

# Lateinische Lyrik der Frühen Neuzeit

Poetische Kleinformen und ihre Funktionen  
zwischen Renaissance und Aufklärung

1. Arbeitsgespräch der  
Deutschen Neulateinischen Gesellschaft  
in Verbindung mit der  
Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg

Herausgegeben von  
Beate Czapla, Ralf Georg Czapla  
und Robert Seidel

---

*Sonderdruck aus:*

*Frühe Neuzeit. Band 77*

*ISBN 3-484-36577-3*

---

Max Niemeyer Verlag  
Tübingen 2003



## Inhalt

Einleitung .....	1
<i>Martin Früh</i>	
<i>Funus et eulogium</i> : Antonio Geraldinis Ode zum Tode König Johanns II. von Aragón .....	11
Antonio Geraldini, <i>Carmina ad Johannam Aragonum</i> , 1,7 ....	28
<i>Jörg Robert</i>	
„Amabit sapiens, cruciabitur autem stultus.“ Neuplatoni- sche Poetik der Elegie und Pluralisierung des erotischen Diskurses um 1500 .....	35
Widmungsvorrede des Antonio Volsco zur Ausgabe: <i>Sextus Propertius, Elegiae</i> , Venedig 1488 .....	68
Widmungsvorrede des Filippo Beroaldo zur Ausgabe: <i>Sextus Aurelius Propertius, Elegiae</i> , Bologna 1487 .....	72
<i>Hermann Wiegand</i>	
Hodoeporica Heinrich Glareans und Balthasar Nussers. Unbeachtetes und Neues zur neulateinischen Reisedich- tung des deutschen Kulturraumes .....	74
<i>Claudia Wiener</i>	
Hochmittelalterliches Marienlob? Benedictus Chelido- nius' Elegien in ihrem Verhältnis zu Baptista Mantuanus' <i>Parthenice Mariana</i> und Dürers <i>Marienleben</i> .....	96
[Elegiae 14, 15 und 16] .....	122
Baptista Mantuanus, <i>Parthenice Mariana</i> 3,340–372 .....	130
<i>Elisabeth Klecker</i>	
Mißlungene Epik? Zur Poetik der Kleindichtung in Gio- vanni Battista Pignas <i>Satyrae</i> .....	133
Giovanni Battista Pigna: <i>Lamiae</i> .....	152

Jörg Robert (München)

„Amabit sapiens, cruciabitur autem stultus.“

Neuplatonische Poetik der Elegie und Pluralisierung des erotischen Diskurses um 1500

Im Horizont einer Kulturgeschichte des Eros<sup>1</sup> bedeutet das Platonische *Symposion* nicht nur für den „Eros der Hellenen“<sup>2</sup>, sondern für die gesamte abendländische Liebesspekulation einen markanten Wendepunkt. Bereits in Platons Werk, das zur Grundlage der gesamten antiken und – über die Vermittlung eines Plotin und eines Augustinus<sup>3</sup> – auch der christlichen Liebesphilosophie wird, erscheint Eros als proteisches Phänomen, dessen Facettenreichtum sich in der perspektivischen Form des platonischen Dialoges kongenial abbildet. In den Reden der Symposiasten führt Platon auf diese Weise eine Pluralität von Diskursen, Redeformen und Stilen vor, die so heterogene Gebilde wie die rhetorisch-epideiktische Aretalogie des Phaidros, Pausanias' wirkmächtige Differenzierung eines doppelten Eros bzw. einer doppelten Aphrodite (Οὐράνια [himmlisch], Πάνδημος [gemein]), aber auch die medizinische Aitiologie im Logos des Arztes Eryximachos umspannt, welcher die Liebe als harmonisches Mischungsverhältnis der Säfte und universelles Wirkprinzip in der Natur beschreibt. Einer solchen nicht unironisch vorgetragenen Diätetik des Eros steht wiederum Aristophanes' burlesker Mythos der getrennten Körperhälften, ihrer Suche und Sehnsucht nacheinander gegenüber. Agathons gorgianisches Eros-Lob reflektiert anschließend noch einmal die Schönheit des Eros in der Schönheit des Logos selbst, der ihn abbildet. Wirkmächtigste Komponente und philosophisches Telos des Dialoges ist indes Sokrates' Referat eines erotischen Lehrvortrages, der ihm von der

<sup>1</sup> Vgl. Helmut Kuhn: ‚Liebe‘. Geschichte eines Begriffs. München 1975; Hans Peter Duerr: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. 4 Bde. Frankfurt/Main 1988–1997; Niklas Luhmann: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt/Main <sup>3</sup>1999 (Suhrkamp Wissenschaft, 1124).

<sup>2</sup> Albin Lesky: Vom Eros der Hellenen. Göttingen 1976 (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1422).

<sup>3</sup> Hier vor allem *Enneade* 3,5. Arthur Hillary Armstrong: Platonic *eros* and Christian *agape*. In: *Downside Review* 79 (1961), S. 105–121; ders.: Saint Augustine and Christian platonism. Saint Augustine Lecture 1966. Villanova 1967 (The Saint Augustine Lecture Series, 1966).

weisen Mantineerin Diotima erteilt worden sei. Der wahre Eros, so Sokrates bzw. Diotima, sei weder gut noch schön, weder Gott noch Mensch, sondern ein zwischen beiden stehender „Daimon“, ein Begehren, welches dem Mangel entspringe und auf „Zeugung im Schönen“ ziele (Symp. 206b7f.). ‚Liebe‘ im Sinne von Eros<sup>4</sup> ist hier somit als anthropologische Grundkraft und Wesensprinzip des Philosophierens selbst verstanden, das sich beständig in der Suche nach dem Guten und Schönen verwirklicht. Dabei spannt Platon menschlich-physische und göttlich-seelische Liebe in eine erotische Gesamtdynamik ein, welche ihren Ausgang am ästhetischen Phänomen, dem Geliebten, nimmt und von hier aus „gleichsam stufenweise“ (211c3) zum unsinnlichen, nicht mehr scheinhaft Schönen führt.

So bestimmend die Thesen des *Symposion* für den Ausbau einer erotischen Philosophie in der Antike werden, so folgenlos scheint der Dialog für die Entwicklung der antiken Liebeslyrik zu bleiben. Bereits Platon selbst hatte sich hier gerade nicht auf Liebesdichter bezogen, und umgekehrt rekurrieren die antiken Lyriker nach ihm nur ausnahmsweise auf Argumente des *Symposion*. Lyrischer und philosophischer, vom Platonischen *Symposion* ausgehender Eros-Diskurs bilden auch nach der Renaissance des Textes im kaiserzeitlichen Neuplatonismus weitgehend getrennte Diskurse, die ihren je eigenen Traditionen, Autoritäten und Prämissen verpflichtet bleiben und sich nur ausnahmsweise der anderen Seite öffnen.<sup>5</sup> Bemerkenswert erscheint diese strikte Trennung der Bereiche vor allem aus der Perspektive frühneuzeitlicher Liebesdiskussion, zu deren vertrauten Signaturen ein bald impliziter, bald expliziter Austausch zwischen Lyrik und Philosophie zählen wird. Eine solche ‚Pluralisierung des erotischen Diskurses‘<sup>6</sup> ist dabei nicht

<sup>4</sup> So plural in Platons Text die Beschreibungs- und Bewertungskontexte dessen sind, was sich im Deutschen nur unzureichend mit dem nivellierenden Begriff der ‚Liebe‘ benennen läßt, so einhellig ist Platons Insistieren auf der Bezeichnung *Eros*. Aus der weiteren Semantik des Gedankenfeldes ‚Liebe‘ findet sich im *Symposion* lediglich φιλῆν 191e7 sowie ἀγαπᾶν 180b1, 181c6 und 210a).

<sup>5</sup> Allenfalls punktuelle Anklänge an Motive des *Symposion* enthalten verschiedene Epigramme der *Anthologia graeca* (5,78; 6,340; 12,161; 16,201). Auf eine wichtige antike Schaltstelle für den hier zu beschreibenden Pluralisierungsprozeß wird am Ende näher einzugehen sein.

<sup>6</sup> Der Begriff folgt in modifiziertem Sinne einer Frageperspektive, wie sie Klaus W. Hempfer in einer Reihe von Veröffentlichungen zur petrarkistischen Lyrik geprägt hat: Probleme der Bestimmung des Petrarkismus. Überlegungen zum Forschungsstand. In: Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania. Hg. von Wolf-Dieter Stempel und Karlheinz Stierle. München 1987 (Romanistisches Kolloquium, 4), S. 253–277; ders.: Die Pluralisierung des erotischen Diskurses in der europäischen Lyrik des 16. und 17. Jahrhunderts (Ariost, Ronsard, Shakespeare, Opitz). In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 38 (1988), S. 251–264; ders.: In-

denkbar ohne Anstöße durch den Florentiner Neuplatonismus, zumal durch einen Marsilio Ficino, mit dessen Übersetzung und Kommentierung des Platonischen *Symposion* die genuine Wirkungsgeschichte des Platonischen Dialogs und seiner erotischen Metaphysik einsetzt, nachdem der Text wie nahezu alle Werke Platons außer dem *Timaios* dem Mittelalter entweder nur indirekt oder gar nicht bekannt gewesen waren.<sup>7</sup> Es ist diese bei Ficino angelegte, dann im 15. Jahrhundert breit entfaltete und zum Gemeingut rinascimentaler Liebesdiskussion werdende Synthese von neuplatonischem Gedankengut und lyrischen Motiv- und Gattungstraditionen, die im folgenden in ihren Voraussetzungen wie in ihrer Genese zu untersuchen sein wird. Zwischen genuin spekulativen Zugängen, denen die Lyrik zum Reservoir verhüllter Wahrheiten wird, und offen apologetischen Verwertungen im Rahmen eines Argumentationssystems<sup>8</sup>, Verteidigung der (Liebes-)Dichtung‘ differenziert sich dieser erotische Diskurs nach einer Vielzahl von Standpunkten, Kontexten und Funktionen, deren Bedeutung für eine veränderte Lesart der Liebesdichtung vor und um 1500 hier näher zu fassen sein wird.

Wenn sich die folgenden Überlegungen dabei vor allem auf die (neu-)lateinische Elegie konzentrieren, so folgt diese Beschränkung nicht nur einer Notwendigkeit der Auswahl auf einem vorerst noch unübersichtlichen Feld, sie kann sich zudem auf eine rinascimentale Poetik des *carmen elegiacum* berufen, welche dieses – mehr noch als die genuine ‚Lyrik‘ in catullisch-horazischer Tradition – als Äquivalent petrarkistischer Dichtung im Volgare empfindet, wie sich an Latinisierungen entsprechender volkssprachlicher Texte beispielhaft ablesen läßt.<sup>9</sup> Mit diesem Rekurs auf die (neu-)lateinische Lyrik des aus-

tertextualität, Systemreferenz und Strukturwandel: Die Pluralisierung des erotischen Diskurses in der italienischen und französischen Renaissance-Lyrik (Ariost, Bembo, Du Bellay, Ronsard). In: Modelle des literarischen Strukturwandels. Hg. von Michael Titzmann. Tübingen 1991 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 33), S. 7–43.

<sup>7</sup> Zur Präsenz Platons in der Renaissance umfassend James Hankins: Plato in the Italian renaissance. Leiden u.a. <sup>3</sup>1994 (Columbia Studies in the Classical Tradition, 17).

<sup>8</sup> Der Begriff ‚Argumentationssystem‘ ist von Joachim Dyck in verschiedenen Arbeiten als diskursiver Rahmen frühneuzeitlicher Poetik entwickelt worden. Vgl. Joachim Dyck: Philosoph, Historiker, Orator und Poet. Rhetorik als Verständnishorizont der Literaturtheorie des XVII. Jahrhunderts. In: Arcadia 4 (1969), S. 1–15.

<sup>9</sup> Vgl. Walter Ludwig: Petrus Lotichius Secundus and the Roman Elegists: Prolegomena to a study of the Neo-Latin Elegy. In: ders.: Litterae Neolatinae. Schriften zur neulateinischen Literatur. Hg. von Ludwig Braun, Widu-Wolfgang Ehlers, Paul Gerhard Schmidt, Bernd Seidensticker. München 1989 (Humanistische Bibliothek. Reihe 1: Abhandlungen, 35), S. 202–217, hier S. 203. An einem weniger prominenten

gehenden Quattrocento und ihre Voraussetzungen gerät so erstmals umfassend ein Pluralisierungsprozeß in den Blick, welcher für die volkssprachliche Dichtung dieses Zeitraumes von jeher die Aufmerksamkeit der romanistischen Forschung gefunden hat.<sup>10</sup> In fünf Schritten soll dabei zunächst in aller Kürze das Selbstverständnis der antiken Liebesdichtung charakterisiert werden, sodann die romanische Lyrik, welche namentlich in Italien in Fortführung provenzalischer Anregungen ein neues Sprechen über die Liebe initiiert. Darauf wird kurz auf verschiedene Hauptaspekte von Ficinos Symposium-Kommentar *De amore* einzugehen sein, die für das Verhältnis von philosophischem und lyrischem Eros bestimmend werden. Die eminent katalysatorische Wirkung von Ficinos Text für eine legitimierende Beschreibung auch der lateinischen Liebesdichtung soll zunächst am Beispiel zweier, wenige Jahre nach Drucklegung von *De amore* verfaßter Ausgaben des Properz belegt werden, in welchen die platonische Sublimierungshypothese zur Grundlage einer apologetischen Vorredenpoetik der lateinischen Liebeselegie wird, und zwar sowohl der antiken als auch der unmittelbar zeitgenössischen. Davon ausgehend werden wir der Frage nachgehen, wie solche neuen Wahrnehmungshorizonte nunmehr ihrerseits auf die kontemporane neulateinische Dichtung zurückwirken, ein Phänomen, das beispielhaft die umfangreiche Vorrede belegen kann, welche der deutsche „Erzhumanist“ Conrad Celtis seinen *Amores*, einem Zyklus lateinischer Elegien in vier Büchern (Nürnberg 1502), vorausschickt.

---

Fallbeispiel zeigt Franz Penzenstadler die Interferenzen beider lyrischer Systeme: Elegie und Petrarkismus. Alternativität der literarischen Referenzsysteme in Luigi Alamanni Lyrik. In: Der petrarkistische Diskurs. Spielräume und Grenzen. Akten des Kolloquiums an der Freien Universität Berlin, 23.10.–27.10.1991. Hg. von Klaus W. Hempfer und Gerhard Regn. Stuttgart 1993 (Text und Kontext, 11), S. 77–114. Kaum mehr als punktuelle Hinweise zum Phänomen eines lateinischen Petrarkismus bietet Leonard Forster: On Petrarchism in Latin and the Role of Anthologies. In: Acta Conventus Neo-Latini Lovaniensis. Hg. von Jozef IJsewijn und Eckard Keßler. Leuven und München 1973 (Humanistische Bibliothek. Reihe 1: Abhandlungen, 20), S. 235–244.

<sup>10</sup> Einen guten Überblick über die rinascimentale Liebestheorie bieten noch immer die älteren Arbeiten von John Charles Nelson: *Renaissance Theory of Love. The Context of Giordano Bruno's Eroici furori*. New York 1958; Nesca Adeline Robb: *Neoplatonism of the Italian Renaissance*. New York 1935 (Nachdr. ebd. 1968), S. 176–211; Luigi Tonelli: *L'amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento*. Florenz 1933; August Buck: *Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo de' Medicis*. Berlin 1936 (Neue deutsche Forschungen, 86; Abteilung Romanische Philologie, 3); Eugenio Garin: *Der italienische Humanismus*. Bern 1947 (Sammlung Überlieferung und Auftrag: Reihe Schriften, 5), S. 137–164.

