

DIETER MERTENS

Mont Ventoux, Mons Alvernae, Kapitol und Parnass

Zur Interpretation von Petrarca's Brief Fam. IV, 1 „De curis propriis“

Mont Ventoux, Mons Alvernae, Kapitol und Parnass

Zur Interpretation von Petrarcas Brief Fam. IV, 1 ,De curis propriis‘

Dieter Mertens

I.

Als sich Francesco Petrarca am Osterfest des Jahres 1341 auf dem römischen Kapitol zum Dichter krönen ließ, gab er vor, einen antiken Brauch zu erneuern. Die sinnreiche Krönungszeremonie hatte Petrarca mit gelehrter Phantasie erdacht und mit großer Sorgfalt geplant.¹ Ihre öffentlich vorgetragene Interpretation bildete einen konstitutiven Teil der Zeremonie selbst. Denn in ihrem Rahmen hielt Petrarca zuerst eine deutende Rede, und am Ende erhielt er eine Urkunde mit einer wiederum die Zeremonie deutenden ausführlichen Arenga. Die Urkunde, die öffentlich verlesen wurde, war unter dem Namen der amtierenden römischen Senatoren ausgestellt. Ihr Verfasser war aber niemand anders als Petrarca.

In seiner Rede führte Petrarca aus, ihm schmerze der Gedanke,

daß zwar einst hier in dieser Stadt Rom – ‚aller Länder fester Burg‘, wie Cicero sagt –, hier auf dem römischen Kapitol, wo wir jetzt stehen, so viele und so große Dichter zum Gipfel ruhmreicher Meisterschaft aufgestiegen sind und den verdienten Lorbeer erlangt haben; daß aber jetzt diese Einrichtung nicht bloß ausgesetzt, sondern aufgegeben, ja nicht nur aufgegeben, sondern zu einem Wunderding verkehrt wurde und inzwischen mehr als eintausendzweihundert Jahre lang abgekommen ist, weil man ja nicht davon liest, daß nach dem berühmten Dichter Statius Pampineus, der zur Zeit Domitians geblüht hat, irgendeiner dieser Ehre teilhaftig geworden wäre.

Dies veranlasse ihn, jetzt, wo Rom schon längst im Greisenalter stehe, die schöne Einrichtung aus der Jugendblütezeit des römischen Staates

¹ Ernest H. Wilkins, The coronation of Petrarch. In: *Speculum* 18 (1943), S. 155–197 (dt.: Die Krönung Petrarca. In: August Buck, Hg., *Petrarca [Wege der Forschung 353]*, Darmstadt 1976, S. 100–167); Werner Suerbaum, *Poeta laureatus et triumphans. Die Dichterkrönung Petrarca und sein Ennius-Bild*. In: *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft* 5 (1972), S. 293–328.

zu erneuern.² In der Urkunde heißt es ähnlich: „Obwohl wir ja wissen, daß herausragende Dichter in derselben Weise wie die, die einen Triumph hielten, auf dem Kapitol gekrönt wurden, ist jene feierliche Sitte bei uns so sehr außer Gebrauch gekommen, daß schon seit tausendzweihundert Jahren niemand mit einer solchen Ehre ausgezeichnet wurde.“ Dem brennenden Verlangen des gelehrten Dichters und der Anforderung des Königs Robert von Neapel entsprechend, der Petrarca geprüft und empfohlen habe, würden sie, die Senatoren, Petrarca auf dem Kapitol zum Magister, Dichter und Historiker erklären, mit dem Magistertitel auszeichnen und dem Lorbeerkranz krönen und ihm die Vollmacht verleihen, in Rom und überall die Schriften der antiken Autoren und die eigenen vorzutragen, auszulegen und zu erörtern.³

Die Namen des Dichters Statius und des Kaisers Domitian sowie die Erinnerung an den Triumph als Vorbild der Dichterkrönungen weisen auf die Elemente der antiken Tradition, die Petrarca erneuern wollte. Er hat sie freilich mehr erfunden und geformt als gekannt. Mit Dante (*Divina Commedia*, Purg. 21, 79ff.) ging er von der Annahme aus, daß Statius in Rom den Kranz verdient habe: *Roma, / Dove mertai le tempie ornar di mirto* (ebd. 89f.). Doch anders als Dante, der die Myrte nennt, glaubte Petrarca, daß Statius einen Lorbeerkranz errungen habe. Statius selbst spricht vom Dichterlorbeer in der *Thebais* 1, 32f. und der *Achilleis* 1, 15f. Die ‚*Silvae*‘ freilich, in denen Statius seine Niederlage im kapitolinischen Agon (3, 5, 31f.: *Capitolia nostrae / infitiata lyrae*;

² Carlo Godi, La ‚*Collatio laureationis*‘ del Petrarca. In: *Italia medioevale e umanistica* 13 (1970), S. 1–27, hier S. 17f.: *Primum me pungit dum recolo quondam in hac eadem urbe Roma – ‚omnium arce terrarum‘, ut ait Cicero – in hoc ipso Capitolio Romano, ubi nunc insistimus, tot tantosque vates, ad culmen preclari magisterii provectos, emeritam lauream reportasse; nunc vero morem illum non modo intermissum, sed obmissum, nec obmissum tantum, sed in miraculum esse conversum, et iam ultra mille ducentos annos obsolevisse, siquidem post Statium Pampineum illustrem poetam, qui Domitiani temporibus floruit, nullum legimus tali honore decoratum. Tangor igitur ut in iam diu senescente re publica Romanorum renovem, si Deus annuerit, pulcherrimum morem sue floride iuventutis ...*

³ Dieter Mertens, Petrarca ‚*Privilegium laureationis*‘. In: Michael Borgolte – Herrad Spilling, Hgg., *Litterae Medii Aevi*. Festschrift für Johanne Autenrieth, Sigmaringen 1988, S. 225–247, hier S. 240f., 243–245: *Sane cum poetas egregios in morem triumphantium acceperimus in Capitolio coronari, usque adeo in desuetudinem nobis abiit illa solemnitas, ut iam mille ducentis annis nullum ibi legamus tali honore decoratum. ... nos ... prefatum Franciscum ... magistrum, poetam et historicum declarantes praeclaro magisterii nomine insignivimus et in signum specialiter poesis ... coronam lauream ... capiti eius impressimus, dantes eidem tam in dicta arte poetica atque in historiis quam in omnibus spectantibus ad easdem ... legendi, disputandi, interpretandi veterum scripturas et novos ex se ipso ... libros et poemata componendi liberam ... potestatem.*

5, 3, 231–233) bekennt, waren noch unentdeckt. Auch sah Petrarca den Statius am Ende einer langen Reihe gekrönter Dichter der Antike stehen. Daß Statius in der ‚Achilleis‘ (1, 15f.) vom Zwillingslorbeer der Dichter und Feldherrn spricht – *cui geminae florent vatumque ducumque / certatim laurus* –, begünstigte die Vorstellung eines zugleich mit dem Feldherrn oder doch nach der Art der Feldherrn triumphierenden Dichters, wie Petrarca sie in Rede und Urkunde angedeutet und später in der Vita des Scipio Africanus maior und in der ‚Africa‘ unter Berufung auf Claudian (De cons. Stilichonis 3, praef.) an Scipio und Ennius entfaltet hat.⁴

Die Tradition, die das Verfahren der Dichterkrönung Petrarcas insgesamt strukturierte und steuerte, war jedoch mittelalterlich, blieb aber ungenannt. Es ist das Verfahren der universitären Graduierung.⁵ Hätte sich Petrarca entschieden, der Einladung seines Freundes Roberto dei Bardi, des Kanzlers der Universität Paris, zu entsprechen und sich dort an der Universität zum Dichter krönen zu lassen, wäre die Krönung explizit ein akademischer und damit ein mittelalterlicher Akt geworden. Die Entscheidung für Neapel und Rom bot dagegen ungleich größeren Spielraum für eine andere programmatisch-ideelle Ausgestaltung. Sie erlaubte es, das akademische Ritual für die Anerkennung der Dichtung und des Dichters in Anspruch zu nehmen und es gleichzeitig programmatisch zu überschreiben. Die dreitägige Prüfung durch König Robert den Weisen, der sich Petrarca in Neapel mit Erfolg unterzog – *sese subiecit examini, tanto iudicio probatus*, heißt es in der Urkunde –, entspricht dem strengen *examen privatum* der universitären Graduierung, die vom König ausgestellten *testimoniales litterae* über die Würdigkeit (*dignus tali honore*) und Fähigkeit (*sufficiencia*) des Geprüften nehmen die Stelle einer Lizentiatsurkunde ein, die Zeremonie auf dem Kapitol entspricht dem feierlichen, im Rahmen des großen universitären *conventus* abgehaltenen *examen publicum*, das häufig auf kirchliche Feiertage gelegt wurde. Die Rede und die Urkunde sind nach der Form und großenteils auch ihrem Inhalt dem universitären Akt verpflichtet. Die Rede, die Petrarca an derselben Stelle, *in hac ipsa aula*, zu halten

⁴ Suerbaum (wie Anm. 1); ders., Ennius bei Petrarca. In: Otto Skutsch, Hg., Ennius (Entretiens sur l'antiquité classique XVII), Genève 1972, S. 293–347. – Dem König Robert von Neapel billigt Petrarca den Krieger- und Gelehrtenlorbeer zugleich zu: ... *ut serenitatem tuam, geminis tam bellorum quam studiorum laureis ornatam*, ... Petrarca, Fam. IV, 2, 14 (Francesco Petrarca, Le Familiari I, ed. Vittorio Rossi [Edizione nazionale delle opere di Francesco Petrarca 10], Firenze 1933, S. 167).

