaltung dienende Komödie zu reduzieren, ein Mittelweg vorgeschlagen werden, der eine literaturwissenschaftliche Textanalyse mit der politikwissenschaftlichen Ausdeutung vereint. Die hier vertretene These ist, dass Machiavelli in der *Mandragola* durchaus eine politische Lektion erteilen will: Diese beinhaltet jedoch weder eine Kritik an bestimmten historischen Persönlichkeiten,⁸ noch konkrete politische Handlungsanweisungen, wie man den Sturz einer politischen Herrschaft bewirken sollte.⁹ Vielmehr scheint Machiavelli einen praktischen Einblick in seine politische Anthropologie und in die von ihm propagierten Techniken der Selbstdurchsetzung zu geben: Was er in der *Mandragola* auf der Mikroebene vorführt, spiegelt den Zusammenhang zwischen seinen anthropologischen Prämissen und der Anwendung von Herrschaftstechniken wider, die er auch in seinen politischen Hauptwerken für die Makroebene entwickelt. Die *Mandragola* enthält folglich *in nuce* diejenigen Elemente von Machiavellis Lehre, die die *Discorsi* und den *Principe* bei ihrer grundlegend unterschiedlichen Blickrichtung im Geiste einen. In der Liebe und im Krieg sind alle Mittel erlaubt – in diesem Sprichwort finden die Komödie und die politischen Werke zueinander.

4 Vgl. z.B. Wolfgang Kersting, *Niccolò Machiavelli*, München 1988, S. 24. Etwas ausführlicher fällt die Behandlung der *Mandragola* aus bei: Peter Schröder, *Niccolò Machiavelli*, Frankfurt/New York 2004, S. 32-40.

5 Vgl. z.B. Theodore Sumberg, »La Mandragola. An Interpretation« in: *The Journal of Politics* 23 (1961), S. 320-340. Dieser häufig rezipierte Aufsatz wurde 1993 im Rahmen einer Monographie als zweites Kapitel erneut abgedruckt: Theodore Sumberg, *Political Literature of Europe. Before and After Machiavelli*, Lanham/New York/London 1993, S. 9-28.

6 Die verwendeten Textausgaben sind: Niccolò Machiavelli, *Der Fürst. Il Principe*, übersetzt und herausgegeben von Rudolf Zorn, Stuttgart 1972⁴. Ders., *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Zorn, Stuttgart 1977². Im Folgenden werden diese Werke zitiert als: *Principe*, Kapitel: Seite. / *Discorsi*, Buch, Kapitel: Seite.

7 Zur Auseinandersetzung mit dieser Kritik, vgl.: Mark Hulliung, »Machiavelli's Mandragola: A Day and a Night in the Life of a Citizen« in: *The Review of Politics* 40 (Jan. 1978), S. 32-34.

8 So interpretiert Carnes die *Mandragola* als einen Spiegel der florentinischen Gesellschaft zur Zeit Machiavellis, vgl.: Lord Carnes, »On Machiavelli's *Mandragola*« in: *The Journal of Politics* 41 (August 1979), S. 806-827.

9 So Sumbergs Interpretation, vgl.: Sumberg, *Political Literature*, aaO. (FN 5), S. 9, 16.

Im Folgenden sollen zunächst die innere Handlungslogik und die wesentlichen Motive in der Komödie in einer Textanalyse erarbeitet werden.¹⁰ In diesem Zusammenhang werden auch die in der Komödie verwendeten Namen auf ihre Bedeutung untersucht und in Korrelation zur Handlung gesetzt. Im letzten Schritt soll geklärt werden, welche politischen Lektionen der Komödie zugrunde liegen und wie diese mit den beiden politischen Hauptwerken Machiavellis, den *Discorsi* und dem *Principe*, zusammenhängen.

2. Handlung der Komödie

Als dramatisches Datum der *Mandragola* wurde das Jahr 1504, zehn Jahre nach dem Einfall der Franzosen unter Karl VIII. in Italien, gewählt. Die Handlung ist die folgende: Nach 20 Jahren des Pariser Exils kehrt der reiche und gesellschaftlich angesehene Callimaco Guadagni begleitet von seinem Diener Siro nach Florenz zurück, von der Leidenschaft getrieben, die Ehefrau des Gelehrten Nicia Calfucci, Madonna Lucrezia, zu erobern, deren Schönheit ihm in Paris geschildert worden war.

Da Lucrezia jedoch als ein Ausbund der Tugend und Moralität gilt, nimmt Callimaco die Hilfe des ehemaligen »Heiratsmaklers« und »Parasiten« Ligurio in Anspruch. Grund zur Hoffnung auf Erfolg in der Angelegenheit gibt zum einen die Dummheit des Ehemannes Nicia, zum anderen der Kinderwunsch des Ehepaars, der bereits seit sechs Jahren unerfüllt geblieben ist.

Ein erster Plan, die Calfuccis in einen Badeort zu locken und dort die Gunst der Lucrezia zu gewinnen, wird aufgrund seiner Unwägbarkeiten verworfen. Der neue Plan sieht vor, Callimaco als einen berühmten Doktor auszugeben, der bereits bei europäischen Königsfamilien Wunder in der Reproduktion bewirkt hat. Nicia, getäuscht durch das Auftreten und die lateinischen Phrasen Callimacos, lässt sich überzeugen, seiner Frau einen vermeintlichen Trank aus der Alraunwurzel (*Mandragola*) zu verabreichen. Die Problematik dieses Trankes liegt darin, so glaubt Nicia, dass der erste Mann, der mit Lucrezia schläft, das Gift der Alraune in sich aufnimmt und deshalb binnen acht Tagen sterben muss. Ein Ersatz für den Ehemann muss folglich gefunden werden: Es wird der Entschluss gefasst, einen jungen Mann, welcher der verkleidete Callimaco sein wird, von der Straße aufzugreifen, um ihn des Nachts in Lucrezias Gemach zu bringen.

Die größte Problematik für das Gelingen des Plans liegt in der Tugendhaftigkeit der Madonna Lucrezia. Zunächst wird also ihre Mutter Sostrata eingebunden, die Ligurio aus früheren Tagen kennt. Sie soll Lucrezia dazu bewegen, sich bei ihrem Beichtvater Timoteo geistliche Absolution für den geplanten Mord zu holen. Timoteo, ein korrupter Mönch, ist mittlerweile durch das Versprechen einer hohen Geldsumme dazu gebracht worden, die geistliche Begründung für die Überzeugung der Lucrezia bereitzu-

¹⁰ Zugrunde gelegt wird die Übersetzung der *Mandragola*, die in den *Gesammelten Schriften* (GS 5, S. 125-188) enthalten ist. Die Komödie wird im Folgenden mit Angabe von Aufzug, Auftritt und Seitenzahl zitiert.

stellen. Die Dame willigt schließlich in den Plan ein und das vermeintliche »Opfer« wird vom Ehemann selbst in ihr Gemach geleitet, wo ihr Callimaco am Ende der Liebesnacht den Betrug, seine Identität und seine Liebe offenbart. An dieser Stelle kommt es zu einer entscheidenden Wendung im Stück: Lucrezia, die zuvor immer als die Verkörperung der Tugend dargestellt wurde, wird nun zur treibenden Kraft bei der Fortsetzung der Affäre mit Callimaco. Sie bittet ihren Ehemann, diesen zu ihrem Gevatter, also zu ihrem Paten, zu machen. Callimaco erhält daraufhin einen Schlüssel für das Haus Nicias und wird in Zukunft nicht nur das Bett der Lucrezia, sondern auch gemeinsam mit Ligurio den Essenstisch ihres gehörnten Ehemannes teilen. Das Stück endet mit einem gemeinsamen Kirchenbesuch aller Figuren unter der Obhut von Bruder Timoteo.

