

Die Rezeption und Modifikation des platonischen Eros-Begriffs
in der französischen Literatur vom Mittelalter bis zum 17. Jahrhundert
unter Berücksichtigung der antiken, arabischen und italienischen Tradition

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung des Dr. phil.

dem

Fachbereich Neuere Fremdsprachen und Literaturen

der

Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Vanessa Kayling

aus Hagen (Westfalen)

Marburg 2008

INHALT (BAND I.)

EINLEITUNG	i - vi	
KAPITEL I. Der Begriff des Eros		
I 1. Der Ursprung der Gottheit Eros	1- 3	
I 2. i. Das Wesen der griechischen Knabenliebe	3- 5	
I 2. ii. Die Knabenliebe als pädagogische Institution	5- 7	
I 2. iii. Die moralische Bewertung der Knabenliebe	7- 8	
I 2. iv. Platons Konzeption des Eros	8	
I 3. Der Anlass des <i>Symposion</i> . Interpretation	8- 10	
Die Rede des Phaidros	10-12	
Die Rede des Pausanias	12-14	
Eryximachos	14-16	
Aristophanes	16-20	
Agathon	20-24	
Diotima	24-33	
Alkibiades	34-39	
Zusammenfassung des <i>Symposion</i>	39-41	
I 4. Die Darstellung des Eros im Dialog <i>Phaidros</i> (Einführung)	41-43	
Phaidros referiert die Rede des Lysias (Gegen den Eros)	43-44	
Zwischengespräch: Die Wichtigkeit einer philosophischen Rhetorik für wahre und gute Reden		
Sokrates hält eine Rede im Stil des Lysias.	44	
Widerruf des Sokrates. Seine Rede über das wahre Wesen des Eros	45-57	
Die Kritik am sophistischen Redestil und die Bekehrung des Phaidros zur Philosophie	57-58	
Zusammenfassung des <i>Phaidros</i>	58-60	
KAPITEL II. Liebe in Rom – Philosophie in Rom		
Die Behandlung der Liebe in der römischen Literatur und das Verhältnis der Römer zur griechischen Philosophie		
II 1	<i>Amor</i> und <i>amare</i> in ihren Bedeutungsnuancen	61- 66
II 2	Zum Amor- Kult in Rom	66- 68
II 3	Die Komödie als Medium zwischen griechischer und römischer Kultur	68 -71

II 4 i.	Vergils <i>Aeneis</i> als römisches Nationalepos	71- 72
II 4 ii.	Die Darstellung und Bewertung der Liebe in der <i>Aeneis</i>	72- 73
II 4 iii.	Die Bewertung der Liebesleidenschaft und der Konflikt zwischen Pflicht und Neigung	73- 75
II 5 i.	Die römische Liebeselegie: Amor als Lebensinhalt	75- 80
II 5 ii.	Gegenseitiger Amor als höchstes Glück und Selbstverwirklichung bei Ovid	80 -83
	Exkurs: Homosexualität und Homoerotik in Rom	83- 88
II 6 i.	Die Rezeption griechischer Philosophie in Rom	88 -91
II 6 ii.	Platonische Freundschaft bei den Scipionen	91
II 7 i.	Ciceros philosophische Ausbildung: seine Affinität zu Platon	91- 93
II 7 ii.	<i>Amor</i> und <i>amicitia</i> im <i>Laelius</i> Ciceros	93- 98
II 7 iii.	Platonrezeption in den <i>Tusculanen</i>	98-103
II 7 iv.	Reminiszenzen an den platonischen Eros in <i>De finibus</i>	103-105
II 7 v.	Platonrezeption in <i>De officiis</i>	105-106
II 8	Die griechisch - römische Tradition der Seelenleitung in Senecas <i>Epistulae Morales</i>	107-110
II 9	Platonrezeption bei Apuleius: <i>Amor und Psyche</i>	110-118
	Zusammenfassung	118-120

KAPITEL III. Die Tradition des platonischen Eros in der Spätantike und im französischen Mittelalter

III 1 i.	Der Neuplatonismus	121-122
III 1. ii.	Der Einfluss des Christentums auf Platons philosophische Lehre	122-125
III 1. iii.	Die Charakterisierung des Neuplatonismus des 3. -5. Jahrhunderts	125-127
III 1. iv.	Philosophie und Mystik	127-128
III 2. i.	Die Interpretation der platonischen Schriften durch Plotin	129-130
III 2. ii.	Das Göttliche, das Gute und der Eros	130-133
III 2. iii.	Die Definition des Bösen bei Plotin und die Konsequenzen für die Darstellung des Eros	133-135
III 2 iv.	Das Wesen der Seele bei Plotin	135-138
III 2. v.	Die Enneade III 5: Über den Eros	138-141
III 2.vi.	Die Enneade I 6: Über das Schöne	141-143
III 2.vii.	Die Enneade I 8: Der Ursprung des Bösen	143-145
III 3 i.	Eros als kosmisches Prinzip: Das liebende Streben aller Geschöpfe nach Gott	145-147
III 3 ii.	Vergleich mit Plotins Darstellung und Bewertung des Eros	147-150
III 4. i.	Die Nachfolger Plotins	150-154
III 4. ii.	Der Phaidros-Kommentar des Hermeias von Alexandrien	154-159
III 5. i.	Platonische Elemente im augustinischen Liebesbegriff	159-165
III 5. ii.	Das Schöne bei Augustinus	165-168
III 6.	Pauli Hymnus auf die Liebe	168-171
III 7. i.	Die indirekte Platonüberlieferung in der Spätantike	171-173
III 7 ii.	Isidor von Sevilla und der Beginn der arabischen Tradition	173-174
III 8.	Die kulturelle Vorbereitung der karolingischen Renaissance	174-176
III 9.	Platon-Reminiszenzen bei Joannes Scottus Eriugena	176-177

III 9. i. Gott als Liebesobjekt und als Prinzip des Guten	177-178
III 9. ii. Gott als Ursache der Liebe	178-180
III 9.iii. Die göttliche Emanation im Werk Eriugenas	180-182
III 9.iv. Zur anagogischen Wirkung des Schönen und Guten	182-183
III 9. v. Der Sündenfall und der Verlust der Einheit	184-185
III 10. i. Die Kontinuität der platonischen Tradition seit der Spätantike	185-186
III 10.ii. Die byzantinische Überlieferungsgeschichte seit der Spätantike	186-189
III 10.iii. Die arabische Platon-Überlieferung im frühen Mittelalter	189-191
Zusammenfassung	191-194

KAPITEL IV. Die Rezeption wesentlicher Elemente des platonischen Eros im französischen Mittelalter

IV 1. i. Die mittelalterlichen Liebesbegriffe und die Frage nach der platonischen Überlieferung	195-198
IV 1. ii. Die Zeit der Troubadours: Ein kultureller Höhepunkt in Südfrankreich	199-200
IV 1. iii. Die politisch-gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen der Troubadourlyrik	200-201
IV 1. iv. Vorbemerkungen zur höfischen Liebe	201-202
IV 1. v. Die soziale Herkunft der Troubadours	202-203
IV 2. Die Darstellung der Liebe und ihrer Wirkung in den verschiedenen Phasen der Troubadourlyrik anhand ausgewählter Gedichte	203-228
IV 3. Die verschiedenen Liebeskonzeptionen und Liebestheorien im Kontext der mittelalterlichen Ästhetik und ihr Bezug zum platonischen Eros	
IV 3. i. Die verschiedenen Theorien zu den Ursachen der Liebe	229-232
IV 3. ii. Die Verehrung der Frau als Inkarnation und Abbild des Schönen und der höfischen Tugenden	232-233
IV 3. iii. Die Ursachen der Liebe in den mittelalterlichen Liebestheorien	233-235
IV 3. iv. Liebesgerichtshöfe (<i>Cours d'Amour</i>) und Liebesregeln	235-236
IV 4. i. Das höfische Liebes- und Tugendsystem auf der Basis des <i>dezirier</i>	236-239
IV 4. ii. Die fünf Schritte zum Aufstieg als Initiationsritus	239-243
IV 4. iii. Die Erziehung zur Höflichkeit (<i>cortezia</i>)	243-245
IV 5. Die unterschiedliche Bewertung der Liebe im Süden und im Norden Frankreichs	245-253
IV 6. Theorien zum Ursprung der provenzalischen Lyrik	253-254
IV 6. i. Der arabische Kulturraum als Ursprung der Troubadourlyrik	255-260
IV 6. ii. Die kulturellen Voraussetzungen arabischer Wissenschaft und Dichtung	260-261
IV 6. iii. Die Bezüge zwischen arabischer Liebesdichtung, der Troubadourlyrik und dem platonischen Eros	261-270

IV 6. iv. Arabische Päderastie: Gedichte homoerotischen Inhalts	270-277
IV 7. i. Arabische Philosophie	277-278
IV 7. ii. Der Sufismus als mystische Variante des platonischen Eros	279-287
IV 8. Reminiszenzen an den platonischen Eros in der Philosophie des französischen Mittelalters	287-288
IV 8. i. Zur Ästhetik des französischen Mittelalters	288-291
IV 8. ii. Die Schule von Chartres: Alain de Lille	291-296
IV 8. iii. Neuplatonischer Aristotelismus im französischen Mittelalter	296-297

Zusammenfassung Kapitel IV.	298-301
-----------------------------	---------

ZUSAMMENFASSUNG TEIL I	i-xiv.
------------------------	--------

LITERATURVERZEICHNIS TEIL I

EINLEITUNG

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung besteht darin, zu eruieren, inwieweit der durch Platon geprägte Eros-Begriff in der Nachfolge übernommen wird, auf welche Weise er abgewandelt, erweitert oder eingeschränkt wird und nicht zuletzt, welche historischen und kulturellen Bedingungen auf ihn Einfluss genommen haben. Die Analyse des platonischen Eros-Begriffs im *Symposion* ergibt, dass die aufeinanderfolgenden Reden den Aufbau des platonischen Dialogs *Symposion* bestimmen. Aus den einzelnen Reden lassen sich wesentliche Elemente für die Eroskonzeption Platons entnehmen, die dann in der Rede der Diotima, die den Höhepunkt des *Symposion* bildet, rekapituliert und teils korrigiert werden. Der Dialog *Phaidros* thematisiert weitere grundlegende Wesenszüge des platonischen Eros. In der Folgezeit werden bestimmte Aspekte oder Charakteristika des platonischen Eros von den jeweiligen Rezipienten in die eigene Liebeskonzeption, Ethik, Philosophie oder Religion integriert. Eine wesentliche Erkenntnis bedeutet es, dass bestimmte Elemente bis zum Ende des 17. Jahrhunderts konstant bleiben. Diejenigen Aspekte, die sich nicht einfügen ließen, wurden ignoriert oder durch neue bzw. modernere ersetzt.

Zur Untersuchungsmethode

Aus der Themenstellung ergibt sich zwangsläufig eine philologisch-historische Untersuchungsmethode. Von den dafür relevanten antiken Quellen ausgehend werden zunächst die Bedeutungsnuancen der Begriffe definiert und mit dem Bedeutungsinhalt des platonischen Erosbegriffs in Beziehung gesetzt. Sodann wird die Übernahme dieser Begriffe in den literarischen, poetischen oder philosophischen Werken aufgewiesen. Es erscheint unumgänglich, auf die Quelle, in diesem Fall Platon, der dem Eros-Begriff sein besonderes Gepräge verliehen hat, zurückzugehen. Mit dieser Arbeit soll der Nachweis eines Kontinuums dokumentiert werden, das sich zuvor nicht als solches gezeigt hat. Es gilt, neben den starken Abwandlungen, die allem durch christlich-neuplatonische Autoren, eine kontinuierliche Tradition wesentlicher Merkmale des platonischen Eros aufzuzeigen.

Mithilfe der Untersuchung einflussreicher Werke römischer, neuplatonischer, mittelalterlicher bis hin zu Autoren des 17. Jahrhunderts, die das Thema der Liebe behandeln, werden Elemente herausgearbeitet, die Platons Konzeption des Eros entsprechen oder Bezug nehmen auf die Elemente der Eros-Dialoge. Die ersten drei Kapitel bilden vor allem die wissenschaftliche Grundlage für die Bestimmung des Bedeutungsspektrums. So zeigt das dritte Kapitel, das den Neuplatonismus behandelt, wie die jeweiligen Veränderungen an der Eroskonzeption zustande kamen. Die Fülle der zu untersuchenden Literatur, zu der die ungewöhnlich umfangreichen französischen Romane des 17. Jahrhunderts mit etwa 8000 - 10 000 Seiten zählen, wird in der Weise bearbeitet, dass exemplarisch diejenigen Erzählungen oder Passagen vorgestellt werden, in denen Elemente der platonischen Eroskonzeption aufgenommen werden. Die vorliegende Untersuchung endet mit dem 17. Jahrhundert, da die Rezeption des platonischen Eros in den Werken der französischen Romantik bereits intensiv erforscht wurde. Außerdem hätten weitere Ausführungen zum 18. Jahrhundert den Rahmen der Arbeit gesprengt.

Zwar liegt der Schwerpunkt der Erforschung auf der französischen Literatur, doch wie sich leicht nachvollziehen lässt, ist es dringend notwendig, eine solide Grundlage für meine Untersuchung zu erstellen. Daher wurden die wirkungsmächtigsten italienischen Autoren wie etwa Dante, Ficino, Petrarca u. a. einbezogen. Speziell bei letzteren Autoren soll der Einfluss auf die französische Literatur betont werden, was bereits Buck (1976), Mönch (1936), Pflaum (1926) und weitere Forscher angenommen haben.

Die Bedeutung für die Forschung

Durch eine ganzheitliche, von der Antike ausgehende, philologisch-historische Untersuchung können Perspektiven eröffnet werden, die bisher nur lückenhaft vorhanden waren. Es bestehen punktuelle Untersuchungen zu bestimmten Epochen und einzelnen Autoren, doch wurde bisher kein Bezug auf die platonischen Erosdialoge genommen.

Auffällig häufig findet sich in der Forschungsliteratur die Übernahme von nicht begründeten allgemeinen Aussagen über das, was als „platonisch“ bei einigen

Autoren gelten könnte, die u.a. in den verschiedenen Kapiteln eingehend betrachtet werden.

Ein Forschungsdesiderat liegt bezüglich der Platon-Rezeption in den philosophischen Dialogen Ciceros mit Ausnahme einer bisher nicht publizierten Interpretation des Dialoges *Lucullus* von Clausen vor.

Die auffälligsten Parallelen zwischen Platons Konzeption des philosophischen Eros und dem *amor sapientiae* Ciceros werden im zweiten Kapitel herausgestellt. Das Verhältnis der Römer zur griechischen Philosophie sowie die Darstellung der Facetten und Auswirkungen der Liebe in der römischen Literatur dienen dazu, die Entwicklung des Liebesbegriffs nachzuvollziehen.

Was die Spätantike angeht, werden anhand der Werke von Plotin, Augustinus, Dionysios Areopagita die speziellen Neuerungen des christlichen Neuplatonismus herausgearbeitet und vom platonischen Original abgegrenzt. Den augustinischen Liebesbegriff behandelt Arendt (1929), mit dem Neuplatonismus haben sich Beierwaltes (1979,1994), Krämer (1964), Armstrong (1979), Feibleman (1959) u.a. ausführlich beschäftigt. Es findet jedoch kein expliziter Vergleich zwischen der ursprünglichen platonischen Eros-Konzeption und der Auffassung von der Liebe bei den christlich-neuplatonischen Autoren statt. Plotins Auffassung, Interpretation wie die Bewertung des Eros hat nachhaltig in die Neuzeit hineingewirkt und wirkt noch immer, weswegen seine Werke besonders zu berücksichtigen sind.

Zum *Convito* Ficinos existieren sicherlich zahlreiche und umfassende Untersuchungen wie etwa diejenige von Kristeller (1988) und Allen (1984). Ein Desiderat besteht jedoch darin, einen philologisch-philosophischen Vergleich zwischen der durch Augustinus, Plotin und andere Neuplatoniker stark geprägten Darstellung Ficinos mit dem platonischen *Symposion* anzustellen. Dies hätte den Rahmen der vorliegenden Arbeit gesprengt, zumindest aber sollen die für die Charakterisierung und Bewertung des Eros relevanten Veränderungen bei Ficino ausführlich dargelegt werden.

Die Zeit zwischen der Spätantike und dem frühen Mittelalter wird meist als kultureller Tiefpunkt und Rückfall in die Barbarei bezeichnet. Für Marrou (1981) gilt die Zeit nach Augustinus als *Ende der antiken Bildung*. Aus den historischen Untersuchungen von Hunger (1961) und Patzelt (1965) ergibt sich jedoch, dass seit dem 6. und 7. Jahrhundert, lange vor der Karolingischen Renaissance, nicht

nur griechische Kolonien in Frankreich bestanden, sondern dass ein reger kultureller Austausch zwischen Frankreich, Italien und den arabischen Ländern stattfand. Es wurde nachgewiesen, dass die Klostergründungen und die kontinuierliche Schreib- und Übersetzertätigkeit in Europa, Byzanz und im arabischsprachigen Raum seit dem Zusammenbruch des Weströmischen Reiches (475 n. Chr.) zur Überlieferung antiker Texte einschließlich der platonischen Dialoge beigetragen haben.

Die Liebeskonzeption der Troubadours und diejenige der höfischen Romane wurden von Pollmann umfassend miteinander verglichen und ihre Unterschiede auf die sehr verschiedenen kulturellen und politischen Bedingungen zurückgeführt. In der vorliegenden Arbeit geht es darum, in der Troubadourlyrik Entsprechungen zu den Elementen des platonischen Eros aufzuzeigen. In den detaillierten Darlegungen von Pollmann (1966), Kasten (1986), Schnell (1985) und Karnein (1985) wird auf einen möglichen Einfluss der platonischen Eros-Konzeption nicht eingegangen. Das Thema der vorliegenden Arbeit gibt gewissermaßen die Herangehensweise vor, sodass die Erforschung von der platonischen Eroskonzeption ausgeht, zu den Parallelen und Entsprechungen wie auch Abwandlungen gesucht werden. So hat sich herausgestellt, dass die Troubadourlyrik durch die arabische Liebesdichtung entscheidend geprägt ist, die über das maurische Spanien nach Südfrankreich gelangte, innerhalb derer sich auffallende Parallelen zum platonischen Eros finden lassen. Das Languedoc und die Provence gehörten außerdem seit dem 8. Jahrhundert zum arabischen Terrain. Der Liebestraktat des Ibn Hazm, der auffällige Elemente des platonischen Eros wiedergibt, fand seinen Weg in die südfranzösische Literatur. Córdoba, Sevilla, Toledo und weitere Städte bildeten Hochburgen des Platonismus, wo zahlreiche Übersetzungen und Abschriften angefertigt wurden, was u.a. aus der Untersuchung von Robinson (2005) hervorgeht. Klibansky (1982,1993) hat nicht nur eine kontinuierliche Platon-Tradition von der Spätantike bis zur Renaissance nachgewiesen, sondern darüber hinaus wurde eine durchgängige byzantinische und eine arabische Überlieferung der Eros-Dialoge *Symposion* und *Phaidros* von Badawi (1987) und Brockmann (1992) aufgezeigt. Corbier (1950) und Schimmel (1985) untersuchen den Einfluss des Sufismus, einer mystisch-islamischen Sekte, deren Anhänger sich als geistige Nachfolger Platons sahen, auf europäische Autoren des Mittelalters.

Chydenius (1970) und De Bruyne (1987) verweisen bezüglich der mittelalterlichen Ästhetik auf neuplatonische Gedanken, doch ohne eine direkte Verbindung zu Platons Eros-Konzeption herzustellen.

In der Forschungsliteratur wird ausgeschlossen, dass die mittelalterlichen Autoren vor Ficino den Inhalt der platonischen Eros-Dialoge kannten. Eindeutige, augenfällige Entsprechungen und Reminiszenzen z. B. im *Convivio* Dantes werden von Imbach/Schulthess (1998) auf indirekte Platon-Tradition über Augustinus, Boethius, Eriugena, Thomas von Aquin, bei dem es sich eigentlich um einen Aristoteliker handelt, sowie auf Albertus Magnus zurückgeführt.

Ebbersmeyer (2002) untersucht die Rezeption des platonischen Eros im Bereich der italienischen Renaissance, ohne jedoch einen genauen Vergleich der Eros-Interpretation Ficanos und dem platonischen Original vorzunehmen. Pflaum (1926) interpretiert ausführlich den philosophischen Liebestraktat Ebreos, der auf die französische Renaissance eingewirkt hat. Was die französische Renaissance-literatur betrifft, wie etwa die Werke von Marguerite de Navarre und die gelehrten Dichterkreise der Pléiade, der École Lyonnaise u.a., hebt die Forschung ausschließlich den Einfluss des Neuplatonismus, vor allem Ficanos und Ebreos, hervor. Festugière (1941), Mönch (1936) und Marek (1997,2003.2004) gehen auf die Möglichkeit einer direkten Bezugnahme auf die platonischen Originaltexte nicht ein. Auch in den Kapiteln zur Renaissance und zum 17. Jahrhundert besteht das Ziel meiner Untersuchung darin, eine zusammenhängende Platon-Überlieferung darzulegen und nachzuweisen, dass man im 16. und 17. Jahrhundert nicht nur auf die durch Ficino vermittelte Platon-Interpretation, sondern auch direkt auf die Dialoge Platons rekurriert, welche den Eros behandeln.

Der Neuplatonismus Plotins und vor allem Ficanos hat das Platonverständnis und die Darstellung bzw. Bewertung des platonischen Eros unbestreitbar stark geprägt und vielfach sogar verzerrt. Zugleich mit der unmittelbaren Platonrezeption sollen die Elemente der christlich-neuplatonischen Liebeskonzeption vom platonischen Original unterschieden werden. Die platonischen Dialoge waren im 16.

Jahrhundert durch Publikationen und französische Übersetzungen leicht zugänglich. Im Rahmen der Literatur des 17. Jahrhunderts wurden die gesellschaftlichen Bedingungen der Frau sowie die Entstehung des Präziosentums und der sogenannten Salonkultur von Büff (1979), Kroll (1996) und Pelous (1980) eingehend untersucht. In der Forschungsliteratur zu den Romanen der Madeleine

de Scudéry wie auch zur *Astrée* von Honoré d'Urfé lässt sich keine Untersuchung zur unmittelbaren Rezeption des platonischen Eros-Begriffs finden. Angedeutet werden platonische Bezüge in der *Astrée* bei Gaume (1977) und Horowitz (1984). Winter analysiert den Freundschaftsbegriff bei Scudéry, La Rochefoucauld und Madame de Lafayette unter sozialgeschichtlichen und diskurshistorischen Gesichtspunkten. In der Literatur zu der *Clélie* und dem *Grand Cyrus* der Madeleine de Scudéry wird des Öfteren von *platonischer Liebe* und *Platonismus* gesprochen, was aber nicht weiter vertieft und exemplifiziert wird.

Außerdem soll an einigen Werken Fénelons verdeutlicht werden, wie er wesentliche Merkmale des platonischen Eros aufgreift und sie in seine Konzeption des *amour pur* wie auch in seine pädagogischen Schriften bzw. in seine Erziehungsmethode integriert. Der allgemeinen Platonrezeption bei Fénelon widmet sich Simon (2005).

Zur Funktion und Relevanz des platonischen Erosbegriffs in den verschiedenen Jahrhunderten

An dieser Stelle ist zu betonen, dass der Erosbegriff in keiner weiteren philosophischen Lehre wie etwa bei Aristoteles, der Stoa, Seneca, den Skeptikern oder den Neostoikern des 17. Jahrhunderts in dieser Form existiert wie bei Platon. Zwar behandelt Aristoteles eingehend den Freundschaftsbegriff, doch bezieht er sich in keiner Weise auf den Erosbegriff.

In Kapitel III. meiner Untersuchung wird der Wirkung der neuplatonischen Philosophie, vor allem derjenigen Plotins, auf den platonischen Erosbegriff nachgegangen. Es wird sich herausstellen, dass neben den neuplatonischen Einflüssen aufgrund der Präsenz original platonischer Elemente in den Texten der verschiedenen Jahrhunderte direkt auf die platonischen Erosdialoge zurückgegriffen wurde. Letzteres geht daraus hervor, dass sich bestimmte Motive und Gedanken ausschließlich in den platonischen Originaltexten finden.

Anhand der Troubadourlyrik ließ sich aufzeigen, dass über die Einflüsse der arabischen Liebesdichtung hinaus wesentliche Elemente des platonischen Eros aufgenommen wurden, die sich im Christentum und im Neuplatonismus nicht finden.

Madeleine de Scudéry entwickelt eine Liebeskonzeption, für die sie in den nicht-platonischen philosophischen Strömungen ihrer Zeit wenig Vorbilder und Inspirationen finden konnte. Dasselbe gilt für ihren wichtigen Vorgänger Honoré d'Urfé, der nachweislich die platonischen Erosdialoge studiert hat. Die Werke der Neostoiker ließen sich für die Liebeskonzeption der hier behandelten Autoren nicht verwenden. Die intendierte Verbindung zwischen Liebe und Ethik stellt ein untrügliches Kennzeichen originalplatonischer Provenienz dar. Mithilfe der in Kapitel III. untersuchten Schriften der Neuplatoniker gelange ich zu dem Fazit, dass die Ebene der zwischenmenschlichen Liebesbeziehungen einen weit geringeren Stellenwert einnimmt als bei Platon. Die Beziehung des Individuums zu Gott gilt stattdessen als einzig erstrebenswertes menschliches Ziel. Die körperfeindliche Einstellung der Neuplatoniker, die noch bei Ficino vorhanden ist, hat ihre Spätwirkungen darin, dass die Liebe als eine Krankheit aufgefasst wird. Vor allem wird gerade bei Ficino die Liebe zu Frauen allein unter dem physisch-sexuellen Aspekt betrachtet und für minderwertig gehalten. Zwar spricht Platon hauptsächlich von homoerotischen Beziehungen, doch nimmt er keine vergleichbare respektlose Haltung gegenüber der Liebe zu Frauen ein. Immerhin wird Sokrates von Diotima, einer Frau, über das Wesen des Eros aufgeklärt. Wesentliche Elemente des platonischen Eros ließen sich in die Liebeskonzeptionen des 16. und 17. Jahrhunderts übertragen. Der Gedanke von einer Erziehung und Kultivierung der menschlichen Seelenvermögen durch die Liebe begegnet immer wieder in der von mir untersuchten Literatur. Diese Vorstellung findet sich in keiner sonstigen philosophischen Lehre. Es ist allerdings in der von mir untersuchten Literatur zu beobachten, dass in Verbindung mit der Übernahme platonischer Elemente eklektisch vorgegangen wird, indem diese mit christlichen und neuplatonischen Motiven verbunden werden. Überdies sei noch zu betonen, dass Platon neben den obengenannten philosophischen Strömungen während der Renaissance und des 17. Jahrhunderts gelesen worden sein muss und dass offenbar ein Interesse an den Originaltexten bestand, da nachweislich zahlreiche Ausgaben und Übersetzungen seiner Dialoge angefertigt wurden.

Zum Thema der Homoerotik in Platons Eroskonzeption ist zu bemerken, dass dieses seit der Rezeption platonischer Philosophie in Rom, und seit der Etablierung des Christentums mit den entsprechenden Moralvorstellungen aus der Literatur verbannt wurde und werden musste. Vereinzelt wird eher im satirischen

Kontext im 17. Jahrhundert auf gleichgeschlechtliche Liebesbeziehungen angespielt. Zwar gab es in der römischen Liebeslyrik homoerotische Gedichte, doch wurde das Thema der Homoerotik bis zur Kaiserzeit gesellschaftlich nicht akzeptiert.

Der Umgang mit dem Erosbegriff erfordert wie die Behandlung sonstiger literarischer, historischer oder philosophischer Begriffe eine philologische Untersuchung unter Beachtung ihrer etymologischen Herleitung.

KAPITEL I. Der Begriff des Eros in der griechischen Antike und bei Platon

Um den vielschichtigen Begriff des Eros in seiner Grundbedeutung zu veranschaulichen, werde ich zunächst seine Verwendung an Beispielen aus der griechischen Literatur erläutern. Mit der Darstellung der griechischen Knabenliebe (Päderastie) wird verständlich, dass sie ein Spezifikum des platonischen Eros ausmacht. Die detaillierte Interpretation der platonischen Eros-Dialoge *Symposion* und *Phaidros* schließlich stehen im Zentrum dieses Kapitels, da sie für Platons Konzeption des Eros konstitutiv sind. Die Grundbedeutung des Substantivs *érōs* und des Verbs *erān*, das leidenschaftliche Verlangen und Streben nach etwas, wird durch Platon auf das Streben nach Unsterblichkeit und Weisheit übertragen. Unabhängig von der sexuellen Komponente, die dem Eros-Begriff innewohnte, bezeichnet Eros allgemein die Sehnsucht nach etwas. Im platonischen Sinne richtet sich die Sehnsucht der Seele auf ihren göttlichen Ursprung.¹ Der Beweggrund dieses Strebens erschließt sich, wie zu zeigen sein wird, aus der nachfolgenden Interpretation der Erosdialoge.

I. 1. i. Der Ursprung der Gottheit Eros

Vorausgeschickt sei an dieser Stelle, dass Platon den Erosbegriff nicht kreiert hat. Er hat ihm vielmehr sein unverwechselbares Gepräge verliehen, daher werde ich auf die unterschiedlichen Versionen zum Ursprung des Eros eingehen. Es wird sich zeigen, welche Vorbilder Platon in der vorhandenen Literatur und Mythologie für seine Darstellung des Eros vorfand. Tatsächlich beziehen sich die Redner im *Symposion* auf die überlieferte Mythologie, um das Wesen des Eros zu erläutern.

Der älteren Version eines Mythos nach war Eros eine Urgottheit, der Sohn der Nacht (Nyx).² Als elternlos stellt Hesiod in seiner *Theogonie* den Eros an den Beginn aller Dinge. Er charakterisiert Eros als schönsten und mächtigsten Gott, den *Gliederlösenden, der den Verstand und das vernünftige Wollen der Götter und*

¹ Liddell-Scott I. 1951, Sp. 681; 695; Der Neue Pauly 1998, Bd. 4. 90ff.; Platon, *Lysis* 222a.

² Vgl. Kérényi I. 1992, 20-21; 91: Die Nyx legte in der Gestalt eines schwarzen Vogels ein vom Wind befruchtetes Ei, aus dem Eros als geflügelter Liebesgott mit dem Beinamen *Sohn des Windes* hervorging. In seiner Komödie *Die Vögel* (v. 691ff.) stilisiert Aristophanes die Vögel unter Berufung auf diesen Schöpfungsmythos scherzhaft als Nachkommen der Götter. Vgl. auch Fasce in: Calame 1988, 121ff.

*Menschen bezwingt.*³ Als universales Zeugungsprinzip lässt Eros alles Lebendige entstehen, sorgt für das Fortbestehen der Arten und für den Bestand der Welt, wirkt also auf den Erhalt des gesamten Kosmos ein. Der Naturphilosoph Empedokles sieht in Liebe (*érōs / philía*) und Hass (*neĩkos*) zwei kosmische Prinzipien; ein Vereinigendes und ein Auflösendes, welche die Entstehung und das Vergehen aller Lebewesen bewirken. Hervorgehoben wird besonders die einheits- und Eintracht stiftende Wirkung des Eros.⁴ Geradezu als Topos wird Eros als Sohn der Liebesgöttin Aphrodite in der griechischen Dichtung und bildenden Kunst dargestellt. Der unmittelbare Bezug zwischen Eros und dem Schönen findet sich bereits in dem Homer zugeschriebenen *Aphroditehymnos*. Der Liebreiz und die Schönheit der Liebesgöttin, die als sinnlich wahrnehmbar gedacht ist, verursacht sehndes Verlangen, *himeros*. Letzteres, das Verlangen erscheint bei Homer als Synonym für Eros.⁵ Aphrodite bewirkt durch ihre Schönheit den Eros, das Liebesverlangen, und verkörpert zugleich die Erfüllung dieses Verlangens auf körperlicher Ebene; demnach die sexuelle Vereinigung.

An dieser Stelle wäre zu betonen, dass die Verbindung zwischen Eros und Schönheit für Platons Eroskonzeption konstitutiv ist. Allerdings zeigt sich Platon in der Hinsicht originell, als er den Eros untrennbar mit ethischen Prinzipien verbindet und ihm zugleich eine philosophische und religiös-metaphysische Dimension verleiht. Von den Charakteristika des Eros, die in der frühgriechischen Lyrik des 7. und 6. Jahrhunderts präsent sind, findet sich bei Platon z. B. die äußere Schönheit als Ursache des Eros. Dass der seelischen Schönheit der Vorrang vor der körperlichen Schönheit zukommt, findet sich schon in den Gedichten Sapphos.⁶ Die Auffassung des Eros als Wahnsinn (*manía*),⁷ die bereits Ibykos, Archílochos und Anákreon besingen, thematisiert Platon umfassend in seinem Dialog *Phaidros*.

³ Theogonie 120ff. Die gliederlösende Allmacht des Eros beklagt Archilochos: frg.191; 193 West. Vgl. dazu auch die Rede des Agathon im *Symposion*.

⁴ Vorsokratiker 7 B 3; 28 B 13; 31 B 17, Simonides fr. 24 D. Zu Aphrodite s. Kérényi 1992, 56ff.

⁵ Hom. Od. XVI. 250. Vgl. Liddell-Scott II.1951, Sp. 1427. Zu Aphrodite: Ilias III. 54, 396; V. 426f.; XIV. 197; 214f.

⁶ Zum Vorrang des Guten vor der körperlichen Schönheit: Sappho Frg I.2 D; II 49 D (=50 LP). Zu Platons Bewunderung für Sappho s. Lesky 1976,57. Platon soll Sappho *die zehnte Muse* genannt haben.

⁷ Zum Eros als *manía*: Ibykos Frg.7 D 6 PMG; vgl. dazu Durup in: Calame 1988,143ff.; Archilochos Frg. 104; 112; 118, vgl. Lesky 1976, 49.

Ein unverwechselbares, genuin platonisches Element des Eros liegt vor allem in der engen Verknüpfung der ethischen mit der philosophischen Dimension. Außerdem erkennt Platon im Eros eine kreative, schöpferische Macht, die er in sein philosophisches Erziehungsideal einbindet. Die Seelen leitende, erzieherische Leistung des Eros kommt in beiden Erosdialogen zum Ausdruck. Die ethische Relevanz des Eros wird auch in den *Nomoi* hervorgehoben durch den Terminus *dikaios érōs* (gerechter, rechtmäßiger Eros) und *aidōs*, welche über unseren Begriff „Scham“ hinausgehend Respekt, Achtung, Rücksicht, Taktgefühl umfasst.⁸ Platon unterscheidet, wie man sehen wird, keinen „guten“ von einem „schlechten“ Eros, sondern nichtphilosophische und philosophische Erscheinungsformen oder Facetten sowie unterschiedliche Ebenen des Eros, die aber beide auf eine und dieselbe Ursache zurückgeführt werden; nämlich das Streben nach Unsterblichkeit und Glückseligkeit; *eudaimonía*. Auf der Grundlage der vorgefundenen Elemente des Eros, wie dem des Strebens nach dem Schönen, entwickelt Platon die Konzeption eines philosophischen Eros, worin er sich gegenüber seinen Vorläufern als originell erweist. Platon erkennt im Eros über das Begehren nach den schönen Einzeldingen hinausgehend ein Streben der Seele nach dem Guten und nach dem ständigen Besitz des Guten, was dem Zustand der Glückseligkeit entspricht. Die Götter sind glücklich wegen ihrer Unsterblichkeit und ihrer Tugend bzw. Weisheit. Das menschliche Glücksstreben richtet sich im Grunde auf das, was die Götter repräsentieren, d. h. auf die Unsterblichkeit, Tugend und Weisheit. Da für den Philosophen das höchste Gut die Weisheit ist, besteht der philosophische Eros in dem Streben nach Weisheit. Der Eros wird bei Platon zu einem Mittler zwischen Menschlichem und Göttlichem, zwischen sinnlich erfahrbarer und intellegibler Welt.⁹

I. 2. Die griechische Knabenliebe (*paiḗderastía*)

I. 2. i. Das Wesen der Knabenliebe: homosexuell oder homoerotisch?

⁸ Zu *aidōs*: Liddell-Scott I 1951, 36. Platon, *Nomoi* 837.

⁹ Eine genauere Analyse erfolgt in der Interpretation des *Phaidros* und des *Symposion*.

Der platonische Eros-Begriff lässt sich nicht ohne den Hintergrund der Knabenliebe nachvollziehen, die in ihrer besonderen Ausprägung ein spezifisch griechisches Phänomen darstellt. Es gibt psychologische, psychiatrische und ethnologische Deutungsversuche bezüglich der Frage, was dazu geführt haben könnte, dass sich die Knabenliebe in der antiken griechischen Gesellschaft etablierte und solch hohen Stellenwert genoss. Nach der einleuchtenden Beobachtung von Devereux ist sie aus dem Bedürfnis nach dem Austausch mit kreativen jungen Menschen entstanden, denen man das eigene Wissen und Erfahrungen übermittelte, und durch deren Umgang man selbst geistig flexibel blieb.¹⁰ Daher soll innerhalb dieses Kapitels ein Überblick über die Verknüpfung von Knabenliebe und Erziehungsideal gegeben werden. Die Widersprüche in den Darstellungen der Knabenliebe, auf die im Einzelnen in einem anderen Buch (Anm. 11) eingegangen wird, sind darauf zurückzuführen, dass dieses Phänomen in Athen und in den Nachbarstaaten (Ionien, Sparta, Theben u. a.) in den verschiedenen Epochen unterschiedlich bewertet wurde. Eine Vorbemerkung zum Gebrauch der Begriffe *homosexuell* und *homoerotisch* scheint mir unumgänglich, da sie häufig in der Literatur zu Platon nicht sorgfältig unterschieden bzw. synonym gebraucht werden. Als *homosexuell* gelten sexuelle Beziehungen zwischen Männern, in denen einer den weiblichen Part, übernimmt, unabhängig davon, ob es sich um eine wirkliche Liebesbeziehung handelt. Die Wortschöpfung *homophil* bezeichnet jemanden, der sich zu Menschen gleichen Geschlechts hingezogen fühlt, ohne von ihnen sexuell erregt zu sein, d.h. ihren Umgang auf einer seelisch-geistigen, freundschaftlichen Ebene sucht. Problematisch ist der Eros-Begriff aufgrund seiner Komplexität, denn er umfasst die seelisch-geistige und die körperlich-sexuelle Ebene. Ich halte die Verwendung des Ausdrucks *homoerotisch* in Bezug auf Platon deswegen für angebracht, da seine Eroskonzeption einerseits von homosexuellen Beziehungen abzugrenzen ist, andererseits über den Begriff *homophil* hinausweist, wie sich bei der Untersuchung des *Symposion* und des *Phaidros* herausstellt. Platon lässt den *Eros* zu den jungen Männern zunächst durch den Stimulus ihrer körperlichen Schönheit entstehen, der in einem weiteren Schritt zu einer liebenden Sorge um die seelische Entwicklung des anderen und zum gemeinsamen Streben nach Weisheit sublimiert wird. Die erotisierende Wirkung der körperlichen Schönheit wird nicht nur betont, sondern es wird ihr auch ein gewisser

¹⁰ Vgl. Reinsberg 1989, 215. Überdies konnten diese Beziehungen nur in einer Kultur entstehen, die homoerotische Liebesbeziehungen nicht religiös sanktionierte und tabuisierte. Dazu Dover 1983, 177.

Wert zugesprochen. Die sinnlich wahrgenommene Schönheit berührt unsere Seele deswegen so tief und nachhaltig, da sie ein Abbild der göttlichen Idee des Schönen und des Guten ist.

I. 2. ii. Die Knabenliebe als pädagogische Institution

Das historische Vorbild für die sittliche Form der Knabenliebe, die homoerotische Lehrer-Schüler-Beziehung, scheint Sparta geliefert zu haben. Ihr Zweck waren sowohl die geistige als auch die charakterliche Förderung des Schützlings, die Ausbildung seiner *areté*, ebenso die körperliche Ertüchtigung. Sexuelle Beziehungen galten als ebenso schändlich wie inzestuöse Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern.¹¹ Das Nacktturnen und -ringen in den Sportstätten, im *Gymnasion* und in der *Palaistra* (Ringschule) wurde ebenso aus Sparta übernommen und in Athen etabliert. Im Unterschied zu Sparta, wo Frauen gleichermaßen an Sportwettkämpfen teilnahmen und generell stärker in das öffentliche Leben integriert wurden, blieben die sportlichen Ertüchtigungen in Athen den Männern vorbehalten. Die Sportstätten stellten somit öffentliche Gelegenheiten dar, gleichgeschlechtliche Kontakte untereinander zu knüpfen, aus denen sich Liebesbeziehungen entwickeln konnten, die gesellschaftlich allgemein respektiert wurden. Dieses Faktum und die für moderne Betrachter frappierenden Darstellungen nackter Figuren auf Vasen u. a., die sich ungehemmt homo- und heterosexuellen Vergnügungen hingeben, die im Fall des orgiastischen Dionysoskultes sogar in einem religiösen Rahmen stattfanden, verdeutlicht, dass sich das Verhältnis der antiken Griechen zum Körper und zur Sexualität fundamental von unserer durch das Christentum geprägten Sicht auf körperlich- sexuelle Bedürfnisse unterscheidet, diesen Unterschied formuliert Dover zutreffend: *Den Griechen war kein Glaube vorgegeben, der beinhaltete, dass eine göttliche Macht der Menschheit einen Gesetzeskodex enthüllt habe, der das Sexualverhalten regulieren sollte - sie schufen auch keinen solchen; sie besaßen keine religiösen Institutionen, die mit der Autorität ausgestattet waren, sexuelle*

¹¹ Vgl. Lesky 1976, 78f., zur unterschiedlichen Bewertung der Päderastie: 81-86; vgl. zu diesem Thema auch Mencacci in: Vogt-Spira /Rommel 1999, 76f.

Platon lässt dagegen in den *Nomoi* einen Athener abfällig und tadelnd über die Spartaner und ihre Freizügigkeit bezüglich der Päderastie sprechen. Dover 1989, 162ff. zeigt diese Widersprüche in der Bewertung der Päderastie auf und begründet sie mit einem epochenbedingten Wandel. Das 5. Jahrhundert scheint insgesamt freizügiger gewesen zu sein als das 4. Jahrhundert. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Reinsberg 1989, 7f.

Zu den Annäherungsmöglichkeiten: Dover 1983, 55f., Reinsberg 1989, 179f.

*Verbote auszusprechen und ihre Befolgung zu erzwingen.*¹² Das von Sparta adaptierte Erziehungsideal der griechischen Aristokratie bestand gleichermaßen in der Ausbildung der körperlichen wie der geistigen und charakterlichen Fähigkeiten der jungen Männer. Man suchte die Übereinstimmung von äußerer und innerer Schönheit, die als *kalokagathía* bezeichnet wurde. Die Päderastie, die in dieser besonderen Form ein Privileg der Aristokratie war, bestand nun, wie bereits erwähnt, in der Mentorschaft eines erwachsenen Mannes gegenüber einem *paῖs*, einem Jugendlichen. Der Junge wurde im Alter von ca. 14 Jahren in die Obhut eines Erziehers gegeben, der ihn u. a. auf seine Rolle als Erwachsener und Staatsbürger vorbereiten sollte. Offiziell dauerte diese Phase bis zum 18. Lebensjahr, d. h. bis zur Volljährigkeit. Wenn der *erastḗmenos* dem *paῖs*-Alter entwachsen war, endete offiziell die Mentorschaft des *erastḗs*. Beide blieben weiterhin miteinander in Freundschaft und Dankbarkeit verbunden. Eine erotische Beziehung durfte jedoch zwischen erwachsenen Männern nicht bestehen, musste also geheim gehalten werden.¹³ Die Väter ließen allerdings ein enges, vertrautes Verhältnis zwischen dem liebenden, fürsorglichen Mentor und dem Sohn zu, da diese geistig-seelische Zuneigung als grundlegend für eine effektive Ausbildung betrachtet wurde. Mit Reinsberg betone ich an dieser Stelle die ethische Verpflichtung des *erastḗs*.¹⁴ Zusätzlich zu diesem Aspekt des Ethischen wurden allerdings auch Aufpasser, sogenannte *paidagōgoi*, engagiert, die verhindern sollten, dass die Beziehung zu intim wurde. Außerdem schützten die *paidagōgoi*, indem sie die Knaben begleiteten, vor Belästigungen durch andere Männer. Sicherlich bestand dabei die Gefahr, dass der Erzieher seinen Einfluss auf den Schüler missbrauchte bzw. dass sich der Schüler aufgrund seines jugendlichen Vertrauens und seiner Unerfahrenheit verführen ließ.¹⁵ Dover beschreibt, wie zerbrechlich und angreifbar der Ruf eines Atheners war; allzu leicht konnte man in den Verdacht der Prostitution geraten, wenn man allzu bereitwillig Geschenke annahm. Mit der Annahme des Geschenkes signalisierte der Knabe dem

¹² Zitat von Dover 1983, 177.

¹³ Zu den Geschenken und der Beziehung allgemein s. Reinsberg 1989, 168-69.

¹⁴ Dazu Reinsberg 1989, 163: *Diese erotisch gefärbte Mentorschaft eines Erwachsenen, die in der Bewunderung und Dankbarkeit des Heranwachsenden Erwidierung fand, wurde allein durch ihren ethischen Anspruch zu jenem geachteten Verhältnis zwischen Jüngling und Mann, das ohne den pädagogischen Eros schändliche Prostitution war oder sogar widernatürliche Unzucht.* Reinsberg 1989, 163. Zum Begriff der *kalokagathía*: eine Zusammensetzung aus *kalós*, schön und *agathós*, gut.

¹⁵ Timarchos wurde der Prostitution angeklagt, da er mit mehreren Männern intimen Umgang hatte und Geldgeschenke angenommen haben soll. Zum Prozess gegen Timarchos: Reinsberg 1989, 188; 182-85. Ebenso Dover 1983, 25ff.; 28-29.

erastōs, dass er seine Gunst gewonnen hatte. Reinsberg hebt zu Recht hervor, dass diese Liebesbeziehung eher einseitig, sozusagen asymmetrisch war, was aus der Terminologie erkennbar wird. Üblicherweise wurde der Erzieher wie auch von Platon als Liebhaber, *erastōs*, bezeichnet, der Knabe folgerichtig als Geliebter, *erōmenos*. Die Päderastie in Athen stellt insgesamt ein gesellschaftlich anerkanntes, aber streng reglementiertes Phänomen dar.

I. 2. iii. Die unterschiedliche Bewertung der Knabenliebe in Athen und bei Platon

Als Ursprungsland für homosexuelle bzw. homoerotische Beziehungen werden sowohl Kreta als auch Theben angenommen. Als Indiz dürfte der Hinweis im platonischen *Symposion* gelten, demzufolge eine thebanische Kampftruppe, die „Heilige Schar“, aus 300 männlichen Liebespaaren bestand.¹⁶ In Ionien galten Homosexualität sowie Päderastie nachweislich als tabuisiert. Die Abwesenheit jeglicher Anspielungen auf derartige Beziehungen bei Homer lässt sich wohl auf die Entstehung seiner Epen in Ionien zurückführen.¹⁷ In Platons *Symposion* versucht einer der Redner, Pausanias, durch Hinweise auf tolerantere, freizügigere Nachbargebiete wie Elis oder Bötien die sexuelle Komponente der Knabenliebe zu rechtfertigen. Um der guten Erziehung und der philosophischen Ausbildung willen, die der Knabe empfangen, sei eine Gegenleistung seinerseits angemessen (182b-c).¹⁸ In Ionien, so Pausanias, seien Liebesverhältnisse unter Männern deswegen verboten, da die dort lebenden Machthaber in ihnen eine potenzielle Gefahr sähen. Als Beweis werden die berühmten Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton, ein Liebespaar *par excellence*, angeführt, die durch ihre Liebe zu ihrer heroischen Tat animiert worden seien. Platon behandelt im *Phaidros* sexuelle Beziehungen zwischen *erastōs* und *erōmenos* mit Nachsicht; sie besteht in dem Wissen um die zeitweilige Entmachtung der Vernunft. Allerdings räumt er ein, dass die Liebenden von dem

¹⁶ Vgl. dazu Arist. Pol. II. 1272a, Platon, Symp. 178e-179a; Dover 1983, 189f.

¹⁷ Dover 1983, 169 ff. Homer bzw. die Autoren, welche die mündlich tradierte *Ilias* und die *Odyssee* verschriftlicht haben, schrieben in ionischem Dialekt, wie phonologische und morphologische Untersuchungen zeigen. Das berühmte Freundespaar Achill und Patroklos ist erst durch den Tragiker Aischylos im 6./5. Jahrhundert zu einem Liebespaar umgedichtet worden. Aischylos, Myrmidonen frg. 64-65.

¹⁸ Reinsberg 1989, 160-62; 218-20 spricht von einem Wandel in der Bewertung der sexuellen Freizügigkeit, von einer strengeren ethischen Normierung in der Spätklassik. Zum 4. Jahrhundert hin wurde in Athen eine größere sexuelle Zurückhaltung gefordert als am Anfang des 5. Jahrhunderts, was sich in den erhaltenen Vasengemälden widerspiegelt.

Bewusstsein geleitet werden, einander das Größte zu schenken.¹⁹ In den *Nómoi* lehnt Platon sexuelle Beziehungen rigoros als widernatürlich ab und kritisiert den Mythos von Ganymed, der allzu gern zur Rechtfertigung der sexuell orientierten Knabenliebe herangezogen wurde.²⁰

I. 2. iv. Platons Konzeption des Eros

Die für Platons Erosbegriff grundlegenden Dialoge *Symposion* und *Phaidros* werde ich im Folgenden vorstellen und interpretieren. Auf Gemeinsamkeiten und intertextuelle Bezüge sowie auf Unstimmigkeiten wird, soweit dies für die Charakterisierung des Eros bedeutsam sein sollte, verwiesen. Beide Dialoge enthalten Reden über den Eros, deren einzelne Argumente innerhalb des Dialoges verifiziert bzw. falsifiziert werden. Wie in anderen Dialogen besteht das Ziel letztendlich in der Suche nach dem wahren Wesen des besprochenen Gegenstandes, in diesem Fall des Eros.

I. 3. **Der Anlass des *Symposion***

Die Teilnehmer des *Symposion* sind Sokrates, der junge Phaidros aus dem gleichnamigen Dialog, der Arzt Eryximachos als derzeitiger Liebhaber des Phaidros, der Komödiendichter Aristophanes, der Tragiker Agathon, dessen Liebhaber Pausanias, sowie Alkibiades, der am Schluss auftritt.

Die scheinbar unwesentlichen und umständlichen Präliminarien, die Platon dem *Symposion* vorausschickt, erweisen sich als implizite, feinsinnige Leserlenkung. Sie dienen der Charakterisierung der Personen und fungieren als Schlüssel für die Intention des *Symposion*.

¹⁹ Phaidros 256a-b. Auch aus diesen Beziehungen entstehen lebenslängliche Freundschaften, und ihre Seelen dürfen zu Recht hoffen, aufgrund ihrer Liebe früher als andere erlöst zu werden. Als beste Liebesbeziehung wird die der philosophischen Liebenden bezeichnet, welche wie Sokrates die sexuelle Ebene überwunden haben. Darauf wird detaillierter in der Interpretation des *Phaidros* eingegangen. Die Überwindung des sexuellen Begehrens wird als Ringersieg bei den Olympischen Spielen bezeichnet.

²⁰ Platon, *Nómoi* I 636. Zur Entführung des jungen Ganymed durch Zeus: Lukian, *Göttergespräche* 10 (4); Kerényi 1992, 77.

Platon lässt das Gastmahl zu Ehren des Tragödiendichters Agathon stattfinden und stellt es damit in einen historischen Kontext.²¹ Agathon trug im Jahre 416 mit 24 Jahren an den Kleinen Dionysien den Sieg im Tragödienwettbewerb davon. Das griechische Theater war aus dem Kult des Dionysos hervorgegangen und blieb mit den Feierlichkeiten zu Ehren des Dionysos verbunden. Der Gott des Rausches, der Ekstase, der Fruchtbarkeit, auch der entfesselten Sexualität, war zugleich der Schutzherr des Theaters, der Maskierung und der Verwandlung.²² Der Anlass zu einem *Symposion* ist daher ein Ereignis, das auf Dionysos hindeutet. Zugleich ist Dionysos als Gott des Weines gegenwärtig, da das gemeinsame Trinken einen wesentlichen Bestandteil der griechischen Symposien ausmachte.²³

Indessen unterscheidet sich die von Platon entworfene Szenerie erheblich von einem gewöhnlichen Trinkgelage.²⁴ Die Flötenspielerin soll nicht auftreten, zudem beschließt man auf Anregung des Arztes Eryximachos, lieber mäßig zu trinken, um sich ernsthaften Gesprächen widmen zu können (176a-d). Die Ausführungen des Eryximachos über die schädliche Wirkung des Rausches (*mēthē*) auf den Menschen verraten seine etwas pedantische Ernsthaftigkeit und Nüchternheit.²⁵ Es ist offensichtlich, dass wesentliche dionysische Elemente ausgeklammert werden: der Weinkonsum und die Flötenmusik. Die Flöte repräsentiert das dem Dionysos eigentümliche Musikinstrument. Es regt nach Platon den triebhaften Seelenteil am meisten an.²⁶ Die Flötenspielerin verweist auf die bei den Trinkgelagen sowie bei

²¹ Vgl. Cobb 1993,11. Lesky 1976,87f. datiert das *Symposion* auf die Phase zwischen den beiden Sizilienaufenthalten Platons, zwischen 390 und 366 v. Chr.

²² Zum Dionysos-Kult vgl. Latacz 1993, 29ff., zu den seit 486 institutionalisierten Dionysien in Athen: 36ff.

²³ Hierin liegt eine antizipierte Charakterisierung des Sokrates. Alkibiades wird diese seelische und körperliche Stabilität des Sokrates in seiner Rede darstellen und preisen.

²⁴ In seinem Spätwerk, den *Nómoi*, legt Platon selbst strenge Regeln für Symposien fest und sieht in ihnen vorwiegend den Zweck, Freundschaften zu festigen, anstatt sich sinnlos zu betrinken und sich unterhalten zu lassen. *Nómoi* I 640c; 646d ff.; s. auch Protagoras 347c-348a.

²⁵ Zum geregelten Ablauf eines *Symposion*: Picht 1990, 334f. Der Anführer (*Symposiarch*) legt die zu trinkende Menge fest. Vgl. auch Licht in: Calame 1988, 103ff.

²⁶ Platon bindet auch die Musik und die musische Erziehung der Jugendlichen in seine Ethik ein. Er verbietet in der *Politeia* bestimmte Instrumente und Musikgattungen, da sie den emotionalen und triebhaften Seelenteil zu stark beeinflussen. Den Saiteninstrumenten wird der Vorzug vor den Blas- und Schlaginstrumenten gegeben. Apollon, der Gott der Selbsterkenntnis, der Klarheit des Geistes und der Weissagung, trägt als Attribut die Lyra, die für eine höhere, edlere Form der Musik und für dichterische Inspiration steht. Er stellt die Gegenfigur zu Dionysos dar. *Politeia* 399d-e.

den Dionysosfesten üblichen sexuellen Vergnügungen.²⁷ Damit wird nicht nur Dionysos, sondern auch Aphrodite, die Göttin der heterosexuellen Liebe, unmissverständlich aus diesem Symposion ausgeschlossen. Auf den Wunsch des Phaidros und des Eryximachos hin sollen *enkómia*,²⁸ Preisreden, auf den Eros mit der Begründung gehalten werden, dass er bisher in der Dichtung und anderen literarischen Werken zu Unrecht vernachlässigt wurde (177a-d).²⁹

Der erste Redner. Phaidros (178a-180b)

Phaidros beginnt seine Rede mit der Behauptung, dass Eros der älteste und damit der verehrungswürdigste Gott sei. Er beruft sich zum Beweis auf Hesiod und Parmenides als Autoritäten, denen zufolge der Eros von der Erdgöttin Gaia als erster olympischer Gott erzeugt wurde (178b-c).³⁰ Phaidros lobt Eros als Kulturstifter unter den Menschen. Die Güter, die die Menschheit durch ihn erlangt, bestehen in wohlwollenden Liebhabern bzw. Geliebten. Da für ihn die Wirkung des Eros in der Motivation der Menschen zu einem moralisch guten Leben besteht, schreibt er dem Eros eine ethische Dimension zu. Seine Leistung besteht also darin, die Menschen in der Weise zu erziehen, dass sie das Gute achten und anstreben. Es wird festgehalten, dass Eros zur Tugend, *areté*, führt. Die Ursache stellt sich als moralisch begründete

²⁷ Bei gewöhnlichen Symposien wurden Tänzerinnen, Flötenspielerinnen, Akrobatengruppen u. a. engagiert, um die Gäste zu animieren und zu unterhalten. Hetären nahmen gewöhnlich an den Trinkgelagen und an den nichtphilosophischen Gesprächen teil und standen ebenso für sexuelle Bedürfnisse zur Verfügung. Vgl. auch Reinsberg 1989, 87f.; 91ff. zum Ablauf der Symposien.

²⁸ Eine Lobrede, *enkómion*, beinhaltet im Wesentlichen den Preis der besonderen Tugenden, Fähigkeiten und Leistungen von Gottheiten, von Menschen, oder auch, was häufig den Rhetorikschülern als Aufgabe gestellt wurde, von Alltagsdingen oder Gebrauchsgegenständen. Der Aufbau bestand zunächst in der *Genealogie*, d. h. in der Darlegung des edlen Ursprungs, *génos*, der gelobten Person, anschließend in der *Aretalogie*, in der Schilderung ihrer besonderen Tugenden, *aretai*, und Leistungen. Hierbei durfte auch, wenn ein Mangel daran bestand, frei erfunden oder übertrieben werden. Eine der bekanntesten Lobreden war das Helena-Enkomion des sophistischen Redners Gorgias. Beispiele aus Mythologie und Geschichte wurden in den Enkomien als Beweismittel herangezogen und gegebenenfalls verändert und in neuen Versionen erzählt, d. h. willkürlich zweckentfremdet und dem jeweiligen Kontext angepasst.

Ein Lob, *épainos*, im Sinne Platons besteht hingegen in einer Rede, die wahrheitsgetreu das Wesentliche, das Sein, des zu lobenden Gegenstandes, schildern und seine Fähigkeiten, Leistungen oder Tugenden zu preisen, wie es den Tatsachen entspricht. Dazu bedarf es unbedingt des genauen Wissens über den Gegenstand der Rede. Die Hauptkritik Platons an den zeitgenössischen Enkomien liegt darin, dass ihre Verfasser sich nicht am wahren Wesen der Dinge orientieren bzw. aus Unwissenheit oder absichtlich einer Sache Prädikate zuschreiben, die ihr nicht zukommen.

²⁹ Vgl. dazu Lesky 1976, 81f. Tatsächlich genoss Eros in Athen keinen eigenen Kult, sondern wurde stets im Zusammenhang mit seiner Mutter Aphrodite verehrt und bildlich dargestellt. In Platons Akademie soll ein Eros-Altar gestanden haben: Pausanias I. 30.1.

³⁰ Theogonie 116f.; 120, Parmenides frg. B.13.

heraus, denn schlechtes Handeln führt angesichts des Geliebten zu Schamgefühlen (178d-e). Demzufolge, so Phaidros, wäre auch ein Heer von Liebespaaren unbesiegbar, denn jeder würde sich anstrengen, um sich der Liebe des Anderen würdig zu erweisen (178e-179a).³¹ Die Wirkung des Eros bestätigt sich in der Entfaltung der Tugend, die hier mit Tapferkeit gleichgesetzt wird, zugleich in der Unerschrockenheit gegenüber dem Tod.³² Dass die Liebenden nicht zögern, füreinander zu sterben, beweist Phaidros mittels bekannter mythologischer Beispiele: Alkestis starb aus Liebe für ihren Mann Admetos, wozu seine eigenen Eltern nicht bereit waren (179b). Aus Bewunderung für ihre Liebe und Opferbereitschaft hätten die Unterweltsgötter ihre Seele freigegeben.³³ Das folgende Beispiel verfremdet Phaidros in der Manier der sophistisch geprägten Enkomien, um es auf seine Argumentation anwenden zu können: Den Orpheus hätten die Götter ohne Eurydike aus der Unterwelt zurückgeschickt, da er - so Phaidros - zu feige und kleinmütig gewesen sei, um für sie zu sterben.³⁴ Achilles hingegen befinde sich auf den Inseln der Seligen,³⁵ nachdem sich für seinen Liebhaber Patroklos geopfert habe.³⁶ Phaidros will hiermit darlegen, dass die Opferbereitschaft auf beiden Seiten vorhanden ist (179e-180b). Der Liebende sei göttlicher als der Liebling, da der Gott in ihm wirke. Dieses Motiv begegnet mehrfach in der nachfolgenden Literatur an den

³¹ Zum historischen Hintergrund vgl. den Abschnitt zur Päderastie. Es gab tatsächlich die so genannte „Heilige Schar“, eine Kampftruppe, die aus 300 thebanischen Liebenden und Geliebten bestand und 371 erfolgreich bei Mantinea kämpfte: Lesky 1976, 81-84.

³² Tugend (*areté*) wird bei Phaidros etwas eingeschränkt unter dem Aspekt der Tapferkeit betrachtet. In der späteren „Korrektur“ der Reden durch Sokrates wird deutlich, dass Eros die Liebe zur Weisheit bedeutet, die als entscheidende Tugend von keinem der Redner angesprochen wird. Immerhin gilt aber die Tapferkeit bei Platon als eine der Kardinaltugenden. Zur Verbindung zwischen Eros und Tapferkeit vgl. Phaidros 253a; 256d.

³³ In der *Alkestis* des Euripides gelingt es Herakles, Alkestis aus den Händen des Gottes Thánatos zu befreien, noch bevor sie die Unterwelt erreicht.

³⁴ Phaidros verändert hier den bekannten Mythos: Der Sänger und Lyraspieler Orpheus rührte die Unterweltsgötter mit seiner Musik derartig, dass sie ihm seine Geliebte, an einem Schlangenbiss gestorbene Eurydike zurückgaben. Er brach jedoch das Gebot, sich unterwegs nicht nach ihr umzuwenden und verlor sie daraufhin für immer. Auch diese Fassung hätte als Beispiel mangelnder Tapferkeit oder Beherrschung dienen können. Zu Orpheus und Eurydike: Kérényi II. 1992, 220ff.

³⁴ Eine Zweckentfremdung des Mythos: In der *Odyssee* befindet sich Achill in der Unterwelt. Od. XI. 467ff. Hier geht es um rhetorische Beweismittel, bei denen keine Rücksicht auf Korrektheit genommen wird.

³⁶ Das berühmte homerische Freundespaar wurde durch den Tragiker Aischylos in ein Liebespaar uminterpretiert. Hom. Ilias XI. 786f., Aischylos verfasste eine Tragödien-Trilogie, die den Troja-Stoff behandelte und fragmentarisch erhalten ist. Zu Achill und Patroklos: Myrmidonen frg. 64-65, cf. Robin 1951, XXXIX f. zu Symp. 180a-b: *Eschyle fait d'Achille l'amant de Patrocle*. Zur „asymmetrischen“ Liebesbeziehung zwischen *erastēs* und *erōmenos* s. Reinsberg 1989, 163f.

Stellen, in denen die Wirkung des Eros beschrieben wird.³⁷ Die Phaidrosrede endet mit der Erkenntnis, dass Eros die Menschen dabei unterstützt, im Leben und im Tod zur Tugend und zur Glückseligkeit, *eudaimonía*, zu gelangen.

Der zweite Redner: Pausanias (180c-184c)

Pausanias geht von der Prämisse aus, dass es nicht nur einen Gott Eros gibt, sondern zwei von unterschiedlicher Abstammung, nämlich einen himmlischen und einen irdischen Eros. Nach seiner Vorstellung gebe es zwei Aphroditen, *Uránia*, die „Himmlische“, und *Pándēmos*, die „Irdische“, woraus er folgert, es müsse zwei entsprechende Eroten geben. In diesem Fall lohnt es sich zu betonen, dass Pausanias auf den Mythos rekurriert, demzufolge Aphrodite, auch die Himmlische genannt, aus den abgeschnittenen Genitalien des Uranos entstand. Die zweite Aphrodite gilt im Mythos als Tochter des Zeus und der Dione (180d-e).³⁸ Den himmlischen Eros grenzt Pausanias in seinem Wesen und Wirken vom irdischen, gewöhnlichen Eros ab. So wie jede Handlung, etwa Reden halten, Singen, Trinken nicht für sich allein gut oder schlecht sei, so sei der Eros für sich allein weder gut noch schlecht. Der ethische Aspekt zeigt sich für ihn in seiner Unterscheidung zwischen einem guten und einem schlechten Eros.³⁹ Die Menschen lieben auf gute oder schlechte Weise, es komme darauf an, was man liebe und warum. Wie man sieht, geht es Pausanias darum, den guten Eros zu loben, da er bewirke, dass man *auf schöne Weise* liebe, was zunächst nicht definiert wird (181a). Er übernimmt von Phaidros den Gedanken von der kulturstiftenden Macht des Eros. Der *Eros Pándēmos* bewirke eher wahllose und auf den sexuellen Aspekt reduzierte Liebesbeziehungen, wie sie die Schlechten unter den Menschen knüpfen. Diese Unterscheidung der beiden Eroten erweist sich jedoch im Verlauf der Rede als willkürlich. Pausanias ordnet die Liebe zu Frauen dem *Eros Pandemos* zu, da diese rein körperlich orientiert sei (181a-b). Eine Seelenverwandtschaft zwischen Männern und Frauen wird demnach nicht in Betracht

³⁷ Der Eros wirkt stärker in der Seele desjenigen, der zuerst liebt, während in der geliebten Person eine Art Abbild oder Echo, nämlich der Anteros (Gegenliebe) entsteht. Zu Eros und Anteros vgl. Phaidros!

³⁸ Pándēmos: wörtl. die *beim ganzen Volk verbreitet ist*, die gewöhnliche, sexuell orientierte Liebe. Der Eros Uranios wird mit der homoerotischen Liebe zwischen Männern identifiziert, die ethisch höher bewertet wird, da sie auf Seelenverwandtschaft beruht. Vgl. 181c. Die Mutter des Eros Uránios ist ohne weiblichen Anteil entstanden. Zur Aphrodite Pandemos (Tochter der Dione) s. Hom. Ilias V. 370. Zur Urania s. Hes. Theog. 188-206.

³⁹ Vgl. Thiel in: Matuschek (Hg.) 2002, 10.

gezogen. Die Männer hingegen, die sich von vernünftigen und begabten, seelenverwandten Knaben angezogen fühlen, lieben gemäß dem himmlischen Eros (181c-d). Der *Eros Uranios* habe aufgrund seiner besonderen Abstammung nur am männlichen Wesen Anteil. Pausanias unterscheidet nicht zwischen guter und schlechter Knabenliebe, wodurch er seine begonnene Differenzierung nicht konsequent einhält.⁴⁰ Vielmehr plädiert er hier für die Legitimierung des lebenslangen Zusammenseins der *erastai* mit den *erōmenoi* (181d-e). Im folgenden Abschnitt geht Pausanias auf die Beurteilung der Knabenliebe in Athen ein. Pausanias rechtfertigt die homosexuellen Kontakte zwischen Männern und Knaben unter dem Deckmantel der guten Ausbildung und Erziehung, versäumt es aber eine Erklärung über das, was das Anständige bedeutet, abzugeben (181a-e).⁴¹ Das Misstrauen der Herrschenden gegenüber päderastischen Liebesbeziehungen versucht er, am Beispiel des berühmten Liebespaares Harmodios und Aristogeiton zu demonstrieren. Ihre Liebe, ihr Zusammenhalt bewirkte den Sturz des Tyrannen (182c).⁴² Pausanias verklärt die Beziehung der Liebenden auf sophistische Weise. Um etwa die Liebe des Geliebten zu gewinnen, gibt er Beispiele von Selbsterniedrigung seitens des Liebenden. Kritik verdiene der gewöhnliche Liebhaber, *pándēmos*, dessen Liebe sich nur auf den schönen Körper des Geliebten richte. Diese Art der Liebe, der *Eros Pandemos*, ist vergänglich, denn er entschwindet mit der körperlichen Schönheit.⁴³ Aus seiner Sicht kann daher der ephemere, oberflächliche Eros, der *pándēmos*, auch nicht kulturstiftend wirken, was einleuchtet. Der himmlische Eros hingegen bestehe in der Liebe zu der schönen Seele, zum Gemüt (*ēthos*) des Geliebten, d. h. zu dem unvergänglichen Teil an ihm,

⁴⁰ Im *Phaidros* werden die unterschiedlichen Wirkungen des Eros anders erklärt. 253c ff. Es gibt keinen zweifachen Eros, sondern er verbindet sich mit dem mutig-eifernden (*thymoeidēs*) oder mit dem begehrenden Seelenteil (*epithymía*), je nachdem, welcher Seelenteil in dem einzelnen Menschen stärker ist, und je nachdem wie stark seine Vernunft ihn lenkt, verursacht der Eros gute oder schlechte Bestrebungen und Handlungen.

⁴¹ Die Situation des Knaben war in Athen problematisch: Wenn es bekannt wurde, dass er eine sexuelle Beziehung zu seinem *erastēs* hatte, konnten sein Ruf und der seiner Familie geschädigt werden. Zur Verantwortung des *erastēs* vgl. Dover 1983, 28f., Reinsberg 1989, 188; 199-200.

⁴² Im Jahre 514 v. Chr. wurde Hipparchos, der Bruder des Tyrannen Hippias, von Harmodios und Aristogeiton erdolcht. Obwohl zum Tod verurteilt, galten sie als Helden. Seit 510 wurden sie als Befreier Athens verehrt, nachdem sich Hippias aufgrund seiner Grausamkeiten verhasst gemacht hatte. Thukydides I. 20, VI. 54. Zum historischen Hintergrund s. Schlange-Schöningh in: Demandt (Hg.) 1991.

⁴³ (...) und flattert davon. Ilias II 71. Vgl. die Klage des Anakreon um die schnell entschwindende Jugend in frg. 53 D 34 PMG. Vgl. die Rede Diotimas: Die erste, unterste Stufe des Eros ist die Liebe zu den vergänglichen, sich verändernden schönen Körpern.

was dieser Liebe wahrhaften Bestand verleiht.⁴⁴ Die Rede des Pausanias zeigt dem kritischen Beobachter, dass es ihm allein darum geht, die sexuelle Seite in der päderastischen Beziehung als moralisch zu erweisen. Zumindest wird der wesentliche Zug des philosophischen Eros in diesem unphilosophischen Kontext antizipiert, nämlich, dass der Liebende aufgrund des Eros, der sich auf die schöne Seele richtet, den Geliebten besser macht (184b-184e).⁴⁵ Der himmlische Eros richtet sich außerdem auf Tugend und Weisheit. Der Liebende erweist dem Geliebten einen edlen Dienst, indem er ihn philosophisch ausbildet.

Der Tugendbegriff bleibt bei Pausanias unbestimmt und leer, da er ihn nicht definiert. Vielmehr dient ihm die Tugend der Liebenden, die der *erastēs* den *erōmenos* lehrt, als Alibi oder Rechtfertigung für ein sexuelles Verhältnis. Auf diese Weise meint er, Päderastie, Tugend und Philosophie miteinander in Übereinstimmung zu bringen. Offenkundig wird das Liebesverhältnis, das dem himmlischen Eros entsprechen soll, auf Leistung und Gegenleistung gegründet (185b). Er widerspricht im Grunde seiner vorherigen Darstellung des himmlischen Eros, den er als moralisch edel charakterisiert hat.⁴⁶

Der dritte Redner. Eryximachos (185e-188e)

Eryximachos lenkt den Blick von den zwischenmenschlichen Beziehungen ab, um das Wirken des Eros in der Natur und im Kosmos zu beschreiben.⁴⁷ Er übernimmt von Pausanias die Ansicht über den zweifachen Eros (186a), erweitert sie aber um die Vorstellung, dass der gute und der schlechte Eros als Prinzipien in allen Lebewesen und in der gesamten Natur wirken. Gesundheit und Krankheit des Körpers werden zum guten bzw. schlechten Eros in Parallele gesetzt (186b-c). Unter Berufung auf die vorige Rede befürwortet Eryximachos in verwandter Manier eine sexuelle Beziehung zwischen Guten. Eryximachos immanentisiert den Eros, denn er

⁴⁴ *Ethos* = Charakter, Gemüt. In 183d wird bereits das Verschmelzen, *syntēkein*, der Seelen erwähnt, dass Aristophanes in seiner Rede als innigsten Wunsch der Liebenden bezeichnen wird.

⁴⁵ Es wird hier ein an sich richtiger Gedanke aus der Rede der Diotima herausgegriffen, der aber in einem problematischen, gesinnungsethischen Kontext steht.

⁴⁶ Platon hat in seinem Spätwerk *Nomoi* sexuelle Beziehungen zwischen Männern und Knaben als widernatürlich, *parà phýsin*, bezeichnet: *Nomoi* I 636b-d. Die Ehe war der einzige legitime Rahmen sexueller Beziehungen, cf. dazu Robin 1951, XLVI.

⁴⁷ Auch er zeigt sich von Empedokles, der Naturphilosoph und Arzt war, beeinflusst, vgl. die Anmerkung zu Aristophanes.

stellt ihn zwar als ein in der Natur wirkendes Prinzip dar, lokalisiert ihn aber zugleich in den Körpern der Menschen. Er stellt den Eros somit in den Wirkungs- und Einflussbereich des Menschen und unter die Kontrolle des sachverständigen Arztes. In diesem Zusammenhang steht das Schlüsselwort *technikós*. Die Heilkunst wird als *téchnē* charakterisiert, als lernbare Kunst oder Fertigkeit.⁴⁸ Die *Téchnē* verfährt methodisch nach festgelegten Regeln und Prinzipien, sodass sie immer wieder bei gleichen Bedingungen in gleicher Weise durchführbar ist. Eryximachos orientiert sich allein an der Empirie, an seinem Erfahrungsschatz.⁴⁹ Die Heilkunst, *hiatrikē téchnē*, definiert er als Wissen(schaft) von den Liebesregungen des Körpers bezüglich seiner Anfüllung und Ausleerung (186c-d).

Aus der Sicht des Eryximachos bewirkt der gute Eros Harmonie und Gesundheit sowie Ausgewogenheit in allen Lebensbereichen. Speziell für die körperliche Gesundheit sei der Arzt zuständig, da er den guten Eros hervorbringe und den Schlechten vertreibe. Eryximachos bezeichnet den kunstreichen Arzt als *demiurgós*; denselben Begriff verwendet Platon für den Schöpfergott.⁵⁰ Er schreibt sich bzw. dem Arzt, die Fähigkeit zu, wie ein Schöpfer, den guten Eros in den Menschen hervorzubringen. Er setzt den guten Eros mit Harmonie als einer Zusammenstimmung, *symphōnía*, oder Eintracht gleich (187a-c). Die Wirkung der Musik auf die Seele entspricht derjenigen der Heilkunst auf den Körper. In ähnlicher Weise wie Pausanias versäumt er die Prinzipien guter Musik zu erklären bzw. die Kriterien anzugeben, nach welchen gute und schlechte Töne unterschieden und ausgewählt werden. Er führt letztlich jedes zusammengesetzte Gute oder Schlechte in allen Bereichen auf den guten bzw. schlechten Eros zurück, wie etwa die Qualität der Musik einen guten oder schlechten Eros in der Seele (187d-e) bewirke. Anstelle der beiden Aphroditen erwähnt Eryximachos die Musen Urania und Polyhymnia, die

⁴⁸ Vgl. Robin 1951, LII zu 186c: Der sophistische Redner Gorgias verfasste einen Traktat *Über die Téchnē* als Apologie der Medizin. Dass Eros nicht im Innern des Menschen entsteht, sondern eine göttliche bzw. dämonische Macht ist, die auf ihn einwirkt, und über die er nicht einfach verfügen kann, wird die Diotima-Rede zeigen. Vgl. auch Schmitt 1990, 102-3.

⁴⁹ Dazu gehören z. B. Kochrezepte, physikalische Experimente etc. Sokrates spricht von seiner *erotikē téchnē*, die darin besteht, dass er nach einer bestimmten Methode verfährt, um den Dialogpartner die Lösung oder Erkenntnis aus sich selbst heraus hervorbringen zu lassen.

⁵⁰ Dies kann als Ausdruck der Eitelkeit des Naturwissenschaftlers gesehen werden oder als Bescheidenheit, wenn man *dēmiurgós* im Sinne eines Handwerkers auffasst. Der Eros erscheint als verbindendes Prinzip der Elemente, aber als materielles, das an die materielle *Conditio sine qua non* erinnert, die in *Phaidon* 93a-b als unzureichend erwiesen wird. Mit der Beschreibung der Grundlagen, der materiellen Voraussetzungen einer Sache, hat man noch nicht die Sache selbst erkannt. So Thiel in: Matuschek 2002, 12. Zum *téchnē*-Begriff der Sophisten s. auch Kube 1969; Heinemann in: *Museum Helveticum* 18, 1961, 105-130.

dem himmlischen und dem irdischen Eros korrespondieren und gute bzw. schädliche Arten der Musik repräsentieren.⁵¹ In allen Künsten wie in allen göttlichen und menschlichen Dingen setzt er auf Ausgewogenheit zwischen dem guten und dem schlechten Eros (188a-b).⁵² Die Wirkung des guten Eros offenbare sich innerhalb der Natur in einer geordneten und günstigen Mischung der Elemente (188c), dementsprechend bringe er Freundschaft zwischen Menschen und Göttern hervor sowie Gerechtigkeit (188d-e). Er schließt, mit dem Fazit aus der Phaidrosrede, dass der gute Eros die Menschen zur Glückseligkeit hinleitet.⁵³ Für ihn bedeutet daher der gute Eros das entscheidende Heilmittel.

Der vierte Redner. Aristophanes (189a-193d)

Der Schluckauf des Aristophanes signalisiert, dass er den Worten des Eryximachos nicht zustimmt (189b-c).⁵⁴ Aristophanes stimmt der anfänglichen Beobachtung zu, dass man den Eros im Vergleich zu den anderen Göttern nicht in angemessener Weise verehrt. Die Menschen besitzen nach Aristophanes keine Vorstellung davon, dass Eros ihr größter Wohltäter sei, er charakterisiert ihn als Helfer und Arzt der Menschen. Mit dem folgenden Mythos offenbart er ein Leiden der Menschen, das kein menschlicher Arzt heilen könne.⁵⁵ Der Mythos von den kugelgestaltigen

⁵¹ Zur Auswirkung der Musik auf die Seele vgl. *Politeia* 397c-400c. Platon verbannt bestimmte Tonarten und Instrumente aus seinem Staat, da sie den triebhaften Seelenteil, *epithymia*, zu stark anregen und zu schlechten, zügellosen Handlungen verleiten.

⁵² Bereits am Beginn des *Symposion* (176a-b) wird Eryximachos durch sein „Maßhalten“ charakterisiert. Seine Vernünftigkeit und Besonnenheit, die sich in einer übergroßen Sorge um die Gesundheit äußert, wirkt ein wenig lächerlich und pedantisch.

⁵³ Aristophanes wird diesen Zusammenhang aufgreifen. Der Eros nimmt eine Mittlerrolle zwischen Menschen und Göttern ein, zwischen sinnlich-erfahrbarer und geistiger Welt und vermag zur *eudaimonia* zu führen.

Robin 1951, LIIf. zur Charakterisierung des Eryximachos. Er besitzt eine *passion de l'ordre et de la mesure*, hält ängstlich an Regeln und Ordnungen fest. Seine *mediocrité* manifestiert sich darin, dass er sich nur wohlfühlt, wenn er sich in der „richtigen Mitte“ befindet. Er ist auch als Gegenfigur zu Aristophanes konzipiert: *Il a peur de la fantaisie et de l'originalité aventureuse*.

⁵⁴ Zu Aristophanes als Komödiendichter passt es, dass die Rede des allzu ernsthaften und nüchternen Eryximachos auf diese Weise subtil verspottet wird. Möglich ist auch, dass Platon den Aristophanes selbst lächerlich machen wollte, so Robin 1951, LVIII.

⁵⁵ Aristophanes bedient sich eines Mythos, der hier als gerechtfertigtes Darstellungsmittel erscheint. Platon akzeptiert in der *Politeia* Mythen unter der Bedingung, dass sie der Belehrung dienen. Sie sollen in irgendeiner Weise zur Erkenntnis von etwas Wahrem, Schönem, Gutem führen. Er übt hingegen Kritik an Mythen von anthropomorphen Göttern, die einander Unrecht tun. Zur Funktion des Mythos vgl. Janka / Schäfer 2002.

Menschen veranschaulicht die ursprüngliche Natur und Gestalt des Menschengeschlechtes. Darin finden sich Anklänge an naturphilosophische und kosmologische Theorien.⁵⁶ Das Hauptthema der Aristophanes-Rede besteht in dem Verlust der ursprünglichen Einheit und Ganzheit, die allein durch die Macht der Liebe, des Eros, geheilt werden kann.⁵⁷ Diesen Verlust der Ganzheit und damit der Glückseligkeit führt Aristophanes auf eine Art Sündenfall der Menschen zurück, der von den Göttern sanktioniert wurde. In dem bestraften Machtanspruch der Menschen und in ihrer Erstürmung des Himmels könnte eine aktuelle Kritik seitens des Aristophanes bzw. Platons an der Naturwissenschaft und Naturphilosophie liegen.⁵⁸ Die Hybris der Kugelmenschen bestand darin, sich mit den Göttern zu messen und sich Zugang zum Himmel zu verschaffen (190 d).⁵⁹ Die Götter sahen hierin eine Bedrohung, weswegen Zeus sie in der Mitte durchteilte, sodass ihre Kraft gemindert und ihre Anzahl zugleich verdoppelt wurde (190d-191a).⁶⁰ Apollon ist hieran beteiligt, da er auf die delphische Forderung nach Selbsterkenntnis verweist. Jenem Dictum: *Erkenne dich selbst*, liegt die Warnung vor der menschlichen Hybris zugrunde.⁶¹ Die Zerschnittenen sehnten sich nach ihrer jeweiligen verlorenen Hälfte, sie umarmten einander, um wieder zusammenzuwachsen, bis sie vor Hunger starben. Zeus erbarnte sich und verlegte ihre Geschlechtsteile nach vorne, sodass von da an die zerschnittenen Frauen und Männer durch ihre Vereinigung Nachkommen

⁵⁶ Dem Vorsokratiker Empedokles galt die Kugel als Symbol der Vollkommenheit und Vollständigkeit. Liebe, *philia* oder *philótēs* und Hass, *neikos*, stellten für ihn zwei kosmische Prinzipien dar, die jeweils durch die verbindende, vereinigende Kraft die Entstehung und durch die auflösende, trennende Kraft das Vergehen der Lebewesen bewirkten.

⁵⁷ Die Vorsokratiker, hg. Mansfeld, Empedokles frg. 24-26, Diels: frg. 61-62. Aristophanes greift kosmologische und naturphilosophische Theorien auf, z. B. in der Komödie *Die Vögel*, kritisierte sie aber auch, vor allem in den *Wolken*. Sokrates wie Platon kannten die Lehren der Naturphilosophen. Platon hat die Rede derartig konzipiert und gestaltet, dass ein Aristophanes sie so hätte halten können.

⁵⁸ Sokrates distanzierte sich aus diesem Grund früh von seinen naturphilosophischen Lehrern, Parmenides, da er ihre Lehren als unzulänglich und unbefriedigend erkannt hatte, insofern, als sie nichts zur moralischen Verbesserung und zur Selbsterkenntnis der Menschen beitrugen. Dazu Gigon 1979, 9f.; 19ff.

⁵⁹ Vgl. den Kampf zwischen den Göttern und den übermütigen Giganten (Titanen) s. Hom. Od. XI. 305ff.

⁶⁰ Ein scherzhafter Vergleich mit Alltagsgegenständen, wie es der Komödie entspricht: Sie wurden halbiert wie Früchte und Eier, vgl. weiter unten den Vergleich mit den Schollen, die ebenso zerteilt werden. cf. Aristophanes, *Lysistrate* v. 115-16.

⁶¹ Zu Apollon als heilendem Gott vgl. Platon, *Kratylos* 405a-b.

erzeugten (191b-c).⁶² Wenn zwei Männer-Hälften oder Frauen-Hälften zusammenkamen, so erreichten sie durch ihr zeitweiliges Zusammensein eine Befriedigung und konnten sich wieder ihren Aufgaben zuwenden. Aus der Sicht des Aristophanes umfasst der Eros die angeborene Sehnsucht nach der verlorenen körperlichen Hälfte sowie die Rückgewinnung der zerstörten Ganzheit (191d). Jeder einzelne Mensch verkörpert gewissermaßen ein *sýmbolon*, ein Bruchstück, von einem Menschen.⁶³ Platon gibt mit diesem genialen Mythos sowohl eine Erklärung für die Liebe als auch eine Ätiologie (Ursachengeschichte) für die hetero- und homosexuellen Neigungen der Menschen, die beide gleichermaßen natürlich sind (191e). Er hebt vor allem die männlichen Hälften hervor, die das ihnen Ähnliche lieben. Die *erastaí* und *erōmenoi* gehören zu diesem besonderen Geschlecht und werden zu Unrecht als schamlos betrachtet, da sie einander aufgrund ihrer Tugenden, ihrer Tapferkeit etc. lieben. Die lesbischen Beziehungen der sogenannten Tribaden werden übergangen, vermutlich, weil gleichgeschlechtliche Beziehungen zwischen Frauen in Athen gesellschaftlich geächtet wurden.⁶⁴

Bisher hat Aristophanes allein die sexuelle, physische Ebene des Eros angesprochen. So sind es gerade die Mann-Frau-Beziehungen, die von ihm darauf begrenzt werden.⁶⁵

Freilich scheint evident, dass zugleich mit den Körpern auch die Seelen zerteilt wurden und daher jede Seele ihr verlorenes *sýmbolon* sucht. Bezüglich der

⁶² Zuvor trugen sie ihr Geschlecht an der Außenseite, so wie auch ihre Köpfe voneinander abgewandt waren, und erzeugten ihre Kinder nicht ineinander, sondern in die Erde wie die *Zikaden*, 191c. Vgl. *Politeia* 271a-b; 274a.

⁶³ Dieser Begriff *syμβάλλειν*: Zusammenwerfen, zusammenbringen, bezeichnet eigentlich ein abgebrochenes Stück Ton oder auch die Hälfte eines Würfels, das zur Wiedererkennung von Freunden diente. Z. B. behielten auch der Gastgeber und der Gast beim Abschied voneinander jeweils ein solches *sýmbolon*, um den anderen auch nach langer Trennung zu identifizieren. Robin 1935,34 zu 191d f: *Essentiellement, il s'agit d'une tablette, d'un cube, d'un osselet, dont deux hôtes gardaient chacun la moitié, transmise ensuite aux descendants, en rapprochant l'une de l'autre (c'est l'étymologie) ces deux fractions complémentaires de l'entier, on établissait l'existence de liens antérieurs d'hospitalité. Le symbole est donc le signe de reconnaissance, manifestation d'une solidarité de droit.*

⁶⁴ Lesbische Beziehungen, selbst wenn sie wie im Fall der Knabenliebe im Sinne Platons auf Seelenverwandtschaft und auf einem Erziehungsprinzip beruhten, galten als Tabu, während Beziehungen zwischen Männern unter den bereits besprochenen Bedingungen akzeptiert wurden. *Tribade* galt als Schimpfwort. Die Frau, welche sich wie ein Mann verhielt, wurde gesellschaftlich geächtet, ebenso wie es für einen Mann schändlich war, den weiblichen Part zu übernehmen. Zur Darstellung und Bewertung der Tribaden, auch Lesbierinnen genannt, in der griechischen und römischen Literatur vgl. den Aufsatz von Mencacci in: Vogt-Spira/Rommel 1999, 60ff.

⁶⁵ Dazu Dover 1983, 153ff.; 160f. Die Sexualität entspricht bei Platon dem Bereich der *epithymía*, des beghehenden Seelenteils, ist folglich auch eine Kraft, die in der Seele und im Körper zugleich wirkt.

Liebesbeziehungen zwischen Männern erweitert Aristophanes den Eros ausdrücklich um die seelisch-geistige Komponente erweitert. Finden sich solche verwandten Seelen zusammen, sind sie voneinander begeistert und würden am liebsten ihr Leben lang nicht voneinander lassen. Platon lässt Aristophanes den gleichen Ausdruck der „Ergriffenheit“, des „Erschauerns“, *ekplētesthai*, für die Wirkung des Eros verwenden, der auch die Wirkung des Schönen auf die Seele bezeichnet. Dabei geht es ihnen, so Aristophanes, im Wesentlichen nicht um den sexuellen Liebesgenuss, *tà aphrodisia*, sondern um ein Verlangen der Seele, das sich auf etwas richtet, wovon sie nur eine vage Ahnung hat und was sie nicht zu benennen weiß.⁶⁶ Die Liebenden, die nicht so recht wissen, was sie voneinander wollen, streben unbewusst nach vollständiger Verschmelzung, was Aristophanes mit dem Bild des Schmiedes Hephaistos ausdrückt (192c-e).⁶⁷ Zum Schluss definiert Aristophanes den Eros als Verlangen nach dem Ganzen, *epithymía toũ hólou* (192e), d. h. nach Vervollständigung.⁶⁸ Auch für Aristophanes führt Eros die Menschen zur Glückseligkeit, *eudaimōnía*,, sofern sie den Göttern Ehrfurcht erweisen und sich nicht erneut der Hybris schuldig machen (193a-d). Platon lässt Aristophanes mithilfe eines tiefsinnigen Mythos die tragikomische *condition humaine* veranschaulichen. Der Mensch, in seiner Ohnmacht und Bedürftigkeit zugleich bemitleidenswert und lächerlich, wird von der Macht des Eros, von Verlangen und Streben, bis zu einem gewissen Grad beherrscht.⁶⁹ Eryximachos meinte, dank seiner ärztlichen Kunst, den Eros unter Kontrolle zu haben. Aristophanes hingegen verdeutlicht die Bedürftigkeit und Abhängigkeit des Menschen. Während bei Eryximachos der Eros auch außerhalb der Menschen wirksam ist, der Blick also auf Natur und Kosmos gelenkt wird, reduziert sich der Eros bei Aristophanes wieder auf die zwischenmenschlichen

⁶⁶ Dies verweist auf die Konzeption der Wiedererinnerung (*anámnēsis*); die Seele ahnt und deutet an, dass sie mehr sucht als das ephemere sexuelle Vergnügen. Sie weiß aber die Antwort nicht von selbst, sondern erst, wenn oder weil sie gezielt befragt wird. Zur Konzeption der Wiedererinnerung der Seele an das Gute und „Geburtshilfe“ durch die richtigen Fragen s. Menon, 81a-b; Theaitet 150b 6-151d 3; 174a.

⁶⁷ Vgl. Robin 1935, 29 zu 192c-193a: Der Eros besteht, wie Robin treffend umschreibt, in der *aspiration inquiète de l'âme vers un bien dont elle se sent obscurément dépourvue*. *Tà aphrodisia* bezeichnet als Neutrum Plural alles, was mit Aphrodite und ihrem Wirken zu tun hat; vor allem den heterosexuellen Liebesgenuss. Politeia 426a, Liddell-Scott I.1951, 293.

⁶⁸ Der Begriff des Zusammenschweißens verweist sicherlich auf den Bereich der Schmiedekunst, außerdem tritt Hephaistos als Gegenfigur zu dem strafenden Zeus und zu Apollon auf. *Syntēkein* gibt die verbreitete Vorstellung vom Verschmelzen sowohl der Körper als auch der liebenden Seelen wieder s. Lesky 1976, 91; 121.

⁶⁹ Vgl. Schmitt 1990, 102-3.

Beziehungen, wie Thiel zu Recht bemerkt.⁷⁰ Der Dichter vollziehe gerade dort einen Erkenntnisrückschritt, worin der Arzt einen Fortschritt erreicht - nämlich darin, den Eros nicht nur als zwischenmenschliches Phänomen zu betrachten - zugleich korrigiert Aristophanes die Haltung des *technikós* gegenüber dem Eros. Er relativiert nämlich die scheinbare Souveränität und Autarkie des Naturwissenschaftlers, der sich völlig auf sein empirisch-praktisches Wissen verlässt, wenn er meint, den Eros unter Kontrolle zu haben und eigenmächtig mit ihm verfahren zu können. Obwohl Aristophanes den Eros auf zwischenmenschliche Beziehungen eingrenzt, bereitet er entscheidende Gedanken vor, die in der Diotima-Rede wieder erscheinen. Der Mensch erfährt sich selbst als ein Mängelwesen, das sich ständig seiner Bedürftigkeit bewusst ist und nach etwas sucht, das über ihn hinausweist. Eros besteht in der Sehnsucht nach Selbsterweiterung. Genau diese Selbsterweiterung und auch Selbstvervollständigung erfährt er durch die wieder gefundene zweite Hälfte. Die Seele verspürt ein tiefer liegendes Bedürfnis nach etwas, das über die physische Präsenz des geliebten *symbolon* hinausweist, weiß es aber nicht auszudrücken.⁷¹ Aristophanes wird später von Diotima dahin gehend korrigiert, dass der Eros die Sehnsucht nach dem Schönen und Guten, nach der ständigen Nähe des Guten und letztendlich nach Unsterblichkeit bedeutet. Begreift man das figurative „Halbe“ und „Ganze“ als das geistig-seelisch Unvollkommene, welches das geistig-seelisch Vollkommene anstrebt, so hätte Aristophanes auch hierin, wenn auch auf unphilosophischer Ebene, einen wesentlichen Aspekt des Eros erkannt.⁷²

Der fünfte Redner. Agathon (194e-197e)

Agathon gesteht, immer verlegen und unsicher zu sein, wenn er in Anwesenheit des Sokrates reden soll. Er ist sich bewusst, dass Sokrates seine oberflächliche Rhetorik durchschaut, die der Masse genügt.⁷³ Agathon geht es darum, in seiner Rede das

⁷⁰ Thiel in: Matuschek 2002, 11-13.

⁷¹ In der Diotima-Rede wird der Eros auf einer höheren, immateriellen Ebene transformiert in die Liebe zur Weisheit, das Streben nach Glückseligkeit hat Aristophanes bereits angesprochen (193a-d).

⁷² Auch Lesky erkennt in der Aristophanes-Rede einen Vorgipfel und Auftakt zur Sokrates-Rede. Lesky 1976, 89.

⁷³ Obwohl Agathon einen Tag zuvor bei der Aufführung seiner Tragödien seine Selbstsicherheit vor Tausenden von Menschen bewiesen hat, bekennt er sich dazu, immer in Verwirrung und Unsicherheit zu geraten, wenn er in Gegenwart des Sokrates reden soll. Den Grund spricht Agathon selbst aus. Es

Wesen des Eros und die auf seinem Wesen beruhenden Wirkungen darzustellen und zu loben. Eros wurde bisher als Ursache und Bedingung für das Glück der Menschen betrachtet (195a). Agathons Rede ist ein Musterbeispiel für ein Enkomion sowie für den sophistisch geprägten Redestil des 5. Jahrhunderts.⁷⁴ Er nennt Eros einen Gott, der mit den anderen Göttern die Glückseligkeit Schönheit teile, er schreibt ihm außerdem Schönheit und Jugend zu, da er junge Menschen aufsuche (195b). Agathon orientiert sich offenbar am unmittelbar Evidenten, an der Empirie.

Er liefert für die Jugend des Eros einen weiteren Beweis, den er darauf gründet, dass Eros nicht der Zeitphase angehören kann, als die Götter in Zwietracht miteinander lebten.⁷⁵ Dass Eros über die Götter herrsche, wird zunächst ohne Beweis behauptet.

Die Allmacht des Eros, der sogar dem Zeus die Sinne benebelt, ließe sich ohne Weiteres mit entsprechenden Dichterzitaten belegen. Eros ist also jung, schön und zart (195d-196a). Er bewohne die Seelen der Götter und Menschen, aber nicht alle gleichermaßen, sondern ziehe in empfindsame, zarte Seelen ein, während er an harten Gemütern vorübergehe.⁷⁶ Agathons Suche nach der Erklärung, warum Eros in die Seelen der Menschen eindringe, bringt ihn dazu, sein Wesen mit einer flüssigen Substanz in Verbindung zu bringen. Auf diese Weise wird auch bei Agathon das Göttliche immanentisiert, da er unmittelbar in die Seelen der Menschen eindringe und sich seine Wirkung in ihren Handlungen ablesen ließen. Die äußere Erscheinung des Eros wird bei Agathon mit Charakteristika beschrieben, die einem schönen Knaben entsprechen (196a).⁷⁷ In den nachfolgenden Passagen will Agathon die Tugend des Eros beweisen und loben (196b). Die Eigenschaften und Tugenden wie Friedfertigkeit, Gerechtigkeit, Liebenswürdigkeit, Anmut, Besonnenheit, die er Eros

sei nicht dasselbe, ob man vor einer großen Menge Unwissender redet oder vor wenigen Vernünftigen (194b-c).

⁷⁴ Zum Enkomion: Der Neue Pauly 1997, Bd. 3. 1036, Lausberg 1990, § 240-43; 902; 1146. Die Genealogie, das Lob der hohen Geburt, und die Aretalogie, die Aufzählung der Leistungen und Vorzüge, sind ursprünglich Bestandteile des Götterhymnos.

⁷⁵ Eine Anspielung auf die Sukzessionsmythen, in denen zunächst Kronos den Uranos und danach Zeus den Kronos entmannte. Hesiod, Theog. 176ff.; 502; 618.

⁷⁶ Eros wird sicher nicht zufällig in die Nähe der *Átē*, der Göttin der Verblendung, gerückt. Ilias XIX. 92f. Zum Ausdruck *hygrós* (eigentl.: feucht, nass): Eros vermag wie das Wasser überall ein- oder auszudringen. Agathon sucht nach einer (materialistischen) Erklärung, wie ein Gott in die menschlichen Seelen eindringen und herausgelangen kann; er muss ein Wesen feinstofflicher Art sein.

⁷⁷ Als solcher wurde Eros tatsächlich auf Tongefäßen des 5. Jahrhunderts abgebildet; er erscheint jugendlich, schön und schlank, mit Flügeln, neben oder hinter dem Liebespaar, auch auf Hochzeitsdarstellungen, manchmal mit einem Kranz geschmückt. Vgl. die Abbildungen bei Reinsberg 1989 59; 60; 124.

zuschreibt, gründet er auf mythologische Beispiele und auf sophistische Trugschlüsse (196c). Agathon lobt Eros als Urheber von Musik und Dichtkunst sowie aller bildenden Künste (196e; 197a). Er bezieht sein Beweismaterial wiederum aus der Empirie. Die Verliebten dichten, singen, tun etwas, wozu sie zuvor unter dem Einfluss des Eros nicht imstande waren.⁷⁸ Agathon sieht in Eros die Liebe zum Schönen, woraus das Gute hervorgeht, womit er einen entscheidenden Punkt antizipiert, den die anschließende Rede thematisieren und vertiefen wird (197b). Die Wohltaten des Eros sind bereits indirekt benannt worden, der letzte Abschnitt enthält in rhetorisch stilisierter Manier eine Aufzählung der Wohltaten und Wirkungen des Eros (197d). Agathon verfährt weniger logisch als assoziativ; er sucht hauptsächlich nach schönen Klängen und Reimen.⁷⁹ In Hexametern fasst Agathon schließlich die Wohltaten des Eros für die Menschen zusammen.

Das Zwischengespräch des Sokrates mit Agathon

Nach dem lauten Beifall für Agathon übertreibt Sokrates sein Lob in seiner gewohnten ironischen Art (198a-b). Er erkennt in Agathons Redestil den Einfluss des Sophisten Gorgias (198b-c).⁸⁰ Sokrates bekennt sich dazu, keine Lobreden auf Eros halten zu können, da er nicht wisse, wie sie zu halten seien. Dieses ironische Bekenntnis führt zur Korrektur der Agathonrede. Die grundlegende Bedingung für eine gute Lobrede besteht für Sokrates in der Orientierung an der Wahrheit, nicht am Schein (198d-199a).⁸¹ Er hebt einige Punkte aus Agathons Rede hervor, korrigiert

⁷⁸ *Mousiké* bedeutete in der Antike nicht nur Musik im heutigen Sinn, sondern bezeichnete alle *genera* der Dichtung (Lyrik, Epos, Drama) und Tanz. Außerdem umfasste die *mousiké* alle Künste, die um ihrer selbst willen ausgeübt werden, d. h. Philosophie, die Sieben Freien Künste. Liddell-Scott II. 1951, 1148, Der Neue Pauly 2000 Bd. 8. 535ff. *Amor docet musicam* ist ein in der römischen Liebesdichtung verbreiteter Topos!

⁷⁹ Der Abschluss der Rede ist als rhetorisches „Feuerwerk“ im Stil des Gorgias gestaltet, der von Platon hier parodiert und karikiert wird durch Übertreibung der *homoiotéleuta* (Endreime), Klangspiele, Antithesen. Gorgias, einer der berühmtesten und berüchtigtsten attischen Redner, war der Lehrer des Agathon.

⁸⁰ Die Wirkung des Gorgonenhauptes wird scherzhaft in Parallele gesetzt zur Wirkung der Reden des Gorgias: Beide lassen den Betrachter bzw. den Hörer versteinern. Hom. Od. XI. 632. Athene gab Perseus den rettenden Rat, mit seinem Schild das Spiegelbild der Medusa einzufangen, sich ihr auf diese Weise zu nähern und sie zu besiegen, ohne durch ihren Anblick versteinert zu werden. Der Neue Pauly 2000 Bd. 9, 611f., Kérényi I. 1992, 44-45.

⁸¹ Vgl. die Anmerkung zum Enkómion: Entscheidend war nur der rhetorische Effekt, der schöne Schein. Tugenden und Leistungen wurden ungeachtet der Tatsachen der zu lobenden Person oder dem Gegenstand zugesprochen, und falls nötig, frei erfunden. Vgl. die Rhetorik-Kritik in Platons Dialog *Menéxenos*.

aber dabei die Äußerung über die angebliche Schönheit und Glückseligkeit des Eros (199a-b). Ein Aspekt des Eros besteht für Sokrates darin, dass er stets auf etwas bezogen sein muss, demnach in Relation zwischen einem Subjekt und einem Objekt steht. Wie ein Vater immer ein Vater von jemandem, nämlich Töchtern oder Söhnen, ein Bruder notwendigerweise immer ein Bruder von jemandem ist, so versteht er den Eros als Liebe von jemandem in Bezug auf etwas (199d-e).⁸² Der Eros stellt sich als eine Form des Begehrens heraus, das sich auf ein Objekt richtet. Der Begriff des Begehrens impliziert, dass derjenige das Begehrte nicht bzw. noch nicht, hat.⁸³ Durch die Fragen, die quasi einer Beweisführung gleichen, wird ein Aspekt der Wirkung des Eros herausgehoben: Der Liebende, also Begehrende ist bedürftig nach etwas, das er nicht ist oder hat. Wenn er es besäße, so würde er nicht mehr danach streben (200a-b). Derjenige, der das Geliebte und Begehrte erreicht hat, wünscht sich, es zu behalten (200c-d), und sorgt sich ständig darum, es zu verlieren.⁸⁴ Sokrates demjenigen Teil der Rede zu, in dem Agathon den Eros als Liebe zum Schönen bestimmt, worin er die Definition des Eros in der sich anschließenden Diotimarede antizipiert (197b).

Überträgt man die bisherige Definition des Liebens auf Eros, so ergibt sich Folgendes: Wenn Eros die Liebe oder das Begehren nach dem Schönen bedeutet, so muss er des Schönen bedürftig sein. Dies besagt, dass er nicht am Schönen teilhat, er kann also, entgegen Agathons Behauptung, nicht selbst schön sein. Da auch das Gute etwas Schönes ist, muss Eros folglich auch des Guten bedürftig sein (201b-c). Agathon kann nicht umhin, diesen Folgerungen zuzustimmen. Aus diesem Abschnitt ergibt sich bereits, dass Eros etwas anderes als ein Gott sein muss. Denn eine Gottheit im Sinne Platons zeichnet sich nicht nur durch Unsterblichkeit aus, sondern

⁸² Im Griechischen bedeutet der Genitiv *érōs tinós* zugleich *Liebe von etwas / jemandem* und *Liebe zu etwas / jemandem*, bezeichnet also gleichzeitig Subjekt und Objekt.

⁸³ Mit der Relationsbestimmung *Eros bedeutet immer Liebe von jemandem zu jemandem oder etwas* schließt Sokrates bereits indirekt aus, dass der Eros ein Gott ist. Man würde ja bei einem Gott nicht danach fragen, wessen Gott oder in Bezug auf wen er ein Gott ist; Athene ist nicht die Athene von jemandem usw. Bestenfalls könnte man antworten: es sind die Götter der Griechen, sie gelten bei den Griechen als Götter, aber damit wird keine Relation hergestellt wie im Fall der Begriffe Vater, Mutter, Bruder.

⁸⁴ Hierin liegt ein Vorgriff auf die Diotima-Rede. Jemand, der im Besitz des Schönen ist, wünscht die ständige Präsenz des Schönen, jemand, der glücklich ist, möchte dies immer sein. Auf diese Weise gelangt der Aspekt der Dauer, der Perpetuierung, in die Definition des Eros hinein: Der Eros ist nicht allein die Sehnsucht nach dem Schönen und Guten, sondern nach dem ständigen Besitz dieses Guten, nach einer Fortdauer des Zustandes, in dem man sich in der Nähe des Guten befindet.

durch Vollkommenheit und Bedürfnislosigkeit. Folglich muss den Göttern zugestanden werden, frei von Begehren oder Leidenschaft und darüber hinaus glücklich zu sein.

Die sechste Rede. Diotima (201d-212d)

Die Mittelposition des Eros (201d-203a)

Die Rede des Sokrates gibt ein Gespräch zwischen ihm und der weisen Priesterin Diotima aus Mantinea wieder. Sie bildet den Höhepunkt des *Symposion*, da sie das Wesen des platonischen Eros enthüllt. Sie korrigiert die Darstellung des Eros in den anderen Reden und greift zugleich einige wesentliche Aspekte auf, die von den anderen bereits erkannt wurden. Diotima soll Sokrates unterrichtet haben.⁸⁵ Sokrates nimmt hier die Rolle des Schülers ein, der durch Diotimas Fragen zur Erkenntnis gebracht wird, wie er gewöhnlich mit seinen Gesprächspartnern zu verfahren pflegt. Platon stilisiert die Aufklärung des Sokrates über das wahre Wesen des Eros als Einweihung, Initiation, in ein Mysterium. In den Mysterienkulten bestand die Voraussetzung für eine Einweihung üblicherweise in der seelischen „Reinigung“, *kátharsis* oder *katharmós*, des Initianden von falschen Vorstellungen.⁸⁶ Sokrates erscheint also hier in der Situation des Nichtwissenden vor einer Wissenden. Warum Platon hier die Offenbarung des Mysteriums ausgerechnet einer Frau in den Mund legt, obwohl sonst keine Frau in seinen Dialogen auftritt, ist bisher nicht befriedigend geklärt worden. Priesterinnen wurden grundsätzlich als Autoritäten anerkannt und respektiert. Die wahrsagende Pythia in Delphi beweist, dass ihnen die besondere Fähigkeit attestiert wurde, als Medium zu Interpretinnen des göttlichen Willens zu werden.⁸⁷ Diotima widerlegt Sokrates auf dieselbe Weise, wie Agathon widerlegt

⁸⁵ Die Existenz der Diotima ist historisch umstritten, vgl. dagegen Kerényi 1942, 14f.; Sier 1997, 11. Nach Platons eigener Aussage (*Symp.*207c) soll sich Sokrates öfter mit ihr unterhalten haben. Robin 1951, XXV. verweist auf die Ähnlichkeit zwischen Diotima und Aspasia, der zweiten Frau des Perikles. Sier hält es für möglich, dass sich eine Schülerin Platons, Lastheneia, hinter der Maske Diotimas verbirgt. Sier 1997, 8; 11. Lastheneia wird neben einer weiteren namens Axiothea, die Männerkleidung getragen haben soll, als Platon-Schülerin genannt. *Diog. Laert.* III. 46.

⁸⁶ Vgl. dazu Giebel 2003, 11f.; zu Platons Mysteriensprache: 52-53; zur rituellen Reinigung (*katharmós*) 34f.; 71 f.; zur heiligen Schau bzw. Offenbarung: 44f.

⁸⁷ In Platons Dialogen gibt es zwar keine weiblichen Gesprächspartner, doch sollen Sokrates und Platon selbst einige Frauen unterrichtet haben. Aspasia, die zweite Frau des Perikles, wurde von beiden ernst genommen und nicht nur wegen ihrer Schönheit, sondern wegen ihres geistvollen Charakters geschätzt. Aspasia setzte sich für weibliche Bildung ein! Zu Aspasia: cf. Lesky 1979, 111. Zu Lastheneia vgl. Sier a. a. O.

wurde: Eros sei bedürftig nach dem Schönen und Guten und könne folglich weder schön noch gut sein. Daraus folge aber nicht, dass er hässlich und schlecht sei (201e-202a). Der nächste Abschnitt enthält ein Tertium, denn Diotima erweist den Eros als ein Wesen zwischen Gut und Schlecht sowie zwischen Wissen und Unwissen. Die Parallele zu einer richtigen Vorstellung oder Meinung, *dóxa*, bezieht sie auf eine Ebene zwischen Einsicht und Unverstand. Entsprechend dürfe die richtige Meinung als ein *metaxý*, als etwas Mittleres zwischen Wissen und Unwissen, bezeichnet werden. Eine solche mittlere Position weist sie dem Eros zu.⁸⁸ Weswegen Eros kein Gott sein kann, wurde implizit schon vorweggenommen. Zum Wesen der Götter gehört nach Diotima unbestreitbar, dass sie vollkommen, schön und glücklich sind, denn sie seien ständig im Besitz des Schönen und des Guten. Mit dem Eros verbindet sich das Begehren nach dem Schönen und Guten, aus diesem Grund kann er nicht glücklich sein (202c-d). So wie Eros ein *metaxý* zwischen Unsterblichem und Sterblichem darstelle, so nehme er als *dáimōn* eine Mittelstellung zwischen Gott und Mensch ein. Diotima weist Eros die Rolle eines Mittlers zwischen göttlicher und menschlicher Welt zu. Notwendig erschließt sich hieraus, dass gerade Dämonen wie Eros die Kommunikation zwischen Göttern und Menschen ermöglichen. Einem Grundsatz der platonischen Philosophie entspricht folgende Sentenz der Diotima: *Das Göttliche vermischt sich nicht mit dem Menschlichen.*⁸⁹

Der Ursprung des Eros und seine Beziehung zur Philosophie (203a-204c)

Die Allegorie von Póros und Penía

Der im folgenden Abschnitt wiedergegebene Mythos wird deswegen detailliert vorgestellt, da Ursprung und Wesen des Eros geschildert werden und seine verschiedenen Aspekte in der von mir untersuchten Literatur aufgenommen wurden.

⁸⁸ Zur Mittelstellung der *dóxa*: *Politeia* 476e. Über das, was man wirklich begriffen hat, könnte man jederzeit Rechenschaft ablegen, *lógon didónai*, d. h. den Grund angeben, weswegen etwas so ist oder sich so verhält und nicht anders. In den Gesprächen mit Sokrates werden die Dialogpartner gezwungen, über das, was sie z. B. unter einem Begriff verstehen, Rechenschaft abzulegen. Wenn sie sich dabei in Widersprüche verstricken, ist dies auf eine falsche oder ungenaue Meinung über den Begriff zurückzuführen.

⁸⁹ Sokrates wird als *daimónios anēr* bezeichnet. Er selbst spricht von seinem *daimónion* als einer inneren Stimme, die ihn von schlechten Handlungen abhält. *Apologie* 31d; *Politeia* 496c; *Theaitet* 151a; *Phaidros* 242b, zum *daimónion* s. auch Gigon 1979, 69 ff.; 163 ff. Burkert sieht im „Dämonischen“ eine Erscheinungsform des Göttlichen: (...) *eine undurchschaute Macht, ein den Menschen Treibendes ohne benennbaren Urheber*. Zitiert bei Sier 1997, 46.

Anlässlich der Geburt Aphrodites fand bei den Göttern ein Festmahl statt, zu dem auch Póros (Ausweg, Reichtum) eingeladen war. Am Ende des Festes erschien Penía, die Armut, an der Tür, um an den Resten teilzuhaben. Als sich Póros, berauscht vom Nektar, im Garten des Zeus ausruhte, legte sich Penía zu ihm, um ein Kind von ihm zu empfangen. Sie „profitiert“ auf diese Weise von Póros, den sie im Rausch verführt, da er sie wohl sonst abgelehnt hätte. Nach der Interpretation Robins gleicht der Garten des Zeus der Seele des Menschen, in der sich die Bedürftigkeit mit der Begabung vereinigt, um die Liebe zu erzeugen.⁹⁰ Penía, die Armut, entspricht der Körperlichkeit und Sinnlichkeit des Menschen, die ihn von den Göttern trennt, aufgrund derer er stets Mangel leidet und nach allem strebt, was seine Bedürftigkeit, auch sein Bedürfnis nach Liebe und Wissen, heilt. Penía ist an allem einschließlich der Weisheit bedürftig, d.h. unverständlich. Póros dagegen weise und wohlhabend, *eúporos*. Penía hat lediglich Anspruch auf die Reste, die bei dem Fest der Götter abfallen, d. h. bei dem Fest derer, die in Fülle, Bedürfnislosigkeit und Vollkommenheit leben. Póros entspricht dem menschlichen Intellekt und Erfindungsgeist, seine Teilhabe am Fest der Götter bezeichnet seine Nähe zu ihnen. Er trinkt jedoch zuviel und gibt sich dem Schlaf hin, gerät also auf die Ebene des Körperlich-Sinnlichen. In diesem betäubten Zustand gelingt es Penía, von ihm den Eros zu empfangen; sie findet selbst einen Ausweg aus ihrer Bedürftigkeit.⁹¹ In der neuplatonischen, an Plotin orientierten Interpretation Ficinos wird Poros als göttlicher Lichtstrahl aufgefasst, Penia als Dunkelheit, also Abwesenheit von Licht.⁹² Da Eros auf diese Weise am Geburtstag Aphrodites gezeugt wurde und er von Natur aus die Schönheit liebt, wird er als Begleiter der Aphrodite verstanden. Das Erbe

⁹⁰ Robin 1951, LXXVIII-LXXX. Unser Stolz würde es ablehnen, unsere Bedürftigkeit einzugestehen, daher vermag Penía den Póros nur im Rausch zu verführen.

Póros ist in der Mythologie der Sohn der Mētis (= Erfindung, Gedanke, Einfall). Póros wird schon bei dem frühen Lyriker Alkman personifiziert, frg. 1. 14. Zu Mētis vgl. Hesiod Theog. 886. Der Gegenbegriff zu Póros, Weg / Ausweg, ist Aporía, ist der Mangel oder die Ausweglosigkeit. Penía, die personifizierte Armut, erscheint als Gegenfigur zum Reichtum (Plutos) in der Komödie *Plutos* des Aristophanes, die Platon gekannt haben muss. Dazu Sier 1997, 76-79. Nach Hertel 1969 sind aber die Unterschiede im Einzelnen zu auffallend, als dass man eine direkte Verbindung zwischen Platons Mythos und der Version des Aristophanes herstellen könnte. Vor allem kommt bei Aristophanes der Eros nicht vor.

⁹¹ Vgl. Kerényi 1992, 20f.; 59, Robin 1951, XCV: *L'Amour est le fruit de la nature sensible, laquelle n'a droit que aux miettes du festin de l'intelligibilité absolue, et de la nature intelligente, qui y a été conviée, mais qui n'a pas su en jouir sobrement et dont l'ivresse a été suivie de l'oubli dans le sommeil. Aussi le véritable Amour synthèse de ces deux contraires sera-t-il comme un réveil grâce auquel l'âme se sentira libérée de son union ténébreuse avec le corps sensible, pour se lever vers la lumière des Idées.*

⁹² Zur Aufnahme des Mythos von der Geburt des Eros bei Ficino s. Leitgeb 2004, 140f.; s. auch 93ff.; 177.

seiner Mutter Penía besteht in der Bedürftigkeit in verschiedener Weise. Er ist weder schön noch zartfüßig und ohne Behausung.⁹³ Dies bedeutet, dass Eros sich nicht fest lokalisieren oder eingrenzen lässt. Das Erbe seines Vaters besteht in der Gabe, Auswege aus seiner Bedürftigkeit zu finden. Er verfolgt die Schönen und die Guten, weswegen Diotima ihn auch als Jäger nach dem Schönen bezeichnet. Außerdem philosophiert er sein Leben lang d. h., er strebt unermüdlich nach Einsicht und Weisheit. Diotima nennt ihn einen *Zauberer, Giftmischer und Sophisten*, wohl deswegen, da er auf trickreiche Weise in die Nähe und in den Besitz des Schönen zu gelangen weiß (203d8). Diese eher negative Charakterisierung als *Giftmischer* und *Sophist*, die von Diotima nicht näher begründet wird, ist auch in Kommentaren wie auch in der Literatur zu Platon nicht thematisiert worden. Sicher klingt hier an, dass der Eros vor allem in unbeherrschten und unwissenden Seelen nicht nur gute Strebungen und Handlungen bewirkt - zumal er ja zwischen Gut und Schlecht schwebt. Was die Charakterisierung als *Zauberer* (*goētās*) betrifft, wird dieser Gedanke von der Zauberkraft oder magischen Wirkung der Liebe in den philosophischen Texten der italienischen Renaissance, speziell Ficino, intensiv aufgenommen. Mit Leitgeb kann festgestellt werden, dass diese Vorstellung von Eros als einer magischen Macht im platonischen *Symposion* angelegt ist.⁹⁴ Leicht lässt sich resümieren, dass Eros weder sterblich noch unsterblich sein kann. Sein Wesen zeichnet sich dadurch aus, dass er zwischen den Polen der Fülle und des Mangels vagabundiert. Daraus folgt, dass ihm kein fester Platz zukommt, daher auch der Hinweis, dass er keine Behausung habe. Aus den zahlreichen Eigenschaften, die ihm Diotima zuschreibt, lässt sich der Eindruck gewinnen, dass er eine dynamische Natur besitzt und sich auch nicht an einem festen Platz verorten lässt. Wenn sich also Eros in der Mitte zwischen Unwissen und Wissen bewegt, folgt, dass er nicht als Gott bezeichnet werden kann, weil es einem platonischen Grundsatz nahe kommt, dass kein Gott philosophiert, da die Götter Weisheit besitzen. Diejenigen, die sich auf der Ebene des Unwissens bewegen, können nicht daran interessiert sein, weise zu werden, da sie glauben, schon genug zu wissen (204 a). Der Auffassung Platons

⁹³ Picht 1992, 349-50 verweist auf die frappierende Ähnlichkeit des Eros mit Sokrates. Die Attribute der Armut entsprechen dem Erscheinungsbild und dem Verhalten des Sokrates: Barfüßig, unansehnlich, dürftig bekleidet, immer auf der Jagd nach dem Schönen. In der Komödie *Plutos* des Aristophanes rühmt sich Penía, allerdings ohne Bezug zu Eros, den Menschen immer einen Anstoß zur Tätigkeit zu geben. Seine Bedürftigkeit zwingt den Menschen zur Arbeit, veranlasst ihn auch zur Hervorbringung von Kunstwerken, stellt ihn vor Probleme, die es zu lösen gilt.

⁹⁴ Vgl. Leitgeb 2004, 177: *Eros leistet als dämonisches Wesen die Kommunikation zwischen den verschiedenen Schöpfungsebenen, Eros bewirkt alles Zaubhafte und Magische in der Welt.*

entspricht es, die Einsicht in die eigene Bedürftigkeit als eine Voraussetzung für jedes Streben anzunehmen. Der Bereich des Meinens, *dóxa*, wurde bereits in der Mitte zwischen Wissen und Unwissen lokalisiert. Der vom Eros Geleitete strebt also nach etwas als gut Erkannten, befindet sich daher im Bereich der richtigen Meinung, *orthē dóxa*.

Diotima geht auf die Ebene des philosophischen Eros ein, indem die Philosophen nach Weisheit streben, bewegen sie sich in der Mitte zwischen Unwissen und Weisheit (204b). Letztere zählt Diotima zu den schönsten Dingen. Weswegen das Weisheitsstreben mit der Liebe zum Schönen korreliert. Das Weisheitsstreben selber kennzeichnet Eros als *philósophos*, auch dies liegt in seiner Abstammung begründet.

Der Eros als Verlangen und Streben nach dem Guten (204d-206a)

Wie aus den Worten Diotimas hervorgeht, ist das wahrhaft Schöne identisch mit dem Guten. Der Eros stellt sich heraus als das Streben nach dem Besitz des Schönen und Guten (204d-e). Auf Diotimas Frage hin, was mit demjenigen geschieht, der dies erreicht hat, muss die Antwort lauten: Derjenige wird glücklich, *eudaimōn*, wörtlich von einem guten *daimōn* beseelt. Daraus ergibt sich, dass Eros zugleich ein Streben nach Glückseligkeit bedeutet (205a).

So wie es verschiedene Arten der hervorbringenden, bildenden Künste gibt und die Dichtung einen besonderen Teil davon bildet, gibt es verschiedene Arten der Liebe, von denen nun der philosophische Eros erneut betrachtet wird. Für den Philosophen bedeutet die Weisheit das höchste erreichbare Gut, durch das er glücklich wird (205b-c). Der folgende Abschnitt dient der Korrektur der Aristophanes-Rede.

Diotima beweist, dass die Menschen nicht nur nach Ergänzung oder Erweiterung ihres Selbst, sondern nach dem Guten streben. Der Eros besteht demnach nicht im Streben des Halben nach dem Ganzen, sondern nach dem Guten (206a).

Aristophanes hatte es versäumt, das Gute als das Erstrebte und Liebenswerte zu erwähnen.

Eros besteht im Verlangen nach Zeugung im Schönen (206b-207a)

Diotima geht zunächst von den biologischen, physischen Bedingungen aus, die sich sowohl an Menschen als auch an Tieren feststellen lassen. Alle Menschen sind in

Bezug auf den Körper sowie in ihrer Seele fruchtbar. Ab einem gewissen Alter und ab einer bestimmten Reife streben sie von Natur aus danach, zu erzeugen. Im Hässlichen sei jedoch keine Zeugung möglich, sondern nur im Schönen. Der Gedanke, dass nur in etwas Schönerem wieder Schönes erzeugt werden kann, verrät, dass Platons Idee des Schönen, bzw. Guten ein universales ontologisches Prinzip darstellt, während er keine Idee des Hässlichen und Schlechten annimmt, denn ihm kommt keine Seinsqualität zu. Diotima weist bereits hier auf den Zweck der Zeugung hin, dem der nächste Abschnitt gilt. Die Lebewesen erreichen auf diese Weise eine Form der Unsterblichkeit, soweit sie für Sterbliche möglich ist, (*kata to dynaton*). Das *erān*, das Lieben, durchdringt die gesamte Seele, es äußert sich in den unterschiedlichen Formen menschlichen Strebens, denn: *Die Einheit des Eros liegt in der Bezogenheit auf das Schöne.*⁹⁵

Das Begehren des Sterblichen nach Unsterblichkeit (207b-209e)

Diotima fragt Sokrates nach der Ursache des Eros, dessen Wirkungen sich an den Menschen wie an den Tieren beobachten lassen. Sie bedient sich eines Vergleichs mit dem Paarungsverhalten der Tiere, um einen grundlegenden Wesenszug des Eros aufzuzeigen. Alle Lebewesen streben von Natur aus nach fortwährendem Leben, nach Verewigung, was sie in eingeschränkter Weise durch Zeugung erreichen. Auch wenn die Individuen sterblich seien, so bleibe doch die Art erhalten. In modernen Termini könnte man von der Erhaltung der Gene sprechen, die in den Nachkommen fortleben. Dem weiblichen Prinzip wird insofern ein gewisser Wert zugestanden, als es für die Zeugung unentbehrlich ist, letztlich bleibt aber seine Bedeutung auf die physische Reproduktion beschränkt (207e-208a).⁹⁶ Das Streben nach Unsterblichkeit überträgt Diotima auf eine geistige Ebene. Der Mensch, speziell der Philosoph und Lehrer, wird unsterblich im Hinblick auf seine geistigen Leistungen, indem er seine Lehre den aufnahmefähigen Seelen anvertraut, d. h. in den Schülern Erkenntnisse erzeugt.

Der Verewigungsdrang der Menschen manifestiert sich besonders auch im Verhalten der Ehrliebenden, der *philótimoí*. Sie nehmen größte Gefahren und Mühen auf sich,

⁹⁵ So Sier 1997, 30; 131-133; mit dem Verb *erān* ist selbstverständlich das Lieben gemeint.

⁹⁶ Im Sinne des heraklitischen *pánta rheî*: Alles Irdische, Materielle ist im Fluss, ist dem Prozess des Werdens und Vergehens, unterworfen.

um unsterblichen Ruhm zu erlangen, d. h. über ihren physischen Tod hinaus in der Erinnerung der Nachwelt gegenwärtig zu sein (208c-d). Dieser Punkt klingt bereits in der Phaidrosrede an, in der es um die Beschreibung großherziger Taten aus Liebe ging. Es gibt offensichtlich zwei Hauptformen des Zeugens, das körperliche Erzeugen von Nachkommen, das die Menschen mit den Tieren gemeinsam haben, und das Erzeugen in und mit der Seele (208e-209a). Dieses besteht in der Erzeugung von Weisheit und verschiedenen Tugenden, *aretai*. Zu denjenigen, die mit und in der Seele zeugen, zählen die Dichter und Künstler, Gesetzgeber und die Philosophen, die nur indirekt benannt sind. Diotima führt den Gedanken bezüglich der bildenden Künstler nicht weiter aus, offenbar ist jedoch Folgendes gemeint: Durch schöpferische Leistungen, geistig-seelische „Erzeugnisse“, seien es literarische Werke, Kunstwerke, musikalische Werke, seien es bewundernswerte Taten, politische und kulturelle Errungenschaften u. a. erreicht der Mensch eine Unsterblichkeit in der Erinnerung der Nachwelt.⁹⁷ Jemand, der Weisheit, Besonnenheit und Gerechtigkeit, also die größten Tugenden, in seiner Seele trägt, hat das Bedürfnis, diese Tugenden in anderen zu erzeugen. Da man aber der Definition des Eros zufolge nur im Schönen erzeugen kann, sucht der Liebende den Umgang mit schönen Menschen. Hier klingt bereits die Vorstellung von der inspirierenden körperlichen Schönheit an, die aber von der Schönheit der Seele noch übertroffen wird. Am liebsten unterrichtet der Liebende diejenigen Menschen, bei denen körperliche und seelische Schönheit zusammentreffen, mit dem Ziel, in ihnen dieselben Tugenden und Fähigkeiten zu erzeugen. Auf diese Art, so Diotima, bilden sich wertvolle Beziehungen und Freundschaften, die dauerhafter sind als eine eheliche Gemeinschaft, da sie aufgrund ihrer Seelenverwandtschaft geistige, unsterbliche „Kinder“ hervorbringen, während aus einer Ehe sterbliche Nachkommen entstehen (209c-d). Auch in diesem Fall dient die vorangegangene ausführliche Beschreibung dazu, besondere Aspekte des Eros hervorzuheben, auf welche die Literatur in den nachfolgenden Jahrhunderten rekurriert.

Der Aufstieg zur Schau des Schönen (210a-212 a)

⁹⁷ Vgl. Agathon 196d-197b. Horaz greift diesen Unsterblichkeitsgedanken auf: Oden III. 30,1: *Exegi monumentum aere perennius (...). Ein Denkmal schuf ich, dauerhafter als Erz*, s. auch Ovid, Metamorphosen XV. 871-79. Horaz und auch Ovid lebten in dem Bewusstsein, dass *der bessere Teil von ihnen* nicht untergehen würde.

Sokrates hat sich als würdiger Initiand für das Eros-Mysterium erwiesen, daher kündigt Diotima nun an, ihm das Höchste (bzw. Letzte, *télea*) und Heiligste zu offenbaren (209e-210a). Es wird ein sich stufenweise vollziehender Aufstieg zur Schau des Schönen entworfen, der bei dem sinnlich wahrgenommenen, einzelnen Schönen beginnt und in einem Abstraktionsprozess von dem Einzelnen zum Allgemeinen, vom Vielgestaltigen zum Eingestaltigen strebt. Aus den Ausführungen Diotimas geht hervor, dass der notwendige Ausgangspunkt für jegliche Erkenntnis die sinnliche Wahrnehmung bleibt. Auch die Erkenntnis des Schönen lässt sich nur ausgehend von den einzelnen, wahrnehmbaren schönen Einzeldingen gewinnen. Die Liebe zu materiellen Gütern wie Reichtum, Macht etc. wird nicht in diese Abfolge der Eros-Stufen aufgenommen, sie wäre unterhalb der Liebe zu den schönen Körpern anzusiedeln. Diotima erwähnt schöne materielle Gegenstände, wie Gold oder Schmuck, um zu verdeutlichen, dass deren vergängliche Schönheit demjenigen wenig bedeuten kann, der das wahrhaft Schöne geschaut hat. Ausgehend von dem einzelnen schönen Körper richtet sich der Eros auf alle schönen Körper, sobald man erkannt hat, dass sie aufgrund ihrer Schönheit miteinander verwandt sind. Eine zweite Stufe oder Ebene bildet der Eros, der sich auf die schönen Seelen richtet, die aufgrund ihrer Unsterblichkeit eine höhere, wertvollere Form von Schönheit besitzen. Die schönen Körper sowie die schönen Seelen haben alle gemeinsam an der Idee des Schönen teil. Aufgrund dieser Teilhabe werden sie als schön erkannt. Das Einzelne, Konkrete begegnet uns in dem einen schönen Körper, der einen schönen Seele, das Allgemeine, Abstrakte besteht in der Idee als Ursache des Schönen (210a-b). Dem wahren Liebenden fällt es nicht schwer, von einem Mangel an äußerer Schönheit abzusehen und den anderen aufgrund seiner schönen Seele zu lieben (210b). Diotima spricht hier die ethische Komponente der philosophischen Ausbildung an: Der Liebende macht durch schöne oder gute Reden, also durch gute, verantwortungsbewusste Erziehung, den Geliebten besser. Demnach erzeugt er, um die Terminologie der Diotima aufzugreifen, schöne Gedanken und Erkenntnisse in der Seele des Geliebten. Ebenso haben die schönen Verhaltensweisen und Tätigkeiten teil an der Idee des Schönen, und bei näherer Betrachtung wird man auch an ihnen feststellen, dass sie einander verwandt sind. Bei der Liebe zu einzelnen schönen Dingen und Menschen „stehen zu bleiben“ gilt für Diotima bzw. Sokrates als unzureichend, denn schließlich handelt es sich nur um Abbilder des einen wahrhaften Schönen. Auf der Ebene der schönen Erkenntnisse schafft es der

Liebende schöne Reden und Gedanken hervorzubringen (210d-211a). Die Liebe zu den schönen Erkenntnissen ist hier gleichbedeutend mit der Liebe zur Weisheit. Auf der letzten und höchsten Ebene gelingt es demjenigen, der bis zu den schönen Erkenntnissen vorgedrungen ist, das vollendet Schöne zu schauen. Plötzlich und unvermutet, *exaiphnēs*, werde sich demjenigen das Schöne an sich offenbaren; das ewige, unsterbliche, unwandelbare, immer gleich bleibende Schöne, das sich nicht auf der Erde befindet (211b-c).⁹⁸ Diese Attribute werden im christlichen Neuplatonismus dem Wesen Gottes zugeschrieben, worauf im dritten Kapitel einzugehen ist. Die Schlüsselbegriffe zur Wesensbestimmung der Idee sind *autò kat' hautò*, selbst für sich selbst bestehend, *monoeidēs*, eingestaltig, d. h. eine sich immer gleich verhaltende Substanz, nichts, was einem konkreten Gegenstand oder Lebewesen nur anhaftet (Akzidents).⁹⁹ Der philosophische Liebende, der hier vorgestellt wird, vollzieht also einen ontologischen Aufstieg von den konkreten, irdischen Einzeldingen, von dem Vielgestaltigen, zu dem einen, intelligiblen, himmlischen Schönen. Diotima fasst selbst diesen sich stufenweise vollziehenden Aufstieg zusammen: Demjenigen, der wie Sokrates auf die seelisch-geistige Entwicklung der Knaben bedacht ist, gelingt es, schrittweise von den Abbildern des Schönen zu dem wahrhaft Schönen selbst aufzusteigen (211c-d). Konstitutiv bleibt für den platonischen Eros auch in der Diotima-Rede die Liebesbeziehung zwischen philosophischem Lehrer und Schüler/n. Die emotionale, affektive Bindung ist Voraussetzung für das gute Gelingen der Ausbildung. Ein unermüdliches Interesse richtet sich auf den anderen, ohne auf diese zwischenmenschliche Ebene der Liebe fixiert zu sein. Diotima bindet das wirklich Lebenswerte des menschlichen Lebens an die Schau des Schönen. Den Abbildern des Schönen kommt ein relativer Wert zu (211e). Der Liebende bzw. der vom

⁹⁸ Diese letzte höchste Stufe entspricht der Offenbarung des Mysteriums. Hier nimmt Platon offenbar an, dass die Idee für einen Menschen, der sich ernsthaft darum bemüht wie etwa Sokrates, erkennbar ist. Im 7. Brief hebt er hervor, dass das wahrhaft Seiende nur für philosophische Seelen, die sich intensiv dieser höchsten Erkenntnis widmen, mit Mühe (*mógis*) erkennbar sei. 340c-342a; 343e-344d. Die Körperlichkeit des Menschen trübt sein Erkenntnisvermögen erheblich, und der Seelenzustand der meisten Menschen schließt die Fähigkeit zur Schau der Ideen aus. Die Bedeutung von *mógis* hat für Kontroversen gesorgt: Wollte Platon ausdrücken, dass das wahrhaft Seiende *kaum*, also *wenig* oder *nicht genügend* erkannt werden kann, oder dass es *mit Mühe*, aber schließlich doch, wenn man sich anstrengt, erkannt werden kann? Dem *Siebten Brief* zufolge kann es den philosophischen Seelen gelingen, was mit der Aussage im *Symposion* übereinstimmt. Bestritten wird, dass die Erkenntnis des wahrhaft Seienden schriftlich vermittelbar sei (341c-d). Kant bestreitet hingegen, dass die Dinge von uns so erkannt werden können, wie sie „an sich“ sind; seiner Ansicht nach bleiben wir gefangen in der Welt der Erscheinungen, der *phainómena* bzw. *eidōla*, wie Platon sie nennt.

⁹⁹ Phaidon 74 a-c; 78 d-e zu dem Begriff *autò kath' autó*.

philosophischen Eros Beflügelte wird in den schönen Seelen wahre *aretē* erzeugen anstelle von Abbildern (212a).¹⁰⁰ Um zum Schönen, Guten, Wahren und letztlich zur Unsterblichkeit zu gelangen, lässt sich kein besserer Helfer finden als der Eros (212b). Diotima schließt mit dem Gedanken, dass gerade deswegen alles geachtet werden solle, was zum Eros gehört, womit alle dargelegten Ebenen oder Stufen des Eros angesprochen sind. Die Erkenntnis, dass Eros zur Glückseligkeit führt, hat bereits Aristophanes auf einer nichtphilosophischen Ebene formuliert.

Sier erläutert wie folgt, was den Liebenden zu dem beschriebenen Aufstieg motiviert: Das jeweils Erreichte hinterlasse im philosophisch Liebenden das Gefühl der Leere, der Bedürftigkeit, die den Liebenden veranlasst, in seinem Aufstieg zum Schönen weiter fortzuschreiten. Er werde nicht durch das jeweils Erreichte enttäuscht, aber auf seiner Suche nach dem wahren *kalón* weiter getrieben.¹⁰¹

Die Diotima-Rede beantwortet mit ihrer Enthüllung über Wesen und Ursache des Eros die Frage, was Menschen dazu bewegt, schöpferisch tätig zu sein, ständig etwas zu produzieren, zu schaffen. Alle Lebewesen vermehren sich, um fortzubestehen, um zumindest der Art nach erhalten zu bleiben. Menschen produzieren Lebensmittel und Gebrauchsgegenstände, um von ihnen zu leben, d. h. sich selbst zu erhalten, sie erschaffen darüber hinaus Kunstwerke, verfassen Bücher, treiben Wissenschaft, lehren und publizieren ihre Ergebnisse. Mit anderen Worten bemühen sie sich um kulturelle Leistungen. Die Triebfeder für alle diese Tätigkeiten ist der Eros, der sich im Streben nach Unsterblichkeit im Rahmen des Möglichen äußert, im Streben, durch körperliche wie geistige Erzeugnisse über den physischen Tod hinauszuwirken. So gelingt es auch dem Philosophen, seinem geistigen Erbe Dauer zu verleihen, indem er über seine Anhänger, in deren Seelen er seine Lehre gleichsam neu erzeugt, gegenwärtig bleibt. Der Eros manifestiert sich in der Begeisterung für ganz unterschiedliche Bereiche und Tätigkeiten, sei es im Bereich der Philosophie, Musik oder Literatur.

¹⁰⁰ Philosophisch lieben kann man nur, wenn man das wahrhaft Schöne geschaut hat. Derjenige, der wahre Tugend in menschlichen Seelen erzeugt, wird zu einem wahren Freund der Götter. Die Initiation in das wahrhaft Gute verpflichtet denjenigen zur Fürsorge für die Menschen; der Eingeweihte muss die geeigneten Seelen ebenfalls zu dieser Erkenntnis hinführen. Dies hat Sokrates sein Leben lang betrieben. *Politeia* 509b9; 514a-518c, vgl. auch Thiel in: Matuschek 2002, 15.

¹⁰¹ So auch Sier 1997, 55.

Der siebte Redner. Alkibiades (212c-222b)

Mit der genauen Wiedergabe der Alkibiadesrede und der von ihm verwendeten Gleichnisse verfolge ich die Absicht, die Wirkung des Eros an einem praktischen Beispiel zu demonstrieren. Unmittelbar nach der Diotima – Rede bricht Alkibiades betrunken in die Runde ein und zieht die Aufmerksamkeit aller auf sich (212d-e). Begleitet von Flötenspielerinnen und einer Gruppe angetrunkener Nachtschwärmer (*kōmastai*) lässt er sich zu Agathon bringen und fordert die Anwesenden auf, ihn als Mittrinker (*sympótēs*) aufzunehmen. Was er nicht wissen kann, ist das Faktum, dass bis jetzt kein Symposion im üblichen Sinn stattgefunden hat.¹⁰² Alkibiades ist bekränzt mit Efeu und Veilchen, er selbst in seinem betrunkenen Zustand sowie sein Anhang bieten den Anblick des üblicherweise bekränzten Dionysos mit seinem Gefolge. Eingangs war darauf hingewiesen worden, dass am Anfang des *Symposion* wesentliche dionysische Elemente ausgeschlossen werden; die Flötenspielerin und das übermäßige Trinken. Es liegt nahe, dass Platon den Alkibiades hier in der Maske des Dionysos erscheinen lässt, zumal er sich selbst zum Symposiarchen ernennt und fordert, dass reichlich getrunken werden solle (213e-214c). Sein Auftritt markiert einen Wendepunkt im *Symposion*.¹⁰³ Der erfolgreiche Tragödiendichter Agathon wird gleichsam vom Schutzgott des Theaters geehrt. Erschrocken und empört reagiert Alkibiades, als er Sokrates, den ewigen Mahner, bemerkt (212b-c). Seine laute Eifersuchtsszene charakterisiert Alkibiades als emotional unbeherrschten Menschen und wirkt zugleich komödienhaft-lächerlich.¹⁰⁴ Was Alkibiades nicht erträgt, ist, dass Sokrates auch Agathon, Phaidros und andere schöne, edle Schüler liebt. Alkibiades' Liebe zu Sokrates wird als *mania* charakterisiert (213d).¹⁰⁵

¹⁰² Wilamowitz formuliert treffend den dramaturgischen Zweck der Ankunft des Alkibiades an dieser Stelle: die Teilnehmer wie die Leser werden unversehens *vom Himmel auf die Erde zurückgeholt*. Zitiert bei Reynen 1962, 180.

¹⁰³ Der immergrüne Efeu ist ein Attribut des Dionysos, die Veilchen verweisen außerdem auf Aphrodite, die heterosexuelle Liebe. Zu Alkibiades als dionysisch-aphrodisischem Menschen in der Maske des Dionysos vgl. Picht 1992 375ff.

¹⁰⁴ Sokrates ist zugleich sein personifiziertes „schlechtes Gewissen“, das ihn stets daran erinnert, dass er sich selbst vernachlässigt. Er mischt sich in die Politik der Athener ein, anstatt sich angemessen ausbilden zu lassen. Die ethisch-philosophische Ausbildung wird von Sokrates und Platon als *epiméleia heautoū*, als Sorge um sich selbst, um das eigene Seelenheil, betrachtet: Gigon 1979, 39.

¹⁰⁵ Im *Phaidros* wird der Eros als göttlicher Wahnsinn, als edelste Form der *mania*, bestimmt, 249d. Sokrates verweist auf den leidenschaftlichen und aggressiven Charakter des Alkibiades. Vgl. Gigon 1979, 153-54.

Aufgrund seiner seelischen Disposition wie auch wegen seines betrunkenen Zustandes äußert sich diese *mania* anders als bei Sokrates. Alkibiades will in seiner Rede die Wahrheit über Sokrates offenbaren (214e-215a). Im Verlauf der Rede wird deutlich, dass er damit zugleich die Wahrheit über sich selbst enthüllt. Die Offenbarung über Sokrates bildet das komische Pendant zu der feierlichen Offenbarung des Eros-Mysteriums durch Diotima - die er nicht gehört hat.

Die Reden des Sokrates (215a-216c)

Mit Bildern bzw. Gleichnissen illustriert Alkibiades das Wesen des Sokrates und seiner Reden.¹⁰⁶ Da es keinen Menschen gebe, mit dem er in seiner Einzigartigkeit und Seltsamkeit vergleichbar sei, vergleicht er ihn mit den geschnitzten Satyrn und Silenen, die in ihrem Innern Götterbilder, *agálmata*, tragen. Derselbe Kontrast zwischen satyrhaft hässlichem Äußeren und innerer Schönheit lässt sich bei Sokrates festzustellen. In Bezug auf seine Reden wird Sokrates außerdem mit dem Satyr Marsyas verglichen. So wie dieser mit der Kunst seines Flötenspiels seine Zuhörer bezauberte, berührt Sokrates mit seinen bloßen Worten seine Zuhörer, bis sie völlig hingerissen sind.¹⁰⁷ Alkibiades gesteht, dass ihn die Reden und Gespräche des Sokrates im Gegensatz zu anderen Rednern in seinem Innersten erschüttert und zu Tränen gerührt hätten, was er auch an anderen Zuhörern beobachtete. Allein Sokrates brachte ihn in einen tiefen seelischen Konflikt und zu der Einsicht in seine Bedürftigkeit, nämlich in seinen Mangel an Wissen über das Gute. Anstatt Sorge für sich selbst zu tragen und sich von Sokrates unterrichten zu lassen, mische er sich in die Politik der Athener ein, ohne entsprechend ausgebildet und qualifiziert zu sein (216a).¹⁰⁸ In diesem Kontext sei daran erinnert, dass der Eros als Gefühl des Mangels

¹⁰⁶ Das Vortragen von Rätseln, Gedichten und ungewöhnlichen Vergleichen gehörte zur üblichen Unterhaltung während eines Symposions, vgl. Platon, Gorgias 451e; Menon 80a-c; Aristophanes: Wespen 20-23; 1299-1302, 1308-1318.

¹⁰⁷ *ekplētesthai*; erschrecken, erschüttert/hingerissen sein, gehört zu den Schlüsselbegriffen, welche die Wirkung des Schönen auf die Seele umschreiben. Der flötenspielende Marsyas wollte sich mit Apollon in einem musikalischen Wettstreit messen, wobei Apollon mit der Lyra den Sieg davontrug. Er bestrafte den Satyr für seine Hybris, indem er ihm die Haut abzog: Kérényi I 1992, 143.

¹⁰⁸ Alkibiades verweist auf seine Beliebtheit beim Volk und auf seine politischen Aktivitäten. Im Jahr 416, während des Peloponnesischen Krieges, stiftete Alkibiades die Athener zu einer Expedition nach Sizilien an, die in einer (vorausschbaren) Katastrophe und mit der völligen Niederlage Athens endete. Thukydides VI 6. Durch den Hermokopenprozess fiel Alkibiades endgültig in Ungnade. Er galt als Anstifter zu der mutwilligen nächtlichen Verstümmelung der Hermen (Statuen mit Kopf und

durch Diotima erwiesen worden ist. Alkibiades bestätigt in seiner Schilderung dessen, was ihm durch Sokrates widerfährt, die Wirkung des philosophischen Eros.¹⁰⁹ Er gesteht, dass Sokrates der einzige Mensch sei, vor dem er sich schäme. Das Motiv der Scham vor der geliebten Person trat bereits in der Phaidrosrede auf. Zugleich aber bekennt er, zu schwach gewesen zu sein, um Sokrates zu folgen (216b-c).¹¹⁰

Sokrates' Liebe zum Schönen (216c-217a)

Alkibiades stellt Sokrates unbewusst in Verhalten und Aussehen in die Nähe des Eros: Er beschreibt ihn als verrückt nach schönen jungen Männern, deren Gesellschaft er suche. In seiner Ironie erkennt er eine weitere außergewöhnliche Eigenschaft, denn in allem gebe er vor, nichts zu wissen; befrage dennoch die Menschen, um sie zur Einsicht in ihre Unwissenheit zu bringen. Der Vergleich mit dem geschnitzten Satyr offenbart, dass seine Unwissenheit nur vorgeschürzt ist, während er dahinter seine wunderbare Weisheit und Besonnenheit verbirgt, wie die Satyr-Gestalt in ihrem Innern Götterbilder trägt. Alkibiades behauptet, die Liebe des Sokrates zu den Schönen sei ebenso nur ein Zeichen seiner Verstellungskunst, *eirōneía*. Immerhin zeigt er mit dem Gleichnis die schöne Seele des Sokrates auf (216d-217a).

Die misslungene Verführung des Sokrates (217a-219e)

Alkibiades will freimütig von dem Erlebnis mit Sokrates berichten, das ihn so tief gekränkt und verletzt hat. Er kündigt an, *die ganze Wahrheit* zu erzählen, denn aufgrund seiner Trunkenheit hat er alle Hemmungen, die er ohnehin kaum besitzt, abgebaut (217b). Da er sich viel auf seine Schönheit einbildete, und im Glauben,

Genitalien des Hermes). Einige andere, darunter Phaidros und Eryximachos, wurden der Mittäterschaft bezichtigt und verbannt. Alkibiades lief zu Sparta über, als er erfuhr, dass man ihn zum Tod verurteilt hatte. Als er nach einigen Jahren nach Athen zurückkehrte, wurde er als Held begrüßt, aber bald darauf ermordet. Dazu Cobb 1993, 12. Plutarch, Alkibiades Kap. 18, Tod des A.: Kap. 39.

¹⁰⁹ Er hat eine *Kátharsis* am eigenen Leib erfahren, eine Reinigung der Seele von falschen Meinungen über sich selbst und über das Gute. Er bleibt jedoch bei der vorläufigen Erkenntnis stehen, ändert seinen Lebenswandel nicht. Zur *Kátharsis* bei Initiationsriten vgl. Riedweg 1989, 17f.; 28-29.

¹¹⁰ Das Motiv der Scham, die man davor empfindet, vom Geliebten bei schlechten Taten gesehen zu werden, wurde bereits in der Phaidros-Rede angesprochen (178d-e).

Sokrates sei an ihm interessiert, unterhielt er sich mit ihm allein, mit dem Ziel, an seiner Weisheit Anteil zu bekommen.¹¹¹ Alkibiades erwartete von Sokrates Zärtlichkeiten, stattdessen fanden nur nächtliche Gespräche statt (217d; 218b).¹¹² Aufgrund seiner materiellen Auffassung über die Weisheit, die sich eben nicht wie Ware erwerben oder eintauschen lässt, machte er Sokrates ein ebenso schamloses wie lächerliches Angebot, nämlich Schönheit gegen Schönheit auszutauschen.¹¹³ Alkibiades fühlt sich darin verspottet und gedemütigt, dass Sokrates kein Interesse an seiner Attraktivität nimmt und mit seiner üblichen Ironie reagiert. (219c-d). Alkibiades, der alle Menschen zu manipulieren wusste, ist erstmalig auf Widerstand gestoßen. Sokrates lässt sich nicht verführen oder bestechen, worin sich auch seine Besonnenheit, *sophrosýne*, ausdrückt. Die körperliche Schönheit begeistert ihn, doch ohne dass er sie begehrt, da er diese Ebene des Eros längst überwunden hat.¹¹⁴ Ihm ist ausschließlich die Ausbildung des Schülers wichtig. Aus Liebe verfolgt und kontrolliert er ihn, um ihn zu einem besseren Menschen zu erziehen. Der Eros des Alkibiades geht über die zwischenmenschliche Ebene nicht hinaus; er bleibt auf die Person des Sokrates fixiert. Sein Eros richtete sich nicht auf schöne Beschäftigungen und Erkenntnisse. Die einzige von ihm geleistete Erkenntnis ist die, zu der ihn Sokrates zwingt, nämlich die Einsicht in die eigene Bedürftigkeit. Wie von ihm selbst geschildert, hat er zwar den richtigen Lehrer gewählt, aber sich letztlich der Ausbildung entzogen. Bezeichnenderweise hat Alkibiades die Diotima-Rede, die ihn zur Einsicht in seinen Irrtum hätte bringen können, nicht gehört.¹¹⁵

¹¹¹ Diese Fehlauflassung von der Weisheit als etwas Mittelbarem und Materiellem, was durch die physische Präsenz eines Weisen auf einen selbst übergeht oder was sich gar für eine Gegenleistung erwerben lässt, erinnert an das Anfangsgespräch mit Agathon (175d-e).

¹¹² Er verhält sich ebenso wie ein Verführer; er verkehrt die Rollen von Liebhaber und Geliebtem, indem er sich zum Liebhaber des Sokrates aufwirft und alles anstellt, um ihn zu manipulieren - natürlich ohne Erfolg.

¹¹³ Eine Anspielung auf Ilias VI 230ff.: Glaukos tauscht seine goldene Rüstung gegen die bronzene des Diomedes und ist damit der Betrogene.

¹¹⁴ Seine eigene Hybris besteht in dem „Attentat“ an sich und in dessen Motivation. Außerdem verhält er sich innerhalb der päderastischen Beziehung schamlos, indem er die Rolle einer Frau übernehmen wollte. In Athen galt es als Missbrauch des Knaben seitens des *erastēs* und als schändlich seitens des Knaben, sich penetrieren zu lassen, und auch Platon verurteilt sexuelle Verhältnisse zwischen *erastēs* und *erōmenos*, denn der *erōmenos* wird widernatürlicherweise zur Frau „degradiert“. Zur schlimmsten Form der Demütigung von Kriegsgefangenen gehörte auch die Vergewaltigung durch die Sieger, vgl. die Vasenbilder bei Reinsberg 1989, 192.

¹¹⁵ Dies beweist das dramaturgische Geschick Platons, dass er Alkibiades verspätet erscheinen lässt. Zur besonders engen Beziehung zwischen Sokrates und Alkibiades s. Plutarch, Alkibiades Kap. 4, 6, Gigon 1947, 153-54.

Alkibiades geht zum Preis einzelner Tugenden des Sokrates über. Im Krieg gegen Potidaia zeichnete er sich durch größte Tapferkeit aus (219e-221b). Er rettete den verwundeten Alkibiades auf eigene Gefahr und verzichtete auf jegliche Auszeichnung (220e).¹¹⁶ Entbehrungen jeder Art ertrug er wie kein anderer, auch wurde er nie betrunken (220a-b).¹¹⁷ Die Unvergleichlichkeit des Sokrates manifestiert sich darin, dass er unbeeindruckt von Kälte und Müdigkeit versunken in eine philosophische Kontemplation an gleichen Ort, gleichsam ekstatisch, stehen blieb.¹¹⁸

Die silenenhaften Reden des Sokrates: ihre scheinbare Lächerlichkeit (221c-222a)

Der Vergleich mit dem geschnitzten Satyr oder Silen wird hier nochmals angesprochen und ergänzt. Selbst die Reden des Sokrates gleichen äußerlich den Satyrn, denn auf den ersten Blick erscheinen sie lächerlich und unbedeutend, da er von banalen Alltagsdingen spricht (221e-222a.). Die Worte des Sokrates offenbaren sich in ihrer Schönheit dem, der diese äußere Hülle durchdringt und ihren Bedeutungsgehalt begreift. Alkibiades stellt auch diese Entdeckung als Einweihung in ein Mysterium dar, von der er glaubt, dass sie ihm allein zuteilgeworden sei (222b). Zugleich mit dem Lob auf Sokrates hat er ebenso wie die anderen ein Lob auf den Eros gehalten.

Die Rede des Alkibiades besitzt Merkmale des Satyrspiels. Die Gestalt des Satyrs wird als Vergleichsmittel eingesetzt, und zugleich verhält sich der Redner selbst wie ein schamloser Satyr.¹¹⁹

¹¹⁶ Phaidros hat in seiner Rede dieses Thema angesprochen. Die Liebenden sind zu den tapfersten Taten fähig, indem sie sich gegenseitig animieren, und sind bereit, füreinander zu sterben bzw. die größten Gefahren auf sich zu nehmen, um den Geliebten zu retten: 178dff.

¹¹⁷ Dies wird sich auch am Ende des *Symposion* herausstellen! Die Stadt Potidaia auf der westlichen Chalkidike wurde drei Jahre lang von den Athenern belagert und ergab sich schließlich im Jahre 430/29. Gigon 1962, 144f.

¹¹⁸ Dasselbe tut Sokrates, bevor er bei Agathon erscheint - eine antizipierte Charakterisierung. Symp. 174df.; 175d.

¹¹⁹ Zur Alkibiades-Rede als Satyrspiel: Picht 1992, 378; 386 f.; 391. Im Tragödienwettbewerb an den Großen Dionysien führte jeder Dichter vier Tragödien mit einem anschließenden Satyrspiel auf. Die Satyrspiele, in denen Satyrn als Protagonisten auftraten, thematisierten einen mythischen Stoff oder eine Episode aus einem Mythos, vermischt mit Komödienelementen und heiterem Ende, z. B. die *Ichneutai* des Sophokles. Vgl. Latacz 1993, 50; 61; 146; 256. Dem Satyrspiel, das am Ende einer Tragödienaufführung stattfand, eignet die Mischung aus tragischen und komischen Elementen, aus Lächerlichem und Ernsthaftem.

Nachdem alle anderen Gäste gegangen oder eingeschlafen sind, bringt Sokrates Aristophanes und Agathon zu der Einsicht, dass ein guter Dichter fähig sein müsse, sowohl Tragödien als auch Komödien zu dichten. Die Trinkfestigkeit sowie das Wachbleiben des Philosophen und der beiden Dichter entsprechen der von Platon geforderten Nähe der Dichtung zur Philosophie, die ja als erosgeleitete Bemühung um Weisheit definiert wurde. Das *Symposion* stellt damit auch ein dichtungstheoretisches Werk dar. In den einzelnen Reden mischen sich tragische und komische Elemente, was in den Reden des Aristophanes und des Agathon am deutlichsten sichtbar wird. Die Rede der Diotima, der Höhepunkt des *Symposion*, entspricht in ihrem religiös feierlichen Ernst dem Stil der Tragödie.¹²⁰

Zusammenfassung

Die Wesensmerkmale des platonischen Eros wurden mit aller Deutlichkeit herausgearbeitet und nun in der nachfolgenden Rekapitulation der zentralen Aussagen, die in dieser Arbeit als Elemente des Erosbegriffes bezeichnet werden, zusammengefasst. Jede Rede der einzelnen Teilnehmer im *Symposion* enthält ein Element, das einen entscheidenden Beitrag zur Charakterisierung des Eros leistet. Die Phaidros-Rede im *Symposion* verdeutlicht, dass der Eros zu einem guten, lobenswerten Leben erzieht. Die ethische Relevanz des Eros tritt hier bereits in Erscheinung, indem er in eine unmittelbare Beziehung zum Schönen und sittlich Guten gestellt wird. Seine tiefe Bedeutung zeigt sich nach der Analyse des *Symposion* und des *Phaidros*, da es für Platon moralisch relevant und untrennbar mit Ethik und Religion verknüpft ist, was der Mensch begehrt oder anstrebt, und mit welchem Ziel und welchen Mitteln. Die Liebenden erziehen einander, indem sie sich beiderseits um Tugend bemühen. Phaidros erkennt im Eros bereits ein Streben nach dem Guten. Pausanias unterscheidet eine himmlische und eine irdische Aphrodite, Urania und Pandemos, von denen entsprechend zwei Erosen abstammen. Den himmlischen Eros definiert er als denjenigen, der veranlasst, „auf schöne Weise zu lieben“, nämlich den pädastischen Eros, der zur Tugend hinführt. Dabei versucht er, unter dem Vorwand der Erziehung des Jüngeren durch den Älteren eine sexuelle

¹²⁰ Das Ernsthafte und Sublime, *spoudaïon* oder *semnón*, ist nach Aristoteles charakteristisch für die Tragödie und dem Lächerlichen und Satyrhaften entgegengesetzt: Poetik 1449a21.

Beziehung zu rechtfertigen, die in Athen mit Freigeborenen nicht erlaubt war.

Dennoch klingt hier zumindest an, dass der Liebende den Geliebten besser machen, also zu seiner seelischen Entfaltung beitragen soll.

Eryximachos übernimmt die Theorie von dem guten und dem schlechten Eros, deren Auswirkungen er innerhalb der sinnlich erfahrbaren Natur sowie in den Menschen erläutert. Seinem Beruf entsprechend behauptet Eryximachos, durch die Heilkunst im Menschen den guten Eros hervorbringen zu können, der in einer Harmonie oder Zusammenstimmung der Körpersäfte bestehe. Durch die Orientierung an der Empirie wird der Eros in den Verfügungsbereich des Menschen gestellt. Eryximachos erkennt den Zusammenhang zwischen Eros und menschlicher Glückseligkeit (*eudaimonía*).

Aristophanes greift diesen Zusammenhang auf und erläutert anhand eines Mythos die uranfängliche Natur des Menschen und die *condition humaine*. Der Eros wird als Streben des Mangelhaften nach dem Vollkommenen, nach einer ursprünglichen Einheit, erwiesen. Der Schauer beim Anblick des geliebten „Gegenstückes“, *sýmbolon*, wird hier bereits erwähnt. Eros stellt den ursprünglichen, heilen Zustand des Menschen her und bewirkt daher ihre Glückseligkeit. Die Rede Agathons ist geprägt durch die zeitgenössische sophistische Rhetorik, die auf den bloßen Klangeffekt abzielt und sich nicht am wahren Wesen einer Sache, sondern nur an Meinungen und am unmittelbar Evidenten orientiert. Agathon erkennt ein wesentliches Merkmal des Eros, nämlich die Liebe zum Schönen und Guten, ebenso stellt er fest, dass der Eros zu schöpferischen Tätigkeiten, zu Tugenden wie Tapferkeit und Weisheit motiviert.

Sokrates verdeutlicht, dass man nur nach dem strebt, dessen man bedürftig ist. Götter sind vollkommen und unsterblich, weswegen sie nichts begehren und auch nicht philosophieren, da sie Weisheit besitzen. Folglich ist Eros kein Gott, sondern vielmehr etwas dazwischen Befindliches, *metaxý*, ein Wesen, das zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre vermittelt, ein *daimōn*.

Diotima erklärt diese Beschaffenheit des Eros, der sich zwischen Weisheit und Unwissen, Gut und Schlecht bewegt, damit, dass er aus Fülle und Bedürftigkeit, *Póros* und *Penía*, hervorgegangen sei. Die Diotima-Rede, die als Mysterienweihe stilisiert ist, offenbart das Wesen des Eros vollends. Als Priesterin nimmt sie selbst gleichsam eine Mittlerrolle zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre ein. Die Unterscheidung eines himmlischen und eines irdischen Eros wird falsifiziert, vielmehr gibt es einen Eros. Er manifestiert sich als Zeugungstrieb in allen

Lebewesen, motiviert durch das Verlangen nach Unsterblichkeit im Rahmen des Möglichen. Es wird ein stufenartiger Aufstieg von den schönen Einzeldingen zur Schau des wahrhaft Schönen, den Ideen, dargelegt. Die schönen Einzeldinge haben Teil am Schönen, weswegen ihnen ein relativer Wert zukommt. Jede dieser Stufen erscheint unverzichtbar für den Aufstieg, der einem Abstraktions- und Reifungsprozess entspricht. Der Eros erscheint als Triebfeder zu allen kreativen und kulturstiftenden Handlungen sowie als Quelle der wohlwollenden Sorge um die geliebte Person, die ihre Wichtigkeit als Individuum nicht einbüßt. Die Philosophen erzeugen schöne Erkenntnisse in schönen Seelen und bleiben so über ihren physischen Tod hinaus gegenwärtig. Alkibiades charakterisiert Sokrates als wahren Erotiker und Philosophen. Sokrates verachtet nicht etwa die körperliche Ebene der Schönheit. Er fühlt sich von schönen Menschen angezogen, ohne sie zu begehren, was sich an der missglückten Verführung durch Alkibiades zeigt. Das Wesen des Sokrates gleicht dem der geschnitzten Satyrn, deren äußere Hässlichkeit mit der Schönheit der in ihnen verborgenen Götterbilder kontrastiert. Wie Marsyas durch seine Flötenmusik die Zuhörer bewegt und erschüttert, so berührt Sokrates durch die Wahrheit seiner Reden die Zuhörer in ihrem Innersten. Alkibiades gibt zu, dass er zu schwach war, um den Weg der philosophischen Unterweisung zu gehen. Die Rede entspricht einem Hymnus auf Sokrates, dessen Tugenden im Einzelnen gepriesen werden.

I. 4. Die Darstellung des Eros im *Phaidros*

Der Dialog *Phaidros* trägt den Untertitel *Über das Schöne* und zählt ebenfalls zu den ethischen Schriften.¹²¹ Tatsächlich wird nicht nur über das Schöne, sondern zugleich über das Wesen des Eros, seine Wirkung auf die Seele und über die Kriterien wahrer Rhetorik gesprochen. Das Schöne ist mit dem Eros untrennbar verbunden, denn es bewirkt den Eros, was bereits im *Symposion* herausgestellt wurde. Der Eros wird im

¹²¹ Der *Phaidros* wird auf die Zeit nach 420 datiert. Als Anhaltspunkt dient die Anwesenheit des Redners Lysias in Athen; dieser kehrte erst nach 420 aus seiner Verbannung zurück, sodass dieses Datum einen *Terminus post quem* markiert. Heitsch verweist darauf, dass sich auch *Phaidros* im Exil befand; nämlich zwischen 415 und 403. Der Hinweis auf den Redner Isokrates (*Phaidros* 279a) der erst nach 403 begonnen hat, Reden zu schreiben, legt nahe, dass das fiktive Datum für das Gespräch zwischen Sokrates und *Phaidros* zwischen 403 und 399, dem Todesjahr des Sokrates, liegt.

Phaidros mit Philosophie, Ethik und Redekunst verknüpft. Eros wurde bereits mehrfach als ein ethisch relevantes Streben charakterisiert. Als Liebe zum Guten, zu Weisheit und Wahrheit stellt der philosophische Eros die Voraussetzung dar, auf gute und kompetente Weise zu sprechen. Die zeitgenössischen sophistischen Redner, zu denen Lysias zählt, orientieren sich am Schein, an undifferenzierten Meinungen und erzeugen falsche und schlechte Meinungen in den Zuhörern. Im Kontrast hierzu bestätigt Sokrates die Intention Platons, den Eros mit den durch ihn vorgegebenen Prinzipien zu verbinden. Allein der philosophisch ausgebildete Redner erzeugt gute und wahre Erkenntnisse sowie moralische Vorstellungen in den Zuhörern.

Gemeinsam ist den beiden Dialogen, dass man Reden über den Eros hält und dass verschiedene Arten des Redens und ihre Folgen thematisiert werden.

Phaidros referiert zu Beginn eine Rede des Lysias. Sie enthält sophistische Argumente, die beweisen sollen, dass der Eros dem moralisch Guten wie auch jeglicher Vernunft entgegengesetzt sei und man sich daher von einem verliebten Menschen fernhalten solle. Nachdem Sokrates auf die Bitte des Phaidros über das gleiche Thema gesprochen hat, widerruft er diese Rede, um in einer weiteren das wahre Wesen des Eros zu erhellen. Daran schließt sich ein detailliertes Gespräch über die Redekunst an. Auf den Zusammenhang von Eros und Rhetorik soll nur so weit eingegangen werden, wie es zum Verständnis des ethikgebundenen platonischen Eros notwendig erscheint.

Die Rahmenhandlung (227a-230c)

Sokrates begegnet dem jungen Phaidros, der in kindlicher Begeisterung von einer Liebesrede, *erōtikòs lógos*, berichtet, die der bekannte Redner Lysias verfasst habe. Die in der Rede vorgestellte These ist die, dass ein schöner Knabe sich eher einem Nichtverliebten zuwenden sollte als einem Verliebten (*erastēs*). Es scheint sich bei dieser Rede um ein Thema der Schulrhetorik zu handeln. Mit passenden rhetorischen und stilistischen Mitteln sollten ungewöhnliche und paradoxe Behauptungen überzeugend „bewiesen“ werden. Entscheidend war nicht der Wahrheitsgehalt oder die moralische Relevanz, sondern die Überzeugungskraft. Phaidros brennt in seiner jugendlichen Begeisterung darauf, Sokrates die Lysias-Rede vorzustellen. Phaidros führt ihn an einen *Locus amoenus* außerhalb der Stadt (229a), um dort unter einer

Platane die Rede vorzutragen.¹²² Ausgehend von dem *Locus amoenus* beginnt Phaidros ein Gespräch über die Deutungsmöglichkeiten von Mythen (Allegorese). Sokrates begegnet jedoch der Beschäftigung mit Mythen, die weder zur Selbsterkenntnis beitragen noch Wahres und Gutes lehren (229b-230e), die also ethisch irrelevant sind, *mit aufgeklärter Indifferenz*.¹²³

Die erste Rede. Phaidros referiert eine Rede des Lysias (231a-234c)

Die von Phaidros wiedergegebene Lysiasrede soll an dieser Stelle besprochen werden, um sie von Platons Auffassung des Eros abzuheben, nicht zuletzt aus dem Grund, weil derartige Argumentationen in der von mir untersuchten später folgenden Literatur verwendet werden. Das Hauptziel dieser Rede besteht darin, Argumente für die Vorzüge eines Nichtverliebten aufzuführen und Kritik am Verhalten des Verliebten zu üben (231a-c). Lysias charakterisiert das Lieben als oberflächliche, vergängliche Begierde, *epithymía*, die sich auf immer neue Lustobjekte richtet. Seiner Behauptung gemäß fügt der Verliebte der geliebten Person in jeder Hinsicht körperlichen und seelischen Schaden zu. Er stellt also den Eros mit einem skrupellosen Lustprinzip auf eine Stufe. Gutes könne man allein durch einen Nichtverliebten erfahren. Der Verliebte verhalte sich in jeder Hinsicht eigensüchtig, da er völlig von seiner Begierde beherrscht werde (231c-d). Die Liebe bzw. der Zustand des Liebens, *erān*, kommt einer Krankheit gleich. Da Liebende nicht vernünftig handeln, gleichsam unzurechnungsfähig sind, können sie sich weder beherrschen noch moralisch verantwortlich handeln (231d-e).¹²⁴ Die Rede des Lysias ist geprägt durch den Stil der aktuellen sophistischen Rhetorik des 5. Jahrhunderts, was bereits im *Symposion* aus den Behauptungen des Pausanias hervorging. Die Beispiele des Lysias für das Gebaren eines Verliebten sind willkürlich ausgewählt; sie dienen keiner Erkenntnis, vielmehr dem Beweis für eine absurde Behauptung. Im Kontrast hierzu wird die zweite Sokratesrede das wahre Wesen des Eros

¹²² Eine singuläre Idyllenbeschreibung bei Platon. In der Platane, an deren Fuß eine Quelle sprudelt, wird eine Anspielung auf seinen Namen gesehen: dazu Reale 1998, XXVI.

¹²³ So Janka / Schäfer 2002, 36. Diese für die seelische Entwicklung und für die Selbsterkenntnis bedeutungslosen Mythen werden zu dem im *Phaidros* vorgestellten Mythos vom Seelenwagen in Kontrast gesetzt.

¹²⁴ Vgl. *Politeia* IV. 430d-432b zur Definition der Besonnenheit: *tò heautoũ kreïtton eĩnai* bezeichnet die Selbstbeherrschung oder -überwindung. Überwindung des von Natur aus Schlechteren (Lüste, Affekte) durch das von Natur aus Bessere (den Verstand, *noũs*).

herausstellen. Nach Lysias sei nur der Nichtverliebte vertrauenswürdig und zu einer beständigen Beziehung fähig (232b-c). Aus der angeblichen Eifersucht, die dem Verliebten grundsätzlich zukomme, ergibt sich für ihn ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem geliebten Knaben und dem Verliebten, da dieser ihn für sich allein in Besitz nehme (232c-d). Wie noch zu zeigen wäre, kehrt er die Worte des Sokrates um, da er alle positiven Einflüsse dem Nichtverliebten zuweist (232e-233a). Der Geliebte wird durch den Nichtverliebten besser, während der Verliebte einen negativen Einfluss ausübt (233a-c). Lysias unterstellt den Verliebten grundsätzlich, dass sie nur an der äußeren, akzidentellen Schönheit einer Person interessiert seien. (233e). In dem Nichtverliebten will er hingegen wahre Freunde schöner Seelen erkennen (234a). Die Verkehrung der Begriffe führt zu absurden Folgerungen, was Sokrates zeigen wird.

Die Wichtigkeit der Redekunst (Rhetorik) für den Eros

Im Zwischengespräch (234c-237a) will Phaidros von Sokrates sein Urteil über die referierte Lysiasrede wissen. Mit seinem gespielten Interesse beabsichtigt er seinen Gesprächspartner zur Einsicht zu bringen, indem er sich zunächst auf sein Erkenntnisniveau einlässt (234d).¹²⁵ In der folgenden Unterhaltung klingt bereits an, was sich an die Reden anschließt: eine kritische Betrachtung der Redekunst. Sokrates wird Phaidros zu der Erkenntnis führen, dass die Redekunst untrennbar an ethische Prinzipien gebunden ist. Für ihn liegen Aufgabe und Zweck der Redekunst in der wahrheitsgemäßen und am Guten orientierten Darstellung eines Sachverhaltes, die auf Einsicht und Wissen beruht (234e-236a). Jedem Redner kommt eine moralische Verantwortung zu, wie auch jeder Liebende für das, was er liebt, verantwortlich ist. An späterer Stelle bezeichnet Sokrates die Redekunst als Seelenleitung, *psychagogía*. Im Anschluss an seine referierte Lysiasrede bedrängt Phaidros Sokrates, eine gleiche Rede im Stil des Lysias zu halten (236e-237a). Sokrates lässt sich auf eine Schmähung des Eros ein, nutzt aber die Möglichkeit dieser Rede in einer Weise, die Phaidros noch nicht durchschaut. Was die Lysiasrede vor allem vermissen lässt, besteht in einer klaren Definition des Begehrens und seines Objektes, sowie die eindeutige Charakterisierung eines Menschen, der von einer Begierde beherrscht wird. Sokrates greift in seiner Rede die gleichen Argumente wie Lysias auf, stellt sie

¹²⁵ Zur *eirōneía* (vorgegebenes Unwissen) vgl. Symp.198bf.; 216cf.; Theophrast, Charaktere 1.

jedoch in eine gedanklich geordnete Reihenfolge (237a-241d). Sein eigentliches Ziel besteht darin, Phaidros zur Einsicht in die Schlechtigkeit derartiger Reden zu bringen.

Die Palinodie (Widerruf) des Sokrates (244a-257b)

In seinem Widerruf schildert Sokrates detailliert das wahre Wesen des Eros. Darüber hinaus werden die verschiedenen Arten des Wahnsinns differenziert. Das Thema der *maniai* gehört zu den Komponenten des Eros, die am häufigsten in der späteren Literatur verwendet werden, weshalb auf sie eingegangen wird.

Obwohl die innere Stimme des Sokrates, das *daimónion*, ihn zu hindern versuchte, ließ er sich von Phaidros dazu überreden, eine Rede zu halten, die für ihn eine Blasphemie gegen den Eros bedeutet.¹²⁶ Daher wird er gleichsam wie Stesichoros eine Palinodie halten (243a-b).¹²⁷ Phaidros erkennt hierdurch, dass edle Liebende, die durch den *eleútheros érōs*, also eine Liebe, die eines freien Menschen würdig ist, verbunden sind, der Lysiasrede nicht zustimmen würden (243d). Lysias stellt Verhältnisse zwischen Menschen dar, die *bei Matrosen aufgewachsen* sind, sich also auf einer undifferenzierten Ebene bewegen und keinen Begriff von wahrer Liebe erworben haben. Sokrates bestimmt wie Lysias den Eros als Form des Wahnsinns, *mania*. Das Argument des Lysias, dass ein vom Eros Ergriffener wahnsinnig sei und man sich deswegen an einen Nichtliebenden halten solle, wird jedoch falsifiziert. Wahnsinn sei nicht generell ein Übel, wie Sokrates darlegt, vielmehr gelte es, zwischen verschiedenen Arten von Wahnsinn zu differenzieren. Es gibt neben der Geisteskrankheit oder Verrücktheit vier positive Formen des Wahnsinns, die von den Göttern verliehen werden (244a-b).

¹²⁶ Zum *daimónion* des Sokrates s. Gigon 1962, 69ff.; 95ff.; 103ff.; 163ff. Sokrates hatte seit dem Kindesalter eine göttliche innere Stimme, die ihn vor Fehlhandlungen warnte und vor Unrecht abhielt. Das *daimónion*, dem er sein Leben lang gefolgt war, soll ihn zur Philosophie berufen haben. Den anderen Anstoß zur Philosophie und zur Menschenprüfung gab das delphische Orakel, dem zufolge Sokrates der weiseste Mensch war.

¹²⁷ Der Lyriker Stesichoros soll der Legende nach aufgrund eines Schmähedichts gegen Helena erblindet sein. Als er dieses Gedicht widerrufen und stattdessen ein Lob auf Helena verfasst hatte, soll er sein Augenlicht wiedererlangt haben. Dem Widerruf (Palinodie) zufolge wurde nicht Helena selbst, sondern ein Trugbild, *eidōlon* von ihr nach Troja entführt - der Krieg wurde also um eines Phantoms willen ausgetragen. Homer hingegen, der Helena für den Krieg verantwortlich machte, bleibt blind! Zu Stesichoros vgl. Pausanias III. 19; Horaz Epod. 17; 42-44; Pauly-Wissowa II. 3, 1929, 2461. Auch diese Einflechtung verweist auf zwei Arten der Rhetorik sowie auf zwei Lebensformen; auf das Streben nach Trugbildern, auf die Jagd nach scheinbaren Gütern und auf das Streben nach wahren Erkenntnissen und Gütern.

Die erste Form göttlichen Wahnsinns oder Enthusiasmus eignet den Prophetinnen bzw. Priesterinnen in den Orakelstätten Delphi und Dodona. Die Gabe der Wahrsagekunst wird von bestimmten Göttern verliehen, es handelt sich also um eine göttliche *manía*. Die Prophetinnen sind, während sie wahrsagen, *éntheoi*, d. h. von einer Gottheit erleuchtet. Diese erste Form der *manía* ver helfe zu Einsicht und Wissen (244c). Die zweite Form des Wahnsinns bezeichnet diejenige *manía*, die über die Nachkommen fluchbeladener Geschlechter (z. B. der Atriden und Tantaliden) verhängt wird. Dieser Wahnsinn wirkt sich insofern heilsam aus, als er den Befallenen bei Göttern und Ritualen Zuflucht suchen lässt und sie über besondere Tilgungsriten von diesem Fluch befreit und gegen künftige Beeinträchtigungen immunisiert (244d-e).

Die dritte *manía* entspricht dem von den Musen eingegebenen dichterischen Wahnsinn, der empfindsame Seelen ergreift und in Begeisterung versetzt. Ohne diese göttliche Inspiration ist nach Sokrates keine Dichtkunst möglich. Allein mit *téchnē* (Handwerk, Fertigkeit) erzeuge man noch keine wahrhaft gute Dichtung (245a).

Auch die vierte Form der *manía*, die des Eros, geht auf göttliche Einwirkung zurück. Damit ist im Grunde schon ausgeschlossen, dass der Eros etwas Schlechtes oder Ursache von Schlechtem sein könnte. Der Liebende, *erastēs*, wurde bereits als *manikós* definiert (245b-c). Vorausgeschickt wird ein Abschnitt über das Wesen der Seele und der Beweis ihrer Unsterblichkeit (245c-e). Der Grund für diesen Exkurs des Sokrates liegt darin, dass ein Wissen über die Natur der Seele vorliegen muss, um die Wirkung bestimmter Kräfte auf die menschliche Seele, in diesem Fall des Eros, beschreiben und nachvollziehen zu können.¹²⁸ Sokrates erbringt in diesem Kontext einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele: Das Unsterbliche wird nicht durch eine andere Kraft bewegt, sondern bewegt sich selbst ohne Anfang und Ende wie die Seele. Da der Körper durch sich selbst keine Bewegung vollzieht, hat er als sterblich zu gelten. Hieran schließt sich das für die platonische Eroskonzeption zentrale Gleichnis vom „Seelenwagen“ an. Eine genaue Analyse scheint an dieser Stelle notwendig, da sich auch dieses Gleichnis der Seelenkräfte im Kontext mit den Wirkungen der Liebe in der späteren Literatur wiederholt.

Platons Auffassung von der Seele sowie seine Ethik spiegeln sich in der folgenden Ausführung wider. Das Wesen der Seele soll, wie Sokrates ankündigt, mithilfe eines

¹²⁸ Über das Wesen des besprochenen Gegenstandes muss Konsens bestehen, es muss am Beginn eine Definition stehen, an der sich Redner und Hörer bzw. die Dialogpartner orientieren.

bildhaften Vergleiches veranschaulicht werden. Hiernach gleicht die Seele einem geflügelten Gespann aus einem weißen und einem schwarzen Pferd sowie einem Wagenlenker. Auch die Seelen der Götter gleichen einem solchen Gespann, jedoch sind in ihrem Fall die Pferde und der Lenker gut, denn sie sind nicht nur unsterblich, sondern auch vollkommen. Das weiße Pferd des menschlichen Seelengespanns ist gutwillig, edel und schön gestaltet, das Schwarze das Gegenteil davon (246b). Ergänzt wird die Ausführung über den Seelenwagen durch die umfangreiche Darstellung einer Reinkarnationslehre, die auf Pythagoras zurückgeht. Auf diese einzugehen, erscheint hier relevant, da in der Literatur der nachfolgenden Jahrhunderte im Kontext mit den Merkmalen und Wirkungen der Liebe (Eros) auf das Wesen der Seele darauf Bezug genommen wird. Sokrates verfolgt mit diesem weiteren Exkurs das Ziel, die Konsequenzen, die sich aus der Unsterblichkeit der Seele ergeben, zu veranschaulichen, indem er die Relevanz der verschiedenen diesseitigen Lebensformen für den Zustand der Seele und für ihre Zukunft aufzeigt.¹²⁹ Die Seelen, die nicht mit Materie behaftet sind, befinden sich in Gesellschaft der Götter, d. h., sie sind glücklich. Diejenigen Seelen, die zu viel Materie aufgenommen haben, verlieren ihre Flügel, sinken herab in die irdische Region und gehen in einen Körper ein, mit dem zusammen sie ein Lebewesen bilden. Die Ursache für Entstehung und Verlust der Flügel wird darin gesucht, dass sich die Seele durch das Göttliche, das Schöne, Gute und Weise ernährt. Aufgrund ihres göttlichen Ursprungs erkennt sie nicht nur Göttliches wieder, sondern strebt auch dorthin zurück. Dies wird nach Platon allein durch den Eros und die Philosophie bewirkt und ermöglicht (246b-e). Die Seelen der Götter haben Zugang zu den wahrhaft seienden Dingen, den Ideen, die sich oberhalb des Himmels an einem *hyperouránios tópos* befinden (247c-d). Sie begeben sich an den Rand des Himmels, um die Ideen der Tugenden, der Gerechtigkeit und der Besonnenheit zu betrachten. Gemeinsam ist den Ideen, dass sie alle gleichermaßen gut sind, sie haben alle teil an der Idee des Guten.¹³⁰ Unter den inkarnierten menschlichen Seelen gelingt es denjenigen, die am besten den Göttern folgen, d.h. sich am meisten an ihnen

¹²⁹ Pythagoreisch ist z. B. die Ansicht, dass Menschenseelen in Tierkörper eingehen können, wenn sie sich entsprechend verhalten haben, und umgekehrt. Aristoteles hingegen unterscheidet Menschen- und Tierseelen anhand ihrer Vermögen. Der Tierseele fehlt die Vernunft (Nous), sodass sie nie in einen Menschenkörper eingehen könnte. Außerdem hält er alle Teile der Seele außer dem Nous für sterblich. De Anima I. 408b 15f.; II. 413 b1ff.

¹³⁰ Vgl. das Sonnengleichnis, *Politeia* 504 b-509b. Die Idee des Guten scheint wie die Sonne auf alle Ideen herab.

orientieren, schließlich mit großer Mühe, zu einem Teil die göttlichen Ideen zu schauen (247b; 248b).¹³¹ Das Streben der menschlichen Seele nach dem Göttlichen entspricht der Suche nach der Wahrheit und dem wahrhaft Seienden. Entscheidend ist die implizierte Vorstellung, dass die menschliche Seele nach diesem unbeschwerten gottähnlichen Leben zurückstrebt (248c- 249a). Die Inkarnation bedeutet den „Fall“ der Seele auf die Erde, den Verlust der Flügel aufgrund von Schwäche und Vergessenheit. An dieser Stelle tritt als beteiligte Macht eine Schicksalsgöttin, hinzu, nämlich Adrasteia, die „Unentrinnbare“, welche die erste Inkarnation festlegt.¹³² Je nach Beschaffenheit der einzelnen Seelen führen sie nach ihrer Einkörperung neun unterschiedliche Lebensformen auf der Erde aus. Als Erstes wird die philosophische Lebensform genannt, d. h. die eines Freundes der Weisheit und des Schönen oder von einem, der den Musen oder dem Eros dient. Es erfolgt hier ein ontologischer Abstieg in der Abfolge der Lebensformen von der philosophischen bis zur rein materiell orientierten Lebensweise. Wer auf gerechte Weise gelebt hat, erhält im nachfolgenden Leben ein besseres Los, *moira*, wer ungerecht gelebt hat, ein schlechteres. *Moirai* bezeichnet das individuelle Schicksal, das Los eines Menschen. Auch in der *Politeia* wird von der eigenen Wahl der Lebensform gesprochen. Vor der Inkarnation wählt sich die Seele ein Leben aus, das mit einem Päckchen oder Bündel verglichen wird, das sie tragen muss. Mindestens 10000 Jahre verbringt die Seele auf ihrer Wanderung, bis sie ihre Flügel zurückgewinnt und so zu ihrem göttlichen Ursprung zurückkehren kann. Früher zurückkehren darf die Seele desjenigen, der sich um das wahrhaft Gute bemüht und philosophiert hat, und entsprechend die schönen Knaben auf angemessene Weise geliebt hat (249a). Daraus folgt, dass die liebenden Menschen für das verantwortlich sind, was sie lieben und erstreben, und dass ihr Verhalten sich unmittelbar auf ihre Seelen auswirkt. Nach der Vollendung des ersten Lebens, das sich die Seele nicht selbst wählt, treten die Seelen vor ein Gericht, das mit dem Totengericht im Dialog *Gorgias* vergleichbar ist.

¹³¹ 248a-b: Der ambivalente Ausdruck *mógis*, (kaum, schwerlich, mit Mühe) kommt in demselben Kontext im 7. Brief Platons (344 a-d) vor. Bedeutet es, dass die Ideen, das wahrhaft Seiende, „kaum“ erkannt werden können, d. h. wenig oder undeutlich, oder meint Platon, dass sie mit Mühe, aber schließlich doch, erkannt werden können? Aus beiden Stellen geht jedoch hervor, dass es den philosophischen Seelen bei großer Anstrengung tatsächlich gelingen kann, das wahrhaft Seiende zu schauen, vgl. auch *Politeia* 517b. Zu diesem Thema: Ferber, Kolloquium zum 7. Brief Platons in Neustadt, Weinstraße 1999.

¹³² Zum Gesetz der Adrasteia s. die Interpretation von Heitsch 1997, 103f.

Diejenigen, die Unrecht begangen haben, büßen in unterirdischen Strafanstalten.¹³³

Die zweite Inkarnation wird von der Seele frei gewählt. Menschliche Seelen können in Tierkörper eingehen, Tiere, die zuvor Menschen waren, erhalten die Möglichkeit, wieder Menschen zu werden, durch entsprechende Bemühungen.

Aus jener hier beschriebenen Reinkarnationslehre wird eine weitere Lehre abgeleitet, die direkt zum Wesen des Eros hinführt; die Lehre von der Wiedererinnerung, *anámñēsis*.¹³⁴ Die Entstehung des Eros in der Seele hängt unmittelbar mit der Fähigkeit der Wiedererinnerung zusammen, weshalb das Thema berücksichtigt wird. Platon erklärt alles, was wir begreifen und erkennen, aus einem Erinnerungsprozess. Die Seele erinnert sich an etwas, das sie vor ihrer Inkarnation wusste, als sie sich in der Nähe der Götter befand und das wahrhaft Seiende, die Ideen, schauen durfte. Die Seele des Philosophen schafft es, durch ständige Bemühung, also Streben nach dem Guten und dem Göttlichen, ihre Flügel zurückzugewinnen (249c-d). Diese Vorstellung von der *Anámñēsis* ist ein wesentlicher Grund für die Dialogform der platonischen Schriften. Das sichere, fundierte Wissen über etwas dringt nicht von außen durch Belehrung in die Seele des Schülers bzw. Lesers hinein, sondern es bedarf eines Impulses durch gezielte Fragestellungen, die den Befragten dahin leiten, dass er am Ende aus sich selbst, aus der *anámñēsis* heraus, eine verschüttete Erkenntnis hervorbringt.¹³⁵

Der folgende Abschnitt definiert den Eros als vierte Form des Wahnsinns. Ich werde in diesem Zusammenhang die Wirkung des Eros in der Seele, die sich gewissermaßen an Symptomen ablesen lässt, erläutern. Eros gilt als edelste Form der *mania*, denn sie wirkt sich sowohl auf den Liebenden, als auch auf den Geliebten in bester Weise aus, hierin wird vor allem die Behauptung des Lysias widerlegt, dass Eros sich schädlich auswirke. Wie im *Symposion* thematisiert, führt Eros die Seele zur Erkenntnis des wahrhaften Guten, er verbindet Menschliches und Göttliches. Der Eros entsteht aus der Wiedererinnerung an die Idee des Schönen. Beim Anblick des - zunächst sinnlich wahrgenommenen - Schönen erinnert sich die Seele an ihren göttlichen Ursprung, nach dem sie sich sehnt, und ihre Flügel beginnen zu wachsen.

¹³³ Vgl. *Politeia* 614a-621d, (Er-Mythos), *Gorgias* 523a-527e.

¹³⁴ Sie ist Gegenstand des Dialoges *Menon*, vgl. auch *Phaidon* 72e-76d.

¹³⁵ Sokrates hat seine dialektische Technik mit der Hebammenkunst verglichen (seine Mutter Phainarete war Hebamme). Er bringt etwas ans Tageslicht, er verhilft einer Erkenntnis zur Geburt durch die richtige Hilfestellung, was impliziert, dass die Geburt selbst von dem Schüler oder Dialogpartner geleistet wird. Zur sokratischen Hebammenkunst (*maieutikē téchnē*) vgl. Theaitet 148d ff.

Die sinnlich wahrnehmbare Schönheit an einem Menschen ist ein Abbild der unvergänglichen Idee des Schönen. Selbst dann, wenn die Sinne wegen ihrer Unzulänglichkeit täuschen, stellen sie die notwendige Bedingung für jede Art von Erkenntnis dar, denn ohne Wahrnehmung können keine Vorstellungen und Begriffe gebildet werden. Der notwendige Ausgangspunkt für den Aufstieg der Seele zum Göttlichen ist die Sinneswahrnehmung als *Conditio sine qua non*. Der Aufstieg zur Schau des Schönen vollzieht sich in einem schrittweisen Abstraktionsprozess vom Sinnlich-Materiellen zum Intelligiblen (250a-d), was Diotima im *Symposion* eindrücklich geschildert hat. Viele Seelen erinnern sich jedoch, je nach ihrer „Vergangenheit“, nicht hinreichend an die geschauten göttlichen Ideen wie auch an die Idee des Schönen, vielmehr täuschen sie sich über das Schöne und Erstrebenswerte. Diejenigen, deren Erinnerung ausgeprägter und klarer ist, geraten beim Anblick der irdischen Schönheit in Begeisterung in den besagten Zustand der *mania*. Sie schauern bei ihrem Anblick, da sie in ihr ein Abbild des jenseitigen Schönen erkennen. Zugleich erleben sie ihren Zustand als unbeschreiblich: *Diese nun, wenn sie ein Ebenbild des Dortigen sehen, werden entzückt und sind nicht mehr ihrer selbst mächtig, was ihnen aber eigentlich widerfährt, wissen sie nicht, weil sie es nicht genug durchschauen* (250a). Der Liebende ist sich selbst über den Grund seiner Faszination nicht recht im Klaren.¹³⁶ Die Schau der göttlichen Ideen vor der Inkarnation wird auch hier als Einweihung in ein Mysterium (*teletē*) bezeichnet (250b-c).¹³⁷ Platon weist dem Auge die besondere Fähigkeit zu, Schönheit zu erkennen (250d-e). Der besondere Vorrang des Gesichtssinnes im Kontext mit der Wahrnehmung des Schönen wird in der nachfolgenden Literatur mehrfach aufgegriffen.¹³⁸ Diejenigen, deren Erinnerung an die Schönheit selbst, an die Idee der Schönheit, verblasst ist oder die schon durch zu lange Gemeinschaft mit dem Körperlichen „verdorben“ sind, werden weniger zu der Idee hingezogen als vielmehr zu ihrem materiellen Abbild: Sie streben folglich nach dem Besitz von Abbildern des Schönen und nach sexueller Befriedigung.¹³⁹

¹³⁶ Vgl. die Interpretation von Sier 1997, 41-42.

¹³⁷ Vgl. Symp.210a-212a. Diotima weihet Sokrates in das Mysterium des Eros ein. Zu den antiken Mysterienkulten vgl. Riedweg 1989, 2ff. Der Körper, der die Seele umgibt, hält sie gleichsam wie eine Fessel gefangen. Vgl. Phaidon 64b ff.; 67d.

¹³⁸ Vgl. im Kapitel V die Ausführungen zu Dante, Ficino und Castiglione.