⁵ Francesco Novati, Indagini et postille Dantesche, Bologna 1899, S. 73–113; Suerbaum (wie Anm. 1), S. 300f.; Mertens (wie Anm. 3), S. 227f.

glaubte, an der Cicero vor Caesar *pro M. Marcello* geredet habe, ist keineswegs in Anlehnung an diese oder eine andere ciceronianische Rede aufgebaut, auch nicht an die von ihm 1333 in Lüttich entdeckte Rede *pro Archia poeta*, sondern folgt dem scholastischen Usus, ein Thema, die *propositio*, zu interpretieren. Zwar geht Petrarca *poetico more* vor und nimmt ein antikes Dichterwort als Thema, bei dessen Durchführung er auch seine reiche Kenntnis der antiken Dichtung entfaltet. Doch der Aufbau der Rede ist akademisch. Nach der Nennung der *propositio* und der Anrede ruft Petrarca zunächst entsprechend den mittelalterlichen universitären Regeln die Hilfe Gottes an und spricht deshalb ein Ave Maria. Dann folgt, Punkt für Punkt, die Behandlung der *particulae propositionis*. Die Urkunde bietet alle für eine Graduierung und die Erteilung der *Venia ubique legendi* entscheidenden Termini. Petrarca erhielt einen akademischen Titel – den Magistertitel –, an die Stelle des Biretts tritt der Lorbeerkranz. Seine Rede handelte von *labor* und *praemium*, von denen auch Promotionsurkunden sprechen, wenn sie die Graduierung als Lohn der Mühen des Studiums bezeichnen.⁶ Für die, die der Zeremonie auf dem Kapitol beiwohnten, war sowohl das akademisch Gewöhnliche als auch das Außergewöhnliche und Neuartige des Vorgangs klar erkennbar. Der Vorgang des Umdeutens mittelalterlich-akademischer Traditionen durch die antikisierende Rom- und Triumphidee zugunsten der Dichtung und des Dichters war nachvollziehbar. Petrarca überschrieb gleichsam eine mittelalterliche Matrix.

II.

Eben dasselbe Verfahren des Überschreibens einer vorgängigen mittelalterlichen Matrix soll im folgenden für die berühmte Schilderung der Besteigung des Mont Ventoux wahrscheinlich gemacht werden. Petrarca hat die Besteigung des Berges im literarischen Genus des Briefes beschrieben. Diesen Brief, den er auf den 26. April 1336 datierte, stellte er 1353 an den Beginn des IV. Buches seiner Prosabriefsammlung ‚Fa-

⁶ Als Beispiel einer Promotionsurkunde, in der alle einschlägigen Begriffe vorkommen und mit deren Hilfe man die akademische Technizität der beiden Krönungstexte Petrarca's recht gut abschätzen kann, sei aus dem Urkundenbuch von Pavia die Promotionsurkunde des Bartolomeo Ferrari de Sassello angeführt, die am 28. Februar 1378 (Sonntag *Esto mihi*) im Dom von Pavia ausgestellt wurde: *Codice diplomatico dell' università di Pavia I*, ed. Rodolfo Maiocchi (*Athenaeum* 13), Pavia 1905 (Repr. Bologna 1971), Nr. 15, S. 14f.

miliarium rerum libri' und betitelte ihn ‚de curis propriis‘.⁷ Der Titel erinnert an das 1342 entstandene und 1353 überarbeitete ‚Secretum‘, das Gespräch Petrarca mit Augustinus ‚De secreto conflictu curarum mearum‘. Als Adressat des Briefes ist Dionigi da Borgo Sansepolcro genannt,⁸ Augustinereremit aus Sansepolcro westlich von Arezzo, zweimaliger Provinzial seiner Heimatprovinz, Pariser *magister sacre pagine*. Dionigi scheint Petrarca mit Augustinus vertraut gemacht zu haben; er hat ihm einst das handlich-kleine Exemplar der ‚Confessiones‘ Augustins geschenkt – *adolescenti mihi donavit*⁹ –, das Petrarca immer bei sich trug, bis er es in hohem Alter einem jungen Augustinereremiten weitergab. Laut seinem Mont-Ventoux-Brief trug er es auch bei sich, als er den Berg bestieg, wo er es auf dem Gipfel aufschlug. Dionigi und Petrarca wurden wohl um 1333 in Avignon bekannt, wo der Kardinal Giovanni Colonna ihr gemeinsamer Freund war und wo der Augustinereremit am Generalstudium seines Ordens lehrte; Petrarca nennt ihn *sacre pagine professor*.¹⁰ 1336 lebte Dionigi aller Wahrscheinlichkeit nach noch in Avignon; wenn der Mont-Ventoux-Brief ihn dennoch in Italien verortet – Petrarca blickt auf dem Gipfel in Richtung Italien und empfindet das Verlangen *et amicum et patriam revidendi*¹¹ –, verletzt er die Fiktion der frühen Abfassung des Briefes. 1338 ging Dionigi auf Einladung König Roberts nach Neapel. Petrarca hat ihn dazu in einem Brief beglückwünscht. Dieser Brief ist in zwei Fassungen erhalten: in der ursprünglichen und in der später teils gestrafften, teils um Äußerungen zur angestrebten Dichterkrönung erweiterten Fassung. Letztere Version hat Petrarca für das 1353 begonnene IV. Buch der ‚Fa-

⁷ Petrarca, Fam. IV, 1, ed. Rossi (wie Anm. 4), S. 153–161; Francesco Petrarca, Epistole, ed. Ugo Dotti (Classici Italiani), Torino 1978, S. 118–135; Francesco Petrarca, Die Besteigung des Mont Ventoux, lat./dt., übersetzt und hg. von Kurt Steinmann (Reclam Universal-Bibliothek 887), Stuttgart 1995. – Giuseppe Billanovich, Petrarca e il Ventoso. In: Italia medioevale e umanistica 9 (1966), S. 389–401; dt. Petrarca und der Ventoux. In: August Buck, Hg., Petrarca (Wege der Forschung 353), Darmstadt 1976, S. 444–463, hier S. 460; Hans Baron, From Petrarch to Leonardo Bruni, Chicago – London 1968, S. 17–20; Bartolo Martinelli, Petrarca e il Ventoso (Saggi e ricerche di lingua e letteratura italiana 12), Bergamo e. a. 1977, S. 149–215.

⁸ M. Moschella, ‚Dionigi da Borgo Sansepolcro‘. In: Dizionario Biografico degli Italiani 40, Roma 1991, S. 194–196; zu der dort verzeichneten Literatur ist zu ergänzen Rudolph Arbesmann, Der Augustiner-Eremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung (Cassiciacum 19), Würzburg 1965, S. 15–36.

⁹ Epistole seniles XV, 7; ed. Dotti (wie Anm. 7), S. 836.

¹⁰ Le Familiari IV, 1 (wie Anm. 7); Epistolae seniles XV, 7 (wie Anm. 9): *sacrum professor egregius literarum*.

¹¹ Le Familiari IV, 1, 18; vgl. die Anmerkung dazu bei Dotti (wie Anm. 7), S. 126f.

miliares‘ hergestellt, in die er sie als zweites Stück aufnahm, also unmittelbar auf den Mont-Ventoux-Brief folgen ließ.¹² In Neapel hat Dionigi nicht nur den jungen Boccaccio für Petrarca begeistert, sondern auch den Anteil des Hofes von Neapel am Verfahren der Dichterkrönung – die Examinierung Petrarcas durch König Robert – vorbereitet. Damit ist Petrarcas Mittelsmann zu Augustin auch ein Mittler seines Dichterruhms geworden, eine Kombination, auf die am Ende noch zurückzukommen sein wird. Als Bischof von Monopoli ist Dionigi 1342 gestorben. Ein Jahrzehnt später setzte Petrarca ihm mit den beiden ersten Briefen des IV. ‚Familiars‘-Buches ein literarisches Denkmal.

Der erste dieser Briefe schildert die Besteigung des Mont Ventoux und will am 26. April 1336 nach dem Abstieg im *hospitiolum rusticum* tief in der Nacht geschrieben worden sein, *raptim et extempore*, solange die *famuli* mit der Bereitung des Essens beschäftigt waren – wie wenn es kaum länger gebraucht hätte, den hochartifiziellen und ungemein dichten, mit Hilfe einer ganzen Bibliothek geschaffenen Text zu schreiben als ihn zu lesen; denn eine einzige Stunde der Aufmerksamkeit erbat Petrarca vom Adressaten: *unam, precor, horam tuam relegendis unius diei mei actibus tribue*.¹³ Trotz der Berühmtheit und Bekanntheit der

¹² Le Familiari IV, 2 (wie Anm. 7), S. 161–164 und Appendice S. 199–202.