## I.

Folgt man der poetologischen Selbstbeschreibung der antiken Liebeselegie,<sup>11</sup> so hat man es bei ihr mit einer dezidiert unphilosophischen Dichtung zu tun, welche als *Musa iocosa* und *lusus amorum* keine über den Moment hinausweisenden Reflexionen auf ihre ersten Ursachen kennt, vielmehr nachdrücklich ein hedonistisch-sinnliches Jetztgefühl gegen die kontemplative Ausrichtung auf eine *vita beata* behauptet. So verschließt sich die Elegie im Gestus der *recusatio* nicht nur kategorisch dem Ansinnen der epischen Großform, sondern auch, in einer Variation des Topos, jeglicher Auseinandersetzung mit der *sapientia*, die als Sache des Alters wie der *ratio* scharf gegen die erotischen *carmina iuvenilia*<sup>12</sup> abgesetzt wird. „Was wird dir nun deine Weisheit aus sokratischen Büchern (*Socraticae chartae*) nützen und die Fähigkeit, den Lauf der Natur zu künden“, so Properz (2,34, 27f.) zu seinem Freund Lynkeus, besser schicke sich in dieser Situation die (Liebes-) Dichtung eines Philitas von Kos oder Kallimachos. In einer anderen Elegie (3,5) weist der Dichter im Sinne einer solchen Poetik des Aufschubs jede Beschäftigung mit wissenschaftlichen Fragen ausdrücklich zurück: Erst dann, „wenn die Last des Alters die Liebe verhindert und das Weiß der Jahre die schwarzen Haare durchzieht, mag es mir gefallen, die Gesetze der Natur von Grund auf zu erforschen“, zu fragen, „welcher Gott dieses Weltgebäude kunstvoll lenkt“ oder alle jene Probleme zu bedenken, die im folgenden ein langer Fragenkatalog von Themen Lukrezischer Naturphilosophie Revue passieren läßt (Prop. 3,5,23–26).

So beharrt die Elegie auf der ihr eigenen provozierend unrömischen Lebenswahl,<sup>13</sup> indem sie das erotische Spiel gegen den philosophischen Ernst, die Unvernunft der Jugend gegen die Weisheit des Alters, die Umhegtheit eines *otium sine dignitate* gegen die unruhige

<sup>11</sup> Grundlegend noch immer Walter Wimmel: *Kallimachos in Rom. Die Nachfolge seines apologetischen Dichtens in der Augusteerzeit*. Wiesbaden 1960 (Hermes Einzelschriften, 16); zur Liebeselegie allgemein Erich Burck: *Römische Wesenszüge der augusteischen Liebeselegie*. In: ders.: *Vom Menschenbild in der römischen Literatur. Ausgewählte Schriften. Erster Teil*. Hg. von Eckard Lefèvre. Heidelberg 1966 (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften Neue Folge 2, 72,1), S. 191–221; Wilfried Stroh: *Die römische Liebeselegie als werbende Dichtung*. Amsterdam 1971; Niklas Holzberg: *Die römische Liebeselegie. Eine Einführung*. Darmstadt 1990.

<sup>12</sup> Der Altersgegensatz wird etwa von Properz immer wieder betont (z.B. 3,5,19 und 23f.; Tib. 1,8,41f. u.ö.).

<sup>13</sup> Vgl. Wolf Steidle: *Das Motiv der Lebenswahl bei Tibull und Properz*. In: *Wiener Studien* 75 (1962), S. 100–140.

Ambition des *cursus honorum* setzt. Ihrer inneren Entwicklung nach bleiben die Zyklen und ihre Protagonisten dabei statisch und undynamisch. Der Liebende ist sich stets seiner Unvernunft bewußt, unternimmt jedoch keine Anstrengung, seiner Determination in *eroticis*, die zugleich seine poetische *Raison d'être* ist, zu entfliehen. Die Unbelehrbarkeit und das Wissen von ihr gehören vielmehr zum Gattungshabitus selbst, und so fehlt hier der christianisierende Gestus von *revocatio*, *confessio* und – zumindest annoncierter – *conversio* des gealterten Ichs angesichts der eigenen „giovenili errori“, mit welchen etwa im Eröffnungssonett des *Canzoniere* eine Dimension von Zeit, Entwicklung und narrativem Progreß in den Zyklus eingezogen wird. In den Wechselfällen des Liebesromans ist der Elegiker stets auf der Suche nach dem erfüllten *foedus amoris* oder, nach den wiederholten Enttäuschungen, nach Freiheit vom *servitium*: auf der Suche nach der Philosophie ist er – vorerst – nicht.

Es liegt auf der Hand, daß Stellung und Reputation einer solchen auf erotischen *furor*, *morbus* und *insania* geeichten Dichtung von Anfang an prekär sein mußten. Bereits die implizite Apologetik der antiken Elegiker läßt erahnen, wie das poetische Sprechen über den Eros schon im Entstehen von Einwänden bedrängt wird, an denen sich eine Apologetik der *Musa iocosa* bis weit in die Neuzeit hinein abzarbeiten hat. Das entsprechende Argumentationssystem einer *defensio amorum* erscheint daher bereits bei Catull vorgeprägt, schon bei ihm findet sich etwa der wichtige Fiktionstopos,<sup>14</sup> welcher die moralische Haltung der Dichtung – nach dem Schema „Lasciva est nobis pagina, vita proba“ (Mart. 1,4,8) – von der ihres Autors abtrennt, eine Nicht-Identität von Wirklichkeit und Dichtung behauptet und so geradezu auf deren ‚Lügenhaftigkeit‘ insistiert (Catull. 16,5f.).

Bezeichnend für die antike Liebeselegie ist jedoch auch, daß sie bei ihrer Selbstverteidigung niemals ihren Status als Spiel und *Musa iocosa* dementiert. Properzens *Socraticae chartae* und damit auch die platonische Liebesphilosophie mit ihrem Aufstieg vom ästhetischen zum intelligiblen Schönen stehen ihr als apologetische Selbstdeutung durchaus fern. Der elegische Eros bleibt, anders als der platonische, in seiner Sphäre reiner Sinnlichkeit gefangen und leugnet dies an keiner Stelle. Allenfalls verweist der Elegiker selbst, zumeist nicht unironisch, auf die eigene Liebesverfallenheit, die als warnendes Exempel

<sup>14</sup> Vgl. Jürgen Stenzel: „Si vis me flere ...“ – „Musa iocosa mea“. Zwei poetologische Argumente in der deutschen Diskussion des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 48 (1974), S. 650–671, hier S. 665–671.

für die im Gedicht adressierten Freunde oder Rivalen dienen soll. Ein solcher *sub specie amoris* umgewerteter Wertekosmos mußte eine Lektüre der Elegiker, zumal durch jugendliche Leser, von Anfang an als prekär erscheinen lassen,<sup>15</sup> und so rät bereits Quintilian (1,8,6) den heranwachsenden Adepten der Rhetorik ausdrücklich von einer solchen ab. Die Elegie bleibt somit bis in die Frühe Neuzeit hinein systematisch aus dem Kanon von Schule und Universität verbannt, die Texte der antiken Liebesdichter unkommentiert, weil unrettbar und unvermittelbar für ein vorrangig auf die *ethica* und ihr Gefälle von Nützlichem und Schädlichem bezogenes Dichtungsverständnis.

## II.

Innerhalb der Geschichte der erotischen Literatur erscheint die augusteische Liebeselegie indes lediglich als eine kurze Episode, deren unmittelbare Gattungsnachfolge kaum die Zeitenwende überdauert. Noch einmal wird sie zwar, und dies durchaus wirkungsmächtig, durch die sechs Stücke des spätantiken Elegikers Maximian wiederbelebt, welcher die Rolle des *senex amator* in den lyrisch-elegischen Diskurs einführt. Im übrigen jedoch vollzieht sich lyrisches Dichten im Mittelalter, zumal in den aufkommenden Volkssprachen, in neuen Gattungen und Systemen, in denen es von Anfang an immer wieder zu einem Austausch mit einer christlich-spirituellen Gedanken- und Formenwelt kommt, deren Beitrag zur Genese der hochmittelalterlichen Liebeslyrik immer wieder diskutiert wurde.<sup>16</sup> Mit der volkssprachlichen Liebeslyrik in provenzalischer Tradition, die uns im folgenden besonders beschäftigen wird, konstituiert sich schließlich ein neues Liebessystem von europäischer Ausstrahlung, das sich aus einer schwer bestimmbareren Kombination genuin lyrischer Motive, Synkretismen mystischer Theologie und platonischen Residuen aller Art speist. In ihm herrscht ein weithin spiritualisierter Liebesbegriff vor, der zumal im *Dolce stil novo*, bei Autoren wie Guido Cavalcanti (1260?–1300), dem jungen

<sup>15</sup> Vgl. Holzberg [wie Anm. 11], S. 15f. Hinweise auf den frühneuzeitlichen Kontext bei Wilhelm Kühlmann: Die verstorbene Gattin – die verstorbene Geliebte: Zum Bild der Frau in der elegischen Dichtung des deutschen Humanismus (Jacob Micyllus und Petrus Lotichius Secundus). In: Die Frau in der Renaissance. Hg. von Paul Gerhard Schmidt. Wiesbaden 1994, S. 21–54 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 14).

<sup>16</sup> Vgl. Günther Schweikle: Minnesang. Stuttgart 1989 (Sammlung Metzler, 244), S. 72f.

Dante, Dino Frescobaldi (1271–1316), Cino da Pistoia (1270–1336) u.a. dominiert.<sup>17</sup>

Dieser *amor gentile* war, vor allem in jener Transformation, die ihm durch Petrarca's *Rerum vulgarium fragmenta* zuteil wurde, eine entsagungs- und hingebungsvolle Attitüde, eine „sakrale Macht“,<sup>18</sup> die nichts mehr mit dem unbekümmert sinnlichen *lusus amorum* der antiken Elegie gemein hatte, obwohl sie mit letzterer durchaus das eine oder andere Strukturmotiv, zumal die existentielle Antithetik der Schmerzliebe,<sup>19</sup> teilte. Freilich sind auch die Unterschiede im einzelnen unübersehbar. Dies betrifft etwa die Konzeption der Geliebten, die von der Hetäre zur mariengleichen *donna angelica* sublimiert wird, aber auch das Telos des Dichtens insgesamt, welches in der „werbenden Liebeselegie“ (Stroh) in manifester Erfüllung, bei Petrarca dagegen in deren entschiedenem Ausbleiben besteht, aus welchem wiederum ein kompensatorisches Reflektieren auf Fürsprache und endliche Erlösung durch die vergöttlichte Geliebte entspringt. Petrarca's vergeistigter, am „Gemeingut des hochmittelalterlichen Durchschnittsplatoniismus“<sup>20</sup> modellierter Liebesbegriff appellierte dabei immer wieder an christliche Vorstellungen, Begriffe und Szenerien. Andererseits eignete nun bereits der stilnovistischen Lyrik von Anfang an ein meditatives und reflexives Moment, für welches die Elegie, die sich als Rede eines durch seine Affekte bewegten Ich, wenn nicht als Darstellung von Affekten im Rahmen einer lyrischen Poetik der *evidentia* überhaupt präsentierte, wenig oder gar keine Entsprechung geben konnte.

Eine solche Tendenz zu philosophischem Raisonement kennzeichnet die italienische Entwicklung bereits vor Dante und Petrarca. So deutet schon Guido Cavalcanti in seiner Lehrkanzone *Donna me prega* die Liebe auf der terminologischen Basis mittelalterlicher, besonders aristotelischer Philosophie,<sup>21</sup> und obwohl Cavalcanti's Eros-Reflexionen im Stile einer *quaestio disputata* „gewiß [...] keine gerundete Philosophie“, sondern „eher ein philosophisches Gebaren“ darstellen,<sup>22</sup> eröffnen sie doch eine Tradition quasi-philosophischer Refle-

<sup>17</sup> Vgl. Hugo Friedrich: *Epochen der italienischen Lyrik*. Frankfurt/Main 1964, S. 58–66.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 56.

<sup>19</sup> Etwa Prop. 3,8,23: „in amore dolere volo“. Zu Petrarca's Rezeption der antiken Liebesdichter vgl. Berthold L. Ullman: *Petrarch's acquaintance with Catullus, Tibullus, Propertius*. In: *Studies in the Italian Renaissance*. Rom <sup>2</sup>1973 (*Storia e letteratura*, 51), S. 177–196.

<sup>20</sup> Vgl. Friedrich [wie Anm. 17], S. 208; vgl. S. 58.

<sup>21</sup> Vgl. Friedrich [wie Anm. 17], S. 63.

<sup>22</sup> Vgl. Friedrich [wie Anm. 17], S. 65; Massimo Ciavolella: *Eros/Ereos: Marsilio Ficino's Interpretation of Guido Cavalcanti's Donna me prega*. In: *Ficino and Re-*

xion über die Liebe, die sich bereits in den zahlreichen Exegesen von Cavalcanti's Gedicht – bis zu Ficino's *De amore* – verrät. Eine weitere Traditionslinie bilden von hier aus Autorkommentare eigener Liebesdichtung, wie sie Dantes „Vita nuova“ mit breiter Nachwirkung inauguriert.<sup>23</sup> So ergibt sich im Blick auf die italienische Entwicklung zwischen Dante und Ficino insgesamt der Befund, daß nur über die Tradition des *Dolce stil novo* und dessen entsinnlichtem Liebesbegriff, der seinerseits schon auf einem platonisch-christlichen Ideen-Substrat aufruhte, ein Weg zu Ficino's erotischer Philosophie führen konnte. Nur von hier aus, nicht auf der Grundlage der an den sinnlichen Eros gebundenen Elegie, bot sich jene platonische Rückübersetzung der Liebesdichtung an, die, wie im folgenden kurz zu skizzieren, dann auch das so unernte elegische Spiel mit der Liebe affizieren sollte.

### III.

Durch Ficino's Kommentar zum Platonischen *Symposion* (*Commentarium in convivium Platonis, De amore*),<sup>24</sup> 1469 verfaßt, 1474 ins Italienische übersetzt und schließlich 1484 in der lateinischen Fassung erstmals gedruckt, kehrt nicht nur der platonische Eros-Begriff in die philosophische Diskussion zurück, er tut dies auch in einer sehr spezifischen, an die oben skizzierten kulturellen Voraussetzungen der italienischen Tradition gebundenen Weise. Mit Ficino's Dialog-Kommentar, seinerseits in die Form des literarischen *convivium* gekleidet, setzt eine neue Epoche in der Traktatistik über den philosophischen Eros ein.<sup>25</sup> Noch über Platon hinausgehend entwickelt *De amore* das Phänomen Liebe in einer Pluralität zeitgenössischer Perspektiven und Wissenskontexte, welche genuin philosophische, lyrisch-literarische, humoralpathologische oder moralistische Anliegen reflektieren und diese in ein nicht immer spannungsfreies Nebeneinander des Heterogenen setzen, welches gleichwohl getragen ist von der Überzeugung, den proteischen Eros des *Symposion* auf die verbindliche Doxa eines

naisance Neoplatonism. Hg. von Konrad Eisenbichler und Olga Zorzi Pugliese. Toronto 1986 (University of Toronto Italian Studies, 1), S. 39–48.

<sup>23</sup> Zu Dante etwa Nelson [wie Anm. 10], S. 16–34.

<sup>24</sup> Zitiert nach Marsilio Ficino: *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*. Übersetzt von Karl Paul Hasse. Hg. und eingeleitet von Paul Richard Blum. Lateinisch-deutsch. Hamburg 1984 (Philosophische Bibliothek, 368), und zwar im folgenden nach Rede und Kapitel sowie der Paginierung dieser Ausgabe.