Paul Geyer hat darauf hingewiesen, dass die *Mandragola* mit dem typischen Schema einer Intrigenkomödie »Normalität – Anormalität – Reaffirmation der Normalität« bricht.¹¹ Die Handlung führt geradlinig zu ihrem amoralischen Ergebnis. Die einzige Wendung innerhalb des Stückes betrifft die Persönlichkeit der Lucrezia, die von der Tugend zur Untugend bekehrt wird. Die Intrige wird also nicht wieder von einer moralischen Instanz berichtigt; vielmehr bleibt der Zustand der Anormalität und Amoralität erhalten, indem die Affäre zwischen Lucrezia und Callimaco fortgesetzt wird. Dennoch ist nicht von einer vollkommenen Verkehrung der im Drama inszenierten Weltordnung zu sprechen. Zwar wurde für den Zuschauer das amoralische Verhalten aufgedeckt, doch in der dargestellten Welt des Dramas hat sich keine offen erkennbare Änderung ergeben. Lucrezia bleibt weiterhin die Ehefrau von Nicia, und die Affäre, genau wie der vermeintliche Mord, werden unter einem Deckmantel der Sittlichkeit verborgen. Es scheint nicht unbedeutend zu sein, dass die Handlung ausgerechnet im Schoß der Kirche endet: Alle Protagonisten unterwerfen sich scheinbar der konventionellen Moral. Lucrezia wird sogar schwanger, wie Machiavelli in der Komödie *Clizia* andeutet.¹² Damit bleibt innerhalb der dargestellten Welt der Komödie der traditionelle Wertekodex erhalten. Machiavelli inszeniert in der *Mandragola* eine Umwertung der Werte, die aber nicht in aller Radikalität zu einer Umwertung der gesellschaftlichen Normen führt. Letztere bleiben ihres Inhaltes entleert vielmehr bestehen. Welchen Stellenwert diese verdeckte Umwertung innerhalb Machiavellis politischer Theorie einnimmt, wird im Folgenden näher zu betrachten sein.

11 Vgl. Paul Geyer, »Intertextuelle Bezüge zwischen dem theoretischen und dem literarischen Diskurs: Machiavellis *Il Principe* und seine Komödie *Mandragola*« in: *Italienische Studien* 18 (1997), S. 98 f.

12 Niccolò Machiavelli, *Clizia* in: *GS* 5: 211. (Zweiter Akt, Dritter Auftritt).

3. Die Bedeutung der »sprechenden Namen« und ihr Bezug zur Handlungslogik

Es wurde in der Forschung bereits mehrfach angemerkt, dass in der *Mandragola* eine Reihe von »sprechenden Namen« bemüht wird.¹³ Allerdings wurde auch hier bisher noch keine systematische Auswertung vorgenommen. Dies ist jedoch lohnend, da gerade die Namen der Protagonisten jene Doppeldeutigkeit der Komödie und jene Umkehrung des Moralischen widerspiegeln, wie sie im vorangegangenen Abschnitt festgestellt wurden.¹⁴

Callimaco

Sereno verweist auf die griechischen Wurzeln der beiden Worthälften von Callimaco.¹⁵ Callimaco ist also der schöne Krieger, was seiner Darstellung in der Komödie entspricht: Er verlässt das sichere Exil in Paris, um sich im unsicheren Florenz unter »tausend Gefahren«¹⁶ die Liebe der Lucrezia zu erkämpfen. Allerdings besteht während des ganzen Stückes sein bester Plan lediglich darin, Lucrezia in einen Badeort zu locken und dort im Sturm zu erobern.¹⁷ Der zweite Plan, dessen Ausarbeitung eine gewisse Intelligenz fordert, stammt von Ligurio, was auf die besondere Beziehung zwischen diesen beiden Charakteren hinweist. Callimaco zeichnet sich durch Draufgängertum bei der Verfolgung seines Ziels aus, für das er bereit ist, alles zu tun, »sei es schwer, sei es gefährlich, sei es verderblich, sei es schändlich«¹⁸ und sogar Leib, Leben und Besitz zu opfern. In der bekannten Metapher Machiavellis gesprochen, besitzt er also zumindest die Natur des Löwen, wenngleich ihm die Natur des Fuchses fehlt.¹⁹ Diese Rolle wird in der Komödie von Ligurio übernommen: Erst nachdem sich Callimaco vollkommen unter dessen Führung begeben hat, die Einheit von Fuchs und Löwe also hergestellt ist, kann er sein Ziel erreichen. Nicht zu unrecht bemerkt Nicia, als

13 Vgl. z.B.: Renzo Sereno, »A Note on the Names of the Personages of Machiavelli's *Mandragola*« in: *Italica* 26 (March 1949), S.56; Sumberg, *Political Literature*, aaO. (FN 5), S. 17, 21; Ottmann, aaO. (FN 3).

14 Eine Analyse der Namen der Nebenfiguren, Sostrata und Siro, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Machiavelli hat die Namen scheinbar aus der Komödie *Adelphoe* des von ihm geschätzten Terenz übernommen. Im Hinblick auf die hier diskutierte Umwertung der Werte ist es sehr aufschlussreich, die Charakterzeichnung der beiden Komödien zu vergleichen. Vgl. Publius Terentius Afer, *Adelphoe. Die Brüder*, Stuttgart 1977. Zum Einfluss des Terenz auf Machiavelli, vgl. Eckard Lefèvre, »Römische und europäische Komödie«, in: ders. (Hg.), *Die römische Komödie: Plautus und Terenz*, Darmstadt 1973, S.4.

15 Zur griechischen Etymologie der Namen, vgl.: Sereno, aaO. (FN 3).

16 Die Formulierung der »tausend Beschwerden« (*Mandragola*, Prolog: 131) oder der »tausend Mühen und Gefahren« findet sich bei Machiavelli als durchgängiger Topos. Der dahinter liegende Gedanke ist immer, dass ein einzelner Mann, wie beispielsweise der aus niederem Stande durch Verbrechen zum Königtum aufgestiegene Agathokles (*Principe*, VIII: 35), seine ganze Energie in die Errichtung eines Werkes steckt, auch wenn dabei »Ströme von Blut« (*Discorsi* I, 17: 63) vergossen werden müssen.

17 *Mandragola* I, 1: 137.

18 *Mandragola* I, III: 140.

19 *Principe* XVIII: 72.

er zum Ende des Stückes Ligurio und Callimaco an seinen Essenstisch einlädt: »[...] sie haben keine Weiber zu Hause und leben wie die wilden Tiere.«²⁰

Nicia

Der feige Gelehrte Nicia,²¹ der Siegreiche (griech. νικος), hat ironischerweise am Schluss die Schlacht um seine Frau verloren, ohne sich dessen überhaupt bewusst zu sein. Sein Name verweist auf den bei der Sizilienexpedition gescheiterten athenischen Feldherrn Nikias, den Plutarch als vorsichtigen und zurückhaltenden Politiker beschreibt.²²

Von seinem klugen Namensvetter unterscheidet sich Messer Nicia dadurch, dass er die Dummheit in Person verkörpert. Er symbolisiert jenen Typus des Durchschnittsmenschen, den Machiavelli im *Principe* charakterisiert: »Die Menschen sind ja so einfältig und gehorchen so leicht den Bedürfnissen des Augenblicks, daß der, der betrügen will, immer einen findet, der sich betrügen läßt.«²³

Timoteo

Es ist offensichtlich, dass der Priester Timoteo (τιμάω und θεός) alles andere ist, als ein Mann, der Gott ehrt – seine Korruptierbarkeit zeigt wiederum den Zynismus, mit welchem Machiavelli die Namen seiner Protagonisten gewählt hat.