¹³⁹ Die widernatürliche Lust (*hēdonē parà phýsin*) bezeichnet den homosexuellen Geschlechtsverkehr. Sexuelle Verhältnisse zwischen Männern und Knaben bedeuten also für Platon etwas Widernatür-

Die Liebe zu den schönen Körpern entspricht im *Symposion* der ersten Stufe im Aufstieg zu den Ideen. Dabei lassen sich anhand des Verhaltens von Sokrates zwei Ebenen dieser Stufe unterscheiden: Die oben beschriebene, sexuelle Stufe ist die der Lust, *hēdonē*, und der Begierde, *epithymía*, die nach dem Besitz strebt. Sokrates ist empfänglich für den Eros zu den schönen Körpern, aber er strebt nicht nach ihrem Besitz. Eine genauere Erinnerung an das göttliche Schöne bewirkt dagegen, dass man dieses beim Anblick eines schönen Gesichtes bzw. Körpers wiedererkennt und einen göttlichen Schauer empfindet, eine Ergriffenheit wie bei einer göttlichen Offenbarung. Der vom Eros Ergriffene betet den Geliebten wie ein Götterbild oder wie den Gott selbst an (251a). Auch dieses Motiv von der „kultischen“ Verehrung der geliebten Person als Götterbild bzw. als Theophanie gehört zu den in der nachfolgenden Literatur sehr gern rezipierten platonischen Motiven.

Das Licht der Schönheit dringt durch das Auge in die Seele, deren Flügel zu sprießen beginnen. Der Anblick des Schönen löst außerdem körperliche Reaktionen aus wie Wärme, den Wechsel von Hitze und Kälte wie im Fieber (251b-c). Die Anwesenheit des geliebten Menschen versetzt die Seele in Freude, bei seiner Abwesenheit hingegen schrumpfen die Flügel, wodurch die Seele umgetrieben wird.¹⁴⁰ Zugleich freut sie sich an der Erinnerung an den schönen Anblick. Dieser Zustand des Leidens und der Freude wird als *átopos*, widersinnig, bezeichnet (251d-e). Das Symptom der Ruhelosigkeit, das dem Verliebtsein eignet, sowie die Idealisierung des Liebesobjekts als höchstes Gut, treten als *tópoi* in der nachantiken Literatur vielfach auf (252a-c).¹⁴¹ Platon führt das unterschiedliche Verhalten der Liebenden auf die jeweiligen Schutzgottheiten zurück, denen die Seelen vor der Einkörperung gefolgt sind. Dieses Thema erscheint in modifizierter Form ebenfalls in der späteren Literatur. Diejenigen Seelen, die dem Zeus folgten, können mit der Liebesehnsucht besser umgehen (252d-e). Diese entsprechen bei Platon den philosophisch

liches, noch ausdrücklicher wird dies in den *Nomoi* verurteilt. Vgl. auch *Politeia* 403a-c. Die Liebe zum Schönen verbietet den Geschlechtsverkehr zwischen *erastēs* und *erōmenos*.

¹⁴⁰ Symp. 218a-b: Alkibiades vergleicht den Liebenden mit einem von einer Schlange Gebissenen. Auch er fühlt sich *átopos* in Anwesenheit des Sokrates.

¹⁴¹ Hier wird der Eros als moralisches Problem gesehen: Führt er wirklich immer zu guten Handlungen und Erkenntnissen? Verleitet er nicht zur „Missachtung des Anständigen“, wenn der Geliebte als höchstes Gut betrachtet wird? Eros muss nach Platon philosophisch sein, nur dann orientiert er sich an wahrhaft Gutem und führt zur *eudaimonía*. Die Liebe zu den schönen Menschen ist nur Ausgangspunkt und Voraussetzung für die Liebe zu den schönen Erkenntnissen und zur Schau des Schönen.

Liebenden. Liebende, die dem Ares (Mars) folgten und dienten, neigen zu Eifersuchtsanfällen und Gewalttätigkeit, also unkontrollierten Gefühlsausbrüchen. Der Einfluss der jeweiligen Gottheit spiegelt sich im Verhalten des Liebenden, ebenso wählen sie sich ihrer Gemütsart entsprechend ihren Geliebten aus und streben danach, ihn sich und ihrem Gott anzugleichen. Der *erastes* bildet den Geliebten seinem Gott gemäß aus und verehrt ihn (252c-d). Die Liebenden, die dem Zeus angehören, bilden ihren Geliebten, wenn er ein entsprechendes Wesen hat, philosophisch aus. Sie übernehmen in ihrem gottbegeisterten Zustand, *enthousiasmós*, das Wesen des Gottes, an den sie sich zurückerinnern, soweit es ihnen gelingt: (...) und wenn sie vom Zeus schöpfen wie die Bacchantinnen, so gießen sie es auf des Geliebten Seele und machen ihn, wie sehr es nur möglich ist, ähnlich ihrem Gotte (253a).¹⁴² So neidlos und gütig verhält sich der wahre Liebende. Die philosophischen Liebenden nehmen bei Platon eindeutig einen besonderen Status ein. Aus den Ausführungen zu den Inkarnationen folgt, dass der Liebende für das, was er liebt, Verantwortung übernimmt, wie auch für den Zustand seiner Seele. Dieser wirkt sich direkt auf die Zukunft bzw. die späteren Inkarnationen aus. Nach Platon kann der Mensch also Einfluss auf die Menge, die Art und Dauer der Geburten (Inkarnationen) Einfluss nehmen.

Nachdem die Ursache und das Wesen des Eros behandelt wurden, kommt Sokrates auf das schon erwähnte Gleichnis vom Seelenwagen zurück, um die Wirkung des Eros auf die Seele zu illustrieren (253c ff.). Der Wagenlenker und die beiden ungleichen Pferde repräsentieren die drei Vermögen oder Teile der Seele; den vernünftigen Teil, *nous*, den mutig-eifrigen, *thymós*, und den begehrenden Seelenteil, *epithymía*. Durch die Menschengestalt des Wagenlenkers wird akzentuiert, dass der vernünftige Seelenteil der spezifisch menschliche Seelenteil ist, während die beiden anderen Vermögen triebhaft, alogisch sind, was durch die Tiergestalt von *thymós* und *epithymía* zum Ausdruck gebracht wird. Das *Tertium comparationis* liegt in der Zügelung und Kontrolle der beiden alogischen Kräfte durch eine rationale Kraft, und

¹⁴² Zum Verhältnis von Gott und Mensch vgl. Schmitt 1990. 42ff.; 91f.; 102. Die Vorstellung, dass bestimmte Götter auf bestimmte Menschen, ihrem Charakter und ihren Interessen entsprechend, einwirken, geht auf Homer zurück: Athene ist die Schutzherrin des Odysseus, er korrespondiert mit ihr und erkennt gleich, wer mit ihm spricht. Aphrodite hat besonderen Einfluss auf Paris und Helena. Paris wählt Hera und Athene nicht aus, da Königtum und Kriegskunst ihn nicht interessieren. Ihm gilt Aphrodite als schönste Göttin, da er ihr Geschenk, die schönste Frau, am meisten begehrt.

zugleich auch in der Schwierigkeit der Aufgabe, diese Kräfte zu beherrschen und in die gewollte Richtung zu lenken.¹⁴³

Um die verschiedenen Funktionen der Seelenteile zu konkretisieren, vergleicht Platon in der *Politeia* die Seele mit einer Chimäre, einem Wesen mit menschlichem Kopf, der für den *nous* steht, mit löwengestaltigem Oberkörper, der den *thymós* versinnbildlicht, und einem Unterleib, der aus zahlreichen Ungeheuern besteht. Sie verkörpern die vielfachen materiellen Begierden, Lüste und Wünsche, die durch den *nous* geleitet und kanalisiert werden müssen. Der *thymós* nimmt hier eine Mittelstellung ein. Er ist ebenfalls tiergestaltig und damit ein alogisches Streben, ein aggressiv-energisches Potenzial, zugleich aber kann er positiv im Sinne eines mutig-dynamischen, eifrigen Strebens wirken, wenn er vom *nous* beherrscht wird.¹⁴⁴

Die Pferde werden folgendermaßen charakterisiert. Das Gute weiße hat eine schöne, edle Gestalt, ist ehrliebend, besonnen, ein Freund der wahrhaften Meinung, zeigt Schamgefühl und folgt dem Wagenlenker. Das *thymós*-Pferd lässt sich also willig vom *noûs* leiten. Es besitzt alle Attribute, die schon in der Antike bei Pferden als schön galten. Es wird als schwarzäugig, feingliedrig, mit schlankem Hals, geradem Rücken beschrieben. Das schwarze, schlechte Pferd besitzt alle als hässlich geltenden Eigenschaften. Es ist plump, hart im Maul, demnach mit Mühe zu lenken. Wild und starrsinnig rebellierte es gegen den Wagenlenker. Beim Anblick einer schönen, anziehenden Gestalt werden alle drei Seelenkräfte, auch der Lenker vom Verlangen ergriffen (253e), doch während das weiße Pferd, der *thymós*, der Scham und dem Befehl des Lenkers folgt, strebt das schwarze, *epithymía*, gewaltsam nach dem Besitz des Liebesobjektes, um seine Lust an ihm zu befriedigen, übt also eine Macht gegen den *noûs* aus, der dieser nur mit großer Mühe widerstehen kann (254b-c). Der Eros wirkt folglich auf die gesamte Seele ein, sowohl auf den logischen als auch auf den alogischen Bereich. Die schwer zu zügelnde *epithymía* bedarf eines starken Lenkers.

¹⁴³ Schon Homer unterscheidet drei Hauptkräfte oder Vermögen der Seele. Dazu Schmitt a. a. O., zum *Bildnis der Seele s. Politeia* 588b-592b. Schmitt vermeidet die Begriffe „rational“ und „irrational“ im Zusammenhang mit den Seelenvermögen, da dem *thymós* und der *epithymía* auch kognitive und unterscheidende Fähigkeiten zuzuschreiben sind. Sie besitzen gleichsam ihre eigene, eingeschränkte Rationalität. Sogar ein Tier muss z. B. eine Gefahr als solche „erkennen“, um zu flüchten oder anzugreifen, oder etwas als erstrebenswert „erkennen“, um danach zu streben (191f.).

¹⁴⁴ *Politeia* 440d. Der *thymós* wird verglichen mit einem Hund, der instinktiv losstürmt und bellt, sobald sich jemand der Haustür nähert, ob es sich nun um Freunde oder Feinde handelt, oder mit einem Diener, der eifrig davonläuft, ohne anzuhören, was eigentlich sein Auftrag ist: Schmitt 1990, 184f.; 198ff. Schmitt vermeidet den Ausdruck „irrational“, da sich bei Homer wie bei Platon nachweisen lässt, dass die triebhaft-instinktiven Kräfte der Seele auch kognitive Fähigkeiten haben, wenn auch dieses Denken ein Fixiertes und Eingeschränktes ist. 191ff.

Wie bereits geschildert, erfährt derjenige, der die schöne Gestalt des geliebten Knaben erblickt, eine Wiedererinnerung an die einst geschaute göttliche Schönheit (254d-e).

Platon vergleicht den Widerstreit der Seelenteile mit einem dramatischen Konflikt, der so lange währt, bis die *epithymía* dem *noûs* folgt. Diese Erziehung und Kultivierung der Seelenkräfte begegnet später als Topos in der Literatur in den Zusammenhängen, wo es um die Leistungen der Liebe geht wie etwa Achtung, Verehrung und Wohlwollen der geliebten Person gegenüber. Die Gegenliebe des Knaben entfaltet sich, sobald er ein Bewusstsein dafür entwickelt, dass er von dem Liebenden Gutes erfährt. Denn der von Platon als *éntheos* bezeichnete Liebende ist von Eros ergriffen (255a-b). In diesem Abschnitt wird die Behauptung des Lysias widerlegt, dass man einen Liebenden meiden und einen Nichtverliebten suchen solle. Der Nichtverliebte hat kein Interesse daran, einem Knaben Gutes zu erweisen und ihn „besser zu machen“, d. h. auszubilden.

Das Gleichnis von der Dreiteilung der Seele korrigiert zugleich auch die von Lysias vorgegebene Zweiteilung in Vernunft und Begierde. Für Lysias stellt der Eros ein nicht-kontrollierbares, prinzipiell schädliches Begehren dar, eine Form der Hybris, der anarchischen *epithymía*, die nicht der Vernunft folgt. Diese wirkt sich negativ auf den Liebenden in Form einer geistigen Verwirrung oder Unfähigkeit zu vernünftigem und rücksichtsvollem Handeln aus, wodurch er dem Geliebten schadet, indem er zum abhängigen Opfer der Willkür, der Launen, Eifersuchtsanwandlungen etc. des Liebenden wird. Lysias differenziert weder zwischen göttlicher und menschlicher *manía* noch zwischen *epithymía* und *érōs*. Das Seelenwagen-Gleichnis veranschaulicht, wie sich ein vernunftgeleiteter Eros auswirkt und auswirken soll; der wahrhaft Liebende verhält sich ebenso wie oben geschildert (255a-b). Dieser wahre Liebende ist kein anderer als der philosophische Liebende.

Aufmerksamkeit verdient die Mittelstellung des *thymós* zwischen *noûs* und *epithymía*. Homer lokalisiert den *thymós* im Herzen des Menschen.¹⁴⁵ Seitdem gilt der *thymós* als mutigeifernder Seelenteil als ein Vermögen, das die Tapferkeit hervorbringt.

¹⁴⁵ Eine andere Bezeichnung für den *thymós* ist *kradía*: Odysseus hält seine *kradía* zurück, da er den richtigen Zeitpunkt abwarten will, sich zu erkennen zu geben. Ein nicht nousgeleiteter *thymós* äußert sich in Zorn, Vergeltungsdrang, voreilig-impulsiven Handlungen. Dazu Schmitt 1990, 190; 218, s. zum *thymós* auch 185ff.; 198.

Im *Symposion* wird der Eros von Phaidros mit tapferem und ehrliebendem Handeln in Verbindung gebracht. Außerdem wird dort der Eros als *metaxý*, als Mittler zwischen Gott und Mensch charakterisiert, der sich zwischen Wissen und Unwissen oder Gut und Schlecht bewegt, also im Bereich des Meinens. Das weiße Seelenpferd zeichnet sich dadurch aus, dass es Scham und Ehrgefühl (*philotimía*) empfindet. Dennoch bedarf es der Leitung durch den Lenker, ist also nicht für sich allein vernünftig, was durch die Tiergestalt des *thymós* ausgedrückt wird. Der Eros lässt sich nicht in einem bestimmten Teil der Seele lokalisieren, vielmehr ergreift er die ganze Seele, was je nach Beschaffenheit des Individuums unterschiedliche Folgen hat. Andererseits ist die Entsprechung zwischen Eros und *thymós* als *metaxý* auffallend. Noch einmal wird die physische Wirkung der Schönheit und des Liebreizes beschrieben (255c). Die Ausströmung der Schönheit fließt von dem Geliebten aus zum Liebenden, dringt durch seine Augen in seine Seele, bewegt sich zum Geliebten zurück, und erfüllt ihn durch denselben Vorgang mit Gegenliebe, gleich einem Echo, das zu seinem Ausgangspunkt zurückgeworfen wird. Das Auge ist besonders geeignet, Abbilder der göttlichen Schönheit als solche wahrzunehmen, denn es verkörpert den direkten Zugang zur Seele. Ergo gilt es als Organ oder Ort, durch den der Eros in die Seele eindringt. Letzteres bleibt als *topos* in der Literatur erhalten. Er wird in den Textstellen angesprochen, in denen die Ursache der Liebe diskutiert wird. Zugleich bewirkt der vom Schönen ausgehende Strom des Liebreizes das Wachstum der Seelenflügel. Der Liebende befindet sich in einem Zustand, in dem er nicht weiß, wie ihm geschieht (255d). Der Geliebte spiegelt sich in den Augen des Liebenden, erkennt sich selbst in ihm wieder, ohne dass ihm dies bewusst ist.¹⁴⁶ Das Motiv des Auges als Spiegel der Seele bzw. des sich - Spiegeln in den Augen der geliebten Person, wird ebenfalls als beliebter *topos* aufgegriffen. Das schwarze Seelenpferd des Liebenden strebt nach der sexuellen Befriedigung, doch werden beide Seelen durch den Lenker und das weiße Pferd davon abgehalten (256a).¹⁴⁷ Die Beherrschung der *epithymia* und des *thymós* durch den *noûs*, i. e. die Selbstbeherrschung des Liebenden, stellt die Bedingung für ein glückseliges Leben

¹⁴⁶ Vgl. die Rede des Aristophanes im *Symposion*: 191d. Man erkennt etwas Vertrautes, Ähnliches im anderen wieder, was aber zugleich etwas ist, woran es einem selbst mangelt.

¹⁴⁷ *áporon* bezeichnet den Zustand der Ratlosigkeit. In der Aristophanes-Rede wird eine *aporía* der Seele beschrieben: Die Seele weiß nicht zu sagen, was sie ersehnt, sie deutet es nur an, doch wenn Hephaistos ihr anböte, sie mit der Seele des Geliebten zusammenzuschmelzen, so würde sie begeistert zustimmen. Symp. 192c-e.

dar.¹⁴⁸ Als Selbstbeherrschung (*heautoû kreîton eînai*) wird auch in der *Politeia* die Besonnenheit (*sophrosýne*) definiert: „Stärker als man selbst zu sein“ bedeutet nichts anderes als die Zügelung des Begehrungsvermögens. Die Tapferkeit wird als eine Art Beständigkeit definiert; sie besteht in der Bewahrung dessen, was als gut und gerecht erkannt worden ist. Die Besonnenheit besteht gleichsam in der Kultur der *epithymía*, des schwarzen Seelenpferdes, die Tapferkeit in der Kultur des *thymós*. Warum es im eigenen Interesse der Liebenden liegen sollte, sich um eine Beziehung gemäß der Besonnenheit zu bemühen, wird im folgenden Abschnitt angesprochen. Wenn diese anständigen, vernünftigen Liebenden sterben, so sind ihre Seelen beinahe beflügelt und leicht geworden, haben sich also von materiellen Einflüssen schon so weit gelöst, dass sie bald in ihre Heimat, den *hyperouránios tópos* zurückkehren dürfen.¹⁴⁹ Die Verantwortung des Menschen für den Zustand seiner Seele und für das nachfolgende Leben wurde aus dem bereits vorgestellten Exkurs über die Reinkarnation deutlich (248e-249 a). Platon wertet die Sexualität im ontologischen Sinn ab, da sie als Körpergebundene die unterste Stufe einer Liebesbeziehung bildet. Je mehr der Mensch nach rein körperlichen Genüssen oder auch materiellem Besitz strebt, umso mehr „beschwert“ er seine Seele, nicht mit Sünden, wie im christlichen Sinne, aber mit Materie, die sie immer weiter von ihrem göttlichen Ursprung entfernt. Die Lebensform dieser zuerst beschriebenen Liebespaare wird als die Erstrebenswerteste und Philosophische bezeichnet. Die zweitbeste Lebensform ist zwar unphilosophisch, aber ehrliebend oder ehrgeizig, *philotimos*. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass die Liebenden zuweilen ihren schwarzen Pferden nachgeben, indem sie *dem, was die Menge für das Glückseligste hält*, nämlich ihrer sexuellen Sehnsucht, nachgeben (256c-d). Die Liebenden tun dies ja in dem Bewusstsein, dass sie einander das größte Geschenk bereiten. Auch diese nichtphilosophischen Liebenden sind demzufolge auf dem besten Weg, ihre Flügel zurückzugewinnen (256d).¹⁵⁰

¹⁴⁸ Zu Besonnenheit und Tapferkeit s. *Politeia* 429a-432b. In der *Politeia* ist vom *orthós érós*, vom richtigen oder angemessenen *Eros*, die Rede, dem zufolge der Liebende den Geliebten wie einen Sohn lieben darf 402e-403c.

¹⁴⁹ Die Seelen haben sozusagen schon die Erste von den drei erforderlichen Runden im Ringkampf gewonnen (256b). Dieser Vergleich veranschaulicht, dass dies einen Kampf, eine große Überwindung für die Seelen bedeutet. In den olympischen Ringkämpfen musste der Gegner in drei Runden oder Durchgängen besiegt werden.

¹⁵⁰ Der *epithymía*-Begriff ist bei Plato sehr weit gefasst, vgl. *Symp.* 204a; 205d. Der *Eros* ist die *epithymía* nach dem Schönen und Guten. Überraschend ist hier das großzügige, nachsichtige Urteil über homosexuelle Verhältnisse; in der *Politeia* hält er sie für unvereinbar mit der Liebe zum Schönen

Hier endet Sokrates' Rede über den Eros und die Vorzüge des Liebenden. Phaidros wird nochmals darauf hingewiesen, dass ihm durch einen philosophischen Liebhaber Göttliches zuteilwerde, während der Umgang mit einem Nichtliebenden in seiner Seele nur Unfreiheit erzeugen wird, die der Menge als Tugend gilt. Diese ist letztlich die Ursache für das lange Umherirren der Seele auf der Erde, das ausführlich beschrieben wurde. Als unfrei, *aneleútheros*, wurde die Eros-Auffassung des Lysias bezeichnet. Die *sterbliche Besonnenheit* des Nichtverliebten wird implizit abgewertet gegenüber der Besonnenheit des *erastēs*. Er ist nämlich von der göttlichen Macht des Eros, der *theïa manía*, ergriffen, und nur diese bringt ihn dazu, selbst nach dem Schönen und Guten zu streben und den Geliebten entsprechend anzuleiten. Ein Nichtverliebter nimmt nämlich kein Interesse daran, einem anderen das Bestmögliche zu erweisen.

Die Kritik am Redestil des Lysias und die Bekehrung des Phaidros zur Philosophie

Der für Platon elementare Zusammenhang zwischen Eros, Ethik und Rhetorik soll zumindest hier verdeutlicht werden. Als zentrales Thema des *Phaidros* erscheint von Beginn an die Rhetorik: Mithilfe der Reden über den Eros wird zwischen einer schlechten und einer guten, vorbildlichen, philosophischen Redekunst unterschieden. Die Lysias-Rede, die dem Stil der zeitgenössischen Rhetorik entspricht, wird einer Prüfung unterzogen: Sie orientiert sich am Wahrscheinlichen, an Meinungen. Die wahrhaft gute Redekunst muss hingegen auf der Kenntnis des Wahren beruhen (259a-262c). Sokrates definiert Redekunst als Seelenleitung, *psychagōgia* (261a-b), woraus folgt, dass der Redner verantwortlich ist für die Meinungen, Vorstellungen und Wünsche, die er in den Seelen der Zuhörer erzeugt (260bff). Schlechte Rhetorik bedeutet demnach Seelenverführung.¹⁵¹

Lysias erfüllt keineswegs die Kriterien guter, vorbildlicher Redekunst (262d), wie die Überprüfung seiner Rede ergibt, denn er versäumt es, am Beginn eine Definition des Eros zu geben. Er legt nicht dar, was er unter dem behandelten Begriff versteht (265d). Sokrates bringt Phaidros zu der Feststellung, dass die Komposition der Redeteile willkürlich sei und daher ein zusammenhängender Argumentationsgang

(403a-c), in seinen *Nomoi* (836-837) verurteilt er den sexuellen Kontakt zwischen Männern als widernatürlich (*parà phýsin*); natürlich seien allein die heterosexuellen Beziehungen.

¹⁵¹ Zur Aufgabe des Redners vgl. Gorgias 504d-e. Für Sokrates bzw. Platon hat die Rhetorik immer eine ethische Dimension und darf folglich nicht davon gelöst werden.

fehle, wie dies in der Lysiasrede der Fall ist, hingegen zeichne sich die gute Rede durch eine organische Anordnung ihrer Teile aus wie bei einem Lebewesen (264c).

¹⁵²

Der Schlussgedanke, der im Kontext mit der Kritik an schriftlich fixierten Lehren steht, befasst sich mit der Gefahr ihrer falschen Auslegung und ihrem Missbrauch. Demgegenüber sollte ein Philosoph besser seine Erkenntnisse über das Schöne und Gute in geeigneten Seelen erzeugen, anstatt sie aufzuschreiben, um ihnen Dauer zu verleihen.¹⁵³ Dies zeigt, dass das Thema des Eros auch hier gegenwärtig bleibt. Das Erzeugen von Erkenntnissen des Guten und Wahren in schönen Seelen mit der Absicht, geistiges Erbe zu bewahren, tritt als wichtiger Aspekt des Eros im *Symposion* auf.

Nach Platon zeichnet sich jeder Mensch dadurch aus, dass er irgendetwas liebt, so wie Phaidros zunächst ein Liebhaber der Reden des Lysias ist, der dann zu einem Liebhaber der Philosophie bekehrt wird. Der Eros wirkt sich offensichtlich als eine Macht aus, die sich sowohl in der Liebe zu den Menschen, zu den schönen und guten Seelen, zu den schönen Handlungen oder Tätigkeiten als auch in der Liebe zu den schönen Erkenntnissen und zur Weisheit selbst äußert. Sokrates ist ein Weisheitsliebender, der entsprechend auch das Gute liebt. Als Liebender ist er befähigt, in seinen Schülern und Dialogpartnern ebenfalls eine Liebe zu dem wirklich Liebenswerten zu bewirken.

Zusammenfassung

Das Wesen des Eros wird im *Phaidros* durch entscheidende Aspekte ergänzt.

Lysias will „beweisen“, dass ein schöner Knabe sich besser einem Nichtverliebten zuwenden solle als einem Verliebten, *erastēs*. Er behauptet, der Liebende sei nur am Besitz des Geliebten interessiert und schade ihm in jeder Hinsicht. Der Liebende sei nicht bei Sinnen, eifersüchtig auf Freunde des Geliebten, egoistisch, missgünstig, scheinheilig und halte den Geliebten von allem fern, was ihm nützen könnte, um ihn von sich abhängig zu machen. Sokrates widerlegt die Blasphemie gegen Eros in

¹⁵² Nach Killy lässt sich z. B. auch Kitsch dadurch definieren, dass die einzelnen Teile, Sätze und Abschnitte austauschbar sind. Sokrates hat das zitierte Gedicht zusammengesetzt aus Teilen mehrerer Gedichte, ohne dass dies auffällt: 264d-e.

¹⁵³ Vgl. *Symp.* 209a-e. Das Zeugen muss in schönen Seelen stattfinden, um selbst unsterblich zu werden und den Lehren Unsterblichkeit zu ermöglichen.

seiner zweiten Rede. Er legt dar, was eine edle Liebe unter freien Menschen tatsächlich bewirkt. Der Eros wird als höchste Form des göttlichen Wahnsinns, als Enthusiasmus, definiert. Anhand der Reinkarnationslehre werden Lernprozesse und Erkenntnis auf eine Erinnerung, *Anámñēsis*, zurückgeführt. Beim Eintritt in einen irdischen Körper verliert die Seele ihre Flügel. Der von der sinnlich wahrnehmbaren Schönheit ausgehende Impuls löst in der Seele einen religiösen Schauer aus und eine Wiedererinnerung an eine Welt, der sie ursprünglich angehört. Die schönen Einzeldinge sind Abbilder des Schönen, das die Seele vor der Inkarnation geschaut hat, daher haben sie Teil an der intelligiblen Schönheit.

Die Vielheit der schönen Dinge wird auf eine gemeinsame Ur-Sache, die göttliche Idee des Schönen zurückgeführt. Der Anblick des Schönen beflügelt die Seele aufgrund der Sinneswahrnehmung. Nach Platon ist das Auge besonders befähigt, Abbilder der Schönheit aufzunehmen. Das Auge als Seelenfenster wird selbst zum Vermittler zwischen wahrnehmbarer und intelligibler Welt. Der Liebende wählt einen Seelenverwandten, den er der Gottheit gemäß ausbildet, der sie beide vor der Inkarnation anhängen, aus. Der Charakter bestimmt oder definiert sich durch das, was der einzelne Mensch liebt oder nicht liebt, d. h. was bevorzugt und was gemieden wird. Ein direkter Zusammenhang wird hergestellt zwischen der Seelenverwandtschaft und Sympathie bestimmter Individuen untereinander und der Affinität der Seele zu einer bestimmten Gottheit. Der Respekt und die Achtung vor der geliebten Person werden durch den Vergleich ausgedrückt, dass der Liebende den Geliebten wie ein Götterbild verehrt.

Das Gleichnis von dem Seelengefährten, das die Dreiheit der Seelenvermögen repräsentiert, nämlich den Lenker, *noûs*, das weiße und das schwarze Pferd, *thymós*, *epithymía*, verdeutlicht die ethische Relevanz der Liebe bzw. des Eros. Je nachdem, wie deutlich die Erinnerung an das Gute ist und worauf sich entsprechend das Begehren richtet, vollführt der Betreffende gute oder schlechte bzw. schädliche Handlungen. Der Liebende bleibt trotz der Einwirkung der göttlichen *manía* verantwortlich für sich und die geliebte Person. Die Seelen der philosophischen Liebenden werden früher als alle anderen erlöst. Platon unterscheidet nicht zwischen einem guten und einem schlechten Eros, sondern er nimmt einen Eros an, der sich auf unterschiedlichen Ebenen manifestiert, und der in den einzelnen Seelen Unterschiedliches bewirkt. Schlechte Handlungen von Liebenden sind daher nicht dem Eros anzulasten, sondern einer falschen Meinung über das Gute.

Ein wahrhaft Liebender zeichnet sich dadurch aus, dass er für die geliebte Person das Gute will und dieses mit ihr zusammen anstrebt, wobei er alles meidet, was der geliebten Person schaden könnte. Der nicht Verliebte nimmt kein Interesse daran, einen anderen besser zu machen, ihn auszubilden, zu seiner seelischen Entfaltung beizutragen. Demjenigen fehlt nämlich die schöpferische *manía* des Eros.

Der reine, nüchterne Intellekt reicht nach Platon beim Streben nach dem wahrhaft Guten und der Weisheit nicht aus, da das Bemühen um eine gute Sache mit einer emotionalen Beteiligung einhergeht. Die inspirierende und kreative Macht der *manía* des Eros muss hinzutreten, um schöne Erkenntnisse hervorzubringen und diese weiterzugeben. Der philosophische Eros, die Liebe zur Weisheit, stellt für Platon die höchste und daher sublimste Form des Eros dar. Der notwendige Ausgangspunkt, die *Conditio sine qua non*, für die Entstehung des Eros und für jeden weiteren Erkenntnisfortschritt bleibt die sinnlich wahrgenommene Schönheit, was aus beiden Dialogen hervorgeht.

II. Liebe in Rom – Philosophie in Rom

Die Behandlung der Liebe als ethisch relevantes Phänomen in der römischen Literatur und das Verhältnis der Römer zur griechischen Philosophie

Die Untersuchung aussagekräftiger Texte der römischen Literatur dient dazu, die Wesenszüge und Auswirkungen der Liebe herauszustellen, um sie mit dem platonischen Eros zu vergleichen. Dieser wird weiterhin, wie er aus den Reden des *Symposion* und aus dem *Phaidros* hervorging, als ein Begriff aufgefasst, dem unterschiedliche Elemente eignen. Einzelne Elemente, die den platonischen Eros konstituieren, werden, wie man sehen wird, von den unterschiedlichen Rezipienten aufgenommen oder der jeweiligen Moralvorstellung, Philosophie und Religion angepasst. Die durch Cicero begünstigte Platonrezeption in Rom erscheint unmittelbar geprägt durch gewisse Vorbehalte der Römer gegen griechische Philosophie.

II. 1. *Amor* und *amare* in ihren Bedeutungsnuancen

Zunächst gehe ich auf das Wortfeld *Liebe* in der lateinischen Sprache und auf die Frage, wie sich der griechische *érōs* adäquat übertragen lässt, ein. Wie leicht nachvollziehbar wird, umfasst der lateinische Begriff *amor* und das Verb *amare* Liebe im weitesten Sinn. Dieser bleibt in den romanischen Sprachen erhalten. Naheliegender wie sinnvoll erscheint daher, das Bedeutungsspektrum des Amorbegriffs an dieser Stelle zu analysieren.

In seiner Grundbedeutung bezeichnet *amor* eine tiefe Zuneigung und Verbundenheit auf emotionaler Ebene, die man zu Familienmitgliedern, zu engen Freunden, desgleichen zu einem Partner empfindet.¹ Zugleich lassen sich frühe Belege finden, in denen *amor* ein sexuelles Verhältnis beschreibt bzw. eine sexuelle Konnotation besitzt, die aber nicht zur Grundbedeutung gehört.² Apuleius wählt in seiner Schrift über Platon den Ausdruck *amatio* und *dēamare* zur Umschreibung des platonischen Eros.³ Auch Gegenstände oder Abstrakta

¹ Georges 1962, I. 386-87. Zu Etymologie und Grundbedeutung s. Flidner 1974, 17ff., zum altruistischen Zug von *amor* s. 36.

² Georges 1962, I. 389-90 führt *amor* ausdrücklich auch im sexuellen Kontext im Sinne des Verlangens und Begehrens auf. Eine von Flidner besprochene Statistik zeigt, dass noch bei Cicero *amare* nur an 20 von insgesamt 69 Textstellen in sexuellem Kontext erscheint. Flidner 1974, 18.

³ De Platone II. 14. Auf die Platon-Rezeption bei Apuleius komme ich an späterer Stelle zurück.

erscheinen als Objekte von *amor*, wie im Griechischen *philos* als Prä- oder Suffix die Liebe oder Neigung zu Dingen oder Tätigkeiten bezeichnet.⁴

Amor und seine Komposita drücken also die gefühlsmäßige Einstellung gegenüber Personen und Dingen oder Tätigkeiten aus.⁵ Der poetische Plural *amores* bezeichnet metonymisch das Objekt der Liebe, den Gegenstand oder die Person, der die Liebe gilt.⁶ *Amores* kann zudem bei Ovid metonymisch *Liebesgedichte* bedeuten.⁷ *Amor* als Liebe zwischen Eltern und Kindern lässt sich auf die angeborene Liebe und Fürsorge der Tiere für ihre Jungen übertragen und wird von Cicero in dem Sinne verwendet.⁸ *Amor* bezeichnet außerdem die positive Einstellung einer Bevölkerungsgruppe zu einer höhergestellten Persönlichkeit, einem Politiker oder Herrscher. *Amator* kann entsprechend *Anhänger* bedeuten. Hieraus darf geschlossen werden, dass *amare* in einem ähnlich umfassenden Sinn angewendet wird wie *phileîn* im Griechischen. Die Liebe zu Familienangehörigen und Vertrauten bezeichnet im Lateinischen *amor* wie auch die Liebe zum Ehepartner, im Griechischen *philia*. Platon bezeichnet mit *philia* die aufgrund langer Vertrautheit entstandene liebevolle Bindung zwischen dem Philosophen und dem Schüler, *erastês* und *erômenos*. *Amor* umfasst sowohl den Aspekt des Eros als auch den der *Philia*. Fliedner, der das und das auf die... Weise untersucht hat---t fasst das Bedeutungsspektrum zutreffend zusammen: *Amor vermag alle Spielarten der erotisch-sexuellen Liebe von der zarten Zuneigung über die flammende Leidenschaft bis hin zur körperlichen Vereinigung als Ausdruck dieser Seelenregungen wiederzugeben.*⁹

Von *amor* abgeleitete und verwandte Begriffe

Amicitia /amicus

⁴ Das Gegenteil dazu: *-phobos*, bedeutet: etwas fürchtend oder ablehnend, vgl. franz: xenophile-xenophobe (fremdenfreundlich-feindlich). Entsprechende Komposita im Deutschen sind etwa: Hundeliebhaber, kinderfreundlich, Musik liebend, Bücherfreund, Menschenfeind u.a.

⁵ Z. B. *amor cognitionis* (Liebe zum Wissen) b. Vgl. Cicero, De finibus V. 48. Zu *amor virtutis* s. Horaz, Epist. I. 16, 52. Georges 1962, I. 389-90. Auch das Begehren und Verlangen nach geistigen wie materiellen Gütern wird derartig ausgedrückt, *amor cognitionis* (s. o.), *amor habendi* (Habgier/Besitzstreben), *amor consulatus*, *amor argenti*. Georges 1962, I. 390 oben.

⁶ D. h. die/der Geliebte. Vgl. franz./ital./engl.: *mon amour*, *amore mio*, *my love*.

⁷ Vgl. auch den bekannten Titel im Französischen *Les amours de Cassandre* von Ronsard.

⁸ Cicero, De natura Deorum II. 129. Von *amor* unter Tieren wird hier im Zusammenhang mit der angeborenen Fürsorge und Selbsterhaltung (*oikeiôsis*) gesprochen.

⁹ Fliedner 1974, 23 Anm. 41.

Von *amare* abgeleitet, bezeichnet *amicus* wie *philos* im Griechischen einen geliebten, liebenswerten Menschen, jemanden, der sich für das Wohl und den Nutzen einer Person einsetzt, dann auch, wie anhand von *philos* erläutert, jemanden, der eine Vorliebe für etwas hat, d. h. einen Freund von etwas.¹⁰ Im Dialog *Laelius*, der den Untertitel *Über die Freundschaft* trägt, verweist Cicero auf die Ableitung des *amicitia*-Begriffs von *amor*.¹¹ *Amor* umfasst bei Cicero das affektische Band zwischen Menschen im privaten sowie im öffentlichen Bereich. Welche terminologischen Schwierigkeiten sich für Cicero aus der Komplexität des *Amor*-Begriffs ergeben, soll an geeigneter Stelle im Zusammenhang mit seiner Platonrezeption und -kritik expliziert werden. *Amicus / a* bezieht sich häufig nicht nur auf Freund und Freundin, demnach nicht nur auf die emotionale und geistige Ebene, sondern umfasst auch die Bedeutung *Geliebte/r*. *Foedus amicitiae* bezeichnet ein auf Gegenseitigkeit angelegtes politisches Bündnis zwischen Einzelpersonen, Gruppen oder im politischen Kontext auch zwischen Staaten. *Amicitiam facere*, Freundschaft schließen, bedeutet im politischen Kontext auf der Basis von entsprechenden Verträgen Frieden schließen.¹²

Amare und cupere, Amor - Cupido

Der enger gefasste Begriff *cupido / cupere* drückt sowohl ein sexuelles Begehren aus sowie ein Begehren, das sich auf Dinge wie Essen oder auf materielle Güter wie Reichtum, Macht u. a. beziehen kann.¹³ Im Gegensatz zu *amor* und *amicitia* war *cupido* häufig negativ konnotiert und traf das Gemeinte dort nicht, wo von Liebe im allgemeinen Sinn gesprochen wurde. In solchen Fällen war daher der Begriff *amor* angemessen und weniger missverständlich. Die Römer standen bei der Überführung des griechischen Begriffes *éros* in ihre Sprache vor einem Übersetzungsproblem, da es nahezu keine adäquate Übersetzung gab. Dem Eros wohnt als Grundbedeutung das leidenschaftliche Streben und Begehren inne, sowie das sexuelle Begehren, dem das lateinische *cupere* entspricht.¹⁴ Wie aus den

¹⁰ Als Adjektiv kann *amicus* auch die Bedeutung von *benevolus/benevolens*, also *wohlgesonnen, geneigt* annehmen; *amicus lector* = geneigter Leser. Georges I. S. 380-1.

¹¹ *Laelius* § 26-31.

¹² Georges 1962, I. 378; 379 oben. Das verpflichtende Moment ist bei derartigen Bündnissen entscheidend, wohl auch eine Eigenheit römischer Ethik: die Verpflichtung gegenüber einem Freund bzw. befreundeten Staat zu Hilfe, Schutz, Beistand.

¹³ Davon leitet sich das Adjektiv *cupidus* ab (begehrlich, begierig), sowie das Substantiv *cupiditas*. *Cuppedites*, davon abgeleitet, bezeichnet Süßigkeiten, Leckereien. Flidner 1974, 28-29, 30ff.

¹⁴ Dieses Begehren, das aus einem Mangel entsteht, wird bei Platon sublimiert zum Streben und Begehren nach dem Schönen, nach dem Guten, nach Weisheit und Unsterblichkeit. Die Umschreibung dieses philosophischen Eros im Lateinischen soll an geeigneter Stelle gesondert behandelt werden.

griechischen Textbelegen hervorgeht, bezeichnen *érōs* und das Verb *erān* Liebe in einem allgemeinen Sinn auf der emotionalen Ebene, sodass er außerdem die Komponente *amor* bzw. *amare* enthält und diese Übersetzung ebenso legitim ist. Die bei Platon als *érōs* charakterisierte Liebe der Alkestis, die selbstlose, opferbereite Liebe einer starken Frau, lässt sich nicht adäquat mit *cupido*, sondern mit *amor* wiedergeben.¹⁵ Die angemessene und etablierte Übersetzung für den Liebhaber oder Liebenden, *erastēs*, ist *amator* oder das Partizip *amans*, und der bzw. die Geliebte, das Liebesobjekt, *erōmenos / ē* bedeutet *amatus / a*.¹⁶

Die Facetten und Ebenen des griechischen Eros, die an den aufgeführten Textstellen und vor allem bei Platon deutlich wurden, lassen sich nicht mit einem einzigen lateinischen Begriff wiedergeben. Eros umfasst als ein Streben, das sich auf Materielles wie auf Immaterielles richten kann, die Bedeutung von *cupido* wie auch von *amor*.¹⁷ *Desiderium* bzw. *desiderare* bezeichnet die Sehnsucht und den sehnlichen Wunsch nach etwas, womit zugleich der Mangel an dem Liebenswerten und Erstrebenswerten impliziert ist. Dem platonischen Eros inhärent, wie aus Kapitel I. hervorgeht, dieser Aspekt der Sehnsucht.

Bei näherer Betrachtung des Wortfeldes *lieben* im Lateinischen fällt auf, dass neben dem allzu komplexen *amor*-Begriff und neben den Alternativen *amor*, *cupido*, *amicitia* mehrere Verben und entsprechende Substantive existieren, mit denen sich relativ feine Nuancen des Liebens unterscheiden lassen. *Bene velle*, davon das Adjektiv *benevolus / benevolens*, das Substantiv *benevolentia*, bezeichnet: Jemandem Gutes wollen, Wohlwollen entgegenbringen. *Benevolus* bedeutet wohlwollend, gütig, gewogen, treuergeben. *Benevolentia* umfasst Gnade, Milde, Geneigtheit, freundschaftliche Gesinnung. Auch die Gunst der Götter kann durch *benevolentia* umschrieben werden.¹⁸ Letzterer Begriff wird in der Liebesdichtung verwendet. Bei Platon ist ein Hauptmerkmal des Liebens, dass man zur positiven moralisch-geistigen Entwicklung des Menschen beiträgt, dem die Liebe gilt. Wie gezeigt wurde, wohnt dem platonischen Eros diese ethische Komponente des *bene velle* inne. Auch Cicero fordert, unter

¹⁵ Platon Symp. 179c.

¹⁶ Vgl. im Französischen *amant*. Ein entsprechendes von *cupere* abgeleitetes Substantiv ist nicht geläufig. *Amator* kann aber auch für den Anhänger einer bestimmten Partei oder einer literarischen Gruppe stehen.

¹⁷ Flidner verweist darauf, dass Martianus Capella in *De nuptiis Mercurii et Philologiae* die durch Platons *Symposion* bekannte Vorstellung von zwei Erosen übernimmt. Cupido wird als Sohn der Venus voluptaria (Aphrodite Pándēmos) unterschieden von Amor, dem Sohn der Venus Urania, der als philosophischer, nach dem Schönen und Guten strebender Eros charakterisiert wird. Flidner 1974, 114; dazu auch Plotin Enneade III. 5. 2-4.

¹⁸ Georges 1962, I. 812, diese Konnotation von *benevolentia* ist seit Plautus und Terenz nachweisbar. *Benevolens* bezeichnet auch als Substantiv den Gönner bzw. die Gönnerin.

dem Einfluss Platons, dass man geliebten Menschen Gutes wünschen und auch erweisen solle. Ein spezifisch menschliches Vermögen sollte darin bestehen, für sich selbst und für andere *das Gute anzustreben*.¹⁹ Dem Begriff *carus* (*a, um*) wohnt der Aspekt der Wertschätzung inne. Menschen, die einem lieb sind, stellen einen Wert für sich dar, etwas Wertvolles, sie sind liebenswert.²⁰ Der Plural *cari*, die Lieben, bezieht sich wie im Deutschen auf die Angehörigen einer Person.²¹ Dem Ausdruck *caritas* wohnte von Beginn an ein religiöser Aspekt inne, eine mit Ehrfurcht verbundene, nicht-sexuelle Form der Liebe. Das Christentum übernimmt diesen Ausdruck für die Nächstenliebe, um sie von *amor* und *cupiditas* abzugrenzen.²² *Amor* wurde in christlichen Texten außerdem als Name einer heidnischen Gottheit gemieden. Die Kritik galt der mit *amor* verbundenen sinnlich-sexuellen Komponente.²³

Die Grundbedeutung von *diligere* lautet *auswählen*, im übertragenen Sinn: hochachten, schätzen. Der Begriff *Diligere* wird der Vollständigkeit halber erläutert, da er weniger emotional geprägt ist, doch im Kontext mit dem Begriff der Wertschätzung steht. Das Substantiv *dilectio* bezeichnet ein Lieben, das auf Reflexion beruht, auf der bewussten Auswahl einer Person, deren Wert man erkannt hat. *Diligere* drückt die Anerkennung eines anderen aufgrund seiner charakterlichen und geistigen Qualitäten aus.²⁴ Bei Platon tritt zu der reinen Wertschätzung, die das *diligere* ausdrückt, die Bezauberung und Begeisterung durch die Schönheit hinzu.

Voluptas kann sich auf begehrte Dinge, auf Abstrakta, auf Gegenstände sowie auf Personen richten. Es überwiegt jedoch die sexuelle Konnotation, während der griechische Terminus *hēdonē* mehrere Facetten einschließt, so etwa das geistige Vergnügen oder auch emotionale Freude und sexuelle Lust. Für *Freude, Vergnügen, Lust* existieren im Lateinischen relativ klar unterscheidbare Ausdrücke; *gaudium, delectatio* (geistig und emotional), *voluptas* (auf sexueller Ebene), *iocus, iucunditas* (etwa: Vergnügen, Spaß, oft auch in sexuellem Kontext).

¹⁹ Vgl. noch im Franz. u. Ital.: *vouloir bien, volere bene*: lieb haben: wörtl. jdm. Gutes wollen.

²⁰ Dies ist erkennbar an dem Ausdruck *carior oculis*, teurer Freund. Das Gegenteil zu *carus* ist *vilis*, billig, wertlos, in moralischem Sinn in Bezug auf Charaktere: verachtungswürdig, vgl. ital. *vile*: niederträchtig, nichtswürdig. Georges I. 1012. *amandus/a* (Gerundivum)= liebenswürdig.

²¹ Z. B. Plautus, *Menaechmi* 105, Seneca, *ad Marciam* 7.1. cf. Georges 1962, I. 1012.

²² Auf die Polarisierung von seelisch-geistiger *amicitia*, der *caritas* im Sinne der Nächstenliebe, und physisch-sexuellem *amor* bzw. *cupiditas* wird im Kapitel zur mittelalterlichen Liebesterminologie eingegangen.

²³ Fliedner 1974, 25-26.

²⁴ *diligere*=dis-legere, *dilectus/a/um* bedeutet eigentlich: auserwählt. Georges I. 2167 u. 386 oben.

Im Ganzen stellt sich der Begriff *amor* als vieldeutig heraus. Die Auswahl der alternativen Substantive und Verben der Zuneigung geben Aufschluss über ein erstaunliches Repertoire von Ausdrucksmöglichkeiten; offensichtlich waren sich die Römer der verschiedenen Facetten, Ebenen und Aspekte des Liebens und des Begehrens -Sexualität, Freundschaft, Zuneigung, Wohlwollen, Achtung etc.- bewusst. Letztlich, wie sich aus den behandelten Texten ergeben wird, eignet sich *amor* dennoch als Übersetzung für die verschiedenen Elemente des platonischen Eros.

II. 2. Zum Amor-Kult in Rom

Die Untersuchung der Literatur hinsichtlich des Amor-Begriffs legt nahe, in diesem Abschnitt auf die Einführung der griechischen Gottheit Eros in Rom einzugehen. Eros wurde unter dem Namen *Cupido* in den römischen Götterkult aufgenommen. Aus der Untersuchung von Fliedner geht hervor, dass *Cupido* die ältere römische Bezeichnung für den Liebesgott Eros war. *Cupido* wurde eher im kultischen Zusammenhang verwendet und von Prosaschriftstellern bevorzugt, während *Amor* häufiger in der Komödie und in der Liebespoesie auftaucht. Es lässt sich nach Fliedner nicht genau nachweisen, ab wann die Abstrakta *amor* und *cupido* von den Römern personifiziert und wurden und offiziell als Gottheit galten.²⁵ Die früheste nachweisbare römische Darstellung des geflügelten Liebesgottes findet sich auf einem Gemälde aus dem 4. vorchristlichen Jahrhundert.²⁶ Mit der Gestalt des griechischen Eros mussten die Römer mindestens seit dieser Zeit vertraut gewesen sein, da die Etrusker griechische Vasen und andere Gefäße importiert hatten.²⁷ Ähnlich wie der Gott Eros in Griechenland genoss Amor als Sohn und Begleiter der römischen Venus keinen eigenständigen Kult.²⁸ Nur von Platon ist bekannt, dass er einen Eros-Altar in seiner Akademie aufgestellt hatte. Als ersten literarischen Beleg für den Gott Cupido nennt Fliedner ein Fragment aus einer Komödie des Naevius aus dem 3. Jahrhundert.²⁹ Seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. wird Amor in Rom, wahrscheinlich unter dem

²⁵ Fliedner 1974, 14-15; 36. Preller 1881, I. 434ff. zu Venus und Cupido.

²⁶ Fliedner 1974, 3f., 82ff.; 88.

²⁷ Darauf verweist Reinsberg 1989, 105.

²⁸ Vgl. Apuleius, De Platone I. 1. Über den Zusammenhang von Eros-Kult und Päderastie vgl. auch Fliedner 1974, 91f.

²⁹ Ebda. 5. Naevius stellt die Kleinheit und die Macht des Liebesgottes zueinander in Kontrast: *Edepol, Cupido, cum tam pauxillus sis, nimis multum vales*. Aus der Zeit zwischen 250 und 200 v. Chr. stammt ein

Einfluss griechischer und orientalischer Mysterienkulte, mit Erlösungs- und Heilsgedanken verknüpft; z. B. erscheinen Liebesgötter als Motive auf Sarkophagen. Amor wird mit der Befreiung der Seele und der Vorstellung eines beseligenden Lebens nach dem Tod verbunden.³⁰ In der Erzählung *Amor und Psyche* des Apuleius, die in jener Zeit entstand, tritt diese Verknüpfung zwischen Amor und der Erlösung der Seele deutlich hervor.

Die exakte Datierung der Übernahme des Aphrodite-Kultes bereitet Schwierigkeiten, doch spätestens im 4. Jahrhundert war Aphrodite unter dem Namen *Venus* in Rom bekannt.³¹ *Venus* leitet sich ab von dem Begriff *venia*, was Gnade, Gunst und gefällige Art bezeichnet. Seit dem 2. Jahrhundert existiert die Überlieferung, dass der Venuskult durch Aeneas in Rom eingeführt wurde.³² Wie Grimal darlegt, lassen sich zwei *Veneres* unterscheiden, die seit dem im 2. Jahrhundert verehrt wurden; die *Venus Erycina*, deren Kult phönizischen Ursprungs war und auf Sizilien entstand, repräsentierte die Göttin der leidenschaftlichen Liebe und galt als *Venus* der Kurtisanen.³³ Die *Venus Verticordia* stellte dagegen die ehelich-legitime, sozusagen ungefährliche Liebe dar. Überliefert ist außerdem die Verehrung einer *Venus calva*, einer geschorenen *Venus*, die eines ihrer besonderen weiblichen und reizvollen Merkmale beraubt war.³⁴ Darin lässt sich ein Versuch oder ein Bestreben erkennen, eine als beunruhigend und gefährlich empfundene Macht einzugrenzen. Andererseits genoss *Venus* eine besondere Verehrung als Göttin der Gnade und Gunst, als lebenserhaltendes Prinzip (etwa bei Lukrez) sowie als Mutter des Aeneas und Schutzpatronin der Römer. Als Göttin der

Parfumfläschchen mit der Inschrift: *Amor me Flacae dedit*. Fliedner 1974, 6-7. Der Liebesgott ist Urheber des Geschenks, das den Betrachter direkt anspricht.

³⁰ Vgl. Tibull I. 3. s. auch den Abschnitt zu Apuleius (*Amor und Psyche*). Die Liebesgötter im Plural als Begleiter oder auch Kinder der Aphrodite sind in der hellenistischen Poesie und bildenden Kunst sowie in der römischen Poesie geläufig. *Veneres Cupidinesque* tauchen in Catulls carmen 3 auf, s. auch Horaz, Oden I 19.1: *Mater saeva Cupidinum*. Vgl. Fliedner 1974, 68ff.; 94f., 98f. zur Inspiration der römischen Liebesdichtung durch Eroten auf griechischen Vasenmalereien.

³¹ Ein Spiegel aus Praeneste zeigt Aphrodite unter dem Namen *Venus* mit Persephone und Adonis. Der Neue Pauly Bd. 12/2, 17f.

³² Grimal 1981, 42 ff., zu *Venus* s. Preller 1881, I 437.

Zur Verbindung zwischen Aeneas und *Venus* als Ahnin der Römer vgl. den Abschnitt zu Vergils *Aeneis*. Die Daten bezüglich der Etablierung des Venuskultes divergieren stark; es lassen sich wohl nur approximative Zeitrahmen formulieren.

³³ Dazu Fliedner 1974, 42-43. Die im heutigen Monte Erice praktizierte Tempelprostitution stellt ein phönizisch-orientalisches Erbe dar. Vgl. auch Der Neue Pauly Bd. 12/2, 17f.

³⁴ Grimal 1981, 44. Zur *Venus Calva* s. Preller 1881, I 446-47. *Venus* dar. Die Liebesgöttin erschien wohl nur in dieser restringierten Form akzeptabel. Der konkrete Anlass der Einführung dieser zweiten *Venus* bestand in einem Skandal, als man nämlich 114 v. Chr. drei Vestalinnen der Unkeuschheit überführte.

Schönheit und der körperlichen Liebe, in Entsprechung zu Aphrodite, erscheint sie bereits in der Komödie wie dann auch später in der Liebeselegie.

Der Exkurs zu Venus sollte demonstrieren, dass die Liebesgöttin, die in Griechenland eine der ältesten Gottheiten darstellte, in Rom zwar früh bekannt war, doch mit einem gewissen Misstrauen und unter Vorbehalten in den Götterkult integriert wurde. Es wird sich zeigen, ob sich die Auffassung zweier Arten der Venus bzw. zweier Gesichter der Liebe, in der römischen Literatur wiederfindet und was dies für den Stellenwert der Liebe bedeutet; ob sie etwa als menschliche Stärke oder als Schwäche betrachtet wird.

II. 3. Die Komödie als Medium zwischen griechischer und römischer Kultur

Der Komödie gelang es als erster griechischer Gattung, in Rom Fuß zu fassen und sich noch vor der Blüte des Epos und lange vor der Aneignung philosophischer Schriften zu entfalten.³⁵

Thierfelder betont wohl zu Recht, dass es die auflockernde, verbindende Wirkung des Lachens war, die eine Überwindung von kulturellen Unterschieden sowie Mentalitätsunterschieden zwischen Griechen und Römern bewirken konnte.³⁶

Gerade die ernsteren Komödien des gebildeten Terenz stellten ein Medium dar, um griechische Kultur und Moralvorstellungen dem römischen Publikum nahezubringen und Vorurteile abzubauen.³⁷

Die Darstellung der Liebe und liebender Menschen bei Plautus und Terenz

Bereits Flury hat sorgfältig die Behandlung der Liebe und das Liebesvokabular bei Plautus und Terenz sowie ihren literarischen Vorgänger Menander untersucht. Die aufschlussreichsten Beispiele seien hier genannt, um einen Eindruck von der Bewertung der Liebe in Rom zu erhalten, sie in Beziehung zum Stellenwert des Eros bei Platon zu setzen

³⁵ Dazu Bengtson 1995, 100, v. Albrecht 1997, 33f. Das Vorbild der römischen Komödie war die Neue griechische Komödie, *Néa*, von Menander, Philemon, Diphilos und anderen. Im Jahre 240 v. Chr. führte der römische Dramatiker Livius Andronicus die erste Komödie auf, das erste Epos *Odusia* stammt vom gleichen Autor, gefolgt vom *Bellum Poenicum* des Naevius. Als Gattung etabliert es sich aber erst lange Zeit nach der Komödie. Die Blütezeit der Komödie währte allerdings nicht lange.

³⁶ Dies schloss eine strenge Zensur nicht aus. Naevius, der 235 v. Chr. sein erstes Stück aufgeführt hatte, wurde aufgrund politischen Spottes und zeitkritischer Äußerungen in seinen Komödien verhaftet und starb 200 im Exil - ein Beweis für die größere Intoleranz der Römer bezüglich freier Meinungsäußerung in öffentlichen Aufführungen; v. Albrecht 1997, 98-99. In Griechenland genoss die Alte Komödie des Aristophanes diesbezüglich eine unvergleichliche Freizügigkeit. Vgl. Grimal 1981, 38ff.

³⁷ So Thierfelder in: Lefèvre 1973, 56ff. Die Karikatur griechischer Freizügigkeit findet sich vor allem in einigen Komödien des Plautus, z. B. in der *Mostellaria*, v. 64: pergraecari= die Nächte durchfeiern oder -zechen.

und Entsprechungen zu einzelnen Aspekten des platonischen Eros aufzuzeigen. Im *Dyskolos* Menanders, den Plautus als Vorlage bearbeitet hat, werden zwei konträre Haltungen gegenüber der Liebe diskutiert. Der rettungslos verliebte, gleichsam von einer göttlichen Macht ergriffene Sostratos hält die Liebe entsprechend für etwas Übermenschliches, dem er sich ausgeliefert fühlt. Der arme Bauer Gorgias sieht dagegen die Liebe als menschliche Leidenschaft, die im Einflussbereich des Menschen liegt, zu der man sich also zustimmend oder ablehnend verhalten kann. Mit Flury ist festzustellen, dass bei Menander die *wirklichkeitsfremde Gefühlsversunkenheit* der Verliebten zwar belächelt, doch nicht verspottet wird. Menander zeigt Verständnis für den Zustand seiner Figuren, eben in der Situation, wo Eros - wie die erhaltenen Fragmente zeigen - als Gott bezeichnet wird und die Liebenden somit unter einem göttlichen Einfluss stehen.³⁸ Platon charakterisiert den Eros als übermenschliche Macht, von der man hingerissen wird, wobei er dennoch mit dem Gleichnis vom Seelengefährten veranschaulicht, dass der Liebende für sein Verhalten verantwortlich bleibt.³⁹ Die völlige Hingabe an die Liebe, die einer seelischen Abhängigkeit gleichkommt bzw. einer Selbstaufgabe gleichkommt, wird bei Plautus absichtlich komisch dargestellt.⁴⁰ Wie die Komödie naturgemäß menschliche Schwächen auf belustigende Weise aufzeigt, wirkt auch die Liebesleidenschaft bei Komödienfiguren meistens lächerlich, zumal wenn Außenstehende den Grund ihrer Verzückung nicht nachvollziehen können.⁴¹ Dem wäre hinzuzufügen, dass sich in Platons *Phaidros* diese Sichtweise in Bezug auf das Verhalten der Verliebten Parallelen finden lassen. Der vom Eros beseelte, enthusiastische Liebende wirkt auf Außenstehende wunderlich oder seltsam (*átopos*) und verrückt (*manikós, emmanēs*).⁴² Das Motiv des Herzens- und Seelentausches bei aufrichtig Liebenden tritt bei Plautus mehrfach in Erscheinung und wird von Autoren der nachfolgenden Jahrhunderte häufig rezipiert. Der Liebende ist nicht anwesend, da seine Seele bei der Geliebten weilt. Dies dient als Erklärung für die symptomatische Zerstreutheit der Liebenden, die auch wieder komisch

³⁸ Flury 1968, 32ff.; 41.

³⁹ *Phaidros* 253d-254e.

⁴⁰ Zu Plautus vgl. Flury 1968, 14ff.; 28f.

⁴¹ So Flury 1968, 27f. Die Liebe wird als Krankheit bezeichnet, unglückliche Liebe macht den Betroffenen zu einem *miser* (elend, unglücklich). Zu *miser* als Schlüsselwort bei Catull: carmen 8,1; c.51,5; c. 76,12; 19.

⁴² *Indem er (der Philosoph) nun menschlicher Bestrebungen sich enthält und mit dem Göttlichen umgeht, wird er von den Leuten wohl gescholten als ein Verwirrter, dass er aber gottbegeistert (enthusiázōn) ist, merken die Leute nicht.* *Phaidros* 249c-d. Zum Wahnsinn der Verliebten s. auch 251d; 255b.

wirkt.⁴³ Es ist nicht eindeutig festzustellen, ob Amor von Plautus selbst als Gott gesehen wird, es sich allenfalls um mythologische Staffage oder poetische Personifikation handelt.

Die Liebenden bekennen sich zu der eigenen Torheit und Verrücktheit, *insania*, so auch Demipho im *Mercator*. Als göttliche *mania* gilt auch der platonische Eros im *Phaidros*, der aber als Streben nach Schönem und Gutem moralischen Prinzipien nicht entgegensteht. Aus dem *Phaidros* lässt sich entnehmen, dass Eros in bestimmten Seelen, die von einer falschen Meinung über das Gute bestimmt werden, unbeherrschte, unvernünftige Bestrebungen hervorruft. Ein Fehlverhalten, das aus Liebe geschieht, ist jedoch nach Platon nicht dem Eros anzulasten, sondern dem Irrtum der jeweiligen Person.

Bei Plautus wirkt sich im Fall des Demipho die *insania*, also eine schon chronisch gewordene Verrücktheit, derartig aus, dass seine Vernunft und sein Sinn für moralisches und angemessenes Verhalten außer Kraft gesetzt werden: Er verhält sich seines Alters nicht würdig, indem er zum Rivalen seines Sohnes Charinus wird.⁴⁴ Aus der moralischen Kritik wie der Bestrafung des ehebrecherischen *senex amator* in anderen Komödien darf man wohl schließen, dass *amor* in der römischen Komödie nur metaphorisch oder in poetischer Personifikation als Gott angesprochen wird. Er wird vielmehr als innerpsychischer Vorgang gesehen, als ein Gefühl, das im Einflussbereich und innerhalb der Verantwortung des Menschen liegt, selbst wenn die Betroffenen es anders darstellen. Nach einem *dictum* aus dem *Eunuchus* des Terenz ist die Liebesleidenschaft etwas, das bei uns liegt, das auf einer Fehleinschätzung, einer falschen Meinung, beruht, nichts Göttliches oder Dämonisches. Platon erkennt den Eros als eine übermenschliche Macht an, deren Wirkung dennoch den Willen und die Verantwortung des Menschen nicht ausschließt.⁴⁵ In der Verantwortung für die eigenen Gefühle und Strebungen stimmt Platons Ethik mit der Einschätzung des Terenz überein. Im Vergleich zu Plautus erfährt *amor* bei Terenz insgesamt eine Aufwertung. Er wird weniger als Gottheit verstanden, doch immerhin als wesentliche, den Menschen kennzeichnende Fähigkeit, ja geradezu als Tugend gesehen. Diese Auffassung des Terenz, der die Liebe an ethische Vorstellungen bindet, kommt derjenigen Platons sehr nahe. Eros bedeutet bei Platon die Voraussetzung, die der menschlichen Seele innewohnenden Tugenden und Fähigkeiten zu entfalten. In der *Ándria* des Terenz wird die Liebe, *amor*, als

⁴³ Cistellaria v. 211-12: *Ubi sum, ibi non sum, ubi non sum, ibi animus. Wo ich bin, da bin ich nicht, wo ich nicht bin, da ist meine Seele.* Mercator 589, Truculentus 865, s. auch Terenz, Eunuchus II/1. Dazu Flury 1968, 76-77. Der „Herzenstausch“ wird in späteren Kapiteln nochmals behandelt.

⁴⁴ Mercator v. 260f., vgl. auch die *Casina* und die *Bacchides* zum Typus des *senex amator*, der seinem Sohn die Freundin „ausspannt“ bzw. selbst ein Liebesverhältnis mit einem jungen Mädchen unterhält.

⁴⁵ Terenz, Eunuchus I/1. Die verliebten jungen Leute erscheinen z. B. bei Terenz weniger lächerlich und „verrückt“ als bei Plautus. Flury 1968, 20 f.

aufrichtige, wohlwollende Haltung beschrieben, die zur Selbstlosigkeit und zur Opferbereitschaft um eines geliebten Menschen willen befähigt.

Da der Zweck der Komödie letztlich eher in der allgemeinen Unterhaltung und Erheiterung als in der Belehrung lag, lässt sich nicht verifizieren, inwieweit sie wirklich philosophische Themen und ethische Reflexionen über Liebe oder *exempla* für angemessenes Verhalten vermittelte.

II. 4. i. Die Darstellung der Liebe in Vergils *Aeneis*

Die Charakterisierung der Hauptfiguren dient in diesem Abschnitt dazu, die gegensätzlichen Auswirkungen von Liebe im Sinne des Wohlwollens, der emotionalen Bindung und Fürsorge einerseits, wie die vernichtenden, destruktiven Folgen unkontrollierter Liebesleidenschaft (*furor*) andererseits, aufzuzeigen, die bei Dido zum Selbstmord führt. Oben war auf die beiden unterschiedlichen Gesichter der Venus hingewiesen worden, die einerseits Liebe im Sinne emotionaler und auch sexueller Verbundenheit stiftet - und damit ein Lebensprinzip verkörpert - andererseits aber in bestimmten Menschen ein Ausmaß an Leidenschaft hervorruft, das sich vernichtend auf die Person selbst und auch andere auswirkt. Platon berücksichtigt im *Phaidros* die unterschiedlichen Verhaltensweisen und Strebungen von Menschen, die von Eros ergriffen sind: Ein Philosoph verhält sich unter dem Einfluss des Eros anders als ein unbeherrschter Mensch.

Im Zentrum der *Aeneis* steht die Mission, die Aeneas von Jupiter erhält, mit den überlebenden Trojanern nach Italien zu segeln und dort Rom als neues Troja entstehen zu lassen.⁴⁶ Die Tugend der *pietas*, die das angemessene und pflichtbewusste Verhalten gegenüber Göttern und Menschen beinhaltet, kennzeichnet Aeneas in besonderem Maß. Die *pietas* verbindet sich darüber hinaus mit einem freundlichen, rücksichtsvollen Wesen, mit Liebenswürdigkeit sowie mit Tapferkeit und Unerschrockenheit, wo es notwendig ist.⁴⁷ Wie ein moderner Held

⁴⁶ Bereits im 6. Jahrhundert war der Troja-Mythos nach Rom gelangt. Neben dem bekannten Gründungsmythos von Romulus und Remus etablierte sich die Version von der Gründung Roms durch flüchtige Trojaner, die mit Aeneas in Italien gelandet waren. Zu Vergils Zeit galt Aeneas offiziell als Stammvater der Römer. Mit dem *pietas*-Begriff verbindet sich zugleich die Vorstellung von der Erfüllung der Pflichten, an die man gegenüber den Göttern, der Gesellschaft bzw. dem Staat und den Eltern gebunden ist. Wlosok 1990, 404-5; 412, s. auch Liegle in: Oppermann 1967, 229ff. Die *Pietas* wurde sogar personifiziert und als Göttin verehrt: s. Preller II. 1883, 262-264.

⁴⁷ Mit dem *pietas*-Begriff verbindet sich zugleich die Vorstellung von der Erfüllung der Pflichten, an die man gegenüber den Göttern, der Gesellschaft bzw. dem Staat und den Eltern gebunden ist: Wlosok 1990, 404-5; 412, s. auch Liegle in: Oppermann 1967, 229ff. Die *Pietas* wurde sogar personifiziert und als Göttin verehrt: s. Preller II. 1883, 262-264.

ist Aeneas mit Empfindungen, so auch mit Liebesfähigkeit, ausgestattet, ohne lächerlich oder schwach zu wirken. In ihm erscheinen römische Tugenden mit dem Ideal der *humanitas* vereint, welches die angesprochene Empfindungsfähigkeit und Rücksichtnahme umfasst.⁴⁸

II. 4. ii. Die Darstellung und Bewertung der Liebe in der *Aeneis*

Anhand der Hauptfiguren werde ich die positive Auswirkung der durch Aeneas verkörperten *pietas* im Kontrast zu der an Dido zu beobachtenden destruktiven Wirkung der Liebesleidenschaft darlegen. Dido und Aeneas werden als edle und liebenswerte Charaktere dargestellt, die einander ebenbürtig sind. Dido ist jedoch als maßlos Liebende gezeichnet, worin ihr Schwachpunkt, sozusagen ihre Angriffsfläche, besteht. Überdies verfügt sie über durchaus positive Charakterzüge, so dass sie, wie mehrfach erkannt wurde, alle Kriterien einer Tragödienheldin erfüllt.⁴⁹ Ihre Begegnung mit Aeneas wird von höheren Mächten, nämlich Venus und Juno, in die Wege geleitet, doch zugleich ist Dido charakterlich derartig veranlagt, dass sie in eine nicht mehr kontrollierbare Leidenschaft, *furor*, verfällt. Amor selbst, angestiftet durch Venus, entfacht die Liebe zu Aeneas, indem er die Gestalt des Aeneas-Sohnes Ascanius annimmt, den Dido umarmt und auf ihren Knien hält (I.v. 657ff.). Hiermit zeigt Vergil, dass göttliche Mächte massiv auf Dido einwirken, deren Einfluss sie sich kaum entziehen kann. Dido befindet sich als junge Witwe und Königin zudem in einer Situation, in der sie prädestiniert ist, sich zu verlieben. Die neue Liebe zu Aeneas stürzt Dido nicht nur in einen Gewissenskonflikt, sondern sie wird zusätzlich dem Schwur untreu, ihren verstorbenen Mann ewig zu lieben.⁵⁰ Allerdings ermutigt ihre Schwester Anna sie dazu, der Liebe zu Aeneas nachzugeben, da sie das Recht auf einen lebenden Geliebten habe (IV.1-55). Die Schwester hält ihr auch den sozialen und politischen Vorteil eines neuen Ehemannes vor Augen. Didos einzige Möglichkeit, ihre Schuldgefühle zu verdrängen, liegt in der Illusion, ihre neue Beziehung als Ehebund zu betrachten (IV.169-72).

⁴⁸ Aeneas weint z. B. bei der Erinnerung an Troja und an seine gefallenen Freunde. I. 456-60.

Als Sohn der Venus ist er auch zärtlichen Empfindungen zugänglich, weswegen er der Liebe Didos und dem angenehmen Leben in Karthago nicht abgeneigt ist - doch ohne der Leidenschaft zu verfallen. Zur Bewertung der Liebesleidenschaft bei Vergil vgl. auch Wlosok 1990, 331f.

⁴⁹ Wlosok 1990, 320ff. Amor wirkt in der Gestalt, sozusagen über das Medium des kleinen Ascanius auf Dido ein (anstatt auf Aeneas), da sie die Empfänglichere ist für Liebe und entsprechende Gedanken und Wünsche. Die Annäherung an Aeneas erfolgt über die Gespräche mit ihm, das Mitleiden mit seinem traurigen Schicksal. *Aeneis* I. 613ff.; 748f.; IV.76-85.

⁵⁰ Ihr Gatte Sychaeus wurde von ihrem eigenen Bruder ermordet. Aus Treue gegenüber dem Verstorbenen hat Dido die Anträge einflussreicher Nachbarkönige abgelehnt, auch den des Numiderkönigs Jarbas, und sich mit ihnen erbitterte Feinde geschaffen.

Die Ergebnisse von Schmitt hinsichtlich des Zusammenwirkens von Charakter und Schicksal bei den homerischen Helden lassen sich auf Dido und Aeneas übertragen.⁵¹ Die Einwirkung der Götter auf menschliches Handeln ermisst sich an der charakterlichen Disposition wie auch an der momentanen Seelenlage. Bei Homer wie auch bei Vergil ist festzustellen, was aus Platons *Phaidros* hinreichend deutlich wird: Selbst unter dem - mehr oder weniger intensiven - Einfluss einer göttlichen Macht, wie etwa des Eros bzw. Amor, bleibt der Mensch verantwortlich für sein Handeln. Im Kontext mit Platons Eros-Konzeption wurde in Kapitel I. der vorliegenden Arbeit festgestellt, dass nach Platon die Wirkung des Eros von den einzelnen Seelen abhängt, von ihrer jeweiligen Erinnerung an das Gute und von der Gottheit, der sie vor der Einkörperung angehörten.⁵²

Die allzu menschliche Verfehlung des Aeneas besteht darin, dass er sich auf ein intimes Liebesverhältnis mit Dido einlässt, also seinen persönlichen Sehnsüchten nachgibt und in Dido die Illusion weckt, dass er in Karthago bleiben würde. Aeneas gerät in eine Situation, in der er gegen seinen Willen handeln muss, und es werden ihm von höheren Mächten Entscheidungen abverlangt, in denen er weder auf seine eigenen Empfindungen noch auf die Bedürfnisse anderer Rücksicht nehmen kann. Der göttliche Plan lässt keinen oder wenig Raum für die Gefühle und Wünsche des Individuums. Als Sohn der Venus ist Aeneas durchaus empfänglich für die emotionale und sexuelle Ebene der Liebe, was die Trennung von Dido zusätzlich erschwert.⁵³ Das Gleichnis von der Eiche, die vom Sturm erschüttert wird, aber nicht bricht, veranschaulicht den Schmerz, den Aeneas selbst über den Abschied empfindet.⁵⁴ Die Stärke des Aeneas, die ihn auch als römischen Helden kennzeichnet, besteht in seiner Selbstüberwindung, in dem Entschluss zur Erfüllung seines göttlichen Auftrages. Er ist gezwungen, gegen Dido wie auch gegen sein eigenes Empfinden rücksichtslos zu handeln, um den Göttern *pietas* zu erweisen.

II. 4. iii. Die Bewertung der Liebesleidenschaft und der Konflikt zwischen „Pflicht und Neigung“

⁵¹ Der Liebesbund wird von Venus und Iuno arrangiert, vgl. I.657-699; IV. 90-127. Schmitt 1990 beschreibt das Zusammenwirken von Charakter und Schicksal an den homerischen Helden (Achill, Pandaros, Odysseus u.a.) sowie an verschiedenen Tragödienfiguren wie etwa Ödipus, Phaidra, Hippolytos. Je nach ihrer charakterlichen Disposition, und auch ihrer momentanen Seelenlage entsprechend, können bestimmte Götter in unterschiedlicher Weise und Intensität auf den Menschen einwirken.

⁵² Zur Wirkung des Eros vgl. *Phaidros* 250aff.;252c-253c; 255d-256a; *Symp.*205b-206a; 208c-209e;213c-d.

⁵³ Zur Empfindsamkeit des Aeneas vgl. Wlosok 1990, 287f.; 327-29.

⁵⁴ *Aen.* IV. v. 441-449, dazu Pöschl 1977, 50ff.; 56. Die Eiche im Sturm erscheint hier als Sinnbild des leidenden, aber standhaften Menschen, der den eigenen Leidenschaften sowie Schicksalsschlägen Widerstand leistet.

Die leidenschaftliche Liebe gilt dem römischen Moralempfinden als Schwäche, die dem Pflichtgefühl, *pietas*, dem sittlich Guten, *honestum*, und den Tugenden *virtus*, *constantia*, *iustitia* entgegenwirkt, worin ein eigentümlich römischer Zug liegt. Als Stärke gilt Liebe nur, wenn sie mit *pietas* und Pflichtgefühl vereinbar ist, also *amor* im Sinne der Menschenliebe, der Fürsorge, auch der emotionalen Bindung. Die leidenschaftliche Liebe hingegen trägt den Makel des Vernunftwidrigen sowie des Staatswidrigen. Sie verleitet zum Egoismus, indem die Betroffenen eigene Interessen auf Kosten des Staatsinteresses und des Gemeinwohls zu erwirken suchen. Diese Gefahr der Leidenschaft, sich auf etwas, das aus einer verengten Perspektive gut und erstrebenswert erscheint, zu fixieren, ist Gegenstand der griechischen Tragödien wie etwa Antigone, Medea, Aias, und trifft ebenso auf Dido zu. Römisch ist die Betonung der moralischen und politischen Verpflichtung jedes Individuums gegenüber den Göttern, dem Staat und der Familie bzw. den Eltern.⁵⁵ Die *Aeneis* konnte deswegen zum Nationalepos avancieren, da die Hauptfigur die traditionellen römischen Tugenden und Wertbegriffe *virtus*, *constantia*, *pietas*, *fides*, *aequalitas*, *iustitia* repräsentiert. Die Tatsache, dass Aeneas schließlich, wenn auch unter Zwang⁵⁶ die Liebe zu Dido opfert, wie es die *pietas* verlangt und zugunsten einer höheren Verpflichtung auf sein Privatinteresse, auf sein individuelles Glück, verzichtet, steht in Zusammenhang mit dem römischen Pflichtbewusstsein bzw. der Gebundenheit an Normen. Römisches Pflichtgefühl mit der Bewahrung des Sittlich-Guten, *honestum*, fordert die bedingungslose Unterordnung der *res privata* unter die *res publica*.

Als Dido sich verlassen sieht, verfällt sie geradezu in einen Anfall von Raserei (*furor*), sie ist außer sich vor Schmerz und Wut. Vergil verwendet zur Veranschaulichung des *furor* den Vergleich mit einer rasenden Bacchantin und einer verwundeten Hirschkuh.⁵⁷

Dido kann keinerlei Verständnis für die Situation des Aeneas aufbringen. Sie nimmt nichts außer ihrem Schmerz, ihre Wut und Enttäuschung wahr. Entsprechend den griechischen Tragödiengestalten ist auch Didos Perspektive auf ihre Umwelt, infolge ihrer Leidenschaft, fixiert und verengt. Dido erweist sich als zu schwach, worin Vergil möglicherweise ein weibliches Verhalten bzw. Wesensmerkmal gesehen hat, die furchtbare Enttäuschung über den Verlust des Aeneas zu überwinden. Die Liebesfähigkeit, die sie offenbar auch in sich

⁵⁵ Vgl. Cicero, *De officiis* 45 § 160-61; zur Hierarchie der Pflichten: Dei - Patria - Parentes. Die oberste Pflicht ist die gegenüber den Göttern, gefolgt von der Pflicht gegenüber dem Staat bzw. dem Vaterland und der Pflicht gegenüber den Eltern und Angehörigen. Die Pflicht gegenüber der *patria* steht über der Pflicht gegenüber den Eltern, der Familie sowie allen einzelnen Menschen, vgl. dazu Meister in: Oppermann 1967, 7ff., Liegle ebda., 229ff., Fuchs ebda., 25ff., zu *virtus* und *constantia* auch Curtius ebda., 370ff.

⁵⁶ In der Gebundenheit (*ob-ligatio*, *ligare*: binden) liegt ein Wesenszug der römischen Ethik.

⁵⁷ Aen. IV. v. 296–303; v. 376.

trägt, und die sich in der liebevollen Bindung an die Schwester zeigt, hätte sie auf ihr Volk, dessen Wohl von ihrer Präsenz und Fürsorge abhängt, übertragen können.

Nach dem Verlust ihres Geliebten Aeneas sieht sie keine Möglichkeit mehr, ihrem Liebesleid zu entinnen und zerbricht daran. Sie entzieht sich durch den Selbstmord der Verantwortung, die sie als Königin für die Menschen trägt, die sie lieben und verehren. Ihr Verhalten widerspricht der *pietas* und dem *honestum*, indem sie ihre Stadt im Stich lässt. Der göttliche Plan oder Wille bedeutet keinen völligen Determinismus bei Vergil, da die Figuren wie in der griechischen Tragödie aufgrund ihrer charakterlichen Disposition oder Veranlagung ihr Schicksal mitgestalten, wie auch der platonische Eros die Liebenden nicht von ihrer Verantwortung für ihre Strebungen und Handlungen befreit.⁵⁸

II. 5. i. Die römische Liebeselegie: Amor als Lebensinhalt

Die sogenannten Neoteriker (*neóteroi*: die Jüngeren, die neuere Generation) Gallus (68/69 geb.), Licinius Calvus, Catull, Propertius und Tibull, junge Aristokraten, strebten nach einer Emanzipation von traditionellen gesellschaftlichen Normen und veralteten Moral- und Wertvorstellungen, von dem *mos maiorum*.⁵⁹ Anstatt nach politischen Ämtern zu streben, nach gesellschaftlichem und militärischem Erfolg, was der römischen *phalokratischen Grundordnung* (Holzberg) gemäß als männliches Verhalten galt, schufen sie einen eigenen Kosmos, ein alternatives Wertesystem, in welchem die Liebe einen absoluten Wert darstellte. Die Liebe wurde als Lebensinhalt und Lebensform entdeckt und ungeachtet aller Anfeindungen und Vorwürfe der Unmännlichkeit und Weichlichkeit praktiziert.⁶⁰ Holzberg betont die Wichtigkeit einer sozialgeschichtlichen Interpretation der Liebeselegie.⁶¹ Da keine Identifikation mit der Gesellschaft, in der die Elegiker lebten, mehr möglich war, zog sich ihr poetisches Ich in seine eigene private Gefühlswelt zurück, die ausschließlich von der Liebe

⁵⁸ Aristoteles würde es wie folgt ausdrücken, dass die Tragödienhelden eine moralisch relevante Verfehlung begehen (*hamartía*), für die sie letztendlich bis zu einem gewissen Grad verantwortlich sind, da sie sich mögliche Folgen ihrer Handlung hätten vorstellen können. Poetik Kap.13.

⁵⁹ Zu den Vorbildern der Elegiker s. Lieberg 1962, 48ff., 81; v. Albrecht 1994, 80-94; 267f.

⁶⁰ Das „unmännliche“ Verhalten der Elegiker bestand darin, sich der Liebe und den als unproduktiv geltenden Tätigkeiten wie der Dichtung zu verschreiben und sich zusätzlich dem Willen einer Frau anzupassen, die eigentlich ihr Leben lang unter der Vormundschaft ihres Vaters und der ihres Mannes stand, sobald sie verheiratet war. Holzberg 2002, 27f.

⁶¹ Zu den politischen Unruhen und Bürgerkriegen s. Holzberg 1990, 2-3; 10. In der Elegiendichtung lässt sich eine Protesthaltung gegenüber der aktuellen Politik sowie eine Auflehnung gegen das traditionelle Wertesystem erkennen, die nicht weit entfernt ist von der Maxime *Make love not war* der Sechziger Jahre.

bestimmt war, jedoch von einer exklusiven, auf ein Individuum, eine einzige Geliebte, fixierten Liebe.⁶² Zwischen den Elementen und Charakteristika der Liebe, welche in der römischen Elegie thematisiert werden, und den Wesenszügen des platonischen Eros sollen im Folgenden Entsprechungen und Unterschiede herausgestellt werden.

Puella divina: Die Verehrung der Frau in der Liebeselegie

Bei dem Vergleich oder der Identifikation beeindruckender Frauen mit Göttinnen handelt es sich, wie Lieberg am Beginn seines Werkes zeigt, um einen seit Homer bekannten Topos.⁶³ Schöne Menschen schufen durch ihre bloße Anwesenheit eine Verbindung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre. Ihr Anblick löst Faszination, Sehnsucht, Erschütterung, gleichsam einen religiösen Schauer aus.⁶⁴ Die Ausführungen Liebergs zur Wirkung der Schönheit sollen hier durch die Bezüge zum platonischen Eros ergänzt werden.

Den besagten religiösen Schauer bewirkt der Anblick schöner Menschen wie in Kapitel I gezeigt, auch bei Platon, wobei er im Unterschied zu Homer homoerotische Beziehungen thematisiert. Es wurde außerdem berücksichtigt, welche Topoi Platon bezüglich der Wirkung des Eros vorfand, und welche er hinzugefügt hat, nämlich die Einbindung des Eros in sein ethisch und metaphysisch begründetes philosophisches System .

Die Faszination durch das Schöne stellt sich als konstitutiv für den platonischen Eros heraus. Wie bei Platon leicht nachzuweisen ist, wird das Schöne bzw. die Schönheit, als Abbild von etwas Göttlichem bezeichnet. Die sinnliche Wahrnehmung der Schönheit an einem einzelnen Menschen bewirkt eine Erinnerung an das Gute und Göttliche. Daher vermag der Anblick schöner Menschen uns derartig zu berühren, ja außer Fassung zu bringen, in Begeisterung zu versetzen.⁶⁵ Gegenüber Homer tritt also bei Platon die Erinnerung (Anámnesis) hinzu wie auch die erzieherische Komponente. Platon beschreibt im *Phaidros* das Verhalten des Liebenden gegenüber der geliebten Person in der homoerotischen Beziehung. Er verehrt ihn

⁶² Eine Parallele zu Epikur bildet das *Leben im Verborgenen*, die Abstinenz von jeglichem politischen Engagement. Der Unterschied zu Epikur liegt darin, dass er die Freundschaft mit einer großen Gruppe von Menschen anstrebte, und die Liebe zu mehreren Partner(inne)n empfahl, um Frustration und Eifersucht, die den Seelenfrieden, *galénē*, *ataraxía*, rauben, zu verhindern.

⁶³ Lieberg 1962, 9ff. zur Wirkung der Schönheit Helenas.

⁶⁴ Vgl. Catull zum Anblick der Lesbia (c. 51): *dulce ridentem misero quod omnes / eripit sensus mihi, nam simul te / Lesbia, aspexi nihil est super mi / vocis in ore. Du süß Lächelnde, die mir alle Sinne geraubt hat, denn sobald ich dich anschau, Lesbia, verschlägt es mir die Sprache.* Die Sprach- und Fassungslosigkeit des Liebenden findet sich auch bei dem Vorläufer Valerius Aedituus, frg 1. zitiert bei Lieberg 1962, 57.

⁶⁵ Platon nennt diese Empfindung beim Anblick des Schönen *ekplēttesthai*; erschrecken, erschüttern. *Phaidros* 250aff.

wie ein Götterbild, schmückt ihn aus mit schönen Tugenden und Eigenschaften, verschönert, veredelt ihn. Der philosophische Liebende Platons sieht in dem Geliebten ein Abbild des Schönen und Guten, idealisiert ihn, sieht ihn als das, was er sein könnte und bringt dessen Qualitäten durch sein liebendes Bemühen, den philosophischen Eros, zum Vorschein.⁶⁶

In der römischen Literatur sind es vorwiegend Frauen, die, sei es aufgrund ihrer körperlichen Schönheit oder ihrer besonderen Ausstrahlung, ihres Charmes oder bestimmter Fähigkeiten, wie etwa musischem Talent, gern mit Göttinnen verglichen werden. Das Erscheinen seiner Geliebten Corinna wird von Ovid als göttliche Epiphanie geschildert.⁶⁷ Sicherlich wird diese Schönheit und Verehrungswürdigkeit seitens des Liebenden übertrieben und bleibt für Außenstehende oft nicht so recht nachvollziehbar.⁶⁸ Das besondere Merkmal der römischen Liebeslegie besteht in der Verehrung und Stilisierung der Geliebten als Göttin. Wie für Tibull seine Delia, stellt für Propertius seine Cynthia die göttliche Quelle dichterischer Inspiration dar. Zugleich wird sie als Herrin, *domina*, verehrt, deren Willen sich der Liebende völlig unterwirft. Oftmals verhält sie sich, im Kontrast zu ihrem Liebreiz, launisch und unberechenbar, wie man es von den aus der Mythologie bekannten Göttinnen kennt. Dieser Topos des „Liebesdienstes“, *servitium amoris*, ist der römischen Liebeslegie eigentümlich und findet sich nur ansatzweise bei griechischen Autoren.⁶⁹

Auf diese Weise gelangt die Frau innerhalb des dichterischen Kosmos zu einem Stellenwert, den sie zuvor in der Literatur nicht besaß. Sie repräsentierte zugleich die Geliebte, den göttlichen Inspirationsquell und die Herrin des bedingungslos liebenden und leidenden Dichters. Dies impliziert, dass sie das höchste Gut und ihre Zuwendung das größte Glück für den Liebenden bedeutet.⁷⁰

Catull und Lesbia: Ein *exemplum* der Liebesverfallenheit

⁶⁶ Außerdem spiegelt sich der Geliebte in den Augen des Liebenden und erkennt sein besseres Selbst, s. Platon, Alkibiades I. 132 d-133a.

⁶⁷ Amores I. 5. Die Epiphanie bezeichnet das Sich-Offenbaren, das Erscheinen einer Gottheit vor einem Menschen. Zugleich ist Corinna seine Inspirationsquelle vgl. Amores III. 12.16; II. 17, 34. Zur Anrede der Geliebten als Göttin s. auch Catull c. 68; 70: *candida diva*.

⁶⁸ Vor allem in der Komödie wirkt ein solcher Vergleich eher lächerlich-übertrieben, wenn ein liebeskranker Jüngling von seiner „Venus“ spricht, was vom Autor ja auch beabsichtigt ist: Lieberg 1962, 35-37.

⁶⁹ Theokrit thematisiert in seinen *Idyllen* die Abhängigkeit, in die man als hoffnungslos Liebender gerät. Er beschreibt durchaus das Leiden und das Ausgeliefertsein an eine unerfüllte Liebe, z. B. sucht Daphnis den Tod, da er seiner Leidenschaft nicht zu entrinnen weiß, die ihn zu einem Sklaven und völlig lebensunfähig macht. Der „Liebesdienst“ tritt jedoch als ausgestaltetes Thema oder als literarischer Topos nicht in Erscheinung. Dazu auch Lieberg 1962, 183-84. Die Liebeslegie mit dem Topos des *servitium amoris* ist in Rom entstanden, es gibt keine unmittelbaren griechischen Vorläufer.

⁷⁰ Vgl. Catull, c. 51: *Ille mi par esse deo videtur / ille, si fas est, superare divos / qui sedens adversus identidem te / spectat et audit*. Dazu Lieberg 1962, 30. Für den Liebenden, bzw. das lyrische Ich, kommt derjenige, dem das Glück zuteilwird, seine Geliebte (die Adressatin) aus nächster Nähe betrachten zu dürfen, einem Gott gleich.

Catull (86-57 v. Chr.) bindet seinen Liebesbegriff an ethische Prinzipien, die zwar auf römischen Wertbegriffen fußen, jedoch mit den von Platon im Kontext mit Eros formulierten Moralprinzipien deutlich übereinstimmen. Catull bezeichnet seine Liebe zu Lesbia⁷¹ als *foedus amicitiae*, eigentlich ein Freundschaftsbündnis, das durch *fides* zusammengehalten wird. Der Akzent liegt auf gegenseitigem Vertrauen in einer emotionalen, seelischen Bindung.⁷² Er überträgt hiermit einen altrömischen Wertbegriff auf die Liebesbeziehung und verleiht ihr so das Etikett von etwas Würdevollem, Sakralem. *Fides* umfasst im privaten Bereich das Vertrauen und die Zuverlässigkeit, im politischen Bereich die Vertragstreue, d. h. das Einhalten von Abmachungen. Auch *foedus*, das Bündnis, hat eigentlich eine politische Konnotation. Die Liebesbeziehung zu Lesbia formt sich zu einer tragischen Verbindung aus, weil sie diese edlen Ansprüche weder erfüllen will noch kann; sie stellt sozusagen keine Seelenverwandte dar. Catulls Tragik besteht in der absoluten, exklusiven Liebe, die sich auf eine einzige Frau, genauer auf eine Illusion, ein Trugbild dieser Frau, fixiert hat und die es ihm unmöglich macht, sich einem anderen weiblichen Wesen zuzuwenden, oder sich zu „therapieren“ durch Hinwendung zu produktiven Tätigkeiten, wie es etwa Vergils Hirten in den *Eklogen* tun.⁷³ Dem in carmen 5 geschilderten Liebesglück (*vivamus, mea Lesbia, atque amemus*) folgt die Ernüchterung und Desillusionierung. Catull und Lesbia repräsentieren zwei grundverschiedene Auffassungen von Liebe. Für Lesbia bedeutet die Liebe „Spaß“, ein unverbindliches Vergnügen ohne ethische Implikationen wie Treue, Pflichtgefühl, Achtung

⁷¹ Der „schöne Clodius“ genoss wie seine Schwester einen zweifelhaften Ruf. Die Bezeichnung *Lesbia*, die Lesbierin, war bereits seit dem 5. Jahrhundert eine Chiffre für eine laszive Frau, da man den Bewohnerinnen von Lesbos ein normwidriges Sexualverhalten nachsagte. Sappho wurde wegen ihrer erotischen Beziehungen zu ihren Schülerinnen in einigen Komödien verunglimpft. Bei Catull hingegen besitzt der Name *Lesbia* eine positive Konnotation, da er sich als Huldigung an Sappho auffassen lässt, deren Dichtung er mit dem carmen 51 ein Denkmal gesetzt hat. Zu Lesbia s. auch Holzberg 2002, 31ff.; 35.

⁷² c. 109, v. 6: *aeternum sanctae foedus amicitiae*. Vgl. auch c. 87.

⁷³ Der unglücklich liebende Elegiker wird durch dichterische Produktivität nicht geheilt, da ja die Liebe und das Objekt seiner Liebe gerade die Inspirationsquelle darstellen - so verstrickt er sich umso tiefer in seine Gefühle. Catull spricht auch Hassgefühle aus und zeigt seine berechtigte Enttäuschung, während Propertius und Tibull vorwiegend leiden.

Der nicht-elegische Horaz lässt sich dagegen den Treuebruch der Neaera, die bei den Göttern geschworen hatte, nicht bieten (Epode 15) und verabschiedet sich von ihr, fest entschlossen, sich seinerseits eine andere Partnerin zu suchen. Es bedeutet für ihn ein Zeichen „männlichen“ Verhaltens, den Treuebruch nicht passiv hinzunehmen, unter ihrer Abwesenheit nicht zu leiden und auch ihrer Schönheit künftig zu widerstehen: *Nam si quid in Flacco viri est, non feret adsiduas/potiori te dare noctes/et quaeret iratus parem./Nec semel offensi cedit constantia formae (...)*. Am Ende wendet er sich an den neuen Liebhaber Neaeras. Auch er werde bald dieselben bitteren Erfahrungen machen, worüber er, Horaz, dann triumphieren werde: *ast ego vicissim risero*. Zum „unmännlichen“ Verhalten der Elegiker: Holzberg 2002, 27f.

etc.⁷⁴ Für sie ist die Beziehung auf den Genuss, auf die Ausübung der reinen Sexualität begrenzt, welche nach Platon die erste, unterste Ebene des Eros ausmacht. Ihren Verhältnissen auch mit anderen Männern liegt ein materielles, körperliches Interesse zugrunde. Catull beteuert seine „Vertragstreue“. Er hat das *foedus amicitiae*, das er für die edelste Form menschlicher Beziehungen hielt, bewahrt.⁷⁵ Am eindrucksvollsten zeigen sich sein innerer Konflikt und seine widerstreitenden Gefühle in seinem kürzesten, wohl bekanntesten carmen 85.⁷⁶ Auch der Kontrast zwischen *amare* und *bene velle* drückt diesen Zwiespalt aus.⁷⁷ Er liebt Lesbia nicht mehr, zugleich aber fühlt er sich immer noch sexuell stark angezogen.⁷⁸ Catull zeigt seine Enttäuschung und Ernüchterung auch in drastischen Formulierungen und Vergleichen.⁷⁹ Catulls *amor* umfasst auf jeden Fall die Ebene der körperlich-sexuellen Liebe, darüber hinaus aber, was ihm offenbar noch viel wichtiger und grundlegender schien, die emotionale, wohlwollende Bindung, die von Aufrichtigkeit (*fides*) begleitet ist, und die der Beziehung zwischen Blutsverwandten entspricht: *Ich liebte dich nicht (bloß) wie der gewöhnliche Mann seine Freundin, ich liebte dich wie ein Bruder die Schwester, wie ein Vater sein Kind.*⁸⁰

Diese ethische Dimension, die Catull seiner Liebesauffassung verleiht, und auch die religiöse Ebene, die oben festgestellt wurde, stimmt mit den ethischen Prinzipien überein, an die Platon seinen Eros bindet. In beiden Eros-Dialogen wird die Einsicht formuliert, dass eine dauerhafte

⁷⁴ c. 109 v. 1: *Iocundum, mea vita, mihi proponis amorem*: Vor allem c. 2 und 3 veranschaulichen die Laszivität der Lesbia und ihre Auffassung von der Liebe als Triebbefriedigung. *Iocundus*: eine Wortschöpfung aus *iucundus* (angenehm) und *iocus* (Scherz, Spaß). Dazu auch Holzberg 2002, 62ff.

⁷⁵ c. 87 v. 3-4: *Nulla fides ullo fuit umquam foedere tanta / quantum in amore tuo ex parte reperta mea est*. Catull spricht nicht von Ehe, da dies einen allzu formalen, institutionalisierten Begriff darstellte, der einen aufrichtigen Liebesbund nicht ausdrücklich einschloss.

⁷⁶ *Odi et amo. Quārē hoc faciam, fortasse requiris. Nescio. Sed fieri sentio et excrucior. Ich hasse und ich liebe. Warum ich das tue, fragst du vielleicht. Ich weiß nicht. Aber dass es mit mir geschieht, fühle ich und werde zu Tode gequält.* Achim Heinrichs übersetzt sehr treffend: (...) und es zerreißt mich.

⁷⁷ c. 72. Auch auf unphilosophischer Ebene bezeichnet *bene velle*: das Gute für jemanden wollen, wohlwollen, was den Aspekt der Achtung einschließt.

⁷⁸ Vgl. c. 72, 75 u. 76. Holzberg 2002, 55f. betont den Verlust der Achtung vor ihr aufgrund ihres niedrigen Charakters.

⁷⁹ c. 58 u. c. 11: Das lyrische Ich vergleicht seine zerstörte Liebe mit einer vom Pflug niedergemähten Blume.

⁸⁰ Holzberg 2002, 56 verweist auf den *locus classicus* für die Identifikation (bei Catull ist es ein *Vergleich*) der emotionalen Bindung an einen Partner mit derjenigen an Verwandte: Hom. Ilias VI. 429 f. Andromache sagt zu Hektor: *Du bist mir Vater und hehre Mutter und Bruder, du mir der blühende Lagergenosse*. In c. 68 drückt Catull die Trauer um den verlorenen Bruder aus, vermisst die süße Liebe (*dulcis amor*) des Bruders und vergleicht die Intensität der Liebe zu seinen Angehörigen mit der Liebe zu einer geliebten Frau.

und beglückende Liebe nur zwischen Seelenverwandten und zwischen denjenigen, die das Gute füreinander wollen bzw. anstreben, bestehen kann.⁸¹

Der Elegiker Tibull (55-19 v. Chr.) verwendet Amor und Cupido, um zwei Erscheinungsformen oder Ebenen der Liebe zu unterscheiden. Er spricht erst von Cupido, der die Menschen - ihn eingeschlossen - quält, dann von Amor (II. 1, v. 70). Cupido bezeichnet das unglückliche, nicht erwiderte Lieben und unerfülltes sexuelles Begehren, also die Komponente der Leidenschaft. Amor bedeutet für Tibull die beseligende Seite der Liebe, die Komponente der zärtlichen, emotionalen Verbundenheit und Seelenverwandtschaft, was sich im folgenden Vers ausdrückt. Derjenige ist glücklich, den ein friedlicher Amor sanft anweht: *At ille felix, cui placidus leniter adflat Amor.*⁸²

II. 5. ii. Gegenseitiger *amor* als höchstes Glück und Selbstverwirklichung bei Ovid

Im Gegensatz zu Catull (86-57 v. Chr.), der eine zutiefst verunsichernde und gewaltsame, von Bürgerkriegen beherrschte Epoche durchlebte, dichteten Vergil und Ovid im Zeitalter des Augustus, also im Zeitraum zwischen 30 v. Chr. und 50 n. Chr. Die unter Augustus bestehende Friedenszeit ließ Kultur in allen Bereichen der Literatur und der Kunst gedeihen. Er förderte und protegierte Literaten, Künstler wie Bildhauer, Architekten, Maler und Philosophen.⁸³ Hiermit war die Bedingung für die Blütezeit römischer Liebesdichtung geschaffen. Die Parallele zwischen den Elegikern und Ovid bestand darin, dass auch er einen dichterischen Kosmos mit einem eigenen Wertesystem schuf, in dem die Liebe das höchste Gut bedeutete. Ovid gab seine rhetorische Karriere auf, um sich nur noch der Dichtung zu widmen, die nach wie vor als Freizeitbeschäftigung galt, wenn es sich dabei nicht gerade um Herrscherlob, also einen politischen Zweck, handelte. Auch zum epischen Dichter fühlte er sich nicht geboren und fand sein Element in der Liebesdichtung.⁸⁴

⁸¹ Symp. 178cff.; 209b-e; Phaidros 252c-253c; 255b..

⁸² *adflare*; an/-zuwehen, erweckt den Eindruck einer sanften Brise, die in Kontrast zu den Stürmen der Leidenschaft steht; ein verbreitetes Motiv! Affekte und Leidenschaften werden mit Termini aus der Seefahrt belegt, z. B. als Unwetter und Stürme (*tempestas, procellae*) bezeichnet. Zum Schiffbruchs-Topos vgl. Horaz Ode I. 5. Zu Tibull s. Grimal 1981, 148ff.

⁸³ Vergil spricht in Ekloge 1. in der Maske des Tityrus seine Dankbarkeit gegenüber dem Friedensbringer (den er mit einem Gott vergleicht) aus, dessen Gunst ihn vor den Landenteignungen gerettet hatte. V. Albrecht 1994, 511ff. zum politischen Hintergrund, zu Vergil: 525ff.; 533-34.

⁸⁴ Ovid beklagt in Ars am. III. 411 das Faktum, dass die Dichter und ihre geistigen Früchte nicht ernst genommen werden. Fraenkel schreibt sehr treffend dazu: *Jeder Dichter, dessen Werk nicht in Beziehung zu praktischen Zwecken stand, weil es ausschließlich dem Anliegen des Geistes und des Herzens gewidmet war, sah*

Für Ovid wohnt dem *amor* eine kultivierende Kraft inne. In seinen *Fasti* formuliert er einen Hymnus auf die Liebe. Venus, hier die Personifikation der Liebe, bringt Frieden und wirkt kulturstiftend auf die menschliche Seele ein.⁸⁵ Als Ursache von Gutem kann die Liebe selbst auch nur etwas Gutes darstellen. Fraenkel bestätigt, dass nach Ovid die Sozialisierung des Menschen nur durch die Liebe möglich ist. Sie bringt die positiven, schöpferischen Kräfte des Menschen zur Entfaltung. Durch Liebe wird der Mensch erst emotional vervollkommen.⁸⁶ In dieser Darstellung der Liebe als zivilisierender und schöpferischer Kraft ist Ovid originell innerhalb der römischen Literatur. Bedeutsame Anklänge finden sich bei Terenz, der die Liebe als Grundlage der *humanitas* betrachtet. Es lässt sich, unabhängig davon, ob Ovid Platons Dialoge kannte, eine Parallele zu Platons philosophischem Eros ziehen, der insofern kreativ und kultivierend wirkt, als er durch die Anleitung des Geliebten dessen schöne, gute Seiten und Fähigkeiten entfaltet. Die liebende Fürsorge bewirkt eine Selbsterweiterung und -vervollkommnung, allerdings bei der *erastēs-erōmenos*-Konstellation nur einseitig. Von Properz übernimmt Ovid die Parallele zwischen Liebesdienst und Kriegsdienst: *Militat omnis amans*. Das Dienen bezieht sich allerdings bei Ovid auf Amor als Feldherrn (*et habet sua castra Cupido*), nicht auf die elegische *domina*, und hat insgesamt eine scherzhafte Nuance gegenüber den Elegikern. Wie bei Catull, Properz, Tibull erfährt die Liebe zur Frau, also die heterosexuelle Beziehung, eine entscheidende Aufwertung und Würdigung. Anders als bei den Elegikern wird die Frau bei Ovid als gleichberechtigte Partnerin betrachtet. Ovid sieht in der Liebe zwischen Frau und Mann die höchste menschliche Selbstverwirklichung, ein erfülltes Mensch-Sein.⁸⁷ In der *Ars amatoria* zeigt sich eine eher physisch geprägte Liebeskonzeption, die auf die beidseitige sexuelle Erfüllung abzielt. Ovid gibt Anleitungen zur „Eroberung“ des Liebesobjektes sowohl für Männer als auch für Frauen.⁸⁸

Der Begriff *ars*, Kunst, verrät, dass Ovid die Liebe und das Für-sich-Gewinnen einer Person, die man liebt, durch Instruktionen und Ratschläge, *praecepta*, für lernbar hält - oder zumindest den Lesern diese Auffassung vermittelt.⁸⁹

die Früchte seiner ernstesten Bemühungen als Spielerei eingestuft und in irgendeine wunderliche Rumpelkammer verbannt, die außerhalb des Bereichs der belangvollen Wirklichkeit lag. Fraenkel 1970, 9; vgl. 202 Anm. 108.

⁸⁵ *Fasti* IV. 107-114. Der Hinweis auf den Frieden entspricht auch den politischen Umständen. Da durch Augustus endlich Frieden geschaffen wurde, kann sowohl die Liebe als auch die Hinwendung zur Liebesdichtung gedeihen. Fraenkel 1970, 10f.; 27f.; 70.

⁸⁶ Fraenkel 1970, 62-63; 66-67.

⁸⁷ Bei Ovid lassen sich keine homoerotischen Gedichte wie bei Catull, Vergil u.a. nachweisen. Homosexuelle Beziehungen lehnt Ovid ab, jedoch nicht aus moralischen Gründen, sondern da er nicht glaubt, dass das sexuelle Erleben für beide befriedigend sein könne. *Ars amatoria* II. 683f.

⁸⁸ Zur *Ars amatoria* s. auch Grimal 1981, 128ff.

⁸⁹ Zum Begriff des Lehrbuches oder Handbuches (*téchnē*): Die *téchnē* war eine schon zu Platons Zeit verbreitete Form des Lehrbuches. Es gab Anweisungen zur Rhetorik, Kochbücher, Lehrbücher über die Reitkunst (z. B.

Den Leserinnen und Lesern wird mit deutlichen Hinweisen und Ermahnungen vor Augen gehalten, dass es nicht ausreicht, schön zu sein, um geliebt zu werden (II. 107ff.), dass die äußerliche Schönheit und Attraktivität vergänglich ist, während ein kultivierter Geist dauerhaft ist, durch den die Person weiterhin liebenswert und interessant bleibt. Ovid gibt den Frauen den Rat, ihre verschiedenen Begabungen zu verwirklichen. Es folgen Vorschläge für entsprechende kreative Tätigkeiten wie Musik, Dichtung oder literarische Bildung. Wenn auch die Eroberungsempfehlungen teils frivol wirken mögen, betont Ovid die Wichtigkeit einer emotionalen und geistigen Bindung zwischen Männern und Frauen. Man könnte eine respektlose Behandlung der Frauen darin vermuten, dass die Frauen in ihrer entfesselten sexuellen Leidenschaft und Eifersucht mit Medea, Phaidra und Pasiphaë verglichen, also mit eher abschreckenden *exempla* auf eine Stufe gestellt werden.⁹⁰ Wildberger legt überzeugend dar, dass Ovid diese Tragödienheldinnen nicht aus einer misogynen Haltung oder einem spöttischen Überlegenheitsgefühl heraus, sondern um schüchterne oder unerfahrene Männer zu ermutigen: Frauen verbergen allzu oft ihre wahren Gefühle, in Wirklichkeit wünschen sie sich gerade das, was sie scheinbar ablehnen.⁹¹ Ovid degradiert die Frauen damit nicht zu Sexualobjekten oder zu „Freiwild“, das dem Mann physisch wie moralisch unterlegen ist, sondern es geht ihm darum, so Wildbergers Interpretation, die zur willkürlichen Göttin und zur unnahbaren Herrin stilisierte Geliebte der Elegiker zu entthronen, sie auf gleiche Ebene mit dem Liebenden zu stellen und damit eine symmetrische, ausgewogene Beziehung zu schaffen. Für Ovid verkörpert die Frau eine Partnerin, keine Göttin, deren Launen sich der Mann willenlos unterwirft. Damit grenzt er sich bewusst von der unbefriedigenden und selbstquälerischen elegischen Liebeskonzeption ab.

Xenophons *Hippikē téchnē*), über das Angeln, die Jagd etc. Ovid übernimmt für seine *Liebeskunst* bewusst den Begriff *ars*, das Äquivalent zur *téchnē*. Sokrates spricht von seiner *erōtikē téchnē*, die sich aber auf den Eros zu seinen Schülern auf philosophischer Ebene bezieht. Seine *téchnē*, die er mit der Hebammenkunst vergleicht, besteht darin, die Schüler durch gezieltes Fragen selbst zur Erkenntnis hinzuleiten, die sie wie eine Geburt aus sich selbst hervorbringen.

⁹⁰ Auf Ovids Liebeskunst werde ich in Kapitel IV zurückkommen, um zu begründen, weswegen eine Ovidrezeption speziell in der provenzalischen Troubadourlyrik nicht stattgefunden hat, während dies in anderen mittelalterlichen Literaturgattungen der Fall war.

⁹¹ Wildberger 1998, 19-21; 89ff.; 138ff.; 147-52 zu Ars I. 269-350. Die Scham der Frauen (*pudor/pudicitia*) dient ihnen nur als Selbstschutz, ist nicht mehr als etwas Anerzogenes, von der Gesellschaft Gefordertes. *Pudicitia* verbietet ihnen, auf Männer zuzugehen. Daher muss der erste Schritt, die Annäherung durch Ansprechen, *allocutio*, vom Mann ausgehen. In heutiger Zeit ist es der Frau ohne Weiteres möglich, beim Knüpfen von Kontakten und Beziehungen selbst die Initiative zu ergreifen. Zur Umdeutung der elegischen Liebe und der *militia amoris* bei Ovid: Ebda. 11ff.; 19f.; 143f.; 215ff. Die anti-elegische Haltung Ovids zeigt sich am deutlichsten in der Umkehrung der Worte des Gallus *Omnia vincit Amor, et nos cedamus Amori*. (Vergil, Ekloge 10.69). Ovid schreibt: (...) *et mihi cedet Amor* (Ars I 21) Er will den übermächtigen Amor der Elegiker bändigen. Wildberger 1998, 19-21.

Die *Ars amatoria* empörte noch im 20. Jahrhundert einige Forscher, da Ovid offen über die sexuellen Wünsche und Bedürfnisse beider Geschlechter spricht. Ebenso postuliert er eine glückliche, vollständige Liebesbeziehung, eine intakte Sexualität und ein *freiwilliges*, wechselseitiges Geben, Nehmen und Genießen auf emotionaler und sexueller Ebene, das nicht durch Gesetze reglementiert werden sollte.⁹²

II. 5. iii. Exkurs: Homosexualität und Homoerotik in Rom

Über griechische Homosexualität und ihre besondere Ausprägung in der Knabenliebe (Päderastie) sowie ihre Sublimierung zu einem homoerotischen Verhältnis bei Platon wurde bereits im ersten Kapitel meiner Untersuchung gesprochen.⁹³ Lilja korrigiert in ihrer sorgfältigen Studie einen allzu eng gefassten Homosexualitätsbegriff.⁹⁴ Sie betont zu Recht die Notwendigkeit einer Unterscheidung der Termini *homosexuell* und *homoerotisch*. Ersteres legt logischerweise nahe, dass es sich um eine rein sexuelle Beziehung handelt.

Homoerotische Beziehungen können hingegen Empfindungen umfassen wie Liebe, Freundschaft, emotionale Bindung, Zuneigung (*affection*), Bewunderung, und, was für Sokrates bzw. Platon besonders gilt, eine fördernde Schirmherrschaft. Für Platon stellte die geistig-emotionale, persönliche Verbindung zu den Schülern die Grundlage für eine effektive Seelenleitung und Charakterbildung dar.

Der folgende Abschnitt soll veranschaulichen, dass gleichgeschlechtliche Beziehungen zwischen Männern als Phänomen durchaus zu jeder Zeit in Rom existierten. Es lassen sich zahlreiche Belege in der Literatur von der Komödie bis zur Liebesdichtung und zur Satire finden, in denen mehr oder weniger offen auf homosexuelle Neigungen und Praktiken auch von bekannten, prominenten Personen wie etwa Caesar eingegangen wird.⁹⁵

⁹² Was Ovid hier vor 2000 Jahren formuliert hat, entspricht den neuesten, aktuellsten Empfehlungen von Psychologen und Paartherapeuten!

⁹³ Zur Päderastie s. Reinsberg 1989, 163ff., zur erzieherischen Funktion der Knabenliebe: 170ff.

⁹⁴ Lilja 1983, 8f. *Homosexuality* wird oft zu einseitig definiert, nämlich als rein sexuelle Beziehung mit dem Ziel der Lustbefriedigung, sodass dieser Terminus auf das Phänomen der Knabenliebe und vor allem auf den platonischen Eros nicht anwendbar ist.

⁹⁵ Dazu Lilja 1983, 57. Dabei lässt sich nicht feststellen, ob es sich bei den Spottgedichten über Caesar und seinen Günstling Mamurra um bloße Verleumdungen und verbale Angriffe (Invektiven) handelt, vgl. dazu Catull, c. 29; 52; 57. Allerdings spricht auch Sueton von Caesars Bisexualität und seinem Verhältnis mit dem König Nikomedes von Bithynien, dem *pedicator Caesaris*. Sueton, Jul. § 49-52. Dem Bonmot eines Zeitgenossen zufolge war er *der Mann aller Frauen, und die Frau aller Männer!*

Offiziell galten homosexuelle wie homoerotische Neigungen gleichermaßen als unmännlich, weichlich, moralisch verwerflich und widernatürlich. Daher war es für die Betroffenen notwendig, besonders wenn sie in der Öffentlichkeit standen, sie geheim zu halten.⁹⁶

In den Komödien des Plautus finden sich zahlreiche Szenen, aus denen hervorgeht, dass Herren ihre Sklaven als Lustobjekte behandelten.⁹⁷ Homosexuelle Beziehungen mit den eigenen Sklaven waren legitim bzw. nicht strafbar. Einen fremden Sklaven zu missbrauchen, zu misshandeln oder umzubringen galt als Sachbeschädigung bzw. Schädigung fremden Eigentums.⁹⁸ In einigen Komödien kommen Lustknaben, *pueri delicati*, und männliche Prostituierte vor. Auch die Bezeichnung *mollis* (weichlich) wird pejorativ für *Lustknabe* verwendet.⁹⁹ Obszöne Witze und Anspielungen auf homosexuelle Verhältnisse werden bei Plautus vor allem Personen von niedrigem sozialen Niveau (Sklaven, Köchen) in den Mund gelegt, besonders in den derberen, possenhaften Komödien *Asinaria*, *Persa* und *Casina*. Der kultivierte Terenz meidet allzu anstößige Bemerkungen zu diesem Thema, mit Ausnahme einer Anspielung im *Eunuchus* (v. 214f.; 529f.).

Päderastische Beziehungen wurden in Rom offiziell nicht akzeptiert. Für die griechische Päderastie und die Gymnastik (wörtl. Nacktturnen) besaßen die Römer ein noch geringeres Verständnis. Es galt als anstößig, in öffentlichen Sportstätten (Palästren) beim Trainieren mit anderen Männern den Blick auf sämtliche Körperteile freizugeben.¹⁰⁰ Das Liebesverhältnis zwischen Erziehern und Knaben war gesellschaftlich nicht ritualisiert und etabliert wie in Griechenland, es blieb ein genuin griechisches Phänomen, wie auch Lilja erkennt.¹⁰¹

Von frei geborenen jungen Männern hatte man sich, in Athen ebenso wie in Rom, in sexueller Hinsicht fernzuhalten. Liebesverhältnisse zwischen römischen Offizieren und jungen

⁹⁶ Vgl. Lilja 1983, 13; 98f. Die Bezeichnungen für Homosexuelle (*pathicus*, *cinaeda* oder *pedicator*) dienten auch generell als Schimpfwörter, um unliebsame Personen herabzusetzen, lächerlich zu machen, und häufig sogar ihren Ruf zu schädigen, unabhängig davon, ob es wirklich zutraf, sei es in Form von Spottversen oder anonymen Graffiti.

⁹⁷ Vgl. dazu Lilja 1983, 13; 29 f., vgl. auch Weeber 1995, 328.

⁹⁸ Holzberg 2002, 30, Lilja 1983, 129. In Athen war zur Zeit der Neuen Komödie ein Gesetz formuliert worden, dass auch Sklaven ausdrücklich vor sexuellem Missbrauch durch die eigenen Herren schützte. Daher liegt es nahe, dass Plautus dieses Thema nicht in seinen Vorlagen vorfand, sondern es selbst in seine Stücke eingefügt hat.

⁹⁹ Als Gegensatz zu *pilōsus*, behaart, meint *mollis*: glattrasiert, daher feminin wirkend. *Exoletus* meint ebenfalls: glattrasiert. Lilja 1983, 16f.; 40.

¹⁰⁰ Zu den Palästren vgl. Reinsberg 1989, 179f. Cicero, Tusculanen IV. 70.

¹⁰¹ Lilja 1983, 85.

Soldaten, unabhängig davon, ob nachweislich sexuelle Übergriffe stattgefunden hatten, wurden drastisch bestraft.¹⁰²

Es lassen sich immerhin in der römischen Literatur Hinweise und Zeugnisse für enge Männerfreundschaften finden, die man als platonische *philia* bezeichnen könnte; es handelte sich um eine tiefgehende geistige und emotionale Bindung zwischen verwandten Seelen. Die Liebe, welche das Freundespaar Nisus und Euryalus in Vergils *Aeneis* verbindet, wird als *amor pius* charakterisiert, also als sublimierte, homoerotische Liebe zwischen einem Älteren und einem Jüngeren, dessen Schönheit hervorgehoben wird, die durchaus an die griechische *erastēs-erōmenos*-Beziehung erinnert.¹⁰³ Der Zusatz *pius* charakterisiert die Beziehung als eine moralisch legitimierte, da nicht sexuell bestimmte. Man sollte in Vergils empfindsamer und empathischer Darstellung männlicher Freundespaare mehr als bloße literarische Imitatio griechischer Vorbilder sehen.¹⁰⁴ Im folgenden Abschnitt über Cicero soll die geistige wie auch die emotionale Bindung zwischen gebildeten Männern anhand des *Laelius* aufgezeigt werden, die als *amor* bezeichnet wird. Cicero betont mehrfach den Vorzug der Freundschaften zwischen *boni*, die sich um ihrer selbst willen, aufgrund ihrer geistigen und charakterlichen Verwandtschaft lieben.

Für Frauen blieb diese Art der intensiven geistig-emotionalen Bindung mitsamt dem geistigen Austausch und dem gemeinsamen Bemühen um das Gute, *honestum*, unzugänglich, da sie bis auf wenige prominente Ausnahmen keine philosophische Bildung erfuhren.¹⁰⁵

Catull spricht unverhohlen über die homosexuellen Neigungen seiner Zeitgenossen, die er namentlich erwähnt, darunter seinen Dichterfreund Fabullus, Caesar sowie Piso und Memmius.¹⁰⁶ Den Liebesgedichten Catulls an den jugendlichen Juventius lässt sich entnehmen, dass die Beziehung sich eher auf einer geistigen und emotionalen Ebene bewegte. Die Betonung der Schönheit des Juventius wie auch die Bezeichnung als *puer bonus*, also anständiger Junge, legt nahe, dass es sich nicht um einen gewöhnlichen Lustknaben und kein

¹⁰² Dazu Grimal 1981,100f.; Lilja 1983,107f. Die entwürdigende Art der Bestrafung sollte als abschreckendes Beispiel dienen.

¹⁰³ *Aeneis* V. 296. Der verständige, erfahrene Nisus nimmt gegenüber dem jugendlich-leichtsinnigen Euryalus eine Beschützerrolle ein. Ihrer beider Tod (IX. 424-445) erscheint als Reflex auf Achill und Patroklos, die im *Symposion* als Beispiel für das gemeinsame Sterben der Liebenden genannt werden. Symp. 179d-180b.

¹⁰⁴ Vergil war selbst gleichgeschlechtlich veranlagt und blieb unverheiratet, wie aus der Vergil-Vita von Donatus (§ 9) hervorgeht.

¹⁰⁵ Cornelia, die Mutter der Gracchen, gehörte z. B. dem Scipionenkreis an.

¹⁰⁶ Catull, c. 28, 25.1, zu Caesar vgl. c. 52, Sueton Jul. § 49-52. Catull unternahm mit Memmius eine Expedition nach Bithynien: c. 10.

sexuelles Verhältnis handelt, sondern um eine homoerotische Beziehung zu einem Liebling, bei dem aber keine philosophische und pädagogische Basis nachweisbar ist.¹⁰⁷

Catulls Beziehung zu Juventius ist ethisch begründet, denn sie beruht auf *bene velle*, *pietas* und *fides*, wie bereits vorgestellt. Er grenzt seine Liebe ab von den Avancen der als verderbt und schamlos dargestellten Subjekte Furius und Aurelius, die seinem Geliebten nachstellen.¹⁰⁸

Es geht ihm weniger um den Besitzanspruch, sondern viel eher um die körperliche, seelische und gesellschaftliche Unversehrtheit des schönen Geliebten.¹⁰⁹ Auf die Entsprechung zwischen den ethischen Prinzipien Catulls und denjenigen, die den platonischen Eros kennzeichnen, wurde bereits hingewiesen. Die Liebe zu Juventius ist dadurch gekennzeichnet, dass das liebende lyrische Ich offenbar das Gute für den Geliebten anstrebt, ihn schützt und ihm mit Achtung begegnet, worin die Kriterien der *pietas* erfüllt sind, die auch den Kriterien Platons für eine erstrebenswerte und ethisch verantwortbare Eros-Beziehung entsprechen. Die Beziehung zwischen Nisus und Euryalus wird bei Vergil als *amor pius* charakterisiert, also als eine Liebe, in der nicht die sexuelle Befriedigung angestrebt wird, sondern die in der engen emotionalen und geistigen Verbindung verwandter Seelen und in der liebenden Fürsorge für den jüngeren Geliebten besteht.¹¹⁰ Aus den Juventius-Gedichten Catulls lässt sich erkennen, dass es sich hier um einen *amor pius* handelt, zumal Juventius einer adligen Familie angehörte und ein sexuelles Verhältnis daher ausgeschlossen war. In der Forschung zu Catull bleibt umstritten, ob der sogenannte Juventius-Zyklus lediglich als künstlerische Nachahmung griechischer homoerotischer Lyriker des Hellenismus wie Kallimachos und Anakreon zu betrachten ist.¹¹¹

Andere Gedichte, wie etwa c. 9 an Veranius, müssen nicht auf eine Liebesbeziehung verweisen, denn das herzliche Umarmen und Küssen stellte einen Begrüßungsritus dar, bzw. gehörte zur üblichen Begrüßung und Verabschiedung von Angehörigen und engen

¹⁰⁷ Zu Juventius vgl. c. 12; c. 21; 48. Es liegt nahe, *Juventius* als Pseudonym aufzufassen, wie es bei *Lesbia* der Fall ist, doch Catull spricht ihn in c. 24 als *Blüte des Geschlechts der Iuventii* an. Die Iuventier waren eine bekannte Adelsfamilie. Die Bezeichnung als *Blüte* verweist sowohl auf seine Jugend als auch auf seine Schönheit.

¹⁰⁸ Vgl. c. 21: *Num pedicare vis amores meos? (Willst du etwa...?)* In einem anderen Gedicht, c. 15, droht Catull im Fall weiterer sexueller Belästigung des Knaben dem Rivalen selbst Vergewaltigung an - was als schlimmste Demütigung galt. Lilja 1983, 55; 60 Anm. 43.

¹⁰⁹ Vgl. den Abschnitt zum *Lesbia*-Zyklus. Catull liebte sie nicht nur *wie ein gewöhnlicher Mann seine Freundin*, nicht nur auf sexueller Ebene, sondern auch auf der emotionalen und geistigen Ebene, *wie ein Vater sein Kind, wie ein Bruder die Schwester* (c.72). Er charakterisiert seine Beziehung mittels der traditionellen Moralbegriffe *fides*, *constantia*, *pietas*.

¹¹⁰ Zu Nisus und Euryalus: Aeneis V.294-296; IX.367-453. Vgl. Anm. 130!

¹¹¹ Zu den Juventius-Gedichten Lilja 1983, 51ff.; 57-60.

Freunden.¹¹² Tibull preist seinen jungen Geliebten Marathus als Quelle seiner dichterischen Inspiration, wobei die faszinierende, inspirierende Wirkung allein von dessen körperlicher Schönheit ausgeht (9, 47-50). Die Beziehung wird dadurch getrübt, dass Marathus sich zugleich auf ein Verhältnis mit dem Mädchen Pholoé und mit einem reichen älteren Päderasten eingelassen hat (I. 9), worauf Tibull eifersüchtig und mit moralischen Vorwürfen reagiert (9. 75 f.); dies beweist, dass die Liebe für ihn an moralische Grundsätze gebunden ist. An Platon erinnert auf jeden Fall die Begeisterung für die jugendliche Schönheit des Knaben und die Inspiration, die von der Schönheit des Geliebten ausgeht.¹¹³

Bei Horaz (65-8 v. Chr.) lassen sich Liebesbeziehungen zu Mädchen wie zu jungen Männern erkennen, die sich eher auf einer unverbindlichen, sinnlich-sexuellen Ebene bewegen.¹¹⁴ Im Fall seiner weiblichen Geliebten (Glycēra: I. 19; I. 30, Lalagē, Lydia, Phryne) erwähnt und preist er nur ihre körperliche Schönheit und Verführungskraft, während sein Verhältnis zu dem Knaben Ligurinus in seiner sublimierten Sehnsucht einen Sonderstatus einzunehmen scheint, der einem erotischen Verhältnis im Sinne Platons sehr nahe kommt.¹¹⁵

Auch in den Eklogen Vergils treten homoerotische Beziehungen auf; so thematisiert die 2. Ekloge die leidenschaftliche, aber unerwiderte, als *amor* bezeichnete Liebe des Corydon zu dem schönen Knaben Alexis. Wie auch im Fall der Dido charakterisiert Vergil die Leidenschaft Corydons als Krankheit, *dementia*.¹¹⁶

Die Kaiserzeit des ersten nachchristlichen Jahrhunderts war mangels moralischer Vorbilder, *exempla*, vor allem unter Nero (37-68) und Domitian (gest. 96) geprägt durch Vergnügungssucht, Verschwendung und Ausschweifungen in jeder Hinsicht, Erbschleicherei, Inzest, Mord etc., wovon die Satiren des Juvenal (ca. 60 - um 130) frappierende Eindrücke

¹¹² In Frankreich und Italien hat sich der Brauch der Begrüßungsküsse (franz.: bises) auf die Wangen auch bei Männern noch bewahrt. Catull c. 9, 9: *iucundum os oculosque saviabor: Ich werde dein angenehmes Gesicht (Mund?) und die Augen küssen*. In einem anderen Gedicht (c. 13, 6) nennt er seinen Freund Fabullus *venustus*. Vgl. auch Ciceros herzliche, affektvolle Anrede an seinen *dulcis Atticus*. Weeber 1995, 223-24, vgl. auch 47.

¹¹³ Marathus erwidert offenbar die aufrichtige Liebe zu Tibull nicht und sucht seinen Vorteil bei dem reichen Liebhaber. Vgl. dazu Grimal 1981, 156ff.

¹¹⁴ Epod. 11, 4: Er bekennt sich zu seiner Bisexualität und auch zu seinen wechselnden Partnerinnen und Partnern (nach dem Vorbild Epikurs!).

¹¹⁵ Oden IV. 1. 33-40, zu Horaz s. Lilja 1983, 70-74.

¹¹⁶ *de-mens* = wörtl. „von Sinnen“. Bei Alexis kann es sich um ein Pseudonym für einen jungen Sklaven des Asinius Pollio handeln, den Vergil liebte und verehrte. Lilja 1983, 62ff. Apuleius, Apologie 10.5. Am Schluss ruft sich Corydon (oder das lyrische Ich) selbst zur Vernunft: *O Corydon, Corydon, quae te dementia cepit!* (welcher Wahnsinn hat dich ergriffen). Er tröstet sich mit dem Gedanken, einen anderen Geliebten (*einen neuen Alexis*) zu finden.

vermitteln.¹¹⁷ Die satirische, verzerrende Darstellung einer homosexuellen Beziehung ist dadurch gekennzeichnet, dass die Liebenden keine moralischen Verpflichtungen eingehen. Nachdem die Gefahr der gesellschaftlichen Ächtung weggefallen war, konnte die Homosexualität offen ausgelebt und praktiziert werden. Petronius, ein Zeitgenosse Neros und Senecas, erzählt im *Satyrikon* die Abenteuer des homosexuellen Liebespaares Encolpius und Ascyltus, was zu anderen Zeiten unmöglich gewesen wäre.¹¹⁸ Durch das Auftreten des Knaben Giton entsteht eine *Menage à trois* zwischen Giton, Ascyltus und Encolpius, in dem Konflikte und Eifersuchtsszenen nicht ausbleiben, vor allem nachdem Giton sich für Ascyltus entscheidet und ein weiterer Rivale, Eumolpius, auftritt. Die Intention besteht nicht zuletzt in einer Persiflage des aus griechischen Quellen bekannten heroisch-idealisierenden Romans, in dem die Liebenden alle Widerstände und Verführungen überwinden und einander unerschütterliche Treue bewahren.¹¹⁹ Die Romanhelden des Petronius lassen dagegen keine Gelegenheit aus, einander - auch mit Frauen - zu betrügen. Ihr Verhalten ist also durch die Loslösung von ethischen Normen und Verpflichtungen gekennzeichnet. Folglich sind ihre Beziehungen im Wesentlichen auf die sexuelle Ebene reduziert, wodurch die einzelnen Partner austauschbar werden. Der satirische Roman des Petronius erweist sich als Karikatur derjenigen Romane, in denen *amor* mit den aufgezeigten moralischen Implikationen das Verhalten der Protagonisten bestimmt.

Das relativ bekannte Verhältnis zwischen Hadrian (76-138) und dem jungen Antinous bezeugt, dass diese erotische Beziehung zwischen einem älteren *erastes* und einem jüngeren *erōmenos* nichts mehr mit der oben beschriebenen vordergründig sexuellen, oberflächlichen Beziehung im Werk des Petronius gemeinsam hat, sondern sich eher mit dem der platonischen Eros-Beziehung vergleichen lässt. Als sein geliebter Antinous bei einem Unfall im Nil ertrank, gründete Hadrian ihm zu Ehren die Stadt Antinoopolis.¹²⁰

¹¹⁷ Z. B. beging Nero Inzest mit seiner Mutter Agrippina. Sueton erwähnt die Lustknaben, mit denen sich Tiberius in einer Lasterhöhle auf Capri vergnügt haben soll, wobei auch hier nicht zu verifizieren ist, ob sich um Tatsachen oder böswillige Unterstellungen handelt. Sueton, Tiberius 42-48.

¹¹⁸ Zu Petronius s. v. Albrecht 1994, 960ff.

¹¹⁹ Bei den griechischen Romanen handelt es sich z. B. um die *Aithiōpiká* des Heliodor, den anonymen *Ninos*-Roman und *Theagenes und Charikleia*. Vgl. dazu Holzberg 1990. Die zu bestehende Tapferkeits- und Beständigkeitsprobe macht die Liebenden einander würdig, außerdem dienen die zu überwindenden Gefahren, Trennungen, Versuchungen durch verführerische Heiratsanträge u. a. dazu, die Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit ihrer Liebe unter Beweis zu stellen. Da das Epos sowohl zur Grundlage der Tragödie wie auch zur wichtigsten Quelle des Romans wurde, geht dieses Modell der Trennung und Bewährung eines Paares wohl auf die Archetypen Penelope und Odysseus zurück.

¹²⁰ Dazu Bengtson 1995, 299. Antinous wurde sogar kultisch verehrt und mit verschiedenen Göttern gleichgesetzt, wovon die zahlreichen Erz- und Steinskulpturen des Antinous zeugen.

II. 6. i. Die Rezeption griechischer Philosophie als Voraussetzung für die Rezeption des Erosbegriffs in Rom

In diesem vorliegenden Abschnitt beabsichtige ich, die Gründe für eine so späte Aufnahme der griechischen Philosophie wie auch derjenigen Platons zu verdeutlichen. Auf die Vorurteile der Römer gegen griechische Sitten und Kultur hatte ich bereits hingewiesen. Die Skepsis der Römer hat maßgeblich dazu beigetragen, dass der platonische Eros nicht in seiner ursprünglichen Form aufgenommen, sondern stark modifiziert wurde.

Harder¹²¹ zeigt die Umstände und Faktoren auf, die zu einer wirksamen Verbreitung und Etablierung griechischer Philosophie beigetragen haben, die endlich durch Cicero (100-42 v. Chr.) erfolgreich abgeschlossen war. Erst durch ihn erhielt die Philosophie sozusagen das römische Bürgerrecht.¹²² Die Originalität und die kreative Leistung der Römer zeigen sich in der Art ihrer aktiven Aneignung und Umsetzung griechischen Gedankengutes. Sie nahmen nicht, so Harder, passiv griechische Kultur auf, sondern interpretierten sie, sprachlich und inhaltlich, und passten sie durch Übersetzung ihrem Sprachschatz an.¹²³ Mit der fortschreitenden Eroberung griechischen Terrains gelangten immer mehr Kulturgüter, Kunstschatze sowie Künstler, Philosophen und Kaufleute nach Rom.¹²⁴ Die Zeit der Punischen Kriege zwischen 240 und 146 bedeutete für Rom eine entscheidende Phase der politischen und kulturellen Etablierung.¹²⁵

Griechische Philosophie stellte einen der interessantesten „Importartikel“ dar. Philosophen und Lehrer begaben sich seit dem 3. Jahrhundert noch während der Kriege nach Rom und

¹²¹ Zur Etablierung griechischer Philosophie in Rom vgl. Harder in: Büchner 1971 (Hg.) 10ff.

¹²² Harder ebda. 29. Noch in Ciceros Zeit war es offenbar nötig, die Beschäftigung mit der Philosophie zu rechtfertigen und sie den Zeitgenossen nahe zu bringen. Cicero verfasste nämlich im Jahre 46 eine Werbeschrift, *Protrepitkós*, für die Philosophie: den *Hortensius*.

¹²³ Die Übertragung eines fremdsprachlichen Textes in die eigene Sprache war und ist grundsätzlich ein kreativer Akt! Die Römer, vor allem Cicero, waren sozusagen die ersten Humanisten oder: Humanisten *avant la lettre*.

¹²⁴ Auch stellten Luxusartikel und Sklaven interessante Importware dar. Der Erste Punische Krieg gegen Hamilkar Barkas, den Vater Hannibals, dauerte von 264-241.

¹²⁵ Es darf nicht vergessen werden, dass die Punischen Kriege sowie die Eroberung Makedoniens (168) und anderer griechischer Gebiete die Voraussetzung für jeglichen politischen und kulturpolitischen Aufschwung Roms bedeuteten. Erst danach war die Möglichkeit der Beschäftigung mit Philosophie und Literatur überhaupt gegeben.

wurden als Erzieher engagiert, was sich jedoch auf den Adel beschränkte. Einige arbeiteten auch als Übersetzer und Schreiber oder als Sekretäre.¹²⁶

Trotz der Opposition des konservativen Cato fiel griechisches Kultur- und Bildungsgut auf fruchtbaren Boden, denn es wurde intensiv rezipiert und weiterentwickelt.¹²⁷ Als Beweis für römisches Misstrauen und Verständnislosigkeit gegenüber der Philosophie, oder zumindest bestimmten Philosophenschulen, wird immer wieder die zurückgewiesene Philosophengesandtschaft angeführt.¹²⁸ Der Anlass bestand darin, dass der Skeptiker Carneades an einem Tag eine Rede für die Gerechtigkeit in der Politik und am folgenden Tag eine Rede dagegen gehalten hatte - ein denkbar ungünstiges Thema, um für griechische Philosophie zu werben. Eine derartige Relativierung moralischer Werte konnte einem Cato nicht gefallen.¹²⁹

Schließlich avancierte griechische Bildung zu einem Privileg der römischen Oberschicht, zu der die hochgebildeten Scipionen zählten.¹³⁰ Bei der Beurteilung der tatsächlichen kulturellen Bedeutung des Scipionenkreises besteht kein Konsens in der Forschung, sodass diesbezüglich Zurückhaltung ratsam erscheint.¹³¹ Möglicherweise wurde sie im Nachhinein in ähnlicher Weise verklärt, wie Scipio in Ciceros *De re publica* zum wahren Weisen und Helden stilisiert wird.¹³² Die Verbindung griechischer mit römischer Ethik lässt sich z. B. an dem römisch geprägten Begriff der *humanitas* aufzeigen, der durch das griechische Bildungsideal bereichert wurde. *Humanitas* bezeichnet das, was den Menschen ausmacht, Güte,

¹²⁶ v. Albrecht 1994, 19. So erklärt sich auch die schnelle Verbreitung der griechischen Sprache in Rom.

¹²⁷ Bengtson 1995, 110f., Harder in: Büchner 1971, 16. Vgl. das Zitat bei Ennius: *Philosophieren ja, aber nicht zu viel!* Ihm war die starke Anziehungskraft der Philosophie auf die Jugend suspekt.

¹²⁸ Cicero, *De oratore* II. 155; *Tusc.* IV. 3-4, v. Albrecht 1994, 399f.

¹²⁹ Zu Carneades vgl. Leonhardt 1999, 10f. Carneades verfuhr nach dem in der späteren Rhetorik etablierten Schema der *disputatio in utramque partem*, das vor allem bei Gerichtsreden eingesetzt wurde. Carneades hatte keineswegs rhetorische Spielerei im Sinn, noch beabsichtigte er wie der von Platon getadelte Gorgias die Allmacht des Logos zu demonstrieren, durch die sich alle moralischen Werte in Frage stellen lassen. Das Wesen der skeptischen Philosophie bestand darin, sich eines Urteils, auch eines moralisch relevanten, zu enthalten, da sich immer gleich starke Argumente für oder gegen eine Sache finden lassen. Es gibt für die Skeptiker keine endgültige Zustimmung zu *einer* Lösung und *einer* Wahrheit.

¹³⁰ Zu den Scipionen s. Zoll 1962, 20f., v. Albrecht 1994, 401f., zu Polybios und Scipio vgl. Polybios, *Geschichte* XXX. 20ff. Der Eroberer von Karthago (146) und Numantia, Sohn des Aemilius Paullus, war durch Adoption in das Haus der Cornelia gelangt.

¹³¹ So urteilt Strasburger 1966: Die historischen Fakten seien zu spärlich, um daraus die Tragweite dieses gebildeten Zirkels zu ermessen oder zu beweisen. Man stütze sich auf wenige subjektive Zeugnisse von Cicero, Polybios, Plutarch u.a.

¹³² Cicero kannte einige Mitglieder noch persönlich. Am Schluss seiner Schrift *De re publica* hat Cicero ein Denkmal für Scipio errichtet. Zum *Somnium Scipionis*, das hier nicht behandelt wird, sei verwiesen auf Büchner (1976). Das *Somnium Scipionis* ist vor allem durch den platonischen *Phaidon* geprägt und belegt das große Interesse Ciceros für Platon.

Gerechtigkeit, Kultiviertheit, Milde und Nachsicht in bestimmten Situationen.¹³³ Die kompromisslose, manchmal grausame römische Disziplin, die aus historischen Beispielen erkennbar wird, wurde durch den Einfluss griechischer Ethik gelockert und abgemildert.

II. 6. ii. Platonische Freundschaften bei den Scipionen

Zwischen dem Historiker Polybios und dem jungen Scipio bestand eine Freundschaft und Zuneigung, die der platonischen *philia* zwischen Seelenverwandten gleichkommt. Polybios, der als Kriegsgefangener nach Rom gelangt war und als Lehrer im Haus des älteren Scipio lebte, berichtet von der eindrucksvollen Begegnung mit dessen Adoptivsohn. Dieser ermutigte Scipio, sich seiner philosophischen Ausbildung anzuvertrauen, und versprach, ihn so anzuleiten, dass er seiner Vorfahren würdig werde. Die Charakterbildung und Persönlichkeitsentfaltung auf der Basis einer tiefen Zuneigung und Sympathie entspricht dem Anliegen des Sokrates, der seine Ausbildung junger Männer als „Seelenleitung“ begreift. Hier fehlt allerdings die erotische Komponente, die Begeisterung durch den Anblick des Freundes sowie die Leidenschaft für die Schönheit.¹³⁴ Im Unterschied zu Platon konzentrierte sich die Ausbildung des Scipio durch Polybios, über die philosophische Anleitung hinausgehend, auf die wohlwollende Hinleitung zur altrömischen *virtus*, die mit dem Sittlich-Guten, *honestum*, identifiziert wurde und militärische Tapferkeit einschloss.

II. 7. Platonrezeption bei Cicero: Die Darstellung von *amor* und *amicitia* in den philosophisch-ethischen Schriften

¹³³ So Harder in: Büchner 1971, 21. Titus Manlius Torquatus stellt das bekannteste Exemplum dar für die kompromisslose Härte der römischen Disziplin, die grausame Todesurteile wegen verzeihlicher Vergehen forderte. Sein eigener Vater veranlasste die Hinrichtung, nachdem sich Titus unerlaubt aus dem Lager entfernt und den feindlichen Feldherrn eigenhändig besiegt hatte. Erstmalig spielten um die Mitte des 2. Jahrhunderts Frauen eine kulturpolitische Rolle, die in unmittelbarer Beziehung zum Scipionenkreis stand. Es handelt sich um Aemilia, die mit dem älteren Scipio Africanus (gest. 183) verheiratet war und ihre Tochter Cornelia, die Mutter des Tiberius und des Gaius Gracchus; des Weiteren um Sempronia, die Tochter Cornelias, der Gattin des jüngeren Scipio. Cornelia hatte Kontakt zu griechischen Gelehrten und ließ ihre Söhne von Diophanes v. Mytilene und Blossius von Cumae unterrichten.

¹³⁴ Im Zusammenhang mit Senecas *Epistulae Morales* soll auf das Phänomen der Seelenleitung nochmals eingegangen werden.

II. 7. i. Ciceros philosophische Ausbildung und sein Verhältnis zu Platon

Ciceros Biografie lässt sein besonderes Interesse an der platonischen Philosophie erkennen. In seinen philosophischen Schriften findet sich die Aufnahme bestimmter Aspekte des platonischen Eros sowie Reminiszenzen an Platons Erosdialoge, was in diesem Abschnitt vorgestellt werden soll. Cicero begann mit der Abfassung seiner philosophischen Werke in einem neuen Lebensabschnitt, nachdem er seit 56 v. Chr. auf politischem Gebiet zum Schweigen gebracht worden war.¹³⁵ Er nutzte die aus der politischen Suppression resultierende Muße (*otium*), um sich wieder der Philosophie zuzuwenden, die ihn in seiner Jugend begeistert hatte.¹³⁶ Folgende Punkte sehe ich als Bedingung für Ciceros Orientierung an Platon: Im Jahre 88 v. Chr. hatte Philon von Larissa die Platonische Akademie nach Rom verlegt. Philon wurde Ciceros Lehrer und führte ihn in die platonische Philosophie ein. Außerdem kannte Cicero die Schriften des Peripatetikers Theophrast, des bekanntesten Aristoteles-Schülers, und die der Stoiker Posidonios und Panaitios, die er aufgrund ihrer Nähe zu Platon bevorzugte.¹³⁷ Während seiner Bildungsreisen nahm er in Athen Unterricht bei dem Akademiker Antiochos von Askalon. Cicero betont mehrfach seine Verehrung für Platon, nennt ihn etwa *deus philosophorum* und *Plato noster*, um seine geistige Verwandtschaft und Vertrautheit mit ihm auszudrücken. Er stellt Platon in den *Tusculanen* sogar ausdrücklich über Aristoteles.¹³⁸ Seine Freunde und Zeitgenossen betrachteten ihn daher als Platoniker. Cicero übernimmt den platonischen Eros-Begriff nicht in seinem besonderen Rahmen, der homoerotischen Liebesbeziehung, sondern kritisiert diese sogar ausdrücklich. Er geht allerdings eklektisch vor, indem er nur bestimmte Elemente des platonischen Eros aufgreift. Die Schönheit als zeitlich vorausgehende, erste Ursache der Liebe wird zwar nicht derartig

¹³⁵ In *De officiis* II. 9 verweist er darauf, dass man ihn seiner politischen Aufgaben beraubt habe. Cicero befand sich im Jahre 63 als Konsul auf dem Höhepunkt seiner politischen und rhetorischen Karriere. Zur weiteren Entwicklung Ciceros sei verwiesen auf die Cicero-Biographie von Fuhrmann 1992, s. auch Harder in: Büchner 1971,32:35.

¹³⁶ *De off.* II. 4-5. Zugleich versucht er aber in seinen philosophischen Schriften, indirekt auf die Politik einzuwirken, und Kritik an den bestehenden Verhältnissen zu üben. Vgl. dazu Takahata 2004.

¹³⁷ Vgl. Zoll 1962,21ff. Quintilian hat in seiner *Ausbildung des Redners (Institutio oratoria)* Cicero als Nacheiferer Platons, *Platonis aemulus*, bezeichnet. Leonhardt 1999 169f.; 196 verweist auf die Orientierung an Platon, die bei den gemäßigten Stoikern Panaitios und Posidonios nachweisbar ist. Sie gelten für Cicero als platonisierende Stoiker.

¹³⁸ *De off.* I. 155, ad Atticum 4.16.3, ad familiares 15. 18.1; *De Legibus* I. 15; *Tusculanen.* I. 39: *Ich möchte lieber mit Platon irren als mit jenen (sc.den Epikureern) die Wahrheit glauben.* Zoll 1962, 23 weist zu Recht auf Ciceros deutliche Affinität zu Platon hin. Vgl. die Belegstellen in: Ad Quintum fratrem I. 1.29: *princeps ingenii et doctrinae Plato*, *De orat.* 62: *suavitate et gravitate princeps Plato (...)*, *De nat. Deorum.* (46 v. Chr.) II. 32: *audiamus Platonem quasi quendam deum philosophorum* (es geht ja schließlich um die Götter!) *Tusc.* I. 22: *Aristoteles longē omnibus - Platonem semper excipio - praestans et ingenio et diligentia (...).*

betont wie bei Platon, doch stellt Cicero einen Zusammenhang zwischen dem Anblick des Schönen und Wohlgeordneten, dem Erkennen des Guten und der Liebe zur Weisheit her. Dieser manifestiert sich an mehreren näher zu betrachtenden Stellen in den *Tusculanen*, in *De finibus* und in *De officiis*. Die platonische *philia*, die beständige Freundschaft zwischen Seelenverwandten, die auf der gemeinsamen Liebe zum Guten und zur Weisheit wie auf einer persönlichen emotionalen Verbindung beruht, die Cicero als *amor* bezeichnet, finden sich ebenfalls in mehreren seiner philosophischen Schriften. Außerdem gibt er die Philosophie mehrfach durch *amor sapientiae* und *cupiditas sapiendi* wieder, womit er direkt auf Platons philosophischen Eros rekurriert.

In der Forschung wird vorwiegend der peripatetische und stoische Einfluss auf Ciceros Werke hervorgehoben. Leonhardt und Zoll weisen immerhin auf einige unverkennbar platonische Züge in Ciceros philosophischen Schriften hin.¹³⁹ Vielfach modifizierte er allzu starre, einseitige Konzeptionen oder ethische Normen der Stoa. Berechtigterweise stellt Leonhardt eine Abneigung gegen den Dogmatismus der Stoiker bei Cicero fest. Er war bestrebt, die rigiden stoischen Forderungen abzumildern, indem er sie platonisierte. Daher favorisierte er auch die mittleren Stoiker Posidonios und Panaitios.

Der Einfluss der skeptischen Akademie, die durch Antiochos von Askalon vertreten wurde, manifestiert sich darin, dass Cicero nicht einer einzigen Philosophenschule zugeneigt ist bzw. eine einzige Betrachtungsweise oder Lösung anstrebt, weil er *sich der relativen Gültigkeit seines Urteilsvermögens bewusst ist*.¹⁴⁰ Ein Forschungsdesiderat besteht noch immer bezüglich einer genaueren Untersuchung platonischer Elemente und Konzeptionen bei Cicero, von denen einige bereits angesprochen wurden und im Verlauf dieses Abschnitts aufgezeigt werden sollen. Bellincioni spricht im Kontext mit den Begriffen *érōs* und *philia* von einem platonischen *riflesso lontano*, der sich bei Cicero zeige, führt aber diesen Gedanken nicht weiter aus.¹⁴¹ Bei allen nachweisbaren Anleihen bei Aristoteles und den genannten Stoikern darf nicht vergessen werden, dass Ciceros Lehrer, Philon von Larissa, selbst Platoniker war und man von fundierten Platon-Kenntnissen bei Cicero ausgehen kann.

II. 7. ii. Ciceros Dialog *Laelius* über die Freundschaft

¹³⁹ Zoll 1962, 32; 98; 128; 145ff. Leonhardt 1999, 14; 83f.; 118; 144; 149ff.; 204f. zum Lob des Panaitios s. de finibus IV. 79: *Stoicorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius (...) semper in ore habuit Platonem, Aristotelem, Xenocratem: Panaitios vermied die Düsterteit und Härte (oder: Sprödigkeit) der Stoiker (...) stets führte er im Munde (die Worte von) Platon, Aristoteles und Xenokrates.*

¹⁴⁰ So Leonhardt 1999, 29, zu Cicero als Skeptiker s. auch 76 ff.

¹⁴¹ Bellincioni 1970, 140.

In diesem Rahmen werden lediglich zentrale Passagen aus den ciceronischen Dialogen vorgestellt, um an ihnen die entscheidenden Parallelen zu Platon sowie Anklänge an einzelne Dialoge aufzuzeigen.¹⁴² Gegenstand des *Laelius* ist die Darstellung des Wesens, der Pflichten und Grenzen der Freundschaft. Cicero hat dieses Werk seinem besten Freund Pomponius Atticus gewidmet.¹⁴³ Von Platon übernimmt Cicero die Benennung des Dialogs nach der Hauptfigur.¹⁴⁴ Der *Laelius* spielt im Jahre 129 v. Chr. Anlass des Dialogs ist der Tod eines geliebten Menschen, nämlich des jüngeren Publius Scipio, dessen engster Freund Laelius war.¹⁴⁵ Darin, dass die Trauer um geliebte Menschen als Zeichen der *humanitas* gesehen wird, zeigt sich, dass Cicero die radikale Bekämpfung der Affekte, wie sie die so genannten alten Stoiker forderten, ablehnt.¹⁴⁶ In der Reflexion über das Schicksal der Seelen nach dem Tod liegt ein Bezug zum platonischen *Phaidros*. Laelius geht von der Göttlichkeit der Seele aus und von der Gewissheit, dass die Seelen sittlich guter und weiser Menschen zu ihrem göttlichen Ursprung zurückfinden (Kap. 4).¹⁴⁷ Der Unsterblichkeitstopos, hier bezogen auf die bleibende Erinnerung an vorbildliche Menschen, geht auf das platonische *Symposion* zurück.¹⁴⁸ Laelius definiert bereits hier die Freundschaft als Übereinstimmung des Willens,

¹⁴² Die Entstehungszeit wird auf Mai 44 v. Chr., kurz nach der Ermordung Caesars datiert.

¹⁴³ Atticus erhielt seinen Beinamen aufgrund seiner Gräkophilie. In einem seiner Briefe charakterisiert Cicero die unpolitische Freundschaft mit ihm wie folgt: *Nihil mihi nunc scito tam deesse quam hominem eum (sc. Atticus !), quocum omnia quae me cura aliqua afficiunt una communicem, qui me amet, qui sapiat, quicum ego cum loquar nihil fingam, nihil dissimulem, nihil obtegam! Du sollst wissen, dass mir jetzt nichts so sehr fehlt, wie der Mensch, mit dem ich alles, was mich mit irgendeiner Sorge erfüllt, gemeinsam besprechen kann, der mich liebt, der mich kennt, vor dem ich, wenn ich spreche, nichts erfinde(n muss), nichts verheimliche(n) und nichts verschweige(n muss).* Ad Atticum 1. 18.1.

¹⁴⁴ Die Technik des aus zeitlicher Distanz aus dritter Hand übermittelten Dialogs, der den Eindruck wörtlicher Rede erweckt, erinnert an den Anfang von Platons *Symposion*. Zur Benennung des Dialogs nach der Hauptfigur vgl. auch die Schriften *Brutus* und *Hortensius*.

¹⁴⁵ Ein fiktives Gespräch, in dem Personen auftreten, die zur Zeit des Autors bereits verstorben sind, wird als heraklidischer Dialog (benannt nach seinem „Erfinder“ Herakleides Pontikos) bezeichnet. Publius war der Adoptivnekel des Scipio Africanus, der 202 bei Zama Hannibal besiegte und so die Punischen Kriege beendete.

¹⁴⁶ Ciceros Vorstellung eines Weisen stellt eine Synthese aus platonisch-sokratischen und stoischen Elementen dar. Cicero lehnt die radikale Verurteilung und Bekämpfung der Affekte und Leidenschaften ab, wie sie der zur Alten Stoa gehörende Chrysipp forderte. Cicero neigt eher der Auffassung der gemilderten Mittleren Stoa zu, die von Panaitios und Posidonios vertreten wurde: Es gibt Affekte, Gefühle, die nicht nur akzeptabel oder vertretbar, sondern auch angemessen und für das menschliche Zusammenleben notwendig sind; die Liebe im Sinne der wohlwollenden Zuneigung, die Freude, das Mitgefühl, die Trauer.

¹⁴⁷ Vgl. de off. I. 43. § 156. Philosophen wirken durch ihr geistiges und literarisches Vermächtnis über ihren physischen Tod hinaus. Der Unsterblichkeitstopos findet sich in der Diotima-Rede im *Symposion*: Symp. 209a-f; 210a-e. Der Ausdruck *evolare* erinnert außerdem an die beflügelte Seele im *Phaidros*. 248e; 249c; 256a-b. Die Seele der Philosophen wird am ehesten beflügelt und kehrt vor allen anderen aus dem Geburtenkreislauf zu den Göttern zurück.

¹⁴⁸ Cicero zählt die als *exempla* der Tugend angeführten Scipionen sowie Brutus, Camillus u.a. zu den unsterblichen Göttern: Pro Sestio § 47, 143. Die Offenbarung, die Scipio kurz vor seinem Tod im Traum erschienen war, das *Somnium Scipionis*, ist Gegenstand des 6. Buches von *De re publica*. Zur Rezeption des

der Meinung oder der Beschäftigungen (5.§17 - 7.§25). Die Freundschaft nennt Laelius das höchste Gut für die Menschen, weswegen sie allen irdischen Gütern voranzustellen sei.¹⁴⁹ Er stellt fest, dass Freundschaft nur zwischen Guten bestehen kann: *Amicitiam nisi in bonis esse non posse*. Diese mehrfach wiederholte Maxime stimmt mit den Aussagen im platonischen *Phaidros* überein. Die Basis dauerhafter Beziehungen liegt außerdem in dem liebenden Wohlwollen, *benevolentia* und *caritas*. Auch darin knüpft Cicero an eine von Platon formulierte Einsicht an. Im *Phaidros* schildert Lysias in seiner Rede gegen Eros den Liebenden als egoistisch und schamlos, da er den Geliebten ausnutze. Sokrates beweist hingegen, dass der Eros eines guten Menschen in den Seelen anderer, die das Gute lieben, auch nur Liebe zum Guten und entsprechendes Verhalten - Respekt und Wohlwollen - bewirken kann.¹⁵⁰ Die *virtus* stellt sich außerdem als diejenige menschliche Qualität heraus, die wahre und dauerhafte Freundschaft bewirkt. Damit wird nochmals der platonische Grundsatz wiederholt, der den gesamten Dialog durchzieht: Freundschaft kann nur zwischen *boni* bestehen. Wer gut und vernünftig ist, verhält sich auch liebevoll und respektvoll.¹⁵¹ Die Freundschaft darf sowenig wie bei Platon an einen materiellen Zweck gebunden sein. Sie wird um ihrer selbst willen angestrebt. Der Freund darf kein Mittel zum Zweck werden (§ 22).¹⁵² Freundschaften, die sich auf ein egoistisches Nutzkalkül gründen, sind weder dauerhaft noch erstrebenswert, wie im Platonischen *Phaidros* gezeigt.¹⁵³ Solche Verhältnisse bedeuten für Cicero nur einen Schein von Freundschaft (*simulatio*). Cicero kannte sicherlich

Bildes von der gefangenen bzw. befreiten Seele vgl. Courcelle in: Flasch (Hg.) 1969, 103ff. Vgl. auch Platon, *Phaidon* 82e, 83e.

¹⁴⁹ *Humanus* bedeutet bei Cicero oft *irdisch* oder *sterblich* (abgeleitet von *humus*, die Erde), *humana contemnere* heißt daher nicht *das Menschliche verachten*, sondern *Irdisches / Vergängliches geringschätzen*. *Res humanae* sind entsprechend die irdischen, materiellen Güter, denen die Freundschaft voranzustellen sei.

¹⁵⁰ *Phaidros* 252d-e; 253b-c; 255b.

¹⁵¹ Vgl. Platon, *Lysis* 214d.

¹⁵² Derartige Verhältnisse existieren durchaus, doch gehören sie nicht zu den erstrebenswerten und dauerhaften Freundschaften, da sie zweckbestimmt, also an dem persönlichen Vorteil orientiert sind. Aristoteles unterscheidet drei Arten oder Klassen von Freundschaften. Man liebt jemanden entweder um seiner selbst willen (weil er gut ist), oder um des Nutzens willen (man liebt etwas an der Person, das einem Vorteile verschafft), wie etwa Verbindungen zwischen Geschäftsleuten, oder man sucht den Umgang mit jemandem um der Lust und des Vergnügens willen, d. h. auf der rein sexuellen Ebene. Bei den letzteren beiden Arten der *philia* handelt es sich um sehr zerbrechliche und kurzlebige Verbindungen, da man nicht den Menschen selbst, sondern etwas Akzidentelles an ihm liebt, denn sobald sich das Interesse bzw. Bedürfnis ändert oder die Lust schwindet, löst sich die Verbindung auf, da dieses die alleinige Basis war.

Aristoteles berücksichtigt nicht, dass es unterschiedliche, nichtsexuelle Arten von *philiai* um des Vergnügens willen gibt; Sportsfreunde z. B. verbindet die gemeinsame Liebe zum Sport, selbst wenn sie ansonsten keine gemeinsamen Interessen haben, Freunde, die musizieren o.ä. sind aufgrund der Musik miteinander befreundet, ohne dass sie einander in anderer Hinsicht unbedingt ähnlich sein müssen. Nik. Ethik VIII. Kap. 2-10.

¹⁵³ Vgl. die falsch verstandene Beziehung in der Lysias-Rede: *Phaidros* 231c ff.; 238e ff. Bei Platon bezieht sich die Bedürftigkeit auf das Streben nach dem Schönen, nach dem Guten, nach Weisheit aufgrund eines empfundenen Mangels, nicht aber auf Abhängigkeitsverhältnisse.

die diversen Arten von Freundschaften, die Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* darlegt, doch geht es in meiner Untersuchung darum, die platonischen Elemente herauszustellen. Laelius bezeichnet den wahren Freund als besseres Abbild oder Vorbild, *exemplar*, als *alter ego*, also einen Seelenverwandten im Sinne Platons. Dies verweist zugleich auf die Vorbildfunktion des Liebenden bei Platon.¹⁵⁴ Als *exemplum* für wahre Freundschaft werden Orestes und Pylades angeführt; das Motiv des Füreinander-Sterbens erinnert an die Phaidros-Rede im platonischen *Symposion*. In jedem Fall gilt *amor* als Grundlage der Freundschaft (Kap. 8.26- 9.32): *Amor enim, ex quo amicitia nominata est, princeps est ad benevolentiam coniungendam. Amor*, hier allgemein die Zuneigung, die emotionale Bindung, stellt die Bedingung dafür dar, dass ein Wohlwollen entstehen kann, das von keinem Hintergedanken oder Kalkül begleitet ist.¹⁵⁵ Der *amor* zwischen Seelenverwandten, *similes animi*, festigt sich durch wechselseitige Wohltaten und das Bemühen um *virtus*.¹⁵⁶ Es handelt sich eindeutig um Kriterien, die mit Platons ethischen Forderungen an Liebesbeziehungen übereinstimmen. Als *amor* wird auch die Hinneigung zu denjenigen Menschen bezeichnet, in deren Wesen wir etwas uns Ähnliches wieder erkennen, in denen wir uns widerspiegeln. Dies rekurriert auf Platons Definition des Seelenverwandten als *alter ego* bzw. als Vorbild (*exemplar*). Laelius erkennt das Gute als Ursache für die Zuneigung. Wenn wir meinen, in jemandem ein Abbild von *probitas* und *virtus*, also etwas Gutes, zu erblicken, so halten wir ihn für liebenswert.¹⁵⁷ Darin liegt eine Reminiszenz an die platonische Vorstellung schöner Seelen als Abbilder des Schönen und Guten. Die Auswahl einer liebenswerten Person beruht zunächst nicht auf einem Vernunfturteil, sondern auf einer Meinung, in der man sich irren kann.¹⁵⁸ Auch hierin stimmt

¹⁵⁴ Die Seelenverwandtschaft zeigt sich darin, dass der Liebende sich in den Augen der geliebten Person spiegelt und ihre Seelen demselben Gott angehören. Phaidros 252c-253c; 255d. Zur Definition eines geliebten Menschen als *alter ego* (griech. *héteros égō*) s. Platon, *Lysis* 211c-212b. Zum Motiv des Füreinander-Sterbens s. Platon, *Symp.* 179b-180b. Pylades war bereit, für seinen Freund zu sterben.

¹⁵⁵ Diese Kriterien erfüllt z. B. die Freundschaft mit Atticus, vgl. *Ad Atticum* 1. 18.1.

¹⁵⁶ Die „Nutzfreundschaft“ beruht nicht auf *amor*, denn die Freunde sind nur insofern von Interesse, als sie Vorteile verschaffen, also dienlich sind. Hierin lässt sich eine Reminiszenz an die aristotelische Einteilung der *philia*-Arten erkennen. Platon systematisiert die Arten der Freundschaft nicht, doch ist seine Definition der Freundschaft mit der des Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* (Buch VIII.) kompatibel. Schließlich war Platon der Lehrer des Aristoteles.

¹⁵⁷ Vgl. *De off.* Kap. 15. § 46. Weise Menschen werden als *simulacra virtutis* definiert, die einem Unkundigen wie ein Licht im Dunkeln den Weg weisen können. Die „Abbilder der Tugend“ verweisen auch auf Platons Definition schöner Menschen und guter Handlungen als Abbilder des Schönen.

¹⁵⁸ Der Eros wird zwar definiert als Streben nach dem Schönen und Guten, doch kann man sich im nicht-philosophischen Bereich, oder wenn man nicht philosophisch angeleitet wurde, dahingehend irren, was gut ist. Vor allem die Seelen, die keine genügend deutliche Erinnerung an das Schöne und Gute haben, irren sich bezüglich das wahrhaft Guten und Erstrebenswerten. Phaidros 250a-251a.

Cicero mit Platon überein. Die Wichtigkeit des Urteilsvermögens bei der Auswahl von Freunden wird gegen Ende des *Laelius* thematisiert. Das Gute für den anderen zu wollen, was bei Platon ein entscheidendes Merkmal der Liebe und der Freundschaft ausmacht, wird immer wieder betont (Kap.9, 29-30). Liebe und innige Zuneigung, *sensus diligendi et benevolentiae caritas*, können nur diejenigen empfinden, die an *virtus* teilhaben.¹⁵⁹ Diese tragen in moralischer Hinsicht einen gewissen gegenseitigen Nutzen davon.¹⁶⁰ Nützen können Freunde also insofern, als sie einander moralisch bessern und fördern. Bei Platon „nützt“ der Liebende dem Geliebten, indem er ihn anleitet und ausbildet, ihn moralisch besser macht. An die erzieherische Wirkung des Eros im *Phaidros* erinnert der sich anschließende Gedanke, dass sittlich gute Freunde einander fördern, indem sie sich gegenseitig anspornen und sich in ehrenvollem Wettstreit, *honesta certatio*, um das Gute bemühen.¹⁶¹

Freundschaften zerbrechen hingegen, wenn man von Freunden moralisch Verwerfliches fordert oder wenn man zulässt, dass sie Derartiges tun (11.36). Freunde dürfen uns nicht zu Dingen anstiften, die dem *honestum*, das dem Gemeinwohl entspricht, schaden.¹⁶² Hierin bestätigt sich der von Platon formulierte Grundsatz, die auch von Laelius mehrfach wiederholt wird, dass nur gute Menschen auch füreinander das Gute wollen können. Dies setzt auf jeden Fall die Kenntnis des wahrhaft Guten voraus.¹⁶³ Die Konsequenz aus §§ 36-44 besteht in dem wiederholten Grundsatz: Gute können nur mit Guten wirklich dauerhaft und glücklich befreundet sein und sich lieben, nur unter dieser Bedingung gerät man nicht in die zuvor

¹⁵⁹ Vgl. Platon, *Symp.* 210 aff. ; *Phaidros* 250aff.; 251 aff. *Virtus* als sittliche Vollkommenheit umfasst seit Cicero alle durch Platon bekannten Tugenden. Sie stellt das lateinische Äquivalent zur griechischen *Arete* dar. Wer *virtus* erlangt hat, verhält sich zugleich gut, gerecht, tapfer, weise. In ihrer spezifisch römischen Ausprägung bedeutete *virtus* Tapferkeit, Tauglichkeit, die sich auf militärische Leistungen bezog und dann auch auf die Ethik übertragen wurde.

¹⁶⁰ *Symp.* 207aff.; 209a-e; *Phaidros* 249c; 250aff.; 252c-253c; 255b. Nach Cicero (off. I. 108) ergänzten sich der fröhlich-heitere Laelius und der ernste Scipio durch ihr unterschiedliches Temperament. Zum geistigen Austausch und innerer Formung durch gebildete Freunde vgl. Klein 1957,153ff.

¹⁶¹ Der Moralbegriff *honestum*, mit dem Cicero das sittlich Gute (*tò kalón*) wiedergibt, enthält zugleich das Moment des Vernünftigen, Gerechten, Anständigen. *Honesta certatio* bezeichnet ein anständiges, neidloses Bemühen um eine gute Sache. Zum gemeinsamen Bemühen der Liebenden um das Gute vgl. *Phaidros* 252d; 253b-c; *Symp.* 209b-e.

¹⁶² Die in Platons *Gorgias* gegebene metaphysische Begründung fehlt hier: Unrecht tun - oder auch andere dazu verleiten - schadet am meisten dem Anstifter selbst, da er den größten Schaden an seiner Seele nimmt.

¹⁶³ Ciceros Freund Atticus führte nicht zuletzt aus diesen Erwägungen ein Leben abseits der Politik, ähnlich wie Epikur es bevorzugte. Die Einmischung in das politische Geschehen raubt unweigerlich die Seelenruhe, da man allzu leicht in Dinge verwickelt wird, die dem persönlichen Moralempfinden widersprechen, wodurch man leicht in Gewissenskonflikte gerät. Es ist aber auch nach Platons Ansicht unmöglich, als Politiker frei von Schuld und Konflikten zu bleiben. *Theaitet* 173d-177b.

beschriebenen Gewissenskonflikte.¹⁶⁴ Aus der Betrachtung des Urteilsvermögens ergibt sich, dass es uns vor Enttäuschungen und Konflikten bewahrt (22.84-86). Freunde, die uns gegen ihre bessere Einsicht nicht daran hindern, moralische Verfehlungen zu begehen, sind keine wahren Freunde (24.88-90).

Das gemeinsame Bemühen um das Gute gehört auch für Platon zum unverzichtbaren erzieherischen Aspekt in den Eros-Dialogen. Der *Laelius* endet mit einer Aufforderung (*exhortatio*) zur *virtus* als Grundbedingung für menschliche Beziehungen (27.104).¹⁶⁵

Es lässt sich leicht nachvollziehen, dass Cicero seinen Freundschaftsbegriff mit Elementen des platonischen Eros verknüpft. Der homoerotische Aspekt wird ausgeblendet, während Cicero eine geistige und emotionale Bindung zwischen sittlich Guten mit ethischen und philosophischen Elementen vorstellt, die er bei Platon vorfinden konnte.

II. 7. iii. Platonrezeption in den *Tusculanen*: Die Philosophie als *cupiditas sapiendi*

Die im Jahre 45 v. Chr. verfassten *Tusculanae disputationes* sind adressiert an Brutus, den späteren Caesarmörder. In den einleitenden Abschnitten (I.1-8) äußert Cicero eine kulturpolitische Absicht, nämlich die griechische Philosophie noch stärker in Rom zu verbreiten.¹⁶⁶ Auch in diesem Dialog würdigt er Platon vielfach und rekurriert auf bestimmte Elemente des platonischen Eros. Gegenstand des ersten Buches ist die Unsterblichkeit der Seele, wobei das Thema wie auch die Argumente auf Platons Dialoge *Phaidros*, *Phaidon*, *Menon* und *Timaios* zurückgehen.¹⁶⁷ Folgende Passage aus den *Tusculanen* liest sich sogar wie eine verkürzte Passage aus der Diotima-Rede des *Symposion*, in der das wahre Wesen des Eros offenbart wird. Die Sorge der Menschen um ihre Zukunft, inklusive der Zeit nach ihrem physischen Tod, wird auf den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zurückgeführt sowie auf das angeborene Streben nach Fortdauer oder Perpetuierung der eigenen Lebenszeit. Gemäß der Diotima-Rede manifestiert sich der Eros in diesem Streben nach Unsterblichkeit

¹⁶⁴ In Platons Idealstaat gibt es keinen Konflikt zwischen persönlicher Gemeinschaft und staatlicher Gemeinschaft, da beiden ein gemeinsamer Erziehungsgedanke zugrunde liegt. Beide streben nach dem gleichen guten Ziel. *Politeia* 461eff., vgl. Klein 1957,49-50.

¹⁶⁵ Zur Intention des *Laelius* s. Bellincioni 1970, 101.

¹⁶⁶ Vgl. auch *Tusc.* I. 22. Der protreptische Zweck der *Tusculanen* besteht im Trost der Seele gegen Schmerz und Kummer durch Befreiung von der Todesfurcht und von den Leidenschaften. Daher wird in dieser Schrift detailliert auf die stoische Affektenlehre und die Beurteilung der Leidenschaften eingegangen.

¹⁶⁷ Die Wiedererinnerungslehre, *anamnēsis*, ist Thema des *Menon* (81e-86c; *Tusc.* I 53ff.), das Verbot des Selbstmordes wird wie im *Phaidon* damit begründet, dass wir den Göttern gehören, die uns auf einen Posten gestellt haben, von dem wir uns nicht eigenmächtig entfernen dürfen. *Tusc.* I 74.

im Rahmen des Möglichen. Menschen hinterlassen Bäume, Feldfrüchte, Häuser u. ä. für die nächsten Generationen, also aus Sorge um die Nachwelt, wie Cicero erinnert. Opfer werden nicht nur aus Pflichtgefühl für das Vaterland gebracht, sondern auch mit dem Ziel, nach dem physischen Tod geehrt zu werden und auf diese Weise weiterzuleben. Die Natur selbst bietet nach Cicero Modelle für die Unsterblichkeit der Seele. Die Erzeugung von Nachkommen, ein natürliches Phänomen, entspringt letztlich bei allen Lebewesen aus einem Streben nach Perpetuierung, aus dem Streben nach Fortdauer über den physischen Tod des Individuums hinaus (I. 31-33). Cicero beweist, dass auch Dichter, also schöpferisch tätige Menschen, nicht nur Helden und Politiker, nach ihrem Tod weiterleben wollen, indem sie berühmt werden.¹⁶⁸ In I.117 werden außerdem diejenigen, die sich für das Vaterland geopfert haben, *pro patria mori*, als lobenswerte *exempla* aufgeführt, die durch ihren Ruhm unsterblich geworden sind. Cicero bekennt sich in diesem Kontext dazu, dass er an der Unsterblichkeit der Seele festhalten würde, selbst wenn es nicht wahr wäre: *Ich möchte lieber mit Platon zusammen irren, als mit jenen (sc. den Epikureern) die Wahrheit zu glauben* (I. 39). In jenem Streben nach unsterblichem Ruhm, was Platon Ehrliebe oder Ehrgeiz, *philotimía*, nennt und als zweitbesten Weg zur wahren Glückseligkeit und zu den Göttern bezeichnet, erkennt Fuchs eine *Grundkraft des römischen Lebens*.¹⁶⁹

Platon erklärt im *Symposion* den Eros als Streben nach der Unsterblichkeit, das sich in allen Lebewesen manifestiert.¹⁷⁰ Durch Zeugung haben sie in gewisser Weise, ihren Möglichkeiten gemäß, *kata tò dynatón*, an der Unsterblichkeit teil. Die Menschen besitzen dank der Komplexität ihrer Seele die Möglichkeit, sich noch auf anderen Ebenen zu verewigen, indem sie Kunstwerke schaffen, Gesetze formulieren, dichten, schreiben, philosophieren.

Philosophen geben ihr geistiges Erbe an ihre Schüler weiter, bei Platon über das Medium des Eros. Ausgehend von dem Streben nach Unsterblichkeit thematisiert Cicero das Streben der menschlichen Seele nach Erkenntnis. Die Sinne liefern bekanntlich nur unzureichende, aber für alles weitere notwendige Erkenntnisse. Die Philosophie wird definiert als *cupiditas sapiendi*, Begehren nach Wissen, oder, etwas zeitgemäßer ausgedrückt „Wissensdrang“, der zugleich der Wahrheitssuche entspricht: *Es liegt von Natur aus in unserem Geist eine Art von*

¹⁶⁸ Vgl. das Thema des *Somnium Scipionis* (De re publica VI.). Scipio erlangt Unsterblichkeit, nicht qua Politiker, sondern da er ein *vir bonus* war, was natürlich mit einschließt, dass er sich um *res publica* und *patria* verdient gemacht hat. Zur Hoffnung der *boni* auf ein Weiterleben im Jenseits vgl. auch Pro Rabirio § 29.

¹⁶⁹ Phaidros 256b-d. Der beste Weg ist der philosophische, weisheitsliebende, der zweitbeste der ehrliebende. Vgl. dazu Fuchs in: Büchner 1971, 307. Er verweist aber nicht auf den Bezug zu Platon.

¹⁷⁰ Symp. 207aff.; 208eff.; 210a-212b. Zunächst wird Eros erwiesen als das Streben nach demjenigen, woran es der Seele mangelt; das Sehnen und Streben nach dem Schönen und Guten, das sich auf den beschriebenen Ebenen in der Liebe zu schönen Körpern, Seelen, Handlungen, Erkenntnissen und schließlich auf philosophischer Ebene manifestiert in der Liebe zur Weisheit.

*unersättlicher Begierde, die Wahrheit zu erkennen.*¹⁷¹ Auch für Platon liegt es in der Natur der Seele, zu ihrem göttlichen Ursprung zurückzustreben, folglich zum Schönen und Guten, nur bedarf sie der richtigen Anleitung, sonst sucht sie das Gute am falschen Ort oder bei den falschen Menschen. Cicero versucht hier unmittelbar Platons Bezeichnung und Auffassung von der Philosophie wiederzugeben (I. 44). Seine terminologischen Schwierigkeiten ergeben sich daraus, dass kein lateinisches Wort existiert, welches dem Bedeutungsspektrum des Eros-Begriffs gerecht wird. *Amor* enthält in seiner Grundbedeutung nicht die Komponente des Strebens und Begehrens. *Cupiditas* bezeichnet meistens Begierde im sexuellen Sinn und wurde ursprünglich nicht auf ein Streben nach einem intellektuellen Ziel angewendet. *Voluptas* taucht bei Cicero meistens im Zusammenhang mit epikureischen Gedanken auf und ist als Widerpart zur *virtus* entsprechend negativ konnotiert.¹⁷²

Das Agens für die Philosophie liegt für Cicero in der Schönheit der Himmelserscheinungen, diese befördern das menschliche Begehren nach Wissen (I. 48).¹⁷³ Die Philosophie wird an dieser Stelle mit dem Schönen in Verbindung gebracht. Cicero nimmt mit der Verknüpfung von der Bewunderung des Schönen und dem strebenden Begehren nach Wissen direkt Bezug auf grundlegende Wesenszüge des platonischen Eros. Bemerkenswert ist, dass er nicht ausdrücklich auf Platons Eros verweist und ebenso wenig begründet, warum er ihn ansonsten meidet.¹⁷⁴

Im dritten Buch der Tusculanen wird Philosophie als Pflege, *cultus*, der Seele charakterisiert, d. h. ihr Nutzen ist untrennbar mit ihrer ethischen Dimension verknüpft. Ebenso definiert Platon die Philosophie als Sorge um die Seele und als Seelenleitung.¹⁷⁵ Allerdings stellt Cicero fest, dass nicht alle Seelen gute Früchte tragen, worin er mit Platon übereinstimmt (II.

¹⁷¹ Auch de off. I. 4 § 12-14. Dass diese Wissbegierde naturgemäß ist, betonen auch Aristoteles und die Stoiker. Aristoteles beginnt seine *Metaphysik* mit der These: *Alle Menschen streben von Natur aus (physei) nach Wissen.* Die Leidenschaft, *studium et ardor quidam amoris*,) ist sowohl für erfolgreiches Lernen notwendig als auch für alle, die irgendetwas Besonderes erreichen wollen - so der Redelehrer Crassus, der von den lernbegierigen Freunden mit Fragen bestürmt wird. De oratore I. 134. Die Freude und das Vergnügen am Lernen werden als *laetitia atque voluptas* charakterisiert. De orat. I. 197.

¹⁷² *Cupiditas* wird normalerweise in sexuellem Sinn verwendet, Cicero überträgt den Begriff an dieser Stelle auf ein intellektuelles Begehren und Streben. *Amor* bezeichnet Liebe im emotionalen Sinn, steht natürlich auch metonymisch für *Geliebte/r*, aber ohne die Bedeutung von *Drang* und *Streben*, die dem Eros innewohnt. *Desiderium* (vgl. franz. désir) wäre z. B. auch geeignet, um dieses annähernd wiederzugeben.

¹⁷³ Vgl. De off. I. 5, § 15. Eine Parallelstelle dazu findet sich im *Somnium Scipionis*. De re publica VI. 16, 20-25.

¹⁷⁴ Zur Kritik an einem bestimmten Aspekt des platonischen Eros, nämlich dem homoerotischen, s. Tusc. IV. 73.

¹⁷⁵ Zur Fürsorge und dem Sich-Kümmern um die Seele, *epiméleia*, vgl. Symp. 216a-c., zur philosophischen Ausbildung als *psychagōgia*: Phaidros 271c-d; s. auch 265c; 277a.

12-13).¹⁷⁶ Vor allem erkennt er die philosophische Anleitung als unabdingbar für die Kultivierung der Seelenkräfte, denn die den Menschen von Natur gegebenen Anlagen entfalten sich nicht von selbst, sie können sogar durch mangelnde Anleitung zerstört werden (III. 2). Auch dies entspricht Platons Überzeugung.¹⁷⁷

Cicero tadelt den homoerotischen Aspekt des platonischen Eros in der Bemerkung, es gebe Philosophen, die behaupten, *amor* habe nichts mit Unzucht zu tun. Daran schließt sich IV.70 die rhetorische Frage an: *Was ist das für eine Liebe da, die als Freundschaft erscheinen will? Warum liebt keiner einen hässlichen Jüngling oder einen schönen Greis?*¹⁷⁸

In dieser Art der Formulierung erscheint der Vorwurf gegen Platon unverständlich und unangebracht: Cicero scheint entweder das *Symposion* nicht durchdacht oder Platons Eros in diesem Punkt entweder absichtlich verzerrt oder nicht verstanden zu haben. Unübersehbar wird in den platonischen Dialogen zum Ausdruck gebracht, wie sich äußerliche, augenfällige Schönheit relativiert, sobald man entdeckt, dass die Seele der betreffenden Person nicht schön ist.¹⁷⁹ Der Seele und ihrem Zustand kommt aufgrund ihrer Unsterblichkeit ein wesentlich höherer Wert zu als dem vergänglichen Körper. Einen hässlichen Jüngling liebt man, sofern er ein guter Mensch ist. Sokrates wird bekanntermaßen von allen seinen Schülern und Freunden trotz seiner Hässlichkeit geliebt. Von dem ebenfalls unattraktiven Theaitet wird im gleichnamigen platonischen Dialog gesagt, dass seine Seele, die sein Wesen ausmacht, schön und liebenswert sei, unabhängig von seinem Aussehen.¹⁸⁰

Ein fundamentaler Unterschied zwischen Griechen und Römern liegt darin, dass es unter den Römern keine vergleichbare Begeisterung für die Schönheit gab.¹⁸¹ Die daraus resultierende Kritik an der Päderastie besagt, dass die Römer einschließlich Cicero diesem griechischen Phänomen völlig verständnislos gegenüberstanden. In Form einer *Präteritio* wird bemerkt, es

¹⁷⁶ *Cultus* (=Kult; die Verehrung, etwas, dem man Aufmerksamkeit und Respekt erweist) weckt zugleich die Assoziation eines Gartens oder Feldes, das bebaut, also kultiviert wird. Sie entfernt die Laster „mit den Wurzeln“. Vgl. später das Bild des Gartens, aus dem das Unkraut beseitigt werden muss, bei Seneca: *Epist.* 73. 16; 65. 18; 116. 3.

¹⁷⁷ Eine Reminiszenz an Platons Dichterkritik in seiner *Politeia* liegt in der folgenden Feststellung: Bei der Menge finden sich zuhauf falsche und eingeschränkte Meinungen, Laster, Verirrungen, die durch philosophisch nicht ausgebildete Dichter noch gefördert werden, die einen Schein von Wissen vermitteln. Blindheit und Desorientiertheit sind nicht auf bösen Willen, sondern auf Fehlurteile zurückzuführen. Diese beruhen auf einem Irrtum (*Tusc.* III. 3-5). Sokrates war überzeugt, dass niemand absichtlich oder willentlich Schlechtes tue. Alle wollen etwas Gutes bzw. etwas, was sie für gut halten. Der Irrtum besteht in einer falschen Meinung über das Gute und Erstrebenswerte.

¹⁷⁸ *Quid est iste amor amicitiae?* IV. 70. *Iste* (im Unterschied zu *hic* oder *ille*, dieser, jener) ist meistens despektierlich gemeint, wie etwa „der da“ im Deutschen.

¹⁷⁹ Platonisch ist in IV. 31 die Gleichsetzung der Gesundheit der Seele mit der Schönheit der Seele!

¹⁸⁰ Platon, *Theaitet* 143eff.; 185e.

¹⁸¹ Die Palästren werden nur in Bezug auf den Nutzen für die körperliche Gesundheit gelobt. Nach Ennius, den Cicero hier zitiert, war es der *Anfang der Schandtat, vor den Mitbürgern seinen Körper zu entblößen*.

sei ja schließlich klar, was die Dichter mit dem Raub des Ganymed ausdrücken wollten (IV. 71).¹⁸² Immerhin klingt bei Cicero die fundamentale Bedeutung der Schönheit für die Entstehung der Liebe an, was auf Platon verweist, ebenso stellt Cicero im Sinne Platons eine Verknüpfung von Liebe, *amor*, und Schönheit her (IV. 72).¹⁸³ Der Philosoph liebt in der Tat schöne Menschen, ohne sie sexuell zu begehren, da sein Begehren sich auf Erkenntnisse und die Weisheit als allgemeines, immaterielles Ziel richtet. Das liebende Wohlwollen äußert sich darin, dass er seine Freunde bzw. Schüler besser macht, indem er sie anleitet und sein Wissen über wahrhaft Gutes und Erstrebenswertes an sie weitergibt. Das Liebesobjekt, der liebenswerte Mensch, wird in diesem Fall um seiner selbst willen geliebt. Die freundschaftlich wohlwollende Liebe bezeichnet Cicero als *amor*. In dieser Form ist die Liebe für Cicero akzeptabel und stimmt im Wesentlichen mit Platons ethischer Absicht sowie mit dem Verhalten des Sokrates überein. Sokrates begehrt die schönen jungen Männer nicht, aber ist durchaus empfänglich für ihre Schönheit. Er liebt sie alle, sofern sie schöne Seelen haben. Das Begehren, das Cicero als *cupiditas* bezeichnet, ist des Weisen nicht würdig aufgrund seiner negativen Auswirkungen und Begleiterscheinungen wie Eifersucht, Unruhe, sowie die ständige Furcht, das Liebesobjekt zu verlieren. Diese leidenschaftliche Form der Liebe unterscheidet sich, meint Cicero, nicht wesentlich vom Wahnsinn (IV. 73-74). Auch Platon bezeichnet den Eros als *mania*, allerdings als die höchste, göttliche Form des Wahnsinns. Bei Cicero wird diese Komponente der Liebe negativ bewertet, worin ein eher stoischer Einfluss, wenn nicht sogar ein genuin römischer Wesenszug zu erkennen ist.¹⁸⁴ Diese Bewertung der Liebesleidenschaft entspricht derjenigen, die innerhalb dieses Kapitels bei Vergil anhand der Figur der Dido festzustellen war. Cicero weicht insofern von Platon ab, der den Eros als *daimōn* charakterisiert, zugunsten einer eher stoischen Sichtweise auf die Affekte und Leidenschaften (IV.75-76). Naturgegeben und schätzenswert bleibt hingegen die fürsorglich-wohlwollende Liebe und die emotionale Verbundenheit, nämlich *amor*. An anderer Stelle definiert Cicero den Philosophen sogar als einen Liebenden, Begehrenden, der im Sinne des platonischen Eros nach der Weisheit strebt.¹⁸⁵ Eine Vermischung von platonischen und

¹⁸² In einer Tragödie des Euripides liebte Laios den jungen Ganymed. Bekannte päderastische Dichter waren Alkaios, Ibykos und Anakreon. Auf Ganymed rekurriert auch Properz in c. 2. 30, indem er seine Liebe zu einem Knaben mit der des Zeus (Jupiter) zu Ganymed vergleicht.

¹⁸³ Vgl. Stoicorum veterum fragmenta III. 650 (Arnim).

¹⁸⁴ Erinnerung sei auch an die römischen Komödienhelden, die sich durch die Hingabe an ihre Liebesleidenschaft lächerlich machen, sich also nicht ihres Standes und ihres Alters würdig verhalten. Platons Beschreibung des Eros als göttlicher *mania* wird nicht übernommen (Phaidros 249e-250a.). Vgl. Ovid, *Remedia amoris* 89ff.; 135; 144; 214; 452. Vgl. A.Capellanus, *De Amore: Un amour chasse l'autre*. Die Auffassung von der Liebesleidenschaft als Krankheit geht auf die frühgriechische Dichtung zurück. Ovids *Remedia amoris* und die Parallelen in *De Amore* des Andreas Capellanus sollen in einem der nächsten Kapitel betrachtet werden.

¹⁸⁵ Vgl. Tusc. I. 44.

stoischen Gedanken findet sich in der Erörterung über das glückliche Leben. Nach Platon ist ein glückliches Leben ohne Tugend, *aretē*, nicht möglich. Die Stoa verstärkt noch diesen Gedanken. Aus ihrer Sicht reicht die Tugend (*virtus*) vollständig für das glückliche Leben aus (53), alle äußeren Güter tragen nicht zum eigentlichen Glück bei, da sie einem jederzeit genommen werden können. Cicero führt den Ursprung dieser ethischen Betrachtung über das Glück explizit auf Platon zurück: *Aus diesem platonischen Ursprung fließt wie aus einem heiligen und erhabenen Quell unsere ganze Darlegung (35-36).*¹⁸⁶

II. 7. iv. Reminiszenzen an den platonischen Eros in *De finibus bonorum et malorum*

De finibus gehört mit dem *Laelius*, den *Academica* und *De officiis* zu den spätesten Werken Ciceros, die alle zwischen 45 und 42, seinem Todesjahr, entstanden sind.

Das Zweite Buch erörtert den *hēdonē*-Begriff der Epikureer. Der komplexe Begriff *hēdonē* bezieht sich auf das geistige Vergnügen und die Freude, die man im Herzen empfindet; bei Epikur meint sie sogar die Zufriedenheit über die Abwesenheit von Schmerz. Hingegen erscheint der Begriff *voluptas* in seiner Bedeutung verengt, sogar negativ besetzt, da er auf körperliche Lust bezogen wird.¹⁸⁷ Cicero verwendet im Zusammenhang mit Epikur den Begriff *voluptas*. Das moralisch Gute, *decorum*, *honestum*, stellt nach Cicero das höchste Gut dar, während die vergängliche Lust, *voluptas*, der Epikureer nicht erstrebenswert sei. Das wahrhaft Gute ist ein Wert, der um seiner selbst willen angestrebt wird, ohne Berechnung des Vorteils, Nutzens oder Lustgewinns (II. 45).¹⁸⁸ Davon ausgehend wird das Streben nach Wissen auch in II. 46 als naturgegebenes Begehren, *cupiditas*, definiert: *Et quoniam eadem natura cupiditatem ingenuit homini veri videndi, quod facillime apparet cum vacui curis etiam quid in caelo fiat scire avemus./ Und dieselbe Natur hat nämlich dem Menschen ein Begehren, das Wahre zu erblicken, eingegeben, was besonders leicht daran zu erkennen ist,*

¹⁸⁶ Schließlich folgen negative und positive *exempla*, das Leben des Tyrannen Dionysios (Tusc. 57-60), des unglücklichsten Menschen in Bezug auf seine Seele, das Leben Scipios (69) und das Leben des Kynikers Diogenes (92), die aufgrund ihrer *virtus* glücklich waren.

¹⁸⁷ Vgl. De fin. I. 30ff. zur Ablehnung der Lust als höchstes Gut. Vgl. auch die Feststellung in II. 75: *Verbum voluptatis non habet dignitatem*. Die Philosophie Epikurs wird von Cicero nicht objektiv behandelt, sondern verzerrt zu einer skrupellosen Philosophie des Egoismus, die sich vergleichen lässt mit dem radikalen Lustprinzip eines Thrasymachos oder Kallikles in Platons Dialogen *Politeia* und *Gorgias*. So Leonhardt 1999, 192f.; 197f.

¹⁸⁸ Vgl. II. 59-60: Widerlegung des Torquatus. Denken die Tapferen an ihre Lust oder berechnen sie den Lustgewinn, wenn sie in den Krieg ziehen? Leonhardt 108 verweist auf den Stil der Gerichtsrede, in dem hier über *virtus* und *voluptas* diskutiert wird. Die Epikureer werden mit den aus Platons *Gorgias* bekannten Hedonisten auf eine Stufe gestellt.

*dass wir sogar, wenn wir gerade keine anderen Sorgen (Aufgaben) haben, zu wissen begehren, was am Himmel geschieht.*¹⁸⁹ Die Verknüpfung von Schönheit mit dem Guten geht direkt auf Platon zurück (II. 47). Das Gute ist zugleich das wahrhaft Schöne und Erstrebenswerte. Im Zusammenhang mit der Erkenntnis des Guten und dem Begehren nach Weisheit wird den Augen der Vorrang vor den anderen Sinnen zugesprochen (II. 52). Man sieht mit ihnen, entsprechend den Ausführungen Platons im *Symposion* und im *Phaidros*, nur Abbilder, die aber zu wahrer Erkenntnis hinleiten können.¹⁹⁰

Ausgehend von dem göttlichen Ursprung der Seele und einem Lob der Leistungen des menschlichen Geistes wird gefolgert: *Ad altiora et magnificentiora nati sumus*; wir können nicht für die Lust geboren sein, die wir mit den Tieren gemeinsam haben (II.103). Cicero beschreibt das Streben der Seele zum vollkommenen Guten als Aufstieg zur Erkenntnis des Guten. Er spricht hier nicht von der Idee des Guten, die in seiner Terminologie etwa *forma boni* (bzw. *honesti*) heißen müsste, nennt aber das Gute einen absoluten, unveränderlichen Wert, bei dem keine Steigerung oder Minderung möglich sei. Dies steht in deutlicher Übereinstimmung mit Platon, denn für ihn steht die Idee des Guten als Höchste über allen Ideen, was durch das Sonnengleichnis veranschaulicht wird.