<sup>25</sup> Vgl. Nelson [wie Anm. 10], S. 69.

systemfähigen und widerspruchsfreien Lehrsubstrats beziehen bzw. reduzieren zu können. Begrifflich changiert dabei Ficinos *amor* beständig und programmatisch zwischen platonischem ἔρωϛ, christlich-paulinischer *caritas* bzw. ἀγάπη, aristotelischer φιλία und – das ist neu – einem lyrischen Liebesverständnis, wie es die stilnovistische und petrarkistische Lyrik in der Volkssprache hervorgebracht hatte.

Ficinos lyrisch-philosophische Synkrisis modifiziert so einerseits die Substanz der platonischen Liebesphilosophie, indem sie diese mit einem poetischen Motivsubstrat vermittelt, sie bereitet jedoch umgekehrt auch das Fundament für eine philosophische Beschreibung und Rettung der Liebesdichtung im Rahmen einer platonischen Welthaltung von Umkehr und Rückkehr zum Einen. Ficino geht dabei zunächst von Platons erotischem Aufstiegsschema aus. Die Liebe wird qualifiziert als „desiderium pulchritudinis“, das von der sinnlichen, nur der *anamnesis* dienenden Form zur geistigen, mithin ‚platonischen Liebe‘ führen soll.<sup>26</sup> Im sinnlichen Scheinen des ästhetisch schönen Körpers, so das von Platon übernommene Prinzip, komme zunächst die Erinnerung an die „paterni vultus imago“, dann die „conversio“ zum höchsten Gut in Gang.<sup>27</sup> Die Liebe zwischen zwei Menschen wird damit transparent auf die Liebe des Menschen zu Gott, welcher in Ficinos synkretistischem Konzept einer *theologia platonica* die Züge des christlichen Schöpfergottes mit Prädikaten des neuplatonischen höchsten Guten vereinigt.

So beruht der Traktat wesentlich auf der beschriebenen Einheitsprämisse, unter welcher sich die heterogenen Liebeskonzepte als grundsätzlich konvergente Aspekte einer synkretistischen *philosophia perennis* erweisen. In Ficinos Reflexionen, so zeigt sich, gehen damit nicht nur antike Quellen einer *prisca theologia* auf, sondern eben auch Elemente und Themen volkssprachlicher Liebeslyrik.<sup>28</sup> Deren latent

<sup>26</sup> Ficino selbst hat den Begriff in dieser Form allererst geprägt (vgl. Nelson, wie Anm. 10, S. 69, Anm. 1). Zum philosophischen Gehalt zusammenfassend Paul Oskar Kristeller: *Die Philosophie des Marsilio Ficino*. Frankfurt/Main 1972 (Das Abendland. Neue Folge, 1), S. 92–97.

<sup>27</sup> *De amore* 5,5, S. 148, ebenso 2,6, S. 56. „Hinc efficitur ut corporis nullius aspectu vel tactu amatoris impetus extinguitur. Non enim corpus hoc aut illud desiderat, sed superni numinis splendorem per corpora refulgentem ammiratur, affectat et stupet.“ Das Aufstiegsschema findet sich etwa beschrieben in 6,6, S. 207: „quomodo capiamur amore“. Immer wieder wird von Ficino die anamnetische Notwendigkeit einer sinnlichen Präsenz der Geliebten hervorgehoben. Die Liebenden erstreben Schönheit (2,9, S. 74).

<sup>28</sup> Vgl. Nelson [wie Anm. 10], S. 82f.; Robb: *Neoplatonism* [wie Anm. 10], S. 179. Zum Unterschied der erotischen Systeme vgl. Friedrich [wie Anm. 17], S. 179. Auch wenn zahlreiche platonische Konzepte in christlich vermittelter Form in Pe-

platonisches Substrat, ihr spiritueller, von der Entzogenheit und Unerreichbarkeit einer überirdischen *donna angelica* bestimmter Liebesbegriff mußte sich geradezu in prästablierter Harmonie mit Ficinos platonisch-plotinischer Eros-Philosophie befinden.<sup>29</sup> Dies läßt sich nicht nur an einzelnen Formulierungen und Motiven belegen, die Ficino stilnovistischer und petrarkistischer Dichtung entnimmt, etwa der Dialektik des *dulce malum* bzw. γλυκύπικρον, die in *De amore* immer wieder zitiert und philosophisch übersetzt wird.<sup>30</sup> Auch andere lyrische Topoi wie der Seelentausch<sup>31</sup> oder der schon in der Elegie wiederholt beschworene Tod der Liebenden scheinen wie die gesamte Kinetik petrarkistischer Sehnsucht immer wieder als lyrische Einschlüsse unter der Oberfläche des Traktats hervor. Ficino sieht offenkundig in der

---

traras Lyrik präsent waren (vgl. Gerhart Hoffmeister: *Petrarkistische Lyrik*. Stuttgart 1973 [Sammlung Metzler, 119], S. 14–16; Robert Valentine Merrill: *Platonism in Petrarch's Canzoniere*. In: *Modern Philology* 27 [1929], S. 161–174), geht doch die Initialzündung von Ficinos Text aus, denn „es fehlt ihnen (sc. den alten Dichtern) doch nicht nur das Wort ‚platonische Liebe‘ und die darin ausgedrückte Kenntnis Platons, sondern auch das wesentliche Element des Gedankens, nämlich die Herleitung der Liebe zwischen zwei Menschen aus der Liebe des einzelnen Menschen zu Gott“ (Kristeller, wie Anm. 26, S. 270). Nur punktuell finden sich im *Canzoniere* daher unmittelbar auf Platon verweisende Philosopheme wie das eines stufenweisen Aufstiegs von der Geliebten zu Gott (nach *Symposion* 211c3, etwa in Canzone 360,139: „scala al fator“; ebenso Canzone 82,1–9). So läßt sich die These vertreten, erst Ficino und der Renaissanceplatonismus hätten dem *Canzoniere* zum eigentlichen Durchbruch verholfen. (vgl. Friedrich, wie Anm. 17, S. 287). Die weiteren Ausführungen werden jedoch zeigen, daß die Rückwirkung Ficinos auf die Liebesdichtung und ihre Kontextualisierung schon weit früher, fast sogleich nach dem Erscheinen des Platonischen Textes und seines Kommentars in den achtziger Jahren, einsetzt.

<sup>29</sup> Vgl. Kristeller [wie Anm. 26], S. 269–271; Walter Mönch: *Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur- und Geistesgeschichte (1450–1550)*. Berlin 1936 (*Romanische Forschungen*, 40), S. 121–124 (Nachdr. Nendeln/Liechtenstein 1967).

<sup>30</sup> Es ist signifikant, wenn Ficino die Prägung des Wortes γλυκύπικρον dem mythischen Archegeten lyrischer Dichtung, Orpheus, zuweist (S. 66): „hunc et Orpheus γλυκύπικρον, id est, dulce amarum nominat. Quippe cum amor mors voluntaria sit.“ Die Wendung ist erstmals freilich nicht unter den Fragmenten orphischer Texte, sondern in einem Gedicht der Sappho (Frg. 130,2 Lobel/Page) greifbar. Vielleicht kannte Ficino auch (aus handschriftlicher Tradition) ein Gedicht des Meleager aus der *Anthologia Graeca* (12,109,3), in dem das Attribut zu finden war, wenn nicht aus Plutarch, *Quaestiones convivales* 681b9 u.a. In der Lyrik neben vielen anderen Petrarca, Canzone 129,21: „questo mio viver dolce amaro“. Auch die adnominatio von *amare* und *amaro* (*De amore*, S. 64) ist ebenso sehr Platonisches Gut (*Philebos* 46c9) wie Reminiszenz lyrischer Begriffsspekulation. Weiter *De amore* 7,5, S. 330: „Fit etiam ut voluptate simul et dolore eger iste tangatur (sc. der Liebende).“

<sup>31</sup> Vgl. Nicolas J. Perella: *Love's Greatest Miracle*. In: *Modern Language Notes* 86 (1971), S. 21–30.

Liebesdichtung klassischer wie autochthon italienischer Tradition eine Art Proto-Philosophie, welche potentiell jene philosophischen Lehren in sich vereint, die in *De amore* auf der Textbasis des Platonischen *Symposion* diskursiv entfaltet werden – eine hermeneutische Grundhypothese, die sich in anderen Platon-Kommentaren Ficinos an Dokumente einer *prisca theologia* wie die sibyllinischen Prophezeiungen oder die orphischen *carmina* knüpft und daher als ‚orphische‘ Prämisse zu bezeichnen wäre.

An keiner Stelle tritt dieses Axiom deutlicher zutage als zu Beginn der siebten Rede von *De amore*, welche Marsuppini Erläuterungen zum Alkibiades-Vortrag des *Symposion* enthält.<sup>32</sup> Bevor Marsuppini die Ergebnisse der vorausgegangenen sechs Reden knapp zusammenfaßt, kommt er auf den Eröffnungsredner Giovanni Cavalcanti, einen Nachfahren des vielbewunderten Guido Cavalcanti, zu sprechen. Giovanni mußte sich aufgrund dieser genealogischen Anbindung (S. 302)<sup>33</sup> in idealer Weise anbieten, in der einleitenden Redetrias von *De amore* jene Rolle zu illustrieren, in welcher Ficino den Redner Phaidros im Platonischen *Symposion*, aber auch im Dialog *Phaidros* selbst, agieren sah, d.h. jener des *poeta theologus*, der in dichterischer Form eine Kosmologie des Eros darbietet und sich so als letztes Glied in eine Filiation von *prisca theologia* orphisch-pythagoreischer Prägung einreihete.<sup>34</sup> Die Dichtung Guido Cavalcantis, der hier ausdrücklich als „philosophus“ bezeichnet wird, bietet, so Marsuppini, ein Kompendium platonischer Philosophie wie eine Darstellung des *amor socraticus* in poetisch verdichteter Form, in welcher alle Aspekte der vorausgegangenen philosophischen Exegese bereits eingefaltet seien: „Guido Cavalcantes philosophus omnia hec artificiosissime videtur carminibus inseruisse“ (S. 304).

<sup>32</sup> Zum folgenden, insbesondere zur Identifizierung der Canzone *Donna me prega* als Thema von Marsuppini's Ausführungen, vgl. Ciavolella [wie Anm. 22].

<sup>33</sup> S. 302: „Gratulor equidem, o Marsili, Iohannis tui familie plurimum, que inter multos et doctrina et rebus gestis clarissimos equites, Guidonem philosophum peperit, de re publica bene meritum et aculeis dialectice cunctis suo seculo precellentem, qui hunc amorem socraticum tam moribus quam carminibus imitatus, brevi quaecumque a vobis sunt dicta perstrinxit.“ Daß sich der folgende Kommentar auf Guido Cavalcantis viel kommentierte Canzone *Donna me prega* bezieht, ist zwar mitunter in Abrede gestellt, jedoch inzwischen von der Ficino-Forschung weithin akzeptiert. Das problematische Spiegelgleichnis, auf das Marsuppini vor allem abhebt, stammt dabei nicht aus Cavalcantis Text(en) selbst, sondern aus dessen (deren) Kommentierung durch Egidio Colonna (vgl. Civoletta, wie Anm. 28, S. 42).

<sup>34</sup> Zusammenfassend Michael J. B. Allen: *Cosmogony and love: the role of Phaedrus in Ficino's Symposium Commentary*. In: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 10 (1980), S. 131–153.

Man erkennt bereits an diesem Einzelbeispiel den im Programm einer *philosophia perennis* verankerten pluralen Status von Ficinos Liebesphilosophie, in welcher sich Elemente volkssprachlicher Lyrik mit der Tradition der Prosa-Kommentare wie mit anderen Liebestraktaten oder christlich-platonischen Liebesspekulanten wie Pseudo-Dionysius Areopagita amalgamieren. Indem nun dieser aus heterogenen Traditionsbeständen gewonnene Eros von *De amore* der Philosophie den Ausblick auf die Lyrik, der Lyrik wiederum eine Einsicht in die ihr inhärente philosophische Substanz eröffnet, begründet und initiiert er am Ende des Quattrocento einen erotischen Diskurs, der sich unmittelbar auf den Impuls des 1484 im Druck erschienenen *Symposion-Kommentars* zurückführen läßt. Auf dessen unmittelbare Nachfolge in der Traktatliteratur, auf Texte wie Leone Ebreos *Dialoghi d'amore* (1502), Pietro Bembo's *Asolani* (1505, entst. seit 1497) bis hin zu Baldassare Castiglione's *Il libro del Cortegiano* und am Ende Giordano Bruno's *Gli eroici furori* (u.a. *trattatisti minori*) bleibt an dieser Stelle nur hinzuweisen. Indes sind die genannten Repräsentanten erotischer Traktatistik im höfischen Cinquecento nicht mehr unmittelbar und ausschließlich auf Ficinos Ausgangstext zu beziehen, vielmehr wird die platonische Eros-Lehre selbst, nunmehr auch produktiv in die Dichtungen eines Lorenzo de' Medici oder Michelangelo verkleidet, zum fundierenden erotischen Diskurs überhaupt, welcher atmosphärisch alles Sprechen über die Liebe vor und nach 1500 in ganz Europa infiltriert.<sup>35</sup> Dies gilt zunächst um so mehr für die italienische Tradition, aus der Ficino selbst geschöpft hatte, schließt jedoch auch zunehmend die lateinische Liebesdichtung, hier namentlich die erotische Elegie, ein, die in besonderer Weise als Äquivalent petrarkistischer Liebeshaltung aufgefaßt wurde.<sup>36</sup> So entwickelt sich schon seit der Mitte, besonders aber seit den achtziger Jahren des Quattrocento eine eklektisch-plurale Poetik der Liebesdichtung, die in den Zyklen der italienischen Neulateiner von Cristoforo Landino über Ugolino Verino bis hin zu Filippo Beroaldo, Tito Vespasiano Strozzi, Giovanni Gioviano Pontano und vor allem Angelo Poliziano immer wieder zur Amalgamierung der verschiedenen Formtypen römischer, aber vor allem zu einem Austausch zwischen kompatiblen Elementen volkssprachlicher und lateinischer Liebesdichtung führt. Die Experimente mit einer petrarkischen Füllung

<sup>35</sup> Neben den Gesamtdarstellungen von Nelson und Tonelli ist hier exemplarisch zu verweisen auf Friedrich [wie Anm. 17], S. 353–356; Olga Zorzi Pugliese: *Variations on Ficino's De amore: The Hymns to Love by Benivieni and Castiglione*. In: dies. und Konrad Eisenbichler [wie Anm. 22], S. 113–121.

<sup>36</sup> Vgl. Anm. 9.



der Liebeslegie, wie sie vor allem den Xandra-Zyklus Cristoforo Landinos<sup>37</sup> bestimmen, sind dabei als Ausdruck eines kulturellen wie poetologischen Rahmenklimas zu verstehen, das von einer universellen Hybridisierung von Stilen, Modellen und erotischen Traditionen gekennzeichnet ist. So steht Landinos frühem Versuch einer Petrarkisierung der Elegie<sup>38</sup> seine Propagierung und normative Etablierung Petrarcas als Modell der Liebesdichtung im Volgare zur Seite, von welcher die Vorlesung über den *Canzoniere*, von der sich nur die einführende *Prolosure* erhalten hat, Zeugnis ablegt.<sup>39</sup> Vor allem Landino wird so zum Spiritus rector einer wesentlich zweisprachigen Kultur und Dichtung des Eros,<sup>40</sup> deren philologisch-literarkritische Interessen sich seit den 80er Jahren des Quattrocento auf die volkssprachliche Liebesdichtung ebenso wie auf die antike und neulateinische richten. Diese Austauschbewegung steht zunächst ganz im Zeichen der Nobilitierung des Volgare wie seiner Dichtungsformen und verläuft daher in einer ersten Phase im wesentlichen einsinnig von der volkssprachlichen zur (neu)-lateinischen Lyrik. Erst in einem zweiten Schritt scheint es dann im Verlauf des beginnenden Cinquecento zu partiellen *volgarizzamenti* lateinischer Liebesdichtung, namentlich der Properzchen Elegie, zu kommen,<sup>41</sup> welche jedoch eine bereits etablierte volks-

<sup>37</sup> Christophori Landini carmina omnia. Ex codicibus manuscriptis primum ed. Alessandro Perosa. Florenz 1939 (Nuova collezione di testi umanistici inediti o rari, 1). Die Gedichte des Zyklus, der in zwei Fassungen A und B vorliegt, sind seit 1443/44 entstanden, aber bis in die 70er Jahre hinein immer wieder ergänzt worden. Zu Landinos lateinischem Petrarkismus knapp Martin L. McLaughlin: *Literary Imitation in the Italian Renaissance. The Theory and Practice of Literary Imitation in Italy from Dante to Bembo*. Oxford 1995, S. 167–173.