Timoteo nimmt im Drama eine ähnliche Schlüsselrolle ein wie Ligurio. Tatsächlich sind sich die beiden in ihrer Hinterlistigkeit recht ähnlich, wenngleich es Ligurio zunächst gelingt, den Mönch durch einen Trick zu übervorteilen. Nichtsdestotrotz betrachtet Ligurio den Mönch als einen Ebenbürtigen, konzidiert ihm »pfiffig und verschlagen«²⁴ zu sein und weiß um die Notwendigkeit, die Religion instrumentalisieren zu müssen, um zum angestrebten Ziel zu gelangen. Genau wie das Stück ohne den Fäden ziehenden Ligurio nicht funktionieren kann, bedarf es der theologischen Hilfeleistung des Mönches, um die ersehnte Liebesnacht herbeizuführen.

20 *Mandragola* V, 6: 188.

21 Zu Nikias Ängstlichkeit, vgl.: *Mandragola* I, 2: 138 f.; II, 3: 147; II, 6: 151.

22 Plutarch, *Grosse Griechen und Römer*, Bd. II, Zürich/Stuttgart 1955, S. 199-242. Die Figur des Nikias war Machiavelli bekannt, er nennt ihn an zwei Stellen in den *Discorsi* (I, 53: 138; III, 16: 334), wobei er sich an diesen auf die wohlwollendere Nikias-Darstellung bei Thukydides beruft. Der Schluss liegt nahe, dass Machiavelli als Kenner antiker Autoren auch mit Plutarchs Kapitel über Nikias vertraut war. Gesichert ist zumindest, dass Machiavelli Plutarchs Lysander-Biographie bekannt war, vgl.: Henning Ottmann, »Was ist neu im Denken Machiavellis?« in: Rüdiger Voigt, / Ralf Walkenhaus, / Herfried Münkler, (Hg.), *Demaskierung der Macht: Niccolò Machiavellis Staats- und Politikverständnis*, Baden-Baden 2004, S. 150 f.

23 *Principe* XVIII: 72 f.

24 *Mandragola* III, 2: 154.

Lucrezia

Die Rolle und die Verwandlung der Lucrezia sind frappierend: Die Frau, die als einzige Person in der Komödie als tugendhaft beschrieben wird, willigt am Ende nicht nur seufzend in den Ehebruch ein, sondern wird förmlich zur treibenden Kraft bei dessen Fortsetzung. Behuniak-Long hat deshalb in ihrer Interpretation der *Mandragola* die These vertreten, dass Lucrezia niemals tugendhaft war, weshalb sie sich auch nicht verwandelt, sondern nur ihren wahren Charakter gezeigt habe.²⁵ Ihr stärkstes Argument ist dabei, dass Lucrezia der Mord an dem jungen Mann nicht störe, sie vielmehr lediglich darauf bedacht sei, nicht zu sündigen. Sie sei deshalb wie die anderen Figuren auch nicht frei vom Egoismus. Am Text ist Behuniak-Longs Deutung von Lucrezias Rolle jedoch schwerlich zu halten. Lucrezias Einwand gegen den Plan ist folgender:

»Aber von allem, [...] scheint mir dies das Entsetzlichste, daß ich meinen Körper diesem Schimpf unterwerfen soll, und daß ich Ursache sein soll, daß ein Mensch stirbt, weil er mich geschändet hat. Wenn ich allein noch auf der Welt übrig wäre und das Menschengeschlecht durch mich erneuert werden sollte, so glaube ich kaum, daß mir diese Handlung erlaubt wäre.«²⁶

Der vermeintliche Mord bereitet ihr also durchaus Gewissensbisse. Ferner ist es zwar richtig, dass Lucrezia auch ihr Eigeninteresse im Blick hat – aber der Unterschied zu den anderen Protagonisten ist doch erheblich: Zunächst ist es wohl kaum zu kritisieren, wenn eine Frau dagegen Einwand erhebt, mit einem wildfremden Mann zu schlafen. Doch ihre Weigerung, dem Plan zuzustimmen, hat nicht nur eine körperliche, sondern auch eine seelische Begründung. Sie spricht davon, dass ihr ein solcher Beischlaf verboten sei, selbst wenn sie der *letzte* Mensch auf Erden wäre. Das Verbot kann also nicht ein menschliches sein, welches für den letzten Menschen wohl kaum noch Gültigkeit hätte, sondern muss sich auf das göttliche Gesetz berufen, das sowohl den Mord als auch den Ehebruch verbietet. Ihrer Weigerung liegt folglich die Angst vor einer Übertretung des religiösen Gesetzes und der damit einhergehenden seelischen Selbstschädigung zugrunde.

Die Umwendung Lucrezias am Schluss der Komödie deutet deshalb auch auf mehr hin als auf den Sturz einer tugendhaften Frau: Callimacos Sieg ist als nicht anderes anzusehen als die vollkommene Überwindung der christlichen Tradition durch die zupackende Tüchtigkeit (*virtù*) des Gespanns Callimaco – Ligurio. Der dramatische Sprecher des Prologes der Komödie bedauert mit sarkastischem Unterton, dass »die gegenwärtige Zeit vom Pfad der alten Tugend gänzlich abweicht«.²⁷ Doch in der *Mandragola* wird nicht der Versuch unternommen, diese zu rehabilitieren. Vielmehr ist Machiavellis Konsequenz aus dem Absterben der alten Tugend, diejenige, die Jahrhunderte später auch von dessen Verehrer Nietzsche gezogen wird:

25 Susan Behuniak-Long, »The Significance of Lucrezia in Machiavelli's *La Mandragola*« in: *The Review of Politics* 51 (Spring 1989), S. 264–280.

26 *Mandragola* III, 10: 163.

27 *Mandragola*, Prolog: 131.

»Das Alles von Heute — das fällt, das verfällt: wer wollte es halten! Aber ich — ich will es noch stossen!«²⁸

Die Tragweite dieses Angriffs auf die Tradition, wird durch die Auswahl des Namens der Lucrezia noch verstärkt. Die *Mandragola* ist vor dem Hintergrund der Vergewaltigung der römischen Lucretia zu sehen, die Titus Livius im ersten Buch seiner Geschichte Roms, *Ab urbe condita*, beschreibt und die zum Gründungsmythos der römischen Republik gehört.²⁹

In der Grundstruktur sind der Mythos und die Komödie analog angelegt: Eine Wette über die Schönheit einer begehrenswerten, tugendhaften und verheirateten Frau führt zu deren Eroberung — im ersteren Falle erfolgt diese unter der Anwendung von Gewalt, in zweiterem durch List. Im Mythos wird der Täter gestraft und seine Herrschaft gestürzt, in der Komödie wird er belohnt. Während die römische Lucretia sich selbst opfert, um ihre Tugendhaftigkeit nicht in Frage zu stellen und um nicht als schlechtes Beispiel für ehebrechende Frauen zu dienen, setzt Madonna Lucrezia den Ehebruch fort und führt damit die Erzählung des Livius zu ihrem gegenteiligen Ende: In Zukunft kann sich eine ehebrechende Frau sehr wohl auf das Beispiel der Lucrezia berufen.³⁰

Ligurio

Einzig für den zentralen Protagonisten des Stücks, Ligurio, lässt sich kein »sprechender Name« oder eine literaturgeschichtliche Referenz feststellen, was im Vergleich mit den anderen Personen auf dessen herausgehobene Stellung zu verweisen scheint. Ligurio, der »Parasit«, ist in der Manipulation von Menschen, im Ränke schmieden und im Lügen und Betrügen erfahren. Mit seiner Figur wird der neue Typus des idealen vertrauten Mitarbeiters und Beraters eingeführt, den Machiavelli im 22. Kapitel des *Principe* beschreibt: Einen Mann, der nicht auf seinen Eigennutz bedacht ist, sondern lediglich den Nutzen des Herrschers im Auge hat.³¹ Tatsächlich weist Machiavellis Schilderung des Verhältnisses von Herrscher und Vertrautem im *Principe* eine Parallelität zum Verhältnis von Callimaco und Ligurio auf. Callimaco gehört zu jenen Männern, denen Machiavelli die zweite Art von Intelligenz zuschreibt, nämlich zwar nicht alles von selbst zu verstehen, aber zumindest zu begreifen, was andere erkennen.³² Er ist folglich auf eine Vertrauensperson angewiesen, die für ihn vordenkt und ihn trotzdem nicht hintergehen wird. Empfahl sich Machiavelli in der Widmung des *Principe* an Lorenzo di

28 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen* in: Giorgio Colli, / Mazzino Montinari, (Hg.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Sechste Abteilung, Erster Band, Berlin 1968, S. 257 f.