Die folgenden Passagen dienen der Widerlegung der Epikureer. Die Dichter und Bildhauer, heißt es in II.114, streben bei ihrer schöpferischen Tätigkeit nicht nach der Lust, sondern nach Schönheit (vgl. II. 47). Die Lust ist also nicht das *Ziel*, sondern bestenfalls eine *Folge* menschenwürdiger Tätigkeiten. Cicero spricht anschließend von der schönen Seele des Weisen, was an die obigen *exempla* von glücklichen und unglücklichen Lebensformen anknüpft. Seine auf Platon zurückgehende Maxime lautet: *omnes boni beati* (III. 75-76). Alle Guten sind glücklich, selbst wenn sie sich äußerlich in einer unglücklichen Situation befinden.¹⁹¹ Als Kontrastbild zur schönen Seele des Weisen wird Sulla angeführt, der als

¹⁸⁹ Vgl. De off. I. 4 § 12-14: Das Streben nach Wissen und Wahrheitsfindung, *veri inquisitio atque investigatio*, ist naturgemäß und angeboren, *veri inquisitio atque investigatio*. Die Einschränkung, *wenn wir Zeit dazu haben*, ist natürlich unplatonisch und entspricht der römischen Auffassung von der Philosophie als Freizeitbeschäftigung.

¹⁹⁰ II. 78f.; 82-83, s. Symp. 210aff. (Diotima); Phaidros 250d3-6! Der Anblick der Tugenden selbst in ihrer Schönheit sowie der direkte Anblick der göttlichen Ideen wäre für uns unerträglich (wenn sie sich uns unmittelbar zeigen würden), so wie das Auge es nicht erträgt, in die Sonne zu schauen. Zumindest können wir aber die nur durch die Sonne sichtbaren Einzeldinge sehen und in ihnen Abbilder des göttlichen Schönen und Guten wieder erkennen.

¹⁹¹ Vgl. dazu Platons Darstellung des Philosophen und des Tyrannen im *Gorgias*. Cicero tritt zwar als Anwalt der *virtus* auf und lehnt die epikureische Ethik eindeutig ab, doch bleibt er ein Skeptiker, Zweifler und Probabilist, der sich der relativen Gültigkeit seines Urteilsvermögens bewusst ist. Zu Cicero als Skeptiker s. Leonhardt 1999, 29; 76ff.

Lehrmeister der Grausamkeit charakterisiert wird.¹⁹² Nicht nur das Gute und die Weisheit, sondern auch Schönheit, körperliche Unversehrtheit und Gesundheit werden zu Recht angestrebt, auch diesen materiellen Gütern wird ein gewisser Wert zuerkannt (V. 37; 47).¹⁹³ Der *amor scientiae* (oder auch: *amor cognitionis*) wurde mehrfach als natürlich und angeboren bezeichnet. Ausgehend von der Lernbegeisterung, die sich bei Kindern beobachten lässt, schildert Cicero die Attraktion, die die Wissenschaft auch auf Erwachsene ausübt, welche sich für edle Studien begeistern. Die Lust ist nicht das *Ziel* dieser angeborenen, naturgemäßen Bestrebung, sondern eigentlich eine *Folge* (V. 48). In dieser Passage fällt auf, dass die Symptome der Begeisterung für die Philosophie denjenigen entsprechen, die Platon im *Phaidros* bezüglich des Eros schildert und die besonders auf Sokrates zutrifft. Sokrates war an keinerlei materiellem Besitz interessiert und vermochte sich stundenlang auf eine Sache zu konzentrieren, die ihn beschäftigte. Auch das Verhalten der Verliebten, die gleichermaßen vom Eros ergriffen sind, wie im *Phaidros* formuliert, entspricht der hier beschriebenen Gleichgültigkeit gegenüber äußeren Gütern. Die philosophischen und die nicht-philosophischen Liebenden unterscheiden sich nur bezüglich ihrer Liebesobjekte.¹⁹⁴ Für die Wiss- und Lernbegierde, *cupiditas discendi*, werden als mythisches *exemplum* Odysseus, als philosophische *exempla* Pythagoras, Platon und Demokrit genannt. Sie hätten die entlegensten Gebiete durchstreift, da sie von der Liebe (amor) zu Großem und Wissenswertem erfasst waren (V. 49-50).¹⁹⁵

II. 7. v. Platon-Reminiszenzen in *De officiis*

Die Schrift über das pflichtgemäße Handeln hat Cicero an seinen Sohn Marcus adressiert. *De officiis* ist konzipiert als pädagogischer Leitfaden für einen heranwachsenden Menschen, der in diesem Fall Cicero besonders nahe steht. Er bedient sich nicht der Dialogform, sondern

¹⁹² Sulla steht hier für den momentan zum Diktator degenerierenden Caesar! Zur indirekten politischen Kritik in den philosophischen Schriften vgl. Takahata 2004.

¹⁹³ Die Stoiker hingegen hielten alle materiellen Güter einschließlich der körperlichen Gesundheit für unwesentlich. Cicero kritisiert die allzu radikale Position der Stoiker. Vgl. Leonhardt 1999,53f.

¹⁹⁴ *Phaidros* 251e-252b; *Symp.* 211d-e.

¹⁹⁵ Der Wissensdrang, *amare magnum et cognitione dignum*, unterscheidet sich von der Neugierde (*curiositas*) darin, dass die *curiosi* Wichtiges oder Wissenwertes und Unwichtiges nicht zu unterscheiden wissen (sie verhalten sich entsprechend indiskret bei Dingen, die sie nichts angehen) V. 49.

der präskriptiven Redeweise und der Formulierung von Vorschriften, *praecepta*, die den Leser in der zweiten Person direkt anreden und anleiten sollen.¹⁹⁶

Cicero setzt das Streben nach Wissen mit dem Streben nach dem Guten und Lebenserhaltenden gleich. Das menschliche Streben nach Wahrheit und Wissen, *veri inquisitio atque investigatio*, sei ebenso natürlich wie das Streben nach Nahrung. Uns wohnt ein natürliches Begehren nach Wahrheitsfindung, *cupiditas veri videndi*, inne. Das ästhetische Erlebnis der Betrachtung des Kosmos befähigt den Menschen zur geistigen Schau des Schönen und Wohlgeordneten.¹⁹⁷ Cicero geht im folgenden Abschnitt explizit auf die Idee des Guten ein und beruft sich wörtlich auf Platon. Der Anblick der Gestalt, *forma oder facies*, des Guten, des *honestum*, rufe die Liebe zur Weisheit hervor: *Forma honesti quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae*.¹⁹⁸ Bei Platon war es die sinnliche Wahrnehmung schöner Einzeldinge, eines schönen Körpers zunächst, die eine Wiedererinnerung an das Schöne und Gute bewirkt und das erotische Streben auslöst. Platon wird in *De officiis* aufgrund seiner erzieherischen Tätigkeit gelobt, denn auch darin besteht eine Bemühung um das Gemeinwohl.¹⁹⁹ Die Philosophie als Bestandteil der Erziehung wird hier positiv beurteilt. Cicero korrigiert seine früheren Vorbehalte gegen „übermäßige“ Beschäftigung mit philosophischen Themen, doch unter der Bedingung, dass sie gemeinnützlich sei. In *De officiis* stehen platonische Gedanken neben stoischen, was verdeutlicht, dass Cicero nicht ausschließlich einer philosophischen Lehre folgte, sondern eklektisch vorging.

Vorbemerkung zu Seneca (II. 8.)

Da im Folgenden auf einen Stoiker eingegangen wird, seien hier wesentliche Merkmale der stoischen Lehre zusammengefasst. Die Stoiker lehrten, dass der Mensch durch die Betrachtung der von göttlicher Vernunft durchwalteten Ordnung des Kosmos lerne, sich

¹⁹⁶ Die Orientierungshilfe und Ausbildung mittels anschaulicher exempla und praecepta nach dem Vorbild des *mos maiorum* ist ein genuin römisches Phänomen. Vgl. den Abschnitt zur Seelenleitung bei Seneca. Auch Seneca verwendet in seinen Briefen häufig präskriptive Formulierungen, Aufforderungen, Imperative oder Konjunktive.

¹⁹⁷ Vgl. Off. I. 27-28: Das Schöne wird durch den Nous (*intellectu*) erkannt, da es auf einer Zusammenstimmung der Teile beruht.

¹⁹⁸ Vgl. Platon, Phaidros 250d; Timaios 47b-c; 92c-d; Politeia 500c.

¹⁹⁹ 43 § 153-54: (...) *wie der Pythagoreer Lysis den Thebaner Epameinondas, wie Platon den Syrakusaner Dion und viele andere sc. erzogen hat*), *haben wir uns selbst - mag der Beitrag, den wir für das Gemeinwesen erbracht haben, sein wie er will, wenn wir nur einen erbracht haben, von Gelehrten mit Gelehrsamkeit ausgestattet und gerüstet, dieser Aufgabe zugewendet.*

selbst als Teil der Natur zu begreifen. In der Ausrichtung an diesem göttlichen Vorbild sollte er sich naturgemäß verhalten, indem er seine Vernunft, *recta ratio*, ausbilde und vollende. Dies geschieht in seinem eigenen Interesse und zu seinem eigenen Glück, was in der stoischen Vorstellung der *oikeiosis*, dem angeborenen Selbsterhaltungstrieb und der Selbstfürsorge, ausgedrückt wird. Diese Fürsorge soll der Mensch seinen Angehörigen, Freunden sowie seinen Mitmenschen entgegenbringen, was zugleich dem moralisch guten, wohlwollenden und vernünftigen Handeln entspricht. In der Vernunft besteht die dem Menschen eigentümliche Fähigkeit, die ihn auszeichnet, und die ihm von dem Schöpfergott, der zugleich Natur und Weltvernunft ist, eingegeben wurde. Die samenhaft in ihm angelegte göttliche Fähigkeit gilt es, durch entsprechende Anleitung zu entfalten. Mit der Betonung der *ratio* als dem einzigen menschengemäßen Vermögen ging zumindest in der Alten Stoa eine Bekämpfung und teilweise radikale Verurteilung der Affekte und Leidenschaften einher. Sie galten als vernunftwidrig und daher widernatürlich. Gemäßigte Stoiker wie Posidonius und Panaetius (griech.: Panaitios) befürworteten bestimmte Affekte als menschengemäße Seelenregungen, wie etwa fürsorglich-wohlwollende Liebe, Freude, Trauer, Mitgefühl.²⁰⁰

II. 8. Die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung in Senecas *Epistulae Morales*

Die Seelenleitung macht ein grundlegendes Element des platonischen Eros aus. Die Liebenden bemühen sich gemeinsam um das Gute, wobei dem *erastēs* eine moralische Verantwortung für den Geliebten zukommt. In Senecas philosophischer Lehre nimmt die Erziehung und Kultivierung der Seelenkräfte einen besonderen Stellenwert ein. Im Unterschied zu Platon wird die erotische Beziehung zum Schüler gedämpft und modifiziert zu einer liebevoll-fürsorglichen Hinwendung, die Seneca durchaus als *amor* bezeichnet. Im Griechischen bezeichnet *psychagōgeîn* generell die Beeinflussung und Lenkung der Seele, im positiven wie im negativen Sinn. Dem Begriff wohnte ursprünglich nicht die Bedeutung der philosophischen Anleitung der Seele inne, wie die Untersuchung von Hadot zeigt.²⁰¹ Platon lässt den Sokrates in seinen Dialogen die philosophische Ausbildung seiner Schüler als

²⁰⁰ Auf die Stoa gilt es im Kontext des 17. Jahrhunderts zurückzukommen. Der von Du Vair und Justus Lipsius u.a. verbreitete Neostoizismus prägte die Dramen von Corneille und Racine. Auch bei Madeleine de Scudéry ist der neostoische Einfluss präsent, doch geht sie eklektisch vor, indem sie platonische und stoische Ansichten gleichermaßen aufgreift, zumal im 17. Jahrhundert mehrere philosophische Strömungen zugleich präsent waren. Bei d'Urfé lässt sich verstärkt platonisches Gedankengut finden, doch werden bestimmten Charakteren auch epikureische Ansichten in den Mund gelegt.

²⁰¹ Zur Seelenleitung s. Hadot 1969, 8ff.

psychagōgia, Seelenleitung, bezeichnen.²⁰² Sokrates beabsichtigt, seine Schüler besser zu machen, was der Aufgabe des philosophischen Liebenden entspricht. Es geht darum, den Geliebten besser zu machen, d. h. sein Potential, sein wahres Wesen zu erkennen und dieses, sofern er selbst dazu bereit ist, zur Entfaltung zu bringen, was im *Phaidros* formuliert wird.²⁰³ Im Zusammenhang mit der homoerotischen Beziehung zwischen dem älteren *erastēs* und dem jüngeren *erōmenos* wurde der erzieherische Zweck, nämlich die Persönlichkeits- und Charakterbildung des Schützlings hervorgehoben. Platon betrachtet die geistig-emotionale Bindung zwischen Lehrer und Schüler als konstitutiv für eine erfolgreiche Ausbildung. Das Gute für den anderen um seiner selbst willen zu wollen, wird von Platon als wahre Freundschaft, *philia*, bezeichnet. Als römisches Beispiel einer vergleichbaren liebevollen, fürsorglichen Anleitung eines jungen Menschen wurde in diesem Kapitel bereits die Freundschaft zwischen Polybios und Scipio genannt. Der Unterschied besteht darin, dass das erotische Moment, die Ergriffenheit von der körperlichen und seelischen Schönheit des Liebings, modifiziert wird zu einer Sympathie und Seelenverwandtschaft, die sowohl mit *amor* als auch mit *amicitia* wiedergegeben wird.²⁰⁴

Ciceros Schrift *De officiis* kann mit Hadot hinsichtlich der Seelen leitenden Funktion als Vorläufer zu Senecas *Epistulae Morales* an seinen Freund Lucilius gesehen werden.²⁰⁵ Der Zweck der ethischen Schriften in Briefform besteht zum einen in der philosophischen Unterweisung des Schülers und Schützlings, darüber hinaus jedoch in der Persönlichkeits- und Charakterbildung, wobei die Hinführung zur Weisheit als *perfecta ratio* im Zentrum steht. Auch Seneca hält die persönliche, freundschaftliche Bindung zwischen Seelenleiter und Schützling für konstitutiv, womit er an Sokrates und Platon anknüpft: Selbsterkenntnis ist nur durch eine geliebte Person möglich.²⁰⁶ Ein Reflex auf die Phaidros-Rede im *Symposion* liegt

²⁰² Im *Gorgias* (513d) wird die Redekunst als Psychagogie bezeichnet. Die Macht des *Logos* wirkt so stark auf die Seele, dass durch unphilosophische und schlechte Worte in der Seele entsprechend falsche Vorstellungen, Trugbilder (*eidōla*), negative Strebungen und schädliche Leidenschaften entstehen. Sokrates bewirkt, da der philosophische Eros in ihm wirkt, durch die Macht und Wahrheit seiner Worte eine Hinwendung der Seele zum Guten und die Liebe zur Weisheit. Symp. 215b-216c.

²⁰³ *Phaidros* 251a; 255a-b; 256a-b. Vgl. Hadot 1969, 37 zu Platon: *Der platonische Dialog hat also Seelen leitende Funktion. Er zeigt nicht nur den Weg, sondern er ist selbst ein Weg, auf dem die Seele zum Guten voranschreitet; er ist eine Übung, eine Askesis.*

²⁰⁴ Dass es homoerotische wie auch -sexuelle Beziehungen in Rom gab, allerdings ohne pädagogischen Zweck und philosophischen Hintergrund, bestätigen zahlreiche Quellen.

²⁰⁵ Zur Funktion des Seelenleiters und zur Bedeutung der Freundschaft s. Hadot 1969, 164 ff.

²⁰⁶ Zu Seneca vgl. Hadot 1969, 173: Der autarke Mensch braucht einen Freund, um sich selbst zu erkennen. Seneca achtet die Freundschaft ähnlich wie Cicero als eines der höchsten Güter: *Nihil aeque oblectaverit animum quam amicitia fidelis et dulcis.* De tranquill. VII. 1f., zum Wert des Austausches von Gedanken und Gefühlen mit Freunden: Epist. 109,15.

in Senecas Aufforderung an Lucilius, man solle so leben und handeln, als würde ein guter, tüchtiger Mensch, den man liebt, zuschauen.²⁰⁷

Als Stoiker weicht Seneca in gewissen Punkten entscheidend von Platon ab, die hier nicht alle behandelt werden können. Die Betonung der *ratio* als menschengemäßigem Vermögen und die Ablehnung der leidenschaftlichen Liebe, des erotischen Strebens, erklärt sich daraus, dass die Stoa die Affekte und Leidenschaften als widernatürliche, irrationale Regungen der Seele ablehnte, die nach Möglichkeit schon im Keim erstickt werden sollten.²⁰⁸ Senecas Briefe sind gekennzeichnet durch einprägsame Maximen, konkrete, praktische Verhaltensregeln, *praecepta*, und anschauliche Beispiele, *exempla*, die entweder empfehlenswert oder abschreckend sind.²⁰⁹ Seneca sieht, wie vor ihm Cicero, der sich wiederum auf die Bemühungen des Sokrates beruft, die Leistung der Philosophie in der Anleitung zum richtigen, guten Leben. Den Weisen lobt er als Erzieher der Menschheit, als *generis humani paedagogus*.²¹⁰ Weisheit und Tugend werden, worin ein *Phaidros*-Zitat liegt, als die Einsicht in göttliche und menschliche Dinge definiert.²¹¹

Auch Seneca erkennt in dem naturgemäßen Streben nach Wissen und Erkenntnis den Beweis für den göttlichen Ursprung der Seele.²¹² Das Göttliche, das identisch ist mit dem Guten und der Weisheit, *sapientia* oder *perfecta ratio*, ist samenhaft in der Seele jedes Menschen angelegt. Dem richtigen „Gärtner“, dem philosophischen Erzieher oder Seelenleiter, wird es gelingen, dieses zur Entfaltung zu bringen.²¹³ Der Philosoph bringt die schönen Seiten der Seele zum Vorschein. Anstelle der irrationalen Leidenschaften, die als Krankheit der Seele betrachtet werden, billigt auch Seneca gemäßigte, vernunftgesteuerte Affekte wie

²⁰⁷ Epist. 5,4; 20, 2f.; vgl. Symp. 178d-e: Der Eros wird in der *Phaidros*-Rede gepriesen, da er sittlich gutes Verhalten bewirkt, denn jeder würde sich schämen, von dem Geliebten bei einer ungerechten Tat gesehen zu werden.

²⁰⁸ Epist. 76, 8ff. Das höchste Ziel der stoischen Philosophie bedeutet die Überwindung der Leidenschaften, der Todesfurcht sowie der Angst vor Verlusten. Impliziert ist darin das Erreichen der Weisheit als vollendeter *ratio*, die entsprechend im praktischen Leben angewendet werden soll. Die Natur hat uns zu beidem geschaffen, zur *contemplatio* und zur *vita activa*! De otio IV. 2 u. VII. 1.

²⁰⁹ Vor allem seine Tragödienfiguren erfüllen den Zweck abschreckender *exempla*: Medea, Hercules Furens, Thyestes u.a, führen die destruktiven Auswirkungen maßloser Leidenschaften vor Augen.

²¹⁰ Epist. 89, 113. Dazu Hadot 1969, 79f. Zur Philosophie als Lebenskunst und zum Lob des Sokrates: Cicero, Tusc. IV. 5ff. Seneca epist. 95, 8: *philosophia est ars vitae*! Vgl. auch De vita beata VIII. 3: Der gute Mensch ist der Gestalter seines Lebens, *artifex vitae*.

²¹¹ Zur *scientia divinarum humanorumque* s. Epist. 31, 8; 88;33; 74,29. Vgl. Platon, *Phaidros* 249c.

²¹² De vita beata VIII. 2, epist. 18,12; 31 8. Zur samenhaften Anlage des Göttlichen, *semina divina*: epist. 73,16, de otio V 5-6: in der Seele liegt ein Funke göttlichen Lichtes.

²¹³ Zur Seelenleitung vgl. Epist 108, 7. Zu den Leidenschaften als Krankheit, *insania*: epist. 2; 69,1; 75,11; 94,24 ff.; 97,17ff., de ira VIII. 2.

Wohlwollen, Mitgefühl, Heiterkeit und das selbstlose aktive Beitragen zum Wohlergehen anderer. Diese Form des Liebens, *amor*, wird als *affectus honestus* anerkannt²¹⁴ Wie man Liebe ohne Zaubermittel bewirken kann, wird auf eine einprägsame Formel gebracht: *Ut ameris, ama.*²¹⁵ Das erotische Moment, das bei dem Stoiker Seneca gleichsam naturgemäß fehlt, erscheint modifiziert, gedämpft zu einer fürsorglichen, aktiv beschützenden und beratenden Liebe, die das Gute für Lucilius will und ihn auf dem Weg zum sittlich Guten begleitet.²¹⁶ Wie ein Zitat von Cicero, das wiederum auf Platons *Phaidros* zurückgeht, erscheint der Begriff *amor virtutis*. Weiter heißt es, ebenfalls im Sinne des *Phaidros*, dass jeder von Liebe zur Tugend entflammt würde, wenn er sie unmittelbar schauen könnte.²¹⁷ Seneca hebt nicht die Wirkung des Schönen hervor wie Platon, glaubt aber indessen an ein natürliches, dem Menschen innewohnendes Streben nach dem Guten, das er als *amor* bezeichnet.²¹⁸ Wie bei Cicero liegt auch in Senecas Briefen eine Modifikation des platonischen philosophischen Eros vor.²¹⁹

II. 9. Platonrezeption bei Apuleius: *Amor und Psyche*

Wie bereits hinreichend angesprochen, erfolgte im 1. und 2. nachchristlichen Jahrhundert eine verstärkte Hinwendung zur griechischen Philosophie und Literatur. Der Neupythagoreismus fand in Rom großen Anklang, einige neupythagoreische Gedanken finden sich bereits bei Ovid, wie dann auch bei Apuleius (124-180 n. Chr.).²²⁰ Außerdem wirkt die Gnosis mit der

²¹⁴ Epist. 104, De vita beata XII. 2. Wie man Liebe ohne Zaubermittel bewirken kann, wird in epist. 9,4 auf eine einprägsame Formel gebracht: *Ut ameris, ama ! Wenn du geliebt werden willst, liebe!* Interessant das Zugeständnis an Entspannung durch Scherze, Spiel und Tanz: *Dulce est desipere in loco (angenehm ist es, am passenden Ort albern/unvernünftig zu sein)* De Tranquill. XVII. 10, geht auf Horaz zurück, Oden IV. 12,28.

²¹⁵ Epist. 9,4. *Wenn du geliebt werden willst, liebe!*

²¹⁶ Auf die stoische Oikeiōsis-Lehre wurde bereits hingewiesen. Jedes Lebewesen besitzt eine angeborene, instinktive Liebe zu sich selbst (=Selbsterhaltungstrieb) sowie zu seinen Eltern bzw. Nachkommen. Diese fürsorgliche, erhaltende Liebe erweitert und überträgt sich von den unmittelbaren Angehörigen auf den Freundeskreis und auf alle Mitmenschen. Zum *amor sui*: epist. 36,8. Zur Verbrüderung und Gleichheit der Menschen untereinander: Seneca epist. 95: *in commune nati sumus* (wir sind zur Gemeinschaft geboren), epist. 35; 47,10; 48, 3ff.; 95,52: Die Natur hat uns als Blutsverwandte geschaffen.

²¹⁷ Seneca, epist. 115, *Phaidros* 250b-d. Cicero, de fin. II. 52. Nach Platon können wir den Anblick des göttlich Schönen und des Guten gar nicht ertragen, doch ist es uns möglich, Abbilder davon zu schauen und uns wiederzuerinnern.

²¹⁸ Epist. 89,4: Philosophie als Liebe zur Weisheit.

²¹⁹ Wie bei Platon entspricht das Streben nach dem wahrhaft Guten auch dem Streben nach Glückseligkeit, *eudaimonia*, die bei Seneca *beatitudo* heißt.

²²⁰ Zu Pythagoras: Ovid, Metam. XV. Zu Apuleius vgl. v. Albrecht 1994, 1150-61; 402-4.

Verehrung des Hermes Trismegistos in die Literatur dieser Zeit hinein. Zugleich lässt sich ein immenses Interesse an religiösen Kulturen feststellen. Es gilt als symptomatisch für die zwar bildungshungrige, aber unproduktive Gesellschaft der Kaiserzeit, dass man neue Ideale suchte und diese in Heilsreligionen und exotischen Kulturen fand, in Mysterienkulturen ägyptischen und orientalischen Ursprungs, was man geradezu als Modeerscheinung bezeichnen könnte.²²¹

Über Apuleius, der Rhetorik in Athen und Karthago studiert hatte, ist bekannt, dass er sich in verschiedene Kulte einweihen ließ, unter anderem in den Isiskult, was sich an bestimmten Motiven und Vorstellungen in den *Metamorphosen* zeigt, die überdies auch hermetische und platonische Einflüsse aufweisen. Die Zeitphase zwischen dem ersten vorchristlichen und dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert gilt als Mittelplatonismus. Albinos, der Lehrer des Apuleius, zählt zu den Mittelplatonikern. Apuleius nannte sich selbst einen *homo Platonicus* und zeigte immerhin ein so starkes Interesse an Platon, dass er über das *daimónion* des Sokrates, *De deo Socratis*, schrieb, den *Phaidon* übersetzte sowie eine Schrift *De Platone* verfasste, die eine Zusammenfassung der platonischen Lehre enthält. Durch seinen Lehrer, den Mittelplatoniker Albinos, war er entsprechend instruiert, sodass man ihm trotz der insgesamt sehr vereinfachenden Platondarstellung hinreichende Kenntnisse zutrauen darf.²²²

Münstermann zeigt im Wesentlichen die ägyptischen und gnostischen Einflüsse in den *Metamorphosen* auf, verweist aber auch auf wichtige platonische Parallelen.²²³

Über die Intention und den tieferen Sinn des Werkes ist man sich in der Forschung nicht einig. Apuleius kündigt zu Beginn der *Metamorphosen* an, dass er etwas Amüsantes erzählen werde.²²⁴ Zugleich ist die Absicht einer moralisch-philosophischen Belehrung nicht auszuschließen, da die Folgen eines ausschweifenden Genusslebens, der Hingabe an Magie und an Dämonen, sowie die Folgen unstillbarer Neugierde an einzelnen Figuren und am Erzähler selbst, mittels Anspielungen auf die Reinkarnationslehre demonstriert werden.²²⁵

²²¹ Vgl. Heinrici in: Binder / Merkelbach 1968, 78f. Religion wurde zu einer Mode, zum Ausdruck einer überdrüssigen Gesellschaft, die nach einem neuen Sinn des Lebens suchte. Der Kontakt mit exotischen Kulturen und das Interesse an fremden Religionen ist nicht zuletzt der Toleranz der Kaiser Trajan und Hadrian zu verdanken.

²²² Zur Kritik an Apuleius zählt z. B. der Vorwurf, er sei kein Gelehrter, eher ein Showman, seine philosophische Bildung sei oberflächlich und sein religiöses Interesse nicht ernsthaft, vielmehr folge er bloß einem aktuellen „Modetrend“, womit er sich völlig seiner Zeit angepasst habe. Vgl. Reitzenstein in: Binder/Merkelbach 1968, 87ff.

²²³ Münstermann 1995, 8ff.; 37f.; 145ff.

²²⁴ *Lector, intende, laetaberis: Aufgepasst, lieber Leser, es wird etwas zum Lachen geben* (eigentlich: du wirst dich lautstark freuen).

²²⁵ Helm in: Binder / Merkelbach 1968, 181-85 betont, dass Lucius ja am Ende keineswegs zu einer sittlichen Läuterung oder zu einer erkennbaren Einsicht in seine Fehler gelange, und schließt daraus auf den reinen Unterhaltungswert der *Metamorphosen*.

Lucius, der Ich-Erzähler der *Metamorphosen*, berichtet, wie er infolge des leichtsinnigen Gebrauchs einer Zaubersalbe in einen Esel verwandelt wird. Erst nach zahlreichen Abenteuern und wechselvollen Ereignissen gewinnt Lucius seine menschliche Gestalt wieder. Sein Vergehen, aus dem die Verwandlung folgte, bestand also in der *curiositas*, der Neugierde.²²⁶ Der Verlust der menschlichen Gestalt lässt sich als Sinnbild der schlechten bzw. der fehlgeleiteten Seele erkennen. Dies verweist außerdem auf die in Platons *Phaidros* vorgestellte Inkarnation sündiger Seelen in Tierkörper. Ein weiteres Detail übernimmt Apuleius aus dem *Phaidros*: Lucius verliert bei der Verwandlung sein weißes Pferd Candidus und findet es erst nach der Rückverwandlung wieder. Der Verlust des Pferdes veranschaulicht, dass die Neugierde stärker war, als das Streben nach dem moralisch Guten und Ehrbaren. Die Erfahrung des Lucius zeigt, dass das Begehren nach Wissen in den Fällen moralisch bedenklich ist, wenn man unbefugt in Geheimnisse, bzw. in fremde Bereiche eindringt, für die man (noch) nicht qualifiziert ist. Das weiße Seelenpferd repräsentiert im *Phaidros* den mutigen, strebsamen Seelenteil, *thymós*, ebenso den Sinn für das Gute und „Anständige“, entsprechend auch das Zurückschrecken vor der Übertretung von Geboten.²²⁷ Aus der Gesamtbewertung der *Metamorphosen* ergibt sich unmittelbar die Frage nach der Bewertung des in die Lucius-Erzählung eingefügten *Märchens* von Amor und Psyche. Einerseits wird die Erzählung in der Forschung als hübsche Geschichte ohne tieferen philosophischen Sinn bewertet, andererseits lässt sie sich als platonisch-orientalisches Märchen deuten, mit Anleihen aus der griechisch-römischen Mythologie, das gleichnishaft das Leiden und die Erlösung der menschlichen Seele beschreibt. Zunächst sei der Inhalt der Erzählung vorgestellt und interpretiert, um im Anschluss daran an die obige Frage nach der Interpretationsweise anzuknüpfen. Die Erzählung beginnt, wie man es von einem Märchen kennt, mit dem Satz: *Es war (einmal) ein Königspaar, das drei schöne Töchter hatte (...)*.²²⁸ Die jüngste Tochter, Psyche, ist bereits als Kind von außergewöhnlicher Schönheit, welche die Menschen veranlasst, Psyche wie eine Göttin zu

²²⁶ Als Sünde wird die *curiositas*, das „Zuviel-Wissen-Wollen“, erst bei Tertullian bezeichnet. Bei Dante wird Odysseus nicht wegen seiner Lügen bestraft, sondern weil seine *curiositas* gottgesetzte Grenzen überschritten hat: *Commedia*, *Inferno*, Canto 26. Auf die Parallele zur *curiositas* der Psyche wird an späterer Stelle eingegangen. Der Esel symbolisiert schon in der griechischen Antike Unbelehrbarkeit, Faulheit, Triebhaftigkeit, die Trinkfreude. Er erscheint in bildlichen Darstellungen mit Silen im Gefolge des Dionysos/Bacchus. In der gnostischen Lehre verkörpert der Esel das Böse, ist Sinnbild des bösen Dämonen Seth. In der ägyptischen Religion erscheint Typhon, die personifizierte Irrationalität, das Leidenschaftliche, „Titanische“ in der Seele, der Widersacher von Isis und Osiris, in Eselsgestalt. Vgl. Münstermann 1995, 37f.; 44, 52 ff., s. auch 160ff.

²²⁷ Er verliert also sein gutes Pferd, den *thymós*, den strebsamen Mut oder Eifer, da er der Begierde (*epithymia*), dem schwarzen, hässlichen Pferd, nachgibt. *Phaidros* 252dff.

²²⁸ Es erweist sich an dieser Stelle sinnvoller, die Erzählung im Präsens zusammenzufassen.

verehren. Dies erregt die Eifersucht der Liebesgöttin, die daraufhin ihren Sohn Amor anstiftet, Psyche mit seinem Pfeil derartig zu treffen, dass sie sich in den widerwärtigsten Menschen verlieben möge. Venus fühlt sich von der Schönheit Psyches und der Bewunderung, die ihr zuteil wird, herausgefordert.²²⁹

Als sich kein Brautwerber für Psyche einfindet, erfahren die Eltern durch das milesische Apollon-Orakel, dass Psyche als Beute für ein Ungeheuer bestimmt sei. Sie soll auf einem Berggipfel ausgesetzt werden, wohin sie von den trauernden Eltern und ihrem Volk begleitet wird.²³⁰ Von dort aus trägt sie der Wind Zephyr in einen Palast, wo sie von unsichtbaren Wesen empfangen, bewirtet und zu Bett gebracht wird. Schließlich erscheint, ebenso unsichtbar, der Herr des Palastes und macht Psyche zu seiner Gattin. Das geheimnisvolle Wesen, zu dem sie eine innige Liebe entwickelt, teilt fortan die Nächte mit ihr, während sie tagsüber allein an dem zauberhaften Ort bleibt. Die neidischen Schwestern, die Psyche gegen den Willen Amors einlädt, reden der arglosen Psyche ein, dass ihr mysteriöser Geliebter ein Ungeheuer sei, das sie bald töten werde, wenn sie ihm nicht zuvorkäme. Sie stiften Psyche an, ihren Geliebten im Schlaf mit einem Messer zu töten. Dieser hat Psyche vor der Bosheit ihrer Schwestern gewarnt, auch weiß sie, dass er ihr verboten hat, seine wahre Gestalt sehen zu wollen. Als Psyche sich in der Nacht Amor nähert und das Licht der Öllampe auf den Schlafenden fällt, erkennt sie Amor in seiner göttlichen Schönheit.²³¹ Ihre Hand zittert, bis ein Öltropfen auf die Schulter Amors fällt, der sofort erwacht und erkennt, dass Psyche das Tabu gebrochen und damit ihr bisheriges Glück verwirkt hat. Psyche sticht sich an einem der Pfeile Amors, bevor er entschwindet.²³² Die Pfeilwunde der Psyche bewirkt in ihr Liebesverlangen und Sehnsucht nach dem verlorenen Geliebten. Das Liebesverlangen, das Gefühl des Mangels, der Sehnsucht lässt sich auch hier, wie aus dem platonischen *Symposion* bekannt, als Folge eines selbst provozierten Sturzes der Seele in die materielle Welt begreifen. Bei

²²⁹ Zugleich erinnert auch das weitere Verhalten der Venus an Juno, die Herakles unerbittlich verfolgt, außerdem gibt es den Neid auf die Schönheit als Märchenmotiv. Venus zeigt Wesenszüge der bössartigen Königin im *Schneewittchen*. Psyche hat mit Schneewittchen gemeinsam, dass sie sich selbst auf ihre Schönheit gar nichts einbildet, sich ihrer gar nicht bewusst ist, und sich gegenüber feindlichen Einwirkungen völlig arglos und gutgläubig verhält.

²³⁰ Eine Parellele zu Andromeda, die von Perseus befreit wird, und Iphigenie, die geopfert werden soll und entrückt wird.

²³¹ Im lateinischen Text wird die Liebe als *amor*, der Drang, ihr Begehren bei seinem Anblick mit Küssen zu stillen, als *cupido* bezeichnet.

²³² Hier erfolgt also die Peripetie, die Trennung von Amor und der Sturz Psyches in Unglück und Leid, aufgrund ihrer Verfehlung. Die neidischen Schwestern finden den Tod, indem sie von dem Felsen stürzen, von dem Psyche entrückt wurde. In ihrer Leichtgläubigkeit ihrerseits hatten sie sich von der Nachricht täuschen lassen, dass Amor sie beide begehre und in seinem Palast erwarte. Der Sprung von einem Felsen bzw. das Getragenwerden von Wind war ritueller Bestandteil einiger orientalischer Mysterienkulte! Grimal in: Binder / Merkelbach 1968,9, zu den orientalischen Quellen s. Reitzenstein ebd. 99ff.; 247ff.

Psyche ist es ihre Neugierde, *curiositas*, die vorzeitige und unerlaubte Aufdeckung eines Mysteriums, der Identität Amors.²³³

Die Sehnsucht, das Empfinden des Eros, kommt erst durch den Pfeil und die Trennung von Amor zustande. Ebenso leiden die platonischen Kugel-Menschen erst ab dem Moment ihrer Bestrafung an Liebesverlangen, das sich in der Sehnsucht nach der verlorenen Hälfte äußert.²³⁴ Die Parallele zum biblischen Sündenfall liegt ebenso in der Übertretung eines Verbotes und in der göttlichen Strafe. Diese besteht zunächst in der Vertreibung aus dem Paradies, also der Entfernung von Gott und in der Versetzung in ein mühevolleres Leben. Auch Psyche ist fortan einer feindlichen Umwelt ausgesetzt, sucht Amor vergeblich zu finden. Unterdessen leidet Amor an der Verbrennung durch die Öllampe.²³⁵ Seine Krankheit manifestiert sich darin, dass es zu Disharmonie auf der Erde kommt. Psyche wird gefangen genommen und ist der Willkür der tyrannischen Venus ausgesetzt.²³⁶ Sie stellt Psyche kaum zu bewältigende Aufgaben mit dem Ziel, sie zu vernichten.²³⁷ Eine der Aufgaben²³⁸ bestand darin, Wasser von der Quelle holen, die in den Fluss Styx fließt, eine weitere darin, aus der Unterwelt die Büchse mit dem Schatz der göttlichen Schönheit heraufzuholen.²³⁹ Psyche gelingt es, alle Anweisungen zu befolgen. Als sie aber den geforderten Schatz in den Händen hält, lässt sie sich auf dem Rückweg wiederum von ihrer Neugierde verleiten, das Gefäß zu öffnen, um an der göttlichen Schönheit teilzuhaben. Ein todähnlicher Schlaf nebelt Psyche

²³³ Zur Verteidigung Psyches ist ihre kindliche Naivität und Arglosigkeit zu berücksichtigen, die sie für die Beeinflussung durch die böartigen Schwestern - welche ihre gerechte Strafe erhalten – so anfällig macht. Symp. 210a; 211d-212a: Diotima schildert den Aufstieg zur Schau des Schönen als Einweihung in ein Mysterium, dessen Sokrates würdig war.

²³⁴ Symp. 191aff. Die *curiositas* wird sogar dem Erzähler Lucius zum Verhängnis! Merkelbach 1968, 393f.

²³⁵ Als Venus von seiner Liebe zu Psyche erfährt, schließt sie ihn ein! Die Abwesenheit und Krankheit Amors manifestiert sich darin, dass Freude und Harmonie aus der Welt verschwinden.

²³⁶ Venus setzt als Belohnung sieben Küsse aus, was von dem zum Marktschreier karikierten Merkur verkündet wird, während Venus Wesenszüge einer tyrannischen Megäre trägt, die sich betrinkt und das ganze Haus terrorisiert. Helm und Grimal weisen auf diese komisch-burlesken Elemente hin. Binder/Merkelbach 1968, 14; 178ff.

²³⁷ Vgl. die Statuen von der gequälten Psyche in: Schlam 1976, 14ff., Tafel VI.-VII. Das Ausführen gefährlicher Aufträge stellt ein bekanntes Motiv dar, das an den Jason-Mythos sowie an Herakles erinnert: Pelias bzw. Eurystheus hoffen, dass ihre Konkurrenten bei den gefährlichen Unternehmungen umkommen. Venus gleicht außerdem der böartigen Stiefmutter, die misshandelte Psyche dem Aschenputtel.

²³⁸ Mit dem Befehl, in den Hades hinabzusteigen, drückt Venus unverhohlen ihre Vernichtungsabsicht aus. Dieses „Wasser des Lebens“, ist sowohl aus Mysterienkulten und Heilsreligionen bekannt als auch aus verschiedenen Märchen. Dazu Bieler in: Binder/Merkelbach 1968, 334 ff.

²³⁹ Der Abstieg in den Hades, die sogenannte *Katábasis*, ist aus Homer bekannt sowie aus dem 6. Buch der *Aeneis*. Auf die *Frösche* des Aristophanes verweist die Stelle, an der Psyche verzweifelt von dem hohen Turm springen will, da man ja normalerweise nur tot in den Hades gelangt. Herakles gibt Dionysos diesen Rat, um den Hades zu erreichen: Frösche v. 126-33.

völlig ein, bis sie leblos liegen bleibt. In diesem Moment erscheint Amor, der inzwischen genesen ist, wie ein *deus ex machina* und reanimiert Psyche mit einem Liebespfeil. Amor erbittet von Jupiter erfolgreich die Zustimmung zur Heirat mit Psyche, sowie zu ihrer Aufnahme in den Olymp. Merkur geleitet Psyche in den Himmel, wo sie von Jupiter den Trank der Unsterblichkeit empfängt.

Die Liebe, die Sehnsucht nach Amor war es, die Psyche ermutigt und befähigt hat, zusätzlich mit freundlicher Hilfe, alle gefahrvollen Wege und Aufträge zu überstehen und ihren Geliebten zurückzugewinnen. Ihre Schwäche bleibt jedoch bis zum Schluss ihre Neugierde, die zur Ursache ihrer Trennung von Amor wurde.

Zur Deutung der Erzählung

Grimal, Friedländer und Reitzenstein sehen in der Erzählung ein Gleichnis von der Irrfahrt der menschlichen Seele. Sie heben ihre philosophisch-symbolische Bedeutung hervor.²⁴⁰

Es gilt als gesichert, dass das Thema *Amor und Psyche* keine Erfindung des Apuleius ist, sondern auf sehr viel ältere, orientalische Quellen zurückgeht. Grimal spricht von einer Göttin Psyche, die im hellenistischen Orient verehrt wurde. Reitzenstein untersucht detailliert die Parallelen zu den erhaltenen orientalischen Quellen. In allen Fällen geht es um eine Braut oder eine junge Frau, die ein religiöses Tabu übertritt. Sie enthüllt ein göttliches Geheimnis, das entweder in der unerlaubten Schau eines Mysteriums besteht oder, wie in *Amor und Psyche*, direkt in der Enthüllung der Identität ihres Geliebten bzw. Bräutigams. In allen Fällen liegt eine Fehlhandlung aufgrund von Neugierde vor.

Friedländer sieht die literarische Quelle für Eros und Psyche als Liebende in der Lyrik des Meleager von Gadara (1. Jahrhundert v. Chr.).²⁴¹ Auf die Einmischung von Motiven aus bekannten griechisch-römischen Mythen (Iphigenie, Andromeda, Herakles u.a.) wurde hingewiesen. Unverkennbar sind Märchenmotive vorhanden wie etwa die böse Stiefmutter

²⁴⁰ Grimal in: Binder/Merkelbach 1968, 7 zur Irrfahrt der menschlichen Seele. Reitzenstein ebda. 87ff.; 93f.; Friedländer ebda. 16ff.

²⁴¹ Ebda. 16. Zur Darstellung von Amor und Psyche als kindlichem Liebespaar, sich umarmend, küssend oder sich an der Hand haltend s. Schlam 1976, 9f., Tafel III. –V. Schlam zeigt überdies Abbildungen, von Reliefs und Statuen, die Amor und Psyche auf einem Wagen zeigen, was an das Seelengefährt im *Phaidros* denken lässt, außerdem sind beide geflügelt dargestellt, Amor mit vogelähnlichen Schwingen, Psyche mit Schmetterlingsflügeln. Ebda. 1976, 6ff.

bzw. Widersacherin, das Bestehen von drei unmöglich scheinenden Prüfungen, sprechende Pflanzen, hilfreiche Tiere u.a. Einige burleske, komödienhafte Elemente sind vorhanden, die Forscher wie Helm dazu veranlasst haben, die Geschichte nicht ernst zu nehmen. Als Alternative ergibt sich folgende Hypothese: Die satirisch-burlesken Züge könnten von Apuleius selbst eingefügt worden sein, als Kontrast zu den ernsten und betrüblichen Teilen wie der Aussetzung Psyches auf dem Berg, ihrer Trennung von Amor, ihrer Misshandlung und ihres Leidensweges.²⁴² Auch Platon fügt schließlich in seinem *Symposion* ernste und heitere Elemente zusammen. Die Reminiszenzen an Platon und an die Reinkarnationslehre lassen sich wie folgt zusammenfassen.

Das zärtliche Einvernehmen Amors und Psyches bezeugt die Verwandtschaft der Seele mit dem Göttlichen. Die Neigung der Seele zur Hybris, das Göttliche unverhüllt sehen zu wollen und die Verführbarkeit durch böse Mächte manifestieren sich in Psyches Fehlhandlung. Das leidenschaftliche Verlangen der menschlichen Seele nach dem Göttlichen manifestiert sich in der Sehnsucht nach Amor, die ja erst nach der Verletzung an dem Pfeil und der Trennung von ihm spürbar wird. Die Verwandtschaft zwischen der Seele und dem Eros besteht nach Platon darin, dass sie zwischen dem Guten und dem Schlechten, zwischen Sein und Nichtsein schwebt, während der geflügelte Eros ein Medium, *metaxý*, zwischen Gott und Mensch darstellt, und wie die Seele selbst, zwischen dem Guten und dem Schlechten, zwischen Mangel und Fülle schwebt. Die Entzweiung und die Vertreibung aus Amors Palast entsprechen der Inkarnation der Seele und ihrem Absturz ins irdische Leben, das nicht ihrem eigentlichen, wahren Leben entspricht. Psyche erfährt, vereint mit Amor, das höchste Glück und die Fülle, während sie nach ihrer Verfehlung die Abwesenheit von Amor als Zustand des Mangels (Beraubung, *stérēsis*) und der Sehnsucht, d. h. das Bedürfnis nach Fülle, empfindet, worin der Autor direkt auf das *Symposion* rekurriert.²⁴³ Dieser Zustand entspricht dem irdischen Leben nach Platon. Christliche Platoniker interpretieren es als eine stets von Sehnsucht begleitete Suche oder Pilgerreise.²⁴⁴

²⁴² Etwa im Sinn einer Tragikomödie. Hat Platon nicht auch im *Symposion* Heiterkeit und Ernst walten und im Anschluss an die sublime Feierlichkeit der Diotima-Rede den betrunkenen Alkibiades auftreten lassen? 212d ff. Enthält nicht auch der aristophanische Mythos von den zerteilten Kugelmenschen (189d-193d) bei aller Komik auch wesentliche tragische Elemente, da er die *condition humaine* thematisiert? Der Mensch erscheint in seiner Bedürftigkeit, Unwissenheit und Schwäche zugleich lächerlich und bemitleidenswert.

²⁴³ Symp.201dff. Eros wird im *Phaidros* als göttliche Macht bezeichnet. Im *Symposion* dagegen wird Eros als *dáimon*, als Mischwesen sowie als Dolmetscher zwischen Gott und Menschen charakterisiert: 202d-e, der die Seele beflügelt und sie zu ihrem göttlichen Ursprung zurückführt. Zu Eros als Sohn der Fülle und des Mangels (Póros und Penía) Symp.203c-204c.

²⁴⁴ Das Motiv der Pilgerreise oder Läuterungsreise kehrt im mittelalterlichen Ritterroman wieder in Form der *quête* (Suche), wie etwa der Gralssuche, sowie in der *aventure* (Abenteuer), der das Ziel der moralischen Vervollkommnung und Selbstfindung innewohnt. Vgl. dazu Kapitel IV.!

Die neidischen Schwestern entsprechen den negativ-destruktiven Seelenkräften (*epithymiai*), welche den Menschen zu Fehlhandlungen verführen. Sie werden, im Gegensatz zu Psyche nicht vom Wind getragen, sondern stürzen aufgrund ihrer Schlechtigkeit vom Felsen herab. Psyche verliert Amor, da sie sich von den Schwestern beeinflussen lässt, d. h. der Schlechtigkeit nachgibt.²⁴⁵

Die Inkarnation wird in Platons *Phaidros* als Sturz der Seele und als Verlust der Flügel beschrieben, der aufgrund einer zu großen Vermischung mit Materie geschieht. Das Sehens-Wollen mit dem physischen Auge erinnert, dass Psyche zu sehr am Materiell-Dinglichen, Gegenständlichen haftet. Den Ausführungen Diotimas im *Symposion* ist die heilige Schau des Göttlichen nur Eingeweihten, d. h. ernsthaften Philosophen wie Sokrates möglich.

Venus, die hier tyrannische Wesenszüge trägt, lässt sich als Symbol oder Repräsentantin der körperlichen, materiellen Begierden auffassen, welche die Seele heimsuchen, solange sie inkarniert ist. Psyche wird ja ab der Zeit und ebenso lange von Venus gequält, wie sie sich fern von Amor befindet. Die bereits am Anfang deutliche Eifersucht der Venus auf Psyches Schönheit verweist auf den Kontrast zwischen der irdischen, körperlichen Schönheit wie der Sexualität, für die Venus steht, und der himmlischen, reinen Schönheit der Psyche, um deretwillen die Menschen sie verehren, und die mit Amor verschwistert erscheint.²⁴⁶ Im *Symposion* wird Aphrodite demonstrativ ausgeschlossen, um Eros gebührend zu verehren.²⁴⁷

Die wichtigste Abweichung von Platons Eros im *Symposion* ist, dass hier Amor, der mythologischen Überlieferung gemäß, als Gott bezeichnet wird, nicht als Dämon.²⁴⁸ Im *Phaidros* erscheint Eros hingegen als Gott. Im *Symposion* ist Eros nicht selbst schön, sondern des Schönen bedürftig. Hier ist der Gott Amor selbst verliebt und leidet an der Sehnsucht nach Psyche. Platon schildert Eros im *Symposion* als „dämonische“ Macht, die die Seele

²⁴⁵ *Phaidros* 246aff.; 248-249d. Ebenso werden diejenigen Seelen inkarniert, die zu sehr mit Materie in Kontakt treten, gleichsam vom Göttlichen abfallen, sie stürzen gleichsam auf die Erde und bilden durch den Eintritt in einen Körper ein irdisches Wesen, Menschen oder Tiere, je nach Art und Grad ihrer Verfehlung.

²⁴⁶ Bei ihrer unschuldigen Schönheit und Liebenswürdigkeit besitzt Psyche, wie schon erwähnt, eine entscheidende Schwäche, nämlich die Anfälligkeit für das Böse (in Gestalt der Schwestern), die Verführbarkeit und Neugierde, *curiositas*. Sie wird zwar als Menschenkind dargestellt, doch wird ja betont, dass Psyche wie eine Göttin verehrt und angebetet wird, und Venus in Vergessenheit gerät, wobei sich Psyche ihrer Schönheit gar nicht bewusst ist.

²⁴⁷ Ein wichtiges dramaturgisches Detail: Die körperlich-sexuelle Liebe, die Domäne der Aphrodite, wird übergangen, um die beflügelnde, anagogische Wirkung des schönheitsliebenden Eros zu preisen. *Symp.* 176e-178a.

²⁴⁸ Im *Phaidros* hingegen wird Eros als göttliches Wesen betrachtet: 242e. Eros ist des Schönen bedürftig s. *Symp.* 201aff.; 202d-203 a. Apuleius bezeichnet Amor, abweichend von *Amor und Psyche*, in den *Florida* (10.) als Dämon!

erfasst und beflügelt. Eros ist *selbst* das Verlangen nach dem Göttlichen, Schönen, Guten, nicht das *Objekt* des Verlangens.

Insgesamt sollte *Amor und Psyche* als ein wichtiges Dokument mittelplatonischer Tradition betrachtet werden, unabhängig davon, wie die Zeitgenossen des Apuleius die Erzählung auffassten, deren Fortleben in der Spätantike und im Mittelalter als Beispiel indirekter Platonüberlieferung gilt.

Zusammenfassung

Eine genaue Übertragung des komplexen griechischen Eros-Begriffs in die lateinische Sprache erwies sich als problematisch, da Eros die Aspekte *amor, cupido, desiderium* umfasst. Glücklicherweise verfügt die römische Literatur über ein differenziertes Repertoire an Ausdrücken des Liebens, Mögens, Wohlwollens, Begehrens etc. Anhand des Cupido- und Venuskultes, sowie an der Unterscheidung zweier Veneres lässt sich ein gewisser moralischer Vorbehalt gegenüber der Liebesgöttin erkennen. In diesem Vorbehalt wie auch in der moralischen Abwertung der Liebesleidenschaft manifestiert sich ein genuin römischer Wesenszug. Die Darstellung der Liebe in der römischen Komödie zeigt, dass die Liebe zwar als menschliches Phänomen und Grundbedürfnis durchaus ernst genommen wurde, während die völlige Hingabe an die Liebe als lächerlich und unwürdig galt. Der Liebesgott rechtfertigt keine unvernünftigen Taten um der Liebe willen, der Mensch bleibt verantwortlich für sein Handeln. Die *Aeneis* Vergils spiegelt römische Werte und Tugenden wider (*virtus, pietas, constantia, honestum*). Die *pietas* kennzeichnet angemessenes Verhalten gegenüber Göttern und Menschen. Leidenschaft wird als Unglück bringende, die moralischen Werte verkehrende Macht gesehen, deren Folgen anhand von Didos Verhalten aufgezeigt werden. Sie verfällt ihrer Leidenschaft, *furor amoris*. Die *res publica*, das Gemeinwohl, besitzt unbedingten Vorrang vor der *res privata*. Aeneas opfert seine Liebe zu Dido seiner göttlichen Mission und seiner Pflicht. *Amor* bleibt durchaus positiv besetzt, denn die Liebesfähigkeit des Aeneas zeichnet sich als eine schätzenswerte Tugend, die z. B. Fürsorge, Freundlichkeit und Sanftmut umfasst.

In den besprochenen römischen Liebeselegien werden, wie in den platonischen Erosdialogen, Liebe und Schönheit miteinander verknüpft. Auf das Faktum, dass die Elegiker von den traditionellen römischen Wertbegriffen distanziierten, wurde hingewiesen. Die Liebe bildet das Hauptthema und die Motivation zur Dichtung. Hier begegnet der von Platon bekannte

religiöse Schauer vor der geliebten Person als einem Götterbild. Die Geliebte wird zur Göttin idealisiert und als Inspirationsquelle verehrt. Zu ihren Merkmalen gehört neben der Schönheit die Willkür der Geliebten. Da sie die Liebe des Dichters nicht im gleichen Maß erwidert, erscheint die Beziehung asymmetrisch. Die Liebe des elegischen Dichters ist fixiert auf eine einzige Geliebte, nicht übertragbar auf eine andere Person, was sich bei Catull als besonders tragisch erweist. Die Idealisierung der Geliebten wird zur Illusion. Ebenso wie Platon den Eros untrennbar mit seiner Ethik verknüpft, der gemäß die Liebenden füreinander das Gute wollen, basiert auch die von Catull erstrebte Liebesbeziehung auf ethischen Begriffen wie Treuebündnis, Verlässlichkeit, Wohlwollen, Respekt u. a. Ovid beschreibt die partnerschaftliche Beziehung, in der also die Liebenden auf einer Stufe stehen, als einzig mögliche und betont neben der sexuellen Befriedigung auch die Wichtigkeit einer geistig-emotionalen Bindung für eine dauerhafte Liebe. Er grenzt sich von der unbefriedigenden, selbstquälerischen Liebe der Elegiker ab.

Catull hebt in den Juventius-Gedichten die Schönheit des edlen Jünglings heraus. Die Beziehung zu Juventius erscheint als zärtliche homoerotische Bindung, die durch die Schönheit des Jungen motiviert ist, und die von Catull an ethische Prinzipien wie Achtung, Fürsorge und Vertrauen gebunden wird. Hierin lässt sich eine Parallele zur platonischen *erastēs-erōmenos*-Beziehung erkennen, wenn auch der philosophisch-pädagogische Kontext fehlt. Die Homosexualität wird in bestimmten Literaturgattungen offen angesprochen, war jedoch gesellschaftlich nicht anerkannt und musste, wenn das Liebesobjekt kein Sklave war, geheim gehalten werden. Die Knabenliebe wurde als pädagogische Institution nicht adaptiert. Eine Modifikation des platonischen pädagogischen Eros tritt in der Seelenleitung eines Jugendlichen oder jungen Mannes durch einen älteren, reiferen Mann auf, was an Polybios und Scipio sowie Seneca und Lucilius dargelegt wurde. Die Seelenleitung zeichnet sich durchaus im Sinne Platons in der liebevollen Sorge um die geistige, emotionale, moralische Entwicklung des geliebten Menschen aus. Er wird wie ein Seelenverwandter, *alter ego*, geliebt. Die Schönheit als Stimulus der liebenden Bindung und der erotische Aspekt fehlen. Als literarisches Beispiel für einen solchen *amor pius* wurden Nisus und Euryalus aus der *Aeneis* Vergils genannt.

Die Liebe zur schönen Seele erscheint im *Laelius* Ciceros mehr implizit formuliert. Nur *boni*, also moralisch stabile, sittlich-gute Menschen können auf Dauer miteinander verbunden sein. Ein solcher Freund gilt als *alter ego*, als Seelenverwandter, mit dem eine geistig-emotionale Bindung besteht. Bei den *boni* gilt Einhelligkeit bezüglich des Guten, *honestum*, um das sie sich wetteifernd bemühen. Dieses gemeinsame Streben nach dem Guten entspricht dem durch

Platon bekannten erzieherischen Aspekt der Liebe. Lieben bedeutet, das Gute für einen anderen zu wollen. Auch hier wird bei aller Herzlichkeit und Intimität der Freundschaft Abstand genommen von jeglicher homoerotischen Komponente.

Ciceros Verdienst besteht darin, die griechische Philosophie in Rom eingebürgert und durch seine Übersetzungen lateinische Termini für die griechischen Fachbegriffe, die heute noch gelten, etabliert zu haben. In den philosophischen Dialogen Ciceros lassen sich auffallende Entsprechungen zu Platon finden, auch lobt er Platon und beruft sich auf ihn. Auf den philosophischen Eros, auf die Weisheitsliebe als spezifisch menschliches Streben, die Leidenschaft für das Lernen und Erkennen, wird mehrfach deutlich Bezug genommen (*amor sapientiae, cupiditas veri videndi*), sogar auf die Idee des Guten (*forma honesti*) und den Abbildcharakter der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Die Unsterblichkeit der Seele, die sich durch philosophische Ausbildung erst richtig entfaltet, wird thematisiert. Außerdem rekurriert Cicero auf Platon, indem er von der Unsterblichkeit des geistigen Erbes spricht, das der Philosoph auf die Schüler überträgt, wodurch er unsterblich wird. Diese Ebene der platonischen Eros-Konzeption wird übernommen, wohingegen Cicero den homoerotischen bzw. päderastischen Aspekt tadelt. Es lässt sich mit Ausnahme der Liebesdichter kein mit dem der Griechen vergleichbares Schönheitsempfinden bei den Römern feststellen. Der Aspekt der liebevoll-fürsorglichen Seelenleitung, die auf Platon zurückgeht, wurde in den Briefen Senecas an seinen Freund Lucilius aufgezeigt. Das homoerotische Moment wird auch hier modifiziert zu einer geistig-emotionalen Bindung zwischen Lehrer und Schüler.

Die Zeit des Apuleius war geprägt von einer starken Hinwendung zu exotischen Kulturen und Heilsreligionen, was dadurch evident wird, dass zum einen in dem Märchen von *Amor und Psyche* gnostische Elemente adaptiert wurden, zum anderen orientalische Quellen Einfluss genommen haben. Es lassen sich deutliche platonische Elemente erkennen, da sich die Liebe als Mysterium darstellt, mit dem ein religiöses Tabu verbunden ist, dessen - durch Neugierde veranlasste - Übertretung bestraft wird. So wie bei Platon die Entfernung der Seele von den Göttern und den Ideen durch die Einkörperung erfolgt und die Sehnsucht motiviert, so wird Psyche durch ihre Fehlhandlung, *curiositas*, von Amor getrennt und empfindet durch seine Abwesenheit Liebesehnsucht. Nach dem unbeschwerten Aufenthalt an einem Ort der Fülle, Schönheit, Glückseligkeit sieht sie sich mit einer feindlichen Umgebung konfrontiert. Die Entfremdung von dem Göttlichen, vom Licht, von der Schönheit wird als schmerzlicher Verlust empfunden. Das irdische Leben besteht in der Suche und dem liebenden Zurückstreben nach dem göttlichen Ursprung. Die Seele durchläuft bei Platon einen Reifungs- und Läuterungsprozess, bis sie zu ihrem Ursprung zurückkehren darf.

KAPITEL III. Die Tradition des platonischen Eros in der Spätantike und im frühen Mittelalter. Die Herausbildung des Neuplatonismus

In diesem Kapitel werde ich den Übergang von der römischen Antike zum französischen Mittelalter vorstellen. Es gilt, insbesondere die Charakteristika des Neuplatonismus hervorzuheben, und sie von genuin platonischer Philosophie und Ethik abzugrenzen. Die christliche Ethik wie auch die gnostisch beeinflusste Auffassung über die Materie, den Körper und das Böse wirkte sich unmittelbar auf die Interpretation des platonischen Eros aus. Das Verhältnis des Christentums zur Philosophie soll ebenso wie der christliche Einfluss auf die Platon-Interpretation verdeutlicht werden.

Anhand repräsentativer Werke von Plotin, Proklos, Augustinus u. a. werde ich die christlich-neuplatonische Interpretation des Eros mit ihren weitreichenden Konsequenzen erläutern. Jene wird von dem mittelalterlichen Gelehrten Joannes Scottus Eriugena aus dem 9. Jahrhundert mit der Vorstellung von der göttlichen Emanation verknüpft. Darüber hinaus geht es um die Erforschung der arabischen wie der byzantinischen Platon - Tradition. Der Stellenwert dieser Tradition kann nicht hoch genug in dem vorliegenden Kapitel angesetzt werden, da es sich um eine seit der Spätantike kontinuierliche byzantinische bzw. seit dem frühen Mittelalter (7. Jahrhundert) nachweisliche arabische Platon-Tradition handelt. Letzteres stellt die Verbindung zum anschließenden Kapitel IV. über die Liebeskonzeptionen des französischen Mittelalters her.

III. 1. i. Der Neuplatonismus

Die Epoche des Neuplatonismus umfasst die erste Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts (etwa ab 210) bis zur Schließung der Platonischen Akademie durch den Kaiser Justinian im Jahre 529.¹ In Dörries Charakterisierung des Neuplatonismus als *eine ebenso sehr philosophische wie theologische und religiöse Bewegung, die sich selbst als die legitime Nachfolge Platons in ungebrochener Sukzession verstand*, klingt bereits an, dass die platonische

¹ Antiochos und Albinos sowie Philon gehörten dem so genannten Mittelplatonismus an, der Zeitphase zwischen dem 1. Jahrhundert vor Chr. und dem 2. nachchristlichen Jahrhundert.

Philosophie mit christlicher Theologie verbunden wurde und dass die Neuplatoniker glaubten, Platons Werke in seinem Sinne auszulegen.² Die einschneidenden Folgen der christlichen Platon-Interpretation, die sich besonders auf die moralische Bewertung des Eros auswirken, werden im vorliegenden Kapitel ausführlich behandelt. Der Ursprung des Neuplatonismus wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Als Wegbereiter gelten Antiochos von Askalon, der Mittelplatoniker Albinos (der Lehrer des Apuleius), Philon von Alexandrien, Maximus von Tyros und der platonisierende Stoiker Posidonios. Albinos bereitete die Terminologie Plotins vor, indem er z. B. Gott als unnennbar oder unaussprechbar (*árrhēton*), als erstes Gutes (*prōton agathón*), sich selbst genügend (*autotelés*), bedürfnislos (*aprosdeés*) bezeichnet hat.³ Es wurde im Kontext mit den Schriften des Apuleius darauf hingewiesen, dass ein Bestreben bestand, die verschiedenen philosophischen Lehrmeinungen miteinander zu vergleichen und sie einander anzunähern, was in bestimmten Punkten zu einer Vermischung von platonischem, aristotelischem und stoischem Gedankengut führen musste.⁴ Puristen wie Attikos und Arkesilaos achteten hingegen auf eine sorgfältige Unterscheidung zwischen genuin platonischer und späterer Lehre.⁵ Attikos wendete sich gegen diejenigen Peripatetiker, die Platon aus aristotelischer Sicht zu interpretieren suchten.

III. 1. ii. Der Einfluss des Christentums auf Platons philosophische Lehre

Seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. existierte neben Athen und Rom in Alexandrien, wo Philon lehrte, ein bedeutendes Zentrum für griechische Philosophie.⁶ Philon von

² Dörrie 1976, 7f., zur Gnosis s. 37.

³ Vgl. Theiler 1930, 34 f.; 38; 56f. zu Posidonios und Plotin 61ff. Cicero, selbst Schüler des Platonikers Philon von Larissa, lehnte die radikale Verurteilung der Affekte durch die älteren Stoiker ab und tendierte zu dem gemilderten, mehr an Platon orientierten Posidonius wie auch zu Panaitios. Dieser distanzierte sich von der Alten Stoa (Zenon, Kleanthes, Chrysipp) und bemühte sich um eine neue Würdigung Platons. Zu Panaitios, dem „Platonfreund“ (*philóplatōn*) vgl. Dörrie 1976, 20f.

⁴ Auffällig sind zumindest parallele Begriffe wie die *homoiōsis theō*, die Angleichung an Gott im Rahmen des Möglichen, die sich bei Platon, Cicero und in der Stoa (Seneca) finden lässt. Theaitet 176b: *homoiōsis theō katà tò dynatón*. Cicero, De Fin. 2. 115, Seneca, Ep. 95,47. Seneca zitiert den Mittelplatoniker Albinos, wenn er die Idee als *aeternum exemplar*, ein von Natur aus oder seiner Natur gemäß ewiges Urbild, bezeichnet, vgl. ep. 58.19. Albinos: *horizontai tēn idéan parádeigma aïon*.

⁵ Dörrie 1976, 11-13. Dörrie mahnt an, man solle den Einfluss der Stoiker auf den Platonismus nicht überbewerten. Zu Attikos: s. Krämer 1964, 38ff.; 55-56.

⁶ Philon von Alexandrien, Zeitgenosse des Paulus, wird wegen seiner jüdischen Abstammung in der französischsprachigen Literatur auch „le Juif“ genannt, um ihn von Ciceros Lehrer Philon von Larissa zu unterscheiden. Brun 1988, 3-6, Armstrong 1979, 105f.

Alexandrien (2. Jahrhundert n. Chr.) kann, obwohl er zeitlich noch in die mittelplatonische Phase gehört, aufgrund seiner Lehre als erster Neuplatoniker noch vor Ammonios Sakkas und Plotin gelten. Philon befasst sich hauptsächlich mit dem Wesen Gottes, mit dem Menschen als Gottes Geschöpf sowie mit den Ideen als Gedanken Gottes. Philon hat erstmalig, abweichend von Platon, Gott als den Schöpfer der Ideen definiert. Bei Platon befinden sich die Ideen als ewige, ungeschaffene Urbilder noch oberhalb des Götterhimmels, in einem *hyperouránios tópos*. Auffällig sind der ungriechische Dogmatismus und die den Kirchenvätern ähnliche Härte, mit der Philon die Homoerotik im platonischen *Symposion* verurteilt, wie seine allgemeine Sinnen- und Körperfeindlichkeit. Dieses Element des platonischen Eros forderte allerdings, wie gezeigt wurde, schon die Kritik Ciceros heraus.

Während des 2. und 3. Jahrhunderts waren die Philosophen von Alexandrien - Justin, Clemens und Origenes - bestrebt, christlichen Glauben mit griechischer Philosophie in Einklang zu bringen. Dieses Faktum blieb nicht ohne Auswirkungen auf die Interpretation platonischer Philosophie. Die Religion Jesu, wie Hoffmann betont, war ursprünglich ein völlig unphilosophischer, schlichter Glaube, welcher ohne System, ohne Erkenntnistheorie und Logik auskommt.⁷ Die hellenische Religion hingegen besaß einen Bezug zur Philosophie, da ihr, so Hoffmann, eine ästhetische Dimension eignete. Die Schönheit des Kosmos galt als augenfälliger Beweis göttlicher Existenz.

Zu Recht erkennt Hoffmann in der Annahme eines grundsätzlich guten Prinzips ein Wesensmerkmal griechischer Philosophie und Religion. Nur das Gute ist, und alles, was ist, ist in mindestens einer Hinsicht gut, also nie völlig schlecht.⁸

Vor allem nach dem Zusammenbruch des Römischen Reiches im Jahre 475 ging die Philosophie eine feste Verbindung mit der Theologie ein, es lässt sich sogar ein deutlicher Vorrang der Theologie und der Religion vor der Philosophie beobachten.

⁷ Hoffmann 1960, 144ff. Diese Art des Gottesbeweises (Theodizee) findet sich bei Platon wie auch in der Stoa, vgl. Cicero, *De natura deorum* II. 15-23. Seneca, *Ep.* 95, 46f.; 117, 6.

⁸ Ebda. 181ff. Die Unterwelt (Hades) kann nicht mit der Hölle gleichgesetzt werden. Es gab die Rachegöttinnen (Furien), die Unterweltsgötter Pluto, Proserpina und Hekate, jedoch verkörpert keine dieser Gottheiten ein böses, destruktives Prinzip wie etwa Luzifer/Satan. Im Neuplatonismus wurde der Hades / Tartarus zum Synonym für die materielle Welt (Sinne und Leidenschaften), sowie zum Synonym des seelischen Zustandes derer, die sich der Materie (*hýlē*) hingeben. Im *Phaidon* erscheint der Tartaros als angemessener Ort für Verbrecher, Mörder etc., immerhin als Präfiguration einer Höllenvorstellung. *Phaidon* 113e-114a.

Die Kritik an der Philosophie ging vor allem von dem Kirchenvater Tertullian⁹ aus, der die Trennung von Philosophie und Theologie propagierte, da die intellektuelle Aktivität dem Glauben schade.¹⁰

Das Christentum strebte danach, die griechische Philosophie für die Entwicklung einer „christlichen Philosophie“ zu verwenden, die in einem Corpus festgelegter Doktrinen oder Dogmen bestand. Diese Art von katechismusartig festgelegten Lehrmeinungen oder Dogmen lag Platon wie allgemein dem hellenischen Denken völlig fern.¹¹ Ein fundamentaler Unterschied zur griechischen Antike bestand außerdem darin, dass es keine organisierte Religion gab, welche die Entfaltung der Wissenschaft überwachte oder die Sitten und das Sexualleben der Menschen reglementierte, wie es im Christentum geschah, Darauf weisen Feibleman wie auch Dover zu Recht hin.¹² Die Christianisierung platonischer Philosophie brachte zwangsläufig Umdeutungen und Veränderungen mit sich, die im Folgenden erörtert werden. Inakzeptabel erschienen bereits den christlichen Mittelplatonikern neben dem homoerotischen Element des platonischen Eros der Polytheismus, die Reinkarnationslehre sowie die Mythen und Gleichnisse, die sich auf das Schicksal der Seele nach dem Tod beziehen.

Der Glaube (*pistis*) fehlt als Terminus bei Platon, genau hierin liegt ein genuin christliches Element.¹³ Dem Selbstverständnis des Christentums gemäß wies man dem Glauben wie auch insgesamt der religiösen Dimension die Priorität vor der

⁹ Zu Tertullian vgl. Armstrong 1979, XIII. 9 ff.; Feibleman 1959, 167f. Die besagte Pseudo-Rationalität ist in Wahrheit emotional bestimmt. Eine wohl ursprünglich stoische Körperfeindlichkeit und Verdammung der Leidenschaften ging eine unheilvolle Verbindung ein mit blindem Glauben und Dogmatismus.

¹⁰ Vgl. auch Armstrong 1979, 46.

¹¹ Dazu Armstrong 1979, Kap. XIII. 9 ff. Nach Platon kann man nur im lebendigen mündlichen Gespräch zur Wahrheit vordringen, während schriftlich festgelegte Erkenntnisse provisorisch und in sehr eingeschränkten Sinn wahr sind.

¹² Feibleman 1959, 38: *The Greeks were singularly happy in one respect, that owing to the character of Greek religion, they were free from any priestly class that might have strong traditions and unreasoned doctrines of their own, tenaciously held and imparted only to a few, which might hamper the development of free science.*

¹³ Der Glaube wird bei Platon nicht thematisiert. Immerhin findet sich im *Phaidon* eine Stelle, an der Sokrates etwas äußert, woran er glaubt, was er also nicht restlos beweisen kann: Aus den Aussagen im *Phaidon* geht hervor, dass Sokrates, der die Tugend als ein *Wissen* um das Gute (und dessen *Umsetzung*) definiert, in dem festen *Glauben* lebte (*pisteúein* = vertrauen; glauben an etw.), dass den guten Seelen nach dem physischen Tod etwas Besseres beschieden sein werde als den Schlechten. Platon lässt ihn in der *Apologie* sagen, genau wisse dies nur der Gott Apollon: *Apologie* 40f.; 42a, vgl. auch das Totengericht im *Gorgias*: 523a-527a.

Philosophie zu. Hieraus ergab sich, dass das philosophische Streben nach *Weisheit* wie auch nach Glückseligkeit modifiziert wurde zu einem Sehnen nach *Gott*, motiviert durch *agapē*, Glauben und Hoffnung. Für die christlichen Autoren bedeutet der Glaube eine Brücke zu Gott. Anstelle der Weisheitsliebe, der aber auch bei Platon das Streben nach dem wahrhaft Guten und der *Annäherung an Gott* (*homoíōsis theō*) entspricht, steht die Hinwendung zu Gott als höchste Ursache des Guten und Quelle alles Seienden. Das Erkenntnisstreben wurde im Christentum abgewehrt, da ja der Wunsch nach Erkenntnis den Sündenfall mit der Vertreibung aus dem Paradies bewirkt hatte, dementsprechend verfuhr man mit skeptischen, zweifelnden Aussagen bezüglich des Erkenntnisvermögens.¹⁴

Platon war sich sehr wohl der Fehlbarkeit menschlicher Urteile und Erkenntnisse bewusst. Völlig fern lag es ihm daher, assertorische und unumstößliche Lehrsätze zu formulieren. Aus seiner skeptischen Haltung gegenüber dem Erkannten erklärt sich sein Widerwille gegen schriftliche Fixierung philosophischer Untersuchungen. Der philosophischen Spekulation stehen nun Dogmatismus und Absolutheit des Glaubens entgegen, der bereits bei Philon von Alexandrien hervortritt.¹⁵

Theiler vertritt die Auffassung, der heidnisch-platonische Eros werde durch *agapē* und *caritas* ersetzt. *Agapē* bezeichne die Verehrung (*therapeĩa*) Gottes, *caritas* die Nächstenliebe.¹⁶ Diese Interpretation soll im Folgenden hinterfragt, überdies der Begriff der *agapē* wie sein Bedeutungsspektrum anhand des Paulus-Hymnus erläutert werden, um die vorhandenen Berührungspunkte mit dem platonischen Eros wie auch die Unterschiede aufzuzeigen.

III. 1. iii. Die Charakteristika des Neuplatonismus während des 3. und 5. Jahrhunderts

Symptomatisch für die Philosophie und Religion war bereits innerhalb des zweiten Jahrhunderts, dass sie zu Weltabgewandtheit und Weltflucht tendierte, was das

¹⁴ Die *curiositas* galt im Christentum als Sünde! Bei Dante wird Odysseus für das Zuviel-Wissen-Wollen bestraft: Inferno, Canto 26. In der Bestrafung der Psyche für ihre *curiositas* könnte man auch einen christlichen Einfluss bei Apuleius sehen, die Erzählung geht jedoch auf eine orientalische Vorlage zurück, in der eine junge Frau unerlaubt ein Geheimnis lüftet, also aus Neugierde ein Tabu bricht.

¹⁵ Zum Skeptizismus Platons s. Feibleman 1959, 23.

¹⁶ Theiler 1930, 148f. *Agapē* umfasst außerdem die selbstlose Liebe Gottes zu den Menschen! Die von Theiler etwas vereinfachte Definition der *agapē* gilt es, zu präzisieren.

verstärkte Interesse an Mysterien- und Heilsreligionen erklärt, sowie an gnostischen, von Pessimismus bezüglich des irdischen Lebens geprägten Vorstellungen.¹⁷

Der allgemein weltabgewandten Haltung entsprach die Gleichsetzung des Körpers und der Materie mit der Quelle des Bösen. Ebenso waren Natur (*phýsis*),

Naturbetrachtung und Naturwissenschaft völlig irrelevant für die Neuplatoniker.¹⁸

Für Platon gelten die Ideen als ewige, ungeschaffene Urbilder und Urgründe alles Seins, die sich noch oberhalb des Götterhimmels befinden. Die christliche Umdeutung der Ideen besteht darin, die Ideen als Gedanken Gottes zu interpretieren. Dies erklärt sich daraus, dass Gott als das Höchste und Vollkommene gilt, über das nichts hinausgeht, oder: über dem nichts Größeres gedacht werden kann. Der Gott des Christentums wird auf diese Weise zur Ursache der Ideen.

Die Wirklichkeit der Einzeldinge wird auf Gott als das sich verströmende Eine zurückgeführt. Gott wird zum Urgrund alles Seins, zum einzig Liebenswerten und Erstrebenswerten. Die höchste Selbstentfaltung des Individuums wurde im Neuplatonismus darin gesehen, Gott zu dienen. Betrachtet man die Aussagen in der platonischen *Apologie*, so wird deutlich, dass auch Sokrates sein philosophisches Leben, das die Kontemplation wie auch die Auseinandersetzung mit den Meinungen seiner Mitmenschen als einen Dienst am Gott Apollon betrachtet hat.¹⁹ Sokrates vereinte demnach Religion und Weisheitsstreben.

Der christlichen Platon-Interpretation eignet eine körperfeindliche, weltflüchtige Tendenz, die man sehr leicht aus dem platonischen *Phaidon* herauslesen konnte, um sie auf das *Symposion*, den *Phaidros* und andere Dialoge zu projizieren. Zu beachten ist jedoch, dass die Situation und die Thematik des *Phaidon* völlig anders gestaltet wurden, als diejenige des *Symposion*, worauf an passender Stelle einzugehen ist.

Soziale Beziehungen, Freundschaft, Liebe zu den Mitmenschen nehmen allgemein in der neuplatonischen Philosophie, wie im Verlauf des Kapitels deutlicher wird, einen wesentlich geringeren Stellenwert ein als bei Platon.²⁰ Beierwaltes fasst das Wesen

¹⁷ Dazu Armstrong 1979, Kap. XXI. 101ff.

¹⁸ Das Interesse an der Betrachtung der Natur (*phýsis*) erscheint als griechischer Wesenszug. Dazu Feibleman 1959, 98-99. Plotin spricht jedoch immerhin von der Schönheit des wahrnehmbaren Kosmos, die wir als Abbild der göttlichen Schönheit achten sollen.

¹⁹ Sokrates erscheint als zutiefst religiöser Mensch, der an beiden Lebensformen, *vita activa* und *vita contemplativa*, Anteil nahm. Zum Thema des *Phaidon* s. die folgenden Seiten.

²⁰ Platon betont in der *Politeia*, dass das Individuum sich am besten nur innerhalb einer Gemeinschaft, in einem intakten Staat, verwirklichen und Glückseligkeit, *eudaimonia*, erreichen könne.

des neuplatonischen Eros wie folgt zusammen: *Ein das Denken bewegendes Verlangen, unvermittelt mit dem Ursprung der Schönheit und Einheit selbst eins zu werden.*²¹ In diesem Wunsch nach einer Vereinigung mit Gott erkennt Beierwaltes zu Recht ein Charakteristikum der neuplatonischen Eros-Interpretation.

III. 1. iv. Philosophie und Mystik

Ein wichtiges Merkmal neuplatonischer Philosophie liegt in der engen Verbindung zur christlichen Mystik. Der Bezug zwischen Philosophie und Mystik stellt jedoch an sich keine Erfindung des Christentums dar, sondern lässt sich bereits in frühen Texten der heidnischen Antike finden. Im Lehrgedicht des Vorsokratikers Parmenides über die Schau des Seienden wird ein Aufstieg der Seele dargelegt, an dessen Ende die Offenbarung einer letzten, höchsten Wahrheit durch eine Göttin steht.²² Parmenides schildert die Schau oder Erfahrung des reinen Seins als kosmische Erfahrung, wie Albert zusammenfasst: *Das Sein ist das, was alles Seiende in seiner Einheit erfahren lässt.*²³

Die Erfahrung der Einheit bedeutet in der christlichen Mystik das höchste Ziel der mystischen Schau (*intuitus* / Intuition). Dieses Erlebnis der Einheit und Verbundenheit mit allem können Liebende und Geliebte ebenso erfahren, worauf Albert hinweist. Es entstehe ein Moment der Wunschlosigkeit, in dem die Zeit stehen bleibe und die Wesen gleichsam aus dem Zeitfluss heraustreten. Dieser Zustand der Wunschlosigkeit impliziert, dass jegliches menschliche Verlangen, so auch das erotische Streben, zur Ruhe kommt.²⁴ Die Einheits- und Seinerfahrung stellt daher auch eine Glückserfahrung dar. In der Liebes-Erfahrung wird der geliebte Mensch aufgrund des in ihm erscheinenden Seins geliebt, als Abbild göttlichen Seins.²⁵ Das Streben nach der Wiederherstellung einer Grund-Einheit manifestiert sich in dem erotischen Streben, das sich auf einen geliebten Menschen, auf Weisheit oder Gott

²¹ Beierwaltes 1979, 325. Zur *Hénōsis* (Einung) als Kennzeichen der Mystik s. den folgenden Abschnitt.

²² Zur mystischen Einheitserfahrung des Parmenides s. Albert 1996, 7f.; 122f.

²³ Ebda. 43, 53.

²⁴ So Albert 1996, 28.

²⁵ Ebda. 55; 56ff.; 62f.

richtet bzw. auf den göttlichen Ursprung der Seele, wie aus den Eros-Dialogen Platons hervorgeht.

Platon schildert im *Symposion* den erotischen Aufstieg zum wahrhaft Schönen als Einweihung in ein Mysterium. In der Diotima-Rede fällt die Verwendung von Begriffen aus der Mysterienreligion ins Auge.²⁶ Auch das Thema der Reinigung (*kátharsis*) als Voraussetzung für die Mysterienweihe ist im *Symposion* präsent.²⁷ Sokrates wird die Offenbarung durch Diotima zuteil, da er gleichsam reif ist für die Schau des wahrhaft Schönen. Das Schöne, *das Meer des Schönen*, wird bei Platon nicht rational erfasst, sondern man erreicht die Schau des Schönen nur mithilfe des philosophischen Eros, der als göttlicher Wahnsinn, *theĩa manía*, sozusagen als ein übrationales Prinzip, und als Mittler zwischen himmlischer und irdischer Welt definiert wurde.²⁸ Für Plotin, auf dessen Werk noch detailliert einzugehen ist, bedeutet das höchste erreichbare Ziel für den Menschen die *unio mystica* der Seele mit dem göttlichen *Hén*, dem Einen. Albert verweist zu Recht auf Parallelen zwischen Plotin, der buddhistischen und der hinduistischen Religion.²⁹ Nach Plotin ist eine Vereinigung der Seele mit Gott, eines Lichtstrahls mit seinem Ursprung, der Lichtquelle, nicht nur schon im Diesseits möglich, sondern auch das Erstrebenswerteste. Gerade hierin unterscheiden sich plotinische und christliche Mystik von Platon. Er lässt Diotima im *Symposion* unmissverständlich aussprechen: *Das Göttliche vermischt sich nicht mit dem Menschlichen*.³⁰ Platon schließt hiermit eindeutig die Möglichkeit einer Vereinigung der Seele mit Gott aus. In der christlichen Mystik verliert die Philosophie im Sinne des Strebens nach Weisheit ihre Relevanz für den Aufstieg der Seele. Religiöse Askese, Glaube und Hingabe sind entscheidend als Voraussetzung.³¹ Die Mystik Plotins kann jedoch weder mit der griechischen Mysterienreligion identifiziert werden, abgesehen von der Parallele zur *kátharsis* im *Symposion*, noch mit der mittelalterlichen Mystik, etwa

²⁶ Symp. 210e ff.; 211d: *mýesthai* bezeichnet die Einweihung, *exaiphnēs* bedeutet die plötzliche Offenbarung des Mysteriums, im Fall Platon die Schau des wahrhaft Schönen.

²⁷ Konkret bedeutet die *katharsis* in diesem Zusammenhang die Reinigung von falschen Vorstellungen über den Eros. Diotima offenbart das wahre Wesen des Eros und korrigiert damit zugleich die nicht zutreffenden Aussagen der vorigen Redner, die auf diese Weise an der Reinigung teilhaben.

²⁸ Zu Eros als Vermittler: Symp. 202e-203a, zur *theĩa manía*: Phaidros 244a ff.; 245a; 249c-e. Vernunft ohne Enthusiasmus ist sterblich (*thnētē sophrosýnē*), durch den Eros allein wird der Aufschwung der Seele erst möglich!

²⁹ Albert 1996, 63ff.; 96ff.

³⁰ Symp. 203a.

³¹ Zur Gottesmystik (*agapē* als Mysterium) vgl. Warnach 1951, 371ff.; 401ff.

der des Franz von Assisi. In Übereinstimmung mit der Interpretation Alberts kann Plotin zumindest als Wegbereiter für die christliche Mystik betrachtet werden.³²

III. 2. i. Die Interpretation der platonischen Schriften durch Plotin

Wegen seiner wirkungsmächtigen Schriften soll Plotin in diesem Kapitel ein längerer Abschnitt gewidmet werden. Der Einfluss seiner Platon-Interpretationen reicht über die Renaissance hinaus bis in die Neuzeit hinein.

Plotin wurde im Jahre 205 in Lykopolis in Ägypten geboren und starb 270 in Italien. Von seinem Nachfolger Porphyrios ist eine *Vita Plotini* überliefert, die wertvolle Hinweise auf seine Ausbildung und sein Verhältnis zur platonischen Philosophie wie auch zu anderen philosophischen Richtungen und Religionen enthält.³³

Seine Biografie beweist sein besonderes Interesse an den orientalischen Religionen. Drei Jahre lang wurde Plotin von Ammonios Sakkas unterrichtet, der seine große Bewunderung für den Hinduismus auf ihn übertrug.³⁴ Es ist bekannt, dass Plotin unter dem Kaiser Gordian III. an einem Feldzug nach Mesopotamien teilnahm, um durch Begegnungen mit persischen Gelehrten Philosophie und Religion des Orients sowie den Hinduismus kennenzulernen. In der Armee soll sich auch Mani, der Begründer des Manichäismus, einer gnostischen Sekte, befunden haben. Nach einer Niederlage flüchtete Plotin nach Antiochia. Ab 245 lebte er in Rom, wo er die Schriften des Mittelplatonikers Numenios von Apameia kennenlernte, der orientalisch beeinflusst war.³⁵ Plotin gründete in Rom eine international bekannte Schule, in der die Werke Platons neben denen des Aristoteles und zeitgenössischer Philosophen gelesen und kommentiert wurden.³⁶ Plotins Schule scheint neben den philosophischen Interessen auch Merkmale einer religiösen Sekte getragen zu haben.

³² Albert 1996,25.

³³ Porphyrios wurde außerdem in Athen Schüler des Longinos, der als wandelnde Bibliothek galt. Porphyrios unterrichtete seinerseits Jamblichos in Rom (330 gest.).

³⁴ Bereits der Plotin-Forscher Bréhier zeigte Parallelen zwischen Gedanken Plotins und den Inhalten der Upanishaden auf, worauf Brun 1988, 17 hinweist. Ammonios Sakkas war wiederum ein Schüler Philons von Alexandrien!

³⁵ Brun 1988, 12f. Zum persischen Feldzug: ebda. 15, Armstrong 1979, 23.

³⁶ In Athen existierte parallel dazu die Platonische Akademie weiter - bis zu ihrer Schließung durch den Kaiser Justinian im Jahre 529. Die letzten Neuplatoniker wanderten während des 6. Jahrhunderts nach Persien aus.

Sie war ein Ort des geistigen Rückzugs, welcher der Initiation zum Leben in Gott dienen sollte.³⁷ Einer seiner bekanntesten Schüler war seit dem Jahre 263 Porphyrios, auf dessen Redaktionstätigkeit die ungewöhnliche Einteilung der Werke Plotins in sechs Gruppen von je neun Traktaten, *Enneaden*, zurückgeht.³⁸ Wenn im Allgemeinen von einer extremen „Vergeistigung“ bei Plotin gesprochen wird, trifft dies sicherlich zu. Im Vergleich zu den griechischen Vorgängern Platon, Aristoteles und der praktischen Moralphilosophie der Stoa beschäftigt sich Plotin kaum mit der Frage nach dem guten Leben oder dem angemessenen Verhalten im Diesseits. Um den beständigen Kampf der Seele innerhalb der ihr wesensfremden materiellen Welt zu veranschaulichen, verwendet Plotin das Gleichnis eines Schwimmers im Wasser: So wie der Schwimmer unterginge, wenn er sich nicht ständig bewegen würde, ist die Seele gezwungen, in und mit der Materie zu agieren, ohne sich in ihr zu verlieren.³⁹ Plotin strebt nach der größtmöglichen Entfernung von der sinnlich wahrnehmbaren Welt. Er verzichtet auf ethische Anweisungen oder Betrachtungen zum moralisch guten Leben in dem von Materie durchdrungenen Diesseits. Hierin manifestiert sich bereits, dass die für Sokrates wie auch Cicero und Seneca charakteristische Seelenleitung als liebevolle Hinleitung des Schülers zur Erkenntnis des Guten fehlt. Die zu beobachtende starke Vergeistigung hat entsprechende Konsequenzen für Plotins Beschreibung und Bewertung des platonischen Eros, die es gesondert im Zusammenhang mit der dem Eros gewidmeten Enneade zu betrachten gilt. Im Vergleich zu Platon nimmt die Religion bei Plotin einen wesentlich größeren Raum ein als die Philosophie im Sinne der Weisheitsliebe. Das höchste Ziel des Lebens sieht Plotin in der *unio mystica* mit Gott, die er selbst viermal erlebt haben soll. Eine unmittelbare und plötzliche Schau des Göttlichen (*intuitus*), nach Art einer Offenbarung, beschreibt auch Platon im *Symposion*, doch spricht er niemals von einer Vereinigung der Seele mit Gott oder gar mit der Idee.

III. 2. ii. Das Göttliche, das Gute und der Eros

³⁷ Brun 1988,12 bezeichnet sie als *école de retraite spirituelle*.

³⁸ Porphyrios begann mit der Publikation der Werke Plotins im Jahre 298.

³⁹ Zum Motiv des „Versinkens“ in der Materie: Enn. IV. 4,18; I. 8, 11. III. 2.

Es ist bekannt, dass Plotin sich vor seiner intensiven Beschäftigung mit der Philosophie Platons für die Gnosis interessiert hatte, deren Hauptvertreter Zoroaster war.⁴⁰ Nach seiner Abkehr von der Gnosis um das Jahr 263 spiegeln sich bestimmte Einflüsse dennoch nachhaltig in mehreren Enneaden wider. In der Ansicht, dass das irdische Leben dem Wesen der Seele fremd sei und die wahre Heimat der Seele sich vielmehr im Jenseits befinde, stimmt Platon mit den christlichen Philosophen wie mit den Gnostikern überein.⁴¹

In ihrer Grundhaltung zur Welt unterscheiden sich Platon und die Gnostiker jedoch fundamental: Das Weltbild der Gnosis ist insofern pessimistisch zu nennen, als ein Prinzip des Bösen angenommen wird, aufgrund dessen auch die menschliche Seele von Beginn an böse und verderbt sei. Der Gnostizismus kennt keine Idee des Guten, es handelt sich gewissermaßen um einen Anti-Idealismus, der dem Bösen ein eigenes Sein, eine Substantialität, zuweist.⁴² Die Grundlage der platonischen Philosophie bildet ein Optimismus insofern, als Platon ein höchstes, überweltliches Prinzip des Guten annimmt. Gott bzw. Zeus gilt als gut und kann daher nur Ursache von Gutem sein. Der Zweck, um dessentwillen der Schöpfergott tätig wurde, war ebenfalls das Gute.⁴³ Wie Platon im *Timaios* formuliert, geschieht alles um des Guten willen, denn es verleiht allem Denken und Tun erst Sinn. Durch die Anwesenheit des Guten werden alle Dinge erkennbar, wie die Sonne alles erleuchtet und sichtbar macht.⁴⁴ In mehreren platonischen Dialogen wird eine teleologische Weltordnung vorgestellt. Die Idee des Guten entspricht der Vollendung, der Seinsfülle, einem transzendenten Vorbild oder Modell. Das Gute ist nach Platon der Ursprung alles Seins, der Ursprung jeder erkennbaren „Wirklichkeit“. Das Gute, das als synonym mit dem

⁴⁰ Die Kritik an der Gnosis vermittelte er auch seinen Schülern in Rom. Zu den Gründen vgl. die späteren Ausführungen.

⁴¹ Zur Gnosis s. auch Marrou 1976, 435ff. Die Verfechter der Gnosis halten die Einsicht in die Schlechtigkeit der Materie und des gesamten *mundus sensibilis* für ihre eigene geheime, esoterische Erkenntnis (*gnōsis*), von der sie behaupteten, dass sie ihnen durch göttliche Offenbarung zuteil geworden sei, und an der sie nur Eingeweihte teilhaben lassen. Esoterisch > *esóteron* = intern, geheim, nicht offiziell.

⁴² Plotin kritisiert die gnostische Weltsicht (Verachtung der wahrnehmbaren Welt, Verdammnis des Menschen, Rettung nur durch Gottes Gnade) z. B. in *Enn.* II. 9.

⁴³ Platon, *Timaios* 29e; 30a. Das Gute ist das erste Liebenswerte (*prōton philon*), und alles geschieht um des Guten willen.

⁴⁴ Zum Sonnengleichnis s. *Politeia* 507b-509b. Zur Darstellung des Schöpfergottes und seiner Beziehung zum Guten bei Platon vgl. Fritz-Joachim v. Rintelen in: Flasch 1965, 71ff.; 77; 84f.

wahren Schönen und Beglückenden aufgefasst wird, soll angestrebt werden im eigenen Interesse, nämlich um glücklich (*eudaimōn*) zu werden.⁴⁵

Bei Plotin lässt sich ebenfalls eine Teleologie des Guten erkennen. Er deutet das platonische Sonnengleichnis in der Weise um, dass es mit seiner Auffassung von Gott und dem höchsten Guten vereinbar ist. Plotin spricht nicht mehr von der Idee des Guten, die sich an einem überhimmlischen Ort befindet, sondern er sieht das *Hén*, das göttliche Eine und höchste Prinzip als Ursprung alles Seienden.⁴⁶ Das *Hén* befindet sich jedoch jenseits oder oberhalb des Seienden. Dennoch verdanken alle Wesen ihr Sein dem göttlichen Einen, das zugleich Ursprung allen Seins ist und sich jenseits des Seins befindet.⁴⁷ Das *Hén* verströmt sein Licht überall hin, ohne sich zu vermindern. Die Strahlen gehen vom Mittelpunkt aus, doch ohne ihn zu verlassen. Das *Hén* erleidet dabei keinen Substanzverlust, denn es ist unvergänglich!⁴⁸ Das Streben nach dem wahrhaft Seienden, das Plotin beschreibt, entspricht dem erotischen Streben des Mangelhaften, Unvollständigen nach seiner Vervollkommnung bei Platon. Der Aufstieg zur Seinsfülle vollzieht sich schrittweise auf mehreren Ebenen des Seins.

Das Thema der Selbstverwirklichung und Glückseligkeit des Menschen besteht in der platonischen Philosophie in der Angleichung an Gott, *homoíōsis theōi*, wie die Diotimarede im *Symposion* zeigt. Hingegen macht die Auffassung einer Vereinigung oder Verschmelzung im Sinne einer *unio mystica* mit dem Göttlichen ein christliches Element aus. Platon hebt die göttliche und die menschliche Ebene deutlich voneinander ab, indem er Diotima aussprechen lässt: Das Göttliche vermischt sich nicht mit dem Menschlichen, *theós anthrōpō ou̐ meígnytai*. Die Rückkehr der Seele in die göttliche Sphäre wird nach Platon nicht einmal direkt nach dem physischen Tod erreicht, sondern wird erst, der Reinkarnationslehre im *Phaidros* zufolge, nach

⁴⁵ Euthydemos 279, Gorgias 478d; 447a; 500a; 502b; 506c. Protag. 364b.

⁴⁶ Das *Hén* nimmt anscheinend den Platz der platonischen Idee des Guten ein. Darüber, ob es wirklich mit der Idee des Guten identisch ist, besteht kein Konsens in der Forschung. Die Vertreter der Tübinger Schule, z. B. Gaiser und Krämer, setzen beides gleich.

⁴⁷ Enn. III. 8; VI. 1.10; VI. 7. 9. Das *Hén* ist das Gute, das wie die Sonne den Dingen ihr Licht verleiht, und das sich zugleich jenseits des Seienden befindet. Bei Platon ist die Idee des Guten das höchste, wahrhaft Seiende.

⁴⁸ Über die Emanation s. Enn. III. 8.10; IV. 8 1. Das Ziel des Aufstiegs besteht im „Ruhens in Gott“: Enn. V.1.6; V. 3.12; VI. 4. 7. Bei Plotin ist das *Eine* nur durch Negationen zu bestimmen, entzieht sich jeder Definition, da kein Wort es zutreffend beschreiben könnte; es ist *ineffabile*. Zur „negativen Theologie“ Plotins s. Brun 1989, 39; 49-50.

einer mühsamen Wanderung der Seele und durch entsprechendes Bemühen um Weisheit möglich.⁴⁹

Was Gott bzw. die Götter von Natur aus sind, erreicht der Mensch nach Platon nur, indem er philosophisch angeleitet wird und sich daraufhin wieder erinnert, worin das Gute besteht.⁵⁰ Bei Plotin bedarf es keiner Seelenleitung, denn seiner Auffassung nach erkennt die Seele durch Rückwendung und Besinnung auf sich selbst, was das Gute ist und wie es erreicht wird. Selbstbetrachtung in einer Art Meditation führt zur Selbsterkenntnis, der ein entsprechendes Verhalten folgt, ohne dass ein pädagogischer Eros nötig wäre. Nach Plotins Auffassung wird der Eros aus sich selbst heraus entwickelt, richtet sich auf das eigene Selbst, als Streben nach Selbstvervollkommnung. Im Kontext dieser plotinischen Liebe zu sich selbst, die zu Gott strebt, lässt sich diese Ebene des Eros als göttlich bezeichnen. Bei Platon wird die zwischenmenschliche Ebene des Eros stärker betont; der Eros bewirkt in der verwandten Seele Gegenliebe, den Anteros, sodass ein reziprokes Liebesverhältnis entsteht. Das Erwachen der Seele entspricht bei Plotin der Selbsterkenntnis durch Rückwendung auf sich selbst, durch größtmögliche Abkehr von störenden äußeren Einflüssen.⁵¹ Der Weg nach innen (Introversion) ist zugleich auch ein Weg nach außen, aus dem Körperlichen heraus. Selbsterkenntnis bedeutet für Plotin zugleich Gotteserkenntnis.⁵² Um diese zu erreichen, bedarf es bei Plotin weder einer Ausbildung und Anleitung, noch einer besonderen göttlichen Gnade oder Auserwählung, was einen wichtigen Unterschied zur Gnosis darstellt. Den Vertretern der Gnosis, z. B. auch der manichäischen Lehre zufolge, ist der Mensch auf die Gnade Gottes angewiesen, kann also *solā gratiā* erlöst werden.

III. 2. iii. Die Definition des Bösen und seine Konsequenzen für die Charakterisierung des Eros (Enn. I. 8; VI. 9)

⁴⁹ Phaidros 248e-249a; 256d-257a.

⁵⁰ Tugend oder Gut-Sein, Gerecht-Sein, beruht auf Wissen, das nicht von außen durch Belehrung „eingepflanzt“ wird, sondern das derjenige aus sich selbst, gleich einer Geburt, hervorbringt, jedoch nicht allein, sondern durch einen entsprechenden Impuls oder Anstoß. Sokrates bezeichnet seine philosophische Tätigkeit, mit der er durch gezieltes Fragen Erkenntnisse in den Befragten bewirkt, als Hebammenkunst (*maieutikē téchnē*): Theaitet 149a-151d.

⁵¹ Vgl. Enn. VI. 8. 15.1; IV. 7.10, vgl. Armstrong 1979, 132f. Die Seele erwacht zu dem, was sie eigentlich schon ist. Durch einen Reinigungsprozess (*kátharsis/katharmós*) finden wir zu unserem eigentlichen Selbst zurück.

⁵² IV. 9. 9. Plotin beschreibt einen Versenkungsweg, der an Meditationen des Buddhismus und des Hinduismus erinnert. Zur Kritik an der Gnosis: Enn. II. 9.

Als Erbe der gnostischen Weltansicht kann die Auffassung Plotins hinsichtlich der Ursache des Bösen gelten. Die Unzulänglichkeit, Mangelhaftigkeit und Unbestimmtheit der Materie, *hylē*, betrachtet Plotin als Ursache des Schlechten. Alles mit Materie Vermischte, der sinnlich wahrnehmbare Kosmos, partizipiert durch sein vermisches Sein, seinen geringeren Seinsgrad, am Schlechten oder Bösen. Platon betont hingegen, dass der Mensch nur vermittels der Sinne und des körperhaften, wahrnehmbaren Kosmos, zur Erkenntnis des Guten und wahrhaft Seienden vordringt. Die Erkenntnis des wahrhaft Seienden und die Nähe zum Göttlichen führen unweigerlich über den Körper und die Sinne - und nicht an ihnen vorbei oder um sie herum! Die Frage nach dem Ursprung des Bösen hat Platon wie die Neuplatoniker intensiv beschäftigt. Platon zeichnet sich dadurch aus, dass er dem Bösen keinerlei Seinsqualität zuspricht. Es ist nicht seiend, insofern als es keine Bestimmtheit aufweist, es entspricht der Abwesenheit des Guten. Wie Beierwaltes zeigt, teilt der Neuplatoniker Dionysios Areopagita diese Ansicht Platons.⁵³ Die platonische Lehre kennt keine Idee des Bösen. In Übereinstimmung mit Platon bezeichnet Plotin das Böse als Negation und Mangel an Gutem (*stérēsis*, wörtlich: Beraubung). Er stimmt mit Platon darin überein, dass ein schlecht Handelnder sich in Unwissenheit hinsichtlich des Guten befindet. Dies entspricht Platons Begründung für unmoralisches Verhalten. Niemand tut wissentlich oder absichtlich Schlechtes, sondern täuscht sich über das wahrhaft Erstrebenswerte.⁵⁴ Ein unplatonisches Element bildet hingegen die dem Mittel- und Neuplatonismus eigentümliche Vorstellung einer Hierarchie verschiedener Dämonen, die sich teils hilfreich, teils schädlich auf die menschliche Seele auswirken. Die guten Dämonen, zu denen u. a. die Engel zählen, befinden sich in einer Sphäre geistiger Wesen oberhalb des Mondes. Die bösen Dämonen werden in einer sublunaren Sphäre angesiedelt, die sich also näher an der materiellen Welt befindet. Vor deren verderblichem Einfluss könne man seine Seele allein durch Hinwendung zu Gott bzw. Christus retten.

⁵³ Zu dem gleichen Ergebnis kommen Augustinus und der Neuplatoniker Dionysios Areopagita. Augustinus vergleicht das Böse in der Welt mit den Löchern in einem Tuff- oder Bimsstein, also mit der Abwesenheit von Gutem, was Platons Vorstellung entspricht. Vgl. dazu Beierwaltes 71ff. in: Kobusch / Mojsisch 1997.

⁵⁴ I. 8, 3, I. 8. 8. Im *Gorgias* hebt Platon hervor, dass jemand dasjenige tut, was er für gut hält. Jeder sieht das, wonach er strebt, als ein Gut an. Kallikles hält es für das höchste Gut, alle materiellen Begierden zu befriedigen und ungerecht zu handeln: *Gorgias* 491d ff.; 498e ff. Schlussfolgerung aus dem *Totengericht*: 527a-e. Phaidros 248bff.; 250e-251a. Derjenige, der Schlechtes tut und Unrechtes begehrt, hat eine undeutliche, unzulängliche Erinnerung an das einst geschaute Gute.

Die Gefahr, die von böartigen Dämonen ausgeht, ist umso größer, als sie weder über einen Körper noch ein eigenständiges Sein verfügen. Sie führen gleichsam ein sekundäres, abgeleitetes Leben und suchen daher einen Körper, den sie bewohnen und eine Seele, die sie besetzen können. Eine intensive Rezeption dieser Dämonologie lässt sich noch in den Werken Ficinos und anderer Gelehrter der italienischen Renaissance finden.⁵⁵

Die guten Dämonen unterstützen den Menschen auf seinem Weg zu Gott und zur Erkenntnis des Guten. Als Dämon gilt bekanntlich der Eros bei Platon.⁵⁶ Im Unterschied zum neuplatonischen Dämonenglauben unterscheidet Platon nicht im Kontext mit der Wesensbestimmung des Eros zwischen guten und bösen Dämonen. Den platonischen Eros zeichnet ja gerade seine mittlere Position zwischen Gut und Schlecht aus, so dass es unmöglich scheint, ihn im Sinne der dargelegten Dämonologie zu klassifizieren. Diese Aporie entsteht durch immer weitere Unterscheidung von Dämonen.

III. 2. iv. Das Wesen der Seele bei Plotin (Enn. IV. 4; VI. 1)

Wie aus der bisherigen Untersuchung hervorgeht, wirkt der Eros sowohl bei Platon als auch bei Plotin auf die menschliche Seele ein, daher werde ich an dieser Stelle auf das Wesen der Seele eingehen. Plotin verbindet christliche Theologie mit der platonischen Reinkarnationslehre. Die Seele ist analog zu Platon unmittelbar göttlichen Ursprungs. Alle Seelen sind miteinander verwandt, stehen in einer Art universaler Sympathie zueinander, da sie alle von dem gleichen göttlichen Prinzip abstammen.⁵⁷ Dies nennt Plotin nicht Gott und nicht Idee, sondern *Hén*, das Eine. Es ist Ursache und Ursprung alles Seienden, der Menschenseelen wie auch der Weltseele. Die Inkarnation besteht in einer Trennung der Seele von diesem Ganzen; nach dem Abstieg in einen Körper lebt sie als Fragment der Weltseele weiter. Was die Reinkarnationslehre betrifft, folgt Plotin der orphisch-pythagoreischen Tradition,

⁵⁵ Zur neuplatonischen Platonrezeption bei Ficino und anderen Renaissanceautoren, s. das Kapitel V meiner Arbeit.

⁵⁶ Über die chaldäischen Orakel s. den entsprechenden Abschnitt. Bereits der Mittelplatoniker Jamblichus behandelt die Dämonologie in seiner Schrift *De mysteriis*, doch kommt Eros in der Hierarchie der Dämonen nicht vor. Ficino übernimmt die Vorstellung von guten und böartigen Dämonen. 6. Rede (Sokrates / Benci) Kap. 3-8, § 202-213. Zur Plotin-Rezeption bei Ficino s. Kap.V.

⁵⁷ Enn. IV. 3. 8; IV. 4. 12. Ficino greift diese neuplatonische Vorstellung der kosmischen Sympathie (*concordia mundi*) und der Verwandtschaft aller Seelen untereinander auf: De vita III. 2, Theol. Plat.I. 6.3.

die in Platons *Phaidros* dargelegt wird. Die Seele neigt dazu, sich dem Vielen, Multiplen, mit Materie Vermischten zuzuwenden.

Die Inkarnation wird als Absturz der Seele aufgefasst, durch den sie ihre Flügel verliert. Das Diesseits, die körperliche, materielle Welt, stellt nur ein Abbild des himmlischen, ewigen Lebens dar. Die Einkörperung bedeutet eine Trennung und Entfremdung von Gott und vom wahrhaft Seienden und Guten.⁵⁸ Im *Phaidros* geht eine Seele in einen Körper ein, wenn sie sich zu sehr der irdischen, materiellen Region annähert. In Enneade VI.1 spricht Plotin von einer willentlichen Abkehr der Seele von Gott im Sinne einer Gottvergessenheit, die Augustinus dem bösen Willen entspricht. Die Seele besitzt bei Plotin schon vor der Inkarnation eine schwache Seite, die anfällig oder empfänglich ist für materielle, körperliche Einflüsse und Zerstreungen. Im irdischen Leben führt die Seele durch die Gemeinschaft mit dem Körper ein „vermishtes“ Dasein.⁵⁹

Die Seele empfindet Affekte (*páthē*), solange sie an den Körper gebunden ist, wie Kristeller ausführt: *Der Mensch hat Affekte, da sein eigentliches Selbst unkörperlich ist, aber durch die Bindung an den Körper den Wirkungen der Welt preisgegeben ist.*

⁶⁰ Plotin kennt die platonische Dreiteilung der Seele, übernimmt sie jedoch nicht in systematischer Absicht. Während des irdischen Lebens sollte die Seele eine maximale Loslösung von der materiellen Vielheit anstreben, ihre gesamten Vermögen auf Eines konzentrieren, dies impliziert die *Einung* der Seele.⁶¹ Der Schlüsselbegriff lautet *chōrízein*, trennen. Die einzige Rettung der Seele liegt darin, sich so weit wie möglich von den Einflüssen der körperlich-materiellen Welt fernzuhalten.⁶² Ein zweiter Schlüsselbegriff neben der *Trennung* ist die *Reinigung* (*kátharsis*). So wie das Gold von Schlacken reingewaschen werden muss, so kommt es dem Menschen zu, seine Seele aus dem Sumpf des Irdisch-Körperlichen zu erheben. Platon identifiziert den Austritt aus der Höhle in der *Politeia* als Umlenkung, als Umkehr der Blickrichtung, die aber nur durch philosophische

⁵⁸ IV. 3. 31; II. 3.9. Das Diesseits ist vermisht mit Materie, mit Fremdem, Nichtseiendem.

⁵⁹ I. 2.2. *Zur psychē memigménē*: Kristeller 1929, 16-17. Zur Seele als eigentlichem Selbst: 30-31. Die *psychē* ist bestimmend für das Handeln und Leiden (*poieîn / páschein*). Für die Konzentration und das Sichsammeln der Seele lässt sich der *Phaidon* als Quelle erkennen. *Phaidon* 80a -c.

⁶⁰ Kristeller 1929, 33.

⁶¹ Über die Meditation s. Albert 1995. Enn. III. 3. 31; IV. 3.8; IV. 8.8; VI. 4.12. Brun 1989, 55f.; 60ff.

⁶² I. 1. 12; V. 3.9. Kristeller 1929, 17f. Zur *kátharsis* z. B. I2. 4.

Anleitung erfolgen kann.⁶³ Plotin beschreibt das Erwachen der Seele, das allein durch die Einung und meditative Konzentration, eine „Wendung nach innen“ möglich wird. Der *spoudaĩos*, der Fleißige, der Philosoph, wird auch als ein *Erwachter* bezeichnet, dessen Seele nicht durch Affekte, *páthē*, beeinflusst und von der richtigen Meinung nicht abgebracht werde. In der negativen Bewertung der Affekte und der „unvernünftigen“ Seelenteile (*álogon*) gleicht Plotin zumindest in einigen Enneaden einem Stoiker. Die Affekte, *páthē*, werden als Angriffe auf die Seele dargestellt, die sie niederdrücken können. Er bezeichnet die *apátheia*, die Affektfreiheit, als erstrebenswerten Zustand.⁶⁴ Die Übernahme dieses stoischen Terminus belegt einen gewissen Einfluss der stoischen Philosophie auf Plotin. Das *álogon* sei nur ein Abbild der Seele, *eidōlon*, nicht die eigentliche Seele. Ein Weiser zeichne sich dadurch aus, dass er mit dem besseren Teil seiner Seele aktual sei, nämlich mit dem Nous.⁶⁵ Platon würde der Aussage, dass der Nous der bessere Teil der Seele sei, durchaus zustimmen, jedoch führt die insgesamt körper- und affektfeindliche Haltung Plotins zu einer entsprechenden Abwertung der anderen Seelenvermögen.

Im Sinne Platons erkennt Plotin im Eros ein angeborenes Streben. Das Lieben bzw. Streben wohnt der Seele vom Moment der Inkarnation an inne. Es wird als beständiges Suchen, *zēteĩn*, aufgefasst, als beständige innere Unruhe und Sehnsucht, ein „Getriebensein“ der Seele. Dem platonischen Vorbild entspricht ebenfalls der Ausdruck *érōs toũ kaloũ* (bzw. *toũ agathoũ*). Das Gute ist die Ursache des Eros bzw. die Trennung und der Mangel des Guten. Das Gute bedeutet das wahrhaft Liebenswerte.⁶⁶ Die Vorstellung einer Notwendigkeit, *anánekē*, die gelassen ertragen werden muss, einer seelischen Unabhängigkeit von äußeren Umständen sowie einer möglichen Glückseligkeit ungeachtet widriger Umstände oder Schicksalsschläge, *týchai*, macht ein stoisches Element bei Plotin aus.⁶⁷ Kristeller betont die eigenständige Umformung und Interpretation platonischer Gedanken. Er weist jedoch nur auf die stoischen Elemente hin und verzichtet auf konkrete Vergleiche mit

⁶³ Zum Höhlengleichnis s. *Politeia* 514aff.; 518cff., vgl. auch *Theaitet* 176a.

⁶⁴ Vgl. I. 4 über die Glückseligkeit, III. 6.5. Kristeller 1929,37; 40f.; 43. Plotin verwendet sogar den Begriff *orthós lógos*, womit er sinngemäß die stoische *recta ratio* wiedergibt. III. 1. 8. Die richtige Einsicht (*recta ratio*) entspricht der Überwindung der Affekte, vgl. Seneca epist. Mor. 90, 24; 76,14f.

⁶⁵ Zur Autarkie des Nous s. III. 4.6. Dieses Bild erinnert eher an dasjenige des stoischen Weisen. 18.12: Die Seele ist schlecht, wenn sie mit dem Körper mitempfindet, mitirrt und mitwähnt.

⁶⁶ Vgl. Enn.V.5. 12; VI. 9.9. Zum körperlichen *kalón*: I. 3.1; I. 6.2ff.; IV.9.

⁶⁷ Die *týchai* sind bedeutungslos, s. Enn. I. 4.7; III.1.8; IV. 7.15.

Platon bzw. auf Unterschiede in der Darstellung des Eros, desgleichen auf die Behandlung und Bewertung sinnlich-wahrnehmbarer Schönheit. Zu erkennen ist gerade an den von Kristeller herangezogenen Enneaden eine gegenüber Platon überbetonte Körper- und Affektfeindlichkeit mit einer entsprechenden Abwertung der irdischen Schönheit. Plotin vergleicht die Seele, die sich allzu leicht den irdischen Trugbildern des Schönen hingibt, mit Narziss.⁶⁸

III. 2. v. Plotins Enneade III. 5 über den Eros

Plotin stellt zu Beginn seiner Betrachtung die Frage, ob der Eros ein Gott, ein Dämon oder ein menschlicher Affekt, *páthos*, sei. Er nimmt wörtlichen Bezug auf den *Phaidros* und das *Symposion*. Wie das erste Kapitel dieser Arbeit zeigt, wird Eros im *Phaidros* als Gott, im *Symposion* als Dämon bezeichnet. Plotin bemüht sich, diesen scheinbaren Widerspruch aufzulösen. Als Ursprung des Eros beschreibt Plotin die angeborene Sehnsucht nach dem Schönen und Guten, das vorher in der Seele war. Dies entspricht der Beschreibung der „vorgeburtlichen“ Schau des Göttlichen im *Phaidros*.⁶⁹ Die Seele besitzt daher eine natürliche Affinität zum Schönen, dagegen eine Abneigung gegen alles Hässliche, denn dies ist ihrem Wesen und dem des Göttlichen entgegengesetzt. Dies entspricht den Ausführungen Diotimas im *Symposion*. Das Wiedererkennen des Schönen mithilfe der sinnlich wahrgenommenen Abbilder bewirkt das erotische Streben. Auf dieser Ebene des Strebens nach dem Schönen, nämlich auf der Ebene der empfindenden Seele, erscheint Eros bedürftig und treibt die menschliche Seele zu immer höheren Seinsbereichen. Aufgrund seines Mangels an Schönheit und Weisheit ist er als Dämon zu betrachten. Innerhalb der höheren Seinsbereiche, auf der Ebene des Nous, lässt sich Eros als göttlich auffassen.

Die Idee des Schönen, der Urgrund des Schönen, wird bei Plotin *archétypon* genannt, dessen Abbilder, wie im *Symposion* beschrieben, in den schönen Körpern, Seelen, Lerninhalten, Wissenschaften erscheinen.⁷⁰ Im Zusammenhang mit dem Aufstieg zum Schönen fällt auf, dass Plotin die Stufe der schönen Seelen auslässt. Seine erotische Stufenfolge geht aus von den schönen Körpern zu den schönen

⁶⁸ Vgl. Enn. I. 6. 8; I. 8. 11-13; IV.4. 18-20;

⁶⁹ Eros als Ursache (*aitía*) des Guten vgl. V. 5.12. Zu dieser Stelle: Kristeller 1929, 64f.

⁷⁰ Symp. 203b, 205aff., zum Abbildcharakter des physischen Schönen: 210a-d. Der *éros toũ kaloũ* wird von Plotin auch in I. 6; V. 8; V. 9 thematisiert.

Beschäftigungen, zu den schönen Erkenntnissen und Wissenschaften. Plotin versucht in III. 5 die aus dem *Symposion* bekannte Passage sinngemäß wiederzugeben, unterscheidet aber zwischen einem „reinen“ Eros, der nicht in der Materie zeugen will, also dem geistigen, nichtgegenständlichen, und dem sexuellen, der Unsterblichkeit bzw. Dauer auf physischer Ebene anstrebt, indem er in der Materie zeugen will. Da Plotin die schönen Seelen nicht berücksichtigt hat, erwähnt er auch nicht die Zeugung schöner Erkenntnisse in ihnen. Den „unreinen“ Eros bezeichnet er aufgrund der Vermischung mit Materie als *miktòs érōs* und bezieht ihn auf heterosexuelle Beziehungen.⁷¹ Diese Unterscheidung entspricht derjenigen zwischen *amor purus* und *amor mixtus* in mittelalterlichen Texten, die von verschiedenen Arten der Liebe handeln. Darauf soll im IV. Kapitel besonders eingegangen werden. Plotin führt zusätzlich den Begriff des *paránomos érōs* ein, womit er entweder einen sexuell bestimmten Eros meint, der nur auf den Genuss, anstatt auf die Zeugung abzielt, oder den homosexuellen Eros, der nach „widernatürlichen“ körperlichen Beziehungen strebt. Die körperlich-sexuelle Ebene des Eros hält Plotin für eine moralische Verfehlung (*hamartía*) und als Sturz der Seele (wörtl. Herausfallen: *ékptōsis*). An anderer Stelle wird über den vom Eros erfassten Menschen ausgesagt, er sei in besonderem Maße fähig zum inneren Aufstieg, wobei die niedrige, irdische Stufe des Eros die Funktion eines Wegweisers einnehme. Möglicherweise hat Plotin an einen Menschen wie Sokrates gedacht, der von sich behauptete, ein *erōtikós* zu sein und sich auf Liebesdinge, *tà erōtiká*, zu verstehen.⁷² In Enneade II. 9 wird die irdische Schönheit bzw. der *mundus sensibilis* als schönes Abbild des *mundus intelligibilis* gewürdigt und die gnostische Weltflucht und -verachtung abgelehnt. Sein Urteil über den zwischenmenschlichen Eros erscheint also nicht eindeutig. Die Liebe zu Gott bedeutet für Plotin die einzige Liebe, die dauerhaft sei. Nur die Liebe zu etwas Unsterblichem sei wahrhaft erstrebenswert. Unverständlich bleibt, warum die Liebe zu den schönen Seelen einen verschwindend geringen Stellenwert einnimmt, denn die Seelen sind ja ebenfalls unsterblich. Bei Platon hingegen ist, gemäß den Ausführungen Diotimas, jede Stufe des Eros, auch die Unterste, wertvoll und unumgänglich, da sie die Voraussetzung für die jeweils nächste, höhere Stufe

⁷¹ Ficino orientiert sich bei seiner Unterscheidung zweier Erosen, eines reinen, göttlichen Eros und eines dämonischen, eindeutig an Plotin! Im *Symposion* wird die von Pausanias und Eryximachos aufgebrachte Theorie eines guten und eines schlechten Eros (180d-184c) unmissverständlich falsifiziert: 199d -203a; 204 a-c. Darauf gilt es, in Kapitel V. einzugehen.

⁷² Enn. V. 9.2; I3.1.

bildet. Es sei daran erinnert, dass die Diotima-Rede mit der Aufforderung schließt, dass alles, was zum Eros gehöre, geachtet werden solle. Jede einzelne erotische Stufe ist, physisch oder geistig, produktiv, erzeugend, und jeder Ebene des Eros inhärent der Wunsch nach einer Überwindung der irdischen Endlichkeit. Nach Plotin kann Unsterblichkeit nur angestrebt werden, indem man das Schöne in dem sucht, was ewig, unvermischt und unwandelbar ist. Der Begriff des Unvermischten, *ámiktos*, ist genuin platonisch und bezeichnet vor allem das Schöne und Gute selbst; die Idee, welche nicht mit Materie, d. h. Fremdem, Akzidentellem, vermischt ist.

Bei Plotin besitzt das platonische *Zeugen im Schönen*, das auf der seelisch-geistigen Ebene ein *Zeugen von Gutem in Gutem* darstellt, einen geringen Stellenwert, wie insgesamt die zwischenmenschliche Ebene des Eros auffällig vernachlässigt wird. Die schöpferische Kraft des Eros wird gegenüber den platonischen Originaltexten kaum hervorgehoben. Außerdem tritt Eros als inspirierende, beflügelnde Macht, als göttliche *manía*, gar nicht in Erscheinung, was bei Platon doch einen elementaren Wesenszug des Eros ausmacht. Den so genannten *reinen* Eros (*kátharos*) setzt Plotin mit Gott gleich, den materiell orientierten, strebend-verlangenden Eros mit einem Dämonen. Gott sei selbst *reiner* Eros, ist das Gute, ist sowohl die sich verströmende Liebe als auch Liebesobjekt.⁷³ Plotin scheint hier die Begriffe *érōs* und *agapē* zu vermischen, denn Gott selbst strebt als vollkommenes Wesen nicht nach etwas anderem.

Plotins Beschreibung der schlechten Seele im Kontext mit dem Eros, die der Materie, dem Körperlichen, verhaftet bleibt, erinnert in ihrem materiefeindlichen Ton an den *Phaidon* Platons. Der materielle Körper wird charakterisiert durch Termini wie Schmutz, Dunkelheit und Schlechtigkeit. Ohne Körper ist die Seele rein (*kathará*), ist beflügelt, vollkommen und kann die ihr eigene Aktivität ungehindert entfalten. Plotin hat sich allem Anschein nach am platonischen *Phaidon* orientiert. Die starke Abwertung irdischer Güter sowie die Ebene des Körperlich-Sinnlichen gegenüber den Schilderungen im *Symposion* lassen sich wie folgt deuten. Im *Phaidon* ist die gesamte Situation, die Stimmung sowie der Anlass der Zusammenkunft, konträr, schließlich geht es um den unmittelbar bevorstehenden Tod des Sokrates. Es ist das letzte Gespräch zwischen Sokrates und seinen Schülern. Gegenstand des Dialoges ist die Unsterblichkeit der Seele. Da nun in diesem Kontext der Tod als Befreiung der Seele gilt, erklärt sich hieraus die Relativierung körperlicher Bedürfnisse sowie die

⁷³ Enn. III. 5.; 4, 23-25. Zu Gott-Eros s. auch Enn. VI. 8, vgl. dazu Armstrong 1979, 112f.

auf den Erwerb materieller Güter gerichteter Tätigkeiten. Sokrates fürchtet sich nicht vor dem Tod, da er sich sein Leben lang im Wesentlichen um nichts anderes bemüht hat als darum, so weise und gut wie möglich zu werden und um die Erkenntnis des wahrhaft Seienden. Das, was er als Philosoph wirklich liebte, befand sich nicht auf der Erde.⁷⁴

Der Impuls zur Wiedererinnerung an das Gute und Göttliche bleibt jedenfalls auch bei Plotin das sinnlich wahrnehmbare Schöne an einzelnen Menschen. Der Eros behält, wenn auch in sehr reduzierter Weise, seine anagogische Funktion.⁷⁵ Für Plotin bedeutet das Diesseits ein schönes Abbild des *mundus intelligibilis*, was aber wiederum zu anderen Textstellen in Widerspruch steht, die materiefreudlich und weltflüchtig wirken.⁷⁶

III. 2. vi. Die Enneade I. 6: *Peri toũ kaloũ*

Da der Eros seit Platon im unmittelbaren Bezug zur Schönheit steht, soll an dieser Stelle die Darlegung Plotins über das Schöne berücksichtigt und auf Abweichungen von Platon untersucht werden.

Plotins ästhetische Schrift *Über das Schöne* hat bis in die Romantik des 18. und 19. Jahrhunderts hineingewirkt. Die grundlegende Neuerung gegenüber Platon besteht darin, dass die Schönheit der Kunst berücksichtigt wird. Die Kunstwerke als wahrnehmbare Abbilder des Schönen bewirken bei Plotin einen religiösen Schauer und eine Beflügelung der Seele. Es liegt hier eine Aufwertung schöner Kunstobjekte vor, da ihnen im Gegensatz zu Platon dieselbe anagogische Macht zugesprochen wird wie den schönen Körpern und Seelen. Der Künstler wird als Schöpfer betrachtet, da er Abbilder des ewigen Schönen schafft.⁷⁷ Das „inkarnierte“, mit Materie vermischte Kunstwerk ist notwendig immer in geringerem Maße seiend als

⁷⁴ Phaidon 68a; 80e-82c; 114d-115a. Zum Körper als Gefängnis s. Phaidon 82e-83a; 83d.

⁷⁵ Plotin kritisiert in Enn. II. 9.4 den gnostischen Pessimismus und die Weltverachtung. Zur Bekämpfung der Gnosis durch Paulus vgl. Hoffmann 1960, 194ff. Warnach 1951, 112ff.; 116.

⁷⁶ Zur Gleichsetzung der Materie mit dem Bösen s. I 8.8; vgl. dagegen IV. 8; IV. 3: Die Inkarnation wird nicht nur negativ gesehen, da sie sozusagen zum göttlichen Plan gehört. Dem steht jedoch die Vorstellung vom Sturz der Seele entgegen.

⁷⁷ Zum Künstler als Schöpfer schöner Dinge vgl. Armstrong 1979, Kap. XIX. 155f.: *The artist can create beauty, even sometimes a greater beauty than that of nature, but only because he contemplates the intelligible realities from which the beauties of nature derive, and the beauty which he manages to put into his works of art, though it is truly a beauty of living form, is always less than the beauty which remains in his contemplative soul.*

das intelligible Kunstwerk.⁷⁸ Im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit wird im Zusammenhang mit dem Abt Suger von St.-Denis (12. Jahrhundert) der anagogische Wert der Kunst berücksichtigt. Abt Suger verteidigt die Baukunst sowie die Bibel-Illustrationen, gegen den Vorwurf, dass die visuell wahrgenommenen schönen Dinge eine zerstreue, fehlleitende Wirkung hätten und von Gott ablenken würden. Vielmehr spricht er den gotischen Kathedralen und den Miniaturen als Abbildern des göttlichen Schönen eine ethische Dimension zu. Sie können im Sinne Platons eine Liebe zum wahrhaft Schönen und Guten bewirken und zu Gott hinleiten.⁷⁹ Plotin beschreibt mit Platon den Aufstieg zum wahrhaft Schönen als Annäherung an das Göttliche (*homoíōsis theō*). Der Aufstieg zum Schönen bedeutet bei Plotin vor allem einen Läuterungs- und Abstraktionsprozess, eine Trennung und Loslösung von allem, was dem Schönen und Göttlichen fremd ist (I.6, 5-7). Wir führen das Schöne, das wir an den einzelnen schönen Körpern wahrnehmen, auf eine unteilbare innere Einheit zurück. Die Seele erfasst jeweils das Eine, Gemeinsame. Die schönen Einzeldinge sind schön aufgrund ihrer Teilhabe an einer gemeinsamen, ihnen vorausliegenden Ursache, nämlich der Idee des Schönen.⁸⁰ Im Zusammenhang mit der Enneade III. 5 wurde bereits festgestellt, dass Plotin das Streben nach Zeugung im Schönen auf physischer Ebene zwar erwähnt, jedoch das Zeugen von Gutem im Guten auf der Ebene der Seelen außer Acht lässt.⁸¹ Nach Plotin ist die Seele zu einer Selbstreinigung fähig, die durch maximale Konzentration auf sich selbst und durch den oben erwähnten Abstraktionsprozess erreicht wird.⁸² Die vollständig gereinigte Seele ist nach Plotin befähigt, die Vereinigung mit dem Göttlichen zu erreichen.⁸³ Die Arbeit an der Seele, die schöpferische, bildnerische Tätigkeit im Hinblick auf das Gute und Göttliche, ist bei Plotin nicht auf eine geliebte Person gerichtet,

⁷⁸ Vgl. Platon, Philebos 46a; Enn. V. 5; V. 8. Der Seins- und Wahrheitsgehalt bemisst sich daran, wie stark ein Objekt mit Materie vermischt ist. Kunstwerke bedeuten für Platon Abbilder dritten Grades, die für ihn nicht die Wirkung auslösen können, die der Anblick von beseelten schönen Körpern und das Erkennen schöner Seelen hervorruft. Daher gelten Platon die unbelebten Kunstwerke als *eidōla*, Abbilder oder Trugbilder. Sie täuschen Wirklichkeit vor, denn sie geben vor, etwas zu sein, was sie nicht sind.

⁷⁹ Zu Platons sogenannter Kunstkritik s. Büttner 2000, Platon spricht Kunstwerken unter der Voraussetzung einen pädagogischen Wert und eine förderliche Wirkung auf die Seele zu, dass der Künstler sich am wahrhaft Guten und Schönen orientieren.

⁸⁰ Vgl. Enn. I 6, 1-2; V 8, 1; Symp. 210a ff.

⁸¹ Symp. 205a-206a.

⁸² Zum Aufstieg zu dem wahren, göttlichen Schönen im Sinne eines Abstraktionsprozesses: Symp. 210a-212a. Der Schlüsselbegriff für die Loslösung und Abstraktion lautet *áphele pánta* (= nimm alles weg, sc. was unwesentlich ist), Enn. V. 3.17; VI. 9.9. Dazu Brun 1989, 80; 86.

⁸³ Zur Trennung menschlicher und göttlicher Sphäre bei Platon s. den Abschnitt zur Mystik!

sondern auf die *eigene* Seele. Er modifiziert hiermit das Motiv von dem Götterbild (*ágalma*), das ihm aus dem platonischen *Phaidros* geläufig war.⁸⁴

Platon bezieht den Vergleich mit dem Götterbild auf den pädagogischen Eros, welcher bewirkt, dass der Liebende den Geliebten besser macht, dessen Schönheit gerade diese kreative Tätigkeit des Liebenden bewirkt. Zu Recht korrigiert Armstrong die Auffassung von Verdenius, dass der platonische Eros „egozentrisch“ sei.⁸⁵ Der wahre Liebende verhält sich nicht eigennützig, er strebt gerade nicht danach, den Geliebten zu besitzen oder ihn geistig von sich abhängig zu machen. Wie sich ein Liebender nicht verhalten soll, zeigt ja gerade die Lysias-Rede im *Phaidros*. Der philosophische Eros Platons ist grundsätzlich definierbar als das gemeinsame Bemühen und Sichbefleißigen um das Gute, was zur Glückseligkeit beider Liebenden führt.⁸⁶

Die platonische Sorge um die Seele, *epiméleia heautoû*, wird bei Plotin gesteigert zu einer ausschließlichen Liebe zur eigenen Seele. Man könnte geradezu von einem Autoerotismus bei Plotin sprechen.

III. 2. vii. Die Enneade I. 8: Zum Ursprung des Bösen

Die Beschreibung des Bösen und der Materie bei Plotin soll an dieser Stelle berücksichtigt werden, da sie zu einem besseren Verständnis seiner Charakterisierung und moralischen Bewertung des Eros beitragen wird.

Die Schlechtigkeit der Seele wird von Plotin als eine Schwäche, *asthéneia*, gesehen, deren Ursache in der Materie, *hýlē*, bestehe. Der Einfluss der Materie wird mit der Schlechtigkeit, *kakía*, identifiziert.⁸⁷ Der Kontakt mit *hýlē* bewirkt Leidenschaften, Affekte wie Ängste, Begierden, Sorgen, von denen die so genannte Triebseele oder das Begehrungsvermögen (*thymós* und *epithymía*) affiziert wird. Die irdischen, sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind stets vermischt mit Schlechtem und Hässlichem. Über die Wahrnehmung gelange das Böse, an dem die Materie teilhat, in die Seele.

⁸⁴ *Phaidros* 202d; 251d; 253a; *Symp.* 209b-c; 210c-d.

⁸⁵ Armstrong 1979 Kap. X. 199f. Eher noch kann man bei Plotin einen egozentrischen Eros feststellen! Zum angeblich egoistischen (egozentrischen) Eros s. auch Warnach 1951, 22f.; 187f.; 460f.; Ohm 1950, 11f.

⁸⁶ *Symp.* 205b-206a; 209a-e; 210aff.; *Phaidros* 252c-253c; 255b; 256a-257a.

⁸⁷ Eine direkte Gleichsetzung findet sich in I 8. 8., Brun 1989, 71ff. Eine Vermeidungsstrategie ist nötig, denn wir können das Böse nicht beherrschen, sondern nur meiden. Die Flucht und Rettung vor der *kakía* erscheint allein durch die Weisheit bzw. das Streben nach Weisheit und die Orientierung an Gott möglich.

Immerhin gesteht Plotin zu, dass die wahrgenommenen Einzeldinge ganz im Sinne Platons Abbilder des Schönen und Guten darstellen, auf deren Anblick die Seele angewiesen ist, um sich zu erinnern und gleichsam *erweckt* zu werden.⁸⁸ Das, was am wahrhaft Guten teilhat, wird nicht mittels der Wahrnehmung erkannt, sondern mit dem Nous erkannt, der auch für Plotin göttlichen Ursprungs ist.

In Enneade I. 8 wird ausgehend von der Definition des Guten und des Bösen eine Parallele zwischen dem Bösen als Mangel oder Bedürftigkeit, *penía*, und den Attributen hergestellt, die der *hylē* zugeschrieben wurden. Zugrunde liegt hier der Mythos von Póros und Penía, den Eltern des Eros, im *Symposion*. Das Gute bedeutet auch für Plotin die Quelle und Ursache alles Seienden. Dem Guten werden die Attribute bedürfnislos, *anendēés*, vollkommen, die Dinge beseelend und Leben spendend beigelegt. Die Götter führen ein glückseliges Leben aufgrund ihrer Nähe zum Guten.⁸⁹ Übereinstimmend mit Platon definiert Plotin die sinnlich wahrnehmbare, empirische Welt als akzidentell und vermischt mit Nichtseiendem, Unbestimmtem. *Sein* bezeichnet bei Platon wie auch in dieser Enneade Plotins *Etwas-Bestimmtes-Sein*, nicht *Existenz*. Das Böse charakterisiert Plotin mit den Attributen unbegrenzt, *ápeiron*, d.h. nicht bestimmt, formlos, *anéideon*, Abwesenheit des Guten, *stérēsis agathoũ*, instabil, unbeständig, veränderlich, sich nicht selbst genügend, völliger Mangel, *penía pantelēs*.⁹⁰ Diese Auffassung vom Bösen stimmt mit Platons Definition der *hylē* überein. Alle diese Merkmale sind jedoch bei Plotin nicht akzidentell, sondern machen das Wesen des *kakón* aus. Dem *kakón* wird ein Wesen, eine *ousía*, zugesprochen. Alles, was an ihm teilhat und was sich ihm angleicht, nimmt Schlechtigkeit an, es wirkt ansteckend auf alles, womit es in Kontakt gerät. Ein Einfluss der Gnosis liegt offenbar vor, wenn Plotin das Böse nicht einfach als Abwesenheit und Negation von Sein definiert. Die menschliche Schlechtigkeit, *kakía*, habe in der Weise teil am Bösen, so wie die Tugend, *aretē*, am Guten teilhat. Dies würde bedeuten, dass Plotin eine Idee oder eine erste Ursache, *archē*, des Bösen annimmt. O'Meara kommt zu dem Schluss, dass das Böse bei Plotin als transzendentes Gegenprinzip zum Guten konzipiert ist: *Es muss ein*

⁸⁸ Vgl. Kristeller 1929 zur erweckten Seele: 19, zum *álogon* 32f.

⁸⁹ Vgl. Phaidros 248a; 2. Brief 312e1-4.

⁹⁰ Das *Unendliche* oder *Unbegrenzte* (*ápeiron*) ist wie bei Platon negativ konnotiert und auf die Materie bezogen, da sie aufgrund ihrer Unbestimmtheit, Vielfalt und Potentialität nicht wirklich Etwas ist, sondern nur potentiell seiend. Alles Seiende ist hingegen bestimmt, begrenzt, definiert. Ein Einzelding oder -körper wäre ohne Bestimmtheit, ohne Definition, gar nicht denkbar. Vgl. Hoffmann 1960, 73ff.; 284-85.

*metaphysisches Böses außerhalb der Menschen vorhanden sein, um die Entstehung des moralisch Bösen zu ermöglichen.*⁹¹ Im *Theaitet* geht Platon davon aus, dass das Böse notwendigerweise, *ex anánkēs*, existieren müsse.⁹² Spätere Platoniker wie Hermogenes meinen, das Böse bestehe in den unbrauchbaren Materie-Resten, die beim Erschaffen der Welt durch den Demiurgen abfielen, worauf Lewy aufmerksam macht: *Matter was partially formed by God, but he excluded as unusable and left in its primitive chaotic condition a muddy sediment from which all evil derives.*⁹³

In der *Enneade* III. 2 (5) über die göttliche Vorsehung spricht Plotin über den uns verborgenen Sinn der vermeintlich bösen bzw. schlechten Dinge. Er vertritt dort eine durch stoische Quellen geprägte Teleologie, der zufolge alles, was aus der menschlichen - eingeschränkten - Perspektive schlecht erscheint, in Wahrheit einem göttlichen Plan untersteht.

III. 3. i. Eros als kosmisches Prinzip: Das liebende Streben aller Geschöpfe nach Gott

Plotin stimmt mit Platon in der Hinsicht überein, dass der Eros im Streben des Unvollkommenen, Unzureichenden nach dem Vollkommenen besteht. Wie bereits ausgeführt, verbindet Plotin abweichend von Platon dieses Streben nach dem Göttlichen mit einer *unio mystica*, während Platon nur eine Angleichung an Gott für möglich hält. Gott als vollkommenes, unsterbliches Wesen empfindet demnach naturgemäß keinen Eros. Platon spricht im *Timaios* von der neidlosen Güte Gottes, die seinem Wesen entspricht und seinem Wunsch, dass alles ihm möglichst ähnlich sei.⁹⁴ Aufgrund des göttlichen Ursprungs der menschlichen Seele liegt es auch in ihrem Wesen, gut zu sein. Platon spricht jedoch nie von einer *Liebe* des Schöpfergottes oder der anderen Götter zu den Menschen. Rein christlich, also nicht-antik und nicht-platonisch ist die Vorstellung von der Liebe Gottes zu den Menschen

⁹¹ So O'Meara 1997, 39f.

⁹² *Theaitet* 176aff.

⁹³ Lewy 1959, 384-85. Ein ähnlicher Gedanke wurde bereits von Plutarch formuliert: SVF (*Stoicorum Veterum Fragmenta*) II. 606: Das Böse bildet ein Abfallprodukt der Schöpfung. Da der Schöpfergott ständig im materiellen wahrnehmbaren Kosmos tätig ist und alles sich aufgrund dessen erneuert und im Werden begriffen ist, entstehen auch immer wieder neue „Abfallprodukte“.

⁹⁴ *Timaios* 29e1-30a2.

bzw. allen Geschöpfen.⁹⁵ Der Liebe, die von Gott ausgeht, wohnt kein Streben inne, sondern sie äußert sich als gebende, bedingungslose, erlösende Liebe, *agapē*.⁹⁶ In der antiken Religion und der Mythologie bestand eine gewisse Distanz zwischen Göttern und Menschen, welche die Vorstellung von einem „lieben Gott“ oder liebevollen Göttern nicht zuließ, was wohl darauf zurückzuführen ist, dass die Menschen nicht als Geschöpfe der Götter galten. Nach Platon sind wir Eigentum der Götter und dürfen uns daher nicht eigenmächtig von unserem Posten auf der Erde entfernen, etwa durch Selbstmord.⁹⁷ Die Seele gilt bei Platon als göttlich, und im *Timaios* wird sie sogar als Geschöpf der Götter beschrieben. Der Schöpfergott konstruiert die Weltordnung und erschafft die Seelen, während die Götter gemäß seinen Anweisungen die Körper erschaffen.⁹⁸ Den Aussagen im *Theaitet* zufolge streben die von Gott geschaffenen Himmelskörper danach, den unbewegten Bewegten als Objekt der Liebe nachzuahmen. Auch die Sterne wollen so sein wie ihr Erzeuger und Bewegter, d. h. auch im teleologisch geordneten Kosmos geschieht eine Angleichung an Gott im Rahmen des Möglichen, *katà tò dynatón*. Im *Symposion* und im *Phaidros* wird auf diese kosmische Dimension des Eros nicht eingegangen, doch wird er letztlich auf physischer und geistiger Ebene als Streben nach Unsterblichkeit *katà tò dynatón* erkannt, das allen Lebewesen innewohnt, als nachahmende Angleichung der Seele an ihren göttlichen Ursprung.

Plotin und andere Neuplatoniker übernehmen die Vorstellung von Gott als Ziel allen menschlichen und kosmischen Strebens, die nicht nur im *Timaios*, sondern kurioserweise explizit in der *Metaphysik* des Aristoteles auftaucht. Aristoteles führt alle kosmischen Bewegungen auf das Wirken des Eros zurück, indem er behauptet, die Himmelskörper streben zu ihrem Erzeuger und Ursprungsquell wie zu einem

⁹⁵ Dazu Ohm 1950, 122-125; 138. Warnach 1951, 53-54: Der griechische Eros ist anthropozentrisch, da er vom empfindenden und begehrenden Menschen ausgeht. Dem heidnischen Denken erscheint es meist als sinnwidrig, dass die Götter lieben, da sie autark sind, d. h. sich selbst vollkommen genügen. In der spätantiken Mystik wird Gott selbst als Eros bezeichnet, worin Warnach eher eine Vermenschlichung Gottes sieht als eine Vergöttlichung der Liebe.

⁹⁶ Zu Eros und Agape vgl. Armstrong 1979, 128f. Warnach 1951, 85ff.; 176f.

⁹⁷ Phaidon 62b-c. Zum Gottvertrauen des Sokrates s. auch Ohm 1950, 142.

⁹⁸ *Timaios* 30aff.; 41eff. Diese Präfiguration eines *Creator*, eines Gottes, der den Menschen erschafft, war sicherlich ein wesentlicher Grund für das übergroße Interesse christlicher Autoren für den *Timaios* und seine entsprechende Rezeption. In Raffaels *Schule von Athen* hält Platon den *Timaios* in der Hand, Aristoteles seine *Nikomachische Ethik*.

Geliebten, *hōs erōmenon!*⁹⁹ Plotin bezeichnet das Eine auch synonym als oberstes Prinzip, als Urgrund alles Seienden, als das Gute, Göttliche. Gott stellt also für Aristoteles und Plotin das Liebesobjekt dar, während bei Platon das Schöne und die Idee des Guten das Höchste und Liebenswerteste für den menschlichen Eros bedeutet. Bemerkenswert ist, dass Aristoteles ansonsten den platonischen Eros in keiner Weise erwähnt. Er äußert sich weder im positiven Sinn noch kritisch oder ablehnend über ihn und entwickelt auch keinen eigenen Erosbegriff.

Plotin bezeichnet zwar Gott als Liebesobjekt, spricht jedoch nicht ausdrücklich von der selbstlosen, gebenden Liebe Gottes, *agapē*, zu den Menschen, die dem Christentum eigentümlich ist. Hierin erscheint er noch der antiken, heidnischen Religion verpflichtet.¹⁰⁰ Die Philosophen der Stoa kennen zwar keine Liebe zwischen Gott und Menschen, zumindest aber war die Vorstellung einer göttlichen Fürsorge, bezeichnet als *prónoia* oder *providentia*, Vorausdenken, im stoischen Weltbild verankert.¹⁰¹

III. 3. ii. Vergleich mit Platons Darstellung und Bewertung des Eros

Insgesamt lässt sich mit Armstrong feststellen, dass die Frage nach dem Bösen und nach einem Dualismus bei Plotin bisher nicht befriedigend geklärt worden ist.¹⁰² Plotins Äußerungen zur Materie, sowie seine Bewertung des Eros und seine Haltung zur sinnlich erfahrbaren Welt, enthalten unauflösbar scheinende Widersprüche. Einerseits gilt ihm die wahrnehmbare Welt als Abbild des Schönen, das jeder weiteren Erkenntnis über das Schöne und Gute vorausgeht, und außerdem als Werk Gottes. Andererseits gilt sie als schädlicher, verachtungswürdiger Ort, mit dem

⁹⁹ Arist. *Metaph. L* (Buch 11) 1072b 3. Gott realisiert die den Wesen innewohnende Potentialität (*dýnamis*). Vgl. den Abschnitt zu Eriugena (9. Jahrhundert). Aristoteles greift damit im Grunde eine vorsokratische, schon von Empedokles formulierte Vorstellung einer kosmischen *Philia* auf, einer verbindenden Liebe als Ursache der Lebewesen und der Weltordnung, zu der allerdings auch ein Gegenprinzip angenommen wird; der Hass, welcher trennt oder auflöst und zum Tod führt.

¹⁰⁰ Obwohl man ja meinen könnte, dass das Verhältnis zwischen Schöpfergott (*creator*) und *creatura* dem Verhältnis zwischen Eltern und Kindern gleichen müsste. *Enn. IV. 4.1; 29; V. 5.12.*

¹⁰¹ Wenn Seneca Gott mit Natur gleichsetzt und davon ausgeht, dass die Seele unsterblich (göttlich) ist und die Natur uns alle aus dem gleichen Material geschaffen hat, könnte man darin eine Antizipation der christlichen Erschaffung und Beseelung des Menschen durch Gott sehen. *Sen. Ep. 95,52; 73,16; 31,11.* In *De beneficiis* (Über die Wohltaten) findet sich sogar die Aussage, dass die Götter uns (sc. die Menschen) besonders lieben: *dei nos carissimos habent.* Buch 2 XXIX. 6.

¹⁰² Armstrong 1979, 122f. Kap. XXI.

„Schmutz“ der Materie vermischt, von dem sich die Seele befreien müsse. Die daraus resultierende Frage, wie die Welt schlecht sein kann, wenn sie von Gott stammt, bleibt unbeantwortet. An anderer Stelle wird die gnostische Weltflucht und -verachtung wieder eindeutig abgelehnt. Die Gründe liegen vermutlich darin, dass die *Enneaden* in unterschiedlichen Schaffensphasen bzw. geistigen Entwicklungsstadien entstanden sind. In jungen Jahren interessierte sich Plotin für die Gnosis, von der er sich später abwendete. Seine Annahme eines bösen Prinzips, auf die O'Meara hinweist, und seine Abwehr des körperlichen Eros könnte man als Relikt des gnostischen Einflusses deuten. O'Meara geht nicht auf die Konsequenzen für Plotins Darstellung des Eros ein.

Feibleman stellt wohl zu Recht eine Verzerrung Platons im Neuplatonismus fest, *a selection and distortion of Plato*¹⁰³, die vor allem durch Plotin bewirkt wurde.

Insgesamt lässt sich eine radikale Abkehr von materiellen, irdischen Gütern erkennen, eine noch intensivere Betonung der Konzentration der Seele auf sich selbst. Es sei daran erinnert, dass die platonische Diotimarede mit der Aufforderung endet, alles anzuerkennen, was zum Eros gehört.¹⁰⁴

Der christlichen Platon-Interpretation eignet eine körperfeindliche Tendenz, die man ohne Weiteres aus dem *Phaidon* herauslesen und auf das *Symposion* und den *Phaidros* hatte projizieren können. Dabei wurde z. B. die Aussage im *Timaios* - den Plotin ansonsten intensiv rezipiert hat - nicht berücksichtigt, dass der Mensch Seele und Körper kultivieren solle, da er schließlich aus beidem zusammengesetzt sei.¹⁰⁵

Im *Phaidon* handelt es sich um eine Ausnahmesituation, denn es geht um den zum Tode verurteilten Sokrates, womit die Ablösung von der Materie im Vordergrund des Gesprächs steht. Platon selbst war nicht anwesend.

Die Inkarnation als „Absturz“ der Seele, der mit dem Verlust der Flügel einhergeht, wird bei Plotin wesentlich dramatischer dargestellt als im *Phaidros*, als bewusste, geradezu böswillige Abkehr vom Guten.¹⁰⁶ Plotin nimmt zweierlei Eros an, den einen bezeichnet er als reinen und göttlichen, der sich nur Gott zuwendet, den

¹⁰³ Feibleman 1959, 17. Vgl. auch die Beobachtungen zur Platon-Interpretation Ficinos in Kap.V. meiner Untersuchung (Teil 2).

¹⁰⁴ *Symp.* 212b.

¹⁰⁵ *Timaios* 87- 88: Der Mensch ist ein *synamphóteron*, d. h. zusammengesetzt aus Seele und Körper, die er beide kultivieren muss!

¹⁰⁶ Zum implizierten Orphismus bei Platon s. Feibleman 1959, 60ff. Der Sturz der Seele gleicht bei Plotin der Darstellung des gefallenen Luzifer: Er ist nicht gefallen aus Unwissenheit oder Schwäche, sondern hat sich willentlich, absichtlich, vom Prinzip des Guten abgewendet.

anderen nennt er *daímon*, der sich auf materielle Dinge richtet. Diese Konzeption steht den Ausführungen im platonischen *Phaidros* und der Diotima-Rede im *Symposion*, wo ausdrücklich von *einem* Eros gesprochen wird, entgegen. Plotin empfand vermutlich einen Widerspruch darin, dass *Eros* im *Phaidros* als Gott, im *Symposion* als Dämon bezeichnet wird. Die Bestimmung des Eros als Mittler oder Dolmetscher (*metaxy*) zwischen Gott und Menschen wird in der Enneade III. 5, wo man sie erwarten würde, nicht aufgegriffen.

Plotin beschränkt sich auf die geistige und göttliche Schönheit zuungunsten des materiell Schönen. Die schöpferische Macht des Eros tritt lediglich im Zusammenhang mit dem bildenden Künstler (I. 6) deutlich hervor, während der Begriff der göttlichen *mania* gar nicht berücksichtigt wird. Der stufenweise Aufstieg zum Schönen wird dargelegt, aber die Bedeutung der körperlichen, zuerst wahrgenommenen Schönheit als Ausgangspunkt und *Conditio sine qua non* tritt in den Hintergrund. Plotin übernimmt zwar den Mythos von Póros und Penía, die im Sinne von Seinsfülle und -mangel interpretiert werden, betont jedoch zu wenig die Konsequenzen dieser Abstammung für das Wesen des Eros als Medium zwischen Gott und Menschen.¹⁰⁷ Plotin verwendet zur Charakterisierung des Eros weder den Begriff *metaxy* noch einen anderen vergleichbaren Terminus.

Die Bedürftigkeit nach dem Schönen und Guten wird als Wesensmerkmal des Eros weniger hervorgehoben. Den Anstoß zur Wiedererinnerung an ihren göttlichen Ursprung erhält die Seele durch das sinnlich wahrgenommene Schöne, sie ist fähig, sich durch Rückwendung auf sich selbst zu reinigen, sich zu sammeln, in einer Art Meditation ihren Weg zu finden. Nach Plotin ist es ohne Seelenleitung, ohne Hinführung durch einen Lehrer bzw. Philosophen möglich, das Gute zu erkennen. Der im *Phaidros* sowie in der Phaidros-Rede im *Symposion* betonte pädagogische Aspekt, das Gute für den Geliebten zu wollen, ihn „besser zu machen“, fehlt. Plotin berücksichtigt nicht, dass die Liebe zu den schönen Seelen, wie etwa die Liebe des Philosophen zu seinen Schülern, auch produktiv und kreativ ist.

Brun sieht bei Plotin einen neuen Typ des Weisen, nämlich den rein kontemplativen Typus, der sich von jeglichen praktischen Tätigkeiten und zwischenmenschlichen Beziehungen völlig abgrenzt, um sich auf seinen Aufstieg zum höchsten Einen zu konzentrieren. Seine Tätigkeit besteht also nicht im pädagogischen, liebevoll-fürsorglichen Interesse, wie dies bei der Seelenleitung der Fall ist und im

¹⁰⁷ Zum Eros als *metaxy* s. Symp. 202a; 203b.

dialektischen Gespräch, wie es Sokrates tat.¹⁰⁸ Sokrates ist es wie keinem anderen Philosophen gelungen, die zwischenmenschliche Ebene des Eros und die kontemplative Ebene zu vereinen. Im *Phaidon* wird die kontemplative Aktivität des Philosophen hervorgehoben. Nur durch Besinnung und Hinwendung auf sich selbst und durch die größtmögliche Distanz zu den Ablenkungen und Zerstreuungen der Außenwelt gelingt es der Seele, sich auf das Wesentliche, wahrhaft Gute und Seiende zu konzentrieren.¹⁰⁹ Dieser ekstatische Zustand, in den sich Sokrates versetzen konnte, ist natürlich zeitweilig und gelingt nicht immer. Es ist wahrscheinlich, dass Plotin sich gerade an diese Passage erinnert, und darin ein Wesensmerkmal des Philosophen erkannt hat. Platon betont in anderen Dialogen viel stärker die Notwendigkeit praktischer Tätigkeit, z. B. die Anwendung der philosophischen Erkenntnisse im politischen Leben. In der *Politeia* muss der Philosoph gleichsam immer wieder in die Höhle hinabsteigen, um diejenigen zu befreien, die bereit zu einer Umorientierung oder Umlenkung sind.¹¹⁰ Der Wert der Freundschaft, *philia*, wird bei Plotin nicht angesprochen. In dieser extrem vergeistigten Ausprägung erinnert der Philosoph bei Plotin an die radikalen Stoiker wie Chrysipp u.a., nach deren Ansicht das persönliche Glück und die seelische Entwicklung völlig unabhängig sind von äußeren, vergänglichen Gütern, zu denen sie auch Freunde rechnen. Der Weise ist völlig autark, da er die Entbehrlichkeit jedes materiellen Besitzes erkannt hat.¹¹¹

III. 4. Die Nachfolger Plotins

III. 4. i. Proklos (410-485 n. Chr.), Porphyrios und Hierokles

¹⁰⁸ Brun 1988, 31: *Le contemplatif qui, dans et par l'esseulement, part à la fois de lui-même et des choses pour monter, dans une ascension graduelle, jusqu'au Principe universel de toutes choses.* Brun verweist nicht auf Hieronymus im Gehäuse oder Johannes auf Patmos, doch erinnert diese Darstellung des völlig abgeschiedenen, isolierten Philosophen an das asketische Leben solcher Heiligen.

¹⁰⁹ Die Konzentration wird als ein Sich-Sammeln der Seele verstanden: *Phaidon* 80e; 83a-b. Zur Reinigung der Seele durch Philosophie: 117c.

¹¹⁰ Z. B. *Gorgias* 513d ff.; *Politeia* 514a ff. (Höhlengleichnis), zur Umlenkung der Seele s. 518c f.

¹¹¹ Selbst Seneca relativiert diese radikale Position, indem er zu deutlich zu verstehen gibt, dass auch ein Weiser der Freundschaft bedarf, dass man sich um viel Verständnis für die Mitmenschen, ja um Nächstenliebe bemühen sollte. *Ep. Mor.* 3; 9; 5,4; 109,15. *De prov.* I 5: Zwischen Göttern und guten Menschen besteht *amicitia*! Für Aristoteles galt die Freundschaft als Tugend, als Bedingung der Persönlichkeitsbildung. *Nik. Ethik* Buch X.

Bei Proklos bedeutet der Eros nicht mehr Liebe zur Weisheit, wohl aber die Liebe zum Guten, zur Wahrheit oder zur Erkenntnis des Wahren.¹¹² Proklos leitet aus den Bestimmungen des Göttlichen im *Phaidros* eine Trias ab, die durchaus im Sinne Platons ist; die Liebe zum Schönen, die Liebe zum Guten, die Liebe zu Gott. Wenn es sich um etwas wahrhaft Schönes handelt, besteht kein Widerspruch zum Guten und zu Gott. Der Eros behält seine ethische, theologische und ontologische Dimension. Der Eros zum Schönen bedeutet auch für Proklos in der *Theologia Platonica* die Voraussetzung zur Annäherung an das Gute und Göttliche. Die Seele erfährt eine Läuterung durch den Eros, wie Beierwaltes treffend formuliert: *Das Schöne öffnet den Zugang zur Wahrheit des Guten.*¹¹³ Die Schlüsselwörter im Zusammenhang mit der Wirkung des Schönen sind *ekplēxis* bzw. *ekplēttesthai*, der religiöse Schauer, und *thaumázein*, das Bewundern und Staunen. Das Gute manifestiert sich als Abbild im Schönen. Das erotische Streben bedeutet ein lebensgestaltendes Streben, denn alles Seiende wird bewegt durch beständige Sehnsucht nach dem Guten, nach Vervollkommnung, nach „Einung“. Proklos steht hier dem platonischen Original näher, als Plotins Auffassung, indem er den schöpferischen und pädagogischen Eros betont. Eros inspiriert dazu, diejenigen zum Guten hinzuleiten, die weniger gut sind als man selbst, aber die es werden wollen.¹¹⁴ In seinem Kommentar zum Alkibiades I. greift Proklos die Etymologie des *kalón* aus dem platonischen *Kratylos* auf: Das Schöne, *kalón*, „ruft“ uns, *kaleĩ*, es ruft alles Seiende und Denkende zu sich.¹¹⁵ Léwy verweist darauf, dass Jamblichus und Plotin erstmalig diese Vorstellung formuliert haben. Platon leitet zwar das *kalón* von *rufen* ab, stellt aber keinen derartigen Bezug zum „Ruf des Schönen“ her. Es handelt sich also um eine neuplatonische Weiterentwicklung dieser Stelle aus dem platonischen *Kratylos*.

Das vom Eros bewegte Denken entspricht bei Proklos der Rückbewegung, dem Zurückstreben zu dem Guten als Urgrund alles Seins. Gott ist auch bei Proklos und

¹¹² Zum Eros bei Proklos s. Beierwaltes 84ff. in: Kobusch / Mojsisch 1997, auch Armstrong 1979, 115-16.

¹¹³ Beierwaltes 1979, 307.

¹¹⁴ Theol. Plat. III 18, in Alcib. 329,23 -25. Vgl. Symp. 192e-193a.

¹¹⁵ Léwy 1959,467ff.; Platon, *Kratylos* 416c7; cf. Plotin Enn. VI.7.23.; Jambl. Myst. I. 12: Die Beschwörer (oder: *Anrufer*) der Götter werden von Jamblichus *kletores* (von: *kalein*) genannt. Er überträgt diesen Begriff, so Lewy, auf das göttliche Schöne, das die Seelen zu sich ruft.

Dionysios die quellenhafte, universale Ursache, zugleich transzendent und immanent, die sich verströmende Gutheit, die Sonne, die Einheit, die das Viele zusammenführt: *Eros stiftet in Allem ein Band und eine unauflösliche Liebe zueinander und zum Schönen selbst.*¹¹⁶ Proklos spricht von der magnetischen Anziehungskraft der göttlichen Schönheit und entwirft eine Kreisbewegung. Der Eros bewege sich ständig wegen des Guten, aus dem Guten, in dem Guten und auf das Gute hin, da eine unauslöschliche Liebe zum Einen, eine Sehnsucht nach Einung mit Gott, *théōsis*, die menschliche Seele antreibe. Im Unterschied zu Platon wird das Göttliche nicht als unvermischt (*amigés*) und transzendent, sondern als immanent und erreichbar betrachtet.¹¹⁷ Zur Erkenntnis des Himmlischen, vom Einzelnen zum Allgemeinen, gelangt man nach Proklos wie auch nach Platon nur über das Irdische, denn die Sinne sind die Grundlage für jede weitere Erkenntnis oder Schlussfolgerung.

Der bereits erwähnte Plotin-Schüler Porphyrios (234 geb.) fasst seine Konzeption des christlich-platonischen Eros wie folgt zusammen: *Es ist nötig, zu glauben, dass das einzige Heil die Rückkehr zu Gott ist und dies glaubend sich bemühen, das Wahre über ihn zu erkennen, und dies erkannt habend das Erkannte lieben, und dies liebend die Seele mit guter Hoffnung nähren.* Auch bei Porphyrios steht die willentliche Rückwendung der Seele zu sich selbst (*epistrophé*) im Vordergrund, mit dem Ziel der Vereinigung mit dem Göttlichen in ihr selbst. Porphyrios nimmt Bezug auf das Gleichnis vom Seelengefährten aus dem *Phaidros*.¹¹⁸ Offensichtlich strebt er eine Synthese von Glauben und Erkennen an. Er übernimmt die christliche Trias Glaube - Liebe - Hoffnung und interpretiert das platonische Streben nach Weisheit als Bemühung um Erkenntnis des Wahren in Bezug auf Gott. Man liebt nur das, wovon man *erkannt* hat, dass es lebenswert ist!

¹¹⁶ So Beierwaltes 1979, 322f.

¹¹⁷ In Parm. VII. 54,11. Im Abschnitt zu Eriugena (9. Jahrhundert) wird die Vorstellung einer magnetischen Kraft des Guten (Gottes) wieder begegnet. Gott verströmt Schönheit und Güte, zugleich streben alle Geschöpfe aus Liebe zu ihm, zur Vollendung. Platon verwendet den Vergleich mit einem Magneten in einem anderen Kontext im *Ion*. Der Enthusiasmus des Dichters überträgt sich auf alle, die in seiner Nähe sind, so wie ein legendärer, magnetischer Stein die Kraft besaß, einen eisernen Ring nach dem anderen anzuziehen, die auf diese Weise eine Kette bilden. Die Anziehungskraft des Magneten übertrug sich also auf die Ringe.

¹¹⁸ Zur *epistrophé* vgl. Beierwaltes in: Kobusch / Mojsisch 1997, 81. Zu Porphyrios s. Zintzen in: Krämer 1964, 314-15.

Dionysios Areopagita verfolgte eine Synthese von Christentum und griechischer Metaphysik. Er geht von der *agapē* im Sinne einer liebenden Fürsorge Gottes zu seinen Geschöpfen aus, die er aufgrund seiner Anziehungskraft zu sich zurückführt. Ein Element, das der antiken Religion im Prinzip fremd ist. Dionysios betont die Liebe, *agapē*, Gottes zu den Menschen, die sich darin manifestiert, dass Christus aufgrund seiner *philanthrōpía* Mensch geworden ist. Gott ist als Über-Seiendes aus Liebe in den Bereich des Seienden und Werdenden, den Bereich der Materie, herabgestiegen. Der platonische Ausdruck *exaiphnēs* für das plötzliche, unvermutete Erkennen, die Offenbarung des wahren Schönen im *Symposion*, wird christlich umgedeutet, indem Dionysios es auf das Offenbar-Werden, auf das plötzliche In-Erscheinung-Treten Gottes überträgt.¹¹⁹

Armstrong weist auf Hierokles, einen späten Neuplatoniker (um 420) hin, der den philosophischen Eros mit der Nächstenliebe zu verknüpfen sucht. Nach Hierokles soll der philosophische Eros gleichzeitig zu gutem Handeln gegenüber den Mitmenschen veranlassen.¹²⁰ Hierokles nimmt Bezug auf den *Phaidros*, interpretiert aber den wahren Philosophen und den philosophischen Liebenden als zwei verschiedene Menschen bzw. Lebensformen.¹²¹ Der wahre Philosoph wird im Sinne Plotins als rein kontemplativ interpretiert, als völlig unberührt von äußeren Einflüssen, worin die Nähe zum Bild des stoischen Weisen anklingt.¹²² Der philosophische Liebende ist für Hierokles identisch mit dem philosophischen Herrscher in der *Politeia*, der als Erzieher versucht, in anderen das Gute zur Entfaltung zu bringen, der also politisch und pädagogisch aktiv ist. Hierokles unterscheidet offensichtlich hier *vita contemplativa* und *vita activa*. Diese beiden Lebensformen schließen sich ursprünglich bei Platon nicht aus. Sokrates stellt das mustergültige Beispiel für einen Menschen dar, der beide Ebenen vereinte. Obwohl er eine kontemplative Lebensform gewählt hatte, agierte er

¹¹⁹ Vgl. Symp. 210e. Zu Dionysios Areopagita s. Beierwaltes in: Kobusch / Mojsisch 1997, 92; 95-97.

¹²⁰ Armstrong 1979, 121: *Being a lover means caring for his fellow-men and bringing beauty and order into the lives of his kindred.*

¹²¹ *Phaidros* 249a.

¹²² Radikale Stoiker wie Chrysipp hielten den Weisen für völlig autark und propagierten die Ausrottung jeglicher Affekte und Leidenschaften. Abgemildert wurde dieses Weisenbild durch Posidonios, Panaitios und, in deren Nachfolge, Seneca. Letzterer betonte das Leben in Gemeinschaft und Freundschaft, in *Übereinstimmung mit der Natur*, als wesentlich für die Entwicklung und Reifung der Seele. Ep. 3; 9; 35; 48,3, *De tranquillitate animi* VII. 1f.

zugleich als *philosophisch Liebender* mit anderen, um zwar nicht politisch, aber liebend-erzieherisch in der ihn umgebenden materiellen Welt, der Höhle in der *Politeia*, zu wirken.¹²³

III. 4. ii. Der *Phaidros*-Kommentar des Hermeias von Alexandrien

Dieser neuplatonische Kommentar zum *Phaidros* verdient Aufmerksamkeit, da Hermeias sich in besonderem Maß um eine originalgetreue Darstellung des platonischen Eros bemüht. Der Neuplatoniker Hermeias studierte um 430 zusammen mit Proklos bei Syrian in Alexandrien.¹²⁴ Sein Kommentar zum *Phaidros* ist in zwei Handschriften überliefert. Bei der jüngeren handelt es sich um einen Münchner Codex aus dem 16. Jahrhundert, bei der älteren Handschrift um den Codex Parisinus 1810 (A). Sie wird auf das 13. Jahrhundert datiert. In dieser letzteren befinden sich außer dem Kommentar des Hermeias die Platon-Dialoge *Eutyphron*, *Kriton*, *Apologie*, *Phaidros*, *Parmenides* (mit einem Kommentar von Proklos), *Politeia*, *Symposion*, *Timaios*.¹²⁵ An der Interpretation des Hermeias fällt auf, dass er sich um eine sehr textnahe Deutung im Sinne Platons bemüht. Gravierende Veränderungen oder eine verzerrte Charakterisierung des platonischen Eros und seiner Wirkungen sind nicht festzustellen. In vielen Punkten lässt sich bei Hermeias, dem Plotin-Nachfolger, trotz der zeitlichen Distanz eine auffällige Nähe zu Platons Lehre feststellen. Die Intention des *Phaidros* sieht Hermeias zu Recht in der Darstellung und Beschreibung des Schönen in jedem Sinne oder in allen Bereichen, d. h. auf körperlich-wahrnehmbarer Ebene, auf seelisch-geistiger und auf göttlicher Ebene.¹²⁶ Die Einheit des *Phaidros* wird durch die Untersuchung des Schönen gestiftet, das den Eros bewirkt, nämlich das Schöne in den Reden, an den Körpern und an den Seelen von Individuen, die Wirkung guter bzw. schlechter Reden auf die Seele, die

¹²³ In seiner kontemplativen Tätigkeit ist ja der Philosoph auch ein Liebender - seine Liebe (Eros!) richtet sich auf das Erkennen des wahrhaft Seienden.

¹²⁴ Daher stammt die Bezeichnung *alexandrinische Neuplatoniker*. Vgl. Bernard 1997, 1ff.

¹²⁵ Bernard 1997, 3ff. Zur Überlieferung des *Phaidros* und des *Symposion* s. auch Kapitel IV. zum Mittelalter. Den besagten Codex Parisinus übertrug Ficino ins Lateinische. Im Kapitel zur Renaissance (V.) wird auf die Interpretation des platonischen Eros durch Ficino einzugehen sein.

¹²⁶ Hermeias schließt sich hiermit an die bereits von Jamblichus formulierte Beobachtung an. Bernard 1997, 22f.: *Die Hinwendung zum einzelnen Schönen ist also die Voraussetzung für das Fortschreiten der Erkenntnis*. Symp. 211e3, Plotin, Enn. I.6.

gemeinsame Bemühung um das Schöne. Hermeias hebt deutlicher als Plotin den stufenartigen Aufstieg zum Schönen hervor, vor allem hat er, dem *Symposion* getreu, die Stufe der schönen Seelen berücksichtigt. Er erweitert den platonischen *Phaidros* allerdings um eine ausführliche neuplatonische Charakterisierung der Dämonen und ihrer unterschiedlichen Wirkungen auf den Menschen.¹²⁷ Die Engel, von denen Hermeias spricht, sind als christliches Element zu betrachten. Platon erwähnt in seinen Erosdialogen Dämonen, jedoch keine Engel. Hermeias übernimmt die Auffassung vom Eros als Dämon, jedoch nicht die Vorstellung des *metaxy* zwischen Gut und Schlecht oder Wissen und Unkenntnis.¹²⁸ Er interpretiert das *Daimónion* des Sokrates als individuellen Schutzdämonen. Jedem von uns sei ein solcher zugeordnet, doch nicht jeder richte seine Aufmerksamkeit auf ihn. Dies hänge ab von dem durch die Seele selbst gewählten Leben sowie von der Fähigkeit zur Erinnerung an die Schau des Guten vor der Inkarnation, was den Ausführungen im platonischen *Phaidros* entspricht.¹²⁹ An der Darstellung des Seelengespanns wird deutlich, dass Hermeias von der neuplatonischen Seelenlehre geprägt war. Der *noûs*, Träger der logischen Seele, wird als lichtartiger Seelenträger, als Lichtleib oder ätherischer Astralkörper interpretiert. Der irdische Seelenträger, der sichtbare, dreidimensionale Körper, wird in Anlehnung an den *Phaidon* mit einer Austernschale verglichen. In der Mitte befindet sich der pneumatische Seelenträger. Das Pneuma entspricht den empfindenden und begehrenden Kräften der Seele, *thymós* und *epithymía*, auf welche der Eros einwirkt. Durch den unmittelbaren Einfluss der *daímones* auf das Pneuma kann je nach Art der Dämonen auch Schlechtigkeit in die Seele eindringen.¹³⁰ Dies hat jedoch bei Hermeias keine unmittelbaren Folgen auf die moralische Bewertung des Eros. Die beiden Seelenpferde entsprechen dem empfindungsfähigen, für materielle Einflüsse empfänglichen Pneuma. Hermeias nimmt den Nous, der im

¹²⁷ Seit dem Mittelplatonismus, wie man auch an den Ausführungen des Apuleius erkennt, bestand großes Interesse am Wesen der Dämonen, die teils als Beschützer der Menschen und Vermittler zwischen Gott und Mensch, andererseits als destruktive Kräfte wirksam sein sollen. Bernard 1997, 37f.

¹²⁸ Nach Platon ist jedem Menschen von Geburt an ein Schutzdämon gegeben, der im Gefolge des Zeus steht, s. *Nomoi* 729eff.

¹²⁹ *Phaidros* 242b8ff., zur Wahl der Schutzdämonen s. *Politeia* 617e; 621a5f. *Die Seele trinkt aus dem Lethesfluss vor dem Wiedereintreten in die Welt des Werdens. Man kann sich unmittelbar zu dem Daimon zurückwenden, den man durch die Wahl des eigenen Schicksals mitgewählt hat, und den Trunk aus dem Lethesfluss so maßvoll gestalten, dass die Erinnerung der Seele an ihr eigentliches Sein nicht völlig abgeschnitten wird.* Bernard 1997, 57.

¹³⁰ Bernard 1997, 58ff. Zum Körper als Muschel- oder Austernschale s. *Phaidros* 250c5 f., *Gorgias* 523c.

Lichtleib angesiedelt wird, von der Wirkung des Eros aus. Bei Platons Beschreibung im *Phaidros* und im *Symposion* wurde jedoch deutlich, dass der Eros auf die *ganze* Seele, auf beide Pferde einschließlich des Lenkers (*noûs*) einwirkt. Die Seelengespanne der Götter bestehen aus einem Lenker mit *zwei* weißen Pferden, die also leicht zu beherrschen sind. Sie entsprechen in der Terminologie des Hermeias dem lichtartigen Seelenträger als Lichtleib. Hermeias erfasst auch die verschiedenen Ebenen des erotischen Strebens.¹³¹ Unter Eros hat man zum einen das sexuelle Begehren nach körperlicher Schönheit zu verstehen, zum anderen, im Sinne des philosophischen Eros, die beflügelnde, die Seele inspirierende Macht. Das Begehrensvermögen wird als angeborener Teil der Seele bezeichnet, also nicht als grundsätzlich schlecht und widernatürlich. Die mittlere Position des besonnenen Liebenden entspricht dem weißen Seelenpferd, dem Seelenvermögen des *thymós*, der im Brustbereich angesiedelt wird. Er korrespondiert dem Sitz des Herzens, des Emotionalen und Empfindenden. Hermeias hebt außerdem in angemessener Weise die Bedeutung der göttlichen *manía* hervor, die von Plotin völlig ignoriert wird. Bernard fasst die Wirkung der erotischen *manía* nach Hermeias zutreffend zusammen: *Die erotische manía übernimmt die bereits geeinte Seele und verknüpft dieses Eine der Seele mit den Göttern und der noetischen Schönheit.*¹³² Dass im Fall der philosophischen Seele der Lenker und die Pferde zu einem und demselben Ziel, zum Schönen und ethisch Guten hinstreben, ist bei Platon mehr implizit ausgedrückt: Bei dem philosophischen Liebenden besteht durchaus Eintracht oder Einvernehmen zwischen den Seelenkräften. Plotin und die Neuplatoniker heben die *Einung* der Seele und ihr Streben nach dem höchsten Guten, Göttlichen, der letzten Ursache von allem, dem „Einen“, hervor. Die neuplatonische Terminologie wirkt sich bei Hermeias nicht negativ auf die moralische Bewertung des Eros aus. Die Wirkung des Schönen auf die Seele wird originalgetreu beschrieben. Der zwischenmenschliche Eros gewinnt die Bedeutung zurück, die bei Plotin völlig außer Acht gelassen wird. Auch hierin steht Hermeias dem platonischen Original näher, hebt sogar hervor, dass man bei der Verehrung des schönen Geliebten als Götterbild, *ágalma*, eigentlich die Schönheit selbst meint. Hinsichtlich der Anbetung von Götterbildern seien ja ebenso

¹³¹ Er bezieht sich auf *Phaidros* 238c5.

¹³² So Bernard 1997, 192 zu *Phaidros* 244a8.

die Götter die Adressaten, auf welche die Bilder nur verweisen.¹³³ Für die Beflügelung der Seele, ihre Entfaltung durch den Anblick und die Erinnerung an das Schöne verwendet Hermeias die Metapher der Rosenknospe, die bei Wärme aufblüht. Auf diese Weise zeigt sich der Anblick des Schönen als Nahrung für die Seele und alle ihre Vermögen, da die in ihr vorhandene Fähigkeit, nach oben geführt zu werden, aktualisiert wird.¹³⁴ Die Beflügelung wird dem Originaltext getreu als seelischer, aber auch physischer Vorgang beschrieben und mit der Bewässerung von Pflanzen verglichen.¹³⁵ Hermeias greift die Vorstellung von dem Fließen, der Emanation, *aporrhóe*, auf, die vom Schönen ausgeht, die im platonischen *Phaidros* angelegt ist. Teilchen oder Abbilder gehen von dem irdischen Schönen aus und dringen durch das Auge des Betrachters in die Seele. Das Verlangen nach dem Schönen, *himeros*, wird etymologisch mit dem Fließen assoziiert.¹³⁶ Die Mischung aus Lust und Schmerz, das Gestochensein, entsteht (...) *dadurch, daß die Seele einerseits bereits die Lust an der wahren Schönheit erlebt (deren Abbild sie wahrgenommen hat), andererseits aber noch zu sehr im Bereich des Wahrnehmbaren gefangen ist und dieses Defizit als schmerzlich empfindet.*¹³⁷ Auch den Einfluss der Götter auf das Verhalten der liebenden Seelen erklärt Hermeias originalgetreu. Das Ziel der Liebenden besteht sowohl darin, ihren spezifischen Gott zu erkennen, was einer Selbsterkenntnis gleichkommt, als auch die zu ihnen passende Seele wieder zu erkennen.¹³⁸

Das unterschiedliche Verhalten der Liebenden ergibt sich aus der früheren Gemeinschaft und dem Dienen im Gefolge unterschiedlicher Götter, wie Hermeias erkennt: *Anders liebte Paris, anders Phaidros, anders liebte Sokrates, anders Lysias.*¹³⁹ Die Suche nach der ihr eigentümlichen Gottheit bereichert die Seele, da sie

¹³³ Die Abbilder sind sozusagen Stellvertreter der Götter bzw. der unsichtbaren, intelligiblen Schönheit. Dazu Bernard 1997, 321 ff. Hermeias verweist nicht auf die im *Symposion* vorgestellte Teilhabe der schönen Dinge an der Idee des Schönen. Vgl. aber Plotin zur Teilhabe: V. 8.1.

¹³⁴ *Phaidros* 251a7 ff.

¹³⁵ *Phaidros* 251b.

¹³⁶ *Phaidros* 251c-252a. Eine weitere Etymologie des Eros wird aus dem *Kratylos* übernommen: *eis-rhein* = von außen hinein (in die Seele) fließen. *Kratylos* 419e; 420a. Hermeias stellt außerdem einen Bezug zu *eirein*, verbinden, her: Eros wirkt als verbindende, zusammenführende Kraft, denn er bindet das Niedrigere an das Höhere. Zu *himeros* als *strebendes Fließen* vgl. Bernard 1997, 348f.

¹³⁷ So Bernard 1997, 326.

¹³⁸ Hermeias bezieht sich auf *Phaidros* 252c3 f.

¹³⁹ Bernard 1997, 331. Die von Natur aus philosophisch veranlagten Seelen waren vor der Inkarnation z. B. Diener des Zeus. *Phaidros* 248b ff.; 252c-253c. *Timaios* 42d f.: *Der Schöpfer ordnete die Seelen den Göttern gemäß ihrer Eigenheit zu; die einen säte er in die Erde, andere in den Mond (...).*

auf diesem Weg ihre individuellen Fähigkeiten erkennt, was zur Selbsterkenntnis beiträgt (252e7). Der geliebte Mensch wird daher auch als zweites Ich bezeichnet. Dies interpretiert Hermeias etwas freier, aber durchaus im Sinne Platons.¹⁴⁰ In diesem Zusammenhang führt er auch die Vorstellung von der Selbsterkenntnis in den Augen des Geliebten aus dem *Alkibiades I* an: *Das spezifische Beispiel des erotischen Wissens ist das Auge, da das Lieben (tò erān) aus dem Sehen (tò horān) entsteht und die Erleuchtungen der Seele durch die Augen sichtbar werden. Wie also der Liebende durch das Auge des Geliebten, indem er sich darin wie in einem Spiegel sieht, hinaufgeführt wird, so wird auch der Geliebte durch das Auge des Liebenden hinaufgeführt.*¹⁴¹ Im *Phaidros* fällt das milde Urteil Platons gegenüber den körperlich begehrenden Liebenden auf. Hermeias will Missverständnissen und möglichen Vorwürfen gegen Platon vorbeugen, indem er zu der Stelle bemerkt, dass man Platon hier keine Hintergedanken unterstellen dürfe, denn körperliche Berührungen wie Umarmen, Küssen, Zusammenliegen geschehe schließlich auch zwischen Eltern, Kindern und Geschwistern.¹⁴²

Der Text des Hermeias endet mit der Paränese, dass Eros der Anführer unseres gesamten Lebens sein solle, denn alle vier Formen der *manía* führen die Seele in ihre ursprüngliche Befindlichkeit, *oikeĩa katástasis*, zurück.¹⁴³

Die Bitte des Sokrates an Pan verweise darauf, so Hermeias, dass Sokrates auch das Alogische beherrsche. Die Funktion des Gebetes erkennt er darin, dass Sokrates um ein ausgewogenes Verhältnis zwischen der Schönheit seiner Seele und den Bedürfnissen des Körpers bittet.¹⁴⁴ Abgesehen von den unverkennbaren neuplatonischen Einflüssen bezüglich der Seelenlehre bleibt die original platonische Konzeption und Bewertung des Eros bei Hermeias erhalten.

Es lässt sich bei ihm keine derartige Körperfeindlichkeit wie etwa bei Plotin erkennen, sodass er dem platonischen Originaltext näher steht als Plotin. Der

¹⁴⁰ Ebda. 333f. Vgl. *Alkibiades I*. 131a ff.; 131e5 ff.: Beständige Liebe ist nur im Bereich der Seele möglich, sie besteht in der Gemeinsamkeit des Denkens (*toĩ noĩ koinōnĩa*).

¹⁴¹ Bernard 1997, 248f. zu *Phaidros* 255b7-d4 ff. Der *Alkibiades I*. gilt heute als nicht authentisch, weswegen er in der vorliegenden Untersuchung nicht berücksichtigt wird, während Hermeias ihn als original-platonisches Werk betrachtet und herangezogen hat.

¹⁴² Ebda. 350f.; zu *Phaidros* 256b4 ff.; *Symp.* 219b7.

¹⁴³ Zu den Arten der *manía* vgl. *Phaidros* 257b5 f.

¹⁴⁴ *Phaidros* 279b8-9. Bernard 1997, 436 u. Anm. 306: Bernard weist darauf hin, dass auch der Neuplatoniker Philoponos betont, dass unser *Nous* eines ausgewogenen Verhältnisses zum Körper bedarf, damit der Körper ihn nicht behindert. Beide müssen der ihnen angemessenen Tätigkeit nachgehen können.

philosophisch Erzogene oder Unterwiesene „verachtet“ die körperliche Schönheit nur insofern, als er ihren geringeren, vergänglichen Wert in Relation zu den nächsthöheren Stufen erkennt. Für sich allein besitzt auch die körperliche Schönheit einen Wert und verdient Bewunderung, da sie ein Abbild des Schönen selbst trägt.¹⁴⁵ Hingewiesen sei nochmals auf das Zugeständnis an die Körperlichkeit des Menschen im platonischen *Timaios*: Da wir aus Seele und Körper zusammengesetzt sind, gilt es, beides zu kultivieren.¹⁴⁶

III. 5. Reminiszenzen an den platonischen Eros bei Augustinus

In diesem Abschnitt werden die Äußerungen Augustins zur Liebe auf platonische und neuplatonische Elemente untersucht, da er, mit Macrobius und Boëthius, zu den einflussreichsten spätantiken Autoren zählt. Marrou verdeutlicht den Stellenwert des Griechischen und die Griechischkenntnisse in der Zeit Augustins. Zu Ciceros Zeit galt man als gebildet, wenn man Griechisch sprach und übersetzen konnte. Rom war zweisprachig seit der Scipionenzeit. In der Spätantike verlor das Griechische schließlich an Bedeutung. Nach Marrou und Hunger waren Porphyrios, Macrobius und Hieronymus die letzten griechisch schreibenden Autoren, deren Werke sich einer besonderen Nachwirkung erfreuten.¹⁴⁷ Anderen Untersuchungen zufolge bestand auch ab dem 5. Jahrhundert bis ins Mittelalter eine kontinuierliche Tradition des Griechischen, nicht nur im Orient, wie etwa im arabischen Kulturraum, sondern auch im Abendland.¹⁴⁸ Augustinus besaß nach allgemeiner Ansicht nur indirekte Platonkenntnisse durch die Lektüre von Ciceros *Hortensius* und dessen *Timaios*-Übersetzung, durch Varros *De philosophia* und die philosophischen Schriften des Apuleius.¹⁴⁹ Ferner war ihm die lateinische Plotin-Übersetzung nicht unbekannt, auch las er Porphyrios. Von den Schriften des Apuleius kannte er *De Platone, De*

¹⁴⁵ Bernard 1997, 369, Anm. 138.

¹⁴⁶ *Timaios* 87-88: Der Mensch ist ein *synamphóteron*, zusammengesetzt aus unterschiedlichen Teilen, die er beide kultivieren soll.

¹⁴⁷ Dazu Hunger 196, 362ff.

¹⁴⁸ Vgl. Klibansky 1939. Was das 12. Jahrhundert betrifft, hat sogar in Spanien und Byzanz eine Renaissance der griechischen Bildung stattgefunden. Vgl. auch Hunger 1961, 285ff.; 559ff. Auf die Präsenz griechischer Autoren in der arabischen Welt gilt es in Kapitel IV. genauer einzugehen.

¹⁴⁹ Zur Überlieferung der Schriften des Apuleius s. Klibansky 1993, 17ff.; 29 ff.; 36f.

*deo Socratis, Phaedon, de Re publica.*¹⁵⁰ Augustinus verfügte gemäß der *communis opinio*, die sich auf die Aussagen des Augustinus stützt, über zu geringe Griechischkenntnisse, als dass er z. B. einen Text von Platon im Original hätte lesen können. Marrou weist darauf hin, dass es sich hierbei ebenso um eine Bescheidenheitsfloskel, oder sogar um einen rhetorischen Trick handeln könnte.¹⁵¹ Hinzuzufügen wäre, dass Augustinus selbst in seinen Schriften auf Platon eingeht. Augustinus übersetzt ebenso wie Cicero die Philosophie durch *studium sapientiae*. Er wandte sich nach eigener Aussage von der Rhetorik ab und begeisterte sich für die Philosophie, nachdem er Ciceros *Hortensius*, eine Art Werbeschrift, *protreptikós*, für die Philosophie, gelesen hatte.¹⁵² Ebenso wie Platon kritisiert er an der herkömmlichen Rhetorik, dass sie nicht der Wahrheitsfindung dient. Vielmehr setzt er sich für eine christlich inspirierte Rhetorik ein, welche die Seelen für Christus gewinnen soll.¹⁵³ Die Liebe zu Gott bedeutet für ihn zugleich Weisheitsliebe. Unter Weisheit versteht Augustinus den Besitz einer Erkenntnis, die so beschaffen ist, dass sie unser Bedürfnis nach Glückseligkeit befriedigt.¹⁵⁴ Seine Forderung an das Philosophieren lautet, dass es nicht um seiner selbst willen betrieben werden, sondern die *Seele besser machen* solle, was in sehr auffälliger Weise der Intention Platons entspricht.¹⁵⁵ Kritik übt Augustinus hingegen sowohl an der *curiositas*, die im Ansammeln von ethisch irrelevantem Wissen und an der nie befriedigten Neugier auf vielfache, aber zweckfreie Kenntnisse besteht, die doch oberflächlich bleibt.¹⁵⁶ Der Unterricht impliziert die *Sorge um die Seele*, womit er wieder Platons *epiméleia heautou* zitiert. Das *studium sapientiae* bezeichnet er als Vorbereitung und Übung

¹⁵⁰ Vgl. Marrou 1981,30f. Im Jahre 386 las Augustinus die lateinische Übersetzung der plotinischen *Enneaden* von Marius Victorinus, die sogenannten *Platonicorum libri*. Boëthius, der Autor der *Consolatio philosophiae*, hatte den Plan geäußert, den gesamten Platon zu übersetzen, dessen Umsetzung ihm nicht vergönnt war. Er wurde im Jahre 524 hingerichtet. Klibansky 1982, 22: *The fate of B. deprived the medieval world of an opportunity of access to the whole heritage of Plato.*

¹⁵¹ Marrou 1981, 25f.

¹⁵² Ebda.141ff.; 303f. zum *studium sapientiae*. Der *Hortensius* ist heute nur fragmentarisch erhalten.

¹⁵³ Ebda.296f.; 434f. Die Gefahren der nicht-philosophischen Rhetorik werden im *Phaidros* und im *Gorgias* behandelt. Sie sät falsche Meinungen und Wünsche in die Seelen der Hörer und verführt sie zur Ungerechtigkeit.

¹⁵⁴ *De beata vita* 4,35. Vgl. Marrou 1981,151. Ohne göttlichen Beistand kann man Weisheit nicht erreichen! Marrou 1981,154f. Zu ergänzen wäre hier, dass Sokrates ebenfalls zu den Göttern, z. B. zu Apollon, den Musen, im *Phaidros* zu Eros selbst und zu Pan betet und auf ihren Beistand vertraut.

¹⁵⁵ *De doctrina Christiana* I. 22,21. Marrou 1981, 161f.; 292; 238ff. Vgl. Seneca Ep. 88 zur nutzlosen Gelehrsamkeit, die nicht besser und weiser macht! Zur moralischen Verbesserung durch die Philosophie: Symp.209b-c; 210c.; *Phaidros* 252b-253c; 257b; *Phaidon* 82b-d.

¹⁵⁶ Kuriositäten bezeichnen heute noch entsprechend außergewöhnliche, außerordentliche oder bizarre Dinge, die um ihrer selbst willen gesammelt werden.

der Seele, *exercitatio animi*, die uns die Schau der immateriellen Welt ermögliche, damit wir sie nicht nur ertragen, sondern auch lieben werden.¹⁵⁷ Seiner Auffassung zufolge müsse man Philosophie und Wissenschaft mit Liebe betreiben, um nicht in Hochmut zu verfallen. Nach Augustinus bedeutet die irdische Wissenschaft und Erkenntnis (*scientia*) bloß eine provisorische Erkenntnis, die eine notwendige Stufe für den Aufstieg zur Betrachtung Gottes (*sapientia*) bildet.¹⁵⁸ Abgesehen davon, dass im Sinne der christlichen Platon-Deutung die Idee des Guten durch Gott ersetzt wird, fällt bei Augustinus die Verwendung platonischer Topoi auf, wie etwa die Stufenfolge, die irdische Ebene der Schönheit und Wissenschaft als unverzichtbare Stufe für den Aufstieg, die Liebe zur Erkenntnis und zur Weisheit.

Augustinus unterscheidet *scientia* und *sapientia* insofern, als Erstere das praktische Wissen und die irdische Wissenschaft bezeichne, während Letztere die Weisheit und die Betrachtung Gottes bedeute, die zugleich Liebe sei.¹⁵⁹ Die *sapientia* bewirke, dass sich Seele und Verstand vereinigen.¹⁶⁰ Die durch Platon begründete Verknüpfung von Liebe und Philosophie tritt hier nochmals deutlich hervor. Genuin platonisch ist außerdem die Einigung oder Übereinstimmung der Seelenvermögen, welche durch philosophische Ausbildung und das Bemühen um das Gute und die Weisheit erreicht wird.¹⁶¹ Im Vergleich zu mittelalterlichen Gelehrten, deren Kennzeichen Marrou in der Vorliebe für Spekulation und *mirabilia* sowie übermäßige Autoritätsgläubigkeit sieht, erscheint Augustinus noch als Gebildeter der Antike. Er vereint nach Marrou gleichsam beide Traditionen: *Zwischen Antike und Mittelalter gibt es keine Unterbrechung, sondern die gleiche menschliche Bemühung setzt sich fort und begründet die Einheit unserer mediterranen, abendländischen Kultur.*¹⁶²

¹⁵⁷ Zur Sorge um die Seele (*epiméleia heautoû*) vgl. Platon Symp. 216a. Confessiones 1. 18, 28-19,30. Dē magistrō 8,21, 1207. Die *caritas* baut auf, die Wissenschaft ohne Liebe bläht auf! Vgl. Paulus, Kor. I. 8.