<sup>38</sup> Landinos Experimente reichen dabei bis in Versuche formaler Adaptationen Petrarkischer Strophen hinein. So wird in *Seni Senarii ad imitationem Petrarcae* (Xandra A.1,7) die romanische Sestinenform durch Gruppen von je sechs Hexametern wiedergegeben.

<sup>39</sup> Text bei Roberto Cardini: *La Critica del Landino*. Firenze 1973 (Studi e testi dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 4), S. 342–354. Cardini datiert die Vorlesung auf die Periode zwischen 1467 und 1470 (ebd., S. 334–341). In der Petrarca-Einführung tritt dabei die Verteidigung der Liebesdichtung gänzlich hinter die Sprachenfrage zurück.

<sup>40</sup> Vgl. Cardini: *Critica* [wie Anm. 39], S. 63.

<sup>41</sup> Vgl. Anna Maranini: *Le traduzioni properziane di Benivieni e Cartari*. In: *Commentatori e traduttori di Properzio dall'Umanesimo al Lachmann*. Atti del Convegno Internazionale (Assisi, 28–30 ottobre 1994). Hg. von Giuseppe Catanzaro und Francesco Santucci. Assisi 1996, S. 81–133; zur Präsenz des Properz im 15. Jahrhundert vgl. Francesco Tateo: *Properzio nella poesia latina del Quattrocento*. In: *Properzio nella letteratura italiana*. Atti del Convegno Nazionale (Assisi, 15–17 novembre 1985). Rom 1987, S. 41–64.

sprachliche Praxis und mit dieser die Überzeugung formalästhetischer Gleichrangigkeit des poetischen Volgare voraussetzen.

Man muß sich diese komplexe Austauschsituation im gelehrten Diskurs des ausgehenden Quattrocento vor Augen halten, um die folgenden Kreuzungs- und Transferphänomene zwischen neuplatonischen Theoremen, der Wiederentdeckung von Petrarcas *Canzoniere* sowie einer erst in diesem Kontext einsetzenden philologischen Beschäftigung mit den antiken Elegikern als Komponenten einer kulturellen Konstellation zu begreifen, welche auf breiter Front im Laufe der 80er Jahre des 15. Jahrhunderts die Auseinandersetzung mit der erotischen Lyrik bestimmt. Wie innerhalb dieser osmotischen Pluralität des Liebesdiskurses platonische Amor-Theologie nunmehr auch als Deutungsfolie für die so unphilosophische lateinische Liebeslegie fungieren kann, läßt sich an der Art und Weise zeigen, wie neuplatonische Interpretamente im Laufe der achtziger Jahre des 15. Jahrhunderts in Ausgaben antiker Elegiker, in einem zweiten Schritt auch in die Selbstbeschreibung und -verteidigung der zeitgenössischen Elegie Einzug halten. Die im folgenden exemplarisch zu analysierenden Auszüge aus Dedikationen lateinischer Elegienzyklen sind Teil einer apologetischen Vorredenpoetik aus platonischem Geist und Material, die sich zur Rechtfertigung des erotischen *lusus* auf dessen vorgeblich anagogische Wirkung im Sinne der Diotima-Rede des *Symposion* zurückziehen. Entscheidend für eine Bewertung dieser paratextuellen Poetik der Liebesdichtung bleibt jedoch ein differenziertes Urteil über die je aktuellen *circumstantiae* und Strategien der Widmung selbst, die den konstanten Topoi und Argumenten ihre besondere Verweiskraft verleihen. In dieser Perspektive relativiert sich auch die Frage ihrer philosophischen Valeur, würde diese doch in Verkennung der Plausibilitätsbindung rhetorischen Argumentierens einen Wahrheitsdiskurs einfordern, dem die in den epideiktischen Horizont der Vorredenpoetik verschobenen Philosopheme von vornherein entgleiten müssen.

#### IV.

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist eine kommentierte Ausgabe der Elegien des Properz, die zu Beginn des Jahres 1488 in Venedig erscheint.<sup>42</sup> Autor des Kommentars ist Antonio da Piperno

<sup>42</sup> Sextus Propertius, *Elegiae*, Venedig, Andreas de Paltasichis 1.2.1488. HC 4762. Volsco hat in seiner Ausgabe jedem Buch des Properz eine Vorrede an Giuliano

(Priverno), genannt Volsco (Antonius Volsco oder Volscius; geboren um 1440),<sup>43</sup> ein Angehöriger der römischen Akademie um Pomponio Leto<sup>44</sup> und wohl dessen persönlicher Assistent, der neben den Gedichten des Properz eine Vielzahl kommentierter Klassikereditionen, u.a. der *Heroides* und der *Fasti* Ovids sowie der Satiren des Persius, vorlegte. Gewidmet sind die Elegien des Properz Kardinal Giuliano della Rovere, einem Neffen von Papst Sixtus IV. und nachmaligem Papst Julius II. (1503–1512), der zu diesem frühen Zeitpunkt noch Bischof von Ostia ist.<sup>45</sup> Die Person des Widmungsadressaten wie auch der Zeitpunkt der Dedikation werfen ein gleichermaßen erhellendes Licht auf aktuelle Motivationen jener Metaphysik der Properzischen Elegie, wie sie Volsco im zweiten Teil des Briefes entwickelt. Diese wird vor allem dann verständlich, wenn man sie vor dem Hintergrund bewertet,

della Rovere vorangestellt. Für unseren Zusammenhang ist jedoch allein die Praefatio zur Gesamtausgabe von Interesse (Fol. A2r–v; benutzt wurde das Exemplar der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel; Sign.: 12.2 Poet.). Eine ebenfalls von Antonio Volsco vorgelegte ältere Ausgabe der Elegien des Properz enthält dagegen weder Paratexte noch Kommentare (Rom, Eucharius Silber, vor dem 13.1.1482; HC 13402). Dieser Befund legt es nahe, die Entstehung des Kommentars in eben jene Zeitspanne zwischen 1482 und 1488 zu datieren, in welche nicht zufällig auch die Popularisierung des Platonischen *Symposion* durch Ficinos Übersetzung und Kommentar fällt. So scheint dessen Arbeit tatsächlich so etwas wie eine Initialzündung für die exegetische wie praktische Beschäftigung mit Liebesdichtung – lateinischer wie volkssprachlicher – in den achtziger Jahren geworden zu sein. Diese Datierung wird auch dadurch wahrscheinlich, daß der früheste Properzkommentar, die *Elucubrations in quaedam Propertii loca* des Domizio Calderini von 1475, noch keinen Hinweis auf platonische Interpretamente enthält (vgl. Anm. 55). Zum Kommentar des Antonio Volsco vor allem Alfonso Lupattelli: *Il commento properziano di Antonio Volsco*. In: *Commentatori e traduttori di Properzio* [wie Anm. 41], S. 381–393; Ubaldo Pizzani: Πάθος a ...: L'espressione della melancolia e dell'allegrezza nelle elegie properziane alla luce del commento di Antonio Volsco. In: *Malinconia ed allegrezza nel Rinascimento*. Hg. von Luisa Rotondi Secchi Tarugi. Mailand 1999 (Caleidoscopio, 9), S. 509–518.

<sup>43</sup> Zu seiner Person die leider unpublizierte Arbeit von Alfonso Lupattelli: *Il commento di Antonio Volsco Privernate al libro primo delle elegie di Propertio*. Vita e scritti dell'umanista di Priverno. Tesi di laurea. Perugia 1994. Ältere Literatur bei Mario Emilio Cosenza: *Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and the World of Classical Scholarship in Italy, 1300–1800*. Bd. 4. Boston/Massachusetts 1962, S. 3710–3712.

<sup>44</sup> Zum weiteren Horizont der römischen Kultur um 1500 sowie zu deren personalen Netzwerken vgl. die eingehenden Studien von Ingrid D. Rowland: *The Culture of the High Renaissance. Ancients and Moderns in Sixteenth-Century Rome*. Cambridge 1998; John F. D'Amico: *Renaissance Humanism in Papal Rome. Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation*. Baltimore/London 1983 (Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science, 101,1), S. 91–97; Vladimiro Zabughin: *Giulio Pomponio Leto. Saggio critico*. 3 Bde. Rom 1909–1912.

<sup>45</sup> Zu seinem Wirken in Ostia vgl. Rowland [wie Anm. 44], S. 40f.

den die Situation der römischen Akademie in den achtziger Jahren des Quattrocento vorgibt. Nachdem nämlich die Akademie von Papst Paul II. im Jahre 1468 u. a. wegen der vermeintlichen Ausübung paganer Riten, vor allem aber unter dem Vorwurf republikanischer Umtriebe gegen die Kurie aufgelöst worden war,<sup>46</sup> war sie 1478 als religiöse sodalitas von Sankt Viktor, Fortunatus und Genesis neugegründet worden und hatte sich dabei unter den Schutz von Kardinal Domenico della Rovere, dem Bruder des Widmungsadressaten von Volscos Properz-Ausgabe, gestellt. Die Wahl des nachmaligen Papstes und bedeutenden Mäzens beleuchtet die personalen Netzwerke wie die kulturelle Atmosphäre insgesamt, welche das Rom des ausgehenden Quattrocento zwischen Säkularisierung der Kurie und Klerikalisierung der päpstlichen Entourage und Administration bestimmt. Volscos Kommentierung mit ihren platonischen Rettungsversuchen des elegischen Eros ist dabei symptomatisch für eine gewandelte Stimmung innerhalb der römischen Akademie selbst, welche sich nun nicht mehr nur indifferent gegenüber christlich-religiösen Positionen verhielt, sondern zunehmend einen Ausgleich von Klassizismus und Kurie favorisierte, welcher die Fusion antik-paganer und christlicher Traditionen im Horizont einer *pia philosophia* florentinischer Prägung empfehlen mußte.<sup>47</sup> Die Dedikation der Properzausgabe an den späteren Humanisten auf dem Papststuhl unterstreicht das nicht geringe Vertrauen in die strategische Plausibilität, welche solche synkretistischen Lesarten paganer Dichtung inzwischen – zumindest für ein stillschweigendes Einverständnis unter Literaten – besessen haben mußten.

Am Beginn seiner Ausführungen sieht sich indes auch Volsco vor die Aufgabe gestellt, das Skandalon des elegischen Eros apologetisch auszuräumen.<sup>48</sup> So geht er zunächst von den topischen Einwänden aus, mit denen sich Liebesdichtung auch in der Frühen Neuzeit konfrontiert sieht, in diesem Fall dem Vorwurf, habituelle Entartungsformen wie *libido*, *incontinentia* und *furor* poetisch vorzuführen. Dem setzt der Kommentator eine Umwertung des elegischen *amor* entgegen, welche in den Dichtern „eine Kraft göttlichen Ursprungs“ am Werk sieht, „welche das Streben des Menschen in glücklichster Weise mit den unsterblichen Göttern verbindet“ und ihn das suchen läßt, „was für ihn

<sup>46</sup> Vgl. D'Amico [wie Anm. 44], S. 92 (mit Literatur).

<sup>47</sup> D'Amico [wie Anm. 44], S. 96. So hatte 1481 bereits ein anderes Mitgleid der Akademie, Aurelio Lippo Brandolini (1454–1497), demselben Giuliano della Rovere eine Kollektion von Lobgedichten auf seinen Onkel, Papst Sixtus IV., mit dem Titel *De laudibus beatissimi Sixti IIII* (ca. 1481) gewidmet.

<sup>48</sup> Das folgende beschränkt sich auf den argumentativen Hauptteil des Briefes, der die Lektüre des Properz rechtfertigen soll. Siehe Textanhang.

am besten ist“. Diese Kraft identifiziert Volsco nach einem panegyrischen Mittelteil schließlich offen mit jenem *amor divinus*, „welcher zwischen Göttern und Menschen vermittelt“<sup>49</sup> und dem Menschen „Teilhabe“ am Göttlichen gewähre. Volsco weist dies sogleich als Quintessenz der Diotima-Rede des Platonischen *Symposion* aus, während die Spannung zwischen einem göttlichen Eros, der sich auf „Zeugung im Schönen“ richte (Symp. 206b–207c), und jener ausschließlich körperlichen „Raserei“ und „libido“ der Dichotomie der „geminae Veneres“ aus der Platonischen Pausanias-Rede bzw. deren Kommentierung durch Giovanni Cavalcanti in Ficinos *De amore* entstammt (2,7, S. 60–65). Es gehe, so Volsco weiter, um die wahre ‚platonische‘ Liebe, durch welche der Mensch Platon zufolge „die Macht der wahren Schönheit und des wahren Guten“ erahne und „über die ihr eigenen Stufen“ (Symp. 210a–f, 211c3) zu „Schau und Kenntnis alles Idealen“ (Symp. 211c) aufsteige. Mit seinen Ausführungen, die zuletzt den Schluß der Diotima-Rede des *Symposion* paraphrasieren, hat Volsco damit in großen Zügen Eckpunkte der Platonischen Eros-Lehre verdichtet, wie er sie auch der sechsten, der Sokrates-Rede von Ficinos *De amore*, entnehmen konnte. Wie bereits Ficino versucht Volsco dabei, die plurale Anlage des Platonischen Dialogs mit seinen divergierenden Reden über den Eros auf eine einheitliche doxographische Perspektive und Hauptintention zu reduzieren. Dies gilt für die Differenz der beiden Erosen bzw. Aphroditen (Pausanias), für die Definition der Liebe als „desiderium pulchritudinis“ (*De amore* 3,3, S. 26) und schließlich für das platonische Telos einer „Angleichung an Gott“,<sup>50</sup> einer ὁμοίωσις θεῷ (Theaet. 176b1).

Nachdem so die Platonische Eros-Lehre in nuce skizziert ist, wird sie nunmehr auf den elegischen Eros bezogen. Wie Ficino der Lyrik eines Guido Cavalcanti, so unterstellt nunmehr auch Antonio Volsco den Elegikern wie der Elegie ein implizites Wissen um philosophische Zusammenhänge. Die „elegiae scriptores“ werden ihm zu *poetae philosophi* bzw. *theologi*, deren von Schwankungen und Wirren geprägte Existenz als Allegorie des Menschenlebens in seinem Ringen um die Rückkehr zur göttlichen Heimat gedeutet wird. Der Elegie gehe es nämlich, so Volsco, um nichts anderes als um die Dynamik jenes „Aufstiegs zum Einen“, welche über eine „Stufenleiter“ vom sinnlichen Faszinosum zum intelligiblen Schönen führe. Indem die Elegie dabei gleichsam den Einsatz dieser *conversio*, das Entflammen des Eros am schönen Phänomen, zeigen soll, wird sie als Initialzündung in

<sup>49</sup> Vgl. Ficino, *De amore* 6,2.