29 Titus Livius, *Römische Geschichte. 1. Buch*, Stuttgart 1999, S. 171-181.

30 Dass Machiavelli implizit auch auf Lucrezia Borgia, Tochter des Papstes Alexander VI. und Schwester seines Vorbildcharakters Cesare Borgia anspielt, ist nicht auszuschließen. Vgl. Ferdinand Gregorovius, *Lucrezia Borgia*, Köln 1954.

31 *Principe*, XXII: 96-98.

32 *Principe* XXII: 97.

Medici selbst als geeigneten Berater des Herrschers,³³ so führt er in der *Mandragola* die Kunst und die Notwendigkeit eines vertrauten Mitarbeiters vor, der bei der Erreichung selbstgesetzter Ziele assistiert. In der Komödie wird dieser durch Ligurio verkörpert: Zunächst scheint zwar auch dieser auf seinen Eigennutz, nämlich Geld und fortgesetzte freie Kost am Tische Callimacos bedacht zu sein. Doch auf die Warnung Callimacos, ihn nicht zu hintergehen, entgegnet er:

»Zweifle nicht an meiner Redlichkeit. Wenn ich auch den Nutzen davon nicht hätte und noch hoffte, so fühle ich mich doch so sehr zu dir hingezogen, und es verlangt mich fast ebenso sehr als dich, daß du deinen Wunsch erfüllt siehst.«³⁴

In einer Welt, die nur auf dem Eigennutzkalkül beruht, ist frappierenderweise der loyale Berater der einzige, der deren Funktionslogik vollkommen verinnerlicht hat und sie in seinen Plänen zu instrumentalisieren weiß, sie jedoch nicht für sich selbst in Anspruch nimmt. Warum er dies unterlassen sollte, wenn es doch in der Anthropologie des Florentiners eine genuin menschliche Eigenschaft ist, seinen individuellen Nutzen zu maximieren, bleibt in dessen Werken unbeantwortet.

4. Die politische Lehre

Aus den vorangegangenen Überlegungen sollen abschließend drei wesentliche Lektionen hervorgehoben werden, die sich aus der Analyse der Komödie ergeben haben und die auch die *Discorsi* und den *Principe* im Geiste verbinden. Dies sind erstens Machiavellis Individualismusverständnis und die damit verbundene Instrumentalisierung des Eigennutzes der anderen Akteure zur Erreichung der eigenen Ziele, zweitens die Anwendung von List und Lüge als die zu bevorzugende Handlungsoption bei der Zielverfolgung, und drittens die Bedeutung der Religion zur langfristigen Zielabsicherung.

Individualismusverständnis und die Instrumentalisierung des Eigennutzes

Zunächst einmal ist es eher ungewöhnlich, in Machiavelli einen Vertreter des neuzeitlichen Individualismus zu sehen.³⁵ Legt man jedoch eine gängige politikwissenschaftliche Minimaldefinition zugrunde, bestimmt ihn also als »[...] ein Prinzip sozialen Verhaltens und gesellschaftlicher Koordination, das die Selbständigkeit und Freiheit von Individuen betont und dem Individuum und seinen Bedürfnissen innerhalb gewisser Grenzen Vorrang vor der Gesellschaft gibt«,³⁶ gibt es keinen Grund dafür, Machiavelli

33 *Principe*, Widmung: 1 f.

34 *Mandragola* I, 3: 141.

35 Eine Ausnahme bildet der Beitrag Hegmanns, der sich in seiner Interpretation des politischen Individualismus auch mit der Theorie Machiavellis auseinandersetzt, vgl. Horst Hegmann, *Politischer Individualismus: die Rekonstruktion einer Sozialtheorie unter Bezugnahme auf Machiavelli, Bodin und Hobbes*, Berlin 1994, S. 88-149.

36 Manfred G. Schmidt, »Individualismus«, in: Ders., *Wörterbuch zur Politik*, Stuttgart 1995, S. 415 f.

nicht als einen individualistischen Denker zu bezeichnen. Denn hinter dieser Definition steht nichts anderes als der Gedanke, dass individuell gesetzte Ziele oder »Bedürfnisse« als solche zunächst einmal nicht hinterfragbar sind. Erst im zweiten Schritt stellt sich die eigentlich interessante Frage nach den »gewissen Grenzen« des Individualismus; nämlich dann, wenn die Verfolgung autonomer Zielsetzung zu zwischenmenschlichen Konflikten führt.

Nun sind im Denken Machiavellis menschliche Ziele stets individuelle Präferenzen, die als gegebene Fakten schlicht zu akzeptieren und nicht anhand externer Maßstäbe zu bewerten sind: Sei es nun die »Eroberungslust«, die er als eine »ganz natürliche und weitverbreitete menschliche Eigenschaft«³⁷ bezeichnet oder die Habgier³⁸ – Menschen haben Ziele und werden diese verfolgen, in der Hoffnung, dadurch ihren Eigennutz zu maximieren. In dieser Hinsicht sind sich auch alle Menschen gleich. Was Machiavelli von anderen individualistischen Denkern unterscheidet, ist die weitergehende Annahme über einen anderen Aspekt menschlicher Gleich-, bzw. Ungleichheit, nämlich die Fähigkeit zur Zielerreichung. Hier macht er eine fundamentale Ungleichheit zwischen der »Masse« der Menschen und ausgewählten »starken« Individuen aus,³⁹ die sich durch ihre überlegene »virtù« auszeichnen und deshalb auch ihre Ziele erreichen. Jene starken Individuen sind es, die »große Werke« errichten, Religionen und Staaten begründen, erobern und vernichten. Sie sind jedoch auch in seiner idealen Republik unabdingbar, denn ein »[...] Freistaat kann ohne angesehene Bürger nicht bestehen und auch nicht gut regiert werden.«⁴⁰

Hegmann⁴¹ hat darauf hingewiesen, dass selbst das gefeierte »starke« Individuum, um erfolgreich zu sein, in sein Eigennutzkalkül die egoistischen Kalküle der anderen Individuen mit einbeziehen muss. Eine weitere Möglichkeit ist es, das Kalkül der anderen Individuen hinsichtlich der angestrebten Ziele zu präformieren und deren Zielsetzungen somit in Kongruenz mit den eigenen Zielen zu bringen: Bei Machiavelli nehmen hierbei die Religion und die Erziehung die entscheidende Rolle ein.

In der *Mandragola* gibt Machiavelli eine anschauliche Lektion darin, wie man geschickt die egoistischen Motive aller Beteiligten ansprechen muss, um die eigenen (nicht minder egoistischen) Ziele durchsetzen zu können: Callimaco gelangt offensichtlich ans Ziel seiner Wünsche. Nicias Ziel ist ein Nachkomme, dafür sind ihm alle Mittel recht. Sostrata freut sich darüber, dass ihre Tochter »eine gute Nacht«⁴² haben wird. Ein weiteres ihrer Ziele ist die Erhaltung ihrer Familienlinie.⁴³ Timoteo erhält Geld für die Kirche und plant, auch weiterhin Kapital aus der Begebenheit zu schlagen.⁴⁴ Siro

37 *Principe* III: 12.

38 Vgl. z.B. *Principe* XVII: 68 f.

39 Machiavellis Charakterisierung der großen Individuen findet sich beispielhaft und prägnant in den *Discorsi*, III, 3: 369.

40 *Discorsi* III, 28: 362.

41 Vgl. Hegmann, aaO. (FN 35).

42 *Mandragola* IV, 2: 169.

43 *Mandragola* V, 6: 188.