¹⁵⁸ Im Werk *Les Prisons* der Marguerite de Navarre tritt dieser Gedanke, verknüpft mit einigen wesentlichen Elementen des platonischen Eros, ebenfalls auf. Zur Platonrezeption in der Renaissance vgl. das Kapitel V.

¹⁵⁹ Zu *scientia* und *sapientia*: Marrou 1981,313; 465ff. Musik ist z. B. die *scientia bene modulandi*.

¹⁶⁰ Ord. 1.8.24; Contra Academicos 3.6.13, PL 32, 989. Mit *Seele* ist hier der empfindende und begehrende Teil (*thymós* und *epithymía*) gemeint, was im Neuplatonismus als *pneûma* definiert wurde. Der Begriff der Seele, *psychē*, umfasst bei Platon alle drei Vermögen.

¹⁶¹ Synesios soll sogar Christus den *Platon der Massen* genannt haben: Marrou 1981, 453.

¹⁶² Marrou 1981, 452.

III. 5. i. Der augustinische Liebesbegriff

Der *amor*-Begriff Augustins weist in vielen Punkten Entsprechungen zum platonischen Eros auf. Arendt analysiert in ihrer sorgfältigen Studie den augustinischen Liebesbegriff, doch ohne auf Platon einzugehen.

Augustinus definiert *amor* zunächst als ein Begehren oder Streben, *appetitus*. Das Lieben, *amare*, bedeutet, etwas um seiner selbst willen anzustreben, weil man es für ein Gut, *bonum*, hält.¹⁶³ Dahinter steht letztlich das Streben nach Glückseligkeit, *beatum esse velle*. Der Wunsch, dieses Gute immer bei sich zu haben, impliziert die Furcht, es zu verlieren.¹⁶⁴ Wie im platonischen *Symposion* geschildert, strebt Eros nach etwas als gut Erkanntem, verbunden mit dem Wunsch nach der beständigen Nähe zu dem Guten und der Befürchtung, seiner nicht teilhaftig zu werden. Arendt weist zwar in ihrer Untersuchung auf die griechische Tradition hin, nimmt aber keinen Vergleich mit dem platonischen Eros vor.¹⁶⁵

Das gesamte menschliche Leben ist nach Augustin von Furcht begleitet, wenn irdische, verlierbare Güter angestrebt und geliebt werden. Gegenüber Platon betont Augustin verstärkt das Moment der Furcht. Als höchstes Gut erscheinen die Ewigkeit, da sie jenseits der irdischen, verlierbaren Güter liegt, und das Freisein von Furcht, *metū carēre*.¹⁶⁶ Die weltlichen Güter gelten für Augustinus als gut, da sie von Gott geschaffen sind. Ihnen kommt ein relativer Wert zu, worin er mit Platon übereinstimmt. Wenn aus seiner Sicht der Mensch als Mängelwesen seine Isoliertheit in der Welt durch *amor* zu überwinden sucht, hält sich Augustinus an Platon. Sein Mangel zeigt sich darin, dass er ständig nach Dingen strebt, die außerhalb seiner, *extrā sē*, liegen. Die Bedürftigkeit gilt auch bei Platon als Wesensmerkmal des Eros und als Anlass des erotischen Strebens. Augustinus unterscheidet einen weltlichen *amor*, der sich auf vergängliche, materielle Gütern richtet, und einen *amor*, der diesen ersteren überwindet und das wahrhaft Gute, Gott und die Ewigkeit sucht. Ersteren bezeichnet er entsprechend der christlichen Terminologie als *cupiditas*, den

¹⁶³ Arendt 1929, 7ff. De div. Quaest. 83, qu. 35, 1;2.

¹⁶⁴ Ebda. 8: *Die beatitudo besteht im Besitz (tenere) des bonum und mehr noch in der Sicherheit des Nichtverlierens.*

¹⁶⁵ Ebda.10; 29-30. Symp. 204e ff.

¹⁶⁶ Ebda.12.

Letzteren als *caritas*.¹⁶⁷ Nun wohnt dem platonischen Eros das Streben nach Unsterblichkeit bzw. Ewigkeit inne, sowohl dem Eros, der auf materieller Ebene die Zeugung von Nachkommen erstrebt, als auch dem, der auf geistiger Ebene in den Seelen geliebter Menschen Erkenntnisse erzeugt.

Platon lehnt die Unterscheidung eines irdischen und eines himmlischen Eros ab. Die Polarität zwischen *caritas* und *cupiditas* stellt eine Folge der christlichen und neuplatonischen Körper- und Materiefeindlichkeit, dar, die hinreichend im Werk Plotins aufgezeigt wurde. Die *cupiditas* versklavt und zerstreut den Menschen, so Augustinus, denn sie lenke ihn von sich selbst ab und entfremde ihn von Gott und sich selbst, da er sich in Abhängigkeit von Dingen außerhalb seiner begeben. Daher ist *cupiditas* ständig von Furcht vor Verlusten begleitet. Durch *caritas* findet der Mensch sowohl zu sich selbst zurück als auch zu Gott.¹⁶⁸ Das Ziel des Strebens ist das Sein bei Gott, das Weilen bei dem Erstrebten, Geliebten. Der Aspekt des Genießens, *frui*, wird bei Augustin hervorgehoben, den Arendt wie folgt definiert: *Die Erfüllung ist die beatitudo (sc. Glückseligkeit), die nicht im amare besteht, sondern im frui (Genießen) dessen, was geliebt, erstrebt wird. Das Genießen selber ist das ungestörte Sein bei der ersehnten Sache.*¹⁶⁹ Platon thematisiert diesen Aspekt des Genießens nicht ausdrücklich, doch beschreibt er jene ungestörte, vollständige Konzentration bei der Ideenschau als höchstes Ziel und als Weg zur Glückseligkeit für den Philosophen. Dass die Seele über die Anwesenheit der geliebten Person oder bei der Beschäftigung mit der geliebten Sache, etwa beim Philosophieren, Genuss und Freude empfindet, ist in den Eros-Dialogen Platons präsent.¹⁷⁰ Augustin verweist darauf, dass es auf die richtige Auswahl, *electio*, der Liebesobjekte ankommt, worin er mit den ethischen Prinzipien Platons, an die er seinen Eros bindet, übereinstimmt. Wir alle lieben irgendetwas, sei es im irdisch-materiellen Bereich, sei es auf immaterieller Ebene. Die Liebe oder das Streben hin zu irdischen Gütern, der *amor mundi*, ist naturgegeben. Diesen *amor mundi* gilt es nach Augustin zu überwinden, um sich Gott zuzuwenden. Die *caritas* besteht nach Augustin in der willentlichen Auswahl dessen, was die irdische Welt transzendiert, was diese *nicht*

¹⁶⁷ Arendt 1929, 12ff., zur Isoliertheit und Bedürftigkeit: 14f.

¹⁶⁸ Confessiones X .3, vgl. Arendt 1929, 16; 24.

¹⁶⁹ Arendt 1929, 21. De Civ. Dei VIII. 8, de doct. Christ. I. 4, vgl. der Moment der Ideen-Schau bei Platon!

¹⁷⁰ Zur Freude der Seele beim Anblick des Schönen bzw. wenn sie des Erstrebten teilhaftig wird: Symp. 206d; 209b; Phaidros 251c-d; 251e; 253c, zur Glückseligkeit als Ziel des Eros: Symp. 205a ff., 207a, 211d-212b; Phaidros 253c; 256a-e.

von sich aus darbietet.¹⁷¹ Die Hinwendung zur *caritas* schließt die Abkehr von den schlechten Gewohnheiten ein. Das an scheinbare, vergängliche Güter und an die „Sünde“ gewöhnte Leben gilt es, wie eine schlechte Gewohnheit abzustreifen.¹⁷² Im augustianischen Liebesbegriff werden original platonische und christlich-neuplatonische Elemente miteinander verbunden. Es geht ihm darum, wie er in den *Confessiones* darlegt, unseren Gott als Liebenswertes oder Liebesobjekt zu erwählen, so wie er zuvor uns liebend geschaut und erwählt hat. Wir gehören ihm als seine Geschöpfe naturgemäß an. Das Ziel der *creatura* besteht in der Nachahmung Gottes, *imitatio Dei* oder im *secundum Deum vivere*.¹⁷³ Die *dilectio proximi*, die Nächstenliebe, ist in die *caritas* einbezogen. Die Menschen sind durch die gemeinsame Abstammung von Adam einander zugehörig und gleichwertig, so dass wir alle in gleichem Maße geliebt zu werden verdienen und verpflichtet sind, jeden anderen wie uns selbst zu lieben.¹⁷⁴ Ohne Gottesliebe wäre keine Nächstenliebe möglich.¹⁷⁵ Platons Eros stellt gegenüber dieser umfassenden Nächstenliebe eher eine exklusive Liebe dar, da man jemanden zwar um seiner selbst willen lieben kann, aber letztlich deswegen, weil er es wegen bestimmter charakterlicher und geistiger Qualitäten und Vorzüge „verdient“ hat.

Augustin behandelt Amor sogar unter dem Aspekt der Weisheitsliebe, womit er auf Platons philosophischen Eros rekurriert.¹⁷⁶ Hierin zeichnet sich die Intention ab, das Weisheitsstreben nicht dem Glauben unterzuordnen, sondern beides nebeneinanderzustellen. Daher setzt er *amor Dei* und *amor sapientiae gleich*, worauf Krämer hinweist.¹⁷⁷ Krämer thematisiert jedoch nicht die Aufnahme wesentlicher

¹⁷¹ So Arendt 1929, 53f. die *caritas* leistet das positive Ergreifen der eigenen Wirklichkeit in der Bezogenheit zu Gott. Zu *Creator* und *creatura* s. auch 54.

¹⁷² Vgl. Arendt 1929, 60f. Zur *consuetudo* vgl. doct. Christ. III.15. Das Abstreifen der alten Gewohnheiten (und Meinungen oder Denkmuster) lässt sich auf Platon übertragen. Sokrates erwartete von Alkibiades die Abkehr von seinen bisherigen Gewohnheiten, doch war er bereits allzu sehr gewöhnt an sein oberflächliches, genussorientiertes, rein materiell bestimmtes Leben. Seine Schwäche, die in dem Rückfall in seine schlechten Gewohnheiten besteht, gibt er sogar offen zu. Symp. 215e-216c.

¹⁷³ Conf. I. 21: Wir gehören von Natur aus Gott an. Hierin liegt auch der Grund für das natürliche, angeborene Streben nach Gott und seiner Nachahmung.

¹⁷⁴ Vgl. Arendt 1929, 68ff. zur *dilectio proximi*.

¹⁷⁵ Dazu auch Ohm 1950, 411; 421.

¹⁷⁶ De civitate Dei VIII., Krämer 1964, 208ff. Die Philosophie bezeichnet Augustin als *amor sapientiae* und *amor Dei*: Contra Acad. 2.3. 7, conf. 3. 4. 8.

¹⁷⁷ Krämer 1964, 208ff.; 213f.; 216.

Elemente des platonischen Eros bei Augustinus, der in *De Civitate Dei* Platon als größten heidnischen Philosophen preist.¹⁷⁸

III. 5. ii. Das Schöne bei Augustin (Conf. IX.-XI.)

Auch im Hinblick auf die Theorie des Schönen nimmt Augustinus Bezug auf den platonischen Eros. In *De Musica* (Buch VI.) spricht Augustin der sinnlich wahrgenommenen Schönheit eine Teilhabe an der Schönheit der Zahl zu. Auch die wahrnehmbare Schönheit gründet auf intellegiblen Zahlenverhältnissen oder Proportionen, aufgrund derer man sie als schön erkennt. Entscheidend ist dabei, wie man sich ihrer zu bedienen weiß.¹⁷⁹ Die Betrachtung der Schönheit, *pulchritudo*, führt bei Augustin unmittelbar zur Gotteserkenntnis. Die Liebe zum Schönen wird in den *Confessiones* sogar gleich- gesetzt mit der Liebe zu Gott.¹⁸⁰ Für Platon gilt die Idee des Schönen als Ursache und Ursprung der schönen Einzeldinge. Sie sind schön aufgrund ihrer Teilhabe am Schönen.¹⁸¹ Augustin übernimmt den Teilhabe-Gedanken, doch gilt ihm, wie bereits den christlichen Neuplatonikern, Gott als Ursache alles geschaffenen Schönen und daher als das Schönste und Liebenswerteste. Gott ist in allen schönen Dingen und Wesen schöpferisch tätig. Das Schöne, das uns in den irdischen Einzeldingen begegnet, berührt uns so nachhaltig und löst einen religiösen Schauer aus (*amor et horror!*), da wir mit dem Schönen zugleich Gott erkennen.¹⁸² Der Anblick des irdischen Schönen löst ebenso bei Platon eine mit Schauer (*ekplēttesthai*) einhergehende Sehnsucht (*érōs*) aus, da die Seele darin etwas Göttliches wieder erkennt. Sie erinnert sich an ihre ursprüngliche Nähe zu den Göttern.¹⁸³ Statt des Terminus *homoíōsis theō* verwendet Augustin den Begriff *imitatio Dei* oder *secundum Deum vivere*. Den religiösen Schauer nennt

¹⁷⁸ De civ. Dei, cap. 5 (326,32).

¹⁷⁹ Sein frühestes Werk *De pulchro et apto* aus dem Jahre 380 ist nicht erhalten.

¹⁸⁰ Conf. X. 27,38, Kreuzer 1995, 2. Die enge Verknüpfung zwischen *pulchritudo* und Gotteserkenntnis hat die mittelalterliche Ästhetik stark beeinflusst, vgl. dazu Kap. IV dieser Arbeit.

¹⁸¹ Symp. 210e-212e.

¹⁸² Conf. VII. 10-16, XI. 9.11, Conf. XIII. 20,28 zur Schönheit als Theophanie vgl. Kreuzer 1995, 96f.; 135ff.

¹⁸³ Zu *recordari*: Conf. II. 1. X. 14, X. 30. Die Anamnesis wird nicht nur im *Phaidros*, sondern auch im *Phaidon* und im *Menon* behandelt. Da zu seiner Zeit lateinische Übersetzungen dieser beiden Dialoge existierten, dürfte er sie wohl aus der Lektüre gekannt haben.

Augustinus *horror*, die Erinnerung *memoria*.¹⁸⁴ Die Erinnerung und das Wiedererkennen des einst Vertrauten bewirkt das liebende Streben, denn man kann nur lieben, was man kennt, und sich nach etwas sehnen, wovon man bemerkt hat, dass es einem fehlt. Kreuzer verweist im Kontext mit der liebenden Wiedererinnerung bei Augustinus nicht auf die deutliche Entsprechung zur platonischen Anamnesis.¹⁸⁵ Die *memoria amans* stellt zugleich eine *memoria desiderans* dar, eine mit liebendem Sehnen erfüllte Erinnerung an das glückselige Leben. Das plötzliche, unvermittelte Erinnern und Erkennen wird mit der Metapher eines Blitzes ausgedrückt.¹⁸⁶ Es entspricht dem platonischen *exaiphnēs*, der ebenso blitzartig aufflammenden Erkenntnis des göttlichen Guten und Wahren.¹⁸⁷ Gott bedeutet für Augustin das unwandelbare Licht, das alles erleuchtet und sichtbar macht. Er wird auch als *Licht des Mittags* bezeichnet, dessen Anblick für ein unvorbereitetes Seelenaugen unerträglich wäre.¹⁸⁸

Die Ewigkeit Gottes wird als *pulchritudo* sinnlich wahrgenommen. Innerhalb des Raum-Zeitlichen, Wahrnehmbaren wird das Ewige erfasst. Dies entspricht der Vorstellung, dass die wahrnehmbare Welt ein Abbild des himmlischen Kosmos ist. Der Weg zur Schau des Schönen bzw. der inneren Gottesschau, führt von den schönen Dingen und Körpern über die schönen Seelen hin zu Gott.¹⁸⁹ Hierin liegt eine Reminiszenz an den Aufstieg von den schönen Einzeldingen zum wahrhaft Schönen und Seienden im *Symposion*. Die wahrnehmbare Schönheit wird in *De musica* mit einer Schiffsplanke auf dem Meer verglichen: Wir können ihrer nicht entbehren, aber dürfen uns auch nicht übermäßig an sie klammern, was mit Platons

¹⁸⁴ Vgl. Conf. X. 9. 11; Phaidros 249c-250d; Menon 81c-86c; Phaidon 72e-77d. Zur *imitatio Dei* s. Arendt 1929, 54-55.

¹⁸⁵ Conf. X. 20.29: Man kann nur lieben, was man kennt! Kreuzer 1995, 42: *Das Finden von Vergessenem setzt voraus, dass es als Vergessenes bewusst oder erinnert wird, dass es einmal gegenwärtig war* (...). Zur *memoria amans* (*desiderans*): Conf. VII. 17.23.

¹⁸⁶ Conf. X. 9.1: *Sapientia interlucet mihi, sapientia ipsa inhorresco et ardesco*. Gott ist auch hier synonym mit Wahrheit, Weisheit, Schönheit.

¹⁸⁷ Vgl. Platon, Symp. 210e; Politeia 515c; 516c; Parmenides 156d-e; 7. Brief, Plotin Enn. IV. 6.3.37; V.1.7.26-34. Sicherlich kann Augustin diese Metapher in der Plotin-Übersetzung gefunden haben. In diesem Fall würde es sich um indirekte, vermittelte Platon-Reminiszenzen handeln.

¹⁸⁸ Vgl. Apostelgeschichte (Apg.) 22,6. Auch hierin liegt ein Platon-Zitat. Das Auge der Seele muss schrittweise an das Licht der Wahrheit und Weisheit gewöhnt werden: Politeia 516a; 514aff, s. auch Phaidros 250a; d.

¹⁸⁹ Vgl. Kreuzer 1995, 18f. Er vergleicht die Reihenfolge nicht mit der aus dem *Symposion* bekannten.

Ansicht übereinstimmt.¹⁹⁰ Die ästhetische Erfahrung als Gotteserfahrung war für Augustin leicht durch die Plotinlektüre zugänglich. Plotinisch ist auch die Vorstellung, dass man selbständig, ohne philosophische Anleitung, zu Gott und zu einem guten, gottgemäßen Leben finden kann. Auch Plotin beschreibt eine Rückwendung der Seele zu sich selbst, eine Art meditativer Versenkung, wie man sie eigentlich aus dem Zen-Buddhismus und dem Hinduismus kennt. Das Transzendieren des Wahrnehmbaren geschieht auf eben diese Weise. Die Gotteserkenntnis findet nach Augustin in Form einer *inneren* Offenbarung statt, wie Kreuzer darlegt: *Die in unserem Innern sich befindende Wahrheit ist der innere Lehrer, Christus, die unveränderliche Wahrheit Gottes.*¹⁹¹ Das Gewissen bedeutet bei Augustin ein angeborenes, von Gott eingepflanztes, ins Herz geschriebenes Gesetz, eine innere göttliche Stimme, eine *conscientia ex Deo*.¹⁹² Augustin spricht von der tiefen und schmerzvollen Scham, die er beim Wiedererkennen und -finden Gottes erfuhr. Die Gotteserfahrung bewirkte in ihm zugleich die Einsicht in seine eigene Mangelhaftigkeit, Schwäche und seine Fehlhandlungen. Ebenso wie man vor einem geliebten Menschen Scham empfindet, wenn man bei einem Unrecht beobachtet wurde, empfindet man sie umso mehr vor Gott.¹⁹³ Augustin hat mit seiner Gotteserkenntnis zugleich eine Selbsterkenntnis durchlaufen, der tatsächlich die Bekehrung folgte, die völlige Änderung seines Lebenswandels. Im platonischen *Phaidros* wird ebenfalls dem Eros die Macht zugesprochen, in den Liebenden Selbsterkenntnis zu bewirken, die Einsicht in die Schönheit des Seelenverwandten, aber auch in die eigenen Schwächen oder Stärken.¹⁹⁴ Der Geliebte soll dem Liebenden heilig sein wie ein Götterbild, worauf schon mehrfach hingewiesen wurde. Es wird nicht deutlich, welche Bedeutung ein geliebter Mensch, ein Seelenverwandter, für Augustinus einnimmt. Ist es seiner Ansicht nach nicht möglich, Gott auch in einer schönen Seele zu erkennen? Bei Augustinus gelingt es

¹⁹⁰ Marrou 1981, 253. Die Teilhabe von etwas Irdisch-Vergänglichem an Ewigem bleibt stets unvollständig.

¹⁹¹ Kreuzer 1995, 34. Der *innere Gott* lässt aber auch an das *daimónion* des Sokrates denken, das er als innere Stimme beschreibt, die ihn vor ungerechten Handlungen fernhielt.

¹⁹² Conf. II. 9, De libero arbitrio I. 32. Vgl. dazu Arendt 1929, 62; 65. Diesem Gesetz gilt es, zu folgen, und unser Begehren von den zeitlich-weltlichen Dingen abzuziehen.

¹⁹³ Conf. VIII. 7. 17; VIII. 12. 29; IX. 2.3. Zur Scham vor einem geliebten Menschen s. Symp. 178d-179b. *Phaidros* 254e; 256a-b.

¹⁹⁴ *Phaidros* 251a; 252d ff.

durch die besagte „innere Offenbarung“, Gottes Nähe zu erfahren. Kreuzer erwähnt sogar in zwei Anmerkungen Platons *Symposion*, den *Phaidros* und die Anamnesis-Lehre, doch schließt er merkwürdigerweise nichts aus diesen wirklich auffallenden Parallelen zwischen Platon und Augustinus.¹⁹⁵ Es drängt sich hier die Frage auf, was es für die Platon-Rezeption oder für die Präsenz der Eros-Dialoge *Symposion* und *Phaidros* bedeutet, dass Augustinus ihn nahezu zitiert, ohne selbst auf ihn hinzuweisen. Man könnte annehmen, dass Augustinus Zugang zu einem Originaltext hatte, oder - entgegen seiner eigenen bescheidenen Aussage - doch hinreichend Griechischkenntnisse besaß. Eine weitere Möglichkeit würde darin bestehen, dass er eine lateinische Übersetzung, wenigstens eine Zusammenfassung (*epitomé*) besaß bzw. einen Kommentar gelesen hat. Durch Apuleius oder Cicero allein konnte Augustin keine detaillierten Informationen über den Eros und die anagogische Wirkung des Schönen erhalten. Beide gehen auffallend wenig auf das Schöne und seine Bedeutung ein.

Das Werk Plotins kannte Augustinus durch die lateinische Übersetzung des Marius Victorinus. Mit Plotin verbindet ihn die Gotteserkenntnis als höchstes Ziel sowie das Faktum, dass Gott den Platz der Ideen, des wahrhaft Seienden einnimmt; außerdem die Darstellung des philosophischen Aufstiegs als Weg nach innen. Hierin steht Augustinus Plotin näher. Bei Platon führt die Stufenfolge des Eros räumlich wie moralisch und ontologisch nach oben, während sie bei Plotin und Augustinus eher als Reise ins Innere, ins Zentrum der Seele, dargestellt wird.¹⁹⁶

III. 6. Pauli Hymnus auf die Liebe

Obwohl Paulus bereits 50 n. Chr. starb und er daher zeitlich in die mittelplatonische Phase gehört, soll der Paulus-Hymnus hier im Zusammenhang mit dem christlichen Neuplatonismus besprochen werden, da sich in ihm Wesenszüge des platonischen Eros finden. Der Paulushymnus stellt ein beeindruckendes Zeugnis für die elementare Bedeutung der Liebe unter den Menschen dar. Auch wenn weder Eros oder Weisheitsliebe angesprochen werden oder Paulus den christlich geprägten

¹⁹⁵ Kreuzer 1995, 85 f.; 92f.

¹⁹⁶ Ebda. 89: Gott ist zuinnerst im Herzen, aber das Herz ist abgeirrt von ihm: *Intimus cordi est, sed cor aberravit ab eo.*

Begriff *agapē* verwendet, enthält der Hymnus dennoch mehrere Bezüge zu Platon.¹⁹⁷ *Agapē* meint die allumfassende, christlich geprägte Nächstenliebe, der in diesem Hymnus implizit Merkmale des platonischen Eros hinzugefügt werden. Die *Agapē* wird gepriesen als eine Grundtugend, als Voraussetzung, ohne welche keine andere Tugend in der Seele gedeihen kann. Dem Liebenden wird das Vermögen zugesprochen, in seinem eigenen Leben oder in der eigenen Seele, wie im Leben seiner Mitmenschen etwas bewirken zu können. In einem der Römerbriefe bezeichnet Paulus das Böse als eine Leere, die mit Liebe angefüllt werden müsse.¹⁹⁸ Der Mangel an Liebe versetzt den Menschen in einen permanenten Zustand, in dem er weder vollendete Erkenntnisse gewinnt, noch etwas Gutes schaffen, etwa gute Reden halten, denn ohne *Agapē* sind sie hohl und nichts als *tönendes Erz*. Ebenso sind die sophistischen Reden, wie etwa die des Lysias gegen Eros, nichts als eitle Worte, *tönendes Erz*, da sie nicht am Guten teilhaben und nicht aus Liebe entstehen. Hingegen besaßen die Worte des Sokrates eine erschütternde, faszinierende und auch beschämende Wirkung, mit denen er unmittelbar die Seelen der Adressaten berührte. Seine Reden entstanden aus Liebe zum Wahren, zum Guten und zur Weisheit, aus dem leidenschaftlichen, eifrigen Dabei-Sein, sowie aus Liebe zu seinen Schülern, die er „besser zu machen“ wünschte.¹⁹⁹

Diejenige Rhetorik, die sich nicht am Wahren und Guten orientiert, ist hohl und substanzlos, nicht seiend. Ebenso muss der wahre Dichter um das Gute wissen und als Liebender dichten, er muss vom philosophischen Eros inspiriert und beflügelt sein. Sokrates stellt das Beispiel par excellence dar für die eifrige, unermüdliche, leidenschaftliche Beschäftigung mit einer Sache. Sein erzieherisches Ziel bestand darin, seine Schüler besser zu machen, indem er sie zur Einsicht in das Gute, das wahrhaft Liebenswerte, brachte. Platons pädagogischer Eros bedeutet das gemeinsame Bemühen um das Gute.²⁰⁰ Dass dieses unverdrossene Bemühen um das

¹⁹⁷ Paulus lebte ca. bis 50 n. Chr. I. Kor. 9,21. Die *hellenische Prägung* erkennt auch Hoffmann 1960, 188ff.; 204.

¹⁹⁸ Römer 12,21. Warnach 1951, 635.

²⁰² Phaidros 252d; 260a ff.; 266e-277a. Alkibiades bekennt, dass niemandes Reden ihn so bewegt und beschämt haben wie die des Sokrates: Symp. 215d-216c.

²⁰⁰ Warnach 1951, 22f.; 187f.; 467f. wertet den platonischen Eros gegenüber der christlichen *Agapē* ab, da der Liebende (*erastēs*) egoistisch sei, also das Seinige suche: *Erst in der Agape begegnet der Erzieher den jungen Menschen in seinem personalen Sein und will ihn zu seinem wahren Selbst immer mehr führen, indem er das Edelste und Heiligste (...) weckt und zur Entfaltung bringt.* Ebda. 636. Doch nichts anderes erstrebt der pädagogische Eros Platons! Egoismus und Lieblosigkeit zeigen sich vielmehr in der im *Phaidros* vorgetragenen Lysias-Rede, die Sokrates als Blasphemie gegen Eros bezeichnet. Der Sokratisch-Platonische Eros will das Gute für den Geliebten um seiner selbst willen.

Gute auch einen Aufwand bedeutet, dass es Überwindung kostet, ist bei Paulus impliziert in der Formulierung, dass die Liebe eine *beständige Kraft* sei. Außerdem liegt in diesem Schaffen und Bewirken von Gutem eine kreative Tätigkeit, mit der wir im Rahmen des Menschenmöglichen, *katà tò dynatón*, Gott nachahmen. Die Fähigkeit dazu empfangen wir von Gott! Platon war sich der tiefgehenden Wirkung des Logos auf die Seele, in positiver wie in negativer Hinsicht, wohl bewusst und erkannte den pädagogischen Eros als Grundvoraussetzung für eine verantwortliche und effektive Erziehung, die für ihn Seelenleitung bedeutete.²⁰¹ Dass Vernunft und Besonnenheit ein notwendiges, aber unzulängliches Werkzeug darstellt, beim Streben nach der Erkenntnis des wahrhaft Guten wie auch bei der Erziehung und Ausbildung, lässt sich aus der Beschreibung des Eros als *theïa manía* im *Phaidros* entnehmen. Kein anderer als ein Liebender kann ein wahres Interesse an der seelischen Entfaltung und am Seelenzustand anderer nehmen, in diesem Fall der ihm anvertrauten Schüler. Nur der Eros beflügelt die Seele und lässt den Wunsch entstehen, nach dem wahrhaft Schönen und Guten zu streben. Durch den Eros allein entsteht die leidenschaftliche Begeisterung dann auch in den Schülern oder Zuhörern. Der Lysias-Rede fehlt diese Begeisterung durch den Eros völlig. Die von ihm propagierte „Besonnenheit des Nichtliebenden“ stellt eine unzulängliche, sterbliche Besonnenheit dar, *thnētē sophrosýnē*. Diese ist kalt und gleichgültig, lieblos, ohne wirkliches Interesse am Wohlergehen und an der seelischen Entwicklung der Adressaten, die durch seine unmoralischen, nur scheinbar vernünftigen Worte und sein Verhalten eher noch Schaden erleiden als besser zu werden.²⁰²

Ein wichtiges Merkmal bei Paulus ist die Unverwüstlichkeit und die Langmütigkeit der Liebe. Sie glaubt alles und erträgt alles. Liebende misstrauen und verurteilen nicht. Die Liebe ist auf das Wohl der geliebten Person bedacht. Ebenso erweist der platonische *erastēs* dem Geliebten Gutes, ohne zu rechnen, ohne etwas zurückzuerwarten.²⁰³ In den Augen des Paulus erscheint der Mensch unvollkommen, wie Stückwerk, entsprechend eingeschränkt ist seine Erkenntnis. Im Vergleich zur

²⁰¹ Phaidros 271d; 277a.

²⁰² Phaidros 231aff.; 239aff.; 241a-d.; 256e: die „Besonnenheit“ des Nichtverliebten ist nur eine Scheintugend.

²⁰³ Warnach 1951, 358f. schreibt diese Tugenden allein der Agapē zu. Sein Urteil über den Eros scheint zu wenig differenziert: *Eros entspringt dem leidenschaftlichen, aber auch allzu rasch ermüdenden Verlangen nach einem ihm erstrebenswert erscheinenden Gut (...)*. Diese Beobachtung ist zwar nicht falsch, doch zu einseitig. Eros strebt nicht allein nach vergänglichen Gütern. Der sokratisch-platonische Eros erfüllt dieselben Kriterien wie die Agapē. Sokrates strebte so wenig nach irdischen Gütern, dass er sich seinen Unterricht nicht einmal bezahlen ließ und die Schönheit des Alkibiades ihn nicht verführen konnte, da er dieser materiellen, veränderlichen Ebene des Eros ent wachsen war.

Vollkommenheit Gottes ist menschliche Erkenntnis nur ein Fragment, also unzulänglich. Im *Symposion* wird eine Lösung für diese Unvollkommenheit gezeigt. Eros heilt die Menschen. Sie sind Fragmente, *sýmbola*, genügen sich nicht selbst, sondern streben aus ihrem Zustand der Unvollständigkeit und Mangelhaftigkeit heraus! Ebenso sind die einzelnen Stufen des Eros, die schönen Körper, Seelen, Tätigkeiten und Erkenntnisse „Stückwerk“, kleine Teile des ganzen, vollkommenen, Schönen und Guten. Sie besitzen nur Geltung als Abbilder des wahrhaft Schönen und Guten, die jedoch unverzichtbar für den Fortschritt der Erkenntnis sind. Nach Paulus vertreibt *Agapē* die Furcht und ermutigt zum Beharren im Guten, zur beständigen Verwirklichung des ewigen Seins im Wandel des Irdischen.²⁰⁴

Bemerkenswert ist die Übereinstimmung der Attribute der *Agapē* im Paulus-Hymnus mit denen, die in der Agathon-Rede dem Eros zugeschrieben werden. Agathon preist den Eros als sanftmütigen, menschenfreundlichen, Frieden und Gemeinschaft stiftenden Gott.²⁰⁵ Paulus hebt am Schluss die Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit der Liebe hervor. Die Liebe, vielmehr die gesamte Trias Glaube-Liebe-Hoffnung, überwindet die Trennung zwischen irdischer und himmlischer Welt, schafft wie ein Medium die Verbindung zu Gott, leitet wie der Eros vom Irdischen zum Himmlischen hin.

III. 7. i. Die indirekte Platon-Überlieferung in der Spätantike

Unter der indirekten Platon-Überlieferung ist die Vermittlung platonischen Gedankengutes durch lateinische Mittel- und Neuplatoniker wie z. B. Apuleius, Marius Victorinus, Fulgentius zu verstehen. Ein Beispiel hierfür wäre Augustinus, in dessen Texten Parallelen zu Platon festgestellt wurde. Hätte Augustinus keinen direkten Zugang zu Platons Schriften oder einer Übersetzung besessen und stattdessen auf Apuleius, Cicero und Marius Victorinus zurückgegriffen, so läge in diesem Fall eine indirekte Platontradition vor. Klibansky untersucht die handschriftliche Überlieferung der philosophischen Werke des Apuleius von der Spätantike bis zum frühen Mittelalter. Von Bedeutung ist hier vor allem die

²⁰⁴ Vgl. 1. Jo 4,18, dazu auch Warnach 1951, 631.

²⁰⁵ Symp. 195b f.; 196b; 197d-e.

Überlieferung von *De Platone, Amor und Psychē* und *De Deo Socratis*.²⁰⁶ Die Tatsache, dass Boccaccio Handschriften zweier Werke des Apuleius anfertigte und dass Martianus Capella wie auch Petrarca *Amor und Psychē* kannten, spricht für eine kontinuierliche indirekte Platon-Tradition während des Mittelalters.²⁰⁷ In der Spätantike waren außerdem *De re publica*, *Phaedo*, *De mundo* und der gnostisch geprägte *Asclepius* von Apuleius bekannt.²⁰⁸ Bei den beiden Ersteren handelt es sich um lateinische Platon-Übersetzungen. Soranus, Tertullian und Arnobius nehmen in ihren Abhandlungen über die Seele Bezug auf Apuleius. Arnobius besaß sogar unmittelbare Kenntnis der Dialoge *Phaidros*, *Politeia*, *Menon*, *Timaios* und *Phaidon*. Klibansky weist auf ein mittelalterliches *Corpus Apuleianum* hin.²⁰⁹ Die *Metamorphosen* sind allerdings besser überliefert als die philosophischen Schriften. Der *Didaskalikós* des Albinos weist Verwandtschaft mit *De Platone* auf.²¹⁰ Apuleius wirkte als Quelle und Vermittler platonischen Gedankengutes für Ambrosius (378 gest.), für Martianus Capella und Fulgentius (5./ 6. Jahrhundert).²¹¹ Letzterer interpretierte *Amor und Psyche* in christlich-neuplatonischer Weise. Es ist bekannt, dass Marius Victorinus die *Enneaden* Plotins ins Lateinische übersetzt hat, sodass hier keinerlei Sprachbarrieren bestanden. Diese Übersetzung wurde unter dem Titel *Platonicorum Libri* von Augustinus gelesen.²¹² Boëthius war es durch seinen frühen Tod nicht vergönnt, den gesamten Platon zu übersetzen, was eigentlich seine Absicht.²¹³ Mamertus Claudianus bezieht sich in *De statu animae* auf die platonische Seelenlehre, die durch Apuleius vermittelt wurde. Wie an den kurzen Ausführungen

²⁰⁶Klibansky 1993. Zur Überlieferung s. Moreschini 1978, 55ff.; 220. Augustinus interessierte sich grundsätzlich für Apuleius, polemisierte jedoch gegen die Dämonologie.

²⁰⁷ Boccaccio (1313-1375) schrieb die *Metamorphosen* und *De deo Socratis* ab, vgl. Klibansky 1993, 47ff.

²⁰⁸ Moreschini 1978, 225; 228f. Zum Nachleben des Apuleius: 219ff.

²⁰⁹ Klibansky 1993, 19f. Häufig wurde Apuleius nicht ernst genommen, d. h. nicht für einen qualifizierten Platon-Interpreten gehalten.

²¹⁰ Klibansky 1993, 29ff. Der Mittelplatoniker Albinos war der Lehrer des Apuleius.

²¹¹ Ebda. 31ff.; 36f.

²¹² Marrou 1981, 30f.

²¹³ Boëthius wurde im Jahre 524 hingerichtet. Dass er diese Absicht besaß, bezeugt sein großes Interesse an Platons Dialogen. Sein Werk *De consolatione philosophiae* scheint jedoch eher stoisch-aristotelisch beeinflusst.

abzulesen ist, liegt eine durchgängige mittelbare Platonüberlieferung in der Spätantike vor.

III. 7. ii. Isidor von Sevilla und der Beginn der arabischen Tradition

Dieser Exkurs zu Isidor dient der Erklärung, wie eine kontinuierliche Überlieferung der antiken Texte einschließlich der platonischen Dialoge erfolgte.

Ab dem 7. Jahrhundert wurden die platonischen Schriften des Apuleius durch Isidor von Sevilla (570-636) in Spanien bekannt. Die spanischen Bischöfe verfassten seit dem 6. Jahrhundert Abhandlungen über Philosophie, Grammatik und Geschichte.²¹⁴ Sevilla, Toledo und Saragossa galten als Hochburgen des Neuplatonismus. Sokrates wurde von Taius, dem Bischof von Saragossa, hoch geehrt. Isidor wird in der *Vita Isidori* von Braulio, dem Erzbischof von Saragossa, wegen seiner Begabung sowie wegen seiner Güte, Gerechtigkeit und Bescheidenheit bezüglich seiner Bibelauslegungen und sonstiger Urteile gelobt.²¹⁵ Er galt als der gebildetste Mensch jener Zeit, der griechische, lateinische und hebräische Texte kannte. Vor allem setzte er sich für den Philosophieunterricht und seine Verbindung mit der Pädagogik ein, sowie für das Studium der Sieben Freien Künste, für ein antikes Erbe also. Er sah in der Trias *sapientia, fides, caritas* alle christlichen Tugenden vereint. Bemerkenswert ist die Verbindung von christlichem Glauben und heidnischer Weisheitsliebe, die an den Neuplatonikern Proklos und Dionysios Areopagita sowie an Augustin aufgezeigt wurde.²¹⁶ Obwohl man sich in Spanien intensiv um die Verbreitung antiker Texte bemühte, gelten das 6. und 7. Jahrhundert als kultureller Tiefpunkt im Abendland.²¹⁷ Die Hauptkulturträger waren um diese Zeit in Italien die Benediktinermönche des Klosters Monte Cassino. Bereits 581 flüchteten die Mönche nach Rom, als Monte Cassino durch die Langobarden zerstört wurde.²¹⁸ Nach der Invasion der Araber in den Westen und den Norden, folgte im 7. Jahrhundert die Verbreitung antiker Texte. Sie eroberten in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts

²¹⁴ Von Albrecht 1992 II.1022f.; Hunger 1961,354; 369. Eugenius von Toledo gilt neben Isidor als einer der bekanntesten Gelehrten des 7. Jahrhunderts.

²¹⁵ Zur Persönlichkeit Isidors vgl. Diesner 1978, 106f.

²¹⁶ Ebda. 97f.; 100ff.

²¹⁷ Ebda. 63, Marrou 1981, 328, s. auch Wallis 1995, 138ff.

²¹⁸ Im Jahre 529 gründete Benedikt von Nursia das Kloster Monte Cassino. Hunger 1961,196; 368; 514.

Jerusalem und Alexandria und belagerten Konstantinopel um 678.²¹⁹ Eine verstärkte Verbreitung griechischer Philosophie im Orient war bereits im Jahre 529 erfolgt, als die athenischen Philosophen nach der Schließung der Akademie nach Persien an die Schule von Edessa ausgewandert waren, die noch im 6. Jahrhundert nach Nisibis verlegt wurde. Nach der Eroberung Alexandriens durch die Araber im Jahre 641 verlegte man die dortige Schule nach Antiochia, um 900 nach Bagdad. Eine der bedeutsamsten Leistungen an den genannten Schulen bestand in den arabischen und syrischen Platon-Übersetzungen, die über Spanien in den Westen gelangten. Die vorgestellten Fakten belegen die durchgängigen Bemühungen arabischer Schulen um den Erhalt antiker Texte, einschließlich der platonischen Dialoge.

III. 8. i. Die kulturelle Vorbereitung der Karolingischen Renaissance

Aus der aufschlussreichen Untersuchung von Patzelt geht hervor, dass bereits seit dem 3. Jahrhundert ein kultureller Austausch zwischen Gallien und dem Orient bestand. Händler, Gelehrte, Künstler und Architekten aus Syrien, Armenien und Alexandrien besuchten Gallien und siedelten sich teilweise dort an.²²⁰ Vor allem im 7. und 8. Jahrhundert engagierte man griechische und orientalische Architekten und Künstler für die Ausstattung von Sakralgebäuden, z. B. ließ der Merowinger Dagobert I die Kathedrale von St. Denis ausschmücken.²²¹ Auch das Christentum vermittelte griechische und orientalische Einflüsse. Die Druiden, die bekanntermaßen eine 15jährige Ausbildung durchliefen, lehrten wie Sokrates und Platon im Freien und verboten schriftliche Aufzeichnungen, entweder um das Gedächtnis zu trainieren oder um ihre philosophische Lehre geheim zu halten.²²² Bekannte Druidenschulen befanden sich in Dreux bei Chartres, außerdem in Autun, Bajeux wie in Bordeaux. An den Literaten- und Rhetorenschulen in Marseille, Narbonne, Toulouse, Bordeaux, Autun, Reims und Lyon unterrichteten griechische Lehrer.

²¹⁹ Vgl. dazu Podskalsky 1977, 73f.; 107ff., Wallis 1995, 140f.

²²⁰ Patzelt 1965, 24ff. Grabmäler mit den Namen syrischer und jüdischer Kaufleute und Gelehrter aus dem 3. Jahrhundert wurden entdeckt.

²²¹ Patzelt 1965, 94ff.; 102ff. Weitere originelle Bauformen aus der Merowingerzeit finden sich in Jumièges, Poitiers und Toulouse.

²²² Ebd. 38f. Bei den Druiden gab es eine exoterische, öffentliche und eine esoterische, geheime Lehre, die nur für Eingeweihte bestimmt war.

Was das 5. und 6. Jahrhundert betrifft, kann man sogar von einer Nachblüte der Antike sprechen. Seit dem 6. Jahrhundert bestand eine griechische Kolonie in Marseille (Massilia), wodurch ein Austausch mit griechischen Schulen ermöglicht wurde.²²³ Es ist daher wahrscheinlich, dass man dadurch auch mit der griechischen Sprache und Literatur in Berührung kam, wenn auch die Unterrichtssprache Latein war.²²⁴ Die Vorgänger Karls des Großen, die Merowinger, bereiteten nicht nur in politischer, sondern auch in kultureller Hinsicht die Karolingische Renaissance vor, denn sie schufen das Fundament, auf dem Karl sein Reich etablierte.²²⁵ Dass nach der Auflösung des Weströmischen Reiches im Jahre 476 ein völliger kultureller Zusammenbruch oder ein Rückfall in die Barbarei stattgefunden habe, sieht Patzelt als Vorurteil an. Diese übertriebene und verzerrte Darstellung der Phase zwischen dem 6 und 7. Jahrhundert treffe weder auf das Frankenreich noch auf Italien zu. Chlodwig (Clovis) setzte sich für den Erhalt und die Verbreitung heidnischer antiker Literatur ein. Er förderte zusammen mit den Bischöfen das Mönchswesen. Die Tätigkeit der Mönche bestand sowohl im Unterrichten als auch im Anfertigen von Abschriften. Als Bekanntester von ihnen ist Cassiodor zu nennen (580 gest.). In dieser Zeit wurden mehrere Klöster gegründet, die als Bildungsstätten dienten und in denen Handschriften kopiert und aufbewahrt wurden. In der Nähe von Marseille entstanden das Kloster St. Victor sowie das Kloster von Lerins. Die Klosterschulen waren auch für Laien zugänglich.

Ein kultureller Austausch fand außerdem seit dem 6. Jahrhundert mit Irland statt. Vornehme Angelsachsen und Franken schickten ihre Söhne und auch Töchter an irische Klöster, um sie ausbilden zu lassen. Umgekehrt reisten irische Wanderprediger und Gelehrte ins Frankenreich und wurden dort als Lehrer und Übersetzer engagiert.²²⁶ Darüber hinaus führte man in England und Irland im 8. Jahrhundert regelmäßigen Philosophieunterricht ein.²²⁷ Patzelt nennt in diesem Kontext keine griechischen Autoren, deren Werke importiert, abgeschrieben oder in Übersetzung gelesen wurden, doch immerhin verweist sie auf die Präsenz der griechischen Sprache und Kultur in den erwähnten griechischen Kolonien.

²²³ Zu den Druidenschulen s. Patzelt 1965, 57-58, zur Philosophenschule in Marseille vgl. die Ausbildung des Silvanre in der *Astrée*: Witte 1783, I. 7.269ff.; Noé 2004, I. 7.259ff.

²²⁴ Dazu Albert 2002, 8-13. Predigten wurden seit dem Ende des 5. Jahrhunderts nicht mehr nur in Latein, sondern als „Bauernpredigten“ in Altfranzösisch gehalten, das ja aus dem Vulgärlatein hervorging. Als frühestes erhaltenes Dokument in altfranzösischer Sprache gelten die Straßburger Eide aus dem Jahre 842.

²²⁵ Patzelt 1965, 24 f., 32ff., 169.

²²⁶ Ebda. 47f.

²²⁷ Marrou 1981,339f.

Im 9. Jahrhundert war der fränkische kulturelle Aufschwung, den man als Karolingische Renaissance bezeichnet, so einflussreich, dass er auf Italien überging. Folgende Beispiele seien genannt: Pippin beschäftigte sich mit den Werken von Dionysios Areopagita, Einhard (Eginhard), der Biograph Karls des Großen, las u. a. Vitruv, der irisch-schottische Mönch Alkuin von Tours erfand die Karolingische Minuskel, die in Frankreich und Italien sehr schnell adaptiert und verbreitet wurde.²²⁸

III. 9. Platon-Reminiszenzen in den Werken des Ioannes Scottus Eriugena

Der irische Gelehrte Eriugena gilt als scharfsinnigster und wirkungsreichster Philosoph des frühen Mittelalters nach Marius Victorinus, Augustinus und Boëthius. Er wurde im Jahre 847 von Charles le Chauve, einem Enkel Karls des Großen, zum Vorsteher der *schola palatina* ernannt. In dessen Auftrag übersetzte er die Werke der Neuplatoniker Dionysios Areopagita und Gregor von Nyssa ins Lateinische. Die *Versio Dionysii* (862) fand großen Anklang in Frankreich und verhalf Eriugena trotz diversen Anfeindungen zu hohem Ansehen.²²⁹ Eriugena leistete damit einen wichtigen Beitrag zur griechisch-römischen Bildungstradition im Karolingerreich. Sein Hauptwerk *De Divisione Naturae* (860) wurde in Laon, Auxerre, Chartres, Autun, im Kloster St. Germain, außerdem in Spanien, Katalanien und Portugal gelesen.²³⁰ In diesem Abschnitt soll Eriugenas Rezeption und Abwandlung des platonischen Eros aufgezeigt werden, an deren besonderer Prägung auch der schon erwähnte christliche Neuplatoniker Dionysios Areopagita beteiligt war. Bereits im Aufbau des fünfteiligen Werkes *De divisione naturae*, Über die Einteilung der Natur, ist eine Parallele zu Platon erkennbar. Eriugena wählt statt eines wissenschaftlichen monologischen Traktates die Form eines Dialogs zwischen Lehrer und Schüler, wobei der Lehrer längere Passagen erklärt und fragt, während der Schüler antwortet, aber auch Gegenfragen stellt. Als *Natur* definiert Eriugena die Gesamtheit alles dessen, was ist und dessen, was nicht ist. Er stimmt mit dem

²²⁸ Patzelt 1965, 88-89, über den Fortschritt in der Baukunst 94ff. Einhard ist durch seine Biographie Karls des Großen, die *Vita Caroli*, bekannt geworden, Alkuin übte die Funktion eines Bildungsministers aus.

²²⁹ Zu den biographischen Daten und weiteren Werken Eriugenas vgl. Lucentini 1980, 9ff.; 17f.

²³⁰ Beierwaltes 1987, 35f.

christlich-augustinischen Lehrstück überein, dass man göttliche Weisheit weder durch beständiges Bemühen (Philosophieren) noch durch Beten oder Meditation erreicht. Vielmehr sieht er sie durch göttliche Gnade vermittelt.

III. 9. i. Gott als Liebesobjekt und als Prinzip des Guten

Gott bedeutet für Eriugena wie für die genannten Neuplatoniker die erste Ursache von allem, zu der alle Geschöpfe hinstreben. Eriugena definiert ihn als *das Ziel alles dessen, was am Sein teilhat*.²³¹ Hierin spiegelt sich der platonische Teilhabegedanke wieder. Zugleich bedeutet Gott das Prinzip alles Guten, sodass die Liebe zu ihm dem Streben nach dem Guten entspricht. Nach Eriugena wird durch Gott alles Nichtseiende *ins Sein gerufen*.²³² Seine Auffassung, dass Gott sich jenseits aller Kategorien und jenseits von Tun und Leiden befinde, und dass Kategorien nur innerhalb der irdischen Welt der Erscheinungen gelten, steht ihm Widerspruch zu den Aussagen hinsichtlich der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpfen.²³³ Eriugena wendet nämlich die Kategorie der Relation auf Gott und Menschen bzw. alle Lebewesen, an. Wie Sokrates im *Symposion* erklärt, kann Liebe (Eros) nur in einer Relation ausgesagt werden. Das Lieben ist immer auf ein Objekt gerichtet, im Sinne der Liebe *zu* etwas. Zugleich schließt das Lieben ein Geliebt-Werden ein, denn das Objekt *wird* geliebt. Diesen Gedanken übernimmt Eriugena. Die Geschöpfe lieben Gott aufgrund seiner Güte und streben zu ihm, während er zugleich die Geschöpfe liebt. Die Liebe Gottes, *Agapē*, die selbstlose, gebende, die christlichen Ursprungs ist, kann aufgrund der Vollkommenheit Gottes nicht mit dem Eros gleichgesetzt werden. Dem platonischen Eros entspricht vielmehr das liebende Streben des Geschöpfes, des mangelhaft und unvollständig Seienden, zu Gott als dem wahrhaft Seienden, der Seinsfülle.²³⁴ Neu ist an Eriugenas Darlegung das *reziproke* Verhältnis zwischen Gott und Geschöpfen. An anderer Stelle heißt es: *Gott bewegt*

²³¹ Die Terminologie entspricht dem platonischen Teilhabe-Gedanken. De Div. Nat. I Kap. 10-12, S. 17.

²³² I. Kap. 14, S. 28.

²³³ Die Definition Gottes, als das höchste Gute und Liebenswerteste steht im Widerspruch zu der *negativen Theologie*, die bereits bei Plotin anklingt. Gott ist insofern *Nichts*, als er sich jenseits alles Seins befindet. Er ist erhaben über alle menschlichen Normen und Kategorien, un-definierbar, sein Wesen lässt sich nur mittels Negationen charakterisieren. Zur „negativen Theologie“ s. Beierwaltes 1969, 488ff.; 496f.

²³⁴ De Div. Nat. I. Kap. 61-62, S. 91ff.

*alles, liebt alles und wird selbst bewegt und geliebt.*²³⁵ Indem die gebende Licht spendende *Agape* von Gott zu den Geschöpfen herabsteigt, vollzieht sie eine Abwärtsbewegung. Der von den Menschen ausgehende, strebende Eros vollzieht eine Aufwärtsbewegung, die letztlich Gott als höchstes Ziel hat.²³⁶ Bei Platon geht allein das liebende, sehnde Streben von den Lebewesen aus, sodass es sich gleichsam um eine unilaterale Bewegung handelt. Im Platonischen *Timaios* wird lediglich gesagt, dass Gott als Ursache von Gutem wollte, dass alles ihm möglichst ähnlich sei.

III. 9. ii. Gott als Ursache der Liebe

Eriugena erörtert im 1. Buch die Frage, ob Gott nur das Objekt und die Ursache menschlichen Liebens ist, oder ob er auch selbst liebt. Wenn man Gott als liebendes Wesen betrachtet, so folgt daraus, dass er ein empfindendes oder leidendes Wesen ist, da das Lieben einen Affekt darstellt: *Wenn also Gott in übertragener Weise Liebe (amor) genannt wird, während er doch mehr als Liebe ist und alle Liebe übersteigt, warum sollte Ihm nicht auf gleiche Weise das Lieben selber beigelegt werden, obwohl er über jede Liebesregung erhaben ist, und nur sich allein erstrebt, da er allein Alles in Allem ist?*²³⁷ Gott muss aufgrund seiner Vollkommenheit über jede Liebesregung erhaben sein, da das Lieben einen Affekt, ein Leiden, bedeutet. Gott wird jedoch als *leidenslose Fülle* definiert. Eriugena beruft sich auf Dionysios Areopagita, der platonische und christliche Religion und Metaphysik miteinander zu verbinden suchte.²³⁸ Eriugena stimmt mit Dionysios bezüglich der Beschreibung Gottes als Schönheit und Güte überein, sowie als Ursache aller Liebe.²³⁹ Außerdem charakterisiert er die Liebe als *die einheitliche, beständige Kraft, welche das Höhere*

²³⁵ Ebda. I. Kap. 75-76, S.114.

²³⁶ Vgl. Warnach 1951, 462: *Der Eros ist der Weg des Menschen zu Gott aus eigener Kraft, die immer strebend sich bemüht.* Als Streben nach dem wahren, ewig Seienden nimmt auch der Eros einen Platz in der christlichen Verwirklichung der *Agapē* ein. 641f.

²³⁷ De Div. Nat. I. Kap. 67-68, S. 103-106. Vgl. die Definition des Thomas von Aquin: Gott ist *dasjenige, über dem nichts Größeres gedacht werden kann.*

²³⁸ Zu Gott als Seinsfülle s. Warnach 1951, 423.

²³⁹ Bei Platon bewirken das Schöne und das Gute den Eros in der Seele! Das Schöne und das Gute ist Ursache und Objekt des Strebens.

zur Fürsorge für das Niedere, das Gleichförmige in geselligem Umgang und die niedrigsten Gegenstände in den Stand des Besseren und Vorzüglicheren bewegt.²⁴⁰

Der Bezug zwischen der Liebe und dem Guten entspricht der Leistung des Eros in Platons *Phaidros*. Der Eros als Liebe zum Schönen und Guten bewirkt, dass man für die geliebten Personen das Gute will. Der Liebende macht den Geliebten besser, indem er seine guten Eigenschaften mit wohlwollender Fürsorge zur Entfaltung bringt. Die *Fürsorge des Höheren für das Niedrigere* schließt zugleich die fürsorgliche Liebe der Eltern zu den Kindern ein, die sogar Tieren angeboren ist, und, da hier ein christlicher Text vorliegt, sicherlich auch die göttliche Fürsorge für die Geschöpfe. *Das Gleichförmige in geselligem Umgang* meint die freundschaftliche Liebe. Für den Eros wie für die Freundschaft (*philia*) gilt auch bei Platon, das Gute für die geliebte Person um ihrer selbst willen, ohne Hoffnung auf irgendeinen Vorteil, zu wollen. Warnach berücksichtigt diesen altruistischen Aspekt des platonischen Eros nicht. Er betont zu undifferenziert und einseitig die bindende begehrende, *herrschen wollende* und *dem Trieb verhaftete* Seite des Eros, deren negative Auswirkung in der Lysias-Rede im *Phaidros* gezeigt wurde.²⁴¹ Nach Sokrates sind die wahren Liebenden die Philosophen, denn ihr Eros ist altruistisch, indem sie das Gute für ihre Geliebten wollen.²⁴²

Die bei Eriugena beschriebene Liebe geht offenbar noch über den pädagogischen Eros hinaus, sie entspricht der im Paulus-Hymnus dargestellten universalen Liebe, welche die Nächstenliebe und die Liebe zum Guten bzw. zu Gott einschließt.

Dass die Schönheit der Geschöpfe und des wahrnehmbaren Kosmos ein Abbild göttlicher, vollkommener Schönheit bedeutet, steht mit den Aussagen im *Symposion* über die Teilhabe am Schönen in Übereinstimmung.²⁴³ Neben den auffallenden Parallelen zu Platons Eros bleibt ein wesentlicher Unterschied bestehen. Gott wird zwar auch in Platons *Timaios* als Schöpfer der Menschen dargestellt, doch spricht er nicht von einer Liebe zu Gott oder einer Fürsorge der Götter für die Menschen. In der griechischen und römischen Religion lässt sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch allgemein nicht als „freundschaftlich“, „liebepoll“ oder als Eltern-Kind-Beziehung deuten. Auch wenn sie bestimmten Menschen wohl gesonnen sind,

²⁴⁰ I. Kap. 73-74, S. 112; s. auch Kap. 75-76, S. 114f.

²⁴¹ Eros sucht das eigene Glück, während Agape das Glück des anderen will. Warnach 1951, 358; 438f.; 463f. Dieser Aspekt des Eros erscheint im Zusammenhang mit Platon zu einseitig. Der Liebende will ja gerade das Gute für den anderen und freut sich an dessen Wohlergehen und Erkenntnisfortschritten.

²⁴² *Phaidros* 251a; 252d-253c; 255b; 277a.

²⁴³ Zur Teilhabe vgl. Kap. III. 1, Seite 247, vgl. den folgenden Abschnitt.

bleiben sie distanziert und eher willkürlich und unwägbar in ihren Reaktionen. Man brachte in der griechischen Antike den Göttern nicht nur Respekt, der ja selbstverständlich erscheint, sondern eine begründete Furcht entgegen. Platon bezeichnet immerhin die Philosophen als *Freunde der Götter (theophileis)*.²⁴⁴ Eriugena interpretiert Gott als Seinsfülle, die alles durchdringt und alles veranlasst, zu ihm zu streben. Von ihm geht ein friedens- stiftender *Amor* aus. Wegen seines (angeblichen) Pantheismus wurde das Werk Eriugenas im 13. Jahrhundert als Irrlehre verurteilt und seine Verbreitung bei Todesstrafe verboten. Papst Honorius III. bezeichnete ihn als Häretiker. Seine Wirkung reichte dennoch so weit, dass sich noch Cusanus auf ihn beruft.²⁴⁵

III. 9. iii. Über die göttliche Emanation in Eriugenas *De divisione naturae*

Gott wird im christlichen Neuplatonismus als sich verströmende Quelle des Guten beschrieben, deren Substanz sich nicht vermindert.²⁴⁶ Baeumker und Chenu führen die Vorstellung von der Emanation auf die arabische Theologie zurück.²⁴⁷ Die Emanation göttlicher Güte oder *diffusio bonitatis* findet sich bereits in einigen Enneaden Plotins. Der Einfluss arabischer Religion müsste demnach bereits zu Plotins Zeit bestanden haben. Über Plotin ist jedenfalls bekannt, dass er für orientalische Religionen sehr aufgeschlossen war.²⁴⁸ Nach Platon und Plotin liegt es im Wesen Gottes, gut zu sein und Gutes zu bewirken. Für beide stellen Weisheit und Gut-Sein oder Güte Synonyme dar. Gott wollte, wie Platon im *Timaios* lehrt, dass alles ihm möglichst ähnlich sei, d.h. dass auch der Mensch das Gute um seiner selbst willen anstrebe. Die Weisheit und das Gute besitzen ihren Zweck in sich selbst. Aufgrund des Überflusses an schöpferischer Kraft verströmt Gott seine Güte ähnlich

²⁴⁴ Ohm 1950, 146-147, Phaidros 248e. Zur Präfiguration der göttlichen Fürsorge (*providentia*) in der Stoa vgl. Seneca, *De providentia*.

²⁴⁵ Vgl. Beierwaltes 1994, 103f.; 119; 304. Beierwaltes verweist auf eine Parallele zu Cusanus: *Clavis physicae* 34f. 27 v 67, 16-20 (520 A): *Omnia autem amare dicitur, quia rationalis mentis contuitum per omnia diffundit et movet ad se inquirendum et inveniendum et, quantum possibile est, intelligendum, quia omnia implet ut sint et quasi amoris pacifica copula universa in se colligit.*

²⁴⁶ Beierwaltes in: Blume 1983, 64ff. I. 212. Die Emanation (*diffusio*) ist christlich-neuplatonisch geprägt, erscheint jedoch wie eine Modifikation eines platonischen Vorbildes, nämlich des Sonnengleichnisses. Vgl. den Abschnitt zu Plotin.

²⁴⁷ In: Beierwaltes 1969, 30f.; 272.

²⁴⁸ Zur Emanation s. Enneaden III. 8; IV. 3; IV. 7; IV. 8. dazu Kremer in: Parusia 1965, 241ff.

wie die Sonne ihr Licht und ihre Energie.²⁴⁹ Beide sprechen allerdings nicht von Gottes *Liebe*. Es lässt sich feststellen, dass der Gedanke der Emanation im Sonnengleichnis in der *Politeia*, sowie in der Vorstellung des Fließens und Verströmens, der *aporrhōē* des Schönen, im *Phaidros* zumindest angelegt ist.²⁵⁰ Im *Phaidros* bewirkt der Anblick des Schönen den Eros, da das Schöne gleichsam ein Fließen und Strahlen (*aporrhōē*) aussendet, das auf das Auge trifft und in der Seele das Sehnen und Verlangen nach dem Schönen bewirkt. Die Gegenliebe (*ánterōs*) wird wie ein Echo erzeugt, da von den Augen des Liebenden, Begehrenden wieder Strahlen zum Geliebten bzw. Liebesobjekt zurückgehen.²⁵¹ Eriugena überträgt die Eigenschaften der sonnenhaften Idee des Guten auf Gott. Er wird als Urgrund alles Seins definiert, denn er verleiht den Dingen ihr Sein, so wie die Sonne durch ihr Licht alles sichtbar bzw. wahrnehmbar macht.²⁵² Er bedeutet die Urquelle alles Schönen, alles Guten, alles Seienden, jeglicher Weisheit und Ordnung.²⁵³ Eriugena verweist in diesem Kontext nicht auf Platon, während er ihn aber an anderer Stelle als den *größten unter den Philosophen* lobt. Gott ist die Ursache alles Guten und folglich nicht verantwortlich für das Böse innerhalb der irdischen Welt: *Alles Schlechte, Vergängliche und Zerstörbare, was in dieser sinnlichen Welt zu sein scheint, bringen entweder wir Irrende selbst durch unsere unvernünftigen Bewegungen hervor, oder es wird um unseres Fehlers willen in Gemäßheit mit unserem sterblichen Leben zugelassen.*²⁵⁴ Die göttliche Vorsehung leitet und ordnet die Gegensätze, die durch Gottes Willen zu Einheit werden und die nur, wenn sie ohne Hinblick auf das Ganze betrachtet werden, schlecht erscheinen.²⁵⁵ Das Weltall besteht für Eriugena aus gegensätzlichen Prinzipien wie Ähnlich und Unähnlich, Vollendung und Veränderlichkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit, Einheit und Vielheit.

²⁴⁹ Vgl. den Bezug auf das Sonnengleichnis in Enn. IV. 7, 4, 29; IV. 3, 10, 30, cf. *Politeia* 507b-509b. Beierwaltes 1987, 139; 212, s. auch ders. in Kobusch / Moysisch 1997, 47. Zu Gott ist der Gebende, die Geschöpfe sind Empfangende. Enn. V. 5, 12; V. 4, 1, 29.

²⁵⁰ *Phaidros* 251b-d.

²⁵¹ Ebd. 255c-e.

²⁵² I. Kap. 75-76, S.114f. Gott wird seit dem Neuplatonismus, erstmalig bei Philon von Alexandrien, über die Ideen gestellt und diese als Gedanken Gottes definiert. Eriugena übernimmt diese Vorstellung: III. Kap. 17, S. 358, s. auch Kap. III. 27.

²⁵³ III. Kap.1 S. 247 ff.; III. 3-4, 262ff.; III. Kap. 36, S. 398.

²⁵⁴ II. Kap. 25-26, S. 194-95. An anderer Stelle wird das Böse als *nicht seiend* im Sinne Platons, also als unbestimmt, nicht-substantiell, definiert. IV. Kap. 4. Die Materie gilt ebenfalls als unbestimmt, regellos, formlos. Gott hat nicht aus dem Nichts, *ex nihilo*, geschaffen, sondern hat die Materie geformt, dem Unbestimmten Bestimmtheit verliehen: III. Kap. 14., S. 309f.

²⁵⁵ III. Kap. 9., 281ff.; III. 20, 338.

Diese Gegensätze lassen sich nicht mit Gut und Schlecht identifizieren, zumal Eriugena das Prinzip des Bösen ausspart.²⁵⁶

Aufgrund unserer eingeschränkten Maßstäbe und Perspektiven erscheinen uns viele Einzeldinge schlecht, während sie einen uns verborgen bleibenden Sinn haben.

Nach Eriugena gibt es nichts Hässliches und Schlechtes mehr, sobald man das Ganze betrachtet. Dies stimmt insofern mit Platon überein, als Gott für Platon ebenso wenig Böses bewirkt und keineswegs für das Böse in der Welt verantwortlich ist. Ein stoischer Einfluss könnte in Eriugenas Versuch liegen, hier das Böse oder Hässliche als relativ oder als subjektiven Eindruck zu betrachten, und auch in dem Argument von der Vorsehung, die das Weltganze zum Guten hinlenkt und zusammenfügt.²⁵⁷

III. 9. iv. Zur anagogischen Wirkung des Schönen und Guten

Die göttliche Güte und Schönheit vergleicht Eriugena explizit mit einem Magneten. Der Bewegungsimpuls der Liebe beruhe auf der Anziehungskraft des Schönen und Guten: (...) *ipsiusque pulchritudo omnia ad se attrahit.*²⁵⁸ Da die Seele von Natur gut ist, und auch die Pflanzen und Tiere unbewusst auf das Gute, auf Vollendung ihres Seins hin ausgerichtet sind, stellt das liebende Streben nach dem Guten, das mit Gott identifiziert wird, eine naturgemäße Bewegung oder Aktivität dar. Zugleich übt Gott als Fülle des Schönen und des Seins eine anziehende, „magnetische“ Wirkung aus. Bei Platon kommt das Gleichnis von dem Magneten in einem anderen Kontext vor: Im *Ion* wird der enthusiastische Dichter mit einem legendären magnetischen Stein verglichen, der die Kraft besaß, eiserne Ringe anzuziehen, die eine Kette bildeten, da sich die Anziehung von einem Ring auf den anderen übertrug. So zieht im *Ion* der enthusiastische Dichter alle Zuhörer an, indem seine Begeisterung sich von einem zum anderen fortsetzt.²⁵⁹ Es lässt sich vermuten, dass Eriugena diese platonische Vorstellung von der magnetischen Anziehung auf die Wirkung Gottes übertragen hat. Das Ziel der Lebewesen besteht in einer Mimesis des Schöpfers. Die

²⁵⁶ Vergleichbar hiermit wäre das dynamische Gleichgewicht von Yin und Yang im chinesischen Kosmos, die ebenfalls nicht den Kategorien Gut und Schlecht entsprechen. Schlecht oder negativ wirkt sich nur jeweils ein Übermaß einer dieser Kräfte aus.

²⁵⁷ Zur göttlichen Vorsehung vgl. Seneca, *De providentia*; Cicero, *De natura deorum* II. 73ff., 86-87, 154-67.

²⁵⁸ I. 74 -75. Dazu Beierwaltes 1994, 45f.

²⁵⁹ Platon, *Ion* 533 d-e.

Lebewesen sind schöpferisch, erzeugend, tätig, die Pflanzen und Tiere auf physischer, die Menschen zusätzlich auf geistiger Ebene. Diese Passage entspricht sinngemäß der Stelle im *Symposion*, in der die schöpferische Kraft des Eros dargelegt wird.²⁶⁰ Nach Eriugena wohnt den Lebewesen ein angeborenes Streben inne, ihren Schöpfer nachzuahmen, sich ihm so weit wie möglich anzugleichen.²⁶¹ Dies entspricht der platonischen *homoíōsis theō* im Rahmen des Möglichen (*katà tò dynatón*), über die sowohl im *Symposion* als auch im *Theaitet* gesprochen wird. Gott manifestiert sich innerhalb seiner Schöpfung in den wahrnehmbaren Einzeldingen. Eriugena bringt hiermit einen leicht pantheistischen Zug hinein. Gott erscheint zugleich immanent und transzendent.²⁶² In jedem seiner Geschöpfe manifestiert sich Gott als Ursache (Theophanie). Die Idee des Schönen und Guten bleibt bei Platon transzendent, dennoch manifestiert sich das Schöne an den Einzeldingen, da sie in unterschiedlichem Maße am Schönen teilhaben.²⁶³

Da Gott nicht nur das Prinzip des Guten, sondern auch die Urquelle der Weisheit ist, müsste auch für Eriugena die Angleichung an Gott in dem Streben nach Weisheit bestehen. Er rekurriert in jedem Fall mehrfach auf Platons Eros, indem er vom angeborenen Streben nach dem Guten und der Sehnsucht des Mangelhaften nach Fülle und Ewigkeit spricht. Das menschliche Streben nach Erkenntnis richtet sich nach Eriugena, wie nachweislich bei Plotin, auf das eigene Wesen, auf die Selbsterkenntnis. Diese ist offenbar auch hier ohne philosophische Anleitung möglich. Das Erzeugen von Erkenntnissen erfolgt nicht in der Seele der geliebten und geförderten Person, sondern in einem selbst. Durch die Erkenntnis der eigenen Fähigkeit, dessen, was in ihm vorhanden ist, lernt der Mensch die Selbstliebe, die ihn befähigt, sich zu Gott hinzuwenden. Derjenige, der sich selbst und seinen Schöpfer liebt, wird seine Erkenntnisse nur im Sinne seines Schöpfers, also nur für gute Zwecke, verwenden. Auch hier wird ebenso wenig wie bei Plotin, das platonische Erzeugen von Erkenntnissen in einer geliebten Person thematisiert, für die man das

²⁶⁰ Auch Dionysios Areopagita übernimmt aus Platons *Symposion* den anagogischen Aufstieg vom sinnlich wahrnehmbaren zum intelligiblen Schönen. Zu Dionysios vgl. Chenu in: Beierwaltes 1969, 300.

²⁶¹ Symp. 207d; Theaitet 176c: (*homoíōsis theō*) *katà tò dynatón!*

²⁶² Vorbereitet wurde dies bereits durch Plotin, Augustinus und Dionysios Areopagita. Beierwaltes 1969, 510, ders. 1994, 27f. Vgl. auch Eriugena, de Div. Nat. IV. 5: *Gott ist zugleich in Allem und über Allem.*

²⁶³ Eriugena hat nach Beierwaltes mit seiner Interpretation der wahrnehmbaren Welt als Metapher die mittelalterliche Ästhetik vorbereitet, für die vor allem Abt Suger von St. Denis steht: Beierwaltes 1994, 115ff.; 136-37; 148f.; 185.

Gute will, wie auch das gemeinsame Bemühen um Weisheit. Eriugena berücksichtigt immerhin an anderer Stelle die elementare Bedeutung der zwischenmenschlichen Liebe, die bei Plotin fehlt.

III. 9. v. Der Sündenfall und der Verlust der Einheit bei Eriugena

Im II. Buch behandelt Eriugena u. a. das Thema der Trennung und Entfremdung von Gott durch den Sündenfall.²⁶⁴ Er beruft sich auf Dionysios Areopagita und Maximus Confessor, denen zufolge der Mensch ursprünglich ein Zwitterwesen war, das beide Geschlechter in sich vereinte. Sie erwähnen sogar einen androgynen Christus. Erst der Sündenfall bewirkte die Entzweiung der menschlichen Natur, aus der das sexuelle Begehren entstand. Dies entspricht dem Mythos von den kugelförmigen Menschen in Platons *Symposion*. Auch diese verlieren ihre Einheit, indem sie nach einem Akt der Hybris - der Auflehnung gegen die Götter - bestraft werden. Seitdem streben sie nach ihrer verlorenen Ganzheit auf körperlicher und seelischer Ebene zurück. Wie Platon Aristophanes darlegen lässt, steht es nur dem beflügelnden Eros zu, die Menschen in ihren uranfänglichen Zustand zurückzuführen und zugleich Frieden mit den Göttern zu stiften. Eriugena sieht offenbar keinen Widerspruch in der von Geschöpfen ausgehenden, aufstrebenden Sehnsucht nach Gott und der von der göttlichen Quelle ausgehenden, herabsteigenden Liebe. Er verknüpft die platonische Eros-Konzeption mit der christlichen Vorstellung, dass Gott sich erniedrigt, indem er aus Liebe Mensch wird, dass also ein Abstieg Gottes in einen irdischen Körper stattfindet, um die sündigen Menschen zu erlösen.

Auch bei Eriugena und Dionysios ist es allein durch die Liebe, die von Gott bzw. Christus ausgeht, möglich, die entzweite, sich selbst und Gott entfremdete menschliche Natur zu heilen. Durch den Tod und die Auferstehung Christi, der beide Geschlechter in sich vereint, gewinnt der Mensch seinen ursprünglichen, paradiesischen Zustand der Ganzheit zurück. Dies nennt Eriugena *natura in pristinum statum restituta*.²⁶⁵ Seiner Interpretation zufolge waren Adam und Eva vor dem Sündenfall geschlechtslose, gleichsam engelhaft Wesen. Nach dem Sündenfall zog Gott ihnen *Kleider aus Haut* an, was symbolisch für die Inkarnation, den Eintritt

²⁶⁴ II. 9., 134-35. Die Zerstreuung der Einheit in die Vielheit. Das Gefühl des Mangels und der Bedürftigkeit macht ja einen wesentlichen Teil der Strafe aus - wie im platonischen Mythos!

²⁶⁵ D. h. die Wiedereinsetzung in den ursprünglichen Zustand, die Platon *archa* \square *a physis* nennt (Symp. 191d; 193d) und die bei Plotin *oike* \square *a katástasis* heißt. Zum paradiesischen Zustand als einem ungeschlechtlichen s. Cusanus 118f; 154 v. 349 (896b 6-8): *Imago autem Dei non est masculus neque femina: ista enim divisio naturae propter peccatum facta est.*

in das körperlich-irdische Dasein, gedeutet wird.²⁶⁶ Nur durch die Liebe kann der Mensch in seinen ursprünglichen, heilen Zustand zurückversetzt werden.

Vergleicht man die Darlegungen Platons mit denen der Neuplatoniker bezüglich des Eros und der Seele, lassen sich folgende konstante Motive feststellen.

1. Der Sturz der Seele in die materielle, ihr wesensfremde Welt mit den entsprechenden Folgen, der Trennung und Entfremdung vom göttlichen Ursprung.
2. Das irdische Leben stellt eine Strafe oder Buße dar, während das Jenseits oder auch die Gottesnähe als eigentliche Heimat der Seele gilt, nach der sie sich lebenslang zurücksehnt.
3. Der androgyne Mensch symbolisiert den Zustand der Glückseligkeit und Bedürfnislosigkeit. Ein vollständiges, glückseliges Wesen wird durch eigenes Fehlverhalten entzweit und lebt seitdem in einem beständigen Zustand des Mangels und der Entzweiung mit Gott bzw. dem ihr angestammten Bereich.
Der Mensch befindet sich auf der Suche nach der fehlenden Hälfte, nach Selbsterweiterung.
4. Die inkarnierte Seele erinnert sich mehr oder weniger deutlich an Gott bzw. ihren göttlichen Ursprung. Die Erinnerung und zugleich die Sehnsucht der Seele werden geweckt durch die wahrgenommene Schönheit als Abbild des göttlichen Lichtes.
5. Die ursprüngliche Ganzheit und Glückseligkeit, d.h. Bedürfnislosigkeit, kann allein durch die Liebe zurückgewonnen werden. Der Mensch wird geheilt durch Liebe. Die Rückkehr der Seele zu Gott mithilfe der Liebe gilt als *restitutio in pristinum statum*.

III. 10. i. Die Kontinuität der platonischen Tradition in der Spätantike und im Mittelalter

Was die weitere Überlieferung der platonischen Dialoge betrifft, so besteht ein Kontinuum von der Spätantike bis ins Mittelalter. Die folgenden Ausführungen dienen außerdem der Vorbereitung des folgenden Kapitels über Platonreminiszenzen im französischen und arabischen Mittelalter. Klibansky hat eine durchgängige

²⁶⁶ Cusanus 58f., 43 v. 104, 16-18 (583d-584a).

arabische Platontradition nachgewiesen, die über Spanien auch nach Frankreich und Italien führte. Brockmann hat speziell die kontinuierliche handschriftliche Überlieferung des Platonischen *Symposion* nachgewiesen. Eine indirekte Vermittlung platonischer Schriften erfolgte durch syrische Christen, die sogenannten Nestorianer und Monophysiten. Im Jahre 489, nach der Auflösung der Schule von Edessa durch einen orthodoxen Bischof, wurden die Nestorianischen Schüler von den persischen Königen aufgenommen und protegiert.²⁶⁷ Die letzten Platoniker waren nach der Schließung der Akademie durch den philosophenfeindlichen Kaiser Justinian im Jahre 529 von Athen an die persischen Königshöfe geflüchtet, wo intellektuelle Freiheit herrschte. Aus dieser Zeit stammen persische Übersetzungen der platonischen Dialoge.²⁶⁸

III. 10. ii. Die byzantinische Tradition seit der Spätantike

Mit diesem Abschnitt verfolge ich meine Intention, die Kontinuität der Tradition antiker Literatur und Philosophie, sowie eine durchgängige Überlieferung der platonischen Erosdialoge zu dokumentieren. Sogar im byzantinischen Kulturraum wurde die platonische Tradition durch das sogenannte Dreigestirn der Ostkirche durch Gregorios (329-390), Basilios den Großen (330-379) und Joannes Chrysostomos (354-407) bewahrt. Aus der Untersuchung von Schlange-Schöningen geht hervor, dass im spätantiken Konstantinopel seit dem 4. Jahrhundert griechische Philosophie einschließlich der Werke Platons zum Bildungsprogramm der jungen Kaiser gehörte und allgemein hoch geschätzt wurde. Heidnisches Bildungswesen und christlicher Staat gingen zunächst eine erfolgreiche Synthese ein.²⁶⁹ Die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts und das 6. Jahrhundert war hingegen von Kämpfen zwischen den Schulen heidnischer und christlicher Philosophen geprägt. Der philosophenfeindliche Kaiser Justinian diskriminierte die heidnische klassische Bildung,²⁷⁰ indem er Heiden Lehrverbot erteilte und seit der Synode zu Ephesus

²⁶⁷ Klibansky 1982, 14ff.

²⁶⁸ Bisher konnten keine genauen Angaben eruiert werden, welche Dialoge dort seit dem 6. Jahrhundert übersetzt wurden.

²⁶⁹ Schlange-Schöningen 1995, 1ff. zum panegyrischen Preis Konstantinopels als Bildungszentrum

²⁷⁰ Ebda. 154-155. Der im Jahre 529 verfasste Codex Justinianus enthielt ein Häretikergesetz, von dem auch Juden betroffen waren.

(478) heidnische Literatur sogar verbrennen ließ.²⁷¹ Bei den bildungsfeindlichen Kaisern Marcian, Leo, Zenon und Justin handelte es sich um ehemalige Soldaten, um *homines novi*, die aufgrund ihrer sozialen Herkunft über keinerlei Bildung verfügten.²⁷² Die grausamen Heiden- und Philosophenverfolgungen gipfelten in der Schließung der Platonischen Akademie durch Justinian im Jahre 529. Trotz der grausamen Heidenverfolgung und der arabischen Belagerung im 7. Jahrhundert ist auch in Konstantinopel eine ununterbrochene Überlieferung griechischer Philosophie, speziell der platonischen Dialoge, bis zur Gründung der Florentiner Akademie im 15. Jahrhundert nachweisbar, wie Klibansky darlegt.²⁷³ Im 6. und 7. Jahrhundert strebte St. Maximus Confessor eine Synthese von Platonismus und Aristotelismus, also heidnischer Philosophie und christlichem Glauben an.²⁷⁴ Bereits 610 durften Lydus und Stephanos von Alexandrien unter Heraklios I. in Konstantinopel wieder Aristoteles und Platon, vor allem die ethischen Dialoge Platons, lehren.²⁷⁵ Hunger stellt jedoch einen kulturellen Stillstand zwischen 650 und 850 fest, was er auf die ständige arabische Bedrohung zurückführt.²⁷⁶ Im Jahre 726 wurde Byzanz durch Leo III. vor der Eroberung durch die Araber gerettet. Michael III. (842-867) eröffnete die Universität wieder, wo z. B. der Kirchenfürst Photios und sein Schüler Arethas lehrten (850–932). Arethas wurde im Jahre 902/3 Metropolit von Kaisarea in Kappadokien und gehört zu den herausragendsten Gelehrten des sogenannten ersten Humanismus in Byzanz. Im Auftrag des Arethas wurden mindestens zwei Codices, also Handschriftensammlungen, angefertigt.²⁷⁷ Beide enthalten je eine vollständige Ausgabe der platonischen Dialoge und weiterer Schriften, die Platon zugeschrieben wurden. Im Jahre 895 soll Arethas selbst noch eine Handschrift vollendet haben.

Aus dem 9. Jahrhundert stammen außerdem fragmentarische Handschriften einer Darlegung des Theon von Smyrna *Über die Art, Platons Werke zu lesen*, sowie eine

²⁷¹ Justinian wird in Aussehen, Sprache und Denkweise von Zeitgenossen als Barbar beschrieben. Schlange-Schöningen 1995, 87; 154f; 157.

²⁷² Justin soll sogar Analphabet gewesen sein: Schlange-Schöningen 1995, 26f.; 32f.

²⁷³ Klibansky 1982, 19-20, vgl. 244f.; 299. Im 9. Jahrhundert übertrugen Syrer und Araber das philosophische Erbe von Alexandria an den Hof der Kalifen von Bagdad. Plethon (14. Jahrhundert) gilt als letzter byzantinischer Neuplatoniker.

²⁷⁴ Dazu Wallis 1995, 140f.

²⁷⁵ Dazu Wallis 1995, 140f., auch Podskalsky 1977, 73f.; 147f.

²⁷⁶ Hunger 1961, 243f.

²⁷⁷ Vgl. Hunger 1961, 258f., zu Arethas vgl. Brockmann 1992, 37ff. Bei einem dieser Codices handelt es sich um die Oxforder Platon-Handschrift E. D. Clarke 39, einen berühmten Minuskel-Codex.

Handschrift der *Synopse der Platonischen Dialoge* von Galenus. Seit dieser Zeit schrieben oströmische Gelehrte, Mönche und Dilettanten griechische Werke ab.²⁷⁸ Hunger geht davon aus, dass im 9. Jahrhundert noch weitere Platon-Handschriften entstanden sind. Brockmann datiert die Platon-Manuskripte der Kalligraphen Ioannes und Ephraim (Efrem) auf das Jahr 894 und 954.²⁷⁹ Im 10. Jahrhundert verfasste Konstantinos Kephalas, der höchste geistliche Würdenträger, die *Anthologia Palatina*.²⁸⁰ Eine wahre Renaissance erfuhr der Platonismus in Byzanz während des 11. Jahrhunderts unter Constantinus Monomachus. Byzanz wurde zum Zentrum für die Verbreitung des Platonismus in der westlichen und östlichen Welt.²⁸¹ Der Neuplatoniker Michael Psellus hielt Platon-Vorlesungen, die auch von Arabern und Kelten besucht wurden. Auf ihn geht auch ein Platon-Codex zurück.²⁸² Schüler des Psellus waren z. B. Ioannes Italicus und Michael von Ephesos. Es bleibt jedoch unklar, welche Platon-Dialoge Psellus kannte und behandelte.²⁸³ Klibansky zeigt eine Beziehung auf zwischen der Platon-Renaissance in Konstantinopel und den gleichzeitig entstandenen lateinischen Platon-Übersetzungen auf Sizilien. Ein ehemaliger Botschafter des byzantinischen Kaisers Michael Comnenus ging nach Sizilien an den normannischen Hof, wo er als Platon-Übersetzer engagiert wurde. Frühmittelalterliche byzantinische Klöster und Abteien existierten in Griechenland, Rom und auf Sizilien. Sie verfügten über griechische Bibliotheken und griechische Schreiber.²⁸⁴ Brockmann führt mehrere byzantinische Codices aus dem 11. und 12. Jahrhundert auf, die das *Symposion* und den *Phaidros* enthalten, z. B. den Codex Parisinus 1808, welcher die Vorlage für die Codices Vaticani 229 und 2218 wurde, zu denen Ficino im 15. Jahrhundert Zugang hatte.²⁸⁵ Bernard erwähnt außerdem einen Codex Parisinus 1810 A, der auf das 13. Jahrhundert datiert wird, welcher die Dialoge Platons einschließlich des *Symposion* und des *Phaidros* enthielt, sowie den Phaidros-Kommentar des Hermeias von

²⁷⁸ Ebda. 209-212.

²⁷⁹ Ebda. 37f.; 150f.

²⁸⁰ Hunger 1961, 559ff. zur Rettung der griechischen Literatur.

²⁸¹ Ebda. 285ff.; 292f.

²⁸² Darauf verweist Brockmann 1992, 241-42.

²⁸³ Als Schüler des Ioannes Italicus nennt Brockmann Eustrathius von Nicaea und Michael Italicus, der als *zweiter Platon* galt und in England großen Anklang fand. 1992, 19.

²⁸⁴ Auf die Kreuzfahrer als wichtige Übermittler byzantinischer und auch arabischer Kultur wird im nächsten Kapitel genauer eingegangen.

²⁸⁵ Brockmann 1992, 26; 161. Zur detaillierten byzantinischen Überlieferung des *Symposion* 37ff.; 162ff.

Alexandrien.²⁸⁶ Im 13. Jahrhundert entdeckte man die Codices aus Byzanz als wertvolle Handelsartikel, die sowohl in der Türkei als auch im Westen verbreitet wurden.²⁸⁷ Auf diese Weise gelangte der Kardinal Bessarion (1399-1472) in den Besitz dreier Codices.²⁸⁸

Von elementarer Bedeutung für die Überlieferung des *Symposion* und des *Phaidros* waren der Marcianus 185 aus dem 11. Jahrhundert und der Codex Y (Vindobonensis phil. 21). Letzterer geht auf den im Auftrag des Arethas verfassten Clarkianus aus dem 9./10. Jahrhundert zurück. Der Codex Y diente wiederum als Vorlage für die Vaticani 225 und 226, die sich seit der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Italien befanden.²⁸⁹ Ersichtlich wird aus dieser Dokumentation, dass die platonischen Eros-Dialoge über das Mittelalter hinweg erhalten blieben.

III. 10. iii. Die arabische Platon-Tradition im frühen Mittelalter

Zur Vorbereitung auf das sich anschließende Kapitel sei hier auf die intensive Rezeption griechischer Texte einschließlich der platonischen Dialoge im arabischen Kulturraum eingegangen. Seit dem 7. Jahrhundert wurden griechische philosophische Texte ins Arabische übertragen. Rosenthal erwähnt muslimische Weise bzw. Philosophen, die als Lehrer und Übersetzer für Kalifen, Politiker, Theologen und auch Laien arbeiteten.²⁹⁰

Die Philosophie wurde als griechisches Erbe adaptiert, denn es gibt keine genuin islamische Philosophie. Das Interesse galt gleichermaßen platonischen und aristotelischen Werken. Die Philosophie avancierte zur Kunst der Künste, wurde jedoch mit der muslimischen Religion verknüpft.²⁹¹ Ins Arabische übersetzte man nach Klibansky seit dem 9. Jahrhundert die *Politeia* (von al-Farabi), *Nomoi*, *Timaios*, *Euthydemos*, *Alkibiades I.* und *Phaidros*. Auch die Schriften Plotins und seiner Nachfolger Proklos, Dionysios Areopagita, Porphyrios u. a. wurden im arabischen

²⁸⁶ Bernard 1997, 1ff.; 24.

²⁸⁷ Zur spätbyzantinischen Philologie s. Hunger 1961, 245f.; 285ff.; 292f.

²⁸⁸ Brockmann 1992, 32; 125. Bessarion besaß die Marciani 184; 186; 189, die alle das *Symposion* enthielten.

²⁸⁹ Ebda. 49; 68-69; 83ff.

²⁹⁰ Rosenthal 1965, 106; 153f. Nicht übersetzt wurden z. B. griechische Dichtung, Tragödien, Komödien, historische Werke. Vgl. auch Walzer 1962, 5ff.

²⁹¹ Zu diesem Thema vgl. Endress / Kruk 1997, 50f.

Raum durch Übersetzungen verbreitet. Ein Traditionsstrang verläuft über diese Übersetzungen in die mittelalterliche jüdische Literatur.²⁹²

Al-Farabi, Al-Kindi und Hunain ibn Ishāq, um die berühmtesten arabischen Gelehrten anzuführen, scheinen die Systematik der Aristotelischen Schriften dem Dialogstil und den zahlreichen Mythen Platons vorgezogen zu haben. Dennoch wurde auch Platon vor allem während des 12. Jahrhunderts eifrig gelesen und übersetzt. Außerdem waren durch den Perser Avicenna und al-Batalyusi, der in Spanien wirkte, die *Apologie* und der *Phaidon* bekannt. Den detaillierten Untersuchungen von Walzer, Badawi und Endress-Kruk ist zu entnehmen, dass auch das *Symposion* und der *Phaidros* ins Arabische übertragen wurden.²⁹³

Al-Kindi verfasste selbst eine Paraphrase des *Symposion*. Außerdem übernahm er, wie Abu Bakr Al-Razi, aus dem *Menon* die platonische Anamneselehre, die auch im *Phaidros* und im *Phaidon* thematisiert wird.²⁹⁴ Miskawaih (1030 gest.) widmet in seiner Interpretation der aristotelischen *Ethik* der Freundschaft besondere Aufmerksamkeit und versucht, eine Synthese zwischen Platon und Aristoteles herzustellen. Er preist den platonischen Eros als erstrebenswerteste Form der Liebe (*mahabba*), denn sie beruhe auf Seelen- und Geistesverwandtschaft und entspreche der Gottesliebe, da weise Menschen Freunde Gottes seien.²⁹⁵ Die Dreiteilung der Seele wird übernommen, ebenso die Definition des Eros als angeborenes Streben nach dem Schönen und Guten. Zur richtigen Meinung über das Gute und zum Wissen bedarf es nach Miskawaih der philosophischen Anleitung, worin er ebenfalls mit Platon übereinstimmt.

Da Aristoteles in seinen Werken weder den platonischen Eros thematisiert noch selbst einen Erosbegriff vorstellt, kann davon ausgegangen werden, dass die für den Eros relevanten platonischen Dialoge zumindest inhaltlich bekannt waren. Von al-Mubassir ist auch eine Platon-Biographie überliefert.²⁹⁶

²⁹² Dazu Klibansky 1939, 13ff.; Walzer 1962, 5ff.; 236f. Der Alkibiades I. gehört zu den pseudo-platonischen Schriften, d.h., er gilt als nicht authentisch, weswegen er nicht in meine Untersuchung aufgenommen wurde.

²⁹³ Badawi 1987, 35f.; 44, Endress / Kruk 1997, 62, Walzer 1962, 207; 214; 238. Al-Farabi rekurriert auf einige Elemente aus dem *Phaidros*, z. B. die göttliche *manía*, weswegen er zumindest den Inhalt gekannt haben muss.

²⁹⁴ Dazu Endress / Kruk 1997, 62; 71f. Al-Razi verfasste eine Schrift *De regressu animae*.

²⁹⁵ Zu Miskawaih s. Walzer 1962, 227f. Auch er muss, zumindest inhaltlich, die für die Eros-Konzeption relevanten Dialoge gekannt haben, denn Aristoteles geht nirgendwo auf Platons Eros ein.

²⁹⁶ Rosenthal 1965, 123ff.

In seinem Werk greift Ahmad bin at-Tajib as-Sarahsi wesentliche Elemente des platonischen Eros auf. Zunächst wird Eros als kosmische und einheitsstiftende Kraft definiert. Sie hält die Dinge zusammen bzw. ist *Ursache des Zusammenseins der Dinge*.²⁹⁷ Die Seele sucht Vereinigung mit dem Geliebten, doch findet sie Zugang vom Äußeren ins Innere nur über den Körper. Die Liebe wird als Seelenverwandtschaft und als Übereinstimmung des Willens aufgefasst und die geliebte Person entsprechend als zweites Ich.²⁹⁸ Ebenso interessant wie modern erscheint die Annahme der liebevollen Seelenverwandtschaft als Willensakt, als ein willentliches Sich-Anschließen an die Person, die man als liebenswert erkannt hat. Die Seele des Liebenden findet sich unter dem Eindruck des Willens der Seele des Geliebten bereit, dessen Seele zu lieben.²⁹⁹

Der Malerei und der Buchillustration, den *schönen Bildern* allgemein, wurde im Islam eine ethische Dimension zuerkannt, wie Rosenthal feststellt.³⁰⁰ Nach al-Ghuzuli und al-Mubassir erfreuen sie nicht nur die Seele, aufgrund der natürlichen Affinität zum Schönen, sondern bereichern sie, regen alle Vermögen unmittelbar an und halten schlechte Gedanken fern. Der Anblick schöner Dinge, selbst wenn es sich nur um Abbilder von Blumen, Gärten, Menschen oder Tieren handelt, veredelt die Seele. Umso verwunderlicher erscheint das geringe Interesse an Platons ebenso anschaulichen wie eindrucksvollen Mythen, die ja ein vergleichbares pädagogisches Ziel verfolgen. Hiermit wird nicht nur der Intellekt angesprochen, sondern auch die Affekte, der empfindende Teil der Seele und das Vorstellungsvermögen. Im Bereich der Wissenschaft zogen die arabischen Gelehrten die nüchternen Argumentationen und Syllogismen des Aristoteles vor, z. B. wurden die *Metaphysik*, die *Ethiken*, die *Kategorien* und *De Anima* vielfach übersetzt und interpretiert.

Zahlreiche Parallelen und vergleichbare Schilderungen zum platonischen Eros finden sich in arabischen Dichtungen zwischen dem 8. und 13. Jahrhundert. Diese sollen im anschließenden Kapitel im Zusammenhang mit der südfranzösischen Troubadourlyrik behandelt werden.

Zusammenfassung

²⁹⁷ Vgl. auch die kosmische *philia* bei dem Vorsokratiker Empedokles.

²⁹⁸ Zu den Seelenverwandten: Phaidros 252d-253c; 255b; d.

²⁹⁹ Vgl. Rosenthal 1965, 149.

³⁰⁰ Ebda. 357; vgl. auch die anagogische Wirkung von Kunstwerken oder aufwendigen Miniaturen bei Abt Suger von Saint-Denis!

In diesem Kapitel wurde detailliert auf den Neuplatonismus und seinen Hauptvertreter Plotin eingegangen, da seine Nachwirkung bis in die Neuzeit hineinreicht und er die Platon-Interpretation auch bezüglich der Charakterisierung des Eros entscheidend beeinflusst hat. Die Konsequenzen einer weltabgewandten, materiefeindlichen Platon-Auslegung auf die Bewertung der körperlich-sinnlichen und zwischenmenschlichen Ebene des Eros treten deutlich hervor. Plotin misst der Stufe der schönen Körper und Seelen einen eindeutig geringeren Stellenwert zu als Platon. Es bedarf bei Plotin nicht der Ausbildung oder Seelenleitung durch eine geliebte Person, sondern man gelangt zur Erkenntnis des wahrhaft Guten und zur Weisheit, indem sich die Seele auf sich selbst konzentriert und sich so weit wie möglich vom irdisch-materiellen Leben zurückzieht. Platons *Phaidon* vermittelt den Eindruck einer vergleichbaren Weltabgewandtheit, die sich jedoch aus der Thematik, dem Verhalten des Philosophen angesichts des Todes, erklärt.

Auf die Darstellung des Eros bei Plotin werde ich im Kontext mit Ficino im V. Kapitel zurückzukommen. Auffallend textgetreu interpretiert dagegen Hermeias von Alexandrien den platonischen Eros. Gegenüber Plotin hebt Proklos den schöpferischen und den pädagogischen Aspekt des Eros hervor.

Die christlichen Neuplatoniker verknüpften platonische Philosophie und Ethik mit christlicher Theologie, die sie - entgegen Platons eigenem Misstrauen gegen schriftliche Fixierung - lehrsatzartig festlegten. In diesem Kontext wurden die Charakteristika der christlichen Philosophie vorgestellt. Nicht akzeptabel erschienen den christlichen Platon-Interpreten der Polytheismus, die Reinkarnationslehre sowie die homoerotischen Beziehungen. Darin, dass die eingekörperte Seele zu ihrem göttlichen Ursprung zurückstrebt, an den sie durch den Anblick des Schönen erinnert wird, stimmen Platon und die christlichen Neuplatoniker überein, ebenso darin, dass die von der Seele verursachte Entfremdung von Gott als schmerzlich empfunden wird. Das irdische Leben stellt ein mit Materie vermisches Abbild des wahren Lebens dar. Der Mensch beeinflusst den Zustand seiner Seele unmittelbar durch das, worum er sich bemüht, was er liebt und anstrebt. Seit Philon von Alexandrien gelten die Ideen als Gedanken Gottes, während Gott die höchste Ursache alles Seienden bedeutet. Er ist zugleich *causa formalis* und *causa efficiens* der Ideen. Gott nimmt den Platz der platonischen Idee des Guten ein. Plotin, Dionysios Areopagita und Eriugena entwickeln in ihrer Vorstellung von der Emanation des göttlichen Lichtes

das platonische Sonnengleichnis weiter. Die Dinge erhalten ihr Sein und ihre Erkennbarkeit dadurch, dass sie in unterschiedlichem Maße am göttlichen Licht teilhaben. Da Gott nur Gutes bewirkt und er die Welt erschaffen hat, kann die Welt nicht schlecht sein. Die sinnlich wahrnehmbare Welt ist jedoch mit Materie vermischt und hat folglich Teil an Nichtseiendem, Unbestimmtem.

In der anti-idealistischen gnostischen Lehre wird ein eigenständiges böses Prinzip, ein Widerpart zu Gott, angenommen. Die Materie gilt als Ursache des Bösen und die irdische Welt als verderblich. Der Gnosis und dem Manichäismus zufolge wird die menschliche Seele nur durch göttliche Gnade (*solā gratiā*) erlöst, nicht durch eigenes Bemühen um das Gute. Platon nimmt hingegen ein überweltliches Prinzip des Guten und Seienden an, um dessentwillen alles geschieht. Das Böse ist bei Platon, Augustin und Dionysios nicht seiend, nicht bestimmt, es besteht in der Abwesenheit von Gutem. Während für Platon eine schlechte Handlung oder die Wahl eines bösen Zieles auf Unwissenheit beruht, führt Augustin dies auf eine willentliche Abkehr von Gott bzw. vom Guten zurück. Bei einigen christlichen Neuplatonikern, wie etwa Proklos, fällt auf, dass ein guter und ein schlechter Eros unterschieden werden, was nicht Platons Intention entspricht, auch wenn er ein weißes und ein schwarzes Seelenpferd unterscheidet. Der „gute“ Eros wendet sich Gott bzw. göttlichen Dingen zu, während sich der „schlechte“ auf Irdisches, Materielles richtet. Nach Platon hat jede Ebene oder Stufe des Eros Teil am Schönen und Guten. Während nach Platon der Eros in der Seele wirkt und er das Begehungsvermögen (*epithymía*) als Seelenvermögen auffasst, wird dieses im Christentum in den Körper verlegt, so dass es notwendig als schlecht erscheint.

Die Aufnahme des platonischen Eros bei Augustin und Eriugena wurde mit dem Ziel dargelegt, eine durchgängige Platon-Tradition bis ins Mittelalter aufzuzeigen. Für Augustin sind Weisheits- und Gottesliebe sowie das Bemühen um das Gute und das Streben nach Unsterblichkeit identisch. Er übernimmt von Platon den Anamnesis-Gedanken. Aus der Differenzierung zwischen platonischem Eros und christlicher *Agapē* ergibt sich, dass der Eros in einem von der menschlichen Seele ausgehenden Aufwärtstreben nach dem Guten, Vollkommenen, besteht, während die von Gott bzw. dem Schöpfer ausgehende *Agapē* eine Abwärtsbewegung zu den Menschen bzw. Geschöpfen hin vollzieht, die in der Emanationstheorie Eriugenas ihren besonderen Ausdruck findet und überdies mit dem genuin platonischen, liebenden Streben des Mangelhaften nach der Seinsfülle, des Sterblichen nach dem

Unsterblichen, soweit es möglich ist (*katà tò dynatón!*), verknüpft wird. Außerdem wurden auffällige Berührungspunkte zwischen platonischer Ethik und dem Paulus-Hymnus vorgestellt. Ohne Liebe zu Gott und zu dem, was man zu erkennen strebt, ohne Liebe zu den Menschen, die man besser machen möchte, lässt sich nichts Gutes erreichen. Zu der neuplatonisch geprägten, teils gnostisch inspirierten Platon-Interpretation treten ab dem 7. Jahrhundert die byzantinische, sowie die für das französische Mittelalter besonders bedeutsame arabische Überlieferungen der platonischen Dialoge hinzu. Es konnte nachgewiesen werden, dass die für die Eros-Konzeption relevanten Dialoge von arabischen Gelehrten übersetzt und der arabischen Religion, Ethik und Ästhetik angenähert wurden. Der Schönheit kommt dort wie bei Platon eine ethische Relevanz zu, da sie unmittelbar auf die Seele einwirkt. Im Unterschied zu Platon wird sogar schönen Kunstwerken eine anagogische, zur Erkenntnis des Schönen und Guten hinleitende, Funktion zugesprochen.

KAPITEL IV. Die Rezeption wesentlicher Elemente des platonischen Eros im französischen Mittelalter

Im vorliegenden Kapitel sollen die Parallelen zur platonischen Eros-Konzeption und Motive, die Kenntnisse der Erosdialoge *Symposion* und *Phaidros* bei den betreffenden Autoren nahe legen, anhand von exemplarischen Troubadourgedichten und philosophischen Texten aufgezeigt werden. Innerhalb der Troubadourlyrik werden die konstitutiven Merkmale der höfischen Liebe, *amour courtois*, dargelegt und mit den Wesenszügen des platonischen Eros verglichen. Als Kontrast hierzu sollen die Kennzeichen des *amour courtois* und die Bewertung der Liebe im höfischen Roman berücksichtigt werden. Dem schließt sich ein längerer Exkurs zur arabischen Liebesdichtung, Philosophie und Religion an, in der sich zahlreiche mit Platons Eros übereinstimmende Elemente erkennen lassen. Aus dem Exkurs soll ersichtlich werden, dass die arabischen und andalusischen Kulturzentren - Höfe, Bibliotheken, Philosophenschulen - eine Plattform bildeten, von der aus griechisches Kulturerbe über das muslimische Spanien wieder in den Westen gelangen konnte. Wie im vorangehenden Kapitel dargelegt, waren bereits vor dem 8. Jahrhundert die arabische Kultur und Sprache in Frankreich verbreitet. Es handelt sich um ein Ergebnis, das für die Seriosität der Erforschung der platonischen Tradition die wichtigste Voraussetzung darstellt.

Aus dem Bereich der mittelalterlichen Philosophie sollen einige Werke vorgestellt werden, die neben den christlichen und neuplatonischen Gedanken wesentliche Momente des platonischen Eros aufgreifen. Den für dieses Thema notwendigerweise zu behandelnden Stoff galt es nicht nur als geeignet zu prüfen, sondern seine Organisation erwies sich als äußerst mühsam. Des Weiteren findet sich in der Forschung wenig Literatur, die meine Intention unterstützt.

IV. 1. i. Die mittelalterlichen Liebesbegriffe und die Frage nach der platonischen Überlieferung

Eine der Ursachen für die Ambivalenz mittelalterlicher Liebesdichtung besteht in der Komplexität des Begriffs *amor* bzw. *amors*.¹ Die Vielschichtigkeit des Liebesbegriffs macht seine Bewertung oder Einordnung problematisch und teilweise

¹ Schnell 1985, 18f.

rätselhaft. In den vorangehenden Kapiteln wurde bereits deutlich, dass die unterschiedlichen Nuancen der Liebe in der griechischen und römischen Antike erkannt wurden, da es entsprechende Begriffe für sie gibt, nämlich *diligere*, was mit *schätzen* und *mögen* korrekt wiedergegeben wird und mehr rational bestimmt ist, während *bene velle*, in der Bedeutung jemandem Gutes angedeihen lassen zu wollen wie auch *carum habere*, lieb haben, oder *amare*, lieben, emotional konnotiert sind. Letzteres umfasst die Liebe zwischen Eltern und Kindern wie auch zwischen Liebenden und Ehepartnern. *Cupere* bezeichnet das sexuelle Begehren.²

Amor umfasste seit der römischen Antike auch den Aspekt des Begehrens, weswegen auch der platonische Eros von Cicero durch *amor* übersetzt wurde, und die Philosophie durch *amor sapientiae*. Andreas Capellanus hielt es daher in seinem Werk *De Amore* für nötig, zwischen *amor purus* und *amor mixtus* zu unterscheiden. *Amor mixtus* bezeichnet eine Liebesbeziehung, welche ein sexuelles Verhältnis mit einschließt, *amor purus* kommt dem von Platon formulierten Eros sehr nahe; eine geistige und emotionale Verbindung, bei der es auf die sexuelle Erfüllung nicht ankommt, während das erotische, begehrende Moment dennoch impliziert ist. *Amor purus* entspricht dem Ideal der höfischen Liebe, *amour courtois*, die in diesem Kapitel näher betrachtet wird. *Amicitia* bedeutet ebenfalls eine nicht-sexuelle, geistig-emotionale Verbindung, also eine Freundschaft ohne die erotische, sehrende Komponente. *Amors* wie auch die *minne* des deutschen Mittelalters umfasste die Aspekte der Gottesliebe, Freundschaft, Liebe zwischen Ehepartnern, das sexuelle Begehren und Leidenschaft.

In der Forschung zur Literatur des französischen Mittelalters wird nicht erwogen, auf welche Weise original-platonische Texte und Elemente des platonischen Eros tatsächlich in die mittelalterliche Literatur einfließen konnten und ob diese sich finden lassen. Marrou und Imbach/Schulthess gehen davon aus, dass von Platon nur einzelne Dialoge bekannt waren, während der größte Teil seines Werkes nur vermittelt über Plotin, Augustinus, Dionysios Areopagita und J. Scottus Eriugena, sowie Cicero, Apuleius, Macrobius, Boethius ins Mittelalter eingegangen sind.³ Konnten die Informationen, welche die Troubadours und die mittelalterlichen

² Vgl. dazu Fliedner 1974, 17ff.; 24. Es bestand bei den römischen Autoren offenbar das Bedürfnis nach Differenzierung.

³ Marrou betrachtet, wie bereits der Titel seiner Untersuchung verrät, die Zeit nach Augustin, die Spätantike, als *Ende der antiken Bildung*. Macrobius und Boethius wurden hier nicht behandelt, da sich in ihren Werken nichts über den Eros findet. Davenson 1961, 39 erwähnt die lateinische Übersetzung zweier Platon-Dialoge von einem sizilianischen Gelehrten am normannischen Königshof, doch gibt er leider nicht an, um welche Dialoge es sich handelt.

Philosophen aus christlich-neuplatonischen Quellen entnommen haben, ausreichen, um eine Auffassung von der Liebe und ihrer kultivierenden, anagogischen Wirkung zu gewinnen, die in auffallend vielen Punkten an Platon anknüpft? Wie gelangten sie über den ubiquitären *Timaios* und lateinische Übersetzungen des *Phaidon* und des *Menon* hinaus zu weiteren Platonkenntnissen?

Nelli stellt einen Bezug der Troubadourlyrik zum platonischen Eros fest, doch fehlen Hinweise auf die entsprechenden Dialoge Platons sowie eine Beschreibung der Wesensmerkmale des platonischen Eros.⁴ Der Sinn der sogenannten *platonischen Dialektik der Liebe* bei Nelli ist nicht nachvollziehbar, wenn die platonische Liebeskonzeption nicht auf der Grundlage der entsprechenden Texte erklärt wird.

Die Bezeichnung *amitié homosexuelle* erscheint im Zusammenhang mit Platon als *Contradictio in adiectu*, da eine sexuelle Beziehung zwischen *erastēs* und *erōmenos* von Platon nicht angestrebt wird. Es wäre angebrachter, von *Homoerotik* bei Platon zu sprechen, wie im ersten Kapitel dargelegt wurde. Ebenso wird nicht erörtert, wie und auf welchem Wege es möglich war, dass die Troubadours und andere Autoren zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert, wie etwa der Philosoph Alain de Lille zumindest mittelbare Kenntnisse der platonischen Eros-Konzeption besaßen.

Auch wenn am Ende des vorangehenden Kapitels bereits über die kontinuierliche Tradition griechischer philosophischer und anderer Texte gesprochen wurde, sowie über die durchgehende handschriftliche Überlieferung der für den Eros relevanten Dialoge Platons, so soll an dieser Stelle noch einmal eine Rekapitulation erfolgen. Klibansky hat erstmalig die Kontinuität einer platonischen Tradition von der Spätantike bis zur Renaissance aufgezeigt, Brockmann hat die handschriftliche Überlieferung des *Symposion* nachgewiesen. Die Überlieferungsgeschichte der für den Eros relevanten Dialoge im Mittelalter wurde in der Forschung kaum behandelt. Schwerpunktmäßig behandelte man die Überlieferung bestimmter Dialoge, wie z. B. des *Timaios*, der zugegebenermaßen das meistgelesene und -kommentierte Werk Platons war, da er sich am ehesten mit christlicher Theologie und Philosophie vereinbaren ließ. Abschriften antiker Werke, die in Codices zusammengefasst und herausgegeben wurden, existierten seit der Spätantike, worauf in Kapitel III. eingegangen wurde. Von Byzanz aus wurden Codices aus dem 10. und 11. Jahrhundert mit den vollständigen platonischen Dialogen nach Italien exportiert,

⁴ Zur „passion idéalisée“ Nelli 1979, 24 : *Il est incontestable que la dialectique platonicienne de l'amour ressemble implicitement à celle des troubadours, et que la passion hétérosexuelle épurée reproduit, dans ses traits essentiels, l'amitié homosexuelle idéalisée.*

außerdem gelangten aus dem arabischsprachigen Raum Übersetzungen über Spanien nach Frankreich.

Für den *Phaidros* ist ebenso wie für das *Symposion* mindestens eine arabische Übertragung nachweisbar, wie bei Hunger, Gutas und Badawi nachzulesen ist.⁵

Durch die Kreuzzüge wurde der Kontakt zwischen dem Westen und Byzanz wieder hergestellt.⁶ Die mittelalterlichen Philosophenschulen habe ich bereits im vorangehenden Kapitel erwähnt. Die Früheste von ihnen bestand schon seit dem 6. Jahrhundert in Marseille, wo griechische Philosophie gelehrt wurde.⁷

De Bruyne und Chydenius wollen Parallelen zwischen der Liebeskonzeption der Troubadours und neuplatonischen Autoren erkennen. De Bruyne bezeichnet die Liebesauffassung der Troubadours und die mittelalterliche Ästhetik als *platonisch*, verfolgt diesen Gedanken aber nicht weiter.⁸ Chydenius bringt die höfische Liebeskonzeption mit dem Begriff der Freundschaft, *amicitia*, und der christlichen Nächstenliebe, *agapē*, in Verbindung. Mit dem platonischen Eros sei die höfische Liebe nicht vereinbar, da der Eros in einem egoistischen Streben bestehe, also den eigenen Vorteil suche.⁹ Vor dem Hintergrund des ersten Kapitels dieser Arbeit, das detailliert das Wesen des platonischen Eros vorstellt, muss dieser Behauptung vehement widersprochen werden. Offenkundig liegen in der Bewertung des platonischen Eros ein schweres Missverständnis und eine Verzerrung vor. Aus Platons Eros-Dialogen geht hervor, dass der Eros, wie Platon ihn auffasst, in einem Streben nach dem Schönen und Guten besteht und sich auf die Erziehung, die Entfaltung der Seelenkräfte und die moralische Verbesserung der geliebten Person richtet.

⁵ Der vollständige Text, sowie einzelne Reden aus dem *Symposion* wurden ins Arabische übertragen und überliefert. Zu den byzantinischen Überlieferungen vgl. Hunger 1961, 212ff.; 243ff.; 258ff.; 292 ff. Im 8 -9. Jahrhundert fielen die Araber in Byzanz ein. Nach einem kulturellen Tiefpunkt wurde ab der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts die Universität durch Michael III. wiedereröffnet. Codices bedeuteten wertvolle Exportartikel für Türken und Araber. Vgl. dazu auch Abrados 2001, 215ff.; 219ff.; 254ff.

⁶ Hunger 1961, 292ff. Codices wurden erworben und in den Westen (Italien, Frankreich) importiert.

⁷ Vgl. Patzelt 1968, 38. Über den beständigen kulturellen Austausch zwischen Arabern bzw. Syrern und Franken seit dem 6. Jahrhundert wurde bereits im vorigen Kapitel gesprochen.

⁸ Vgl. De Bruyne 1947, 12ff. zu den Quellen mittelalterlicher Ästhetik, zu den neuplatonischen und arabischen Quellen der Lichtsymbolik bei Bonaventura u. a. 70ff.; 73-74: *Ce qui constitue la perfection et la beauté des choses corporelles, affirme Robert Grosseteste, c'est la lumière (... la lumière est l'essence la plus pure qui soit, la beauté la plus sublime, la chose dont la présence engendre le plus de joie.*

⁹ Chydenius 1970, 7-9.

IV. 1. ii. Die Zeit der Troubadours: ein kultureller Höhepunkt in Südfrankreich

Die Troubadourlyrik blühte im Zeitraum von 1100 bis ca. 1240. Als letzter Troubadour gilt Ruteboeuf. Die südfranzösischen Troubadours wie auch die nordfranzösischen Trouvères leiten ihre Bezeichnung von *trobar*, (er)finden, entdecken, her. Es bezieht sich auf das Selbstverständnis der Troubadours z.B. Giraut de Bornelh und Peire d’Auvergne (Alvernha), die in ihren Liedern betonen, dass sie eine neue, originelle Sprache erschaffen, neue Ausdrucksmöglichkeiten, Reime, musikalische und stilistische Mittel „entdecken“.¹⁰ Die Sprache der Troubadours wird als *romans*, *lenga romana* oder *proensal* (provenzalisch) bezeichnet.¹¹ Die Kultivierung der Sprache geht einher mit dem kulturellen Aufschwung und der Verfeinerung der Sitten, worauf in diesem Kapitel detailliert eingegangen wird.¹² Das Hauptaugenmerk soll auf der Lyrik der Troubadours liegen, da hier deutliche Parallelen zum platonischen Eros vorliegen, während die Werke der nordfranzösischen Trouvères eher der ovidischen Tradition verpflichtet sind. Die schriftliche Volkssprache bildet sich im Südwesten während der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, also nach 1060 aus.¹³ Insgesamt sind ca. 2500 Gedichte erhalten, davon mehr als 1000 Minnelieder, 600 moralische, politische oder persönliche Rügelieder, *sirventes*. Außerdem sind religiöse Lieder, Pastouellen, Streitgespräche, *Tenzonen* und *partimens* erhalten. Es handelt sich also um eine beträchtliche Anzahl von Zeugnissen dieser Zeit, von denen eine exemplarische Auswahl getroffen werden konnte, da ohnehin nicht alle Texte verfügbar sind. Seit 1170 etablierte sich die Bezeichnung *canso* (Canzone) für das provenzalische Minnelied, der von den italienischen Nachfolgern im 13. Jahrhundert übernommen wurde.¹⁴

Die Troubadourlyrik hat auf die gesamte europäische Dichtung eingewirkt, auf den deutschen Minnesang wie auf Dante, auf den *Dolce stil novo* der sizilianischen

¹⁰ Mölk 1982, 47f.; 59f.

¹¹ Vgl. die Übersichtskarte bei Davenson 1961, 8-9. Giraut de Bornelh stammte aus Limoges und schrieb in *limousin*. Ebda. 13; 16.

¹² Laffitte-Houssat 1950, 7ff. erkennt in den südfranzösischen Höfen eine Vorstufe zu den Salons und der Galanterie des 17. Jahrhunderts. Zwischen dem 12. und dem 17. Jahrhundert habe Frankreich keine vergleichbare kulturelle Entfaltung erlebt. Nolting-Hauff 1959, 11f. stellt eine Parallele zwischen der nordfranzösischen höfischen Literatur und der Gesellschaftsliteratur der Neuzeit her.

¹³ Nelli 1979, 44.

¹⁴ Mölk 1982, 99-102.

Dichterschule und Petrarca. Als erster namentlich bekannter Troubadour gilt der Herzog Wilhelm IX. von Aquitanien (1071 -1126).¹⁵ Er beherrschte alle Stilregister und pflegte seine Gesellschaft am Hof und seine Freunde (*companhos*) mit ernsthaften, kurzweiligen und auch derben Gedichten zu unterhalten. In einem Gedicht, in dem er zwei unterschiedliche Liebesauffassungen vorstellt, fragt er seine Freunde um Rat: Ist das ungezähmte Pferd in den Bergen vorzuziehen oder das gezähmte Pferd in der Nähe? Das Erstere entspricht der höfischen Liebe bzw. der unerreichbaren, wohl auch verheirateten Dame, deren Liebe gerade dadurch ihren besonderen Wert erhält. Das gezähmte Pferd könnte auf die Ehe verweisen, auf die Gattin, deren Liebe nicht mehr erworben werden muss, oder auch außerhöfische und außereheliche Beziehungen mit Frauen, an denen es Wilhelm IX. nicht mangelte.¹⁶

IV. 1. iii. Die politisch-gesellschaftlichen Bedingungen für die Ausformung der Troubadourlyrik

Das Lehnswesen, das sich im 11. Jahrhundert im Süden entwickelte, bedeutet die grundlegende Voraussetzung für die Troubadourdichtung, die wohl zu einem gewissen Grad auch panegyrische Merkmale besaß. Während der Norden zentral vom Königshof in Paris aus regiert wurde, etablierten sich seit dem 10. Jahrhundert im Süden, d. h. im heutigen Midi (Okzitanien) sowie in der Gegend um Poitiers in Aquitanien zahlreiche Feudalhöfe, Herzogtümer und Grafschaften: Poitiers, Narbonne, Toulouse, Béziers, Montpellier, Nîmes, Marseille, Aix-en-Provence, Aurenga (Orange), St. Gilles.¹⁷ Vergleichbare Höfe existierten auch in Barcelona, Aragon und Kastilien. Durch den Kontakt zum arabisch-maurischen Spanien entwickelte sich eine Verfeinerung des Lebensstils, des Empfindens und der Verhaltensweisen. *Policer les moeurs* lautete das konkrete Anliegen der südfranzösischen Herzoginnen und Herzöge. Dazu gehörten die respektvollen, kultivierten, „höfischen“ Umgangsformen. Geistige und materielle Bereicherung

¹⁵ Mölk 1982, 23ff. Wahrscheinlich war Wilhelm, Graf von Poitou und Herzog von Aquitanien, nicht der Gründer der Troubadourlyrik, sondern es gab einige Vorgänger oder Vorbereiter, die aber namentlich nicht greifbar sind. Daher wird Wilhelm allgemein als erster Troubadour bezeichnet. Zu Wilhelm auch Nelli 1979, 19ff.; 27.

¹⁶ Der Papst exkommunizierte ihn sogar 1117 wegen seiner außerehelichen Beziehungen, bis er seine Frau verstieß und seine Konkubine, die Vicomtesse de Châtellerault, heiratete. Kasten 1986, 46ff. Nelli 1979, 19ff.; 27.

¹⁷ Mittellose Troubadours waren auf die Gunst der jeweiligen Dame angewiesen. Kasten 1986, 64ff., zu den arabischen Instrumenten und Gewändern, Schuhen etc. s. die Abbildungen 1-12 bei Nelli 1979.

kamen zusammen. Zum Beginn des 11. Jahrhunderts wurden Reichtümer und Luxusgüter sowie arabische Musikinstrumente, Kleidung u. a. importiert.¹⁸ Signifikant waren die besondere Machtposition, die hohe Rechtsstellung und das Ansehen der Herzoginnen, die relativ unabhängig von der Kirche und dem Königtum lebten.¹⁹ Norden und Süden existierten nicht völlig getrennt voneinander, sondern es fanden Begegnungen und fruchtbarer Austausch sowohl mit den Vagantenpoeten statt, die in den Süden gelangten, als auch mit den nordfranzösischen Dichtern, die sich *trouvères* nannten. Die Trouvères verfassten neben Ritterromanen, denen die *matière de Bretagne* zugrunde liegt, auch sogenannte *romans antiques*, die Themen von Vergil, Ovid, Statius u. a. rezipierten. Einige Troubadours besuchten ihrerseits den Königshof, z. B. lebte Bertram de Born einige Zeit am Hof des Königs Richard Löwenherz.²⁰

IV. 1. iv. Vorbemerkungen zur höfischen Liebe (*amour courtois*)

Die außergewöhnliche Konstellation in der höfischen Liebe verlangt eine Explikation: Die höfische Liebe der Troubadours besteht in der Verehrung einer gewöhnlich verheirateten und meist sozial höher gestellten Frau, an deren Hof er lebte. Das Vasallenverhältnis zwischen dem Troubadour und der Dame lag begründet in dem oben erwähnten Feudalwesen. Die geliebte und verehrte Dame wurde nicht nur als Herrscherin gepriesen, sondern als Inkarnation göttlicher Schönheit und Güte. Sie galt als Offenbarung des unsichtbaren Schönen im Sichtbaren, als ein Medium zwischen dem Dichter und Gott, sodass die oft religiöse und preziöse Ausdrucksweise sogar verpflichtend erschien.²¹ Für Platon sind Eros und Religion

¹⁸ Vgl. Anm. 17. Im Zusammenhang mit dem ersten Kreuzzug, an dem bereits der Vater Wilhelms IX. teilnahm, wurden arabische Sängerinnen als Gefangene an die südfranzösischen Höfe gebracht. Vgl. dazu Davenson 1961, 115.

¹⁹ Dazu Robinson 2002, 221ff.; Karnein 1985, 102f. Feindschaft und Konkurrenz herrschte vor allem zwischen dem König Philippe-Auguste von Paris und den südfranzösischen Höfen.

²⁰ Bei den Vaganten handelte es sich oft um ehemalige Kleriker. Zu den *trouvères* zählten beispielsweise Chrétien de Troyes, Chastelain de Coucy, Gace Brulé, Adam de la Halle, Thibaut de Champagne, Jean d'Arras. Nelli 1979, 78ff. Zu den beliebtesten antiken Themen gehörten die *Aeneis* (Roman de'Eneas), die *Thebaïs* des Statius (Roman de Thèbes), einzelne Mythen, die durch Ovid bekannt waren: *Pyramus und Thisbe*, *Adonis*, *Narcissus*. Zur *matière de Bretagne* gehört vor allem der Artus-Zyklus, die Gralslegende, Perceval, der Tristanstoff u.a. Nelli 1979, 88ff.

²¹ Zum Symbolcharakter der Geschöpfe, welche als „Symbole“, Abbilder, Zeichen der unsichtbaren, ewigen Schönheit Gottes sind, aufgefasst werden, vgl. Chydenius 1970, 14ff.; 21ff.; 36. Zur Schönheit als Theophanie auch de Bruyne 1947, 86 ff.; 109ff.

ebenso untrennbar verbunden, weswegen er in den Eros-Dialogen religiöses Vokabular verwendet. Im *Phaidros* gilt Eros als göttliches Wesen, schlechte Reden über den Eros kommen einem Sakrileg gleich und erfordern Sühne. Die Rede Diotimas im *Symposion* offenbart das wahre Wesen des Eros wie ein Mysterium. Die religiöse Sprache und das sakrale Vokabular werden bei Platon wie auch in der Troubadourlyrik eingesetzt, um den besonderen Wert der Liebesbeziehung hervorzuheben, sie als etwas Heiliges zu sehen, um sie von einer „profanen“, alltäglichen Liebesbeziehung oder einem sexuellen Abenteuer ohne tiefere Bindung abzugrenzen.²²

Ein besonderer Wesenszug der Troubadourlyrik besteht darin, dass Liebe mit einer anagogischen Macht gleichgesetzt wird, die vom Menschlichen zum Göttlichen wie auch zum wahrhaft Guten und Schönen hinleitet. Für Schnell beruht die religiöse Ausdrucksweise der Troubadours auf ihrem Bedürfnis, Menschenliebe und Gottesliebe als Einheit zu sehen, was er als besonderen Wesenszug der Troubadourlyrik bezeichnet.²³ Dieses zu sehr auf den religiösen Aspekt restringierte Argument wird sich notwendig im Kontext des platonischen Eros als erweiterungsbedürftig herausstellen.

IV. 1. v. Die soziale Herkunft der Troubadours

Sie stammten aus nahezu allen sozialen Schichten. Es gab adlige Troubadours, Grafen, Burgherren, ehemalige Kleriker und Mönche, Angehörige des niederen Rittertums, Kaufleute, daneben auch Handwerker, die sich zum Teil ihren Unterhalt als fahrende Sänger oder Spielleute (*jongleurs* > lat. *iocularii*) verdienten oder an einem Hof aufgenommen und engagiert wurden.²⁴ Neben Wilhelm IX. zählten zu den Grafen Raimbaut d'Aurenga, der Geliebte der Contesse de Die, Raimon VI. und Alfons Jourdan von Toulouse, sowie Heinrich II. von Rodez.

Als Adlige nennt Mölk z. B. Eble und Bernhart von Ventadorn, als Ritter Jaufré Rudel und Uc Catola, als Burgherren Bertran de Born und die beiden Brüder Ussel.

²² Vgl. *Phaidros* 242b-243d. Im *Symposion* nimmt Diotima die Funktion einer Mystagogin ein. *Symp.* 201 ff.; 210a-212a.

²³ Schnell 1985, 20f. Schnell fügt hinzu, dass ein sexuelles Begehren auch durch religiös-poetische Sprache verschleiert werden kann. Die Einheit von Menschen- und Gottesliebe tritt besonders in der arabischen Liebesdichtung hervor, die an geeigneter Stelle einbezogen wird.

²⁴ Dazu Mölk 1982, 70ff.; Kasten 1986, 99f.; Davenson 1961, 12f.

Marcabru, Cercamon sowie Giraut de Bornelh gehörten zum niederen Klerus, ebenso Arnaut de Mareuil. Im Fall der Adligen, Grafen, Mönche und Kleriker konnte man durchaus von *litterati* sprechen, von Schriftgelehrten mit klerikaler Ausbildung.²⁵ Verarmte Ritter und Untervasallen (*vavassors*) gab es ebenfalls wie etwa Raimon de Miraval, Cadenet, Uc de Saint Circ, Spielleute oder troubadoureske Berufssänger (*joglars*) waren Alegret, Peire de Valeria und Bernart Marti. Die *joglars* mussten sich besonders um gesellschaftliche Anerkennung bemühen bzw. sogar Spott hinnehmen. Die Höfe boten jedoch soziale Aufstiegsmöglichkeiten. Von dem *joglar* Raimbaut de Vaqueiras ist überliefert, dass er von seinem Gönner oder Mäzen, dem Markgrafen Bonifaz von Montferrat, zum Ritter berufen wurde.²⁶ Troubadours bürgerlicher Herkunft waren Peire Vidal, Peire d'Alvernha, Folquet de Masselha (Marseille!), Aimeric de Peguilhan. Als dichtende Könige sind überliefert: Jakob II. von Sizilien sowie Alfons II. und Peter III. von Aragon.

IV. 2. Die Darstellung der Liebe und ihrer Wirkung in den verschiedenen Phasen der Troubadourlyrik

Um die Liebesbeziehungen der einzelnen Troubadours analysieren zu können, werden die zur Verfügung stehenden Dichtungen vorgestellt. Allgemeine Aussagen oder Urteile über *die* Troubadours erweisen sich als problematisch, da in den Entwicklungsphasen und sogar bei den einzelnen Dichtern verschiedene Spiritualisierungsgrade der Liebe vorliegen. Zwar sind konstante Topoi, Motive, Schlüsselbegriffe der Troubadourliebe erkennbar, doch bestehen im Detail Unterschiede. Die Anfangsphase der Troubadourlyrik wird durch den bereits erwähnten Wilhelm IX. von Aquitanien markiert (1071-1127). Er gilt allgemein als Begründer der höfischen Liebesdichtung. An den meisten der erhaltenen Gedichte fällt eine eher physische, auf den sexuellen Genuss konzentrierte Liebeskonzeption auf.²⁷ Seine Haltung zu Frauen erinnert teilweise an die ironischen Bemerkungen Ovids. Im Lied V. wird die Keuschheit oder Schüchternheit von Frauen als Schein entlarvt. Dem liegt die auf Ovid zurückgehende Vorstellung zugrunde, dass eigentlich nur die

²⁵ Vgl. Kasten 1986, 111ff.; 123f; Rieger 1976,33f.

²⁶ Vgl. Kasten 1986, 111.

²⁷ Zur Dichtung Wilhelms IX. vgl. Rieger 1976,185ff.

Gelegenheit zur Lustbefriedigung gegeben sein müsse.²⁸ Hingegen wird sich zeigen, warum es unwahrscheinlich ist, dass Ovids *Liebeskunst* auf die idealisierende Liebe der nachfolgenden Troubadours wie Bernart de Ventadour eingewirkt hat.

Abgesehen von einigen Berührungspunkten und ähnlichen Topoi überwiegen unverkennbar die Unterschiede. Ovids Liebeskonzeption ist physisch geprägt, denn er sieht die höchste Erfüllung der Liebe in der „Eroberung“ und im sexuellen Genuss, außerdem spricht er von partnerschaftlichen Mann-Frau-Beziehungen. Er verehrt die Frau in der *Ars amatoria* nicht als höheres Wesen, sondern fühlt sich ihr eher als erfahrener Liebhaber überlegen.²⁹ Zumindest betont er auch, dass für eine dauerhafte Liebesbeziehung eine geistige und emotionale Bindung bestehen müsse und die äußere Schönheit allein nicht ausreiche, um liebenswert zu sein. Die Exempla von Frauen wie Phaedra, Medea, Stheneboia, die ihrer Leidenschaft verfallen, sind nicht als Zeichen von Misogynie zu deuten, wie Wildberger ausführt. Vielmehr wolle Ovid einem schüchternen oder unerfahrenen Leser „beweisen“, dass die Frau sexuellen Abenteuern keineswegs abgeneigt sei. Zurückhaltung und Desinteresse seitens der Frau deutet Ovid als eine vordergründige Haltung. Dahinter stünden keine moralischen Bedenken und Prinzipien, sondern praktische Gründe wie die anerzogene Sorge um Ruf und Sicherheit der eigenen Person. Indirekt rät Ovid dem Liebhaber, sein Ziel mutig zu verfolgen, da die Frau letztlich darauf warte, gefragt zu werden.³⁰

Alles in allem könnte Ovid in Bezug auf die Sexualität der Frauen vorzüglich als ein moderner Psychologe verstanden werden, da er den Frauen ihre individuelle Sexualität zugesteht bzw. sie sogar dazu ermuntert. Sei es auch scherzhaft-ironisch gemeint, wirkt die Darstellung der Frau bei Ovid insgesamt zu respektlos, als dass ein Einfluss Ovids auf die Troubadourlyrik nach Wilhelm IX. angenommen werden kann. Die Charakterisierung der Frau als ein Wesen, dessen Zurückhaltung nicht auf moralischen Prinzipien oder Einsicht beruht, sondern nur simuliert ist, lässt sich

²⁸ Gedicht V in: Pasero 1973, 125ff. Zwei Frauen verführten ihn, nachdem er einen Narren gemimt hatte!

²⁹ Eine Idealisierung seiner Geliebten Corinna zu einer Göttin findet sich jedoch in den *Amores*. Ihr Erscheinen wird als Theophanie beschrieben. Zur *puella divina* vgl. Lieberg 1986 bzw. Kapitel II. meiner Arbeit!

³⁰ Dazu Wildberger 1998, 95ff.; 276f.; 293ff.; 375f. Sie führt diese Ausführungen Ovids mit den wenig schmeichelhaften mythologischen Exempla (*Ars Am.* v. 281ff.) auf die anti-elegische Haltung Ovids zurück. Er will sich von der selbstquälerischen Liebe der Elegiker abgrenzen und den allzu großen Stolz der sich unerreichbar gebenden elegischen *domina* relativieren, indem er sie sozusagen von ihrem Thron entfernt. Ovid zeigt die Möglichkeit einer glücklichen und befriedigenden Partnerbeziehung auf. Zur Souveränität des ovidischen *sapiens amator* vgl. Wildberger 1998, 105ff.; 137f. Vgl. dazu auch Kap. II dieser Arbeit.

weder auf das Verhältnis der Dame zum Troubadour noch auf die Königin und den Ritter des höfischen Romans übertragen, das auf Respekt, Achtung, Dankbarkeit, Loyalität und Vertrauen gegründet ist.

Aufgrund seiner Position als Graf und Herzog waren Wilhelms Verhältnisse mit verschiedenen Frauen eher unverbindlicher Art. Er hatte es gewissermaßen nicht nötig, eine Frau zu verehren, um ihre Anerkennung und Huld zu erwerben.³¹

Andererseits scheint er daran zu zweifeln, dass seine wechselnden sexuellen Beziehungen ihm ein Glücksgefühl und Zufriedenheit verschaffen. In dem nachdenklich-melancholisch gefärbten Gedicht VIII. sagt ihm sein Herz, dass alles eitel sei: *tot es niens*.³²

Der Troubadour Cercamon wird zuweilen in diese Anfangsphase datiert und seine Liebeskonzeption mit derjenigen Wilhelms verglichen. Für ihn bedeutet die Liebe etwas ethisch Indifferentes, da sie Glück wie Verderben bringen kann.³³ Andererseits finden sich bei Cercamon einige Elemente, die zu den konstanten Motiven der Frauenverehrung zählen und bei den nachfolgenden Troubadours immer wiederkehren, vor allem die Idealisierung der Dame (*domna*; Herrin) als Inkarnation von Schönheit und Güte. Wilhelm idealisiert seine Geliebten nicht, doch bezeichnet er sie bereits als Quelle des *joi*, der Freude und des inneren Reichtums, der zur dichterischen Kreativität beiträgt.³⁴ Cercamon beschreibt das Erschauern und Hingerissen-Sein beim Anblick der Geliebten, er ist unfähig in ihrer Gegenwart zu reden oder einen klaren Gedanken zu fassen. Dies entspricht dem religiösen Schauer vor dem Schönen, den Platon mit *ekplētesthai* umschreibt, was zugleich den Aspekt des Erschauerns, des Erschreckens und der seelischen Erschütterung umfasst. Cercamon preist den „Schatz“, den er gefunden hat, in panegyrischem Ton und beschreibt ausführlich die Schönheit der Geliebten. Die Liebe raubt ihm die Sinne und den Verstand (*sen* oder *saber*), was zu einem konstanten Topos der höfischen Liebe wird.³⁵ Die Hoffnung auf erfüllte Liebe auch in sexueller Hinsicht, etwa das Unerreichbare durch geduldigen Dienst zu erlangen, bleibt ein Topos, der

³¹ Zu Wilhelm s. auch Pollmann 1966, 78ff.; 95f. Wilhelm war als *vehemens amator feminarum* berüchtigt, andererseits gilt er als Begründer der höfischen Liebesdichtung. Vgl. auch Nelli 1979, 29f.

³² Gedicht VII in: Pasero 1973, 196f.

³³ Zu Cercamon vgl. Pollmann 1966, 104f.; 112 f.; 118 f. Nelli / Lavaud 1966, 38-43.

³⁴ Zu Wilhelm IX. vgl. Rieger 1976, 190 f.; zu *joi*: 195.

³⁵ Lied I, v. 15. Ovid dagegen hält den Liebenden, der erleicht, der vor Verlegenheit sprachlos und verwirrt ist, für bäurisch (*rūsticus*). Ars am. 565-66; 607f. Phaidros 250a; 251a; 254 b: Neben *ekplētesthai* wird auch *phrigein* für das ehrfürchtige Erschauern verwendet.

nicht überall, doch vielfach wiederkehrt. Cercamon wünscht sich, die geliebte Herrin eines Tages entkleidet im Arm zu halten.³⁶

Als erste Troubadourin, *trobairitz*, gilt Tibors (um 1130 geb.), die Schwester Raimbauts von Orange, die mit Bertrand de Baux, einem einflussreichen provenzalischen Grafen und Mäzen, verheiratet war.³⁷ Das einzige erhaltene Gedicht ist an einen unbekanntes „höfischen Geliebten“ (*bels dous amics, fin aman*) gerichtet. Sie bekennt sich zu ihrer beständigen und aufrichtigen Liebe, ihrer Sehnsucht (*dezir*) und der Freude (*joy*), die weder durch seine Abwesenheit noch durch mangelnde Zuwendung seinerseits geschmälert wird. Dass die Liebe einerseits Schmerz über die Trennung von der geliebten Person bewirkt, andererseits Freude über die innere Bereicherung und Selbsterweiterung auslöst, bleibt ein konstanter Topos, der bis auf Platons Eros-Dialoge zurückgeht.³⁸

Die zweite Entwicklungsstufe in der Mitte des 12. Jahrhunderts ist geprägt durch Eble und Bernart von Ventadorn, Raimbaut d'Aurenga (floruit 1165-68) und Jaufré Rudel.³⁹ In der idealistischen Liebesauffassung der Schule von Ventadorn werden religiöse Termini und Wertvorstellungen auf die Liebe übertragen.

Die *joi d'amour* bezeichnete eine komplexe seelische Befindlichkeit, ein hoffnungsvolles Sehnen, eine *exaltation sentimentale*. Jene Art der Liebe wird als eine kreative Kraft erfahren, d. h. sie befähigt zur Dichtkunst. Wie der Eros Platons wird die Liebe als ethisch relevantes Vermögen aufgefasst und unmittelbar mit einem religiösen Erleben verknüpft.

Guillem de St. Didier (1130/40 - 1195/1200) lobt die veredelnde Wirkung, welche die Liebe in der Seele des Liebenden bewirkt, indem er die Liebe selbst in einer *Apostrophé* anredet und preist. So ist auch Peyrol überzeugt, dass allein die Liebe lehrt, schönen Gesang und edle Verse hervorzubringen.⁴⁰

Jaufré Rudel gilt als Erfinder der Fernliebe (*amor de lonh*); einer völlig vergeistigt erscheinenden, religiösen oder mystischen Form der Liebe, die auf die physische Präsenz des Liebesobjektes gar nicht angewiesen ist. Der überlieferten Biographie (Vida) zufolge liebte er eine Prinzessin in Tripolis, ohne sie je zuvor gesehen zu haben, aufgrund ihrer bewundernswerten Tugenden und Taten, von denen Pilger ihm

³⁶ Lied II. v. 44-48.

³⁷ Zu weiteren *trobairitz* vgl. Bogin 1976, 80-81.

³⁸ Phaidros 251c-252b; Symp. 204 e ff.; 206c-207a; 208e ff.

³⁹ Kasten 1986, 59ff. Nach Diez währt diese zweite Phase der Troubadourlyrik von 1140 bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Diez 1966, 58ff.

⁴⁰ Peyrol III. 273, Diez 1966, 33; 124.

berichtet hatten.⁴¹ Auf der Reise nach Tripolis, zu der er sich entschlossen hatte, erkrankte Jaufré schwer und vermochte mit den letzten Kräften vor seiner Angebeteten niederzuknien und seine Liebe zu gestehen. Er soll in ihren Armen gestorben sein. Singer nimmt unabhängig von dieser relativ bekannten Geschichte auch arabische Vorbilder für die Fernliebe an.⁴² Das Rätsel um die Adressatin scheint dennoch ungelöst. Kasten verweist auf die Interpretation von Appel, der in der Fernliebe Rudels einen mystischen Marienkult sieht. Die religiöse Terminologie bildet jedoch einen eigentümlichen Kontrast zu der eher physischen Erotik der Sprache, was zu kontroversen Deutungen geführt hat.⁴³ Anstelle des *dezir*, welches das unerfüllte Sehnen bedeutet, verwendet Jaufré Rudel den Ausdruck *cobezeza*, die von *cupiditas*, also dem sexuellen Begehren, abgeleitet ist. Der Begriff *dezir* könnte eher dazu dienen, die im Gedicht III. thematisierte Liebe mit dem platonischen Eros in Verbindung zu bringen. Doch gerade vor dem Hintergrund der kontroversen Diskussionen sollte man berücksichtigen, dass der Wunsch geäußert wird, die Dame küssen zu wollen; diese Form der Annäherung gilt im Rahmen des platonischen Eros als erlaubte Handlung. Da es sich in Gedicht III. offenbar um eine physisch vorgestellte Geliebte handelt, kann der Begriff einer mystischen Beziehung darauf nicht angewendet werden.

Que tan no fan sospirs e plors
Qu'us sols beizars (!), per escairitz
Lo cor no'm tengues san e sau.
Bona es l'amors e molt pro vau
E d'aquest mal mi pot guarir
Ses gart de metge sapien. (Gedicht III.)

Nach Spitzer bekennt sich Jaufré zu seiner *cupiditas*, die er jedoch transformieren möchte, anstatt ihr nachzugeben; er betrachtet die Ferne, *le lointain*, als

⁴¹ Zu der *Vida Jaufrés* s. Nelli / Lavaud 1966, 260f., Pollmann 1966, 165f.

⁴² Singer 1918,27.

⁴³ Die überlieferte Geschichte von der Prinzessin in Tripolis wird in der Forschung eher angezweifelt und als Legende betrachtet. Kasten 1986, 76ff. Auf den physischen Aspekt der *amistat* bei Jaufré verweist auch Pollmann a. a. O.

grundlegendes Element der Liebe.⁴⁴ Dem muss notwendig hinzugefügt werden, dass die Fernliebe als konstitutiv für die dichterische Inspiration zu gelten hat. Die Unerreichbarkeit sollte in der Weise aufgefasst werden, dass die Liebenden 1. vielfach aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten stammen, dass 2. die Geliebte verheiratet war und 3. strenge Verhaltensregeln existierten, was im vorliegenden Kapitel noch deutlich zutage tritt. Mit Rieger kann die Fernliebe als Variante der höfischen *fin'amors* betrachtet werden. Er sieht zu Recht in dem *fernen Land* eine Allegorie der Unerreichbarkeit der Geliebten, die geographische Ferne entspreche der sozialen, gesellschaftlichen Ferne der Angebeteten.⁴⁵ Spitzer behauptet, Jaufré drücke in seiner Lyrik die *mélancolie de l'imperfection* aus, die Trauer darum, dass immer etwas zum Glück fehle, das Gefühl des Mangels und die Sehnsucht des Unvollkommenen nach dem Vollkommenen. Gerade dieses wird von Platon als Wesenszug des Eros erkannt.⁴⁶ Wie schon im ersten Kapitel ausführlich beschrieben wurde, besteht ein wesentliches Element des platonischen Eros in dem Streben des Mangelhaften nach der Vollkommenheit und des Sterblichen nach Unsterblichkeit, was der Glückseligkeit entspricht. Die Liebe bedeutet für Rudel, wie aus dem III. Gedicht hervorgeht, etwas Gutes, da sie ihn zu seiner Dichtung inspiriert. Sie setzt demnach kreative Kräfte frei. Frank interpretiert hingegen, ähnlich wie Appel, die Fernliebe Jaufrés als Sehnsucht nach dem Heiligen Land und betrachtet seine Werke als Mariendichtung. Rieger lehnt die Theorie von der Mariendichtung ab, ebenso hält er die Liebe zu der Prinzessin von Tripolis für eine Legende. Maria kommt allem Anschein nach als Adressatin nicht infrage, denn in Gedicht III. ist von Küssen die Rede, was auf eine eher irdische Liebe hinweist. Das Gedicht II. (v.1-2), worauf sich Frank beruft, bleibt doppeldeutig: Wird hier von einer Liebe *in* (oder *von*) einem fernen Land, nämlich von der Prinzessin in Tripolis gesprochen, oder handelt es sich um eine Liebe *zu* einem fernen Land, der *Terre Sainte*? Der Garten (*vergier*), von dem in Gedicht II. gesprochen wird, kann die dichterische Sphäre symbolisieren, innerhalb derer die ferne Geliebte herbeigeseht wird. Jedenfalls begehrt Rudel die Zusammenkunft mit der Geliebten in einem

⁴⁴ Kasten 1986, 80-83. Vossler soll von *zerebraler Wollust* bei Jaufré gesprochen haben. Dass die Distanz oder die Hindernisse die Liebe erst zu etwas Wertvollem erheben, bleibt ein ubiquitärer Topos in der Troubadourlyrik. Spitzer 1944, 6ff.; 16.

⁴⁵ Vgl. Rieger 1976, 200f.

⁴⁶ Vgl. Anm. 39. Zum Streben des Mangelhaften nach dem Vollkommenen vgl. Symp. 192c; 193d; 200bff.; 204df. Begehren nach Unsterblichkeit: 207aff.

Garten unter einem Baum (v. 6: *Dinz vergier o sutz cortina*), da es keine andere „Medizin“ gegen seine Sehnsucht gebe (v.3), was er in Gedicht II. schreibt:

Amors de terra lonhdana
Per vos totz le cors mi dol.
E non puesc trobar melina
Si non avostre reclam
Ab atraich d'amor doussana
Dinz vergier o sutz cortina
Ab dezirada companha.

Jaufré wendete sich zu einem späteren Zeitpunkt der christlichen *caritas* zu, indem er sich einem Kreuzzug anschloss. Er verließ den „Frauendienst“, um sich in den Dienst Christi zu stellen.⁴⁷ Das Abschiedsgedicht an seine Dame gibt jedoch wieder Rätsel auf. Wenn die besungene und wie auch immer begehrte Dame Maria war, so hätte kein Grund vorgelegen, sich um des Kreuzzuges willen von ihr loszusagen.

Der Dienst an Christus widerspricht nicht dem Mariendienst! Christliche Moralvorstellungen und höfisches Tugendideal unterscheiden sich jedoch zu sehr, als dass man zwischen der Fernliebe Jaufré Rudels und der um 1100 entstandenen Marienverehrung einen direkten Zusammenhang sehen könnte. In einigen Passagen der Gedichte III., IV. und VI. wird zu offensichtlich ein sexuelles Begehren geäußert.⁴⁸ Aus den kontroversen Interpretationen lässt sich entnehmen, dass die hier vorgestellten Fragen nicht eindeutig beantwortbar scheinen.

Marcabru (1130-1150) gilt als Moralist unter den Troubadours. Er schrieb in diesem Zeitraum unter anderem satirische Gedichte, in denen er die *fals amors* tadelt, eine falsche Auffassung von der Liebe, welche ihm als niedrig und vergänglich gilt und Verdruss bereitet. Er wendet sich gegen diejenigen, welche die *fn'amors* als Deckmantel oder Alibi für sexuell bestimmte Verhältnisse, Ausschweifungen und

⁴⁷ Zur *conversio* Rudels s. Kasten 1986, 84f.; 86-87. Ecker 1934, 82f.

⁴⁸ Vgl. aber Mölk 1982, 87. Ein Bezug zwischen Marien- und Minneliedern wird letztlich doch zugestanden. Das „Numinose“, die ontologische Erhöhung der Frau, ihre Verehrung als göttliches Wesen bzw. Inkarnation des Göttlichen. An den Marienliedern Bernhards von Clairvaux, die höfische und religiöse Termini enthalten, lässt sich erkennen, dass es von der idealisierenden Fernliebe zum religiösen Lied mit Maria als Adressatin nur noch einen geringen Schritt bedeutet.

Eroberungen missbrauchen und damit das Ansehen der *fin'amors* zerstören.⁴⁹ In Platons *Symposion* rechtfertigt Pausanias ein sexuelles Verhältnis mit dem Geliebten damit, dass der Liebende ihm ja auch seine Gunst erweise, indem er ihn erziehe. Umgekehrt solle der *erōmenos* seinem Wohltäter auch einen Gefallen erweisen.⁵⁰ Wahre, selbstlose Liebe berechnet hingegen nach Platon nicht den eigenen Vorteil. Der wahrhaft Liebende liebt den anderen um seiner selbst willen und macht ihn besser durch Hinleitung zum wahrhaft Guten und durch gemeinsames Bemühen um das Gute, ohne Hintergedanken. Die Gegengabe des seelenverwandten Geliebten besteht in dankbarer Gegenliebe.⁵¹ Die *fin'amors* stimmt mit dieser ethisch fundierten Ansicht Platons über das Verhalten der wahren Liebenden und seiner Charakterisierung des *elútheros éros* im *Phaidros* überein.

Nach Marcabrus Ansicht brachen die betreffenden Troubadours sozusagen die Spielregeln der höfischen Liebe. *Fals amors* bedeutet es für ihn auch, wenn sich die Frau mehreren Troubadours zuwandte, womit dem Gebot der Loyalität (*lealtat*) widersprochen. Seine Invektive richtet sich gegen die Sitten an den Höfen, für welche ihm die Damen, *domnas*, verantwortlich scheinen, sowie gegen den Geiz und die mangelnde Freigebigkeit der Adligen. Mölk hält dafür, dass es Marcabru nicht darum ging, eine strenge christliche Morallehre oder Ehemoral zu verteidigen, auch war er nicht so frauenfeindlich, wie ihn die *Communis opinio* darstellt, sondern er verteidigte die höfischen Tugenden der *fin'amors*, einer wahren, aufrichtigen Liebe, zu der Achtung, Vertrauen, Ehrgefühl und Großzügigkeit, *largueza*, seitens der Lehnsherren und -damen gehören.⁵² Kasten stellt im Gegensatz dazu Marcabru eher in die Tradition der misogynen klerikalen Literatur, welche die Frauen als minderwertig und triebhaft darstellt. In den nachfolgend zitierten Zeilen lässt sich tatsächlich ein Tadel an der Frauenverehrung erkennen, die als Verkehrung der natürlichen Ordnung aufgefasst wird: *Qui per sen de femna regina /Dreiz es que mals li.aveigna, Si cum la letra. nos enseigna; - Escoutatz !- Malaventura. us en veigna /Si tuich no vos en gardatz. Wer nach dem Verstand einer Frau lebt, dem geschieht es recht, wenn ihm Übles daraus entsteht, so wie es uns die Bibel lehrt. Hört (zu)! Unheil möge Euch daraus entstehen, wenn Ihr Euch nicht alle davor*

⁴⁹Zu Marcabrus Kritik am unhöfischen Verhalten: Rieger 1976,209f.; 213ff.

⁵⁰ Symp.180 d-182a; 84b-e;185b-c.

⁵¹ Symp.205e; 209c-e; Phaidros 253c; 255b-c.

⁵² Zu Marcabru vgl. Mölk 1982, 41f.; so auch Rieger 1976, 209f.; 213ff.

bewahrt.⁵³ Es liegt nahe, hierin keine grundsätzliche Verurteilung der Frauenverehrung zu sehen, sondern eine Kritik an dem oben beschriebenen Fehlverhalten der Frauen, *fals amors*. Nachweisbar setzte sich Marcabru für die *fin'amors* und die Erhaltung der mit ihr verbundenen Tugenden ein. Er solidarisierte sich mit den mittellosen Vasallen, Söldnern und armen Rittern, da er befürchtete, dass das Ansehen der *fin'amors* durch reichere, unabhängige Troubadours und auch dichtende Kleriker Schaden nehmen könne und die Mittellosen benachteiligt würden. Flegelhafte und respektlose Kleriker schaden nach Marcabru der Ruf und Glaubwürdigkeit der *fin'amors* ebenso wie Frauen, die sich nicht ihrem Status entsprechend verhalten. Ein edler Liebender müsse der Sehnsucht (*dezirier*) fähig sein, was am besten die Mittellosen vermöchten. Aus dem *desir* und der existenziellen Not entsteht ein Ehrgeiz oder ein Leistungswille, den die besser Situierten nicht entwickeln, da sie es nicht nötig haben.⁵⁴ In dem Begehren, das aus einem schmerzlich empfundenen Mangel entsteht und das sich auf Schönes, Gutes, Ehrenhaftes richtet, liegt ein grundlegendes Wesensmerkmal des platonischen Eros. Die selbstlose, liebende Verehrung der Frau als Repräsentantin des Guten, die Erfahrung einer Inspiration und Selbsterweiterung durch diese Liebe, und die Bemühung darum, selbst besser und liebenswerter zu werden, stellen wesentliche Züge der Troubadourlyrik dar, was im Verlauf dieses Kapitels noch deutlicher heraustreten wird.

Die *fin'amors* als wahre, beständige und am Guten orientierte Liebe umfasst auch bei Marcabru die Liebe zu den höfischen Tugenden wie Respekt, Großherzigkeit, Ehrgefühl, Vertrauenswürdigkeit, Loyalität. Er verknüpft wie Platon die Liebe mit ethischen Prinzipien. Da die geliebte Frau als Repräsentantin dieser Tugenden gilt, fordert Marcabru, dass sich die Frauen entsprechend verhalten sollen. Seinen ethischen Forderungen gemäß wird man allein durch die *fin'amors* besser, der er einen sittlichen Wert zuerkennt. Dies bedeutet nichts anderes als jenes Bemühen um das Gute, in dem sich der platonische Eros manifestiert. Das Besser-Werden durch

⁵³ Nelli / Lavaud 1966, Marc. XV, III, v.61, auch XII bis v. 41. Kasten 1986, 148ff.; 156ff. Zu der kontinuierlichen Tradition misogynen Literatur neben der Frauenverehrung der Troubadours wird in dem Abschnitt zu Andreas Capellanus eingegangen. In seiner *Reprobatio amoris* führt er einen Katalog von abschreckenden Exempla triebhafter Frauen auf: Eva, Salome, Dalilah, die Königin von Saba etc. In die misogynen Tradition der klerikalen nordfranzösischen Literatur verweist auch die als abschreckendes Beispiel dienende Geschichte von Aristoteles und Phyllis bzw. vom „Gerittenen Aristoteles“. Zum *Lai d'Aristote* von Henri d'Andeli (zwischen 1200 und 1230 entstanden) s. Schnell 1985, 552.

⁵⁴ Köhler 1962, 12f.; 199f.

die Liebe in ethischer Hinsicht wird in folgendem Gedicht thematisiert: *Ja non creirei, qui que m'o jur, /Que vins non iesca de razim,/ Et hom per Amor no meillur;/ C'anc un pejarar non auzim, Qu'ieu vaill lo mais per la meillor (...). Niemals werde ich glauben, wer auch immer es mir schwört, dass der Wein nicht aus der Traube kommt, und der Mensch durch die Liebe nicht besser wird, denn niemals habe ich gehört, dass einer dadurch schlechter geworden wäre. Und auch ich habe mehr Wert durch die beste (Liebe oder Frau).*⁵⁵ Die *cortezia* bedeutet für ihn zugleich *amar*, doch bleibt das Lieben stets mit der *mezura* verbunden, zu der auch eine kultivierte Sprache gehört. Zu vermeiden sei *vilania*, das gemeine, unwürdige Verhalten, und *folejar*; närrisches Tun: *Der Höflichkeit kann sich derjenige rühmen, der richtig das Maß einzuhalten weiß (...). Das Maß besteht im kultivierten Reden, Höflichkeit bedeutet zu lieben.*⁵⁶ Marcabru betont die vernunftgeleitete Haltung zur Liebe. Er fordert, dass die Liebe durch Verstand und Besonnenheit (*sen, mezura*) kontrolliert werden solle. Die Liebe des Dichters solle nicht bloß im *cossirier* bestehen, also in der Beschäftigung mit den persönlichen Empfindungen, sondern im sittlich guten Handeln. Er verbindet also, wie bereits bemerkt, die *fin amors* mit moralischen Prinzipien und Verantwortungsgefühl, worin seine Intention mit Platon übereinstimmt. Ein Großteil der Troubadours, die von ihm getadelt wurden, nahm ihn nicht ernst und hielt ihn für einen Frauenhasser.⁵⁷ Marcabru nähert seinen Begriff der *fin'amors* dem des *amor purus* an, da er von der moralischen, charakterlichen Veredelung, vom Besser-Werden durch die Liebe spricht. Das Glück der Liebenden liege in Freude, *joi*, Geduld, *sofrirs*, und Maß, *mezura*, im Sinne von Vernunft oder Besonnenheit.⁵⁸ Unbedingt wäre hinzuzufügen, dass Platon im Erosdialog *Phaidros* das Gleichnis von dem Seelengefährt anführt, um auf die Lenkung der Strebevermögen der Seele durch den Wagenlenker, den *Nous*, zu veranschaulichen. Dies hat keineswegs etwas mit der Verurteilung der Leidenschaften zu tun, denn Platon betrachtet sie, was ausführlich an seinem Erosverständnis gezeigt wurde, als

⁵⁵ Marc. XIII. v. 25f. Mit *la meillor* kann entweder *die beste Liebe* oder konkret *die beste Frau*, die er liebt, gemeint sein.

⁵⁶ Marc. XV. v. 13: *De cortezia, is por vanar qui ben sap mesur'esgardar (...). Mezura es en gen parlar e cortezia es d'amar: que qui no vol esser mespres de tota vilania.*

⁵⁷ Zu diesen zählen Cercamon, Alegret, Eble und sogar Bernart von Ventadorn. Letzterem wirft Marcabru vor, er verteidige die freizügige Liebe (Libertinage). Kasten 1986, 161.

⁵⁸ Marc. XXXVII. v. 7.

konstitutiv für die Entfaltung der Seele, die ohne Leidenschaften weder Gutes noch Schlechtes anstreben könnte.

Hat auch Marcabru zu einer tugendhaften und vernunftgeleiteten Liebe aufgerufen, so finden wir zu der bisher behandelten Dichtung insofern bei Bernart von Ventadorn eine Erweiterung vor, als seiner Überzeugung gemäß Liebe nicht mit dem Maßstab oder in den Kategorien der Vernunft gemessen werden könne.⁵⁹ Das Wesen der Liebe besteht für Bernart in einer nicht-rationalen oder ürrationalen, die Mittel unseres Verstandes überschreitenden Macht. Bernart von Ventadorn spricht im Zusammenhang mit dieser Art der Liebe von der *manía*, die Platon im *Phaidros* als edelste Form des Enthusiasmus bezeichnet. Bei Platon übersteigt Eros als göttliche *manía*, als Zustand des Enthusiasmus, die Vernunft. Sie stellt die Voraussetzung für jede kreative oder erzeugende Tätigkeit und für das Streben zum Schönen und Guten dar. Sokrates erklärt dem unerfahrenen Phaidros, dass jemand, der zwar besonnen, aber kein Verliebter ist, d.h. ein Leidenschaftsloser, durch seine *sterbliche Besonnenheit* nur Sterbliches erreiche. Derjenige sei weder kreativ noch erfolgreich in seinen Erkenntnisprozessen und deswegen auch nicht imstande, andere *besser zu machen*, d. h. zur Erkenntnis von Gutem oder Erstrebenswertem zu verhelfen.⁶⁰ Die Inspiration durch die Liebe bedeutet also die Voraussetzung für die dichterische Tätigkeit, wie aus der Dichtung Bernarts hervorgeht: *Das Singen kann schwerlich einen Wert (valor) besitzen, wenn der Gesang nicht aus dem Herzen kommt. Und der Gesang kann nicht aus dem Herzen kommen, wenn keine wahre Herzensliebe vorhanden ist. Darum ist mein Gesang so vollkommen (so fähig: capable), da ich Mund und Augen, Herz und Verstand auf Liebesfreude (joi) ausgerichtet habe.*⁶¹ Für Bernart besteht kein Widerspruch zwischen der Liebe zur Dame, zur höfischen Tugend und der Gottesliebe. Gott wird sogar um Hilfe gebeten, dass er die Erfüllung der Wünsche des Liebenden unterstützen möge.⁶² Zu den Tugenden des Liebenden zählten neben den höfischen Tugenden Ehrgefühl, Großherzigkeit, Tüchtigkeit, Loyalität, Ansehen (*pretz*) auch Genügsamkeit, Sanftheit, Rücksichtnahme sowie Ergebenheit. Zusammenfassend stelle ich fest, dass die Betonung des rein

⁵⁹ Dies thematisiert er z. B. im Gedicht 8, v.19 ff. Die Liebe raubt Verstand und Maß, denn sie verzaubert den Menschen.

⁶⁰ Phaidros 256e; 249d ff.; 252c ff.; 255a-b.

⁶¹ Zum Schönheitsbegriff bei Bernart s. 5. 15, v. 1.

⁶² Die Liebe spornt zu edlem Handeln an, durch sie gewinnt man die höfischen Tugenden und Werte, sodass sie zugleich als gottgewolltes Streben erscheint. Pollmann 1966, 133f.; 137f.

Vernünftigen oder des Enthusiastischen zu einer einseitigen Sichtweise führt, um nicht zu sagen, zu Irrtümern. Platon setzt ein Zusammenwirken aus beiden Elementen voraus, denn trotz der göttlichen *mania* bleibt der Liebende für sein Verhalten verantwortlich. Die Präsenz der Vernunft bei allen Handlungen wird veranschaulicht durch die Anwesenheit des Wagenlenkers im *Phaidros*.⁶³

Völlig anders als Bernart von Ventadorn stellt Bernart Marti die höfische Liebe dar. Aus einer rein physischen Perspektive persifliert er die höfische Liebeskonzeption zugunsten einer weltlichen Liebe, *amor terrena*, welche die bloße sexuelle Befriedigung sucht. Eine veredelnde Wirkung gehe bestenfalls vom Mann, nicht aber von der Frau aus.⁶⁴ Marti unterscheidet nicht wie Marcabru sorgfältig zwischen einer *fals amors*, die sich auf sexuelle Befriedigung richtet, und einer moralischen relevante *fin amors*, die sich durch die Bemühung um das Gute und die höfischen Tugenden auszeichnet.

Giraut de Bornelh (1175 -1220) aus der Dordogne wird von vielen Zeitgenossen als bester Troubadour gelobt, als zweitbesten Peire d’Auvergne.⁶⁵ Girauts Aussprüche und Gedichte waren *mit Liebe und Weisheit geschmückt*, sodass er besonders von kultivierten Zuhörerinnen und Zuhörern bewundert wurde. Tatsächlich ist in der *Vida* Girauts überliefert, dass er den ganzen Winter in einer Schule, d. h. in einer Kloster- oder Domkirchenschule, zu verbringen pflegte, wie sie seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts an zahlreichen Orten Frankreichs wie etwa in Limoges, Toulouse, Carcassonne, Nîmes, gegründet wurden.⁶⁶ Giraut bemühte sich gleichermaßen um Wissenschaft wie um Poesie. Er soll die Gräfin Ermengard de Narbonne in Liebesfragen konsultiert haben. Seine Geliebte, bei der sein Herz unverwandt weilt, wird mit einer Lilienblüte und der schönsten aller Blüten verglichen: *Grosse Wonne fühle ich, wenn ich der Liebe gedenke, die mein Herz fest hält in ihrem Gehorsam. Vorgestern kam ich in einen Garten mit lieblicher Blüthe ganz bedeckt, voll des gemischten Gesanges der Vöglein. Und als ich in jenem schönen Garten mich*

⁶³ Phaidros 246a-b; 253c-254e.

⁶⁴ Dazu Pollmann 1966, 178f.; 182f.

⁶⁵ Diez 1965, 110ff. zur klaren Manier, die er gegen das *trobar clus* verteidigte.

⁶⁶ Außerdem entstanden Abteien und Klosterschulen, in denen Frauen und Männer ausgebildet wurden, in Aniane, St. Gilles, Uzès und Moissac. Robert d’Arbrissel gründete die Abtei Fontevrault. Nelli 1979, 29f.; Davenson 1961, 24f.; Pernoud 1991, 31ff. zur kulturellen Bedeutung von Fontevrault: 43f.; 63ff. Pernoud weist darauf hin, dass die ersten Abteien und Klöster bereits im 6. Jahrhundert entstanden sind, in denen Frauen Handschriften kopierten. Ebda. 31.

*befand, da erschien mir die herrliche Lilienblume und nahm meine Augen gefangen und raubte mir das Herz, sodass ich nachher alle Besinnung und Erinnerung verlor, ausser an Sie, der ich mich gewidmet. Sie ist es, für die ich singe und weine. Meine Neigung zu ihr verfeinert sich stets: oft seufze, schmachte und bete ich nach dem Orte hin, wo ich ihre Schönheit erglänzen sah. Der Frauen Blume, vor der man sich neigt, und sie willkommen heisst, ist Sie, die mich so hold erobert hat; süß ist sie und gütig, herablassend, von hohem Geschlecht, anmuthig in ihrem Thun, voll lieblichen Scherzes, freundlich gegen alle Guten.*⁶⁷ Giraut schildert seine Liebe zunächst als beglückende Macht, die sein Herz erfüllt und bereichert. Die Lilienblüte, die sich aus den anderen Blumen in dem lieblichen Garten heraushebt, symbolisiert die Einzigartigkeit der geliebten Frau. Die Idealisierung der geliebten Person als Abbild der Schönheit manifestiert sich in der Metapher der Blume. Die Schönheit der Geliebten, die sich sowohl auf ihre Erscheinung als auch auf ihr edles Wesen bezieht, veranlasst zu liebender und demütiger Verehrung, worin das religiöse Element der Liebe aufgegriffen wird. Die Verehrung der geliebten Dame als Inkarnation des göttlichen Schönen und Guten wie auch die anagogische Wirkung der Liebe bilden das grundlegende Thema der Troubadourlyrik. Als anagogische, erzieherische, zur Erkenntnis des Schönen und Guten hinleitende Macht charakterisiert Platon den Eros in den besprochenen Dialogen. Das antike Motiv des Herzensraubes wird hier aufgenommen, ebenso der aus Platons *Phaidros* bekannte Augenkontakt bzw. der Anblick der Schönheit als Auslöser der Liebe. Die besungene Frau ist liebenswert durch ihre Schönheit, Güte, Freundlichkeit gegenüber allen Guten und ihren Liebreiz. Dass Liebe nur zwischen Guten und Edlen bestehen kann, die einander als seelenverwandt erfahren, entspricht Platons Schilderung.⁶⁸ Andererseits erfährt das lyrische Ich die Liebe als Leid bringend, denn die Abwesenheit der Geliebten bewirkt Schmerz. Die Unruhe und der schmerzliche Mangel, die Sehnsucht, welche die Seele bei der Abwesenheit der geliebten Person empfindet, werden als Wesensmerkmale des Eros im *Phaidros* beschrieben.⁶⁹

Die räumliche Trennung von der Geliebten wird dadurch erträglicher, dass sie in der Vorstellung und im Herzen des Liebenden wohnt und so immer gegenwärtig ist, wie

⁶⁷ Diez 1965, 114f.; III. 304; 310; 103.

⁶⁸ Symp. 193c-d, 209b-e; *Phaidros* 253b-c; 255b.

⁶⁹ *Phaidros* 251d-252a.

Peyrol und Peire Rogier schreiben. Zwischen verwandten Seelen und liebenden Herzen besteht eine geheime Verbindung, so auch Bernart von Ventadorn.⁷⁰

Raimbaut von Vaqueiras liebte die Gräfin Béatrix, wagte jedoch nicht, sich zu seiner Liebe zu bekennen, da er ihre Gesinnung ihm gegenüber nicht kannte. Er war also im Stadium des *fenhador*. Eines Tages bat er sie sozusagen um ein Liebesurteil. Er sprach in der dritten Person von einer vorzüglichen Dame, deren besondere Gaben ihn jedoch eingeschüchtert hätten, sodass er ihr seine Liebe nicht zu gestehen wage. Béatrix durchschaute, dass sie selbst gemeint war, und nahm ihn nach seinem Liebesbekenntnis an ihrem Hof auf, nachdem ihr Bruder, der Markgraf, ihn zum Ritter geschlagen hatte. Raimbaut besingt die Freude, die ihm durch die Gunst der Béatrix geschenkt wurde. Indem sie seine Liebe erhört hatte, war ihm gleichsam eine Tür zum Glück geöffnet worden (III 258):

*Jetzt schliesst mir Lieb' ihr ganzes Wesen auf,
Sie, die mich flehn und seufzen lässt: ich bat
Die schönste Frau der Welt um ihren Rath
Sie mahnte mich, zu lieben hoch hinauf
Die Edelste und ihr mich hinzugeben.
Diess werde mir gelohnt und nicht vergällt
Und da sie ist die erste Frau der Welt,
So weih'ich ihr mein Hoffen und mein Streben.*⁷¹

Die Idealisierung der geliebten Person als Abbild der göttlichen Schönheit und die respektvolle Verehrung, als sei sie ein Götterbild, entspricht einem wichtigen Element des platonischen Eros, das im *Phaidros* behandelt wird. Das religiöse und das ethische Element, das Platon mit dem Eros verbindet, sowie der Dienst an der geliebten Person, lassen sich bei Raimbaut wiederfinden. Dass die geliebte Person wegen ihrer äußeren Schönheit und ihrer edlen Seele, ihrer Tugenden u.a. geliebt wird, und dass sie erst als liebenswert erkannt werden muss, damit eine dauerhafte Liebe entsteht, entspricht Platons Schilderung des wahrhaft Liebenden.⁷²

Der Aufstieg von der wahrgenommenen Schönheit zur Schönheit der Seele und das damit verbundene intellektuelle Moment entsprechen der schon vielfach besprochenen platonischen Auffassung. Da Raimbaut von bescheidener Herkunft

⁷⁰ Peyrol III. 275; Peire Rogier III. 37; in: Diez 1966, 135.

⁷¹ Übersetzung von Diez 1965, 233, zu Raimbaut und Béatrix vgl. 229ff.

⁷² Phaidros 252d-253c; 255b-d; Symp.200b-d.

war, neideten ihm die Höflinge das Glück und die Ehre, die ihm zuteilgeworden waren. Der Markgraf indessen war ihm wohlgesonnen, als er aber die Liebenden im Schlaf entdeckte, gab er ihm zu verstehen, dass dies nicht mehr vorkommen dürfe. An dieser Stelle endet die *Vida* zu Raimbaut de Vaqueiras. Eines der erhaltenen Gedichte thematisiert eine Fernliebe, mit der wohl Béatrix gemeint ist. Darin äußert er die Bitte an die Wellen des Meeres, dass sie ihm Kunde von seiner Geliebten bringen mögen.

Raimon de Miraval preist seine Angebetete, deren Anblick sogar, wie er versichert, den schlechtesten und unkultiviertesten Menschen besser machen könnte. Die veredelnde Wirkung der Schönheit auf den Liebenden wird hier ausgedehnt und sogar auf fremde und schlechte Menschen übertragen.⁷³ Guillaume de Montagnac äußert einen vergleichbaren Gedanken: Seiner Überzeugung nach ist die Liebe nicht etwa eine Sünde, sondern eine Tugend, die nicht nur gute Menschen noch besser, sondern sogar Schlechte zu Guten mache. Sie bringt den Menschen auf den richtigen Weg, indem sie ihn dazu motiviert, Gutes zu tun:

*Qar amors non es peccatz,
Anz es vertuts que' ls malvatz
Fai bos, e'lh bo'n son melhor,
E met om'en via
De ben far tot dia;
E d'amor mou castitatz,
Quar qui' n amor ben s'enten
No pot far que pueis mal renh.*

*L'amour n'est pas un péché,
mais est vertu qui rend bons les méchants
et les bons meilleurs, et met tout homme en voie
de bien faire tout jour;
et d'amour vient chasteté,
car qui en amour s'entend, ne peut plus mal agir.⁷⁴*

Es ist nicht zu übersehen, dass die Liebe, wie sie Montagnac beschreibt, verbunden ist mit dem ethischen Moment und dass sie im Streben nach dem Guten besteht. Zudem steht der sexuelle Aspekt nicht im Vordergrund, weil er mit ihr ein Streben

⁷³ Raimon de Miraval III.359 in: Diez 1966, 141.

⁷⁴ In: Nelli / Lavaud 1966, 154-55.

nach dem Guten verbindet. Dieser Gedanke findet deutliche Parallelen in den platonischen Erosdialogen.⁷⁵ So veranlasst die Liebe auch bei Pons de Capdeuil zu ethisch gutem Handeln, das wiederum zur Glückseligkeit führt. Außerdem bringt sie höfisches Verhalten zur Entfaltung, also Tugenden wie Aufrichtigkeit,

Bescheidenheit, Eifer und Tapferkeit:

*Glückselig, wer der Liebe Glück gewinnt,
Denn Lieb'ist Quell von jedem andern Gut,
Durch Liebe wird man sittig, frohgemuth,
Aufrichtig, fein, demüthig, hochgesinnt,
Taugt tausendmal so viel zu Krieg und Rath,
Woraus entspringt so manche hohe Thath.*⁷⁶

Cadenet vergleicht die Geliebte mit der Sonne, an deren Licht er teilhat, die seine Seele aufblühen lässt, und zu deren Schönheit und Güte er sich hinwendet. Für Folquet de Romans ist seine Geliebte wie der Polarstern, der den Seefahrern den rechten Weg weist. In beiden Vergleichen wird die Orientierung des Liebenden am ethisch Guten als einem verlässlichen und unveränderlichen Wert ausgedrückt, dessen Repräsentantin die Dame ist.⁷⁷

Arnaut Daniel (floruit 1180 -1200) beschreibt die Veredelung und Reifung, die er durch seine Liebe erfahren hat: *Tot jorn meiller et esmeri, car la gensor serv e coli del mon, so.us dic en apert: Jeden Tag werde ich besser und läutere mich, denn ich diene der Lieblichsten der Welt und verehere sie, das sage ich euch offen.*⁷⁸

Arnaut Daniel bezeichnet zugleich den Liebenden als Verrückten, *fol*, womit er sich selbst mit einschließt.⁷⁹ Platon hat die Liebe als edelste Form des göttlichen Wahnsinns bezeichnet. Außerdem, wie Arnaut Daniel es ausdrückt, macht die Liebe ihn besser. Die Läuterung, verbunden mit dem ethischen Aspekt als eine Wirkung der Liebe, wird in den Erosdialogen umfassend beschrieben. Implizit wird die Liebe wie auch die geliebte Frau selbst als ein Medium zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre verstanden, da sie den Liebenden zur Stufenleiter hinleitet, auf der er seine eigenen Tugenden kultiviert.

⁷⁵ Symp. 205a ff., 212b; Phaidros 252c-253c.

⁷⁶ Pons de Capdeuil III.175, Übersetzung von Diez 1966,123.

⁷⁷ Cadenet III.250, Folquet de Romans V.152, Diez 1966,114-115.

⁷⁸ Nelli / Lavaud 1966, 110-11. Ecker 1934, 18f. verweist auf eine Parallele zwischen diesem Gedanken Arnaut Daniels und der Lyrik des Ibn Zaidun von Córdoba (1070 gest.). Al-Baha-Zuhair bekennt ebenso: *Meine Natur ist durch die Liebe edel geworden.*

⁷⁹ Nelli / Lavaud 1966, 112-13; Molk 1982, 94f.

Über Arnaut de Mareuil und Guiraut Riquier ist bekannt, dass sie trotz ihrer bescheidenen Herkunft über außergewöhnliche Bildung verfügten.

Von Guiraut Riquier ist eine Abhandlung über die Hofpoesie in Versform überliefert, in der er die Kriterien für gute Dichter und wertvolle Poesie formuliert. Guiraut fordert, dass die wahrhaft gute Dichtung moralisch erziehen, also Einsichten in gutes und schlechtes Verhalten vermitteln solle. Dazu bedarf es der Weisheit, durch die der wahre Troubadour auf weltlicher und geistiger Ebene *den Weg der Ehre, Güte und Pflicht* aufzeigen soll.⁸⁰ Auch hier tritt der ethische und erzieherische Aspekt in Erscheinung, den Platon in seine Philosophie, seine Dichtungstheorie und in seine Forderungen an gute Redekunst einbindet.⁸¹ Guiraut betont hier die Weisheit und Einsicht des guten Dichters, nach den Überzeugungen der anderen bereits genannten Troubadours wird ja gerade die Erziehung und Bildung mithilfe der geliebten Dame erreicht und ermöglicht.

Arnaut de Mareuil (floruit 1170-1200) verfasste ein längeres moralisches Gedicht, ein *ensenhamen*, in dem er neben Homer, Vergil und dem Neuplatoniker Porphyrios auch Platon erwähnt.⁸² Da er vom Beruf des Schreibers (*notarius*) nicht überleben konnte, begab er sich an den Hof des Vizegrafen Roger II. Taillefer von Béziers und seiner Gattin Adalasia. Über die sozusagen pflichtgemäße panegyrische Dichtung hinaus, von der seine Existenz abhing, scheint Arnaut eine geheime Liebe zu Adalasia empfunden zu haben. Diez zitiert auch Briefe, in denen er von seiner Liebe, die vom ersten Blick ausging, spricht.⁸³ Als Topos lässt sich der erste Anblick der äußeren Schönheit als Ursache bis Platon zurückverfolgen. Nach der Bitte um einen Kuss gewährte Adalasia ihrem Arnaut sogar das Geschenk einer Liebesnacht, die er ihr mit einer Beteuerung seiner tiefen, aufrichtigen Liebe dankte. Sie scheint ihm aber diesen Fauxpas einer indiskreten Bemerkung nie verzeihen zu haben.⁸⁴ Als im Jahre 1194 der Vizegrav Roger starb, wendete sich Adalasia dem König Alfons II. von Aragon zu, während sie den Troubadour, der nun lästig wurde, verabschiedete

⁸⁰ Zu diesem poetologischen Werk Guirauts vgl. Diez 1966,69.

⁸¹ Vgl. dazu das Kapitel I. meiner Untersuchung.

⁸² Vgl. Diez 1965, 103ff.; 109, zu Arnaut de Mareuil: auch Diez 1966,200f. Guiraut Riquier lebte am Hof des Vizegrafen Amalrich IV. von Narbonne (1236-1270).

⁸³ Diez 1965, 104f.; 106.

⁸⁴ Vgl. dazu Diez 1965, 106-109. Die Ungerechtigkeit Adalasis gegenüber Arnaut scheint kein Einzelfall gewesen zu sein. Die Willkür einiger Damen steht im Widerspruch zu dem Rechtsverhältnis, das zwischen der Feudalherrin und dem Vasallen bestand. Die Dame besaß normalerweise nicht das Recht, dem Troubadour, ohne irgendeinen Vertrauensbruch von seiner Seite, ihre Gunst zu entziehen.

und ihm verbot, sie aufzusuchen und zu besingen. Arnaut flüchtete zu Wilhelm VIII. nach Montpellier, einem Freund und Gönner, dem er sein Leid über die schändliche Behandlung seiner Beschützerin und Geliebten schilderte, die nun seine Feindin geworden sei. Das Schicksal Arnauts de Mareuil zeigt, wie unwägbar und vergänglich die Gunst der Mächtigen ist und wie riskant und gefährvoll sich das Leben am Hof gestalten konnte.

Die Schule des Troubadours Eble II., des Vizegrafen von Ventadorn, wird auch als *école idéaliste* charakterisiert, um sie von der *école réaliste* abzugrenzen, zu der Marcabru, Bernhart Marti und Cercamon gezählt werden.⁸⁵ Mit Bernart von Ventadorn hat sich die höfische Liebesdoktrin homogenisiert und verfestigt. Die Liebe wird als natürlicher Ursprung und Ziel aller Tugenden betrachtet, sie ist Voraussetzung zur moralischen Entwicklung und Vollendung.

Die Liebe gilt als ein Gut und als ausschließliche Ursache von Gutem. Die Gleichsetzung von Schön und Gut in der mittelalterlichen Ästhetik geht bis auf Platon zurück, was von Köhler und Pollmann aber nicht erwähnt wird.⁸⁶ Peire de Capdeuil stellt fest, dass der Mensch durch die Liebe gut, froh, höfisch, freimütig, edel, demütig und zugleich stolz werde. Raimbaut de Vaqueiras schreibt: *Mas amors est flors e frugz de totz bes*: Aber die Liebe ist Blüte und Frucht alles Guten.⁸⁷

Nach Platon bilden das wahrhaft Schöne und das wahrhaft Gute eine Einheit. Im Unterschied zu den Troubadours befindet sich nach Platons *Symposion* der Eros, solange er sich auf der zwischenmenschlichen Ebene bewegt, zwischen Gut und Schlecht, da er in dem Fall mit Materie behaftet ist. Der Eros, der sich auf eine schöne Seele richtet, wie auch die Ebenen des Eros, die den schönen Beschäftigungen und der Bemühung um schöne Erkenntnisse entsprechen, haben sehr wohl Anteil am Schönen, Guten und Seienden, bedeuten jedoch nicht das Gute selbst.⁸⁸ Aus den bisher betrachteten Gedichten lässt sich entnehmen, dass die Troubadours die Liebe als etwas grundsätzlich Gutes und als Tugend auffassten. Die geliebte Frau galt schlechthin als Inkarnation und Abbild der Schönheit, des Guten und als Repräsentantin aller erstrebenswerten Tugenden. Daher vermag sie jene bereits besprochene anagogische Wirkung und das Streben nach dem moralisch Guten auszulösen. Nach Platon bewirkt der zwischenmenschliche Eros unter der

⁸⁵ Schnell 1985, 84.

⁸⁶ Pollmann 1966, 99ff.; Köhler 1962, 21f.; 26f.

⁸⁷ Schnell 1985, 67f.

⁸⁸ Symp. 210a ff., 211b-c.

Voraussetzung Gutes und ermöglicht die seelische Entfaltung, wenn die Liebenden selbst gut und seelenverwandt sind, also wenn zumindest derjenige Liebende, der die erzieherische Funktion übernimmt, über eine hinreichende Erinnerung an das Gute und eine gewisse Ausbildung, im besten Fall eine philosophische Ausbildung, verfügt. Es kommt also auf den seelischen Zustand des einzelnen Menschen an, wie er sich als Liebender verhält. Die geliebte Dame des Troubadours übt ihre kultivierende, erzieherische Wirkung auf den Liebenden aus, der sie entsprechend als verehrungswürdig betrachtet.

Die Dichtung Bernarts von Ventadour (Ventadorn) erhält seiner eigenen Ansicht gemäß ihren besonderen Wert vor allem auch durch die Schönheit des Inhalts. Aufgrund der mit der Liebe verbundenen ethischen Prinzipien hat der Inhalt seiner Gedichte am Schönen Teil. Ein Gedicht wird dadurch schön, dass es die richtige Minnedoktrin und Tugend widerspiegelt. Zur *fin amors* gehört darüber hinaus eine entsprechend verfeinerte Ausdrucksweise, gesuchte und ausgefeilte Worte. Bernart verehrte die Gräfin Ermengard de Narbonne, deren Schönheit er preist und mit der ihn eine Seelenverwandtschaft und spirituelle Verwandtschaft verbindet. Seine Gedichte dienen nicht bloß einem panegyrischen Zweck. Das Gedicht 33 beginnt mit einem etablierten Topos, dem Natureingang (v. 1-7). Der Gesang der Nachtigall erfüllt das Herz des Dichters mit Freude. Daran angeknüpft wird die Beschreibung der Geliebten, die jedoch wenig individuell gestaltet ist, sicherlich um der Diskretion willen. Eher werden Topoi verwendet wie etwa:

La bela bocha rizens: der schöne lachende Mund, *Bel olh*: schöne Augen, *Lo clars vis*: das strahlende Gesicht, *Doutz esgartz*: der sanfte Blick, *Lo cors blancs que neuz*: der schneeweiße Körper, *Bels essenhamens*: (=enseignements): schöne Manieren, Bildung. Die Beschreibung und der Preis der Schönheit werden bei Bernart mit einem Tugendlob verknüpft. Als Individualität tritt die Adressatin kaum in Erscheinung, wahrscheinlich aufgrund der gebotenen Diskretion. Es kommen nur sehr allgemeine, stereotype Schönheitsmerkmale wie die Obengenannten vor. Als schmückende Adjektive (*epitheta ornantia*) kommen wiederholt vor: *gras (gratia)*, *delgat (delicat)*, *gen (gentil)*, *bel, blanc, fresc, gai, len* (>lat. *lenis*: *sanft*). Oft wird die Dame selbst mit der Liebe identifiziert, denn als Inkarnation der Schönheit ist sie zugleich das Liebenswerteste und Ursache der Liebe, sodass sie mit *amors* angeredet wird.⁸⁹ Es folgt ein Preis des freundlichen Wesens, des Seelenadels, des huldvollen

⁸⁹ Vgl. Mölk 1982, 83f.

Entgegenkommens, der edlen Abstammung. Die Seelenverwandtschaft überwindet die räumliche Distanz (v.22-28). Die Liebe Bernarts war nicht auf den körperlichen Besitz der Frau ausgerichtet, er liebte seine Dame um ihrer selbst willen. Der Lohn dieser Liebe besteht für ihn in der Veredelung und Inspiration, die er durch die Geliebte an seiner Seele erfährt.⁹⁰ Mit dem platonischen Eros stimmt diese Form der Liebe überein, da es auch für Platon nicht auf die sexuelle Erfüllung oder den physischen Besitz der geliebten Person ankommt, sondern auf das Bemühen um das Gute und die Entfaltung der seelischen Vermögen und Fähigkeiten. Die Liebe veredelt das Herz des liebenden Mannes, daher besitzt sie ihren Wert in sich selbst. Der Liebende lernt auf diese Weise, sich selbst treu zu bleiben und sich um etwas als gut Erkanntes zu bemühen, um des Guten willen, ohne etwas zurückzuerwarten oder zu berechnen, was er zurückbekommt. Kasten hebt die Zweckfreiheit dieser Liebe hervor, d.h., die Frau wird nicht als bloßes Besitzobjekt betrachtet.⁹¹ Eine Aussage, die mit dem bisherigen Ergebnis übereinstimmt. Der Topos der „Torheit“, der *folie* des Liebenden, taucht häufig bei verschiedenen Troubadours auf. Einem Außenstehenden, Unbeteiligten muss das Werben um eine Dame, das kaum Erfolg im herkömmlichen Sinn verspricht, töricht erscheinen. In Wirklichkeit wohne, so die Interpretation von Schnell, diesem Liebeswerben eine besondere Rationalität inne. Er präzisiert jedoch nicht, worin diese *Rationalität der Liebe* bestehen soll. Wie Bernart von Ventadorn erkennt, hat die Liebe ihre eigenen Gesetze: *Wer in der Liebe Verstand sucht (sen), der hat selbst nicht Verstand noch Maß (mezura)*.⁹² Der Zustand des Verliebtseins und des liebenden Sehns als Inspiration und als Wahnsinn oder Begeisterung, *manía*, wird hier im Sinne des platonischen *Phaidros* erfahren, die notwendig ist, um zu dichten, worauf oben eingegangen wurde.⁹³ Die Liebe wird allgemein in der Troubadourlyrik als Quelle des Glücks und der Freude, *joi, joven*, erlebt, aber auch als Schmerz, *dolor*, als Bewusstsein des Mangels, vor allem bei Abwesenheit oder Unzugänglichkeit der Geliebten. *Joven*, von *iuventus* (Jugend) abgeleitet, bezeichnet das Aufblühen der Seele vor Freude, wenn die

⁹⁰ Zum Verhältnis Bernharts mit Eleonore von Aquitanien s. Kasten 1986,177ff.; anderen Quellen zufolge war Ermengard von Narbonne seine Angebetete.

⁹¹ Kasten 1986, 180. Die Liebe konnte sicherlich in den Fällen der mittellosen Troubadours aus unteren sozialen Schichten nicht zweckfrei sein, deren Existenz unmittelbar vom Wohlwollen der Frau und auch von der Großzügigkeit ihres Mannes abhing. Bernhart betont allerdings, wie gezeigt, dass die Liebesdichtung aufrichtig sein solle und weniger ein eigennütziges Lob der Brotgeberin.

⁹² Schnell 1985, 33f.

⁹³ Zum Eros als Enthusiasmus (*theña manía*) s. Phaidros 245b; 249d -e.

Geliebte anwesend ist.⁹⁴ Der Schmerz und das Leiden der liebenden Seele während der Abwesenheit der geliebten Person werden im platonischen *Phaidros* thematisiert und erweist sich somit auch als konstantes Element des platonischen Eros. Die Nähe der geliebten, seelenverwandten Person erfüllt die Seele mit Freude und Entzücken, was Platon durch die Beflügelung der Seele ausdrückt. Daher bewegt sich der platonische Eros stets zwischen Mangel und Fülle, zwischen Beglückung durch die Nähe des Liebesobjektes, die Anwesenheit des erstrebten Guten und der Trauer um die Abwesenheit, Mangel, auch Angst vor dem Verlust des Liebesobjektes. Raimbaut de Vaqueiras beschreibt antithetisch den widersinnigen Zustand, in den ihn seine Liebe versetzt: Bald sei er töricht, bald klug, verwegen, schüchtern, traurig und vergnügt, stolz und voll Demut, bald gefällig, bald lästig.⁹⁵ Auch dieser Topos vom merkwürdigen und widersinnigen Verhalten und Befinden der Liebenden wird im *Phaidros* genannt. Derartige Bezüge zum platonischen Eros wurden in der mir zugänglichen Forschungsliteratur nicht hergestellt.

Die Liebesmeditation, die in einigen Gedichten in Erscheinung tritt, besitzt nach der Interpretation von Pollmann einen kontemplativen Charakter. Er sieht in dem Schlüsselbegriff *cossirar* ein edles Gedenken, ein kontemplatives Nachsinnen, das gerade zur Selbstfindung hinleite.⁹⁶ Dies entspricht den bisherigen Ausführungen zur Wirkung und Leistung der Liebe, die zur Selbstentfaltung motiviert und zur Selbsterkenntnis hinleitet, was Platon in beiden Erosdialogen darlegt. Pollmann verweist darauf, dass das Minnelied nicht nur die Verehrung der Geliebten thematisiert, sondern auch die Darstellung der eigenen Gefühlswelt, die Selbstreflexion, das Durchleben der Liebe. Anstelle der meditativen Entrückung des Liebenden tritt andererseits besonders im Lerchenlied Bernarts von Ventadorn die Verzweiflung an der Liebe hervor:

*Quan vey la lauzeta mover
De joy sas alas contra 'l rai
Que s'oblida es 'laissa cazer
Per la doussor qu'al cor li vay:
Ai ! tan grans enveya m'en ve*

⁹⁴ Eros bewegt sich zwischen Poros und Penia, zwischen Mangel und Fülle! Symp. 203a-204c. Zum Aufblühen der Seele (Wachsen der Flügel) in der Nähe des Geliebten s. *Phaidros* 251af.

⁹⁵ III.256; Diez 1966, 134. Zum widersinnigen Zustand (*atopia*) des Liebenden: *Phaidros* 251d-e!

⁹⁶ Pollmann 1966, 149-50. Das *cossirar* stellt sogar einen Schlüsselbegriff in der Troubadourlyrik dar.