<sup>50</sup> Vgl. Kristeller [wie Anm. 26], S. 247–250.

jenen erotischen Aufstieg zum wahren Guten und Schönen einbezogen, welcher ihr vom Ende her eine existentielle Würde mitteilt. Die elegische Liebe wird hier zur christlich-platonischen Spurensuche, die, mit Ficinos Worten, das „geistige Schöne im Körper aufspürt“ (*De amore* 2,6, S. 56).

Volsco bietet an dieser Stelle eine platonische Paraphrase und Reformulierung elegischer Affektstationen zwischen Leid und erhoffter Erfüllung, zwischen Absage und erneuter Versöhnung. Mit den Klagen des elegischen Ich wird dabei stark die Vergeblichkeit des Bemühens um das Ziel der Leidenschaft betont – eine gezielte Verengung des elegischen Gefühlsspektrums, durch welche die manifesten Glücks- und Erfüllungsmomente der antiken Gattung souverän verschwiegen werden und deren implizite Poetik insgesamt durch „narratives Substrat“<sup>51</sup> und Distanzhaltung stilnovistisch-petrarkistischer Herkunft überdeckt wird. Die Elegie wird in dieser Deutung schließlich entsprechend einer neuplatonisch-christlichen Lesart zur Allegorie der *condicio humana* im ‚Meer‘ der Welt, welches der elegische Liebhaber als neuer Odysseus, Aeneas oder eben als Christ auf seiner *peregrinatio vitae* durchquert.<sup>52</sup> Die Elegie lehre ex negativo, so Volsco weiter, über das Ungenügen eines nur-sinnlichen Vergnügens an Farben, Formen und Affekten, an der Ansicht des einzelnen Körpers gegenüber der Schau des Göttlichen selbst. So kann der Kommentator als Intention der Elegie das platonische Ziel einer Angleichung an Gott ausgeben und sich dafür sogar auf eine Wendung des Properz selbst berufen, die im Originalzusammenhang allerdings gerade die Emphase über eine sinnliche Liebeserfüllung ausdrückte. In aller Kürze entwickelt Antonio Volsco mit all dem eine Poetik der Elegie als ‚verhüllter‘ Form platonischer Philosophie, welche nur an ihrer Außenseite und nur für ein illiterates *profanum vulgus* den Anschein von *incontinentia* und *libido* erwecken könne. Volsco legitimiert dies durch eine integumentale Deutung, welche das psychagogische Verfahren der Elegiker hervorhebt: Im Sinne eines *prodesse et delectare* wie im unterstellten Modus eines serio ludere, den Edgar Wind als Diskursprinzip des

<sup>51</sup> Der Begriff nach Hempfer, Probleme [wie Anm. 6], S. 266.

<sup>52</sup> Hier ist vor allem an die blühende Homer- und Vergil-Allegorese des 15. Jahrhunderts zu erinnern, die ihren Ausgang etwa von Plotins Deutung der Abenteuer bei Kirke bzw. Kalypso in *Enneade* 1,6,8 nimmt. Zu Landinos Vergil-Allegorese Eugen Wolf: Die allegorische Vergilerklärung des Cristoforo Landino. In: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 43 (1919), S. 453–479; Eberhard Müller-Bochat: Leon Battista Alberti und die Vergil-Deutung der Disputationes Camaldulenses. Zur allegorischen Dichter-Erklärung bei Cristoforo Landino. Krefeld 1968 (Schriften und Vorträge des Petrarca-Instituts Köln, 21).

Florentiner Neuplatonismus herausgearbeitet hat,<sup>53</sup> hätten die Elegiker und *poetae theologi* ihre „Kenntnis aller Zusammenhänge“ in ein „annehmliches Beiwerk eingehüllt“, um durch das psychagogische Mittel der *delectatio* eine günstigere Aufnahme bei den Lesern zu finden bzw. durch Lehrgehalte „e media philosophorum schola“ lebenspraktischen Nutzen zu garantieren.<sup>54</sup>

Auf ein weiteres Beispiel für solche elegisch-philosophischen Synkretismen innerhalb der frühen Kommentartadition zu Properz sei wenigstens cursorisch hingewiesen, da es für die weiteren Überlegungen von unmittelbarer Bedeutung ist. Es handelt sich dabei um die später vielfach nachgedruckte Ausgabe der Elegien, die 1487 in Bologna von dem berühmten *commentator Bononiensis*, Filippo Beroaldo dem Älteren (1453–1505), besorgt wird.<sup>55</sup> In einer ausführlichen Widmungsepistel an den vertrauten Freund und Kommilitonen, den Bologneser Senator Mino de Rossi, liefert Beroaldo zunächst eine Verteidi-

<sup>53</sup> Vgl. Edgar Wind: *Heidnische Mysterien in der Renaissance*. Mit einem Nachwort von Bernhard Buschendorf. Frankfurt/Main 1987 (Suhrkamp Wissenschaft, 697), S. 270–273.

<sup>54</sup> Es wäre von diesen Prämissen aus näher zu prüfen, wie eine solche platonische Hermeneutik Volscos Kommentierung der Elegien selbst bestimmt. Betrachtet man daraufhin exemplarisch die Lemmata zur ersten Elegie, so fällt immerhin Volscos Bemühung auf, dem Text punktuell einen wissenschaftlich-philosophischen Sachgehalt abzugewinnen. Dies zeichnet sich etwa bei der Erläuterung des Liebesfurors (Prop. 1,1,7) ab, welcher durch den Kommentator in eine Systematik verschiedener *furors* eingereiht wird, aber auch in den Erläuterungen zum Lemma *Amor*: „Amores gemini nati traduntur ex Venere quarta, quae Astarte nuncupata est, et love, de qua in Annalibus est: ‚Alma fave, dixi, geminorum mater amorum‘“ (Ovid, *Fasti* 4,1; Fol. A 3r). Von einer platonischen Deutung macht Volco freilich hier keinen Gebrauch mehr. Lupattelli (*Commento properziano*, wie Anm. 42) bietet keinerlei Überlegungen zu solchen über den technisch-philologischen Aspekt der Kommentierung hinausgehenden Fragen.

<sup>55</sup> Sextus Aurelius Propertius, *Elegiae*; Franciscus de Benedictis für sich und Benedictus Hectoris Faelli, Bologna 1487. HC 13406; (Fol. A2r–3v; benutzt wurde das Exemplar der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. Sign.: 19.2 Poet.). Zum Kommentar selbst im Hinblick auf Anlage und Methode vgl. Maria Teresa Bise Casella: *Il commento di Filippo Beroaldo a Propertio*. In: *Commentatori e traduttori di Propertio* [wie Anm. 41], S. 135–151. Zu Beroaldos Kommentarpraxis insgesamt Konrad Krautter: *Philologische Methode und humanistische Existenz*. Filippo Beroaldo und sein Kommentar zum Goldenen Esel des Apuleius. München 1971 (Humanistische Bibliothek. Reihe 1: Abhandlungen, 9); Maria Teresa Casella: *Il metodo dei commentatori umanistici esemplato sul Beroaldo*. In: *Studi medievali* 16 (1975), S. 627–701. Beroaldos Kommentar gehen nur die *Elucubraciones in quaedam Propertii loca* des Domizio Calderini voraus, die bereits 1475 in Rom gedruckt werden (HC 14983), freilich lediglich Einzelerklärungen zu schwierigen Stellen des Textes ohne Edition liefern. Eingehend dazu Donatella Coppini: *Il Propertio di Domizio Calderini*. In: *Commentatori e traduttori di Propertio* [wie Anm. 41], S. 27–79, die neben einer Einführung eine Edition des Kommentars bietet.

gung der Dichtkunst insgesamt, begründet sodann die Widmung an Rossi durch beider Freundschaft und gemeinsame Interessen, um am Ende des Briefes mit einer knappen Apologie des Properz und der Liebesdichtung zu schließen. Voraussetzung für deren Verständnis und Erklärung, so Beroaldo, sei Rossis praktische Kenntnis einer *ars amandi*, beruhend auf eigener Erfahrung.<sup>56</sup> Dies will der Kommentator indes nur auf jene „göttliche Liebe“ bezogen wissen, die Platon in seinem *Symposion* gefeiert habe. Wieder wird so der doppelte Eros der Pausanias-Rede mit dem Aufstiegsschema der Diotima-Rede verbunden und zu einer Liebes- und Lebenskunst unter philosophischen Vorzeichen ausgesponnen. Die elegische Liebe ist dabei auch hier nicht mehr Unvernunft, *furor* und *inconstantia*, sondern in platonischem Sinne Inzitant, wenn nicht Wesen des Philosophischen selbst. Beroaldo greift dazu das in Ficinos *Symposion*-Kommentar breit entwickelte Thema des *sapiens amator* auf, dessen Vorbild Sokrates sei (7,2, S. 306–317),<sup>57</sup> und krönt damit sowohl seine kurze Apologie als auch seine *exordia captatio benevolentiae* an den vertrauten Sodalen, welche schließlich noch einmal die Qualifikation seines Gegenübers herausstreicht: „Allein die Weisen sind die wahren Anhänger der Liebe, weswegen Afranius elegant formulierte: ‚Lieben wird der Weise, begehren die übrigen‘“ (A2v). Es würde nun an dieser Stelle zu weit führen, Beroaldos Kommentierungen selbst auf Präsenz und Funktion neuplatonischer Themen und Motive in der gelehrten *enarratio Propertii* zu durchmustern. Immerhin scheint sich bei einer ersten

<sup>56</sup> Dies auch im Vorspann zum eigentlichen Kommentar (Fol. A4r): „Hic unus omnium affectiones cupidineas apte, miseranter, lachrymose, inflamanter exequutus est. Idque sentiet esse verissimum, quisquis miles est cupidinis et in castris Veneris iam fecit prima stipendia.“ Beroaldos These verdankt sich im wesentlichen einem apologetischen Topos des Argumentationssystems *defensio amoris*, welcher exemplarisch etwa in einem Brief Enea Silvio Piccolominis angelegt ist: „Scio nanque humane vite conditionem. nam qui non amat in adolescentia in senio postmodum amat, quo tempore derisui est et vulgi fit fabula, quoniam etas illa amoris inepta est. nosco preterea amoris consuetudinem, qui in juvene torpentes virtutes excitat. hunc in armis exercet, illum in litteris“ (ep. 104), zitiert nach: *Der Briefwechsel des Aeneas Silvius Piccolomini*. Hg. von Rudolf Wolkan. I. Briefe aus der Laienzeit [1431–1445]. 1. Band: Privatbriefe. Wien 1909 [Fontes rerum Austriacarum, 2. Abteilung: Diplomataria et acta, 61], S. 245).

<sup>57</sup> Die Wendung „sapienter amare“ weist ihrerseits zurück auf die Elegie eines Ovid (ars 2,501.511; 3,565; rem. 745) und bezeichnet so einen begrifflichen Austauschpunkt zwischen erotischer Philosophie und elegischer *ars amandi*, an den Ficino geschickt anknüpfen kann.

Durchsicht abzuzeichnen, daß er in stärkerem Maße als Volscio<sup>58</sup> die philosophischen Apologetica der Vorrede auch in die Annotationen des Textes selbst hineinragt.<sup>59</sup> Eine intensive Durchsicht beider Kommentare, die nicht nur auf deren philologische Methodik, sondern auch auf poetologische und allgemein kulturelle Konzeptualisierungen erotischen Dichtens abzielten, bleibt nach wie vor ein Desiderat.

Beroaldos Properzkommentar ist nun jedoch nicht das einzige Dokument einer platonischen Sicht auf die elegische Welt. Entstanden ist er offensichtlich in enger Verbindung mit seiner *enarratio* über das Werk des Properz, deren bislang völlig unbeachtete Eröffnungsvorlesung in der Ausgabe der *Orationes et carmina* von 1491 enthalten ist.<sup>60</sup> Beroaldos *prolusio properziana* erweist sich dabei zur Gänze als epideiktische Entfaltung und *amplificatio* einer Argumentationsstrategie, die sich in der editorialen Vorrede an den Freund und Kommilitonen Mino de Rossi noch auf einige Stichworte beschränken konnte. Demgegenüber zeigt die ausgebaute *prolusio* das Argumentationssystem von *defensio* bzw. *laudes amoris* in seiner ganzen Breite, sofern hier nicht nur die aus der Tradition der Elegie selbst bewährten Strategien wie der Fiktionstopos oder der gern wiederholte bibelpoetische Hinweis auf die Präsenz der Liebe im Alten Testament ihren Platz finden, sondern eben auch umfassend die Doktrin des Platonischen

<sup>58</sup> Volscio hat in seiner kommentierten Ausgabe von 1488, ohne dies zumeist direkt kenntlich zu machen, aus Beroaldos Kommentar geschöpft (vgl. Lupattelli, *Comento properziano*, wie Anm. 42, S. 382).

<sup>59</sup> Ein Beispiel wiederum aus Prop. 1,1 mag dies vorerst exemplarisch belegen (zu Vers 2, Lemma *cupidinibus*): „Plato in Symposio scribit duos esse Cupidines, alterum caelestem et divinum, alterum vulgarem atque plebeium. Quod secus videtur Ovidius in Fastis sic scribens: ‚Alma, fave, dixi, geminorum mater amorum‘. Graeci ‚erota‘ amorem appellant, unde ‚Heroum‘ nomen ductum esse autumat Plato in Cratylo.“ Einzelnes bei Casella [wie Anm. 55], S. 151.

<sup>60</sup> Philippi Beroaldi oratio habita in principio enarrationis proprietii continens laudes amoris. In: Philippus Beroaldus, *Orationes et carmina*. Bologna: Franciscus de Benedictis für sich und Benedictus Hectoris Faelli, 1491. (GW 4144), hier Fol. [62]v–[64]v. Die Bayerische Staatsbibliothek in München besitzt zwei Exemplare aus dem Besitz Hartmann Schedels. Im folgenden ist dessen Exemplar der Originalausgabe Bologna 1491 (Sign.: BSB München 4° Inc.c.a.817) benutzt. Vgl. Richard Stauber: Die Schedelsche Bibliothek. Ein Beitrag zur Geschichte der Ausbreitung der italienischen Renaissance, des deutschen Humanismus und der medizinischen Literatur. Freiburg/Br. 1908 (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, 6. Band 2. und 3. Heft; Nachdr. Nieuwkoop 1969), S. 163. Schedel besaß auch das Exemplar Brescia, Angelus Britannicus, 1497 (GW 4146; vgl. Stauber, S. 203). Beroaldos Sammlung gehört zu den wirkmächtigsten neulateinischen Dichtungen des ausgehenden Quattrocento. Innerhalb einer guten Dekade erscheinen zwischen den Jahren 1491 und 1502 nicht weniger als fünf, z.T. erweiterte Neuauflagen der Sammlung (GW 4144–4148).

*Symposion* als Voraussetzung und Rahmen der lateinischen Elegie erscheint. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, Beroaldos intensive Rekurse auf den Dialog, die notorische Eingrenzung auf den *amor caelestis*,<sup>61</sup> die erzieherische und zivilisatorische Wirkung des Eros oder die aus der ars-amandi-Tradition vertraute Mahnung zu *modestia* und *mediocritas* (Fol. [63]v) erschöpfend zu beschreiben. Signifikant ist jedoch, wie Beroaldo nunmehr auf der Basis einer Einheitsprämisse ficinianischer Prägung jene eingangs beschriebene Lücke zwischen platonischer Philosophie und Liebesdichtung schließt, indem er den Epigrammatiker Platon zum Prototyp des erotischen *poeta philosophus* und somit zum Archegeten einer respektablen Tradition erklärt, in die Beroaldo in Vorlesung wie Kommentar die Elegien des Poeten aus Assisi eingestellt sehen will:

Denique audite vel unicum dei philosophorum Platonis exemplum, qui versiculis huiusmodi amores suos non erubuit profiteri. Latine possumus interpretari: ‚Suavia dans Agathon animam ipse in labra tenebam. / Egra et enim properans tamquam abitura fuit.‘

Ex hisne, quaeso, versiculis parum pudicis Platonem impudicum existimabimus Platonisque mores infamabimus? Qui tantum abfuit ab impudicitia, quantum versiculi a pudicitia, cuius vita tanto probatior fuit quanto Musa lascivior.<sup>62</sup>

[Hört euch doch nur das einzigartige Beispiel Platons an, des Gottes der Philosophen, welcher sich nicht gescheut hat, in derartigen Versen seine Liebe auszusprechen. Wir können sie lateinisch so wiedergeben: ‚Als ich den Agathon küßte, da lag mir die Seele auf den Lippen. / Denn die Arme eilte dahin und wollte schier entweichen.‘

Sollen wir aufgrund dieser allzu anstößigen Verse Plato selbst für anstößig halten und seinen Charakter in Zweifel ziehen? Er selbst stand dem Anstößigen doch so fern wie seine Verse dem Unanstößigen. In dem Maße, wie seine Dichtung offenerherzig war, war sein Leben untadelig.]