44 *Mandragola* V, 3: 184.

ist als Diener zunächst an das Schicksal seines Herrn gebunden. Ihm wird aber in der letzten Szene ebenfalls eine Belohnung zugesagt.⁴⁵ Sogar Lucrezias an der Tugend orientierter Eigennutz wird vor der Liebesnacht einkalkuliert: Timoteo sorgt für die notwendige theologische Rechtfertigung. Ligurios Nutzen ist offensichtlich von besonderer Art: Zwar erhält auch er eine monetäre Entschädigung von Callimaco und ist am Ende Tischgefährte von Callimaco und Nicia, welcher ihm bisher nur Geld geliehen, ihn jedoch nicht eingeladen hatte. Gleichzeitig hat er sich jedoch in eine Machtposition manövriert, die ihm auch fortgesetzten Einfluss auf die Protagonisten zu garantieren scheint.

In der perfekten Modellwelt der Komödie funktioniert die Intrige dadurch, dass der Eigennutz der anderen so kalkuliert wird, dass Callimaco an sein Ziel gelangt. Einzig die Umwendung Lucrezias nach der Liebesnacht ist über dieses Kalkül logisch nicht nachvollziehbar. Als Vertreterin der Tugend, als die sie vorher durchweg dargestellt wurde, ist ihre nachträgliche Einwilligung in den bereits vollzogenen Ehebruch nicht zu verstehen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass diese Umwendung den Sieg der »virtù« über die traditionelle Tugend symbolisiert. Darüber hinausgehend wird an dieser Stelle ein Motiv verdeutlicht, dass auch in den politischen Schriften einen prominenten Platz einnimmt: Die Legitimierung durch das Recht des Stärkeren. Machiavelli beurteilt nicht die Ziele der Menschen, sondern ihre Fähigkeit, diese zu erreichen.

»Die Handlungen aller Menschen und besonders die eines Herrschers, der keinen Richter über sich hat, beurteilt man nach dem Enderfolg. Ein Herrscher braucht also nur zu siegen und seine Herrschaft zu behaupten, so werden die Mittel dazu stets für ehrenvoll angesehen und von jedem gelobt. Denn der Pöbel hält sich immer an den Schein und den Erfolg; und in der Welt gibt es nur Pöbel.«⁴⁶

Ein Eroberer in spe, der sich verkalkuliert, ist zu tadeln, ein Eroberer, der siegt, wird gelobt.⁴⁷ Prägnant kommt diese *ex post* Legitimierung von erfolgreichem Handeln im 12. Kapitel des *Principe* zum Ausdruck. Dort bemerkt der Florentiner, dass es keine guten Gesetze geben könne ohne ein gutes Heer, und dass ein gutes Heer nur dort bestehe, wo es gute Gesetze gebe.⁴⁸ Aus diesem Grund sieht er auch keine Notwendigkeit, die Qualität der Gesetze weiter zu diskutieren, und macht damit deutlich, wie sich seines Erachtens Gesetze und Heer wirklich zueinander verhalten. Ein Heer, welches erfolgreich ist und sich durchsetzen kann, ist ein gutes: Die Fähigkeit zur Selbstbehauptung wird zum Maßstab für die Qualität der Streitkräfte. Aus dem Faktum dieser Fähigkeit folgt der Schluss, dass auch die Gesetze gut sein müssen. Ähnlich wie erst der Erfolg auf dem Markt die ökonomische Qualität eines Produktes beweist, kann auch die Qualität von Gesetzen erst *ex post* beurteilt werden: War das Heer erfolgreich, müssen die Gesetze gut gewesen sein.

45 *Mandragola* V, 6: 188.

46 *Principe* XVIII: 74.

47 *Principe* III: 12 f.

48 Vgl. *Principe* XII: 49.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Umwendung der Lucrezia zwar nicht logischer oder weniger erzwungen, wird aber innerhalb Machiavellis Denkart zumindest nachvollziehbar. Seine Madonna Lucrezia *muss* am Schluss der Komödie untugendhaft werden, die Begründung dafür gibt sie selbst:

»Da deine [i.e. Callimacos; P.K.] Schlaubeit und die Dummheit meines Mannes, die Einfalt meiner Mutter und die Schlechtigkeit meines Beichtvaters mich zu etwas gebracht haben, was ich niemals freiwillig getan haben würde, so will ich glauben, daß es eine göttliche Schickung so gewollt hat, und ich bin nicht imstande zu verweigern, was der Himmel mir anzunehmen befiehlt.«

In der Überwindung ihrer Tugendhaftigkeit durch die »virtù« Callimacos sieht Lucrezia nichts anderes als das Wirken Gottes – ein Gedanke, den Machiavelli auch seinem Castruccio Castracani in den Mund legt, der angeblich zu sagen pflegte, die »Menschen müßten alles versuchen und vor nichts zurückschrecken, und Gott sei der kräftigen Männer Freund; denn man sehe, daß er die Schwächlinge durch die Starken züchtigt.«⁴⁹

Bildet die Instrumentalisierung und Leitung des Eigennutzes der Anderen die Grundlage für das Erreichen der eigenen Ziele und das Funktionieren der Theorie Machiavellis, so müssen abschließend die wesentlichen technischen Voraussetzungen und Hilfsmittel untersucht werden, die einerseits bei der Verfolgung selbstgesetzter Ziele notwendig sind und die andererseits die erreichten Ziele langfristig absichern: Die List und die Scheinlegitimation durch die Religion.

List und Lüge als dominante Handlungsstrategie

Es mag Zufall sein, dass Machiavelli in den *Discorsi* gerade bei seiner ersten Erwähnung der Lucretia⁵⁰ und der sich daran anschließenden politischen Lektion die Frage nach der Anwendung von Gewalt und List aufwirft. Er folgert aus dem Beispiel des Sturzes der Tarquinier, der die Folge der Schändung Lucretias war, dass jemand, der den Sturz eines Tyrannen anstrebe, dies auf zwei Weisen tun könne. Die eine Möglichkeit sei der offene Kampf. Alternativ sei es möglich, sich unter Zuhilfenahme der List dem Herrscher in jeder Weise zum Freund zu machen, um dessen Vertrauen zu gewinnen. Aus der Vertrauensposition heraus böte sich dann im Laufe der Zeit eine günstige Gelegenheit, den Herrscher auszuschalten.

Die Lüge und die Anwendung von List sind ein Mittel, für das Machiavelli auch in seinen politischen Schriften eine Präferenz zu erkennen gibt. Das 18. Kapitel des *Principe* steht ganz im Zeichen der Lüge und des Wortbruchs der Alleinherrscher, und in den *Discorsi* verweist er genau an der Stelle, an welcher er die Frage erörtert, ob Machthaber generell ihr Wort halten sollten, auf seine Ausführungen, die er bereits im *Princi-*

49 Niccolò Machiavelli, »Das Leben des Castruccio Castracani«, in: *GS* 2: 143.

50 *Discorsi* III, 2: 279 f.

pe niedergelegt hat⁵¹ – also auf das 18. Kapitel. Die *Mandragola* weist, wie bereits ausgeführt, einen starken Bezug zur Geschichte der römischen Lucretia auf. Ferner funktioniert die Handlung der Komödie nur durch die List Ligurios. Es bietet sich aus diesem Grund an zu überprüfen, welche Aussagen Machiavelli sonst noch zur historischen Lucretia tätigt und in welchem Zusammenhang diese mit der Komödie und mit der Frage nach List und Gewalt stehen könnten.