*De cui qu'eu veyau jaurion!
 Meravilhas ay, quar desse
 Lo cor de dezirier no'm fon.*

*Quand je vois l'alouette mouvoir
 De joie ses ailes à contrejour
 Qui s'oublie et se laisse choir
 Pour la douceur qu'au cœur lui va:
 Hélas! Je sens monter l'envie
 Pour ceux que je vois heureux.
 C'est merveille qu'à l'instant
 Le cœur de désir ne me fonde.⁹⁷*

Mit der emporsteigenden Lerche lässt sich die im *Phaidros* beschriebene Beflügelung der Seele durch die Liebe assoziieren, doch das lyrische Ich befindet sich vielmehr in einem gegenteiligen Zustand. Das lyrische Ich beschreibt hier den Zustand der Liebesehnsucht, *dezir*, der ihn nicht nur beflügelt, sondern ihn vielmehr in „Neid auf die Glücklichen“ verfallen lässt. Die unbekümmerte Leichtigkeit und Selbstvergessenheit der Lerche entspricht vielmehr seiner Wunschvorstellung. Er wundert sich, dass sein Herz nicht infolge des übergroßen *dezir* schmilzt. Aus der zweiten Strophe geht hervor, dass er von seiner Geliebten keine Gegenliebe erhoffen kann. Dies wird in einem Paradoxon ausgedrückt: Die Unerbittliche hat ihm nicht nur sein Herz gestohlen, sondern hat ihn sich selbst und der Welt weggenommen, sodass ihm nur schmerzvolles Begehren bleibt. Es handelt sich um einen Herzensraub anstelle des Herzenstausches. Im Falle beidseitiger Liebe besitzt einer das Herz des anderen! Wie Narziss sich in der Quelle verloren hat, so hat auch das lyrische Ich sich in den Augen der Geliebten verloren, die mit einem Spiegel verglichen werden, wodurch wieder der Bezug zu der Quelle des Narziss hergestellt wird (Str.3).

Am Ende beschließt das lyrische Ich, sich von seiner hoffnungslosen Liebe und auch von der Liebesdichtung loszusagen (Str. 7-8). Zugrunde liegen Motive, die aus den platonischen Erosdialogen bekannt sind. Die Augen als Spiegel der Seele begegnen im *Phaidros*, dienen als Medium der Selbsterkenntnis wie der Erkenntnis der

⁹⁷ In: Nelli / Lavaud 1966, 72-77.

geliebten Person. Durch den Augenkontakt dringt die Liebe in die Seele.⁹⁸ Der Schmerz über die Abwesenheit der geliebten Person entspricht der platonischen Charakterisierung des Eros als Mangel am Schönen.⁹⁹

Vorwiegend lässt sich, aufgrund der zuvor erläuterten Lehnsverhältnisse zwischen dem Dichter und der Dame, eine asymmetrische Struktur in der Liebesbeziehung feststellen, doch trifft man bei Giraut de Bornelh auch auf den Wunsch nach Gleichheit zwischen den Liebenden, nach einer Art Partnerschaft.¹⁰⁰

Die Lebensdaten von Peire d’Auvergne werden unterschiedlich angegeben. Nach den Angaben Mölks dichtete er zwischen 1175 und 1180. Kasten gibt die Zeit zwischen 1150 und 1170 als Schaffensphase an. In diesem Fall wäre er ein Zeitgenosse Bernarts von Ventadorn und Marcabrus.¹⁰¹ Peire fordert keine vollkommene Hingabe an die Liebe und die Empfindungen, die sie bewirkt. Er vertritt eine mit den Forderungen Marcabrus vergleichbare, vernunftbetonte Auffassung. Die Liebe solle nicht mit *sen*, *saber*, *mezura*, also Vernunft, Besonnenheit bzw. Maß, und *reconnoissensa*, Anerkennung, in Widerspruch geraten. Nur durch Wissen und Selbsterkenntnis gelinge es, besser zu werden und den Weg zum wahrhaft Guten, nämlich Gott, zu finden. In der Betonung der ethischen Verpflichtung der liebenden Menschen, des Dichters gemeinsam mit der Adressatin, wie auch darin, dass das Wissen die Voraussetzung zum guten Handeln bedeutet, stimmt Peire d’Auvergne mit Platons Bestimmung des Eros als Streben nach dem Guten überein. Wie im Kontext mit Marcabru ausgeführt wurde, führt Platon beide Aspekte, nämlich den des vernunftgeleiteten, besonnenen Verhaltens, und den des schöpferischen Enthusiasmus, *manía*, zusammen. Obwohl der Liebende von Eros und von göttlicher *manía*, einem übrationalen Prinzip erfasst ist, bleibt er verantwortlich für sein Handeln, auch gegenüber der geliebten Person.

In der letzten Phase der Troubadourlyrik, zwischen 1200 und 1250, wurde die höfische Liebestheorie auch von den Katharern oder Albigensern verbreitet, die der

⁹⁸ Phaidros 251a; 255c-d.

⁹⁹ Symp. 203c-204c; 207a.

¹⁰⁰ Gedicht X. 37f. Die Paarstruktur war eher dem nordfranzösischen höfischen Roman eigentümlich, z. B. in *Erec und Enide*, *Yvain und Laudine* u.a. Vgl. den Abschnitt zum höfischen Roman. Möglich war eine Partnerschaft zwischen dem Troubadour und der Dame unter der Bedingung, dass beide dem gleichen Stand angehörten und die Dame unverheiratet war.

¹⁰¹ Kasten 1986, 187f. Mölk betrachtet die Zeit zwischen 1175 und 1200 als dritte, vorletzte Phase der Troubadourlyrik, die Letzte währt bis ca. 1240.

römischen Kirche suspekt geworden waren und schließlich als Ketzer verfolgt wurden.¹⁰² Man bekämpfte auch den höfischen Frauenkult, während Guilhem de Montanhagol und Peire Cardenal während der Kreuzzüge die Liebe als *principe naturel de vertu* verteidigten. Zugleich lässt sich eine antiklerikale Bewegung feststellen: Peire Cardenal (1180-1278), der als Moralist und Verteidiger der guten Sitten gilt, verlässt aus Empörung über die verderbten Kleriker die Kirche.¹⁰³ Einige Troubadours wie Guillem Figueiras und Bertran Carbonal sollen satirische Gedichte, sogenannte Sirventes, auf die zeitgenössischen Kleriker als Wölfe im Schafspelz gedichtet haben, worin Diez eine direkte Reaktion auf die Katharerverfolgung sieht.¹⁰⁴ Einige Troubadours gerieten daher in den Verdacht, mit den Katharern zu konspirieren. Beim Katharismus handelte es sich um eine ursprünglich gnostisch-manichäische Sekte, die in Südfrankreich besonderen Anklang fand und seit Beginn des 13. Jahrhunderts verfolgt wurde. Die Katharer oder Albigenser griffen die Konzeption der höfischen Liebe als einer idealisierten, „reinen“ Liebe auf und setzten sich für die Rechte der Frauen ein, sowie für die Möglichkeit zur Liebesheirat.¹⁰⁵ Das Ketzerische an den Katharern bestand in mehreren Punkten. Sie plädierten für die Armut der Kirche und tadelten, ähnlich wie Peire de Cardenal, scheinheilige Kleriker, die ihre Position und ihren Einfluss missbrauchten. Die Katharer leugneten die Schöpfung als Werk Gottes, da sie die gnostische Auffassung vertraten, dass die Welt aufgrund ihrer Vermischung mit der Materie grundsätzlich schlecht sei. Sie proklamierten die „Reinheit vom Bösen“ weswegen sie sich *katharoi, die Reinen*, nannten. Das irdische Leben galt ihnen als Pilgerreise der Seele (*peregrinatio*). Der radikale Dualismus und Pessimismus entspricht der manichäischen Lehre, die in anderem Kontext bereits angesprochen wurde.¹⁰⁶ Der freie Wille wird negiert, alles scheint einem Determinismus unterworfen zu sein, dem man sich nur durch Weltverachtung entziehen könne. Die Vorstellung, dass der

¹⁰² Der erste Albigenserkreuzzug fand 1209 statt. Zur Sekte der Albigenser s. Borst 1953, Nelli 1979, 58ff. Diez setzt die letzte Phase der Troubadourlyrik später an; er nennt den Zeitraum zwischen 1250 und 1290.

¹⁰³ Nelli 1979, 29.

¹⁰⁴ Diez 1966, 163f. Zum satirischen und zeitkritischen Inhalt der Sirventes: ebda. 150ff.; vgl. Rieger 1976, 47ff., 72ff.

¹⁰⁵ Nelli 1959, 58ff., Borst 1953, 49ff., 59 ff.; 232. In Albi befand sich das erste katharische Bistum (Ecclēsia Albigensis), um 1165 gegründet.

¹⁰⁶ Vgl. Borst 1953, 107f.; 143ff.; 167ff. zur Welt als Werk des Satans: 175f., zur Bekanntschaft mit einigen Troubadours: 225-226.

Geist (*esprit*) allen Menschen gemeinsam sei, richtet sich wohl gegen die klerikale Theorie, dass die Frau keine Seele oder keinen Verstand habe.

Das Ende der Troubadourlyrik fällt zeitlich zusammen mit der grausamen Vernichtung der Katharer und der Auflösung der südfranzösischen Herzogtümer.¹⁰⁷

Der Impuls für Letzteres ging sowohl von der Inquisition als auch vom Machtstreben des Königs aus, dem die Unabhängigkeit der südfranzösischen Höfe suspekt war. Zudem hatten einige Herzöge und Herzoginnen die Katharer beschützt oder mit ihnen sympathisiert, sodass sie in die Verfolgungen involviert wurden. Mit dem Verschwinden der Feudalhöfe war den Troubadours die Grundlage für ihre dichterische Tätigkeit und ihre Existenz genommen. Die letzten Troubadours flüchteten über Genua nach Italien.¹⁰⁸

Erwähnenswert unter den dichterischen Werken der Zeitphase nach der Blüte der Troubadourlyrik ist das *Breviari d'Amor*, eine Enzyklopädie von 35.000 Versen, die unvollendet blieb und zwischen 1270 und 1280 entstanden ist. Als Verfasser gilt Matfré Ermengaud (gest. 1322), ein aus Béziers stammender Mönch. Bemerkenswert ist die allegorische Darstellung des „Liebesbaumes“, die er selbst erläutert: Alle Arten der Liebe und Tugenden entspringen aus einer gemeinsamen Wurzel, der Gottesliebe. Daraus müsste sich eigentlich ergeben, dass alle Formen oder Ebenen der Liebe gut sind oder zumindest am Guten teilhaben. Da dieses Werk jedoch eine eher misogyn geprägte und die höfische Liebe verzerrende Anschauung vermittelt, soll es hier nicht näher behandelt werden.¹⁰⁹ Die Illustrationen zum *Breviari d'Amor* geben die Troubadourliebe ebenso verzerrt wieder, indem sie sie als Verführung durch den Teufel darstellen.¹¹⁰

Der *Roman de la Rose* präsentiert sich als Allegorie der höfischen Liebe. Er wurde 1235 von Guillaume de Lorris begonnen und zwischen 1276 und 1280 von Jean de Meun vollendet. Da dieses Werk in Wirklichkeit eine mehr ovidische Liebeskonzeption darstellt, die auf den physischen Besitz der Geliebten ausgerichtet ist, wird hier nicht weiter darauf eingegangen.¹¹¹ Der *Flamenca*-Roman, der

¹⁰⁷ Die letzten Zufluchtsstätten waren Carcassonne und Montsegur (bis 1270). Über die Kontakte zwischen Katharern und Troubadours s. auch Davenson 1961, 142f.

¹⁰⁸ Zu den italienischen Gönnern und Förderern der Troubadours vgl. Diez 1966, 51f.

¹⁰⁹ Nelli / Lavaud 1966, 662ff.; Nelli 1979, 63f.; Davenson 1961, 160ff. Das *Breviari d'Amor* gilt als spätestes südfranzösisches Werk des Mittelalters.

¹¹⁰ Zum Werk Matfrés vgl. Diez 1966, 195-196.

¹¹¹ Vgl. dazu Grimm 1994, 62f.; 76f.; 79-84. Im Spätmittelalter, zwischen dem 14. und 15. Jahrhundert, wurde eine Neuauflage des *Roman de la Rose* publiziert, die sich größter Beliebtheit erfreute und gleichsam wegen ihres enzyklopädischen Charakters zur Bibel spätmittelalterlicher

Boccaccio zu seiner *Fiammetta* inspiriert hat, eignet sich nicht für die vorliegende Untersuchung. Es geht zwar, wie in der Troubadourlyrik, um eine außereheliche Liebesbeziehung zwischen Flamenca und Guillem, doch lässt sich keine Idealisierung des geliebten Menschen, keine Inspiration bzw. Entfaltung der Seelenkräfte durch die Schönheit oder ein sonstiges Element erkennen, dass man mit der Liebesauffassung der Troubadours oder mit Wesenszügen des platonischen Eros in Verbindung bringen könnte. Der Flamenca-Roman entspricht nämlich thematisch der nordfranzösischen höfischen Liebeskonzeption, innerhalb derer, wie noch zu zeigen sein wird, wenig platonische Elemente auftreten. Nolting-Hauff widmet sich speziell der Charakterisierung des Archimbaut, des eifersüchtigen Ehemannes der Flamenca.¹¹² Außerdem analysiert sie diese Figur unter psychologischen Gesichtspunkten und legt dar, wie Archimbaut in seiner krankhaften Eifersucht von den höfischen Verhaltensregeln abfällt, und sich als unwürdig, *vilain*, herausstellt.¹¹³ Sein Kontrollzwang bringt ihn dazu, Flamenca einzuschließen.¹¹⁴ Die Liebenden finden dennoch seelisch wie auch physisch zueinander. Guillem qualifiziert sich durch seine Tugend und erfolgreiche Turniere als ebenbürtiger Geliebter für Flamenca¹¹⁵, die sich ihrerseits durch ein edles Wesen und Feingefühl, *gentileza* und *sotileza*, und auszeichnet.¹¹⁶

IV. 3. Die verschiedenen Liebeskonzeptionen und Liebestheorien im Kontext der mittelalterlichen Ästhetik und ihr Bezug zum platonischen Eros

Die Bedeutung des Ioannes Scottus Eriugena für den mittelalterlichen Schönheitsbegriff wurde bereits von De Bruyne und Kasten untersucht.¹¹⁷ Kasten verweist auf die Stellen, an denen Eriugena die menschliche Schönheit, welche die weibliche Schönheit einschließt, als Manifestation der göttlichen Schönheit

Kleriker avancierte. Die Dichterin Christine de Pizan, die man als erste französische Frauenrechtlerin bezeichnen könnte, protestierte gegen die frauenverachtenden Äußerungen im *Rosenroman*.

¹¹² Nolting-Hauff 1959, 94ff., 97ff.

¹¹³ Zu Archimbaut ebda. 104ff. Da er sich mit seinem unhöfischen Verhalten disqualifiziert, erscheint die Liebe zwischen Flamenca und Guillem auch nicht als tadelnswerter Ehebruch, sondern gerechtfertigt.

¹¹⁴ S. 122 ff.

¹¹⁵ S. 172f.

¹¹⁶ S. 151ff., 160.

¹¹⁷ De Bruyne 1946, 12ff.; Kasten 1986, 167f. Sie verweist jedoch nicht auf die Entsprechungen zu Platon.

(Theophanie) definiert. Sie geht aber nicht weiter auf die platonische Grundlage der Ästhetik Eriugenas ein. Das Werk Eriugenas soll in einem eigenen Abschnitt behandelt werden, vorweggenommen sei die Feststellung, dass sich auch hier Bezüge zum platonischen Eros herstellen lassen. Eriugena erkennt die sinnlich wahrgenommene Schönheit an einem einzelnen Menschen als Abbild des wahrhaft Schönen und als erste Stufe zu jeder weiteren Erkenntnis.

Die Entsprechung zum Wesen des platonischen Eros tritt hier deutlich hervor. In der Forschungsliteratur zu Eriugena und zur mittelalterlichen Ästhetik werden keine Parallelen zum platonischen Eros hergestellt. Gott bedeutet im christlichen Platonismus das Schöne selbst, die Ursache alles Schönen. Das Schöne übt nach Eriugena eine magnetische Anziehung auf die Seele aus, da sie es als etwas ihr Wesensverwandtes wieder erkennt. Zwischen der Seele und dem Schönen besteht eine natürliche Affinität. Das passiv scheinende „Angezogen-Werden“ schließt aber das aktive Streben nach dem Schönen nicht aus.¹¹⁸

IV. 3. i. Mittelalterliche Theorien zu den Ursachen der Liebe

Schnell verdeutlicht in seiner umfassenden Untersuchung, dass im 12. Jahrhundert zahlreiche Theorien und Überlegungen über die Ursachen der Liebe, *causae amoris*, angestellt wurden, sowohl in dichterischer Form als auch in gelehrten Traktaten. Die Frau verkörperte, wie Schnell erläutert, sowohl die *causa efficiens* als auch die *causa finalis* der Liebe. Der Blickkontakt galt als so elementar für die Entstehung der Liebe, dass blinden Menschen sogar die Fähigkeit des Liebens abgesprochen wurde. Der allgemeinen Überzeugung gemäß dringe die Liebe durch das Auge in die Seele. Die bloße Fixierung jedoch auf die äußerliche, vergängliche Schönheit kennzeichne den *simplex amans*, den einfältigen Liebenden.¹¹⁹ Mit der Auffassung Platons stimmt überein, dass das Auge die Ursache für die Liebe darstellt und auch, dass die äußere Schönheit allein keinen zureichenden Grund für die Entwicklung einer Liebesbeziehung ausmacht. Eine Verbindung zur platonischen Eroskonzeption oder einzelnen Elementen des Eros in der mittelalterlichen Liebesdichtung und Liebestheorie wird von Schnell¹²⁰ nicht angesprochen. Er stellt verschiedene

¹¹⁸ Zum mittelalterlichen Symbolismus s. auch Chydenius 1970, 20f.; 36f.; 46ff.

¹¹⁹ Schnell 1985, 250.

¹²⁰ Schnell 1985, 243. Vgl. die Ausführungen zu Ficino im Kapitel V. meiner Untersuchung. Ficino greift eine sehr materialistische, auf Epikur und Lukrez zurückgehende Vorstellung von der Emanation atomarer Teilchen auf, die von den Objekten ausgehen und auf das Auge treffen.

Auffassungen über den Sehvorgang vor, die im 12. Jahrhundert verbreitet waren, welche hier zusammengefasst werden:

1. Die Seele erkennt die Gestalten der Außenwelt durch die Augen wie durch Fenster. Die Augen besitzen eine doppelte Funktion als Fenster *der* Seele und *zur* Seele!
2. Die Abbilder der Gegenstände gelangen über das Medium der Luft ins Auge, was der epikureischen *simulacra*-Theorie entspricht: Von den Gegenständen strömen Abbilder aus, *simulacra* oder *imagines*, die auf das Auge treffen.¹²¹
3. Die Abbilder der Dinge begegnen auf halbem Weg dem Sehstrahl, *spiritus visibilis*, von dem sie aufgenommen und durch das Auge der Seele zugetragen werden. Diese Vorstellung gleicht der christlich-neuplatonischen Emanationstheorie: Die Abbilder strömen von den Gegenständen aus und erreichen den Sehstrahl, *spiritus visibilis*.
4. Der *spiritus visibilis* als Tastorgan des Auges trifft auf die Gegenstände und nimmt deren Abbilder auf.

Die reduzierte Sichtweise Schnells auf die mittelalterliche Sehtheorie erweitere ich folgendermaßen: Platons Ausführungen über die Entstehung des Eros lassen sich am ehesten mit der Theorie von den Augen als Fenstern der Seele vergleichen. Der Eros entsteht in der Seele durch den Augenkontakt mit dem schönen Menschen. Darüber hinaus wird im *Phaidros* dargelegt, wie von den schönen Einzeldingen bzw. dem schönen Menschen ein Fließen oder Strömen ausgeht, welches das Auge des Betrachters erreicht und den Eros in seiner Seele bewirkt.¹²² Platon beschreibt dieses Strömen tatsächlich in materieller Weise, indem er wörtlich von Teilchen (*méré*) spricht, die von dem betrachteten Gegenstand ausgehen und auf das Auge treffen. Die Gegenliebe wird dann gleichsam wie ein Echo in dem geliebten Menschen erzeugt. Was die neuplatonische Emanationstheorie betrifft, wurde im vorigen Kapitel darauf verwiesen, dass diese Vorstellung des von dem schönen Gegenstand abströmenden Liebreizes zwar im christlichen Neuplatonismus entwickelt wurde, aber bereits bei Platon angelegt war, wie die besprochene Passage im *Phaidros* zeigt. Hinsichtlich der unterschiedlichen Liebeskonzeptionen des französischen Mittelalters verweist Schnell auf vier Grundkategorien der Liebe, von denen jedoch keine

¹²¹ Zur materialistischen Wahrnehmungstheorie der Epikureer s. Cicero, *De natura Deorum* I. 49-50, Lukrez, *De rerum natura* IV. 87ff.; 130ff.

¹²² *Phaidros* 255c-d. Vgl. dazu Kapitel I.

vollständig der Konzeption der höfischen Liebe entspricht.¹²³ Zu diesen Kategorien zählt er *Eros (amor)*, *Philia (amicitia)*, *Sexus*, *Agapē* (Gottesliebe, *Caritas*). *Caritas* bzw. *Agapē* bezeichnet sowohl die Nächstenliebe als auch die Liebe zu Gott. Die Liebeskonzeption der Troubadours lässt sich keiner dieser von Schnell genannten Kategorien eindeutig zuordnen.¹²⁴ Vielmehr fließen, wie anhand der ausgewählten Gedichte in dem vorliegenden Kapitel festgestellt wurde, mehrere Aspekte zusammen. Es handelt sich hier um den erotischen Aspekt im Sinne des liebenden Strebens nach dem Guten, den religiösen und ethischen Aspekt der Verehrung der Dame als ontologisch höher gestelltes Wesen, als Inkarnation des Schönen und Guten, als Mittlerin zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre. Schnell erkennt sogar den Eros, den er mit *amor* wiedergibt, als einen Grundimpuls, welcher in der höfischen Liebe des Troubadours und des Ritters zu der Dame vorliegt, was in den bisher untersuchten Gedichten unabhängig von Schnell herausgestellt wurde. Er führt diesen Gedanken über die Wirkung des Eros nicht weiter aus und verweist auch nicht auf Platon. Auch die Möglichkeit irgendeiner Beeinflussung durch platonisches Gedankengut wird von Schnell nicht angesprochen. Die geistige und emotionale Bindung des Troubadours an die Dame wurde bereits als konstitutives, grundlegendes Element der höfischen Liebe, *amour courtois*, herausgestellt. Da die Frau als Abbild göttlicher Schönheit und Güte gilt und als Inkarnation der Tugenden, wird die Liebeserfahrung zu einer religiösen Erfahrung. Gott manifestiert sich in der wahrnehmbaren und in der inneren, seelischen Schönheit.¹²⁵ Auf die ethische und die religiöse Dimension des platonischen Eros wurde bereits eingehend hingewiesen. Entsprechend Platons Schilderung des Eros erfolgt mit der Entfaltung der eigenen Tugenden eine Annäherung an das als schön und gut Erfahrene, die als Annäherung an Gott, *homoioōsis theō*, gilt. In dieser Hinsicht ist in der *amour courtois* auch der Aspekt der *agapē* enthalten, oder steht zumindest nicht in einem moralischen Widerspruch zur Gottesliebe. Der Troubadour Guiraut Riquier nennt in seiner Dichtung die körperliche Liebe das „untere Drittel“. Gemäß der antiken Dreiteilung der Seele

¹²³ Schnell 1985, 244f. Nämlich, dass es sich bloß um einen Vorwand zur Rechtfertigung ehebrecherischer Liaisons handelte. Brunetto Latini entlarvt in seinem *Tesoretto* die höfische Liebe als getarnte *voluptas*, wie vor ihm bereits Bernhart Marti.

¹²⁴ Schnell 1985, 63 äußert berechnete Zweifel, ob sich die höfische Liebe in ihrer Komplexität in eine dieser „Kategorien“ einordnen lässt. Zur Komplexität oder Vielschichtigkeit der höfischen Liebe 89ff.

¹²⁵ Phaidros 252d-253c: Der Geliebte wird als Götterbild, *ágalma*, bezeichnet, da er mit seiner Schönheit am Göttlichen teilhat. Zu schönen Menschen als wandelndem Gottesbeweis s. auch die Ausführungen zur arabischen Liebeslyrik im vorliegenden Kapitel.

unterscheidet er drei Formen der Liebe, *amors celestials*, die Liebe zu Gott (himmlische), *amors naturals* (die emotionale Verbindung zu Menschen), *amors carnals* (die körperlich-sexuelle Liebe). Auffallend ist hier die Entsprechung zu der platonischen Dreiteilung der Seele in *noûs*, Erkenntnisvermögen, *thymós*, den mutig-eifernden Seelenteil, und *epithymía*, das Begehrungsvermögen, das sich auf der physischen, sexuellen Ebene bewegt. Das sexuelle Begehren ist zwar auch im platonischen Eros vorhanden, es bildet gleichsam die unterste Ebene auf der erotischen Stufenleiter, doch sieht Platon in dem sexuellen Genuss nicht das eigentliche Ziel, nicht das, was die Seele wirklich begehrt.¹²⁶ Auf Platon geht ebenso die Erkenntnis zurück, dass die affektive Bindung zwischen Erzieher(in) und Schüler die *Conditio sine qua non* für eine erfolgreiche Erziehung und Ausformung der Persönlichkeit darstellt. Auch die „asymmetrische“ Liebesbeziehung, in der das erotische Begehren mehr von dem Liebenden ausgeht als von dem bzw. der Geliebten, geht auf Platon zurück. Die geliebte Person (*erómenos*) empfindet Gegenliebe, *Anteros*, den Platon für weniger intensiv hält, gleichsam für ein Abbild oder Echo.¹²⁷ Nach Platon wird die Gegenliebe des *erómenos* von Dankbarkeit begleitet, da er von dem Liebenden (*erastás*) ausgebildet und gefördert wird.¹²⁸ Im Fall der Troubadours bringt umgekehrt der Liebende der Geliebten Dankbarkeit entgegen. Die Rolle der Dame entspricht einerseits dem Liebesobjekt, dem Geliebten, andererseits übernimmt sie die Rolle des platonischen erziehenden Liebenden (*erastás*).

IV. 3. ii. Die Verehrung der Frau als Inkarnation und Abbild des Schönen und der höfischen Tugenden

Das richtige Verhalten gegenüber der verehrten und geliebten Frau entsprach dem angemessenen Weltverhalten im Sinne des höfischen Verhaltens.¹²⁹ Sie genießt die Verehrung als höheres Wesen, Inkarnation des Schönen und Guten, der vollendeten

¹²⁶ Das homosexuelle Verhältnis zwischen Liebhaber und Geliebtem war kein Tabu wie im Christentum, aber moralisch letztendlich nicht vertretbar. Immerhin urteilt Platon im *Phaidros* 256c-e sehr milde darüber, während es in den *Nomoi* eindeutig als widernatürlich bezeichnet wird.

¹²⁷ Zum *Anteros* (Gegenliebe) als Abbild oder Widerhall s. *Phaidros* 255c-d.

¹²⁸ *Phaidros* 252a-253c; 255a ff.; 256b-257b. *Symp.* 178c-179b; 180a-b (*Phaidros*); 180d ff. (*Pausanias*), 192a f. (*Aristophanes*), 209b f.; 211b-c (*Diotima*).

¹²⁹ Vgl. Köhler 1962, 90.

Tugend (*speculum virtutis*). Als Abbild göttlicher Schönheit kommt ihr eine analogische Funktion und Wirkung zu. Die Frau stand (meist) nicht nur sozial, sondern auch ontologisch über dem Mann. Die Liebe zur irdischen Schönheit als Abbild der göttlichen Schönheit führt zur Entfaltung des wahren Selbst, der Liebesfähigkeit, der Tugenden. Der Mann erweist sich durch sein Bemühen als liebenswert oder der Liebe würdig. Köhler spricht von dem *künstlich erweiterten Raum zwischen Begehren und Ideal oder Vervollkommnung, Begehren und Erfüllung*, innerhalb dessen sich der *Verwirklichungsprozess menschlicher Anlagen* vollziehe.¹³⁰ Auf welche Quellen diese durchaus zutreffende Vorstellung vom *Verwirklichungsprozess menschlicher Anlagen* durch die Liebe zurückgehen könnte, wird von Köhler nicht angesprochen. Diese kultivierende Leistung der Liebe lässt sich als Wesensmerkmal des platonischen Eros erkennen. Die Liebe befähigt den Liebenden, wie an den zuvor besprochenen Gedichten erwiesen wurde, zur Erkenntnis des Schönen und Guten, dessen sinnlich wahrnehmbares Abbild die Frau ist.

IV. 3. iii. Die Ursachen der Liebe in den mittelalterlichen Liebestheorien

Seit dem 12. Jahrhundert wird in Dichtungen und Traktaten über die verschiedenen Ursachen der Liebe diskutiert, die von Schnell umfassend untersucht wurden. Um die mittelalterliche Liebesterminologie und die ethische Bewertung der diversen Erscheinungsformen der Liebe nachzuvollziehen, sollen die Ursachen der Liebe hier zusammengefasst werden. Als erste *causa efficiens* wird die äußerliche, körperliche Schönheit genannt. Diese allein bewirkt zunächst das Streben oder Begehren (*appetitus, concupiscentia*). Wenn nicht weitere Ursachen wie etwa eine geistige Verwandtschaft, gemeinsame Interessen und eine emotionale Bindung hinzutreten, führt das Begehren zu einer im Wesentlichen sexuell bestimmten *amicitia carnalis*.¹³¹ Der Terminus erscheint wie eine *contradictio in adiectu*: Es stellt sich die Frage, warum dieses rein sexuelle Verhältnis dennoch als *amicitia* bezeichnet wird. Passender wäre es, von *amor carnalis* zu sprechen, da *amor* als Oberbegriff gilt. Des Weiteren führt Schnell aus, dass die Übereinstimmung in der

¹³⁰ Ebda. 103.

¹³¹ Schnell 1985, 54f., 56f.

Lebensführung, gleiche Interessen, geistiger Austausch, zu einer *amicitia spiritualis* führen. Als weitere Ursachen der Liebe wird die Natur oder die natürliche Anlage genannt, wie im Fall der Eltern- und Geschwisterliebe. Schnell untersucht außerdem die Termini *concupiscentia* und *amicitia*, *cupiditas* und *caritas*. Die *concupiscentia* bezeichnet das sexuelle Begehren, während *amicitia* und *caritas* eine nicht-sexuelle Beziehung bezeichnen, die *caritas* wie *agapē* stehen für die christliche Nächstenliebe, selbstlose, hingebende, *amicitia* für gegenseitige Liebe. Die höfische Liebe umfasst beide Ebenen der Liebe; dem Strebenden, Sehnenen wird die Gunst der Geliebten zuteil, die erotische Verbindung erscheint asymmetrisch, einseitig, doch besteht zugleich ein affektives Bündnis zwischen beiden. Dem Liebenden wird eine Selbstentfaltung und Erziehung zuteil, sodass die Dankbarkeit zur Liebe hinzutritt. Der platonische Eros, dessen Einfluss Schnell nicht untersucht, lässt sich in die obige Terminologie nicht einordnen. Einerseits enthält er das begehrende, strebende Moment und manifestiert sich auf der körperlichen Ebene als sexuelles Begehren. Andererseits richtet sich der Eros auf immaterielle Güter und bemüht sich um das als schön, gut und erstrebenswert Erkannte. Zwar greift Schnell die Begriffe *ratio* und *affectus* auf, um die Freundesliebe, *amicitia*, zu charakterisieren: Der Erkenntnis, dass jemand liebenswert ist, liege schließlich eine Zusammenwirkung von *ratio* und *affectus* zugrunde. Doch überträgt Schnell diese Konstellation auf den höfischen Minnesang, da er die höfische Liebe als eine vernunftbegründete Hinwendung zu einer Frau interpretiert, die wegen ihrer inneren Vorzüge, Tugenden, Bildung etc. als liebenswert erkannt wurde.¹³² Demnach überträgt Schnell also den Maßstab der *amicitia* auf die Liebesbeziehung zwischen dem Troubadour und der Dame.

Nach der bisherigen Untersuchung lassen sich die Liebesbeziehungen der Troubadours eher mit den schon aufgezeigten Elementen des platonischen Eros vergleichen als mit bloßen Freundschaftsbeziehungen. Die vernunftbetonte Beziehung, als welche die *amicitia* erwiesen wurde, stimmt nicht mit den Worten überein, mit denen etwa Bernhart von Ventadorn seine Liebe schildert. Sie lässt sich, wie bereits gezeigt, mit einem wesentlichen Aspekt des platonischen Eros, der göttlichen *manía*, vergleichen, die hinzutreten muss, um schöpferisch tätig zu sein. Genau dieses Element, wie die Begeisterung für die Schönheit, fehlt in einer Freundschaftsbeziehung (*amicitia*).

¹³² Vgl. Schnell 1985, 57.

Über erstrebenswerte Liebesformen und mögliche Alternativen zur höfischen Liebe wurde in Gedichtform reflektiert. Aus einigen überlieferten provenzalischen Streitgedichten geht hervor, dass die Vorzüge einer entsagungsvollen, distanzierten Liebe zu einer kultivierten Dame und diejenigen einer sexuellen Beziehung zu einem Mädchen niederen Standes diskutiert und gegeneinander abgewogen werden. Beiden Beziehungen ist gemeinsam, dass es sich um außereheliche Beziehungen handelt, die eine Heirat ausschließen. Man nahm offenbar den Zwiespalt oder die Tragik wahr, dass geistige Verwandtschaft, emotionale Bindung, erfüllte Sexualität und eine glückliche Ehe nicht mit derselben Person stattfanden bzw. nicht stattfinden konnten oder durften.

Die gleiche Tragik liegt tatsächlich auch in Platons Liebeskonzeption und in den päderastischen Beziehungen in Athen vor. Die körperliche Vereinigung darf mit dem seelenverwandten geliebten Knaben offiziell nicht erfolgen, sondern nur mit anderen Personen, mit der Ehefrau oder mit Prostituierten. Die Ehefrau wird meist weniger geliebt, weil mit ihr oft keine vergleichbare Seelenverwandtschaft vorliegt, und weil in der Ehe keine Freiwilligkeit besteht, sondern Verpflichtung. Zur bloßen Befriedigung des sexuellen Verlangens, das offensichtlich vorhanden war, suchte man auch im 12. Jahrhundert unverbindliche Abenteuer mit einem „Objekt“, dem man nicht verpflichtet war. Die Verführung eines Mädchens von niederem Stand, z. B. einer Hirtin, tritt als Thema in der Liedform der *Pastourelle* auf.

IV. 3. iv. Die Liebesgerichtshöfe (*Cours d'Amour*) und Liebesregeln

Bereits in der Zeit Wilhelms IX. gehörten Diskussionen über liebestheoretische Fragen zu den geselligen Unterhaltungsformen speziell an den südfranzösischen Höfen.¹³³ Marie de France, die Urenkelin Wilhelms und Tochter der Eleonore von Aquitanien, soll am Hof von Champagne Liebesurteile gesprochen haben, die durch Andreas Capellanus überliefert sind.¹³⁴ Der Grundsatz, dass Liebe und Ehe einander ausschließen, wird Marie de France zugeschrieben. Liebe und Pflicht widersprechen einander, da die liebevolle Hinwendung einen freiwilligen Akt bedeutet. Es wurden Fragen diskutiert, wie z. B. ob sich eine Frau einem jüngeren oder einem älteren Geliebten zuwenden solle, einem reichen oder einem ärmeren, oder warum eine

¹³³ Kasten 1986, 43f.; 53ff.; 64ff.

¹³⁴ Sie wird daher auch Marie de Champagne genannt. Vgl. Pollmann 1966, 326f.; 281; 309ff.

Witwe nicht wieder heiraten dürfe.¹³⁵ Im Traktat *De Amore* des Andreas Capellanus sind einige dieser Liebesurteile überliefert, etwa, dass ein edler und gebildeter, jedoch armer Verehrer einem ungebildeten Reichen vorzuziehen sei.¹³⁶

Auch für Ermengaud von Narbonne sind Liebe und Ehe so grundverschieden, dass man eine Liebesbeziehung nicht mit einer ehelichen vergleichen könne.¹³⁷ Neben den erwähnten Gattungen existierte eine Liedform, die sich als Gesellschaftsspiel (*joc d'amour*), wenn nicht sogar als rhetorische Übung auffassen lässt. Es wurde eine Liebesfrage, ein Problem, ein Konflikt nach dem Vorbild der antiken *disputatio in utramque partem* von zwei Seiten diskutiert und einem Schiedsrichter oder einer Schiedsrichterin zur Entscheidung vorgelegt. Solche *partimens* wurden um 1180 gedichtet.¹³⁸ Im platonischen *Phaidros* wird eine ähnliche Frage in einer Rede zum Anlass, dass Sokrates über das wahre Wesen des Eros spricht: Soll sich ein junger Mann bzw. Jugendlicher einem Verliebten (*erastēs*) oder einem Nichtverliebten zuwenden? Lysias plädiert für den Nichtverliebten, doch wird Phaidros von Sokrates zu der Einsicht gebracht, dass der junge Mensch allein durch jemanden, der ihn liebt, den philosophischen *erastēs*, besser werden kann.

IV. 4. i. Das höfische Liebes- und Tugendsystem auf der Basis des *desirier*

Der Begriff des *amour courtois* für die höfische Liebe wurde von Gaston Paris geprägt, es handelt sich also nicht um eine original mittelalterliche Bezeichnung.¹³⁹ Für das höfische Verhalten, die „Höflichkeit“, war vielmehr der Begriff *cortezia*

¹³⁵ Obwohl Andreas Capellanus mehrere Beispiele dieser Liebeskasuistik referiert, wird die reale Existenz dieser Liebesgerichtshöfe angezweifelt. Z. B. Mölk 1982, 103. Er sieht darin nur eine literarische, spielerische Fiktion.

¹³⁶ In: Trojel 1964, 271ff.; 275.

¹³⁷ Trojel 1964, 280ff.; Pollmann 1966, 333-34.

¹³⁸ Für das Streitgedicht gab es antike Vorbilder, zum einen die rhetorische Übung der *disputatio in utramque partem* und das sogenannte *genus deliberativum*, die Gattung der überlegenden oder beratenden Rede: Der Redner diskutiert eine anstehende Entscheidung, z. B. politischer Art, von zwei Seiten. Wird die Entscheidung einem Richter vorgelegt, so handelt es sich um das *genus iudicale*. Zu den *genera* der Rede vgl. Quintilian, Inst. orat. III. § 4, § 5, § 8.1-70 (197 ff., 305 ff.), s. auch Lausberg 1998 § 63, § 224-238. Der Wettgesang und das Wettdichten mit anschließender Bewertung durch einen Schiedsrichter tauchen in Vergils Eklogen (*Bucolica*) und bei Theokrit (*Idyllen*) auf.

¹³⁹ Vgl. Mölk 1982, 32.

üblich, die höfische Liebe nannte man *fin amors* (feine / edle Liebe).¹⁴⁰ Rieger zeigt das zentrale, der Troubadourlyrik eigentümliche Paradoxon auf, das bereits Spitzer als *paradoxe amoureux* bezeichnet hat: Der Liebende befindet sich in der Situation des *amar desamatz*, des Liebens ohne Gegenliebe, bzw. genauer: der nicht in gleichem Maße Gegenliebe erfährt. Am deutlichsten wird dieses Paradox an der bereits behandelten Fernliebe, die eine mögliche Gegenliebe ausschließt.¹⁴¹ Das *desirier*, das schon bei Jaufré Rudel auftritt, ist konstitutiv für die höfische Liebe. Pollmann definiert es als Begehren nach der Nähe der Geliebten auf der sinnlichen Ebene. Das *cosirier* bezeichnet das liebevolle Gedenken und Nachsinnen über die Geliebte, das auch mit Schmerz über ihre Abwesenheit verbunden ist.¹⁴² *Talán*, ebenfalls ein Schlüsselbegriff, bezeichnet ein eher geistig-emotionales Streben nach dem immateriellen Schönen und Guten, als dessen Inkarnation die Geliebte gilt. Beide Begriffe bezeichnen ein erotisches Streben, sie entsprechen nahezu dem Wesen des platonischen Eros, der die sexuelle Ebene wie auch die emotionale und geistige Ebene umfasst, was hier auf zwei Begriffe verteilt erscheint. Beim Bemühen um Weisheit und die schönen Erkenntnisse sind ebenfalls auch der muthafte, eifernde *thymós* wie auch das Begehungsvermögen (*epithymía*) beteiligt, nur dass sie dasselbe Ziel wie der *noûs* anstreben.

Pollmann sieht im *talán* eine gewisse Parallele zur Mystik als Streben nach Nähe und Vereinigung mit dem Göttlichen. Er erkennt dies als konstitutive Voraussetzung zum Dichten, da es einem inspirierten Zustand gleichkommt. Er verweist jedoch nicht auf eine mögliche Beeinflussung durch Platons Eros-Konzeption.

Das erotische Streben und Begehren, das Gefühl des Mangels, wie umfassend demonstriert wurde, veranlasst zur stetigen Bemühung um die Liebe und Anerkennung der Frau, die mit der Bemühung um das Gute einhergeht, durch die der Mann die ihm innewohnenden Tugenden entfaltet. Sinnliches und geistiges Streben sind an diesem Bildungsprozess beteiligt, ebenso wie bei dem platonischen Aufstieg zum Schönen und Guten. Nicht zuletzt spiegelt die Troubadourlyrik ein

¹⁴⁰ Vgl. Schnell 1985, 77ff. Im Lateinischen und im heutigen Französischen wäre es korrekt, *der amor* zu schreiben, im Altprovenzalischen und Altfranzösischen hingegen gilt *amors* als Femininum, da die Geliebte zugleich als Ursache und Inkarnation der Liebe dargestellt und sogar oft mit *amor* angesprochen wird.

¹⁴¹ Rieger 1976, 10f. vgl. auch Schnell 1985, 31. Zu ergänzen ist, dass die Dame nicht immer grundsätzlich verheiratet war; es wurden auch unverheiratete Damen verehrt und begehrt. Hinweis von Schnell 1985, 115; 127f.

¹⁴² Pollmann 1966, 149-50.

optimistisches, idealistisches Menschenbild wider. Der menschlichen Seele ist die Anlage zum Guten angeboren, die es jedoch anzuleiten, zu kultivieren und auf das als gut Erkannte auszurichten gilt. Köhler spricht diesen Gedanken an, verweist jedoch nicht darauf, dass sich hierin ein wesentliches Element des platonischen Eros wiedererkennen lässt.¹⁴³ Das menschliche Begehrensvermögen wird von den Troubadours Bertran de Born und Guiraut Riquier nicht als Übel, sondern als menschliches Vermögen gesehen, ohne welches wir keinen sittlichen Fortschritt erreichen könnten, da wir nicht das Streben entwickeln würden, uns dem als gut und liebenswert Erkannten anzugleichen: *Man lebt nicht ohne Begehren, noch kann man sein Herz von dort wenden, wohin man gern gehen will, daher müsste man ein solches Begehren wählen, durch das man Ehre erhielte, und warum? Weil Ehre mit wahren Glauben die Quelle der weltlichen Güter und der Hafen zu den geistlichen Gütern ist.*¹⁴⁴

Die falsch verstandene Liebe, *fals amors*, richtet sich allein auf den physischen Besitz der Geliebten, die sexuelle Eroberung, auf den Genuss. Diese reduzierte Form der Liebe widerspricht auch Platons ethischen Forderungen innerhalb seiner Eroskonzeption. Die Liebe zum unsterblichen Teil des anderen macht die Liebenden sozusagen keusch füreinander, da sie keine Gedanken mehr an andere Personen verschwenden. Ovid hingegen empfiehlt verschiedene Eroberungsstrategien, die den Eindruck erwecken, dass er den sexuellen Genuss als höchstes Ziel betrachtet, während alles andere - der Liebesdienst, Gunstbeweise, Geschenke, Lob der Schönheit, der charakterlichen Vorzüge und Begabungen etc.- im Wesentlichen als Mittel zum Zweck dient. Die ovidische Liebeskonzeption, die im Süden, im Wirkungsbereich der Troubadours, bezeichnenderweise kaum rezipiert wurde, entspricht durchaus dem falschen Liebesverständnis, *fals amors*. Was aus den schon behandelten Gedichten ersichtlich wurde, bestand das Bedürfnis nach einer sorgfältigen Unterscheidung zwischen *fin'amors*, der mit den höfischen Tugenden vereinbaren und den ethischen Implikationen des platonischen Eros angenäherten Liebe, und der *fals amors* als einer außerhalb moralischer Prinzipien befindlichen, falsch verstandenen Liebe. Molk und Rieger gehen davon aus, dass die sexuelle Erfüllung im Allgemeinen nicht stattfand, da dies der Logik des höfischen

¹⁴³ Köhler 1962, 172: *Der Trieb lässt sich nicht aus der Welt schaffen, so muss es höchste Pflicht sein, ihn durch sorgfältige Wahl des Gegenstandes seiner eigentlichen Bestimmung zuzuführen.*

¹⁴⁴ Zitiert bei Köhler 1962, 172.; vgl. auch 176f.

Liebessystems widerspräche. Die erotische Spannung löse sich dadurch auf, sodass dem höfischen Bildungsprogramm der Nährboden entzogen würde.¹⁴⁵ Der Ehemann „besitzt“ die Frau und ist daher weder des *desirier* und *talán* noch der Erziehung zur *cortezía* fähig. In den meisten Fällen wurden die Ehen nicht aus Liebe und Seelenverwandtschaft geschlossen, sondern aus rein politischen und pragmatischen Gründen.¹⁴⁶ Es lässt sich aber letztlich nicht nachweisen, in wie vielen Fällen die Dame dem Geliebten das *extremum solatium* gewährt hat - immerhin existierte innerhalb der festgelegten Stufenfolge der Annäherung an die Geliebte diese fünfte, letzte Stufe des Gunstbeweises, die so nicht völlig ausgeschlossen war.¹⁴⁷ Rieger verweist auf einen Widerspruch, der zwischen der sexuell unerfüllten Liebe in den Kanzonen der Troubadours und dem Inhalt der Liedgattung der *Aube* (Alba) besteht: In der Aube findet eine heimliche nächtliche Zusammenkunft der Liebenden, also des Dichters und der Dame, statt, bei der die Erfüllung des Liebeswunsches gewährt wird. Die Liebenden verabschieden sich dann im Morgengrauen. Diejenigen Troubadours, die sowohl Aubes als auch Kanzonen gedichtet haben, wie etwa Cadenet, Giraut de Bornelh, Gaucelm Faidit und Raimbaut de Vaqueiras, scheinen sich dieses Widerspruchs nicht bewusst gewesen zu sein.¹⁴⁸ Möglicherweise war der Liebesgenuss als höchster Gunstbeweis eben doch nicht prinzipiell ausgeschlossen.

IV. 4. ii. Die fünf Schritte zum Aufstieg: ein Initiationsritus

Die Annäherung an die Dame, deren Gunst der Troubadour gewinnen will, erfolgt in mehreren Schritten nach festgelegten Regeln. Die sogenannten *gradūs amoris*, Stufen der Liebe, wurden unterschiedlich interpretiert. Bei Ovid dienen sie im Wesentlichen der Verführung; so auch Geschenke und kleine Gefälligkeiten seitens des Mannes. Als höchstes Ziel wird die Eroberung der Frau gesehen, der sexuelle

¹⁴⁵ Mölk 1982, 32-33; Rieger 1976, 10f., so auch Pollmann 1966, 155f.

¹⁴⁶ Dies geht u.a. aus den Liebesurteilen von Marie de France und der Ermengarde von Narbonne hervor.

¹⁴⁷ Die Liebenden waren dann *drut* und *drue*, vgl. noch im modernen Englischen. *my drue* (=mein/e Geliebte/r)!

s. Nelli 1979, 52-54. Die vorletzte Bewährungsprobe bestand im Zusammenliegen *nudus cum nuda!*

¹⁴⁸ Zu diesem Thema und zur Gattungsgeschichte der Alba (Aube =Morgendämmerung), vgl. Rieger 1976, 8 ff.

Genuss.¹⁴⁹ Gérard de Liège, auch unter dem Namen Hugo von St. Cher bekannt, interpretiert die fünf Stufen des Aufstiegs nicht nur *litteraliter*, sondern auch *spiritualiter*, als Aufstieg zur göttlichen Liebe.¹⁵⁰ Platon entwirft im *Symposion* eine Stufenleiter des Eros, die von der sinnlich-wahrnehmbaren Schönheit zur intelligiblen Schönheit, die mit dem Guten identisch ist, hinaufführt.¹⁵¹ Der Aufstieg des Liebenden zur Schau des Schönen entspricht einer schrittweisen Annäherung im Rahmen des Möglichen (*homoiōsis theō katà tò dynatón*) an Gott bzw. die Götter, die den Menschen jedoch die Unsterblichkeit voraushaben.¹⁵² Das Höchste und Liebeswerteste stellt die göttliche Idee des Guten dar. Der Liebende ist für Platon ein Suchender, ein Bedürftiger, der nach dem Schönen, nach Erkenntnis, nach Selbsterweiterung, nach Glückseligkeit strebt, der besser zu werden begehrt, wenn er entsprechend angeleitet wurde. Nach Platons Überzeugung können nur wahrhaft gute Menschen wirklich glücklich sein.

Nun scheint in der Liebeskonzeption der Troubadours eher ein ontologischer Abstieg stattzufinden, wenn sich der Liebende schrittweise der Geliebten auch physisch nähert und sich auf das geliebte Individuum fixiert, in dem er sein höchstes Glück sieht, anstatt jenen bei Platon beschriebenen Abstraktionsprozess von dem einzelnen Schönen zum allgemeinen, universalen Schönen und Guten zu durchlaufen und wahre Glückseligkeit anzustreben. Angesichts des ausführlich dargelegten Hintergrundes der südfranzösischen Liebeskonzeption liegt nur ein scheinbarer Gegensatz zu der „erotischen Treppe“ Platons vor. Dem mittelalterlichen Symbolismus gemäß repräsentierte jedes einzelne schöne und gute Geschöpf die Schönheit des Schöpfers selbst. Die Liebe zu der edlen Dame, die als Inkarnation der höfischen Tugenden verehrt wurde, bedeutete keinen Widerspruch zu der Liebe zu Gott als der Quelle alles Guten. Die Liebe galt als gut und als alleinige Ursache von Gutem. Das schöne Einzelding oder Einzelwesen befindet sich ontologisch nicht so weit entfernt vom wahrhaft Seienden und Guten wie bei Platon. Schöne Körper und Seelen sind aufgrund ihrer Teilhabe schön, doch bleiben sie Abbilder des wahren, unvermischten Schönen und bedeuten daher für den „Ehrliebenden“, den

¹⁴⁹ Bei Ovid lautet die Reihenfolge: Visus (Blickkontakt) - allocutio (Werbung) - tactus (Berührung, Küssen) - weitere Annäherung bei Gelegenheiten wie Gastmählern. Ars v. 44, 61-62; 99; 139-40; 143; 149ff.; 229 ff.

¹⁵⁰ Schnell 1985, 25-27.

¹⁵¹ Symp. 210a-212a.

¹⁵² Ein Abbild von Unsterblichkeit wird den Lebewesen dadurch zuteil, dass ihre jeweilige Art durch Zeugung fortbesteht. Symp. 207bff.; 208e.

Gesetzgeber, den Dichter, den Wissenschaftler und den Philosophen, den Weisheitsliebenden, nicht das höchste Glück.¹⁵³

Der bei Platon gegebene philosophische Kontext wird verlassen, doch werden die ethische, die erzieherische und die religiös-anagogische Dimension des Eros beibehalten.

Platon hat den Aufstieg zur Schau des wahrhaft Schönen als Mysterienweihe stilisiert, als Initiation in das Geheimnis der Liebe, die dem Sokrates durch die Mystagogin Diotima zuteilwurde.¹⁵⁴ Die Stufenleiter der *gradūs amoris*, die es für den Liebenden zu bestehen galt, kann ebenfalls als ein Initiationsritus interpretiert werden. Die traditionelle Reihenfolge der *gradus* lautete: *visus - allocutio - contactus (amplexus) - basium - factum*.¹⁵⁵ Ein namentlich nicht bekannter Troubadour unterscheidet vier Liebesstufen: 1. der Blickkontakt, der Liebende ist *fenhador* (fingere, feindre: vorgeben, täuschen), da er seine Liebe noch nicht bekennen darf. 2. Der Liebende gesteht seine Liebe als *precador*, d.h. als Bittsteller. 3. Der *entendedor* wird erhört und erhält ein Liebespfand. 4. Als *drut* darf er die Geliebte küssen und umarmen und wird ihr Liebhaber.¹⁵⁶ Nelli erwähnt zu Recht noch eine Stufe zwischen der dritten und vierten als schwierigste Bewährungsprobe (*assag >essai*): das *jazer* (liegen) bestand im Zusammenliegen *nudus cum nudā*, wobei Umarmen, Küssen und Zärtlichkeiten gestattet waren (*tener, baisar, manejar*).¹⁵⁷

Die sexuelle Vereinigung (*fag >fait*) konnte von der Dame gewährt werden, wenn sie Vertrauen zu ihrem Geliebten gefasst hatte, und vor allem, wenn er sich auf allen vorigen Stufen bewährt hatte.¹⁵⁸

Der Troubadour Raimon de Miraval plädierte für eine ganzheitliche Liebesbeziehung, in der die Geliebte sich dem Liebenden ganz schenken sollte. Ihm schien eine Seelenverwandtschaft oder Herzensliebe ohne körperliche Vereinigung ebenso unmöglich wie ein sexuelles Verhältnis ohne Liebe. Die Entscheidung zu

¹⁵³ Symp. 208c; 209a-e.

¹⁵⁴ Der Moment der Schau des wahrhaft Schönen geschieht wie eine Offenbarung: Symp.210e f.

¹⁵⁵ Karnein 1985, 142-43, Schnell 1985, 26f.

¹⁵⁶ Vgl. die Erläuterungen von Nelli 1979, 47ff.

¹⁵⁷ *tener*: serrer dans les bras, *baisar*: donner des baisers, *manejar*: caresser. Nelli 1979, 53-54. Zum arabischen Ursprung der *gradus amoris*: Nykl 1946, 73f.; 99f.

¹⁵⁸ *Si la dame avait confiance en son ami, et si tel était son désir, elle pouvait lui accorder le don total de sa personne (...) C'est à la femme qu'il est demandé de prendre ses risques en faisant confiance à l'amour.* Nelli 1979, 54.

diesem letzten Schritt, der trotz ihrer gehobenen Position nicht unproblematisch war, lag bei der Frau.

In der allegorischen Liebeserzählung von Guiraut de Calanso tritt *Amors* als unumschränkte Herrscherin auf, deren Geschosse nie das Ziel verfehlen. Platon beschreibt ebenso den liebreizenden Blick als Geschoss, das den Liebenden, der sozusagen das Opfer ist, verwundet.¹⁵⁹ Der Palast der personifizierten Liebe besitzt fünf Tore mit vier Stufen (*escalos*), die aber von Calanso nicht erklärt werden. Die fünf Tore werden von Guiraut Riquier auf die oben genannten *gradūs amoris* oder *degrés d'amour* bezogen: 1. die Kontaktaufnahme 2. Werbung 3. Liebesdienst 4. Kuss 5. Liebesakt.¹⁶⁰ Ein sexuelles Verhältnis war also nicht prinzipiell ausgeschlossen, sodass es sich nicht um eine unterdrückte, sondern sublimierte Sexualität handelt. Die erotische Spannung blieb auf diese Weise erhalten. Der platonischen Eros-Konzeption entspricht die Verbindung von Liebe und Ethik mit einer religiösen Dimension, die schon bei Platon präsent ist und in der Mysterienweihe deutlich zutage tritt.¹⁶¹ Die Nobilitierung des Charakters und die Entfaltung der eigenen Tugenden bedeutet auch bei Platon das Ziel des pädagogischen Eros. Da dem Eros eine schöpferische Kraft innewohnt, inspiriert er auch den Dichter zu der ihm eigenen schöpferischen Tätigkeit.

Die Pflicht der Geliebten liegt dabei darin, durch verständiges Verhalten - aufgrund ihrer starken Vorbildfunktion - die Wirkung auf den Liebenden zu regulieren und im Sinne einer Seelenleitung unmittelbar auf seine Tugenden einzuwirken. Köhler erkennt zwar die erzieherische Leistung der Liebe, die in der Lenkung der Seelenkräfte auf das Gute hin besteht, doch stellt er die Verbindung zum platonischen Eros nicht her.¹⁶² Letztlich blieb es der Dame überlassen, wie intim die Beziehung werden sollte, wenn der Geliebte die einzelnen Stufen der Initiation bestanden hatte und gleichsam reif war für die höchste Weihung.

In der südfranzösischen Literatur gab es sogar, worauf Schnell aufmerksam macht, Betrachtungen darüber, dass die Liebe durch das intime Verhältnis noch wachsen

¹⁵⁹ Phaidros 251aff.;255c-d

¹⁶⁰ Schnell 1985, 28-30 zu Calanso. Der auf Platon zurückgehenden Dreiteilung der Seele entsprechen drei Hauptformen der Liebe, die rein geistige Verbindung (oder die Liebe zu Gott), die emotionale (*amicitia* oder *amor purus*) und die sexuelle (*amor mixtus*). Mölk 1982, 88f.

¹⁶¹ Symp. 207a; 209d zur Liebe zum Unsterblichen, 209d-210a zur Einweihung in das Geheimnis der Liebe, in das „höchste und heiligste.“ Phaidros 251a; 252d-253c: Der Liebende bildet den Geliebten seinem Gott gemäß, zeigt Ehrfurcht vor dem Geliebten wie vor einem Götterbild.

¹⁶² Vgl. Köhler 1962, 99-100.

könnte und sich somit auf beide Liebenden positiv auswirken würde.¹⁶³ Der Dualismus zwischen guter, geistig-emotionaler Liebe, die als *caritas* und *amicitia* bezeichnet wird, und sexuellem Begehren, *cupiditas*, ist der christlichen Ethik eigentümlich. Der platonische Eros indessen bezieht sich auf alle Ebenen des menschlichen Begehrens und Strebens, das sich auf schöne materielle Einzeldinge, schöne Seelen, schöne Tätigkeiten und Erkenntnisse richtet und auf jeder dieser Ebenen schöpferisch tätig ist. Die Liebe der Troubadours weist wesentlich klarere Entsprechungen zu dem ganzheitlichen Streben des platonischen Eros auf als zu der christlich geprägten Trennung zwischen *caritas*, *amicitia* und *cupiditas*. Die Unterscheidung zwischen einem guten himmlischen und einem schlechten irdischen Eros, die Pausanias im *Symposion* vorlegt, die sicherlich in der antiken Mythologie existierte, wird in der Rede Diotimas eindeutig abgelehnt, indem sie darlegt, dass es *einen* Eros gebe, und dass alles, was mit dem Eros zu tun habe, geachtet werden solle.¹⁶⁴ Man könnte mutmaßen, Platon habe diesem obengenannten Dualismus entgegenwirken wollen.

Im Kapitel III. zum christlichen Neuplatonismus wird hierauf mehrfach aufmerksam gemacht.

IV. 4. iii. Die Erziehung zur Höflichkeit (*Cortezia*) innerhalb des Vasallenverhältnisses

Das Ziel des höfischen Bildungsprozesses besteht in dem Erwerb der höfischen Tugenden und kultivierten Umgangsformen. Gesellschaftliche Anerkennung, *pretz*, der Beweis des persönlichen Wertes, *valor*, persönliche Tüchtigkeit, *proeza*, Demut oder Bescheidenheit, *umilitat*, Mäßigung, *mezura*, Vernunft, *sen*, eingeschlossen sind in den Erziehungsprozess auch Kultur der Sprache und Ausdrucksweise.¹⁶⁵ Dies müsste eigentlich bereits eine Voraussetzung zum Dichten gewesen sein. Auch die mittellosen Troubadours, die ihren Seelenadel kultivierten und erarbeiteten, konnten nicht völlig ungebildet sein, da sie mit ihren dichterischen Darbietungen sicher nicht erfolgreich geworden wären. *Cortezia* gilt als Synonym für *vertut* (*virtus*), da sie die

¹⁶³ Schnell 1985, 131f.; 133-34. Vgl. den Abschnitt zu Ibn Hazm!

¹⁶⁴ Symp.212b.

¹⁶⁵ Zu den höfischen Begriffen: Molk 1982, 32f., zur mittelalterlichen Ethik auch Rohr 1978, 22 ff.; 28ff.

platonischen Kardinaltugenden, für die Cicero die lateinischen Äquivalente etablierte, umfasste: *mezura - temperantia, proeza - fortitudo, lealtat - iustitia*. Diese Tugenden schlossen bei den Rittern auch Milde, Mitleid und Rücksicht gegenüber Schwächeren ein, außerdem die Gnade (*merce / gratia*). Als unhöfisch galt der *villan*, d.h. jemand, der sich wie einer vom Dorf (*village*) verhält, also grob, frech, von niedriger Gesinnung, flegelhaft. Die Annahme des Liebesdienstes durch die Dame (*aculhir, retener*) erfolgte als Reaktion auf eine Werbung.¹⁶⁶ Als weitere Tugenden nennt Rohr die *drechura*, Rechtlichkeit, das *bel fagh*, schönes, angemessenes Handeln, *bel dich*, schönes Sprechen, höfisches Reden, *onor*, Ehre, Ehrliche, die Gastfreundschaft, *bel acueilh*.¹⁶⁷ In dem jeweiligen Zusatz *bel* zeigt sich, dass das Schöne mit dem moralisch Guten synonym verwendet wird. Der platonischen Ethik entspricht diese Verwendung der Begriffe *schön* und *gut*. Die Ehrliche nimmt bei Platon den zweiten Platz ein, sie bedeutet den zweitbesten Weg zur Glückseligkeit, da sie der Kultivierung des mutig-eifernden Seelenteils, *thymós* besteht, während über ihr die Weisheitsliebe steht.¹⁶⁸ Die sogenannten Tugenden des Liebenden umfassten außerdem Bescheidenheit, Genügsamkeit, Sanftmut, Rücksichtnahme, Ergebenheit. Sanftmut, Rücksicht und Großherzigkeit, *largueza*, zählten auch zum Verhalten der Dame; bei ihrer Distanz durfte sie nie hochmütig wirken und dem Liebenden mit Verachtung begegnen. Ohne Zuwendung und Anerkennung von ihrer Seite hätte der höfische Bildungsprozess nicht stattfinden können.¹⁶⁹ Dem Geliebten gebührte als Vasallen das Recht auf den persönlichen Schutz der Lehnsherrin. Es sind auch Rügelieder mit einer Schelte, *mala canso*, an hartherzige und wankelmütige Frauen, sowie Abschiedslieder, *comjat*, überliefert, sozusagen Anti-Minnelieder. Die Liebesbeziehung war exklusiver Art d.h., keiner von beiden konnte sich ohne Weiteres einem bzw. einer anderen oder mehreren gleichzeitig zuwenden. Die Aufkündigung des Liebesdienstes oder der Entzug der Gunst und des Schutzes war im Falle einer Pflichtverletzung möglich. Der Liebesdienst durfte von dem Vasallen aufgekündigt werden, wenn die Dame ihre Pflicht als Lehnsherrin nicht erfüllt hatte. Bernart von Ventadorn sagt sich in einem

¹⁶⁶ Vgl. Mölk 1982, 33.

¹⁶⁷ Rohr 1978, 20-23.

¹⁶⁸ Phaidros 248d; 256b; Symp.178c-180b; 208c-d, zum philosophischen Eros: Symp.210d; 212a-b.

¹⁶⁹ Zum angemessenen Verhalten der Dame s. Mölk 1982, 86.

Gedicht von einer Dame los, die ihm grundlos ihre Unterstützung entzogen hatte.¹⁷⁰ Ausgehend von dem Grundsatz, dass edle Liebe nur in einem entsprechenden Herzen wachsen könne, führten die Troubadours auch untereinander Diskussionen darüber, ob die Dame eher einem Adligen bzw. sozial Gleichgestellten oder einem Nichtadeligen ihre Gunst schenken solle.

Letztere erwerben ihren Seelenadel durch eigenes Bemühen. Die Armut zwingt zur beständig wachsamem Beachtung der höfischen Gesetze; der mittellose Vasall konnte es sich nicht leisten, respektlos und flegelhaft zu sein. Unabhängige adlige Troubadours oder ehemalige Kleriker fielen häufig durch unhöfisches, anmaßendes Verhalten (*Hybris*) gegenüber den Frauen auf, was besagt, dass die Abstammung noch nichts über den Charakter aussagt. Auch Adlige und Ritter verhalten sich zuweilen wie *villans*.¹⁷¹ Deutlich tritt dies in dem Dialog zwischen der Hirtin und dem Ritter in der Pastorelle Marcabrus hervor.¹⁷² Das einfache Mädchen aus dem Volk ist dem Ritter, dessen primitive Argumente mit seinem Stand kontrastieren, geistig und moralisch überlegen. Die Hirtin gibt die klügeren, schlagfertigeren Antworten und zeigt mehr *mezura* als der Ritter. Das Ziel des Ritters besteht in der Befriedigung des sexuellen Bedürfnisses ohne Verpflichtung, ohne das oben genannte Bildungselement. Die Hirtin empfiehlt ihm, sich eine Geliebte innerhalb seines Standes auszuwählen; wie könnte ein Ritter denn von einer *vilana* eine seinen Ansprüchen genügende Liebe erwarten? Offenbar hat der Ritter keinen besonders hohen Anspruch! Die Absicht Marcabrus kann sowohl in einer Kritik an pseudo-höfischem Verhalten bestanden haben, bzw. darin, die Fragwürdigkeit höfischer Gesittung darzulegen, als auch darin, zu beweisen, dass der soziale Stand nichts über den Charakter aussagt.¹⁷³

IV. 5. Die unterschiedliche Bewertung der Liebe im Süden und im Norden Frankreichs

¹⁷⁰ Schmähdgedichte gegen willkürliche, undankbare Herrinnen waren nicht selten! Dies zeigt natürlich auch, dass die Liebesbeziehung nicht ganz zweckfrei war; in vielen Fällen bestand eine soziale Abhängigkeit von der Geliebten.

¹⁷¹ Zumindest wurde es ihnen nachgesagt: Köhler 1962, 113ff.; 124.

¹⁷² Nelli / Lavaud 1966, 42-49.

¹⁷³ Köhler 1962, 193ff. Andreas Capellanus betrachtet in *De Amore* die Vergewaltigung von Bauernmädchen als Kavaliersdelikt. Trojel 1964, II. 258f.

Bei der Betrachtung der höfischen Liebeskonzeption unterscheidet Pollmann eine süd- und eine nordfranzösische Liebeskonzeption, die in wesentlichen Punkten voneinander abweichen. Er führt diese zu Recht auf die unterschiedlichen gesellschaftlich - politischen Bedingungen zurück. Der Süden Frankreichs war geprägt durch das Lehnswesen, anstelle einer zentralen Regierung durch einen Königshof existierten einflussreiche, vom Norden relativ unabhängige Feudalhöfe, an denen die Frauen als Herzoginnen und Gräfinnen die größte kulturpolitische Macht innehatten. Das Vasallenverhältnis zwischen Dame und Troubadour ergibt sich aus der gesellschaftlichen Struktur. In Nordfrankreich ging die Regierung von einem Zentrum, vom Königshof in Paris aus. Das Leben der Ritter am Königshof spiegelte sich in den dort entstandenen Ritterromanen wider. Im Vergleich zum Süden übten die Kirche und die christlichen Moralvorstellungen eine wesentlich stärkere Macht aus, was sich in der Bewertung außerehelicher Liebesverhältnisse im Ritterroman zeigt. Ein sexuelles Verhältnis zwischen Ritter und Königin, wie z. B. in *Tristan und Isolde* oder im *Lancelot* gilt als tadelnswert, da es zusätzlich einen Treuebruch des Ritters gegenüber dem König bedeutet. Im *Chevalier de la charrette* führt der Liebesdienst und der bedingungslose Gehorsam des Lancelot gegenüber Ginevra dazu, dass er seine Würde preisgibt, sich zum Gespött macht, indem er auf den Karren steigt. Nolting-Hauff erkennt hierin eine Verletzung der Norm durch den Affekt: Lancelot lässt sich zu unhöfischem, normwidrigem Verhalten hinreißen.¹⁷⁴ Es sei daran erinnert, dass im IV. Buch der *Aeneis*, die im französischen Mittelalter gelesen wurde, ein ähnlicher Konflikt zwischen Individuum und Norm, zwischen gesellschaftlich-politischer Verpflichtung und privatem Interesse vorliegt.¹⁷⁵ Chrétien de Troyes hat interessanterweise den *Karrenritter* im Auftrag seiner Mäzenin Marie de Champagne (oder: de France) verfasst.¹⁷⁶ Pollmann sieht hierin sogar eine Parodie der provenzalischen höfischen Liebe, indem Chrétien de Troyes deren unrühmliche Folgen demonstriert. Chrétien distanziert sich auf diese Weise von einer derart bedingungslosen Liebe ohne Vernunft und Maß, *razon, mezura*, welche den höfischen Werten, Ehre und Tugend, widerspricht. In dem *Karrenritter*

¹⁷⁴ Nolting-Hauff 1959, 15ff.

¹⁷⁵ Zu Dido und Aeneas s. Kapitel II. meiner Untersuchung. Aeneas ist gezwungen, seine Liebe zu Dido um seiner göttlichen Mission willen aufzugeben.

¹⁷⁶ Zum regen Austausch zwischen Norden und Süden vgl. Pollmann 1966, 284ff.; 304ff. Der *Chevalier de la charrette* markiert eine der ersten Auseinandersetzungen mit der südfranzösischen Liebeskonzeption. Zur Abwertung der südfranzösischen *fin'amors* im nordfranzösischen Roman: 291ff. Chrétien geht auch im *Cligès* sehr kritisch mit der *fin'amors* um. Ebda. 298f.

führt die Liebe nicht automatisch zum Ehrenhaften und Guten oder ist Ursache von Gutem.¹⁷⁷ Chrétien entlarvt eine Form der Liebe, die eigentlich höchste Geistigkeit und ethische Zielsetzung beinhalten sollte, während sie in Wirklichkeit ein irdisches, physisches Ziel verfolgt.¹⁷⁸ Obwohl Marie de France sich mit dem Grundsatz, dass wahre Liebe nur außerhalb der Ehe gefunden werden könne, der provenzalischen Liebesauffassung nähert und man ihr diesbezüglich eine positive Einstellung zuschreiben könnte, nimmt sie in ihren *Lais* eine sehr kritische Haltung zur provenzalischen Liebeskonzeption ein und scheint sie sogar *ad absurdum* zu führen: Eine Liebe, die den Verlust von *sen*, *mezura*, *pretz* bedeutet, ist eine *amour-passion*, die nicht zugleich eine ethische Erhöhung oder einen Aufstieg in der höfischen Werteskala bewirken kann. Marie zeigt außerdem den Kontrast von Schön und Gut auf, indem sie behauptet, dass schöne Frauen mehr Schlechtes als Gutes hervorbringen, womit sie auch die Einheit von Liebe und Wert zerstört.¹⁷⁹

Dennoch war die Vorstellung von der Liebe als inspirierender, veredelnder und motivierender Kraft in der nordfranzösischen ritterlichen Ethik präsent. Die Liebe erzieht auch den Ritter zur Tugend und motiviert zu lobenswertem Handeln, da er sich gegenüber seiner Dame als liebenswert bewähren muss. Hinzu tritt jedoch die Verpflichtung gegenüber *raison* und *mezura* sowie der christlich geprägten höfischen Norm und dem König. Die höfische Liebe entsteht in der Seele oder im Herzen, sie wächst durch beständiges Bemühen um das Gute und die höfischen Tugenden, ist freiwillig und wirkt sich positiv aus.

In der *Conte du Graal* leitet Blanche fleur ihren Geliebten Perceval zur seelischen Vollkommenheit, aber im christlichen Sinne.¹⁸⁰ Das zentrale Thema im *Tristan* stellt ein außereheliches Liebesverhältnis dar, das der christlichen Moralvorstellung zuwiderläuft und auch nicht durch den unbeabsichtigt eingenommenen Liebestrank

¹⁷⁷ Den südfranzösischen Liebesregeln würde dies genau entsprechen! Der Liebende darf der Geliebten nichts abschlagen. Der nordfranzösischen höfischen Ethik würde eher die Forderung entsprechen, dass die Geliebte nichts Unsinniges und Unwürdiges fordern soll und der Liebende seinerseits unwürdigen Forderungen nicht Folge leisten darf.

¹⁷⁸ Vgl. Pollmann 1966, 307-8. Das höchste Ziel bestand schließlich für Lancelot im sexuellen Vollzug der Liebe! Vgl. dazu den Vorwurf der Scheinheiligkeit, den Marcabru und Bernhart Marti vorbrachten!

¹⁷⁹ Zu Marie de Champagne (bzw. de France) vgl. Albert 2001,44 ; 51-52; Pollmann 1966, 281f.; 309ff.; 326ff. Der Ritter Equitan ist sogar bereit, „aus Liebe“, in Wirklichkeit aus egoistischem, skrupellosem Besitzstreben, einen Mord zu begehen, da er den Sinn für alle übrigen Werte verloren hat. Das Liebespaar fällt aber seinem eigenen Anschlag zum Opfer. Die provenzalische Einheit von *amor-bonum* liefert sogar das ideologische Material, um ein Verbrechen zu rechtfertigen.

¹⁸⁰ Blanche fleur entspricht der Kondwiramurs in Wolfram v. Eschenbachs *Parzival*. Nelli 1979, 94f.; 102ff.

entschuldigbar ist. Dass Gott die Liebenden beschützt, wird in dem „Gottesurteil“ deutlich, einer Feuerprobe, aus der Isolde unversehrt hervorgeht. Die Rechtfertigung des Ehebruchs durch die überirdische Macht des Zaubers, der die Liebenden ihrer Selbstbestimmung und Verantwortung beraubt, und zusätzlich die Vorstellung, dass Gott auf der Seite der Liebenden steht, löste geradezu eine *Querelle* aus.¹⁸¹ Das milde Urteil des Autors bzw. der Autoren über die Liebenden, die quā Liebende keineswegs eine Sünde begehen, sondern göttlichen Schutz genießen und den Nachstellungen der neidischen Aufpasser und Intriganten erfolgreich entgehen, kann auf eine arabische Quelle hinweisen, ebenso die Verkleidungen und Verstellungen als Bettler, als Narr etc., die Tristan auf sich nimmt, um zu seiner Geliebten zu gelangen.¹⁸² Der Konflikt zwischen Liebe, höfischer Tugend und gesellschaftlicher Verpflichtung wird den beiden nach einiger Zeit bewusst. Isolde hat ihre Pflicht als Königin, Tristan seine Pflicht als Ritter vernachlässigt. Dies entspricht dem Zustand des Verliegens, der *recreantise* im Ritterroman.¹⁸³ Das Ausleben ihrer Liebe, der Rückzug Tristans und Isoldes in den Wald, hat nicht zur Entfaltung ihrer menschlichen Tugenden geführt.¹⁸⁴ Tristan begibt sich wieder auf *aventures*, doch leiden beide ständig an der Trennung und finden Wege, um zusammenzukommen, wie ja der Eros immer einen Weg findet, um das Begehrte zu erreichen.¹⁸⁵ Die Verwirklichung ihrer Liebe findet auf Kosten der Gemeinschaft statt und auch räumlich außerhalb der Gesellschaft.

Sogar Platon thematisiert den Wunsch vieler Liebender, dass sie wohl am liebsten den ganzen Tag zusammen wären und ihre Pflichten, ihren Hausstand, ihre Familie u.a. vernachlässigen würden, um bei ihren Geliebten zu sein, was sie offensichtlich

¹⁸¹ Bei Guilhem de Montanhagol (floruit 1233-57) gibt es das Argument, dass Gott den Liebenden hilft und sie schützt, weil er sie liebt! Darauf verweist Schnell 1985, 161.

¹⁸² Der Ur-Tristan geht auf Beroul zurück, der die Vorlage für mehrere Bearbeitungen durch Thomas von England, Eilhard von Oberge sowie Gottfried von Straßburg wurde. Singer 1918, 8ff. zeigt, dass keltische und arabische Motive in den Tristan-Stoff eingeflossen sind. Die Figur des neidischen Aufpassers oder Merkers sowie des Intriganten entspricht hier dem bösen Zwerg Frocin sowie den Konkurrenten, die Tristan seine Position neiden. Die Liebe als höchstes Gut und der Wunschtraum einer unendlichen Liebe, die über den physischen Tod hinausgeht, verweist auf den arabischen Kulturraum, wo weder ein Widerspruch zwischen der Liebe zu einem Menschen, noch zu Gott besteht. Vgl. dazu den Exkurs zur arabischen Liebesdichtung.

¹⁸³ Vgl. dazu das Thema der *recreantise* bei Erec und Enide: Enide ist tief betrübt, dass seine Gefährten sich tadelnd über Erec äußern, weil er nur noch mit seiner geliebten Frau zusammen sei und die Liebe zu seinem Lebensinhalt geworden sei, während er seine ritterliche Tätigkeit, Turniere und *aventures*, vernachlässige, v. 2434 - 2508.

¹⁸⁴ Vgl. Vergil, Aen. IV. 165ff. Die erste intime Zusammenkunft zwischen Dido und Aeneas findet außerhalb der Gemeinschaft statt, in einer Höhle nach Art der Tiere, für die gesellschaftliche Normen und Verpflichtungen nicht existieren.

¹⁸⁵ Symp. 203c-e.

für das höchste Glück halten.¹⁸⁶ Die Ehrliebenden vernachlässigen alles andere, selbst ihre Kinder, um das Ziel zu erreichen, das zu ihrer Glückseligkeit führt (oder führen soll). Platon konstatiert dieses Phänomen eher, als dass er es tadelt, und zeigt damit offenbar großes Verständnis für die Liebenden. Zugleich hebt Platon die Wichtigkeit einer angemessenen Erziehung und der philosophischen Ausbildung hervor, die verhindert, dass man sich über das Gute und Erstrebenswerte täuscht. Auffallend ist die Verbreitung antikisierender Romane in Nordfrankreich, die zahlreiche *exempla* aus der antiken Mythologie, aus dem Troja-Zyklus sowie aus den antiken Tragödien vorführen, welche die Folgen einer maßlosen, destruktiven, außer Kontrolle geratenen Liebesleidenschaft veranschaulichen: Dido (im *Roman de Troie*), Troilus und Cassandra, Achill, Medea, Pyramus und Thisbe.¹⁸⁷ Neben den abschreckenden Beispielen der antikisierenden Romane demonstrieren die Autoren des höfischen Romans, z. B. Chrétien de Troyes in *Erec und Enide* und *Yvain und Laudine*, Gace Brulé (1163-1212), Thibaut de Champagne (1201-1253) auch die positiven, kreativen Kräfte, welche durch die Liebe freigesetzt werden; Entfaltung der eigenen Tugenden, das Streben nach dem Guten, nach Anerkennung. Als Ideal wird eine Verbindung von privatem Liebesglück und gesellschaftlicher Pflichterfüllung angestrebt.¹⁸⁸

Der deutlichste Unterschied zur südfranzösischen höfischen Liebe liegt in der Paarstruktur und im *amor mutuus*, der wechselseitigen Liebe, begründet. *Erec und Enide* lieben einander gleichermaßen und sind einander ebenbürtig an Schönheit, Tugend und Liebenswürdigkeit, was im Text zum Ausdruck gebracht wird.¹⁸⁹

Beide Partner empfinden gleiche Sehnsucht nacheinander und sind gleichermaßen an der Erfüllung der Liebe interessiert. Die Liebe mündet im nordfranzösischen Roman in die Ehe, in die einzige moralisch akzeptable Form des Zusammenlebens. Das Thema von Tristan und Isolde widersprach dieser christlich geprägten Norm völlig. Die Liebenden sind, wie etwa *Erec und Enide*, sozial und rechtlich gleichgestellt und finden sich zu einer legitimen Verbindung zusammen. In der nordfranzösischen Literatur erscheinen Liebe und Ehe vereinbar, in der südfranzösischen hingegen

¹⁸⁶ Phaidros 252a-b; Symp. 192a-e; 183a-c; 208c-d.

¹⁸⁷ Vgl. Schnell 1985,37. Achill wie auch Medea eigneten sich zusätzlich als Negativ-Exempla für maßlosen Zorn.

¹⁸⁸ Die Pflicht des Rittertums besteht im Dienst an der Gemeinschaft: vgl. dazu Nolting-Hauff 1959,17.

¹⁸⁹ *Erec und Enide* v. 1484 -1516.

nicht.¹⁹⁰ Aus der Paarstruktur ergibt sich, dass das *servitium amoris* nicht im Liebesdienst des Mannes an der Frau besteht, sondern beide dienen einander und sind einander treu ergeben. Der Ritter bewährt sich durch Erfolge, Turniere, Zuvorkommen, Edelmut, Hilfsbereitschaft gegenüber Schwächeren, die Dame zeichnet sich durch Schönheit, Freundlichkeit, Anmut, also eher konventionelle Vorzüge und höfische Werthaftigkeit aus.¹⁹¹ Außerdem erweist sich ihre Liebe als beständig gegenüber Versuchungen: Enide weist den Antrag des reichen Conte de Limors, der ihr einen sozialen Aufstieg verschaffen würde, zurück.¹⁹²

Nach provenzalischer Liebesauffassung müsste Erec durch seine Liebe zu Enide besser, glücklicher, wertvoller oder tugendhafter werden. Nach der Heirat beginnt er jedoch seine ritterlichen Tugenden zu vernachlässigen, er bemüht sich nicht mehr um Ansehen und Tapferkeit durch erfolgreiche Leistungen. Das Motiv des Verliegens, der *recréantise*, also der negativen Auswirkung des erfüllten Liebeslebens auf die Tüchtigkeit, das auch Vergil kennt, widerspricht fundamental der südfranzösischen Liebesauffassung.¹⁹³ Nur wenn die Etikette der höfischen Liebe eingehalten wird, kann nach der nordfranzösischen Auffassung Gutes aus der Liebe erwachsen. Im höfischen Roman liegen zwar Liebe und Tüchtigkeit nicht prinzipiell im Widerstreit, doch gilt es, einem möglichen Konflikt zwischen Liebesglück und ritterlicher Verpflichtung entgegenzuwirken.¹⁹⁴ Immerhin ist es Enide, die Erec darauf hinweist und ihn ermuntert, wieder *aventures* zu bestehen, auf denen sie ihn zu begleiten bereit ist. Nolting-Hauff betont, dass dieser Reise die Funktion eines Läuterungsweges zukommt, und verweist außerdem auf die religiöse Konnotation des *aventure*-Begriffs im Ritterroman. Das Ziel dieser Pilgerreise liegt bei Erec und Enide darin, das Gleichgewicht zwischen persönlichem Interesse und den höfischen,

¹⁹⁰ Pollmann 1966, 258ff. Es sind zumindest keine südfranzösischen Erzählungen oder Gedichte überliefert, in denen Paarstrukturen und Liebes-Ehen vorkommen. Zu den Werken der Trouvères s. auch Albert 2001, 53f.

¹⁹¹ Zu den Tugenden vgl. Pollmann 1966, 269ff., zur Charakterisierung der Flamenca und des Guillem im *Flamenca*-Roman s. Nolting-Hauff 1959, 160ff.; 172f.

¹⁹² Erec und Enide v. 2405ff. Beschreibung der Schönheit der Enide und Charakterisierung, v. 1484ff.; v. 3311- 3360: Antrag und Streit mit dem Grafen, der Enide bedroht und Erec umzubringen versucht. Die Hervorhebung des realistischen Standesdenkens findet sich nur im höfischen Roman, nicht in der provenzalischen Liebesdichtung. Vgl. Pollmann 1966, 273f.

¹⁹³ Aeneas vergisst seine eigentliche Mission, seine Pflicht, über der Liebe zu Dido! Auch dies entspricht dem antiken Erbe, das in den höfischen Roman eingeflossen ist. Zur *recréantise* vgl. Pollmann 1966, 272f., Nolting-Hauff 1959, 17.

¹⁹⁴ Zu diesem Thema in *Erec und Enide* vgl. Nolting-Hauff 1959, 17f.

überpersönlichen Normen, wiederherzustellen.¹⁹⁵ Die Frau wirkt hier moralisch unterstützend und motivierend auf den Ritter ein, doch besitzt sie nicht den hohen Stellenwert als Repräsentantin des Guten und Inkarnation göttlicher Schönheit wie bei den Troubadours.

Schnells Kritik an der Unterscheidung zwischen der süd- und nordfranzösischen Liebeskonzeption bleibt unverständlich. Pollmann zeigt diesen Unterschied hinreichend deutlich auf.¹⁹⁶ Insgesamt kann den Beobachtungen Pollmanns zugestimmt werden. Auch die Gründe für die verschiedenen Auffassungen und Bewertungen der Liebe werden in seiner Untersuchung durchaus nachvollziehbar dargelegt, sie bestehen in den unterschiedlichen politischen und kulturellen Bedingungen. Ein kleiner Widerspruch bleibt hinsichtlich der Person der Marie de France stehen, die einerseits gemäß der südfranzösischen Sitte Liebesurteile gesprochen haben soll und ebenso wie die Troubadours und ihre Geliebten Ehe und Liebe für unvereinbar hält, während sie andererseits in ihren *Lais* die provenzalische Liebeskonzeption tadelt. Neben einigen Parallelen zwischen christlicher Theologie und Psychologie der Troubadours und auch zwischen Frauenkult und Mariendichtung gab es einen entscheidenden Aspekt, der mit der christlichen Ethik absolut nicht vereinbar war; den des Ehebruchs. Für den Troubadour und die Dame galt das Liebesverhältnis nicht als ehebrecherisch, selbst wenn sich ein sexuelles Verhältnis daraus entwickelte. Auch besaß der Ehemann nicht das Recht, einzugreifen, den Kontakt zu verbieten, den Liebhaber zu bestrafen oder dergleichen.¹⁹⁷

Die nordfranzösische Literatur ist außerdem geprägt durch das humanistische Erbe der Antike, worauf Davenson und Köhler hinweisen, ebenso durch Weltoffenheit

¹⁹⁵ Ebda. 18; 22f; 36f. Auch die Suche nach dem Gral entspricht einer religiös motivierten Pilgerreise, die der Läuterung und Selbstfindung dient! Enide entwickelt Schuldgefühle: Ihretwegen hat Erec seine Tugend vernachlässigt, die Heirat mit ihr hat seinem Ansehen geschadet, v. 2473-2610. Erec gibt zu, dass seine Freunde recht hatten, und dass sie ihn ebenso zu Recht darauf aufmerksam gemacht hat.

¹⁹⁶ Schnell 1985, 85. Er lehnt Pollmanns Unterscheidung der Liebeskonzeptionen ab.

¹⁹⁷ Die z. B. durch Boccaccio und Stendhal überlieferte Geschichte vom *Gegessenen Herzen* beruht auf einem schockierenden historischen Ereignis und beweist, dass außereheliche Verhältnisse legitimiert waren. Der Graf Raimon von Roussillon ließ aus Eifersucht den Geliebten seiner Frau Saurimonde, den Troubadour Guillem de Cabestanh (1180-1215), ermorden und ihr sein Herz zum Mahl servieren. Als er ihr eröffnete, was sie gerade verzehrt habe, schwor sie, nie wieder etwas zu essen und stürzte sich aus dem Fenster. Die Grausamkeit des Grafen empörte nicht nur die Eltern der armen Saurimonde, sondern die gesamte Stadtbevölkerung forderte seine Bestrafung. Er wurde enteignet und lebenslänglich hinter Gitter gebracht, während man dem Liebespaar ein Mausoleum errichtete.¹⁹⁷

gegenüber verschiedenen Wissensgebieten.¹⁹⁸ Der höfische Roman, der geprägt ist von der *vita activa*, der ritterlichen *aventure*, kann als dem Norden eigentümliche Ausdrucksweise gelten, während die südfranzösische Troubadourlyrik durch *vita contemplativa*, ein inneres Erleben, gekennzeichnet ist. Sie richtet sich nicht nach außen auf konkrete Handlungen oder Aufgaben.¹⁹⁹ Das Bildungssystem des Rittertums steht zeitlich zwischen der nur den Klerikern zugänglichen Bildung und dem Eintritt einer größeren bürgerlichen Schicht in die Bildungsgeschichte.²⁰⁰ Obwohl Köhler davon spricht, dass der antike Geist im Rittertum in der Form eines *Humanismus* weiterlebt, konkretisiert er diese Auffassung nicht weiter. Wie oben gezeigt, lassen sich an den ritterlichen Tugenden Entsprechungen zu den platonischen Kardinaltugenden aufzeigen: Weisheit / Klugheit (*sen, saper*), Tapferkeit (*proeza*), Besonnenheit (*mezura*), Gerechtigkeit (*drechura*). Der durch Platon gegebene philosophisch geprägte Weisheitsbegriff wird verlassen zugunsten einer nicht weniger ethisch relevanten Vernunft und praktischer Klugheit, die der lateinischen *prudentia* entspricht.

Schon vor dem 13. Jahrhundert gelangten Kleriker als Vaganten (Wanderpoeten) auch nach Südfrankreich. Im Süden findet sich eine deutlichere Emanzipation der Liebesdichtung vom Geist der Kirche bzw. den christlichen Moralvorstellungen. Die Liebe erfahre *eine religiöse, aber unkirchliche Spiritualisierung*, wie Köhler zutreffend formuliert.²⁰¹ Wie Pollmann stellt auch Köhler entscheidende Unterschiede im Süden und im Norden hinsichtlich der Liebeskonzeption fest. Die Gemeinsamkeit liegt darin, dass sich die höfische Liebe, die *fin amors*, als konstitutiv, als *Conditio sine qua non* für die Entwicklung der höfischen Tugenden erweist. Ohne Liebe gibt es weder *pretz* noch *honor, largeza, cortezia*. *Sen* oder *saber* bedeutet das im Frauendienst beschlossene und dadurch erworbene Wissen um das rechte Weltverhalten.²⁰²

¹⁹⁸ Pollmann 1966, 250ff. Ovid wurde paradoxerweise in den Lektürekanon aufgenommen, da er als lateinischer Klassiker galt und man die humanistische Tradition fortzusetzen gedachte. Zum mittelalterlichen Humanismus s. auch Davenson 1961, 38f.

¹⁹⁹ Vgl. Pollmann 1966, 246-47.

²⁰⁰ Köhler 1962, 29ff.

²⁰¹ Ebda. 32 ff. Die Klerikergelehrsamkeit war sogar konstitutiv für die Herausbildung der höfischen Umgangsformen.

²⁰² Dazu Köhler 1962, 73ff.; 85f.; 89ff.

Die völlig andere Bewertung des Ehebruchs, die *religiöse, aber unkirchliche Spiritualisierung* (Köhler) im Süden und auch das Selbstverständnis der südfranzösischen Frau lässt eine *nicht-christliche* Quelle für diese besondere Konzeption - die Erziehung eines Mannes zur Tugend durch die Liebe einer höher gestellten Frau - annehmen. Spiritualität und Sexualität werden zu einer Einheit oder einander ergänzenden Elementen. Pollmann stellt davon ausgehend einen Bezug zwischen der Troubadourliebe und der Liebeskonzeption des arabischen Dichters und Philosophen Ibn Hazm al-Andalusi her. Im Folgenden soll unter anderem dieser Bezug zum Werk des Ibn Hazm auf platonische Elemente untersucht werden.

IV. 6. Zum Ursprung der altprovenzalischen Troubadourlyrik

Hinsichtlich der Entstehung der Troubadourlyrik existieren in der Forschung unterschiedliche Theorien. Die sogenannte Volksliedtheorie wurde von Gaston Paris und Frings vertreten. Beide nehmen einen kultisch-folkloristischen Hintergrund für das außereheliche Verhältnis mit dem Troubadour an: Nachweislich wurden zum Valentinsfest (*Valentinage*) nämlich eifersüchtige Ehemänner rituell verspottet und betrogen.²⁰³

Der klassisch-lateinischen These Scheludkos zufolge soll die Troubadourlyrik aus der römischen Liebeselegie entstanden sein. Mölk hält den Einfluss der römischen Liebeselegie für ausgeschlossen: *Von der puella divina der römischen Elegie führt kein Weg zum Typus der vergöttlichten Domna, auch nicht (...) von der Marienverehrung.*²⁰⁴ Das Dienst-Verhältnis (*servitium amoris*) ist in der Elegie nur stilisiert, es liegt gewöhnlich kein sozialer Unterschied zwischen den Liebenden vor, worauf in Kapitel II. dieser Arbeit hingewiesen wird. Dem Liebesdienst der Troubadours lag dagegen meistens ein Lehnsverhältnis oder Vasallenverhältnis mit entsprechenden Verpflichtungen gegenüber der Dame als Herrin zugrunde. Die Geliebte wird in der römischen Elegie nur stilisiert zur unumschränkten Herrin und Göttin, deren Launenhaftigkeit und „Grausamkeit“ häufig beklagt werden. Die römische Elegie schafft einerseits einen eigenen Wertekosmos, dessen Zentrum die Liebe bildet, ähnlich wie es in der Troubadourlyrik geschieht, orientiert sich aber

²⁰³ Vgl. Nelli / Lavaud 1966, 10 (Einleitung), Pollmann 1966, 193ff.

²⁰⁴ Mölk 1982, 34, so auch Pollmann 1966, 197.

andererseits an den römischen Wertmaßstäben wie *amicitia*, *foedus*, *fides* und strebt entsprechend ein Treuebündnis, eine Partnerschaft an.²⁰⁵ Selbst wenn dieser Wunsch unerfüllbar bleibt, da die Geliebte verheiratet ist oder einen anderen liebt. Der neue Wertekatalog, in dem die Liebe das höchste Gut darstellt, ist in der römischen Elegie anders motiviert: Die Elegiker schufen eine Gegenwelt zu den traditionellen Wert- und Moralvorstellungen, die sie als veraltet und beschränkt empfanden. Die politisch-ethischen Wertbegriffe wie *fides* und *foedus amicitiae* werden entsprechend neu interpretiert, indem sie auf die Liebe übertragen werden.²⁰⁶ Die Geliebte der römischen Liebeselegie ist hauptsächlich wegen ihrer äußeren Erscheinung liebenswert und begehrenswert, von sonstigen charakterlichen Vorzügen oder Tugenden erfährt man wenig. Außerdem sollte hervorgehoben werden, dass die Vorstellung von der Frau als Kulturbringerin und von der Erziehung und Veredelung des Mannes durch die Liebe, das konstitutive Wesensmerkmal der Troubadourlyrik, in der römischen Elegie fehlt. Es gibt einige wenige Berührungspunkte, z. B. die gelegentliche Klage über die Unnahbarkeit der Herrin, wie sich auch bestimmte Parallelen zu Ovids *Liebeskunst* zeigen lassen, doch die oben dargelegten Unterschiede überwiegen.²⁰⁷

Ein neuplatonischer Einfluss ist sogar sehr fraglich, da den Neuplatonikern eine allzu große Weltabgewandtheit und Körperfeindlichkeit eignet, wie in Kapitel III. an Plotin gezeigt wird. Das sehrende, auch leidenschaftliche Streben der Troubadours, das Körper und Seele erfüllt, kommt daher dem platonischen Eros weitaus näher. Ein mystischer Einfluss ist nicht auszuschließen: Die Liebe erscheint als verehrende, nach dem Guten und Göttlichen strebende Aufwärtsbewegung. Das prinzipielle Ziel der Mystik besteht in der Vereinigung mit Gott (*unio mystica*) bzw. mit der göttlichen Schönheit und Güte, als deren Abbild die geliebte Person gilt.

IV. 6. i. Der arabische Kulturraum als Ursprung der provenzalischen Dichtung

²⁰⁵ Vgl. dazu Kap. II. meiner Arbeit.

²⁰⁶ Zu den Elegikern als Romantikern *avant la lettre* s. auch Kap. II.

²⁰⁷ Vgl. dazu Schrötter 1908, der die Troubadourlyrik von Ovid herzuleiten versucht.

Noch vor Herder hat der spanische Jesuit Juan Andrés im 18. Jahrhundert den arabischen Kulturraum als Quelle der Troubadourlyrik vermutet und Bezüge zwischen hispano-arabischer und provenzalischer Dichtung hergestellt. Inzwischen wurde diese Annahme von mehreren Mediävisten bestätigt.²⁰⁸ Singer ist es schon mit einem kleinen Beitrag und wenigen Beispielen gelungen, *den internationalen Charakter des abendländischen Mittelalters als Erbe hellenistisch-arabischer Bildung in ihrer persisch-arabischen Umformung* aufzuzeigen.²⁰⁹ In diesem Abschnitt werde ich Singers These im Rahmen meiner Untersuchungen erweitern. Ein wesentliches Kennzeichen der arabischen Liebeslyrik besteht darin, dass die Liebe den ethischen und religiösen Wertvorstellungen und Gesetzen nicht widerspricht. Hier existiert kein Dualismus zwischen Geist und Fleisch, „guter“ und „schlechter“ Liebe, *caritas* und *cupiditas* wie im Christentum, so dass ein Konflikt zwischen Liebe und Ethik gar nicht auftritt. Pollmann spricht von einem *platonischen* Liebesbegriff im *Buch der Blumen (Kitab-as-Zahra)* des Ibn Dawud aus dem 9. Jahrhundert, leider führt er weder diesen Gedanken aus noch stellt er den platonischen Erosbegriff vor.²¹⁰

Die einheitliche Vorstellung von der Liebe als etwas Gutem schließt in der arabischen Liebesdichtung wie in der Troubadourlyrik sogar die Liebe zu Gott mit ein. Die Liebe zu einem einzelnen Menschen bedeutete keinen Konflikt mit der Gottesliebe. Die Kombination von sinnlichem Begehren, *dezirier*, Ekstase und zugleich Bescheidung oder Genügsamkeit des liebenden Dichters entspricht der *fin' amors* der Troubadours. Auch die Sublimierung des sexuellen Begehrens, der Verzicht auf die sexuelle Erfüllung findet sich bei asketischen arabischen Dichtern, für welche dies keineswegs eine Absage an die Liebe bedeutet.

Die Liebe wird in der Troubadourlyrik als ein absolutes und einheitliches Gut betrachtet, zugleich profan und idealisierend. Durch die Übernahme dieser arabischen Vorstellung konnte die Liebe aus dem Dualismus von *caritas* und *cupiditas* gelöst werden, sich sozusagen emanzipieren von den rigiden christlichen Moralvorstellungen. Sie wurde zu einem Kultur stiftenden, veredelnden Prinzip, über welches ethische Werte und Tugenden verwirklicht werden. Die Geliebte wird als Inkarnation des Schönen und Guten gesehen. Die ursprüngliche Wertüberlegenheit

²⁰⁸ Mölk 1982, 14; Nykl 1946 Einleitung XI.- XII. Pollmann 1966, 20f.

²⁰⁹ Singer 1918, 12f.

²¹⁰ Pollmann 1966, 208f.

der arabischen Frau gegenüber dem Mann stimmt mit der Position, die sie bei den Troubadours einnimmt, überein. Die arabische Frau wurde erst später aufgrund persischer und berberischer Einflüsse zum bloßen Besitztum und zum rechtlosen Lustobjekt degradiert.²¹¹

Der folgende detaillierte Exkurs zur arabischen Dichtung und Kultur dient dazu, eine Tradition der Elemente des platonischen Eros in der arabischen Liebesdichtung nachzuweisen. Es geht mir darum, eine kontinuierliche Traditionslinie zwischen griechischer Philosophie und arabischer und südfranzösischer Liebesdichtung nachzuzeichnen. Die Existenz einer mit dem *amour courtois* vergleichbaren Liebeskonzeption an arabischen und persischen Höfen wird in der Forschung kontrovers diskutiert, worauf im Folgenden einzugehen ist.²¹²

Pollmann gibt zu, dass es im Arabischen keinen äquivalenten Begriff für „Höflichkeit“ (*cortezia / courtoisie*) gibt.²¹³ Grunebaum weist einen Begriff nach, der vielleicht nicht deckungsgleich ist mit der *cortezia*, dessen Wesen und Ziel ihr jedoch sehr nahe kommt. Der komplexe Begriff *adab*, dessen Geschichte nach Ansicht Grunebaums noch zu schreiben wäre, steht für die „gesellschaftliche Werthaftigkeit“. *Adab* umfasst Tugenden und Werte wie Tüchtigkeit, verfeinerte Bildung, Schliff, Taktgefühl, Respekt, Empfindsamkeit, Freundlichkeit, Freigebigkeit, also geistige und soziale Fähigkeiten, sogar das Einhalten von Verhaltensregeln in der Liebe. Die Adjektive *adib* und *zarf* bedeuten elegant, anmutig, geistvoll. Grunebaum sieht in dem Wortfeld *adab* ein griechisches Erbe und ein humanistisches Ideal: *Adab gab allem Trivialen Schönheit, veredelte vieles Rohe und Gemeine (...)*.²¹⁴ Zu der Frage, ob die arabischen Höfe mit den südfranzösischen Feudalhöfen vergleichbar sind, gibt es bis heute widersprüchliche Äußerungen. Immerhin konnte bisher nachgewiesen werden, dass das Lehnswesen und Feudalhöfe existierten und eine lange Tradition höfischer Dichtung und Panegyrik bestand.²¹⁵ Dichter wie Al-Abbas ibn al-Ahnaf wurden z. B. am Hof des Kalifen Harun al-

²¹¹ Vgl. Hunke 2005, 262 f.: Die Abbildungen bei Hunke zeigen Professorinnen, die in Moscheen unterrichten. Zur Degeneration des Frauenideals: 278ff.

²¹² Zu diesem Thema vgl. Schack 1865, Ecker 1934, 4ff.; 11; 64f., Nykl 1946, 106ff.; 113ff.; Pollmann 1966, 203ff.; Robinson 2002, 124ff.; 273ff. 291f.

²¹³ Pollmann 1966, 203ff.; 215 zu *adab* s. Grunebaum 1963, 320ff.

²¹⁴ Grunebaum 1963, 326. Ähnlich wie die griechische *eleutheria* - das Verhalten eines freien Menschen - und die römische *humanitas* und auch *urbanitas* für menschenwürdiges Verhalten, Kultiviertheit auf geistiger, emotionaler und sozialer Ebene stehen.

²¹⁵ Grunebaum 1963, 23f.

Raschid engagiert, wo sie auch die Frauen verehrten und priesen. Hofdichtung war außerdem in Córdoba, Syrien (Damaskus) und Bagdad verbreitet.²¹⁶

In einer neueren Untersuchung hat Robinson die Existenz höfischer Kultur in Andalusien nachgewiesen und mit den südfranzösischen Höfen in Zusammenhang gebracht.²¹⁷ Schon im 9. Jahrhundert lebte der arabische Dichter Jahja zunächst als Gesandter in Byzanz und dichtete dann am Hof des Normannenkönigs auf Sizilien. Er trug Liebesgedichte vor, in denen er die Gemahlin des Herrschers pries. Den Preis der „Brotgeberin“ durch den Hofdichter sieht Schack als arabisches Erbe an. Im 6. Jahrhundert soll der Dichter Nabigha, indem er die Schönheit der Königin Motescherrid in Al Hira besungen hatte, Verdacht erregt haben, ein intimes Verhältnis mit ihr zu unterhalten. Der eifersüchtige König zwang ihn, an den Hof der Ghassaniden nach Damaskus zu flüchten. Diese Konstellation der Frau in einer hohen gesellschaftlichen Position und dem Dichter als Protegé, Verehrer und Geliebtem entspricht durchaus derjenigen an den südfranzösischen Höfen. Der eifersüchtige Ehemann, *gelos*, sowie der neidische Beobachter und der Schmeichler, *guardador* oder *lauzengier*, zählen zu den konstanten arabischen Topoi in der Troubadourlyrik.²¹⁸

Für die Entstehung der Feudalhöfe als kulturellen Zentren in Andalusien wird eine politische Ursache angeführt. In der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts wurde das muslimische Territorium in al-Andalus in zwölf einzelne Königreiche geteilt (*mulūk-at-tawa'if*). Innerhalb dieser Reiche entwickelten sich die Königshöfe zu kulturellen Zentren. Äußerlich war eine mit Südfrankreich vergleichbare politische Situation gegeben, wie Nykl feststellt.²¹⁹ Arabische Fürstinnen setzten sich sogar für die Verbreitung von Wissenschaft und Kunst ein. Mäzeninnen der Wissenschaften und schönen Künste erteilten Unterricht und stellten ihren Schülern Zeugnisse, Diplome und Lehrbefugnisse aus, außerdem unterrichteten Frauen als Professorinnen.²²⁰ Ursprünglich hatte die arabische Frau eine respektable, einflussreiche Position inne

²¹⁶ Ecker 1934, 4ff.; 11; 64f.

²¹⁷ Robinson 2002, 124ff.; 273ff.; 291ff., zur romanisch-arabischen Diglossie 319f.

²¹⁸ Ecker 1934, 22ff.; 42ff. Schack 1865, 14ff.; 18-19, Singer 1918, 8ff. zu den arabischen Motiven im Tristan! Der böse Zwerg und die Verleumder, die Tristan und Isolde beim König anschwärzen (aus Eifersucht auf die Gunst des Königs) entsprechen den Merkern, Neidern und Beobachtern!

²¹⁹ Nykl 1946, 106ff.; 113ff., zur höfischen Liebe am Hof des Banu Hamm in Andalusien s. auch Robinson 2002, 124ff.

²²⁰ Schack 1865, 20f.

und wurde sogar als ontologisch höheres Wesen verehrt. Die Pflicht, einen Schleier bzw. ein Kopftuch zu tragen und die Entmündigung der Frau zum Eigentum und Lustobjekt des Mannes werden von Hunke auf berberische und persische Einflüsse zurückgeführt.²²¹ Die Inspiration der mittelalterlichen französischen Literatur durch arabische Quellen wurde von Singer nachgewiesen. Der altfranzösische Roman *Floire et Blanchefleur* geht auf eine Erzählung des arabischen Dichters Urwa (7. Jahrhundert) zurück, ebenso besitzt die Geschichte von *Aucassin und Nicolette* ein arabisches Vorbild. Urwa gehörte zum Stamm der Udra (Udriten), von denen gesagt wird, dass sie sterben, wenn sie lieben. Das Werk *Kitab el Agani* enthält außerdem eine Erzählung, deren Handlungsablauf dem Tristan-Roman gleicht.²²²

Herzenstausch und Blutsbrüderschaft, Seelentausch bzw. Vereinigung der Seelen, die durch das Küssen geschieht, werden auch als arabische Motive betrachtet.²²³

Eine arabische Sitte, die von den Troubadours übernommen wurde, war ebenfalls, der oder dem Geliebten um der Diskretion willen ein Pseudonym (*senhal* >signal; Zeichen!) zu verleihen; z. B. *midons* (Mein Herr), oder *Bel-vezi* (schöner Nachbar).²²⁴

Die politischen Ereignisse während des 7. und 8. Jahrhunderts bestätigen einen intensiven Einfluss arabischer Kultur in Südfrankreich. Nach dem Sieg über Konstantinopel im Jahre 678 gelang es den Arabern, die Westgoten aus Nordspanien zu verdrängen und sich über die Pyrenäen nach Frankreich auszubreiten. Seit 711 waren Andalusien und das Roussillon muslimisiert!²²⁵ Zwischen 719 und 721 wurde Narbonne erobert, und ab 726 gerieten Carcassonne und Nîmes in arabische Hand. Im Jahre 732 waren die Araber sogar bis Poitiers vorgedrungen, wo sie von Charles Martel endgültig besiegt wurden. Teile der Provence sowie das Roussillon blieben arabisch.²²⁶

Der Vater Wilhelms IX. von Aquitanien nahm im Jahre 1064 nach der Eroberung von Barbastro Tausende von arabischen Gefangenen, darunter vor allem

²²¹ Dazu Hunke 2005, 262; 278ff.

²²² Singer 1918, 8ff. Keltische und arabische Elemente sind in *Tristan und Isolde* eingeflossen. Auch die Fernliebe ist allem Anschein nach ein arabisches Motiv, z. B. in der udritischen Liebesdichtung, die im Folgenden näher betrachtet wird.

²²³ Nelli / Lavaud 1966, 12f.

²²⁴ Ecker 1934, 33f.; 101f. Die absichtliche Verwendung männlicher Bezeichnungen für die Geliebte wird von vielen Troubadours übernommen.

²²⁵ Ploetz 1998, 32. Aufl. 379f.; 547-549.

²²⁶ Karl Martell verhinderte hiermit eine Islamisierung Frankreichs! Ploetz 1998, 528; 1090ff. Im 9. Jahrhundert fanden auch Eroberungen in Italien und Griechenland statt.

Sängerinnen, mit nach Frankreich.²²⁷ Insofern liegt es sehr nahe, dass spätestens im 8. Jahrhundert eine Adaption der arabischen Literatur sowie der zahlreichen Übersetzungen antiker Literatur vor allem im Süden stattfand.²²⁸

Zur Verbreitung des Arabischen in Spanien und Südfrankreich stellt Ecker fest, dass die Bewohner des Südens, die Troubadours eingeschlossen, einen *unfreiwilligen Sprachkursus in Arabisch* mitmachten.²²⁹ Dass der kulturelle Austausch mit dem Osten bereits in der Merowingerzeit, d.h. im 7. Jahrhundert, begann, wurde bereits im vorigen Kapitel dargelegt, um zu veranschaulichen, wie es möglich war, dass sowohl auf diesem Weg als auch über Byzanz mit dem griechischen Gedankengut auch platonische Philosophie nach Frankreich gelangte. Elemente des platonischen Eros können sowohl durch Kleriker, die als Vagantendichter auch in den Süden kamen, als auch über arabische und lateinische Übersetzungen nach Südfrankreich gelangt sein.²³⁰

Der vielfache und verzweigte Weg, auf dem eine Überlieferung antiker Texte ins Mittelalter möglich war und tatsächlich erfolgt ist, lässt sich an dem Überlieferungsschema für den *Phaidra*-Mythos verdeutlichen. Zunächst wurden durch Alexander den Großen zahlreiche griechische Werke nach Indien exportiert. Von der euripideischen Tragödie *Phaidra* existierten sowohl eine indische Fassung als auch eine Persische und eine Arabische aus dem 9. oder 10. Jahrhundert. Die arabische Fassung diente als Vorlage für eine altfranzösische aus dem 13. Jahrhundert, für eine syrische (wohl 11. Jahrhundert), eine hebräische unbestimmbaren Datums und für eine weitere persische Fassung aus dem 13. Jahrhundert. Der *Roman des Sept sages* (1170), der ebenfalls den *Phaidra*-Stoff enthält, war zusätzlich das Vorbild zu einer späteren katalanischen Fassung.²³¹ Nicht zu vernachlässigen ist die Tätigkeit byzantinischer Schreiber und Übersetzer, die Codices erstellten, welche im 9. und 10. Jahrhundert in den Orient und dann während der Kreuzzüge auch in den Westen importiert wurden. Insgesamt währte die Schreib-

²²⁷ Dazu Pollmann 1966, 210f., Singer 1918, 10., auch Hottinger 2005, 204f. Der Kulturaustausch begann aber bereits in der vorkarolingischen Zeit, also vor dem 8. Jahrhundert. Vgl. die Abbildungen 1-8 bei Nelli, die arabische Kleidung und Musikinstrumente zeigen.

²²⁸ Zu den Griechen im Nahen Osten: Nykl 1946, 379f., zur Verbreitung der griechischen Sprache seit der karolingischen Renaissance s. Abrados 2001, 258ff.

²²⁹ So Ecker 1934, 107f.

²³⁰ Zu den Vagantendichtern s. Köhler 1962, 29ff.

²³¹ Vgl. das Überlieferungsschema bei Rohr 1978, 55.

und Übersetzungstätigkeit in Bezug auf antike Texte in Byzanz kontinuierlich von der Spätantike bis zum 15. Jahrhundert.

IV. 6. ii. Die kulturellen Voraussetzungen arabischer Wissenschaft und Dichtung

Eine kulturelle Blütezeit herrschte unter der Dynastie der Abbasiden (750-1050), welche die Omajjaden ablöste. Der letzte Omajjade errichtete ein Emirat in Córdoba, einem bedeutenden kulturellen Zentrum mit großen Bibliotheken, wo Philosophie, Dichtkunst und Geschichtsschreibung florierten.²³² Der Diwan des großen andalusischen Dichters Ibn Hanī aus Córdoba (gest. 973) wurde im 20. Jahrhundert entdeckt. Der Philologe Al-Qualī (gest. 967), gebürtig aus Armenien, studierte in Bagdad und ließ sich 942 in Córdoba nieder. Von dort stammte ebenfalls der Dichter und Theologe Ibn Hazm al-Andalusi (994-1064).

Als weitere Hochburgen des Studiums, der Rezeption und der Abschrift griechischer Philosophie, Naturwissenschaft, Musik etc. sind Saragossa, Toledo, Murcia, Granada und Sevilla zu nennen. Während der Abbasidenzeit wurden dort zahlreiche arabische, jüdische und mozarabische Übersetzer engagiert.²³³ Die arabische Eroberung führte zu einer Rehellisierung. Über die Araber gelangte der eine Teil des griechischen Erbes ins europäische Mittelalter und vereinigte sich mit dem Teil, der über Rom und Byzanz kam.²³⁴ Im Jahre 1031, nach dem Zusammenbruch des Kalifats, wurde Córdoba durch Granada und Sevilla verdrängt. Alfons VI. von Kastilien eroberte Toledo, ebenfalls ein kulturelles Zentrum.

Es besteht allgemeiner Konsens darüber, dass nicht nur die Klöster des 11. und 12. Jahrhunderts, sondern auch die genannten spanischen Städte bereits seit dem 8. Jahrhundert als Kulturträger wirkten. Arabische Impulse drangen über Spanien nach

²³² Zu Córdoba und andalusischer Literatur vgl. Gibb / Landau 1968, 129ff. Um 1000 gründete Muhammad al-Msutakfi in Córdoba ein Kalifat. Zu Saragossa als Wiege der Philosophie vgl. Hottinger 2005, 190ff.

²³³ *Mozaraber* (wörtlich: einer, der ein Araber sein will) wurden islamisierte Christen genannt. Zur romanisch-arabischen Diglossie s. Robinson 2002, 319ff., zur Übersetzungstätigkeit der Juden s. Hottinger 2005, 393ff.

²³⁴ Zu den arabischen sowie lateinischen Übersetzungen griechischer Werke s. auch Abrados 2001, 254ff.; 262ff.

Südfrankreich, sowohl was die Dichtung betrifft als auch die Rezeption philosophischen Gedankengutes, einschließlich platonischer Philosophie.²³⁵

Die Zeit von 1055-1258 gilt als Silbernes Zeitalter, geprägt von der türkischen Dynastie der Seldschuken (Selğuken). In diese Zeit gehören der sufische Mystiker al-Ghazzali aus Tus (1059-1111) ein Gegner von Avicenna und Averroés, Ibn 'Arabi aus Murcia (1165-1240) und 'Umar ibn al-Farid (1181-1235).²³⁶

IV. 6. iii. Die Bezüge zwischen der arabischen Liebesdichtung, der Troubadourlyrik und dem platonischen Eros

Seit dem 9. Jahrhundert entstanden Liebestraktate, die zahlreiche Gedichte enthielten. Zu den bedeutendsten Dichtern dieser Epoche gehören Abu Tammam, Ibn ar-Rumi, Abu Firas. Die idealisierende, mit der Troubadourlyrik vergleichbare Liebesdichtung wurde den Andalus-Arabern zugeschrieben, die jedoch nicht allein nach sittlicher Vervollkommnung strebten, sondern auch konkret ihren Wunsch nach einer sexuellen Liebesbeziehung äußerten. Bewusst entsagungsvolle Verse und eine spiritualisierende, idealisierende Liebe finden sich bei Ibn al-Ğauzi, nicht weniger bei den vom Sufismus inspirierten Dichtern. Auf die Platonrezeption im Sufismus, der früh seinen Weg nach Europa fand, gilt es an passender Stelle einzugehen.

Die Liebesdichtung der Omajjadenzeit (7.-8. Jahrhundert)

In der Zeitphase der Omajjaden (622-749), die als erster kultureller Höhepunkt gilt, erfuhr auch die Liebesdichtung, *Gazal*, eine erste Blüte, die mit einer Kultur der Liebe einherging. Kultureller Aufschwung, Friede und Wohlstand erscheinen als Voraussetzung für die Entwicklung verfeinerter und differenzierter Empfindungen. Zugleich mit einem tief greifenden Mentalitätswandel, dem Wunsch nach persönlicher Freiheit, nach individuellem Glücksanspruch sowie der Kritik an sozialen Normen erfuhr die Liebe einen entscheidenden Wandel und erhielt einen

²³⁵ Vgl. Ploetz 1998, 394f. Der spanisch-arabische Einfluss dauert auch im 13. Jahrhundert an. Averroés (1126-1198) war Richter und Philosoph in Córdoba, der Averroismus wirkte ebenfalls auf Frankreich ein.

²³⁶ Gibb / Landau 1968, 141f.; 145ff.

besonderen Stellenwert, wie Bauer detailliert darlegt.²³⁷ Liebe, *hubb* oder *hawa*, bedeutete ein wesentlich komplexeres Gefühl als in der altarabischen Dichtung, das nunmehr auf eine bestimmte Person gerichtet war, von der man nicht nur oberflächlich sexuell, sondern auch geistig und emotional angezogen wurde. Die selbst gewählte Bindung wird nun wichtiger, erstrebenswerter als gesellschaftlich vorgegebene Bindungen. Im Liebesgedicht vermag das Individuum seine persönlichen Empfindungen darzustellen und sein Glück mitzuteilen. Die Liebe wird zum höchsten Gut erhoben und ein eigener Wertekosmos geschaffen. Die *Ūdriten* galten als besondere Liebende, denen man nachsagte, dass sie prädestiniert seien für unglückliche Liebe, und dass sie sterben, wenn sie lieben. Als Schöpfer der *ūdritischen* Liebesdichtung gilt der beduinische Dichter Ğamil (gest. 701), als dessen Nachfolger sich zahlreiche „Märtyrer der Liebe“ sehen.²³⁸ Diese Dichtung ist insofern idealisierend, als die geliebte Person als höchstes Gut verehrt wird, das jedoch unerreichbar bleibt.²³⁹ Pollmann stellt einen Bezug zwischen *joi* und dem arabischen Topos der Genügsamkeit (*sabr* oder *quana'ā*) des Liebenden her. Sie bezeichnet eine bescheidene Freude an dem, was das Schicksal einem vergönnt. Eine Freude, der die letzte Erfüllung (meistens) versagt bleibt, die eigentlich ein Sich-Zufriedengeben bedeutet.²⁴⁰ Dieser Wesenszug der *ūdritischen* Liebesdichtung entspricht einem zentralen Thema der Troubadourlyrik, was sich in der nachfolgenden Untersuchung noch zeigen wird. Das Muster der ūdritischen Liebesdichtung, das besonders an den *ghazals* aus Medina erkennbar ist, besteht in einer durch äußere Umstände wie etwa gesellschaftliche Zwänge oder durch Personen wie wachsame Eltern und Aufpasser. verhinderten Liebesbeziehung. Die Stimmung reicht von melancholisch bis enthusiastisch, da der Liebende trotz der Aussichtslosigkeit und Unerfüllbarkeit, die er beklagt, an dieser einen Liebe festhält. Zur *ūdritischen* Liebespoesie gehört als fester Topos die Genügsamkeit oder das Sich-Zufrieden-Geben des Liebenden, *ridān*, wie das tapfere Ausharren, *sabr*. Sie sind als Topoi in die Troubadourlyrik

²³⁷ Bauer 1998, 338ff. zur Dynastie der Omajjaden (oder Umajjaden): 622-749. Als Erfinder des *Gazal* gilt Abu Dū'āib.

²³⁸ Zu den *Ūdriten* s. Gibb / Landau 1968, 61-62.

²³⁹ Vgl. Bauer 1998, 47ff.; 341f.

²⁴⁰ Pollmann 1966, 93f.

eingegangen (*sofrir*, das Ertragen).²⁴¹ Im arabischen Wertekanon umfasst *sabr* die Geduld, die Ergebenheit, das gleichmütige Ertragen von Entbehrungen und Strapazen (Hitze, Kälte, Durst etc.). Das *sabr 'ani-l-mahbub* beinhaltet das *Aushaltenkönnen ohne die geliebte Person*, das *sabr 'alā l'mahbub* mehr den hinnehmenden Gehorsam gegenüber dem Geliebten. *Ridā* bedeutet als Substantiv zu *ridān* die Zufriedenheit oder Genügsamkeit. *Sabr* impliziert auch die Zähmung oder Zurückhaltung der Leidenschaft.²⁴² Der Liebende besitzt gerade nicht die Fähigkeit zum *sabr*, denn der Liebende kann nicht auf die geliebte Person verzichten, *sabr* wird vielmehr als Kennzeichen des Nichtliebenden gesehen. Die Parallelen zur Troubadourlyrik sind nicht zu übersehen. Bei Bernhart von Ventadorn heißt es, seine Liebesehnsucht kenne weder *sen* noch *mezura*. Ähnlich wird die von Lysias gelobte „Besonnenheit“ im *Phaidros* dem Nichtverliebten, dem Leidenschaftslosen, zugeschrieben, der gerade deswegen nicht fähig ist, Gutes zu erweisen und dies auch für andere zu wollen.²⁴³ Das Ergriffensein vom Eros bedeutet die *Conditio sine qua non* schlechthin: Nur ein Liebender kann für einen anderen das Gute wollen und es mit ihm gemeinsam anstreben, ebenso kann auch nur ein durch die Liebe zu seiner Dame inspirierter Dichter etwas Würdiges hervorbringen.

Im Fall einer unerfüllten Vereinigung mit der Geliebten führt die bedingungslose Treue in der udrischen Liebesdichtung zu Krankheit oder Wahnsinn. Das Motiv des Todeswunsches kommt häufig vor. Der Hinderungsgrund ist immer durch die Gesellschaft verursacht, entweder durch den Standesunterschied, verfeindete Familien oder durch persönliche Interessen der Eltern. In den Liebeserzählungen der Omajjadenzeit wird die devote, unterwürfige Liebe zu einer unerreichbaren Frau verherrlicht, die bis in den Tod reicht, eine bedingungslose Liebe ohne Tadel oder Vorwurf an die Geliebte. Dichter dieser Zeit wie al-'Abbas greifen diese Liebeskonzeption auf und identifizieren sich sogar mit Helden aus den Erzählungen wie *Urwa* und *Ĝamil*.²⁴⁴ Zu den festen Topoi gehören außerdem die Schlaflosigkeit

²⁴¹ Vgl. Bauer 1998, 383ff.; 390f.

²⁴² Zum Begriff des *sabr* vgl. Bauer 1998, 395-96.

²⁴³ *Phaidros* 231a ff.; 240a-241d; 256e.

²⁴⁴ Auch aus dem 10. Jahrhundert sind Gedichte überliefert, die eine bedingungslose Liebe zu einer bzw. einem spröden Geliebten beschreiben. Der Liebende liebt die Person selbst dann, wenn sie seine Liebe nicht erwidert oder sich einem anderen zugewendet hat. Die Haupttopoi sind die Grausamkeit der oder des Geliebten, die Demut und der Gehorsam seitens des Liebenden. Die geliebte Person wird als Herr(in), *sayyid*, der Liebende als Sklave, *mutayyam* oder *'abd* dargestellt. Im Unterschied zu der Troubadourlyrik wird nicht von einer Veredelung oder Erziehung durch die Liebe gesprochen, auch erscheint die geliebte Person nicht als Inbegriff des Schönen und der erstrebenswerten Tugenden. Bauer 1998, 410f.

des Liebenden sowie das unsichtbare, imaginäre Bündnis zwischen den Liebenden, das nicht auf einem Ehevertrag beruht, sondern auf wahrer Verbundenheit und Seelenverwandtschaft. Ein solches Bündnis bestand zwischen al-‘Abbas und Fauz (Pseudonym seiner Geliebten). Nach der Ansicht des al-‘Abbas macht die Liebe uns erst zu menschlichen Wesen: *Nur die Liebenden, die voller Zuneigung sind, sind (wirkliche) Menschen. An dem, der nicht liebt und keine Zuneigung verspürt, ist nichts Gutes. In der Liebe liegt keine Schande. Die Liebe ist eine hehre Tugend.*²⁴⁵ Augenfällig ist hier wieder, dass die Liebe von al-‘Abbas (gest. 806), der als höfischer Dichter gilt, als eine Bedingung für die Ausbildung ethischer Prinzipien und der seelischen Kräfte aufgefasst wird. Dies wurde bisher als Charakteristikum der Troubadourlyrik festgestellt. Der Überlieferung gemäß existierte z. B. am Hof des Harun al-Rašid eine Form von höfischer idealisierender Liebe, welche der südfranzösischen höfischen Liebe, *fin’amors*, in wesentlichen Punkten entspricht. Die sogenannte *zurafa* oder *tazarruf* war eine eigentlich illegitime oder inoffizielle Liebe zu einer verheirateten Frau, die überdies auch meistens durch den Standesunterschied unerreichbar war. In der Verbindung mit Sehnsucht, Verzicht, Entsagung und Genügsamkeit kommt es zu einer Verklärung der Frau. Sie ist ein vollkommenes Wesen, das alle Tugenden besitzt, sie verkörpert den Inbegriff des Schönen und Guten.²⁴⁶ Ungeachtet dieser deutlichen Parallelen zu der Konstellation an den südfranzösischen Höfen nimmt Bauer keinen Bezug zwischen arabischer und südfranzösischer Liebesdichtung an.

In der Dichtung der Abbasidenzeit (ab 750) treten die gesellschaftlichen Zwänge und Verpflichtungen in den Hintergrund. Die Entscheidung für die Liebesbeziehung liegt nun bei dem liebenden Individuum selbst. Der soziale Rang, Religion und Geschlecht der geliebten Person spielen kaum noch eine Rolle.²⁴⁷ Die Klage im abbasidenzeitlichen Liebesgedicht richtet sich an die geliebte Person, falls sie nicht genügend Interesse zeigt, oder an Dritte, die sich einmischen - die Tadler oder Aufpasser. Aus der Abbasidenzeit sind zahlreiche Gedichte erhalten, die auf

²⁴⁵ Zitiert bei Wagner 1988, 81f., zur Dichtung des al-‘Abbas vgl. auch Grunebaum 1963, 170f.; 320ff.

²⁴⁶ Bauer 1998 sieht trotz dieser auffallenden Parallelen keine direkte Verbindung zwischen arabischer und südfranzösischer Liebesdichtung: 60ff.; 70-71.

²⁴⁷ Arabischen Männern war es in dieser Zeit gestattet, Religionsfremde (Christinnen, Türkinnen, Jüdinnen) zu heiraten. Es bestand ein starkes kulturelles Interesse an Religionsfremden: Bauer 1998, 478f.

intellektuelle Bedürfnisse verweisen. Es werden nicht nur stereotyp die körperlichen Reize beschrieben, sondern die geistigen Qualitäten, durch welche die Frau liebenswert und interessant wird. Zu den intellektuellen Liebenden gehört z. B. Ya'qub ibn Ahmad (auch al-Adib genannt) und Abu Firas. Ersterer besingt eine Liebe, die Bauer als platonisch bezeichnet, aber in Anführungsstriche setzt. Vermutlich wollte er sie abgrenzen von dem, was in einem allgemeinen und leider sehr verflachten Sinne „platonisch“ genannt wird, nämlich eine nicht-sexuelle, aber auch leidenschaftslose Beziehung. Bauer spricht die Möglichkeit einer Platonrezeption in der arabischen Dichtung nicht an.

Die Troubadours ebenso wie ihre oben erwähnten arabischen Vorläufer liebten leidenschaftlich, ohne dass es sich vordergründig um eine sexuelle Beziehung handelte, worin sich ein Wesenszug des platonischen Eros erkennen lässt. Auch al-Adib liebt leidenschaftlich und zugleich intellektuell diejenigen Frauen, die geistreiche Dinge tun und sagen: *Ich liebe die Gebildeten / Kultivierten (kulla di adabin), aus deren Hand eine Stickerei kommt und aus deren Mund Perlen kommen.*²⁴⁸ Abu Firas fragt sich, warum er sich gerade in einen so schwierigen Menschen verliebt habe, während es doch so viele andere gebe, die ebenso schön oder noch liebenswerter seien. Er reflektiert darüber, ob man sich freiwillig verliebe oder durch die Wahl eine Entscheidung für diese bestimmte Person getroffen werde bzw. von der Liebe ergriffen werde, demnach also unter Zwang handle. Auf die Wahl folgt der Zwang, so Abu Firas. Wenn die Liebe erst gewachsen sei, sich etabliert habe, so könne man sich ihr nicht mehr ohne Weiteres entziehen. Platon charakterisiert den Eros als göttliche *mania*, die den Liebenden beflügelt und auch ergreift, betont aber zugleich mithilfe des Gleichnisses der Seelenpferde, die durch den Wagenlenker gezügelt werden, dass der Liebende vernunftgeleitet handeln soll und trotz der Einwirkung des Eros für sein Verhalten verantwortlich bleibt.²⁴⁹ Weswegen man einen ganz bestimmten Menschen liebt, begründet Platon mit der Seelenverwandtschaft, die darin besteht, dass die Seelen derselben Gottheit angehören und sich daher zu dem ihnen Ähnlichen hingezogen fühlen.²⁵⁰ Zu dem Ergriffen-Werden durch die göttliche *mania* tritt bei Platon die willentliche Hinwendung zu der geliebten Person hinzu und das Bemühen, ihr Gutes zu erweisen.

²⁴⁸ Zur Dichtung des al-Adib vgl. Bauer 1998, 100-102; Zitat: 101.

²⁴⁹ Phaidros 249d-251a; 252a; 253d ff.

²⁵⁰ Phaidros 250b f.; 252c-253c.

Auch im Werk des folgenden Autors, das auf die südfranzösische Literatur eingewirkt hat, lassen sich Wesenszüge des platonischen Eros nachweisen. Ibn Hazm al-Andalusi (994-1064) gehörte zum Intellektuellenzirkel in Córdoba. Er galt als ungewöhnlich gebildet, als *vir immēnsae doctrinae*, denn er war zugleich Denker, Theologe, Philosoph, Historiker und Dichter. Als im Jahre 1013 Córdoba durch die Berber erobert wurde, siedelte Ibn Hazm nach Almería um.²⁵¹ Er verfasste 1022 seinen Liebestraktat *Das Halsband der Taube (Tauq-al-hamama)* an einen Freund, der ihn bezüglich *der Liebe, ihrer Gründe, Erscheinungen und Wechselfälle, was in der Liebe geschieht und was ihr widerfährt*, um Rat gebeten hatte.²⁵² Er betont in seinem Liebestraktat den erzieherischen, veredelnden Aspekt der Liebe, sowie die Entfaltung und Beglückung der Seele. *Das Halsband der Taube* hat nachweislich auf die Troubadourlyrik eingewirkt und weist deutliche Bezüge zu Platon auf. Ibn Hazm versichert, dass er in seinem Traktat nur auf die Beschreibungen verlässlicher Menschen und auf selbst Erlebtes zurückgreift. Die Liebe ist etwas Gutes und Gottgewolltes: *Die Frömmigkeit verdammt die Liebe nicht, und das Gesetz verbietet sie nicht, stehen doch die Herzen in Gottes, des Mächtigen und Erhabenen, Hand*, heißt es am Beginn des Werkes.²⁵³ Ibn Hazm interpretiert die Liebe wie Platon als ein Zueinanderstreben von Gleichartigem, von ursprünglich vereinten und zusammengehörigen Seelen sowie als Sehnsucht der Seele nach ihrem göttlichen Ursprung. Er grenzt sich aber von dem aus dem *Symposion* bekannten Mythos der kugelförmigen Menschen ab: *Meine eigene Auffassung ist, daß die Liebe eine Vereinigung von den in dieser erschaffenen Welt getrennten Seelenteilen in ihrem höheren Ursprungselement ist, und zwar nicht so, daß die Seelen in Teile zerlegte Kugeln sind, was die Meinung einiger Philosophen ist, wie sie Muhammad ibn Dā'ūd wiedergibt, sondern in der Weise, dass die beiderseitigen bewegenden Kräfte in der Heimstatt ihrer höheren Welt verwandt und auf Grund ihrer Gestaltungsart einander nahe sind. Wir wissen, daß das Geheimnis der gegenseitigen Vermischung und Abwendung der Geschöpfe in solcher*

²⁵¹ Durch den Einfluss der Berber erhielt die Frau den Stellenwert eines Eigentums; sie wurde in jeder Hinsicht dem Mann untergeordnet. Weisweiler 1961, 154; Nykl 1946, 371f.; 379f.; Hunke 2005, 280 f.

²⁵² Weisweiler 1961, 8f.

²⁵³ Weisweiler a. a. O. Gott hat die Menschen aus einem einzigen Lebewesen, sc. Eva aus der Rippe Adams, geschaffen. Koran 7, 189.

*Vereinigung und Trennung besteht. Jede Art verlangt stets nach ihrer Art, und Gleiches fühlt sich zu Gleichem hingezogen.*²⁵⁴

Die physische, instinktive Ebene des Eros wird hiermit zugleich angesprochen. Die Liebe ist in der Seele selbst begründet. Wenn die körperliche Schönheit nämlich die einzige Ursache wäre, so würden wir an einem körperlich weniger schönen Menschen keinen Gefallen finden bzw. dann würde kein unscheinbarer oder hässlicher Mensch geliebt. Die der Seele angeborene Sehnsucht nach dem Schönen zeigt sich jedoch in der Affinität zu schönen Gestalten: *Daß die Liebe sich in den meisten Fällen einer äußerlich schönen Gestalt zuwenden wird, kommt daher, dass die Seele selbst schön ist und darum heiß nach etwas Schönem verlangt und eine Neigung für vollkommene Gestalten hegt. Wenn sie nämlich eine solche gewahrt, verweilt sie bei ihr. Erkennt sie nun dahinter etwas von ihrer eigenen Art, so verbindet sie sich mit ihr, und die echte Liebe wird zur Wirklichkeit. Erkennt sie aber hinter ihr nichts von ihrer Art, so geht ihr Lieben nicht über die Gestalt hinaus. Dann aber ist es nur Leidenschaft. Wahrlich, die Gestalten vereinigen gar wundersam die weitgetrennten Seelenteile!*²⁵⁵ Auch Platon hebt hervor, dass die Seele selbst schön und ihr Streben nach Schönem daher angeboren ist. Man kann nach Platon außerdem über die schönen Körper und Seelen hinaus eine Leidenschaft für die schönen Wissenschaften und für das gemeinsame Erzeugen schöner Erkenntnisse entwickeln.²⁵⁶ Wenn wir etwas Äußerliches, Akzidentelles, Vergängliches an einem Menschen lieben, so hört die Liebe auf, sobald es sich verändert oder schwindet. Die Liebe zwischen verwandten Seelen wird bei Ibn Hazm als magnetische Anziehungskraft beschrieben. Wird eine Liebe nicht erwidert, so kann die Ursache für die Unempfänglichkeit der geliebten Seele darin liegen, dass sie sich aufgrund eines zu dichten Schleiers des sie umgebenden irdischen Wesens nicht erinnert, sodass sie den Teil, der mit ihr vor ihrer Einkehr in ihre gegenwärtige Hülle vereinigt gewesen ist, nicht fühlt.²⁵⁷ Diese Begründung entspricht Platons Darstellung der Wiedererinnerung, *anámnēsis*, auf der alles Erkennen und Lernen beruht. Die Fähigkeit zur Erinnerung an das wahrhaft Schöne ist nicht bei allen Seelen gleich,

²⁵⁴ Weisweiler 1961, 8-9. Vgl. Platon, Symp. 189d ff. Muhammad ibn Dā'ūd war ein Rechtsgelehrter (898 gest.), der eine Anthologie von Liebesgedichten verfasste.

²⁵⁵ Weisweiler 1961, 12-13. In diesem Fall besteht dann nur eine sexuelle Anziehung.

²⁵⁶ Symp. 206cff.; 208c-209d; Phaidros 246d ff.; 248b ff.-249e ff., zur Wiedererinnerung an das göttliche Schöne: 251a ff.

²⁵⁷ Ebda. 11, vgl. Phaidros 249b-d; 249e-250e. Die platonische Vorstellung von der Wiedererinnerung klingt hier an, sowie die Getrenntheit der Seele von einem Teil, der mit ihr ursprünglich verbunden war.

sodass sie ein unterschiedlich klares Bild vom Schönen und Guten besitzen und sich entsprechend verhalten. Ähnlich wie Platon den Eros als zwischen Sein und Nichtsein, Mangel und Fülle schwebend beschreibt, sieht auch Ibn Hazm die Liebe als dynamischen, sich wandelnden Prozess. Sie wächst und schwindet, sofern sie sich auf veränderliche Dinge innerhalb der materiellen Welt richtet. Die Augen werden als Pforten der Liebe beschrieben wie auch als Seelenfenster oder Spiegel der Seele.²⁵⁸ Letzteres verweist auf den bisher mehrfach besprochenen konstanten platonischen Topos der Augen als Seelenfenster. Der Anblick besonders schöner Menschen, vor allem des oder der Geliebten, bewirkt einen schockartiges Erschrecken in der Seele, da sie durch das Schöne als Abbild der göttlichen Schönheit angerührt wird.

Diese Wirkung der Schönheit auf die Seele entspricht dem platonischen Erschauern, *ekplētesthai*, aus dem *Phaidros*. Als Begleiterscheinung nennt Ibn Hazm übereinstimmend mit den Troubadours das Stottern oder die Sprachlosigkeit, Verwirrung, Erröten oder Erbleichen.²⁵⁹ Im Liebenden geschieht ein wundersamer Wandel, indem verborgene Tugenden, Vorzüge und Fähigkeiten zum Vorschein kommen. Die Veredelung durch die Liebe wird thematisiert, aber zugleich weist Ibn Hazm am Schluss der folgenden Passage auf die Gefahr hin, in eine Abhängigkeit zu geraten, die Schande bringen könnte. *Ein weiteres Zeichen von Liebe ist es, wenn der Mann sein ganzes Vermögen, mit dem er vorher zurückhaltend war, freigebig verschwendet, als ob er es wäre, den man beschenkt, und um dessen Glück man sich müht: dies alles, um seine guten Seiten in Erscheinung treten zu lassen und sich selbst begehrenswert zu machen. Wie manches Mal wird ein Geizhals in der Liebe freigebig, ein finsterner Geselle heiter und ein Feigling tapfer! Wie oft geschieht's dann, daß ein Grobian feinfühler wird, ein Ungebildeter nach Bildung strebt, ein Schmutzfink sich pflegt, ein Ungestalter sich schön und ein Bejahrter sich jung macht, dass der Fromme dann in ein Leben der Lust verfällt und ein bisher Untadeliger sich mit Schande bedeckt.*²⁶⁰

²⁵⁸ Ebda. 14; 37. Phaidros 250d ff.; 255c-d. Zum Eros als *metaxý* s. Symp.203e-204c.

²⁵⁹ Weisweiler 1961, 37, Ibn Hazm empfiehlt, Briefe zu schreiben, die aus der Verlegenheit helfen können.

²⁶⁰ Ebda. 15. Das bekannte Erschauern (*ekplētesthai* / *phrigeîn*) stammt aus Phaidros 249e-250a; 251a, zu den weiteren körperlichen Anzeichen der Liebe, stockender Atem, Herzklopfen: Weisweiler 1961, 16-20. De Bruyne 1947, 86ff.; 109ff. zum schönen Menschen als Theophanie. De Bruyne geht auf die Platonrezeption nicht ein, sondern verweist nur auf arabische und neuplatonische Quellen.

Die Liebe ist demnach nicht grundsätzlich die Ursache von Gutem, aber potenziell gut. Die jeweilige Wirkung der Liebe hängt bei Platon wie bei Ibn Hazm von der Erinnerung an das Gute, vom Seelenzustand und dem Charakter des Individuums ab.²⁶¹ Ibn Hazm stellt die Kriterien für dauerhafte Liebesbeziehungen vor und beschreibt auch das Phänomen der ständigen gedanklichen Beschäftigung mit dem geliebten Menschen, was in der Troubadourlyrik mit dem Begriff *cossirier* ausgedrückt wird. Man empfindet eine Liebe zu allem, was einen an die geliebte Person erinnert oder was auf ihre Nähe verweist, wie Namen, Orte etc.²⁶² Die Liebe macht auch einen Hochmütigen unterwürfig und sanftmütig.²⁶³ Verschiedene Arten von Tadeln werden vorgestellt, einerseits der Mahner und Mentor, andererseits der neidische Intrigant, vor dem man sich in acht nehmen soll. Ibn Hazm empfiehlt in diesem Kontext, sich um verlässliche Freunde zu bemühen.²⁶⁴ Die Trennung der liebenden Seelen voneinander, für die es unterschiedliche Gründe gibt, wird als Bruder des Todes beschrieben. Eine räumliche, vorübergehende Trennung mit der Hoffnung auf Wiedersehen oder eine Vorsichtsmaßnahme der Liebenden ist leichter zu ertragen als die Trennung der Liebenden durch das Einschreiten anderer, dass z. B. der oder die Geliebte vor dem Blick des Liebenden verschlossen wird. Die furchtbarste Trennung bleibt allerdings die des Todes, da sie endgültig ist. Der unwiederbringliche Verlust wurde von ihm selbst durchlitten, wie Ibn Hazm erzählt.²⁶⁵ Daran schließt sich das Kapitel über die schon erwähnte Genügsamkeit des Liebenden an.²⁶⁶ Ibn Hazm preist hyperbolisch die Schönheit seines jungen Geliebten und Freundes, der außerdem sanftmütig, geistvoll und gebildet gewesen sei. Insgesamt wird eine ganzheitliche Liebesauffassung vertreten, in der Spiritualität und Sexualität nicht gegeneinander abgewertet werden. Die Liebesvereinigung (*wisal*) wird als Gnade Gottes bezeichnet und als neues Leben. Christlich beeinflusst erscheint Ibn Hazm bezüglich der Stelle, an der er die Gefahr aufzeigt, dass man durch Liebesleidenschaft in Schande geraten kann, was eigentlich im Widerspruch zu der Lobpreisung der Liebe und der Gleichsetzung von Liebe und Gutem steht.

²⁶¹ Zum unterschiedlichen Verhalten der Liebenden s. Phaidros 252c-253c.

²⁶² Weisweiler 1961, 27; 29-30.

²⁶³ Ebda. 47f.

²⁶⁴ Ebda. 51ff. Die Freunde und Vertrauten können auch beiden Liebenden Hilfe leisten, sie schützen etc. wie etwa Kaherdin im *Tristan*. Zu den Verleumdern s. auch 58.

²⁶⁵ Ebda. 87.

²⁶⁶ Ebda. 93f.

Die christliche Religion war Ibn Hazm vertraut, da sein Großvater ein zum Islam konvertierter Christ war.²⁶⁷ Der Liebestraktat schließt zwar, was befremdlich anmutet, mit einem Lob der Enthaltensamkeit, doch widerruft Ibn Hazm die vorangehenden positiven Aussagen über die Liebe nicht.

IV. 6. iv. Arabische Päderastie

Rund die Hälfte der 55 namentlich bekannten arabischen Dichter haben homoerotische Gedichte an junge Männer verfasst.²⁶⁸ Erstaunlich ist die gesellschaftliche Akzeptanz homoerotischer Beziehungen. Homoerotik war nicht verboten oder sanktioniert, doch galten vergleichbare Verhaltensregeln wie in der griechischen Antike, genauer im Athen des 5. und 4. vorchristlichen Jahrhunderts.²⁶⁹ Bauer thematisiert die Parallele zum antiken Griechenland nicht. Wie im ersten Kapitel gezeigt, fußt der platonische Eros auf einem aristokratischen Privileg, denn die Knabenliebe als erzieherische Institution war Jugendlichen aristokratischer Abstammung vorbehalten. Bisher konnten keine Hinweise auf eine vergleichbar institutionalisierte Knabenliebe in der Literatur zur arabischen Liebesdichtung gefunden werden, wohl aber auf das Phänomen einer ethisch fundierten Knabenliebe. Im platonischen *Phaidros* wird die Liebe zwischen kultivierten, philosophisch gebildeten Seelenverwandten, *eleútheros érōs*, von der unfreien Liebe derjenigen abgegrenzt, die aus untersten gesellschaftlichen Schichten stammen.²⁷⁰

²⁶⁷ Zu Ibn Hazms Vertrautheit mit dem Christentum s. Hamilton / Gibb 1968, 138. Die „Sexualmoral“ wurde durch das Christentum geschaffen. Die Bestrafung des Ehebruchs und vorehelicher sexueller Beziehungen (nur bei Frauen) hängt im Islam mit eigentums- und erbrechtlichen Motiven zusammen, weniger mit moralischen.

²⁶⁸ Darauf verweist Bauer 1998, 152.

²⁶⁹ Zur arabischen Homosexualität s. Bauer 1998, 163ff, zur griechischen Knabenliebe s. Kapitel I. meiner Untersuchung! Die Toleranz homoerotischer und -sexueller Beziehungen variierte in Athen gegenüber anderen griechischen Stadtstaaten, wie aus der Rede des Pausanias hervorgeht: Symp. 182a-183d. Zur Knabenliebe vgl. auch Reinsberg 1989, 163ff.

²⁷⁰ Vgl. Kap. I. meiner Untersuchung. *Áneleutheros* bedeutet unfrei oder: eines Freigeborenen nicht würdig. Mit dieser vergleicht Sokrates die Art der Liebe, die Lysias in verzerrierter Form darstellt, und wie sie ja gerade nicht sein soll. *Phaidros* 243 c-d: *Und du siehst es doch ein, mein guter Phaidros, wie schamlos die beiden Reden gesprochen wurden (...)? Denn hätte ein edler Mann von sanftem Gemüt, der einen ebensolchen liebt, oder je zuvor geliebt hat, uns zugehört, als wir sagten, dass Liebhaber über Kleinigkeiten großen Zwist erregten und den Lieblingen abgünstig wären und verderblich: Meinst du nicht, er würde glauben, solche zu hören, die unter Bootsknechten aufgewachsen sind und nie eine anständige Liebe (eleútheros érōs) gesehen haben (...)? Aus Scham also vor diesem und aus Furcht vor dem Eros selbst will ich mit einer trinkbaren Rede gleichsam den Seegesmack des zuvor Gehörten herunterspülen.*

Ein möglicher Standesunterschied zwischen den Liebenden war seit der Abbāsidenzeit legitim, z. B. sind Gedichte an Mundschenken überliefert, Abu Firas liebte Mansur, einen jungen Sklaven, Kušāğim liebte einen Falknerjungen.²⁷¹ Eine sexuelle Beziehung war schändlich für denjenigen, der die passive Rolle einnahm, da er hiermit seine gesellschaftliche Anerkennung als Mann verlieren konnte. Als passive Sexualpartner waren Eunuchen, sozusagen Nicht-Männer, gestattet, dann auch die Jugendlichen ohne Bartwuchs, *gulam*, die gleichsam als Neutra, weder männlich noch weiblich, galten, und solche, die auf ihren sozialen Status als Männer verzichteten; Gaukler, Sänger, Komödianten, *muhannatūn*.²⁷² Die Liebenden wurden, wenn es sich um einen erwachsenen Mann und einen Jüngling, einen *gulam*, handelte, durch einen Begleiter und Aufpasser, *raqūb*, überwacht, diese Konstellation entspricht der *erastēs-erōmenos*-Beziehung und dem *paidagōgós* der griechischen Antike.²⁷³ Ob die Beziehung denselben erzieherischen Zweck besaß, konnte bisher nicht eruiert werden. Der Aufpasser, *raqūb*, ähnelt sehr der Figur des Tadlers oder Mahners, der das Wohl der Liebenden im Sinn hat und sie schützen möchte. Der Neider so gut wie der Verleumder wird durch Missgunst zum Handeln angestachelt.²⁷⁴

Das Schönheitsideal für Mädchen ähnelte in überraschender Weise dem der Jünglinge, wobei viele Dichter auch füllige Geliebte bevorzugten.²⁷⁵ Androgyne Mädchen galten als besonders reizvoll, ebenso Mädchen in Männerkleidung, was aus den Gedichten des Abu Nuwas hervorgeht.²⁷⁶ Der Aspekt der Zweigeschlechtlichkeit

²⁷¹ Dazu Nykl 1946, 238f.; 286; 348f.

²⁷² Zum Status der Homosexuellen vgl. Nykl 1946, 166-68; 474f. In Athen waren sexuelle Beziehungen offiziell nur mit Sklaven oder männlichen Prostituierten gestattet, nicht mit Freigeborenen, gleich welchen Alters. Reinsberg 1989, 182f. Die päderastische Beziehung eines reiferen Mannes zu dem ihm anvertrauten Jugendlichen galt als Privileg der Aristokratie. Der Jugendliche (*paīs*) wurde ausgebildet und auf seine zukünftige Rolle in der Gesellschaft vorbereitet.

²⁷³ Vgl. Symp. 183c. Obwohl der *gulam*, der Jugendliche, als „Neutrum“ galt und sexuelle Beziehungen daher nicht verboten waren, wurde er dennoch, wie in Athen, von dem Aufpasser und Begleiter beobachtet, da man leicht in den Ruf der Prostitution gelangen konnte.

²⁷⁴ Zu dieser Unterscheidung s. Bauer 1998, 524. Vgl. die Auflistung vergleichbarer Figuren in der Troubadourlyrik und im höfischen Roman bei Ecker 1929.

²⁷⁵ Dazu Bauer 1998, 309ff.; 324ff. Vgl. Reinsberg 1989: Im 4. Jahrhundert fand, wie die Skulpturen und Vasengemälde zeigen, eine Annäherung des männlichen an das weibliche Schönheitsideal statt, was den Körperbau und das Gesicht betraf. Die knabenhaften Mädchen bzw. verweiblichten Knaben waren oft nur an ihren Geschlechtsteilen zu unterscheiden.

²⁷⁶ Zu Abu Nuwas vgl. Bauer 1998, 116ff.; 155ff., Wagner 1988, 85f.

als ursprünglicher Natur des Menschen aus Platons *Symposion* spiegelt sich in diesem Phänomen. Die Jünglinge, *gulam*, zwischen 15 und 18 Jahren, dem Alter, das dem der griechischen *païdes* entspricht, galten als ebenso verführerisch wie Mädchen bzw. Frauen. Der schöne und begehrenswerte Geliebte wird z. B. bei Abu Nuwas als *fitna* empfunden, als Versuchung oder Gefahr, welche die religiösen und sozialen Bindungen oder Verpflichtungen des Liebenden bedrohen konnte. Die besonderen Reize der Stirnlocken und der Wangen werden in ihrer Gefährlichkeit mit dem Stich eines Skorpions verglichen.²⁷⁷ Das Gestochen- oder Gebissensein, das auch Platon kennt, gehört zu den häufig wiederkehrenden Motiven. Der Liebesdienst wird auch als Gefangenschaft empfunden, oft wird vom gefangenen Herzen gesprochen. Als Ursprung der *fitna* bezeichnet Abu Nuwas den Blick des Geliebten: Durch den Augenkontakt nimmt er das Herz des Liebenden gefangen. Im *Phaidros* fühlt sich die liebende Seele ebenfalls wie gestochen, Alkibiades fühlt sich durch die Worte des Sokrates, den er liebt, wie von einer Schlange gebissen.²⁷⁸

Es entstanden sogar Streitgedichte darüber, ob die Beziehungen zu Frauen oder zu Jünglingen vorzuziehen seien, welche von beiden beglückender bzw. weniger problematisch sei. Viele Gedichte, die an Jünglinge gerichtet sind, enthalten den Wunsch des Liebenden, die Beziehung fortzusetzen, wenn der Geliebte das *gulam*-Alter (15-18 Jahre) überschritten hatte, auch dies begegnet im antiken Griechenland. *Erastēs* und *erōmenos* blieben oft in lebenslanger Freundschaft, *philia*, verbunden. Vom 20. Lebensjahr an war der junge Mann verpflichtet, seine gesellschaftliche Männerrolle einzunehmen, d. h. zu heiraten, eine Familie zu gründen und sich selbst einen jugendlichen Geliebten zu suchen.²⁷⁹ Zu den Orten, an denen man schöne Jünglinge antraf, gehörten vor allem die Bäder, wie die Palästren in Griechenland. Die Enthüllung oder das bloße Gewahrwerden des Geliebten wird als Offenbarung geschildert, als Theophanie.²⁸⁰

Bei *Ibn al -Mu'tazz* öffnen die Pupillen des Geliebten das Herz des Liebenden, allerdings konnten andere Herzen in gleicher Weise erreicht werden. Das Motiv der „Augenschmerzen“, die der schöne Anblick des Geliebten bewirkt, entspricht einer

²⁷⁷ Zum Begriff der *fitna*: Bauer 1998, 246f., 372f.

²⁷⁸ *Phaidros* 251d; *Symp.* 217e-218a.

²⁷⁹ Vgl. Bauer 1998, 170f. Reinsberg 1989, 164f.; 212-15.

²⁸⁰ Dazu Walzer 1962, 179ff.; 183f.; 189 ohne Hinweis auf Platon. Zum Vergleich mit dem Götterbild (Abbild des Schönen): *Phaidros* 251a.

Stelle in Platons *Phaidros*.²⁸¹ Häufig werden die Blicke des Geliebten als Pfeile beschrieben, mit denen er den Liebenden beschießt. Die Augen des Liebenden gehen in den Wangen des Geliebten zur Tränke, d. h. nähren sich am beglückenden Anblick des Geliebten. Im *Phaidros* nährt die Anwesenheit des Geliebten die Begeisterung des Liebenden und lässt die Seelenflügel wachsen, die Abwesenheit wird als schmerzlich empfunden.²⁸² Der religiöse Schauer, der beim Anblick des geliebten Wesens empfunden wird, das platonische *ekpléttesthai*, tritt ebenfalls im arabischen *Gazal* wie auch in der Troubadourlyrik auf, verbunden mit dem Erbleichen und der Sprachlosigkeit. Das Auge löst wie bei Platon die Liebe und Gegenliebe aus, wobei die Beziehung ebenso asymmetrisch erscheint wie bei der *erastēs-erōmenos*-Beziehung. Der Liebende ist es, der zuerst durch den bezaubernden Anblick hingerissen und vom Eros erfasst wird, während im Geliebten zwar Gegenliebe entsteht, die sich aber nicht in gleichem Maß als Streben und Begehren äußert, sondern eher als huldvolles Gewähren, Dankbarkeit, Bewunderung gegenüber dem *erastes*. Die Liebe als göttliche *mania*, die durch den Zauber des Schönen bewirkt wird, ist ebenfalls ein fester Topos des *gazal*. Wie bei Platon ist auch der arabische Liebende von *guñun* (Wahnsinn) erfasst und begeistert. Bauer verweist auf den göttlichen Wahnsinn als konstanten Topos der arabischen Liebesdichtung, stellt aber die Bezüge zu Platon nicht her.²⁸³ Wenn zur körperlichen Schönheit die Schönheit der Seele hinzutritt, bedeutet dies nicht nur für Platon einen umso größeren Anlass, die betreffende Person zu lieben und zu ihrem Wohlergehen beizutragen. Während man bei al 'Abbas ibn al-Ahnaf vorwiegend etwas über die körperliche Attraktivität der geliebten Person erfährt, stehen bei den Dichtern Abu Tammam, Ibn ar-Rumi und Abu Firas der schöne Anblick und die geistigen und charakterlichen Vorzüge gleichberechtigt nebeneinander: Wissen, Bildung bzw. Kultiviertheit, *adab*, kluges Reden, Anmut bzw. die Fähigkeit sich geistreich auszudrücken, *zarf*, Qualitäten, die bei Frauen ebenso geschätzt waren wie bei den jungen Männern.²⁸⁴ Abu Tammam, der sowohl Mädchen als auch Jünglinge liebte, betont, dass die Schönheit der Seele mehr Glanz und Liebenswürdigkeit verleihe als die schöne

²⁸¹ Zu diesem Motiv s. Bauer 1998, 209; 280f.; 287f. Auf die Parallele zu Platon wird nicht hingewiesen: *Phaidros* 255d.

²⁸² *Phaidros* 251a-252c; 246d-248a ff.: Die Seelenpferde der Götter nähren sich am Anblick des wahrhaft Seienden, zu dem die menschliche Seele erst den Weg finden muss.

²⁸³ Bauer 1998, 214f. Zur *theia mania*: *Phaidros* 244a-245b; 249d ff.

²⁸⁴ Dazu Bauer 1998, 331ff. Diese drei bedeutendsten arabischen Dichter lebten in der mittleren Abbāsidenzeit, zwischen 804 und 845.

Gestalt. Mit den Jünglingen wurden Beziehungen angestrebt, die sowohl den emotionalen als auch geistigen Bedürfnissen entsprachen. Der *gulam* wurde als *alter ego*, als Seelenverwandter, erfahren, als Gefährte auf Reisen, als Zechgenosse. Es gab offenbar das Bedürfnis nach der Vereinigung von Sexualität, seelischer Bindung und Freundschaft (oder Kameradschaft) in ein und derselben Person. Die intellektuellen, die emotionalen und die sexuellen Bedürfnisse, alle drei Ebenen oder Seelenvermögen, um mit Platon zu sprechen, wurden in einer solchen Beziehung zufriedengestellt.

Folgende Tragik besteht bei der von Platon dargestellten Beziehung: Der Geliebte wird emotional und geistig geliebt, und als verwandte Seele und zweite Hälfte (*symbolon*) erfahren. Doch das sexuelle Begehren, das offensichtlich in dem *erastēs* vorhanden ist, bleibt ein Tabu, mit Ausnahme der nachsichtigen Bemerkungen im *Phaidros*. Die sexuelle Ebene bleibt den Beziehungen zu Frauen vorbehalten, wobei aber die Liebe zu Frauen dem *Symposion* gemäß auf die Sexualität, die untere Ebene des Eros, beschränkt bleibt, während die wahre Seelenverwandtschaft fehlt.²⁸⁵ Eine mit der Knabenliebe vergleichbare seelisch-geistige Bindung zu einer Frau erschien dadurch unmöglich, dass Frauen im Allgemeinen keinerlei Ausbildung oder Zugang zu Bildung besaßen, bis auf einige Ausnahmen wie Hetären oder die wenigen namentlich bekannten Schülerinnen, die Platons Akademie besuchten. Priesterinnen genossen als Medium zwischen Göttern und Menschen höchstes Ansehen, doch waren sie zur Keuschheit verpflichtet. Liebe und Ehe schließen sich bereits bei Platon aus. Wirkliche geistige Verwandtschaft zusammen mit emotionaler Bindung konnte nur außerhalb der Ehe gefunden werden. Von starken emotionalen Bindungen zwischen Eheleuten und entsprechend tiefer Trauer des Mannes um die verstorbene Frau zeugen immerhin Grabinschriften und Grabreden, *Epitáphioi*.²⁸⁶

Der Liebesdienst an dem Geliebten besteht bei Platon in der erzieherischen Fürsorge, in dem Bemühen um die persönliche und geistige Entwicklung des Geliebten. Über einen erzieherischen und Seelen leitenden Zweck der homoerotischen päderastischen

²⁸⁵ *Phaidros* 256c-e; *Symp.* 181c-d; 192a-b. Die Päderasten heiraten nur widerwillig aus Verpflichtung gegenüber dem Staat. 206c; 208e: *Diejenigen, die auf der Ebene des Körpers zeugungslustig sind, wenden sich mehr den Frauen zu und sind auf diese Art verliebt (erōtikoi), indem sie sich durch Kindererzeugen Unsterblichkeit, Erinnerung und Glückseligkeit verschaffen.* Diejenigen, die bezüglich ihrer Seele zeugungsfähig sind, werden, wenn sie eine schöne Seele treffen, Weisheit und Tugend (Tüchtigkeit) erzeugen. Die Gemeinschaft zwischen Seelenverwandten stellt eine engere und bedeutendere Beziehung dar, als sie in einer Ehe möglich wäre. 209c-d.

²⁸⁶ Vgl. auch die Abbildungen bei Reinsberg 1989, 49f.; 74f.

Beziehungen im arabischen Kulturraum findet sich in der bisher überprüften Literatur nichts.

Safi Ed-Din von Hilla beschreibt zumindest in einem seiner homoerotischen Gedichte seine Liebe zu einem jungen Sklaven, dessen edles Wesen er erkannt und den er erzogen und ausgebildet hat. Er verteidigt den Geliebten gegen scheelsüchtige Neider und Verleumder. Es ist insofern möglich, dass weitere derartige pädagogische Beziehungen existiert haben:

Ich hatt' ihn liebgewonnen im lumpenen Gewand,
 Den, der die Perle sucht, täuscht nicht die Muschelwand.
 Ein Sinn in seinen Zügen gab Kunde mir von ihm,
 Wie uns des Buches Inhalt die Aufschrift macht bekannt.
 Da leuchtete von Zeichen der Schönheit mir an ihm,
 Was in der dunklen Hülle den Blicken andrer schwand.
 Nun wusch ich, was er sichtbar Beschmutztes an sich trug,
 Und streckte, was verbogen an ihm sich Schiefes fand;
 Bis seiner Schönheit Deutung vollkommen war und er
 Wie Mond in seiner Völle, und Sonn' auf höchstem Stand,
 Und strahlte wie das Schwert, das polierte, das gereint
 Von Flecken und von Trübe des Schmiedes fleiß'ge Hand.
 Die Flut verschämter Anmut auf seinem Antlitz floß,
 Wie Flut des Thaues fließet auf jungem Gartenland;
 Schönheit in seinem Auge den dunklen Glanz gebar,
 Und um des Leibes Frische den Reiz der Schalkheit wand:
 Da fingen an und blickten der Neider Blick' ihn an,
 Und ihrer Augen Winkel war scharf auf ihn gewandt.
 Und jedem Freund gefiel es zu reizen meinen Zorn,
 Und jeder Bruder setzte auf meinen Tod sein Pfand.
 Zur Hülff, ihr Männer! Gibt es nicht Liebesbeistand mehr,
 Wenn für was Ungemeines ein schwaches Herz entbrannt!
 Wie lieblich wär's zu lieben, wär' ein Verliebter nicht
 Die Scheib', auf die den Bogen der Menschen Arglist spannt!²⁸⁷

Das Gedicht Safi-ed-Dins zeigt deutlich, dass es wie bei Platons erzieherischem Eros nicht um den Besitz des Geliebten und um die sexuelle Eroberung geht, sondern um die liebevolle Kultivierung der schönen Seele des Geliebten.

Der *Seelentausch* wird von Ibn Dawud in vielen Varianten besungen als Vermischung oder Vereinigung der Seelen, *anfāsunā*, Vermischung der Geister, *rūh*,

²⁸⁷ Safi Ed-Din von Hilla. Übersetzung Friedrich Rückert in: Bobzin 1988, 41-42.

bei der Umarmung, *bi-ltizaminā*. Das Lob der äußeren Schönheit ist auch dort immer verknüpft mit dem Lob des edlen Charakters.²⁸⁸ Schön und Klug sind Attribute, die im Zusammenhang mit weiblichen wie mit männlichen Geliebten genannt werden. Eine Verbindung von Schönheit und dem Guten findet sich bei Platon, wie mehrfach betont. Der Preis der Schönheit der geliebten Person dient vor allem bei der Werbung als *Captatio benevolentiae*, um sie wohlwollend zu stimmen. Der hyperbolische Preis der geliebten Person als unbeschreiblich schönes, übernatürliches Wesen, sowie der Vergleich mit einem Götterbild kommt sowohl in Gedichten an Knaben wie auch an Frauen bzw. Mädchen vor. Im Liebesvertrag verpflichten sich beide zu gegenseitigem Respekt und Treue, außerdem verpflichtet sich der Liebende zum Liebesdienst, der zugleich eine Art Gottesdienst darstellt.

Zu den festgelegten „Spielregeln“ zählte dabei, dass der Liebende sich prüfen lassen musste. Wenn die Probe der Aufrichtigkeit seiner Liebe bestanden war, wurde er in den Liebesdienst aufgenommen. Die Parallele zu Platon und zur Troubadourichtung tritt auch hier deutlich hervor.²⁸⁹ Im *Symposion* wird die offenbar in Athen übliche Sitte erwähnt, den Liebhaber, *erastēs*, auf seine Vertrauenswürdigkeit zu prüfen, sich nicht gleich mit ihm einzulassen und auch seine Geschenke nicht gleich anzunehmen. So ist in der Phase der Liebeswerbung der Troubadour *fenhador*, er darf seine Liebe nicht gleich gestehen, sondern erst, wenn die Dame ihm das Zeichen gibt. Als *precador* bittet er die Dame, in ihren Dienst zu treten. Der *entendedor* wird erhört und erhält ein Liebespfand.

Homoerotische Beziehungen zwischen Frauen wurden gesellschaftlich ebenso respektiert wie die Männerbeziehungen. Während sie im antiken Athen geheim gehalten werden mussten, herrschte auf Lesbos größere Toleranz gegenüber Frau-Frau-Beziehungen. Bauer nennt als Beispiel die Liebesbeziehung zwischen Hind, der Tochter des letzten Lahmidenherrschers an-Nuhman, und Zarqua'al-Yamama. Über Sexualität im mittelalterlichen Islam und Sexualrepression im Christentum lässt sich Folgendes feststellen: Zwar bestehen Widersprüche zwischen religiöser Norm und sexueller Praxis, doch es ist eine wesentlich größere Toleranz gegenüber den individuellen Neigungen vorhanden, dem emotionalen und sexuellen Erleben wurde

²⁸⁸ Dazu Bauer 1998, 198ff.

²⁸⁹ Phaidros 255a-d; Symp. 184a-c: Der Liebesdienst (demütiges Flehen, vor der Tür zu liegen etc.) bedeutet jedoch eine Erniedrigung für den Liebenden und galt offenbar in Athen als unschicklich. Zu den Auswahlkriterien s. auch Reinsberg 1989, 187-189: *Zum Prüfstein für die Qualitäten eines Verliebten wurde sein tadellofes Benehmen gerade in der Zeit der Werbung, sodass eine gewisse Frist der Zurückhaltung für jeden anständigen Knaben obligatorisch war.*

eine wesentlich größere Freiheit gestattet. Sowohl die Toleranz gegenüber päderastischen als auch die Verhaltensregeln für homosexuelle Beziehungen entsprechen im Wesentlichen denjenigen, die im antiken Athen anzutreffen waren.²⁹⁰

Die Toleranz gegenüber sexuellen Beziehungen zu den *gulam* erscheint insofern größer, als das Jünglingsalter als Übergangsstadium betrachtet wurde, in dem die *gulam* noch nicht als Männer galten.

Auf die gleichgeschlechtlichen Liebesbeziehungen wurde hier so ausführlich eingegangen, um die enge Verbindung zwischen dem griechischen und dem arabischen Kulturraum, sowie die Präsenz der platonischen Eros-Konzeption, was die zwischenmenschliche Liebe betrifft, aufzuzeigen.

IV. 7. i. Arabische Philosophie

Philosophische Ethik basierte im Islam auf dem griechischen Erbe. Es existierte im Grunde keine genuin islamische Philosophie. Der Ursprung philosophischer Gedanken in arabischen Werken ist griechisch, neben Platon und Aristoteles wurden auch stoische, spätantike und neuplatonische Philosophen wie Augustinus, Plotin, Dionysios Areopagita sowie Cicero und Seneca gelesen und übersetzt.

Die Abbäsidenzeit gilt als Goldenes Zeitalter (750-1055) und kultureller Höhepunkt. Im Jahre 762 wird Bagdad Residenz der Abbäsiden und zum Mittelpunkt des Kalifenreiches. Der persische kulturelle Einfluss vermischt sich mit der islamischen Kultur auch im Bereich der Literatur und Wissenschaft, Philologie, griechische Philosophie, Medizin, Technik und Naturwissenschaft. Zwischen 786 und 809 erreicht das Kalifat unter Harun-al-Raschid seinen kulturellen und politischen Höhepunkt.²⁹¹ Im Jahre 825 wurde die Akademie *Bait-al-Hikma* (Haus der Weisheit) gegründet. Die Kalifen al-Mansur und al-Ma'mūn förderten die Übersetzung und das Studium philosophischer und naturwissenschaftlicher Texte und schickten sogar Gesandtschaften nach Byzanz, um weitere griechische Handschriften zu erwerben. Auch aus Syrien, Ägypten und Persien wurden Wissenschaften und Künste

²⁹⁰ Zur Bewertung der Homoerotik und Homosexualität im Islam vgl. Bauer 1998, 484ff. Leider wird auch in diesem Fall kein Bezug zur griechischen Antike hergestellt. Im Christentum, wie in Kap. III. angesprochen, wird die Homosexualität verdammt und mit Sodomie auf eine Stufe gestellt, sie gilt auch in Form der Päderastie (Homoerotik) als widernatürlich. Dante findet seinen Lehrer Brunetto Latini im Inferno bei den *sodomiti*: *Commedia*, Canto XV. v. 22 ff.

²⁹¹ Vgl. Ploetz 1998, 1092-93.

zusammengetragen. Es fand geradezu ein Ausbruch literarischer Tätigkeit statt.²⁹² Als erster Übersetzer und Erforscher griechischer Philosophie und als Philosoph schlechthin gilt al-Kindi (gest. nach 870), der 265 Abhandlungen über Metaphysik, Logik, Ethik, sowie Musik, Astronomie u.a. verfasst hat. Die Worte al-Kindis zeugen von großer Weltoffenheit und Respekt gegenüber fremder Kultur und Weisheit: *Es sollte keine Schande für uns sein, die Wahrheit zu ehren und sie uns zu eigen zu machen, unabhängig, woher sie kommen mag, selbst von weitabgelegenen Rassen und Völkern, die anders sind als wir.*²⁹³ Hunain bin-Ishāq (873 gest.) lernte in Anatolien Griechisch und übersetzte Platon und Galenus. Al-Farabi (950 gest.) war bestrebt, Platon und Aristoteles miteinander in Einklang zu bringen. Der Skeptiker, Ästhet und Humanist Abu'l-'Ala' erkennt den Zwiespalt zwischen Vernunft und Glauben, Philosophie und Religion.

Um 900 verfügte eine Lehranstalt in Bagdad über 10.400 Bücher, die Bibliothek des Fatimidenkalifen al-Aziz in Kairo besaß mindestens 120.000, eine Anzahl, die noch weit übertroffen wurde von der Bibliothek des al-Hakam II. in Córdoba.²⁹⁴

Miskawaih schrieb um das Jahr 1000 über den platonischen Eros und lobt ihn als edelste Form menschlicher Beziehungen. Er beschreibt, dass die Fürsorge des Lehrers um die Seelen der Schüler ihn zum geistigen Vater (*pneumatikós patēr*) mache, während die Eltern sozusagen die physische Ursache der Kinder seien.

Al-Farabi (gest. 950) kannte ebenfalls nachweislich den *Phaidros* und das *Symposion*. Dass ein weiser Mensch *theophilēs*, also ein Freund Gottes ist, gilt als Zitat aus dem *Symposion*.²⁹⁵

Die unermüdliche Sammel- und Übersetzungstätigkeit und die Nähe des muslimischen Spanien zu Südfrankreich legt es sehr nahe, anzunehmen, dass die südfranzösische Kultur sowohl im Bereich der Liebesdichtung als auch der Philosophie und Wissenschaft durch die arabische Kultur bereichert wurde.

²⁹² Gibb / Landau 1968, 65ff. sprechen außerdem von einer hellenistischen Atmosphäre.

²⁹³ Ebda. 83.

²⁹⁴ Ebda. 106 f., auch Hottinger 2005, 75f. Die Bibliothek in Córdoba soll einen Bestand von 400.000 Büchern gehabt haben.

Die Schrift al-Fihrist (Verzeichnis) von Ibn-an-Nadim (988) ist wahrscheinlich ein Bestandskatalog der Bibliothek in Bagdad.

²⁹⁵ Symp. 212a, Walzer 1962, 194, zur Übersetzung des *Phaidros* und des *Symposion* s. Badawi 1987, 35ff.; Gutas 1998, 115, 145. Avicenna lebte von 980-1037.

IV. 7. ii. Der Sufismus als mystische Variante des platonischen Eros

Die mystische Verknüpfung von Philosophie und Religion im Sufismus lässt sich auf platonische Wurzeln zurückverfolgen. Der Sufismus ist ca. im 8. Jahrhundert entstanden, über seinen Ursprung gibt es unterschiedliche Theorien. Die religiöse Grundlage bildet in jedem Fall der Koran und die Tradition, *hadith*, die jedoch symbolisch-allegorisch interpretiert wird.²⁹⁶ Der Name, seit dem 8. Jahrhundert nachweisbar, wird meist von *suf* (=Wolle) abgeleitet, da die Sufis einfache Wollmäntel oder härene Gewänder trugen, seit dem 10. Jahrhundert wird er von *sophós* (weise) abgeleitet, mit dem etymologischen Hinweis, dass *sûfiya* die Hagia Sophia bedeute. Die Sufis selbst waren sich ihres platonischen Erbes bewusst, so berufen sie sich unter dem Namen *Aflatûn* auf Platon.²⁹⁷ Corbier hat das Wesen des Sufismus in seiner Untersuchung zu Ibn Arabî beschrieben, der als Platoniker, sogar als *Sohn Platons*, *Ibn Aflatûn*, galt. Als Hauptwerke werden die *Mekkanischen Offenbarungen* (*Fotuhât*) und der *Dolmetscher der Sehnsüchte der Seele* (*Tarjuman al-ashwâq*) genannt. Abu Bakr Mohammad ibn Arabî wurde 1165 in Murcia geboren. Er wurde Schüler der Fatima von Córdoba, die als seine geistige Mutter gilt. Außerdem war er, wie auch Averroés, Schüler des Khezer.²⁹⁸ Er bereiste Andalusien, den Orient und Nordafrika, lernte die neu-empedokleische Schule von Almería kennen und begab sich 1201 nach Mekka. Dort nahm ihn eine wohlhabende Familie auf. Nezam, die Tochter des *shaykh*, wurde für Ibn Arabi dasjenige, was Beatrice für Dante bedeutete: eine Theophanie, eine Inkarnation göttlicher Schönheit und Weisheit, zugleich eine geistige Begleiterin und himmlische Führerin: (...) *une manifestation terrestre, la figure théophanique de la Sophia aeterna, compagne et guide céleste*.²⁹⁹ Seine mystischen Erfahrungen und göttlichen Offenbarungen hat Ibn Arabî in seinem Buch *Fotûhât* festgehalten.³⁰⁰ Der Diwan des persischen Dichters Hafez (oder Hafiz) wird noch von den heutigen iranischen Sufis als Bibel

²⁹⁶ Auch indische und buddhistische Bezüge lassen sich nachweisen. Vgl. Schimmel 1985, 22ff.

²⁹⁷ Zur Herleitung des Namens s. Schimmel 1985, 30f., Corbier 1958, 25f.; 33.

²⁹⁸ Zu Ibn Arabî vgl. Corbier 1958, 54.

²⁹⁹ Ebda. 40f., s. auch Schimmel 1985, 374ff.

³⁰⁰ Zu sufischer Mystik bei Dante sei verwiesen auf Cerulli 1949 und Ricolfi 1983. Man geht davon aus, dass Dante und sogar die Dichter des *Dolce stil novo* das Werk des Ibn Arabî und des Sohrawardi kannten. Schimmel 1985, 31; 428, hält sufische Einflüsse in der *Commedia* Dantes für sehr wahrscheinlich.

der Liebe aufgefasst.³⁰¹ Sowohl die sinnlich wahrnehmbare Schönheit als auch die gesamte Schöpfung wird als Theophanie beschrieben.³⁰² Bei einigen Sufis wie Hallaj und auch Ibn Arabî lässt sich sogar ein Pantheismus feststellen. Gott manifestiert sich in seinen Geschöpfen.³⁰³ Es wird jedoch hier im Gegensatz zu Platon kein stufenartiger Aufstieg im Sinne eines Abstraktionsprozesses von den irdischen, vergänglichsten schönen Einzeldingen zum allgemeinen, wahrhaft Schönen beschrieben. Nach Corbier liebt der Sufi von Beginn an kein menschliches Wesen, d. h. die Liebe zu einzelnen schönen Körpern und Seelen wird nicht als notwendiger Teil der Erkenntnis und als Voraussetzung zur Gottesliebe betrachtet.

Die zwischenmenschliche Liebe spielt bereits bei Plotin eine sehr viel geringere Rolle als bei Platon, doch behält Plotin das Gleichnis von dem stufenartigen Aufstieg bei. Der Stellenwert schöner, inspirierender Menschen scheint zumindest für Ibn Arabî bedeutsam gewesen zu sein, wie die für ihn so beeindruckende Begegnung mit dem jungen Mädchen in Mekka zeigt.³⁰⁴

Ein berühmter Sufi aus Bagdad, Omar Sohrawardi, verfasste 1211 ein *Vademecum des Fidèles d'Amour*, in dem er von der angeborenen Liebe zur Schönheit spricht und dabei hervorhebt, dass die Verehrung eines schönen Menschen die notwendige Initiation für die Liebe zum Guten und Göttlichen darstellt.³⁰⁵ Sohrawardi beabsichtigte, Philosophie, Religion und Spiritualität miteinander zu verbinden. Seine Schüler wurden sogar Platoniker genannt.³⁰⁶ Bei Sohrawardi findet sich ein Inkarnationsmythos, der als Reflex auf die entzweiten *sýmbola* bei Platon gelten kann: Die Seele teilt sich bei der Inkarnation in zwei Hälften, von denen die eine im

³⁰¹ Corbier 1958, 80.

³⁰² Ebda. 172ff.

³⁰³ Schimmel 1985, 100ff.; 378. Hallaj wurde wegen des Pantheismus, zu dem er sich offen bekannt hatte, hingerichtet und gilt als *der Märtyrer des Islam*.

³⁰⁴ Cerulli 1949 sieht ebenfalls einen Bezug zwischen spanisch-arabischem Sufismus und der *Commedia* Dantes. Aufgrund der großen Verbreitung des *Buches von der Leiter* (mi' raj') von Bayezid Bistani im westlichen Mittelmeerraum ist ein Einfluss auch auf andere Autoren sogar wahrscheinlich. Schimmel 1985, 310.

³⁰⁵ Dazu Corbier 1958, 18f.; 55-56; 78ff. Die sogenannten *Fedeli d'Amore*, eine Art Bruderschaft der Liebe, wirkten im 13. Jahrhundert auch auf europäische Dichter ein, z. B. auf Dante. Vgl. dazu das Kapitel V. (Teil 2) meiner Untersuchung.

³⁰⁶ Söderberg stellt sogar einen Bezug zwischen dem Sufismus und der Religion der Katharer her, die sich im 13. Jahrhundert in Südfrankreich ausbreitete, vgl. Corbier 1958, 55f.

Himmel, in der Engelssphäre, bleibt, während die andere in einen Körper eingeht. Daher sehnt sich die inkarnierte Seele nach ihrer ursprünglichen Einheit zurück.³⁰⁷ Schimmel sieht platonische und neuplatonische Einflüsse auch in der Gedicht- und Parabelnsammlung *Mathnawi* des persischen Sufi-Dichters Rumi (1207 geb.), führt jedoch keine Beispiele an.³⁰⁸

Als platonisches Erbe und Wesensmerkmal kann außerdem die Begeisterung und Inspiration der Seele durch das Schöne gelten, das als Abbild göttlicher Schönheit gilt und eine vergleichbare anagogische und läuternde Funktion einnimmt. Bauer verweist auf ein Gedicht des ägyptischen Poeten Sālih ibn Mū'nis an einen jungen Sufi.³⁰⁹ Allein der schöne Anblick des Geliebten als Abbild göttlicher Schönheit konnte einen Sufi in religiöse Ekstase versetzen. Dieser ekstatische Zustand der Sufis wird als *ahwāl* oder *hāl* bezeichnet.³¹⁰ Die Liebe zum Schönen ist der Seele angeboren, was mit Platons Ansicht übereinstimmt. Implizit ist auch der platonische Gedanke von der Teilhabe der Einzeldinge an der göttlichen Schönheit als Ursache alles Schönen vorhanden. Die Seele gilt als Funke göttlichen Lichtes, der zu seinem Ursprung zurückstrebt. Auch die Vorstellung von der Emanation göttlicher Schönheit, die zugleich immanent und transzendent erscheint, die bereits bei Eriugena begegnet, findet man im Sufismus.³¹¹ Als Inbegriff des Schönen selbst und als Ursache alles Schönen gilt jedoch nicht die Idee, sondern Gott, wie schon bei spätantiken Mystikern, die bereits als Neuplatoniker gelten. Auf den mystischen Charakter des Sufismus verweisen auch die Initiationsriten, die zur Schau der himmlischen Fülle hinleiten, zur der es jedoch keiner philosophischen Anleitung bedarf. Ein wichtiges Merkmal der Mystik und auch der neuplatonischen Mystiker ist die Meditation oder Gottesschau, *vision intuitive*, die im Herzen stattfindet, in dem empfindenden, emotionalen Bereich der Seele anstatt im intellektuellen, obwohl zugleich von Erkenntnis, *'ilm*, gesprochen wird.³¹² Für die Meditation, die als

³⁰⁷ Vgl. Schimmel 1985, 370ff. Sie verweist aber nicht auf die Parallele zum platonischen *Symposion*.

³⁰⁸ Ebda. 449: *Einige von Platons Parabeln haben ihren Weg ins Mathnawi gefunden.*

³⁰⁹ Zur Anbetung des Schönen s. Corbier 1958, 161ff. Bauer 1995, 484ff.

³¹⁰ Der schöne Geliebte wird als Zeuge (*shahid*) der göttlichen Schönheit bezeichnet, denn seine Schönheit stammt von der ewigen Schönheit Gottes ab. Schimmel 1985, 410f.; Zitat 413.

³¹¹ Corbier 1958, 211. Da Gott bereits das Schönste und Größte bedeutet, können sich nicht oberhalb oder außerhalb von ihm noch Ideen befinden, wie es bei Platon geschildert wird. Der platonische Ideen Himmel befindet sich noch über dem Götterhimmel, in einem *hyperouránios tópos*. Die christlichen Neuplatoniker glichen die Ideenlehre ihrer Theologie an und verlegten die Ideen gleichsam in Gott hinein: Sie wurden als Gedanken Gottes interpretiert. Vgl. Kap. III. dieser Arbeit! Auch im muslimischen Monotheismus stellt Gott das Gute und die Quelle alles Schönen und Guten dar.

³¹² Vgl. Augustinus, *Confessiones* IV 15. 26.: *Ich suchte Gott außerhalb meiner und entfernte mich dadurch immer weiter von ihm.* Vgl. auch Conf. II 1.1 u. 2.2. Bei Ibn Arabî wird der Mensch durch

Kontemplation und Visualisierung beschrieben wird, stehen die Begriffe *moshâhada* und *rû'ya*, die dem griechischen *enthymēn* / *enthymēsis* entsprechen. Dies bedeutet etwa soviel wie mit dem *thymós*, d. h. mit einer emotionalen, eifernden Beteiligung, meditieren, reflektieren, ersehnen. Auch in dieser nach innen statt nach oben gerichteten Schau ist ein liebendes, sehndes, erotisches Streben vorhanden. Der platonische Eros strebt zwar nach schönen Erkenntnissen und Schau der Ideen, doch geschieht der Aufstieg dorthin nicht auf rein intellektueller Ebene, sondern die begehrenden Kräfte, die Seelenpferde *thymós* und *epithymía* sind beteiligt, da es unbestreitbar eines Eifers, einer Art Tapferkeit und Beharrlichkeit dazu bedarf. Der Nous allein kann zwar einen Willensakt bewirken, aber nicht jenes begehrende Streben, als das der Eros beschrieben wird. Die Bedingung für das Streben nach dem als gut Erkannten ist diejenige, dass *thymós* und *epithymía* sich vom Nous leiten lassen. Wendt verweist auf einen interessanten, an Platon anknüpfenden Aspekt des Sufismus: Es geht bei der Reinigung der Seele durch Exerzitien und dergleichen, um die *Zähmung der Triebseele*, sc. der Affekte und Leidenschaften, *nafs*, nicht um ihre Abtötung. Sie sollen dem Geist *als Reittier dienen*. Daher werde z. B. auch kein Zölibat gefordert.³¹³

Der Vergleich der Strebevermögen bzw. der sogenannten *Triebseele* mit dem Reittier entspricht den Seelenpferden in Platons *Phaidros*.³¹⁴

Die Frau war im Sufismus dem Mann ebenbürtig, einige weibliche Sufis wurden hoch geschätzt und unterrichteten Männer, wie z. B. Fatima, die Lehrerin Ibn Arabís. Als neuplatonisch muss die *unio mystica* gelten, die Vereinigung mit Gott, die auch als *unio sympathētica* bezeichnet wird.³¹⁵ Die Sufis bezeichnen sie als *fana'* (Entwerden), und *baqa'* (Bleiben) in Gott.

Die Vorstellung von der kosmischen *sympátheia*, einer liebenden Verbindung zwischen den Elementen und den Dingen, die allein durch die Liebe zusammengehalten werden, geht auf die kosmische *philia* oder *philotēs* des Vorsokratikers Empedokles zurück.³¹⁶

die liebende Suche nach Gott kreativ, die Liebe wird als kreative Kraft interpretiert! Corbier 1958, 187f.

³¹³ Wendt 1978, 9.

³¹⁴ Vgl. *Phaidros* 246a ff.; 253c ff.

³¹⁵ Vgl. Albert 1996, 55 ff.; 62 f.; 96 f.; 202f.

³¹⁶ Der Tod ist bei Empedokles die Folge von Auflösung, Trennung, „Hass“ (*neĩkos*) unter den Elementen.

Neuartig, originell und kennzeichnend für den Sufismus des Ibn Arabî ist die Vorstellung, dass Gott nicht sorglos, bedürfnislos und glücklich erscheint, sondern, dass er der Liebe bedürftig sei. Bei Platon empfinden allein die Menschen aufgrund ihrer Mangelhaftigkeit Sehnsucht nach dem Schönen, nach Weisheit, nach ihrem göttlichen Ursprung. Eros konnte aus ebendiesem Grund für Platon, zumindest wie er im *Symposion* charakterisiert wird, kein Gott sein, sondern ein Dämon, ein vermittelndes Wesen, *metaxý*, zwischen Gott und Menschen.³¹⁷ Das erotische Streben der Menschen wird bei Platon unilateral geschildert, im christlichen Platonismus bildet das Hinaufstreben der Menschen nach Gott das Pendant zu der sich abwärts bewegenden, barmherzigen Liebe Gottes (*Agapē*).³¹⁸ Auch bei Ibn Arabî findet eine reziproke Gott-Mensch-Beziehung statt. Der Mensch strebt als Liebender zu dem Geliebten (*aimé, adoré*), dieser wiederum verbindet sich in Liebe mit den Menschen, um seinerseits erkannt und geliebt zu werden.³¹⁹ Er spiegelt sich zugleich im Herzen der Menschen. Bei Ibn Arabî sehnt sich Gott danach, gesucht, erkannt und geliebt zu werden, daher habe er die Lebewesen erschaffen. Er gleicht einem verborgenen Schatz, den es zu entdecken gilt und der erst dadurch richtig existiert, dass er erkannt wird: *Donner la vie à Dieu dans son coeur c'est y faire exister pour lui une forme d'être les formes des croyances.*³²⁰

Da Gott uns das Leben geschenkt hat, sollen wir ihn auch in uns leben lassen. Das Verhältnis zwischen liebendem, dienendem Menschen, *malûh*, und dem Gott als Angebetetem und Geliebtem, *marbûb*, wird als Vasallenverhältnis bezeichnet. Die Gläubigen sind gleichsam Ritter, die ihrem König, oder Vasallen, die ihrer Dame dienen. Die Liebe und Verehrung Gottes führt ihrerseits zu einer Entfaltung, Veredelung und Reinigung der Seele.³²¹ Auffällig ist hier die Parallele, die zwischen der Gottesverehrung zur Frauenverehrung hergestellt wird. Beides führt in der Liebeskonzeption der Troubadours zur Entfaltung der Seelenkräfte, da die geliebte Frau als Inkarnation der göttlichen Schönheit und Güte gilt.

Nach Ibn Arabî spiegelt sich Gott und erkennt sich selbst in den von ihm geschaffenen Wesen, die ihrerseits nach der Nähe ihres Schöpfers streben.³²² Das

³¹⁷ Symp. 202a.

³¹⁸ Vgl. dazu die Interpretation zu Eriugena in Kapitel III.

³¹⁹ Zur reziproken Gott-Mensch-Beziehung vgl. Corbier 1958, 185.

³²⁰ Zitat von Corbier 1958, 99. Zu diesem Thema vgl. auch 172f.; 192ff.

³²¹ Zur *chevalerie spirituelle* s. Corbier 1958, 92f.

³²² Zur sogenannten *théopathie* vgl. Corbier 1958, 86ff.

Sichspiegeln in den Augen und der Seele des Geliebten erinnert an die Beschreibung im platonischen *Phaidros*.³²³ Der Spiegel entspricht bei Ibn Arabî dem Herzen und auch dem Seelenzustand. In einem verunreinigten, blinden Spiegel vermag sich Gott nur mangelhaft wiederzuerkennen, umgekehrt werden demjenigen Menschen auch nur verworrene Einsichten zuteil. So geht auch aus dem *Phaidros* hervor, dass die Erkenntnis des wahrhaft Schönen und Guten und das entsprechende Verhalten von dem Erinnerungsvermögen der einzelnen Seelen abhängt, zusätzlich aber auch von der philosophischen Anleitung. Im Sufismus ist die letzte und höchste Erkenntnis, nämlich Gottes Angesicht zu schauen, eigentlich erst im Tod möglich, wenn die Seele den Körper verlässt, der ihre Erkenntnisfähigkeit trübt.³²⁴

Bei Ibn Arabî lässt sich eine kreative und ungewöhnliche Transformation und Weiterentwicklung platonischer Gedanken und Vergleiche, der Spiegel, die Affekte als Reittiere und sogar ein Vergleich aus dem Bereich der Troubadour- und Ritterwelt feststellen.

Die Liebesdichtung des Ahmad Ghazzali

Der persische Sufi Ahmad Ghazzali (gest. 1126) aus Tus war Mystiker, Dichter und Prediger. Sein bekannterer Bruder, der Rechtsgelehrte Muhammad Ghazzali (1058-1111), verzichtete aufgrund seiner skeptischen Zweifel an der Philosophie auf eine Professorenstelle in Bagdad und zog sich für 10 Jahre zurück. Als Schüler Muhammads gilt z. B. der Theologe Ibn Tumärt. Der Wesir Nizam al-Mulk hatte im 11. Jahrhundert in Bagdad und anderen Städten weitere Lehranstalten gegründet.³²⁵ Durch die Hinwendung zum Sufismus gelangte Muhammad zur Erleuchtung. In seiner Kritik an Avicenna und Averroés (Ibn Rušd) stellte er die persönliche religiöse Erfahrung über philosophische Systeme und den Streit um Wörter in der scholastischen Philosophie.³²⁶ Ahmad hingegen verfasste erotisch-mystische Liebesgedichte, die er unter dem Titel *Gedanken über die Liebe* herausgab. Der Adressat ist ungewiss, bei Ayas handelt es sich wohl um ein Pseudonym, denn der

³²³ Phaidros 255d zum Seelenaugen, das durch die Inkarnation getrübt ist (ohne Spiegel-Vergleich): 249eff., zur unterschiedlich klaren Erinnerung an das Göttliche vgl. 251a. Der Liebende spiegelt sich in den Augen des Geliebten.

³²⁴ Darauf verweist Corbier 1958, 102ff.

³²⁵ Dazu Wendt 1978, 7 (Einleitung).