Die Kommentierungen eines Beroaldo oder Antonio Volscio belegen, wie nachhaltig die philosophische Fundierung des Eros im Gefolge Ficinos nunmehr auch Wahrnehmung und Begründung der lateinischen Lyrik affizieren konnte. Mit unterschiedlichen Intentionen, zumeist aber in apologetischer Absicht, zeichnet sich hier eine Pluralisie-

<sup>61</sup> Eine poetische Behandlung des platonischen Themas ‚der *geminae Veneres* bietet Beroaldo in dem Gedicht *Cupido* in den *Orationes et carmina* (Ausg. Bologna 1491, Fol. [120]r–[122]r).

<sup>62</sup> Fol. [64]r. Das Zitat aus *Anthologia Graeca* 5,78. Im Zusammenhang mit Beroaldos poetologischen Interessen zwischen Platonismus, Latein und Volkssprache blieben auch seine Übersetzungen petrarkistischer Texte ins Lateinische zu untersuchen. Eine Übertragung von Petrarca's Marienkanzone am Ende des *Canzoniere* in stichische Hexameter (*Peanes Beate Virginis ex Francisci Petrarchae poemate Vernaculo in latinum conversi*) findet sich in der Ausgabe der *Orationes et carmina* Fol. [122]v–[124]r.

zung des erotischen Diskurses ab, die, wie das Beispiel von *De amore* belegt hat, stets in beide Richtungen, von der Dichtung zur Philosophie und umgekehrt verläuft. Als apologetische Universalie eignete sich vor allem das Schema der beiden Erosen bzw. Aphroditen aus dem *Symposion* dazu, den lyrischen Eros teleologisch oder ex negativo auf einen *amor honestus* zu beziehen, der nun wiederum als kosmischer Weltenlenker oder christliche Agape identifiziert werden konnte. In allen dargestellten Fällen folgen dabei die *laudes amoris* ihrer eigenen epideiktischen Logik, die sich zwar aus der Dignität des Philosophen und Erotikers Platon speist, jedoch den Beweis der Relevanz der Philosopheme für die Lyrik selbst gar nicht erst antritt. So verläuft die apologetische Linie des Eroslobs scheinbar berührungslos neben dem erotischen Erfahrungsraum der elegischen Texte, als deren Voraussetzung sie sich ausgibt. Zumeist ersetzt hier die bloß rhetorische Suggestion ihrer philosophischen Fundierung den objektiven Nachweis ihrer Transparenz auf platonisches Gedankengut, welcher lediglich punktuell und in Ausnahmefällen, vor allem in der Dedikation des Antonio Volsco, erbracht wird. Platonische Lehre erscheint hier nicht im Rahmen einer systematisch-deskriptiven Analyse der Dichtung selbst, sondern als ein auf *persuasio* angelegtes Sedativ für die provozierende Indezenz ihres gattungsbestimmten Gehalts. So zeigen sich die erotischen Diskurse von Vorrede und elegischem Text fast hermetisch gegeneinander abgeschlossen, treten die Aporien einer philosophischen Lektüre der *Erotica* gar nicht oder nur gefiltert ins Bewußtsein epideiktischen Argumentierens. Die Rekurrenz der immer gleichen neuplatonischen Argumente, wie sie die Texte der Kommentatoren Volsco und Beroaldo erkennen lassen, belegt bei all dem, daß die neuplatonische Lesart elegischer Dichtung nicht unmittelbar auf Ficinos Traktat zurückgehen muß, sondern in vielfach vermittelter Form, hier als Paratext zu Ausgaben antiker Dichtung, im philologisch-philosophischen Kommentar oder durch Anregungen der Dichtung selbst in den lyrisch-elegischen Eros-Diskurs Einzug halten und diesen mit einer existentiellen Wahrheits- und Erlösungsidee konfrontieren konnte, welche der entschiedenen Diesseitigkeit und Lustbezogenheit des elegischen Genus grundsätzlich zuwiderlaufen mußte.<sup>63</sup> Indem an diesem Punkt der Entwicklung mindestens drei ursprünglich getrennte Traditionen des Sprechens über die Liebe kontaminiert werden, vollzieht sich in aller Bewußtheit der Beteiligten eine Pluralisierung des erotischen Dis-

<sup>63</sup> Schon Petrarca's *Canzoniere* enthielt eine Fülle von Aspekten, welche der platonischen Liebesidee widersprechen mußte. Dazu summarisch Merrill [wie Anm. 28], S. 173f.

kurses, die nicht nur immer dort zu wiederholten Ambivalenzen und Friktionen führt, wo Diskrepanzen der erotischen Systeme überspielt oder homogenisiert werden müssen, sondern auch eine ständige Perspektivierung philosophischer Wahrheitsrede im rhetorischen Kontext der Vorredenpoetik in Gang setzt.

## V.

Wie Ficinos Theoreme um 1500 unmittelbar und mittelbar, d.h. über die zeitgenössischen Editionen der elegischen Triumvirn, für die neulateinische Dichtung selbst produktiv werden, läßt sich am Beispiel eines kontemporanen Elegienzyklus belegen, der, wie zu zeigen sein wird, offenbar von den beiden, später vielfach nachgedruckten Properz-Kommentaren und -prolusiones Volscos bzw. Beroaldos ausgeht. Es handelt sich hierbei um einen Text des deutschen „Erzhumanisten“ Conrad Celtis (1459–1508), und zwar um die umfangreiche Vorrede (*praefatio et panegyrici prima pars*) zu seinem poetischen Hauptwerk, den *Quattuor libri amorum secundum quattuor latera Germaniae*.<sup>64</sup> Celtis' Vorrede zu den *Amores* ist nicht nur eines der schillerndsten Dokumente des deutschen Humanismus, sie ist vor allem auch Dokument der Pluralisierung der Elegie, ihrer Anreicherung mit Themen der Landeskunde, der Topographie wie der Astronomie. Die *Praefatio*<sup>65</sup> stellt nicht nur ausgiebig Celtis' Projekt einer *Germania illustrata* vor, dem die *Amores* als Vorstufe dienen sollen, sie bietet vor allem auch

<sup>64</sup> Zu Celtis insgesamt vgl. Dieter Wuttke: Humanismus als integrative Kraft. Die *Philosophia* des deutschen „Erzhumanisten“ Conrad Celtis. Eine ikonologische Studie zu programmatischer Graphik Dürers und Burgkmairs. Nürnberg 1985 (Renaissance-Vorträge, 8); mit bibliographischen Ergänzungen erneut abgedruckt in ders.: *Dazwischen. Kulturwissenschaft auf Warburgs Spuren*. 2 Bde. Baden-Baden 1996 (Saecula spiritalia, 29/30), hier Bd. 1, S. 389–454; Horaz und Celtis. Hg. von Ulrike Auhagen, Eckard Lefèvre, Eckart Schäfer. Tübingen 2000 (NeoLatina, 1); Peter Luh: Die Holzschnitte für Conrad Celtis. Eine Untersuchung zu den Bildprogrammen des Humanisten und den Planungen für den Buchschmuck seiner Werkausgabe. Diss. München 1991; Gernot Michael Müller: Die *Germania generalis* des Conrad Celtis. Studien mit Edition, Übersetzung und Kommentar. Tübingen 2001 (Frühe Neuzeit, 67); Jörg Robert: Konrad Celtis und das Projekt der deutschen Dichtung. Studien zur humanistischen Konstitution von Poetik, Philosophie, Nation und Ich. Tübingen 2003.

<sup>65</sup> Die Zitate folgen: Conradus Celtis Protucius: *Quattuor libri amorum secundum quattuor latera Germaniae. Germania generalis. Accedunt carmina aliorum ad libros amorum pertinentia*. Edidit Felicitas Pindter. Leipzig 1934 (Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum: Saecula XV–XVI).

ein *apologeticum magnum* der Liebesdichtung und ihres Prinzips, welches systematisch alle Topoi der *defensio amoris* zu einer großen Summe verbindet und damit insgesamt einen philosophischen Akzessus und Selbstkommentar zur eigenen Dichtung auf neuplatonischer Grundlage vorführt.<sup>66</sup>

Celtis' Apologie des literarischen Eros geht nun ihrerseits von dem topischen Verdikt der *lascivia* aus, nimmt die Dichtung jedoch darüber hinaus auch gegen den Paganismusvorwurf in Schutz, der nach Ausweis des Celtis-Briefwechsels immer wieder zu Anfeindungen aus konservativer Sicht geführt haben muß.<sup>67</sup> Celtis' Theologie des Eros wird daher immer zugleich gegen beide Inkriminierungen Stellung beziehen und vor allem das Argument einer *poetica theologia* für die eigene Person und Dichtung reklamieren. Der Beweisgang in der Praefatio beginnt mit der These, die „Jugend sei auf keinen Fall von der Lektüre von *amores* (bzw. der *Amores*) abzuschrecken“ (Praef. 15). Dabei argumentiert Celtis zunächst mit der Notwendigkeit, spielerisch, im Medium einer *Musa iocosa*, Erfahrung mit diesem „angenehmsten, natürlichsten und mächtigsten Affekt“ der Natur zu sammeln (Praef. 16.19), differenziert aber sogleich, um welchen Eros es sich handeln solle. So unterstellt der Dichter seine weiteren Ausführungen der vertrauten Dihärese von *amor honestus* und *amor infamis*, deren Grobraster eine Reihe weiterer apologetischer Topoi einschließt.

Allerdings verweist Celtis für seine Ausführungen nicht auf Platon oder seine Kommentatoren, sondern auf die beiden Metamorphosen-Dichtungen des Apuleius und des Ovid. Die Kosmogonie der Ovidischen Verwandlungen, die im folgenden von Celtis paraphrasiert und

<sup>66</sup> Celtis' Quellen sind dabei vielfältig. Wie sich zeigen läßt, ist nicht nur Ficinos *De amore* zumindest indirekt verwertet, auch der Metamorphosen-Kommentar des Filippo Beroaldo sowie dessen Properz-Kommentar sind, wie unten zu belegen sein wird, als Vorlage identifizierbar. Celtis hatte im übrigen auch persönlich während seines *iter Italicum* im Jahre 1487 Gelegenheit zur Begegnung sowohl mit der römischen Akademie Letos, in die er bei seinem Aufenthalt in Rom eingeführt wurde, als auch zur Bekanntschaft mit Beroaldo in Bologna, der ohnehin überaus enge Kontakte zu deutschen Humanisten unterhielt. Zu Celtis' Aufenthalt in Rom und Bologna vgl. Kurt Leopold Preiss: Konrad Celtis und der italienische Humanismus. Diss. Wien 1951, S. 157–163 und 113–118. Unter den nachweisbaren Büchern des Celtis hat sich freilich kein einziges Druckexemplar eines antiken Liebeslyrikers erhalten. Nikolaus Henkel: Bücher des Konrad Celtis. In: Bibliotheken und Bücher im Zeitalter der Renaissance. Hg. von Werner Arnold. Wiesbaden 1997 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 16), S. 129–166.

<sup>67</sup> Vgl. Brief der Charitas Pirckheimer. Der Briefwechsel des Konrad Celtis. Gesammelt, herausgegeben und erläutert von Hans Rupprich. München 1934 (Veröffentlichungen der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation; Humanistenbriefe, 3), hier Nr. 274, S. 485–493.

mit dem christlichen Schöpfungsbericht überblendet wird, illustriert die Autorität des *poeta theologus* für einen Eros-Diskurs, der absichtsvoll die Komponenten von *amor*, *caritas* und *amicitia* ineinander verschaltet. Eingefaßt in die hymnische Form des Eros-Lobs wird so eine „kosmische Relation“ (Pyritz) des elegischen Eros suggeriert, die auch in den *Amores* selbst immer wieder thematisiert wird (z.B. 1,14,79–92). Unter Verweis auf die *Metamorphosen* des Apuleius zeigt sich die Liebe auch als magisches Phänomen,<sup>68</sup> hatte doch Beroaldo, dessen maßgeblichen Kommentar Celtis benutzte, die Magie dort in der Vorrede analog zum zweifachen Eros in eine schwarze und eine weiße zergliedert.<sup>69</sup> Schon in Ficinos Symposion-Kommentar war die „gemeine Liebe“ als „eine Art Verzauberung (*fascinatio quaedam*)“ diskutiert, das Wesen der Liebe „zur Gänze in die Magie“ gesetzt worden.<sup>70</sup> Es würde an dieser Stelle zu weit führen, auch nur summarisch auf einige der Motivverbindungen zwischen Celtis' Vorrede, Ficino und seinen Vermittlern einzugehen, etwa auf den ohnehin lyrischen, seit Catull bekannten Topos des Seelentausches, der spirituellen Einheit der Liebenden oder jener Leistungen und Erfindungen des Eros, welche alle Bereiche menschlicher Tätigkeit, aber auch alle Gattungen der Literatur bestimmen. Entscheidender als solche punktuellen Berührungen ist vielmehr, daß Celtis' Metaphysik des Eros Ficinos synkretistische Prämisse einer Einheit von christlich-spiritualisiertem Eros und entsinnlichter Agape zum Beweisziel seiner Begründungen macht. Wie Antonio Volsco suggeriert auch Celtis, es ginge der Elegie um eine „*communio spirituum*“ bzw. „*animorum communio*“, die sich dem christlichen „*sacramentum magnum*“ von Eph. 5,31f. („*erunt duo in carne una*“), das Celtis zweimal in der Vorrede zitiert, gleichstellen ließe. So liegt der Akzent hier wie auch sonst in den *Amores* auf der *vis unitiva* der Liebe, die als Inzitant eines *mutuus amor* erscheint, wie ihn die Elegiker als Utopie der eigenen Beziehung zur Geliebten feiern.

<sup>68</sup> Vgl. Hans-Georg Kemper: Zwischen schwarzer Magie und Vergötterung: Zur Liebe in der frühen Neuzeit. In: Literatur, Artes und Philosophie. Hg. von Walter Haug und Burghart Wachinger. Tübingen 1992 (Fortuna vitrea, 7), S. 141–162.

<sup>69</sup> Beroaldos Kommentar ist abgedruckt bei Apuleius Madaurensis: Opera omnia. Hg. von Franz Oudendorp. 3 Bde. Lugdunum Batavorum 1786–1823, hier Bd. 3, S. 3–7.

<sup>70</sup> *De amore*, 6,10, S. 242f.: „Sed cur magum putamus amorem? Quia tota vis magice in amore consistit. Magice opus est attractio rei unius alia ex quadam cognatione nature. Mundi autem huius partes ceu animalis unius membra, omnes ab uno auctore pendentes, unius nature communionem invicem copulantur [...] ex communi cognatione communis innascitur amor, ex amore, communis attractio. Hec autem vera magica est.“ Ebenso 7,4, S. 320–329.