Bei der zweiten Nennung der Lucretia in den *Discorsi* scheint Machiavelli seine ursprüngliche Deutung zu relativieren: Nicht die Vergewaltigung sei der Grund für den Sturz der Monarchie gewesen, sondern die allgemeine und offene Gesetzesmissachtung durch die Regierenden. Die Schändung Lucretias sei also nur Katalysator der ohnehin bevorstehenden Revolte gewesen.⁵² Doch auch diese Aussage nimmt Machiavelli zurück und verweist bei seiner letzten Nennung der Lucretia wiederum darauf, dass deren Schändung die Tarquinier die Herrschaft gekostet habe.⁵³

Nun kommt es bei Machiavelli durchaus vor, dass er sich selbst widerspricht. Die Frage ist in einem solchen Fall, ob er im Dickicht der Empirie schlichtweg den Überblick verloren hat oder ob er bewusst gegenteilige Aussagen verwendet, um seine wahre Meinung zu verbergen. Ein Brief an seinen Freund Guicciardini, in welchem er bemerkt, er habe es im Lügen zur Doktorwürde gebracht und verberge die Wahrheiten, die ihm aus Versehen entschlüpften, so schnell wie möglich wieder, mahnt zumindest zu einer gewissen Skepsis gegenüber der Redlichkeit des Florentiner.⁵⁴

Wendet man diese Überlegungen auf Machiavellis konträre Aussagen zur historischen Lucretia in den *Discorsi* an, setzt sie in Korrelation mit den Lektionen des *Principe* und überträgt sie auf die *Mandragola*, so kommt man zu einem erhellenden Ergebnis. Eine der Kernlehren Machiavellis ist es, »Vermögen und Frauen« der Untertanen nicht anzutasten, wenn man seine Herrschaft erhalten will. Diesen Rat gibt er sowohl im *Principe*⁵⁵ als auch an der bereits erwähnten Stelle der *Discorsi*, wo er sich ein letztes Mal auf Lucretia beruft. Allerdings steht die ganze Handlung der *Mandragola* im Widerspruch zu dieser Aussage: Hier wird vielmehr deutlich vorgeführt, wie man die Frau eines Anderen erfolgreich erobern kann. Nun ist Callimaco selbstverständlich kein Herrscher und Nicia nicht sein Untertan. Gleichwohl setzt Callimaco sein Leben aufs Spiel: In den *Discorsi* schildert Machiavelli den Fall, in welchem ein männliches Vergewaltigungsoffer Vergeltung am König übt, der seinen Vergewaltiger nicht gestraft hatte.⁵⁶ Machiavellis Lektion jenes Kapitels ist es, dass man immer die Rache eines Entehrten fürchten müsse, der dazu bereit ist, für die Genugtuung sein eigenes Leben zu opfern. Wenn Machiavelli diese Disposition jedoch für den Menschen generell annimmt, so müsste selbst der dumme Nicia als eine Gefahr für das Leben Callimacos angesehen werden – wenn er von dem Betrug wüsste. Und genau dies scheint eine der

51 *Discorsi* III, 42: 396.

52 *Discorsi* III, 5: 284.

53 *Discorsi* III, 26, 358.

54 »Machiavellis Brief an Francesco Guicciardini vom 17.5.1521«, in: GS 5: 474.

55 *Principe* XIX: 75.

56 *Discorsi* II, 28: 257 f.

wesentlichen politischen Lektionen aus der *Mandragola* zu sein, mit welcher sich auch der Widerspruch zwischen den Lucretia-Stellen in den *Discorsi* auflöst: Frauen und Eigentum sind nur dann zu respektieren, wenn ein offener Verstoß gegen die Gesetze zum eigenen Schaden und zum Verlust der Macht führen kann. Der Herrscher, so die Anweisung im *Principe*, »soll nur den schlechten Ruf jener Laster [...] meiden«,⁵⁷ deren Aufdeckung ihn seiner Herrschaft berauben würden, allen anderen darf er mit einer gewissen Vorsicht nachgehen.

In der *Mandragola* nun wird vorgeführt, wie man die Gesetze und die Maxime, die Frauen anderer Männer zu respektieren, durch List umgehen und folglich seinen Willen durchsetzen kann, ohne Strafe fürchten zu müssen. Die Tarquinier sind gestürzt worden, weil sie ihre Verbrechen offen ausführten und weil Sextus Tarquinius die Lucretia nicht durch List, sondern durch Gewalt genommen hat. Hätten sie gehandelt wie Castruccio Castracani, der »nie versuchte [...] durch Gewalt zu siegen, wo er es durch Betrug vermochte«⁵⁸ und sich folglich der List bediente, so wäre ihre Herrschaft, zumindest in der Logik Machiavellis, beständig gewesen. Im Gegensatz dazu bleibt Callimaco mit Ligurios Hilfe Sieger, weil es ihm gelingt, durch List mit Lucretia zu schlafen, ohne dass Nicia davon erfährt.

Gewalt ist zwar ein Mittel, das Machiavelli als solches für legitim erachtet, wenn es zielführend ist. Hat man jedoch die Wahl zwischen offener Gewaltanwendung und listenreichem Vorgehen, so beweist die *Mandragola*, dass letztere Strategie immer die empfehlenswertere ist. Dies gilt insbesondere für Herrschende, ist aber gleichwohl auch eine Handlungsanweisung für Menschen, die bei der Verfolgung selbstgesetzter Ziele in Konflikt mit den Zielen Anderer geraten.

Notwendigkeit und Instrumentalisierung der Religion

In den bisherigen Überlegungen hat sich gezeigt, dass Machiavelli als ein Vertreter des Rechts des Stärkeren aufgefasst werden sollte. Unter dem Begriff der Stärke ist jedoch nicht in erster Linie dessen physische Ausprägung zu verstehen, wenngleich auch diese bei der Anwendung von Gewalt von Zeit zu Zeit eine Rolle spielen mag, sondern vielmehr ein gewisses geistiges Vermögen, die Ziele anderer Menschen abschätzen zu können und diese Anderen zugunsten der eigenen Zielsetzungen zu manipulieren. Machiavelli ist sich dessen bewusst, dass eine Herrschaft, die auf fortgesetzter Gewaltanwendung beruht, keinen Bestand haben kann. So ist auch eine seiner Kernlehren für neue Herrscher, notwendige Grausamkeiten gleich zu Anfang und möglichst auf einmal zu vollbringen.⁵⁹ Um jedoch dauerhaft die Herrschaft und die Ordnung eines Staatswesens bewahren zu können, sind die Herrschenden, seien sie nun Prinzipale oder leitende Bürger einer Republik, darauf angewiesen, langfristig das Eigennutzkalkül der Untertanen oder Mitbürger mit dem Nutzenkalkül des Staates oder seiner Repräsentanten

57 *Principe* XV: 64.

58 Machiavelli, »Castruccio Castracani«, aaO. (FN 49).

59 *Principe* VIII: 37 f.

zu verbinden. Um dies zu garantieren, greift Machiavelli auf die Religion zurück. Daran, dass für ihn die Religion nichts Anderes ist als ein menschlich erfundenes Mittel, welches den politischen Zielen dient, lässt er wenig Zweifel: Staatsgründer wie Theseus und Romulus, aber auch der Religionsstifter Moses ergriffen eine Gelegenheit (»occasione«), »die ihnen den Stoff bot, in den sie die Form prägten, die ihnen gut schien«. ⁶⁰ Auch in den einschlägigen »Religionskapiteln« der *Discorsi* wird die Nützlichkeit der Religion immer nur als das Mittel zum jeweiligen politischen Zweck angeführt. ⁶¹

Religion hat für den Florentiner einen doppelten Nutzen, indem sie sowohl kurz- als auch langfristig zur Lenkung der »Masse« durch die »starken« Individuen eingesetzt werden kann. Langfristig sichert sie das sozialkonforme Verhalten des Volkes, ⁶² und kurzfristig kann durch sie die notwendige öffentliche Legitimation für politische Entscheidungen hergestellt werden. ⁶³ Eine gewisse Gespaltenheit zeigt Machiavelli gegenüber dem Christentum, dessen korrupte Vertreter, nämlich Papst und Klerus, er heftig angreift. ⁶⁴ Er äußert jedoch nicht nur Kritik an der Institution Kirche, die zu seiner eigenen Lebenszeit wohl nicht unberechtigt war: An anderen Stellen beurteilt er ganz im Geiste Nietzsches das Christentum als eine Religion der Schwäche, mit der kein Krieg zu gewinnen sei. ⁶⁵ Doch selbst das Christentum scheint in seinen Anfängen etwas Gutes gehabt zu haben, dies muss in Machiavellis Logik auch zwingend so sein, weil sonst nicht erklärbar ist, warum die christliche Religion sich behauptet hat. Insbesondere hebt Machiavelli das Armutsideal als Stärke des Christentums hervor, ⁶⁶ ein Lob, das allerdings auch vollkommen politisch motiviert ist: In seiner Schilderung der idealen Republik strebt er die »Armut« der Bürger und den Reichtum des Staates als primäre Ziele an. ⁶⁷ Dies ist nur konsequent, denn Bürger, die zu sehr auf ihren privaten Reichtum bedacht sind, sind seiner Denkungsart folgend schlechte Staatsbürger und schlechte Soldaten.