³²⁶ Vgl. Gibb / Landau 1968, 145ff.

historisch bekannte Ayas war der Geliebte des Sultans Mahmud von Ghazna. Möglicherweise handelt es sich nicht um einen bestimmten Geliebten, sondern um einen *Gegenstand der Schönheitsschau*.³²⁷ Die Merkmale des platonisierenden Mystizismus bestehen darin, dass die Philosophie der Religion dient, die emotional bestimmt ist. Das Streben nach der Gottesschau erfolgt durch Askese und Meditation. Glaube und Gefühl stehen über Einsicht und Weisheitsstreben.³²⁸ Wendt veranschaulicht, dass Gott in diejenigen Herzen eintritt, die empfänglich für ihn sind: *Die Liebe wählte ihn zum Ziel, sie fand sein Herz leer (oder offen) und trat ein. So sucht in der Interpretation der Sufis Gott die Herzen, die für ihn offen und empfänglich sind.*³²⁹ In der Betrachtung Gottes erkennt und liebt die Seele zugleich sich selbst.³³⁰ Es finden sich auch Anklänge an eine negative Theologie. Gott übersteigt menschliches Ausdrucks- und Vorstellungsvermögen, ist nicht definierbar, also nicht eingrenzbar. Die Liebe gleicht einem Mysterium: *Die Liebe ist geheimnisvoll, niemand hat sie gesehn. Wie lange wollen Liebende Rede und Antwort stehn? Wer über seine Liebe spricht, hat sich von ihr getrennt (...) die Liebe andre Wege geht als die Gedanken gehn. (...) Größer ist Deine Schönheit, als ich erfassen kann, und Dein Geheimnis tiefer, als ich erforschen kann. Liebe zu dir entfremdet mehr, als ich sagen kann. Dich zu beschreiben fordert mehr, als ich geben kann.*³³¹ Auch der Tadel und Neid der Außenstehenden, Uneingeweihten kommt als konstantes, bis auf Platon zurückgehendes Motiv vor.³³² Die Göttlichkeit des Geliebten besteht in seiner Bedürfnislosigkeit, vollkommenen Schönheit und unumschränkten Macht.³³³ Die Anrede des Geliebten und die Gespräche zwischen dem Liebenden und dem Geliebten, sind einerseits sinnlich-konkret, dass man sie ohne Weiteres auf einen menschlichen Geliebten, einen jungen Mann, beziehen kann, zugleich aber fällt die mystische Terminologie auf, welche die *unio mystica* der Seele mit Gott, dem wahren Geliebten, assoziieren lässt.

³²⁷ So Wendt 1978, 11, vgl. auch 65f. Das persische *shahid* entspricht dem arabischen *gulam* und bezeichnet einen Bartlosen, sc. Jüngling (griech. *país!*) Mahmud regierte von 998 bis 1030. Ahmad Ghazzali wurde wegen seiner platonischen Knabenliebe, die man absichtlich missverstand, kritisiert und angegriffen, einer seiner Schüler sogar hingerichtet.

³²⁸ Dazu Schimmel 1985, 275, vgl. auch Feibleman 1959, 187f. Der Bezug zum platonischen Eros wird nicht hergestellt.

³²⁹ Zitat bei Wendt 1978, 15.

³³⁰ Ebda. 17-18. Zur Einheit zwischen Liebendem und Geliebtem vgl. Schimmel 1985, 195.

³³¹ Ebda. 21. Das Nichtverstehenkönnen ist auch ein Verstehen! Das Geheimnis gleicht in seiner unerreichbaren Tiefe der Perle, die in einer Muschel auf dem Meeresgrund liegt.

³³² Ebda. 22. Vgl. Symp. 182df.; 183b-d; Phaidros 249d. (Verständnislosigkeit der Außenstehenden), 255a-b.

³³³ Ebda. 91-92.

Nach Ghazzali entsteht die Liebe, indem der Geliebte einen Pfeil auf den Liebenden schießt. Außerdem drückt dies wieder die elementare Bedeutung des Anblicks für die Entstehung der Liebe aus. In einem Aphorismus Ghazzalis heißt es außerdem: *Der Nachtfalter, der zum Liebenden des Feuers wurde, zehrt eine Weile von dem Feuerschein. Die Vorhut (talaya) dieses Scheines nimmt ihn auf und ruft ihn herein. Mit den Flügeln seines eigenen Bemühens (himmet) wagt er den Flug der Liebe in der Luft des Wunsches. Doch seine Flügel müssen so beschaffen sein, dass er im Feuer ankommt. (...)*³³⁴ Die durch Platon bekannte Beflügelung der liebenden Seele, die sich zum wahrhaft Seienden bzw. zur Gottesschau aufschwingt, wird durch die Metapher des Falters und des Lichtes veranschaulicht. Dass die Liebe des Liebesobjektes ein *Widerschein* oder ein Abbild der Liebe des Liebenden darstellt, entspricht der platonischen Beschreibung von Eros und Anteros im *Phaidros*.³³⁵ Mit dem platonischen Eros stimmen die Begriffe *Bemühen* oder *Streben (himmet)* und *Wunsch (Begehren, Sehnen)* überein.³³⁶ Das Streben des Falters nach dem Licht, das ja seinen physischen Tod bewirkt, entspricht jedoch der neuplatonisch-mystischen und islamisch-mystischen Vorstellung der nicht genuin platonischen *unio mystica* und des Entwerdens, des Eingehens der Seele in das göttliche Licht. Die Dichtung Ghazzalis oszilliert zwischen sinnlich-konkreter Ausdrucksweise - dort, wo von der äußeren Gestalt des Geliebten; Augen, Mund, Locken, Umarmung etc. spricht, der Begeisterung angesichts einer offenbar wahrgenommenen Schönheit - und der religiösen Verehrung eines unsichtbaren Geliebten. Die mystischen Erfahrungen werden in die Sprache menschlicher Leidenschaft übertragen. Die sufische Mystik lebt in dem Diwan des 'Umar ibn al-Farid (1181-1235) weiter. Aš-Šuštari (al-Fasi, gest. 1269) verfasste ebenfalls einen Diwan mit sufischen Gedichten.³³⁷ Als mystisch-sufischer Dichter wäre noch der katalanische Theosoph und Philosoph Ramón Llull (1232-1316) und sein Werk *Vom Liebenden und dem Geliebten* zu nennen.³³⁸ Da die Zeit der Troubadourlyrik um 1240 endete, kann von

³³⁴ Zitat bei Wendt 1978, 64. Schimmel 1985, 109: Das Gleichnis von dem Nachtfalter gehört zu den beliebtesten und meistverbreiteten Gleichnissen in der sufischen Dichtung.

³³⁵ Zum Widerschein oder Abbild der Liebe: Wendt 1978, 45-46, zum Anteros: Phaidros 255d-e. Liegt eine etymologische Verwandtschaft zwischen *himmet* und dem griechischen *himeros* (Verlangen, Sehnsucht) vor?

³³⁶ Dem Lichtschein, der den Falter anzieht, entspricht bei Platon der Abglanz des Schönen, das an den Dingen wahrgenommen wird und das die Wiedererinnerung und den Eros in der Seele bewirkt: Phaidros 250a ff.; 251a.

³³⁷ Zu al-Fasi: vgl. Nykl 1946, 352f.

³³⁸ Dazu Hottinger 2005, 434-448.

Ramón Llull kein Einfluss mehr auf die Troubadours ausgegangen sein, wohl aber auf Dante. Die Untersuchungen zum Einfluss der sufischen Mystik auf Dante zeigen, dass nicht nur der Neuplatonismus, sondern auch der Sufismus als besondere Form platonisierter Mystik auf die europäische Literatur eingewirkt hat. Man darf davon ausgehen, dass Dante nicht der einzige Autor war, der diese Impulse aufnahm.

IV. 8. Reminiszenzen an den platonischen Eros in der Philosophie des französischen Mittelalters

Im vorangehenden Kapitel ist die ununterbrochene platonische Tradition festgestellt worden, außerdem wurden die beiden Traditionsstränge aufgezeigt, die über den arabischen und den byzantinischen Kulturraum verlaufen.³³⁹ Die Rezeption antiker Philosophie durch christliche Autoren im Mittelalter wurde dargelegt, ebenso die indirekte Platonrezeption über Cicero, Apuleius, Augustin, Proklos, Eriugena bzw. Dionysios Areopagita.³⁴⁰ Im Kapitel zum christlichen Neuplatonismus, der im Mittelalter und in der Renaissance aktuell war, ließen sich die wesentlichen Veränderungen gegenüber Platon herausstellen, die auch Konsequenzen für die Interpretation des Eros mit sich brachten. Diese sollen hier nochmals vergegenwärtigt werden.

1. Die Wirklichkeit der Einzeldinge wird auf das sich verströmende, göttliche Eine als Urgrund alles Seins zurückgeführt. Die Emanationslehre lässt sich als Umdeutung des platonischen Sonnengleichnisses aus der *Politeia* auffassen.
2. Die Ideen werden als Gedanken Gottes interpretiert, Gott stellt das höchste Seiende dar. Bei Platon befindet sich der Ideenhimmel noch oberhalb des Götterhimmels. Die Platon-Interpretation wird stark auf den theologischen Aspekt fokussiert und folglich reduziert. Als Folge der Definition Gottes als *das, über dem nichts Größeres (mehr) gedacht werden kann*, werden die Ideen als geistige Erzeugnisse der höchsten, einer Ursache des Guten interpretiert.

³³⁹ Zur byzantinischen Tradition im Mittelalter s. Feibleman 1959, 173ff. Photios eröffnet im 9. Jahrhundert die Universität von Konstantinopel wieder, im 11. Jahrhundert lehrte dort der Neuplatoniker Michael Psellos.

³⁴⁰ Zu ergänzen wären in dieser Reihe noch Boethius, Macrobius und Martianus Capella, in deren Werken sich viele Platon-Reminiszenzen finden, die jedoch nicht den Eros betreffen. Daher wurden sie in der vorliegenden Untersuchung nicht berücksichtigt.

3. Die Materie gilt als Ursache des Bösen, eine entsprechende Abwertung irdischer Schönheit und zwischenmenschlicher Liebesbeziehungen ist festzustellen, damit verbunden eine betonte Diesseitsflucht. Auf Plotin ist die verstärkt eschatologische, körperfeindliche und mystische Dimension des Neuplatonismus zurückzuführen.

4. Im christlichen Neuplatonismus werden die Aussagen Platons als unverrückbare Lehrsätze betrachtet, sodass ein rigider Dogmatismus an die Stelle des lebendigen philosophischen Diskurses tritt.

IV. 8. i. Zur Ästhetik des französischen Mittelalters

Die mittelalterliche Ästhetik in den Bereichen der bildenden Kunst, Musik, Ethik, Rhetorik ist bereits in der Monografie von De Bruyne untersucht worden. Die Parallelen zum platonischen Eros werden jedoch nicht auf Platon zurückgeführt, sondern auf die Vermittlung durch Augustinus, Plotin, Eriugena u.a. Köhler stellt Bezüge zwischen der scholastischen Ästhetik und der höfischen Dichtung her. Die Schönheit wird als Attribut Gottes und Abbild des Göttlichen betrachtet und besitzt daher selbst auf der vergänglichen Ebene einen ästhetischen und moralischen Wert.³⁴¹ Köhler verweist aber nicht auf Platon und eine mögliche Bezugnahme auf den platonischen Eros: *Das Schöne ist sinnfälliger, dem menschlichen Begehrungsvermögen zugänglicher Abglanz des ewig Guten.*³⁴² Der Abt Suger von St. Denis betrachtet die sinnlich wahrnehmbaren Dinge als materielle (oder inkarnierte) Lichter, welche letztendlich Abbilder des wahren, ewigen göttlichen Lichtes darstellen: *(...) alles Wahrnehmbare, natürlich oder von Menschenhand, wird ein Symbol des nicht Wahrnehmbaren, ein Schrittstein auf dem Weg zum Himmel. Indem sich so der menschliche Geist der Harmonie und dem Glanz' (bene compactio et claritas) hingibt, die die Kennzeichen irdischer Schönheit sind, findet er sich emporgeführt zum transzendenten Grund von Harmonie und Glanz, und das ist Gott.*³⁴³ Als Hauptquelle für Suger nennt Panofsky die neuplatonische Lichtmetaphysik, die auch auf Dante eingewirkt hat, sowie Dionysios Areopagita und Eriugena. Gott wird als *verum lumen* bezeichnet, zu dem sich der stumpfe Geist emporschwingt: *Mens hebes ad verum per materialia surgit, et demersa prius hac*

³⁴¹ Köhler 1962, 21ff. Vgl. die Interpretation zu Plotin und Eriugena.

³⁴² Köhler 1962, 22.

³⁴³ Zitat von Panofsky in: Beierwaltes 1969, 113f.

visa luce resurgit. Ohne die Vermittlung durch das Materielle bleibt es der Seele versagt, zur Wahrheit zu gelangen.³⁴⁴ In Platons *Phaidros* findet sich der Gedanke, dass wir der Schönheit des Göttlichen nur in vermittelter, sozusagen verdünnter und abgeschwächter Form ansichtig werden können, da wir den unvermischten Anblick der göttlichen Schönheit und Weisheit gar nicht ertragen könnten, etwa als würde man in die Sonne schauen. Von einer ursprünglich platonischen, aus dem *Symposion* bekannten Überzeugung ausgehend, findet bei Suger eine prinzipielle Anerkennung der Kunst als Abbild des Schönen statt. Auch dem von Menschenhand Geschaffenen, dem bei Platon ein *relativ* geringer Seins- und Wahrheitsgehalt zugesprochen wird, gesteht er eine anagogische, wörtlich hinaufführende, Wirkung zu.³⁴⁵ Die moralisch relevante Leistung der Baukunst, der Kathedralen und ihrer Ausschmückung sowie die Funktion der Miniaturenkunst besteht in der hinleitenden Hinaufführung zum Guten und letztlich zu Gott.³⁴⁶ Platon berücksichtigt in seiner erotischen Stufenleiter im *Symposion* die Ebene der unbelebten Dinge und Kunstwerke nicht. Die unterste Stufe bildet die der schönen menschlichen Körper, denen eine unbestreitbare Berechtigung zukommt.³⁴⁷ Bezüglich der Kunstkritik bei Platon gilt es zu berücksichtigen, wie Büttner überzeugend darlegt, dass er die bildende Kunst nicht *per se* abwertet oder moralisch verurteilt, sondern zwischen denjenigen Künstlern unterscheidet, die sich am sinnlich Wahrgenommenen orientieren und durch Unwissenheit und mangelndes Urteilsvermögen verzerrte Abbilder von Abbildern schaffen, und denjenigen, die sich am Eidos des Schönen und Guten orientieren, dessen Abbild sie in ihrer Seele tragen.³⁴⁸

Bernhard von Clairvaux hingegen lehnte die bildende Kunst allgemein ab, so auch die fantasievollen Gestalten, mit denen die Kreuzgänge in den romanischen Kirchen

³⁴⁴ So Panofsky in: Beierwaltes 1969, 117; vgl. *Phaidros* 250b-d.

³⁴⁵ Zum Stellenwert der bildenden Kunst bei Platon s. Büttner 2000, 150ff.; 203f.; 237ff. Er korrigiert die einseitigen Interpretationen der Kunst- und Literaturtheorie bei Platon, denen zufolge Platon die bildende Kunst und Literatur prinzipiell verworfen habe, ohne beidem einen Erkenntniswert oder eine positive moralische Bedeutung zuzumessen. Platon kritisiert z. B. auch nicht die Rhetorik als solche, sondern diejenige, wie sie die Sophisten lehren, welche die Zuhörer schlechter macht, d. h. verführt und täuscht, da sie ein verzerrtes Bild von der besprochenen Sache, einen Schein von Wahrheit vorspiegelt. *Phaidros* 257a ff.; 262c ff.; 277a ff. Dazu auch Büttner 2000, 225ff.

³⁴⁶ Zum *anagogicus mos* vgl. Panofsky 1969, 115. Zur Berechtigung der Miniaturenmalereien, die vielmehr zu Gott hinführen anstatt von ihm abzulenken s. auch Kruse 2003; De Bruyne 1947, 173ff. zur Kunst als *imitatio* göttlicher Schönheit und Wohlgeordnetheit.

³⁴⁷ *Symp.* 206c ff., zur Stufenleiter: 210a-212c.

³⁴⁸ *Politeia* 402b9-c9; 472c4-d3. Büttner 2000, 381-82. Platon und Plotin unterscheiden sich in ihrer Bewertung der am göttlichen Eidos orientierten Kunst kaum voneinander: *Die Literatur* (was auch für die Kunst gilt!) *ist nicht deswegen schlecht, weil sie etwas abbildet - dieses prinzipielle Manko, hinter dem Vorbild zurückzubleiben, hat selbst die philosophische Argumentation an sich - erst die verzerrende Darstellung ist für Platon Grund einer negativen Bewertung.* Ebda. 153.

ausgestattet waren, da sie von der Wahrheit und von Gott ablenken würden. Panofsky charakterisiert die Ästhetik Sugers, ohne den Bezug zu Platon herzustellen, wie folgt: *Suger hatte das Glück, in den Worten des dreimal gesegneten hl. Dionysius eine Philosophie zu entdecken, die es ihm erlaubte, die Schönheit des Körperlichen als Vermittlung zur geistigen Glückseligkeit zu begrüßen, anstatt sie fliehen zu müssen, als sei sie eine Versuchung, und die sittliche und sinnliche Welt nicht als einfarbiges Schwarz-Weiß zu begreifen, sondern als Zusammenklang vieler Farben.*³⁴⁹ Diese Bewertung der schönen Einzeldinge stimmt mit derjenigen Platons überein. Auch Bernhard von Clairvaux, wie die Untersuchung v. Ivánkas zeigt, geht trotz seiner Kritik an der bildenden Kunst davon aus, dass es zunächst der körperlichen, sinnlich wahrnehmbaren Dinge bedarf, um eine Erkenntnis von Gott zu gewinnen. Der Mensch befindet sich zunächst in einem *status animalis*, in einem materiell bestimmten Zustand ohne höhere Erkenntnis. Da dieser Zustand der *simplicitas* entspricht, ist er prinzipiell gut aufgrund der Gutwilligkeit. Schon in diesem Zustand kann einem Menschen die göttliche Gnade zuteilwerden. Im *status rationalis* werden Gottes Wesen, die Natur der Seele, moralische Gebote auf rationaler Ebene erkannt. Die in der *Patrologia Latina* verzeichnete *Epistula aurea* sowie die Schrift *De natura et dignitate amoris* werden Bernhard von Clairvaux zugeschrieben.³⁵⁰ Erst durch den *status spiritualis* wird der Mensch der Liebe Gottes teilhaftig, indem sein ganzes Wesen davon durchdrungen wird; die Erkenntnis geht in Liebe über. Bei Platon bedeutet gerade das liebende Streben die Voraussetzung für den Aufstieg der Seele! Bernhard beschreibt eine nicht-philosophische, mystische Auffassung von der menschlichen Liebe zu Gott. Bei der mystischen Schau Gottes geschieht eine *transformatio* des menschlichen Willens. Der Heilige Geist durchdringt den menschlichen Willen und liebt sich selbst. Diese reflexive, sozusagen autoerotische Struktur erinnert an die sufische Mystik des Ibn Arabî: Gott erkennt sich selbst und liebt sich selbst durch den Menschen.³⁵¹ Ivánka hebt den affektiven Charakter der mystischen Erkenntnis bei Bernhard hervor und grenzt ihn von einer begrifflichen, ratiobestimmten Gotteserkenntnis ab.³⁵² Dass die Erkenntnis des wahrhaft Seienden, der göttlichen Ideen bei Platon nicht rein intellektuell geschieht, sondern gleichsam überational, als plötzliche Erleuchtung oder

³⁴⁹ Zitat von Panofsky in: Beierwaltes 1969, 117.

³⁵⁰ Zum Zitat v. Ivánka in: Beierwaltes 1969, 144f.

³⁵¹ Dazu Ivánka in: Beierwaltes 1969, 146. (PL 184, 335 B).

³⁵² Ebda. 147ff. zur *Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus*.

Offenbarung erfolgt, wird in der Beschreibung der Mysterienweihe im *Symposion* deutlich, sowie in der Charakterisierung des Eros als göttlicher *mania*.³⁵³ Platon stilisiert den Aufstieg auf der erotischen Stufenfolge als schrittweise sich vollziehende Einweihung in ein Mysterium, doch kann er nicht als Mystiker gelten, weil eine Vereinigung, *unio mystica*, von Gott und Mensch nicht stattfindet.³⁵⁴ Der Neuplatoniker Proklos erwähnt in der Schrift über die Vorherbestimmung, die Wilhelm von Moerbeke ins Lateinische übersetzte (*De fato*), die göttliche *mania* Platons als höchste Form der Erkenntnis, die den Intellekt übersteigt, indem er sich direkt auf Platon beruft. Wilhelm übersetzt: *cognitionem suprā intellectum et manian, ut vere hanc divinam divulgant*.³⁵⁵ Proklos muss zumindest die betreffenden Stellen im platonischen *Phaidros* gegenwärtig gehabt haben, um von der *mania* sprechen zu können!³⁵⁶ Neben den genannten neuplatonischen Modifikationen und den mystischen Aspekten konnten auch hier Elemente aufgezeigt werden, die auf die Eros-Dialoge Platons zurückgehen.

IV. 8. ii. Die Schule von Chartres. Alain de Lille

Im Jahre 990 gründete der Abt Fulbert (960-1028) die Philosophenschule von Chartres, wo z. B. Bernhard (1130 gest.) und Thierry (um 1150 gest.) sowie Ivo von Chartres (gest. 1116) und Gilbert de la Porée Platon und Aristoteles lehrten.³⁵⁷ Bis zum 13. Jahrhundert herrschte der neuplatonische Einfluss gegenüber dem aristotelischen Einfluss vor. Bei den Philosophen von Chartres, die von Imbach-Schulthess wohl zu Recht als Humanisten bezeichnet werden, fällt die Bewunderung gegenüber der griechischen und römischen Antike auf. Thierry von Chartres (um 1150 gest.) verfasste einen Traktat über die Erschaffung der Welt, der als Kommentar zur Genesis bestimmt, aber zugleich durch Platons *Timaios* inspiriert war.³⁵⁸ Gott ist die höchste Wirkursache, als *causa efficiens* der Welt, seine Weisheit bezeichnet die Formursache, *causa formalis*, die zu formenden vier Elemente, die

³⁵³ Phaidros 244a-245a; 249d ff. Zum Enthusiasmus bei Platon vgl. auch Büttner 2000, 255ff.; 307ff., zum erotischen und philosophischen Enthusiasmus: 332f.

³⁵⁴ Der Gott vermischt sich nicht mit dem Menschlichen! (*theós anthrōpō ou meignytai*). 'Symp. 203a.

³⁵⁵ Zitiert bei Ivánka in: Beierwaltes 1969, 155.

³⁵⁶ Phaidros 244a-245a; 249d ff.; auch Symp. 213d; 218b zur Philosophie als *mania*.

³⁵⁷ Nelli 1979, 30f.; zu den humanistischen Bestrebungen der Schule von Chartres s. auch Imbach/Schulthess 1996, 124 f.

³⁵⁸ So Häring in: Beierwaltes 1969, 175.

Grundstoffe, die *causa materialis*. Der Schöpfer selbst ist das höchste Gut, bedürfnislos und vollkommen, der aus Liebe und Güte tätig wird, um uns seine Glückseligkeit mitzuteilen (*causa finalis*), er schafft die Welt aus Liebe (als *causa efficiens*) zu den Menschen (als *causa finalis*). Steel verweist auf den neuplatonischen Einfluss des *Liber de causis* von Proklos auf die mittelalterliche Philosophie.³⁵⁹ Schnell macht auf eine fortschrittliche Einstellung der Gelehrten von Chartres zu Liebe und Sexualität aufmerksam. Sie verteidigen die Liebe als gottgegeben und gottgewollt und sehen in menschlichen Liebesbeziehungen sowie im Sexualtrieb eine Teleologie.³⁶⁰ Als eine von Gott gegebene Fähigkeit, *facultas amandi*, kann sie nichts Schlechtes sein, aber es kommt auf den Gebrauch dieser Fähigkeit und das Liebesobjekt an. Wilhelm von Conches und Bernhard von Chartres verfassten Kommentare zum *Timaios*.³⁶¹ Das Hauptinteresse bestand in der Theologie und entsprechend in den theologischen Texten Platons, in denen über die Weltseele, den Demiurgen, Ideen und Materie gehandelt wird. Dies schließt jedoch eine zumindest inhaltliche Kenntnis der Eros-Dialoge Platons nicht aus.

Im Werk des Alain de Lille werden neben den neuplatonischen Einflüssen wesentliche Elemente des platonischen Eros aufgegriffen. Alanus ab Insulis oder Alain de Lille (1125-1202), Schüler von Gilbert de la Porée, wirkte als christlich-philosophischer Lehrer und Schriftsteller in Chartres. Er gilt als Aristoteliker, war jedoch im Herzen Platoniker, worauf Rath aufmerksam macht: *Die Schule von Chartres pflegte den Platonismus, wie wenn Platon selbst das Christentum interpretierend unter ihnen gewirkt hätte*.³⁶² Alanus galt aufgrund seiner umfassenden Antikenkenntnisse und seines Wissensstrebens als *doctor universalis*.³⁶³

Alanus verfasste Enzyklopädien sowie Schriften und Predigten gegen sogenannte Ketzer; Katharer, Sarazenen u.a. Er lebte einige Zeit am Hof Wilhelms VIII. von Montpellier (1152-1202), der mit Eudoxe von Konstantinopel verheiratet war und

³⁵⁹ Steel in: Kobusch / Mojsisch 1997, 120. Der *Liber de causis* wurde 1271-72 aus dem Griechischen übersetzt.

³⁶⁰ Zur Bewertung der Liebe bei den Gelehrten von Chartres vgl. Schnell 1985, 291f. Sie unterstützten auch die Kleriker, die sich gegen das Zölibatsgesetz wehrten. Ebda. 158f.

³⁶¹ Vgl. Marenbon in: Kobusch / Mojsisch 1997, 103f.; 107ff.

³⁶² So Rath 1983, 28.

³⁶³ Zu Alain de Lille vgl. auch Imbach/Schulthess 1996, 125.

zahlreiche arabische und jüdische Gelehrte, sowie Troubadours um sich versammelte. Mit seiner philosophisch-allegorischen Schrift *Anticlaudianus* wendet er sich gegen den spätantiken Dichter Claudian (um 400), der den bösen Menschen dargestellt hat. Den neuen Menschen beschreibt Alanus als *puer senex*, als Jungen, der bereits die Weisheit eines Alten erlangt hat, indem er Sinnlichkeit, Verstand, Weisheit, Klugheit und Glauben miteinander verbindet.³⁶⁴ Im Folgenden sollen einige Textstellen aus dem *Anticlaudianus*, die Platon-Reminiszenzen enthalten, betrachtet werden. Alanus betrachtet bildliche Darstellungen, dichterische Allegorien sowie alles sinnlich Wahrnehmbare als Abbild oder Täuschung, die jedoch Sinnbilder des Wahren bedeuten können. Durch sie hindurch wird man zu der ihnen innewohnenden geistigen Wirklichkeit hingeleitet. Im *Anticlaudianus* entwirft er schließlich selbst eine Allegorie. Am Beginn steht ein klassischer Musenanruf mit einer Bitte an Apollon um göttlichen Beistand. An späterer Stelle erscheint eine ähnliche Bitte um die Fähigkeit, das Erlebte und Geschaute angemessen wiederzugeben.

Das Werk beginnt mit einem himmlischen Konzil, das von der Künstlerin Natura einberufen wird und zu dem alle Tugenden erscheinen: Die Eintracht, die Fülle mit dem *cornu copiae*, die Gunst, das Lachen, Bescheidenheit, Scham, Anstand (Mäßigung), Vernunft, Würde, Mitgefühl, Aufrichtigkeit, Freigebigkeit. Natura wünscht die Erschaffung eines neuen, göttlichen Menschen, der alle diese Tugenden in sich vereint.³⁶⁵ Die Liebe tritt nicht als Tugend auf, doch wird sie als Wille oder Streben zum Guten bezeichnet und als Voraussetzung für Eintracht und Frieden.³⁶⁶ Alanus verbindet platonische Gedanken mit Motiven einer Mysterienschau vorplatonischer Zeit. Man könnte das Gedicht des Parmenides assoziieren. Dieser hatte den Aufschwung zum wahrhaft Seienden, der dem Menschen mit göttlicher Hilfe möglich ist, beschrieben.³⁶⁷ Alanus stellt einen ontologischen Aufstieg der menschlichen Erkenntnis, *Prudentia*, durch eine Allegorie dar, die dem bekannten Gleichnis aus dem *Phaidros* sehr nahe kommt: *Prudentia* bedient sich eines Wagens mit fünf Pferden, der von der Vernunft, *Ratio*, gelenkt wird. Die fünf Pferde stehen für die Sinne. Der Gesichtssinn gilt als edelster und erkenntnisfähigster Sinn,

³⁶⁴ Zum Anlass des *Anticlaudianus* vgl. Rath 1983, 47; Imbach/Schulthess 1996, 125.

³⁶⁵ Rath 1983, 107f.

³⁶⁶ Ebda. 129-32, s. auch 248.

³⁶⁷ Rath 1983, 158ff.; 70ff.; 88. Rath verweist nicht auf die Phaidros-Reminiszenz: 246a-b.

entsprechend ist das Pferd weiß und wohlgestaltet, geflügelt, folgsam, außerdem wird es als Sonnenpferd bezeichnet.³⁶⁸ Auch bei Platon nimmt der Gesichtssinn diesen besonderen Status ein, denn das Auge vermittelt uns den deutlichsten Eindruck von der göttlichen Schönheit. Dasjenige Pferd, das für den Gehörsinn steht, ist ebenfalls noch wohlgestaltet, geflügelt und von heller Farbe, während diese Qualitäten bei den anderen immer weiter abnehmen, der Tastsinn ist schwarz, widerwillig, hässlich, ohne Flügel, mit gesenktem Kopf, d. h. den irdischen, vergänglichen Dingen zugewendet, und gleicht somit dem schwarzen Seelenpferd aus dem *Phaidros*. Der Wagen selbst wird geschaffen von den Sieben Freien Künsten.³⁶⁹

An der Grenze des Empyreum muss *Prudentia* den Wagen zurücklassen, denn dies ist ein den Sinnen nicht mehr zugänglicher, nicht-empirischer Bereich. Diese Stelle wird als Scheitelpunkt des Firmaments bezeichnet. Sie entspricht im *Phaidros* dem äußersten Rand des Himmelsgewölbes, der überschritten werden muss, um das oberhalb des Himmels Befindliche, die Ideen im *hyperouránios tópos*, zu schauen.³⁷⁰ *Prudentia* steht für eine irdische Erkenntnis, die der Mensch übersteigen muss, im Sinne einer Transgression, um frei für die göttlichen Gedanken zu werden. Auch Platon beschreibt im *Symposion* den Aufstieg zum wahrhaft Seienden als Abstraktionsprozess.³⁷¹ Das Auge der Klugheit trinkt die Schönheit des Himmels, die der Blick, d. h. die Sinneswahrnehmung, nicht durchdringen kann. Der Aufstieg zum ewigen Licht der Weisheit ist weder durch körperliche Schönheit noch Tollkühnheit, Hochmut oder edle Abstammung möglich, sondern allein durch die Schönheit der Seele, durch erworbenen Seelenadel. Auch dieser Gedanke entspricht den Worten Diotimas, die Sokrates als würdigen Initianden für die Schau des wahrhaft Seienden erkannt hat.³⁷²

³⁶⁸ Ebda. 161ff.; 165.

³⁶⁹ Ebda. 134 ff.; 161f. Möglicherweise ist Ficino durch diese Hierarchie der Sinne beeinflusst, insofern als er Gesicht und Gehör als edle Sinne bezeichnet, mit denen wahrhaft Schönes erkannt wird, während die drei übrigen Sinne einen mangelnden Eindruck von der Schönheit vermitteln und in Ficanos körpereindlicher Darstellung sogar die Seele zur Schlechtigkeit verführen.

³⁷⁰ Vgl. *Phaidros* 247af. zur vorgeburtlichen Schau der Ideen. Die Seelen befinden sich vor der Inkarnation bei den Göttern, von denen sich jede Seele ihre Schutzgottheit auswählt. Im Gefolge ihrer Schutzgottheiten steigen die Seelen *empor zu der äußersten himmlischen Wölbung*, zum Rand des Himmelsgewölbes, was aber nicht alle Seelen erreichen. Die Schau der Ideen ist nur den Göttern möglich, da nur sie „den Rücken des Himmels“ erreichen können und von dort aus erblicken, was sich oberhalb des Himmels befindet.

³⁷¹ *Symp.* 211b-212a.

³⁷² *Symp.* 210aff. Zur Schönheit als Nahrung der Seele s. *Phaidros* 247d-e; 248b.

Die Erschaffung des neuen Menschen durch Gott, die Erschaffung der Seele, erscheint durch den *Timaios* beeinflusst, zu dem es zahlreiche Kommentare gab. Eines der christlichen Elemente, dass Gott die Urbilder aller Wesen in sich trägt, bedeutet mit anderen Worten, dass die Ideen als Gedanken Gottes interpretiert werden.³⁷³ Das himmlische Empyreum wird als Ort beschrieben, der alles Schöne übertrifft, an dem Friede, Heiterkeit und Freude herrschen und an dem es nichts mit Materie und mit Schmerz, Leid, mit Bösem etc. Vermischtes mehr gibt. Das ewige Feuer des Empyreums wärmt und erfreut, ohne zu verbrennen.³⁷⁴

Als unvermishtes, ewiges, reines Seiendes werden auch die Ideen bei Platon bezeichnet. *Prudentia* transformiert sich durch die Schau des Wahren, Göttlichen in *Phrónēsis*, Einsicht.³⁷⁵ Der Glaube, *Fides*, nimmt sich ihrer an, als sie beim Anblick des unvermishten himmlischen Empyreums erschrickt und in Ohnmacht fällt.³⁷⁶

Auch hier liegt eine Platon-Reminiszenz vor: Wir könnten den Anblick der Schönheit und des Guten selbst gar nicht ertragen, wenn es uns unmittelbar und unvermisht erschiene. Das christlich-neuplatonische Element liegt darin, dass der Glaube zur richtigen Einsicht hinzutreten muss. *Fides* erweckt die *Phronesis* mit einem himmlischen Trank (Weihrauch) und reicht ihr einen Spiegel, der das Abbild dessen wiedergibt, was sich im Empyreum befindet. Der Spiegel dient als Vorstufe der höchsten Erkenntnis und verhindert, dass die *Phronesis* das göttliche Licht unmittelbar schaut und geblendet wird. Erst als sie sich in *Sophia*, göttliche Weisheit, transformiert hat, darf sie die höchste Weihe empfangen und mit unendlichem Staunen und Freude das Unsterbliche schauen. Hier darf sie die Geheimnisse Gottes erfahren, seinen Willen um die Ursache der Vorherbestimmung zu begreifen. Durch den Spiegel wird ihr sogar gestattet, Gottes Angesicht zu schauen.³⁷⁷ An dem Eingreifen der *Fides* wird deutlich, dass der Glaube die *conditio sine qua non* für die

³⁷³ Die Formursache ist zwar die Idee, da diese aber von Gott erzeugt wird, ist Gott zugleich *causa efficiens* und *causa formalis*. Rath 1983, 180ff.

³⁷⁴ Ebda. 185-86. Unvermisht (*amiktós*), ohne Artfremdes, Materielles, ist das Attribut der Ideen bei Platon: Symp. 211e. Zur Beschreibung des Empyreums s. Dante, Paradiso: Canto XXX-XXXII.

³⁷⁵ Rath 1983, 190-95.

³⁷⁶ Ebda. 196. Phaidros 250d.

³⁷⁷ Ebda. 196-200. Die unmittelbare Begegnung „von Angesicht zu Angesicht“ ist dem Jenseits vorbehalten.

himmlische Schau darstellt.³⁷⁸ Hierin besteht eine wichtige Veränderung durch den christlichen Neuplatonismus.

Bei Alanus besteht eine konkrete Mission, welche die personifizierte Klugheit im Auftrag der Natura erfüllen soll, nämlich eine Himmelsreise zu unternehmen, um Gott zu bitten, dass er die Seele des neuen, göttlichen Menschen schaffen möge, da die Natur nur Körperliches hervorbringt. Auf die menschliche Klugheit bezogen, könnte man die Frage stellen, was bei Alanus das menschliche Erkenntnisvermögen dazu motiviert, diese Himmelsreise auf sich zu nehmen.

Es wird hervorgehoben, dass der Mangel an Erkenntnis als schmerzlich empfunden wird, und dass die zur Sophia gewordene Prudentia am Ziel ihrer Himmelsreise keinen Schmerz mehr empfindet. Das beschriebene Streben nach Weisheit, das bei Alanus der Suche nach Gott entspricht, ist letztlich jenes Streben des Mangelhaften nach dem Vollkommenen, des Sterblichen nach Unsterblichkeit, das Platon als Eros bezeichnet hat.

IV. 8. iii. Neuplatonischer Aristotelismus im französischen Mittelalter

Der mittelalterliche Aristotelismus wird in der vorliegenden Untersuchung nicht berücksichtigt, da sich die entsprechenden Autoren ebenso wenig wie Aristoteles selbst mit dem Eros und den ihn konstituierenden Elementen beschäftigen.

Averroés, Thomas von Aquin sowie Abaelard gelten als Aristoteliker, doch sie interpretieren Aristoteles in neuplatonischer Weise.³⁷⁹ Sie gehören ebenso wie Albertus Magnus, dessen Werk aristotelische und neuplatonische Elemente aufweist und auf Dante eingewirkt hat, der sogenannten Scholastik an.³⁸⁰ Nach Imbach-Schulthess fand die Aristoteles-Rezeption erst ab dem 13. Jahrhundert statt, während zuvor der neuplatonische Einfluss vorherrschte.³⁸¹ Bereits Plotin und sein Lehrer Ammonios Sakkas gingen von einer grundlegenden Übereinstimmung zwischen Platon und Aristoteles aus, sie vertraten die sogenannte Homodoxie. Ein Anlass für

³⁷⁸ Vernunft oder Klugheit transformiert sich bei der geistigen Schau in Einsicht und Weisheit. Bernhard von Clairvaux betont weniger die Erkenntnisleistung, sondern die Liebe Gottes, welche den Menschen und seinen Willen erfüllt. Die Transformation geschieht bei ihm auf einer emotionalen Ebene und wird bei ihm nicht durch besonders Bemühen um Weisheit, sondern vor allem durch Glauben und durch Gottes Liebe und Gnade erreicht.

³⁷⁹ So Feibleman 1959, 17f.

³⁸⁰ Zur Scholastik, Albertus Magnus u. a. vgl. Imbach / Schulthess 1996, zur Scholastik: 82 ff.; 110ff, Thomas von Aquin 168ff., zur Ablehnung des Averroismus: 196f.; 199f.

³⁸¹ Imbach / Schulthess 1996, 53f.

die Vermischung aristotelischer und neuplatonischer Elemente war wohl auch die folgende überraschende Formulierung in der Metaphysik: Gott bewegt die Welt wie ein Geliebtes oder Liebesobjekt, *hōs erōmenon*.³⁸² Sie erscheint umso merkwürdiger, als Aristoteles keine Eros-Konzeption entwickelt hat und auch an keiner sonstigen Stelle den Eros im Zusammenhang mit Philosophie oder Gott thematisiert. Die Religion des Aristoteles war eher metaphysisch-realistischer Art, naturwissenschaftlich, anti-orphisch, daher bedeutet es kein geringes Wunder, dass man die aristotelische Metaphysik seit dem 13. Jahrhundert mit dem vorwiegend religiösen und dogmatischen Neuplatonismus verknüpfte, dessen Interesse keineswegs der Naturwissenschaft galt. In dem Abschnitt zu Plotin in Kapitel III. meiner Untersuchung konnte eine verstärkte Weltflucht oder Diesseitsflucht gegenüber Platon und Sokrates festgestellt werden.

Abgesehen von den orphischen und eschatologischen Elementen, wie etwa den Inkarnationen, die nach bestimmten Gesetzen ablaufen, lässt sich bei Platon keine „Weltflucht“ feststellen, wie Feibleman zutreffend erkennt: *The true religious life for the Greek realist, judging by the behaviour of Socrates, is how to conduct oneself in this world, not how to escape from it.*³⁸³ Sokrates lehrte, wie man sich innerhalb der sinnlich erfahrbaren Welt verhalten sollte, und nicht wie man ihr entflieht. Im *Phaidon* liegt, wie bereits angesprochen, eine besondere Situation vor, nämlich der bevorstehende Tod des Sokrates, was rechtfertigt, dass hier eingehend über den Tod, die Glückseligkeit und die Unsterblichkeit der Seele gesprochen wird. Nur wenn der Dialog *Phaidon* isoliert von den anderen betrachtet wird, gewinnt man den Eindruck, dass Sokrates weltflüchtig war.³⁸⁴

Als Rationalist kann Platon insofern gelten, wenn man ihn von Mystikern, Dogmatikern oder Fanatikern abgrenzen möchte. Er stellte die Einsicht über den Glauben und war sich dabei stets der Vorläufigkeit menschlicher Erkenntnis bewusst.³⁸⁵ Zugleich betont Platon, um hier die Bemerkung Feiblemans zu ergänzen, in den Eros-Dialogen die emotionale Beteiligung am Erkenntnisprozess, das leidenschaftliche Streben nach dem Schönen und Guten, dessen religiöses und überrationales Moment in dem Begriff des Enthusiasmus oder der *theïa manía* zum Ausdruck kommt.

³⁸² Arist. Met. 1072 b14.

³⁸³ Feibleman 1959, 78.

³⁸⁴ Zu den eschatologischen Themen und dem Anlass des *Phaidon* s. Kap. III. dieser Arbeit.

³⁸⁵ Vgl. dazu Feibleman 1959, 97-98.

Zusammenfassung

Die Überlieferungsgeschichte der für den Eros relevanten platonischen Dialoge wurde in der Forschung zum Mittelalter kaum beachtet, jedoch geht aus einzelnen Untersuchungen von Autoren wie Brockmann, Hunger und Badawi hervor, dass es auch für die platonischen Eros-Dialoge eine kontinuierliche byzantinische wie auch eine arabische Traditionslinie gab. Es wird allgemein von indirekten Platonkenntnissen über Cicero, Plotin, Augustinus, Dionysios Areopagita u.a. ausgegangen. Anhand des Exkurses über die arabische Liebesdichtung und die intensive Rezeption griechischer Philosophie und Kultur im arabischen Raum wurde dargelegt, wie es möglich war, dass seit dem 8./9. Jahrhundert mit dem arabischen Gedankengut auch Platontexte über Spanien nach Südfrankreich gelangten. Somit wurden grundlegende, den Eros betreffende Elemente rezipiert. Die Bildungsbeflissenheit und das starke Interesse an griechischer Philosophie sowie die intensive Übersetzungs- und Lehrtätigkeit in Bagdad wie in den spanischen Kulturzentren Toledo, Córdoba, Saragossa, Murcia bezeugen leicht die Präsenz platonischer Philosophie.

Die besondere kulturelle Bedeutung der Troubadourlyrik wurde umfassend geschildert, sowie die unterschiedlichen politischen Bedingungen für die Entstehung der provenzalischen Lyrik und des höfischen Romans mit ihren unterschiedlichen Liebesauffassungen dargelegt. Die südfranzösische Liebeskonzeption ist geprägt durch das Lehnswesen der unabhängigen Herzogtümer und Höfe: Der Troubadour befand sich meist in einem Vasallenverhältnis gegenüber der gewöhnlich verheirateten Herrin. Das Ziel der Frauenverehrung seitens des Troubadours besteht in der ethischen Veredelung des Liebenden durch die geliebte Dame, in der Entfaltung der Tugenden, die in der Seele angelegt sind. Die Liebe veranlasst zu guten Handlungen, zur Tüchtigkeit, zur Bemühung um Tugend. Die ethische Relevanz der Liebe, das Besser-Machen und Besser-Werden durch die Liebe, stellen wesentliche Elemente des platonischen Eros dar. Der bzw. die wahre Geliebte, die verwandte Seele, wird außerhalb einer ehelichen Beziehung gesucht und gefunden. So gehört es sogar zu den Grundsätzen der südfranzösischen Herzoginnen, dass Liebe und Ehe einander ausschließen. Die höfische Liebe gilt als eine inspirierende, kreative, kultivierende, die Seele entfaltende Kraft. Im platonischen Original, in dem homoerotische Beziehungen vorgestellt werden, erzieht und kultiviert der Liebende

den jüngeren Geliebten, fördert die Entfaltung seiner Persönlichkeit und Fähigkeiten. Das Liebesobjekt inspiriert durch seine Schönheit zur Erzeugung schöner Gedanken in dessen Seele. Der Geliebte erwirbt, vor allem wenn er philosophisch gebildet wird, die Fähigkeit Schönes und Gutes zu erkennen und dies anzustreben.

In der Konstellation der Troubadourlyrik ist es der Liebende, der durch die Geliebte zur Schönheit und zum Guten erzogen wird. Die Dame steht als Inkarnation des Schönen, des Guten und der höfischen Tugenden moralisch und ontologisch über dem Liebenden. Die Liebe motiviert ihn, sich um Anerkennung zu bemühen und selbst durch den Erwerb der höfischen Tugenden liebenswert zu werden. Die Annäherung an die geliebte Dame erfolgte über festgelegte Stufen, die der Liebende durchläuft, um seine Liebe als aufrichtig zu erweisen, was einer schrittweisen Initiation in das Mysterium der Liebe gleichkommt, was im platonischen *Symposion* dargelegt wird. Der Dichter wird durch die Schönheit und Tugend der Frau zu seiner kreativen Tätigkeit inspiriert. Die Liebe motiviert auch im nordfranzösischen Ritterroman zu tugendhaftem, edlem Verhalten. Die Rittertugenden entsprechen den platonischen Kardinaltugenden, zeigen sich aber stärker von christlichen Moralvorstellungen geprägt. Nicht-eheliche Liebesbeziehungen, die auf die sexuelle Ebene ausgedehnt wurden, galten als verwerflich. Auch galt es als unschicklich und unehrenhaft für einen Ritter, der Dame bzw. der Königin jeden Wunsch zu erfüllen. Liebe und Ehrgefühl konnten leicht in Konflikt geraten.

Die Gründe für die unterschiedlichen Liebeskonzeptionen konnten mithilfe der Untersuchung von Pollmann erläutert werden. Das Verhältnis zwischen dem Troubadour und seiner Angebeteten galt nicht als Ehebruch, worin ein wichtiges Element der arabischen Liebesdichtung besteht.

Weswegen eine Adaption der ovidischen *Ars amatoria* innerhalb der Troubadourlyrik unwahrscheinlich ist, geht vor allem aus der näheren Betrachtung der idealisierenden Liebeskonzeption der Schule von Ventadorn hervor.

Die Tugenden und die Selbsterweiterung, die man durch die Liebe erreicht, werden auch um ihrer selbst willen angestrebt, wie das Gute bei Platon. Ein wesentliches Element des platonischen Eros liegt in dem Gefühl des Mangels, das zur beständigen Bemühung um das Gute veranlasst, woran die gesamte Seele, also geistige wie emotionale Kräfte, beteiligt sind.

Ein Teil der provenzalischen höfischen Liebesregeln konnte mit dem platonischen Eros in Verbindung gebracht werden. Die Ehrfurcht und der religiöse Schauer beim

Anblick der geliebten Person entsprechen einem wesentlichen Element des Eros aus dem platonischen *Phaidros*, ebenso die Vorstellung von der Liebe als kreativem Wahnsinn. Die unterschiedlichen Spiritualisierungsgrade der Liebe wurden an den Werken der einzelnen Troubadours dargelegt. Sie nehmen auf individuelle Weise verschiedene Elemente des platonischen Eros auf. Die philosophische Ebene der Liebe wird verlassen, die ethisch-religiöse und ästhetische Ebene beibehalten. Zu den konstanten Elementen gehört die inspirierende, kultivierende und anagogische Kraft der Liebe, der Schauer beim Anblick der geliebten Person, die stufenartige Annäherung an das Schöne, das untrennbar mit der Liebe zum Guten, zum Ehrenhaften, zur Tugend verbunden wird.

In der Ästhetik des Mittelalters fließt Platons ethisch fundierter Erosbegriff mit dem christlich- neuplatonischen und mystischen Gottesstreben zusammen: Das augenfällige Schöne, wenn es auch ein vergängliches Abbild ist, hat Teil an der ewigen göttlichen Schönheit und besitzt eine anagogische, zu Gott hinleitende Wirkung. Der Teilhabe-Gedanke geht direkt auf die platonischen Erosdialoge zurück. Gott als Quelle alles Guten und Schönen manifestiert sich in den schönen Einzeldingen, zu denen auch die Sakralbauten zählen. Für den Abt Suger bedarf es der Wahrnehmung schöner Dinge, um zur Erkenntnis des wahrhaft Guten zu gelangen.

Die arabischen Wurzeln der provenzalischen Liebeskonzeption wurden aufgezeigt, die sich vor allem in der Identifikation der Liebe mit dem Guten manifestieren, in der Idealisierung der geliebten Person und der Schilderung der Liebe als kulturstiftender Macht. Die arabische höfische Dichtung weist deutliche Entsprechungen zur Troubadourlyrik auf, sodass es sehr nahe liegt, einen Einfluss der arabischen Liebeslyrik auf Südfrankreich anzunehmen, zumal ein kultureller Austausch schon im Frühmittelalter nachweisbar ist. Bei Ibn Hazm al-Andalusi, dessen Liebestraktat in Südfrankreich bekannt war, lassen sich entscheidende Wesensmerkmale des platonischen Eros wiedererkennen, die mit arabischer Ethik und Religion verknüpft werden. Die Liebe gilt grundsätzlich als gut und bringt Gutes hervor. Die körperlich-sinnliche Ebene wird nicht moralisch abgewertet gegenüber der emotionalen und geistigen. Daher bestand kein ethischer Konflikt zwischen Frauendienst und Gottesliebe. Dieser bestand nur bei den durch christliche Moralvorstellungen oder misogynen Vorurteile geprägten Autoren, wie etwa bei Andreas Capellanus. Arabische Gelehrte wie al-Farabi und Miskawaih kannten nachweislich die platonischen Eros-Dialoge. In der arabischen Liebesdichtung sowie in den mystisch-

spirituellen Liedern der Sufis, die sich als geistige Nachfolger Platons sahen, tritt die Faszination durch das Schöne und dessen anagogische Wirkung hervor. Schöne Menschen gelten als Theophanie. Das Wiedererkennen der göttlichen universalen Schönheit löst in der Seele das Streben zu ihrem göttlichen Ursprung aus.

Neuplatonisch ist dabei die Vorstellung der mystischen Vereinigung der Seele mit Gott, das sogenannte Entwerden, *fana*.

Den Philosophen von Chartres gilt die Liebe als etwas Gottgewolltes und Gutes, weswegen selbst die körperliche Ebene der Liebe nichts Verwerfliches bedeutet.

Thierry und Bernard von Chartres und Gilbert de la Porète galten als Humanisten und als Platoniker. Anhand der Allegorie im *Anticlaudian* von Alain de Lille, des Schülers von Gilbert, konnten deutliche Reminiszenzen an das Gleichnis vom Seelengefährten im Platonischen *Phaidros* sowie an den Aufstieg zur Schau des wahrhaft Schönen im *Symposion* aufgezeigt werden.

Zusammenfassung der Kapitel I. – IV.

Die Analyse der Reden in den platonischen Erosdialoge diente dazu, die verschiedenen Elemente des platonischen Erosbegriffs herauszupräparieren, die in der nachfolgenden Literatur übernommen oder modifiziert werden. Die Komponenten oder Elemente des Eros-Begriffs werden von den jeweiligen Rezipienten an ihre jeweilige Weltanschauung, Moral, Religion und Philosophie adaptiert. Die Art der Rezeption und die Veränderungen der einzelnen Elemente des platonischen Eros erweisen sich bei den meisten behandelten Autoren als zu eigenwillig, um sie kategorisieren zu können. Daher werden im Folgenden die markantesten Modifikationen des Eros bei den entsprechenden Autoren rekapituliert.

Der platonische Eros steht in enger Beziehung mit der Knabenliebe als pädagogischer Institution, die ein spezifisch griechisches Phänomen bleibt, sich also in dieser besonderen Ausprägung nicht wiederholt. Die Homoerotik stellt dasjenige Element dar, das bereits mit römischen Moralvorstellungen nicht mehr vereinbar war. Die mit der erotischen Liebe verbundene fürsorgliche Ausbildung und Seelenleitung durch einen Mentor basiert speziell bei Platon auf der philosophischen Anleitung. Der Begriff des Eros umfasst bereits in der Literatur vor Platon die geistige, emotionale und sexuelle Ebene. Platon verleiht ihm in originärer Weise eine ethische, metaphysische und religiöse Dimension. Er vermeidet die Trennung zwischen einem guten und einem schlechten Eros, vielmehr werden eine philosophische und eine nichtphilosophische Ebene des Eros unterschieden, was im vollen Gegensatz zu den Auslegungen in der Pausaniasrede des *Symposion* und in der neuplatonisch beeinflussten Literatur steht. Der Eros wird durch den Anblick sinnlich wahrnehmbarer Schönheit in der menschlichen Seele ausgelöst. Die sinnliche Wahrnehmung bedeutet die Grundlage für jeden weiteren Erkenntnisfortschritt, weswegen Platon auch der körperlichen-materiellen Ebene der Stufe des Eros einen gewissen Wert zuerkennt. Die Liebe zu einer schönen Seele manifestiert sich darin, dass man das Gute für die geliebte Person anstrebt, ein Gedanke, der bei Cicero ebenso wie in der Troubadourlyrik und bei d'Urfé im 17. Jahrhundert wiederkehrt. Jeder Teilnehmer des *Symposion* leistet einen Beitrag zur vollständigen Darlegung des Eros, indem er in seiner Rede einen wichtigen Aspekt

des Eros erkennt. Bereits in der Phaidrosrede des *Symposion* wird die erzieherische Leistung des Eros herausgestellt. Insofern ist Eros in einen ethischen Kontext eingebunden, als er für das gemeinsame Streben der Liebenden nach dem Guten und den Tugenden steht, womit ihm eine kulturstiftende Leistung zukommt.

Die Kultur und Entfaltung der Seelenkräfte bleibt ein konstantes Element des platonischen Eros in der nachfolgenden Literatur.

Sokrates repräsentiert im *Symposion* das Vorbild für den wahren Liebenden, wie die Alkibiadesrede zeigt. Das Satyrvergleichnis charakterisiert Sokrates als Wahrheits- und Weisheitsliebenden, eben als Philosophen. Die von Pausanias vorgenommene Unterscheidung zwischen einer himmlischen und einer irdischen Aphrodite, Urania und Pandemos, und entsprechend zweier Erosen hat sich nachhaltig auf die folgenden Jahrhunderte, speziell auf die Renaissance-literatur, ausgewirkt, da diese fälschlich mit Platons eigener Ansicht identifiziert wurde. Pausanias spaltet den Eros in ein erzieherisch orientiertes Streben nach dem Guten einerseits und ein egoistisches Streben nach Lustbefriedigung auf. Ein sexuelles Verhältnis mit dem Geliebten erscheint ihm dadurch gerechtfertigt, dass der Liebende für dessen Ausbildung sorgt. Derartiges Aufrechnen von Leistung und Gegenleistung stimmt mit Platons eigener philosophischer Eros-Konzeption keinesfalls überein.

Die detaillierte Interpretation der einzelnen Reden im ersten Kapitel verfolgt unter anderem genau diesen Zweck, derartigen Missverständnissen vorzubeugen.

Eryximachos greift diese Unterscheidung eines „guten“ und eines „schlechten“ Eros auf, um sie aus seiner naturwissenschaftlichen Sicht zu betrachten. Er stellt beide Erosen in den Verfügungsbereich des Menschen, was ebenfalls nicht im Sinne Platons ist. Krankheit wird von Eryximachos als Folge des schlechten Eros gesehen. Wie er annimmt, manifestiert sich der gute Eros in der Natur als Ordnung und speziell im menschlichen Körper als Gesundheit und in der Seele als Glückseligkeit. Aristophanes verknüpft auf tragikomische Weise den Mythos von den zerteilten Kugelmenschen mit der menschlichen Bedürftigkeit. Er definiert den Eros als Streben nach Selbsterweiterung sowie nach einem ursprünglichen Zustand der Ganzheit. Die Rede deutet etwas Wesentliches an, was für Platon den philosophischen Eros ausmacht: Die Seele strebt nach etwas, woran es ihr mangelt, was sie als wesensverwandt empfindet. Dieser Mythos vom Androgynen wird von neuplatonischen und sogar mittelalterlichen Autoren aufgenommen. Agathon schreibt dem Eros, entgegen Platons eigener Ansicht, die traditionellen Attribute zu

wie Schönheit, Jugend, Weisheit und alle Tugenden. Immerhin fügt er den vorangehenden Reden zwei wesentliche Aspekte des Eros hinzu, nämlich das Begehren nach der Schönheit und die schöpferische Kraft, die Eros den Liebenden verleiht.

Aus dem Gespräch zwischen Sokrates und Agathon geht die Beschaffenheit des Eros hervor. Da Eros im Begehren nach Schönheit und Weisheit besteht, muss ein Mangel daran vorliegen, denn dem Begriff des Begehrens inhäriert, dass es sich auf ein Referenzobjekt richtet, dessen das Subjekt bedürftig ist. Dementsprechend dient der Mythos von Póros und Penía dazu, den Eros als ein Mittleres (*metaxy'*) zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre, als Dämon, zu erweisen. Die Diotima-Rede fasst die in den vorangehenden Reden dargelegten Elemente zusammen und korrigiert zugleich diejenigen Attribute, die auf den Eros nicht zutreffen. Es gibt keinen zweifachen Eros, wie Pausanias und Eryximachos annehmen, sondern unterschiedliche Ebenen des Eros, eine philosophische und eine nichtphilosophische. Diotima offenbart das Wesen des Eros wie ein Mysterium. Eros wird auf verschiedenen Ebenen als Streben nach dem Schönen, nach dem Guten und Wahren erwiesen, außerdem als Streben nach Unsterblichkeit, das allen Lebewesen innewohnt. Dies geschieht auf körperlicher Ebene durch Erzeugung von Nachkommen, auf geistiger Ebene durch das Erzeugen schöner Erkenntnisse in schönen Seelen, demnach in der Weitergabe des geistigen Erbes sowie durch kreative Tätigkeiten in anderen Lebensbereichen. Der philosophische Eros strebt nach Weisheit, Einsicht und erzeugt diese in schönen Seelen. Der von Diotima beschriebene stufenartige Aufstieg vom sinnlichen zum intelligiblen Schönen, der einem Reifungs- und Abstraktionsprozess gleichkommt, weist den Weg zur Schau des Schönen und zur Glückseligkeit. Die Idee des Schönen gilt als Ursache aller schönen Einzeldinge. Die Seele findet mithilfe des Eros zu ihrem göttlichen Ursprung zurück. Dieser Aspekt darf nicht zu der Annahme führen, Platon spreche von einer Vereinigung mit Gott, wie dies in der christlichen Mystik der Fall war, in der *unio mystica*. Folgender Kernsatz unterscheidet Platon nämlich von einem Mystiker: Das Göttliche vermischt sich nicht mit dem Menschlichen. Die Diotimarede lässt erkennen, dass jede der unterschiedenen Stufen oder Ebenen des Eros am Schönen und Guten teilhat und unverzichtbar ist.

Nicht zuletzt erkennen wir im Dialog *Phaidros* das wahre Wesen des Eros, den Platon untrennbar in seine Ethik einbindet, denn der wahrhaft Liebende erweist der

geliebten Person nur Gutes und trägt zu seiner seelischen Entfaltung bei. Des Weiteren wird Eros als Enthusiasmus oder göttlicher Wahnsinn (*manía*) charakterisiert, welche die Voraussetzung zum Streben nach Schönheit, Weisheit etc. darstellt. Das Element der *manía* begegnet sowohl in der Troubadourlyrik wie auch in der französischen Renaissancedichtung, die Gegenstand des zweiten Teils meiner Untersuchung sein wird. Die religiöse Dimension des Eros zeigt sich auch in den Ausführungen im *Phaidros* zu der erschütternden Wirkung der Schönheit auf die Seele. Platons Begründung, warum uns das Schöne so tief berührt und erschüttert, liegt in dem göttlichen Ursprung der Seele, die als unsterblich gilt. Die sinnlich wahrnehmbare Schönheit sowie die schönen Seelen sind Abbilder der wahren, göttlichen Schönheit, der Ideen des Schönen bzw. Wahren und Guten, welche die Seelen vor der Inkarnation geschaut haben. Diese Vorstellung von schönen Menschen als Abbildern göttlicher Schönheit wird vor allem in der mittelalterlichen Liebeslyrik aufgenommen und wie bei Platon in einen ethisch-religiösen Kontext gestellt.

Es ist zu betonen, dass der platonische Eros in dem angeborenen Streben nach dem göttlichen Ursprung besteht. Die Flügel, welche die Seele beim Eintritt in den Körper verloren hat, beginnen durch den Kontakt mit dem Schönen zu wachsen. Die unterschiedlichen Verhaltensweisen und Strebungen von Liebenden werden auf die unterschiedliche Erinnerung an das Schöne und Gute zurückgeführt, sowie auf die Affinität zu verschiedenen Gottheiten. Als Seelenverwandte gelten diejenigen, die der gleichen Gottheit angehören, worin eine Reminiszenz an die Darlegung des Aristophanes im *Symposion* liegt, derzufolge jede Seele ihre Entsprechung sucht. Die philosophisch veranlagten Seelen gehören dem Zeus an und werden aufgrund ihrer Bemühung um das Gute früher erlöst. Wenn Menschen aus Liebe schlecht handeln, so ist dies nach Platon nicht dem Eros anzulasten, sondern der Unwissenheit hinsichtlich des Guten und Erstrebenswerten. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit der philosophisch-ethischen Ausbildung. Nach Platon beruht jeglicher Lern- und Erkenntnisprozess auf Wiedererinnerung (*Anamnesis*). Schließlich wird mit dem Gleichnis vom Seelenwagen die Wirkung des Eros auf die drei Seelenvermögen *Noûs*, *Thymós*, *Epithymía* aufgezeigt. Die Vernunft, *Nous*, und der *Thymós*, der eifernde, muthafte, ehrliebende Seelenteil, halten das Begehrungsvermögen, *Epithymia*, von unbeherrschten Affekten ab. Im *Phaidros* werden sexuelle Beziehungen zwischen *erastēs* und *erōmenos*, die aus übergroßer

Liebe geschehen, nachsichtig behandelt, während Platon diese in späteren Werken tadelt.

Trotz der göttlichen, übermenschlichen Einwirkung des Eros bleibt der Liebende für sein Verhalten verantwortlich. Das Strebevermögen einschließlich des sexuellen Begehrens gilt für Platon als Seelenvermögen, das sicherlich auf den Körper einwirkt, als dessen Ursache aber die inkarnierte Seele aufzufassen ist. Sogar Plotin ist der Auffassung, dass das Begehungsvermögen der Seele innewohnt, wobei er jedoch eine niedere Triebseele, die im und durch den Körper wirkt, von einer höheren, affektfreien und empfindungslosen Seele unterscheidet. Die gravierendste Veränderung der platonischen Eroskonzeption erfolgte durch christliche Interpretationen. In der christlichen Ethik wird das Begehungsvermögen in den Körper verlegt bzw. der Körper, die Materie, gilt als Ursache der Sünde, weswegen das Begehren und Streben als schlecht beurteilt wird. Die orphische Mystik, die Platon kannte, wie auch der christliche Neuplatonismus, vermitteln einen Dualismus zwischen moralisch schlechtem Begehren, das aus der Materie als Quelle des Bösen entsteht, und der guten, selbstlosen Nächstenliebe *caritas*, und derjenigen, die sich auf ein immaterielles Objekt, auf Gott, konzentriert, *agapē*. Es spricht viel dafür, dass Platon einen solchen Dualismus vermeiden wollte, indem er anstelle eines guten himmlischen und eines schlechten irdischen Eros nur einen Eros annahm, der zwischen sinnlich erfahrbarer und göttlicher, immaterieller Sphäre vermittelt. In der römischen Tradition fällt die Differenzierung verschiedener Nuancen des Liebesbegriffs auf, die auch in die mittelalterliche Liebesterminologie hineinwirken. *Amor* umfasst als Oberbegriff alle Formen des Liebens und Begehrens. Der Terminus, der dem komplexen Eros-Begriff am ehesten entspricht, bleiben *amor* und dessen Komposita. *Voluptas* und *cupiditas* geben den Eros nicht adäquat wieder, da sie zu einseitig das sexuelle Begehren bezeichnen. *Amicitia*, die Freundschaft, betont die emotionale Bindung, aber erfasst den erotischen Aspekt nicht. Die Ausführungen zum Amor- und Venuskult, sowie zur Darstellung des *Amor* in der Literatur lassen das Verhältnis der Römer zu Liebe und Liebesleidenschaft erkennen. Letztere wird als verhängnisvolle Macht gesehen. Die Gestalt des vergilischen Aeneas spiegelt die traditionellen römischen Wertvorstellungen wider. Liebe gilt nur dann als Tugend, wenn sie im Sinne einer liebevollen Fürsorge mit dem Pflichtgefühl korreliert. Ein genuin römisches

Phänomen stellen das betonte Streben nach unsterblichem Ruhm und der Gedanke der Pflichterfüllung dar.

In der römischen Liebeslegie avanciert die Liebe zu einer Lebensform und zum höchsten Gut. Die geliebte Frau bedeutet die Quelle der dichterischen Inspiration, sie wird aufgrund ihrer Schönheit als göttliches Wesen verehrt und idealisiert, was in der nachfolgenden Literatur immer wieder erscheint. Die Wirkung der Schönheit auf die Seele wie die kultische Verehrung der geliebten Person kommt den Schilderungen Platons sehr nahe, ohne dass der philosophische Aspekt aufgenommen wird. Catull integriert die römischen Moralbegriffe wie Pflichtgefühl, Treue, u.a. in seine Liebesauffassung, verleiht also seiner Liebe eine ethische Dimension, die auch Verantwortung für die geliebte Person impliziert: Eine dauerhafte Liebe besteht für ihn darin, das Gute für die geliebte Person anzustreben. Für Ovid bedeutet die Liebe die Ursache von Gutem, Venus wirkt kulturstiftend und setzt positive Kräfte frei. Eine erfüllte Liebesbeziehung schließt bei ihm die emotionale Bindung und die sexuelle Befriedigung ein. Abgesehen von dem kulturstiftenden Aspekt der Liebe finden sich bei Ovid keine Bezüge zum platonischen Erosbegriff, wie auch in den von Ovid beeinflussten mittelalterlichen Werken, die aus diesem Grund nicht in die Untersuchung einbezogen wurden. Wie gezeigt, wurden homoerotische und -sexuelle Beziehungen in Rom gesellschaftlich nicht anerkannt. Die Schönheit junger Männer und Knaben ist Gegenstand einiger Elegien, während dort das erzieherische Element des platonischen Eros nicht greifbar ist.

Im philosophischen Kontext tritt das Element der fürsorglichen Seelenleitung und der Seelenverwandtschaft in den Episteln Senecas an Lucilius in Erscheinung. Hier wird die Ergriffenheit von der körperlichen und seelischen Schönheit zu einer geistigen und emotionalen Bindung modifiziert, die immerhin als *amor* bezeichnet wird. In den philosophischen Dialogen Ciceros ließen sich wesentliche Aspekte des platonischen Eros aufzeigen, auf die bisher in der Forschung nicht hingewiesen wurde. Die Philosophie definiert Cicero als Liebe zur Weisheit, *amor sapientiae*, als Sorge um die Seele, sowie als ein der Seele innewohnendes Streben nach der Idee des Guten, *forma boni*, als deren Abbilder die sinnlich wahrnehmbaren Dinge gelten. Auch das Streben nach Unsterblichkeit, das jedem Lebewesen innewohnt, wird angesprochen. Nach dem platonischen Vorbild verbindet Cicero Ethik, Liebe und Philosophie miteinander. Die zwischenmenschliche Liebe wird unter dem

Aspekt der Freundschaft behandelt. Der Freund gilt als Seelenverwandter und *alter ego*. Die erzieherische Wirkung der Liebe, *amor*, zeigt sich darin, dass Freunde einander Gutes erweisen. Aus der Bemühung um das Gute folgt die Einsicht, dass nur gute Menschen einander dauerhaft lieben können. Dieser Gedanke kehrt besonders in den Romanen des 17. Jahrhunderts wieder. Was die Veränderungen im christlichen Platonismus betrifft, so interpretierte bereits der Mittelplatoniker Philon von Alexandrien die platonischen Ideen als Gedanken Gottes, sodass Gott zur *causa formalis* und *causa efficiens* der Ideen wird. Nach Platon hingegen befinden sich die Ideen oberhalb des Götterhimmels in einem *hyperouránios tópos*.

Unvereinbar mit dem Christentum erschienen die homoerotische Komponente des platonischen Eros, der Polytheismus sowie die Ausführungen zur Reinkarnation in den platonischen Dialogen. Der Inhalt der platonischen Dialoge wurde unter dem Einfluss christlicher Interpretationen schriftlich zu Dogmen fixiert, was keineswegs im Sinne Platons war. Der Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Mystik besteht darin, dass in der Letzteren eine Vereinigung mit dem Göttlichen, ein Entwerden geschieht oder zumindest vorgestellt wird. Alles menschliche Begehren strebt nach Gott als Ursprung und höchstem Liebesobjekt, bis es in Gott „ruht“. In der Vorstellung Platons strebt die Seele aufgrund eines mit Unruhe verbundenen Mangels nach ihrem göttlichen Ursprung zurück, was ebenfalls einen Aspekt des Eros ausmacht. Der philosophischen Seele kann nach Platon eine plötzliche Offenbarung des wahrhaft Seienden zuteilwerden, jedoch schließt er eine Vereinigung des Menschlichen mit dem Göttlichen aus.

In der christlichen Mystik wie auch in den gnostischen Sekten gilt der Körper durch seine Materialität als schlecht und sündhaft. Der Grund, warum die Anhänger der Gnosis durch Christen bekämpft wurden, liegt darin, dass Erstere die Welt nicht als Schöpfung Gottes betrachten, sondern als Werk eines eigenständigen bösen Prinzips. Platon hingegen nimmt ein überweltliches Prinzip des Guten und wahrhaft Seienden an, während das Böse nicht substantiell ist. Es besteht in der Abwesenheit von Sein, von Bestimmtheit. Die christliche Vorstellung einer von Gott ausgehenden, sich verströmenden Liebe bzw. der Emanation, die Ficino im 15. Jahrhundert aufgreift, beruht auf einer Weiterentwicklung des platonischen Sonnengleichnisses aus der *Politeia*. Die Idee des Guten, die zugleich die Fülle des Seins bedeutet, strahlt bei Platon wie die Sonne auf alle Dinge und Wesen herab und verleiht ihnen Anteil am Guten und am Sein. Im christlich geprägten

Neuplatonismus wurde an die Stelle der Idee des Guten Gott gestellt, der als höchste Ursache allen Dingen ihr Sein und ihre Erkennbarkeit verleiht. Das Wesensmerkmal des platonischen Eros, einer vom Menschen ausgehenden, aufwärtsstrebenden Liebe, als ein Streben des Mangelhaften nach dem Vollkommenen, wird übernommen. Gegenüber Platon ist hier eine starke Vergeistigung der Liebe zu erkennen. Die Ebene des wahrnehmbaren Schönen und auch die Liebe zu den schönen Seelen nehmen im Neuplatonismus eine geringere Bedeutung ein. Plotin definiert den Eros entsprechend dem platonischen Original als ein angeborenes Streben nach dem Schönen und Guten. Er unterscheidet jedoch einen göttlichen Eros, der sich Unsterblichem zuwendet, und einen dämonischen Eros, der sich auf Vergängliches richtet. Scheinbar hat Plotin den Widerspruch auflösen wollen, der sich aus den Erosdialogen dadurch ergibt, dass Eros zum einen als Gott, zum anderen als Dämon bezeichnet wird. In der mir zugänglichen Literatur zu Platon wird dieser Widerspruch weder thematisiert noch werden mögliche Gründe angeführt. Es ist möglich, das Wirken des göttlichen Eros mit der Figur des Sokrates zu assoziieren, der am meisten die Weisheit liebt, also etwas Göttliches, während Eros sich als Dämon in der Seele des Alkibiades manifestiert, der sich auf der materiellen Ebene des Eros bewegt und zu schwach ist, das als gut Erkannte auch umzusetzen.

Plotin sieht in der Materie die Quelle des Bösen, er bezeichnet sie als „Schmutz“, von dem sich die Seele befreien müsse. Insgesamt ist die Frage nach dem Bösen bei Plotin, aufgrund seiner widersprüchlichen Äußerungen über die sinnlich erfahrbare Welt, nicht befriedigend geklärt worden. Gnostische Einflüsse zeigen sich bei Plotin in der betonten Körperfeindlichkeit und Weltabgewandtheit. Der zwischenmenschliche, emotionale und erzieherische Aspekt der Liebe verliert seine Bedeutung. Es bedarf nach Plotin nicht der Anleitung durch einen geistigen Lehrer, sondern die Seele gewinnt Einsicht in das Gute und findet zu Gott durch die Rückwendung oder Konzentration auf sich selbst. Diese ist Gegenstand des platonischen *Phaidon*, auf dessen besonderen Anlass, den nahen Tod des Sokrates, im Kontext mit Plotin hingewiesen wurde. Der *Phaidon* behandelt einen wichtigen Teil der platonischen Philosophie, das Leben eines Philosophen *par excellence*, während im *Phaidros* und im *Symposion* auch den mit Materie behafteten Ebenen des Eros eine wichtige Bedeutung zugemessen wird: Platon lässt nämlich Diotima am Ende des *Symposion* hervorheben, dass alle Ebenen des Eros Achtung

verdienen. In der Forschung wird diese Tatsache übergangen und kann daher nicht oft genug betont werden.

Die Reduktion und Verzerrung des platonischen Eros, die bei Plotin festzustellen ist, wirkt sich nachhaltig auf den Neuplatonismus Ficinos und die durch ihn beeinflusste italienische wie französische Literatur aus. Proklos wird der Komplexität des platonischen Eros insofern gerecht, als er hervorhebt, dass das sinnlich wahrnehmbare Schöne und auch die Liebe zu den schönen Seelen die Voraussetzung für jeglichen geistigen Fortschritt bildet. Auch der pädagogische Aspekt des Eros wird berücksichtigt. Man leitet diejenigen zum Guten hin, die weniger gut sind. Dennoch scheint Proklos, woran die Auswirkung der Pausaniasrede aus dem *Symposion* erkennbar wird, zwei Erosen zu unterscheiden, indem er im Kontext mit dem materiell Schönen von einem bösen Dämon spricht. Der gute Dämon hingegen bewirke den Aufschwung der Seele zum Guten bzw. Gott. Dionysios Areopagita nimmt hingegen nur einen Eros an, den er in eine allgemeine Teleologie einbindet: Alle irdischen, mangelhaften Wesen streben nach Vollendung und Unsterblichkeit, soweit es möglich ist, was auf die Platons Diotimarede zurückgeht. Auch die Teilhabe der sterblichen Wesen am göttlichen Sein und an der Schönheit geht auf Platon zurück. Anders als Platon hebt Dionysios, wie auch später Eriugena, die liebende Fürsorge Gottes hervor, die sich in einer herabsteigenden oder -strömenden Liebe zu den Geschöpfen äußert: Die Geschöpfe vollziehen ihrerseits eine Aufwärtsbewegung zu Gott als ihrem Ursprungsquell hin. In der heidnischen Antike findet sich abgesehen von Platons Bemerkung, dass die Philosophen gottgeliebt seien, und der stoischen göttlichen Vorsehung (*Prónoia*) die Auffassung liebender Götter und einer liebevollen Gott-Mensch-Beziehung nicht, da die Menschen nicht als Geschöpfe der Götter betrachtet werden. Die Vorstellung der liebenden Fürsorge Gottes ist als nichtantikes, christliches Element zu betrachten, die jedoch mit dem platonischen Streben nach Schönheit und Vollendung verknüpft wird.

Im Phaidros-Kommentar des Hermeias von Alexandrien fällt die textnahe Schilderung des platonischen Eros und seiner einzelnen Ebenen auf. Die Interpretation des Hermeias erscheint originalgetreuer als Plotins Version. Die christliche Vorstellung von der Emanation, dem von dem Liebesobjekt ausströmenden Liebreiz, ist nicht nur im platonischen Sonnengleichnis, sondern auch im *Phaidros* angelegt. Platon beschreibt ein Fließen oder Ausströmen,

aporrhóe, das von dem Schönen ausgeht und das Auge des Betrachtenden trifft, was als Ursache des Eros beschrieben wird.

Zu den neuplatonischen Elementen gehört die Annahme von guten und bösen Dämonen, Luftgeistern und Engeln, was in Ficinos Kommentierung des platonischen *Symposion*, wie das V. Kapitel zeigt, zur Verzerrung der Eroskonzeption beiträgt.

Nach Augustinus impliziert das erotische Streben nach dem Schönen und Guten, sofern es sich auf materieller Ebene bewegt, die Hoffnung, es zu erreichen, wie auch die Furcht, es zu verlieren. Diese Ebene des Eros ist also stets von Affekten begleitet, welche die Seele in Unruhe versetzen. Diese an die Materie gebundene Ebene des Liebens und Strebens kommt dem sogenannten *amour intéressé* bei Fénelon (17. Jahrhundert) sehr nahe, der sich auf die Erosdialoge Platons beruft. Der stufenartige Aufstieg zum Schönen, sowie die Bezeichnung der Philosophie als Weisheitsliebe bei Augustin stimmt mit Platon überein, auch kennt er den Teilhabegedanken. Der christliche Zusatz besteht darin, dass das Streben nach dem Schönen mit der Suche nach Gott zusammenfließt. Die Vorstellung vom irdischen Leben als Reise der Seele lässt sich mit Platons Ethik und Psychologie vereinen. Das Streben nach dem ursprünglichen, unversehrten Zustand der Seele wird im *Symposion* wie auch im *Phaidros* dargelegt. Christlich ist hingegen die Vorstellung, dass die Seele sich willentlich für oder gegen das Gute entscheidet. Wie Platon nimmt auch Augustin kein substantielles Böses an, es ist nicht seiend. Das Gute wird, wie auch Platon zeigt, durch eigenes Bemühen zugänglich, der liebende Mensch ist also für seinen Seelenzustand verantwortlich. Bei Augustin fehlt allerdings der Aspekt der fürsorglichen Hinleitung zur Erkenntnis des wahrhaft Guten. Sogar in dem platonisch inspirierten Hymnus des Paulus erscheint die Liebe als schöpferische Kraft, die in den Seelen anderer Gutes hervorbringt. Er betrachtet das Böse in den Seelen als Abwesenheit des Guten, als eine Art Vakuum, das mit Liebe aufgefüllt werden müsste. Auch für Platon bedeutet die Liebe die Voraussetzung, selbst Gutes anzustreben und auch für andere Gutes zu wollen. Bei Platon muss allerdings die philosophische Anleitung hinzutreten, um zu wissen, was man lieben sollte, d.h., worin denn das Gute und Erstrebenswerte besteht. Der Eros erscheint hier modifiziert zu einem liebenden Streben nach Gott als Ursache alles Schönen und Guten. Wie bereits erwähnt, überträgt Eriugena das platonische Sonnengleichnis auf Gott, der allen Dingen ihr Sein verleiht. Gott

bedeutet die Fülle des Schönen und Guten, zu der alles Mangelhafte strebt, soweit es ihm möglich ist. Auch dieser Ausdruck (*katà tò dynatón*),, stimmt mit der aus dem *Symposion* bekannten Terminologie überein. Dem platonischen Eros entspricht das angeborene, aufwärtsgerichtete Streben nach der göttlichen Seinsfülle, dem Ursprung alles Schönen und Guten. Nicht genuin platonisch ist das reziproke Liebesverhältnis: Gottes Liebe, *agapē*, vollzieht eine Abwärtsbewegung, indem sie zu den Lebewesen herabfließt. Dieser Emanationslehre entspricht diejenige Stelle im *Phaidros*, an der von einem Fließen des Liebreizes gesprochen wird, der von den schönen Menschen bzw. Einzeldingen ausgeht. Der Teilhabe-Gedanke geht ebenfalls auf Platon zurück. Die schönen Dinge haben in unterschiedlichem Maße Teil am Schönen. Die zwischenmenschliche Liebe wird von Eriugena analog zu Platon definiert. Der Liebende will auch hier das Gute für die geliebte Person, ohne an den eigenen Vorteil zu denken.

Eine durchgängige byzantinische, sowie eine arabische Tradition der für den Eros relevanten Platon-Dialoge lassen sich für die Zeit zwischen Spätantike und Mittelalter nachweisen. Zu Unrecht wird die Phase zwischen dem 6. und dem 8. Jahrhundert in Europa als kultureller Tiefpunkt bezeichnet. Im arabischsprachigen Raum konnte eine intensive Rezeption griechischer bzw. platonischer Philosophie festgestellt werden, die eng mit der muslimischen Religion verknüpft wird. Es gibt keine genuin islamische Philosophie. Was an philosophischem Gedankengut in der arabischsprachigen Literatur auftritt, fußt auf griechischem und römischem Erbe. Die Untersuchung zur Rezeption wesentlicher Merkmale des platonischen Eros im französischen Mittelalter, speziell in der Konzeption der höfischen Liebe in der Troubadourlyrik, brachte folgendes Ergebnis:

Im Exkurs zur arabischen Liebeslyrik habe ich zu zeigen versucht, dass die arabischen und andalusischen Kulturzentren, Höfe und Philosophenschulen schon vor dem 8. Jahrhundert eine bedeutende vermittelnde Rolle bei der Überlieferung des griechischen Kulturerbes spielten. Die Kontinuität einer platonischen Tradition, vor allem der Überlieferung der Eros-Dialoge, wurde von mehreren Autoren nachgewiesen, jedoch ohne dass auf die Präsenz bestimmter Elemente des platonischen Eros bei mittelalterlichen Autoren eingegangen wird.

Zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert findet ein kultureller Höhepunkt in Südfrankreich statt. Die Troubadourlyrik hat die gesamte europäische Dichtung nachhaltig inspiriert. Der besondere kulturelle Einfluss der Frau liegt, wie gezeigt,

in der politischen Situation begründet. Der Frauenkult, der später von den italienischen Stilnovisti und Dante rezipiert wurde, bestand in einem Vasallenverhältnis zu einer meist verheirateten Dame, die besungen und verehrt wurde. Sie wurde als Repräsentantin der Güte und Tugend idealisiert, welche den Liebenden dazu inspiriert, selbst liebenswürdig zu werden. Die ethische und die religiöse Dimension der Liebe, die Erschütterung und der Schauer beim Anblick des Schönen an der Geliebten, der Blickkontakt als Ursache der Liebe, sowie der Terminus des schöpferischen Wahnsinns (*manía*) wurden als Parallelen zum platonischen Eros herausgearbeitet, wie auch die platonische Dreiteilung der menschlichen Seele. Die sogenannte Fernliebe ist nicht auf die physische Präsenz des Liebesobjektes angewiesen. Das Motiv der Genügsamkeit des Liebenden verweist auf arabische Einflüsse, die detailliert herausgearbeitet wurden. Der Liebe wird eine anagogische und kultivierende Macht zugesprochen, die alle verborgenen Vermögen und Tugenden der Seele zur Entfaltung bringt, was als Kennzeichen des platonischen Eros zu bewerten ist. Die Veredelung und Reifung durch die Liebe vollzieht sich unilateral in der Seele des Liebenden, selbst wenn die sexuelle Erfüllung der Liebe nicht stattfindet. Die Liebe wird zur Tugend und zur Quelle alles Guten, die sogar in schlechten Menschen Gutes bewirkt. Die durch Platon bekannte Konstellation zwischen dem erziehenden Liebenden und dem zu fördernden Geliebten erscheint in der Troubadourlyrik umgekehrt: Die Dame als Geliebte erzieht und inspiriert den Liebenden. In der engen affektiven Bindung zwischen Erzieher und Schüler, hier der Dame und dem Troubadour, sah Platon die Voraussetzung für eine gelungene Erziehung. In der sexuellen Befriedigung besteht auch bei Platon nicht das eigentliche Ziel der Liebe, doch wird eine sexuelle Begegnung, die aus Liebe geschieht, keineswegs verurteilt. Zwischen der südfranzösischen und der arabischen Konzeption der Liebe sind auffällige Bezüge vorhanden. Wie eine Übermittlung platonischen Gedankengutes über die arabische Literatur möglich war, wurde dargelegt. In der arabischen Religion und Ethik sind *amor* und *bonum* identisch. Die Liebe ist selbst ein Gut und Ursache von Gutem. Bei Platon bewegt sich der Eros zwischen Gut und Schlecht, doch stimmt seine Liebeskonzeption insofern mit derjenigen der Troubadours überein, als nicht zwischen einer guten, altruistischen Nächstenliebe und einer sündhaften fleischlichen Liebe (*caritas*, *cupiditas*) unterschieden wird, wie es im Christentum geschieht. Die erzieherische Leistung der Liebe manifestiert sich in der

dichterischen Inspiration und der Entfaltung der höfischen Tugenden durch die Liebe.

Sowohl bei den Troubadours als auch in der arabischen Liebeslyrik handelt es sich um eine ganzheitliche, das Gute und Böse nicht trennende, Liebeskonzeption. Als Reminiszenz an den platonischen Aufstieg zum Schönen erscheint die schrittweise, stufenartige Annäherung an die Geliebte, die nach festgelegten Regeln erfolgt. Wie in der Diotima-Rede wird eine Mysterienweihe oder Initiation vorgestellt. Der Liebende muss sich des Liebesobjektes würdig erweisen. Hierin lässt sich eine Verbindung von platonischer und arabischer Tradition erkennen. Ontologisch erfolgt insofern kein Abstieg, als Spiritualität und Sexualität in der arabischen Vorstellung nicht getrennt sind, d. h. die dem Christentum eigentümliche Körperfeindlichkeit fehlt. Selbst wenn der letzte Schritt zu einem intimen Verhältnis nicht erfolgte, behielt die Liebe ihr Ziel in sich selbst.

Eine verstärkte Emanzipation von der Kirche und christlichen Moralvorstellungen tritt in der südfranzösischen Liebesauffassung deutlich hervor. Die Liebe zwischen dem Troubadour und der Dame gilt nicht als Ehebruchsverhältnis, was als arabisches Element aufgezeigt wurde. Dass wahre Liebe und Seelenverwandtschaft nur außerhalb der Ehe gefunden werden, stimmt mit Platons Eroskonzeption überein und findet sich auch, wie im zweiten Teil dargelegt werden soll, in den Romanen der Madeleine de Scudéry wieder. Die Unterschiede in der Darstellung der Liebe in der südfranzösischen Literatur und im nordfranzösischen höfischen Roman wurden mithilfe einschlägiger Literatur herausgestellt.

In einem großen Teil der provenzalischen Liebesregeln, die als Unterweisung und Anleitung zum angemessenen Verhalten für Liebende formuliert sind, finden sich bemerkenswerte Parallelen zu Platon. Die Betrachtung der mittelalterlichen Liebestermiologie lässt erkennen, dass der Begriff des *Amor purus* dem Ideal der höfischen Liebe entspricht und dem platonischen Eros sehr nahe kommt, wobei allerdings die körperliche, sexuelle Dimension hiermit nicht erfasst wird. Diese ist im Begriff *amor mixtus* enthalten. Aus dem Exkurs zur arabischen Liebeslyrik sind zusätzliche Parallelen zur platonischen Eros-Konzeption zu entnehmen. Enge Bezüge ergaben sich beim Vergleich zwischen der Knabenliebe in der arabischen Liebeslyrik und im antiken Griechenland.

Die Anhänger des Sufismus verstanden sich als geistige Nachfolger Platons. Die mystisch-islamische Sekte verknüpft den platonischen Eros als Liebe zum Schönen

und zur Weisheit mit eigenen mystischen, auf das Streben nach Gott ausgerichteten Vorstellungen. Auch in der persischen Mystik tauchen Parallelen zum platonischen Eros auf. Sufische und islamische mystische Werke gelangten zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert nach Europa. Es konnte festgestellt werden, dass in der Troubadourlyrik wie auch in der arabischen Liebeslyrik die philosophische Ebene des Eros verlassen, der ethische, erzieherische und religiöse Aspekt hingegen beibehalten und verstärkt wird.

Die Troubadourlyrik ging im 13. Jahrhundert in die italienische Literatur des Mittelalters und der Renaissance ein und bereicherte die Liebeskonzeption Dantes wie auch diejenige des *Dolce stil novo*.

Literaturverzeichnis zu Teil I

Lexika:

Georges 1962: Heinrich Georges: *Ausführliches Handwörterbuch Lateinisch / Deutsch*. Hannover.

Der Neue Pauly. Herausgegeben von Hubert Cancik, Helmut Schneider, Manfred Landfester. Stuttgart und Weimar.

Lausberg (1990) : Heinrich Lausberg: *Elemente der literarischen Rhetorik*, Stuttgart.

Wörterbücher:

Liddell-Scott (1951): Henry George Liddell, Robert Scott: *Greek-English Lexicon, 2 volumes*. Oxford.

Nachschlagewerke:

Der Große Ploetz. Daten-Enzyklopädie der Weltgeschichte. 32. Auflage 1998, Frankfurt am Main.

Primärtexte:

Aischylos: *Tragödien und Fragmente*. Griechisch und Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Oskar Werner. München /Zürich 1988.

Alanus ab Insulis: *Der Anticlaudian*. Lateinisch und Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Rath. Stuttgart 1983.

Apuleius: *Metamorphosen. Der Goldene Esel*. Übersetzt von August Rode. Leipzig 1975.

Ders.: *Amor und Psyche*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt von Kurt Steinmann. Stuttgart 2004.

Aristophanes, *Komödien*. Übersetzt von Ludwig Seeger, Weimar 1963.

Aristoteles: *Metaphysik*. Übersetzt und herausgegeben von Hans-Günter Zekl. Würzburg 2003.

Ders.: *Nikomachische Ethik*, übersetzt von Olof Gigon. München 1991.

Ders.: *Poetik*, übersetzt von Manfred Fuhrmann, München 1976.

Ders.: *De Anima/Über die Seele*, übersetzt von Willy Theiler, herausgegeben von Horst Seidl. Hamburg 1995.

Augustinus: Aurelius Augustinus: *Confessiones /Bekenntnisse*. Übersetzt und herausgegeben von Kurt Flasch u. Thomas Mojsisch. Stuttgart 1989.

Catull: *Carmina/Gedichte*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Werner Eisenhut. Darmstadt 1993.

Chrétien de Troyes: *Erec und Enide*. Übersetzt und eingeleitet von Ingrid Kasten.

Zweisprachige Ausgabe. München 1979.

- Cicero: Marcus Tullius Cicero: *Laelius: De amicitia*. Lateinische Klassiker, bearbeitet von Alfons Fitzek, Paderborn 1974.
- Laelius: Über die Freundschaft*. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Robert Feger. Stuttgart 1970.
- De finibus bonorum et malorum / Über die Ziele des menschlichen Handelns*, übersetzt und herausgegeben von Olof Gigon, München 1988.
- De Natura Deorum / Vom Wesen der Götter*. Lateinisch und Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Gerlach und Karl Bayer. München/Zürich 1990.
- De oratore/Über den Redner*. Lateinisch und Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Harald Merklin. Stuttgart 1976.
- De officiis/ Von den Pflichten*. Lateinisch und Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Harald Merklin. Stuttgart 1987.
- De re publica / Vom Gemeinwesen*. Lateinisch und Deutsch, übersetzt von Karl Büchner. Stuttgart 1979.
- Tusculanae disputationes / Gespräche in Tusculum*, übersetzt von Olof Gigon. Stuttgart 1985.
- Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Übersetzt von Otto Apelt. Hamburg 1998.
- Eriugena: Ioannes Scottus Eriugena: *Über die Einteilung der Natur*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt von Ludwig Noack. Hamburg 1983.
- Euripides: *Tragödien*. Griechisch und Deutsch. Übersetzt und kommentiert von Dietrich Ebener. 6 Bde. Berlin 1972-1980.
- Ghazzali, Ahmad: *Gespräche über die Liebe*. Aus dem Persischen von Gisela Wendt. Amsterdam 1978.
- Hesiod: *Theogonie, Werke und Tage*. Griechisch und Deutsch, übersetzt von Albert von Schirnding. München / Zürich 1991.
- Homer: *Ilias*. Griechisch und Deutsch. Übersetzt von Hans Rupé. München /Zürich 1983.
- Horaz: *Sämtliche Werke*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt von Hans Färber und Wilhelm Schöne. München / Zürich 1985.
- Ibn Hazm al-Andalusi: *Das Halsband der Taube. Von der Liebe und den Liebenden*, übersetzt von Max Weisweiler. Frankfurt am Main 1961.
- Livius: Titus Livius: *Ab urbe condita. Römische Geschichte*. Lateinisch und Deutsch, übersetzt von Robert Feger. Stuttgart 1981.
- Lukrez: T. Lucretius Carus: *De rerum natura / Welt aus Atomen*. Lateinisch und Deutsch, übersetzt von Karl Büchner. Stuttgart 1986.
- Ovid: P. Ovidius Naso: *Ars amatoria /Liebeskunst*. Lateinisch und Deutsch, übersetzt von Niklas Holzberg. Darmstadt 1992.
- Amores /Liebesgedichte*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt von Walter Marg und Richard Harder. München und Zürich 1984.
- Fasti/Festkalender*. Lateinisch und Deutsch, neu übersetzt von Niklas Holzberg, München und Zürich 1995.
- Metamorphosen /Verwandlungen*. Lateinisch und Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Erich Rösch. München/Zürich 1990.
- Pausanias: *Beschreibung Griechenlands*. Übersetzt von Ernst Meyer, Zürich 1967.
- Petronius: Petronius Arbitr: *Satyrikon*. Übersetzt von Carl Fischer, München 1962.
- Platonis Opera. OCT (Oxford Classical Texts), ed. Joannes Burnet. Oxford.
- Platon: *Werke in 8 Bänden*, Griechisch und Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunther Eigler. Darmstadt 1990.
- Platon: *Symposion*. Übersetzt und kommentiert von Hans Reynen, Münster 1962.
- Platon: *Phaidros*. Übersetzt und kommentiert von Ernst Heitsch. Göttingen 1997.
- Platon: *Le Banquet*. Texte établi et commenté par Léon Robin. Paris 1951.

- Plautus /Terenz: *Die römische Komödie*. Übersetzt von Wilhelm Binder und J. J. Donner, herausgegeben von Walther Ludwig. München 1990.
- Plotin: *Enneaden*. Griechisch und Deutsch. 5 Bände, übersetzt von Richard Harder u.a.. Hamburg 1956-1967.
- Polybios: *Geschichte Griechenlands*. Gesamtausgabe in zwei Bänden. Übersetzt und eingeleitet von Hans Drexler. Zürich / Stuttgart 1963.
- Properz : *Propertius*. Ed. Rudolf Hanslik. Bibliotheca Teubneriana Leipzig 1979.
- Properz: *Sämtliche Gedichte*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt von Burkhard Mojsisch u.a. Stuttgart 1993.
- Sallust: *Catilinae coniuratio/Die Verschwörung des Catilina*. Lateinisch und Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Josef Lindauer. München 1967.
- Sappho: *Mélē/Lieder*. Griechisch und Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Max Treu. München/Zürich 1984.
- Seneca: 1987 *Epistulae Morales/Ethische Briefe*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt von Manfred Rosenbach. München.
- Theophrast: *Charaktere*. Griechisch und Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Wilhelm Plankl, Wien 1947.
- Vergil (1969): *P. Vergili Maronis opera*. Rec. R. A. B. Mynors. Oxford.
- Vergil: *Aeneis*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt von Maria und Johannes Götte. München / Zürich 1985.
- Bucolica, Georgica / Landleben*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt von Johannes u. Maria Götte. München/Zürich 1987.

Sekundärliteratur:

- Albert 1996: Karl Albert: *Einführung in die philosophische Mystik*. Darmstadt.
- von Albrecht, Michael (1994): *Geschichte der lateinischen Literatur I und II*. München.
- v. Albrecht 1994, *Geschichte der lateinischen Literatur I und II*. München.
- Allen 1984: Michael J. B. Allen: *The Platonism of Marsilio Ficino*. Berkeley, Los Angeles, London.
- Arendt 1929: Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*. Berlin.
- Armstrong 1979: Hilary Armstrong: *Plotinian and Christian Studies*. London.
- Badawi 1987: Abdurrahman Badawi: *La transmission de la philosophie Grecque au monde Arabe*. Librairie Philosophique Vrin, Paris.
- Bauer 1998: Thomas Bauer: *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des. 9. und 10. Jahrhunderts. Eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Gazal*. Wiesbaden.
- Beierwaltes 1979: Werner Beierwaltes: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt.
- Ders.1980: *Marsilio Ficanos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*. Heidelberg.
- Beierwaltes 1969: Werner Beierwaltes: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt.
- Beierwaltes 1979: Werner Beierwaltes: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main.
- Ders.Hg.)1969: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt.
- Ders.(Hg.)1987: *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*. Heidelberg.
- Ders.1994: *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*. Frankfurt am Main.
- Ders. *Marginalien zu Eriugenas Platonismus*. In: Blume 1983.
- Bellincioni 1970: Maria Bellincioni: *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*. Brescia.
- Bengtson 1995: Hermann Bengtson: *Römische Geschichte*, München.

- Bernard 1997: Hildegund Bernard, *Der Phaidros-Kommentar des Hermeias von Alexandrien*, Tübingen.
- Binder, Gerhard / Merkelbach, Reinhold (Hg. 1968): *Amor und Psyche*. Darmstadt
- Blume 1983: Horst-Dieter Blume (Hg.): *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*. Münster.
- Bobzin 1988: Hartmut Bobzin (Hg.): *Safi Ed-Din von Hilla, übersetzt von Friedrich Rückert. Arabische Dichtung aus dem Nachlass*. Wiesbaden.
- Bogin 1976: Meg Bogin: *The women troubadours*. London, New York u.a.
- Borst 1953: Arno Borst. *Die Katharer*. Stuttgart.
- Brockmann 1992: Christian Brockmann: *Die handschriftliche Überlieferung von Platons Symposion*. Wiesbaden.
- Bruyne 1947: Edgar de Bruyne: *L'esthétique du Moyen Age*. Louvain.
- Büchner, Karl 1971: *Das neue Cicerobild*. Darmstadt.
- Ders. 1962: *Studien zur römischen Literatur II: Cicero*. Wiesbaden.
- Ders. 1976: *Somnium Scipionis. Quellen, Gestalt, Sinn*. Wiesbaden.
- Burck, Erich 1960 (Hg.): *Vom Geist des Römertums. Ausgewählte Aufsätze*. Darmstadt.
- Büttner 2000: Stefan Büttner: *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*. Tübingen / Basel.
- Calame 1988 (Hg.) F. Calame: *L'amore in Grecia*. Ed. Laterza Roma/Bari.
- Cobb 1993: William S. Cobb: *The Symposium and the Phaedrus. Plato's erotic dialogues*. Albany State University of New York Press.
- Corbier 1950. Henri Corbier, *L'imagination créatrice dans le soufisme de Ibn Arabi*. Paris.
- Chydenius 1970: John Chydenius: *The Symbolism of Love in Medieval Thought*. Helsinki / Helsingfors.
- Ders. 1977: *Love and the Medieval Tradition*. Ekenäs.
- Davenson 1961: Henri Davenson: *Les Troubadours*. Ed. Seuil. Bourges
- Demandt 2001: Alexander Demandt: *Das Attentat in der Geschichte*. Köln u.a.
- Diesner 1978: *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien*. Trier.
- Diez 1965: Friedrich Diez: *Leben und Werke der Troubadours*. Hildesheim.
- Dörrie 1979: Heinrich Dörrie: *Platon und Platonismus*. Darmstadt.
- Dover 1983: Kenneth Dover: *Homosexualität in der griechischen Antike*. Übersetzung von Susan Worcester.
- Endress/Kruk 1977: Gerhard Endress, Remke Kruk: *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Leiden.
- Feibleman 1959: James K. Feibleman: *Religious Platonism: the influence of religion on Plato and the influence of Platon on religion*.
- Ferber 1992: Rafael Ferber: *Die Unwissenheit des Philosophen oder: Warum hat Platon die Ungeschriebene Lehre nicht geschrieben ?* St. Augustin.
- Fliedner 1974: Heinrich Fliedner: *Amor und Cupido. Untersuchungen über den römischen Liebesgott*. Meisenheim am Glan.
- Fiore 1956: Silvestro Fiore: *Über die Beziehungen zwischen der arabischen und der frühitalienischen Lyrik*. Diss. Köln.
- Flasch 1965: Kurt Flasch (Hg.): *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festschrift für Johannes Hirschberger*. Frankfurt a. M.
- Flury 1968: Peter Flury: *Liebe und Liebessprache bei Menander, Plautus und Terenz*. Heidelberg
- Fraenkel 1970: Hermann Fraenkel: *Ovid. Ein Dichter zwischen zwei Welten*. Darmstadt.
- Gibb / Landau 1968: *Arabische Literaturgeschichte*. Zürich / Stuttgart.
- Giebel 1993: Marion Giebel: *Das Geheimnis der Mysterien - antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*. München.

- Gigon 1979: Olof Gigon: *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern und München.
- Grimal, Pierre 1981: *Liebe im Alten Rom*. Frankfurter Societäts-Vrlag.
- Grunebaum 1963: G. E. v. Grunebaum: *Der Islam im Mittelalter*. Zürich / Stuttgart.
- Ders.: 1966: *Der Islam in seiner klassischen Epoche*. Zürich / Stuttgart.
- Gutas 1998: Dimitri Gutas: *Greek thought, Arabic culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and Early Abbasid society*. London.
- Hadot, Ilsetraut 1969: *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin.
- Heinimann 1961: Fritz Heinimann: *Eine vorplatonische Theorie der téchnē*. In: *Museum Helveticum* 18.
- Heitsch 1997: Ernst Heitsch: *Phaidros*. Übersetzung und Kommentar. Göttingen.
- Hertel 1969: Gerhard Hertel: *Die Allegorie von Reichtum und Armut. Ein aristophanisches Motiv und seine Abwandlungen in der abendländischen Literatur*. Nürnberg.
- Hobert 1967: Erhard Hobert: *Die französische Frauensatire*. Marburg.
- Hoffmann 1960: Ernst Hoffmann: *Platonismus und christliche Philosophie*. München/Zürich.
- Holzberg 1986: Niklas Holzberg: *Der antike Roman. Artemis Einführungen* München/Zürich.
- Ders. 1990: *Die römische Liebeslegie*. Darmstadt.
- Ders. 2002: *Catull. Der Dichter und sein erotisches Werk*. München.
- Horn / Walter 1997: Hans-Jürgen Horn, Hermann Walter (Hgg.): *Die Allegorese des antiken Mythos in der Literatur, Wissenschaft und Kunst Europas*. Wiesbaden.
- Hottinger 2005: Arnold Hottinger: *Die Mauren. Arabische Kultur in Spanien*. München.
- Hunger 1961: Herbert Hunger: *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*. Herausgegeben von H. Hunger, Otto Stegmüller, Karl Büchner u.a., Zürich.
- Hunke 2005: Sigrid Hunke: *Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe*. Frankfurt am Main.
- Imbach / Schulthess 1996: Ruedi Imbach, Peter Schulthess: *Lexikon der Philosophie des lateinischen Mittelalters*. Zürich u.a.
- Janka / Schäfer 2002: Markus Janka, Christoph Schäfer (Hgg.) *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt.
- Karnein 1985: Alfred Karnein: *De Amore in volkssprachlicher Literatur*. Heidelberg.
- Kasten 1986: Ingrid Kasten: *Frauendienst bei den Troubadours und Minnesängern im 12. Jahrhundert. Zur Entwicklung und Adaption eines literarischen Konzepts*. Heidelberg.
- Kérényi 2000: Karl Kérényi: *Die Mythologie der Griechen I: Die Götter- und Menschheitsgeschichten*.
- Killy 1962: Walther Killy: *Deutscher Kitsch*. Göttingen.
- Klein, Erika 1957: *Studien zum Problem der griechischen und römischen Freundschaft*. Freiburg.
- Klibansky 1982: *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*. New York / London / Lichtenstein.
- Ders. 1993: *Die philosophischen Handschriften des Apuleius*. Göttingen.
- Kobusch/Mojsisch 1997: Theo Kobusch /Burkhard Mojsisch (Hgg): *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*. Darmstadt.
- Köhler 1983: Erich Köhler: *Vorlesungen zur Geschichte der französischen Literatur: Vorklassik (Bd.I), Klassik 1 (Bd. II), Klassik 2 (Bd.III)*, herausgegeben von Henning Krauß und Dietmar Rieger. Stuttgart u.a. 1983.
- Krämer 1964: Hans Joachim Krämer: *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam.
- Kristeller 1929: Paul Oskar Kristeller: *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*. Tübingen .

- Kroll 1964: Wilhelm Kroll: *Studien zum Verständnis der römischen Literatur*. Darmstadt.
- Laffitte-Houssat 1950: Jacques Laffitte-Houssat: *Troubadours et Cours d'Amour*. Vendôme.
- Latacz 1993: Joachim Latacz: *Die griechische Tragödie*. Göttingen.
- Lavaud 1966: Rene Lavaud / René Nelli: *Les Troubadours. Le trésor poétique de l'Occitanie*. Textes et traduction. Desclée de Brouwer, Bourges.
- Lefèvre, Eckard 1973 (Hg.): *Die römische Komödie. Plautus und Terenz*. Darmstadt
- Leonhardt 1999: Jürgen Leonhardt: *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*. München.
- Lesky 1976: Albin Lesky: *Vom Eros der Hellenen*. Göttingen.
- Lieberg 1962: Godo Lieberg: *Puella divina. Die Gestalt der Geliebten bei Catull im Zusammenhang der antiken Dichtung*. Amsterdam.
- Lilja, Saara 1982: *Homosexuality in Republican and Augustan Rome*. Societas Scientiarum Fennica, Ekenäs.
- Mansfeld 1987: Jaap Mansfeld (Hg.): *Die Vorsokratiker I./ II*. Stuttgart.
- Marrou 1981: *Henri-Irenée Marrou: Augustinus und das Ende der antiken Bildung*. Paderborn u.a.
- Ders. 1976: *Patristique et humanisme*. Paris, Edition Seuil.
- Mencacci 1999; Francesca Mencacci : *Päderastie und lesbische Liebe. Die Ursprünge zweier sexueller Verhaltensweisen und der Unterschied der Geschlechter in Rom*. In: Vogt-Spira / Rommel 1999, S. 60-81.
- Mölk 1982: Ulrich Mölk : *Troubadourlyrik*. München/Zürich.
- Ders. 1989: *Romanische Frauenlieder*. München.
- Moreschini 1978: *Claudio Moreschini: Apuleio e il platonismo*. Ed. Leo Olschki. Firenze.
- Münstermann 1995: Hans Münstermann: *Apuleius. Metamorphosen literarischer Vorlagen*. Leipzig.
- Nelli 1979: René Nelli: *Troubadours et Trouvères*. Hachette.
- Nolting-Hauff 1959: Ilse Nolting-Hauff: *Die Stellung der Liebeskasuistik im höfischen Roman*. Heidelberg.
- Nykl 1946: A. R. Nykl: *Hispano-Arabic Poetry and its relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore.
- Ohm 1965: Thomas Ohm: *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*.ewel Verlag München.
- Oppermann 1967 (Hg.): *Römische Wertbegriffe*. Darmstadt.
- Patzelt 1965 Erna Patzelt: *Die Karolingische Renaissance*. Graz.
- O'Meara 1997: Dominic O'Meara: *Das Böse bei Plotin*. In: Kobusch / Mojsisch 1997.
- Pernoud 1991: Regine Pernoud: *Leben der Frauen im Hochmittelalter*. Pfaffenweiler.
- Picht 1990: Georg Picht: *Platons Dialoge „Nomoi“ und „Symposion“*. Stuttgart.
- Preller 1881/1883: *Römische Mythologie I und II*, hg. von H. Jordan. Berlin.
- Picht 1990: Georg Picht: *Platons Dialoge „Nomoi“ und „Symposion“*. Stuttgart.
- Podskalsky 1977 Gerhard Podskalsky: *Theologie und Philosophie in Byzanz*. München.
- Pollmann 1966: Leo Pollmann: *Die Liebe in der hochmittelalterlichen Literatur Frankreichs*. Frankfurt am Main.
- Reale 1998: Giovanni Reale: *Il Fedro*. Mondadori Milano.
- Reinsberg 1989: Carola Reinsberg: *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*. München.
- Ricolfi 1983: Alfonso Ricolfi: *Studi sui Fedeli d'Amore. Dai poeti di corte a Dante, simboli segreti e linguaggio segreto*. Foggia.
- Riedweg 1987: *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Clemens von Alexandrien*. Berlin.
- Robin 1935: *Platon. Les grands philosophes*. Paris.
- Robinson 2005: Cynthia Robinson: *In Praise of Song. The Making of Courtly Culture in al-Andalus and Provence*. Leiden/Boston/Köln.

- Rohr 1978: Ruprecht Rohr: *Matière, sens, conjointure. Eine methodologische Einführung in die französische und provenzalische Literatur des Mittelalters*. Darmstadt.
- Rosenthal 1965: Franz Rosenthal: *Das Fortleben der Antike im Islam*. Zürich /Stuttgart.
- Schack 1865: Friedrich v. Schack: *Arabische Dichtung in Spanien und Sicilien*. Berlin.
- Schimmel 1985: Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Köln.
- Schlam 1976: Carl Schlam: *Cupid and Psyche. Apuleius and the Monuments*. Pennsylvania.
- Schlange-Schöningen 1995: Heinrich Schlange-Schöningen: *Kaisertum und Bildungswesen im spätantiken Konstantinopel*. Stuttgart 1995.
- Ders.: *Die Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton* in: Demandt 2001.
- Schnell 1985: Rüdiger Schnell: *Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*.
- Schmitt 1990: Arbogast Schmitt: *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer*. Stuttgart.
- Sier (1997): Kurt Sier: *Die Rede der Diotima*. Teubner Stuttgart.
- Ders. 2002: Erträumte Kunstwelt. Niccolò da Correggios *Fabula Psiches et Cupidinis* (1491). In: Jankovics / Nemeth 2002.
- Theiler 1930: Willy Theiler: *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. München.
- Thiel 1999: Rainer Thiel: *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*. Stuttgart.
- Ders. 2002: *Irrtum und Wahrheitsfindung. Zur Argumentationsstruktur in Platons „Symposion“*. In: Matuschek 2002.
- Vogt-Spira / Rommel 1999: Gregor Vogt-Spira, Bettina Rommel (Hgg.): *Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma*. Stuttgart.
- Vogt-Spira 1999: Gregor Vogt-Spira: *Literarische imitatio und kulturelle Identität. Die Rezeption griechischer Muster in der Selbstwahrnehmung römischer Literatur*. In: Vogt-Spira / Rommel 1999, S. 22-36.
- Wagner 1988: Ewald Wagner: *Grundzüge der Klassischen Arabischen Dichtung II: arabische Dichtung in islamischer Zeit*. Darmstadt.
- Wallis 1995: R. T. Wallis: *Neoplatonism*. Indianapolis / Cambridge.
- Walzer 1962: Richard Walzer: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*.
- Warnach 1951: Viktor Warnach: *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*. Düsseldorf.
- Weeber 1995: Karl Wilhelm Weeber: *Alltag im Alten Rom*. Zürich.
- Wildberger 1998: Julia Wildberger: *Ovids Schule der „elegischen“ Liebe. Erotodidaxe und Psychagogie in der „Ars amatoria“*. Frankfurt u.a.
- Wilpert 1962: Paul Wilpert: *Antike und Orient im Mittelalter*. Berlin.
- Wlosok 1990: Antonie Wlosok: *Res humanae - Res divinae. Kleine Schriften*, herausgegeben von Eberhard Heck und Ernst A. Schmidt. Heidelberg.
- Zimmermann 1999: Bernd Zimmermann: *Cicero und die Griechen* in: Vogt-Spira / Rommel 1999, S. 240-251.
- Zoll 1962: Gallus Zoll: *Cicero Platonis Aemulus*. Zürich.

Die Rezeption und Modifikation des platonischen Eros-Begriffs
in der französischen Literatur vom Mittelalter bis zum 17. Jahrhundert
unter Berücksichtigung der antiken, arabischen und italienischen Tradition

TEIL II.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung des Dr. phil.

dem

Fachbereich Neuere Fremdsprachen und Literaturen

der

Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Vanessa Kayling

aus Hagen (Westfalen)

Marburg 2008

INHALT (BAND II.)

EINLEITUNG

i - vi

KAPITEL V. Die Platonrezeption in der Renaissance

V 1 i. Der Einfluss des Platonismus auf Dante	1- 2
V 1 ii. Reminiszenzen an den platonischen Eros im <i>Convivio</i> , in der <i>Vita Nuova</i> und in der <i>Commedia</i> Dantes	2-21
V 2 Das Erbe der Troubadours und der <i>Dolce Stil Novo</i>	21-22
V 2 i. Die Merkmale des <i>Dolce Stil Novo</i>	22-26
V 2 ii Petrarca	26-27
V 2 iii. Der italienische Humanismus	27-30
V 2 iv. Zur Degeneration der höfischen Liebe	30-31
V 3 Ficino (Einleitung)	31-35
V 3 i. Die Darstellung des platonischen Eros im <i>Convito</i> Ficinos	35-45
V 3 ii. Der Einfluss Plotins auf die Eros-Konzeption Ficinos	45-49
V 4 i. Die Rezeption des platonischen Eros bei Castiglione	49-51
V 4 ii. Platon-Reminiszenzen in den <i>Asolani</i> Pietro Bembos	51-52
V 4 iii. Die Rezeption des platonischen Eros bei Leone Ebreo	52-60
V 5 i. Die Platon-Rezeption in der französischen Renaissance	60-62
V 5 ii. Die Verbreitung der platonischen Texte in Frankreich	62-63
V 5 iii. Der Renaissanceplatonismus in Frankreich	63-66
V 6 Marguerite de Navarre: <i>Les Prisons</i> und <i>L'Heptameron</i>	66-77
V 7 Die Rezeption und Modifikation des platonischen Eros In der französischen Renaissancedichtung	
V 7 i Symphorien Champier	77 -79
V 7 ii Gilles Corrozet und Jean de la Haye	79 -82
V 7 iii. Die <i>Pléiade</i>	82 -99
V 7 iv. Die <i>École Lyonnaise</i>	99-119
Maurice Scève	99-105
Antoine Heroët	105-106
Amadis Jamyn	106-119
Papillon de Lasphrise	119-122
Philippe Desportes	122-128
V 8 Platon-Reminiszenzen bei François Rabelais	128-131
V 9 Das Dilemma des Platonismus in der Renaissancedichtung	131-132
Zusammenfassung	133-136

KAPITEL VI. Die Liebeskonzeption des 17. Jahrhunderts und ihr Bezug zum platonischen Eros

Teil I

VI 1	Die Aufnahme wesentlicher Elemente des platonischen Eros in Honoré d'Urfés Roman <i>L'Astrée</i>	
VI 1 i.	Der Zweck des pastoralen Ambiente	138-139
VI 1 ii.	Die <i>Astrée</i> als Erziehungs- und Bildungsroman	139-141
VI 1 iii.	Zum autobiografischen Hintergrund der <i>Astrée</i>	141-142
VI 1 iv.	Die Auswahl von Ort und Zeit der Handlung	142-143
VI 1 v.	Zum mythologischen Hintergrund der <i>Astrée</i>	143-145
VI 2	Zusammenfassung der Haupthandlung	145-150
VI 2 i.	Die zwölf Liebesregeln des Celadon	150-156
VI 2 ii.	Androgynie und Rollentausch	156-157
VI 3.	Zur Charakterisierung der einzelnen Liebespaare	157-178
VI 4 i.	Die platonischen Begründungen für Liebe und Abneigung	178-179
VI 4 ii.	Die Sympathie und der Geburtsplanet als Ursachen der Liebe	180-183
VI 4 iii.	Neuplatonisch-religiöse Elemente in der <i>Astrée</i>	184-185
VI 5	Abwege der Leidenschaft	185-187
VI 6	Celadons Enthüllung	187-189
VI 7	Silvandres Erlösung und die Entzauberung der Quelle	189-192
	Zusammenfassung	192-196

Teil II

VI 1	Die aktuellen geistigen Strömungen des 17. Jahrhunderts	196-199
VI 1 i.	Die gesellschaftliche Situation der Frau und die Herausbildung der Salonkultur des 17. Jahrhunderts	199-201
VI 1 ii.	Der Begriff des Präziosentums	201-206
VI 1 iii.	Die Bewertung der Präziosen durch Zeitgenossen	206-207
VI 1 iv.	Das Hôtel de Rambouillet	207-209
VI 2 i.	Madeleine de Scudéry (1607-1683)	209-211
VI 2 ii.	Die Definition der <i>tendresse</i> und der <i>tendre amitié</i> in den Romanen Madeleine de Scudérys	211-218
VI 2 iii.	Die Herausbildung einer heroischen Liebeskonzeption bei Madeleine de Scudéry	219-223
VI 3	Elemente des platonischen Erosbegriffs in der <i>Clélie</i>	223-270
	Zusammenfassung	270-272
VI 4	<i>Mathilde d'Aguilar</i>	272-280
VI 5	<i>Artamène ou le Grand Cyrus</i>	281-310
	Zusammenfassung	311-315
VI 6	Die Umsetzung des platonischen Eros im Werk Fénelons (Einleitung)	315-316
VI 6 i.	Platonrezeption im Erziehungsroman <i>Télémaque</i>	316-320
VI 6 ii.	Die Charakterisierung des <i>Amour pur</i> in Fénelons theologischen Schriften und ihr Bezug zum platonischen Eros	320-325

EINLEITUNG zu Band II. (Kapitel V und VI)

Dem ersten Teil meiner Untersuchung wurde eine detaillierte Analyse der platonischen Erosdialoge vorangestellt, um der Komplexität des platonischen Eros gerecht zu werden und die einzelnen Elemente, die den platonischen Eros konstituieren, herauszustellen. Die Eroskonzeption Platons wurde in ihrer Vielschichtigkeit und Unverwechselbarkeit in der mir zugänglichen Literatur, auch in der neueren Untersuchung von Glanzmann (2006) unzureichend thematisiert. Auch Kanngießer (2008) geht über sehr undifferenzierte und oberflächliche Aussagen nicht hinaus, die bestenfalls einen groben Überblick über den platonischen Eros im *Symposion* verschaffen können.

Eine eingehende Interpretation des platonischen Eros anhand des *Symposion* und des *Phaidros* erscheint unumgänglich, da es in der nachfolgenden Literatur immer wieder zu beobachten ist, dass es zu Missverständnissen kommt, wenn die unterschiedlichen Behauptungen der Dialogpartner mit Platons eigener Ansicht identifiziert werden. Außerdem werden aufgrund mangelnder Kenntnis der Originaltexte christlich-neuplatonische Gedanken und Vorstellungen auf Platon projiziert.

Im ersten Teil konnte anhand repräsentativer Texte der römischen Antike, der spätantiken, neuplatonischen und der mittelalterlichen Literatur, speziell der Troubadourlyrik, eine durchgängige Präsenz konstitutiver Elemente des platonischen Eros aufgezeigt werden. Von der Grundlage des ersten Kapitels, nämlich der original-platonischen Eroskonzeption ausgehend, soll im vorliegenden zweiten Band die Aufnahme wesentlicher Elemente des platonischen Eros zunächst im Werk Dantes, anschließend in der italienischen Renaissance und im 17. Jahrhundert untersucht werden. Das Augenmerk liegt dabei vor allem auf der Darstellung des platonischen Eros im *Convito* Ficinos und in einigen italienischen Liebestraktaten, der Lyrik der französischen Renaissance, auf den Romanen der Madeleine de Scudéry sowie den religiös-ethischen Schriften Fénelons. Aufgrund meines ganzheitlichen, von der Antike ausgehenden Untersuchungsansatzes erscheint es unumgänglich, auch die wirkungsmächtigsten italienischen Autoren wie etwa Ficino, die Lyrik des *Dolce stil novo* und einige Liebestraktate wie etwa das Werk Leone Ebreos zu berücksichtigen. Bereits Buck

(1976), Mönch (1936), Pflaum (1926) und Festugière (1941) haben den Einfluss der italienischen Vorgänger auf die französische Renaissance aufgezeigt.

Zur Bedeutung für die Forschung

Durch eine ganzheitliche, von der Antike ausgehende, philologisch-historische Untersuchung können Perspektiven eröffnet werden, die bisher nur lückenhaft vorhanden waren. Es bestehen punktuelle Untersuchungen zu bestimmten Epochen und einzelnen Autoren, doch wurde bisher kein Bezug auf die platonischen Erosdialoge genommen. Was den Nachweis charakteristischer Merkmale des platonischen Eros bei Dante betrifft, so besteht dahin gehend ein Forschungsdesiderat. In der Forschungsliteratur wird ausgeschlossen, dass die mittelalterlichen Autoren vor Ficino den Inhalt der platonischen Eros-Dialoge kannten. Eindeutige, augenfällige Entsprechungen und Reminiszenzen z. B. im *Convivio* Dantes werden von Imbach/Schulthess (1998) auf indirekte Platon-Tradition über Augustinus, Boethius, Eriugena, Thomas von Aquin - bei dem es sich eigentlich um einen Aristoteliker handelt - sowie auf Albertus Magnus zurückgeführt.

Zum *Convito* Ficanos existieren sicherlich zahlreiche und umfassende Untersuchungen wie etwa diejenige von Kristeller (1988), Allen (1984), erwähnenswert sind auch die Untersuchungen von Leitgeb (2004) und Glanzmann (2006). Ebbersmeyer (2002) weist die Rezeption des platonischen Eros im Bereich der italienischen Renaissance, ohne jedoch einen genauen Vergleich der Eros-Interpretation Ficanos und dem platonischen Original vorzunehmen. Pflaum (1926) interpretiert ausführlich den philosophischen Liebestraktat Ebreos, der auf die französische Renaissance eingewirkt hat.

Ein Desiderat besteht jedoch darin, einen philologisch-philosophischen Vergleich zwischen der durch Plotin und andere Neuplatoniker wie auch theologische und medizinisch-humoralpathologische Texte geprägten Darstellung Ficanos mit dem platonischen *Symposion* anzustellen. Es wird sich herausstellen, dass Ficino teils gravierend in den Originaltext eingreift, was sich folgenreich auf die nachfolgende Interpretation des platonischen Eros auswirkt. Er vermischt die platonische Eroskonzeption mit heterogenen Elementen, mit nichtplatonischen

Gedanken und Vorstellungen, die auf Lukrez sowie auf medizinische und naturwissenschaftliche Quellen zurückgehen. Ein konkreter Vergleich zwischen dem platonischen *Symposion* und der Version Ficinos wurde in der mir bisher zugänglichen Forschungsliteratur nicht angestellt.

Was die französische Renaissanceliteratur betrifft, wie etwa die Werke von Marguerite de Navarre und die gelehrten Dichterkreise der Pléiade, der École Lyonnaise u.a., postuliert die Forschung ausschließlich den Einfluss des Neuplatonismus, vor allem Ficinos und Ebreos. Festugière (1941), Mönch (1936) und Marek (1997,2003.2004) gehen auf die Möglichkeit einer direkten Bezugnahme auf die platonischen Originaltexte nicht ein. Auch in den Kapiteln zur Renaissance und zum 17. Jahrhundert besteht das Ziel meiner Untersuchung darin, eine durchgängige Präsenz und Aktualität Platons nachzuweisen und zu belegen, dass man im 16. und 17. Jahrhundert nicht nur auf die durch Ficino vermittelte Platon-Interpretation, sondern auch direkt auf die Dialoge Platons rekurriert, welche den Eros behandeln. Der direkte Rückgriff auf Platon zeigt sich an bestimmten Details, die im Text Ficinos fehlen, außerdem werden die oben genannten nichtplatonischen Elemente, Lukrez-Zitate, medizinische Betrachtungen u.a. aus der Version Ficinos nicht aufgenommen.

Der Neuplatonismus Plotins und vor allem Ficinos hat das Platonverständnis und die Darstellung bzw. Bewertung des platonischen Eros unbestreitbar stark geprägt und vielfach sogar verzerrt. Zugleich mit der unmittelbaren Platonrezeption sollen die Elemente der christlich-neuplatonischen Liebeskonzeption vom platonischen Original unterschieden werden. Die platonischen Dialoge waren im 16. Jahrhundert durch Publikationen und französische Übersetzungen leicht zugänglich.

Was die Romane der Madeleine de Scudéry betrifft, finden sich in der Forschungsliteratur allenfalls sehr vage Vermutungen hinsichtlich „platonischer“ Gedanken oder Themen. In der Scudéryschen Liebeskonzeption, auf die detailliert einzugehen ist, lassen sich unverwechselbare Elemente des platonischen Eros nachweisen. Von genauen Kenntnissen der Originaltexte darf bei einer derartig gebildeten Autorin ausgegangen werden. Im Rahmen der Literatur des 17. Jahrhunderts wurden die gesellschaftlichen Bedingungen der Frauen sowie die Entstehung des Präziösentums und der sogenannten Salonkultur von Büff (1979), Kroll (1996) und Pelous (1980) eingehend untersucht. In der Forschungsliteratur

zu den Romanen der Madeleine de Scudéry wie auch zur *Astrée* von Honoré d'Urfé lässt sich keine Untersuchung zur unmittelbaren Rezeption des platonischen Eros-Begriffs finden. Angedeutet werden platonische Bezüge in Honoré d'Urfés *Astrée* bei Gaume (1977) und Horowitz (1984). Auch bei d'Urfé darf man von genauen Kenntnissen der Originaltexte ausgehen.

Winter analysiert den Freundschaftsbegriff bei Scudéry, La Rochefoucauld und Madame de Lafayette unter sozialgeschichtlichen und diskurshistorischen Gesichtspunkten. In der Literatur zu der *Clélie* und dem *Grand Cyrus* der Madeleine de Scudéry wird des Öfteren von *platonischer Liebe* und *Platonismus* gesprochen, was aber nicht weiter vertieft und exemplifiziert wird.

Außerdem soll an einigen Werken Fénelons verdeutlicht werden, wie er wesentliche Merkmale des platonischen Eros aufgreift und sie in seine Konzeption des *amour pur* wie auch in seine pädagogischen Schriften bzw. in seine Erziehungsmethode integriert. Der allgemeinen Platonrezeption bei Fénelon widmet sich Simon (2005).

Was bereits für den ersten Teil meiner Untersuchung gilt, ist die allgemeine Beobachtung, dass verschiedene Aspekte oder Charakteristika des platonischen Eros von den jeweiligen Rezipienten individuell in ihre eigene Liebeskonzeption, Ethik, Philosophie oder Religion integriert werden. Außerdem wird sich zeigen, welche Elemente bis zum Ende des 17. Jahrhunderts konstant bleiben.

Zur Untersuchungsmethode

Es erscheint unumgänglich, immer wieder auf die Quelle, in diesem Fall Platon, der dem Eros-Begriff sein besonderes Gepräge verliehen hat, zurückzugehen.

Es lässt sich neben allen anderen philosophischen Lehren und Strömungen eine ununterbrochene Präsenz Platons, somit ein durchgängiges Interesse an den platonischen Dialogen, speziell den Erosdialogen, durch alle Jahrhunderte hindurch feststellen. Darüber hinaus geht es darum, die möglichen Gründe oder Motivationen der einzelnen Autoren aufzuzeigen, direkt auf die platonischen Originaltexte zurückzugreifen. Einen wichtigen Anlass stellt sicherlich das humanistische Bedürfnis dar, auf die Quellen, *ad fontes*, zu rekurrieren, und im Fall der Renaissancelyriker die eigene Dichterexistenz und Dichtungstheorie mithilfe geeigneter antiker Gewährsleute zu begründen. Neben der

unbestreitbaren Ficino-Rezeption in der französischen Renaissance wurden die platonischen Originaltexte aufmerksam gelesen. Die Erwähnung von Details, die bei Ficino nicht auftauchen, bezeugt eine genaue Kenntnis der Originaltexte. Auf Platon wird dort und in den Fällen zurückgegriffen, wenn es um ethisch-philosophisch begründete Liebeskonzeptionen geht, wie sie Madeleine de Scudéry in einer unverwechselbaren Weise entwickelt hat. Es wird sich zeigen, dass die bei Ficino im Vordergrund stehende neuplatonisch-theologische Dimension in den Romanen Scudéry's keine Rolle spielt, während ihr Hauptinteresse der zwischenmenschlichen Ebene der Liebe und die ethische Verantwortung der Liebenden füreinander geht.

Die Fülle der zu untersuchenden Literatur, zu der die ungewöhnlich umfangreichen Romane von Honoré d'Urfé und Madeleine de Scudéry mit etwa 8000-10 000 Seiten zählen, wird in der Weise bearbeitet, dass exemplarisch diejenigen Erzählungen oder Passagen vorgestellt werden, in denen Elemente der platonischen Eroskonzeption aufgenommen werden. Die vorliegende Untersuchung endet mit dem 17. Jahrhundert, da die Rezeption des platonischen Eros in den Werken der französischen Romantik bereits intensiv erforscht wurde. Außerdem hätten weitere Ausführungen zum 18. Jahrhundert den Rahmen der Arbeit gesprengt.

Zur Funktion und Relevanz des platonischen Erosbegriffs in den verschiedenen Jahrhunderten

An dieser Stelle ist zu betonen, dass der Erosbegriff in keiner weiteren philosophischen Lehre wie etwa bei Aristoteles, der Stoa, Seneca, den Skeptikern oder den Neostoikern des 17. Jahrhunderts in dieser Form existiert wie bei Platon. Zwar behandelt Aristoteles eingehend den Freundschaftsbegriff, doch bezieht er sich in keiner Weise auf den Erosbegriff.

Madeleine de Scudéry entwickelt eine Liebeskonzeption, für die sie in den nichtplatonischen philosophischen Strömungen ihrer Zeit wenig Vorbilder und Inspirationen finden konnte. Dasselbe gilt für ihren wichtigen Vorgänger Honoré d'Urfé, der nachweislich die platonischen Erosdialoge studiert hat. Die Werke der Neostoiker ließen sich für die Liebeskonzeption der hier behandelten Autoren nicht verwenden. Die intendierte Verbindung zwischen Liebe, Ethik und der

Kultivierung der Seelenkräfte stellt ein untrügliches Kennzeichen originalplatonischer Provenienz dar. In Kapitel III. (Band I) konnte anhand der dort untersuchten Schriften der Neuplatoniker erwiesen werden, dass die Ebene der zwischenmenschlichen Liebesbeziehungen einen weit geringeren Stellenwert einnimmt als bei Platon. Die Beziehung des Individuums zu Gott gilt stattdessen als einzig erstrebenswertes menschliches Ziel. Die körperfeindliche Einstellung der Neuplatoniker, die noch bei Ficino vorhanden ist, hat ihre Spätwirkungen darin, dass die Liebe als eine Krankheit aufgefasst wird. Vor allem wird gerade bei Ficino die Liebe zu Frauen allein unter dem physisch-sexuellen Aspekt betrachtet und für minderwertig gehalten. Zwar spricht Platon hauptsächlich von homoerotischen Beziehungen, doch nimmt er keine vergleichbare respektlose Haltung gegenüber der Liebe zu Frauen ein. Immerhin wird Sokrates von Diotima, einer Frau, über das Wesen des Eros aufgeklärt. Wesentliche Elemente des platonischen Eros ließen sich in die Liebeskonzeptionen des 16. und 17. Jahrhunderts übertragen. Der platonische Gedanke von einer Erziehung und Kultivierung der menschlichen Seelenvermögen durch die Liebe begegnet immer wieder in der von mir untersuchten Literatur. Diese Vorstellung findet sich in keiner sonstigen philosophischen Lehre. Es ist allerdings in der von mir berücksichtigten Literatur zu beobachten, dass in Verbindung mit der Übernahme platonischer Elemente eklektisch vorgegangen wird, indem diese etwa bei d'Urfé mit christlichen und neuplatonischen Motiven verbunden werden. Überdies sei noch zu betonen, dass Platon neben den obengenannten philosophischen Strömungen während der Renaissance und des 17. Jahrhunderts gelesen worden sein muss und dass offenbar ein Bedarf und ein Interesse an den Originaltexten bestanden, zumal nachweislich zahlreiche Ausgaben und Übersetzungen seiner Dialoge angefertigt wurden.

Der Umgang mit dem Erosbegriff erfordert wie die Behandlung sonstiger literarischer, historischer oder philosophischer Begriffe eine philologische Untersuchung unter Beachtung ihrer etymologischen Herleitung.

KAPITEL V. Die Platon-Rezeption in der Renaissance

Zu Beginn dieses Kapitels sollen zunächst Dante, die Dichter des *Dolce stil novo* sowie Petrarca berücksichtigt werden, da zunächst durch die Troubadours ein fruchtbarer Impuls von Frankreich nach Italien gelangte, später aber eine Inspiration durch die italienische Dichtung und Philosophie, vor allem den *Dolce stil novo*, den Petrarkismus und die neuplatonischen Schriften Ficinos, in Frankreich stattfand. Bedeutsam für den Platonismus in Italien und Frankreich waren außerdem Baldassare Castiglione (*Il Cortegiano*) und Leone Ebreo (*Dialoghi d'Amore*).

V. 1. i. Die Einwirkung des Platonismus auf Dante

Es wird in der Forschung allgemein davon ausgegangen, dass Dante nur vermittelte Platonkenntnisse besaß, d. h. über Cicero, Augustinus, Plotin, Boethius, Dionysios Areopagita. Ein mystischer Einfluss arabischen Ursprungs, nämlich über sufische Quellen, gilt als sehr wahrscheinlich.¹ Wie bereits erwähnt, verstanden sich die Sufis als geistige Nachfolger Platons. Über arabische Autoren wie Ibn Arabî und Al-Farabi konnte Dante außerdem Einblicke in die platonischen Dialoge gewinnen, deren Überlieferung im ersten Teil (Kapitel III. und IV.) meiner Arbeit nachgezeichnet wurde. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wies der spanische Priester und Gelehrte Asin Palacios arabische, vor allem sufische Elemente im Werk Dantes nach, die über Spanien vermittelt wurden. Palacios führt die Thematik, nämlich die Pilger- und Läuterungsreise der Seele, auf sufische Vorbilder zurück.² Dante erwähnt selbst arabische Quellen in *De vulgari eloquentia*.

Der Aufstieg zum *Paradiso* in der *Divina Commedia* enthält Parallelen zur Himmelsleiter Mohammeds, die im sogenannten *Libro della Scala* verbreitet wurde.³ Die Lichtmetaphysik im *Paradiso*, die stark an die mystische Schau bei Alain de Lille anklingt, ist sicherlich als neuplatonisch anzusehen, ebenso die

¹ Der Sufismus, eine mystisch-platonische Sekte, gelangte im 11./12. Jahrhundert nach Europa. Dazu Schimmel 1985, 22: Die Sufis bezeichneten sich als *Söhne Platons* im Sinne der geistigen Nachfolge. Zum Interesse christlicher Philosophen an arabischer Literatur und Religion, s. Imbach / Ricklin 1996, 194 (Kommentar). Zum Einfluss von Albertus Magnus und Thomas v. Aquin vgl. Busnelli/Vandelli 1964, XLIX. (Einleitung), s. auch den Kommentar von Ricklin in: Imbach / Ricklin 1996-1998.

² Palacios: *Die muselmanische Eschatologie und die Divina Commedia* in: Deutsches Dante-Jahrbuch Bd. 7 (1929), S. 21-38, insbesondere 27-28.

³ Palacios' These, die Dante zu „entchristianisieren“ schien, wurde zunächst vehement abgelehnt. Über den Aufstieg Mohammeds, der unter dem Titel *Mi'raj* in arabischen Gedichten dargestellt wurde, schreibt Brunetto Latini in seinem *Tesoretto*.

Emanationstheorie. Dante wurde nachweislich von der Troubadourlyrik beeinflusst und kannte auch die altfranzösischen Ritterromane.⁴ Folgende Berührungspunkte mögen einen Einblick in die verschiedenen Interessensgebiete Dantes geben: So erwähnt er in der *Commedia* neben dem Troubadour Sordel auch Arnaut Daniel und Folquet de Marseille und schrieb selbst in Okzitanisch. In *De vulgari eloquentia* erwähnt Dante selbst die arabischen Vorbilder der provenzalischen Troubadours und lobt sie als Schöpfer einer neuen Poesie und Sprache.⁵ In seiner *Vita Nuova* lassen sich leicht troubadoureske Elemente erkennen.⁶ Über Dantes Lehrer Brunetto Latini, der seinen *Tesoretto* in *Langue d'oïl* verfasste, erfolgten weitere Impulse.⁷ Neben den neuplatonisch-mystischen und altfranzösischen bzw. provenzalischen Impulsen ist auch der Einfluss der aristotelisch geprägten Gelehrten des 13. Jahrhunderts wie etwa Albertus Magnus und Thomas von Aquin zu erwähnen.⁸ Dante ging offenbar eklektisch vor, indem er aus diesen unterschiedlichen Quellen, einschließlich der platonischen Tradition, schöpfte. Anhand des *Convivio* sollen nun interessante Entsprechungen zu den Elementen des platonischen Eros bei Dante aufgezeigt werden.

V. 1. ii. Reminiszenzen an den platonischen Eros im *Convivio* (1304-1308)

In dem Titel *Das Gastmahl* könnte man eine Anspielung auf Platons *Symposion* vermuten. Aus dem Text geht jedoch hervor, dass Dante auf die *Speisung der Fünftausend*, das sogenannte Brotwunder, rekurriert.⁹ Die Intention des in *Lingua volgare* verfassten philosophischen Traktates besteht darin, die heidnische antike Philosophie auf verständliche Weise einem breiteren Publikum zu erschließen. Das *Convivio* stellt eine geistige Speisung der Nicht-Lateinkundigen dar, die immerhin

⁴ Ich verweise auf den Vortrag von Picone *La dama e'l cavalier* zu diesem Thema, anlässlich der Dante-Tagung in Marburg am 30. September 2006. Zum höfischen Entstehungsmilieu vgl. z. B. Conv. II. X. 7-11; III. I. 9-12. (Frauenlob), s. auch die Einleitung von Cheneval in: Imbach / Ricklin 1996, XXXVIIIff.: LI.

⁵ *De vulgari eloquentia* Bd. I Kap. 7.

⁶ Zu den arabischen und platonischen Elementen in der Troubadourlyrik vgl. Kapitel IV., Teil I meiner Untersuchung.

⁷ Dazu Wehle 1986.

⁸ Zu der scholastischen Lehre ist zu ergänzen, dass Albertus Magnus, Thomas von Aquin u. a. Aristoteles in neuplatonischer Weise interpretierten. Sie vertraten die sogenannte Homodoxie (Gleichartigkeit der Lehren), indem sie von einer prinzipiellen Vereinbarkeit platonischer und aristotelischer Lehre ausgingen. Zur Homodoxie s. Imbach / Schulthess 1996, 39; 79; 168f.

⁹ So auch Stillers 1982, 96f.; 102f. Joann. 6. 5-13.

über eine gewisse Bildung und Aufnahmefähigkeit verfügen.¹⁰ Der Schmerz über den Tod Beatrices bedeutete für Dante den persönlichen Anlass, in der Philosophie Trost zu suchen. Er hatte *De Consolatione Philosophiae* des Boethius gelesen sowie den *Laelius* Ciceros, in dem von dem Verlust eines besten Freundes gesprochen wird. Dante entdeckt seine Leidenschaft für die Philosophie, die er als *ardore per la Filosofia sotto forma d'amore* charakterisiert.¹¹ Die Philosophie wird in der Gestalt einer *Donna gentile* verehrt und stellt sozusagen eine Konkurrenz zu Beatrice dar.¹² Die „Schuld“ Dantes, von der ihn Beatrice in der *Commedia* erlöst, besteht darin, dass er sich der Philosophie zugewendet und sich zu sehr auf seinen Intellekt und zuwenig auf seinen Glauben verlassen hatte, und außerdem besagte Leidenschaft für die Philosophie, die Weisheitsliebe, entwickelte.¹³ Die *Filosofia* wird etymologisch korrekt als *amore della sapienza*, der Philosoph als *amatore della sapienza* bezeichnet: *Onde si può vedere, considerando la significanza del primo o del secondo vocabolo che Filosofia non è altro che amistanza a Sapienza, o vero a sapere, onde in alcuno modo i può dicere catuno filosofo secondo la naturale amore che in ciascuno genera lo disiderio del sapere.*¹⁴ Dante zählt die Liebe zur Weisheit sogar zu den *laudabili passioni*, denn das Ziel dieser Leidenschaft besteht in der göttlichen Weisheit, die zugleich das Schönste und Größte ist: (...) *è puro amore, per diritto appetito e per diritta ragione, della sapienza e delle altre scienze, sue parti fino alla Sapienza divina.*¹⁵ Die Weisheitsliebe umfasst zugleich Gottesliebe und Wahrheitsliebe. Die wahre Glückseligkeit des Philosophen liegt auch für Dante in der Schau der Wahrheit oder, wie Platon sagen würde, der Schau des göttlichen, wahrhaft Seienden.¹⁶ Es fällt nicht schwer, hierin eine Entsprechung zum platonischen Eros zu sehen, da er die Suche nach dem wahrhaft Seienden mit dem liebenden Streben verbindet. Aristoteles thematisiert nicht in der Weise wie Platon das liebende Streben nach Schönheit, Weisheit und nach dem wahrhaft Guten, auch

¹⁰ Dante, *Convivio*, Hrg. Imbach / Ricklin 1996, I. i. §§ 10-13; S. 5-7; I. vi. §§ 6-11; S. 30-33; I. xiii. §§ 11-12; S. 66-69. Auf den protreptischen Zweck des *Convivio* (griech. *protrépein* = hinwenden) verweist auch Speer 2005, 17f.; 20.

¹¹ Busnelli / Vandelli 1964, Bd. I. Einleitung: XXV.; XXVIIIff.; Imbach / Ricklin 1996, Einleitung XV.

¹² Vgl. Wehle 1989, 15: *gentile* = edel, verehrungswürdig, mit höfischer Herzensbildung.

¹³ *Commedia*, Purgatorio XXVII. 138-40. Dazu Buck 1945, 114f.

¹⁴ Imbach / Ricklin 1998, III. xi. §§ 6-7; S. 76-77.

¹⁵ Zu den *laudabili passioni* s. Imbach / Ricklin 1996, I. x. §§ 5-10; S. 49-51; Imbach / Ricklin 1998, III. xi. §§ 5-10; 14; S. 76-81.

¹⁶ Imbach / Ricklin 1998, III. xi. § 14; S. 80-81.

fehlt dort die religiöse Dimension. Dante beruft sich im Zusammenhang mit der Freundschaft auf Aristoteles. Die wahre Grundlage dauerhafter Freundschaft bestehe in der *virtù*, dem gegenseitigen liebenden Wohlwollen, *benevolenza reciproca e amore*, und der beidseitigen Liebe, *amor mutuus*, was aber auch mit Platons ethischen Grundsätzen übereinstimmt. Die Freundschaft wächst durch den Umgang und die Vertrautheit, was Dante auch auf seine Liebe zur Filosofia bezieht: *Filosofia è quando l'anima e la sapienza sono fatte amiche*.¹⁷ Wie in dem ersten Kapitel, Teil I herausgearbeitet wurde, formuliert Dante hier eine platonische Einsicht, dass wahre Freundschaft nur zwischen Gleichen, d. h. Guten, Seelenverwandten, entstehen kann.¹⁸ Die philosophische Liebe oder Weisheitsliebe besteht in einer willentlichen Hinwendung zu dem als gut Erkannten, zum Liebenswerten, Erstrebenswerten.¹⁹ Im Fall Dantes hat sich die Filosofia ihm zuerst zugewendet. Sie nimmt die anagogische Funktion als geistige Führerin ein, nachdem sie sich seiner erbarmt hat: (...) *quella Beatrice beata che vive in cielo con gli angeli e in terra con la mia anima, quando quella gentile donna accompagnata d'Amore, agli occhi miei e prese luogo ne la mia mente. (...) Che passionata di tanta misericordia si dimostrava sopra la mia vedovata vita, che li spiriti de li occhi miei a lei (sc. Filosofia) si fero (=fecero) massimamente amici*.²⁰ Durch die Übersetzung der Philosophie als *amistanza di sapienza*, also Freundschaft zur Weisheit, neben dem *desiderio della sapienza* stellt Dante eine Verbindung zwischen Philosophie und auch zwischenmenschlicher Freundschaft her, wie Speer feststellt: *So wird die Freundschaftsanalogie zum Schlüssel des Danteschen Philosophieverständnisses. Von wechselseitigem Wohlwollen (benivolenza) muss eine Freundschaft getragen sein, von Eifer und Sorge, die auch den anderen wohlwollend machen. Denn ohne Liebe und Eifer könne man niemanden einen Philosophen nennen*.²¹ Liebe, Eifer und selbstlose Sorge um

¹⁷ Imbach / Ricklin 1996, I. viii. § 12; S. 40-41; Imbach / Ricklin 1998, III. xi. §§ 12-18; S. 80-83; vgl. Kommentar: S. 327; Zitat: Imbach / Ricklin 1998, III. xii. §§ 2-4; S. 84-85. Zur Göttlichkeit der Filosofia: III. xii. §§ 12-13; S. 86-89. Zur Interpretation des *Convivio* s. auch Buck 1949, 42ff.

¹⁸ Imbach / Ricklin 1998, III. i. §§ 1-6; S. 8-9, xi. § 10; S. 78-79; vgl. Phaidros 252d-e; 255b!

¹⁹ Imbach / Ricklin 1998, III. xi. §§ 8-13; S. 78 -81; xii. §§ 2-5; S. 84-85. Zur natürlichen Affinität des menschlichen Geistes (*mente*) zur Philosophie s. Imbach / Ricklin 1998, III. iii. §§ 1-7; S. 20-21; Kommentar S. 161. Die menschliche Liebe kann sich bis zu den höchsten und vollkommenen Gegenständen erstrecken. In der Hinwendung zu den unvergänglichen Gütern besteht die menschliche Glückseligkeit.

²⁰ Imbach / Ricklin 1996, II. ii. §§ 2-3; S. 14-15.

²¹ Imbach / Ricklin 1998, III. xi. §§ 8-11; S. 78-81; xii. §§ 2-5; Zitat von Speer 2005, 21-22, s. auch 25.

die seelische Entwicklung, das Besser-Machen des anderen, stellen wesentliche Komponenten oder Elemente des platonischen Eros dar. Zu erinnern wäre außerdem, dass nach Platon das Philosophieren mit anderen im gemeinsamen Bemühen um das wahrhaft Gute besteht, das auf jeden Fall mit der Weisheit übereinstimmt. Dante beruft sich zwar auf die *Ethik* des Aristoteles, doch bleibt unverständlich, warum Speer weder an dieser Stelle noch im Zusammenhang mit der *Schönheit der Weisheit* noch im Kontext mit dem philosophischen Leben und der Glückseligkeit auf Platon verweist und ausschließlich die Parallelen zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Boethius betont. Die Möglichkeit einer Platonrezeption wird von ihm gar nicht in Betracht gezogen. Cheneval spricht immerhin von einem *platonisierenden Philosophieverständnis* bei Dante, konkretisiert dies aber nicht weiter.²² Boethius thematisiert nicht die Schönheit der Weisheit und stellt auch nicht den Zusammenhang zwischen menschlichem Begehren und dem Schönen her, den Dante hier aufgreift. Dieser wurde im ersten Kapitel als konstitutiv für den platonischen Eros erwiesen. In der *Consolatio Philosophiae* geht Boethius zumindest von einem angeborenen Verlangen nach dem wahren Guten aus: *mentibus hominum veri boni naturaliter insita cupiditas*.²³ Imbach und Ricklin verweisen auf den besonderen Einfluss des Albertus Magnus auf das Werk Dantes. Albertus rekurriert im *Liber de natura et origine animae* (1248) auf den platonischen *Phaidros*, geht jedoch nicht auf die Bedeutung des Schönen für das angeborene Erkenntnisstreben ein, was ja zum Wesen des platonischen Eros gehört.²⁴ Die Schönheit der Filosofia veranlasst Dante dazu, sie zu lieben, d. h. sich mit Eifer (*studio*) um sie zu bemühen, wobei die Beschreibung der äußeren Schönheit auf die Augen und den Mund begrenzt wird.²⁵ Auf Platons Beschreibung des Eros im *Phaidros* geht die Faszination der Schönheit zurück, die das Herz erzittern lässt, die jenen religiösen Schauer in der Seele auslöst, der die Sehnsucht nach ihrem göttlichen Ursprung weckt.²⁶ Das platonische Hingerissensein durch die Schönheit und das Erschauern des Herzens findet sich

²² Einleitung zum *Convivio* in: Imbach / Ricklin 1996 S. LXVIII.; s. auch Kommentar zu III. S.111f.: Das erotische Element der Philosophie sei durch die Scholastik im 13. Jahrhundert zu einem großen Teil verdrängt worden, bzw. verschüttet gewesen. Es wird nicht erwogen, ob Dante den Inhalt der Eros-Dialoge Platons kannte, und wie es möglich war, dass er wesentliche Aspekte des philosophischen Eros erkannt und aufgegriffen hat.

²³ Cons. Phil. III. 2.

²⁴ Liber de nat. an. Traktat II. Kap. 1, S. 111ff.; Kap. 3, S. 133; Kap. 6, 157ff. Die Seitenangaben beziehen sich auf die Ausgabe von Anzulewicz 2006.

²⁵ Zum eifrigen Bemühen s. Imbach / Ricklin 1998, III. xii. §§ 2-5; S. 82-85; zum Vorrang der schönen Handlungen und der geistigen Schönheit vor der körperlichen: III. iv. §§ 7-9; S. 30-31.

²⁶ Imbach / Ricklin 1996, II. vii. §§ 7; 10-12; S. 44-47. Vgl. dazu auch Kap. IV.

sowohl in der Troubadourlyrik als auch in den höfischen Liebesregeln. Aristoteles hat bekanntlich weder einen Eros-Begriff entwickelt noch die Wirkung des Schönen auf die menschliche Seele, sowie die anagogische Leistung des Schönen in der Weise thematisiert wie Platon.

Der aristotelische Freundschaftsbegriff ist zwar untrennbar mit einer ethischen Dimension verbunden, doch fehlt das bei Platon betonte religiöse und ästhetische Element. Dante gibt der *Vita contemplativa* (oder *speculativa*) den Vorzug vor der *Vita activa*, denn die *Vita contemplativa* ist als göttlicher und herausragender anzusehen (*più eccellente, più divina*).²⁷

Für Dante wie für Platon bedeutet die Liebe eine Voraussetzung zur Philosophie. Diejenigen, in denen die Liebe erloschen ist, philosophieren nicht: *A filosofare è necessario amore*.²⁸ Die Liebe wächst durch die gedankliche Beschäftigung mit dem Liebesobjekt. So entwickelt sich auch die Liebe zur göttlichen Weisheit durch die *Filosofia umana*, welche die *Vita speculativa* kennzeichnet.²⁹ Die Beschäftigung mit der Philosophie impliziert eine Angleichung an Gott (*homoíōsis theō*), wie bei Platon: *Dio ama se stesso, puro intelletto, perfettissimo, così l'uomo, amando il suo intelletto s'assomiglia a Dio*.³⁰ Weisheitsliebe und Gottesliebe stehen hier nicht im Widerspruch zum Glauben, sondern sind vielmehr identisch. Die Weisheitsliebe ist der menschlichen Seele eingepflanzt wie die Liebe zu Gott.³¹ Beides besteht im Streben des Mangelhaften nach dem Vollkommenen, im *desiderio della perfezione*. Der Darlegung im platonischen *Symposion* entspricht der Gedanke, dass die Seele nach etwas strebt oder etwas wünscht, woran es ihr mangelt, denn sonst käme kein *desiderio* zustande.³² Ebenso wie bei Platon wird dem Weisheitsliebenden Glückseligkeit zuteil. Nach Dante wird derjenige glücklich, der die Augen und das Lächeln der Filosofia geschaut hat. Die Liebe dringt durch das Auge, den Anblick, in die Seele. Die Filosofia veredelt die Seele derartig, dass sie sogar angeborene Laster,

²⁷ Imbach / Ricklin 1996, II. iv. §§ 10-12; S. 26-29.

²⁸ Imbach / Ricklin 1996, II. xiii. § 2; S. 88-89. Mit den Intelligenzen, die der Erkenntnis und der Philosophie beraubt sind, meint Dante die gefallenen Engel. Ebda. S. 353-54.

²⁹ Vgl. Imbach / Ricklin 1996, II. iv. §§ 10-11; S. 26-29; Imbach / Ricklin 1998, III. xi. §§ 8ff.; S.78-81; III xiii. §§ 5-6; S. 90-91.

³⁰ Imbach / Ricklin 1998, III. xi. §§ 12-14. Darin, dass der Gott sich selbst liebt, aufgrund seiner Vollkommenheit und Weisheit, liegt ein neuplatonischer Gedanke vor, der sich sogar in der mittelalterlichen islamischen Mystik findet, die ihrerseits Aspekte des platonischen Eros aufgenommen hat. Vgl. dazu Kap. IV. dieser Arbeit.

³¹ Imbach / Ricklin 1998, III. xiii. §§ 10-11; S. 92-95 zu Mangel (*difetto*) als Motivation des Strebens!

³² Imbach / Ricklin 1996, II. vii. §§ 11-12; S. 46-47; Kommentar S. 182; Imbach/Ricklin 1998, III.xv. §§ 3-4; S. 100-103.

vizi innati, verschwinden lässt und als *aiutatrice de la fede nostra* eine ähnliche bekehrende Wirkung ausübt wie der Glaube.³³ Die höchste Glückseligkeit, die in der Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht besteht, ist erst nach dem Tod möglich. Auch übersteigt die höchste Schau der paradiesischen Dinge, bei Platon der wahrhaft seienden Dinge (Ideen), den Intellekt, sodass Dante bekennen muss, nur sehr wenig über sie sagen zu können.³⁴ Speer stellt zwar eine Verbindung zwischen dem Aufstieg zu den besagten paradiesischen Dingen und dem platonischen Höhlengleichnis her, doch ohne auf den Bezug zu Platon hinzuweisen. Tatsächlich aber rekurriert Dante auf das platonische Höhlengleichnis, um den Aufstieg zur Schau eben dieser paradiesischen Dinge zu illustrieren. Die Schau der wahrhaft seienden Dinge gleicht bei Platon dem Geblendetwerden durch die Sonne, nachdem man aus einer Höhle aufgestiegen ist. Bei Dantes Umsetzung dieses Gleichnisses nimmt Gott den Stellenwert der Sonne ein, was in Kapitel III, Teil I als neuplatonische Interpretation erkannt wurde. Über die einzelnen Abbilder des Schönen und Guten steigt man hinauf zum wahrhaft Seienden, das bei Platon den göttlichen Ideen entspricht, von denen die höchste, die Idee des Guten, mit der Sonne verglichen wird.³⁵ Das Herabstrahlen oder -fließen des göttlichen Lichtes entspricht der neuplatonischen Emanationstheorie. Dante spricht sogar von einer unterschiedlichen Teilhabe der Dinge am göttlichen Licht, das hier mit dem Guten und Wahren synonym ist. Die Vorstellung der Teilhabe sowie die Unterscheidung verschiedener Seinsstufen gehen auf Platon zurück. Dante unterscheidet mehrere Seinsstufen innerhalb des Universums, die er als fließende Übergänge bezeichnet. Je nachdem wie sehr sich die Seelen der materiellen oder der geistigen Welt zuwenden, steigen sie auf den Seinsstufen hinauf und hinab.³⁶

³³ Imbach / Ricklin 1998, III. xv. §§ 6-7; 10, S. 102-105, s. Speer 2005, 35f.

³⁴ Imbach / Ricklin 1998, III. xv. §§ 11-13; S. 30-31; Platon 7. Brief 344a-d. Die Schau der Ideen ist nicht mitteilbar! Vgl. dazu auch die Allegorie bei Alanus ab Insulis (Alain de Lille): *Prudentia*, der menschliche Intellekt, transformiert sich bei der Schau der letzten, höchsten Dinge in *Sapientia*. Vgl. Kap. IV dieser Arbeit.

³⁵ Zum Höhlengleichnis s. *Politeia* VII. 514a-517a. Zur Umsetzung des Sonnengleichnisses: Imbach / Ricklin 1998, III. vii. §§ 2-7; S. 46-49. Wie in Kapitel III umfassend dargelegt, setzten die christlichen Neuplatoniker Gott als Ursache alles Guten an die Stelle, die im platonischen Sonnengleichnis die Idee des Guten einnimmt. Die Ideen wurden als Gedanken Gottes interpretiert, sodass Gott zugleich die *causa formalis* und die *causa efficiens* der Ideen und alles Guten darstellt.

³⁶ Imbach / Ricklin, 1998, III. vii. §§ 1-7; S. 46-49; vgl. den Kommentar S. 227ff. zu dieser Passage. Nach Ricklin bezieht sich Dante auf ein aristotelisches Modell von Seinsstufen und auf die Lichtrezeptionstheorie des Albertus Magnus. Es liegt eine Vermischung der platonischen Vorstellung des Aufstiegs zum wahrhaft Guten und der teleologisch konzipierten Stufenfolge der unbelebten Körper, Pflanzen, Tiere, Menschen und Göttern vor, die Aristoteles in *De Anima* beschreibt: II.1412 b

Nach Dante ist die Schau des Göttlichen jedoch nur für wenige Sterbliche zu erreichen, einige erfahren im Traum eine Offenbarung der Dinge, die er zu schildern versucht. Er thematisiert die Unzulänglichkeit des menschlichen Intellekts und der Sprache. Platon erklärt im 7. Brief, dass die wahrhaft seienden Dinge, die Ideen, für denjenigen, der sie geschaut habe, nicht mitteilbar seien.³⁷ Nur wenigen gelingt es, mit Mühe das wahrhaft Seiende zu schauen. Nach Dante können wir im Diesseits nur ein begrenztes Wissen erwerben, ebenso ist die wahre Gottschau - die der höchsten Weisheit und dem wahrhaft Guten entspricht - nicht im diesseitigen Leben möglich. Entsprechend heißt es im *Phaidros*, dass der unmittelbare Anblick der Sonne für unser physisches Auge unerträglich wäre, weshalb wir auch mit unserem geistigen Auge Gott selbst, den Ursprung alles Seienden, nicht erkennen können. Der unvermischte Anblick des wahrhaft Seienden ist nur denjenigen zugänglich, die sich lange darum bemüht haben, eben den Eingeweihten. Zunächst erlangt die Seele über die Abbilder des Schönen und Guten die Erinnerung an das wahrhaft Seiende zurück.³⁸ Es gilt jedoch, sich um eine relative Glückseligkeit innerhalb des irdischen Daseins, die *felicidade secundaria*, zu bemühen. Sie besteht in einer Annäherung an Gott im Rahmen des Möglichen, *secondo la possibilitade*. Dieser Gedanke Dantes stimmt wörtlich mit der platonischen Formel *katà tò dynatón* überein.³⁹ Mithilfe des philosophischen Eros erreicht der Mensch nach Platon Glückseligkeit, Weisheit, Unsterblichkeit - im Rahmen des Möglichen. Durch die Zeugung auf physischer und geistiger Ebene erreicht das sterbliche Wesen Unsterblichkeit, soweit es ihm möglich ist.⁴⁰ Die physische Ebene der Liebe und des menschlichen Strebens ist bei Dante

ff. Zur neuplatonischen Aristoteles-Interpretation im 13. Jahrhundert s. Imbach / Schulthess 1996, 38ff.; 160ff.

³⁷ 7. Brief 344 a-d; *Phaidros* 250a; 275d-277a. Man kann anderen, Außenstehenden gewissermaßen nur ein Abbild des Geschauten vermitteln. Platon thematisiert im *Phaidros* und im 7. Brief die Unzulänglichkeit der Schrift, die philosophische Gedanken, die für Platon immer provisorische und unzureichende Abbilder der Wahrheit und Weisheit sind, fixiert und unveränderlich festgelegt, während sich das Erkannte in der gesprochenen Rede jederzeit begründen (*lógon didónai*: Rechenschaft ablegen), korrigieren oder erweitern lässt. Am besten tut man daran, die schönen Erkenntnisse in aufnahmefähige Seelen hineinzuschreiben, bzw. sie in diesen zu erzeugen.

³⁸ Vgl. *Phaidros* 250b-d

³⁹ Imbach / Ricklin 1998, III. xv. §§ 6-8; 11; S. 102-104: *Veramente può qui alcuno forte dubitare come ciò sia, che la sapienza possa fare l'uomo beato, non potendo a lui perfettamente certe cose mostrare; con ciò sia cosa che 'l naturale desiderio sia a l'uomo di sapere, e senza compiere lo desiderio beato essere non possa. A ciò si può chiaramente rispondere che lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilitade de la cosa desiderante (8):altrimenti andrebbe in contrario di sé medesimo (...). E però l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si puo, e quello punto non passa se non per errore, lo quale è di fuori di naturale intenzione* (11). Vgl. auch III. viii. §§ 13-15; S. 58-61; Kommentar S.177; S.131ff.: Ricklin verweist auf den Schlüsselbegriff *trasumanar* (=das Menschliche übersteigen) in der *Commedia*, Paradiso I 70-71.

⁴⁰ Symp. 207d.

völlig ausgeblendet, in dem Eifer und der ästhetischen Dimension der Filosofia könnte man immerhin eine emotionale Beteiligung am Erkenntnisprozess sehen. Die Vorstellung, dass die Philosophie schöne Gedanken in einer dafür empfänglichen Seele erzeugt, findet sich dennoch in Dantes *Convivio*, ebenso der Hinweis, dass die körperliche Schönheit, die hier auf die personifizierte Filosofia bezogen wird, eine beseligende und anagogische Wirkung auf die Seele ausübt, wie Platon im *Symposion* darlegt: *E dico che ne lo suo aspetto (sc. della Filosofia) appariscono cose le quali dimostrano de' piaceri di Paradiso. E intra li altri di quelli, lo più nobile, e quello che è inizio e fine di tutti li altri, si è contentarsi, e questo si è beato; e questo piacere è veramente, avvenga che per altro modo, ne l'aspetto di costei. Che, guardando costei, la gente si contenta, tanto dolcemente ciba la sua bellezza li occhi de' riguardatori; ma per altro modo, ché pur lo contentare in Paradiso è perpetuo, che non può ad alcuno essere questo.*⁴¹ Dass die Seele sich am Anblick des Schönen nährt (*ciba*), findet sich in der Beschreibung des Eros im *Phaidros* Platons.⁴² Ricklin verweist sogar auf die Diotima-Rede im *Symposion*, stellt jedoch keinen wirklichen Bezug zu Platon her bzw. thematisiert nicht, über welche Quellen Dante diese auffallenden Platonkenntnisse gewinnen konnte.

Der menschlichen Seele fehlt im diesseitigen Leben immer etwas zur völligen Glückseligkeit, stets leidet sie einen Mangel an Schönheit, Güte, Weisheit, doch ist es ihr möglich, eine relative Glückseligkeit zu erlangen. So begnügt sich der platonische Eros nicht mit dem bisher Erreichten, sondern strebt darüber hinaus, was dem *desiderio della perfezione* bei Dante sehr nahe kommt. Die im Werk Dantes insgesamt stark vergeistigte, entmaterialisierte Form des liebenden Strebens stellt ein Wesensmerkmal des christlichen Neuplatonismus dar. Die Verknüpfung des Weisheitsstrebens mit der Liebe zum wahrhaft Schönen und Guten, d. h. die Synonymie zwischen Schönheit - Wahrheit - Weisheit, in der das höchste Ziel menschlichen Strebens und Begehrens besteht, ist hingegen unverkennbar platonisches Erbe, ebenso die Vorstellung von dem selbst empfundenen Mangel der Seele und der stufenweisen Annäherung an das Göttliche. Das zunächst über die Sinne wahrgenommene schöne Einzelding bildet den Ausgangspunkt jeglicher weiteren philosophischen Erkenntnis.⁴³ Aristoteles ignoriert das Thema des Eros

⁴¹ Imbach / Ricklin 1998, III. vii. §13; 52-53; viii. §§ 5-8, S.54-57; vgl. dazu den Kommentar S. 246ff. von Ricklin.

⁴² *Phaidros* 248b; 251b; e.

⁴³ Die zum Zeitpunkt des *Convivio* bereits zu den Engeln aufgestiegene Beatrice wurde zunächst von Dante über das Auge wahrgenommen.

völlig und stellt auch die Parallele zwischen Schönheitsliebe und Weisheitsliebe nicht her.⁴⁴

Von der Schönheit der Weisheit strahlen kleine Funken, *fiammelle di fuoco*, ab, welche in die Seele eindringen, worin eine Reminiszenz an die Entstehung des Eros bei Platon als auch an die neuplatonische Vorstellung von der Emanation, der sich verströmenden lichtvollen Liebe Gottes, zu erkennen ist.⁴⁵ Von der Filosofia geht eine barmherzige Liebe aus, die einem edlen Geist entspricht. Sie wird als ein zielgerichtetes Streben charakterisiert, als ein *diritto appetitivo per lo quale e del quale nasce origine di buon pensiero*.⁴⁶ Das menschliche Begehren, *desiderio*, nach Weisheit scheint für Dante ein rein intellektuelles Streben zu sein, an anderen Stellen jedoch wird deutlich, dass auch eine emotionale Beteiligung hinzutritt.

Vom *desiderio della scienza* wird auch im IV. Teil des *Convivio* gesprochen.⁴⁷

Die Weisheitsliebe stellt den Ursprung guter Gedanken dar, da sie zugleich die Liebe zum Wahren und Guten bedeutet, sie löst in der menschlichen Seele schlechte Gedanken auf bzw. lässt sie gar nicht entstehen. Die Philosophie weckt den wahren Seelenadel: *Filosofia, la cui raggi fanno ne li fiori rifronzire e fruttificare la verace de li uomini nobilitade, de la quale trattare la proposta canzone pienamente intende*.⁴⁸ Zum Seelenadel, *nobiltà, perfezione dell'anima*, zählen außer der *sapienza*, die als Vorbedingung erscheint, *gentilezza, moralitade* und *virtude*, d. h. *virtus*, sittliche Vollkommenheit.⁴⁹

Eine astrologische Begründung als Rechtfertigung für unbeherrschtes Verhalten oder Neigung zum Laster lässt Dante nicht gelten, doch geht er davon aus, dass die *natura* als natürliche Veranlagung und die Gewohnheit, *consuetudine*, den Menschen in seinem Verhalten und seinen Vorlieben in einem gewissen Grad determinieren und ihm entweder sehr helfen oder ihn behindern können. Wenn es einem *mal naturato*

⁴⁴ Imbach / Ricklin 1998, III. viii. §§ 19-21; S. 60-63; iv. §§ 1; 10-11; S. 25-27; 29-31.

⁴⁵ Imbach / Ricklin 1998, III. xv. §11; S.104-105 zur *bellezza della sapienza*; Phaidros 250 b; 251a-b; 255c. Über die *amore universale* heißt es: *Primo l'amore dell'anima, speciale a questi luoghi, secondamente l'amore universale che le cose dispone ad amare e ad essere amante che ordina l'anima ad adornare questi parti*.

⁴⁶ Imbach / Ricklin 1998, III. viii. §§ 16-17; S. 60-61.

⁴⁷ Imbach / Ricklin 2004, IV. xiii. §§ 1-2, S. 96-97. Vgl. IV. i.1-2, S. 12-13: Den Freunden ist alles gemeinsam.

⁴⁸ Imbach / Ricklin 2004, IV. i. §§ 11; S. 16-17.

⁴⁹ Imbach / Ricklin 1998, III. viii. §§ 16-21; S. 60-63; IV. xvi. §§ 1-2; 5-6, S. 122ff.; dazu auch Buck 1949, 47-48.

gelingt, sich vernünftig und besonnen zu verhalten und ein Weisheitsliebender zu werden, so ist dies umso lobenswerter.⁵⁰ Für den Umgang mit den Leidenschaften wird das Bild von einem schwer zu zügelnden Pferd verwendet: (...) *è più laudabile l'uomo che dirizza se e regge se mal naturato contra l'impeto della natura che colui che è ben naturato si sostiene in buono reggimento o disviato si rinvio, si come è più laudabile uno mal cavallo reggere che un altro non reo.*⁵¹

An anderer Stelle werden die beiden Seelenvermögen *irascibile* und *concupiscibile*, die dem platonischen *thymós* und der *epithymía* entsprechen, mit Pferden verglichen, die durchaus eine *natura nobile* besitzen. Es kommt auf den Reiter an: *Veramente questo appetito conviene essere cavalcato da la ragione: che si come uno sciolto cavallo, quanto ch'ello sia di natura nobile, per sé, senza lo buono cavalcatore, così questo appetito che irascibile e concupiscibile si chiama, quanto ch'ello sia nobile, a la ragione obbedire conviene, la quale guida quello con freno e con isproni, come buono cavaliere.*⁵² Als Erbe Plotins lässt sich das Fehlen des pädagogischen Eros und der Seelenleitung im *Convivio* erkennen. Der *filosofo* bemüht sich vor allem um sein eigenes Seelenheil und seine geistige Vollkommenheit, die philosophische Seele liebt sich selbst wegen ihrer Schönheit. *L'anima filosofante (...) rivolgendosi sopra se stessa e di se stessa innamorando per la bellezza del suo primo guardare.*⁵³ Es wird nicht explizit formuliert, dass der Philosoph sein Wissen an Schüler weitergibt, die er entsprechend anleitet und denen er sich emotional und geistig verbunden fühlt. Platons Auffassung zufolge verleiht der Lehrer seinem Wissen Dauer, indem er es in schönen Seelen erzeugt. Dante betont hingegen, die neuplatonische Konzentration der Seele auf sich selbst.

Immerhin war Dante seinem Lehrer Brunetto Latini durch eine geistige Verwandtschaft und Freundschaft verbunden. Er wurde für Dante zum *Vorbild der*

⁵⁰ Der im *Symposion* betrunken auftretende Alkibiades erweist sich als unbeherrschter, zügelloser Mensch, der sich freimütig dazu bekennt, für den von Sokrates aufgezeigten Weg, nämlich den der philosophischen Ausbildung, zu schwach gewesen zu sein. Symp. 215a-216c.

⁵¹ Imbach / Ricklin 1998, III. viii. §§19-21; S.60-63.

⁵² Imbach / Ricklin 2004, IV. xxvi. §§ 5-8; S. 186-189; s. auch Purg. XVIII. 95-96: *cui buon volere e giusto amor cavalca*. Phaidros 253cf.

⁵³ Imbach / Ricklin 2004; IV. ii. §§ 16-18; S. 22-23. Zur Reflexivität der Philosophie bei Plotin s. Kap. III. dieser Arbeit. Cheneval erkennt hierin korrekterweise ein Charakteristikum des Neuplatonismus, dass sowohl der liebende Gott als auch die liebende Seele sich auf sich selbst zurückwendet und sich liebend betrachtet. Einleitung zu Conv. I. S. LXVIIIff. Vgl. auch mein Hinweis auf die islamisch-platonisierende Mystik des 12./13. Jahrhunderts. Brunetto wurde wegen der päderastischen Beziehungen zu einigen Schülern in der *Commedia* unter die *sodomiti* versetzt. Ohne Unterschied galten homoerotische und homosexuelle Beziehungen als ebenso widernatürlich wie sexueller Verkehr mit Tieren, daher die Gleichsetzung mit den *sodomiti*.

Liebe zur Weisheit, zur Erkenntnis dessen, was der menschliche Geist aus eigener Kraft erkennen kann und wodurch er auf Erden unvergänglichen Ruhm gewinnt.

Brunetto lehrte ihn, Dante, *come l'uom s'eterna*, wie der Mensch sich verewigt. Das Verewigungsbedürfnis, das Streben nach Unsterblichkeit, das auf verschiedenen Ebenen erfolgen kann, gilt bei Platon als Wesensmerkmal des Eros.⁵⁴

Im Zusammenhang mit der Freundschaft wird erwähnt, dass die Weisheitsliebenden durch die gemeinsame Sache, die sie lieben, untereinander verbunden sind. Die *Filosofia* bewirkt in Dante, dass er die anderen Weisheits- und Wahrheitsliebenden liebt. Außerdem wird das platonische *Dictum* zitiert, mit dem der Dialog *Phaidros* schließt: Den Freunden ist alles gemeinsam */De li amici essere devono tutte le cose comuni*.⁵⁵ Wie aus den einleitenden Worten zu entnehmen ist, beabsichtigte Dante mit seinem Philosophietraktat, eine größere Zahl von interessierten Menschen zu erreichen, und zwar nicht jeden Einzelnen zu erziehen, was im Sinne Platons wäre, sie aber zumindest zur Beschäftigung mit der Philosophie hinzuleiten.

Die Symbolik des Sehens, auf physischer Ebene und im Sinne der geistigen Schau, ist sowohl bei Platon als auch bei Dante präsent. Ein mit Platon vergleichbarer Bezug zwischen dem Auge, der Liebe und der Erkenntnis wird im *Convivio* hergestellt.

Dante konnte hier auf mittelalterliche Seh- und Wahrnehmungstheorien zurückgreifen, z. B. auf den *Thesaurus Opticae* von Al-Hazen. Der Topos selbst geht jedoch auf Platon zurück, der die Entstehung des Eros im *Phaidros* schildert.⁵⁶ Über das Auge gelangt die Liebe in die Seele. Das Auge gilt seit Platon und bei den genannten mittelalterlichen Autoren als Seelenfenster. Die Augen bedeuten auch für Dante den einzigen Zugang zur Seele, da das Licht der Seele gleichsam aus den Augen heraus scheint.⁵⁷

Beim Vergleich Gottes mit der Sonne rekurriert Dante auf die neuplatonische Interpretation des Sonnengleichnisses durch Dionysios Areopagita und Joannes Scotus Eriugena. Bei Platon nimmt die Idee des Guten den Platz der Sonne ein. Dante verweist nicht auf Platons *Politeia* als Ursprungsquelle dieses Gleichnisses. Die Vorstellung der Emanation von Lichtstrahlen, die von Gott als Lichtquelle

⁵⁴ Symp. 207d-212c. Die persönliche Bindung an Brunetto zeigt sich an den Worten, die Dante im Inferno an ihn richtet: (...), „*Euer liebes, gutes, väterliches Antlitz*. Zu Brunetto vgl. Buck 1949, 38ff.; Zitat 39.

⁵⁵ Imbach / Ricklin 2004, IV. i. §§ 2-4; S. 12-13, *Phaidros* 279c.

⁵⁶ Imbach / Ricklin 1996, II. ix. §§ 4-5; S. 54-55. Vgl. Kommentar, 205. Zur Entstehung der Liebe vgl. *Phaidros* 250aff.; 250d; 251b.

⁵⁷ Imbach / Ricklin 1998, III. viii. §§12-13; S. 58-59.

ausgehen und an denen die Geschöpfe teilhaben, geht auf neuplatonische Autoren zurück. Vorgeprägt ist dies bei Platon im Zusammenhang mit dem Eros, der durch den Anblick des Schönen entsteht, durch die Augen in die Seele hineinfließt und umgekehrt wieder in die Augen und die Seele des Liebesobjektes dringt.⁵⁸

Aus der Charakterisierung und dem Lob der *Filosofia* lässt sich entnehmen, dass sie als Weisheitsliebe und als göttliches Wesen, *figlia di Dio*, eine Mittlerfunktion einzunehmen scheint: Sie leitet die menschliche Seele zu Gott hin, sodass ihr eine anagogische Fähigkeit zukommt.⁵⁹ Sie bewirkt Freundschaft unter den Menschen, die sie lieben, und stiftet Frieden zwischen Gott und Menschen.⁶⁰ Weisheitsliebe und Gottesliebe schließen sich im *Convivio* nicht aus, sondern entsprechen einander. Platon bezeichnet den Philosophen als gottgeliebt.⁶¹

Dante nennt die *Filosofia* eine *niedersteigende* göttliche Kraft: *Onde in questo verso che comincia: In lei discende la virtù divina, io intendo commendare l'amore che è parte della filosofia.*⁶² In der Beschreibung der *Filosofia* lässt sich die Rolle des platonischen Eros als *metaxý*, als Vermittler zwischen Gott und Mensch, wieder erkennen, zumindest was die philosophische Ebene des Eros betrifft. Auch der philosophische Eros als Streben nach Weisheit beflügelt die für ihn empfänglichen Seelen, um sie zur Schau des wahren, göttlichen Schönen hinzuführen. Andererseits soll es nach Dante der göttlichen Kraft möglich sein, ohne Vermittlung, *sanza mezzo*, Liebe in den Dingen bzw. Geschöpfen zu bewirken und sie, soweit wie möglich, ihrem Licht anzugleichen. Die göttliche Kraft steigt herab, bewirkt Liebe in den Geschöpfen und zieht sie wie ein Magnet an sich.⁶³ Bereits in Kapitel III.(Teil I) wurde der Ursprung dieses Vergleichs erklärt: In seinem Dialog *Ion* vergleicht Platon den begeisterten Dichter mit einem Magneten. Im christlichen Neuplatonismus wurde dieses Gleichnis auf die Liebe zwischen Gott und Menschen übertragen.⁶⁴ Die Weisheitsliebe bedeutet einen Seelenzustand, den des *animo innamorato*. Der Gedanke oder die Erkenntnis, die aus dem Bemühen, *studio*, entsteht, wird als

⁵⁸ Phaidros 255c-e.

⁵⁹ *Figlia di Dio, regina di tutto, nobilissima e bellissima Filosofia* (...). Imbach / Ricklin 1996, II. xii. §§ 8-9; S. 66-69.

⁶⁰ Imbach / Ricklin 1998, III. xii, §§ 2-4; S. 82-85; III. xiv. §§ 7-12; S. 96-99 zur Identifikation von Weisheitsliebe und Gottesliebe.

⁶¹ *Symp.* 212a, zum Eros als Vermittler zwischen himmlischer und irdischer Sphäre: 202d-203a.

⁶² Imbach / Ricklin 1996, III. xiv. §2.

⁶³ Imbach / Ricklin 1998, III. xiv. § 6; S. 96-97; vgl. aber § 11f.; S. 98-99. Zum magnetischen Gott s. in Kapitel III des 1. Teils dieser Arbeit die Ausführungen zu Eriugena.

⁶⁴ Imbach / Ricklin 1998, III. xv. §§ 1-3; S. 100-101.

spiritel d'amore bezeichnet.⁶⁵ Die Weisheit als materieller Träger der Philosophie oder vielmehr als Liebesobjekt bildet einen Gegensatz zur Liebe, als deren Form sie Speer bezeichnet. In der Schau (*contemplatio*) sieht er das *Zusammenspiel beider Teile*.⁶⁶ Die Ohnmacht der Sprache und des Intellekts bei der Schau des Göttlichen wird im *Convivio* thematisiert. Platon beschreibt eindrucksvoll den religiösen Schauer beim Anblick des Schönen. Das *Streben nach Vollendung* lässt sich auf die aristotelische Teleologie zurückführen, zugrunde liegt aber auch hier das platonische Streben des Mangelhaften nach dem Vollkommenen oder der Fülle. Der Mensch als sterbliches Mängelwesen, als *cosa defettiva*, strebt aufgrund der eigenen Unzulänglichkeit nach dem Vollkommenen, Ewigen, das bei Dante und den christlichen Neuplatonikern Gott entspricht. Gott vereint in sich die Trias des Schönen, des Guten und der höchsten Weisheit.⁶⁷

Obwohl Dante vielfach auf Aristoteles, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, den Kommentator der aristotelischen Ethik, rekurriert, lässt sich an den Stellen platonisches Gedankengut finden, die sich auf die Liebe im Sinne des philosophischen Eros beziehen, nämlich auf das Begehren, *desiderio*, des Mangelhaften, Unvollkommenen nach dem Vollkommenen, auf das Streben nach dem Schönen, nach dem Guten und nach der Weisheit.⁶⁸ Das Ziel besteht bei beiden letztlich in der *homoiōsis theō* und der Glückseligkeit.

Aristoteles beginnt seine *Metaphysik* mit der Feststellung, dass alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben, und bezeichnet in der *Nikomachischen Ethik* das Gute als Ziel aller menschlichen Handlungen. Aristoteles betont jedoch nicht metaphysisch-religiöse Begründung für die Weisheitsliebe, entwickelt keine Theorie des Schönen und thematisiert den Begriff des Eros gar nicht. Platon dagegen hat vor ihm das liebende Streben und den Aufschwung der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung behandelt und das philosophische Leben als das glücklichste und gottgefälligste betrachtet.⁶⁹

⁶⁵ Imbach / Ricklin 1996, II. xv. §§ 10-12; S. 92-95; vgl. Vita Nuova XXXVIII.: *lo spiritello d'amore*.

⁶⁶ Imbach / Ricklin 1998, III. xiv. § 2; S. 94-95; Speer 2005, 29.

⁶⁷ Imbach / Ricklin 1998, III. xv. §§ 1-4; S.100-103; zum *desiderio della perfezione* s. auch III. xiii. § 11; S. 92-93.

⁶⁸ Vgl. Imbach/Ricklin 1998, III. xv. § 3-5 zum *desiderio della perfezione* als Voraussetzung und Motivation menschlichen Strebens.

⁶⁹ Arist. NE I.1.1094a1ff.; Symp. 212a-b; Phaidros 249b-d; auch Phaidon 69c-d. Der *Vita contemplativa* wird vor der *Vita activa* der Vorzug gegeben. Zu Thomas v. Aquin, Albertus Magnus s.

So wie im *Convivio* das wahrhaft Gute, höchste Weisheit und Gott synonym verwendet werden, die Schönheit als Erscheinungsform des Göttlichen gilt und Weisheitsliebe zugleich der Gottesliebe entspricht, so gelten auch bei Platon das wahrhaft Schöne, die Weisheit und das Gute als Synonyme.

V. 1. iii. Die Darstellung der Liebe in der *Vita Nuova*

Dante widmete seine *Vita Nuova* den *Fedeli d'Amore*, einem religiösen Kreis oder einer Bruderschaft von Liebesdichtenden und Liebesdenkenden.⁷⁰

Die Bezeichnung *Fedeli d'Amore* könnte auf ein gleichnamiges arabisches Werk aus dem 12. Jahrhundert, das die Liebe aus der Sicht sufischer Mystik betrachtet und das sehr früh ins Lateinische übersetzt wurde, verweisen.⁷¹ Die Liebe Dantes zu Beatrice, deren Geschichte oder Entwicklung die *Vita Nuova* beschreibt, hat nachhaltig auf die Dichtung der italienischen wie der französischen Renaissance eingewirkt, daher soll sie im Folgenden mithilfe der poetologischen Untersuchung von Wehle betrachtet werden.⁷² Wehle sieht in der Entwicklung der Liebe zu Beatrice eine Parallele zur Entwicklung des dichterischen Schaffens bei Dante. Mit der amorologischen Entfaltung des Ich gehe eine poetische Entfaltung des Ich einher. Dichten und Lieben bedingen einander durch die inspirierende Kraft der Liebe.⁷³

Über die *Via d'Amore*, den Weg, auf welchen Dante durch die schicksalhafte Begegnung mit Beatrice als Liebender gebracht wird, beschreibe er als Dichter zugleich den Weg einer poetologischen Wahrheitssuche.⁷⁴ Auch die von Wehle thematisierte Wahrheitssuche geht auf Platon zurück, da dieser Weg stufenartig verläuft. Es lassen sich vier Entwicklungsstufen, mit denen der platonische Aufstieg zum wahrhaft Guten und zur Weisheit assoziiert werden kann, in der Liebe zu Beatrice wie auch in der Dichtung Dantes erkennen. Die unmittelbare, sinnlich wahrgenommene Schönheit Beatrices veranlasst Dante zunächst, sein Begehren nach ihrem schönen Anblick und ihrer Nähe in Minnegedichten auszudrücken, die auch

Imbach / Schulthess 1996, 57ff.; 81ff.; 168ff. zur Scholastik s. auch 118ff. Es wird keine Beziehung zu Platon hergestellt.

⁷⁰ Wehle 1986, 15. VN (*Vita Nuova*) III. 19. Zu den *Fedeli d'Amore* s. Ricolfi 1983.

⁷¹ Schimmel 1985, 310.

⁷² Die Begegnung mit Beatrice ist auch durch Boccaccio überliefert, daher besteht nach Buck kein Grund, daran zu zweifeln, dass Beatrice existiert hat. Buck 1949, 32f.

⁷³ Vgl. Wehle 1986, 16f.; 54f.; 66.

⁷⁴ Zur *Vita Nuova* als autobiographischem Werk s. auch Hardt 1996, 95-102.

im Detail der Troubadourlyrik gleichen.⁷⁵ Er begibt sich in den Vasallendienst der geliebten Frau, die als Inkarnation des Schönen und Guten verehrt und ersehnt wird. Der Anblick der Geliebten bewirkte in Dante eine solche Erschütterung und eine gleichsam mystische Verzückerung, im Sinne der Troubadours wie auch im Sinne des platonischen religiösen Schauders vor dem Schönen, die er kaum ertragen konnte.⁷⁶ Hinzu kommt, dass sie ihm zunächst den Gruß verweigert hatte, was an eine Bestrafung des Vasallen durch die Dame erinnert, und es später zu einer unverhofften Begegnung kam. Die Sprachlosigkeit und Verwirrung, die er bei der *Sternstunde des Innamoramento* (Wehle) und den beiden darauf folgenden Begegnungen erleidet, lässt ihn erkennen, dass er der Gegenwart Beatrices nicht gewachsen ist.⁷⁷

Andererseits glaubt er, wie Platon und die Troubadours, an eine Veredelung der Seele durch den Anblick des Schönen und durch den Umgang mit schönen Seelen. Selbst ein *vile cor*, ein unedles Herz, würde durch Beatrice zur Liebe erweckt.⁷⁸ Die selbstgewählte Fernliebe Dantes ermöglicht es ihm, ohne die physische Präsenz der Geliebten zu dichten, und ihr Bild in der Vorstellung zu reproduzieren, gleich einer inneren Schau ihres schönen, liebenswerten Wesens. Ein Grund für den Verzicht auf den Anblick Beatrices liegt sicherlich auch darin, dass ihn die körperliche, sexuelle Anziehung, die er empfunden haben muss, verwirrte und beängstigte.⁷⁹ Sie wird nun als *donna schermo* (Schutzherrin) um ihrer selbst willen verehrt und gelobt, ohne Eigeninteresse, was dem Frauenlob im Sinne der Stilnovisti entspricht.⁸⁰

Die dritte Stufe dieses *itinerarium amoris in Deum* ist dadurch gekennzeichnet, dass Beatrice durch ihren frühen Tod nunmehr völlig entrückt und verklärt erscheint. Jegliche Möglichkeit, ihrer unmittelbar ansichtig zu werden, ist nun ausgeschlossen. Die Grundlage der Liebe und zugleich der Gegenstand seiner Dichtung waren dem lyrischen Ich durch ihren Tod entzogen, daher bedurfte es einer neuen Art der Dichtung. Das lyrische Ich wurde zu einer weiteren Abstraktion oder *Entgegenständlichung* gezwungen. Dieser Leidensweg der Liebe, den Dante explizit

⁷⁵ So auch Wehle 1986, 27ff.

⁷⁶ VN XIV.4; dazu Wehle 1986, 36f.

⁷⁷ VN II. III. V.; Zitat Wehle 1986, 61f.; VN II. III. V. Zum religiösen Schauder vor dem Schönen (*ekplēttesthai, phrigē*) s. Platon, Phaidros 250a; 251a; Symp. 210e-211d.

⁷⁸ VN XX. 5.1; Wehle 1986, 38-39; 42f. Er spricht einen möglichen Einfluss durch Platon nicht an.

⁷⁹ VN V. 33-36, XVIII. 3; vgl. Wehle 1986, 87; 105f. zur Überwindung der Augen-Liebe, die an die sinnliche Wahrnehmung gebunden ist. VN XXXVII. 2.

⁸⁰ Wehle 1986, 77ff., 86ff.; 89.

derartig charakterisiert, erweist sich als verborgener Heilsplan.⁸¹ Beatrice wird nunmehr als engelhaftes Wesen und Himmelskönigin besungen. Dante erschafft eine dem Seelenadel und dem schönen, reinen Wesen Beatrices angemessene Dichtung, die formal wie inhaltlich vollkommen ist. Die begehrende, erotische Liebe, die sich auf das Individuum richtet, wird modifiziert zu einem Streben der als Pilger dargestellten Seele nach Gott. Das Ich gibt gezwungenermaßen sein Eigeninteresse, die Liebe zu der schönen Frau bzw. den Frauendienst auf, um sich, ähnlich wie es in der islamischen Mystik begegnet, in den Dienst einer höheren Idee (Gott) zu stellen.⁸² Am Ende dieses geistigen, dichterischen und moralischen Reifungsprozesses steht das sogenannte Poema Sacro, die *Commedia* (1320), die im epischen Stil verfasst ist. Dante verschaffte der durch die scholastischen Philosophen kritisierten Dichtung auf diese Weise eine moralische Geltung. Die *Vita Nuova* wie auch die *Commedia* leisten eine Rehabilitation der Dichtkunst, indem Poesie mit Theologie und Philosophie verknüpft wird.⁸³ Wie Platon seine Mythen und Gleichnisse konzipiert hat als eine Form sinnlich-konkreter, anschaulicher Dichtung, die den Adressaten vom Einzelnen zum Allgemeinen hinleitet, da sie etwas einheitlich Wahres und Gutes in sich birgt, so enthält für Dante das Sinnlich-Wohlgefällige der Poesie etwas Wahres und Vollkommenes. Man kann durchaus die anagogische, ontologisch und moralisch hinaufführende Leistung der Poesie hier auch als Seelenleitung (*psychagogía*) im Sinne Platons bezeichnen. Wie die Rhetorik und die Philosophie besitzt die Dichtung die Macht, auf sinnlich-anschauliche Weise *die menschlichen Herzen umzuwenden, aus Nichtwollenden Wollende zu machen*.⁸⁴ Dieselbe Umlenkung der Seelen in die richtige Richtung, zum Guten hin, veranschaulicht das platonische Höhlengleichnis.

Die Rolle der Beatrice als geistige Führerin oder Botin der göttlichen Liebe, gleichsam als Mystagogin, die das liebende und dichtende Ich stufenweise zur Einsicht, zur Schau der göttlichen All-Liebe und Weisheit, hinleitet, erinnert an die Rolle der weisen Priesterin Diotima im *Symposion*, die den stufenartigen Weg des Philosophen zum wahrhaft Schönen und Seienden darlegt. Beide nehmen eine

⁸¹ VN XXIII. 8, XXIII. 17; so Wehle 1986, 54ff.; 93f.; 97ff. Durch ihren physischen Tod ist die Geliebte in ein *Neues Leben* eingetreten, so die Erklärung des Titels. Wehle 1986, 108ff.; 117ff.

⁸² VN XL. 7: *al servizio dell'Altissimo*, zum *spirito peregrino* s. XLI. 5; Wehle 1986, 53.

⁸³ Dazu Wehle 1986, 131f.

⁸⁴ Wehle 1986, 138f. Zum Höhlengleichnis: Politeia VII. 514a-517a. Wehle spricht diese Platon-Reminiszenz nicht an.

zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre vermittelnde Funktion ein, die zugleich auch dem Eros zukommt. Der Hauptunterschied besteht in der christlichen Vorstellung von Gott als All-Liebe und Ursprung der Liebe. Die Idee des Guten, die allen Dingen ihr Sein verleiht und wie die Sonne auf alles herabstrahlt, befindet sich noch oberhalb des Götterhimmels. Über die Götter wird ausgesagt, dass sie die Philosophen lieben, doch stellen sie kein Prinzip oder keinen Ursprung der Liebe dar. Beatrice wird, so Wehle, zur Wegbereiterin letzter Wahrheiten. Er stellt zumindest hier einen Bezug zu dem ontologischen Aufstieg bei Platon her: *Die sinnliche Schönheit der Beatrice hat, platonisierend gesehen, den Wert eines Abbildes im Verhältnis zu ihrem idealen Urbild.*⁸⁵ Die einzelnen Stufen des beschriebenen Aufstiegs, der einem Reinigungs - wie auch einem Abstraktionsprozess entspricht, bezeichnet Wehle als *gradūs amoris*. Dem platonischen Liniengleichnis sowie dem erotischen Aufstieg von den Abbildern zum wahrhaft Seienden zufolge stellt die sinnlich wahrgenommene *donna gentile* der Minnedichtung ein Abbild zweiten Grades dar, die *donna schermo* des *Dolce stil* ein Abbild ersten Grades im Verhältnis zur *beata Regina della gloria*, der himmlischen Beatrice.