Vor dem Kolophon, der *Amores* und *Germania generalis* gegenüber den folgenden Teilen des Sammeldrucks abschließt, zitiert Celtis dabei einen griechischen Text mit lateinischer Übersetzung, der als Auszug aus den „erotischen Hymnen“ eines Hierotheos bezeichnet ist und gleichsam als Schlußmotto das philosophische Ziel der *Amores* benennen soll.

Verba Ierothei sanctissimi ex eius hymnis amatoriis: Amorem sive divinum sive angelicum sive spirituale sive animale sive naturale dixerimus: unitivam quandam et commiscentem intelligimus virtutem ipsa superiora quidem moventem ad providentiam inferorum, aequalia vero rursus ad communicativam socialitatem adinvicem et in ultimis inferiora ad meliorum et sublimiorum conversionem. (S. 116)

[Worte des hochheiligen Hierotheos aus seinen ‚Liebeshymnen‘: Unter der Liebe – ob es sich dabei nun um die göttliche, die englische, die geistige, die seelische oder die natürliche handelt – verstehen wir eine einende und verbindende Kraft, welche das Höhere zur Fürsorge des Niederen, das Gleichstehende zu gegenseitiger Mitteilung und schließlich das Niedere bewegt, sich dem Besseren und Höheren zuzuwenden.]

Es handelt sich bei dem kurzen Passus um einen Auszug aus dem Traktat *De divinis nominibus* (4, 15, 713A–B) des spätantiken Neuplatonikers Ps.-Dionysius-Areopagita, dessen Präsenz in den *Amores* deutlich auf die zeitgenössischen Filiationen platonischer Lesarten verweist, wird doch derselbe Passus in Ficinos *De amore* (3,1, S. 80) in gleichem Umfang, aber geringfügig veränderter Übersetzung zitiert.<sup>71</sup>

Es liegt auf der Hand, daß sich Celtis' Philosopheme in besonderer Weise apologetischer Mystifikation verdanken, etwa wenn die topische „Verwandlung des Liebenden in den Geliebten“ als „transmutatio“ bezeichnet und mit dem ad hoc geprägten Terminus μεταψυχή begrifflich geadelt wird. Angeregt ist dieses Detail wiederum durch Beroaldos Apuleius-Kommentar, vor allem durch dessen einleitende Bemerkungen zum Thema Verwandlung („transmutatio“), welche Beroaldo als „metempsychosis“ bzw. „palingenesia“ bezeichnet. Diese pythagoreische Vorstellung einer „Einkörperung der Seele“ dient Celtis nun offenkundig als begriffliches Modell für einen griechischen Neologismus (Praef. 25).<sup>72</sup> Wie Volso suggeriert auch er mit all dem ein Ver-

<sup>71</sup> Celtis hat die Anregung, diesen Grundtext mittelalterlicher Amor-Theologie als Schlußstein seines Werks aufzunehmen, offenbar aus Ficinos Traktat bezogen, dann jedoch vielleicht eine zweisprachige Ausgabe seines Freundes Johannes Trithemius benutzt.

<sup>72</sup> Vgl. Beroaldo [wie Anm. 69], S. 7: „Potest et Metamorphoseos causa referri ad multiugos humanae vitae labores, multiformesque varietates, quibus homo penè quotidie transmutatur: illa verò eruditioribus principalis huiusce transmutationis causa valdeque probabilis videri potest, et ut sub hoc mystico praetextu noster pythagoricae platonicaeque philosophiae consultissimus, dogmata utriusque doctoris osten-

ständnis der Elegie als ‚verhüllter Theologie‘, als dialektische Mischung von Ernst und Spiel, „seria mixta iocis“ (Praef. 48), zu welcher „philosophische Zitate aus Platonikern, Pythagoreern, Peripatetikern und auch aus Epikur“ – eben „Lehrsprüche mitten aus den Philosophenschulen“, wie Volso formuliert hatte – ihren Beitrag leisten sollen. An Ficino erinnert in der *Amores*-Vorrede freilich vor allem das integrierende Konzept eines philosophischen Eros bzw. des *amator sapiens*. Auch Celtis reklamiert eine solche Dimension für sein Werk, indem er sich dabei auf die vermeintlich griechische Maxime „Φιλήσει ὁ σοφὸς καὶ δυσθανατήσει ὁ ἀφραδής, id est: Amabit sapiens, cruciabitur autem stultus“ (Praef. 41), beruft. Die griechische Sentenz ist jedoch tatsächlich eine lateinische, deren griechische Version nur zu offensichtlich aus dieser extrapoliert wurde. Celtis konnte den aus der Togata *Omen* des römischen Dramatikers Afranius (2. Jh. v.Chr.) stammenden Vers Beroaldos Widmungsbrief zur Properz-Ausgabe entnehmen, welcher Ficinos These, wonach „nur die Liebenden die wahren Weisen seien“, mit dem Fragment des Afranius verbunden hatte. Er konnte die Sentenz aber auch unmittelbar in einem Passus der *Apologia sive pro se de magia liber* des Apuleius (apol.12) finden, aus dem sie offenbar schon dessen Herausgeber und Kommentator Beroaldo entlehnt hatte.

Die Frage nach der Provenienz des Afranius-Zitats lenkt so abschließend den Blick auf einen für die Verbindung von poetischem und philosophischem Eros-Diskurs signifikanten antiken Text, in dem sich erstmals und in singulärer Weise Optionen einer Pluralisierung des erotischen Diskurses andeuten, welche erst das ausgehende 15. Jahrhundert im Zeichen von Platon- wie Lyrikrenaissance einlösen wird. So bietet Apuleius in den Kapiteln 9–13 seiner Verteidigung gegen den Vorwurf, eine reiche Witwe durch magische Praktiken an sich gebunden zu haben, eine breite Rechtfertigung der eigenen, in diesem Zusammenhang auszugsweise rezitierten *versus amatorii*, in welcher der Reihe nach die späterhin kanonischen Topoi der *defensio amoris* durchdekliniert werden. Von Anfang an hebt Apuleius dabei auf das Argument ab, auch Philosophen aller Couleur, ein Solon ebenso wie der Kyniker Diogenes oder der Stoiker Zenon, hätten nebenhin erotische Dichtungen verfaßt. Von Platons eigenen Dichtungen hätten sich sogar ausschließlich „amoris elegiae“ erhalten (apol. 10), aus denen Apuleius im folgenden verschiedene Kostproben zitiert.<sup>73</sup> Unter Beru-

deret, et sub hac ludicra narratione palingenesiam atque metempsychosim, id est, regenerationem transmutationemque dissimulanter afferret.“

<sup>73</sup> Es sind die Gedichte *Anthologia Graeca* 7,670; 7,100; 7,99,6.



fung auf Catulls Formulierung des ‚Fiktionstopos‘ und die erlaubte Lizenz einer *Musa iocosa* kann sich Apuleius auf das Beispiel Platons zurückziehen, „cuius vorsus [...] tanto sanctiores sunt, quanto apertiores, tanto pudicius compositi, quanto simplicius professi“ (apol. 11). Den Höhepunkt der Argumentation bildet jedoch ein Exkurs in die platonische Dialektik der doppelten Liebe, die entsprechend der Pausanias-Rede des *Symposion* zur Unterscheidung zwischen einer *Venus vulgaris*, die Herrin über die Tiere sei, und einer *caeles Venus* führt. Ohne daß Apuleius näher auf die Frage eingeht, welche der beiden Liebesformen in welcher konkreten Weise auf die zitierten Spezimina der Liebesdichtung zu beziehen wäre, postuliert er in platonischem Fahrwasser eine Anamnesis-Theorie des erotischen Aufstiegs:

neque enim quicquam aliud in corporum forma diligendum quam quod amoneant diuinos animos eius pulchritudinis, quam prius ueram et sinceram inter deos uidere. quapropter, etsi eleganter Afranius hoc scriptum relinquat „amabit sapiens, cupient ceteri,“ tamen si uerum uelis, Aemiliane, uel si haec intellegere unquam potes, non tam amat sapiens quam recordatur. (apol. 12)

[Denn nichts anderes soll man an der Schönheit des Körpers lieben als dessen Funktion, unseren göttlichen Geist an die Schönheit zu erinnern, welche er zuvor unter den Göttern authentisch und unvermischt erblickt hat. Obgleich uns daher Afranius die elegante Sentenz „Lieben wird der Weise, sich sehnen die übrigen“ hinterlassen hat, so gilt doch, Aemilianus, wenn du die Wahrheit wissen willst oder solche Dinge überhaupt je verstehen kannst, eher: Der Weise liebt nicht so sehr, als daß er sich erinnert.]

Indem Apuleius auf den anagogischen Sinn des sinnlichen Eros der Dichtung verweist und sich als „Platonicus philosophus“ (apol. 10) dezidiert auf eine platonische Praxis und Poetik der Liebeslegie berufen kann, wird er zum ersten antiken Autor, welcher der eigenen erotischen *Musa iocosa* ausdrücklich eine philosophische Hermeneutik unterlegt, die wiederum ihre Berechtigung in Platon selbst als Verfasser von *amoris elegiae* findet. Daß sich solche argumentationsstrategischen Winkelzüge zuerst in einer buchstäblichen rhetorisch-juridialen Apologie finden, ist dabei mehr als signifikant für die kontextuelle Wahrheitsrelevanz einer solche Kreuzung zweier Traditionen, die Apuleius vorerst nur a fortiori aufeinander bezieht.<sup>74</sup> Noch stärker als in den Texten eines Volscos, Beroaldo oder Celtis fällt auf, wie sehr die platonische Matrix der *gemina Venus* der Dichtung selbst inkompatibel gegenübersteht, wie wenig folglich der Exkurs einzelne Textelemente

<sup>74</sup> Für den apoletischen Charakter der Berufung auf Platon spricht auch, daß Apuleius bei seiner Darstellung der platonischen Liebesdialektik im genuin doxographischen Zusammenhang des Kompendiums *De Platone et eius dogmate* (2,14) weder auf Platons eigene Dichtungen noch auf eine philosophische Relevanz der Liebeslyrik insgesamt eingeht.

oder erkennbare Motive etwa aus den zuvor zitierten Elegien des Apuleius oder denen Platons philosophisch zu integrieren und zu interpretieren sucht. So tendiert Apuleius eher dazu, die Liebesverse der Philosophen qua Autoritätsverweis als *licentia* zu entschuldigen, als sie in der Sache als Propädeutikum oder Surrogat einer Philosophie zu legitimieren. Die *versus amatorii* eines Platon ebenso wie die seines Diadochen Apuleius erscheinen daher als verzeihliche, weil spielerische Parerga, deren moralisch-pädagogische Funktion im Zusammenhang platonischer Lehre merkwürdig unbestimmt bleibt und ambivalent zwischen affirmativem Fallbeispiel und abschreckendem Negativmodell schwankt. Immerhin jedoch ist der Text des Apuleius als bedeutendste antike Schnittstelle beider erotischer Diskurse zu vermerken, welche bei aller Vorläufigkeit der Überblendung doch entscheidende Anregungen für jenen Prozeß bereitgestellt hat, welcher schließlich durch Ficanos Übersetzung und Kommentierung des *Symposion* auf eine solidere und genuin philosophische Basis gestellt wurde. Im philologischen Detail ließe sich jedoch unschwer zeigen, daß auch neben und nach Ficino eine Kenntnis der fraglichen Passage der *Apolo-gia* für alle oben zitierten Texte Volscos, Beroaldos und Celtis' zu veranschlagen sein dürfte. Hat letzterer in seiner Praefatio das eigentliche Prinzip einer platonischen Vorredenpoetik aus Beroaldos und Volscos Properz-Editionen bezogen, so konnte er einzelne Argumente wie das der *gemina Venus* sowie das Afranius-Zitat auch unmittelbar der Schrift des Apuleius entlehnen, dessen gesammelte Werke er in einem Venezianischen Inkunabeldruck besaß, welcher sich in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien erhalten hat und mit seinen zahlreichen Unterstreichungen und Marginalnotizen Zeugnis für die Intensität von Celtis' Apuleius-Lektüre ablegt.<sup>75</sup> Apuleius' Hinweis auf den Elegiker Platon sowie das bereits in der Antike viel zitierte Proverb des Afranius,<sup>76</sup> das leicht mit dem Tenor der Diotima-Rede des *Symposion* in Konkordanz zu bringen war, stellten beide auf diese Weise eine Integration der Liebesdiskurse in Aussicht, deren Rückwirkung auf die lateinische wie die volkssprachliche Dichtung des ausgehenden 15. Jahrhunderts hier zu zeigen war.

Nach diesem cursorischen Hinweis auf den antiken Archegeten einer philosophischen Deutung der Liebeslyrik können wir nunmehr unsere Überlegungen abschließend zusammenfassen. In den hier zitierten An-

<sup>75</sup> ÖNB Wien Ink. 23.F.21. Apuleius Madaurensis, Opera. Venedig. Philippus Pincius, 3. April 1493 (GW 2303). Henkel: Bücher [wie Anm. 66], S. 156.

<sup>76</sup> Neben anderen zitiert auch von Servius zu *Aeneis* 4,194.

sätzen zu einer platonischen Poetik der Liebeslegie um 1500 war vor allem der Frage nachzugehen, an welchem Punkt und mit welchen Konsequenzen sich im frühneuzeitlichen Sprechen über die Liebe jenes Überblendungsphänomen einstellt, das in Anlehnung an Klaus Hempfer als „Pluralisierung des erotischen Diskurses“ zu charakterisieren war. Dabei ließen sich in großen Zügen Genese und Verbindung jener Komponenten nachzeichnen, die sich dann in Ficinos Symposium-Kommentar *De amore* erstmals vereinigt finden und von hier aus nunmehr auch Wahrnehmung und Funktion der neulateinischen Liebeslyrik und über diese hinaus nahezu aller Formen erotischer Literatur neu begründen. Die wesentlichen Stationen dieser Entwicklung, die hier als Prozeß der Anreicherung und Vervielfältigung von Diskursoptionen bestimmt worden ist, lassen sich somit folgendermaßen skizzieren: Verlaufen in der Antike liebeslyrischer und philosophischer Diskurs in und nach Platons *Symposion* fast ausnahmslos – sieht man von der singulären Stelle in Apuleius' *Apologia* ab – in getrennten Bahnen, so schafft die mittelalterliche Lyrik provenzalischer Tradition, namentlich der *Dolce stil novo*, später Petrarca und der Petrarkismus mit seinem entsinnlichten, an christliche Formeln angelehnten Liebeskonzept die Voraussetzung für philosophierend-objektivierende Reflexion über die Liebe, welche dem Stilnovismus ohnehin inhärent war. Platonische Eros-Lehre und lyrisches Substrat verbinden sich dann entscheidend in Ficinos Symposium-Kommentar, der eine Fülle weiterer Kommentierungen volkssprachlicher Liebeslyrik inspiriert, aber auch – worauf hier nicht einzugehen war – die Dichtung im Volgare etwa bei Michelangelo u. a. theoretisch inspiriert. Darüber hinaus jedoch hat sich gezeigt, wie die Verbreitung des Platonischen *Symposion* in Übersetzung und Kommentar auch Kommentierung und Legitimierung lateinischer Liebesdichtung, namentlich der Elegie, inspiriert. So situieren sich die Kommentare und *enarrationes* eines Filippo Beroaldo oder Antonio Volsco nicht zufällig in unmittelbarer zeitlicher und geistiger Umgebung zur Publikation von Ficinos Traktat, nicht zufällig auch experimentiert Beroaldo in seinen *Carmina* nicht nur mit punktuellen Versifizierungen Platonischer Theoreme des *Symposion*, sondern auch mit Latinisierungen Petrarkischer Texte aus dem *Canzoniere*. In direkter Wirkung der Properz-Ausgaben eines Antonio Volsco und vor allem eines Filippo Beroaldo greifen neuplatonische Interpretamente dann auch auf die originär neulateinischen Liebesdichtungen selbst über, wie das Beispiel von Celtis' Vorrede zu den *Amores* gelehrt hat. In allen zuletzt genannten Fällen ist die Verbindung beider Diskurse – anders als bei Ficinos Deutung von Cavalcantis *Donna me prega* – deutlich apologetischer Natur, ein Umstand, der sich gleichsam per-

formativ schon in der *Apologia* des Apuleius angedeutet. Vor eine philosophische Funktion der Liebesdichtung schiebt sich jedoch bei all dem, zumal in den *Amores* des Conrad Celtis, immer wieder jene sanfte, aber beharrliche Widerständigkeit einer *Musa iocosa*, die (nach den Worten des Properz) nichts von *Socraticae chartae* wissen will oder, wie in Celtis' Fall, allenfalls eine temperierte Verbindung von *seria* und *ioci* zugesteht.