¹³ Le Familiari IV, 1, 16 (wie Anm. 7). Zur rhetorischen Elaboriertheit des Briefes vgl. jüngst Wiebke Freytag, Petrarcas ciceronianische Inventionskunst in Fam. IV 1, besonders in der Hirtenepisode seiner Wanderung auf den Ventoux. In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 38 (2003), S. 89–126. Zu Petrarcas kunstvollem Spiel der Zitate und Allusionen, seinem „ungemein präzenziöses Spiel mit Mehrdeutigkeiten, Konnotationen und Sinnebenen“ vgl. Jens Pfeiffer, Petrarca und der Mont Ventoux (Zu Familiars IV, 1). In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift NF* 47 (1997), S. 1–24. – Der Streit über die Fiktionalität einer Besteigung des Mont Ventoux überhaupt und die ausschließliche Allegorisierung erscheint deshalb wenig fruchtbar, weil es doch nur darum gehen kann, den Text als das hochartifiziell mit einer Fülle von intertextuellen Abhängigkeiten und Verweisungen ausgestattete Kunstprodukt, seine literarische Genesis und die Funktion der fingierten Unmittelbarkeit zu interpretieren. Aufgrund des von Petrarca vorgelegten Textes oder der von Billanovich vorgenommenen, von Francisco Rico, *Vida u obra de Petrarca I: Lectura del ‚Secretum‘* (Studi sul Petrarca 4), Padua 1974, S. 73f. u. ö. und zuletzt von Dorothee Gall, Augustinus auf dem Mt. Ventoux: Zu Petrarcas Augustinus-Rezeption. In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 35 (2000), S. 301–322, hier bes. S. 306f., bekräftigten Spätdatierung auf 1352/53 und ihrer textkritischen Analyse kann die Frage, ob Petrarca den Mont Ventoux tatsächlich irgendwann erstiegen habe, zwingend weder bejaht noch verneint werden. Hans Baron, *Petrarch’s Secretum*, Cambridge, Mass. 1985, S. 196ff., wollte wie Billanovich die Frage bejahen („probable“), Baron deshalb, weil er Petrarcas Wahrhaftigkeit in bestimmten Punkten für sehr wahrscheinlich hält; Karlheinz Stierle, *Petrarca. Fragmente eines Selbstentwurfs*, München 1998, S. 18f., ist nach wie vor (ders., *Petrarcas Landschaften*, Krefeld 1979; dagegen Bernhard König, *Petrarcas Landschaften*. In: *Romanische Forschungen* 92 [1980],

Schilderung zumindest seit Jacob Burckhardt seien einige Züge in Erinnerung gerufen. Petrarca berichtet, daß er zusammen mit seinem Bruder Gherardo als geeignetem *socius* und mit zwei Dienern zunächst an nur einem Tag – dem 24. April 1336 – sich „von zu Hause“, von Avignon, nach Malaucène am Fuß des Mont Ventoux begeben und dort übernachtet habe. Demnach hätte die Gruppe eine Distanz von etwa 50 km bewältigt. Am folgenden Tag hätten sie ausgeruht. Am dritten Tag aber, dem 26. April, sei er mit seinem Bruder auf den Mont Ventoux gestiegen – *sola videndi insignem loci altitudinem cupiditate ductus ascendi*. Malaucène liegt 377 Meter hoch, der Mont Ventoux erhebt sich steil ohne Vorberge zu einer Höhe von 1912 Metern. Petrarca schreibt, er habe den Berg seit seiner Kindheit vor Augen gehabt und immer besteigen wollen; den konkreten Anstoß habe ihm eine am Vortag der Wanderung – *pridie*, also am 23. April 1336 – zufällig (*forte*) gelesene Liviusstelle über die Besteigung des Berges Hämus durch König Philipp von Makedonien gegeben. Daß Philipp zum Zweck der Vorbereitung eines Krieges gegen Rom diesen Berg bestiegen habe, von dem aus man angeblich das Adriatische und ebenfalls das Schwarze Meer – jedes ist von einem mittleren Standort mehr als 300 km entfernt –, und ebenso die Donau und die Alpen sehen könne, steht in der von Petrarca entdeckten 4. Dekade (XL, 21–22). Gegen den von Livius geäußerten Zweifel an der Möglichkeit solch weiter Sicht führt Petrarca den Pomponius Mela (2, 17) an, doch will er die Frage unentschieden lassen, weil er die Meinungen der Autoren nicht empirisch überprüfen kann: für die *prompta montis ... experientia* liege der Berg Hämus zu fern. Anders der Mont Ventoux, für den Petrarca die *montis experientia* in Anspruch nimmt. Wie Billanovich gezeigt hat, liefert der Hämus-Text des Livius die entscheidenden Stichworte für den äußeren Ablauf der Besteigung des Mont Ventoux, angefangen sogar bei der motivierenden *cupido montis ascendendi*: Der Anmarsch zum Fuß (*radices*) des

S. 251–282) durch Petrarca's Rhetorik der sinnlichen Landschaftserfahrung überzeugt und beharrt auf ihrer Tatsächlichkeit. Enrico Straub, Bericht und Reflexion in Petrarca's Ventoux-Epistel (Familiares IV, 1). In: Klaus W. Hempfer – Enrico Straub, Hgg., Italien und die Romania in Humanismus und Renaissance. Festschrift für Erich Loos zum 70. Geburtstag, Wiesbaden 1983, S. 270–288, gibt den beschreibenden Passagen als in die Zukunft weisenden Erlebnisbericht wieder Gewicht. Zur praktischen Durchführbarkeit der Besteigung verweist er auf den Bericht des Entomologen Jean-Henri Fabre, ‚Une ascension au Mont Ventoux‘ von 1865; dazu vgl. auch die Mitteilung von Simon Schama, Landscape and Memory, London 1995, dt.: Der Traum von der Wildnis. Natur als Imagination, München 1996, S. 451–454, hier S. 454: „Noch im 19. Jahrhundert schätzte der französische Alpenverein, daß man für die Ersteigung dieses furchterregenden Gipfels einschließlich Rückweg elf Stunden brauche.“

Berges, der folgende Ruhetag, die Auswahl der Begleiter, der Aufstieg am dritten Tag, der Blick von oben hinab auf Meer, Fluß und *Alpes* sind sämtlich livianisch. Somit ist die Darstellung der *experientia* auch des nahen Berges literarisch vermittelt. Ruth Groh und Dieter Groh haben in dem Brief zwei Diskursformen unterschieden, einen Außenweltdiskurs und einen Innenweltdiskurs.¹⁴ Livius ist der Stichwortgeber für die Literarisierung der vorgestellten ‚wirklichen‘ Bergbesteigung, er steuert den Außenweltdiskurs. Doch Petrarca beschreibt die Bergbesteigung zugleich als seine Bekehrungsgeschichte. Daß er dies kann, ist Augustin zu danken, vor allem dem 8. Buch der ‚Confessiones‘, in dem Augustinus seine eigene Bekehrung schildert. Beider Bekehrungen, Augustins und Petrarcas, finden in ihrem 33. Lebensjahr statt. Im ‚Secretum‘ versichert Petrarca, er lese in Augustins ‚Confessiones‘ nicht einen fremden, sondern seinen eigenen Lebenslauf – *legere me arbitrer non alienam, sed propriam mee perigrinationis historiam*.¹⁵ Im Mont-Ventoux-Brief hat er dies in eine literarische Strategie umgesetzt. Augustin steuert den Innenweltdiskurs des Mont-Ventoux-Briefes. Billanovich formuliert die Rolle der beiden Hauptautoritäten so: Petrarca habe den Brief „in liebevollem Wettstreit mit Titus Livius und Augustin“ aufgebaut.¹⁶ Doch Livius und Augustin, die beiden ‚Steuerleute‘ der Diskurse, kollidieren auf dem Mont Ventoux. Gewiß, Petrarca sieht, was beide nennen (Liv. XL, 21, 2; Aug., Conf. 10, 8, 15): Berge, Meer und Fluß. Doch die Wertung des Sehens ist konträr. Livius’ König gibt sein Hämus-Unternehmen als gelungen aus, weil er angeblich sah, was er als Feldherr sehen wollte. Doch Petrarca schaut, was er, wie Augustin ihm sagt, nicht schauen sollte: nur *terrenum aliquid* kostet er, anstatt seiner Selbst ansichtig zu werden. Petrarcas Sehen ist ungenügend, ehe Augustinus ihm die *interiores oculos* öffnet und Petrarca, immerhin „zufrieden (*contentus*), vom Berg genug gesehen zu haben“, die inneren Augen auf sich selbst wendet.

Der Innenweltdiskurs durchzieht den Brief beherrschend, er drängt sich massiv vor, insbesondere wenn Petrarca explizit *de curis propriis* – sein angekündigtes Thema – handelt. Hierfür sind *animus, pectus, cor*

¹⁴ Ruth Groh – Dieter Groh, Petrarca und der Mont Ventoux. In: Merkur 46 (1992), S. 290–307; im größeren Zusammenhang dies., Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen. Zur Entstehung ästhetischer Naturerfahrung. In: dies., Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur, Frankfurt a. M. 1991, S. 92–149.