Vier Entwicklungsstufen der Dichtung lassen sich im Werk Dantes erkennen:

1. Die *Minnedichtung*, (Anlass: der Anblick Beatrices), selbstgewählte Fernliebe.
2. Philosophisches Schreiben und Weisheitsstreben im *Convivio*.
3. Verehrung der verstorbenen Beatrice in der *Vita Nuova* (ohne die Möglichkeit der sinnlichen Anschauung).
4. Die *Commedia* schließlich ist als episches Werk formal wie inhaltlich gotteswürdig. Mithilfe der geistigen Führerin Beatrice geschieht auch in der *Commedia* eine spirituelle Pilgerreise, ein mystischer Aufstieg, der einem sich stufenweise vollziehenden Abstraktionsprozess entspricht.

Die Darstellung Beatrices wandelt sich von der *Donna gentile* des Minnesanges über die *Donna schermo* des *Dolce stil novo* zur Himmelskönigin (Verklärung der Verstorbenen in der *Vita Nuova*) und schließlich zur *Regina della gloria*, die in der *Commedia* mit Maria identifiziert wird.⁸⁶ Die sinnliche Anschauung der Schönheit Beatrices, das erotische Erlebnis der Begegnung, bleibt notwendiger Ausgangspunkt jeglicher weiteren Abstraktion. Dementsprechend beginnt der platonische Eros stets bei der sinnlich-konkreten Anschauung des Einzelwesens. Hätte die schicksalhafte

⁸⁵ Wehle 1986, 102.

⁸⁶ Wehle 1986, 66f.

Begegnung mit Beatrice nicht stattgefunden, so hätte Dante den beschriebenen Leidensweg, der ein Läuterungsweg war, nicht durchlaufen können.

V. 1. iv. Reminiszenzen an Platons Eros-Konzeption in der *Divina Commedia* (1320)

Die Lichtmetaphysik im *Paradiso* fußt auf neuplatonischen Quellen, wie bereits angesprochen wurde. Einen Reflex auf Platon enthält das im *Paradiso* beschriebene Reich des Schönen, des ewigen, göttlichen Lichtes.⁸⁷ Wie den Darlegungen im *Phaidon* zufolge die philosophische und gottgefällige Seele zu den Inseln der Seligen gelangt, und so wie die geläuterte und wieder beflügelte Seele zu den Göttern zurückkehrt, in deren Gefolge sie das Schöne schauen darf, so erhalten auch bei Dante die geläuterten Seelen ihre Flügel zurück. Auf der Spitze des Läuterungsberges erreicht der Mensch seinen ursprünglichen, unversehrten, sündenfreien Zustand wieder.⁸⁸ Im *Symposion* wird Eros als größter Helfer zur Glückseligkeit, und als menschenfreundlichster Gott bezeichnet, denn durch ihn gelangt der Mensch zu seiner ursprünglichen Natur zurück.⁸⁹ Die Beschreibung des siebenstufigen Läuterungsberges ist sehr wahrscheinlich durch den mohammedanischen *Libro della Scala* beeinflusst.⁹⁰ **Asin Palacios!

Im *Purgatorio* wird der Liebestrieb als ambivalentes Streben, sogar als Ursprung aller tugendhaften wie aller strafwürdigen Handlungen beschrieben.⁹¹ Die Entfaltung der Seele, die sich durch die Liebe zur Weisheit und zu Gott vollzieht, wird mit dem Aufblühen einer Rose verglichen.⁹² Denselben Vergleich verwendet Hermeias von Alexandrien in seinem *Phaidros*-Kommentar.

⁸⁷ Zur Verknüpfung von Schönheit und Göttlichkeit mit Licht s. *Phaidros* 250a-d; *Symp.* 210e; 211d-e. Bezug auf das plotinische *Hen* und die *unio mystica* mit dem göttlichen Einem.

⁸⁸ Buck 1949, 109ff.; 114-15. Zur *Commedia* s. auch Hardt 1996, 103ff.; 109. Zum Schicksal der Seelen nach dem Tod s. *Phaidon* 106d-108c; *Gorgias* 524b -525a; 526a-527a; *Phaidros* 248aff.; 256b-e.

⁸⁹ *Symp.* 193c-d. Zur Wiederherstellung des Menschen (*restitutio in primum statum*) vgl. auch J. Scotus Eriugena, Kap. III.

⁹⁰ Zu den arabischen Elementen im Werk Dantes. s. Asin Palacios, vgl. auch Cerulli, *Il libro della Scala*. Sogar in der buddhistischen Geheimlehre taucht die Leiter von sieben Stufen oder Abstraktionsstadien auf: Blavatsky 1888.

⁹¹ Canto XVII. Hardt 1996, 115f. Ein Aufwärts- oder Abwärtsstreben, s. *Phaidros* 253d-254e.

⁹² Par. XXII. 56-57, vgl. Eccli. 50 8: *quasi flos rosarum in diebus vernis*. Zu Hermeias s. Kap. III. Bisher konnte nicht erwiesen werden, ob Dante eine lateinische Übersetzung dieses neuplatonischen, aber sehr originalgetreuen, Kommentares kannte.

Die Vorstufe des *Paradiso* bilden die Mond-, die Merkur- und die Venussphäre. Die einzelnen Sphären haben entsprechend ihrer Entfernung vom göttlichen Licht unterschiedlich Anteil an dessen Helligkeit und Vollkommenheit. Eine Reminiszenz an die Zuordnung und Affinität der Seelen zu bestimmten Planeten bzw. Gottheiten, wie sie im *Phaidros* dargestellt wird, lässt sich in der folgenden Beschreibung erkennen.⁹³ Die Seelen des Mondhimmels besitzen nach Dante einen zu schwachen Willen zum Guten und verhalten sich passiv, die des Merkurhimmels streben zu sehr nach irdischen Gütern wie Ruhm und Ehre, nach Gütern, die zwar nicht schlecht sind, aber aufgrund ihrer Vergänglichkeit unzureichend und abbildhaft. Die Seelen des Venushimmels sind noch zu stark dem körperlichen Begehren verhaftet und bedürfen einer intensiveren Läuterung. Im Jupiterhimmel befinden sich die kontemplativen Seelen, sie entsprechen bei Platon den philosophischen Seelen, die dem Zeus folgen und vor allen anderen Seelen erlöst werden. Im Sonnen-, Mars- und Jupiterhimmel befinden sich nach Dante die starken Seelen, die sich aktiv um das Gute bemühen.⁹⁴ Die Vorstellung einer kosmischen göttlichen Liebe, die alle Lebewesen und Himmelskörper bewegt und ihr Licht verströmt, tritt zum einen bei christlich-neuplatonischen Autoren des Mittelalters auf, z. B. bei Eriugena. Zum anderen ist auch ein Einfluss durch islamische Mystik möglich, den Sufismus, der im 12. Jahrhundert nach Europa gelangte.⁹⁵ Die Sufis sahen sich als geistige Nachkommen Platons. Der sufische Mystiker Jalaluddin Rūmi (13. Jahrhundert) betrachtet die Liebe als universale Macht und lehrt, dass ohne Liebe weder die Sonne Licht spenden noch sich irgendetwas Schlechtes in Gutes oder zum Besseren hin verwandeln könnte. Alles strebt und bewegt sich zum Guten hin. Die Bewegung und Anziehung der Himmelskörper und der Lebewesen untereinander wird durch die Liebe bewirkt. Die Liebe zu irdischen Dingen gilt für den Sufi Baqli (gest. 1209) als metaphorisch, denn die Metapher bildet eine Brücke, auf der wir zur Wirklichkeit

⁹³ Vgl. *Phaidros* 252cf.

⁹⁴ Als mögliche Quelle für die Darstellung des Emyreums kommt Alain de Lille (Alanus ab Insulis) in Betracht, vgl. die Interpretation in Kap. III. Die vom Mars (Ares) geleiteten Seelen werden bei Platon eher negativ charakterisiert, sie neigen zu Wutausbrüchen und Eifersuchtsanfällen, sogar zu Gewalt gegen die geliebte Person. *Phaidros* 252c-d.

⁹⁵ Schimmel 1985, 22, zur Übersetzung griechischer Werke durch arabische Gelehrte vgl. 58, 138f. Seit dem 11. Jahrhundert wurde Platon rezipiert und verbreitet, den Begriff der platonischen Liebe (*hubb 'udhrī*) kannte man bereits im 9. Jahrhundert: 200f.; 370. Zur Platonrezeption in den Dichtungen von Rūmī (*Mathnawī*): 449. Vgl. auch Ricolfi 1983 zur mystisch-neuplatonischen Sekte der *Fedeli d'Amore* (Bruderschaft der Liebe), Kap. IV.

fortschreiten. Für die Sufis bedeutet das schöne Einzelwesen eine Manifestation göttlicher Schönheit; die weltliche Liebe eine notwendige pädagogische Erfahrung, die die Seele durchläuft, wie Schimmel konstatiert: *Der Liebende, der in vielen Seelen Spuren göttlicher Schönheit sieht und aus jeder Seele das absondert, was sie in der Welt angenommen hat, steigt durch die Stufen dieser Leiter geschaffener Seelen zur höchsten Schönheit empor, zur Liebe und Erkenntnis der Gottheit.*⁹⁶

Aus dem Werk Dantes wird ersichtlich, dass er bei der Beschreibung des Aufstiegs zum Schönen auf den platonischen Eros rekurriert, über den er sowohl durch arabische bzw. sufische Quellen Kenntnisse gewinnen konnte als auch über neuplatonische Quellen oder Übersetzungen der Erosdialoge, deren kontinuierliche Überlieferung während des Mittelalters nachgewiesen wurde.

V. 2. Das Erbe der Troubadours und der *Dolce stil novo*

Wie in Kapitel IV., Teil I erläutert, flüchteten die Troubadours der letzten Generation während des 13. Jahrhunderts vor den Ketzerverfolgungen und der Zerstörung der südfranzösischen Herzogtümer nach Italien. An dieser Stelle verweise ich auf die von den Troubadours ausgehenden inspirierenden Einflüsse auf die italienische Dichtung. Die Stauferkönige des 13. Jahrhunderts setzten sich für die provenzalische Dichtung in Italien ein, z. B. Jean de Brienne (1180-1237), Enzo (1223-1272) Friedrich II. (1194-1250) und sein Sohn Manfred (1232-1266). Friedrich II. protegierte und förderte in besonderem Maß die Sizilianische Dichterschule, deren Angehörige sich als Nachfolger der Troubadours sahen und ihre Dichtung *Dolce stil novo* nannten. Zu den Stilnovisti zählen z. B. Giacomo de' Lentini (floruit 1240-ca.1250), der sich von dem Provenzalen Folquet d Marseille inspirieren ließ, Guido Colonna (Mitte 13. Jahrhundert), Pier della Vigna (1180-1249), Guittone d'Arezzo (um 1230-1294), Guido Guinizelli (1230-1276), Guido Cavalcanti (1255-1300). Sordel (Sordello) verfasste 1224 ein didaktisches Gedicht in Okzitanisch, das *Ensenhamen d'amor*.⁹⁷ Das Bildungsstreben des 13. Jahrhunderts wurde durch die Klosterschulen gefördert, die von den Franziskaner- und Dominikanerorden, wie

⁹⁶ Schimmel 1985, 413f.: Gott, der mit der Schönheit selbst, dem höchsten Guten und wahrhaft Seienden identisch ist, gleicht einem verborgenen Schatz, der erkannt werden will. Baqli bezieht sich auf eine klassische arabische Formulierung, dass die Metapher die Brücke zur Wirklichkeit ist. Zitat von Jāmī (14. Jahrhundert), 415.

⁹⁷ Nelli 1979, 124ff., s. auch Hardt 1996, 25ff.; zu Guittone d'Arezzo 36ff.

etwa Santa Croce und Santa Maria Novella, unterhalten wurden, wo auch philosophische Disputationen stattfanden.⁹⁸ Auf Sizilien vereinten sich alle wesentlichen geistigen Strömungen, griechische, römische, arabische sowie provenzalische Einflüsse. Buck verweist auf die Tatsache, dass bereits während der Troubadour- und Ritterzeit eine kulturelle Bewegung, zunächst in Frankreich, dann in Italien stattfand, die man als humanistisch *avant la lettre* bezeichnen kann.⁹⁹

V. 2. i. Die Merkmale des *Dolce stil novo*

Aus der Bezeichnung geht bereits hervor, dass die Stilnovisti nicht nur die provenzalischen Vorbilder nachahmten, sondern eine neuartige Dichtung sowie eine neue Dichtersprache schufen. Dante grenzt außerdem den *Dolce stil novo* von der sizilianischen Dichtung eines Giacomo da Lentini oder Guittone d'Arezzo ab. Herangezogen wird für die Definition des *Dolce stil novo* immer wieder der 24. Gesang des *Purgatorio* (v. 49-62), in dem der Wanderer Dante dem Dichter Bonagiunta da Lucca begegnet und ihn fragt, worin denn seine *nove rime* bestehen.¹⁰⁰ Seelische Vorgänge werden unmittelbar wiedergegeben, dabei auf protokollartige Weise analysiert, zugleich dichterisch und sprachkünstlerisch. Philosophische, psychologische und mystische Elemente treten hinzu. Wehle sieht ein Charakteristikum der Stilnovisti in der Analyse der Liebe, in der *raffinierten Seelenkunde*.¹⁰¹ Dass Dante, welcher als Patriziersohn ritterliche Erziehung genossen hatte, sich zugleich in die Tradition der Minnedichtung stellt, geht aus den Textstellen hervor, an denen er über den Verfall des Ritterstandes und das Schwinden der *cortezia* klagt.¹⁰² Die Troubadours hatten ihre Liebeslyrik ebenfalls als neu (*nou, novel*) und ihr dichterisches Schaffen als *trobar*, als Finden oder Erfinden bezeichnet. Sie sakralisierten auf neuartige Weise die profane Liebe zur

⁹⁸ Dazu Buck 1949, 40.

⁹⁹ Buck 1949, 18. Bei einer intensiveren Beschäftigung mit dem französischen Mittelalter lässt sich in der Tat feststellen, dass die Vorstellung vom „finsternen Mittelalter“ nur bedingt zutrifft und eher einem Klischee gleichkommt, und dass die kulturelle Leistung des Humanismus nicht ausschließlich während der italienischen Renaissance entstanden ist.

¹⁰⁰ Zum *Dolce stil novo* vgl. Hardt 1996, 40ff.

¹⁰¹ Vgl. Wehle 1986, 58.

¹⁰² Buck 1949, 30f.

Frau, indem sie die Liebe als läuternde, zur Tugend hinführende Kraft darstellten und die geliebte Dame entsprechend als Inkarnation der höfischen Tugenden sowie des Schönen und Guten verehrten. Bei Dante und den Stilnovisti treten Einflüsse christlicher Heilslehre und Mystik hinzu. Der Ausdruck *dolce* verweist sowohl auf anmutige, wohlklingende Sprache als auch auf einen mystischen Terminus, der z.B. bei Bonaventura auftaucht: *dulcedo* bezeichnet das *verzückte(s) Überwältigtsein(s)*, das der Mystiker unter der Einwirkung der göttlichen Gnade im Angesicht Gottes erfahren kann, wobei das Einströmen der Gnade auch mit dem Synonym „*suavitas*“ ausgedrückt wird (...).¹⁰³ Die Idealisierung der Geliebten zu einem engelhaften Wesen, das den Liebenden zu Gott hinleitet, wurde durch Dante entscheidend vorbereitet. Neben den christlich-mystischen Elementen darf auch die indirekte Platonrezeption über die arabisch-sufische Mystik nicht vergessen werden, die seit dem 11./ 12. Jahrhundert in Europa bekannt wurde. Sie wurde mit christlich-neuplatonischen Elementen verbunden.¹⁰⁴ Bereits die sizilianischen Dichter analysierten den Ursprung und die verschiedenen Auswirkungen der Liebe.¹⁰⁵ Pier della Vigna versucht, den Ursprung der Liebe zu erklären, indem er sie als eine Art Magnetismus interpretiert: *Pier della Vigna médite sur cet amour que l'on ne peut voir et qui n'a point de corps, mais qui n'en est pas moins un, existant' semblable à l'aimant qui attire le fer impérieusement, mais de façon invisible.*¹⁰⁶ Der Vergleich der Liebe mit dem Magneten ist nicht genuin platonisch, aber es handelt sich um die Weiterführung eines platonischen Vergleiches. Der Magnet kommt bei Platon in einem anderen Zusammenhang vor. Die anziehende oder fesselnde Wirkung des enthusiastischen Dichters wird im Dialog *Ion* mit der eines Magneten verglichen. Es ist möglich, dass dieses Gleichnis aus seinem ursprünglichen, dichtungstheoretischen Zusammenhang genommen und auf die Liebe übertragen wurde.¹⁰⁷

Eines der bekanntesten Gedichte Cavalcantis (floruit 1255-1300), *Donna mi prega*, hat für Kontroversen gesorgt. Es besteht in der Forschung kein Konsens darüber, was seine Intention betrifft. Es fehlt nicht an Indizien, dass es ein anti-höfisches, also die

¹⁰³ Hardt 1996, 42. Dante nahm den Aufstieg der Seele Beatrices zu den Engeln wahr.

¹⁰⁴ Schimmel 1985, 22; 48; 138f.; 370; 413f.; 449. Zu al-Ghazzali: 114; 195f.; 418f. Vgl. Kap. IV. Teil I. zum Mittelalter.

¹⁰⁵ Zur Sizilianischen Dichterschule vgl. Hardt 1996, 25ff.

¹⁰⁶ Nelli 1979, 127; Platon, *Ion* 533d-534c. Nelli verweist nicht auf Platon.

¹⁰⁷ Vgl. auch die arabische Quelle, die den Vergleich mit dem Magneten aufgreift: Ibn Hazm al-Andalusi in *Das Halsband der Taube*. Bei Ficino taucht er ebenfalls auf: *Convivio*, Sokrates-Rede (6.), Kap. 2 § 200.

Verehrung der Dame im Sinne der Troubadours kritisierendes Gedicht ist. Teils wird es als Beispiel einer philosophisch-platonischen Liebeskonzeption interpretiert. Das Gedicht gleicht zwar einer philosophischen Analyse, einer wissenschaftlichen Erörterung der Liebe, doch lässt sich leicht feststellen, dass jegliche idealisierende Haltung gegenüber dem Liebesobjekt fehlt.¹⁰⁸ Schon die Zeitgenossen empfanden das Gedicht als kryptisch oder jedenfalls *difficile*, was die divergierenden Interpretationen erklärt. Es vermittelt eher eine frauenfeindliche oder -verachtende, im Grunde sogar pessimistische Auffassung über die Liebe. Empirisch-experimentell werden die Folgen der Liebe dargelegt. Sie kommt einem Laster gleich, denn sie bewirkt, dass sich der Mensch vom wahrhaft Guten entfernt. Sie trübt den Blick (sc. Vernunft oder Einsicht), sie besteht in einer Störung oder Trübung des Bewusstseins, die zum Tod führen kann. Dies steht in völligem und wohl beabsichtigtem Kontrast zu dem Stellenwert der Liebe als göttlicher, läuternder Kraft bei Dante und den Stilnovisti.¹⁰⁹ Der Jurist Cino da Pistoia (1270-1336) verspottet die Frauenverehrung und steht damit in einer langen misogynen Tradition.¹¹⁰

Die Quelle für diese Schilderung der Liebe ist in der neben dem Neuplatonismus auffallend aktuellen Lukrez-Rezeption zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert zu suchen. Neben der idealisierenden, platonisierenden Liebeskonzeption existierte eine materialistisch-naturwissenschaftliche, durch Epikur bzw. das Werk des Lukrez überlieferte, Auffassung hinsichtlich der Liebe.¹¹¹ Der Florentiner Arzt Dino del Garbo und einige andere Zeitgenossen haben das Gedicht Cavalcantis kommentiert oder es zumindest versucht. In Erwägung gezogen wird auch eine satirische Absicht, ein provokatives Spiel mit der überlieferten Liebesdichtung.¹¹²

Guido Guinizelli (1240-1276) schuf mit seiner berühmten Kanzone die Grundlagen der stilnovistischen Liebesdichtung, deren wesentliche Elemente an die

¹⁰⁸ Zu Cavalcanti vgl. Hardt 1996, 47-51.

¹⁰⁹ In seinem Vortrag vom 30. 9. 2006 anlässlich der Marburger Dante-Tagung hat Zygmunt Baranski Cavalcanti als *pessimista erotico* bezeichnet.

¹¹⁰ Zu Cino da Pistoia vgl. Hardt 1996, 43.

¹¹¹ Hardt 1996, 212, Buck 1976 zu den Übersetzungen! Offiziell gilt Poggio Bracciolini als Entdecker des Lukrez (im Jahre 1417), doch lässt sich nicht ausschließen, dass Lukrez durch das Mittelalter hindurch bekannt war, da aus seinem Werk *de rerum natura* zitiert wird. Von Albrecht hält versteckte Beugnahmen auf Lukrez bei mittelalterlichen Autoren für möglich: von Albrecht 1994 Bd. I., 248.

¹¹² Dante widmete Cavalcanti immerhin die *Nuova Vita*! Wehle 1986, 75f.; 82. VN IX. 7; 9, zu Guinizelli 75ff.

Troubadourlyrik anknüpfen.¹¹³ Als Schlüsselbegriffe gelten *donna gentile*, *gentil core*, *amore*, *gentilezza*, und der Gegenbegriff *vile* (niedrig, gemein). Die *gentilezza* entspricht sinngemäß dem höfischen, kultivierten, empfindsamen Verhalten. Ein *gentil cor* bezeichnet ein für edle, höfische Liebe empfängliches Herz, oder, etwas freier übersetzt, den Seelenadel.¹¹⁴ Die hier angeführten Schlüsselbegriffe finden sich in dem folgenden Gedicht Guinizzellis wieder:

Al cor gentil rempaira sempre l'amore

Come l'ausello in selva a la verdura;

Né fe'amor anti che gentil core.

Né gentil core anti ch'amor, natura:

Ch'adesso con'fu 'l sole,

Si tosto lo splendore fu lucente,

Né fu davanti 'l sole;

E prende amore in gentilezza loco

Così propriamente

Come calore in clarità di foco.

Foco d'amore in gentil cor s'aprende

Come vertute in pietra preziosa,

Che da la stella valor no i discende

Anti che 'l sol la faccia gentil cosa;

Poi che n'ha tratto fòre

Per sua forza lo sol ciò che li è vile,

Stella li dà valore:

Così lo cor ch'è fatto da natura

Asletto, pur, gentile,

Donna a guisa di stella lo 'nnamora.

Guinizzelli schildert die Frau als Repräsentantin göttlicher Liebe, Güte und Tugend, die den Liebenden kultiviert und seinen Seelenadel zur Entfaltung bringt. Somit steht sein Gedicht in der Tradition der Troubadourlyrik. Für ihn steht die Frauenliebe in keinem moralischen Widerspruch zur Gottesliebe. Neuartig, wie bei Dante bereits erkennbar, erscheint die noch stärkere religiöse Verklärung und Idealisierung der Frau zu einem engelhaften Wesen, das jeglicher physischer Berührung entrückt ist. Über die Entfaltung der Seele durch die Liebe heißt es bei Platon, dass der

¹¹³ Zu Guinizzelli als Vater des *Dolce stil novo* s. Buck 1949, 28.

¹¹⁴ Vgl. Hardt 1996, 43ff. Vgl. den Begriff der *tendresse* und des *amour tendre* bei Madeleine de Scudéry (Kap. VI.)!

philosophische Eros in edlen, freien Seelen wohnt und in solchen Seelen die Entfaltung der ihr innewohnenden Tugenden bewirkt. Auch elegische Topoi finden sich bei den Stilnovisti, z. B. auch die Klage über die Grausamkeit, Gleichgültigkeit oder Verachtung, die der Liebende von der verehrten Dame erfährt.

V. 2. ii. Petrarca (1304-1374)

Auf Petrarca will ich deswegen kurz eingehen, weil seine Dichtung ebenso wie die des *Dolce stil novo* auf die französische Renaissance einwirkte. Der *Canzoniere* umfasst 366 Gedichte. Diese spiegeln eine Selbstanalyse des lyrischen Ich wider, sind Ausdruck der unterschiedlichsten Empfindungen, Sehnsüchte, Illusionen, Hoffnungen, Enttäuschungen wie Liebesklagen.¹¹⁵ Die Liebe bedeutet für Petrarca nicht mehr die Frieden spendende, beseligende Macht, wie sie bei Dante und den Stilnovisti hervortritt.

Die körperliche Schönheit, womit Petrarca sogar dem platonischen Eros näher steht, wird aufgewertet. Durch die anschauliche, konkrete Beschreibung der körperlichen Schönheit wirkt Laura irdischer, weniger verklärt als bei Dante. Umso stärker und unentrinnbarer wird der innere Konflikt zwischen der Reue oder Scham mit dem sexuellen Begehren, das sich in Träumen von der Liebesnacht, also dem „Besitz“ der Geliebten äußert. Der innere Zwiespalt zwischen erotischem Begehren nach der körperlichen Schönheit und der Liebe zu der schönen Seele führt so weit, dass bereits die Gedanken als Sünde empfunden werden.¹¹⁶ Nach der Absage an die lang gehegte, geheim gehaltene Liebe nach 17 Jahren wird sie als jugendlicher Irrtum, *giovanile errore*, empfunden. Sein Bedürfnis nach Meditation und Reflexion über sein Leben zeigt sich an der Besteigung des Mont Ventoux, die er 1336 unternahm. Außerdem suchte er einsame Orte in der Natur auf, geleitet von Amor, um über die Geliebte nachzusinnen.¹¹⁷ Bei Petrarca treten sowohl pessimistisch-melancholische Wesenszüge als auch ein platonisierender Idealismus auf. Sein innerer Zwiespalt manifestiert sich in bestimmten Stilfiguren, die in auffallend häufig und variantenreich großer Zahl auftreten, wie etwa in Antithesen und Oxymora. Die Canzone *Solo e pensoso* beschreibt seine Flucht vor den Menschen, um sich vor

¹¹⁵ Zu Petrarca s. Pflaum 1929, 4-6, Hardt 1966, 140ff.

¹¹⁶ Pflaum 1929, 7-8.

¹¹⁷ Hardt 1996, 144. Canzone 229. Der *Canzoniere* lässt sich als *lyrisches Tagebuch einer sublimierten Liebe* deuten.

ihnen zu verbergen, was ihn verzehrt, und was seine Untätigkeit bewirkt.¹¹⁸ Die Troubadours, wie im ersten Teil (Kapitel IV) gezeigt wurde, besingen auch die deprimierende, nicht nur die exaltierende, beglückende Wirkung der Liebe. Die Abwesenheit und Unerreichbarkeit der Geliebten wird als unerträglicher Mangel, sogar als Qual empfunden und beklagt. Petrarca's Werk erfreute sich im 15. und vor allem im 16. Jahrhundert einer besonderen Nachwirkung, angeregt durch die 1501 erschienene Ausgabe des *Canzoniere* von Pietro Bembo.¹¹⁹ Der Begriff des *Petrarkismus* wurde erstmalig von dem französischen Renaissancedichter Pierre Ronsard verwendet und in der Barockzeit durch Martin Opitz in die deutsche Sprache integriert. Die Dichter der *Pléiade* und einige Angehörige der *Ecole Lyonnaise* stehen in der Nachfolge Petrarca's. Es handelt sich um die Dichter Maurice Scève, Joachim du Bellay, Pontus de Tyard, auf welche später genauer einzugehen wäre. Petrarca's Lyrik gilt als das *zweite erotische System seit dem Minnesang*, das international nachgeahmt und adaptiert wurde.

V. 2. iii. Der italienische Humanismus

Auf den italienischen Humanismus wird an dieser Stelle eingegangen, um die wichtigsten Autoren zu erwähnen, die maßgeblich an der Platonrezeption in Italien beteiligt waren. Während des Quattrocento übersetzte der Humanist Leonardo Bruni (1370/74 -1444) Platon, Aristoteles, Xenophon, Demosthenes und Plutarch ins Lateinische. Noch vor ihm gab sein Lehrer Manuel Chrysoloras (Crisolora) eine lateinische Übersetzung der *Politeia* Platons heraus.¹²⁰ Leonardo Aretino übersetzte den *Phaidros*. Poggio Bracciolini (1380-1459), ein begeisterter Humanist, durch Coluccio Salutati gefördert, wurde berühmt durch die Entdeckungen mehrerer antiker Handschriften.¹²¹ Namentlich überlieferte Griechischlehrer waren der schon genannte Manuele Crisolora (ab 1397), Giovanni Argiropulo (1456-1471), Giovanni Aurispa, der Lehrer Lorenzo Valla. Lorenzo Valla (1405-1457) wurde in den

¹¹⁸ Die *accidia* (*acēdia*), die Untätigkeit, galt im Christentum als Sünde. Vgl. dazu den Aufsatz von Wenzel in: Buck 1976, 349-366. Unproduktive, passive Schwermut als Folge der Liebessehnsucht wird auch von Bernhart de Ventadour im *Lerchenlied* besungen.

¹¹⁹ Zur literarischen und moralischen Ablehnung Petrarca's in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch Manzoni, Foscolo u.a. vgl. Hardt 1996, 147f.

¹²⁰ Zur Übersetzungstätigkeit s. Buck 1976, 69, Klibansky 1939, 31-32, Mönch 1936, 1f.

¹²¹ Dazu Hardt 1996, 210-11. Im Jahre 1417 entdeckte er eine Handschrift *De rerum natura* von Lukrez, der aber wahrscheinlich während des 12. und 13. Jahrhunderts auch bekannt war.

Humanistenkreisen in Rom und Florenz ausgebildet. Er weilte zwischen 1435 bis 1447 am Hof des Alfons von Aragon in Neapel, wo er eine von humanistischem, d.h. antiklerikalem, antidogmatischem, menschenfreundlichem Geist geprägte Schrift verfasste.¹²² Garin erkennt in dem umfassend gebildeten, humanistischen *Universalgelehrten* eine der italienischen Renaissance eigentümliche Figur: Der Gelehrte der Renaissance war zugleich Philosoph, Philologe, Naturwissenschaftler, Arzt, Astrologe und Magier.¹²³ Die aufklärerische Haltung der Humanisten schloss das lebhafteste Interesse an Magie, Wahrsagung und Geheimwissenschaften wie etwa der Gnosis und dem Hermetismus keineswegs aus: Zambelli macht darauf aufmerksam, dass sich hierin die widersprüchlichen Strömungen manifestieren, von denen die Renaissance geprägt war. Garin unterstreicht den philosophischen Pluralismus dieser Zeit, der sich darin manifestiert, dass man widersprüchlich und unvereinbar scheinende Konzeptionen nebeneinander gelten ließ.¹²⁴

Der Florentiner Neuplatoniker Marsilio Ficino, auf den genauer einzugehen ist, hielt die Weiße (oder: natürliche) Magie¹²⁵ für ein legitimes therapeutisches Mittel, weil sie auf medizinischen und botanischen Kenntnissen beruhe, und übersetzte sogar die hermetische Schrift *Pimander*.¹²⁶ Erwähnenswert ist außerdem Giovanni Pontano (1429-1503) als Hauptvertreter des neapolitanischen Humanismus. Neben Liebesgedichten, die von Catull u. a. inspiriert sind, und antikisierenden Hirtengedichten verfasste er ein astronomisches und teils astrologisches Werk *Urania*, sicher mit Bezugnahme auf die antike himmlische Aphrodite, die durch Platons *Symposion* präsent war. Pico della Mirandola verfasste 1486 ein neuplatonisches Werk über die Würde des Menschen, *De dignitate hominis*.¹²⁷ Pico hält dafür, dass die Würde des Menschen sich in seinem freien Willen manifestiere.¹²⁸ Diesen sah er jedoch durch okkulte Wissenschaften, Magie und

¹²² Zu Lorenzo Valla s. Hardt 1996, 212f. Es darf daran erinnert werden, dass es bereits in Südfrankreich während des 12./13. Jahrhunderts antiklerikal eingestellte Troubadours und Ritter gab, die satirische Schriften verfassten.

¹²³ Garin 2004, 27; 174ff., 177f.

¹²⁴ Zambelli 1991, Prefazione XIII; Garin 2004, 184f.

¹²⁵ Die Schwarze Magie bestand hingegen in Praktiken, mit denen vorsätzlicher Schaden zugefügt wurde, wie etwa in der Herstellung von Giften, oder massiv in die menschliche Psyche eingegriffen wurde, etwa durch Liebeszauber. Außerdem zählten Dämonen- und Geisterbeschwörung (Okkultismus) und Nekromantie, also Totenbeschwörung, zur verbotenen Schwarzen Magie.

¹²⁶ Vgl. Zambelli 1991, 30f., 52ff.; 175f., s. auch Zambelli 2007, 9, zur Verbreitung weißer und schwarzer Magie, sowie okkulten und hermetischer Schriften: ebda. 13ff.; 35ff.; 43 ff. Sogar kabbalistische Elemente wurden im Werk Ficanos nachgewiesen.

¹²⁷ Vgl. Buck 1976, 96.

¹²⁸ Er wehrte sich daher gegen Astrologen, die allzu sehr den Einfluss der Planetenkonstellationen auf den Menschen betonten, sowie gegen die Wahrsagung, aus der sich ein gewisser Determinismus

dergleichen gefährdet und wehrte sich daher auch entschieden gegen die Wahrsagekunst.

Zur Bildungsbeflissenheit der Humanisten gehörte sicherlich, dass Reisen nach Griechenland unternommen wurden, was bereits im antiken Rom üblich war, um vertiefte Kenntnisse und auch Manuskripte zu erwerben.¹²⁹ Durch den Wettbewerb, der an den kulturellen Zentren wie Rom, Florenz, Venedig, Mailand, Ferrara u. a. bestand, durch das Mäzenatentum an den Fürstenhöfen, sowie durch den Umstand, dass die Gelehrten vielfach umherreisten, verbreitete sich die *Nova aetas* oder die neue Kultur des Humanismus unaufhaltsam.

Erwähnenswert in ihrer europäischen Nachwirkung sind die wissenschaftlichen Abhandlungen, z. B. die Traktate zur Malerei und Bildhauerkunst von Leon Battista Alberti (1404-1472) und der *Trattato della Pittura* Leonardo da Vincis (1452-1519).¹³⁰ Die sogenannte Erneuerung des Platonismus setzte in Italien um 1440 ein. Der Neuplatoniker Plethon aus Konstantinopel gelangte 1438 nach Florenz, um dort zu lehren.¹³¹ Sein Gegner Georgios von Trapezunt (1396 geb.) verfasste eine *Comparatio Platonis et Aristotelis*, die zuungunsten Platons ausfiel. Der Kardinal Bessarion (1403-1472), ein Schüler Plethons, verteidigte Platon bzw. den Neuplatonismus in seiner Schrift *Adversus calumniatorem Platonis* (gegen den Platonschmäher).¹³² Ebbesmeyer verweist auf die Rezeption der *Noctes Atticae* des Aulus Gellius im 14. und 15. Jahrhundert, welcher einige Liebesgedichte unter Platons Namen überliefert.¹³³

In einem der Gedichte wird die von einem Kuss ausgehende Vereinigung der Seelen beschrieben. Nachweislich wurde bereits vor Ficino der platonische Eros von einigen Literaten diskutiert.¹³⁴ Panormita beschreibt den päderastischen Aspekt in seinem Werk *Hermaphroditos*, indem er auf die besagten bei Gellius überlieferten Liebesgedichte rekurriert, die Platon den Knaben Dion von Syrakus, Astēr und

ableiten ließ. Vgl. dazu Zambelli 1991, 86ff., 96ff.; 107; 196; 211f.; Garin 2204, 197. Für Ficino schlossen sich hingegen Willensfreiheit und Astrologie bzw. Temperamentenlehre nicht aus.

¹²⁹ Zum Humanismus vgl. auch Hardt 1996, 203ff.

¹³⁰ Hardt 1996, 216ff.

¹³¹ Er befand sich unter den 500 Griechen, die mit dem Kaiser zum Unionskonzil nach Ferrara und Florenz kamen. Mönch 1936, 3. Zu Plethon s. auch Imbach / Schulthess 1996, 289.

¹³² Klibansky 1939, 289ff.; 299-300. Zur byzantinischen Tradition 19-21.

¹³³ Ebbesmeyer 2002, 55ff.

¹³⁴ Zur Rezeption der erotischen *manía* bei Leonardo Bruni: Ebda.58ff.

Phaidros gewidmet haben soll. Platon repräsentierte geradezu *par excellence* die homoerotische Liebeskonzeption, was für Georgios von Trapezunt den eigentlichen Anlass bedeutet hatte, seine Schmähung gegen Platon zu verfassen. Der Kardinal Bessarion verteidigt Platon, indem er dessen Liebe als heilige und reine Liebe charakterisiert, um ihn von dem als anstößig geltenden Vorwurf der Knabenliebe freizusprechen, wobei nicht zwischen homoerotischen und homosexuellen Verhältnissen unterschieden wurde. Georgios hatte völlig zu Unrecht den Inhalt der Lysias-Rede und der ersten Sokrates-Rede aus dem *Phaidros* als Platons eigene Auffassung interpretiert!¹³⁵ Dieses Missverständnis macht offenkundig, dass die einzelnen Reden und Argumente in den Erosdialogen nicht detailliert genug analysiert werden können, was im ersten Teil (Kapitel I) meiner Untersuchung geleistet wurde. Die Gedanken und Meinungen der einzelnen Dialogpartner dürfen nicht ohne Weiteres mit Platons eigener Ansicht identifiziert werden. Zu Recht hält Bessarion dagegen, Platon habe vielmehr gelehrt, auf schöne und philosophische Weise zu lieben. Er erkennt, dass im richtigen Verständnis des Eros der Schlüssel zur platonischen Philosophie und Ethik liegt. Tatsächlich gelang es ihm, Platon zu rehabilitieren und den Streit zwischen Aristotelikern und Platonikern zu schlichten. Einer der ersten französischen Humanisten, Guillaume Fichet, der sich um die Etablierung Platons in Frankreich bemühte, holte Bessarion sogar zu sich.¹³⁶

V. 2. iv. Zur Degeneration der höfischen Liebe im 15. Jahrhundert

In einigen Erzählungen Boccaccios, wie etwa *Fiammetta* und *Corbaccio*, die deutlich misogynen Züge zeigen, wird die Liebe in ihren negativen und destruktiven Auswirkungen geschildert, was auf eine Degeneration der mittelalterlichen idealisierenden Liebeskonzeption hinweisen könnte.¹³⁷ Ebbesmeyer stellt eine Reihe von Autoren vor, die sich in provokativer und satirischer Weise vor allem gegen die Liebe zu Frauen und deren Verherrlichung stellen, um damit vor der Liebe als gefährlicher Krankheit zu warnen.¹³⁸ Pflaum stellt wohl berechtigterweise einen Bezug zwischen einer neuen oder modifizierten Liebesauffassung und der im 15.

¹³⁵ Ebbesmeyer 2002, 62ff.; bes. 65-68, *Phaidros* 231a-234c; 237a-241d.

¹³⁶ Zur Bedeutung Bessarions für die Platonrezeption in Frankreich: Mönch 1936, 22ff.; 27ff.; 53-60.

¹³⁷ Pflaum 1929, 8ff.

¹³⁸ Ebbesmeyer 2002, 108ff. Allerdings gab es, wie aufgezeigt wurde, diese Gegenbewegung zum *Frauliendienst* auch schon im Mittelalter, z. B. bei Bernhart Marti und Matfré Ermengaud.

Jahrhundert beginnenden, parallel zum Platonismus verlaufenden, Lukrez-Rezeption her. Spätestens 1437 wurde sein Werk *De rerum natura* vollständig herausgegeben. Lukrez beginnt sein Lehrgedicht mit einem Preis der Venus. Die Liebe wird zunächst in positiver Weise als Naturkraft und die Natur als liebend-schöpferisch tätig beschrieben. Als zeugende Kraft wird die Liebe auch bei Platon und Ficino berücksichtigt, sie entspricht der ersten Stufe auf der erotischen Treppe. Die Liebesauffassung des Lukrez bleibt allerdings auf den physisch-materiellen Aspekt begrenzt, geprägt durch Epikur.¹³⁹ Sie wird nicht als Seelenverwandtschaft oder veredelnde Kraft gesehen, vielmehr beruhe dies auf Einbildung und könne zu geistiger Verwirrung führen. An bestimmten Textstellen reduziert Lukrez sie auf den sexuellen Akt, der wie die Nahrungsaufnahme und -ausscheidung ein natürliches Bedürfnis und eine lebenserhaltende Tätigkeit bedeutet.¹⁴⁰ Man sieht, wie Lukrez der Liebe eine Berechtigung im menschlichen Leben zuweist, sie jedoch auf die physisch-materielle Ebene reduziert, die bei Platon die erste Stufe des Eros ausmacht. Zu den positiven Auswirkungen des neuen Interesses für Lukrez gehört, dass die Liebe als schöpferische Naturkraft wahrgenommen wird, die der Erhaltung des Menschengeschlechtes dient. Daher wird Venus als Mutter der Schönheit und alles Lebenden dargestellt.¹⁴¹ Der Platonismus des 15. Jahrhunderts verbindet sich in eigentümlicher Weise mit dieser neu entdeckten, eigentlich unplatonischen, naturalistischen Liebesauffassung.¹⁴² Auch hierin spiegelt sich der von Garin beobachtete philosophische Pluralismus der Renaissance wider.

V. 3. Marsilio Ficino (1433-1499)

Auch für den Florentiner Platoniker Ficino trifft die bereits erwähnte Beobachtung Garins zu, dass der humanistische Gelehrte der Renaissance mit nahezu allen

¹³⁹ Reminiszenzen an die Wahrnehmungstheorie Epikurs und an die Darstellung der Liebe bei Lukrez finden sich im *Symposion*-Kommentar Ficanos.

¹⁴⁰ In dieser Reduktion der Liebe liegt der größte Kontrast zu Platon. Pflaum verweist darauf, dass Ficino in seiner Jugend einen Lukrez-Kommentar verfasst, ihn dann aber verbrannt hat. Pflaum 1929, 15ff.; 19-20. Einige überraschend materialistische und naturalistische Aspekte innerhalb des *Symposion*-Kommentars gehen sicherlich auf die frühere Beschäftigung mit Lukrez zurück.

¹⁴¹ Pflaum verweist auf Botticellis *Venus*, die allerdings erst im Jahre 1485 entstand.

¹⁴² Pflaum 1929, 20f.; 29f. Glanzmann 2006, 37f. hebt diesen physisch-materialistischen Zug im Werk Ficanos hervor.

Bereichen der Wissenschaft vertraut war. So studierte Ficino zunächst Medizin, um sich bald der Philosophie, Theologie und Astrologie zuzuwenden.¹⁴³ Die aufklärerische Intention eines Humanisten schloss offenbar die Beschäftigung mit okkulten Lehren und Geheimwissenschaften nicht aus. Nach Zambelli besaß die Astrologie im 15. Jahrhundert in Italien den Status einer Wissenschaft, für die sogar Lehrstühle existierten.¹⁴⁴

Aufgrund seiner weitreichenden Nachwirkungen und Folgen für die Interpretation des platonischen Eros kann der lateinische Kommentar Ficanos zum platonischen *Symposion* aus dem Jahre 1474 hier nicht übergangen werden. Ficino fertigte den Kommentar *De amore* im Auftrag des Fürsten Cosimo de' Medici an, der die Übersetzung und Verbreitung bedeutender antiker Texte förderte.¹⁴⁵

Es ist zu beobachten, dass Ficino Platon teilweise wörtlich zitiert bzw. übersetzt, an anderen Stellen aber den Originaltext deutlich verändert, wenn nicht sogar verzerrt. Stillers weist sicherlich zu Recht auf die Freiheit der humanistischen Auslegung antiker Texte hin: Die humanistische Deutung bestand nicht nur in originalgetreuer Übersetzung, sondern in der produktiven und kreativen Umsetzung des Gelesenen, was auch die Anpassung an zeitgenössische Erkenntnisse und Vorstellungen einschloss. Petrarca übertrug erstmalig das durch Horaz bekannte antike Bienengleichnis auf die Tätigkeit der Humanisten.¹⁴⁶ Horaz vergleicht, im Hinblick auf die griechischen Vorbilder, den Dichter mit einer Biene, da er den Nektar aus verschiedenen Blüten der Literatur schöpft, um daraus eigenen Honig herzustellen. Die Transformation in Honig, eine neuartige Substanz also, versinnbildlicht den schon angesprochenen kreativen Umgang mit den vorgefundenen antiken Texten. Die sozusagen eigenmächtige und freie Umdeutung des Originaltextes macht sich jedoch bei Ficino hinsichtlich der moralischen Bewertung der einzelnen Ebenen des Eros nachteilig bemerkbar. Um nochmals an die Worte Diotimas zu erinnern, hatte Platon jeder Stufe des Eros ihren eigenen Wert zugesprochen. Bei Ficino wird einerseits dem Schönen im Sinne Platons eine anagogische, zu Gott hinführende

¹⁴³ Vgl. Garin 2004, 177f., 193-196 zu Ficino, zur Auseinandersetzung mit Pico della Mirandola: 197f. Pico wehrte sich gegen eine Form der Astrologie, die den Menschen als determiniert darstellte, die also den freien Willen, in dem sich nach Pico die Würde des Menschen manifestiert, in Zweifel zog.

¹⁴⁴ Zambelli 2007, 20f.

¹⁴⁵ Vgl. Garin 2004, 193ff.; 200f.

¹⁴⁶ Vgl. dazu v. Stackelberg: *Das Bienengleichnis. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen imitatio* in: *Romanische Forschungen* 68, 271-293. Während des 16. Jahrhunderts erfreute sich das Bienengleichnis großer Beliebtheit, nach Petrarca griffen auch Castiglione, Poliziano und sogar Erasmus von Rotterdam darauf zurück.

Leistung zugesprochen, andererseits findet eine unübersehbare moralische Abwertung und Verurteilung der körperlichen Ebene der Liebe statt. Jenes Phänomen taucht ebenfalls in den Werken anderer Autoren des christlichen Neuplatonismus wie etwa Plotin auf. Ficino hielt Plotin, mit dessen Enneaden er sich intensiv befasst hatte,¹⁴⁷ für einen zuverlässigen Interpreten Platons. Auf die plotinischen Elemente wird, soweit sie von Bedeutung sind, in meiner Ficino-Interpretation hingewiesen. Es würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen, einen detaillierten Vergleich der einzelnen Reden im *Convito* mit dem platonischen Original vorzunehmen, der aber notwendig wäre, um die Veränderungen und Zusätze christlich-neuplatonischer Genese sowie deren Konsequenzen zu verdeutlichen. Eine genaue Gegenüberstellung mit dem Original wurde in der bisher durchsuchten Literatur nicht vorgenommen.

Im Jahre 1440 gründete Cosimo de' Medici, der Großvater des Lorenzo Magnifico (1448-1492), die florentinische *Accademia Platonica* und ernannte Ficino zum ersten Vorsitzenden. Außerdem stellte er Ficino im Jahre 1462 eine Villa in Careggi zur Verfügung, die ihm und seinen Freunden als Versammlungsort dienen sollte, wo man die Schriften Platons las, kommentierte und diskutierte.¹⁴⁸ Es handelte sich um einen Zirkel von Gleichgesinnten, um eine *viva comunità intellettuale*, die sich gemeinsam um die Philosophie bemühte.¹⁴⁹ Ficino preist den *amor Socraticus* als wohlwollende, fördernde, erzieherische Liebe zu den Schülern, was durchaus dem ursprünglichen platonischen Sinn entspricht.

Kristeller nennt Ficino den Erfinder der platonischen Liebe, da er erstmalig den Ausdruck *amor Platonicus* verwendete; d. h. Liebe im Sinne Platons. Darüber hinaus hält Kristeller dafür, dass Ficino nicht für die Entstellung und Verflachung des Begriffs der *platonischen Liebe* in der Folgezeit verantwortlich sei: *Così il termine amore Platonico ha nel Ficino un significato chiaro e preciso: è l'amore intellettuale fra amici, amore che unisce i membri dell'Accademia in una comunità, che si basa sull'amore del singolo verso Dio e si chiama in connessione col Convivio di Platone amore Platonico, cioè inteso nel senso di Platone. (...) Egli (sc. Ficino) non è invece*

¹⁴⁷ Zambelli 1991, 49ff.; 234f;256: Ficino hatte vor dem platonischen *Symposion* die Enneaden Plotins, die Werke der Neuplatoniker Proklos, Porphyrios, Synesios sowie verschiedene hermetische Schriften übersetzt.

¹⁴⁸ Vgl. Garin 2004, 193ff, 200ff. zu Ficino.

¹⁴⁹ Pflaum 1926, 22f. s. auch Ebbersmeyer 2002, 72ff. Die Gründung der Bibliotheca Laurentiana fand 1444 statt.

*responsabile della deformazione che il termine ha subito in seguito.*¹⁵⁰ Seine Untersuchungen gelten als Standardwerke zur Philosophie Ficinos. Ähnlich beurteilt Ebbersmeyer den von Ficino geprägten Begriff der *platonischen Liebe*: *Ficino ist (...) darum bemüht, die differenzierte Theorie der Liebe nachzudenken und sie ohne grobe Verkürzungen auf die eigene philosophische und kulturelle Realität anzuwenden. Erst im weiteren Verlauf der Renaissance bildet sich langsam eine Ansammlung von Topoi heraus, die im Folgenden als Kennzeichen der ‚platonischen Liebe‘ gelten. Mit der Zeit verdrängt die stereotype Wiederholung dieser Topoi die philosophische Reflexion, und es setzt sich ein verflachter Begriff der platonischen Liebe nachhaltig durch.*¹⁵¹ Ich stimme mit Kristeller dahingehend überein, dass bei Ficino *amor Platonicus* vorrangig die Freundschaft und geistige Gemeinschaft zwischen Intellektuellen bedeutet. Die Modifikation gegenüber Platon tritt dennoch sehr deutlich hervor. Der verfängliche, mit den christlichen Moralvorstellungen unvereinbare homoerotische Kontext wird zurückgedrängt. Der platonische Eros bzw. Amor wird reduziert und konzentriert auf die Aspekte der geistigen Verwandtschaft oder Freundschaft und das liebende Streben nach Gott.¹⁵² Mit Platon vergleichbar ist dagegen die Abwesenheit von Frauen in dieser Gemeinschaft, was in Kapitel I, Teil I bei der Interpretation des *Symposion* festgestellt wurde. Der Liebe zu Frauen wird, im Gegensatz zu den bereits genannten Dichtern, die Ficino kannte, eine geringe Bedeutung zugemessen. Sie wird im Wesentlichen unter dem physisch-sexuellen Aspekt behandelt und bringt die Seele auch nicht zur Erkenntnis des Schönen und Guten. Ficino erweist sich in dieser Hinsicht als wenig originell.¹⁵³ Bereits Riekel hat die Einmischung fremder Zusätze in Ficinos Werk angesprochen, was er mit einer Kritik an Ficinos Umgang mit dem platonischen *Symposion* verbindet: Er habe den Platonismus *in ein neuplatonisches Fahrwasser geschoben*.¹⁵⁴ Kristeller räumt ein, dass Ficino diverse fremde Elemente in den platonischen Liebesbegriff aufgenommen hat, während er die Konsequenzen für das spätere

¹⁵⁰ Kristeller 1988, 306f.

¹⁵¹ Ebbersmeyer 2002, 13 (Einleitung).

¹⁵² Zur Christianisierung Platons vgl. Festugière 1941, 23ff. Die Homoerotik ist immerhin in der Pausanias-Rede präsent, wo auch beide Eroten als göttlich bezeichnet werden.

¹⁵³ So auch Ebbersmeyer 2002, 47f. zur Aktualität der Misogynie. Respekt vor der Gestalt der Diotima zeigt Ficino zumindest in den Briefen an Bernardo del Nero und Antonio Manetti! Festugière 1941, 28f.

¹⁵⁴ Riekel 1925, 43-44.

Platonverständnis nicht thematisiert.¹⁵⁵ Leitgeb stellt zu Recht eine *Theologie der Liebe* bei Ficino fest.¹⁵⁶ Der platonische Eros wurde in der Tat um theologische, medizinisch-naturwissenschaftliche und mystische Aspekte, sowie um plotinische und augustinische Vorstellungen erweitert. Dies konnte nicht ohne Folgen bleiben. Neben Platons Dialogen übersetzte Ficino die Enneaden Plotins ins Lateinische, außerdem Porphyrios, Proklos und den Phaidros-Kommentar des Hermeias. Im Jahre 1474 erschien die *Theologia Platonica*.¹⁵⁷ Ficino hat sich bereits, worauf Wolters und Zambelli aufmerksam machen, noch *vor* der Übersetzung des *Symposion* mit Plotin befasst, was sich nachhaltig auf seine Platon-Interpretation ausgewirkt hat. Bereits 1460 las er eine Gesamtausgabe der Enneaden in einer byzantinischen Handschrift.¹⁵⁸ Danach folgte im Jahre 1469 Ficinós erste vollständige Übersetzung der platonischen Dialoge; 1474 lag sein Kommentar zu Platons *Symposion* in lateinischer Sprache und in *Volgare* vor.¹⁵⁹ In dem Brieftraktat *De divino furore* (1457) spricht Ficino über die Beflügelung der Seele durch die göttliche *manía* der Liebe, *furor* oder *raptus*, im Sinne der aus dem platonischen *Phaidros* bekannten Maniatheorie.

V. 3. i. Die Darstellung und moralische Bewertung des Eros im *Convito* Ficinós

Ficino lässt anlässlich des Geburtstages von Platon, der zugleich sein Todestag war, am 7. November, ein *Convito* stattfinden, zu dem sich neun Platoniker, die Zeitgenossen Ficinós sind, zusammenfinden: Ficino selbst, der Bischof von Fiesole Antonio degli Agli, die Dichter Giovanni Cavalcanti und Cristoforo Landino, der Dichter Carlo Marsuppini und seine beiden Söhne, die Rhetoriker Bernardo Nuzzi und Tommaso Benci. Gastgeber ist Francesco Bandini. Die sieben Reden aus Platons

¹⁵⁵ Kristeller 1988, 308.

¹⁵⁶ Leitgeb 2004, 13f., zum Einfluss Plotins s. auch 21, 100f.

¹⁵⁷ Darüber spricht er in dem Brief an den bischöflichen Kanzler Martin Prenninger von 1489, abgedruckt bei Klibansky 1939, 45-47; s. auch 312ff.

¹⁵⁸ Wolters in: Eisenbichler / Zorzi-Pugliese 1986,192, Zambelli 2007,13; dies. 1991, 49ff.; 234ff.; 256. Ficino übersetzte vor dem platonischen *Symposion* die Enneaden Plotins, außerdem die Werke der Neuplatoniker Proklos, Porphyrios und Synesios sowie einige hermetische Schriften wie *Pimander* und *Picatrix*.

¹⁵⁹ Zum Neuplatonismus s. auch Hardt 1996, 223ff.

Symposion werden vorgetragen und interpretiert. Ficino legt die Reden also seinerseits den verschiedenen Teilnehmern des *Convito* in den Mund.¹⁶⁰

Es wäre eine eigene Untersuchung notwendig, um die einzelnen Reden bei Ficino dem platonischen Original gegenüberzustellen, um hinreichend genau die Umdeutungen und fremden Zusätze darzulegen.

Die jeweils deutlichsten Veränderungen gegenüber Platon sollen anhand der einzelnen Reden exemplarisch aufgezeigt werden.¹⁶¹

Ficinos Phaidros (Cavalcanti)

Die wesentliche Aussage der Phaidros-Rede, nämlich dass die Liebenden einander im Wetteifer um das Gute erziehen und dass der Eros zu Tapferkeit und außergewöhnlichen Taten befähigt, wird übernommen. Ficino nennt dieselben drei Exempla für heldenhafte und edle Liebe wie Platon im *Symposion*: Alkestis, Orpheus, Patroklos. Diese Exempla werden jedoch einer der italienischen Renaissance eigentümlichen Ästhetik zugeordnet. Sie verkörpern drei Formen der Schönheit und entsprechen denjenigen Sinnesempfindungen, die als edel gelten, dem Gesichts- und dem Gehörsinn. Die übrigen Sinne werden getadelt, da sie zur *voluptas* verführen. Als edel und moralisch vertretbar gilt aber auch die Vorstellungskraft, wenn sie durch Gesicht und Gehör gespeist wird. Nur auf diese Weise trägt sie zur Erkenntnis des wahrhaft Schönen bei, das mit Gott identifiziert wird. Die Hierarchie der Sinne begegnet bereits im Mittelalter, z. B. in der in Kapitel IV. (Teil I) behandelten Allegorie des Alanus ab Insulis (Alain de Lille). Das Auge wird wie bei Platon als edelster und zuverlässigster Sinn dargestellt, aber ohne dass eine moralische Verurteilung der übrigen Sinne stattfindet. Selbst Alanus ab Insulis billigt dem Tastsinn eine - wenn auch geringe und eingeschränkte - kognitive Fähigkeit zu.¹⁶² Der Gedanke aus Platons Phaidros-Rede, dass der Liebende göttlicher sei als die geliebte Person, da in ihm der Gott wirke, fehlt bei Ficino.

Ficinos Pausanias (Cavalcanti)

¹⁶⁰ Proömium 136-137, Hasse 1984, S.10-13.

¹⁶¹ Zu Ficino s. Mönch 1936, 75ff. Das *Convito* wurde 1546 ins Französische übersetzt.

¹⁶² Anticlaudian, Kap. 4 § 149-50, s. Kapitel IV. dieser Arbeit.

Der Aphrodite Urania (*Venere Celeste*) wird eine Aphrodite Pandemos (*Venere Volgare*) gegenübergestellt. Wie in der Originalrede des Pausanias lieben diejenigen, die der Urania gemäß lieben, das von Natur aus Stärkere und Vernünftiger, was der homoerotischen Liebe zwischen Seelenverwandten entspricht.¹⁶³

Der Einfluss der Pandemos bewirkt, dass die Menschen auf körperlicher Ebene das Schöne lieben und Schönes zeugen wollen. In dieser Rede wird die Aphrodite Pandemos nicht gegenüber der Aphrodite Urania moralisch abgewertet: Beide seien göttlich, da sie die Liebe zum Schönen, wenn auch auf verschiedenen Ebenen, bewirken.¹⁶⁴ Der Eros der Urania reißt uns zur Betrachtung der göttlichen Schönheit hin, der Eros der Pandemos aber lässt durch seine ihm zugehörige Aphrodite die Schönheit in den Weltkörpern hervorbringen.¹⁶⁵ Auch die sinnlich-körperliche Liebe bewahrt etwas von ihrer Göttlichkeit, denn der körperliche Eros will ein Abbild der göttlichen Urschönheit zeugen.¹⁶⁶ In allen schönen Einzeldingen lieben wir die göttliche Schönheit, die eigentliche Ursache und das Ziel des menschlichen Liebens und Strebens. Dieser Abschnitt entspricht zunächst durchaus dem Original. Ficino behält hier auch den pädagogischen Aspekt des Eros bei. Der ältere Liebende freut sich an der körperlichen wie auch an der geistigen Schönheit des Geliebten. Zu deren Entfaltung trägt er selbst bei, sodass der Geliebte ihn sowohl wegen seiner geistigen Schönheit als auch aus Dankbarkeit für die Erziehung und Förderung wiederliebt. Getadelt wird, ebenfalls im Sinne Platons, der sexuelle Missbrauch, Verführung oder Manipulation des Geliebten.

Kirchenväterlich mutet hingegen der Schlussteil der Rede an mit der Verurteilung der unteren Stufe der Liebe als Unkeuschheit, *petulantīe species*, und Verirrung eines niedrigen Menschen (*servilis*).¹⁶⁷ Immerhin wird der homoerotisch-päderastische Kontext beibehalten.

¹⁶³ Symp. 180d -181d.

¹⁶⁴ Kap. 7 §§ 153-156.

¹⁶⁵ Kap. 7 §§ 153-156. Dazu Leitgeb 2004,120ff. Sie weist auf Ficanos Orientierung an Plotin hin (Enn. III. 5, 2,24), erwähnt aber nicht, dass Platon im Symposion an diese Vorstellung der beiden Aphroditen bzw. Erosen nicht festhält (vgl. die Diotima-Rede).

¹⁶⁶ Vgl. Symp. 207a; 207dff. (Diotima).

¹⁶⁷ Kap. 9 158-59. Platon hält die Liebe zu einem Knaben dann für sklavisch, wenn man auf dieser Stufe der schönen Körper und Seelen gleichsam „hängen bleibt“, anstatt auf der Stufenfolge fortzuschreiten und sich um schöne Erkenntnisse und Weisheit zu bemühen, um das wahrhaft Schöne anstelle der Abbilder zu schauen: Symp. 210c-d. Zur Schau des wahrhaft Schönen: 210e-211b; 211e-212a.

Im 8. Kapitel werden die einseitige und die gegenseitige Liebe und ihre Folgen dargelegt, wobei die wesentlichen Gedanken sich nicht direkt bei Platon finden, sondern abgeleitet und weiterentwickelt wurden. In Platons *Phaidros* beschreibt Sokrates, dass die Seele bei der Abwesenheit des geliebten Menschen trauert und die Flügel sich zusammenziehen, um beim Anblick des Geliebten wieder zu wachsen. Demnach werden die Seelenflügel auch dann nicht wachsen können, wenn keine Gegenliebe vorhanden ist.¹⁶⁸ Die Vorstellung, dass derjenige, der keine Gegenliebe erhält, gleichsam tot sei, weil er in der geliebten Person lebt, die ihm sein Herz geraubt hat, lässt sich in der mittelalterlichen Literatur finden, z. B. in der Troubadourlyrik wie auch bei einigen Dichtern des *Dolce stil novo*.¹⁶⁹ Ein Herzenstausch bzw. Seelentausch liegt nur bei der gegenseitigen Liebe vor.¹⁷⁰ Die Seelenverwandtschaft zwischen Liebenden, etwa die gemeinsamen Anlagen, Anschauungen oder Begabungen, werden nicht durch die vorgeburtliche Zugehörigkeit zur gleichen Gottheit erklärt, wie im Original, sondern auf eine zeitgemäßere astrologische Ebene übertragen.¹⁷¹

Ficinos Eryximachos (Cavalcanti)

In der Eryximachos-Rede Ficinos tritt Eros als kosmische und weltimmanente Kraft auf, die dem Niederen die Sehnsucht nach dem Höheren verleiht. Eros ist in allem und durchdringt alles, ist allen Wesen angeboren und gemeinsam.¹⁷² Die Elemente sind in die universale Liebe eingeschlossen. Die Liebe wird als formende Kraft des Kosmos geschildert, zu der kein böses Gegenprinzip, ebenso wenig wie bei Platon, existiert.¹⁷³ Neuplatonischen Ursprungs ist allerdings die Einteilung der Liebe in eine engelhafte, geistige, seelische und natürliche, körperliche Ebene.¹⁷⁴ Sowohl die seelische als auch die körperliche Ebene entspricht dem Bereich der Menschen bzw.

¹⁶⁸ *Phaidros* 251d-252b.

¹⁶⁹ Vgl. dazu Leitgeb 2004, 163-169.

¹⁷⁰ Zum Thema Herzenstausch - Herzensraub s. auch den Abschnitt zu Pontus de Tyard im gleichen Kapitel.

¹⁷¹ Kap. 8 § 158, zur *similitudo* auch Sokrates (Benci) Kap. 14 §§ 229-230. Vgl. *Symp.* 192; 193c. *Phaidros* 252c-253c.

¹⁷² Kap. 1-2. Vgl. dazu Kristeller 1988, 108f.: *L'amore è innato a tutte le cose. L'amore è comune a tutte le cose.*

¹⁷³ Vgl. Beierwaltes 1980, 38f. Alle Seinsstufen, alle *gradūs rerum*, sollen durchmessen werden. VII. 13.4

¹⁷⁴ Vgl. auch die Sokrates-Rede (Benci) Kap.15-17 § 232-236.

irdischen Lebewesen.¹⁷⁵ Die beiden Aphroditen und die ihnen zugehörigen Eroten werden hier nicht als gute bzw. schädliche Kraft bezeichnet. Andererseits wird von einem einzigen Eros gesprochen, der Gegensätzliches vereint. Hass und Schlechtigkeit werden nicht auf ein eigenständiges Prinzip zurückgeführt, sondern auf die Abwesenheit von Liebe bzw. ein Übermaß an Egoismus unter den Menschen. Der Hauptunterschied zwischen dem platonischen und dem christlich-mystischen Eros wurde bereits ausführlich dargelegt. In der platonischen Diotima-Rede wird im Zusammenhang mit der Schau des Schönen oder wahrhaft Seienden nicht von einer *unio mystica* gesprochen. Die Vorstellung der Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Schöpfer und des Aufgehens oder Entwerdens in Gott stammt nicht von Platon.¹⁷⁶ Den zentralen Satz, der Platon von den christlichen wie auch den islamischen Mystikern unterscheidet, spricht Diotima aus: *Der Gott vermischt sich nicht mit dem Menschlichen*. Dies hat Ficino offenbar nicht berücksichtigt.¹⁷⁷

Ficinos Aristophanes (Landino)

Die Aristophanes-Rede wird zunächst originalgetreu wiedergegeben. Der Mythos von den kugelgestaltigen Menschen dient als Beweis dafür, dass der Eros der größte Arzt und Wohltäter der Menschen sei. Nur durch den Eros kann der Mensch seine ursprüngliche Natur, seine Ganzheit, wiedergewinnen. Wenn wir Gott die rechte Ehre erweisen, so wird er uns in unseren ursprünglichen Zustand zurückversetzen und heilen, so der christliche Zusatz durch Ficino.¹⁷⁸ Die ursprünglichen drei Geschlechter, des weiblichen, des männlichen und des zusammengesetzten, werden aus dem Original übernommen, wobei die Ursache der Hetero- und Homosexualität nur sehr versteckt und implizit ausgedrückt wird: *Sectione factā, dimidium amore ad dimidium trahitur*.¹⁷⁹ Jede Hälfte wird zu der ihr Entsprechenden hingezogen. Neuplatonischen Ursprungs ist die Betrachtung zur Zerteilung der Seelen: Gott schuf die Seele als ein Licht, das aber aus einer natürlichen und einer übernatürlichen

¹⁷⁵ Kap. 1 § 160. Ficino beruft sich auf Dionysios Areopagita.

¹⁷⁶ Sie findet sich in der mittelalterlichen christlichen und islamischen Mystik, im Sufismus, einer mystisch-platonischen Sekte sowie im Buddhismus.

¹⁷⁷ Symp. 203a: *theós anthrópō ou mignytai*. Agapē, die Liebe Gottes als verbindende Macht, durch die sich das Höhere zum Niedrigen herabneigt, erscheint bei Eriugena, der in Kap. III dieser Arbeit behandelt wird. Zur Agapē vgl. auch Ohm 10-13; 38; 449; 376: Gott als Ursache und Ziel aller Liebe.

¹⁷⁸ 2. Kapitel, §§ 167-169.

¹⁷⁹ 2. Kapitel §169.

Hälfte bestand. Die Hybris der Menschen, die in der Abwendung von Gott bestand, bewirkte, dass das übernatürliche Licht bei Gott blieb, oder dass sie es verloren, und das natürliche Licht in materielle Körper hineinfel. Durch die Zerteilung erfährt die Seele sich als Mängelwesen, während Gott allein sich selbst genügt und keinen Mangel leidet. Es liegt an ihrem eigenen Bemühen um Wahrheit, das verlorene göttliche Licht eines Tages wieder zu erlangen. *Haben sie es empfangen, so werden sie wieder vollständig und selig in der Anschauung Gottes.*¹⁸⁰

Im 4. Kapitel wird diese Vorstellung nochmals ausgeführt. Die beiden Lichter werden als zwei Flügel der Seele dargestellt. Das neuplatonische Element erscheint hier mit einem genuin platonischen Erbe verbunden.¹⁸¹ Die Beflügelung der Seele kommt allerdings nicht im platonischen *Symposion* vor, sondern im *Phaidros*. Das Streben nach den Tugenden und die Liebe zu Gott führen die Seele zu ihm zurück und damit zur Glückseligkeit. Bei Ficinos Ausführungen zu den platonischen Tugenden werden Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mäßigung genannt, nicht aber die Weisheit, da der Glaube über dem Wissen steht. Auch dieser Aspekt weist eine Abweichung von der platonischen Lehre auf.

Ficinos Agathon (Marsuppini)

Hier wird der platonischen Vorlage gemäß zunächst der Eros mit den Attributen *schön, jugendlich, zart, gewandt* charakterisiert, was sich an späterer Stelle wiederholt.¹⁸² Nach einer naturwissenschaftlichen Darlegung der einzelnen Sinnesorgane folgt die durch Proklos, Eriugena und Dionysios Areopagita bekannte Herleitung des Schönen, *kalón*, von *kaleîn* (rufen). Das Schöne ruft sozusagen die Seele zu sich. Das Schöne wird vornehmlich über das Auge und das Gehör wahrgenommen. Das Auge dient der Wahrheitsfindung, da es bei Platon wie für Ficino als das zuverlässigste Sinnesorgan gilt.¹⁸³ Die Tugenden des Eros und seine Gaben an die Menschen werden weitgehend der Vorlage entsprechend wiedergegeben.¹⁸⁴ Das Wesen der Schönheit wird als immaterielles, geistiges Prinzip

¹⁸⁰ 2. Kapitel §§ 169-70, s. auch 4. Kapitel §§ 172-73. Zu dieser Variante des Sündenfalles der Seele in der islamischen Mystik vgl. Ibn Hazm (Kap. IV), im Sufismus s. Schimmel 1985, 201.

¹⁸¹ § 172, zur Beflügelung der Seele s. *Phaidros* 246a-e; 251aff.

¹⁸² Kap. 1; Kap. 7 §§ 190-194.

¹⁸³ Kap. 2 §§ 179-82. Diese Herleitung des *kalón* liegt eine Stelle in Platons *Kratylos* zugrunde. Dass das Schöne die Seelen zu sich ruft, entspricht einer neuplatonischen Interpretation. Vgl. dazu Kap. III.

¹⁸⁴ Kap. 8 §§ 192-194, Kap. 9, §§ 194-195.

definiert, das in der intellegiblen Region der Wissenschaften, Gestalten und Töne herrscht.¹⁸⁵ Auf diese lenkt der Eros unsere Seele, so Ficino, mittels der drei oberen Vermögen, die das wahrhaft Schöne erkennen (Gesicht, Gehör, Vorstellungsbild).¹⁸⁶ Gegenüber dem Original erscheint auch diese Rede angereichert mit fremden Zusätzen. So kommt z. B. die platonisch-aristotelische Physiologie des Sehens im *Symposion* nicht vor, die Darlegung der Gaben der einzelnen Götter an die Menschen ist durch zeitgenössische astrologische Zuordnungen geprägt.¹⁸⁷ Das folgende Kapitel erweitert den platonischen Schönheitsbegriff durch plotinisch-mystische Vorstellungen. Die Schönheit wird als Abglanz des Angesichtes Gottes beschrieben. An die Stelle der Idee des Guten als Urgrund alles Seins tritt Gott als universaler Schöpfer und Ziel des Liebens und Strebens der Lebewesen.

Ficinos Sokrates (Benci)

Eingangs wird der Eros originalgetreu als Mittleres zwischen Gott und Menschen definiert, an späterer Stelle auch, indem der entsprechende Mythos referiert wird, als Sohn des Poros und der Penia sowie als Dämon vorgestellt. Als besondere Veränderung gegenüber dem platonischen *Symposion* fällt hier die ausführliche neuplatonische Dämonologie auf. Es werden gute und böartige Dämonen unterschieden, die den verschiedenen Planeten angehören. Sie fungieren als Übermittler der planetarischen Einflüsse auf die Menschen.¹⁸⁸ Die guten Dämonen werden wie bei Dionysios Areopagita als Engel bezeichnet. Von Plotin übernimmt Ficino die Unterscheidung des Eros als Gott und als Dämon andererseits: Es gibt für beide einen göttlichen und einen dämonischen Eros.¹⁸⁹ Im 8. Kapitel wird sogar von drei Erosen, die in jeweils einem Seelenteil wirken, ausgegangen. Sobald man gute und böse Dämonen unterscheidet, ergibt sich die problematische Frage, zu welchen von ihnen Eros gehört. Sie bleibt unbeantwortet.¹⁹⁰ Leitgeb zeigt im Werk Ficinos

¹⁸⁵ Kap. 3 §§ 182-185; 180-81 zur unterschiedlichen Bewertung der Sinne.

¹⁸⁶ Die moralische Abwertung der drei unteren Sinne geschieht schon bei Plotin. Mönch 1936, 97f.

¹⁸⁷ Kap. 4 §§ 184-187; Kap. 13 §§ 197-98, s. auch Sokrates Kap. 4 §§ 203 -206.

¹⁸⁸ Vgl. dazu Leitgeb 2004, 110ff., 120; 124f.

¹⁸⁹ Kap. 7 §§ 208-210; Kap. 8 §§ 211-213.

¹⁹⁰ Vgl. Symp. 203 a: Auch für Platon existieren vielerlei Arten von Dämonen, ohne dass er ausdrücklich von Guten und Bösen spricht. Der Eros wird zwischen Gut und Schlecht, zwischen Sein und Nichtsein lokalisiert.

den starken Einfluss Plotins auf, nimmt jedoch keinen Vergleich mit dem Originaltext vor.¹⁹¹

Zwischen Weisheit und Unwissenheit stehend und als Streben nach Weisheit, nach dem, was man nicht besitzt, erscheint Eros im 10. Kapitel, im Anschluss daran wird er als Zeugungsstreben in den Lebewesen charakterisiert.¹⁹² Beide Erosen, heißt es in Kapitel 11, streben nach dem Guten, doch erfolgt eine moralische Abwertung des irdischen Eros als minderwertig und triebhaft.¹⁹³ Ficino legt der Diotima bzw. dem Redner Benci in den Mund, dass die Liebe zu Frauen eine niedere und auf die sexuelle Ebene reduzierte Liebe sei, während die Liebe zu Männern als wertvolle und himmlische dargestellt wird.¹⁹⁴

Man kann nicht stark genug hervorheben, dass dieser zuletzt genannte Aspekt den Aussagen beider Pausaniasreden entspricht. Die Unterscheidung zwischen irdischer und himmlischer Liebe wird in der Rede der platonischen Diotima-Rede korrigiert, was Ficino nicht berücksichtigt. In Platons Diotima-Rede wird die von Pausanias und Eryximachos vorgestellte Theorie eines guten und eines schlechten Eros nicht beibehalten. Es gibt nach Platon *einen* Eros, der als Dämon zwischen himmlischer und irdischer Sphäre vermittelt. Ficino lässt hingegen seinen Sokrates, vermittelt durch Benci, behaupten, Diotima habe zwei Aphroditen und ebenso zwei Erosen angenommen. Wie bei Plotin werden hier ein göttlicher Eros, der sich auf das wahrhaft Gute richtet, und ein dämonischer Eros, der sich auf der Ebene der irdischen Güter bewegt und diese begehrt, unterschieden. Daran anschließend wird sogar von fünf Erosen gesprochen, die in der menschlichen Seele wirken sollen.¹⁹⁵ Wie im platonischen *Phaidros* und in der Pausanias-Rede Ficanos dargelegt, beeinflusst der Schutzgott, dem die Seele vor der Inkarnation folgte, nachhaltig das Verhalten und Streben der Liebenden. Als neuartiger Zusatz erweist sich die ausführliche humoralpathologische Beschreibung der Liebenden, die sich ihrem Temperament entsprechend verhalten.¹⁹⁶ Ficino verknüpft also eine neuplatonische Theologie und Dämonologie mit der platonischen Vorstellung der Inkarnation.¹⁹⁷

¹⁹¹ Leitgeb 2004, 151f.; 162ff.

¹⁹² Kap. 11 §§ 223-225.

¹⁹³ Kap. 11 § 225.

¹⁹⁴ Kap. 14 §§ 228-229.

¹⁹⁵ Kap. 7 §§ 210, 211-213.

¹⁹⁶ Kap. 9 §§ 213-217.

¹⁹⁷ Vgl. Leitgeb 2004, 114-115.

Die neun Lebensformen und der Einfluss der Götter bzw. Planeten auf die liebenden Seelen stimmen mit den Ausführungen in Platons *Phaidros* überein. Die philosophischen Seelen sind diejenigen, die dem Gefolge des Zeus angehören.¹⁹⁸ Nur mit göttlicher Beihilfe (*ispirazione divina*) vermag der Mensch Einsicht in die wahre Schönheit und die rechte Liebe (*legittimo amore*) zu finden. Die göttliche Hilfe ist durch den beflügelnden, „göttlichen“ Eros gegeben, die Erkenntnisfähigkeit des Liebenden hängt bei Platon aber auch von der Erinnerung an das Schöne und der philosophischen Erziehung oder Anleitung der Seele ab.

Gott wird bei Ficino zur Urquelle der Schönheit *und* der Liebe. Die Seele des Menschen erleidet das Schicksal des Narziss, wenn sie die wahre Schönheit in den Abbildern statt in Gott sucht.¹⁹⁹ Die unendliche Schönheit und Weisheit Gottes erfordert nach Ficino unendliche Liebe seitens der Menschen.²⁰⁰

Ficinos Alkibiades (Marsuppini)

In der von Marsuppini präsentierten Alkibiades-Rede wird zunächst die Analogie zwischen Sokrates und Eros aus dem *Symposion* übernommen.²⁰¹

Die nachfolgenden Themen stimmen hingegen keineswegs damit überein, was Alkibiades im platonischen Originaltext darlegt. Was der Anblick eines schönen Menschen in der Seele des Betrachtenden bewirkt, der Moment des Sichverliebenseins und des Hingerissenseins durch die Schönheit, wird auf einer materiellen und physikalischen Ebene interpretiert. Der durch Lukrez vermittelten epikureischen Lehre zufolge findet ein Austausch von kleinen Materieteilchen (kleinen Abbildern, *simulacra*) statt, die auf das Auge treffen. Die Sehstrahlen der Blicke treffen sich, zugleich strömen Lebensgeister (*spiritalis vapores* oder *spiritūs*) mit Teilchen des Blutes vom Herzen des jüngeren Geliebten in das Herz des älteren, der bei Platon dem *erastēs* entspricht.²⁰² Lukrez betrachtet die Liebe keineswegs unter dem

¹⁹⁸ *Phaidros* 252c-253c.

¹⁹⁹ Kap. 17 § 234. Dazu Glanzmann 2006,86: Ebenso liebt Narziss das Falsche an sich, indem er auf die äußere, vergängliche Schönheit des Körpers fixiert bleibt. Vgl. auch Mönch 1936, 101ff. Zu Gott als *Agapē*, als sich verströmende und hinabsteigende Urquelle aller Liebe: Warnach 1951 173 ff; 184 ff.; 199ff.; Ohm 1950,10-13; 38; 449. Vgl. auch die Interpretation zu Eriugena (Kap. IV).

²⁰⁰ Kap. 18-19 §§ 238-239.

²⁰¹ Kap. 2 §§ 242-245.

²⁰² Kap. 4-5 §§ 246-50. Zur Aktualität des Lukrez im 15. Jahrhundert s. den einführenden Abschnitt.

geistigen und emotionalen Aspekt, sondern auf rein physisch-sexueller Ebene.²⁰³

Umso befremdlicher wirkt der Bezug, der hier von Platon zu einem Epikureer hergestellt wird, der jegliche Verbindung oder Kommunikation zwischen Gott bzw. Göttern und Menschen ausschließt und damit die Liebe derjenigen religiösen und metaphysischen Dimension beraubt, die sie bei Platon besitzt. Darüber hinaus bedeutet die zwischenmenschliche Liebe für Lukrez keinerlei veredelnde, anagogische Macht oder Seelenverwandtschaft wie für Platon. Lukrez lässt sich geradezu als Antiplatoniker bezeichnen. Für ihn bedeutet Liebe den Austausch von Körperflüssigkeiten. In der mir zugänglichen Literatur wird auf diesen extremen Widerspruch zu Platons Eroskonzeption nicht eingegangen. Glanzmann verweist lediglich auf die Präsenz lukrezischer Lehre im Werk Ficinos.

Die epikureische Lehre, die von Lukrez als Heilslehre und als Befreiung - nämlich von der Götterfurcht - gesehen wird, bestreitet zwar nicht die Existenz göttlicher Wesen, schließt jedoch aus, dass diese sich in irgendeiner Weise, sei es strafend, kontrollierend oder helfend, in das Leben der Menschen einmischen.²⁰⁴ Platons Eros hingegen stiftet Frieden zwischen Göttern und Menschen und hilft der menschlichen Seele, ihren ursprünglichen Zustand wieder zu erlangen.²⁰⁵ Welcher Mensch sich in wen besonders leicht verliebt, und wer besonders anfällig ist für chronische Liebeskrankheit, wird sowohl auf humoralpathologischer als auch auf astrologischer Ebene erklärt, worin ebenfalls Zusätze aus fremden Quellen vorliegen.²⁰⁶

Die gemeine Liebe (*amor vulgaris*) wird im Folgenden, auch in Anlehnung an Lukrez, als schlimmste aller Seuchen bezeichnet und auf eine Verderbnis des Blutes zurückgeführt.²⁰⁷ Glanzmann erkennt hierin den Einfluss aktueller Schriften zur Magie und Hexerei.²⁰⁸ Die Liebeskrankheit verursacht eine Verderbnis des Blutes, die das Herz beklemmt und eine langfristige Erhitzung in den Adern und Gliedmaßen bewirkt. So entsteht ein Überschuss zunächst an gelber, dann an schwarzer Galle.²⁰⁹ Diese Krankheit gilt als schädliche Art des Wahnsinns (*furor*). Dergleichen ist im platonischen Original nicht anzutreffen.

²⁰³ Zu diesem physikalisch-materialistischen Aspekt bei Ficino s. auch Glanzmann 2006,37f.

²⁰⁴ Kap. 5 §§ 249-50. De rerum natura IV,1052-1056; 1108-14; 1063-66.

²⁰⁵ Symp. 189d, 192b-193d (Aristophanes), 197d-e (Agathon), 212 a-b (Diotima).

²⁰⁶ Kap. 9 §§ 252 -255.

²⁰⁷ Kap. 6 §§ 251-252.

²⁰⁸ Glanzmann 2006,48ff.

²⁰⁹ Kap. 9 §§ 255-256.

Es folgt die Darlegung der vier Arten der göttlichen *manía*, die nicht im platonischen *Symposion* auftauchen, sondern vielmehr im *Phaidros* definiert werden: *furor poeticus*, *furor mysterialis*, *furor vaticinus* und *furor amatorius*. Letzterer ist die edelste und göttlichste Art des Wahnsinns, da er den liebenden Menschen zum Guten und zu Gott hinaufführt.²¹⁰ Ficino ersetzt eine Art der *manía* aus dem platonischen *Phaidros*, da sie ihm nicht mehr aktuell erschien. Platon nennt als zweite *manía* die Art von Wahnsinn, unter dem die von einem Geschlechterfluch Betroffenen leiden, die aber durch Tilgungsriten befreit werden können. An der Stelle dieser *manía* steht bei Ficino der dionysische *furor*: *Die Dichtung stammt von den Musen, das Mysterium von Dionysos, die Weissagung von Apollon und die Liebe von Aphrodite (sc. der himmlischen)*.²¹¹ Gemäß der platonischen Alkibiades-Rede wird der Vergleich des Sokrates mit einem Satyr dargelegt. Ficino übernimmt aus dem Original die entsprechenden Schlussfolgerungen für das Wesen des Sokrates sowie seine Worte und Verhaltensweisen. Sokrates erscheint als wahrer, vorbildlicher Liebender (*verus amator*).²¹²

Abgesehen von der Rede des Pausanias wird der pädagogische Eros bei Ficino nur wenig angesprochen, auch tritt der sittliche Wert der zwischenmenschlichen Liebe innerhalb des *Convito* weniger in Erscheinung als bei Platon. Das Besser-Werden durch die Liebe wird auf das liebende Streben nach Gott bezogen. Die ethisch-pädagogische Grundkonzeption ist dem mystischen Erleben gewichen.²¹³ Zumindest aber fungiert Sokrates als Beispiel für den erzieherischen Eros, da er mit seiner Lebensweise zugleich den Göttern und seinem Land nützt. Das eigentliche Ziel des menschlichen Lebens konzentriert sich auf die Suche nach Gott. Das Ziel der Liebe besteht entsprechend in der Gottesschau: *L'inquietudine esistenziale che mette la coscienza intimamente in movimento e la (sc. l'anima) spinge in su di grado in grado finché non raggiunga il suo fine e trovi pace nell'atto supremo della contemplazione di Dio*.²¹⁴ Ficino stellt sich als geistiger Erbe Plotins heraus. Er spricht nicht nur von einer göttlichen Schau und der *homoíōsis theō*, sondern einer Umwandlung, Einswerdung der Seele mit Gott (*unio mystica*).²¹⁵

²¹⁰ Kap. 13-15 §§ 257-260. Bei Pico della Mirandola heißt der platonische Eros auch *furor Socraticus*! Vgl. dazu Mönch 1936, 167.

²¹¹ Kap. 14 § 258: *Póēsis ā Musīs, mysterium ā Dionysō, vaticinium ab Apolline, amor ā Venere*. Vgl. dagegen *Phaidros* 244a ff.

²¹² Kap. 2 § 242; Kap. 16 §§ 261-262; *Symp.* 214b f.

²¹³ Dazu vgl. Mönch 1936, 80.

²¹⁴ Kristeller 1988, 288.

²¹⁵ Zu diesem mystischen Element: Zitat von Kristeller 1988, 282f.; s. auch Collins 1974, 90f.

Platons Diotima-Rede stellt hingegen die Schau des wahrhaft Schönen mit mystischem Vokabular als Offenbarung eines Mysteriums dar, doch findet keine Vereinigung des menschlichen Geistes mit Gott statt.

V. 3. ii. Der Einfluss Plotins auf Ficino bezüglich der Eros-Konzeption

Ficino orientiert sich bei seiner Beschreibung des Eros (*amor*) an Plotins Enneade III. 5, wie Wolters und Leitgeb zu Recht bemerken.²¹⁶ Ficino hielt Plotin, mit dem er sich noch vor der Übersetzung Platons beschäftigt hatte, für einen verlässlichen Interpreten Platons. Plotin erwähnt zwar bei der Beschreibung des Aufstieges zum Schönen den relativen Wert der körperlichen schönen Einzeldinge, geht aber sehr schnell zur Diskussion des göttlichen Eros und des halbgöttlichen, dämonischen Eros über.

Plotin versucht die widersprüchlichen Aussagen, dass Eros im platonischen *Phaidros* einerseits als Gott gilt, andererseits im *Symposion* als Dämon, in Übereinstimmung zu bringen. Eros manifestiert sich in unterschiedlichen Seinsbereichen, welche alle Ebenen von der physischen, materiellen bis zur rein geistigen Ebene umfassen. Der göttliche Eros bedeutet für Plotin das rein geistige Streben nach Einsicht, der dämonische Eros verbindet sich mit den niederen Seelenteilen, den empfindenden (*thymós, epithymía*) und strebt eher nach materiellem bzw. mit Materie vermischem Schöner.²¹⁷ Die Liebe zu sich selbst besteht bei Plotin in einer Konzentration der Seele auf sich selbst und auf Gott. Auf dieser Ebene lässt sich der Eros als göttlich bezeichnen. Plotin übernimmt die Vorstellung der beiden Aphroditen und zweier Erogen, berücksichtigt aber nicht, wie folgerichtig Ficino, dass diese Theorie nicht der Auffassung Platons entspricht, was man aus den Ausführungen Diotimas im platonischen Originaltext entnehmen kann.²¹⁸ Das gemeinsame Ziel der menschlichen Seele bei Platon, bei den christlichen wie bei den islamischen Neuplatonikern besteht in der Wiederherstellung eines ursprünglichen, unversehrten Zustandes, in der *restitutio in primum statum*, der Rückkehr zum göttlichen Ursprung. Das Leiden der Seele an dem Verlust veranlasst sie zur beständigen Suche

²¹⁶ Wolters in: Eisenbichler / Zorzi-Pugliese 1986, 189ff.; Leitgeb 2004, 120f.; 140ff.; 151f.; 170ff.

²¹⁷ Hinweis von Arbogast Schmitt, Marburg. Ähnlich auch Wolters a.a. O. 190-192, Leitgeb 2004, 120ff.; 151ff.

²¹⁸ Symp.251dff.;206bff.; 208 eff.

nach Glückseligkeit.²¹⁹ In der Alkibiades-Rede im *Convito* wird das Gleichnis vom Seelengefährten aus dem *Phaidros* abweichend vom Original interpretiert, indem der Wagenlenker und die beiden Pferde mit anderen Seelenvermögen identifiziert werden.²²⁰ Den Wagenlenker setzt Ficino gleich mit dem Geist, *mens*, der nach Göttlichem strebt, das weiße Pferd entspricht bei Ficino der diskursiven *ratio* und der Meinung, *opinio*. Das schwarze Pferd repräsentiert die verworrene Einbildungskraft, das Begehungsvermögen und die Sinneswahrnehmung, *all the subrational powers of the soul*, wie Allen sie bezeichnet.²²¹ Den platonischen Seelenpferden ordnet Ficino offensichtlich andere Seelenkräfte zu, die bei Platon nicht zu finden sind. Im *Phaidros*-Kommentar erklärt Ficino die Seelenvermögen originalnäher; beide Pferde stehen für zwei Ebenen des dynamischen Strebens, das Ficino auch mit dem Willen gleichsetzt. Das weiße Pferd bezeichnet im Sinne des platonischen *thymós* das mutige, ehrliebende, sich leicht von der Vernunft lenken lassende Streben: *the honor-driven, irascible power that sends men out into the world of competitive action*.²²² Das schwarze Pferd entspricht dem verführbaren, schwer zu zügelnden sinnlichen Begehungsvermögen, einschließlich der Sinneswahrnehmung, was Platon als *epithymia* bezeichnet.

Der Gesamteindruck des *Convito*

In der Diotima-Rede des platonischen *Symposion* wird die Theorie der himmlischen und der irdischen Aphrodite mit den entsprechenden Erosen aufgegeben. Da bei Ficino diese Korrektur fehlt, muss angenommen werden, dass er die Theorie der beiden Erosen für die ursprüngliche, ureigene Ansicht Platons gehalten hat und damit ein Missverständnis vorliegt. Durch die Antithese zwischen den beiden Aphroditen und Erosen, sowie durch die moralische Verurteilung der Liebeskrankheit bleibt ein ungelöster Widerspruch hinsichtlich der Bewertung des Eros bestehen.

Für Autoren, die das Original nicht kannten oder nicht berücksichtigten, musste der Eindruck entstehen, dass Platon selbst einen guten himmlischen, letztlich auf Gott

²¹⁹ Allen 1984, 56ff.; 63 zur christlichen Interpretation der *Phaidros*-Stelle: Eros führt die Seele zurück zu Gott und heilt sie, indem sie ihren ursprünglichen Zustand wieder erlangt. *Phaidros* 245c-e; cf. Paulus 1 Cor. 13:1-13.

²²⁰ Kap. 14 § 259. Die Wirkungen der verschiedenen *furors* auf die Seele werden hier dargelegt.

²²¹ § 259. Dazu Allen 1984, 88-89.

²²² So Allen 1984, 197f.

gerichteten, und einen schlechten, auf Vergängliches gerichteten irdischen Eros angenommen hat.

Die Liebe zu Frauen wird, im Gegensatz zum Frauenkult der Troubadours und der Stilnovisti, nur auf der physisch-sexuellen Ebene betrachtet. Sie führt bei Ficino nicht zur Kultivierung der Seelenkräfte und zur Erkenntnis des wahrhaft Schönen.²²³

Platon schreibt in der Diotima-Rede der sexuellen Ebene des Eros und der körperlichen Schönheit als erster Stufe auf dem Weg zum Schönen wie auch der emotionalen Bindung zwischen schönen Seelen einen unverkennbaren Wert zu.

An dieser Stelle will ich nochmals betonen, dass die Diotima-Rede im Original mit dem Gedanken schließt, dass alles, was zum Eros gehöre, Achtung verdiene und geehrt werden solle.

Mit Nachdruck weise ich auf die geniale Verbindung der sinnlichen und der geistigen Liebe hin, die Platon durch *einen* Eros in seinem *Symposion* geschaffen hat, der zugleich als Dämon in der menschlichen Seele wirkt. Es handelt sich um einen ganzheitlichen Eros, der sich auf verschiedenen Stufen bewegt, welcher je nach dem Reifegrad der Seele des Individuums das Schöne, das Gute, das Ehrenhafte und die Weisheit liebt. Auf diese Weise überwindet Platon eine körperfeindliche Haltung, die im Werk Ficanos aufgrund der intensiven Beschäftigung mit Plotin auflebt.

Die Einheitlichkeit der Eroslehre Ficanos wird erheblich gestört durch die Verknüpfung original-platonischer Lehre mit einer Vielheit plotinischer bzw. neuplatonischer, christlich-mystischer und epikureisch-materalistischer Vorstellungen. Wenn es sich bei der Vorgehensweise Ficanos auch um eine humanistische Deutung handelt, so führt diese Vermischung mit nichtplatonischen Gedanken zu Widersprüchen, die ungelöst nebeneinander stehenbleiben. Das christliche Motiv der Ursünde, welche die Seele durch die willentliche Abkehr von Gott und den Sturz in die Vielheit des Körperlichen verursacht hat, sowie die Darstellung der durch übermäßige und chronische Liebe entstehenden Krankheiten trägt zusätzlich dazu bei, dass die Charakterisierung und Bewertung des platonischen Eros durch Ficino verzerrt und zwiespältig erscheint.

Mönch sieht zu Recht einen *inneren Bruch* in der gesamten Darstellung Ficanos, er nimmt jedoch keinen Vergleich mit der Eros-Darstellung im platonischen Original

²²³ Ficino verurteilt penetrant die körperliche Liebe, die nicht der Fortpflanzung dient. Vgl. Ebbesmeyer 2002, 84f.; 90f.

vor.²²⁴ Es überrascht im Ganzen gesehen, dass die von mir hervorgehobene Inkonzinnität teilweise in der Forschung bemerkt wurde, jedoch keine Konsequenzen für die Bewertung des Eros aufgezeigt wurden. Welche Missverständnisse und Fehlschlüsse entstehen, wenn in einem dramatischen Text oder Dialog die Äußerungen einzelner Personen oder Redner mit der Ansicht des Autors identifiziert werden, zeigt die bereits erwähnte Schmähung Platons durch Georgios von Trapezunt. Er unterstellte Platon nach der Lektüre des *Phaidros* eine unmoralische Liebesauffassung, während der Kardinal Bessarion die Worte des Lysias von Platons eigener Eroskonzeption zu unterscheiden wusste. Letztere offenbart sich nämlich in der zweiten Sokrates-Rede im *Phaidros*, ebenso in den Worten Diotimas im *Symposion*, während die Auffassung des Lysias eindeutig verworfen wird.

V. 4. i. Baldassare Castiglione

Es wird in diesem Abschnitt auf Castiglione eingegangen, da seine Liebesauffassung deutliche Anleihen aus dem platonischen *Symposion* enthält. Baldassare Castiglione (1478-1529), der am Hof von Urbino lebte, verfasste den höfischen Dialog *Il Cortegiano*, der im Jahre 1528 gedruckt wurde. Man könnte in ihm eine Anleitung zum angemessenen höfischen Verhalten sehen.²²⁵ Die mittelalterliche höfische Liebesidee, die bereits Platon-Reminiszenzen enthält, wird mit platonischer Ethik und Ästhetik verknüpft. Der Platonismus galt als Philosophie der guten Gesellschaft des Cinquecento. Schon bei Platon war der philosophische und pädagogische Eros den Aristokraten vorbehalten, wie aus dem ersten Kapitel hervorgeht. Unter den Dialogpartnern und -partnerinnen erscheint auch Pietro Bembo. Castiglione legt ihm eine Rede in den Mund, die wesentliche Charakteristika des platonischen Eros originalgetreuer wiedergibt als Bembos eigener Liebesdialog, die *Asolani*. Die Bembo-Rede bildet gleichsam den krönenden Abschluss des *Cortegiano*.²²⁶ Durchaus im Sinne der platonischen Diotima-Rede wird die Liebe als Mysterienweihe dargestellt. Ein Bezug zur platonischen Anamnesis ist ebenfalls

²²⁴ Mönch 1936, 119-20. Er vergleicht den Inhalt der einzelnen Reden nicht mit dem der platonischen Vorlage.

²²⁵ Vgl. Ebbersmeyer 2002, 156-162. Jacques Colin d'Auxerre übersetzte 1537 den *Cortegiano* ins Französische. Festugière 1941, 47

²²⁶ 4. Buch § 62-71.

vorhanden. Man liebt nur, was man erkannt hat, was auch als Grund für die bewusste Auswahl oder Entscheidung für einen wahrhaft liebenswerten Menschen angeführt wird. Platon beschreibt den Eros als *mania*, Entzückung, die sich aber relativiert oder schwindet, wenn die betreffende Person nicht auch innerlich schön ist. Die Liebe, die sich allein auf die körperliche Anziehung gründet, bleibt oberflächlich und kurzlebig.²²⁷

Bembo vergleicht wie Castiglione die Beflügelung der Seele und das Wachsen der Flügel mit dem Zahnen bei Kindern, worin er direkt und wörtlich auf den *Phaidros* Bezug nimmt. Der ethische Aspekt der Liebe, der sich darin manifestiert, dass die Liebe verborgene Tugenden zum Vorschein bringt, so wie sie edle Gedanken und Erkenntnisse in der Seele erzeugt, lässt sich im *Symposion* wie im *Phaidros* finden. Außerdem stammt die Vorstellung, dass die Liebenden einander besser machen, unverkennbar aus den platonischen Erosdialogen.²²⁸

Die irdische, wahrnehmbare Schönheit und diejenige der Seele, etwa ihr edles Wesen, ihre Tugenden, werden in der Bembo-Rede als Abbilder der göttlichen Schönheit gewürdigt. An den platonischen *Phaidros* angelehnt erscheint auch die Beschreibung, wie die Liebe in der Seele Nahrung gewinnt durch die Anwesenheit der geliebten Person. Jegliches körperliche Begehren, das unweigerlich entsteht, wenn die geliebte Person nicht nur äußerlich attraktiv, sondern auch edlen Charakters ist, wird jedoch als gefährlich, profan und meidenswert verurteilt. Vielmehr solle der Hofmann mithilfe der Vernunft den Weg der göttlichen Liebe beschreiten und sich allein der Betrachtung hingeben, auch wenn er das Bild der schönen, liebenswerten Frau im Herzen trage. Die körperliche Berührung vermittele keine Kenntnis von der wahren Schönheit.²²⁹

Der Kuss als Seelentausch nimmt dennoch einen besonderen Stellenwert ein, wobei sich Castiglione auf Platon beruft. Der Kuss bedeutet einen legitimen Liebesbeweis, der dem angemessenen höfischen Verhalten nicht entgegensteht. Die wahre Erzeugung von Schönem in der Schönheit besteht jedoch in der Erzeugung guter,

²²⁷ *Phaidros* 249df.; 251a. Festugière 1941, 47ff. behauptet, Castiglione habe die Rede im Wesentlichen aus Anleihen bei Ficino zusammengesetzt.

²²⁸ *Symp.* 192a-b; 209b-e; *Phaidros* 252d-253d; 255a-b; 256e.

²²⁹ § 62: Auge und Ohr sind diejenigen edlen Sinne, die eine klarere Erkenntnis vermitteln können als die übrigen Sinne. Auch für Platon besitzt das Auge eine Priorität vor den anderen Sinnen, doch die moralische Abwertung von Tast-, Geschmacks- und Geruchssinn findet sich bei Ficino.

tugendhafter Gedanken in der Seele.²³⁰ Mit der Schau des wahrhaften, göttlichen Schönen und mit der Bezeichnung *das Meer des Schönen* - einem Zitat, das bei Ficino nicht erwähnt wird - rekuriert Castiglione direkt auf die Rede Diotimas im *Symposion*.²³¹ Ein wichtiger Unterschied gegenüber Platon bleibt, der unmittelbar mit dem höfischen Ambiente zusammenhängt; es geht um heteroerotische Beziehungen. Im Kontrast zu Ficino erscheint hier die Frau, dem höfischen Liebesideal getreu, als Inkarnation der Tugenden, des Schönen und Guten.²³² Das „Weibliche“ wird nicht gegenüber dem „Männlichen“ abgewertet, sondern beide erscheinen gleichermaßen zur Tugend befähigt. Wörtlich zitiert wird z. B. aus dem *Symposion* das Erzeugen im Schönen, was auf schöne Gedanken, Erkenntnisse und Tugenden bezogen, aber auch von einem der Gesprächsteilnehmer in einen sexuellen Kontext gestellt wird. Man diskutiert auch - wohl in Anlehnung an die südfranzösischen *Cours d'Amour* - die Frage, ob eine von ihrem Mann nicht liebevoll behandelte Frau sich einem anderen Mann, der sie liebt, zuwenden dürfe. Der christlichen Ehemoral zufolge darf sie ihm ihre Seele schenken, eine geistig-emotionale Beziehung unterhalten, aber sie nicht nach außen hin zu erkennen geben.²³³ Die zahlreichen Bezüge auf Platon werden weniger unter philosophischem Aspekt als unter dem der zwischenmenschlichen Liebe behandelt, obwohl philosophische Bildung zu den erforderlichen Eigenschaften eines guten *cortegiano* gehörte.²³⁴

V. 4. ii. Platon-Reminiszenzen in Pietro Bembo's *Asolani*

Auch das Werk Pietro Bembo's verdient im Kontext der italienischen Platon-Rezeption Erwähnung, da es u. a. auf die französische Renaissance eingewirkt hat. Bei den von Bembo im Jahre 1505 herausgegebenen *Asolani* handelt es sich um einen Traktat über die Liebe in Dialogform. Der fingierte Dialog zwischen drei

²³⁰ Phaidros 252d-253d; 255e-256a. Der Seelentausch durch das Küssen geht auf das durch die Gellius-Rezeption in Italien aktuell gewordene Liebesgedicht Platons zurück. Die Seele entweicht bzw. tritt ein über die Lippen.

²³¹ Symp.210d.

²³² 3. Buch § 13ff.; § 28f.

²³³ § 56. Zur mittelalterlichen höfischen Liebeskasuistik vgl. Kapitel III., Teil I. Der Überzeugung der Marie de Champagne gemäß schließen sich Liebe und Ehe aus. Liebe und Seelenverwandtschaft, wie auch sexuelle Erfüllung kann nur außerhalb der Ehe gefunden werden.

²³⁴ 3. Buch § 54 f., zur universalen Bildung eines *cortegiano* s. Garin 2004, 156ff.

Edelmännern und drei Edeldamen spielt in Asolo bei Treviso.²³⁵ Am ersten Tag wird die These aufgestellt, dass die Liebe Ursache menschlichen Unglückes sei.

Es handelt sich um eine pessimistische Haltung, wie sie z. B. bei Guido Cavalcanti festgestellt wurde. Das Thema des zweiten Tages bildet das Lob der Liebe als einer positiven, den Menschen zu edler Gesinnung anspornenden Kraft, also eine Antithese zur vorherigen. Der dritte Tag führt die Synthese herbei, indem ganz im christlich-neuplatonischen Sinne zwischen einer unheilvollen körperlich-sinnlichen Liebe und einer geistigen Liebe unterschieden wird, die als göttliche Kraft den Menschen zur Erkenntnis des wahrhaft Schönen und Guten hinleitet. Bembo greift auf die Liebeskonzeption mehrerer Vorgänger zurück, es gibt sowohl Platon - Reminiszenzen als auch Parallelen zu den Stilnovisti, zu Dante, Petrarca, Ficino. Letzterer hat Platons Vorstellung von der Seelenverwandtschaft weiterentwickelt, indem er den Tod und Weiterleben des Liebenden in der Seele der Geliebten beschreibt.²³⁶ Die Worte des Lavinello in den *Asolani* enthalten ebenfalls ein Zitat Ficanos. Die Sinne bzw. Seelenvermögen, welche das Schöne wahrnehmen können, sind Auge, Ohr und Vorstellung, die anderen Sinne führen zu tadelnswerter Liebe (*voluptas / cupiditas*).²³⁷ Bembo übernimmt, wie bereits Ficino, die Vorstellung von himmlischer und irdischer Liebe, von denen nur die Erste zur wahren Glückseligkeit führt. Bei Pietro Bembo kann trotz der Synthese mit neuplatonischen Motiven von einer genauen Kenntnis der platonischen Originaltexte ausgegangen werden. Um 1525 entstand ein durch die *Asolani* inspirierter Liebestraktat von Mario Equicola, einem Schüler Ficanos. Dieser präsentiert jedoch eine eher physisch-naturphilosophische Liebeskonzeption.²³⁸ Die *Asolani* gelten insgesamt als nicht sehr originell, da Bembo sich stark an Petrarca, Ficino und an weitverbreiteten Vorstellungen und Topoi orientiert und auch auf gründlichere philosophische und

²³⁵ Hardt 1996, 312f. Literarische Vorbilder sind sicherlich die philosophischen Dialoge Platons sowie Ciceros, z. B. die *Tusculanen* (=Tusculanae disputationes, Gespräche in Tusculum). Zu dem adjektivischen *Asolani* ist entsprechend *dialoghi* zu ergänzen.

²³⁶ Zu den Seelenverwandten s. Symp.192 bff.; 193c; 209b-e; Phaidros 252c-253c. Das Motiv vom Weiterleben bzw. Auferstehen in der Seele des geliebten Menschen wird in zahlreichen Gedichten der französischen Renaissance aufgegriffen, z. B. bei Pontus de Tyard.

²³⁷ Vgl. Festugière 1941, 43.1. Rede (Cavalcanti) § 142.

²³⁸ Dazu Ebbesmeyer 2002, 166-68. Bei Equicola zeigt sich stark der epikureisch-lukrezische Einfluss.

psychologische Diskussionen verzichtet. Dennoch wurde das Werk bald ins Französische übersetzt und fand großen Anklang.²³⁹

V. 4. iii. Die Platonrezeption im Werk des Leone Ebreo

Der portugiesische Jude Leone Ebreo (Jehuda Abarbanel), 1460 in Lissabon geboren, war Arzt, Philosoph und Theologe. Er verfasste im Jahre 1535 seine *Dialoghi d'Amore*, in die neben den theologischen und naturwissenschaftlichen Betrachtungen deutliche platonische Elemente eingegangen sind, aus denen zu entnehmen ist, dass Leone Ebreo das *Symposion* und den *Phaidros* kannte. 1492 wurde er aus Spanien vertrieben und verbrachte einige Jahre als Hofarzt in Neapel und Genua, weswegen er sein Werk in italienischer Sprache verfasste.²⁴⁰ Die *Dialoghi d'Amore* bestehen aus drei Teilen. Der erste Teil handelt von den Ursachen der zwischenmenschlichen und der göttlichen Liebe, der Zweite betrachtet die Liebe aus kosmologischer, naturphilosophischer und astrologischer Sicht, der Dritte sieht sie aus der Perspektive eines Theologen. Mit den Dialogpartnern Philon und Sophia, einem Liebenden und der von ihm verehrten und geliebten Dame, rekurriert Ebreo direkt auf die Philosophie als *Liebe zur Weisheit*.

Im ersten Dialog werden Ursachen und Ziele der Liebe diskutiert und moralisch unterschiedlich bewertet. Ebreo differenziert die Art der nur sexuell bestimmten Liebe, die allein durch das Streben nach dem Angenehmen motiviert und entsprechend unbeständig ist, von derjenigen, die sich auf die Seele richtet, auf das Gute oder Ehrenhafte und auf eine *dilettazione intellettuale*.²⁴¹ Die materiellen Güter und Nahrungsmittel werden nicht im eigentlichen Sinn geliebt, sondern begehrt. Das rein sexuelle Begehren vergleicht er mit den leicht zu stillenden körperlichen Bedürfnissen wie Hunger und Durst. Eine dauerhafte Liebe, wie aus der Diskussion hervorgeht, muss sich hingegen auf *vertu* und *honesteté* gründen, sowie auf gegenseitiges Wohlwollen.²⁴² Dieser moralische Grundsatz entspricht demjenigen Platons, dass dauerhafte Liebe nur zwischen Guten möglich ist. Es fällt bei Ebreo

²³⁹ Darauf verweist Ebbersmeyer 2002, 149ff.; 156. Jehan Martin übersetzte die *Asolani*, vgl. Festugière 1941,42.

²⁴⁰ Zur Biographie s. Pflaum 1926, 49ff.; 55ff.

²⁴¹ Perry 1974, 35ff. Die Seitenangaben beziehen sich auf die Textausgabe der *Dialoghi d'Amore* von Perry, 1974.

²⁴² Perry 1974, 43ff.; 68f. Lukrez z. B. betrachtet die Liebe unter dem rein physischen Aspekt des Fortpflanzungstriebes; für ihn bedeutet sie ein körperliches Grundbedürfnis wie Ernährung, Ausscheidung, Schlafen etc.

auf, dass die von christlich-neuplatonischen Autoren bekannte körperfeindliche Verurteilung und Abwertung der Sexualität nicht stattfindet. Er stellt sich zwar in die Tradition neuplatonischer Theologie, doch übernimmt er die bei Plotin und Ficino festgestellte Körperfeindlichkeit nicht. Die platonische Ideenlehre wird theologisch, im neuplatonischen Sinn, interpretiert. Die Ideen gelten auch bei Ebreo als Gedanken Gottes.²⁴³ Diese Interpretation der Ideen geht auf spätantike Neuplatoniker, Philon von Alexandrien, Dionysios Areopagita, Plotin zurück: Da die Dinge planmäßig von Gott geschaffen wurden, müssen ihre Urbilder im göttlichen Geiste schon vorher existiert haben. Die Liebe äußert sich als Streben nach der Erkenntnis Gottes, das mit der Weisheitsliebe identifiziert wird, mit deren Fortschreiten auch die Liebe zu Gott wächst, denn man liebt etwas in dem Maße, wie man es erkannt hat. Während bei vordergründig oder rein sexuellen Beziehungen irgendwann eine Sättigung eintritt, entwickelt sich die auf geistiger Verwandtschaft beruhende Liebe, wie auch das Weisheitsstreben stets weiter. Das Motiv des Herzens- oder Seelentausches taucht auf, und der Wunsch des Liebenden, sich in das geliebte Wesen zu verwandeln.²⁴⁴ Es handelt sich um eine Weiterentwicklung der platonischen Seelenverwandtschaft, die sich sowohl in der Troubadourlyrik als auch im *Dolce stil novo* und bei Ficino finden lässt.

Der sexuelle Genuss bedeutet für Ebreo nicht etwas prinzipiell Schlechtes oder Verwerfliches, sondern gilt lediglich als unzulänglich oder kurzlebig, in den Fällen, wo eine emotionale und geistige Verbindung zu dem Liebesobjekt fehlt. Auch in der Aristophanes-Rede im platonischen *Symposion* wird darauf hingewiesen, dass die Seele über den sexuellen Genuss hinaus etwas begehrt und sucht, was sie aber selbst nicht zu benennen weiß.²⁴⁵ Die Anerkennung der sexuellen Ebene des Eros und des Genusses der körperlichen Liebe drückt Ebreo wie folgt aus: *Der Mensch, der sich mittels der Vernunft eine würdige und ausgezeichnete Liebe bewahrt, ohne sie zu genießen, ist wie ein immergrüner, großer, zweigreicher Baum, der aber keine Früchte trägt.*²⁴⁶ Die höchste Glückseligkeit wird im Sinne Platons in der Rückkehr zum göttlichen Ursprung gesehen bzw. innerhalb des irdischen Lebens in der

²⁴³ Perry 1974, 278ff.: vgl. Pflaum 1929, 110f.; 132. Außerdem gilt Gott als höchste Ursache, und als dasjenige, über dem nichts Größeres gedacht werden kann. Daher verlegten christliche Autoren die Ideen in Gott hinein, während sie sich bei Platon oberhalb des Götterhimmels befinden.

²⁴⁴ Zur Weiterentwicklung der platonischen Seelenverwandtschaft (*alter ego*) s. auch die Darlegung des Sylvandre in der *Astrée*. (Kap. V.).

²⁴⁵ Symp. 192c-e.

²⁴⁶ Perry 1974, 224ff. Vgl. Pflaum 1929, 107f.

größtmöglichen *homoiōsis theō*. Pflaum sieht berechtigterweise die besondere Originalität Ebreos gegenüber den früheren Neuplatonikern darin, dass er Liebe und Erkenntnis wieder im Sinne Platons begreift. Man entwickelt eine Liebe zu dem, was man erkennen will. Pflaum nimmt jedoch keinen expliziten Vergleich mit Platon vor.²⁴⁷ Wie im platonischen Original werden jedoch bei Ebreo Liebe, Religion und Erkenntnis wieder miteinander verknüpft. Ebreo spricht von einem *amore intellettuale di Dio*. Die Liebe zu Gott fließt also mit dem intellektuellen Streben zusammen. Platon hebt seinerseits neben der rationalen Seite des Weisheitsstrebens den nicht-rationalen oder ürrationalen Aspekt der göttlichen *mania* hervor, als welche er den Eros im *Phaidros* beschreibt.²⁴⁸ Ebreo berücksichtigt, wie auch Diotima im *Symposion*, die körperliche, sexuelle Ebene des Eros, welche der Arterhaltung dient, worin sich das angeborene Streben nach Unsterblichkeit manifestiert. Alle Geschöpfe sind auf verschiedenen Ebenen erzeugend tätig bzw. werden erzeugt. Ebreo interpretiert den Eros, *Amour*, im naturphilosophischen Sinn als kosmisches Prinzip, Lebensquelle und Ziel, als *archē* und *télos* alles Seienden. Ohne die Liebe könnte der Kosmos nicht bestehen, sie hält ihn zusammen.²⁴⁹ Diese Attribute werden gleichzeitig Gott zugeschrieben. Es ist möglich, dass Ebreo hier mit dem göttlichen Eros eine andere Seinsebene anspricht. Aufgrund seiner genauen Lektüre der Originaltexte war ihm bewusst, dass der Eros im platonischen *Phaidros* als Gottheit angeredet wird.

Andererseits nimmt *Amour* für Ebreo die „dämonische“ Mittlerfunktion zwischen Gott und Menschen ein, die aus dem *Symposion* bekannt ist: Es werden keine einander widerstreitenden Prinzipien, wie etwa ein guter bzw. schlechter Eros entsprechend der Eryximachos-Rede, angenommen, sondern *Amour* bedeutet das eine, vereinigende und erzeugende Prinzip auf materieller und immaterieller Ebene. Er bewirkt die Vereinigung von Getrenntem oder Gegensätzlichem wie auch die Vereinigung des Erkennenden mit dem Erkannten. Indem Ebreo den Eros als Vermittler zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre beschreibt, statt einen guten

²⁴⁷ Pflaum 1929, 31f. Dante charakterisiert die *Filosofia* in vergleichbarer Weise, s. die Interpretation zum *Convivio*.

²⁴⁸ Perry 1974, 54ff.; Symp. 206cff. (Diotima), zum Eros als *mania*: *Phaidros* 249df.; 251a-252c. Vgl. Pflaum 1929, 94.

²⁴⁹ Pflaum 1929, 97ff. In der Beseelung des Kosmos sieht Pflaum das Erbe eines arabischen Panpsychismus. Die Vorstellung einer kosmischen *philia* lässt sich allerdings auch bei dem Vorsokratiker Empedokles finden. Giordano Bruno hat mit seinem Ausspruch *Gott ist in allem* das ethisch-religiöse mit dem naturalistischen Element so verschmolzen, dass man ihn des Pantheismus bezichtigte und zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilte.

und einen schlechten Eros zu unterscheiden, steht er dem platonischen Original näher als die bisher betrachteten italienischen Autoren.²⁵⁰ Dies belegt umso deutlicher, dass er sich am Originaltext orientierte.

Der Seele kommt eine vergleichbare Mittlerfunktion zu, da sie an beiden Welten, an der irdischen, materiellen, und der intellegiblen, himmlischen teilhat. Sie bildet ein Bindeglied der geistigen und der körperlichen Welt. So wie der Mond sich immer mehr oder weniger zur Sonne oder zur Erde hinwendet, so wendet sich die Seele in unterschiedlichem Maß der *Vita contemplativa* (Gott) oder der *Vita Activa* zu. Durch intensives Nachdenken und Meditieren gelingt es dem Liebenden, aus sich herauszutreten (*ékstasis*) und sich gleichsam in das Liebesobjekt zu verwandeln, worin ein neuplatonisches Element vorliegt.²⁵¹ In Kapitel III. Teil I meiner Untersuchung habe ich detailliert über die neuplatonischen Veränderungen gegenüber Platon gesprochen. Hier geht es auf jeden Fall um den Wunsch nach Verschmelzung mit Gott. Ebreo geht von einem Kreislauf der Liebe, *circolo amoroso*, aus, welcher Gott und Menschen, himmlische und irdische Welt, verbindet.²⁵² Das angeborene, naturgemäße Streben des Mangelhaften, Unvollkommenen nach dem Vollkommenen, Unsterblichen, was bei Platon ein wichtiges Merkmal des Eros ausmacht, wird von Ebreo aufgegriffen. Er beschreibt das Streben der Seele nach ihrem göttlichen Ursprung sowie die Emanation des göttlichen Lichtes einschließlich des Vergleiches Gottes mit der Sonne. Dies wurde bereits als neuplatonische Adaption und Weiterentwicklung des platonischen Sonnengleichnisses erwiesen.²⁵³ Das Liebende strebt nach dem Geliebten, soweit es ihm möglich ist (*katà tò dynatón!*), was einer mehrfach zitierten Stelle aus dem *Symposion* entspricht. Pflaum verweist bei der Interpretation dieser Passage nicht auf das *Symposion* als Quelle.²⁵⁴

Im dritten Teil der *Dialoghi d'Amore* werden schließlich die Ursachen der Liebe dargelegt. Die Verknüpfung zwischen dem Schönen, dem Liebenswerten und dem Guten entspricht dem platonischen Original. Alles Schöne wird auf ein einziges,

²⁵⁰ Perry 1974, 200-201. Zu Eros als *metaxý* und Dämon s. Symp.202a-203a, bei Ficino: Sokrates (Benci) Kap. 1-2, § 199-201, cf Symp. 202a-203a.

²⁵¹ Perry 1974, 160f.; 169-70. Vgl. Phaidon 67bff.; 79d. Das Sich-Sammeln und Konzentrieren der Seele auf sich selbst, um das wahrhaft Seiende zu schauen, gelang Sokrates in solchem Maß, dass er alle körperlichen und äußeren Einflüsse nicht mehr wahrnahm.

²⁵² Vgl. Pflaum 1929, 135ff.

²⁵³ Vgl. Dazu Kapitel III. meiner Untersuchung.

²⁵⁴ Perry 1974, 182 ff.; 188ff.; 198f. ; Symp. 207d (Diotima). Zu dieser Stelle vgl. Pflaum 1929, 35-36; 94; 111ff.

uranfängliches Prinzip des Schönen zurückgeführt. Auch die platonische Anámnesis war Ebreo bekannt. Die einzelnen Seelen besitzen eine unterschiedlich deutliche Erinnerung an das vor der Inkarnation geschaute Schöne und Göttliche.²⁵⁵ Die Wahrnehmung von der Schönheit ist bei den einzelnen Menschen so unterschiedlich, dass sie völlig unbegreiflich scheint. Dennoch wohnt diesem auf subjektiver Wahrnehmung beruhenden Schönheitsempfinden ein einziges, ideales, uranfängliches Prinzip des Schönen inne. Die Vermischung mit dem Körper bewirkt, dass die Seelen sich mehr oder weniger deutlich an das einst geschaute Schöne erinnern, was sich unmittelbar auf das Verhalten des liebenden Individuums und die Wahl der Liebesobjekte auswirkt. Die einen erkennen die Schönheit leicht, andere schwer, andere durch Belehrung, andere nie.²⁵⁶ Ebreo zeigt hierin eine sehr genaue Kenntnis des platonischen *Phaidros*. Die Anziehung bestimmter Menschen untereinander wird mit der Zugehörigkeit der Seelen zu bestimmten Göttern bzw. mit dem Geburtsplaneten begründet, sowie auf eine natürliche Anziehung zwischen den Elementen zurückgeführt. Die im *Phaidros* dargelegte vorgeburtliche Affinität zu einer bestimmten Gottheit, die das Verhalten des Liebenden prägt, wird hier, ähnlich wie bei Ficino, auf eine mehr astrologische und eine naturwissenschaftliche (humoralpathologische) Ebene übertragen.²⁵⁷ Das Schöne an den geschaffenen Dingen bedeutet den Reiz, der zum Lieben veranlasst: *La bellezza è gratia che diletta l'animo col suo conoscimento muove ad amare*.²⁵⁸ Vor dem Begehren erzeugt der Anblick des Schönen zunächst Freude (*diletto*), die bei Platon mehr implizit vorhanden ist: Die Begeisterung und Erschütterung, welche der Anblick des Schönen erzeugt, bewirkt die Freude an der Anwesenheit des schönen, liebenswerten Menschen.²⁵⁹

Die Stufenfolge des Eros, der Abstraktionsprozess vom Einzelding zum intelligiblen Allgemeinen wird modifiziert, indem Ebreo nur drei Schritte unterscheidet: Zunächst über das Gesicht, dann über die Vorstellung und schließlich die Vernunft gelangt man zur Erkenntnis des wahrhaft Schönen, das auch bei Ebreo mit dem Guten

²⁵⁵ Pflaum 1929, 131. Er nimmt keinen Vergleich mit Platon in Bezug auf die Charakterisierung des Eros vor.

²⁵⁶ Vgl. die Beschreibung des Adamas in der *Astrée*, die in Kapitel VI behandelt wird. D'Urfé kannte nachweislich den Text von Ebreo wie auch die platonischen Dialoge im Original.

²⁵⁷ Perry 1974, 83 ff.; 135ff.

²⁵⁸ Perry 1974, 182 ff.; Pflaum 1929, 117f.

²⁵⁹ Vgl. *Phaidros* 251a-c.

identifiziert wird.²⁶⁰ Die graduelle Abstufung oder Hierarchie der schönen Dinge wird hier eher angedeutet als ausformuliert wie bei Platon.

Der oder die schöne Geliebte erzeugt durch seinen Anblick Liebe im anderen, der sozusagen der Leidende ist. An der entsprechenden Stelle aus dem *Symposion* wird diskutiert, ob der Geliebte oder der Liebende göttlicher sei. Bei Ebreo bedeutet Gott das Schönste und Liebenswerteste, sodass das Liebesobjekt immer göttlicher ist. Im Bereich des Irdischen strebt der Liebende danach, was ihm schön und gut *erscheint*, d.h., der Liebende befindet sich im Bereich des Meinens, zwischen Nichtwissen und Wissen.²⁶¹ Sogar der Mythos von Póros und Penía wird mit wörtlichen Anklängen an das Original übernommen.²⁶² Die Vorstellung von der Liebe als Mangel scheint nicht vereinbar mit derjenigen von Gott als Liebendem oder von Eros als Gott. Ebreo unterscheidet die strebende, sehrende Liebe der Geschöpfe, das Streben des Mangelhaften nach dem Vollkommenen, die dem dämonischen Eros entspricht, von der gebenden, sich verströmenden Liebe Gottes, die der christlichen *agapē* entspricht.²⁶³ Diese beiden Liebes-Bewegungen fügen sich bei Ebreo zu einem Ganzen, wie Halbkreise. Sie vollziehen eine zyklische Bewegung; die emanierende, sich verströmende, herabsteigende Liebe Gottes wird sozusagen von den Geschöpfen beantwortet, indem sie ihrerseits liebend hinaufstreben zu ihrem Ursprung, zur Quelle des Schönen und Guten, zur größtmöglichen Vollendung. Ebreo stellt in diesem Zusammenhang einen Vergleich mit der kreativen Lehrer-Schüler-Beziehung im Sinne des *Phaidros* her. Die Liebe der Eltern gegenüber dem Kind wie auch die des Lehrers äußert sich als verbessernde, selbstlos gebende, kreative, erziehend-belehrende Liebe.²⁶⁴ Während Platon im *Phaidros* den Eros als Gott bezeichnet, wird er im *Symposion* als Wesen zwischen Gott und Mensch erwiesen, denn Götter sind vollkommen und bedürfnislos, während Eros stets die Schönheit sucht, das Gute, die Weisheit. Ebreo übernimmt diese Vorstellung vom platonischen Eros als *daímōn* und Mittler, *metaxý*. Die Philosophen werden definiert als weisheitssuchend, der sie sich so weit wie möglich annähern.²⁶⁵

²⁶⁰ Perry 1974, 276f.; 294; 310; Symp. 210a-212a.

²⁶¹ Perry 1974, 276f.; 296f. Vgl. Symp. 202a-203a.

²⁶² Perry 1974, 256f.; Pflaum 1929, 129f.; Symp. 203b-204c.

²⁶³ Perry 1974, 182ff.; 188ff.; 225f.; 303f.

²⁶⁴ Perry 1974, 310ff.; *Phaidros* 252dff.; 255aff.; 277a.

²⁶⁵ Perry 1974, 192ff.; 200-201, vgl. Symp. 202a ff.; 204a-b.

An anderer Stelle wird eine in die arabische Mystik verweisende Liebesauffassung diskutiert: Die Liebe bedeutet etwas Ewiges, sie ist nicht geworden, nicht verursacht durch eine gewaltsame Trennung zusammengehöriger Teile oder einen Sündenfall. Liebe, Liebender und Geliebter, Subjekt und Objekt, sind Eines. Gott bedeutet zugleich die Liebe, den ersten Liebenden und den ersten Geliebten (Schönen).²⁶⁶ Der platonische Mythos von den kugelförmigen Menschen wird zwar nahezu wörtlich wiedergegeben, doch verschweigt Ebreo die Ursache der gleichgeschlechtlichen Liebe. Stattdessen stellt er einen biblischen Bezug her: Gott habe den Adam als androgynes, also zugleich männliches und weibliches Wesen erschaffen.²⁶⁷ Sodann nahm Gott zuerst seine eigene Schönheit wahr, die er zugleich liebte, und sei daraufhin schöpferisch tätig geworden, was der Auffassung des sufischen Gelehrten Ibn' Arabî entspricht.²⁶⁸ Gott hat die Geschöpfe durch sich selbst aus Liebe erzeugt. Die Liebe wird als ganzheitliche Vereinigung auf körperlicher und geistiger Ebene gesehen. Der Genuss, *fruitio*, wird hervorgehoben und auch als etwas Gottgewolltes, keineswegs moralisch Schlechtes dargestellt. Auf der geistigen Ebene bezieht sich der Genuss auf den Moment, wenn dem Erkennenden, zugleich Wahrheitssuchendem das Gesuchte zuteilwird.²⁶⁹ Filone möchte Sofia zu einem ganzheitlichen Liebesverhältnis überreden, das also auch die sexuelle Vereinigung mit einschließt. Im *Symposion* erweist die Aristophanes-Rede den Eros immerhin als *epithymía tou hólou*, ein Streben nach der ursprünglichen Ganzheit oder Vollständigkeit. Die Korrektur erfolgt durch die Sokrates-Rede: Man strebt nach dem Ganzen bzw. woran es einem mangelt, sofern es gut ist.²⁷⁰ Sofia verzichtet auf die körperliche Ebene des Eros, da alles Irdische unzulänglich, mangelhaft und mit Nichtseiendem vermischt sei und sexuelle Liebesbeziehungen folglich mit dem Makel der Vergänglichkeit behaftet seien. Dass Sofia sich dem Besitz des Filone entzieht, könnte darauf verweisen, dass der Philosoph im Sinne Platons auf geistiger Ebene nach dem Ganzen strebt, nach vollständiger Erkenntnis, dass er nach der Weisheit strebt, die er liebt, aber nicht *hat*.

²⁶⁶ Perry 1974, 217ff.

²⁶⁷ Die Ätiologie der gleichgeschlechtlichen Beziehungen wird verschwiegen! Perry 242ff. Pflaum 1929, 128 verweist auf den Kommentar zur Genesis von Targunim u. Rachi, Gen. I. 27, II. 8, III. 21. Nach der Theorie des sufischen Gelehrten Ibn' Arabi entdeckte Gott erst seine eigene Schönheit und erschuf die Lebewesen, damit sie ihn liebten und er sich in ihnen spiegelte. Zum Einfluss des Sufismus vgl. Kap. III dieser Arbeit.

²⁶⁸ Dies belegt die Präsenz und Aktualität arabischer Quellen während der Renaissance. Zum Einfluss arabischer Autoren auch im Werk Ficinos s. Zambelli 2007,20f.;35ff, dies.1991,52ff.; 205; 251ff.

²⁶⁹ Vgl. Ebbersmeyer 2002, 182f.

²⁷⁰ Symp. 201b; 204df.; 205e.

Der Konflikt zwischen seelisch-geistiger Liebe und körperlichem Begehren erscheint bei Leone Ebreo, trotz der sachlichen Unterscheidung verschiedener Arten und Motivationen der Liebe und einiger neuplatonischer Zusätze, überwunden. Der reinen, selig machenden Gottesliebe, *caritas*, wird nicht mehr ein verdammungswürdiges fleischliches Begehren, *cupiditas*, entgegen gesetzt, sondern Eros tritt hier wieder als eine einzige Kraft (Dämon) auf, der den philosophisch Liebenden vom vergänglichen Einzelding zum wahrhaft Seienden hinaufführt, das hier mit Gott identifiziert wird. Das Höchste und Liebenswerteste bleibt Gott aufgrund seiner Vollkommenheit, was der christlich-neuplatonischen Interpretation entspricht. Die schönen Einzeldinge als Abbilder der göttlichen Schönheit besitzen eine anagogische Funktion. Der Weg zu Gott führt durch die sinnlich wahrnehmbaren Einzeldinge hindurch, nicht um sie herum! Wie Diotima im Originaltext hervorhebt, verdienen alle Stufen des Eros Achtung, da jeder von ihnen ein gewisser Wert zukommt.²⁷¹ Gerade diese Einheit des Eros, die bei Ebreo deutlich zum Vorschein kommt, hat Ficino missverstanden. Er übersieht, dass die von Pausanias und Eryximachos aufgestellte Theorie des himmlischen und des irdischen Eros durch Sokrates bzw. Diotima widerrufen wird, auch dass es nicht Platons Auffassung entsprach, einen guten himmlischen und einen schlechten fleischlichen oder irdischen Eros anzunehmen.²⁷² Ebreo bezeichnet das intellektuelle Vergnügen am Erkenntnisprozess als leidenschaftslos.²⁷³ Dies entspricht allem Anschein nach der göttlichen Ebene des Eros, die im Kontext mit Plotin angesprochen wurde, der den scheinbaren Widerspruch zwischen dem göttlichen und dem dämonischen Eros aufzulösen suchte. Das Wesensmerkmal des dämonischen Eros besteht darin, dass er nach etwas Schönem und Gutem strebt, also nach etwas, dessen er bedürftig ist. Ohne eine Leidenschaft dafür zu entwickeln, was man erkennen möchte, und ohne einen gewissen Mut und Eifer (*thymós!*) könnte man den dazu nötigen geistigen Aufwand gar nicht betreiben.

Insgesamt lässt sich festhalten: Leone Ebreo steht abgesehen von den Bezügen auf den jüdisch-kabbalistischen Glauben und einigen neuplatonischen Elementen der Aussage des platonischen *Symposion* näher als Ficino.

²⁷¹ Symp.2122a-b.

²⁷² Man begeht leicht den Irrtum, die Aussagen bestimmter Dialogpartner oder *personaggi* in einem dramatischen Text mit der Meinung oder Intention des Autors zu identifizieren!

²⁷³ Perry 1974, 313f.

Ebreo hinterließ auch in Frankreich eine große Wirkung, sein Werk wurde früh durch französische und spanische Übersetzungen bekannt. Pontus de Tyard übersetzte im Jahre 1551 die *Dialoghi d'Amore*.²⁷⁴ Ebbesmeyer stellt fest: *Die Dialoghi sind in ihrer Wirkung auf die Liebesliteratur des 16. Jahrhunderts kaum zu überschätzen*.²⁷⁵ Zu ergänzen wäre noch die Beobachtung, dass Ebreo auch noch im 17. Jahrhundert rezipiert wird, etwa in der *Astrée* von d'Urfé.

V. 5. i. Die Platonrezeption in der französischen Renaissance

In der Forschung postuliert man geradezu ausschließlich eine indirekte Platon-Rezeption in Frankreich und betrachtet es als unumstößliches Faktum, dass neuplatonische Autoren herangezogen wurden, vor allem Ficino, um Einblicke in Platons *Symposion* bzw. den platonischen Eros zu gewinnen. Die Aneignung platonischen Gedankengutes sei auf indirektem Weg, über Italien, erfolgt, vermittelt durch Plotin und die italienischen Renaissanceautoren, vor allem durch Ficino. In diesem Kapitel soll eine Untersuchung der direkten, also auf das Original zurückgreifenden Aufnahme und Umsetzung platonischer Gedanken, Mythen, Motive, die den Eros betreffen, vorgenommen werden.

Aus diesem Grund gebe ich einen kurzen Überblick über den französischen Humanismus und die durch François I. geförderte Rezeption und Verbreitung antiker Texte. In Frankreich lässt sich ein fließender Übergang vom Mittelalter zur Renaissance feststellen, was die kulturellen Bestrebungen betrifft. Diese fanden, wie aus Kapitel IV, Teil I deutlich wird, kontinuierlich während des französischen Mittelalters in Frankreich statt. Seit dem 14. Jahrhundert wurden die sogenannten *studia humanitatis* betrieben, seit 1100 existierte bereits eine eigene Rhetoriktradition in den Kathedralschulen in Orléans und Chartres. Im Jahre 1469/70 installierte Guillaume Fichet die erste Druckerpresse an der Sorbonne. All dies begünstigte die Verbreitung literarischer Texte. Zu den ersten französischen Humanisten des 15./16. Jahrhunderts zählen Guillaume Fichet und Robert Gaguin, zu den bekanntesten außerdem Guillaume Budé, Jean Dorat, der Mediziner Symphorien Champier (1471-1535), der Dichter Charles de Sainte-Marthe, der Philosoph Le Fèvre d'Étaples (Stapulensis) und dessen Schüler Bouelles (Bovillus), der eine

²⁷⁴ Vgl. Festugière 1941, 57-58.

²⁷⁵ So Ebbesmeyer 2002, 191.

Schrift über den Weisen, *De sapiente*, verfasste, zu nennen.²⁷⁶ Gaguin besuchte in den Jahren 1471, 1483 und 1486 Italien. Pico della Mirandola lebte seinerseits von 1485 bis 1486 in Paris. Le Fèvre d'Étaples hörte Ficino in Florenz (1491-92). Ficino übersendete dem Humanisten Germain de Ganay sogar seine Übersetzung des Dionysios Areopagita und einige Kommentare zu den Platon-Dialogen *Parmenides*, *Timaios*, *Sophistes*. Robert Gaguin unterrichtete Erasmus von Rotterdam und besuchte außerdem im Jahre 1471 den schon erwähnten engagierten Kardinal Bessarion (1403-1473) in Rom. Guillaume Fichet lud Bessarion nach Paris ein, um das bereits vorhandene Interesse für Platon verstärkt zu fördern.²⁷⁷ Guillaume Budé bürgerte das römische Recht in Frankreich ein und gründete 1530 das Collège de France. Champier verfasste zu Beginn des 16. Jahrhunderts die *Platonicae philosophiae libri sex* sowie die *Quadruplex vita*.²⁷⁸ Die Philosophie wurde während des französischen Humanismus durch neuplatonische und peripatetische Elemente, sowie durch den alexandrinischen Mystizismus bereichert, sodass auch hier von einem Pluralismus der philosophischen Lehren und Wissenschaften sprechen kann.²⁷⁹

V. 5. ii. Zur Verbreitung der platonischen Texte in Frankreich

Der kulturbeflissene König François I. setzte sich für die Rezeption antiker Autoren einschließlich Platon ein und förderte die Verbreitung ihrer Werke durch Übersetzungen. Seine Schwester Marguerite de Navarre beauftragte den von ihr geförderten Philologen Jean de la Haye mit dem Pseudonym Simon Sylvius mit einer Übersetzung des *Convito* von Ficino, die 1546 erschien. Lateinische Übersetzungen der platonischen Dialoge wurden bereits seit 1518 in Frankreich gedruckt.²⁸⁰ Festugière erwähnt außerdem eine Übersetzung des Ficino-Textes von Guy Le Fèvre de la Boderie von 1578. Es sind verschiedene französische Übersetzungen aus den griechischen Originalen bezeugt: Louis le Reys (oder: le Roy) übersetzte Platons Dialoge *Timaios* (1551), *Phaidon* (1553), *Politeia* (1555), *Symposion* (1558/59). Als

²⁷⁶ Mönch 1936, 185ff.; Festugière 1941, 37; 63f.

²⁷⁷ Vgl. zum Austausch mit Bessarion: Mönch 1936, 22ff.; 27ff.; 53-60.

²⁷⁸ Vgl. Buck 1976, 99, s. auch Mönch 1936, XXII. (Einleitung).

²⁷⁹ Vgl. Garin 2004, 183-184, s. auch Festugière 1941, 64. Im 17. Jahrhundert kamen durch die Wiederentdeckung der antiken skeptischen Philosophie und durch die verstärkte Stoa-Rezeption seitens der Philosophen Du Vair und Lipsius weitere philosophische Strömungen hinzu.

²⁸⁰ Dazu: Buck 1976, 69f.; 90ff. Festugière 1941, 28; s. auch 141ff. (Anhang).

bedeutendsten Übersetzungstheoretiker nennt v. Stackelberg Etienne Dolet.²⁸¹

Chrétien Wechel edierte 1543 den griechischen Originaltext des *Symposion*, Henri Estienne gab im Jahre 1578 den vollständigen Platon auf Griechisch heraus, zusammen mit einer lateinischen Übersetzung von Jean Serra.²⁸²

Griechischkenntnisse besaß außer der hochgebildeten Königin Marguerite de Navarre ein Großteil der französischen Humanisten und Dichter, auf jeden Fall diejenigen, welche die Sorbonne, ein Jesuitenkolleg und vergleichbare Schulen besucht hatten.²⁸³

Octavien de St. Gelais übersetzte Vergils *Aeneis* und die Komödien des Terenz, Amyot übersetzte u.a. die Werke Plutarchs, Jacques Peletier die *Ars Poetica* des Horaz. Insgesamt entstanden zwischen 1550 und 1560 ca. 125 Übersetzungen antiker Texte in Frankreich.²⁸⁴

V. 5. iii. Der Renaissanceplatonismus in Frankreich

Das 16. Jahrhundert war allgemein dadurch geprägt, dass es sich um eine zugleich religiöse, philosophische und heroische Epoche handelte. Es zeichnete sich durch Religion, Kunst und Politik und das besondere Interesse an einer Verknüpfung von Literatur, Religion und antiker Philosophie aus. Im ersten Drittel herrschte aufgrund der aktuellen Religionskriege und der Gründung des Protestantismus in Frankreich eine religiös-philosophisch bestimmte Leidenschaft, die auch auf die Platonrezeption einwirkte. Diese Leidenschaft erkennt Mönch in den Werken der Marguerite de Navarre wieder, worauf später genauer einzugehen ist.²⁸⁵

Eine künstlerisch-humanistische Leidenschaft spiegelt sich ab dem zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts in der aufblühenden Dichtung wieder. Ein poetisch-religiöser Platonismus manifestiert sich in der Beschreibung der Liebe, der Geliebten und ihrer Wirkung auf den Liebenden, außerdem in der Rezeption der platonischen Dialoge *Phaidros* und *Ion*, deren Aussagen bezüglich des Enthusiasmus, *furor divinus*,

²⁸¹ V. Stackelberg 1972, 20-22.

²⁸² Die ersten griechischen Ausgaben wurden 1513 in Venedig und Basel gedruckt, wobei es sich aber um sehr rare und kostspielige Exemplare handelte.

²⁸³ Ignatius von Loyola gründete im Jahre 1534 den Jesuitenorden.

²⁸⁴ Zu weiteren Übersetzungen s. Buck 1976, 70-73; 94f., v. Stackelberg 1972, 22-28.

²⁸⁵ Mönch 1936, XIII f. (Einleitung). Der Kampf zwischen den katholischen Parteien und den Hugenotten endet erst mit der Pariser Bluthochzeit oder Bartholomäusnacht, am 24. August 1572.

miteinander verbunden werden. Der Dichter wird als Mittler zwischen Gott und Menschen, als Prophet (*vates*) betrachtet, außerdem als Erzieher zur *virtus*.²⁸⁶ Besonders die Mitglieder des Dichterkreises *Pléiade*, die im Einzelnen zu behandeln sind, berufen sich auf Platon als antike Autorität, speziell auf den Dialog *Phaidros* und den dichtungstheoretischen Dialog *Ion*, um gleichsam ihre eigene Dichterexistenz zu begründen. Ein Rückgriff auf die platonischen Originaltexte war in diesem Fall sogar notwendig: In neuplatonischen Quellen wie etwa im *Convito* Ficinos konnte man zwar die Aufnahme der platonischen *maníai* oder *furores* vorfinden, nicht aber Platons Kriterien für wertvolle Dichtung.

Das letzte Drittel des 16. Jahrhunderts ist durch einen heroisch-politischen Platonismus gekennzeichnet. Ein neues Nationalbewusstsein tritt auf, das sich sowohl in der Emanzipation von der italienischen Renaissance als auch in der Erforschung der eigenen Kulturgeschichte zeigt.²⁸⁷ Die politische Ebene des Platonismus bestand in einem inneren Zusammenhang mit platonischer Philosophie, Ethik und zeitgenössischer Staatstheorie. Diese Konstellation wurde unter den Humanisten Bodin, La Noue, du Plessis-Mornay, de Thou, Agrippa d'Aubigné und auch Symphorien Champier aufgewertet und diskutiert.²⁸⁸ Als höchste Herrschertugend wurde, der platonischen *Politeia* gemäß, die Gerechtigkeit gepriesen. Zeitlich fiel der heroisch-politische Aspekt mit der Regierung von Henri IV. zusammen.²⁸⁹ Marguerite de Navarre wurde in der Grabrede, die ihr Kammerdiener Sainte-Marthe hielt, als *reine philosophe* gelobt, da sie den platonischen Tugenden gemäß regiert hatte und damit Platons idealem Staatsoberhaupt entsprach. Da die platonische Staatstheorie in den neuplatonischen Quellen einschließlich Ficinos zu den weniger bevorzugten Themen zählt, liegt es hier nahe, einen direkten Rückgriff auf den platonischen Originaltext der *Politeia* anzunehmen, der seit 1555 in Übersetzung vorlag.²⁹⁰ Das Interesse der von mir in den Kapiteln III. (Teil I.) und V. (Teil II.) ausführlich behandelten Neuplatoniker

²⁸⁶ Mönch 1936, XVf.

²⁸⁷ Mönch 1936, 300. Vgl. dazu auch meine Untersuchung zu d'Urfé (Kap. VI.): In der Zeit von Henri IV. entstehen historische, kultur- und religionsgeschichtliche Untersuchungen z. B. über die Gallier, worin sich das oben erwähnte Nationalbewusstsein widerspiegelt und das Bedürfnis, die eigene Existenz auf ehrwürdige Vorfahren zurückzuführen.

²⁸⁸ Zu Symphorien Champier s. die Gedichtinterpretation in diesem Kapitel.

²⁸⁹ Vgl. dazu Mönch 1936, 279ff.; 311.

²⁹⁰ Die französische Übersetzung der *Politeia* von Louis le Reys erschien im Jahre 1555: vgl. Buck 1976, 69ff.; 90f. Ficino übersetzte, bzw. kommentierte zwar sämtliche Dialoge Platons, doch widmete er sich denjenigen Dialogen intensiver, die sich in einen moraltheologischen und kosmologischen Kontext stellen ließen. Vgl. Hasse/Blum 1984, XVI-XVIII (Einleitung).

richtete sich weniger auf das menschliche Zusammenleben im Diesseits und zwischenmenschliche Beziehungen, als vordergründig auf moraltheologische und schöpfungstheoretische Betrachtungen.

Es erscheint unbestreitbar, dass der Platonismus mit großem Interesse in Frankreich aufgenommen wurde. Sicherlich fließen die Werke der florentinischen Neuplatoniker in die französische Renaissanceliteratur ein, indem sie durch Übersetzungen verbreitet werden, doch gilt es zu berücksichtigen, dass die platonischen Originaltexte und deren Übersetzungen nicht weniger bekannt und zugänglich waren.²⁹¹ Mönch betont nicht zu Unrecht, aber vielleicht zu ausschließlich den Einfluss der Ficino-Texte, des *Convito* und der *Theologia Platonica* sowie der Werke von Castiglione, Bembo, Pico della Mirandola auf die französische Renaissanceliteratur, d. h. die indirekte Platon-Rezeption über die italienischen Vorgänger: *Das französische Platonbild ist in seinen Grundzügen vom Platonismus der italienischen Renaissance bestimmt(...)*.²⁹² Immerhin verdeutlicht Mönch, dass man bestrebt war, sich von den italienischen Renaissanceautoren zu emanzipieren, was zum Ende des 16. Jahrhunderts auch gelang. Eine bloße Nachahmung der italienischen Autoren wurde keineswegs angestrebt, vielmehr grenzte man sich im 16. Jahrhundert in Frankreich sogar ausdrücklich von den Sitten an den italienischen Höfen ab, wie Burke zeigt. Er weist darauf hin, dass die Begriffe *italianisation*, *italianiste*, *italianisé* in dieser Zeit negativ konnotiert waren.²⁹³

Außerdem gilt es daran zu erinnern, dass in der vorliegenden Untersuchung platonisches Gedankengut in der Troubadourlyrik, und insgesamt eine kontinuierliche Tradition der platonischen Liebeskonzeption nachgewiesen wurde, dass also die Platonrenaissance oder die sogenannte Wiederentdeckung Platons nicht allein in Italien stattgefunden hat. Das Augenmerk richtet sich im vorliegenden Kapitel auf den religiös-philosophischen und den religiös-poetischen Platonismus. Anhand der Dichtungen und der philosophischen Werke von Marguerite de Navarre, einigen Mitgliedern der *Pléiade* (Ronsard, Du Bellay, Tyard) sowie der *Ecole Lyonnaise* (Maurice Scève, Antoine Heroët, Amadis Jamyn, Symphorien Champier)

²⁹¹ Zu den Ausgaben und Übersetzungen vgl. die Einleitung zu diesem Kapitel. Bembo's *Asolani* (1505 verfasst) wurden in Frankreich verbreitet, die *Dialoghi d'Amore* von Leone Ebreo (1535) wurden 1551 von Pontus de Tyard übersetzt, und seit 1568 auch ins Spanische übertragen.

²⁹² Mönch 1936, Einleitung XVI., s. auch 128ff. Andererseits führt er die Liebeskonzeption der Marguerite de Navarre, auf deren Werk näher einzugehen ist, auf den platonischen Eros zurück! Ebda. 337, zum *Heptameron*: 334f.

²⁹³ In: Garin 2004, 172f.

und anderen soll aufgezeigt werden, an welchen Stellen es außerordentlich wahrscheinlich ist, dass unmittelbar auf die platonischen Primärtexte zurückgegriffen wird, um den Eros und seine Wirkung auf die menschliche Seele zu beschreiben. Der platonische Eros und die damit verknüpfte ethische und ästhetische Dimension werden zu einem zentralen Thema auch in der französischen Renaissancedichtung. Dementsprechend, wie Platon selbst den Eros untrennbar in einen religiösen Kontext eingebunden hat, wird auch hier der Zusammenhang zwischen Schönheit, Liebe und Religion gesehen. Außerdem begegnet die im *Symposion* beschriebene Stufenleiter, die erotische Treppe, die von den sinnlich wahrnehmbaren Einzeldingen zur Erkenntnis des einen, wahren Schönen (Guten) hinaufführt, in zahlreichen Werken der Renaissance. Dabei ersetzte man, wie schon im Mittelalter, den antiken Polytheismus durch den christlichen Gott und entsprechende Moralvorstellungen.²⁹⁴ In der italienischen Renaissance treten, vor allem bei Ficino, von Plotin übernommene und mystische Elemente hinzu. Die platonische Schau des Schönen, das höchste Ziel des Philosophen, wird modifiziert zu einer *unio mystica* mit der einen, höchsten Quelle des Schönen, die Gott darstellt. Die platonische erotische Treppe, die stufenweise erfolgende Annäherung an das wahrhaft Schöne und Gute, wird z. B. in der *Quadruplex Vita* Champiers mit der Himmelsleiter aus der *Kabbala* in Verbindung gebracht.²⁹⁵ Diese Verbindung geht wohl auf Pico della Mirandas Werk *De hominis dignitate* zurück, der auf platonische Elemente in der *Kabbala* hinweist und die Bedeutung des *furor Socraticus*, des philosophischen Eros, für den Aufschwung der Seele zu Gott betont. Weisheitsliebe fließt hier mit Gottesliebe zusammen. So mystisch wie unplatonisch ist hieran wieder die Vorstellung von der Vereinigung und Einswerdung mit Gott.²⁹⁶

²⁹⁴ Bei den Autoren des Mittelalters gilt es, zwischen nord- und südfranzösischer Liebeskonzeption zu unterscheiden. Die christlichen Moralvorstellungen, denen zufolge eine ehebrecherische Liebesbeziehung eine schwere Sünde bedeutete, treten vor allem in den nordfranzösischen Romanen hervor. In der provenzalischen Kultur, wie die Troubadourlyrik zeigt, manifestieren sich arabische Einflüsse, aufgrund deren die Frau einen bemerkenswerten gesellschaftlich-kulturellen Einfluss ausübte und ein Liebesverhältnis zwischen dem Vasallen und seiner Lehnsherrin, einer normalerweise verheirateten Dame, nicht als Ehebruch angesehen wurde. Dass im *Tristan* Gott die Liebenden schützt, selbst diejenigen, die Ehebruch begehen, hat vermuten lassen, dass dem Tristan-Mythos eine nicht-christliche Quelle, eben eine arabische, zugrunde liegt.

²⁹⁵ Die Himmelsleiter Mohammeds war bereits Dante durch arabische Quellen bekannt, vgl. die Ausführungen zu Dante in diesem Kapitel.

²⁹⁶ Vgl. dazu Mönch 1936, 138ff.; 154 ff.; 167ff.

V. 6. Marguerite de Navarre : *Les Prisons* und *L'Heptaméron*

Die Liebeskonzeption der Marguerite de Navarre setzt sich aus platonischen und christlich-neuplatonischen Wesenszügen zusammen, angereichert mit mystischen Elementen.²⁹⁷ Der mystische Einfluss lässt sich auf einige reformatorische Humanisten zurückführen, mit denen Marguerite einen regen geistigen Austausch pflegte: Lefèvre d'Étaples, Erasmus, später auch François de Sales. Marguerite verknüpft wesentliche platonische Elemente mit dem christlichen Glauben und der allumfassenden Liebe bei Paulus, mit einer Religion der Liebe. Nur der Glaube kann ihrer Überzeugung nach den Menschen aus der Nichtigkeit erretten.²⁹⁸ In der Forschung herrscht wohl Übereinstimmung darüber, dass bei Marguerite de Navarre lediglich eine vermittelte Platonrezeption vorliegt. Da sie sechs Sprachen einschließlich Griechisch beherrschte und als gebildetste Frau ihrer Zeit galt, waren ihr die Dialoge Platons sogar in der Originalsprache zugänglich.

In diesem Abschnitt soll exemplarisch an ausgewählten Erzählungen des *Heptaméron* sowie anhand der *Prisons* untersucht werden, wo direkte Bezugnahmen auf Platons Erosdialoge vorliegen. Mit dem Titel ihrer Novellensammlung rekurriert Marguerite auf das *Decamerone* Boccaccios. Den Zweck der Geschichten sieht sie im *prodesse et delectare*, eine bekannte Redewendung aus der horazischen Poetik, die im 16. Jahrhundert stark verbreitet und aktuell war. Der gute Dichter erreicht sowohl, dass die Leser zu einer Erkenntnis kommen, d. h., dass sein Werk nützlich ist, als auch, dass man es mit Vergnügen liest. Die Erzählungen vermitteln positive wie auch abschreckende *exempla*, einerseits aufrichtiger Liebe, Tugend, andererseits die Abwege und Verbrechen, zu denen eine von ethischen Prinzipien losgelöste Liebesleidenschaft und Besitzgier führen können.²⁹⁹ Die Novellen des *Heptaméron* vermitteln eine Synthese von irdischem Leben, materiellen Bedürfnissen und spirituellem Streben, es finden sich hier zugleich realistische und idealistische Facetten der Liebe.

²⁹⁷ Zu Marguerite de Navarre s. Festugière 1941, 31; 36; 124ff.

²⁹⁸ Vgl. auch Buck 1976, 100f.; Mönch 1936, 322ff.

²⁹⁹ Die Figuren der unmoralischen, korrupten Priester erinnern an Boccaccio. Marguerite antizipiert in den *Exempla* für Tugend und Verzicht auf Erfüllung der Liebe teilweise Romanfiguren der Klassik, z. B. die *Princesse de Clèves*! Sie zieht es vor, ins Kloster zu gehen, obwohl nach dem Tod ihres Mannes eine Heirat mit Nemours, dem Mann, dessen Liebe sie erwidert, möglich gewesen wäre.

Das Epos *Les Prisons* umfasst 5000 Verse und kann als philosophisch-religiöse Allegorie bezeichnet werden. Es beschreibt einen geistigen Werdegang, einen Reifungsprozess, der in einem Aufstieg von der irdischen Liebe bis zur göttlichen Erleuchtung besteht, worin sich sogar danteske Elemente finden lassen. Die *Commedia* und auch die anderen Werke Dantes darf man gerade bei Marguerite als bekannt voraussetzen.

Der Held der *Prisons*, ein junger Mann, leidet an der unglücklichen Liebe zu einer launischen Geliebten. Von seinem Liebeswahn wird er eines Tages durch eine göttliche Erleuchtung, einen blitzartigen Lichtstrahl, befreit. Gleichsam einem Gefängnis entronnen, verlässt er die gewohnte Umgebung und begibt sich in die Natur (1. Buch). Die Wanderung lässt sich psychologisch als innere Entwicklung deuten, gewissermaßen als Fortschritt im seelischen Reifungsprozess.³⁰⁰ Beim Anblick des Gebirges, des Meeres, der vielgestaltigen Schönheit der Schöpfung, gelangt der Liebende zu einer kosmischen Erfahrung. Er ist zwar befreit von der sklavischen, auf ein Individuum fixierten Liebe, doch bleibt er weiterhin ein Liebender und Suchender, der sein Streben auf andere Objekte richtet. Gott wird als immanente, allgegenwärtige Macht erfahren, die sich in den schönen Einzeldingen offenbart. Bald gelangt der Wanderer in eine Stadt, in der er, durch das Treiben der ihn umgebenden Menschen verführt, selbst dem Ehrgeiz, der Habgier und Verstellungskunst verfällt und sein gesamtes Begehren auf materielle Güter richtet. Die außerdem erworbenen Rittertugenden verleiten ihn zur Ruhmsucht (2. Buch).³⁰¹ Ehrgeiz oder Ehrliebe, die dem *Thymós*, dem mittleren Seelenvermögen, zugeordnet werden, bedeuten bei Platon immerhin den zweitbesten Weg zur Glückseligkeit. Derartige Menschen vermeiden zumindest aus Scham und Ehrgefühl schändliche, ungerechte Taten.³⁰² Tatsächlich ist der Wanderer auf diese Weise in ein zweites Gefängnis geraten. Als er einem Philosophen begegnet, einem *amateur des sciences*, gibt ihm dieser einen Schlüssel zu einem neuen Reich, dem der Geisteswelt. Der Liebende verbringt nun seine Zeit in einem Tempel der *Vita contemplativa*, den er aus der Ansammlung von irdischem Wissen errichtet, das ihm nun das höchste

³⁰⁰ Vgl. die neuplatonische Deutung der Odyssee bei Hermeias von Alexandrien: Die Reise dient der Überwindung der materiellen, vergänglichen, teils schädlichen, gefährlichen Welt. Zugleich symbolisiert die Wanderung eine innere Entwicklung, einen Lern- und Läuterungsprozess in der Seele. Zu dieser Odyssee der Seele vgl. Bernard 1997, 66f.; 367.

³⁰¹ Vgl. dazu den Lebenslauf Dantes: Buck 1930.

³⁰² Zur Charakterisierung des *thymós* vgl. Phaidros 253d; 254b, *thymós* und Schamgefühl: Politeia 440a-441c; 582. Verbindung zwischen *thymós* und Ehrliebe vgl. Phaidros 256a-b; Symp. 178d-179b; 208c.

Gut bedeutet. Dies bedeutet das dritte Gefängnis, in das er sich selbst eingeschlossen hat. Schließlich zerstört eine göttliche Offenbarung seine Hybris. Gottes Wort lehrt ihn, dass im Brunnen weltlichen Wissens sein Durst nicht gestillt werden könne. Ihm wird in diesem Moment die Endlichkeit und Unvollkommenheit alles Irdischen bewusst, was mit der wiederholten Antithese *Tout - Rien* unterstrichen wird. (3. Buch).³⁰³ Das Werk endet mit dem Flug der Seele zu Gott und einer mystischen Vereinigung.³⁰⁴ Was den Menschen zu seiner Suche getrieben hat, war die Liebe, der Eros im platonischen Sinn, die er zunächst auf irdische, vergängliche Güter richtete, wobei ein geistiger und ontologischer Aufstieg vollzogen wurde. Von der Liebe zu einem einzelnen Menschen, der Frau, gelangt er zu den Beschäftigungen, die ihm Ruhm und Reichtum, aber zugleich neue Abhängigkeiten einbringen. Der Philosoph eröffnet ihm die Welt des irdischen, schriftlich fixierten Wissens, das letztlich auch nur ein Abbild der göttlichen Weisheit bedeutet.

Die Glückssuche wird hier identisch mit der Gottessuche. Die Seele strebt zu ihrem Ursprung zurück, sucht diesen aber zunächst innerhalb der materiellen Dinge bzw. Glücksgüter, die nur Abbildcharakter besitzen und keine dauerhafte Glückseligkeit verleihen. Dennoch erscheinen sie notwendig und unvermeidlich für den Reifungsprozess der Seele. Der Schluss ist eindeutig christlich-mystischen Ursprungs, doch waren sich auch Sokrates und Platon der Endlichkeit und Unzulänglichkeit menschlichen Wissens bewusst.³⁰⁵

Die drei vorgestellten Lebensformen entsprechen den drei Ständen bei Platon, die z. B. in der *Politeia*, und den Seelenvermögen, die im *Phaidros* vorgestellt werden. Außerdem erinnert das Motiv des Gefängnisses an den *Phaidon*, wo das irdische Leben und der Körper selbst mit einem solchen verglichen werden.³⁰⁶

Einzelne deutliche Reminiszenzen an den platonischen Eros im *Symposion* finden sich ebenfalls in den *Prisons*: Der Mythos von *Póros* und *Penía* wird kurz in zwei Versen erwähnt und offenbar als bekannt vorausgesetzt: *D'autre costé, en regardant Penye / Qui est de tous enfouye et bannie / Qui de Procus enyvré engroissa / Car l'ung le vin, l'autre la faim pressa / Et bien que l'ung fust à l'autre contraire, /*

³⁰³ Z. B. v. 1895ff.; 1930ff.

³⁰⁴ Vgl. v. 3205-3214.

³⁰⁵ Ohne göttlichen Beistand und ohne *theophilēs* zu sein, sowie ohne die beflügelnde Macht des Eros, vermögen auch Philosophen nichts Bedeutendes zu erkennen. *Phaidros* 242b-c; 256e.

³⁰⁶ *Politeia* 435aff.; 588cff.

*Nécessité les sceut si bien attraire / Que des deux vint Amour, le vray moyen / Que l'homme est homme, et sans lequel est rien. Celluy qui est en cest Amour je voy.*³⁰⁷

Durch *Amour* (Eros), der aus Fülle und Bedürftigkeit hervorgegangen ist, wird der Mensch erst zum Menschen, da ohne *Amour* nichts Gutes angestrebt und auch Gott nicht gesucht werden könnte. Es liegt hier eine Synthese aus dem platonischen Eros und der Charakterisierung der Liebe durch Paulus vor: Platon stimmt mit Paulus darin überein, dass die Liebe die Voraussetzung bedeutet, Gutes anzustreben und zu bewirken.

Auch aus dem folgendem Gedicht Marguerites geht hervor, dass für sie jede Art oder Erscheinungsform des liebenden Strebens mehr oder weniger Anteil an der göttlichen Liebe hat, worin sie mit den Worte Diotimas im platonischen *Symposion* übereinstimmt. Dass Gott Ursache und Ziel alles liebenden Strebens bedeutet, macht hingegen ein neuplatonisches Element aus:

Tout vient de Dieu et tout à luy retourne (...).

Bref il n'y a d'amour nulle figure,

Où je ne trouve au vif la portraicture

Du vray Amant et seul Amour parfaict,

*Par qui tout est pensé et dit et faict.*³⁰⁸

Eine Platon-Reminiszenz wird mit dem christlichen Neuplatonismus verknüpft.

Platon lässt Diotima aussprechen, dass jede Stufe des Eros wichtig sei, da sie alle, in unterschiedlichem Maß, Anteil an dem einen Schönen und Guten besitzen. Dieser Aspekt geht bei Ficino völlig unter, der die erste oder „unterste“ Stufe des Eros als tierische Verirrung verurteilt, was wiederum in eigentümlichem Kontrast zu den physisch-materialistischen Anleihen bei Lukrez steht. Jedem liebenden Streben liegt nach Platon zugrunde, dass es etwas Gutes anstrebt, die philosophische Seele sucht schließlich das göttliche Gute, wahrhaft Seiende und Unvergängliche, um sich ihm so weit wie möglich anzugleichen. Die aus dem *Phaidros* bekannte Beflügelung der Seele durch die Liebe, die zum Göttlichen strebt, greift Marguerite ebenfalls auf, erweitert den Topos aber um christlich-mystische Termini (*charité, le Tout*). *Désir* bezeichnet hier das Begehren der irdischen Dinge, welche die Seele beschweren:

Puys tout ardent d'amour et charité / Tu prends ung vol dedans le Tout, si hault / Que le pouvoir de te plumes default / A declairer ce qui n'est pas licitte / De prononcer, et lors désir te incitte / De fare ung vol à la partie dextre, / Et puys tourner apres à la

³⁰⁷ Les Prisons v. 901-914; 921-930. Procus = Póros, falsche Transkription. Symp. 203b-204c.

³⁰⁸ Poésies III. v. 897-900.

sinistre.³⁰⁹ Es lässt sich insgesamt ein Eklektizismus feststellen, da Margerite sich sowohl platonischer als auch christlicher und mystischer Motive bedient, um das liebende Streben, das den Menschen bewegt, zu veranschaulichen. Neuplatonische Elemente liegen dort vor, wo Gott als Quelle des Guten und als Ziel des menschlichen Strebens bezeichnet wird. Da keine sonstige philosophische Lehre den Eros als menschliches Grundstreben thematisiert, das jegliche schöpferische Tätigkeit wie auch die Suche nach Glückseligkeit motiviert, liegt dort ein Rückgriff auf Platon sehr nahe, wo von einem derartigen Streben und seinen Symptomen gesprochen wird.

Platon-Rezeption im *Heptaméron*

Im Fall der Marguerite de Navarre, die als gebildetste Frau ihrer Zeit gilt, darf vorausgesetzt werden, dass sie die Dialoge Platons im Original kannte. Marguerite gilt bezüglich ihrer religiösen Schriften und auch ihrer Novellensammlung als Platonikerin. Hier soll anhand einiger Novellen betrachtet werden, worin der Platonismus Marguerites besteht und ob sich wirklich platonische Elemente im *Heptaméron* finden.³¹⁰ Mönch bestätigt dies, aber ohne näher darauf einzugehen: *Die Liebesidee, die sich vom Heptaméron bis zu den Prisons durch alle Dichtungen hindurchzieht, ist der Eros Platons im Symposion*.³¹¹ Dieses Defizit soll mit der vorliegenden Arbeit anhand von exemplarisch ausgewählten Episoden aufgefüllt werden.

Die einzelnen Protagonisten repräsentieren unterschiedliche Geisteshaltungen, die sich in ihren Auffassungen und Äußerungen über die Liebe manifestieren. Als Verteidiger der irdisch-sinnlichen Liebe (*drudaria*), die also die Sexualität miteinschließt, sind Nomerfiche, Hircan und Saffredent anzusehen. Symontault nimmt eine ironische Haltung gegenüber der rein geistigen Liebe ein, die hier im Sinne Platons, möglicherweise aber auch im Sinne der troubadouresken Verehrung gemeint ist, die in der Dichtung der Stilnovisti fortlebt. Parlamente und ihr Verehrer Dagoucin verteidigen und preisen die geistige Liebe, so auch die ältere, fromme

³⁰⁹ v. 1942-43.

³¹⁰ Zum *Heptaméron* vgl. Mönch 1936, 334f.

³¹¹ Ebda. 337.

Bibelleserin Oisille und die Witwe Logarine, deren Haltung gegenüber Männern distanziert und kritisch erscheint.

Mönch stellt fest, dass keine eindeutige Bewertung der sinnlich-körperlichen Liebe (*drudaria / druerie*) stattfindet.³¹² In jedem Fall wird sie nicht als Verirrung oder Krankheit dargestellt und moralisch verurteilt wie bei Ficino, dessen körpereindliche Haltung besonders an seiner Bewertung der Liebe zu Frauen auffällt. Es liegt daher nicht nahe, dass Ficino hier als Vorbild, bzw. seine Platon-Interpretation als Vorlage, gedient hat.

Auch wenn Marguerite die christlichen Vorbehalte gegen die körperliche Liebe und gegen außereheliche Beziehungen nicht aufgibt, betont sie mehrfach, dass weder die Seele allein noch der Körper für sich den Menschen ausmacht. Vielmehr hat der Mensch an beiden Welten Anteil. Marguerite bringt im *Heptameron* großes Verständnis für die liebenden Menschen zum Ausdruck, die sich je nach ihrem Seelenzustand und ihrer Reife darin irren, was liebenswert ist und wie man sich verhalten sollte, um geliebt zu werden.

Die sinnlich erfahrbare Welt, sowie die schönen Einzeldinge, bedeuten, den Aussagen im platonischen *Symposion* entsprechend, die notwendige Stufe für jeden weiteren Aufstieg, die *Conditio sine qua non*. In der Diskussion zwischen Dagoucin und Symontault, die sich an die 8. Novelle anschließt, in der ein Ehebrecher seinerseits von seiner Frau betrogen wird, finden sich Anspielungen auf Platon.³¹³ Der Mythos von den zerschnittenen Menschen, die ihre Hälfte suchen, wird aufgenommen, um das Streben nach einer verwandten Seele zu veranschaulichen.

Als *locus classicus* für diesen Mythos vom Androgynen ist das platonische *Symposion* anzusehen. Dagoucin verbindet die Hinwendung zu der geliebten Person mit dem Willen und der Bemühung, die Liebe zu bewahren. Im Sinne Platons betont er, dass äußere Schönheit wie materieller Reichtum keine dauerhafte Liebe garantieren kann, da es sich um vergängliche Güter handelt. Symontault kritisiert an Dagoucin, dass seine Worte zu theoretisch seien, und vergleicht sie mit dem idealen Staat Platons, dessen Ideen man wohl beschreiben, aber nicht in die Tat umsetzen könne. In der 10. Novelle von Floride und Amadour versucht die unglücklich verheiratete Floride sich der körperlichen Liebe zu entziehen. Obwohl sie Amadour liebt, lehnt sie sexuelle Annäherungen aus Angst um ihre Tugend und Ehrbarkeit ab. Sie hält derartig an ihrer Tugendvorstellung fest, dass sie sogar ihr Gesicht zerkratzt,

³¹² Ebda. 334f.

³¹³ 8. Novelle, Salminen 1999, 56-59, Widmer 1979, 87-88.

um ihre Schönheit zu zerstören.³¹⁴ Der Einstellung Florides liegt die bisher vielfach wiederholte platonische Vorstellung zugrunde, dass die äußere Schönheit zwar den ersten Anlass zur Liebe gibt, sie jedoch nicht der Einzige sein kann.

In der 14. Novelle wird das *Dictum* formuliert: *Wer liebt oder nicht liebt, sollte es ohne Hehl zeigen.*³¹⁵ Welche furchtbaren Missverständnisse daraus entstehen, dass man seine wahren Gefühle nicht zeigt, oder meint, sie nicht zeigen zu dürfen, veranschaulichen die 8. und 10. Novelle wie auch zahlreiche andere.

In der 16. Novelle bemüht sich ein französischer Edelmann beständig um die Liebe einer italienischen Witwe. Sie erprobt seine Tapferkeit, indem sie zwei Kammerfrauen anstiftet, in der Nacht, wenn er sich bei ihr befände, bewaffnet in ihr Gemach einzudringen. Anstatt zu flüchten oder sich zu verstecken, ist er bereit, seine Geliebte und sich zu verteidigen. Sie gesteht ihm den Streich und seinen Zweck, und da sie die Ernsthaftigkeit seiner Liebe und seinen Mut erkannt hat, will sie ihm auf ewig angehören. Sie schwören einander ewige Liebe und Freundschaft. Die Liebe wird in der sich anschließenden Diskussion als motivierende Macht charakterisiert, welche die feigsten Menschen zu den tapfersten Handlungen befähigt, die sich selbst die Tollkühnsten zweimal überlegen würden. Diese Wirkung der Liebe, die Verbindung von Liebe und Mut bzw. Tapferkeit, wird in Platons *Symposion* thematisiert, allerdings auch von Ficino übernommen, weswegen hier nicht entschieden werden kann, auf welche Quelle zurückgegriffen wurde.³¹⁶

In der 18. Novelle wird ein junger Mann für seine Geduld und Beharrlichkeit, mit der er sein Treueversprechen hält, belohnt. Die Liebe erhält ihren besonderen Wert durch die Mühsal, die Gefahren, Versuchungen, Hindernisse, die um ihretwillen überwunden werden. Die Dame liebt den gebildeten jungen Mann nicht nur wegen seiner Schönheit, sondern wegen seines edlen Charakters und seiner Begabung. Sie bekennt sich sogar zu ihrer Liebe, doch soll er seine Langmut und Aufrichtigkeit beweisen. Nach dem troubadouresken Vorbild gewährt sie ihm zunächst, mit ihr im Bett zu liegen (*nudus cum nudā*), aber nicht mehr zu verlangen als Küsse,

³¹⁴ 10. Novelle, Salminen 1999,102; Widmer 1979, 127-28; 129-30. Vgl auch das Verhalten der Celidée in der *Astrée* (Kap. VI.): Celidée will um jeden Preis erfahren, welcher der beiden Männer sie wirklich liebt, und wer allein auf ihre äußere Erscheinung fixiert ist.

³¹⁵ Salminen 1999,140; Widmer 1979, 190.

³¹⁶ Symp. 178d-180b ; 203d, cf. Ficino, 1. Rede (Phaidros/Cavalcanti) § 143-144. 16. Novelle, Salminen 1999, 163-165; Widmer 1979, 218-19.

Liebkosungen und Worte.³¹⁷ Sie stiftet ihn sogar an, einem anderen Fräulein den Hof zu machen, das sich unglücklicherweise in ihn verliebt. Als das Fräulein ihn nachts erwartet, bemerkt er rechtzeitig, dass es nicht seine Geliebte ist, und vermutet eine Intrige. Er kehrt einige Zeit nicht zur Geliebten zurück, wobei ihm seine Liebe Hoffnung einflößt. Er wartet ab, bis die Geliebte ihn um Vergebung für die allzu langen „Bewährungsproben“ bittet.

Im Gespräch über die 19. Novelle stellt Parlamente fest, dass kein Mensch Gott lieben kann, der nicht zuvor einen Menschen, ein Geschöpf auf Erden, wahrhaft geliebt hat. Ohne gelernt zu haben, die Menschen zu lieben bzw. die sichtbaren Einzeldinge, kann man nicht zur Gottesliebe gelangen. Auch hierin lässt sich eine Reminiszenz an die erotische Treppe bei Platon erkennen. Am deutlichsten wird der Platonismus Marguerites in dem folgenden Abschnitt. Wesentliche Merkmale des platonischen Eros erscheinen hier *in nuce* zusammengefasst, mit den notwendigen christlichen Modifikationen. Nicht die Idee des Guten wird als wahrhaft Seiendes und höchste Ursache der schönen Einzeldinge angestrebt, sondern Gott.³¹⁸

Saffredent fragt, ob denn diejenigen als wahrhaft Liebende bezeichnet werden können, die aus Furcht und Unsicherheit die Damen nur von Weitem anbeten, anstatt ihnen ihre Gefühle zu offenbaren. Parlamente erklärt: *Ich heiße wahrhaft Liebende alle, (...) die in dem geliebten Menschen irgendwelche Vollkommenheit suchen, sei es Schönheit, Güte oder Anmut, die stets die Tugend erstreben und ein so edles und ehrenhaftes Herz besitzen, dass sie lieber stürben, als dass sie etwas Niedriges, woran Ehre und Gewissen Anstoß nehmen, im Auge hätten. Denn die Seele, die nur geschaffen ist, um zu ihrem höchsten Glück zurückzukehren, strebt, solange sie im Körper gefangen ist, immer nur nach diesem Ziel. Weil nun aber die Sinne, die ihr davon Kunde geben können, durch den Sündenfall unseres Urvaters in Dunkelheit und Fleischeslust befangen sind, können sie ihr nur die sichtbaren Dinge zeigen, die der Vollkommenheit am nächsten kommen. Nach diesen strebt nun die Seele, da sie meint, in äußerer Schönheit, in sichtbarer Anmut und geistigen Tugenden könne sie göttliche Schönheit, Anmut und Tugend finden. Wenn sie aber gesucht und geprüft hat und findet darin nicht den, den sie liebt, so geht sie darüber hinweg, wie ein kleines Kind, das seinem Alter gemäß Püppchen und anderes Spielzeug sammelt, die schönsten Dinge, die sein Auge erfreuen, und das meint, es sammle Reichtümer,*

³¹⁷ Zu den Elementen des platonischen Eros in der Troubadourlyrik s. Kapitel IV (Teil I) meiner Untersuchung.

³¹⁸ Außerdem fehlt verständlicherweise jede Erwähnung der homoerotischen Liebesbeziehungen.

*wenn es kleine Steine zusammenträgt. Wächst das Kind heran, liebt es die lebendigen Puppen und sammelt die Güter, die der Mensch zum Leben braucht. Erkennt der Mensch aber, lebenserfahrener geworden, dass es in den irdischen Dingen keine Vollkommenheit und auch kein so hohes Glück gibt, dann verlangt ihn danach, den Schöpfer und Urquell dieser Güter zu suchen. Doch wenn Gott ihm nicht das Auge des Glaubens öffnet, ist er in Gefahr, aus einem Unwissenden ein ungläubiger Philosoph zu werden, denn der Glaube allein vermag das Heil zu zeigen und zu vermitteln, das der fleischliche Mensch und das Tier nicht erfassen können.*³¹⁹

Die grundlegenden Gedanken aus den Erosdialogen werden mit christlichen Termini verwoben. Es liegt eine deutliche Parallele zu Platons erotischem Aufstieg von den schönen Einzeldingen zum ewigen, unsichtbaren Schönen vor.³²⁰ Anstelle einer Unterscheidung zwischen einem schlechten irdischen und einem guten himmlischen Eros wird hier ein gradueller Aufstieg im Sinne Platons vorgestellt. Das Fortschreiten von dem Sichtbaren zum Unsichtbaren entpricht einem Lern- und Reifungsprozess, was, durchaus im Sinne Platons, in dem Vergleich mit den Kindern und den Erwachsenen ausgedrückt wird. Das Streben nach irdischen Gütern wird mit der Phase des Kindesalters gleichgesetzt. So strebt der Mensch nach der Schönheit in den einzelnen Seelen, nachdem er erkannt hat, dass diese nur Abbilder des wahrhaft Schönen und Guten sind, konzentriert er sich auf die schönen Beschäftigungen und auf das ehrgeizige Streben nach Ruhm, der ebenfalls vergänglich und daher ein Abbild ist. Das Streben nach Ehre und die Vermeidung des Unehrenhaften, das der geliebten Person und einem selbst schadet, werden von Marguerite als Merkmal des wahren Liebenden erkannt, was auch in der Phaidros-Rede im *Symposion* angesprochen wird.³²¹ Das höchste Gut, das bei Platon in vollkommener Weisheit und in der Schau der Ideen besteht, entspricht hier der Suche nach Gott als Quelle aller Güter. Das gemeinsame Ziel beider Anschauungen liegt im liebenden Streben nach dauerhafter Glückseligkeit und in dem sich stufenartig vollziehenden Aufstieg zum wahrhaft Seienden. Platon berücksichtigt außerdem die unterschiedliche Erinnerung der Seelen an das Gute und Göttliche. Viele Seelen streben ja gar nicht weiter, da sie die Schönheit der einzelnen Dinge und Körper schon für das höchste Gut halten, aufgrund einer unzureichenden Erinnerung, die erst geweckt werden muss. Dazu gehören z. B. die Insassen der Höhle in dem bekannten platonischen

³¹⁹ Salminen 1999, 186-189; Widmer 1979, 248-49.

³²⁰ Symp.

³²¹ Symp. 178d-179a.

Gleichnis. Longarine und Symontault bringen den ersten Gedanken Parlamentes auf die platonische Formel, dass man von den sichtbaren zu den unsichtbaren Dingen fortschreitet. Symontault beruft sich auf den Ausspruch des Johannes: *Wer seinen Bruder nicht liebt, den er doch sieht, wie sollte er Gott lieben können, den er nicht sieht?* In den schönen Einzeldingen und Menschen lieben wir Gott.³²²

Die 36. Novelle veranlasst zu einer ähnlichen Betrachtung: Die „tolle Verliebtheit“, die sich auf ein schönes Individuum richtet und auch sexuell orientiert ist, wird von Saffredent als etwas allzu Menschliches dargestellt, was keineswegs sündhaft ist: (...) *ich denke, sie ist nicht nur leicht verzeihlich, sondern ich glaube sogar, dass Gott über eine solche Sünde nicht zürnt, weil sie nämlich eine Stufe ist, auf der man zur vollkommenen Liebe zu ihm emporsteigen kann; und niemand ist je in solche Höhe gelangt, ohne zuvor die Stufenleiter der irdischen Liebe erklommen zu haben. Was sagt doch Sankt Johannes? Wie wollt ihr Gott lieben, den ihr doch nicht seht, wenn ihr den nicht liebt, den ihr seht?*³²³ Die Worte von Symontault und Saffredent müssen nicht notwendig die Auffassung der Autorin widerspiegeln, da aber die anderen Gesprächspartner ihnen zustimmen, liegt es doch nahe, hierin die Intention Marguerites anzunehmen. Die untere, körperlich-materielle Stufe der Liebe ist nichts Sündhaftes, sondern aufgrund ihrer Vergänglichkeit als unzulänglich anzusehen, da sie kein beständiges Glück garantieren kann. Dass Philosophie ohne Glauben die Gefahr der Hybris in sich birgt, entspricht der Aussage oder Botschaft der *Prisons*. Die Hauptfigur wird durch eine göttliche Offenbarung von einem ungläubigen zu einem gläubigen Philosophen. Der Glaube wird in den *Prisons* über die Philosophie gestellt. Bezüglich des Philosophen *par excellence*, Sokrates, lässt sich hier anmerken, dass er ein zutiefst religiöser, gläubiger und zugleich weisheitsliebender Mensch war, der die Erziehung seiner Schüler wie auch die Aufklärung seiner Mitmenschen als seine Pflicht und als Gottesdienst betrachtete.³²⁴

Im Zusammenhang mit der Geschichte von einer klugen und einer törichten Frau kündigt Saffredent an, zu beweisen, dass die Liebe nicht in jedem Menschen dasselbe bewirkt, sondern dass ihre Wirkung durch das Wesen des Einzelnen

³²² Widmer 1979, 250; Politeia 514aff.; 515c; zur Anámnēsis: Phaidros 248b; 249b-c; 250c-251a; Phaidon 66b-c.

³²³ 36. Novelle, Salminen 1999, 322 ; Widmer 1979, 443. *L'amour charnel est un degré pour monter a l'amour parfaite de luy, ou jamais nul monta, qu'il n ait passé par l'eschelle de l'amour de ce monde.*

³²⁴ Zum Dienst an Apollon vgl. Apologie 21aff.; 26aff.; 29a; 30a (Widerlegung der Anklage wegen Gottlosigkeit), zum *daimónion*, das ihn von unrechten Handlungen abhielt, s. 31d.

bestimmt wird. Schlechte veranlasst sie zu schlechten Taten, Unbeherrschte zu leichtsinnigem Verhalten, in rechtschaffenen, edlen Herzen bewirkt sie Lobenswertes. Der Seelenadel wird, soweit er vorhanden ist, zum Vorschein gebracht. Die Liebe sei an sich etwas Gutes, nur aufgrund der Dummheit oder Schlechtigkeit der Menschen scheint sie törichte, unmoralische, leichtfertige Handlungen zu verursachen.³²⁵ Die Liebe verwandelt ein Herz oder einen Charakter nicht, sondern offenbart verschiedene, vielleicht bisher verborgene Facetten eines Menschen. Im *Phaidros* Platons wird ebenfalls die unterschiedliche Wirkung des Eros in den Seelen der Liebenden dargelegt. Auf welche Weise der Mensch liebt und strebt, und wen er liebt, hängt unmittelbar von seinem Wesen, seiner Lebensform und seiner Ausbildung, z. B. ob er philosophisch (weisheitsliebend) ist, und von dem Temperament bzw. dem Schutzgott ab, dem die Seele untersteht.

Ficino hat hier sehr wahrscheinlich nicht als Quelle gedient, da er für das unterschiedliche Verhalten der liebenden Menschen astrologische und humoralpathologische Begründungen nennt, die im *Heptameron* nicht angesprochen werden.

Was man als platonische Gedanken betrachten könnte, kommt auffälligerweise nie in den Geschichten selbst vor, dass z. B. einer der Protagonisten sie formuliert, sondern allein in den anschließenden Diskussionen über die Novellen.

Der Zweck des *Heptaméron* kann in einer didaktischen Funktion gesehen werden. Die bekannten horazischen Kriterien, Belehrung und Unterhaltung, *prodesse et delectare*, sind hier in hohem Maß erfüllt. Die einzelnen Geschichten und ihre Protagonisten dienen als *exempla* für unterschiedliche Formen, moralisch relevanten Auswirkungen oder Folgen der Liebe, die vom Charakter und dem menschlichen Reifegrad der Individuen abhängen.³²⁶ Bei Marguerite de Navarre ist insgesamt eine auffallende Toleranz und Würdigung hinsichtlich der einzelnen Ebenen der Liebe festzustellen. Weder vertritt sie eine derartig körperfeindliche Haltung noch eine

³²⁵ *Phaidros* 250e-251a; 248-249b; (zu den Inkarnationen und Lebensformen), 252c-253c: zu den verschiedenen Charakterzügen bzw. Schutzgöttern; 255a-b (Verhalten der philosophischen Liebenden).

³²⁶ Neben den Novellen platonischen Inhalts finden sich satirisch-komische Erzählungen, wie sie bei Boccaccio und Rabelais zu finden sind: Entlarvung lüsterner Priester und scheinheiliger Mönche als Wölfe im Schafspelz, Klerikersatire, Invektive gegen Franziskaner. Z. B. 22. Novelle, Widmer 1979, 290f.

physisch-materialistische Einstellung zur Liebe, wie sie sich im Text Ficinos findet,³²⁷ womit sie der ursprünglichen platonischen Eroskonzeption nähersteht.

V. 7. Die Rezeption und Modifikation des platonischen Eros in der französischen Renaissancedichtung

Im folgenden Teil dieses Kapitels soll anhand einer exemplarischen Auswahl aus den Werken verschiedener Renaissancedichter die Rezeption und die jeweilige Umsetzung wesentlicher Elemente des platonischen Eros aufgezeigt werden.

V. 7. i. Symphorien Champier

Der Humanist Symphorien Champier (1471 in Lyon geboren) studierte Medizin in Montpellier und wendete sich dann der Philosophie Platons zu.

In seinem bekanntesten Gedicht *La Nef des Dames vertueuses* (1503) lobt er tugendhafte, edle, historische wie mythologische Frauengestalten, um den Ruf der Frauen allgemein zu rehabilitieren. Champier wendet sich gegen misogynen Männer, die behaupten, die größten Sünden der Vorzeit seien von Frauen begangen oder verursacht worden.³²⁸ Unter anderem enthält das Gedicht eine Allegorie der *Prudence*, die als *grande et belle Dame* erscheint. Es gibt Anlehnungen an Platons Dialoge, z. B. Zitate aus den *Nomoi* und dem *Gorgias*. Reminiszenzen an die platonischen Eros-Dialoge finden sich in einem anderen Werk, im *Livre de la Vraye Amour* (1531). Dem *Livre de la Vraye Amour* ist eine Widmung an die Prinzessin Anne d'Autriche vorangestellt, der Herzogin von Bourbon, *la très noble et très vertueuse princesse Anne de France dame et duchesse de Bourbon et Dauvergne*. Champier kündigt an, die Wohltaten der wahren Liebe darzulegen. Es finden sich einige Ficino-Zitate ohne Angaben.³²⁹ Amour wird definiert als *désir de chose belle*

³²⁷ Vgl. z. B. I. Rede (Phaidros/Cavalvanti) § 142-143; II. Rede (Cavalcanti/Pausanias) Kap.9; § 159, VII. Rede (Alkibiades/Marsuppini) Kap. 11-12.

³²⁸ Wadsworth 1962, 13. Zur misogynen Tradition s. Hobert 1967. Auch in der Renaissance und im 17. Jahrhundert fehlt es nicht an frauenfeindlichen, satirischen und moralisierenden Schriften. Jean Bouchet verfasste 1536 eine christlich-moralisierende Schrift: *Angoysses et remèdes d'Amour*. Dort heißt es, wenn ein Mann eine schöne Frau sehe, die nicht seine Frau sei, so solle er flüchten. Zur *remedia-amoris*-Tradition vgl. Festugière 1941, 77-78.

³²⁹ Wadsworth 1962, 51f., Festugière 1941, 68f.

et honeste, wie bei Platon; der Zusatz, dass das Schöne nur durch Auge und Ohr wahrgenommen werden solle, da die anderen Sinne zur *voluptas* verführen, stammt von Ficino.³³⁰ Champier übernimmt die von Phaidros im *Symposion* gegebenen Beispiele für edles und tapferes Verhalten aus Liebe: Alkestis, Orpheus, der dann seine Geliebte doch aus Unbeherrschtheit verlor, Achill und Patroklos.³³¹ Außerdem veranschaulicht er die kultivierende, veredelnde Macht der Liebe an der Gestalt des Kimon von Athen. Jener Misanthrop, der sich enttäuscht und ruiniert von falschen Freunden, die seine Großzügigkeit ausnutzten, in den Wald zurückgezogen hat, begegnet einem schönen, edlen und gebildeten Mädchen. Unter dem Einfluss der Liebe verwandelt sich der verwilderte Misanthrop langsam wieder in einen Menschen.³³² Folgende Reflexion findet sich sowohl im platonischen *Symposion* als auch in der Pausaniasrede Ficinios, sodass nicht entschieden werden kann, welche Quelle zugrundeliegt: Wenn nur der Körper schön ist, die Seele aber der Schönheit entbehrt, so liebt man ihn wie ein schattenhaftes Abbild der Schönheit. Ist aber die Seele schön und der Körper nicht, so wird diese Liebe dauerhafter sein, da die Seele als unvergänglicher Teil des Menschen sein wahres Wesen ausmacht.³³³ Obwohl Champier sich mehrfach ausdrücklich auf Platons *Symposion* und den *Phaidros*, also die Basistexte für die platonische Eros-Konzeption, beruft, erscheint sein Werk zugleich beeinflusst durch Ficino und durch christliche Moralvorstellungen, die sich besonders in der Vorstellung von Höllenstrafen für die Wollüstigen manifestieren.³³⁴ Eine klare Parallele zum platonischen *Phaidros* besteht wiederum in dem Gedanken, den Champier besonders hervorhebt, dass der Liebende die geliebte Person besser machen soll, dass ihm also eine etische Verantwortung zukommt, und dass die Liebe zur geistigen und moralischen Vollendung des Menschen motiviert, wenn sie nicht

³³⁰ Wadsworth 1962, 52f. Ficino, 1. Rede (Phaidros/Cavalcanti) § 142-143. Die Hierarchie der Sinne und die Verurteilung der *volupté* sind bei Ficino zu finden. Dazu Festugière 1941, 31.

³³¹ Phaidros 178d-179a.

³³² Wadsworth 1962, 55f. Durch die Begegnung mit einem liebenswerten menschlichen Wesen vermag er endlich den alten Schmerz und den Groll, den er auf alle Menschen übertragen hatte, abzulegen. Die Geschichte Kimons liegt auch einer der Komödien Molières zugrunde (*Le Misanthrope*).

³³³ Symp. 183d-e (Pausanias), cf. Ficino, 2. Rede (Pausanias/Cavalcanti) § 159 (Schluss). Alkibiades erkennt, dass Sokrates der liebenswerteste Mensch ist, der ihm helfen könnte, an seiner Seele besser zu werden, Symp. 215a ff.; 218c ff. Seine äußere Schönheit und diejenige des Sokrates verhalten sich zueinander wie Bronze zu Gold. Sokrates ist schön in Bezug auf seine Seele, den unvergänglichen Teil.

³³⁴ Wadsworth 1962, 53, 62-64.

sogar die Voraussetzung dazu bildet.³³⁵ Ficino spricht zwar die erzieherische Funktion des Eros in der Phaidros-Rede und im Kontext mit Sokrates an, doch nimmt sie einen geringeren Stellenwert ein als bei Platon.³³⁶

Champier empfiehlt zum Schluss den Frauen bzw. seinen weiblichen Leserinnen, sie sollten sich nur denjenigen Männern zuwenden, die sie besser machen und sie über Weisheit und Tugend belehren können, und ihrerseits sollten sie darauf achten, dass ihre Worte gut und ehrenvoll seien.

V. 7. ii. Gilles Corrozet: *La diffinition et Perfection d'Amour*

Gilles Corrozet, verfasste im Jahre 1540 einen kleinen Traktat *La diffinition et Perfection d'Amour*, den er an eine momentan von ihm getrennte Geliebte adressiert. Der Auffassung von Amor als rein innlichem Vergnügen (*voluptas*) hält er seine Definition der wahren Liebe entgegen. Der Traktat gilt als nicht sehr originell, da er, so Festugière, aus Ficino-Zitaten und Anleihen aus der Rede Bembos im *Cortegiano* bestehe.³³⁷ Die Liebe wird bei Corrozet als ein Lerneifer oder Streben nach Wissen definiert: *Vrai amour incite à apprendre, et plus en sait, plus en est vertueux*. Dies impliziert, dass Wissen hier das Wissen um das Gute entspricht. Tugend kann nur realisiert werden, wenn man weiß, worin das Gute besteht. Außerdem charakterisiert er Amour als Lehrmeister der Künste, also als inspirierende Macht, die zu schöpferischer Tätigkeit befähigt. Beides geht direkt auf Platon zurück. Der Eros des Philosophen richtet sich darauf, weise zu werden und das wahrhaft Seiende zu erkennen, und seine Erkenntnisse in weisheitsliebende Seelen zu übertragen. Je mehr Anteil ein Mensch an der Weisheit erhält, umso angemessener oder tugendhafter verhält er sich, wie man an Sokrates erkennen kann. Amor bzw. Eros wird als Vater der Künste, im Sinne der kreativen, erzeugenden Tätigkeit, wodurch der Mensch die Chance zu seiner Verewigung erlangt, im *Symposion* in der Rede Agathons beschrieben. Der Gedanke wird von Diotima fortgeführt und entwickelt.³³⁸

³³⁵ Wadsworth 1962, 67ff.; cf. Phaidros 251a ff.; 253a-c; 255a-b.