In der *Mandragola* wird diese zweifache Nützlichkeit einer instrumentalisierten Religion bei der Verfolgung selbstgesetzter Ziele beispielhaft dargestellt. Zunächst wird ihr kurzfristiger Nutzen bei der Überzeugung von Madonna Lucrezia vorgeführt, anschließend wird zumindest angedeutet, wie der Deckmantel vermeintlicher religiöser Gläubigkeit über die Handlung der Komödie und den fortgesetzten Ehebruch gebreitet wird: Das Drama endet mit dem gemeinsamen Kirchenbesuch unter der Ägide Timoteos. Die Kirche heiligt an dieser Stelle die ehebrecherische Verbindung, die sie ursächlich durch die Überredung Lucrezias herbeigeführt hat.

60 *Principe* VI: 21.

61 *Discorsi* I, 12-15: 43-56; III, 1: 274-279.

62 Vgl. z.B. *Discorsi* I, 11: 45.

63 Vgl. z.B. *Discorsi* I, 13: 51 f.; 14-15: 53-56.

64 *Discorsi* I, 12.

65 Vgl. z.B. *Discorsi* II, 2: 171 f.

66 Dieses sieht er zu seiner Zeit in der Lehre der Dominikaner und Franziskaner wieder belebt, vgl.: *Discorsi* III, 1: 277 f.

67 *Discorsi* II, 19: 226.

Insbesondere diese Überzeugung der Lucrezia durch Timoteo ist instruktiv und verdient nähere Betrachtung, weil Machiavelli an dieser Stelle die instrumentellen Vorteile der christlichen Kasuistik aufzeigt. Behuniak-Long hat darauf hingewiesen, dass Timoteos Argumente in einem engen Zusammenhang mit Augustinus' Beurteilung der Vergewaltigung und des Selbstmordes der römischen Lucretia stehen.⁶⁸ Im ersten Buch von *De Civitate Dei* nimmt Augustinus die Vergewaltigung christlicher Frauen durch die heidnischen Eroberer des römischen Reiches zum Anlass, um sich mit der Rechtmäßigkeit eines Selbstmordes angesichts einer begangenen Vergewaltigung oder der bloßen Gefahr einer solchen auseinanderzusetzen.⁶⁹ Er nimmt dabei die klassische Leib-Seele-Unterscheidung vor und argumentiert zunächst, dass eine Vergewaltigung keine Sünde für die Vergewaltigte sei, da es der Wille sei, der sündige, nicht der Leib. Aus diesem Grunde bestünden weder Grund zum Selbstmord noch ein Recht darauf, weil dadurch ein Mensch, dem schon unschuldig Unrecht angetan wurde, nun zusätzlich auch noch ermordet würde. Aus diesem Grund sei auch das Beispiel der Lucretia nicht zu loben, sondern werfe eine grundlegende Problematik bezüglich ihrer Schuld auf:

Entschuldigt man den Mord, so bestätigt man den Ehebruch, bestreitet man den Ehebruch, so häuft man Schuld auf den Mord. Wohl oder übel muß man zugeben: War sie Ehebrecherin, warum rühmt man sie, war sie aber keusch, warum tötete sie sich?⁷⁰

Aufgrund dieser Überlegungen sei auch ein Selbstmord in bloßer Erwartung einer potentiellen Vergewaltigung verboten, denn: »Sonst würde ja ein gewisser Mord begangen, während der Frevel selber, und zwar der eines andern, noch ungewiß ist.«⁷¹

Wie Behuniak-Long ausführt, verwendet Machiavellis Bruder Timoteo die augustinsche Logik und die Leib-Seele-Unterscheidung, um Lucrezia zum Ehebruch und zum vermeintlichen Mord zu überreden⁷² – auch hier offenbart sich wieder das Motiv der Umwertung der Werte. Timoteos Argumentation verläuft analog zur augustinschen: Angesichts eines zweifelhaften Übels, dem Tod des »Opfers«, dürfe man niemals das sichere Gute, nämlich die Geburt eines Kindes, aus Furcht unterlassen. Ferner sündige Lucrezia nicht und begehe keinen Ehebruch, da ja nur ihr Körper, nicht ihr Wille an der Tat beteiligt sei. Vielmehr komme sie entschieden ihren ehelichen Pflichten nach, da sie ihrem Ehemann zu Willen sei. Ihr Ziel sei schließlich ein Platz im Paradies, welchen sie sich durch Gehorsam gegenüber ihrem Ehemann verdiene. Die Ironie an dieser pervertierten augustinschen Kasuistik ist, dass sie im Kern nicht falsch wiedergegeben wird: Legt man eine teleologische Ethik zugrunde, ist es richtig, in einer Dilemmasituation das sichere Gute dem unsicheren Schlechten vorzuziehen. Auch die Legitimierung eines Mittels durch den Zweck ist dann unproblematisch, wenn man si-

68 Behuniak-Long, aaO. (FN 25), S. 274–276.

69 Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat, Buch 1 bis 10*, München 1985². Diese Auseinandersetzung erfolgt im ersten Buch insbesondere in den Kapiteln 16–20 (S. 30–39), wobei das 19. Kapitel explizit der römischen Lucretia gewidmet ist.

70 Augustinus, aaO. (FN 69), S. 36.

71 Augustinus, aaO. (FN 69), S. 34.

72 *Mandragola* III, 11: 164.

cher sein kann, dass der Zweck wirklich *gut* ist. Doch diese Überlegungen sind für Machiavelli ohnehin nicht von Bedeutung, da er eine qualitative Bewertung eines Ziels explizit ablehnt: Würde er die Unterscheidung zwischen objektiv guten und objektiv bösen Zielen zulassen, könnte er nicht mehr damit argumentieren, dass er das Streben der Menschen so nehme, wie diese sind, und nicht, wie sie sein sollten.⁷³

Behuniak-Long interpretiert Machiavellis Bezug auf Augustinus dahingehend, dass der Florentiner sich über diesen lustig mache.⁷⁴ Unzweifelhaft ist, dass er dessen teleologische Ethik für seine eigenen hedonistisch begründeten Ziele instrumentalisiert. Doch ihm scheint es dabei nicht in erster Linie darum zu gehen, die christliche Kasuistik ins Lächerliche zu ziehen, sondern zu zeigen, wie diese nützlich angewandt werden kann. In den *Discorsi* spricht er von einer richtigen Ausdeutung des Christentums, welche seiner Auffassung nach den Patriotismus stärken würde.⁷⁵ In der *Mandragola* zeigt er, wie in seiner Theorie die christliche Theologie zur richtigen Anwendung gebracht würde, indem man deren teleologische Rechtfertigung zweckdienlicher Handlungen anwendet, ohne jedoch die Qualität der Ziele zu hinterfragen: Da jedes selbst gesetzte Ziel grundsätzlich legitim ist, kann auch jedes Ziel theologisch fundiert gerechtfertigt werden. So kommt in der Theorie Machiavellis auch das im Vergleich zur heidnischen Religion der Römer als schwach bewertete Christentum zu einer gewissen Geltung.