¹⁵ Francesco Petrarca, Secretum, ed. Enrico Carrara (Classici Ricciardi 38), Torino 1977, S. 22.

¹⁶ Billanovich (wie Anm. 7), S. 457.

und *cogitatio*¹⁷ die rechten Orte: *a corporeis ad incorporea volucris cogitatione transsiliens* (IV, 1, 12–15), *in pectus ascenderint cure* (16), *occupavit animum nova cogitatio* (19–24), *animum ad altiora subveherem* (26), *in me ipsum interiores oculos reflexi* (29–31), *in aula cordis* (22),¹⁸ *in silentio cogitanti* (32), *altitudo contemplationis humane* (33), *inter undosi pectoris motus* (35). Der Innenweltdiskurs nimmt nicht nur den größeren Raum ein, er ist nicht nur höherwertig, weil es ja falsch ist, „außerhalb zu suchen, was drinnen zu finden wäre“ (*quod intus inveniri poterat, querentes extrinsecus* [32]), er durchsetzt geradezu auch den Außenweltdiskurs. Die Schilderung seiner mangelnden Entschlossenheit (*differre*) beim Aufstieg auf den Mont Ventoux (9–11), die offenkundig allegorisch zu verstehen ist,¹⁹ gründiert Petrarca mit Augustins Schilderung des Zögerns auf dem Weg zur Bekehrung (Conf. 8, 7, 17–18); den noch unentschiedenen Kampf seiner beiden Willen, des neuen mit dem alten (IV, 1, 19–23; *congressum nove contra veterem voluntatis*) stilisiert Petrarca entsprechend dem Zwei-Willen-Kampf Augustins (Conf. 8, 5, 10–11; *duae voluntates meae, una vetus, alia nova ... confligebant inter se*). Sogar beim Schauen auf dem Gipfel leistet der *animus* mehr als die Augen (IV, 1, 17–18), denn Petrarca spricht mehr von Orten, die er nicht sieht (Athos, Olymp, Italien, Bologna, Pyrenäen), als von solchen, die er sieht oder zu sehen vorgibt (*Lugdunensis provincie montes* im Norden, den Golf von Marseille und Aigue Morte im Süden sowie dazwischen die Rhone) – trotz der Wolken zu seinen Füßen und zum Teil in hundert und mehr Kilometern Entfernung. Schon ehe Petrarca sein ‚Confessiones‘-Bändchen hervorzieht (27), um es „aufs Geratewohl“ aufzuschlagen – *forte*, wie schon zu Hause den Livius – und dabei auf die einschlägige Stelle des 10. Buches (Conf. 10, 8, 15) zu stoßen, und ehe er diesen Vorgang mit Bezug auf die Bekehrungsgeschichte des 8. Buches (Conf. 8, 12, 29–30) darstellt, hat er dieses 8. Buch bereits zweimal benutzt.

Ruth Groh und Dieter Groh haben insbesondere die Interpretationen des Mont-Ventoux-Briefes durch die Philosophen Joachim Ritter und Hans Blumenberg kritisiert. Ritter deutet Petrarcas Motiv der *sola videndi ... cupiditas* als aristotelische „Liebe zum Sehen ohne jeden Bezug auf den Nutzen“ (Metaphysik 1, 1, 980 a 22), die das gewohnte Dasein transzendiere, „um in freier Betrachtung und Theorie an der

¹⁷ Zu *cogitatio* als Schlüsselwort des Briefes vgl. Dieter Kremers, Petrarcas Besteigung des Mont Ventoux. In: Sprachen der Lyrik. Festschrift für Hugo Friedrich, Frankfurt a. M. 1975, S. 487–497.

¹⁸ Das ist wohl eine bezeichnende Abwandlung der Metapher Augustins, Conf. 10, 8, 14: *aula memoriae*.

¹⁹ Gall (wie Anm. 13), S. 306f.

ganzen Natur und an Gott teilzuhaben“²⁰. Blumenberg sieht die „Antizipation einer künftigen Grenzüberschreitung“ und hebt die Peripetie von der Freigabe und Behauptung der *curiositas* zu ihrem Widerruf im Namen Augustins hervor; der Brief bedeute „einen der großen, unentschieden zwischen den Epochen oszillierenden Augenblicke“²¹. Dagegen stellen Groh und Groh den Werthorizont Petrarcas als einen durchgehend augustinischen heraus:

Was Ritter aufgrund seiner irrtümlichen Deutung des Neugier-Motivs als ‚großen Aufbruch‘ zu einer ‚Zuwendung zur Natur als Landschaft‘ jedoch nicht bemerkt, ist, daß sich in Petrarcas Erschrecken ob seiner Sünde genau das erfüllt, was das Motiv der *cupiditas videndi* präsupponiert hat: das Verdikt Augustins. Die Rhetorik des Berichts ist die des moralphilosophischen Traktats, das Ergebnis des fingierten moralphilosophischen Experiments entspricht der Versuchsanordnung.²²

Petrarca beschreibe seine *curae propriae* von vornherein unter Augustins fundamentaler Dichotomie des *uti mundo – frui Deo*. Es gehe dementsprechend allein um die Alternative „Weltverfallenheit“ (also das verkehrte *frui mundo*) oder „Heilssorge“ (*frui Deo*). Er habe, schreibt Petrarca am Ende des Briefs, dem Adressaten seine *universa vita* und seine *cogitationes* eröffnet – die Besteigung des Mont Ventoux ist eine Allegorie seiner Vita bis zum 33. Jahr, von welchem an er sich der Heilssorge gewidmet haben will. Nach Groh und Groh stellt Petrarca das Schau- und das Lese-Erlebnis auf dem Gipfel des Mont Ventoux als die Peripetie von der Weltverfallenheit zur Heilssorge dar. Die Natur in ihrer konkreten, sinnlich erfahrbaren Gestalt werde dabei unwichtig gegenüber ihrer Funktion als Zeichen für alles bloß Irdische.²³

Gegen die Deutung des doppelten Gipfelerlebnisses im Sinn des radikalen augustinischen Entweder-Oder, ebenfalls gegen Andreas Kablitz' Interpretation des Berichts als „eine Inszenierung unerkannt bleibender Selbsttäuschung“²⁴ hat Dorothee Gall die Nähe Petrarcas zu neuplatonischen Denkmodellen herausgestellt, die nicht auf dem Dualismus von

²⁰ Joachim Ritter, *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*. In: ders., *Subjektivität. Sechs Aufsätze* (Bibliothek Suhrkamp 379), Frankfurt 1974, S. 141–163, 172–190 (zuerst 1963 gedruckt als Münsteraner Rektoratsrede), hier S. 146 und Anm. 21 S. 174.

²¹ Hans Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (Suhrkamp Taschenbuch wissenschaft 24), Frankfurt 1973, S. 142ff., 145ff.

²² Groh (wie Anm. 14), S. 299.

²³ Ebd. S. 301.

²⁴ Andreas Kablitz, *Petrarcas Augustinismus und die écriture der Ventoux-Epistel*. In: *Poetica* 26 (1994), S. 31–69, hier S. 37.

Ideen und Materie gründen, sondern deren hierarchisch strukturierte Einheit als Emanationen des Ur-Einen entfalten.²⁵ Die Schilderung des Aufstiegs auf den Berg sei keineswegs unter das Verdikt fundamentaler Verkehrtheit und Sündhaftigkeit gestellt, vielmehr dokumentiere Petrarca nur das Ungenügen bloßer Landschaftsbetrachtung. Solche Wahrnehmung der Welt sei immerhin die Vorstufe zur Betrachtung des Höheren, Geistigen, Göttlichen. Es stellt sich indes die Frage, ob die Zuordnung des Briefes zu neuplatonischer Ontologie oder augustini-scher Theologie der Anthropologie Petrarca und der auf sie gegründeten Moralphilosophie gerecht wird. Angemessener als die systematischen theologischen oder philosophischen Deutungen scheint mir die Interpretation Walter Haugs: „Mag diese Wende nach innen auch noch so sehr mit religiösen Konnotationen besetzt sein, die beschworene radikale *Conversio* ist im Grunde nur Zitat, und das heißt ein Muster, das der Interpretation zur Verfügung steht. Als solches meint sie hier nicht die Erfahrung der Gnade in der Sünde, sondern die Entdeckung der *nobilitas animi* ...“. Die Pointe ist nicht ein Lehrsystem, sie besteht in der biographischen Ordnung und Verankerung der Elemente eines Traditionshorizontes.²⁶ Daß solche Wende nach innen und solche Entdeckung existenziell und moralisch mühsam errungen werden müssen, stellt Petrarca mit Bezug auf die Mühen des Aufstiegs auf den Berg dar. Petrarca bezeichnet sie als *labor*. Am Anfang seines Briefes (6) nennt er ihn optimistisch im Indikativ den *labor improbus*, der letztlich siegreich ist. Am Ende (34) resümiert er seine aus Aufstieg und Gipfelerlebnis gewonnene Erkenntnis wiederum mit Hilfe des Begriffes *labor*, doch nun in einem Irrealis, der die Allegorisierung des Aufstiegs gewissermaßen überbietet: Die geleisteten Mühen des physischen Aufstiegs läßt er nun gering erscheinen gegenüber dem erst noch zu leistenden moralischen Aufstieg: *O quanto studio laborandum esset, non ut altio-rem terram, sed ut elatos terrenis impulsibus appetitus sub pedibus haberemus!*²⁷

²⁵ Gall (wie Anm. 13), bes. S. 314–321.