Widmungsvorrede des Antonio Volsco zur Ausgabe: *Sextus Propertius, Elegiae*, Venedig 1488. (wie Anm. 42; Fol. A2r-v)<sup>1</sup>

*Ad amplissimum Petrum Iulianum, honoratissimum Ostiensem antistitem, Sancti Petri ad Vincula cardinalem Antonii Volsci in Propertianarum interpretationum librum primum praefatio*

[A2r] In quo me falsa illorum non terreat opinio, qui huiusce generis poetas eo adeo libidine insimulant, ut omnem illorum rationem ad incontinentiam revocent. Quod si mihi paululum operam dent, fateri cogam, non beluarum et luxuriantium furorem, sed in illis esse quandam caelestis originis vim, quae mortalium studia cum diis immortalibus summa felicitate coniungat. Cantant poetae amorem, non eum tamen, qui cum beluis est homini communis. Sed quo quisque sibi, quod est optimum, et petit et sequitur. Is est amor, qui deos inter et homines locum medium tenet. Is a Diis ad homines quandam divinitatis facit participationem. Is est, quem Diotima illa fatidica, quae decennio prius (vgl. Symp. 201d3f.) Atheniensibus calamitatem praedixit, in re tam generosa et pulchra propagari posse contendit, turpia vero atque monstrosa, quum conservando animantium generi sint inutilia, omnino reicere. Quicquid nam in vita est aut animi aut corporis aut utriusque studio et cupiditate movetur. ille namque corporeus furor cum beluis homines iungit. Nam libidine animantes universae concitatae pariter feruntur in Venerem, excitant proelia, caedes patrant.

[...] In quo mihi Platonis illa maxime adstipulatur sententia: amoris, inquit, quaedam est excellentia, quae cum per suos gradus conscendit, neque fit neque interit neque crescit unquam neque patitur decrementum. Cui quemadmodum quavis iniuria nihil potes deterere, ita nulla unquam fiet accessio. Ex hoc igitur verae pulchritudinis et honesti vim intuentes ad summa virtutis officia convertuntur acceptisque

*Vorrede zum ersten Buch der Properz-Erläuterungen des Antonio Volsco an Pietro Giuliano, den allerehrwürdigsten Bischof von Ostia und Kardinal bei San Pietro in Vincoli*

[A2r] Dabei soll mich die irrige Meinung solcher Leute nicht abschrecken, welche Dichter dieses Genres so vehement der Ausschweifung bezichtigen, daß sie in ihrer ganzen Schreibart nichts als einen Mangel an Selbstbeherrschung erkennen wollen. Wenn man mir aber nur ein wenig Gelegenheit geben will, werde ich diesen Menschen das Geständnis abnötigen, daß die genannten Dichter nicht etwa von einer Raserei befallen sind, wie sie Tieren und hemmungslosen Menschen eignet, sondern in sich geradezu eine Kraft göttlichen Ursprungs besitzen, welche das Streben des Menschen in glücklichster Weise mit den unsterblichen Göttern verbindet. Nun singen zwar die Dichter von der Liebe, nicht jedoch von derjenigen, die uns Menschen mit den Tieren gemein ist, sondern von derjenigen, unter deren Wirkung jeder dem nachgeht und folgt, was für ihn am besten ist. Gemeint ist damit jene Liebe, die zwischen Göttern und Menschen eine Mittlerstellung einnimmt, die von den Göttern ausgehend den Menschen eine Art Teilhabe an der Göttlichkeit sichert, jene Liebe also, welche nach der Aussage jener Diotima, die den Athenern zehn Jahre im voraus eine Katastrophe prophezeit hatte, nur in einer edlen und schönen Sache gezeugt werden könne, während Verabscheuenswertes und Monströses, da es für den Erhalt der Lebewesen nutzlos sei, ganz und gar abgelehnt werden müsse. Alle Lebewesen nämlich werden durch Antrieb und Anstoß von Geist oder Körper bzw. beidem zugleich bewegt. Jene körperliche Besessenheit dagegen macht die Menschen den Tieren gemein, denn alle Lebewesen stürzen sich, wenn sie vom Trieb mitgerissen werden, gleichermaßen in die körperliche Liebe, provozieren Kämpfe oder verüben gar Morde.

[...] In dieser Frage kann ich mich nun vor allem auf das Urteil Platons stützen. Die Liebe besitzt seiner Auffassung nach eine besondere Qualität, welche, wenn sie erst einmal über die ihr eigenen Stufen emporgestiegen ist, weder Entstehen noch Vergehen, weder Wachstum noch Nachlassen kennt. An dieser Liebe kann man, und wenn man ihr noch so sehr schaden will, nichts schmälern, genauso wenig aber kann man ihr etwas hinzufügen. Aus ihr gewinnt man einen Blick auf das Wesen der wahren Schönheit und des wahren Guten und bemüht sich mit äußerster Anstrengung, das Ideal zu erreichen. Wenn man so sein

<sup>1</sup> Der Abdruck gibt die Texte in normalisierter Orthographie und einer dem heutigen Sprachgebrauch angepaßten Interpunktion wieder. Ligaturen (æ/α, &) sind aufgelöst, der Wechsel von u/v bzw. v/f ist der normalisierten Schreibweise angenähert. Groß- und Kleinschreibung sind gleichfalls normalisiert. Eigennamen erscheinen groß. Offensichtliche Druckfehler werden stillschweigend verbessert.

optimis vitae institutis ad id demum venire necesse est, unde rerum omnium optimarum contemplatio atque scientia generetur. Id modo talium siquis adipiscatur parta foelicitate deo non est absimilis.

Poetae vero et elegiarum scriptores cum [A2v] id maxime caluissent animae corporisque pulchritudinem iungentes utriusque vim atque amorem festivissime formant. Nunc varios labores molestiasque queruntur, nunc vix possident, nunc potiri videntur, oboriuntur iniuriae, rixae, inimicitiae, rursus reditur in gratiam. Non enim verisimile est feralis libidinosique furoris causa clarissimorum poetarum tot volumina fuisse conscripta. Sed ex ipso corpore animae pulchritudinem investigantes vix unquam id contingit reperire, quod et hi, qui diutissime sunt rerum inquisitione versati, nunquam omnino assequi potuerunt. Surgunt igitur in tanto ambitu diuturnae querimoniae, quum longa investigationis molestia fatigati, quod tanto studio conquisierint, aut non vident aut, si videant, delectati, ad quod tantopere cupiunt, non patet et adcessus, sed omnis eorum opera exiguo momento consumitur. Sunt profecto irriti et inanes omnes hominum tanto pelago labores, nisi in eum conscendatur locum, unde generosa amoris semina contemplerur. Si ornata pulcherrime corpora, quae insigni forma praecellant, inspicere delectamur, quanto erit festivius, si divinum ipsum amorem intueamur sincerum, integrum, purum, simplicem, non humana compage, non colore, non aliis naturae affectibus maculatum, sed ipsum per se divinum, aequum ut est inter deos et homines medium. Non virtutis simulachra, sed virtutes ipsas aspiciet atque illius aspectu deo par immortalitatem, ut Plato contendit, assequetur. Ideo iucunde atque apposite dictum est: „una nocte, quisquis uel deus esse potest“ (Prop. 2,15,40). Nam divini amoris poeta particeps deo efficitur similis.

Quare desinant, moneo, poetas lacessere eosque incontinentia et libidine expostulare. Nam rerum omnium consecuti notionem gravissi-

leben vervollkommen hat, gelangt man notwendig zu jenem Punkt, von dem Schau und Kenntnis des Idealen hervorgehen. Wenn nun einer von diesen Liebenden einen solchen Zustand und damit die Glückseligkeit erlangt, ist er einem Gott nicht mehr unähnlich.

Da aber nun vor allem die Dichter und insbesondere die Elegiker [A2v] diesen Zustand aus eigener Erfahrung kannten, verbanden sie die Darstellung körperlicher mit der seelischer Schönheit und stellten auf diese Weise beider Wirkung und zugehörige Liebesform in höchst einnehmender Weise dar. So beklagen sie das eine Mal ihre vielfältigen Leiden und Qualen, haben mal keinen Anspruch auf die Geliebte, gelangen dann in ihren Besitz, bis es erneut zu Treuebruch, Gezänk, Entfremdung und schließlich wieder zur Versöhnung kommt. Es ist doch unwahrscheinlich, daß eine solche Zahl an Werken hervorragender Dichter allein um einer tierischen und haltlosen Raserei willen geschrieben worden sein sollte. Vielmehr erspüren diese Dichter im Körper die Schönheit der Seele, doch gelingt es ihnen kaum einmal, das zu finden, was ja selbst jene Männer, die sich über lange Zeit der Suche nach diesem Ziel gewidmet haben, niemals vollständig haben erreichen können. So erheben sich angesichts eines so übermächtigen Ansinnens nicht enden wollende Klagen, wenn sie ermattet von der beschwerlichen Suche entweder das Ziel ihrer gewaltigen Anstrengung nicht zu sehen bekommen oder, falls sie es einmal sehen sollten, zwar ihre Freude haben, aber zu dem Objekt ihrer so großen Sehnsüchte nicht auch dauerhaften Zugang finden, sondern ihre ganze Mühe in einem einzigen Augenblick zerrinnt. In der Tat: Vergeblich und eitel sind unser aller Anstrengungen in diesem Meer, wenn man nicht an jenen Ort emporsteigt, von dem aus wir die reinen Ursprünge der Liebe schauen können. Und wenn wir schon mit solchem Genuß den herrlichen Schmuck der Körper in ihrer eindrucksvollen Gestalt erblicken, wieviel reizvoller noch wird es sein, wenn wir erst die göttliche Liebe selbst unvermischt, rein und einfach, ohne menschliches Beiwerk und ohne Farben und Befleckung durch andere physische Affekte schauen könnten, wie sie für sich in ihrer eigenen Göttlichkeit zwischen Göttern und Menschen mitten inne steht. Dann wird man nicht nur Abbilder von Idealen, sondern diese Ideale selbst anschauen und durch ihren Anblick eine gottgleiche Unsterblichkeit, wie Plato feststellt, erringen. Aus diesem Grund wurde so gewählt wie treffend gesagt: „Jeder kann in einer Nacht zum Gott werden.“ Denn indem der Dichter an der göttlichen Liebe teilhat, wird er Gott selbst ähnlich.

Daher, so meine Mahnung, sollen diese Kritiker doch aufhören, die Dichter anzuklagen und sie wegen Haltlosigkeit und Ausschweifung belangen zu wollen. Haben diese doch, nachdem sie eine Ahnung aller

mis ex rebus voluptatis simulachra deducentes deorum immortalium et mystica naturae sensa quibusdam festivitatis adminiculis involverunt, ut inde delectatis animis ea, quae cum voluptate percepta sunt, ad omnis vitae actiones facilius adducantur. Nulli quidem rerum poetas magis studuisse videmus, quam quod hominum vitae simulachra depingant, omnisque eorum vis eo clivo laborat, ut erutis e media philosophorum scola sententiis in suum usum traducant, unde animantium generi prosint et sibi ipsi pariant aeternitatem.

Widmungsvorrede des Filippo Beroaldo zur Ausgabe: *Sextus Aurelius Propertius, Elegiae*, Bologna 1487. (wie Anm. 55; Fol. A2r–A3v)

*Ad magnificum Minum Roscium, Senatorem Bononiensem, Philippi Beroaldi Bononiensis epistola:*

[...]

Postremo cui convenientius dicari debuerant commentarii de rebus amatoriiis disputantes quam illi, qui amare novit, qui amatoria callet. [...] ita poesim enarrationemque amatoriam melius ille percipiet, iucundius ille lectitabit, qui stipendia fecit in Veneris contubernio, qui fuit assecla Cupidinis. illius inquam Cupidinis, qui beatissimus, pulcherrimus, optimus est, qui nos diis amicos facit, quem Plato in *Symposio* caelestem pretiosumque esse autumat. Et profecto turpe non est amare, immo optimi quique et generosi non clanculum, sed palam amaverunt; nec ullus adeo ignavus est, ut philosophi dixerunt, quem amor non inflammet ad virtutem, cuius non vegetetur ingenium marcore hallucinationibusque discussis. Solique sapientes veri sunt amoris sectatores; unde eleganter inquit Afranius: „Amabit sapiens cupient ceteri“. (Afranius frg. 221 Ribbeck) Tibi itaque nemo probro, nemo de decori det, quod amaveris, quod ames, qui sapiens es, qui iuuenis, qui eruditus, cum et sapienti et erudito et iuveni amare conveniat.

Dinge erlangt hatten, aus den bedeutendsten Bereichen erfreuliche Bilder abgeleitet und so den mystischen Willen der unsterblichen Götter und der Natur in schöne didaktische Formen eingehüllt, damit sie eine unterhaltsame Lektüre bereiten und damit solche Inhalte, die man mit Vergnügen kennenlernt, um so leichter in allen Bereichen des praktischen Lebens Anwendung finden. Denn kein anderes Ziel haben die Dichter, wie man sieht, so sehr im Auge wie das, den Menschen Bilder des Lebens vorzustellen, und so richtet sich all ihre Bemühung darauf, Lehren mitten aus den Philosophenschulen herauszuholen und ihrem eigenen Zweck dienstbar zu machen, wodurch sie den Menschen nutzen und sich selbst unsterblich machen.

*Brief des Filippo Beroaldo aus Bologna an den großen Mino de Rossi, Senator von Bologna*

[...] Und zu guter Letzt: Wem hätte ich diese Kommentare über Liebesdichtungen mit mehr Recht widmen sollen als dem, der zu lieben versteht, der das Geschäft der Liebe kennt. [...] So wird nämlich die Liebesdichtung und ihre Kommentierung derjenige besser begreifen können und mit mehr Genuß lesen, welcher selbst im Lager der Venus gedient und dem Gefolge Cupidos angehört hat. Dabei spreche ich natürlich von jener Liebe, welche die beglückendste, schönste und beste ist, die uns zu Freunden der Götter macht, eben die, welche Plato in seinem *Symposion* als göttlich und wertvoll bezeichnet. In der Tat: Es ist keine Schande zu lieben, vielmehr haben gerade die besten und edelsten Männer ihre Liebe nicht verborgen, sondern offen gezeigt, und keiner ist so träge, wie die Philosophen sagen, daß ihn Liebe nicht zur Tugend angefeuert hätte, dessen Geist nicht dadurch belebt würde, daß Trägheit und Verblendung verschwinden. Allein die Weisen sind die wahren Anhänger der Liebe, weswegen Afranius elegant formulierte: „Lieben wird der Weise, begehren die übrigen.“ Niemand soll es dir daher zum Vorwurf machen und zur Unehre anrechnen, daß du geliebt hast und noch liebst. Denn du bist ein Weiser, ein junger Mann, ein Gebildeter, und dem Weisen, dem Gebildeten und dem jungen Mann steht es wohl an zu lieben.