5. Schlussbetrachtung

Im Prolog der *Mandragola* stimmt Machiavelli das Publikum darauf ein, dass er ein »neues Ereignis«⁷⁶ in der Stadt Florenz darstellen wolle. Er untertreibt nicht. Das Ergebnis und die Struktur der Handlung, stellen tatsächlich etwas völlig Neues dar: Die neue »virtù« triumphiert über die alte Tugend, die christliche Religion wird bei der Verfolgung von individuellen Zielen auf die Funktion eines Instrumentes reduziert, und ein neuer Typus, der politische Vertraute und Berater, betritt die Bühne.

Irving Kristol, der »Pate« der amerikanischen neokonservativen Bewegung, hat unter dem Eindruck von Strauss' Machiavelli-Deutung in einem bemerkenswerten Aufsatz aus den 1960er Jahren in dem Florentiner »the first of the nihilists«⁷⁷ ausgemacht. Dies ist insofern eine zutreffende Deutung, weil Kristol damit zum Ausdruck bringt, dass Machiavelli als ein »post-Christian«⁷⁸ Denker die Vorstellung eines Jenseits⁷⁹ und einer normativen Unterscheidung von Gut und Böse ablehnt.

73 *Principe* XV: 63.

74 Behuniak-Long, aaO. (FN 25), S. 275.

75 *Discorsi* II, 2: 172.

76 *Mandragola*, Prolog: 130.

77 Irving Kristol, »Machiavelli and the Profanation of Politics« in: Ders., *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, New York 1995, S. 154.

78 Kristol, aaO. (FN 77), S. 153 f.

79 So bringt er im *Principe* explizit zum Ausdruck, dass ein Herrscher »keinen Richter über sich« (XVIII: 74) habe.

Doch die reine Zerstörung der christlichen Moral ist nicht Machiavellis Anliegen, denn diese ist für ihn sogar in gewisser Weise erhaltenswert: In der Komödie zeigt er deutlich, wie die christliche Religion in seinem Sinne fruchtbar gemacht werden könnte. Ferner stellt er dem traditionellen Tugendbegriff eine neue Tugendlehre gegenüber,⁸⁰ in dieser Hinsicht ist er genauso wenig Nihilist wie Nietzsche, sondern ein Denker, der ebenso wie Nietzsche eine Umwertung von Werten vornimmt. Machiavelli ist jedoch ein politischerer Denker als sein Bewunderer Nietzsche, und als solcher hat er nicht nur die ausgewählten »starken« Individuen im Blick, sondern auch die »Masse« der Menschen. Wenn diese sich alle so verhalten würden, wie er es vorschlägt, und ihre Ziele ohne Rücksicht auf Verluste verfolgen würden, wäre mit ihnen kein Staat zu machen. Seine Handlungsanweisungen führten direkt in die Anarchie. Für die Lenkung der »Heerde«, um es im Jargon Nietzsches auszudrücken, bedarf es also einer anderen Art der öffentlichen Moral und Sittlichkeit – für Machiavelli ist dabei zweitrangig, ob diese nun christlich oder römisch-heidnisch orientiert ist. Die wahre Moral, nämlich das Gesetz des Stärkeren, muss stets hinter der Maske der öffentlichen Moral verborgen bleiben. Setzt man sich also mit Machiavelli auseinander, muss man sich stets bewusst machen, auf welcher Ebene der Moral und Herrschaftslegitimation er gerade argumentiert. Propagiert er eine *ex-post*-Legitimation von Zielen und Herrschaft durch das Recht des Stärkeren, oder bewegt er sich auf der Ebene der konventionellen Moral, die ihm Wertungen abverlangt, wie die heftige Verurteilung des Agathokles im *Principe* als Mann »ohne Treue, ohne Erbarmen und ohne Religion«?⁸¹

Die *Mandragola* sollte aus diesem Grund auch als ein politisch-theoretisches Werk angesehen werden, das den Zugang zu Machiavellis Denken erleichtert. Sie überbrückt die thematische Kluft zwischen der Abhandlung über Alleinherrschaften und dem republikanischen Ideal der *Discorsi* und führt deren gemeinsame anthropologische Annahmen und die übereinstimmenden Techniken der Herrschaftsausübung praktisch vor. Dabei entzieht sich allerdings auch die Komödie nicht der eigentlichen Aporie der Lehre Machiavellis: Indem ein Mensch seine selbst gesetzten Ziele verfolgt und damit für sich allein ein Ideal ungebundener Freiheit zu realisieren sucht, begibt er sich nur wieder in eine neue Art der Unfreiheit. Ein solcher Mensch muss ständig die Interessenlage von Freund und Feind abschätzen und sich den wechselnden zeitlichen Umständen anpassen. Er ist also alles andere als frei, sondern vielmehr getrieben von seinem eigenen Ehrgeiz und den divergierenden Interessen der Anderen, auf die er reagieren muss. Callimaco mag zum Ende der Komödie sein Ziel erreicht haben; im Folgenden ist er jedoch von seinen Mitwissern Ligurio, Siro, Timoteo und nicht zuletzt Lucrezia abhängig und erpressbar, wenn er ihre Interessen nicht zu befriedigen weiß. Ob ein solcher Zustand bloß vermeintlicher Freiheit erstrebenswert ist, bleibt eine Frage, auf die Machiavelli keine Antwort gibt.

80 Dies ist nicht nur in der Komödie so: Der gesamte Tugendkatalog des neuen Fürsten im Kernstück des *Principe* (XIV-XXIII) verkehrt die traditionelle Tugendlehre in ihr Gegenteil.

81 *Principe* VIII: 35.

Zusammenfassung

In der deutschsprachigen Politikwissenschaft ist Machiavellis Komödie *La Mandragola* bisher eher stiefmütterlich behandelt worden. Dies verwundert, da in dem Stück jene Elemente von Machiavellis politischer Anthropologie und den Techniken der Selbstdurchsetzung auf der Mikroebene praktisch vorgeführt werden, die die politischen Hauptwerke, den *Principe* und die *Discorsi*, trotz ihrer unterschiedlichen Blickrichtung auf Prinzipat und Republik im Geiste einien. Der Aufsatz hat den Anspruch, diese Lücke zu füllen und zunächst die Binnenlogik der Komödie zu erarbeiten, um diese anschließend in Korrelation zu den politischen Schriften zu setzen. Es wird argumentiert, dass in der *Mandragola* nicht nur vorgeführt wird, wie man bei der Verfolgung selbst gesetzter Ziele erfolgreich sein kann und welche Mittel dazu notwendig sind, sondern dass in der Komödie zusätzlich eine verdeckte Umwertung der Werte vorgenommen wird.

Summary

German political science has so far largely neglected Machiavelli's comedy *La Mandragola*. This is surprising, considering that in this drama Machiavelli gives a practical insight into his political anthropology and the techniques of self-assertion which are the uniting themes behind his main political works, the *Prince* and the *Discourses on Livy*, despite their fundamentally different outlook on principalities and republics. The essay tries to fill in this gap and will start by explaining the inner logic of the comedy. The findings will then be put in relation to the political works. It is argued that not only does *La Mandragola* demonstrate how to be successful in pursuing one's self-defined goals using the adequate remedies needed to this respect, but that the comedy further stages a covered-up transvaluation of values.

Peter Kainz, Political Anthropology, The Techniques of Self-Assertion and the Transvaluation of Values – The Political Teaching and its Functioning on the Micro-level in Machiavelli's Comedy La Mandragola



Das anthropologische Kreuz der Entscheidung in Politik und Recht

Von Winfried Brugger

2., erweiterte Auflage 2008, 229 S., brosch., 49,- €,

ISBN 978-3-8329-3697-6

(*Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, Bd. 40*)

Bitte bestellen Sie im Buchhandel oder
versandkostenfrei unter ► www.nomos-shop.de



Nomos