²⁶ Walter Haug, Francesco Petrarca – Nicolaus Cusanus – Thüring von Ringoltingen. Drei Probestücke zu einer Geschichte der Individualität im 14./15. Jahrhundert. In: Manfred Frank und Anselm Haverkamp, Hgg., Individualität (Poetik und Hermeneutik 13), München 1988, S. 291–324, hier S. 309f.

²⁷ Vgl. bereits im vorangehenden Absatz (33): *Illud quoque per singulos passus occurrebat: si tantum sudoris ac laboris, ut corpus celo paululum proximius fieret, subire non piguit, que crux, quis carcer, quis equuleus deberet terrere animum appropinquantem Deo, turgidumque acumen insolentiae et mortalia fata calcantem?* Wesentlich mit diesem Satz sucht Kahlitz (wie Anm. 24), S. 57–60, seine Deutung des Ventoux-Briefes als Inszenierung unerkannt bleibender Selbsttäuschung zu untermauern.

Das angeführte Dichterwort *labor omnia vincit / improbus* ist nicht nur ein Vergilzitat (Georg. I, 145f.), sondern ebenso ein Selbstzitat Petrarca's.²⁸ Denn er gebrauchte es bereits in der Rede, die er anlässlich seiner Dichterkrönung auf dem Kapitol vortrug. Diese Rede handelt von der Besteigung des Parnaß, das heißt von den Mühen des Dichtens und ihrer Überwindung. Petrarca stellte die Rede unter das Vergilische Thema (Georg. III, 291f.) *Sed me Parnasi deserta per ardua dulcis / raptat amor*; im ersten Teil sprach er vom *labor ascendendi*, im zweiten vom überwindenden *mentis ardor*.²⁹ *Labor* kennzeichnet Petrarca's Existenz in jeder Rolle, als Dichter wie als Hörer Augustins und christlicher Moralphilosoph.³⁰

III.

Der Mont-Ventoux-Brief und die überarbeitete Version des ‚Secretum‘, aber auch andere Werke Petrarca's bzw. deren Überarbeitungen aus den 1350er Jahren sind in komplexer Weise miteinander verschränkt. Dadurch erläutern sie sich gegenseitig.³¹ Sie geben Auskunft über Petrarca's ‚Bewältigung‘ einer Lebenskrise, die insofern ‚bewältigt‘ – nicht aber ‚gelöst‘ – wird, als ein tiefgreifender Rollenkonflikt auf Dauer gestellt wird. Gegenstand des Konflikts ist Petrarca's Rolle als Dichter, sein dichterisches und schriftstellerisches Werk angesichts der Anforderungen der Religion.³² In dieser Perspektive wird aus einem beinahe

²⁸ Godi (wie Anm. 2), S. 15; auch hier mit dem gnomischen Präsenz *vincit* der Hss. c und d statt *vicit*.

²⁹ Dazu unten Abschnitt IV.

³⁰ Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, sei betont, daß Petrarca in der Krönungsrede auf die göttliche Inspiration des Dichters abhebt (*divinitus in animum vatis infusa vis*) und den *humanus labor*, der in allen anderen Künsten genüge – hier fällt das Vergil-Zitat –, *in arte poetica* als ungenügend bezeichnet. Ohne göttliche *vis* gelangt der Dichter nicht auf den Parnaß. Trotz der übermenschlichen *natura* der Dichtung bleibt der *labor* wesentliches Kennzeichen der Dichterexistenz, denn sie hat sich außer an der *natura* der Dichtkunst auch an *fortuna* und *cura* abzuarbeiten. Godi (wie Anm. 2), S. 14–17. Auch in der Dichterkrönungsurkunde spielt der Begriff des *labor* eine zentrale Rolle; denn der Lorbeer ist *praemium* des *labor studiorum*. Vgl. Mertens (wie Anm. 3), S. 237–239, bes. Z. 19, 45.

³¹ Vgl. Rico (wie Anm. 13), Groh (wie Anm. 14), S. 303ff.; zu Petrarca's spiritueller Entwicklung bis in die 1350er Jahre und die Datierung von *De vita solitaria* I, 7 und I, 8, s. Francesco Petrarca, *De vita solitaria* Buch I. Kritische Ausgabe und ideengeschichtlicher Kommentar, ed. K. A. E. Enekel (Leidse Romanistische Reeks 24), Leiden 1990, S. 534, 592–599.

³² Groh (wie Anm. 14), S. 304, 305.

überhistorischen, jedenfalls sehr modernen und im Sinn Ritters und Blumenbergs eine Epoche nicht nur einleitenden, sondern gar antizipierenden Petrarca ein historischer Petrarca und wird aus einem dem Jahrhundert geradezu entzogenen und zum „frühesten völlig modernen Menschen“³³ stilisierten Autor ein „Philosoph des 14. Jahrhunderts“ – wie Kurt Flasch pointiert titelt.³⁴ Es gilt deshalb, Petrarca nicht emphatisch zu isolieren und dabei zu einem Ersten fast schon im Stil der Geniezeit zu erheben, sondern ihn als einen Autor zu betrachten, der auch mit der Schilderung der Besteigung des Mont Ventoux Traditionen umformt, umschreibt und überschreibt.

Einen Ansatz bietet die Frage, welcher Art die Selbstsorge ist, deren Notwendigkeit Petrarca auf dem Gipfel dank der ‚zufällig‘ aufgeschlagenen Stelle aus den ‚Confessiones‘ klar wird. Augustin kritisiert das Bewundern der Berge, Flüsse und Meere im Rahmen seiner ausgreifenden, Platons Ideenlehre christlich-theologisch verarbeitenden Analyse der *vis memoriae*. Die *memoria* ist der eigentliche Ort der Welt- und Gotteserkenntnis, den die bloßen Bewunderer der Natur verlassen – *relinquunt se ipsos*. Bei Petrarca ist von der *memoria* jedoch nicht die Rede. Er schließt das ‚Confessiones‘-Büchlein bereits nach dem einzigen zitierten Satz und rückt die augustinische Kritik sofort mit Hilfe Senecas in seine moralphilosophische Anthropologie hinein, deren immer wieder, gerade auch im Mont-Ventoux-Brief, berufene Konstituenten *corpus* und *animus* sind. Was er eben bei Augustin gelesen habe, das hätte er, so Petrarca, schon längst von den heidnischen Philosophen lernen sollen, und zitiert Senecas Wort vom Geist als dem einzig legitimen Gegenstand der Bewunderung: (*Cogitate*) *nihil preter animum esse mirabile, cui magno nihil magnum est* (Seneca, Ad Lucilium 8, 5). Gewiß ist diese Moralphilosophie christlich ausgerichtet, ist die *vita beata* seiner Moralphilosophie von der theologischen, ja christologischen *vita* des Neuen Testaments nicht zu trennen (den Ausdruck *vita beata* kennt das Neue Testament nicht), gewiß auch lassen sich moralphilosophische und biblische Terminologie übereinanderschieben, läßt sich, wie im folgenden Beispiel aus dem Mont Ventoux-Brief (IV, 1, 13), die eine Terminologie mit der anderen überschreiben: *Equidem vita, quam beatam dicimus, celso loco sita est; arcta, ut aiunt, ad illam ducit via* (Mt. 7, 14). *Multi quoque colles intereminent et de virtute in virtutem* (Ps. 84 [83], 8) *preclaris gradibus ambulandum*

³³ Jacob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch (Kröners Taschenausgabe 53), Stuttgart 1958, S. 277 (Kap. IV, 3).

³⁴ Kurt Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli, Stuttgart 1986, S. 495–503.

est. Aber die Moralphilosophie ist eben keine Theologie. Der Augustin Petrarca war, wie Kurt Flasch formulierte, „nicht der Augustin der späten Gnadenlehre, sondern der Augustin, der eine subjektive Lebensgeschichte reflektierte und stilisierte, der alle Weisheit darin beschlossen sah, daß wir uns selbst und Gott in uns erkennen“³⁵. Petrarca ist zwar überzeugt, daß die zufällig (*forte*) aufgeschlagene Augustin-Stelle nicht zufällig ihm ganz persönlich galt – *nec opinari poteram id fortuito contigisse* (IV, 1, 30) –, daß sie also in nicht näher genannter Weise verfügt war. Doch die *altitudo contemplationis humanae* (IV, 1, 33), der er sich beim Abstieg ansatzweise widmet, bedeutet moralphilosophische Reflexion. Schöpfungstheologische Reflexionen über den Widerschein der Macht, Güte und Weisheit des Schöpfers im Geschaffenen hat Petrarca *contemplatio humana* nicht zum Inhalt, und sie hat auch keine Lehre der gnadenhaften Erleuchtungen *post lapsum* zum Gegenstand. Um noch einmal Kurt Flasch zu zitieren:

Augustin, den Petrarca eng mit Cicero und Seneca verbunden sah und den er mehr als Weggefährten eines sensiblen Intellektuellen denn als Garant einer theologischen Gnadenkonzeption las, sollte ihm Freiheit von den spätmittelalterlichen Schulrichtungen sichern – gegen ... die averroistische Abtrennung der Wissenschaft von der christlichen Selbstbesinnung, gegen die Vernachlässigung der Moralphilosophie.

Hält man den Mont-Ventoux-Brief gegen Bonaventuras ‚Itinerarium mentis in Deum‘, gewinnt Petrarca *contemplatio humana* unerwartet schärferes Profil.³⁶ Auch Bonaventura entwickelt mit Hilfe Augustins ein Konzept der Kontemplation als eines geistigen Aufstiegs zu Gott, aber gerade wegen dieser augustinischen Verwandtschaft werden die Unterschiede zwischen Petrarca und Bonaventura um so deutlicher.

Bonaventura schrieb das ‚Itinerarium mentis in Deum‘ im Jahr 1259 auf dem Mons Alvernae (La Verna, Monte della Verna zwischen dem oberen Tiber- und dem oberen Arnotal, etwa 30 km nördlich von

³⁵ Ebd. S. 500.

³⁶ Pfeiffer (wie Anm. 13), weist S. 17f. für die literarische Tradition, Berge als Bilder des mystischen Aufstiegs zu verwenden, auf Richard von St. Viktor und Wilhelm von St. Thierry; Pfeiffer will hier nicht von Ähnlichkeiten auf unmittelbare Verbindungen schließen, aber lenkt den Blick auf die Theologen des 12. Jahrhunderts, deren Denkmuster auch im 14. Jahrhundert bekannt gewesen seien. Über mögliche Bezüge zu Dantes ‚Commedia‘ s. Albert R. Ascoli, ‚Petrarch’s Middle Age: Memory, Imagination, History and the ‚Ascent of Mount Ventoux‘. In: Stanford Italian Review 10 (1991), S. 5–43, hier S. 10ff. Bezüge des Briefes Petrarca Fam. IV, 1 auf Bonaventuras ‚Itinerarium‘ wurden m. W. noch nicht untersucht.

Arezzo).³⁷ 1257, zwei Jahre zuvor, war Bonaventura zum Generalminister des Franziskanerordens gewählt worden in einer kritischen Phase der noch kurzen Geschichte der Franziskanischen Bewegung. Diese Phase war durch den Gegensatz der Spiritualen zur Mehrheit des sich rasch verändernden Ordens geprägt. Bonaventura schuf das den neuen Entwicklungen angepaßte und von der Mehrheit rezipierte Franziskus-bild in der ‚Legenda maior‘ und der für den liturgischen Gebrauch am Franziskus-Fest und seiner Oktav (4. – 11. Oktober) bestimmten ‚Legenda minor‘ (1260–1262). Am Anfang dieser Bemühungen um die autoritative Formulierung des Erbes und des Bildes des Heiligen steht das ‚Itinerarium‘. In einer Grotte auf dem Berg La Verna, den Franziskus 1213 vom Grafen Orlando von Chiusi zum Geschenk erhalten hatte und häufiger zum Michaelsfasten aufsuchte,³⁸ hat Franziskus Mitte September 1224, zwei Jahre vor seinem Tod, in der Vision des sechsflügeligen gekreuzigten Seraphen die Stigmata empfangen, nach einigen Berichten zudem weitere Offenbarungen. „Nel crudo sasso intra Tevero ad Arno / Da Cristo prese l'ultimo sigillo, / Che la sue membra due anni portarno“, dichtete Dante in der ‚Divina Commedia‘ (Par. XI, 106–108), die Stigmatisation als letzte, göttliche Bestätigung des Ordens – nach den vorangegangenen zwei päpstlichen Bestätigungen – deutend. Für den Orden gab es keinen heiligeren Berg als diesen.³⁹ Unter Bonaventura entwickelte sich immer mehr Paris zum Zentrum des Ordens. Um so wichtiger war es, daß der Generalminister den Ort jenes unerhörten Ereignisses, dessen Deutung durch die Spiritualen die Grenzen der Orthodoxie überschritt, in seine Bemühungen um das verkirchlichende Einhegen der Bewegung einbezog. Im Prolog des ‚Itinerarium‘ verkündet Bonaventura seine autoritative Präsenz auf dem Berg. Er, der als siebter Generalminister an die Stelle des Heiligen selbst getreten sei, habe sich auf göttliche Eingebung hin im 33. Jahr nach dem Tod um die Zeit des Hinscheidens des Heiligen – folglich Anfang Oktober 1259 – zum Mons Alvernae begeben. Er habe dort über geistige Aufstiege in Gott (*mentales ascensus in Deum*) nachgedacht. Dabei sei ihm das Wunder in den Sinn gekommen, das dem heiligen Franziskus auf diesem Berg widerfahren sei: die Erscheinung (*visio*) des Seraphs mit den Flügeln in der Gestalt des Gekreuzigten. Dieser *visio* gibt Bonaventura eine doppelte Bedeutung. Sie soll die

³⁷ Der Kuriosität halber: Schama (wie Anm. 13), S. 468, lokalisiert Franciscus‘ ‚Monte Verna‘ bei Varallo in Piemont.

³⁸ Helmut Feld, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1994, S. 267.

³⁹ Ebd. S. 256ff.

Entrückung des Vaters Franziskus in der Beschauung und zugleich den Weg bedeuten, auf dem man zu ihr gelangt (*quod visio illa praetenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam*, prol. 2).⁴⁰ Bonaventura will demnach mit seiner Schrift zweierlei leisten: die Stigmatisation des Heiligen mystisch-asketisch deuten und einen gestuften Weg beschreiben, den jeder betreten und je nach Vermögen mehr oder weniger weit ausschreiten kann. Franziskus ist, so resümiert Bonaventura am Schluß (cap. 7, 3), von Gott zum Vorbild vollkommener Beschauung gesetzt (*positus est in exemplum perfectae contemplationis*); auf diese Weise sind beide Zwecke der Schrift verbunden. Die Schrift belehrt also und ist kein Bericht über mystische Erfahrungen. Sie belehrt über die Stufen und das Ziel der *contemplationes divinae*. Es handelt sich um „sechs stufenweise fortschreitende Erleuchtungen, die bei den Geschöpfen anfangen und bis zu Gott führen“ (*sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum*); ihr Ziel sind die *mentales excessus* oder *ecstatici excessus sapientiae christianae* (prol. 3). Franziskus *in excessu contemplationis in monte excelso* – in der Vision auf dem Alverna, von der sein *socius, qui tunc cum eo fuit*, gemeint ist Bruder Leo, Zeugnis gibt (cap. 7, 3) – ist Vorbild und Symbol des *gradatim ascendere, quousque veniatur ad montem excelsum* (Mt. 1, 1; Mk. 9, 1), *ubi videatur Deus deorum in Sion* (Ps. 84 [83], 8) (cap. 1, 8).

Daß Petrarca im Mont-Ventoux-Brief auf den Alverna und Bonaventuras und Franziskus' Bergbesteigungen keinen expliziten Bezug nimmt, kann nicht verwundern. Überschreibungen werden nicht expliziert, sondern kaschiert. Hans Blumenberg sagt, es sei der Sinn der Rezeption, den Grund der Rezeption unsichtbar zu machen, und charakterisiert den Fortgang der Ideengeschichte als „Umbesetzung formaler Stellengefüge“, die zu explizieren der interpretierenden Analyse obliegt.⁴¹ Petrarca arbeitet mit vorchristlich-antiken und christlich-antiken Elementen eines Traditionshorizontes, die er im Entwurf seiner eigenen Biographie zusammenführt.⁴² Die Überschreibungen sind aber deutlich genug. Die formalen Analogien und konzeptionellen Oppositionen ge-

⁴⁰ Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, *De reductione artium ad theologiam*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Julian Kaup OFM, München 1961, S. 45ff.

⁴¹ Hans Blumenberg, *Epochenschwelle und Rezeption*. In: *Philosophische Rundschau* 6 (1958), S. 94–120, hier S. 117; ders. (wie Anm. 21), S. 144. Vgl. Pfeiffer (wie Anm. 13), S. 18, zu den Theologen des 12. Jahrhunderts: Petrarca scheine in demselben Maße vom Denken dieser Zeit beeinflusst zu sein, wie er sich gegen direkte Übernahmen sperre.

⁴² Vgl. Haug (wie Anm. 26), S. 310.

ben der Bezugnahme ein klares Profil. Da Bonaventura das Ritual des Alverna-Besuchs des Franziskus nachvollzieht und sich insbesondere auf den Besuch des Jahres 1224 bezieht und ihn interpretiert, geschieht Petrarcas Um-Schreibung vor einem doppelten Hintergrund. Petrarca kannte selbstverständlich die Geschichte seines Namenspatrons.⁴³ Im 2. Buch der Schrift ‚De vita solitaria‘ charakterisiert er Franziskus als Liebhaber der *solitudo* und belegt dies literarisch und topographisch: literarisch mit der *vita eius literis edita* und der Regel, topographisch mit der völlig einsamen Lage des liebsten Aufenthaltsortes des Franziskus, des Alverna-Berges. Petrarcas Formulierung legt die Vermutung nahe, daß er den Berg und ebenso Sacro Speco, die Höhle des Heiligen Benedikt bei Subiaco, aufgesucht hat.⁴⁴ Fazio degli Uberti, Petrarcas Zeitgenosse, ist jedenfalls um diese Zeit auf den La Verna gestiegen, hat die Buche aufgesucht, bei der Franziskus die Erscheinung des Seraphen gehabt haben soll, und hat sich dann von einem Franziskaner den Blick auf die Toskana erläutern lassen – von Massa bis Grosseto.⁴⁵

Aus Petrarcas Handschriftenbesitz geht hervor, daß er von Bonaventuras Werken nicht nur die Franziskus-Legende kannte. Auch Sermones Bonaventuras und einige Bücher des Sentenzenkommentars zählten dazu.⁴⁶ Das ‚Itinerarium mentis in Deum‘ war das am weitesten verbreitete Werk Bonaventuras und steht den Interessen Petrarcas erheblich näher als Sermones und Sentenzen. Daß ihm das ‚Itinerarium‘ unbekannt geblieben sein sollte, ist schwer vorstellbar. Sarri möchte eine Phrase aus Petrarcas ‚De vita solitaria‘ über Franziskus’ Stigmata (*vulnus animi membra testantia*) auf eine Formulierung Bonaventuras im

⁴³ Aldo Bartarelli, Interpretazione petrarchesca della figura di S. Francesco. In: Studi francescani 79 (1979), S. 173–180.

⁴⁴ Petrarca, De vita solitaria. In: Francesco Petrarca, Prose, ed. G. Martelletti (La letteratura italiana 7), S. 455–456; am Schluß heißt es: *Testis demum sua peculiaris habitatio; nam ut Benedicti, sic huius quoque locus ostenditur, unus ex multis, quo non alius fere uspiam remotior: Alverna loco nomen.* Der Rückverweis auf Benedikt bezieht auf S. 450: *illus immane sed devotum specus, quod qui viderunt vidisse quodammodo paradisi limen credunt.* – Nach Aldo Bartarelli, Interpretazione Petrarchesca della figura di S. Francesco. In: Studi francescani 79 (1979), S. 173–180, kannte Petrarca die Franziskus-Vita I des Thomas von Celano, Bonaventuras Legenda maior und die Fioretti; s. auch Anna Maria Voci, Petrarca e la vita religiosa: il mito umanista della vita eremitica, Roma 1983, S. 71f. – Auf den Berg La Verna beziehen sich die Verse 13–22 in Petrarcas Ecloga IV, vgl. Francesco Sarri, La francescanità del Petrarca. In: Studi francescani N. S. 14 (1928), S. 7–40, 235–253, 367–388, hier S. 16ff., bes. S. 19; ebd. S. 34ff. zu Seniles VIII, 3 (Erklärung der Stigmatisierung).

⁴⁵ Fazio degli Uberti, Il Dittamondo IX, 22ff., ed. Giuseppe Corsi (Scrittori d’Italia 206), Bari 1952, Bd. I, S. 208f.

⁴⁶ Sarri (wie Anm. 44), S. 38.

Prolog des ‚Itinerarium‘ zurückführen: *mens in carne patuit*.⁴⁷ Das ist möglich, aber nicht zwingend. Die Überschreibungen des ‚Itinerarium‘ durch den Mont-Ventoux-Brief mittels inhaltlicher Oppositionen bei formalen Analogien sind demgegenüber aussagekräftiger.

Zwei konzeptionelle Oppositionen, die miteinander zusammenhängen, sind von zentraler Bedeutung. Erstens handelt Bonaventura von den *contemplationes divinae*, Petrarca von der *contemplatio humana*. Zweitens vertritt Bonaventura eine Schöpfungstheologie, nach der die Geschöpfe auf den Schöpfer weisen und Gott nicht allein durch die Geschöpfe, sondern sogar in den Geschöpfen zu betrachten ist. Petrarca vertritt demgegenüber eine Moralphilosophie, nach der das Irdische nur irdisch ist, im Kontrast zum Geist steht und in der Selbstreflexion des Menschen überwunden wird. Diesen Oppositionen entsprechend ist die höchste und letzte Stufe des *itinerarium mentis in Deum* die mystische Entrückung, in welcher die *mens* die Welt und sich selbst transzendiert (*transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsum*), das Ziel der *contemplatio humana* ist hingegen die menschliche, individuelle selbstreflexive Betrachtung (*in me ipsum interiores oculos reflexi*).⁴⁸ Petrarca konnte Ziel, Anspruch und Rang seiner Moralphilosophie am schlagendsten durch das Um-Schreiben des traditionellen mystischen Weges verdeutlichen, als ein Palimpsest der mystischen Theologie, das er mit Hilfe des Livius und Augustins neu beschreibt. Es geht, wohlgermerkt, bei Petrarca nicht darum, den mystischen *excessus mentis* zu verneinen, schon gar nicht für die Mönche und Heiligen, die er in ‚De vita solitaria‘ preist, denen „keine Spur vom Kot der Welt“ mehr anhaftet, aber auch nicht für den Dichter;⁴⁹ es geht vielmehr darum, daß Petrarca seine Moralphilosophie begründet und etabliert.

Die weiteren Oppositionen und Analogien sind Elemente von Petrarcas Umschreibeverfahren und verstehen sich von seiner grundsätzlichen Absicht her. Bonaventura besteigt den Alverna nach dem Vorbild (*exemplo*) des *pater* Franciscus (prol. 2), Petrarca besteigt den Mont Ventoux hingegen als ein Erster in einem ausgezeichneten, emphatischen Sinne. Der alte *pastor*, den Petrarca als Warner einführt (*ab ascensu retrahere; prohibitio*), hatte den Berg früher einmal sinnlos – ohne Sinngebung – bestiegen und war darum im emphatischen Sinn kein Er-

⁴⁷ Ebd. S. 39. Enekel (wie Anm. 31), S. 478, zieht zur Kommentierung von *De vita solitaria* I, 5, 17 (Die ekstatische Schau) auch Bonaventuras ‚Itinerarium‘ heran.

⁴⁸ Bonaventura, *Itinerarium* (wie Anm. 40), S. 148; Petrarca, *Fam.* IV, 1, 24.

⁴⁹ Vgl. Petrarca, *De vita solitaria* I, 5 17, ed. Enekel (wie Anm. 31), S. 94 mit Kommentar S. 474–479, 554f.

ster; an diesem Hirten verdeutlicht Petrarca das Unerhörte seines eigenen Unterfangens (*nec unquam aut ante illud tempus aut postea auditum apud eos ausum esse similia*).⁵⁰ Bonaventura bestieg den Alverna als Amtsnachfolger des Heiligen (*qui loco ipsius ... succedo*), Petrarca handelt ausdrücklich als Privatmann (*iuvenis privatus* im Unterschied zu Livius' *rex* und Feldherrn Philipp von Makedonien). Bonaventura errechnet das 33. Jahr der Amtssukzessionen in der Leitung des Ordens, Petrarca – nach dem Vorbild Augustins – das 33. Jahr seiner individuellen Existenz.⁵¹ Der mystischen *via trium dierum in solitudine* Bonaventuras (cap. 1, 3 nach Exodus 3, 18) entspricht die Livius-konforme Dreitagedauer des Petrarcaschen Unternehmens. Bonaventuras Motiv der Bergbesteigung ist der *amor quaerendi pacem spiritus*, es wird von Petrarca mit der berühmten *sola videndi ... cupiditas* überschrieben. Die mystische Bergbesteigung hat den weiteren geistigen Aufstieg zu Gott zum Ziel (*mentales ascensiones in Deum; excessus contemplationis in monte excelso*, prol. 2; cap. 7, 2), Petrarca *cupiditas videndi* gilt der außergewöhnlichen Höhe des Ortes (*insignis loci altitudo*), die eine freie Aussicht in die Weite der Landschaft ermöglicht (*spectaculum liberius*, IV, 1, 17). Petrarca schildert den Aufstieg selbst ausführlich und allegorisch als eine Leistung des *corpus*, das durch den *labor ... improbatus*, der auch der *inutilis labor* der Umwege sein kann (IV, 1, 6; 10), die Widrigkeiten der Natur überwindet; Bonaventura schildert hingegen sein Aufsteigen auf den La Verna überhaupt nicht, und in der Lehre seines ‚Itinerarium mentis in Deum‘ ist das Körperliche eine philosophische Kategorie, der Körper eines Individuums und seine physischen Mühen kommen nicht vor.⁵² Petrarca bezieht sich in dem Abschnitt IV, 1, 15 doch wohl direkt auf Bonaventuras ‚Itinerarium mentis in Deum‘. Petrarca hält hier seine Anthropologie gegen die des Mystikers, vergleicht sein von Mühsal geprägtes *iter corporeis pedibus peragere*, das in Raum und Zeit einem sterblichen und hinfälligen Körper abverlangt wird, mit der Leichtigkeit des Aufstiegs des Geistes allein *sine ullo locali motu in ictu trepidantis oculi*. Wenn Petrarca also im Unterschied zu Bonaventura den mühsamen Aufstieg schildert, stellt

⁵⁰ Nicht Bonaventura, wohl aber Franziskus galt, wegen der Stigmatisation, als ein Erster: *Novus homo Franciscus novo et stupendo miraculo claruit, cum singulari privilegio retroactis saeculis non concessio ...* Thomas von Celano, *Tractatus de miraculis B. Francisci*, *Analecta Franciscana* 10 (1926–1941), S. 272.

⁵¹ Petrarca errechnet sein Alter nicht absolut, sondern gibt relative Daten; Billanovich (wie Anm. 7), S. 354f.

⁵² Elektronische Texteditionen des ‚Itinerarium‘ Bonaventuras bieten CETEDOC Library of Christian Latin Texts, Turnhout 2000, und, frei zugänglich, <http://www.intratext.com>.

er die neuen anthropologischen Grundlagen seiner Moralphilosophie vor Augen, die die Körperlichkeit des Menschen nicht hinter sich läßt, sondern zusammen mit dem *animus* als Konstituente begreift und zum Gegenstand ihres Philosophierens macht.

Das ‚Befragen‘ der Augustinischen ‚Confessiones‘ durch das zufällig (*forte*) getane Aufschlagen, die *prima libri apertio*, ist schon längst als signifikante Transformation der sog. *sors biblica*, der Erfragung von Gottes Willen durch das zufällige Aufschlagen der Bibel erkannt und mit der Praxis des Heiligen Franziskus in Verbindung gebracht worden; Franziskus benutzte das Evangeliar oder das Missale – eine Vollbibel anscheinend nicht, nicht einmal das ganze Neue Testament – in dieser Weise, wie Thomas von Celano, Bonaventura, die Fioretti und andere berichten.⁵³ Petrarca erschrickt, als er die zufällig aufgeschlagene Stelle gelesen hat, ob ihrer biographischen Treffsicherheit und Aktualität, und sein Erschrecken formuliert er scheinbar unspektakulär: *obstupui, fateor* (IV, 1, 28). Doch man kann die Wörter als den ersten Teil eines Hexameters (Penthemimeres) lesen, man kann sie vergilisch hören (*obstupui*, Aen. 2, 560; 774; 3, 48; 298; vgl. Aen. 2, 134: *eripui, fateor*), kann an Augustins *stupor adprehendit me*, das ist der Satz unmittelbar vor der von Petrarca aufgeschlagenen Stelle, denken,⁵⁴ darf sich aber auch an die Reaktion des Franziskus auf die Vision des Seraphen auf dem Alverna-Berg erinnern, wie sie Bonaventuras Legenden berichten: *Hoc videns vehementer obstupuit*.⁵⁵ Die Unterschiede des mystischen Theologen und des Moralphilosophen werden schließlich noch einmal an einem signifikanten Detail deutlich, nämlich der unterschiedlichen Weise, in der beide auf denselben Psalmvers 83 (84), 8 zugreifen. Dieser besteht aus drei Sätzen, nach der neuesten Vulgata-Ausgabe, die den ersten Satz zum vorangehenden Vers zieht, aus zwei Sätzen, die lauten: *Ibunt de virtute in virtutem, Videbitur Deus deorum in Sion*.⁵⁶ Die Kontexte, in denen die beiden Autoren den Psalm zitieren, sind oben bereits vorgestellt worden. Bonaventura zitiert allein den letzten Satz, um mit dessen Worten das Ziel des Aufstiegs, die Gottesschau, auszuzeichnen. Petrarca benutzt allein den vorletzten Satz, um statt dessen das Aufsteigen selbst mit biblischen Worten auszuzeichnen. *Visio* versus *virtus*, dem Mystiker steht der Moralphilosoph nicht nach.

⁵³ Analecta Francescana (wie Anm. 50), S. 70f., 363, 616; Billanovich (wie Anm. 7), S. 451.

⁵⁴ Conf. 10, 8, 15; *obstupescere* kommt in den ‚Confessiones‘ nicht vor.

⁵⁵ Analecta Francescana (wie Anm. 50), S. 616, und gleichlautend in der ‚Legenda minor‘; danach in Thomas von Celano, Tractatus de miraculis, ebd., S. 273.

⁵⁶ Nova vulgata bibliorum sacrorum editio, Libreria edicatrice Vaticana 1986, Ps. 84 (83), 8.

IV.

Petrarca hat für die Inszenierung und Sinngebung sowohl seiner Dichterkrönung als auch seiner Bekehrung zum christlichen Moralphilosophen Rituale umgeschrieben, er hat deren sinngebende Vorstellungen und Rechtfertigungen ausgetauscht und die Rituale der akademischen Graduierung und des mystischen *ascensus* mit neuem Sinn ausgestattet. Durch diese Parallelisierung erscheint es signifikant, daß Petrarca in seiner Krönungsrede auf dem Kapitol die Tätigkeit des Dichters mit den Mühen einer Bergbesteigung – nunmehr der Besteigung des Parnaß – vergleicht und diesen Vergleich zum Thema seiner Rede nimmt. Petrarca wählt als *propositio* Georgica III, 291f.: *Sed me Parnasi deserta per ardua dulcis / raptat amor*. Er erkennt in diesen Versen die Darstellung des Zusammenhangs von *labor* (*non facilis labor*) und *ardor* (*non mediocris studiose mentis ardor*). Wir können, durch das Verhältnis des Mont-Ventoux-Briefes zu Bonaventuras ‚Itinerarium mentis in Deum‘ hellhörig geworden, in dem Vergil-Zitat wie dann auch in Petrarcas Auslegung sowohl den *labor* seiner Moralphilosophie wiedererkennen als auch – *dulcis raptat amor* – die Sprache der Mystik. Der *labor* besteht im Studium (*studium, poetica studia*), das durch eine *dura fortuna* behindert, das aber durch den *amor* beflügelt wird: *quisquis amat ascensum ad consequendum studio quod mente diligit proculdubio preparator est*. Der *amor* ist aber nicht nur für den Aufstieg wichtig, er findet am Ziel seine Erfüllung durch die göttliche Inspiration des Dichters. In allen anderen Künsten reichten *studium* und *labor* aus: *in arte poetica secus est, in qua nil agitur sine interna quadam et divinitus in animum vatis infusa vi*.⁵⁷

Die Leistung des *labor* als moralischphilosophische Bewährung eines im Sinn Augustins richtigen Weltverhältnisses soll zur poetischen Existenz führen, das Streben nach *virtus* zum Streben nach *gloria* berechtigen. Die Besteigung des Mont Ventoux und die Bekehrung auf dem Gipfel sind darum eine Voraussetzung für die Besteigung des Parnaß und, als Lohn, des Kapitols. In diesem Sinn ist das IV. Buch der ‚Familiare‘ aufgebaut. Es beginnt mit dem an Dionigi gerichteten Mont-Ventoux-Brief und leitet mit dem zweiten, ebenfalls an Dionigi gerichteten Brief zur Dichterkrönung über. Petrarca hat den Schlußabsatz dieses Briefes, der allein auf die Planung der Dichterkrönung und die Rolle König Roberts dabei Bezug nimmt, erst anlässlich der Aufnahme in die Sammlung der ‚Familiare‘ angefügt.⁵⁸ Dionigi war nicht nur Petrarcas

⁵⁷ Godi (wie Anm. 2), S. 13ff.

⁵⁸ Vgl. oben Anm. 12.

Mittelsmann zum Augustin der ‚Confessiones‘, er war auch ein Mittler seines in der Krönung manifestierten Dichterruhms. Die weitere Entwicklung der Krönungsplanung, die Berichte über ihren Vollzug auf dem Kapitol und die Verteidigung seiner Auszeichnung als Dichter sind ebenfalls in den nachfolgenden Briefen des IV. Buches zu lesen (IV, 4–9). Wegen der Gattungsgebundenheit der Briefsammlung konnten die auf dem Kapitol vorgetragenen Texte, die Rede und die Urkunde, nicht in die ‚Familiars‘ aufgenommen werden. Der Mont-Ventoux-Brief selber und seine hier erweiterte Kontextualisierung, ebenso seine Zuordnung zur Dichterkrönung in den ‚Familiars‘ zeigen die Energie Petrarca bei der Formung seiner individuellen Biographie zum Ordnungs- und Reflexionspunkt eines neuen antik-christlichen Bildungs- und Dichtungskonzepts.⁵⁹ Entsprechend der von Humanisten viel zitierten Sentenz Senecas *longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla* aus dem Brief an Lucilius, der seine innere Wandlung (*mutatio mei*, ep. 6) und eben das Problem von Leseerfahrung und Lebensvollzug thematisiert, gestaltet der Briefschreiber Petrarca seine Leseerfahrung zu einem autobiographischen *exemplum*.

⁵⁹ Haug (wie Anm. 26), S. 310f.