³³⁶ 7. Rede (Alkibiades/Marsuppini) Kap. 16; 2. Rede (Phaidros/Cavalcanti) § 143; cf. Platon, Phaidros 178cf., 179a-180a

³³⁷ Festugière 1941, 80f.

³³⁸ Zu Corrozet vgl. Festugière 1941, 106. Vgl. Symp. 196e-197b (Agathon); 205b ff.; 207a ff. (Diotima): Eros strebt nach dem Guten und nach Unsterblichkeit. Das Weiterleben gelingt bis zu einem gewissen Grad (*katà tò dynatón*) durch Erzeugen auf verschiedenen Ebenen, 208a-209e. Dazu ausführlich in Kap. I, Teil I.

Die Darstellung der Liebe bei Jean de la Haye

Jean de la Haye, der seinen Namen in humanistischer Manier zu *Simon Sylvius* latinisierte, übersetzte zunächst den platonischen Dialog *Lysis* über die Freundschaft, der 1544 gedruckt wurde. Im Jahre 1545 folgte eine Übersetzung des *Symposion*-Kommentar Ficinos. Beides widmete er seiner Mäzenin Marguerite de Navarre.

In der *Préface* zu der Ficino-Übersetzung heißt es:

*Jadis Platon se sentit amoureux
 Non de l'amour qui faict les dououreux,
 Et qui le sens et la personne change:
 Mais d'un amour a celuy tout estrange
 Qui les Amants ne brusle, ny consume
 Mais seulement dedans l'esprit allume
 Ung feu si doux et si bien moderé
 Que tout le corps en est bien tempéré.
 Or trouvant donc cest amour profitable,
 Autant ou plus, que l'autre est dommageable,
 Et voyant bien que nul ne le sçavoit
 Mais que chascun le mauvais ensuyvoit,
 Il proposa de sa plume divine
 D'escrire au vif sa céleste origine,
 La fin, l'effect, sa puissance et son estre
 A cette fin qu'on le peust mieux cognoistre.*

Der platonische Eros zeichnet sich also dadurch aus, dass er keinen Schmerz bereitet und die Liebenden nicht verbrennt und verzehrt, sondern in ihnen ein wärmendes Feuer entzündet, das nicht schadet, sondern im Gegenteil Gutes bewirkt. Platon habe selbst, als er von dieser Art der Liebe ergriffen war und bemerkte, dass die meisten Menschen sich der schmerzbringenden Liebe zuwendeten, beschloss, seine göttliche Herkunft, seine Macht, sein Wesen und Wirken darzulegen, damit man ihn (sc. den Eros, *Amour*) besser erkennen könne. *Cupidon* und *Amour* werden nochmals wie folgt unterschieden; *Cupidon* stammt von Venus ab, *Amour* vom Himmel, worin man eine Entsprechung zum himmlischen und irdischen Eros in den Pausaniasreden Platons und Ficinos sehen könnte. *Cupidon* wird als unbeständig und wankelmütig, sein Feuer als schmerzvoll charakterisiert. Offensichtlich entspricht er der leidenschaftlichen Liebe, welche die sexuelle Ebene umfasst, und den Empfindungen der gewöhnlichen Menschen, der „Nichtplatoniker.“ Der schmerzlose *Amour* bezieht sich entsprechend auf die geistige und emotionale Ebene. Diese Trennung erinnert

leicht an die christlich-mittelalterliche Unterscheidung zwischen *amor* und *amicitia*, von denen Letztere als angenehmer und erstrebenswerter gilt.³³⁹ Gleichzeitig gibt es ein wörtliches Zitat aus dem *Phaidros*. *Amour* wird *Ptérōs*, der Geflügelte, genannt, wie der Eros im platonischen Original.³⁴⁰ Da Ficino dieses Detail nicht erwähnt, ist davon auszugehen, dass Jean de la Haye den Originaltext genau kannte. Er hält sich bei der Charakterisierung von *Amour* insofern nicht an das Original, als er dem platonischen Eros die körperliche Dimension abspricht. Diese repräsentiert für ihn der oben erwähnte *Cupidon*. Wie in Kapitel I (Teil I) ausführlich dargelegt, umfasst der platonische Eros als *daimon* die materielle wie die geistige Ebene und vermittelt zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre.

Der platonische Eros (*Amour*) herrschte einst auf der Erde, wie Jean de la Haye ausführt, doch *Cupidon* habe ihn schon seit längerer Zeit vertrieben und seinen Machtbereich usurpiert, während *Amour* sich in den Himmel zurückziehen musste. Unter dem Pseudonym *Symon du Bois* wird de la Haye die wahre Liebe, als die er den platonischen Eros (*Amour*) bezeichnet, wieder auf die Erde zurückholen, indem er ihn überredet, in den Garten seiner Herrin Marguerite zu kommen. Es liegt insgesamt eine eigentümliche, nicht einfach zu deutende Vermischung von original platonischen Gedanken mit neuplatonischen Elementen vor, somit auch eine eigenständige Umdeutung der Quellen.

V. 7. iii. Die *Pléiade*

Der Dichterkreis der *Pléiade* entstand etwa in der Mitte des 16. Jahrhunderts.³⁴¹ Alle Mitglieder hatten durch den Gräzisten Jean Dorat eine umfassende humanistische Bildung und vor allem den Umgang mit lyrischen antiken Texten erworben.³⁴² Seit 1553 bestand die Gruppe aus sieben Mitgliedern, denen Ronsard nach einem antiken Vorbild den Namen des Siebengestirns gab. Abgesehen von der wechselnden Besetzung gehörten neben Pierre de Ronsard Joachim Du Bellay, Pontus de Tyard,

³³⁹ Zu den mittelalterlichen Diskussionen über *amor* und *amicitia*, *caritas* und *cupiditas* s. Kapitel IV. (Teil I).

³⁴⁰ *Phaidros* 252b-c.

³⁴¹ Chronologisch vor der *Pléiade* wäre Clément Marot zu erwähnen, der die ersten Sonette in französischer Sprache dichtete. Zu Ronsard s. auch Festugière 1941, 138; Mascarade: *Poemes* I. *Amours* I. 21

³⁴² Vgl. dazu Marek in: Leeker, 2003, 73f. Dorat ließ seine Schüler griechische Lyrik ins Lateinische übertragen. Im 3. Jahrhundert v. Chr. fand sich am Hof des Ptolemaios III. eine Gruppe von sieben Dichtern zusammen, die sich *Pleias* nannte.

Estienne Jodelle, Antoine de Baïf zu den konstanten Mitgliedern. Als Blütezeit gilt die Phase zwischen 1555 und dem Tod Baïfs im Jahre 1589.³⁴³

Wie die bereits die italienischen Humanisten vor ihnen sich auf antike Gewährsleute beriefen, so bezog sich ein großer Teil der französischen Renaissancedichter auf Platon als antike Autorität, um ihre eigene Dichterexistenz zu begründen. Das besondere Interesse der *Pléiade* galt der antiken Dichtungstheorie sowie dem *furor poeticus* (*la fureur poétique*), der dichterischen Inspiration als göttlicher Gabe, was sicherlich durch Ficino, vor allem aber durch die Lektüre des platonischen *Phaidros* und des dichtungstheoretischen Dialogs *Ion* präsent war.³⁴⁴ Es wird sich herausstellen, dass die Mitglieder der *Pléiade* die platonische Eroskonzeption in eigentümlicher Weise mit ihrer Dichtungstheorie verknüpfen. Der Eros als schöpferische, inspirierende Kraft und als höchste Form des Enthusiasmus befähigt in besonderem Maße zur Dichtung.

Ein direkter Rückgriff auf Platon ist in diesem Fall als wahrscheinlicher zu betrachten, da Ficino zwar den *Ion* wie alle anderen Dialoge übersetzt, jedoch keine Dichtungstheorie entwickelt hat. Sein Interesse gilt weniger der Dichtungstheorie als der Theologie und Kosmologie.

Pontus de Tyard (1521-1605)

Pontus de Tyard war Dichter, Philosoph, Theologe und Übersetzer, außerdem, gemäß dem humanistischen Ideal der Universalbildung, zugleich Redner, Mathematiker und Astrologe: *Il était en effet, outre bon poète, excellent orateur, philosophe subtil, grand mathématicien et astrologue de talent.*³⁴⁵ Der talentierte Schüler Maurice Scèves und Antoine Heroëts hatte neben Griechisch, Latein und Italienisch auch Hebräisch gelernt. Er liebte es, sich mit wissensdurstigen, neugierigen und gebildeten Menschen zu umgeben. Seine sechs *Discours Philosophiques* (Solitaires) werden von Mère wie folgt charakterisiert: *Une somme néo-platonicienne sur la poésie, la musique et ses rapports réciproques ainsi que leurs rapports avec la vie morale de l'homme, la connaissance de l'univers et les rapports de l'homme avec Dieu.*³⁴⁶ Mère hebt den neuplatonisch-mystischen

³⁴³ Marek in Lecker, 2003, 74: Die zeitliche Situierung ist umstritten; teils wird das Todesjahr von Du Bellay (1560) als Ende der *Pléiade* betrachtet.

³⁴⁴ Mönch 1936, 301ff. zur Dichtungstheorie 309ff.

³⁴⁵ So Mère 2001, 31f.

³⁴⁶ Dazu Kushner in: Eisenbichler / Zorzi-Pugliese 1986, 49ff.; vgl. auch Festugière 1941, 130ff.

Einfluss bei Tyard hervor, der ihn mit Maurice Scève verbinde: (...) *le platonisme unissant théologie et philosophie qui connut en son temps un rayonnement remarquable très lié à Maurice Scève*.³⁴⁷ Mère erwägt jedoch nicht in diesem Kontext mögliche Bezugnahmen auf Platon. Im Folgenden wähle ich diejenigen Selbstgespräche, *Solitaires*, aus, soweit sie für die Platonrezeption relevant sind. Der *Solitaire Premier* (1552) soll auf den Einfluss der *Dialoghi d'Amore* von Ebreo zurückgehen, die Tyard selbst zwischen 1548 und 1551 übersetzt hat.³⁴⁸ Der *Solitaire Premier* ist nach platonischem Vorbild als gelehrter Dialog zwischen dem Dichter und seiner Schülerin Pasithée gestaltet, die er in seinen Sonnets als Muse und idealisierte Geliebte besingt. Im Mittelpunkt stehen die dichterische Inspiration und die vier Arten des *furor*, die in Platons *Phaidros* wie auch bei Ficino vorgestellt werden. Marek betont den Einfluss Ficinios auf die Dichtungstheorie Tyards und der *Pléiade* allgemein und führt die dem *Phaidros* und dem *Ion* entlehnte Enthusiasmus-Theorie auf die italienische Tradition zurück.³⁴⁹ Eine Neuerung gegenüber den platonischen Originaltexten liegt tatsächlich in der Verknüpfung der einzelnen Arten der *mania*, des Enthusiasmus, mit dem dichterischen Enthusiasmus (*furor poeticus*). Die Reihenfolge der *fireurs* entspricht der Version Ficinios: Die Musen, Bacchus, Apollon und Amour gehören zu den Gottheiten, die *fireur* einflößen. Im Unterschied zu Platon werden alle diese Arten des Enthusiasmus auf die Dichtung bezogen. Der Aufstieg der Seele von der materiellen Welt oder der körperlichen Existenz zur Schau der göttlichen Ideen, des wahrhaft Seienden, erfolgt hier über vier Stufen, denen jeweils ein *furor* zugeordnet wird.³⁵⁰ Bei Tyard erscheint allerdings Venus als himmlische Liebe, nicht Eros (Amour), worin sich der neuplatonisch-ficinische Einfluss zeigt. Beibehalten wird jedoch, dass der *furor* der Liebe die vorzüglichste Form des *furor* bzw. der *mania* bedeutet, wie Platon sie im *Phaidros* darlegt. Im *Solitaire Premier* liegt eine Vermischung der platonischen und der neuplatonisch beeinflussten Stufenfolge vor. Bei Platon findet keine spirituelle Vereinigung mit der göttlichen Ur-Idee oder dem Einen statt, wohl aber bei Plotin, an dem sich Ficino

³⁴⁷ Mère 2001, 33.

³⁴⁸ Kushner 1986, 50-51.

³⁴⁹ Marek in Leeker 2003, 87, s. auch den Aufsatz *Tra il volo di Dedalo* (...) in: Studi umanistici Piceni 2004, 208-210.

³⁵⁰ Zur Interpretation des *Solitaire Premier* sei verwiesen auf Marek in: Buck / Guthmüller 1997, 1ff. zu Platon: 10-11. Marek in Leeker: 2003, 78f. Zu den maniai / furores: ebenfalls Marek in: Studi umanistici Piceni 2004, 2004, 207ff.

stark orientierte.³⁵¹ Auch spricht Platon nicht von Engelsgeistern, deren Zustand die Seele auf der vierten Erkenntnisstufe erreicht.

Aus Gründen der Abgrenzung gegenüber der Ficinorezeption werde ich nun versuchen, die direkte Platonrezeption hervorzuheben.

An entsprechenden Textstellen werde ich demonstrieren, dass sehr vieles dafür spricht, dass sowohl Marguerite de Navarre als auch Du Bellay, Ronsard, Pontus de Tyard, Maurice Scève und Heroët nicht ausschließlich aus dem Kommentar Ficinos, sondern auch direkt aus dem platonischen Original geschöpft haben, zumal die entsprechenden Texte auch in Übersetzung vorlagen.³⁵² Pontus de Tyard widmet die *Erreurs Amoureuses* seinem Lehrer und Dichterfreund Maurice Scève. In dem edlen Herzen, *gent coeur*, das für die Liebe so empfänglich ist, liegt eine Reminiszenz an den Schlüsselbegriff *gentil cuore* der Stilnuovisti Guinizelli und Della Casa vor. Mit den Ausführungen Platons im *Phaidros* wie im *Symposion* stimmt diese Überzeugung überein, dass die Liebe in einem edlen Herzen auch nur Edles hervorbringt. Ein platonisches Motiv aus dem *Phaidros* enthalten die folgenden beiden Verse, nämlich die Beflügelung und Inspiration durch die Liebe. Tyard bittet ihn, dass er der Lektüre der *Erreurs* wenigstens für kurze Zeit Aufmerksamkeit schenken möge. Mit der Antithese *docte plume – forger* stellt er den Kontrast zwischen den Dichtungen Scèves und seinen Eigenen heraus. Sie sind das Produkt eines nicht kunstlosen, aber groben Handwerkes im Vergleich zu der gelehrten Feder Scèves. Vor allem aber sind die „geschmiedeten Verse“ der *Erreurs* das Ergebnis oder Produkt einer Leidenschaft, *ardeur*, die ihn verzehrt:

Sonett an Maurice Scève

*Si en toy luit le flambeau gracieux,
Flambeau d'Amour, qui tout gent cœur allume,
Comme il faisoit lors qu' à ta docte plume
Tu fais hausser le vol jusqu' aux cieux,
Donne, sans plus, une heure à tes deulx yeux,*

³⁵¹ Zu Lebzeiten des Betrachtenden bzw. solange die Seele noch mit dem Körper verbunden ist, findet keine Vereinigung mit dem Göttlichen statt. Symp. 203a (Diotima). Vgl. das Kapitel III zur neuplatonischen Mystik.

³⁵² Vgl. die Daten zu den Ausgaben und Übersetzungen. Festugière betont ausschließlich den Einfluss Ficinos. 1947, 93f.

*Pour voir l'ardeur, qui me brusle et consume
En ces Erreurs, qu'Amour sur son enclume
Me fait forger de travail ocieux.*

Die durch Platon bekannte Beflügelung der Seele durch das Schöne und der Aufschwung zum Himmel werden von Tyard auf die dichterische Inspiration übertragen. Das gemeinsame Interesse zwischen Tyard und seinen Zeitgenossen, weiteren Dichtern der *Pléiade* und den noch zu erwähnenden Dichtern besteht darin, dass es um die Aufnahme des platonischen Eros geht, der sich als eine kreative und auf verschiedenen Ebenen erzeugende Kraft darauf richtet, des Schönen und Guten teilhaftig zu werden.

Die einzelnen Bände des Gedichtzyklus *Erreurs amoureuses* erscheinen nacheinander 1549, 1551, 1548, 1555.³⁵³ In den *Erreurs amoureuses*, die hier näher untersucht werden sollen, lassen sich unter anderem platonische Elemente finden, die auch auf Kenntnis der platonischen Originaltexte schließen lassen. Im Sonnet CXLVIII. (*Les Regrets*) behauptet Tyard, er habe seinen *doux style amoureux* verändert, woraus man schließen kann, dass er bis dahin den Stilnovisti nachgeeffert hat.³⁵⁴ Pasithée (*la Tout-Divine*), ursprünglich die dritte der Grazien, wird bei Tyard zum Pseudonym seiner Geliebten und Muse. Über ihre Identität wurde viel gemutmaßt; hinter dem Namen könnte sich Louise Labé verbergen, in deren Hause sich Pontus de Tyard mit Maurice Scève und Olivier de Magny traf. Ein Sonett richtet er direkt an Louise Labé: *En contemplation de la Dame Louise Labé. Quel Dieu grava cette majesté douce / En ce gay port d'une pronte allegresse?* Das Sonnet *au Soleil* (*Erreurs* I 10) soll ebenfalls einen epigrammatischen Hinweis auf Louise enthalten (Soleil = Loise L).³⁵⁵ Die Gedichte an Pasithée spiegeln die Wechselfälle einer schmerzvollen Leidenschaft wider, bis es zu einem Bruch in der Beziehung kommt, der auf das Jahr 1555 datiert wird. In diesem Jahr publiziert Louise Labé ihre Sonette, nachdem der infame Olivier de Magny ihrem Mann von ihrem Liebesverhältnis mit Pontus de Tyard berichtet hatte.³⁵⁶ Einer anderen Interpretation zufolge handelt es sich um Marguerite de Bourg. In den *Erreurs* nennt er Pasithée *la*

³⁵³ Zu den *Erreurs amoureuses* s. Mère 2001, 34f. Der Begriff *Erreurs* lässt sich zunächst wörtlich mit *Irrungen der Liebe* wiedergeben, vor allem aber bezeichnete *Erreurs* im 16. Jahrhundert einen Irrgarten, ein Labyrinth.

³⁵⁴ Vgl. Mère 2001, 127. Zum Petrarkismus der *Ecole Lyonnaise* s. Marek in: Lecker, 2003, 48f.

³⁵⁵ McClelland 1967, 103.

³⁵⁶ Dazu Mère 2001, 37f.

plus précieuse des perles, worin man eine Anspielung auf *margarita* (=Perle) sehen könnte. Mère erwähnt eine *échelle platonicienne* in der Dichtung Tyards, was er aber leider nicht genauer an entsprechenden Textangaben oder Zitaten exemplifiziert. Als platonisches Erbe wird auch der kontemplative Charakter einiger Gedichte der *Erreurs* bezeichnet.³⁵⁷ Das lyrische Ich verehrt und idealisiert Pasithée als Inkarnation und Abbild der göttlichen Idee der Schönheit: *Mon esprit a heureusement porté / Au plus beau Ciel sa force outreucidée / Pour s'abbeuver en la plus belle Idée, / D'où le pourtrait j'ay pris de ta beauté.*³⁵⁸

Als Abbilder der Idee des Schönen gelten für Platon die schönen Einzeldinge, zu denen die schönen Körper und Seelen gehören. Durch den sinnfälligen Anblick des Schönen und durch die Erfahrung schöner Seelen wird die Erinnerung an die einst geschaute göttliche Idee der Schönheit geweckt. In dem Streben nach der Schau des Schönen besteht das Wesen des platonischen Eros. Mit der Wahl des Begriffs *s'abbeuver* wird ausgedrückt, dass die Seele sich durch den Anblick des Schönen nährt, was Platon im *Phaidros* anschaulich darlegt.³⁵⁹ Ficino erwähnt die Metapher des Durstes im Kontext mit der materiellen Schönheit, die der Seele keine dauerhafte Sättigung verschafft.³⁶⁰ Tyards Sonett I. 6 beschreibt die kontemplative Verehrung der geliebten Pasithée. Seine demütige Verehrung ist dennoch nicht frei von Leidenschaft, *passion*, die er aber transformiert in *devotion*, in Hingabe wie an die Verehrung eines göttlichen Wesens.³⁶¹

In Sonnet I. 16 kontrastiert die Hoffnung auf den Hafen einer intimeren Beziehung mit der Angst vor einem Schiffbruch, also einem möglichen Scheitern der Beziehung. Die Schiffsmetaphern werden im Detail bis zum letzten Vers durchgeführt. Der Ausdruck *mer de ta beauté* erklärt sich aus diesem Kontext, doch sei daran erinnert, dass *das Meer des Schönen* in der Diotima-Rede Platons die Schau des wahrhaft Seienden bezeichnet: *Quand le désir de ma haulte pensée / Me fait voguer en mer de ta beauté / Espoir du fruit de ma grand'loyauté / Tient voile large à mon désir haulsée (...).*³⁶²

³⁵⁷ Mère 2001, 42

³⁵⁸ *Erreurs* III. 33, 153.

³⁵⁹ *Phaidros* 247d-e; 248b; 251b.

³⁶⁰ 5. Rede (Agathon) Kap. 3 § 184.

³⁶¹ Vgl. auch II. 7, 196. Die Geliebte gleicht einem Abbild himmlischer Schönheit (*de beauté celeste simulacre*).

³⁶² Zum Meer des Schönen (*pélagos toũ kaloũ*): *Symp.* 210d.

Ficino gibt diesen Ausdruck nicht wieder, weswegen ein Zitat aus dem Original vorliegt, das offensichtlich aufmerksam gelesen wurde.

Dass sich der Liebende einen Lohn für seine Treue erhofft, sc. die verstärkte Zuwendung der Geliebten, lässt sich bis in die höfische Liebesdichtung zurückverfolgen und legt nicht nahe, dass ein Rekurs auf Ficino vorliegt, der die körperliche Ebene der Liebe zugunsten des vergeistigten Strebens nach Gott ablehnt und sogar moralisch verurteilt.³⁶³ Auch in anderen Sonnets wird der Wunsch nach einer intimeren Beziehung und auf die Erfüllung des sexuellen Begehrens ausgesprochen, das dann auch tatsächlich oder in der Vorstellung des lyrischen Ich erfüllt wird: *Amy, (dit-elle en visage amoureux) / Je mettray fin à tes jours langoureux / Pour commencer tes bienheureuses nuits.*³⁶⁴ Der Mythos vom Androgynen aus dem platonischen *Symposion* steht hier ebenfalls im Kontext mit der ersehnten sexuellen Vereinigung: *Tu ne veux donc que mon desir jouisse / Du doux rencontre enfin de sa moitié? / Mais puisqu'au mal d'autrui tu te contentes / Contraires soient à toutes tes attentes / Faveur humaine et la bonté divine:/ Et mon desseing tant heureux fruit me rende / Qu'à ton mal gré ma moitié condescende / A r'assembler l'amoureuse Androgyne.*³⁶⁵ Das Streben der getrennten menschlichen Hälften bzw. der Seelenverwandten fasst Ficino als Suche nach dem göttlichen Licht auf, das die Seelen während ihrer Halbierung verloren haben. Dieser Gedanke von dem verlorenen göttlichen Licht ist als neuplatonisch anzusehen. Insofern stimmt die zitierte Passage von Tyard mit dem platonischen Original überein. Zweifelsfrei handelt es sich um die Suche nach dem verlorenen Seelenverwandten, die bekanntermaßen zunächst auf der körperlichen Ebene stattfindet.

Im platonischen *Symposion* erhält die erste oder unterste Stufe der erotischen Treppe einen unbestreitbaren Stellenwert, doch wird sie im Vergleich zu den Stufen des Eros, die sich auf immaterielle Güter richten, als vergänglich und unzulänglich erwiesen.³⁶⁶ Bei Ficino wird die körperliche Ebene des Eros moralisch verurteilt und die Sexualität vor allem im Kontext mit der Liebe zu Frauen als Verirrung und

³⁶³ Vgl. auch I. 28: *l'Amour m'a fait vassal souz son empire*: er dient einer einzigen Geliebten (Exklusivität der Liebe). I. 51 thematisiert ebenfalls die Hoffnung, dass die spröde Geliebte sich nach so langer Liebesqual erkenntlich zeigen möge, I. 66 thematisiert das höfische Verhalten gegenüber der Geliebten; Blickkontakt, vielversprechendes Lächeln, Handkuss. Zum Kuss auf den Mund als *recompense*: I. 69.

³⁶⁴ Sonnets, 57; 154.

³⁶⁵ Sonnets 61 v. 7-14; 157-58, cf. Symp. 189d ff. Zum Androgynen vgl. auch I. 47 und III: Chanson v. 1-5,145.

³⁶⁶ Symp. 210a ff.; 211b-212a.

Krankheit der Seele dargestellt. Es finden sich einige Gedichte in den *Erreurs*, welche die rein geistige, idealisierte Beziehung zu Pasithée infrage stellen.³⁶⁷ Das lyrische Ich Tyards thematisiert die Gefahr des Wirklichkeitsverlustes. Das lyrische Ich fürchtet, sich an eine Chimäre, eine Illusion zu verlieren und verwendet dazu als Veranschaulichung den Mythos von Ixion, der glaubt, die von ihm begehrte Göttin Iuno zu umarmen, während es sich bloß um eine Wolke, ein Trugbild, handelt. Die Unerreichbarkeit Pasithées wird in II. 37 beklagt. Zwar übt der Anblick ihrer Schönheit eine beflügelnde, anagogische und inspirierende Wirkung auf das lyrische Ich aus, doch stürzt ihre unerbittliche Tugend ihn in Verzweiflung und macht die anfängliche beflügelnde Wirkung zunichte, wie folgende Passage zeigt: *Mon esperance estoit desja montée / Bien qu'elle fust et travaillée et lasse / Jusques au Ciel de ta divine grace / Mercy de l'aisle au desir empruntée: / Quand te voyant doucement irritée / En fier desdain de ta benigne face, / mon chaud desir fut transmué en glace / Ah incredule, ingrate, inexorable! / Puisque tant est ma vie miserable / Que desespoir fait en moy son office, / Quand tu m'auras souz terre fait descendre / Puisse-tu faire à mon ombreuse cendre / De tes regretz eternel sacrifice.*³⁶⁸ Das lyrische Ich klagt die unerbittliche Geliebte an, seinen Tod zu verschulden. Die Liebesqual mit der Klage über die Grausamkeit Amors ist auch Gegenstand der Sonette I. 38 und II. 17. Seine Anfälligkeit für die Liebesleidenschaft wird unter dem astrologischen Gesichtspunkt betrachtet, denn Tyard soll unter dem Einfluss der Venus geboren worden sein.³⁶⁹

Die Seelenverwandtschaft und geistige Verbundenheit der Liebenden lässt das lyrische Ich hoffen, dass ihre Geister, oder zumindest der seiner Pasithée, ins Empyreum aufgenommen werden. Die vorzeitige Erlösung der liebenden Seelen, vor allem der philosophischen Seelen, wird im platonischen *Phaidros* thematisiert, das Empyreum verweist auf christliche und neuplatonische Vorstellungen.³⁷⁰

In den *Erreurs* II. 12; II. 15 nimmt Tyard Bezug auf den Pygmalion-Mythos. Die Geliebte erscheint als Abbild einer Idee (des Schönen). Sie begegnet ihm ebenso kalt

³⁶⁷ I. 30, I 44, II. 3. III. 20, s. auch *Disgrace und Chant de chaste amour*. Vgl. dazu Marek in: Horn / Walter 1997, 111; zu Ixion 114f.

³⁶⁸ II. 37, 234.

³⁶⁹ *Erreurs* I. 16, I. 53, I. 65. Zu den Affinitäten der Seelen zu bestimmten Gottheiten vgl. *Phaidros* 252c-253c.

³⁷⁰ I. 87 (*Chant de chaste Amour*) v. 127ff. Vgl. Dante, *Paradiso*: Das Empyreum gilt als Sitz Gottes, der Engel und der Geister der Heiligen. Als *complexions* wurden in der Humoralpathologie die Temperamente bezeichnet. Zur Beflügelung und Erlösung der wahren Liebenden: *Phaidros* 248e-249a; 256d-e.

wie zunächst die Marmorstatue dem Pygmalion. Es ergibt sich ein Kontrast zwischen der Kälte des Marmors bzw. der Kältherzigkeit und dem Feuer der Liebe.³⁷¹

Das dichterische Ich vergleicht sich mit Pygmalion, da es ein Ideal nach seinen Vorstellungen liebt. Es bedarf gar nicht der Anwesenheit der Geliebten, da sie in der Vorstellung präsent ist. Im Gegensatz zu Pygmalion ist das lyrische Ich nicht imstande, das vollendet schöne Kunstwerk zu beleben.

Ficino legt dar, wie der Liebende das Bild der geliebten Person in seine Seele „einmeißelt“, es idealisiert.³⁷² Es liegt die gedankliche Weiterentwicklung einer *Phaidros*-Stelle vor: Sokrates demonstriert dem jungen Phaidros das angemessene Verhalten des wahren Liebenden. Er sorgt sich mit Verantwortung und Respekt um die seelische Entwicklung des Geliebten und hält alles von ihm fern, was ihm schadet. Die Seele des Liebenden wird beflügelt durch die Anwesenheit des Geliebten. Er verehrt ihn wie ein Götterbild (eine Statue, *ágalma*), indem er ihm liebenswerte Vorzüge anhängt (253a), aber zu seiner inneren Schönheit auch selbst noch beiträgt, indem er ihn ausbildet, seine Seele formt und fördert, ihn „besser macht“, so wie der Künstler an einer Statue feilt.³⁷³

Tyard versucht, die Liebeskonzeptionen von Platon, Ficino und Ebreo in Übereinstimmung zu bringen, indem er, wie Platon und auch Ebreo, den Dualismus vom himmlischen und irdischen Eros nicht übernimmt.³⁷⁴ In der Sokrates-Rede des platonischen *Symposion* wird erwiesen, dass es nur einen Eros gibt, den Sohn des Póros und der Penía, den *daímon*, der zwischen sinnlich erfahrbarer und intelligibler Welt vermittelt. Die Interpretation zum Liebesdialog Ebreos hat ergeben, dass seine Liebesauffassung den platonischen Erosdialogen näherkommt, da er der körperlichen und emotionalen Ebene einen größeren Wert zumisst als Ficino. In einigen Gedichten der *Erreurs* sind Zweifel wie auch eine implizite Kritik an einer rein geistigen Liebe spürbar, die unvollständig erscheint. Dort, wo Tyard auf den platonischen Mythos vom Androgynen rekurriert, dessen *Locus classicus* das *Symposion* bleibt, lässt sich deutlich der Wunsch nach einer ganzheitlichen Liebesbeziehung erkennen, welche die emotionalen und sexuellen Bedürfnisse erfüllt. In den Fällen, in denen nicht klar entschieden werden kann, ob Platon oder

³⁷¹ Dazu Marek in: Horn / Walter 1997, 120f.

³⁷² Marek in: Horn / Walter 1997, 121. Vgl. Ficino, Pausanias (Cavalcanti) II. § 158: *amans amati figuram suo sculpsit in animo*.

³⁷³ Phaidros 252d; 253a-c; zur dienenden Verehrung der geliebten Person s. auch 252a.

³⁷⁴ Symp. 203a-204c. Zur versuchten Synthese aus Platon, Ebreo und Ficino s. auch *Erreurs* am. I. 47; III. 24.; Ode IV. vers. liriques.

Ficino als Quelle gedient hat, lässt sich beobachten, dass die unplatonischen, also naturwissenschaftlichen und lukrezischen Elemente aus dem Ficino-Text nicht übernommen werden. Es findet vielmehr eine Auswahl der platonischen Aspekte statt.

Joachim Du Bellay (ca. 1522-1560)

Du Bellay verfasste seine Gedichtsammlung *l'Olive* nach dem Vorbild des *Canzoniere* Petrarcas, außerdem ließ er sich durch eine petrarkistische Anthologie anregen. *L'Olive* gilt als erster Sonettzyklus in französischer Sprache.³⁷⁵

Marek stimmt der anagrammatischen Deutung des Namens *Olive* (*Viole*) nicht zu, hinter dem man die Schwester von Henri II., Marguerite de France, vermutete. Sie sieht darin eine literarische Replik auf die Laura Petrarcas bzw. auf den dem Gott Apollon geweihten Lorbeerbaum (*lauro*), da *Olive* im 16. Jahrhundert nicht nur die Frucht, sondern auch den Ölbaum selbst bezeichnet, der in der antiken Tradition der Athene (Minerva) heilig war. Die Dichtung Du Bellays steht also sowohl unter der Schutzherrschaft der Weisheitgöttin als auch gleichrangig neben dem heiligen Lorbeer Petrarcas. Mehrdeutig ist der Titel *Olive* insofern, als er die Schlüsselwörter *voile*, *vol*, *vie* in sich birgt: *Durch die irdischen Reize der angebeteten Dame leuchtet wie durch einen Schleier die himmlische Schönheit hindurch. „Olive“ wird so zum Anagramm von voile, aber auch gleichzeitig von voile und vie (...)* Wie Scève's *Délie* weist sie (*sc.Olive*) als Verkörperung einer göttlichen Idee über sich selbst hinaus und ermöglicht dem Liebenden den Aufstieg zum wahren, spirituellen Leben. Der Gedanke einer Aufwärtsbewegung und die damit verbundenen Flugmetaphern sind im gesamten Zyklus präsent (...).³⁷⁶ Marek verweist jedoch weitgehend auf Ficino bzw. die neuplatonischen Quellen. Hier gilt es, diejenigen Topoi und Motive zu untersuchen, die sich direkt auf Platon beziehen lassen.

Dass die Liebe durch die Augen, den Blickkontakt, in die Seele (oder ins Herz) eindringt, wie etwa in Sonett V., die Sprachlosigkeit und der religiöse Schauer vor der Geliebten (Sonett VIII.), außerdem die Inspiration der Seele durch den Anblick der Inkarnation der Schönheit und Tugend, der durch die Liebe bewirkte

³⁷⁵ Zu Du Bellay s. Marek in Leeker: 2003, 82ff. Einzelne Sonette in französischer Sprache hatte bereits Marot verfasst.

³⁷⁶ Marek in Leeker: 2003, 84. Die geliebte Dame als Inkarnation und Abbild der Tugenden und des ewigen, göttlichen Schönen taucht bereits in der Troubadourlyrik auf, auch die Entfaltung und die Aufwärtsbewegung der Seele.

Aufschwung der Seele zu etwas Besserem, Höherem, nämlich zu ihrem göttlichen Ursprung, dem Sitz des Schönen und Guten gehören zu den ubiquitären, konstanten Topoi, die auf Platon zurückgehen und bei einigen Troubadours ebenso begegnen wie im *Dolce stil novo* und bei den hier untersuchten Dichtern der Renaissance.³⁷⁷ Das Auge des Liebenden erträgt kaum den Anblick der Geliebten. Er ist geblendet von ihr, als würde er in die Sonne schauen: *Qu'en moy (Amour) ne durent tes doux feux, / Je ne le puy et pourvoir ne le veulx, / Bien que la chair soit caducque et mortelle. / Car ceste ardeur, dont mon âme est ravie, Prendra aussi immortalité d'elle / Vivant par mort d'une eternelle vie* (XXII).³⁷⁸ Die Seele des Liebenden ist hingerissen, verzückt, gewinnt auf diese Weise ihre dichterische Inspiration. Die Vorstellung, dass seine Liebe ihn unsterblich macht bzw. die göttliche Geliebte ihn zur Unsterblichkeit hinführt, ist ebenfalls präsent (XXII.). Neben dem Preis der körperlichen Schönheit z. B. in Sonett XXIII. fehlt der Hinweis nicht, dass die Seele nicht altert und die geistigen Qualitäten beständig sind im Gegensatz zu den äußeren, sichtbaren Vorzügen (XXXII.): *De ton printemps les fleurettes seichées / Seront un jour de leur tige arrachés, / Non la vertu, l'esprit et la raison. / A ces doux fruits, en toy meurs devant l'aage, / Ne faict l'esté ny l'autonne dommage, / Ny la rigueur de la froide saison.* Im Gedicht XXXIII. heißt die Geliebte *doulce moitié* des lyrischen Ich; eine Anspielung auf Platons Eros bzw. den Mythos von den halbierten Menschen.

Die Flügel der Liebe und der Seelenflug erscheinen z.B. im XXVII. Sonett und wiederholen sich mehrfach in den nachfolgenden Gedichten (XXXVII. u.a.). Das lyrische Ich deutet ein verborgenes, verheimlichtes Begehren an, das durch Küsse nicht gestillt werden kann, das ihm aber vermessen erscheint (XLIV): *Fors du désir, qui par trop hault ataindre, / Me porte au lieu où il brusle ses ailes ?* Die verbrannten Flügel könnten auf die Warnung des Dädalos verweisen, der Ikaros ermahnt hatte, nicht zu hoch zu fliegen. Die Worte des Dädalos gelten als Maxime, die vor menschlicher Hybris warnt, zuviel zu begehren, zuviel wissen zu wollen. Die Geliebte hat Anteil an himmlischer Schönheit, die den Geist des Liebenden beflügelt und zur Schau der höchsten Ideen hinleitet: *De mon esprit les aesles sont guidées / Jusqu'au seing des plus haultes Idées / Idolatrant ta celeste beaulté* (LVIII).

³⁷⁷ Z. B. L'Olive, Nr. V.: *le coup au coeur par les yeux descendit.*

³⁷⁸ L'Olive, Nr. VI. s. auch X. vgl. Phaidros 250a-d.

Das Motiv des Aufschwungs, *élévation*, der Seele durch die Liebe zur Schönheit wiederholt sich mehrfach. Die liebliche Schönheit, *la douce beauté*, kontrastiert mit der Grausamkeit und Unerbittlichkeit der Geliebten (LIII.).

Die *geflügelten Verse* in LXI. können sowohl die Hoffnung auf Ruhm durch die Verbreitung der Dichtung ausdrücken, als auch auf die Beflügelung der liebenden Seele verweisen: *Alles, mes vers, portez dessus vos ailes / Les saintz rameaux de ma plante divine, / Seul ornement de la terre Angevine, / Et de mon cœur les vives étincelles. / De vostre vol les bornes seront telles, / Que dès l'aurore, où le Soleil decline, / Je voy desja le monde qui s'incline / A la beauté des beautés immortelles.*³⁷⁹ Die Unsterblichkeit der Verse, d. h. der geistigen Geburten oder Erzeugnisse entspricht sinngemäß den Ausführungen Diotimas über das menschliche Streben nach Unsterblichkeit durch Zeugung auf verschiedenen Ebenen: *Dedans le clos des occultes Idées / Au grand troupeau des âmes immortelles / Le Prévoyant a choisi les plus belles / Pour estre à luy par luy mesme guidées / Lors peu à peu devers le ciel guindées / Dessus l'engin de leurs divines aeles / Vollent au seing des beautez éternelles / Où elle'sont de tout vice emondées* (CXII). Das Streben nach den Ideen, die Beflügelung und Erlösung der Seelen, die am wenigsten mit Materie behaftet sind, entspricht den Darlegungen im platonischen *Phaidros*, einige Termini sind hingegen christlich-neuplatonisch wie etwa *Le Prevoyant, Juste, Le Fils*.

Noch viel deutlicher tritt dieses platonische Thema im darauf folgenden Sonett (CXIII.) hervor: *Si nostre vie est moins qu'une journée / En l'éternel, si l'an qui faict le tour / Chasse noz jours sans espoir de retour, / Si perissable est toute chose née / Que songes-tu, mon âme emprisonnée ? / Pourquoi te plaist l'obscur de nostre jour / Si pour voler en un plus cler sejour / Tu as au dos l'aele bien empanée? / Là, est le bien que tout esprit desire, / Là, le repos où tout le monde aspire, / Là, est l'amour, là le plaisir encore. / Là, ô mon âme, au plus hault ciel guidée! / Tu y pouras reconnoistre l'Idée / De la beauté, qu'en ce monde j'adore* (CXIII.). Die Seele empfindet das Diesseits und den Körper, in dem sie eingeschlossen ist, als einen ihr ursprünglich fremden, finsternen Ort. Die wahre Glückseligkeit, das wahrhaft Schöne, das wahrhaft Liebenswerte, wovon die Seele im vergänglichen Diesseits nur Abbilder aufnimmt, befindet sich nicht auf der Erde, vielmehr im Ideenhimmel, was besonders

³⁷⁹ Vgl. auch L'Olive, CVII.: *Sus donc. Mes vers, d'un vol sempiternel / Portez mes vœux en son temple éternel / Le cœur fidèle est de Dieu le saint temple.*

mittels des anaphorischen *là* (v. 9-12) zum Ausdruck kommt.³⁸⁰ Dass hier die *Idee des Schönen* als höchstes Ziel und Ursache alles Schönen genannt wird, belegt, dass Du Bellay auf Platons Erosdialoge rekurriert.³⁸¹ Bei Ficino und anderen neuplatonischen Autoren stellt Gott das höchste Prinzip alles Schönen und Guten und folglich das Liebenswerteste dar.³⁸²

Das Sonett ist kontrovers interpretiert worden. Marek nimmt im Kontext ihrer Betrachtung der Interpretationen von Spitzer, Jacobson (und anderen) Ficino als Hauptquelle an.³⁸³ Der Behauptung Festugières muss aufgrund der bisherigen Ergebnisse der vorliegenden Arbeit widersprochen werden: Dass die Liebe ein Streben nach dem Schönen und Guten bedeutet, ist keine Entdeckung Ficanos, wie Festugière meint, sondern ist bei Platon nachzulesen. Gerade bei Ficino ist *Amor* nicht immer auf das Gute gerichtet, sondern es werden ein guter himmlischer Eros, der zu Gott strebt, und ein schlechter irdischer Eros unterschieden. Platon teilt diese Auffassung nicht, wie anhand des *Phaidros* und der Diotima-Rede im *Symposion* nachgewiesen wurde. Der platonische Eros manifestiert sich als das Streben der Seele, auf materieller und auf immaterieller Ebene, das Gute immer in der Nähe zu haben, mit dem Ziel der Glückseligkeit und der Unsterblichkeit im Rahmen des Möglichen. Ob das jeweilige Individuum erkennt, worin das Gute besteht, hängt von der Erinnerungsfähigkeit und der Erziehung der Seele ab, sodass es dem Eros nicht anzulasten ist, wenn ein Mensch aus Liebe etwas Schlechtes begehrt.³⁸⁴

Pierre de Ronsard (1524-1585)

Ronsard gehörte mit Tyard und Du Bellay zu den Mitgliedern der *Pléiade*.

³⁸⁰ Die Redewendung *au plus hault ciel*, an der höchsten Stelle des Himmels, kann auch eine Variante des platonischen *hyperouránios tópos* bezeichnen; an einem Ort oberhalb des Himmels befinden sich die göttlichen Ideen. *Phaidros* 247c-d, 248b. *Symp.* 211b-e (Diotima). Deutet man das Sonett neuplatonisch, so wäre *le plus haut ciel* auf das Empyreum zu beziehen.

³⁸¹ *Symp.* 209e; 210a-211a (Diotima); *Phaidros* 247c-d; 248b. Zur theologischen Platon-Interpretation durch die Neuplatoniker s. Kapitel III (Teil I) meiner Arbeit.

³⁸² Vgl. 1. Rede (*Phaidros/Cavalcanti*) Kap. 2, § 146-147; 5. Rede (*Agathon/Marsuppini*) Kap.4, § 185-187.

³⁸³ Marek in Leeker 2003, 85-87.

³⁸⁴ Festugière 1941, 106: *Cette conception de l'Amour toujours et par son essence même tendu vers le Bien est proprement ficinienne, et n'a rien du Moyen Age*. Vgl. jedoch Platon, *Symp.* 204dff.! Bei Ficino ist *Amour* nicht immer grundsätzlich auf das Gute gerichtet oder bewirkt Gutes. Übermäßige Liebe wird als Krankheit beschrieben, die körperlich-sexuelle Ebene der Liebe mehrfach verurteilt.

Zu seinen bekanntesten Werken gehören *Les Amours de Cassandre* (1552), *Les Amours de Marie* (1555), die ihm den größten Erfolg am Königshof einbrachten, die *Nouvelle Continuation des Amours* (1556) und die *Sonnets pour Hélène* (1578). Zuvor hatte Ronsard eine fünfteilige Odensammlung publiziert.³⁸⁵ Hinter *Cassandre* vermutete man die Bankierstochter Cassandre Salviati, doch liegt es nahe, den Namen der trojanischen Prophetin und Apollon-Priesterin symbolisch zu deuten, da man ihn mit größtem Unheil, Leid, Krieg und Schicksalsmacht assoziiert, wie auch der Name Helenas untrennbar hiermit verbunden ist. Ronsard überträgt diese Themen auf seine unglückselige Liebesleidenschaft.³⁸⁶ Über die Deutung der *Amours des Cassandre* besteht keine Einhelligkeit, da sie sowohl (neu)platonische als auch epikureische Elemente enthalten. Im Sonett 20 wird z. B. ein offenkundiges sexuelles Begehren geäußert und der Besitz der Geliebten (*corps et âme*) angestrebt. Dennoch lassen sich einige Platon-Reminiszenzen finden. Marek macht darauf aufmerksam, dass Ronsard bewusst mit der hedonistischen und der platonischen Liebesauffassung spielt: *Alternierend versucht das lyrische Ich, seine Liebesenttäuschung zu sublimieren oder in gewagten sinnlichen Phantasien zu kompensieren.*³⁸⁷ In den *Amours* taucht zunächst das Motiv der (besseren) Hälfte auf: *ma fière moitié.*³⁸⁸ Ronsard übernimmt das aus dem *Phaidros* bekannte Gleichnis vom Seelengefährten, das er sicherlich bei seinem Publikum bzw. dem Adressaten als bekannt voraussetzen konnte und es daher nicht weiter ausführen musste. Er befürchtet, sein schwarzes Seelenpferd könnte ihn in die Irre führen, wenn es dem weißen Pferd und der Raison (*la Roine*) nicht gelingt, es zurückzuhalten: *Qu'Amour mon coeur, qu'Amour mon ame sonde, / Luy qui conoit ma seule intention, / Il trouvera que toute passion / Veuve d'espoir, par mes veine abonde / Mon Dieu que j'aime ! est-il possible au monde / De voir un coeur de si plein d'affection, / Pour le parfait d'une perfection, / Qui m'est dans l'ame en plaie si profonde, / Le cheval noir qui ma Roine conduit / Par le sentier où ma Chair la seduit, / A tant erré d'une vaine traverse, / Que j'ai grand' peur, (si le blanc ne contraint / Sa course vague, & ses pas ne refraint / Dessous le jou), que ma Roine ne verse.*³⁸⁹ Dieses Thema, das auf

³⁸⁵ Außerdem verfasste Ronsard pindarische Oden (1550), philosophische Hymnen (1555-56) und ein vierbändiges Nationalepos, die *Franciade*. Marek in Leeker: 2003, 90-91.

³⁸⁶ Dazu Marek in Leeker: 2003, 100ff.

³⁸⁷ Marek in Leeker: 2003, 102ff. Interpretation der Sonette 172 und 20.

³⁸⁸ *Cassandre* Nr.17, Gendre 1993, 92.

³⁸⁹ *Cassandre* Nr. 21, Gendre 1993, 95.

den platonischen *Phaidros* zurückgeht, wurde und wird mehrfach in dieser Arbeit besprochen.

Ubiquitär ist bei den bisherigen Autoren der Renaissance der Mythos von den kugelgestaltigen Menschen. Ronsard spielt auf den Nabel an, der als Erinnerung an die frühere Einheit des androgynen Menschen zurückblieb. Dieses Detail aus dem platonischen *Symposion* wird von Ficino nicht übernommen, so dass hier ein Bezug zum Original vorliegt: *Petit nombril que mon penser adore, / Non pas mon oeil qui n'eut onques ce bien, / Nombril, de qui l'honneur merite bien / Qu'une grand'vile on lui bastisse encore / Signe divin, qui divinement ore, / Retiens encore l'Androgyne lien.*³⁹⁰ Auch den Flug der Seele bzw. des Herzens zu den Ideen kennt Ronsard.³⁹¹

Nach den bisherigen Darlegungen lassen sich ebenfalls am nächstfolgenden Gedicht leicht Reminiszenzen an Platons Ideenlehre und an den Abbildcharakter der wahrgenommenen schönen Dinge ablesen: *Si seulement l'image de la chose / Fait à nos yeus la chose concevoir, / Et si mon oeil n'a puissance de voir, / Si quelque'idole au devant ne s'oppose / Que ne m'a fait celui qui tout compose / Les yeus plus grans, afin de mieus pouvoir, / En leur grandeur, la grandeur recevoir / Du simulacre où ma vie est enclose? / Certes le ciel trop ingrat de son bien, / Qui seul la fit, & qui seul vit combien / De sa beauté divine étoit l'Idée. / Comme jalous du trésor de son mieus, / Silla le Monde, & m'aveugla les yeus, / Pour de lui seul, seule estre regardée.*³⁹² Das lyrische Ich erkennt die diesseitige Schönheit wie auch das irdische Leben als Trugbild (*simulacre / eídōlon*), als dessen Ursache dennoch wie im platonischen Original die göttliche Idee der Schönheit gilt.

In der pindarischen Ode *Á Michel de l'Hospital* legt Ronsard seine Dichtungstheorie dar, wobei er sich wie Tyard im *Solitaire Premier* auf Platon, die Dialoge *Ion* und *Phaidros* sowie auf die Deutung der vier *furores* bei Ficino beruft.³⁹³ Marek erkennt Ronsard zu Recht als Platoniker im Hinblick auf seine Dichtungstheorie: *Ronsard scheint von seinem sinnlichen Temperament her für die platonische Liebe nicht prädestiniert zu sein, doch erweist er sich als überzeugter Platoniker, sobald es um*

³⁹⁰ Cassandre Nr. 72, Gendre 1993, 129-30.

³⁹¹ Cassandre Nr. 75 Gendre 1993, 132.

³⁹² Cassandre Nr. 88 Gendre 1993, 140-41.

³⁹³ Marek in Lecker: 2003, 93f. weist selbst auf den *Ion* und den *Phaidros* als Quellen hin. Die erste Form des *furore* wird bei Ficino und Tyard von den Musen verliehen, die zweite von Dionysos, die dritte von Apollon, die vierte von der himmlischen Venus.

die Wirkung und Bedeutung der Dichtung geht.³⁹⁴ Der Seelenflug in Nr.172 lässt sich mit Marek als *das ekstatische Erlebnis der künstlerischen Kreativität deuten*. Dazu wird Ronsard von der untersten Stufe der Liebe, dem sexuellen Erlebnis, inspiriert. Marek setzt dieses *schöpferische Delirium* in Beziehung mit Ficinos Stufenmodell der vier *furors*. Für die dichterische Tätigkeit Ronsards besitzt die körperliche Liebe offensichtlich einen Stellenwert, für den er bei Ficino kein Vorbild finden konnte, der die körperliche Liebe - vor allem den Tastsinn - vielfach tadelt und moralisch verurteilt.³⁹⁵ Ficino bezeichnet das Begehren nach der körperlichen Schönheit als krankhaften Wahnsinn, nicht als inspirierende, schöpferische *mania* (*furor*) im Sinne Platons.

Platons Eros hingegen nimmt als Zeugungsstreben, dem das Streben nach Unsterblichkeit innewohnt, seinen Ausgang von der körperlichen Ebene, den schönen Einzeldingen bzw. Körpern. Es sei an die Worte Diotimas erinnert, die jeder Ebene oder Stufe des Eros ihren Wert zuerkennt.

Insofern steht Ronsard bezüglich der Liebeskonzeption Platon näher als Ficino. Es bleibt festzuhalten, dass Ficinos körperfeindliche Auffassung nicht den Bedürfnissen Ronsards entsprach.

Ein gewisses Interesse oder auch Neugierde bezüglich der Dämonologie, die im Neuplatonismus stark verbreitet wurde, besteht in einigen Gedichten, in denen Dämonen als Vermittler (*courriers*) zwischen himmlischer und irdischer Sphäre auftauchen. Ronsard spricht jedoch stets im Plural von geflügelten *démons*, sodass man hier von einer Anspielung auf platonisches Gedankengut sprechen kann. *Amour* wird nicht ausdrücklich zu den Dämonen gezählt: *Ailés Démons, qui tenés de la terre, / Et du haut ciel justement le milieu (...)*.³⁹⁶

Eine Petrarca-Satire findet sich in der *Nouvelle Continuation des Amours*.³⁹⁷ Ronsard hatte wie Du Bellay einen *Canzoniere* im Stil Petrarcas verfasst, doch distanzierte er

³⁹⁴ Marek in Leeker: 2003, Zitat 106. Derjenige *furor*, den die körperliche Liebe auslöst, entspricht bei Ronsard der untersten Form des *furor*. (94). Für ihn nimmt der von Apollon und den Musen eingehauchte *furor* die vierte, höchste Stelle ein. Er verändert die Reihenfolge sowohl gegenüber Ficino und Tyard als auch gegenüber Platon, der den Eros als edelste *mania* an vierter Stelle nennt. Phaidros 244a-245b; 249dff.

³⁹⁵ Die Bewertung der körperlichen Stufe der Liebe erscheint bei Ficino insgesamt widersprüchlich, da sie verunklärt wurde durch fremde, nicht ursprünglich platonische Zusätze aus christlichen, neuplatonischen, mystischen Quellen.

³⁹⁶ *Amours* Nr. 31 Gendre 1993, 102.

³⁹⁷ *Amours* Nr. 61, Gendre 1993, 452f.

sich später vom Petrarkismus seiner Zeit und karikierte ihn sogar in satirischen Gedichten.³⁹⁸ Sicherlich darf dies als eine Distanzierung von der petrarkistischen, eher elegisch anmutenden Liebesauffassung gewertet werden.

Die Platon-Reminiszenzen bei Ronsard dienen sicherlich als gelehrtes Stilmittel, um seine Bildung zu unterstreichen, und um seine Dichtung zu adeln. Erwähnt wurde bereits, dass die platonisch-idealistische und die epikureisch-hedonistische Liebesauffassung auch absichtlich gegeneinander ausgespielt werden. Eine platonische Liebeskonzeption, die zumindest dem platonischen Original sehr nahe kommt, vertritt Ronsard insofern, als er durch die Erfahrung der körperlichen Liebe, der Liebe zu den materiellen Einzeldingen, inspiriert und in *furor* versetzt wird, um auf geistiger Ebene etwas Immaterielles, Dauerhafteres zu erschaffen, womit er unsterblichen Ruhm erreicht. In diesem Aspekt seiner Dichtungstheorie erkennt man auch den Eros als kreative *manía* und als Verewigungsbefürfnis wieder.

Andererseits bleibt bei Ronsard die auf Erfüllung des sexuellen Begehrens gerichtete, hedonistische Liebeskonzeption vordergründig.³⁹⁹

Estienne Jodelle (1532-1573)

Von Jodelle sei an dieser Stelle das *Chapitre d'Amour* erwähnt, da es ein Beispiel für eine eher oberflächliche und spielerische Platonrezeption darstellt. Die Liebeskonzeption Jodelles erinnert stärker an Ronsard als beispielsweise an Scève, du Bellay oder die meisten Gedichte von Jamyn. Wie Ronsard vertritt er eine eher physisch bestimmte Liebeskonzeption, die auf Vergnügen und die leichte Erfüllung sexueller Wünsche ausgerichtet ist. Dieser Aspekt lässt sich an dem *Chapitre d'Amour* ablesen:

Jodelles *Chapitre de l'Amour*

Amour qui quelquesfois emportes sur tes aisles / Mainte âme vive, & haute, et d'un instinct celeste / L'emplissant, luy fais voir les choses les plus belles: / Quand la guidant dans l'air, dans le ciel, dans le reste / De ce grand monde uni par ta sainte

³⁹⁸ Festugière 1941, 88ff.

³⁹⁹ Gendre 1991, 130, Amours Nr. 39 ; Nr. 72, v. 8-14. *tâter ton paradis* etc.

*harmonie / Que le temps ne corrompt, ny change ny moleste / Luy monstres ce qu'en
 tout a sainte main manie / d'amoureux entretien, tirant de la discorde / De tout, la
 paix qui est par l'amour seule unie. (...) Voilà cela que peut telle ame vive & pure, /
 Hautaine, & sur ton vol hautain plus haut ravie, / Cognoistre en ta plus haulte &
 plus sainte nature. (...)⁴⁰⁰ *Il ne faut donc qu'au ciel ton vol ailé me tire, / Pour voir
 rien de plus grand : je voy la chose en terre, / En qui avecques toy ton ciel courbé se
 mire. / Je voy ca bas la chose en qui le plus s'enserre / Ton thresor le plus cher, &
 exprez voulus faire, / Pour plus a ton saict joug de grands ames acquerre (...)*⁴⁰¹ *Ce
 brave chef celeste, environné de gloire, / De Graces et d'Amours, & qui nous
 espouvante / De rais, d'esclairs, de foudre, à ses amans notoire, / Et porté sur son
 col, semblable à l'excellente / Colonne, droite, ronde, alabastrine et polie, / sur qui
 un chapiteau, riche & orné se plante ? / Ceste gorge de marbre assez grasse et unie
 / Se flanque d'une doible & raide montaignette / Dont l'amour pour deffence a la
 place munie. / Toute force approchant de la force secrette / De ces deux ronds, se
 sent pousse & reculee / Si fort, qu'elle s'en rend & confuse & muette. / Que diray-je
 du reste ? ha grand' beauté voilee / Que l'esprit par le reste imagine & regarde, /
Mais las ! qui est aux yeux par trop long temps celee.(...) Tout est inexprimable, il
 faut que tes mains tiennent / La bride à ce hault vol, m'arrestant sur la chose
 /Terrestre, qui pourtant (affermir je te l'ose) /Ne cede à rien de tout ce que les cieux
 contiennent.⁴⁰²**

Das Gedicht beginnt mit der bekannten aus Platon entlehnten Charakterisierung der Liebe. Amour bedeutet ein Streben, das eine edle Seele beflügelt, sie befähigt und hinleitet zur Schau der schönsten Dinge. Dies entspricht der Schilderung des Eros bei Platon. Auch die Bezeichnung *instinct celeste* stimmt mit der Darlegung bei Platon überein. Dass der Schöpfergott die Welt liebevoll bewegt, geht auf die im Zusammenhang mit Plotin betrachtete Stelle in der aristotelischen *Metaphysik* zurück, die von mehreren Neuplatonikern aufgegriffen wurde. Die Funktion des Eros als einendes und Frieden stiftendes kosmisches Prinzip wird bei Ebreo entwickelt und tritt bei Ficino im Zusammenhang mit der Eryximachos-Rede in Erscheinung. In der ersten Gedichthälfte, in der eine

⁴⁰⁰ Marty-Laveaux II. 1870, 25.

⁴⁰¹ Marty-Laveaux II. 1870, 27.

⁴⁰² Marty-Laveaux II. 1870, 29. Der hymnische Preis seiner irdischen Geliebten und der Ausspruch *que dirai-je du reste*, als Ausdruck der Tatsache, dass er keine weiteren Worte findet/sprachlos ist, könnte auf Ovid zurückgehen: Das Erscheinen seiner Corinna wird als Epiphanie einer Göttin beschrieben.

himmlische Schau der Schönheit beschrieben wird, illustriert durch kosmologische Betrachtungen, erscheinen Platon und Ebreo als Vorbilder.

In der zweiten Gedichthälfte preist Jodelle in allen Details die sinnlich-konkrete Schönheit der Geliebten, der er göttliche, übernatürliche Dimensionen verleiht. Diese Idealisierung der Geliebten ist unmittelbar mit einem unverhohlenen sexuellen Begehren verbunden, das letztlich für ihn das Wesen der Liebe bedeutet. Das lyrische Ich braucht keinen platonischen Seelenflug zu den wahrhaft schönen Dingen. Das irdische, körperliche Einzelwesen ist ihm nämlich viel lieber und steht seiner Auffassung nach den himmlischen Wesen an Schönheit in nichts nach. Bei Jodelle lässt sich eine originelle, ironische Spielerei mit platonischem Gedankengut feststellen, ein Anti-Platonismus, der auch eine Form der Aufnahme und kreativen Umsetzung platonischer Inhalte repräsentiert.

Die *Ecole Lyonnaise*

Maurice Scève (ca. 1500-1560) war das Oberhaupt der *Ecole Lyonnaise*, zu der die Dichterinnen Louise Labé und Pernette de Guillet, sowie Antoine Heroët und Charles Fontaine gehörten. Die Blütezeit des Dichterkreises wird auf die Phase zwischen 1530 und 1550 datiert.⁴⁰³ Die *Ecole Lyonnaise* war durch intensive Petrarca-Rezeption geprägt, ebenso durch Ficino und Leone Ebreo.

Der Gedichtzyklus *Délie object de plus haulte vertu* von Maurice Scève erschien im Jahre 1544 und gilt als erster petrarkistischer *Canzoniere* in französischer Sprache.⁴⁰⁴

Dass *Delie* als Anagramm für *l’Idée* zu lesen ist, wurde mehrfach bemerkt.

Außerdem verweist der Name auf die Insel Delos, den Geburtsort der Diana (Artemis).⁴⁰⁵ Die Namensgebung impliziert die Vorstellung von einem unkörperlichen Liebesverhältnis. In Gedicht V. trägt die Dame als Attribut einen Bogen mit Pfeilen, der zugleich auf Amor wie auch auf Diana verweist. Das lyrische Ich flieht nicht vor den Pfeilen, sondern vor ihren Augen, denn der Blick der Geliebten verwundet ihn noch viel stärker. Auch in XVI. erscheint der Topos vom Blick als Liebespfeil, der das Herz oder die Seele des Liebenden trifft, ursprünglich

⁴⁰³ Dazu Marek in: Leeker 2003, 47ff.; Festugière 1941, 109f.

⁴⁰⁴ Petrarca genoss geradezu kultische Verehrung durch Scève, der 1533 in Avignon das Grab der Laura gefunden haben soll. Marek in: Leeker, 2003, 49.

⁴⁰⁵ *Delia* als Beiname Dianas. Charpentier 1984, Einleitung 15f.; s.auch 29f.

von Platon, dann von den Stilnovisti aufgegriffen.⁴⁰⁶ Außerdem wird die Liebe häufig als süßes Gift beschrieben, das von den Augen der Geliebten ausgeht und in die Seele des Liebenden eindringt (Délie XLII.).

Die Spiegelmetapher gehört zu den häufig wiederkehrenden und variierten Motiven. Das lyrische Ich wünscht, die Quelle, in der sich die Geliebte Gesicht und Hände gewaschen hat, möge ihm ihr Spiegelbild zeigen, wenn er hineinschaue.⁴⁰⁷

Der Spiegel gibt das Bild jeder Dame wieder, die hineinsieht. In seinem Herzen hingegen, so das lyrische Ich, spiegelt sich allein Délie. Das Sich-Spiegeln in den Augen der geliebten Person und die Parallele zwischen Seele, Spiegel und Augen als Fenster zur Seele stammen aus dem *Phaidros*.⁴⁰⁸ Die Schönheit seiner Dame wird als *révélatrice de l'idéal* beschrieben. Die Schönheit an dem geliebten Menschen wird auch im *Phaidros* als Theophanie beschrieben, vor welcher die Seele des Liebenden ehrfürchtig erschauert. *Volupté charnelle* wird von dem *amour divin* unterschieden. Scève scheint hier eine christliche Schwarz-Weiß-Malerei zu übernehmen, den Dualismus von *caritas - cupiditas*, die im Mittelalter verbreitet war und von Ficino, obwohl er das Original vor Augen hatte, sinngemäß übernommen wurde. Délie erscheint als Inkarnation der *Beauté, Grâce, Vertu: Grâce et Vertu en mon coeur enflammèrent / Si hauts désirs, et si pudiquement, / Qu'en un saint feu ensemble ils s'allumèrent (...)*.⁴⁰⁹ Die Schwüre von Liebenden, heißt es in Gedicht XX. an Délie, werden von den Göttern nicht gehört bzw. haben keine Gültigkeit.⁴¹⁰ Dieses Detail stammt aus dem *Symposion* und wird von Ficino nicht angesprochen. Die Ehrfurcht vor der Schönheit steht sowohl in der platonischen Tradition als auch in der mittelalterlichen Tradition der Troubadourlyrik. Charpentier verweist auf petrarkische Elemente und den Einfluss des *Dolce stil novo*. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass der *Dolce stil novo* entscheidende Impulse durch französische bzw. provenzalische Vorläufer, die Troubadours, empfangen hat. Zu den konstanten Topoi gehört der Blick der Geliebten, der teils als schockierend, als Wunde, als tödlich, teils als beglückend beschrieben wird, der in die Seele des

⁴⁰⁶ Vgl. *Phaidros* 251af.; 255c-d.

⁴⁰⁷ Délie: CCXXXV.; vgl. auch CCLVII.

⁴⁰⁸ *Phaidros* 255c-d. Vgl. Délie CDXV.: *miroir de ma pensée*.

⁴⁰⁹ Délie: CCCXIII.

⁴¹⁰ Délie: XX. s. Symp. 183c (Pausanias): die Schwüre von Verliebten (bzw. Schwüre, die man um der Liebe willen ausspricht) gelten nichts, daher genießen die Liebenden bei den Göttern und Menschen große Freiheit.

Liebenden eindringt.⁴¹¹ Die Ehrfurcht und das Erschauern vor dem Blick der geliebten Person sind bekannt durch Platon wie auch durch die Troubadourlyrik. Der Liebende senkt demütig den Kopf : *Je m'égouis, quand ta face se montre, / Dont la beauté peut les Cieux ruiner, / Mais quand ton œil droit au mien se rencontre / Je suis contraint de ma tête cliner (...)*.⁴¹² Originell scheint der Vergleich des Liebenden mit Semele, die den Anblick Jupiters in seiner göttlichen Gestalt nicht ertrug. Der Anblick der Geliebten blendet, raubt alle Sinne, dies entspricht wieder dem platonischen *ekplétesthai* und der *phrígē*, dem ehrfürchtigen Schauer. Im *Phaidros* erklärt Platon bzw. Sokrates, dass der unmittelbare Anblick des Schönen für uns so unerträglich wäre, als ob wir in die Sonne schauen würden. Unser physisches Auge erträgt nur Abbilder des Schönen, welche die nötige Voraussetzung für jede weitere Erkenntnis bedeuten.⁴¹³

Die magnetische Anziehung der Geliebten wird in CXC. beschrieben. Dieses Motiv findet sich nicht in den Eros-Dialogen Platons, wohl aber bei Eriugena und dem sizilianischen Stilnovista Pier della Vigna (1189-1249), also vor Ficino. Daher stelle ich nachdrücklich fest, dass Ficino nicht als Quelle gedient haben kann. Allerdings verwendet Platon den Vergleich mit dem Magneten im Dialog *Ion*, dessen poetologischer Inhalt gleichzeitig mit anderen Platon-Texten gelesen und mit den vier Arten der *manía* zusammen die Dichtungstheorie der *Pléiade* und der *Ecole Lyonnaise* geprägt hat.⁴¹⁴ Nahe liegt auch ein Bezug zu der Gleichsetzung der *Délie* mit Diana und der Mondgöttin (Luna), deren Anziehungskraft sich das lyrische Ich ausgeliefert fühlt. Zum griechisch-platonischen Erbe gehört das Oxymoron *amère douceur de l'amour (glykypikros)*, es drückt die Liebesempfindung und den Zustand aus, der zugleich bitter und süß empfunden wird (IX. 10). Im glücklichen Fall der gegenseitigen Liebe lebt der Liebende im Herzen der Geliebten und umgekehrt.⁴¹⁵

⁴¹¹ *Délie*: III. 1-3, 5-7; CXV.; Zitat aus CLXXXVI.

⁴¹² *Délie*: CDXLIII.

⁴¹³ *Phaidros* 250c-d; s. auch 250a-b.

⁴¹⁴ Ficino spricht von der magnetischen Anziehung zwischen den Liebenden: Sokrates (Benci) VI. § 200. Außerdem tritt die Magnet-Metapher bei Ebreo auf, die Platon im *Ion* im Kontext mit dem Enthusiasmus des Dichters verwendet, der die Zuhörer in seinen Bann zieht, wie der legendäre magnetische Stein eiserne Ringe oder Metallteile an sich zieht und seine Anziehungskraft auf diese überträgt, sodass eine Kette entsteht. Zur Beziehung der *Délie* / *Diane* zum Mond: Diana wurde in der römischen Antike zugleich als Luna (als Mondgöttin also), Schutzgöttin der Frauen und Herrin der Unterwelt (*Hecatē*) verehrt. Z. B. in XXII.: *comme Lune infuse dans mes veines*. Der Dichter charakterisiert sich selbst als mondsüchtig: Marek in: Lecker 2003, 54f.

⁴¹⁵ *Délie*: VII. 1-3, C. 10. Die häufigen Oxymora treten außerdem bei Petrarca auf, dessen Einfluss hier keineswegs bestritten werden soll. Das Motiv vom Seelen- oder Herzenstausch ist allerdings ubiquitär, also nicht zwingend auf Platon, die Troubadours oder Petrarca zurückzuführen.

Die Vereinigung der Seelen wird in CXXXVI. besungen, die eine Wiederherstellung der ursprünglichen Natur des Menschen bewirkt, was auf die Aristophanes-Rede im *Symposion* zurückgeht. Für Maurice Scève kommt der Geliebten eine anagogische Leistung zu: *De degré à degré l'amie va conduire l'amant à l'amour de la pure Beauté, à l'éternel Bonheur* (CXXXV.).

Der Kuss erscheint als Seelentausch oder Vereinigung der Seelen: *Lors d'un baiser si très doux se reput, / que jusqu'au bout des lèvres tira l'Âme* (CCCLXV.).

Obwohl der Liebende sich korrekt verhalten hat, wendet sich die Geliebte ab, ist gekränkt, entzieht sich. Kritik und Zweifel an der *keuschen* Beziehung (*sainte amour, chaste*) sind zu bemerken: *Le voir, l'ouïr, le parler, le toucher / Finaient le but de mon contentement. / Tant que le bien qu'Amants ont sur tout cher / N'eut onques lieu en nostre accointement. / Que m'a valu d'aimer honnêtement / en sainte amour chastement éperdu ? / Puisque m'en est le mal pour bien rendu, / Et qu'on me peut pour vice reprocher / Qu'en bien aimant j'ai promptement perdu / La voir, l'ouïr, lui parler, la toucher.* Toucher gehört bei Ficino gerade *nicht* zu den legitimen Liebesbekundungen, für ihn bedeuten Auge und Ohr diejenigen Sinne, mit denen es sich gehört, zu lieben.⁴¹⁶ Der Tastsinn gehört für Ficino nicht zur Liebe, sondern wird als Unkeuschheit und Verirrung eines niedrigen Menschen gesehen. Auch für Petrarca stellen nicht-eheliche Liebesbeziehungen sowie der bloße Gedanke an eine sexuelle Zusammenkunft eine Sünde dar. Platon dagegen schließt sogar bei den homoerotischen Beziehungen Umarmen, zärtliche Berührungen und Küssen zwischen den Liebenden nicht aus.⁴¹⁷ Neben der Platon-Reminiszenz liegt eine Anspielung auf die schrittweise Annäherung des Troubadours an die Geliebte vor (*voir, ouïr, parler, toucher*). Letztlich liegt sehr wahrscheinlich eine Entlehnung aus dem *Symposion* vor.

Die Beziehung zu Délie wird als unvollständig und unbefriedigend empfunden (CDXXXIII.): *Car mon parler, toucher, voir et ouïr / Sont imparfaits comme d'homme qui songe / Et pleure alors qu'il se dût rejouir / D'une si vaine et plaisante mensonge.*⁴¹⁸ Der Wunsch nach Liebesfreiheit (*vivre librement pour aimer*) wäre

⁴¹⁶ Pausanias (Cavalcanti) II. § 159.

⁴¹⁷ Phaidros 255b; 255e-256a.

⁴¹⁸ Auf den petrarkischen Zwiespalt zwischen platonisch-idealisierter Liebe und sexuellem Begehren verweist Marek: *Scèves Canzoniere endet (...) keinesfalls in ruhiger Harmonie. Im Unterschied zu Petrarcas Laura, die durch ihren Tod zur Vermittlerin im Jenseits wird, bleibt Délie am Leben und erregt weiterhin erotische Phantasien. So bleibt der innere Konflikt zwischen platonischem Ideal und physischem Verlangen letztlich ungelöst.* Marek in: Lecker 2003, 51.

eine Gotteslästerung. Nur durch eine reine, von Lastern freie Liebe gelangt man zum ewigen, himmlischen Leben (CDXLII.). Ein Konflikt zwischen Amour und Cupidon entsteht. Die Liebe erscheint zwiespältig oder zweigeteilt, gemäß der Unterscheidung zwischen *amour spirituel* und *amour charnel*, die Pausanias im platonischen *Symposion* vornimmt, die bekannterweise in der Diotima - Rede als ausschlaggebender Erosdarstellung korrigiert wird. Das dichterische Ich fühlt sich zwischen geistiger und emotionaler Liebe, dem *feu chaste* (*Amour*) und sexuellem Begehren (*Cupidon*) hin-und hergerissen (CCXVI.; CCXVII.). Cupidon ist bezeichnenderweise blind.⁴¹⁹ *Amour ardent et Cupidon bandé, / Enfants jumeaux de toi, mère Cypris, / Ont dessus moi leur pouvoir débandé / De l'un vaincu et de l'autre surpris. / Par le flambeau de celui je fus pris / En doux feu chaste et plus que vie aimable. / Mais de cettui la pointe inexorable / M'incite et point au tourment où je suis / Par un désir sans fin insatiable / Tout aveuglé au bien que je poursuis.* *Amour* bezeichnet hier die geistige Verbindung und Seelenverwandtschaft zu Délie. Die Funktion der Délie lässt sich auf mehreren Ebenen deuten. Die Gestalt der Délie kann als Inkarnation der *vertu*, der *vie contemplative*, wie auch als Symbol der himmlischen Liebe gesehen werden.⁴²⁰ Scève charakterisiert sein liebendes Streben als *désir honneste* und als *flamme sainte*.⁴²¹ Er identifiziert die Geliebte sogar mit der Priesterin Diotima aus dem *Symposion*: *Si ma très-sainte et sage Diotime / Toujours m'enseigne à aimer et hair* (CDXXXIX.). Sie erscheint ihm so unerreichbar wie eine Priesterin, die ihm doch zugleich das Wesen der Liebe offenbart hat, wie Diotima im *Symposion* dem Sokrates. Délie stellt für das lyrische Ich ein Medium zwischen sinnlicher und intelligibler, menschlicher und göttlicher Welt dar. Zugleich impliziert die Gleichsetzung mit Diotima, dass das lyrische Ich sich der Einweihung durchaus für würdig hält. Andererseits übt das lyrische Ich Kritik an der frustrierenden Beziehung. Es tauchen immer wieder Anklänge an Petrarca auf: Er sucht einsame Orte auf, die von Verzweiflung und Schrecken bewohnt sind.⁴²² Tröstlich erscheint die Vorstellung,

⁴¹⁹ Zu *bandé* ist zu ergänzen: *aux yeux bandés*. Die Theorie von den beiden Erosen geht auf das platonische *Symposion* zurück und wird von Ficino übernommen - doch teilt Platon selbst diese Ansicht des Pausanias und des Eryximachos nicht. Symp. 180cf.; 186aff.; 201e-203a; 203dff.

⁴²⁰ Marek in: Leeker 2003, 56-57.

⁴²¹ Délie: CCCCXLIX.: außerdem als *éternelle jouissance de la Beauté immuable*.

⁴²² Délie: CCLXII. Petrarca, Canzoniere Nr. 35: *solo e pensoso per i deserti campi* (...). Hinweis von Festugière 1941, 103.

dass die von Amor geknüpft Bindung im Herzen und in der gesamten Seele durch Vertrauen (*foi*) und die Zeit gefestigt werde (CXXXV.).

In CLII. erscheint die Geliebte als *bien de la béatitude* der Seele, mit der sie untrennbar verbunden ist. Die Liebe vereint die Seelen, worin sich eine Reminiszenz an Platons *Symposion* erkennen lässt.⁴²³ Den Hermaphroditen bzw. den ubiquitären Androgynen verwendet auch Scève in CDXXXV. als Sinnbild der vollständigen Vereinigung, auch auf körperlicher Ebene, die sowohl für Platon und ersichtlich für Scève eine Komponente des Eros ausmacht (CDXXXV.). Zu seinem Repertoire gehört die Charakterisierung der Liebe als Enthusiasmus, *manie*, als Schauer und leidenschaftliches Hingerissen-Sein durch die Schönheit, was Platon eingehend im *Phaidros* darlegt: *Me ravissant ta divine harmonie / Souventefois jusques aux Cieux me tire, / Dont, transporté de si douce manie / Le Corps tressue en si plaisant martyre / Que plus j'écoute, et plus à soi attire / D'un tel content la delectation. / Mais seulement celle prolotion / Du plus doux nom que proférer je t'oie / Me confond tout en si grand' passion / Que ce seul mot fait éclipser ma joie* (CLVII).

Mit der leidenschaftlichen Begeisterung durch die Schönheit Délies kontrastiert die Ernüchterung des lyrischen Ichs, die ein einziges Wort der Geliebten bewirkt: Délie entzieht sich immer wieder jeglicher physischer Annäherung durch den Liebenden. In CDXXI. wird ein Bezug der *plume*, der Schreibfeder, zur Beflügelung durch die Geliebte hergestellt. Dieses Motiv der durch den Eros beflügelten Seele zählt zu den meist aufgegriffenen platonischen Topoi. Scève spielt mit dem Homonym *voler*, das einmal die Beflügelung des lyrischen Ich beschreibt, die Unwägbarkeit von *Amour* und *Fortune* (*volage*) und einmal die Beraubung der Sinne (*voler mes sens*): *Voulant que mon si haut vouloir / De son bas vol s'étende à la volée*. Die Beflügelung der Seele durch den Anblick der Schönheit, wie sie Platon beschreibt, findet sich nicht im *Convito* Ficinos, es wird von einem göttlichen Licht gesprochen, das durch den Anblick des Schönen in der Seele des Betrachtenden entflammt wird.⁴²⁴

Die einzelnen Stufen des platonischen Aufstieges zum Schönen werden aufgegriffen und wie folgt zusammengefasst: *Le poète a d'abord aimé la beauté extérieure, beauté intérieure, la grâce de l'Ame, fin la Vertu même dont cette grâce était signe* (CDXXI.).⁴²⁵ Festugière stellt den Bezug zu Platons erotischer Treppe nicht her. Die

⁴²³ Vgl. auch Délie CCCVI.

⁴²⁴ *Convito*, I. Rede (Phaidros / Cavalcanti) § 139-140; II. Rede (Pausanias / Cavalcanti) § 158-159; VII. Rede (Alkibiades / Marsuppini) § 261.

⁴²⁵ Zu CDXXI. vgl. Festugière 1941, 99.

letzte Stufe, die Liebe zur göttlichen Schönheit und zum Guten als Quelle der *vertu* fehlt hier, sie wird jedoch an anderen aufgezeigten Stellen als höchstes Ziel des liebenden Strebens bezeichnet.

Antoine Heroët (1532-1568)

Antoine Heroët gilt als wichtigster Vermittler der platonischen Eroskonzeption zwischen dem Hof der Königin Marguerite und der Schule von Lyon. Man darf daher davon ausgehen, dass er die entsprechenden Texte Platons im Original kannte. Heroët verfasste zwei bekannte Werke, *La Parfaicte Amye* und *L'Androgyne de Platon*, die 1536 und 1542 publiziert wurden.⁴²⁶ Marguerite de Navarre soll ihn zu seiner Liebesdichtung inspiriert haben. Dass die Liebe eine himmlische, göttliche Macht ist, wird in *L'Androgyne* formuliert:

*C'est que l'amour est passion gentille,
Nous esclayrant de flamme si subtile,
Que du ciel semble en la terre demys,
Pour esveiller les esprits endormys,
Et les lever jusques à la partie,*

Dont la clarté de sa torche est sortie (V. 295 f.). Es findet ein Aufschwung in das Reich des Guten statt durch die Macht der wahren Liebe, die für Heroët als *passion gentille* gilt.⁴²⁷ Heroët mokiert sich über den Petrarkismus vieler Zeitgenossen, den er als larmoyant empfindet.⁴²⁸ *La Parfaicte Amye* erlebte bis 1550 mehr als 15 Auflagen. Der Autor lässt die *Parfaicte Amye* selbst formulieren, was die Liebe zu ihr in dem Liebenden bewirkt. *Amour parfait* oder *vrai amour* ist göttlichen Ursprungs. Die Liebe wird im Sinne Platons definiert als Begehren nach dem Schönen und Streben nach dem Guten. Die Liebe macht klug und weise, indem sie den Menschen zur Erkenntnis von sonst verborgenen Dingen führt.⁴²⁹ Sie verleiht dem Menschen Schönheit und macht seine Seele liebenswert. Alles, was ohne Liebe ist, erscheint hässlich, unwissend, vergänglich.⁴³⁰ So wird auch die Rede des Lysias

⁴²⁶ Festugière 1941, 113ff. s. auch Mönch 1936, 339ff.

⁴²⁷ Die *double lumière* spielt darauf an, dass die Seele bei der Inkarnation ihre göttliche Hälfte zurücklässt (vgl. Ibn Hazm!)

⁴²⁸ Parf. Amye III. 1511ff.

⁴²⁹ Symp. 204a; 210a-212b (Diotima).

⁴³⁰ Hierin könnte man auch einen Bezug zum Paulus-Brief sehen.

im *Phaidros* als hässlich und seine Besonnenheit als sterblich reklamiert, da Lysias kein Liebender ist.⁴³¹ Die wahre Liebe überwindet den Tod, denn durch sie gelangen die wahrhaft Liebenden in das Reich ewiger Schönheit und Güte und werden unsterblich. In der *vertu* als der Schönheit der Seele besteht der wahre Grund der Liebe, was durchaus den Ausführungen Platons entspricht. Aus dem Seelenadel entsteht ein dauerhaftes Liebesband, das auch durch sexuelle Verhältnisse der geliebten Person mit anderen nicht zerstört wird. Heroët erweist sich in diesen Überlegungen als höchst fortschrittlich!

Im II. Buch (v. 875ff.) wird mit Bezug auf die platonische *Anámnēsis*-Lehre die irdische Schönheit als Abglanz der einst geschauten ewigen Urschönheit geschildert. Die Liebe entsteht durch das Wiedererkennen von Ähnlichem und Verwandtem.⁴³² Die aus dem *Phaidros* bekannte Befiederung der Seele durch den Anblick des Schönen, das zunächst in schönen Individuen begegnet, wird übernommen. Zwischen Liebenden gelten Küssen und Umarmen als natürliche und legitime Liebesbekenntnisse.⁴³³ Die Schönheit der menschlichen Körper und Seelen wird als Abbild der göttlichen Schönheit interpretiert (v. 875-76). Der Verlust der Seelenflügel steht für die Trennung und Entfremdung von der göttlichen Schönheit (v. 913). Die Liebe führt unsere Seelen zum himmlischen Ort zurück, den wir einst geschaut haben (1103-1107). Es liegt nahe, auch in diesem Fall das platonische Original als Quelle anzunehmen.⁴³⁴

Amadis Jamyn (1538-1592)

1575 erschien die erste Ausgabe der *Livres II.-IV.*, die eine Sammlung von Liebesgedichten, panegyrischen Gedichten und Lobliedern. Darüber hinaus enthielt sie Gelegenheitsgedichte wie Hochzeitslieder, Trauergedichte, Elegien. Spätere Ausgaben erschienen 1582 und 1584. Unter anderem übersetzte Jamyn die *Ilias* ins Französische. Im Hochzeitsgedicht an Elisabeth d'Autriche werden die Dichter als Propheten in besondere Beziehung zu Gott und zu den Dämonen gestellt.⁴³⁵ Hier

⁴³¹ *Phaidros* 231aff.; 239aff.: Vorwürfe des Lysias gegen den Liebenden; zur sterblichen Besonnenheit des Nichtverliebten: 256e, zum Verhalten des wahrhaft Liebenden: 252c-253c.

⁴³² Zur *Anámnēsis* vgl. *Phaidros* 249c ff.; s. auch *Menon* 81d ff.; 85d ff.

⁴³³ *Parf. Amye* v. 599-603. Vgl. *Phaidros* 246a ff.; 248b-249b; 251a-252b.

⁴³⁴ Anders Festugière 1947, 120; 121: Er sieht auch hierin nur Ficino-Zitate.

⁴³⁵ Carrington 1973 *Premières Poésies* Bd. I. 77f.

liegt ein bekannter Topos aus dem platonischen *Ion* vor, dass der inspirierte Dichter das Sprachrohr der Götter bzw. göttlicher Wahrheit und Weisheit sei. Die Mitglieder der Pléiade haben diese Vorstellung zusammen mit der Konzeption des *fireur poétique* in ihre Dichtungstheorie aufgenommen.

Jamyn bewundert an Remy Belleau das vielseitige Talent, das er für göttlich hält bzw. für ein Zeichen, dass eine göttliche Macht in ihm wirkt. Er fragt in einem an ihn adressierten Sonett: *Quel démon t'enseigna de tout la cognoissance, Belleau divin esprit, l'un de ces vieux guerriers / Qui poussèrent l'honneur du Francois les premiers, / L'egallant à la Greque et Latine eloquence ? / Qui peut mieux imiter d'Homère l'excellence / Pour bien chanter amour, armes et chevaliers, / Pasteurs, pescheurs, nochers et tous autres mestiers, / Dorant ses doctes vers de toute experience?*⁴³⁶ Die Vorstellung, dass ein Dämon, ein Mittler zwischen Gott und Menschen, zu schöpferischen und bewundernswerten Leistungen motiviert, entspricht der Charakterisierung des Eros im *Symposion*.⁴³⁷ Im Sonett an seine Geliebte Claude-Cathérine de Clermont (Maréchale de Retz), für die er das Pseudonym *Artemis* verwendet, versichert er sie der Beständigkeit seiner Liebe, die unsterblich sein wird.⁴³⁸ Die Liebe ist seiner Überzeugung nach etwas Göttliches und daher Unendliches, Ewiges: *Car bien que nostre essence en autre renouvelle / L'amour comme celeste immuable est toujours. / Si jamais quelque amour a gagné tant de grace / Pour sa vertu de vivre en l'immortalité: / Il faut que maintenant il m'quitte la place / Car le finy n'est rien ou est l'infinité. Donc Anteros, en vain dedans ton onde noire / Plonge le saint flambeau qui m'allume le cuer, / Et me presente en vain de l'oubliance à boire: / Tu ne scaurais noyer n'estaindre mon ardeur. / Mon amour ne redoubte ung si foible adversaire, / Sans peur il passera les torrens stigieux, / Il sçait que nulle fin ne le pourra deffaire, / Car sans commencement il est venu des cieux.*⁴³⁹ Der durch den platonischen *Phaidros* bekannte Anteros wird von Jamyn umgedeutet. Hier ist nicht die Gegenliebe angesprochen, die in der geliebten Person erzeugt wird, sondern Anteros bezeichnet in diesem Kontext eine Gegenkraft zur Liebe oder die Abwesenheit von Liebe. Der Begriff des Anteros findet sich im *Convivio* Ficinos nicht.

⁴³⁶ Carrington 1973 I. 123.

⁴³⁷ Symp. 202d-203a. Es bestand ein allgemeines Interesse am Wesen der Dämonen.

⁴³⁸ Carrington 1978 II. Einleitung, 10. Desportes hatte für seine Angebetete den Namen *Diana* verwendet, *Délie* (die Göttin von Delos, sc. Artemis) war auch bereits „besetzt“ durch Scève.

⁴³⁹ Carrington, 1973 I. 127. Da die Gedichte im ersten Band (1973) nicht nummeriert sind, wird die Seitenzahl der genannten Ausgabe von Carrington angegeben.

Amour wird ferner mit einem engelhaften, geflügelten Wesen, einem Boten oder Vermittler zwischen Gott und Menschen identifiziert. Er verursacht einen göttlichen Funken im Herzen, der *douce fureur* einflößt. Das lyrische Ich wünscht sich zunächst, ein Engel möge ihm die frohe Botschaft bringen, dass Amor das Herz seiner Geliebten gezähmt habe, anschließend wird Amor selbst als Engel angesprochen. Amor soll bewirken, dass er über das Herz der Geliebten triumphiere, damit sie sich dem lyrischen Ich zuwende: *Quand est-ce-que le ciel, ardant à mon bon heur, / D'un ange m'envoira la lumiere immortelle, / Qui, messenger heureux, m'apporte la nouvelle / Qu'Amour, esprit du monde, a donté vostre coeur? Et autant que je sens pour voz beautez d'ardeur, / Vous sentez dans le sein sa divine estincelle / Et qu'avez depouillé l'affection rebelle / Pour obeir aux lois de sa douce fureur ? / Amour, vole trouver ma Deesse, et la change / A ta devotion: Desja tu es un ange, / Ayant le dos aislé comme les anges sont. Ton origine est prise en la voute celeste : Il y va de l'honneur que les hommes te font, / Triumpher de son cœur seulement il te reste.*⁴⁴⁰ Die Beschreibung Amors stimmt mit der traditionellen antiken Ikonographie überein. Schon die griechischen Vasengemälde des 6. Jahrhunderts v. Chr. zeigen Eros als geflügelten Knaben. Interessant wäre ein Vergleich der Ikonographie des Eros / Amor mit derjenigen der Engel, unter Berücksichtigung der Funktion Amors als Medium, Vermittler oder Bote (*angelos!*) zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre.

Jamyns Lobgedicht an Charles XI. endet mit dem Topos der Unsterblichkeit: Der König wird seinen physischen Tod überdauern, in dem er in seinen Kindern oder in der Seele eines Buches (*dans l'ame d'un livre*) weiterlebt.⁴⁴¹ Der *locus classicus* hierzu befindet sich im platonischen *Symposion*. Jamyn erhielt seine dichterische Ausbildung durch Ronsard, jedoch erreicht er eine noch weitere ästhetische und intellektuelle Dimension. Dies lässt sich vor allem an der intensiveren Platonrezeption gegenüber Ronsard feststellen.⁴⁴² Eine Reminiszenz an die mittelalterliche höfische Terminologie liegt in dem Vergleich des Liebenden mit

⁴⁴⁰ Carrington 1973 I. 129.

⁴⁴¹ Carrington 1973 I. 244. Die Vorstellung von den diversen Möglichkeiten, mithilfe des Eros wenigstens ein Abbild von Unsterblichkeit zu erlangen, geht auf Platon zurück. Symp. 206c-207a; 207c ff.

⁴⁴² Vgl. Carrington 1978 II. Einleitung 12. Auf die Platonrezeption wird nicht weiter eingegangen.

einem Schüler der Liebe⁴⁴³ bzw. der Geliebten: *On dit que l'amitié sort d'une sympathie / Qui passionne en nous également les coeurs / Qu'elle naist de l'accord et semblance de mœurs / Fondement où sa force et grandeur est bastie (...)*⁴⁴⁴ Die Liebe gilt ihm als Seelenverwandtschaft und Wesensgleichheit. Von der Sympathie der Elemente spricht Eryximachos auch im platonischen *Symposion*, sodass hier nicht unbedingt eine Ficino-Reminiszenz vorliegen muss.⁴⁴⁵

Die Gedanken des Liebenden folgen der Geliebten, selbst in Abwesenheit bleibt sie gegenwärtig und beflügelt den Geist des Liebenden, der ihr nachfolgt: *En te laissant, je ne t'ay point laissée: Après ton oeil s'envole ma pensée: / Le corps peut bien ça delà s'absenter, / Mais non l'esprit: il se laisse emporter / Au vol d'amour empenné pour te suivre. / Car estre ailleurs c'est mourir et non vivre. (...)*⁴⁴⁶ Die Trauer der Seele bei Abwesenheit des Geliebten und die gedankliche Beschäftigung mit dem Wohl des Geliebten beschreibt Platon. Die Flügel der Seele wachsen stets wieder bei der Begegnung mit dem Geliebten.⁴⁴⁷ Dieses Detail aus dem *Phaidros* wird im *Convito* Ficanos nicht wiedergegeben. Daher liegt nahe, dass Jamyn den Originaltext kannte. Die Liebe wird einerseits als beflügelnde Macht, andererseits als Krankheit und Wahnsinn geschildert. Jamyn kennt auch die vier Arten der *mania*, die Platon im *Phaidros* aufführt, unter denen er wie Platon dem Eros bzw. Amour den Vorzug gibt: *Quatre Fureurs font que le coeur s'anime, / Bacchus, Amour, les Muses, Apollon, / Mais de ces quatre aucune je n'estime / Tant que l'Amour dont je sens l'aiguillon.*⁴⁴⁸ In der *Louange d'Amour* nimmt Jamyn unverkennbar Bezug auf das *Symposion*: Amour (Eros) stiftet Ganzheit, fügt Getrenntes wieder zusammen, womit er sich auf den aristophanischen Mythos bezieht. Außerdem bewirkt er in den gefangenen Seelen die Wiedererinnerung an das Schöne und Göttliche. *Amour* wird parallel zu dem *Facteur divin* als Gottheit bezeichnet. Hier erscheint sowohl der christliche Schöpfergott als auch *Amour* als Ursache der Weltordnung (Kosmos), der

⁴⁴³ Carrington 1978 II. Sonnet 1, 129. Umgekehrt ist bei Platon der Liebende der Lehrer, der die seelische Entfaltung des Geliebten, des Schülers, bewirkt.

⁴⁴⁴ Carrington 1978, Sonnet II. 8; 33-34.

⁴⁴⁵ Carrington 1978, Sonnet II. 9; 34: Die Verstrickung der Herzen und Seelen ineinander wird allerdings auch als Gefangenschaft (*prison*) empfunden.

⁴⁴⁶ Carrington 1978, II. Elegie; 46f.

⁴⁴⁷ *Phaidros* 251a ff.; 255c-d.

⁴⁴⁸ Carrington 1978, 62. Jamyn folgt allerdings auch Ficino, indem er die zweite Form der *mania* aus dem *Phaidros* durch den Bacchischen *furor* ersetzt. Platon nennt die von Geschlechterflühen befreiende *mania* an zweiter Stelle. *Phaidros* 244a-245a; 249d.

Schöpfergott fügt den Kosmos mithilfe der Liebe zusammen, worin ein wesentliches neuplatonisches Element besteht: (...) *Soit que tu sois celuy qui les ames plongeés / En l'oubli de nos corps, comme en prison logees / Remets en leur entier: et les fais souvenir / Du Facteur eternel qui sans toi rien ne lie, / Et qui par ton moyen tout ce monde varie / Donne qu'a ta grandeur je puisse parvenir.*⁴⁴⁹

Amour wird zugleich als ältester und jüngster Gott bezeichnet, die Argumente entsprechen denen des Agathon im *Symposion*. Als ältester Gott hat er aus der ungeformten Materie die Welt geschaffen, indem er Frieden zwischen den einzelnen Teilen und Elementen stiftete. Als universales Zeugungsprinzip erscheint *Amour* bei Platon wie auch bei Ebreo und Ficino, sodass die Zuweisung zu einer bestimmten Quelle schwerfällt.⁴⁵⁰ Amour wird gelobt als Vater aller Künste, als fähiger Dämon, als Kulturstifter, er befähigt zur Tapferkeit und zu mutigen Taten, was den Darlegungen im *Symposion* entspricht.⁴⁵¹ Amour inspiriert zu schöpferischer Tätigkeit in allen Bereichen auf körperlicher und geistiger Ebene und lässt diejenigen, in deren Seele er einen göttlichen Funken entfacht, alles Niedrige und Schlechte (*chose vile*) verachten. Amour allein befähigt zu unerschrockenen Taten, wie am Beispiel des Herkules demonstriert wird. Er rettet Theseus aus dem Hades, der als Freundschaftsdienst für Peirithous die Persephone entführen wollte, um sie ihm als Braut zuzuführen. Auch die aus dem *Symposion* bekannte Alkestis wird in diesem Kontext als Exemplum aufrichtiger Liebe genannt.⁴⁵² Die Verachtung oder der Tadel der Liebe käme der Gotteslästerung gleich, denn Gott, Liebe und Schönheit sind eine Trias. Das wahrhaft Schöne entspricht auch dem wahrhaft Guten. Amour besitzt den Schlüssel des Himmels, der Meere und der Erde, sowie auch den Schlüssel zur Unterwelt, er bringt den Himmlischen und den Sterblichen Freude. Als Dämon bewegt er sich zwischen göttlicher und irdischer Sphäre. Der Hymnus endet

⁴⁴⁹ Stances, Carrington 1978, 56-57; Timaios 32aff.

⁴⁵⁰ Stances, Carrington 1978, 58; Symp. 186af.; 188a (Eryximachos); 196dff. Zu Eros als Zeugungsprinzip s. Symp. 206cff.; 207dff. (Diotima).

⁴⁵¹ Symp. 178c-179a; 180a-b (Phaidros); 184d-e (Pausanias); 196dff. (Agathon); 203d-e (Diotima).

⁴⁵² Carrington 1978, 58-61; Symp. 179b-d. Die Freundschaftsliebe wird in dem *Exemplum* mit Herkules und Theseus offenbar unter *Amour* subsumiert. Herkules ist dem Mythos nach nicht wegen Theseus in den Hades hinabgestiegen, sondern seine zwölfte Aufgabe bestand darin, den Cerberus zu bändigen, wobei er dem unglücklichen Theseus, dem die Ausführung seines besonderen Freundschaftsdienstes nicht gelungen war, begegnete und ihn befreite. Seitdem sind sie unzertrennliche Freunde. Vgl. dazu Euripides, *Herakles*.

mit der persönlichen Bitte, dass Amour seiner ihm abgeneigten Geliebten (*belle ennemie*) Liebe einflößen möge.

Eine der Elegien Jamyns beginnt mit dem Topos der Augen, deren Strahlen die Liebe erwecken und die Seele beflügeln. Das liebende Ich betont, dass seine Liebe fern von jedem niedrigen oder gewöhnlichen Begehren nach Irdischem ist, vielmehr fühlt er sich auf den Schwingen der Liebe bis zum Himmel getragen. (...) *Comme l'esté de flames allumé / Et le Soleil de rayons tout armé / Frappant à plomb les terres alterées, / Vont elevant les humeurs attirées / Et font subtile une grosse vapeur / Dont s'allegist sa moite pesanteur. / Ainsi l'Amour au Ciel m'attire l'ame, / M'évaporant par sa gentille flame / Tout l'imparfait de terrestre fardeau: / Il fait mon corps leger comme un oyseau / Et de la terre il dérobe ma plante / Me soulevant de son aele volante: / Je vole en l'air transporté du plaisir / Pour toy mon cœur, mon sang et mon désir.*⁴⁵³

Den platonischen Mythos vom Androgynen hat Jamyn detailliert nacherzählt. Sehr originell ist die Komposition dieser Erzählung als Tanzlied mit dem Titel *Stances de l'Androgyne figuré par la danse des voltes*. Das Lied beginnt mit einem Preis der Muse Erato und der Venus, die bei Platon nicht vorkommen, die aber hier dazu dienen, zu der Erzählung hinzuleiten. Venus (*Cytherée*) habe einen Tanz erfunden, die *danse à voltes*, bei dem die Paare eng umschlungen im Kreis tanzen.⁴⁵⁴

Ursprünglich bestanden die Menschen nämlich aus einer männlichen und einer weiblichen Hälfte, waren kugelgestaltig und bewegten sich entsprechend fort: *Aux siècles vieux un Androgyne estoit / Ensemble masle et ensemble femelle, / Dont la figure en cercle se vouloit, / Les unissant d'amitié.*⁴⁵⁵

Im Folgenden wird sehr detailliert dargelegt, wie es zu der Zerteilung der Kugelmenschen kam. Die Erwähnung sogar von kleinen Einzelheiten und Vergleichen, die im platonischen *Symposion* erwähnt werden und bei Ficino fehlen, spricht für eine genaue Lektüre des Originals. Die Kugelmenschen werden in ihrer Hybris mit den Giganten Otos und Ephialtes verglichen, die den Olymp erstürmen

⁴⁵³ Carrington 1978, 121f. (Elegie). Zur Freude bzw. Glückseligkeit, welche die Seele durch die Liebe zum Schönen und Guten erlangt vgl. *Symp.* 202d; 205d. In der anschließenden Darlegung Diotimas ist die Glückseligkeit (*eudaimonia*) indirekt benannt, da sie impliziert ist in das Streben nach Unsterblichkeit. Vgl. *Phaidros* 253c; 256d: Der wahre Liebende sorgt für die Glückseligkeit des Geliebten und wird damit zugleich glücklich.

⁴⁵⁴ Jamyn meint offenbar eine Art Walzer. Carrington verweist auf die *Orchesographie* von Jean Tabourot (1588), Carrington 1978, 124f.

⁴⁵⁵ Carrington 1978, 125-126.

wollten.⁴⁵⁶ Die beiden Giganten werden von Ficino nicht genannt, bei ihm heißt es nur, dass die Menschen sich Gott gleichstellen wollten.⁴⁵⁷ Sowohl die Götterversammlung, als auch der Beschluss Jupiters, die Menschen nicht umzubringen, sondern durch Halbieren zu schwächen und damit zugleich ihre Anzahl zu verdoppeln werden von Jamyn aufgenommen. Schließlich würde ja niemand mehr den Göttern Altäre und Tempel bauen und ihnen zu Ehren Feste feiern, wenn es keine Menschen mehr gäbe. Diese wörtliche Wiedergabe des platonischen Originaltextes fehlt bei Ficino. Das Detail, dass die Menschen bei wiederholtem Fehlverhalten nochmals geteilt werden könnten, kommt bei Ficino vor, der Zusatz, dass sie dann auf einem Bein herumhüpfen müssten, kommt nur bei Platon und Jamyn vor.⁴⁵⁸ Der Vorgang des Teilens wird im platonischen Original, bei Ficino und Jamyn mit demselben kulinarischen Bild erläutert: Jupiter zerschneidet die Menschen, wie man Schollen zerteilt oder wie man gekochte Eier mit einem Faden durchteilt, heißt es bei Platon. Jamyn zieht vielleicht irrtümlich oder auch absichtlich die beiden Vergleiche zusammen: *Comme l'on fend des oeuvres de poisson / Avec un fil pour confire en saumure, / Il les fendit en la mesme facon / Par le nombril, marque de telle injure*. Dies würde bedeuten, wie man Eier von Fischen zerteilt, statt: wie man Eier oder Schollen zerteilt. Dass der Nabel sozusagen als Narbe und Mahnmal für die empfangene Strafe zurückbleibt, fehlt bei Ficino: Dieses Detail hat Jamyn aus dem platonischen Original übernommen.

Bei Platon wird nur von Eros gesprochen, der bewirkt, dass die verlorenen Hälften zueinander zurückstreben. Jamyn preist neben Cupidon vor allem Venus, die dafür sorgt, dass die Paare sich wieder finden. Sie wird als Erfinderin des Tanzes beschrieben: Sie lehrte zunächst den Mars, dann die Menschen. Durch die *Danse à Voltes* erhalten die Menschen ein Gespür für ihren ursprünglichen Zustand. Venus und Mars stehen hier für das weibliche und das männliche Prinzip, die einander ergänzen. Die Intention Jamyns wird darin nachvollziehbar, dass die sexuelle und emotionale Anziehung zwischen Männern und Frauen als etwas völlig Natürliches und Gutes und als Geschenk der Liebesgöttin aufgefasst wird:

(...) Royne Venus, la volupté des dieux et des mortels, Erycine dorée / Fay que nos coeurs soyent toujours envieus / De rechercher leur moitié separée. / Elance

⁴⁵⁶ Symp. 190b-c.

⁴⁵⁷ Ficino, Aristophanes (Landino) IV. § 167-169.

⁴⁵⁸ Carrington 1978, 127; 128; vgl. Symp. 190d-e; 191d.

*l'homme à suivre ton plaisir / Qui des humains va réparant la perte: / Que fust la terre (éloigné ton desir) / Sinon de rocs et d'espines couverte?*⁴⁵⁹

Die Liebeskonzeption erscheint trotz der Aufnahme des platonischen Mythos eher physisch-irdisch, weniger philosophisch. Die Betonung liegt hier auf dem sexuellen und dem emotionalen Aspekt. Die Seelenverwandschaft zwischen den Hälften wird nicht ausdrücklich thematisiert. Die Liebe erscheint hier nicht als Streben nach dem Schönen und Guten, an dem es den Menschen mangelt, sondern als Streben nach dem Ganzen auf körperlicher Ebene.

Platon lässt den Aristophanes auf die Seelenverwandschaft und auf das Sehnen der Seele nach etwas Höherem, Schöneren hinweisen, das sie empfindet, aber nicht zu benennen weiß.⁴⁶⁰ Die geistige Ebene des Eros wird jedoch im folgenden Gedicht Jamyns thematisiert: *Au dire des Anciens maintenant j'ai creance, / Qui bien philosopant, curieux de sçavoir, / Amoureux de vertu, firent tant leur devoir, / Que leur divin esprit en eut la connaissance, / Ils disoient que Vertu d'immortelle substance / Ne se peut d'œil humain jamais apercevoir: / Mais que si prenant corps elle se laissait voir, / Nous brulerions d'amour voyant son excellence. / Depuis qu'elle a pris corps dedans vostre beauté / Je connois maintenant qu'ils ont dict verité / Des ardens aiguillons dont elle pique l'ame. / Vos estes la Vertu, je la dois admirer, / Me bruler de son zele, ardemment l'adorer: / qui d'aimer la Vertu m'oseroit donner blâme?*⁴⁶¹ Mit den *Anciens* ist insofern Platon angesprochen, als das Philosophieren hier als Streben nach Weisheit bezeichnet wird, und das wahrhaft Gute und die göttliche Weisheit nicht mit dem physischen Auge erkennbar seien. Wenn sie uns erschiene, so würden wir geblendet wie durch die Sonne. Der Anblick des göttlichen Schönen ist nur in vermischter Form, in Abbildern, die am Schönen teilhaben, zu ertragen.

Das Gestochen-Werden der Seele durch den Anblick des Schönen, das die Seelenflügel wachsen lässt, ist direkt aus dem *Phaidros* übernommen.⁴⁶²

⁴⁵⁹ Carrington 1978, 129-130. Der Anruf der Venus scheint ein Zitat aus Lukrez zu sein: *hominum divumque voluptas, alma Venus* (...) De rer. nat. I.1.

⁴⁶⁰ Symp. 192c-e. Eros stellt die ursprüngliche Natur der Menschen wieder her, indem er sie zu dem ihnen Verwandten (*tò oikeïon*) und damit auch zur Glückseligkeit hinführt: 193c-d.

⁴⁶¹ Carrington 1978, 195.

⁴⁶² 250a, c-d, zur Beflügelung und zur Unruhe (Gestochen-Werden) der Seele: 251a-e. Die Verehrung der Geliebten als Inkarnation des göttlichen Schönen und Guten sowie aller erstrebenswerten Tugenden begegnet bereits in der Troubadourlyrik, bei Dante und den Stilnuovisti.

Alles entsteht aus gegensätzlichen Prinzipien, wie auch *Amour / Eros* aus der Verbindung von *Póros* und *Penía* hervorgegangen ist. Jamyn kannte sowohl den Mythos von *Póros* und *Penía* als auch die empedokleische Kosmogonie, der zufolge *Philia* und *Neikos*, *Liebe* und *Hass* (oder *Zwietracht*) das Entstehen und Vergehen aller Lebewesen und Dinge bewirken. *C'est pour cela qu'on dit que Porus et Penie, / L'un riche, l'autre pauvre enfantèrent un jour / Ce dieu qui par le monde ha la force infinie.*⁴⁶³ Die *Sympátheia* als innere Verwandtschaft, die Liebe und Freundschaft unter den Menschen stiftet und auch als kosmisches Prinzip wirkt, wird an mehreren Stellen aufgenommen. Der Ursprung dieser Darstellung Amors als kosmischer Macht geht auf Empedokles und auf die Eryximachos-Rede im *Symposion* zurück. Sicherlich war diese Vorstellung auch durch die Rezeption Ficinos und Ebreos präsent: *On dit que l'amitié vient d'une sympathie / Qui passionne en nous également les cœurs, / Qu'elle naist de l'accord et semblance des mœurs, / Fondement où sa force et grandeur est bastie (...).*⁴⁶⁴

Dass der Philosoph ein Liebhaber der Tugend ist (*amoureux de vertu*), entspricht der Definition im *Symposion*. Der Tugendbegriff ist bei Platon zwar nicht angesprochen, aber er erscheint impliziert: Wer die Weisheit liebt, der liebt auch das Gute und verhält sich entsprechend. *Au dire des anciens maintenant j'ay creance / Qui bien philosophans curieux de scavoir, / Amoureux de vertu firent tant leur devoir / Que leur divin esprit en eût la connaissance. / Ils disoient que Vertu d'immortelle substance / Ne se peut d'oeil humain jamais appercevoir / Mais que si prenant corps elle se laissait voir, / Nous brulerions d'amour voyants son excellence / Depuis qu'elle a pris corps dedans vostre beauté / Je connois maintenant qu'ils ont dict verité / Des ardans aiguillons dont elle pique l'ame. / Vous estes la Vertu, je la dois admirer, / Me bruler de son zele, ardemment l'adorer: / Qui d'aimer la Vertu m'oseroit donner blame?⁴⁶⁵*

Die schönen Körper, die wahrnehmbare Schönheit der Einzeldinge bedeutet einen Abglanz des wahrhaft Schönen. Die Schönheit selbst, die Idee der Schönheit lässt sich nicht mit dem physischen Auge erfassen.⁴⁶⁶ Wenn wir nämlich die Schönheit und Weisheit unvermischt zu Gesicht bekämen, so würden wir geblendet und von einer allzu mächtigen Liebe erfasst. Wir können den Anblick des Schönen nur an den

⁴⁶³ Sonnet 4 (Artemis), Carrington 1978, 142. Symp. 203b-e.

⁴⁶⁴ Colletet 1967,53, *Amours d'Oriane* XIX.

⁴⁶⁵ Colletet 1967,110, *De la Vertu* LXXVI.

⁴⁶⁶ Symp. 210a-212a; Phaidros 249c; 250a-d.

Abbildern, z. B. den schönen Körpern und Seelen, ertragen. Hier wird die Geliebte als Inkarnation der Schönheit und Tugend bezeichnet. Und wer könnte dem Dichter schließlich vorwerfen, die Tugend zu lieben?

Ein Anklang an die Rezeption des Ganymed-Mythos findet sich in einem der Sonette an Oriane. Die Entführung des Ganymed durch den Adler des Zeus wurde seit dem Mittelalter christlich-neuplatonisch interpretiert als Verzückung der Seele, als Aufschwung der Seele zur Gottesschau, mithilfe der beflügelnden Liebe. Die Schwingen des Adlers stehen hier für die Macht der Liebe bzw. des Eros, womit zugleich auf die Seelenflügel bei Platon angespielt wird: *Si l'oyseau qui ravit Ganymède aux beaux yeux / A passé les sept Ronds des planettes lucides, / Et flamboye là haut au clos des Hesperides / Pour marque de son cœur noble et audacieux: / J'espère aussi reluire en la voûte divine / Avec l'Aigle celeste, avec Argon marine / Si prix egal à soy mon desir peut avoir. / car je tente une mer de cent beautez nouvelles, / puis un Ciel, où l'amour emplist et fait mouvoir / (Ce que je tien de luy) mes voiles et mes oeles.*⁴⁶⁷ Mit dem Ausdruck *Meer des Schönen* rekurriert Jamyn direkt auf das platonische *Symposion*: Diotima spricht im Kontext mit der Schau des wahrhaft Schönen vom *Meer des Schönen*, was sich bei Ficino nicht findet.⁴⁶⁸

Das Schöne als Wirkursache der Liebe wird auch im Sonett *L'amour et beauté nez ensemble* thematisiert. Jamyn lässt die Schönheit und die Liebe, das Streben nach dem Schönen, zugleich entstehen. Mit Venus wird die Schönheit geboren, aus ihr geht Amor hervor, der ja als ihr Sohn gilt: (...) *Ainsi l'Amour en nous qui de la beauté naist / Est un commencement, un principe qui donne / Naissance au mouvement desirant choze bonne, / Et tel plaisant desir, tel plaisir desireux / Rend tout en l'univers heureux ou malheureux.*⁴⁶⁹

Die Liebe macht nach Jamyn den Menschen erst vollkommen, ermöglicht seine geistige und moralische Entwicklung, die als Beflügelung und Aufstieg beschrieben wird. Die Liebe zum Schönen, das dem Liebenden in der Geliebten entgegentritt, bewirkt den Seelenflug und die Annäherung an das *beau du Beau*, das Schöne selbst, d. h. den Ursprung alles Schönen. Der Anblick des Schönen, das mit der Sonne verglichen wird, blendet und schreckt den Liebenden dann nicht mehr, wenn sich

⁴⁶⁷ Colletet 1967,95, *Sonnets d'Oriane* LXI.

⁴⁶⁸ Symp. 210d.

⁴⁶⁹ Colletet 1967, Nr. CXXXVI.: 270.

sein (geistiges) Auge an die Helligkeit gewöhnt hat: *Par là je vole où des dieux est le temple, / A fin de voir en l'immortel exemple / Le beau du Beau dont l'esprit peut jouir / Et sans travail en luy se resjouir / Outre-passant d'humanité la reigle: / Je veux suivant le naturel de l'aigle / Accoutumer la pointe de mes yeux / Au vif esclair du soleil radieux / Sans cliner l'œil pour sa lumière immense, / L'esclat des rais l'œil de l'aigle n'offense: / Et comme il est le roy de tous oyseaux, / Seul il peut voir le price des flambeaux. / Ainsi je dois voler outre la nue / Par l'aviron d'une aele non connue / Et contempler le Soleil de beauté, / D'yeux attachez à sa divinité, / Me delivrant de la masse grossière / Du noir chaos où l'âme est prisonnière. / L'homme n'est rien qu'une confusion / S'il n'a l'amour pour sa perfection.*⁴⁷⁰

Die aus dem platonischen *Phaidon* bekannte Gefängnis-Metapher findet hier Verwendung. Der an die Materie gebundene Körper, in den die Seele eingeschlossen ist, eine grobe, dunkle Masse, steht im Kontrast zu dem strahlenden Licht der göttlichen Schönheit.⁴⁷¹ In der anschließenden Elegie bringt Jamyn den platonischen Seelenflug oder die Beflügelung der Seele durch die Liebe (*le vol amoureux*) mit dem Ikaros-Mythos in Verbindung. Der Mythos von Ikaros, der sich aus Leichtsinne und Übermut (Hybris) zu nah an die Sonne wagt und abstürzt, ist in der Dichtung wie auch in der Emblemkunst der Renaissance stark verbreitet.⁴⁷² Auch dem Phaethon-Mythos wird eine vergleichbare Aussage zugeschrieben: ein trauriges Exemplum, das vor Selbstüberschätzung und Tollkühnheit warnen soll. In beiden Fällen verliert ein Vater seinen Sohn, da dieser die väterlichen Warnungen und Instruktionen nicht beachtet, indem er sich selbst überschätzt bzw. die Gefahr, die sein Unterfangen birgt, unterschätzt.⁴⁷³ Den beiden gelingt zunächst die Flucht aus der Gefangenschaft bei Minos. Ikaros beachtet jedoch nicht die Warnungen seines Vaters Dädalos, mit den selbst gefertigten Flügeln weder zu tief, d. h. zu dicht über dem Wasser zu schweben, noch zu sehr in die Nähe der Sonne zu geraten. Ikaros fliegt zu hoch, sodass die Sonne das Wachs, das die Flügel zusammenhält, schmelzen lässt. Der Rat des Dädalos ist in seiner einprägsamen Formulierung, die Ovid ihm verliehen hat, zur Maxime für die goldene Mitte zwischen Extremen geworden: *medio tutissimus ibis*: In der Mitte wirst du am sichersten gehen; ist es am sichersten.

⁴⁷⁰ Carrington 1978, Elegie (nicht nummeriert) 246-247.

⁴⁷¹ Phaidon 82d-83a; auch Phaidros 250c.

⁴⁷² Zum Sturz des Ikarus vgl. Marek in Lecker: 2003, 104; s. auch in: Studi umanistici Piceni 2004, 203ff.

⁴⁷³ Vgl. Ovid, Metam. VIII. 183ff. .

Phaethon erzwingt von seinem Vater Helios die Erlaubnis, den Sonnenwagen lenken zu dürfen. Er vermag die Pferde nicht zu bändigen, sie gehen durch und Phaethon gerät mit dem Wagen aus der Bahn. Sein tödlicher Absturz verursacht einen Weltenbrand.

Im Sinne Platons steht Ikaros für das Sinnbild der suchenden, strebenden, irrenden Seele; der Wagen des Phaethon mit den beiden Sonnenpferden für das aus dem *Phaidros* bekannte Seelengefährt.

Das Gleichnis des Ikarus versinnbildlicht die Sitation der menschlichen Seele. Wie Ikarus aus Übermut abstürzt, so kann die Seele kann, selbst wenn sie einer Gefangenschaft oder Abhängigkeit entronnen ist, weiterhin irren, vom Weg abkommen und abstürzen. Sie kann sich wieder in der Materie verlieren, in körperliche Leidenschaften und materielle Wünsche oder Süchte verstricken, oder umgekehrt zu hoch fliegen, zu viel wissen wollen, zu weit in göttliche Sphären vordringen. Eros stellt die treibende Kraft dar, die der Seele Flügel verleiht, mit denen sie sich aufschwingt und sich distanziert von dem, was sie behindert, demnach von der Materie, die im Mythos das Meer versinnbildlicht, das überquert wird. Die Flügel der immateriellen, leichten Seele stehen im folgenden Abschnitt in ausdrucksvollem Kontrast zum Blei an den Füßen, d. h. zum Körper und seinen Bedürfnissen, welche die Seele beschweren und herunterziehen:

Mais l'espoir me default, voulant si haut atteindre, / Puisque pour l'ennemy j'ay l'inegalité / Et que pour les mortels n'est la divinité. / Du fils Dedalien la double aele de cire / Reprend l'audacieux, lequel trop haut aspire: / La chaleur du soleil luy fondit les cerceaux / Des aeles qu'il avait pour traverser les eaux: / De mesme, ne suivant la region moyenne / J'ay crainte d'imiter la cheute Icarienne. / La race de Clymene, aujourd'huy Phaethon, / Ne voudroit de son père estre le charreton, / Et n'ozeroit guider en la haute carrière / Ethon et Pyrois à l'ardente crinière. / Mais à quoy ces discours, quand ma serve raison / n'escoute les malheurs ny la comparaison / De ces infortunez pour me rendre plus sage? / Un grand danger ne prend l'homme bas de courage: / Vaille donc, mon desir : Il sera bienheureux, / Soit qu'il arrive au but de son vol amoureux / Soit qu'il tombe noyé dans la marine plaine; / Le bonheur le rendra jouissant de sa peine / Le malheur portera par le monde son nom. / Le desastre est heureux qui grave un beau renom. / Ainsi tout en suspens je pense en vous ma Dame / Ayant du plomb aux pieds et des aesles en l'ame / Et en un mesme instant l'esprit me vient hausser, / Puis soudain la frayeur vient de

*son vol abaisser./ Qui faille de ces deux? L'ame qui est divine, / Tousjours se
ressentant de sa belle origine / Fait bien de rechercher toute perfection, / Et ce qui
vient du ciel, son habitation. / Pourtant s'elle vous suit, ne l'imputez à faute /
Puisque son naturel n'est rien que chose haute, / Et que par ce moyen je suis egal à
vous.*⁴⁷⁴

Das Ikarosgleichnis veranschaulicht den unglückseligen Liebenden, der entweder in der Gefahr schwebt, entweder zu verbrennen oder zu ertrinken. Dem Liebenden bleibt zumindest der unvergängliche Ruhm (*renom*). Dem Wesen seiner Seele entspricht es, ihren göttlichen Ursprung anzustreben. Daher soll die Geliebte ihm nicht vorwerfen, dass er ihr folgt bzw. ihre Nähe sucht, da ihre beiden Seelen sich in ihrem Streben nach dem Guten gleichen. Am Schluss erfolgt eine Apotheose der Geliebten. Sie wird nicht mehr als seelenverwandt gesehen, sondern als *Déesse*, die ihm moralisch und ontologisch überlegen ist, auf deren Gnade er aber hofft. Die Liebe sei fähig, auch zwischen ungleichen Wesen eine Verbindung zu stiften.⁴⁷⁵

Der aus der Phaidros-Rede im *Symposion* bekannte Topos, dass der Liebende göttlicher sei als die geliebte Person, da in ihm der Eros wirkt, wird ebenfalls aufgegriffen und kommt bei Ficino nicht vor.⁴⁷⁶

Amour weckt in der Seele das ihr angeborene Streben nach Glückseligkeit und nach Annäherung an das Göttliche, das naturgemäß in einer Aufwärtsbewegung - räumlich wie moralisch und ontologisch – besteht: *Si l'amant est divin beaucoup plus que l'aimé, / D'autant qu'il est ravi d'une fureur divine / Qu'Amour, excellent dieu, luy souffle en la poitrine, / Que ne recherchez-vous un bien tant renommé? / Haussez-vous avec moy d'un desir allumé / Jusqu'au Ciel bien-heureux dont il est origine; / Si vous suivez, mon cœur, où vostre oeil l'achemine, / Nous trouverons l'estat aux dieux accoustumé, / Le grand dieu souverain les amans autorise, / Et chef des amoureux de ce beau nom se prise / Ne commandant qu'aimer, et ne voulant qu'aimer. / Son amour vehement toute essence faist croistre / Et c'est ce qui le fait pour grand dieu reconnoistre, / Faites vous comme luy pour deesse estimer.*⁴⁷⁷

Eine Personifikation der Armut kann auch als Reminiszenz an die *Penía* aus dem *Symposion* betrachtet werden. Die *Louange de la Pauvreté* stellt die Armut oder Bedürftigkeit als treibende Kraft dar, welche den Menschen erfinderisch macht, und

⁴⁷⁴ Carrington 1978, 248-50.

⁴⁷⁵ Ebda. 251.

⁴⁷⁶ Symp. 180b.

⁴⁷⁷ Colletet 1967, 100, *Amours d'Oriane* LXVI.; Phaidros 255b-e; Symp. 180b; 209b-e.

durch die ein Fortschritt in allen Bereichen zustande gekommen ist. Sie hat die Künste und Wissenschaften ersonnen, sie treibt den Menschen zu beständiger Tätigkeit an.⁴⁷⁸ Wäre der Mensch nicht bedürftig und würde ihm nicht stets etwas zum Glück fehlen, so sähe er keinen Anlass, weiter nach etwas zu streben, zu suchen, etwas zu verändern bzw. das Existierende, Vorhandene weiter zu entwickeln. Interessanterweise findet sich bei Jamyn eine *Elegie de l'Honneur*, in welcher er sich moralkritisch und teilweise satirisch mit dem Ehrbegriff auseinandersetzt. Ähnlich wie *Honneur* im *Heptaméron* von Marguerite de Navarre kritisiert wurde, erscheint *Honneur* hier personifiziert als ein allmächtiger Tyrann, der sich als Ursache unzähliger Übel, Schmerzen, Lügen, Liebesqual, Tod etc. erweist. *Honneur* ist ein Phantom, nichts als eine Obsession, welche die Menschen heimsucht und verblendet, und die jede Freude wie ein Verbrechen erscheinen lässt. *Honneur* vergiftet wie eine falsche Schlange die Liebe und die Fähigkeit zur Liebe, die als das natürlichste und höchste Gut unter den Menschen beschrieben wird.⁴⁷⁹

Honneur bedeutet für Jamyn eine willkürlich gesetzte Norm oder Vorstellung, wie man sich als Mensch zu verhalten hat. Der platonische Mythos vom Androgynen wird hier zum Exemplum für das angeborene Verhalten und die natürliche Sehnsucht der Liebenden. Die Natur befiehlt uns, zu lieben. Als natürlich und jedem Lebewesen angeboren wird Eros auch in der Diotima-Rede im *Symposion* erwiesen. Außerdem gilt es, daran zu erinnern, dass Platon Diotima aussprechen lässt, dass der Eros ein unverzichtbarer Helfer zum menschlichen Glück sei und ihm deswegen Ehre gebühre: *Darum, sage ich, soll jeder den Eros wertschätzen, und so ehre auch ich alles, was zum Eros gehört.*⁴⁸⁰

Marc de Papillon de Lasphrise (1555-1599)

In den *Amours* von Papillon de Lasphrise finden sich neben hedonistischen *carpe-diem*-Gedichten auch Passagen, aus denen man schließen kann, dass ihm die Eros-Konzeption Platons vertraut war und er sehr wahrscheinlich die entsprechenden

⁴⁷⁸ CXXIX.: Colletet 1967, 245f. John Locke wird sehr viel später diesen Gedanken aufgreifen: Er sieht in dem Unbehagen, *uneasiness*, das ja eine Folge der Bedürftigkeit und Unzulänglichkeit ist, den Ansporn zur Tätigkeit, zur Produktivität und Kreativität (*a spur to action*): John Locke 1981, Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. I. Buch ii. Kap. 21, 302ff. Genau dieses Gefühl des Mangels wohnt dem Eros inne, der als Sohn der Penía und des Póros gilt. Die Abstammung von Póros (Ausweg) zeigt sich darin, dass Eros ja immer Auswege aus seiner Bedürftigkeit findet.

⁴⁷⁹ Carrington 1978, 80f. = Colletet 1967: Nr. CXVIII. 203-207.

⁴⁸⁰ Symp. 212b.

Dialoge im Original gelesen hat. Zwei völlig unterschiedlichen Frauen widmete er jeweils eine Gedichtsammlung: *Les Amours de Théophile* (1575) gelten einer schönen Nonne, die ihn inspiriert, während ihm jegliche körperliche Annäherung versagt bleibt. Théophile entschied sich freiwillig, in den Couvent einzutreten. Die Beziehung bleibt für sein Empfinden unvollständig und der Anblick Théophiles wird auf Dauer unerträglich und quälend für ihn.⁴⁸¹ Sie wird stilisiert zu einem göttlich schönen und zugleich grausamen und unerreichbaren Wesen, wobei Papillon sicher auch auf die Stilnuovisti rekurriert.⁴⁸² Die Gedichtsammlung *L'Amour passionné de Noémie* (1578-1583) ist einer Frau gewidmet, mit der Papillon seit 1577 eine leidenschaftliche sexuelle Beziehung und eine tiefe emotionale Bindung teilte.⁴⁸³ Papillon de Lasphrise gehört neben Ronsard zu den sinnlichsten und begabtesten Dichtern der Renaissance. Die Liebe zu Théophile wird als Qual empfunden. Die Augen Théophiles lassen ihn versteinern wie ein Basilisk, ihr Anblick lässt ihn verzweifeln und in Melancholie verfallen.⁴⁸⁴

Er sieht sich als Gefangener der Schönheit, die er als göttliche Flamme bezeichnet, sodass im Zusammenhang mit der Nonne Théophile eine religiöse Dimension vorliegt. Die Liebe gilt für Papillon wie für Platon als *grand démon*, dem weder Heroen (*demi-dieux*) noch Engel noch die Unterwelt widerstehen können.⁴⁸⁵

Der Bezug auf die Engel ist christlich-neuplatonischen Ursprungs.

Das lyrische Ich stellt fest, dass die dichterische Inspiration nur dann lebendig bleibt, wenn man im gleichen Maß geliebt wird. Die Bedeutung der reziproken Liebe und Zuneigung wird hervorgehoben.⁴⁸⁶ Im Gegensatz zu den bisher untersuchten Autoren, die vielfach auf den Androgynen bzw. Hermaphroditen anspielen, der ja aus einem weiblichen und einem männlichen Teil besteht, um die Ursache der Liebe zwischen Männern und Frauen zu erklären, nimmt Papillon explizit Bezug auf die Originalversion des Mythos. Platon gibt die Ursachen für die hetero- und die homosexuellen Beziehungen unter den Menschen an, indem er die kugelgestaltigen

⁴⁸¹ Théophile: Nr. CCIII. und das darauf folgende Gedicht markieren den endgültigen Abschied von Théophile. Callaghan 1979, 272-274, vgl. auch *Amours de Noémie* III.; V.; 281, 283, Elegie, 346.

⁴⁸² Lob ihrer Schönheit und Tugend, z. B. Théophile: Nr. I.; III.; LXXXV.; Klage über Grausamkeit: XXVIII. Für eine Fernliebe bzw. für die Liebe zu einer unnahbaren *divinité* war Papillon nicht geschaffen!

⁴⁸³ Z. B. spiegelt Noémie: CIX. die Erfüllung seiner sexuellen und emotionalen Bedürfnisse wider. Zur Biographie s. auch Callaghan 1979, XVIIff. (Einleitung).

⁴⁸⁴ Callaghan 1979, 34-35, Nr. XXVIII.-XXIX.; vgl. auch *Tristesse* III.-V. ebda. 45-48.

⁴⁸⁵ Callaghan 1979, 83, Nr. V. 10-14; Nr. L. 83.

⁴⁸⁶ Nr. LXIV. ebda. 97.

Menschen drei Geschlechtern zuordnet.⁴⁸⁷ Bei Ficino werden zwar die drei Geschlechter beschrieben, die gleichgeschlechtlichen Beziehungen aber nur angedeutet.⁴⁸⁸ Die Homosexualität wird von Papillon offen thematisiert: Das lyrische Ich versichert gleich zu Beginn, dass (er) es nicht zu dem doppel männlichen Geschlecht gehöre. Davon seien allerdings einige *en la chaude Italie*⁴⁸⁹ anzutreffen: *Je ne suis point venu du double masle fort / Créature qui fut promptement mi-partie, / Race encore habitante en la chaude Italie / Voire (execrable gent) en quelques coins du Nord./ D'Hermes je suis sorty d'avec vous, mon support / Qui me fait rechercher vostre humble compagnie/ / Car il faut r'assembler sa moitié desunie, / C'est pourquoy je vous veux joindre d'un bel acort. / Les plus excellens biens du bonheur plus extresme, / C'est d'estre en son entier, de r'entrer en soy-mesme, / Le divisé ne sent les doux presens humains. / Sus, recouplons-nous donc, approchez vous, ma belle, / Ne donnez à penser, comme plusieurs nonnains, / Que vous estes du sang de l'horrible jumelle.*⁴⁹⁰

Die weibliche Homosexualität galt in der griechischen Antike als Tabu, worauf der letzte Vers anspielt. Das lyrische Ich fordert die Geliebte (Théophile) sehr direkt auf, die verlorene Einheit oder Vollständigkeit wiederherzustellen, damit niemand vermutet, sie gehöre zu den „schlimmen Schwestern“, wie manche Nonnen. In CXLIX. erscheint ein Vergleich des Liebenden mit einem Krieger, der unendliche Schmerzen erleidet und sich dennoch nicht entmutigen lässt. So lässt auch das liebende und leidende Ich nicht ab, seiner Angebeteten zu dienen. Der Liebende empfindet schon Freude über eine Linderung seines Schmerzes, wie der gefangene Sokrates es angenehm empfand, als seine Ketten gelöst wurden.⁴⁹¹

⁴⁸⁷Nr. CXLII. 142, ebda. 204. Platon, Symp. 189dff. (Aristophanes): Das erste Geschlecht bestand aus zwei männlichen Hälften, das zweite aus zwei weiblichen, das dritte war ein mannweibliches. Nach der Bestrafung suchte jede Hälfte ihre Entsprechung, ihr Gegenstück. Mit Hermes spielt Papillon auf den Mythos vom Hermaphroditen an, der zunächst die Liebe der Nymphe Salmakis verschmähte, mit der er dann aber zu einem Zwitterwesen zusammenwuchs, als sie ihn umarmte, s. Ovid, Metam. IV. 288-388.

⁴⁸⁸ Ficino, Aristophanes (Landino) IV. § 169; § 174: *Sectione facta, dimidium ad dimidium trahitur.*

⁴⁸⁹ Die Bezeichnung *Italienische Krankheit* spielt auf die Syphilis an, die sich im 16. Jahrhundert in Italien ausbreitete und auch bald Frankreich erreichte. Die Hauptursache lag im häufigen Partnerwechsel, der besonders unter den Homosexuellen stattfand.

⁴⁹⁰ *Horrible jumelle* bezieht sich auf weibliche Homosexuelle, die sogenannten Tribaden. Zur sozialen Ausgrenzung der Tribaden bzw. Lesbierinnen, vgl. Kap. I. Die Knabenliebe galt in weiten Teilen Griechenlands als Institution und Privileg der Aristokratie, männliche Homosexualität wurde unterschiedlich bewertet. Dazu Dover u. Reinsberg 1989.

⁴⁹¹ Callaghan 1979, Amours de Théophile Nr. CXLIX. v. 10-12; Phaidon 59 b-60c. Zur Liebe als Kriegsdienst (*militat omnis amans*) ist sicherlich das Werk Ovids der *locus classicus*.

Die Beflügelung durch die Liebe, einer der häufigsten platonischen Topoi, ist auch bei Papillon allgegenwärtig.⁴⁹²

Philippe Desportes (1546-1606)

Ein Teil der Dichtungen von Desportes thematisiert die Trauer über unerwiderte Liebe und unerfülltes Begehren. Desportes ließ sich nach allgemeiner Ansicht von der römischen Liebeslegie, z. B. durch die Elegien Tibulls inspirieren.⁴⁹³ Daneben finden sich aber auch unübersehbare Platon-Reminiszenzen, vor allem in dem *Chant d'Amour*, in dem alle positiven Auswirkungen der Liebe dargelegt werden. In den *Amours de Diane* (VI.) tritt Amour als großer Dämon auf, im Sinne des platonischen *Symposion* als Bote und Vermittler zwischen Gott und Menschen.

Der *Chant d'Amour* ist komponiert als Hymnus an den Liebesgott, vergleichbar mit den *Louanges d'Amour* z. B. bei du Bellay. Desportes folgt hier in vielen Details der platonischen Charakterisierung der Liebe bzw. des Eros.⁴⁹⁴ Amour wird als größte Gottheit verehrt, die das lyrische Ich inspiriert. Die göttergleiche Schönheit der Geliebten lässt ihn über Liebe dichten und über das Schöne sprechen. Der Anblick des Schönen ruft die Liebe hervor, die als *désir de la Beauté* gilt.

Amour durchdringt die Welt und ordnet die Elemente zu einem wohlgeformten Ganzen. Der kosmologische Aspekt der Liebe geht teils auf den *Timaios* Platons zurück, teils auf Leone Ebreo: *D'une chose sans forme il en fit une ronde, / Que, pour son ornement, on appelle le Monde, / Entretenu d'Amour, dont il est tout rempli, / Car cet Amour tousjours par la Beauté, belle forme il desire : Voila comme l'Amour rend le Monde accompli. / S'il a formé le monde, / il luy donne durée, / Et rend par bonne paix sa matière assurée / En discordans accords toute chose unissant. / Tout ce qui vit ici reconnoist sa puissance: / Car, en entretenant ce qui est en essence, / Fait que ce qui a fin n'est jamais finissant.*⁴⁹⁵

Amour erfüllt und ergreift alle Lebewesen der Erde: (...) *Les plus lourds animaux, parmi les gras herbages, / Sentans cet aiguillon, qui leur poind les courages, /*

⁴⁹² XXVI. ebda. 315. Im Zusammenhang mit dem Kontrast von Luft und Meer (Wasser) und dem Blick der Geliebten als rettendem Leuchtturm wird auch ein Bezug zu Ikaros hergestellt.

⁴⁹³ Tibull, III. Elegie: Ixion, vgl. Desportes, Diane I. Nr. XXXV. Marty-Laveaux 1870, 76.

⁴⁹⁴ Les Amours de Diane I. Graham 1959, 147ff.

⁴⁹⁵ Graham 1959, 148 v. 25-42. Timaios 31-32, 52-53.

Bondissent, furieux, pleins d'amoureux desir.⁴⁹⁶ Daran schließt sich ein Preis Amors als vegetative, überall in der Natur wirksame Kraft an, die an die Charakterisierung der Venus bei Lukrez erinnert. Bei Desportes nämlich bewirkt Amor, über das platonische Vorbild (*Symposion*) hinausgehend, die Jahreszeiten, die Blüte und Frucht der Pflanzen, der Vegetation.⁴⁹⁷ Außerdem wirkt Amor als Kultur- und Zivilisationsstifter, indem er die Menschen der Vorzeit lehrte, sich zusammenzuschließen und in Frieden zu leben, lehrte sie, die Gerechtigkeit zu lieben, dann die Beredsamkeit, die Künste und Wissenschaften, die Anmut u.a.⁴⁹⁸ Desportes nennt Amor den ältesten Gott, was der Auffassung des Phaidros im *Symposion* entspricht. Die Attribute Amors stammen jedoch aus der Rede des Agathon, dem Amor als jüngster Gott gilt: sein kindliches oder jugendliches Aussehen, seine Schönheit, Anmut, Geschmeidigkeit u.a.⁴⁹⁹ Amor ermutigt die feigsten Menschen, während er die Hochmütigen demütig macht, er bewirkt Großzügigkeit und Höflichkeit (bzw. höfisches Verhalten, *courtoisie*): *Bien que tu sois premier de la bande celeste / En âge et en pouvoir, / tu as pourtant le geste / D'un enfant delicat, gracieux et seant / Tu es plaisant et beau, tu as le corps agile, / Prompt, allegre, et dispos, a se courber facile, / Subtil, gaillard, volage et toujours remuant. / Tu delectes les bons, tu contentes les sages, / Tu bannis les frayeurs des plus laches courages, / Rendant l'homme craintif, hautain et genereux. / Tu es le vif surgeon de toute courtoisie.*⁵⁰⁰ Und schließlich, so endet die als Klimax aufgebaute Lobeshymne, inspiriert Amor die Dichter zu ihrer poetischen Tätigkeit. Amor bedeutet die *Conditio sine qua non* für gelungene Dichtung: (...) *Et sans toy, ne peut rien la douce poésie, / Car un parfait poète est toujours amoureux* (107-8).

Im letzten Teil wendet sich Desportes' lyrisches Ich mit einer Bitte an den Gott. Er bekennt, dass die Liebe der einzige Gegenstand seiner Dichtung sei. Amor möge ihn befähigen, eines Tages ein würdiges Loblied fern von allem Profanen, Vulgären, zu komponieren. Er bittet Amor außerdem um eine Läuterung seiner Empfindungen.

⁴⁹⁶ Ebda. 149, v. 43-51. Dies entspricht den Ausführungen Diotimas im *Symposion*, 207a-c.

⁴⁹⁷ Ebda 149-50, v. 55-67.

⁴⁹⁸ Ebda. 150 v. 67-96. Zu Eros als Friedens- und Kulturstifter vgl. Symp. 188a; c-d; 189d; 193d; 196eff.; 209a-e.

⁴⁹⁹ Symp. 178b-179b; 195a-197b. Das Argument Agathons: Wäre Eros der älteste Gott oder einer der ersten Götter, so hätte es nicht derartig viel Zwietracht und Verbrechen unter den Göttern gegeben, z. B. die Entmannung des Uranus. Erst später wurde Eros geboren und stiftete, seinem Wesen entsprechend, Freundschaft und Frieden unter ihnen.

⁵⁰⁰ Graham 1959, 151, v. 97 -108. Vgl. Symp. 196e; 205a-c.

Seele, Geist und Herz sollen von einer göttlichen Flamme erfüllt sein, die ihn beflügeln und zur wahren, göttlichen Schönheit, fern von blindem irdischem Begehren, hinleiten möge: *O Dieu puissant et bon, seul sujet de ma Lyre, / Si jamais que de toy je n'ai rien voulu dire, / Et si ton feu divin m'a toujours allumé, / Donne-moy pour loyer qu'un jour je puisse faire / Un œuvre à ta louange, éloigné du vulgaire / Et qui ne suive point le trac accoustumé / . Purge-moy tout par tout, le cœur, l'esprit et l'âme, / Et m'echauffe si bien de ta divine flame / Que je puisse montrer ce que je vay suivant: / Et que l'Amour volant, qui jusqu'au ciel m'emporte / Après la Beauté sainte, / est bien d'une autre sorte / Que l'aveugle appetit qui nous va decevant.* Es fidet eine Läuterung der Seele durch die Liebe und ein Aufschwung zur Schau des Schönen statt. Der Kontrast zwischen der wahren, heiligen Schönheit und dem, was dem „blinden“ Begehren schön erscheint, wird hervorgehoben.⁵⁰¹

Im *Procès contre Amour au siège de la Raison* verteidigt sich Amour gegen den Vorwurf des Dichters, der ihn wegen seiner Grausamkeit anklagt. Amour quält den Dichter, lässt ihn verzweifeln und keine innere Ruhe finden. Raison nimmt die Funktion einer Richterin ein. Amour zählt die positiven Wirkungen und Leistungen auf, die er im Menschen, speziell in dem Kläger, vollbringt: *Raison, disoit Amour, entend l'autre partie, / Il faut balancer tout, pour juger droitement. (..) Ingrat est-il vrayment, et sans reconnaissance, / De me rendre à present si pauvre recompense / Pour cent mille biens faits qu'il a receus de moy ; / J'ay purgé son esprit par ma divine flame, / L'enlevant jusqu'au ciel, et remplissant son âme / D'amour, de beaux desirs, de constance et de foy. / J'ay forcé son desir trop jeune et volontaire, / Qui suit le plus souvent ce qui luy est contraire, / Et contre son vouloir je l'ay favorisé / D'un de mes plus beaux traits j'ay son âme entamée, / J'ay fait luire en cent lieux sa vive renommée / Et des meilleurs esprits je l'ay rendu prisé. / Je l'ay fait ennemy du tumulte des villes, / J'ay repurgé son cœur d'affections serviles, / Compagnon de ces dieux qui sont parmi les bois / J'ay chassé loin de luy l'ardante Convoitise, / L'Orgueil, l'Ambition, l'Envie et la Feintise, / Cruels bourreaux de ceux qui font la cour aux Rois. / J'ay reveillé ses gens engourdis de paresse; / Hautain et genereux je l'ay fait devenir; / Je l'ay séparé loing des sentiers du vulgaire, / Et luy ay enseigné ce qu'il luy falloit faire, / Pour au mont de Vertu seurement parvenir. / Je luy ay fait dresser et la veue et les ailes / Au bien-heureux sejour des choses immortelles; / Je l'ay tenu captif, pour le rendre plus franc. (...) Car de si grand'Beauté son amour*

⁵⁰¹ Ebda. 152 v.109-120.

*j'ay fait naistre./ Que moy qui suis des dieux et des hommes le maistre. / J'atteste mon pouvoir que j'en suis amoureux. / Pens un petit' raison, aux thresors desirables, / Graces, beautez, douceurs, et clairtez admirables / Que tu as veu la-haut, au cabinet des cieux(...).*⁵⁰²

Amour rühmt sich, den Dichter in allen Bereichen seiner Seele kultiviert zu haben. Er hat seinen Geist erleuchtet, ihm Flügel verliehen, ihn inspiriert zu edlen Empfindungen, zu Beständigkeit und Selbstvertrauen. Außerdem hat er ihn von falschen oder schädlichen Bestrebungen abgehalten und von niedrigen Verhaltensweisen und Fehlhaltungen wie Hochmut, Neid, Schmeichelei u.a. In Übereinstimmung mit Platon wie auch mit der Liebeskonzeption der Troubadours, die eindeutige Bezüge zum platonischen Eros aufweist, attestiert Desportes der Liebe eine die menschliche Seele entfaltende, erzieherische Kraft, die zum wahrhaft Guten, zur Tugend, zu menschenwürdigem, „höfischem“ Verhalten hinleitet. Am Ende des Gedichtes wird das Urteil über *Amour* von der *Raison* vertagt, da es sich um einen komplizierten Fall handelt, der Bedenkzeit erfordert. Daraufhin verlässt sie lachend den Kläger und den Beklagten.

In den hier dargelegten Leistungen und Wirkungen der Liebe wird deutlich, dass die zwischenmenschliche Ebene der Liebe, selbst wenn es eine rein geistige Beziehung bleibt, einen weitaus größeren Stellenwert für die Renaissancedichter einnimmt als für Neuplatoniker wie Plotin, Ficino und auch Eriugena. Die Schilderung der Schönheit bei Desportes entspricht in ihrem Vokabular derjenigen Platons, erscheint aber erweitert durch petrarkistische Elemente. Die Schönheit der Geliebten wird zur sinnfälligen Offenbarung, zum Spiegelbild der göttlichen, ewigen Idee der Schönheit. Die kontemplative Bewunderung kontrastiert mit dem *faux Amour*, der vom wahrhaft Schönen ablenkt, worin auch eine Reminiszenz an den von den Troubadours zu meidenden *fals amors* liegt⁵⁰³ Sowohl der Mythos des Ikarus als auch der des Phaethon gelten in der Dichtung der Renaissance wie auch in der Emblemkunst als Exempla der Hybris, der Selbstüberschätzung, des Zuviel-Begehrens. Zuweilen werden die beiden Figuren auch positiv gesehen und als Vorbilder der Unerschrockenheit und Kühnheit dargestellt, mit der ein hohes Ziel angestrebt wird. Auch Desportes nimmt z.B. in den *Amours de Hippolyte* diese

⁵⁰² Graham 1959, 158-61; Diane I., v. 103-135 ; 148-153.

⁵⁰³ Les Amours de Diane II. Nr. LXVII, ebda. 311.

beiden bekannten Mythen auf und stellt aber eine Beziehung zur platonischen Beflügelung der Seele durch den Eros her. Er hält das kühne Wagnis des Phaethon und auch das Verhalten des Ikarus für lobenswert. Schließlich besitzen sie den Mut, nach dem zu streben, was alle fürchten. Und selbst ihr Scheitern, ihr Untergang, wäre beneidenswert. Warum sollte der Geist, der im Himmel geboren ist, nicht dorthin zurückstreben? Der Flug der Seele zum Himmel, zum Ort des Schönen bedeutet die Rückkehr zu ihrem Ursprung: (...) *Appelle qui voudra Phaëthon miserable / D'avoir trop entrepris, je l'estime louable: / Car aumoins il est cheut un haut fait poursuivant, / Et par son trespas mesme il s'est rendu vivant : / J'aimerois mieux courir à ma mort assurée / Poursuivant courageux une chose honorée, / Que lasche et bas de cœur mille biens recevoir. / De ceux que le commun aisément peu avoir / Mon esprit né du Ciel, au Ciel toujours aspire, / Et ce que chacun craint c'est ce que je desire. / L'honneur suit les hazars, et l'homme audacieux / Par son malheur s'honore, et se rend glorieux / Le jeune enfant Icare en sert de tesmoignage: / Car si volant au Ciel il perdit son plumage, / Touché des chauds rayons du celeste flambeau, / Le fameux Ocean luy servit de tombeau / Et depuis de son nom ceste mer fut nommée. / Bien heureux le malheur qui croist la renommée. / Desja d'un sort pareil je me sens menacer, / Moy qui devers le ciel mon vol ose dresser, / (Voyage audacieux) mais rien ne me retire. / Car les ailes d'Amour ne sont faites de cire, / Le plus ardent Soleil si tost ne les fonda: / Puis j'ay le reconfort quand ma chute aviendra, / Que ceux qui scauront bien ou je voilois atteindre, / Environt mon trepas plustot que de me plaindre.*⁵⁰⁴

Amour wird gleich zu Beginn als *fureur* charakterisiert. Er beflügelt die Seelen und bewirkt, dass sie nach dem Göttlichen streben, viele aber erweisen sich zu schwach und bleiben der Erde bzw. der Materie verhaftet.⁵⁰⁵ Das lyrische Ich fühlt sich hingerissen von der Schönheit der Geliebten, in der er ein Abbild der göttlichen, ewigen Schönheit erkennt. Eine Reminiszenz an Petrarca und seine früh verstorbene Beatrice, die er zu einem engelhaften Wesen verklärt hat, liegt in der zweiten Gedichthälfte (v. 9-14). Wenn sie in den Himmel eintritt, wird ihre Schönheit in die göttliche, ewige, wahrhaft seiende Schönheit eingehen, an der sie Anteil hatte. Dann wird jedes oberflächliche und veränderliche Begehren in ihm ausgelöscht sein. Der Liebende sieht sein Abbild im Herzen der Geliebten bzw. spiegelt sich in ihren

⁵⁰⁴ *Les Amours de Hippolyte*, Elegie v. 41ff. ; 33-35 ; Graham 1960, 33-35.

⁵⁰⁵ Phaidros 248bf.; 250d-e.

Augen, und umgekehrt. Dieses von Platon stammende Motiv tritt in mehreren Varianten auf und wurde bereits mehrfach aufgezeigt: (...) *Plein de ravissement je vous iroy suivant / Et mon âme à son gré seroit lors contentée. / Ceste ombre de beauté, qui vous fait renommer, / Quand vous seriez au ciel se verroit transformer / En la Beauté parfaite et d'essence eternelle. / Tout volage desir en moy seroit esteint, / Regardant vostre cœur je m'y trouveroy peint, / Et vous verriez au mien vostre image si belle.*⁵⁰⁶ Unter dem Schatten der (wahren) Schönheit, *ombre de beauté* ist die körperliche Schönheit, unter *volages desirs* sind im Sinne Platons die vergänglichen irdischen Strebungen nach dem Besitz materieller Schönheit zu verstehen. Amour wird teils als Gottheit, teils als Dämon im Sinne Platons bezeichnet: *Amour est un Démon de divine nature, / Immortels et mortels sentent tous sa pointure, / Elle est sans privilege : or si l'amour est dieu, / Jamais l'humaine loy contre luy n'aura lieu: / Car il faut qu'au plus grand tousjours le petit cède, / Et la loy des amours toutes les loix excède(...).*⁵⁰⁷ Die Vorstellung, dass der Seele ein Schutzdämon zur Seite steht, der sie z. B. vor Unheil oder Unrecht bewahrt, geht auf Platon bzw. Sokrates zurück.⁵⁰⁸ Als Dämon bzw. als erste, dem Chaos entstammende Gottheit wird Amour bzw. Eros im *Symposion* beschrieben, was Desportes in mehreren Gedichten thematisiert.⁵⁰⁹

In dem in Elégie VII. formulierten Gedanken, dass ein edles Herz nicht ohne Liebe sein könne, könnte Desportes auf die Stilnovisti anspielen, was aber durchaus mit Platons Ansicht übereinstimmt: *Un coeur noble et gentil sans Amour ne peut estre, / Car avecques l'Amour Nature l'a fait naistre, / Les a liez ensemble et les joint tellement / Qu'ils demeurent tousjours inseparablement, / Comme le beau Soleil et sa lumière claire / Comme l'ombre effroyable et la nyct solitaire, / Comme la flamme vive et l'ardante chaleur(...).*⁵¹⁰ Auch im *Phaidros* wird der Gedanke ausgesprochen, dass die Seelen edler Liebender über den physischen Tod hinaus vereint bleiben⁵¹¹ und zusammen beflügelt werden: (...) *Car la parfaite amour dure*

⁵⁰⁶ *Amours de Hippolyte* Nr. LXV. Graham 1960,117. Zum Flug und Rückkehr/Befreiung der Seele: vgl. auch Hippolyte, Stanses v. 8-12. Graham 1960,160. *Phaidros* 251aff. ; 255d.

⁵⁰⁷ Elégie Nr. V. Graham 1961, 44.

⁵⁰⁸ Elégie Nr. II. Graham 1961,19. Zum Schutzdämon (*daimónion*) des Sokrates: Apologie 31d; Politeia 496c.

⁵⁰⁹ Elegie Nr. IX., v. 7-8. Symp.178b-c (*Phaidros*); 202d-203a (*Diotima*).

⁵¹⁰ Elegie Nr. VII. Graham 1961, 57f.

⁵¹¹ Vgl. *Phaidros* 256d-e.

*eternellement (...). Aussi pour dire vray mon amour j'ay fondée / Sur la perfection d'une si belle idée, / Qu'il semble que le Ciel en elle ait tout compris, / Pour ravalier l'estime et l'orgueil de Cypris (...). Quand je voyois vos yeux, deux soleils qui luisoyent / Au centre de mon ame, et que, par leur presence / Mon coeur se nourrissait d'une douce esperance.*⁵¹² Die Seele nährt sich von dem schönen Anblick der geliebten Person, was im *Phaidros* detailliert geschildert wird.⁵¹³

V. 8. Francois Rabelais

François Rabelais (1494-1553), Sohn eines Rechtsanwaltes, war Kleriker und Mönch, zunächst im Orden der Franziskaner, ab 1524 bei den Benediktinern. Sein Aufenthalt im Kloster diente ihm dazu, seine humanistische Bildung zu erwerben. Griechischkenntnisse bedeuteten schließlich künstlerische und philologische Vorbildhaftigkeit.⁵¹⁴ Im Jahre 1528 verließ Rabelais das Kloster und begab sich als Weltgeistlicher nach Paris, wo er Medizin studierte. Zwischen 1537 und 1540 lebte er als Arzt in Montpellier. Er wurde wegen seiner Flucht aus dem Kloster der Apostasie bezichtigt und angeklagt, erhielt aber den päpstlichen Freispruch durch die Hilfe des mit ihm befreundeten Kardinals Jean du Bellay, eines Verwandten des berühmten Dichters.⁵¹⁵ Rabelais befand sich schon während seiner Ausbildung im Kloster in regem Austausch mit den Humanisten, vor allem Guillaume Budé, der als Pionier der klassischen Studien und als Vater des französischen Humanismus gilt. Dank den Bemühungen Budés, mit denen er bei François I. Gehör fand, entstand im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts das Collège Royal, eine unabhängige philologische Bildungsstätte.⁵¹⁶ Rabelais knüpfte Bekanntschaften mit Übersetzern und Verlegern, z.B. Etienne Dolet. Mit dem Kardinal Jean de Bellay sowie mit dessen Bruder Guillaume bereiste er Piemont und Rom. Sein Werk birzt geradezu von gelehrten Zitaten, Anspielungen oder direkten Hinweisen auf klassische antike und mittelalterliche Autoren, von Homer bis Duns Scotus sowie Entlehnungen und Abwandlungen von Motiven u.a. aus

⁵¹² Graham 1961, 58-60.

⁵¹³ Vgl. *Phaidros* 251b.

⁵¹⁴ Heintze 1974, Einleitung 9ff.

⁵¹⁵ Ebda. 12f.

⁵¹⁶ François I. regierte ab 1522. Seit der Französischen Revolution heißt das Collège aus verständlichen Gründen *Collège de France*.

philosophischen und naturwissenschaftlichen, als bekannt vorausgesetzten Texten. Der Inhalt des Platonischen *Symposion* war ihm in jedem Fall bekannt. Er beruft sich gleich in der Einleitung auf das Satyr-Gleichnis aus der Alkibiadesrede, um ebenso, wie Alkibiades den Sokrates charakterisiert, das Wesen seines eigenen Werkes zu beschreiben. Das *Tertium comparationis* besteht in der Diskrepanz zwischen dem äußeren Schein und dem Inhalt. Hinter dem satyrhaften, lächerlich oder komisch wirkenden Äußeren verbirgt sich, wie im Fall des Sokrates, eine ernsthafte, tiefe Wahrheit.⁵¹⁷ Rabelais fordert seine Leser auf, das in seinen Büchern verborgene geheime Wissen durch entsprechende Beschäftigung mit ihnen herauszufinden, wobei er, sicher nicht ohne scherzhafte Ironie, doch sehr treffend, das Hunde-Gleichnis aus Platons *Politeia* heranzieht und auf seine Weise weiterentwickelt. Der philosophische Eifer, das unermüdliche Erkenntnisstreben, das dem philosophischen Eros entspricht, wird von Rabelais wie folgt illustriert: Der Hund ist das philosophischste Tier, da er nicht müde wird, einen Knochen von allen Seiten anzuknabbern und zu benagen, bis er das Mark findet.⁵¹⁸ In der *Politeia* charakterisiert Platon tatsächlich den Hund als philosophisch und lernbegierig, da er in besonderer Weise Gute und Schlechtes bzw. Schädliches unterscheidet. Den Wächtern des idealen Staates sollen diese Eigenschaften des Hundes - wissbegierig, eifrig, tapfer - in besonderem Maße zukommen.

Das Werk des Rabelais erweist sich als Gegenpol zu weltflüchtiger Mystik oder Pessimismus. Es vermittelt einen lebensbejahenden Optimismus und zeigt Wesenszüge aus der Komödie und der aufklärerischen Satire, wie Heintze erkennt: *Mit dem Lachen als unverwüstlichem Kriterium der vernünftigen Einstellung zur Wirklichkeit widerlegte sich derb und handgreiflich mancher Versuch der Diesseitsverleugnung und Naturentfremdung.*⁵¹⁹ Der Mythos von den kugelförmigen Menschen aus der Aristophanes-Rede im *Symposion* wird als bekannt vorausgesetzt. Der junge Pantagruel trägt ein Medaillon, auf dem der ursprüngliche kugelgestaltige Mensch, wie er bei Platon beschrieben wird, abgebildet ist. Das beigefügte Zitat ist allerdings nicht platonisch, sondern stammt aus dem Brief des Paulus: *Die Liebe*

⁵¹⁷ Prolog p. 5 in: Jourda 1962; .Symp. 215a-d.

⁵¹⁸ *Politeia* 375e-376c; Jourda 1962, I. 7 (Prolog), Heintze 1974, Bd. I 1.: *Was treibt ihn (sc.den Hund) zu alledem? Was hofft er, durch seine Arbeit zu gewinnen? Welches Gut erstrebt er? Nichts als ein wenig Mark! Aber freilich, diese Wenige ist köstlicher als das Viele anderer Dinge, denn wie Galen bezeugt, ist Mark die vollkommenste Speise, welche die Natur zubereitet.*

⁵¹⁹ So Heintze 1974, I. Einleitung 17.

*sucht nicht das Ihrige.*⁵²⁰ Pantagruel stillt den zu seiner Körpergröße proportionalen Bildungshunger in Paris und in der St.-Viktors-Bibliothek und wird von einem Lehrer mit dem sprechenden Namen Epistēmōn unterrichtet. Gargantua schreibt ihm einen Brief, in den er seinen Sohn lobend als sein Abbild bezeichnet, worin man eine Reminiszenz an die Diotima-Rede im *Symposion* erkennen kann. Nach seinem Tod werde er Pantagruel als sein Abbild zurücklassen. Die Seele sei der unsterbliche Teil, der durch die Erinnerung, die der Mensch bei denjenigen, die ihn kennen, hinterlässt, zusätzlich gegenwärtig und unvergänglich bleibe. Interessant ist der Brief bezüglich der Hinweise auf den enormen aktuellen Bildungsaufschwung, die Fülle an Bildungsmöglichkeiten und die antiken Autoren, die zum Lehr- und Bildungsprogramm zählten: *Jetzt sind alle Lehrfächer wieder eingeführt, die Sprachen neu belebt: Griechisch, ohne welches heutzutage niemand auf den Namen eines Gelehrten Anspruch erheben kann, Hebräisch, Chaldäisch und Lateinisch. Schöne, einwandfreie Drucke sind überall in Gebrauch, deren Herstellung erst zu meiner Zeit durch göttliche Eingebung erfunden wurde wie umgekehrt die Feuerwaffen durch satanische. Überall findet man eine Menge gelehrter, hochstudierter Professoren, reiche Bibliotheken, und meiner Meinung nach hat es weder zu Platons noch zu Ciceros, noch zu Papinians Zeiten solche Gelegenheit gegeben, etwas Tüchtiges zu lernen, wie jetzt. Bald wird niemand in irgendeiner Gesellschaft mehr am Platze sein, der sich nicht in Minervas Werkstatt geübt hat; Räuber, Henker, Abenteurer und Stallknechte sind heutzutage gelehrter als die Doktoren und Prediger meiner Zeit. Ja, was soll ich sagen? Frauen selbst und Mädchen streben nach dem Ruhm und dem himmlischen Manna der Gelehrsamkeit.*⁵²¹ Die Dialoge Platons werden neben Ciceros philosophischen Schriften, Plutarch, Athenaios, Vitruv und die Mathematiker Euklid und Archimedes genannt. Gargantua fordert Pantagruel auf, alle diese Möglichkeiten zu nutzen. Neben den Sieben Freien Künsten soll er nicht nur Latein und Griechisch, sondern auch Hebräisch und Chaldäisch lernen, überdies soll er sich Biologie bzw. Naturkunde, Juristerei, Medizin aneignen und die entsprechenden lateinischen und arabischen Quellen studieren. An anderen Stellen wird aus Vergils *Aeneis*, aus Ovids *Metamorphosen*, den Komödien des Aristophanes, sowie aus den griechischen

⁵²⁰ 1. Buch 8. Kapitel, 58. 1. Korinther 13.5.

⁵²¹ 3. Buch (Des Pantagruel zweites) Kap. 21- 23, Jourda 1962, 485-501; Heintze 1974, 392-93, 398.

Tragikern zitiert, die ebenfalls zu den Klassikern zählten.⁵²² Es ist nicht zu übersehen, wie sehr Rabelais die reiche Fülle an Bildungsmöglichkeiten seiner Zeit preist sowie die Bildungsbeflissenheit seiner Zeitgenossen.⁵²³

V 9. Das Dilemma des Platonismus in der Renaissancedichtung

Deutliche Kritik und Zweifel sind vor allem an der platonischen Liebesbeziehung bei Scève und Tyard vorhanden, die geistig-emotionale Verbindung ohne die sexuelle Komponente wird letztlich als unvollständig und unbefriedigend empfunden. Die Sublimierung des sexuellen Begehrens scheint zumindest in einigen Gedichten Scèves nicht zu gelingen. An der Interpretation der Liebesbeziehung im Sinne Platons haben die christlichen Moralvorstellungen und eine körperfeindliche und weltabgewandte Tendenz einiger Neuplatoniker wie etwa Plotin entscheidend mitgewirkt. Jede außereheliche oder voreheliche sexuelle Beziehung galt als Sünde. Daher mussten bereits die Beziehungen zwischen Rittern und Königinnen in der nordfranzösischen mittelalterlichen Literatur, zwischen den Stilnuovisti und den von ihnen verehrten Damen und ebenso die Beziehungen zwischen Maurice Scève und Délie in sexueller Hinsicht unerfüllt bleiben.⁵²⁴

In der bisher betrachteten Forschungsliteratur wurde der entscheidende Unterschied zwischen der ursprünglichen, von Platon charakterisierten erotischen Beziehung und der neuplatonischen Liebesbeziehung nicht angesprochen. Platon lehnt, zumindest in den *Nomoi*, eine sexuelle Beziehung zwischen Männern ab. Das Charakteristische an der *erastēs-erómenos*-Beziehung ist ja gerade die Homoerotik, eine geistig-emotionale Bindung mit dem Ziel, die geliebte Person heranzubilden. Eine Frau schien Platon, obwohl er einige Schülerinnen in seine Akademie aufgenommen hatte, für die Rolle der zu bildenden und zu fördernden geliebten Person ungeeignet. Die Liebe zwischen Männern und Frauen wird im *Symposion* nur unter dem sexuellen Aspekt betrachtet, jedoch nicht moralisch abgewertet wie bei Ficino. Immerhin

⁵²² 2. Buch (Des Pantagruel erstes), 8. Kapitel, Jourda 1962, 258-260; Heintze 1974, 218-20.

⁵²³ Vgl. Anm. 1786. Allerdings gab es bereits Bildungsmöglichkeiten für Frauen in den Klöstern und Kathedralschulen des französischen Mittelalters, z. B. Fontevrault, sowie bei in den Ursulinenklöstern während der Renaissance. Dazu Kroll 1996; Pernoud 1991.

⁵²⁴ In der Liebeskonzeption der Troubadours wurde ja die körperliche Vereinigung nicht prinzipiell ausgeschlossen. Die Liebeskonzeption der südfranzösischen Troubadours war durch die arabische Religion und Ethik geprägt, derzufolge auch eine außereheliche sexuelle Beziehung nichts Sündhaftes bedeutete.

beruft sich Sokrates bei der Schilderung des wahren Wesens des Eros auf eine Frau, nämlich die weise Priesterin Diotima, die ihn in das Mysterium eingeweiht habe.⁵²⁵ Zwischen Männern und Frauen bedeutet die sexuelle Beziehung etwas völlig Natürliches, während Homosexualität bei Platon zwar im *Phaidros* toleriert, aber in seinem Spätwerk als widernatürlich abgelehnt wird. Die Ablehnung oder Abwertung der Sexualität ist bei Platon nicht nur ontologisch und metaphysisch begründet, sondern hängt auch mit der gleichgeschlechtlichen Beziehung zusammen. Im *Phaidros* geht es ja um die päderastische Beziehung und wie sich der ältere, reifere Liebhaber gegenüber dem jüngeren Geliebten moralisch verhalten soll. Die päderastische Beziehung galt, wenn der *erastēs* verheiratet war, keineswegs als Ehebruch. Es gilt, zu überlegen, ob Platon, wenn der geliebte, angebetete, seelenverwandte Mensch eine Frau wäre, wie im Fall der Stilnuovisti und der Renaissancedichter, die sexuelle Ebene auch für so inakzeptabel gehalten hätte. Der Vorwurf der Widernatürlichkeit (*parà phýsin*) träfe ja auf eine solche Beziehung gar nicht zu.

Im *Phaidon* wird jede über das Nötige hinausgehende Beschäftigung mit dem Körper und allem, was die materielle, körperliche Welt betrifft, für unwesentlich erklärt. Die vielen Wünsche und Bedürfnisse, mit denen uns der Körper erfüllt, zerstreuen und verstören die Seele und hindern sie an der Beschäftigung mit wesentlichen Dingen und an ihrer Beflügelung.⁵²⁶ Je mehr man sich in dem jeweiligen Leben mit Materie beschwert, umso mehr wird die Seele verunreinigt und muss umso mehr Inkarnationen bis zu ihrer Erlösung durchlaufen. Auch hier verweise ich wiederum auf den besonderen Anlass des *Phaidon*, den bevorstehenden Tod des Sokrates. Im *Phaidros* werden die philosophisch Liebenden am frühesten erlöst, die keine sexuelle Beziehung eingegangen sind. Diejenigen Liebenden, die die Sexualität in ihre Beziehung integriert haben, im Glauben, sie hätten einander *die größten Liebespfänder geschenkt*, erhalten immerhin den zweiten Platz, da sie, wenn auch mit Materie behaftet, die begründete Hoffnung haben dürfen, aufgrund ihrer Liebe beflügelt zu werden.⁵²⁷ Zu beachten ist aber auch hier, dass es sich um gleichgeschlechtliche Liebe und Sexualität handelt.

⁵²⁵ Dieses Rätsel, warum gerade eine Frau dem Sokrates das wahre Wesen des Eros offenbart, konnte bisher nicht befriedigend beantwortet werden. Priesterinnen genossen immerhin hohes gesellschaftliches Ansehen und galten als zuverlässige Interpretinnen des göttlichen Willens. Vgl. dazu Kap. I dieser Arbeit.

⁵²⁶ *Phaidon* 80e-82b; zur Erlösung der Seele durch Philosophieren: 84 a.

⁵²⁷ *Phaidros* 256a-d.

Zusammenfassung

Im Werk Dantes lassen sich deutliche Reminiszenzen an den philosophischen Eros Platons finden. Der stufenartige Aufstieg zum Schönen entspricht einem Abstraktions- und Entwicklungsprozess innerhalb der Seele. Die unterschiedliche Teilhabe der Geschöpfe am Schönen und Wahren ist präsent. Die Vorstellung, dass die geläuterte Seele ihre Flügel zurückerhält und zu ihrem Ursprung zurückkehrt, sowie die Affinität der Seelen zu bestimmten Gottheiten in der *Commedia*, finden sich im *Phaidros*. Die Liebe zum Guten und zur Weisheit, das Streben des Mangelhaften nach dem Vollkommenen, der Wunsch, sich zu verewigen, entsprechen wesentlichen Punkten im *Symposion*. Erreicht werden kann nur eine relative Glückseligkeit durch die Annäherung an Gott und das wahrhaft Gute im Rahmen des Möglichen. Die Schau der Ideen bzw. die Gottesschau ist eingeschränkt mitteilbar, da sie den Intellekt übersteigt. Dante betont das angeborene Streben nach dem Guten, nach Wahrheit und Erkenntnis, sowie die emotionale Beteiligung am Erkenntnisprozess. Die neuplatonische Prägung besteht in der verstärkten Vergeistigung oder Entmaterialisierung der Liebe, der betonten Hinwendung zu Gott, dessen Liebe und Seinsfülle sich verströmt (Emanation) und der geringen Bedeutung der sinnlich wahrnehmbaren und emotionalen Ebene der Liebe. Beatrice und Filosofia, die als engelhafte Wesen erscheinen, nehmen eine Mittlerrolle als geistige Führerinnen ein, indem sie ähnlich wie Diotima die liebende Seele zur Schau des wahrhaft Guten und Göttlichen hinleiten. Philosophische und mystische Elemente werden bei den Stilnuovisti mit dem Erbe der Troubadours verknüpft. Die Frau wird zur Repräsentantin des Schönen und der Tugend erhöht. Sie wird zudem als Abbild oder Symbol göttlicher Schönheit verehrt, der sinnlich wahrgenommenen Schönheit wird wie bei Platon eine anagogische Funktion zugeschrieben.

Ficino fügt lukrezisch-materialistische, medizinische (humoralpathologische), plotinische und mystische Elemente in seine „Übersetzung“ des Platonischen *Symposion* ein, was nicht ohne Folgen bleibt. Obwohl Ficino die seelenleitende Funktion des Eros und sogar den homoerotischen Aspekt von Platon anspricht, sowie den Einfluss des jeweiligen Schutzgottes auf die liebende Seele, entsteht insgesamt ein zwiespältiges Bild vom Eros: Einerseits gilt er als Sohn des Poros und der Penía,

es wird außerdem dargelegt, dass der Eros auch auf der körperlichen, sexuellen Ebene etwas Schönes erzeugen möchte und die Stufe der sinnlich-wahrnehmbaren Schönheit einen gewissen Wert besitzt. Andererseits wird diese Ebene getadelt und moralisch verurteilt zugunsten der Liebe zu Gott als wahrhaft Schönerem. Ficino übernimmt die These von einem guten himmlischen und einem verwerflichen irdischen Eros, beachtet jedoch nicht, dass diese im Verlauf des *Symposion* aufgegeben wird. Castiglione verbindet die höfische Liebe mit platonischer Ethik und Ästhetik. Wesentliche Aspekte aus dem Original werden übernommen, die Liebe als Mysterium die Teilhabe der schönen Dinge an dem ewigen, höchsten Schönen, die Bedeutung der einzelnen Stufen der Liebe, die Beflügelung und Entfaltung der Seele.

Ebreo verknüpft weitgehend im Sinne Platons Liebe, Religion und Erkenntnisstreben miteinander. Er begreift Eros als Medium zwischen göttlicher und menschlicher Welt. Ebreo verleiht der körperlichen und der zwischenmenschlichen Ebene der Liebe, der Seelenverwandtschaft, mehr Bedeutung als Ficino. Die Liebe zu den schönen Körpern ist vergänglich wie die Körper selbst, unzulänglich, aber nicht verwerflich. Die Liebenden wollen das Gute füreinander. Der Liebende strebt nach dem Liebesobjekt, wie die Geschöpfe nach Gott, soweit es möglich ist (*kata tò dynatón*). Im Sinne Platons führt der Weg zu Gott durch die schönen Einzeldinge hindurch, nicht um sie herum, was auch Marguerite de Navarre erkennt und berücksichtigt.

Was die französische Renaissance betrifft, so postuliert man hinsichtlich der Platonrezeption eine indirekte Übernahme neuplatonischer Gedanken aus den Werken der italienischen Vorläufer, obwohl die Originaltexte intensiv in Frankreich verbreitet wurden und daher in gleichem Maße verfügbar waren wie neuplatonische Texte. Der direkte Einfluss Platons, erleichtert durch zahlreiche Ausgaben und Übersetzungen, wurde am Werk der Marguerite de Navarre sowie der Dichter und Dichtergruppen der *Ecole Lyonnaise* und der *Pléiade*, die zu einem großen Teil humanistisch gebildet waren, untersucht. Anhand bestimmter Details, die nur in den platonischen Erosdialogen auftauchen, lässt sich nachweisen, dass die betreffenden Autoren aus eigener Lektüre detaillierte Kenntnisse der Originaltexte besaßen. Neben der unbestreitbaren Präsenz Ficinos wurde offenbar auch auf die platonischen Originaltexte zurückgegriffen. Bei denjenigen Elementen, die sowohl bei Platon als auch bei Ficino auftauchen, lässt sich sicherlich nicht entscheiden, auf wen von

beiden rekuriert wurde. Festzuhalten bleibt, dass dort, wo ein Rekurs auf Ficino vorliegt, nur die mit dem platonischen Eros vereinbaren Elemente aufgenommen werden, während man auf die unplatonischen Gedanken aus dem Ficino-Text verzichtet.

Der religiöse, ethische, inspirierende, beflügelnde, kreative Aspekt des platonischen Eros wird beibehalten. Ficanos Beschreibung der vier Arten der göttlichen *manía* wird besonders im dichtungstheoretischen Kontext übernommen. Die Unterscheidung edler Sinne (Auge, Ohr) und unedler (Geschmack, Geruch, Tastsinn) geht eindeutig auf Ficino zurück.

Folgende Motive und Elemente des platonischen Eros bleiben konstant: Die anagogische Macht der Liebe, der stufenartige Aufstieg zum wahrhaft Schönen, den vor allem Marguerite de Navarre als Abstraktions- und Reifungsprozess erkennt, die Beflügelung der Seele durch den Anblick des Schönen sowie das Hingerissen-Sein (*ekplētesthai*) aufgrund der Erinnerung (*Anámnēsis*) an das wahrhaft Schöne. Durch das Auge dringt die Liebe in die Seele, die Augen der geliebten Person lösen einen religiösen Schauer aus und wecken das angeborene Streben der Seele nach ihrem göttlichen Ursprung. Sowohl speziell die Motive und Aussagen in diesem Werk als auch alle anderen Reminiszenzen etc., die in der vorliegenden Arbeit untersucht wurden, könnten ohne die exakte Untersuchung des *Symposion* und des *Phaidros* allenfalls vage eingeordnet werden.

Heroët erkennt in der Liebe eine edle Leidenschaft, *passion gentille*, und ein Streben nach Unsterblichkeit, nach Corrozet ist sie die Lehrmeisterin der Künste, motiviert zur Befleißigung um das Gute. Sie wirkt kulturstiftend und bringt den Seelenadel zum Vorschein bzw. bringt das wahre Wesen eines Menschen ans Licht. Amour gilt als Medium zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre. Der Mythos vom Androgynen wird vielfach aufgegriffen, der den Wunsch nach Vereinigung mit dem geliebten Wesen auf allen Ebenen ausdrückt. Der Einfluss der Schutzgottheit bzw. des entsprechenden Planeten, auf das Verhalten der Liebenden wird thematisiert. Auf die troubadoureske Tradition der Frauenverehrung und die italienischen Vorgänger verweist die Idealisierung der Geliebten zur Inkarnation der göttlichen Schönheit. An den einzelnen Dichterpersönlichkeiten lassen sich unterschiedliche Spiritualisierungsgrade der Liebe feststellen. Eine originelle, satirische Behandlung der platonischen Liebeskonzeption wurde anhand von Jodelle aufgezeigt. Kritik an einer allzu vergeistigten Liebeskonzeption, wie sie dem Neuplatonismus allgemein

eignet, wird geäußert. Tyard hadert mit der rein geistigen Liebe zu einer idealisierten Geliebten, von der er selbst nicht weiß, ob sie ein Phantom, ein Trugbild ist. Papillon de Lasphrise leidet an seiner Fernliebe und zieht eine leidenschaftliche Beziehung vor, die auch auf der körperlichen Ebene Erfüllung findet. Die zwischenmenschliche, leidenschaftliche Liebesbeziehung besingen auch Ronsard und Louise Labé. An Jamyn, Scève, du Bellay, Desportes und Marguerite de Navarre konnte gezeigt werden, dass sie in besonderem Maß Detailkenntnisse der platonischen Originaltexte besitzen.

KAPITEL VI.

TEIL I

VI. 1. Die Aufnahme wesentlicher Elemente des platonischen Eros in Honoré d'Urfés Roman *L'Astrée*

Einleitung

Die Untersuchung dieses umfangreichen und wirkungsmächtigen Werkes dient ebenfalls der Auffindung von Gedanken und Motiven, welche das Wesen und die Entstehung der Liebe beschreiben und direkt auf Platon zurückgehen. Teils werden Zitate oder sinngemäß wiedergegebene Gedanken aus dem *Phaidros* und dem *Symposion* Platons aufgenommen, teils erscheinen sie in christlich-neuplatonischem Licht, z. B. an den Stellen, wo von der Liebe zwischen Gott und den Menschen gesprochen wird. Honoré d'Urfés Roman *L'Astrée* wurde in einzelnen Bänden in der Zeit zwischen 1607 und 1627 herausgegeben. Der Umfang des Werkes wirkte keinesfalls abschreckend, denn ähnlich wie im Falle eines modernen Fortsetzungsromans oder eines mehrteiligen Films konnte das Leserpublikum den nachfolgenden Band mit Spannung erwarten. Der fünfte Teil ist posthum erschienen. D'Urfés Sekretär Baro und der Gelehrte Borstel de Gaubertin konstruierten aus den hinterlassenen Manuskripten, Notizen und Skizzen unabhängig voneinander eine jeweils eigene Version.¹ Die ursprüngliche Romanfassung füllte rund 5000 Seiten, die hier verwendete fünfbändige Ausgabe von Pierre Witte aus dem Jahre 1783 umfasst 2800 Seiten, wobei die Sprache und die Orthographie modernisiert wurden, um die Lektüre zu erleichtern. Die Gespräche wurden abgekürzt, doch ohne weitere Eingriffe in einzelne Episoden vorzunehmen.²

¹ Magendie 1929, 7-8, Horowitz 1984, 28. Die Fassung Baros wurde als glaubwürdigere und akzeptablere Fortsetzung befunden und übernommen. Sie ist auch in der hier verwendeten Ausgabe von 1783 abgedruckt.

² Die besagte Ausgabe liegt der vorliegenden Untersuchung zugrunde. Der vollständige Titel lautet: *L'Astrée de M. d'Urfé. Pastorale allégorique avec la clé, nouvelle édition où sans toucher ni au fonds ni aux épisodes, on s'est contenté de corriger le langage, & d'abrèger les conversations. Paris, ed. Pierre Witte chez Didot 1783.*

Im Jahre 1624 erschien eine dreiteilige deutsche Übersetzung, die mit dem dritten Band endet, da erst 1627 die weiteren Bände folgten.

VI. 1.i. Der Zweck des pastoralen Ambiente

Die *Astrée* wird meistens in die Gattung des Schäferromans eingeordnet, teils auch als heroisch-galanter Roman bezeichnet. Bereits das Vorwort verrät, dass es sich nicht um wirkliche Hirtinnen und Hirten handelt, sondern gleichsam um eine Fassade. Es treten Prinzessinnen, Adlige und Edelleute im Hirtengewande auf.³ Aus dem ursprünglichen Titel geht dies eindeutig hervor: *L'Astrée (...) où par plusieurs histoires et sous personnes de bergers et d'autres sont déduits les divers effets de l'honneste amitié*. Mit den *autres* sind die Ritter, Könige, Prinzessinnen u. a. gemeint, die außerhalb von Le Forez agieren und nicht als Hirten auftreten.⁴ Es herrscht kein paradiesischer „Naturzustand“, der durch Gleichheit und Liebesfreiheit unter den Menschen gekennzeichnet wäre. Vielmehr bleiben die aktuelle, reale Ständegesellschaft und die damit verbundenen Verhaltensnormen und Wertmaßstäbe spürbar erhalten und stehen auch vielen Liebesbeziehungen im Wege. Über einige Personen erfährt der Leser immerhin, dass sie sich vom höfischen Leben verabschiedet, sogar auf ihre Adelstitel und Auszeichnungen als Feldherren und Ritter verzichtet haben, um den friedlichen, naturnahen Tätigkeiten der bescheidenen Hirten nachzugehen.⁵ In der vordergründig friedlichen Hirtenlandschaft finden neben unglücklichen Liebesgeschichten auch Auseinandersetzungen und Kriege statt, beispielsweise zwischen der Königin Amasis, dem aggressiven Polemas und mehreren Goten- und Vandalenkönigen. Durch die „Maskierung“ der Figuren als Hirtinnen und Hirten, die zusätzlich griechische für die Zeitgenossen exotisch klingende Namen tragen, wird eine raum-zeitliche Distanz hergestellt, mittels derer d'Urfé das Leben am Königshof und die verwerflichen Verhaltensweisen entlarven und gesellschaftskritische Gedanken gefahrlos äußern kann. Intrigen, Eifersüchteleien, der Zwang zur Verstellung, nämlich zur Verheimlichung der Liebe bzw. der wahren Gefühle für eine Person, die Figur des Spions oder Aufpassers, sowie Schmeichelei, Opportunismus und Ehrsucht treten als Motive in fast allen Erzählungen der *Astrée* auf. Zugleich finden sich aber zahlreiche Beispiele

³ Diese Mode des 16. und 17. Jahrhunderts greift eine antike Tradition auf: Königssöhne empfanden die Hirten­tätigkeit keineswegs als erniedrigend, sondern als erbaulich und ehrenvoll: Paris z. B. hütet im Idagebirge Schafe, als ihm die drei Göttinnen begegnen. Vgl. Euripides, Troerinnen v. 920-32; Andromache v.274-308; Helena v.22-30.

⁴ Aus dem beigefügten Schlüssel (*clé*) geht hervor, dass sich sowohl hinter den Hirten als auch hinter den Rittern, Prinzessinnen, Königen, Druiden etc. Zeitgenossen aus dem Umfeld d'Urfés verbergen.

⁵ Z. B. Alcippe, der Vater Celadons, und Paris. *Personnes* (lat. *persona*, von *per-sonare*) bezeichnet hier eine Maske. *Sous personnes de bergers* bedeutet also: unter der Maske von Hirten.

beständiger und opferbereiter Liebe, die jegliche Intrigen und Störungen dieser Art überdauert. Bereits in der einleitenden Beschreibung von Le Forez wird darauf hingewiesen, dass diese liebliche Landschaft unter besonderem göttlichem Schutz steht und auf diese Weise von Krieg und Zerstörung verschont blieb.

VI. 1.ii. Die *Astrée* als Erziehungs- und Bildungsroman

Gaume verweist auf das im 16. Jahrhundert auftretende Bedürfnis des Adels nach Verfeinerung und Kultivierung der durch die Religionskriege verrohten Sitten, was sich in respektlosem Verhalten selbst Damen gegenüber manifestierte.⁶ Honoré d'Urfés Werk wurde als Vorbild empfunden, das sich bis in die Zeit Rousseaus größter Beliebtheit erfreute, Könige wie Henri IV, Angehörige der höfischen Gesellschaft wie Madeleine de Scudéry oder Madame de Sevigné, die Bischöfe Huet und Bossuet lasen und lobten das Werk.⁷ Magendie macht darauf aufmerksam, dass Romanautoren und Dramatiker des 17. Jahrhunderts Motive, Charaktere und Gefühlsdarstellungen aus der *Astrée* aufgegriffen haben. D'Urfé habe geradezu die französische Klassik inauguriert: *L'Astrée nous montre que les sentiments Cornéliens sont antérieurs à Corneille*.⁸ Diese Behauptung muss dahingehend korrigiert werden, dass in den Liebeserzählungen nicht nur tragische Konflikte wie Corneille sie thematisiert, vorkommen. Es stellt sich bei der Betrachtung der einzelnen Erzählungen und Dialoge innerhalb der *Astrée* heraus, dass nicht nur Parallelen zu der vom Neostoizismus geprägten Klassik vorliegen, sondern dass d'Urfé neben mittelalterlichen Motiven aus dem höfischen Roman und der Troubadourlyrik wesentliche, unverkennbare Elemente des platonischen Eros in sein Werk eingeflochten hat. Platon zeichnet sich gegenüber den Vertretern anderer philosophischer Lehren dadurch aus, dass er eine in ihrer Ausprägung und Nachwirkung einmalige Eroskonzeption entwickelt und ihr eine philosophische, ethische und religiöse Dimension verliehen hat. Weder der Aristotelismus noch die Stoa noch der Epikureismus und der Skeptizismus, der während des 17. Jahrhunderts eine Wiedergeburt erlebte, haben sich derartig mit diesem komplexen menschlichen Grundstreben der Liebe bzw. des Eros beschäftigt. Daher lassen sich dort nur wenige

⁶ Gaume 1977, 282ff.

⁷ Dazu v. Stackelberg 1970, 78.

⁸ Magendie 1929, 10-11. Worin diese Entsprechung zu Corneille besteht, soll an geeigneter Stelle aufgezeigt werden.

Anregungen oder Vorbilder für dieses Thema finden. Honoré d'Urfé, wie man sehen wird, auch Madeleine de Scudéry, greifen in ihren Romanen bestimmte Elemente und Facetten des platonischen Eros auf, wo es um das Wesen und die Wirkungen der Liebe und deren ethische Relevanz geht, und wo philosophisch-ethische Erörterungen über die Liebe stattfinden. Eklektisch geht d'Urfé insofern vor, als er neben den platonischen Elementen auf nichtphilosophische Liebeskonzeptionen wie etwa die der römischen Liebeslegie und des Petrarkismus zurückgreift. Was die Liebesauffassung der Troubadours betrifft, die d'Urfé ebenfalls kannte, habe ich dort Entsprechungen zu mehreren Elementen des platonischen Eros nachgewiesen.⁹ Während im *Convito* Ficinos die theologischen und humoralpathologischen Betrachtungen relativ viel Raum einnehmen, steht bei d'Urfé das Interesse an der Darstellung zwischenmenschlicher Beziehungen und der Lernprozess, den einige der Liebenden durchlaufen, im Vordergrund. Die Abwertung sexueller Beziehungen hängt bei Ficino mit der durch Plotin überlieferten körperfeindlichen und weltabgewandten Haltung zusammen, was in eigentümlichem Kontrast zu den rein physisch-materialistischen Elementen aus dem Werk des Lukrez steht. Bei d'Urfé wird die sexuelle Ebene der Liebesbeziehungen deswegen ausgespart, bzw. auf legitime Liebesbeweise wie Umarmungen und Küsse begrenzt, da es sich um nicht-eheliche Verbindungen handelt und die gesellschaftlichen Konventionen innerhalb des mythisch-pastoralen Ambiente gewahrt werden. Erst zum Schluss findet man sich nach dem erlösenden Eingriff des Liebesgottes endgültig zu Brautpaaren zusammen.

Die *Astrée* präsentiert sich als Enzyklopädie der Liebe und auch sonstiger menschlicher Empfindungen. In den Reflexionen, Dialogen und Streitgesprächen werden diverse Auffassungen über die Liebe ausgesprochen, die von den einzelnen Figuren vorgestellt und verteidigt werden. Nach dem antiken Vorbild des Dialogs vertreten die weiblichen und männlichen Dialogpartner jeweils unterschiedliche Liebeskonzeptionen. Ähnlich repräsentieren die einzelnen Teilnehmer in Platons philosophischen Dialogen diverse Lehrmeinungen, ethische oder politische Anschauungen. Unterschiedliche Spiritualisierungsgrade und Erscheinungsformen der Liebe werden anhand der Liebespaare und ihrer individuellen Schicksale in der *Astrée* exemplarisch aufgezeigt, ebenso die Wirkungen von Eifersucht, Argwohn, Hybris, Leichtfertigkeit, Unsicherheit etc. Die einzelnen Figuren und Paare zeichnen

⁹ S. dazu Kapitel IV. (Teil I.) meiner Untersuchung.

sich durch unterschiedliche Liebesauffassungen aus. Aus ihren Handlungen erschließt sich für den Leser ihr Charakter, ihre seelische Disposition und Reife.¹⁰ Die Beschreibung gebildeter, höfischer Hirten, die galante Diskurse über Liebe führen, widersprach allerdings jeglicher realen Erfahrung, und provozierte bereits im 17. Jahrhundert satirische Romane und Persiflagen wie etwa Charles Sorels *Le Berger extravagant*.¹¹

VI. 1. iii. Zum autobiografischen Hintergrund der *Astrée*

Honoré d'Urfé wurde 1567 als Sohn des Diplomaten Jacques d'Urfé und der Renée de Savoie geboren. Seine Kindheit und Jugend verbrachte er in dem elterlichen Château La Bastie in Le Forez, einer Region im Südosten Frankreichs. Von 1577 bis 1584 besuchte er das Jesuitenkolleg in Tournon.¹² Diane de Chateaumorand, die er seit frühester Kindheit geliebt hatte, wurde während seiner Abwesenheit mit seinem älteren Bruder Anne d'Urfé verheiratet. Die Eltern hatten ihn auf eine Italienreise geschickt, doch änderte die Distanz nichts an seinen Gefühlen für Diane.

Die Landschaft um Le Forez am Fluss Lignon war und blieb für Honoré untrennbar mit seiner ersten Liebe verknüpft.¹³ Es fällt nicht schwer, in *Celadon* und *Astrée*, den Hauptakteuren, den Autor selbst und seine Angebetete wieder zu erkennen.¹⁴ Neben den mittelalterlichen, pastoralen und neuplatonischen Elementen in der *Astrée* sind Platon-Zitate und Bezugnahmen auf den platonischen Eros zu häufig und auffallend, als dass man sie für zufällig halten könnte. Es gilt als historisch gesichert, dass d'Urfé das Jesuitenkolleg besucht hat, sowie durch die väterliche Bibliothek Zugang zu den klassischen Originaltexten hatte und außerdem mit seinem jüngeren Bruder

¹⁰ Leonide z. B. reagiert nicht eifersüchtig, sondern akzeptiert, dass *Celadon* ausschließlich *Astrée* liebt und kein Interesse an anderen Frauen nimmt. Sie bleibt ihm freundschaftlich verbunden.

¹¹ Vgl. v. Stackelberg 1970, 80; 82ff. Interessant ist die Interpretation z. B. von Ehrmann, der die *Astrée* als frühbarockes Werk betrachtet und sie unter dem Aspekt der Illusion untersucht, die konstitutiv ist für die Barockliteratur.

¹² Vgl. dazu Horowitz 1984, 1f.; 9-10. Honoré trat in den Malteserorden ein, den er 1599 verließ, nachdem die Ehe zwischen seinem Bruder Anne d'Urfé und Diane annulliert worden war. Im Jahre 1606 wurde er Mitglied der von François de Sales und dem Humanisten Antoine Favre gegründeten *Académie Florimontane*.

¹³ Le Forez gehört wie z. B. die Vallée du Lys bei Balzac und Illiers-Combray bei Proust zu den *mythisierten Landschaften*, worauf Lafond hinweist. Lafond 1984, 8 (Préface).

¹⁴ So auch Magendie 1929, 10. Die Hauptfiguren sind Träger einer *confession voilée* d'Urfés, des verhüllten Geständnisses seiner langjährigen Liebe zu seiner Schwägerin. Was d'Urfé an Empfindungen und Liebesleid beschreibt, beruht durchaus auf *Gelebtem*, nicht nur auf *Gelesenem*, wie v. Stackelberg meint. 1970, 81.

Antoine und mit Freunden philosophische Diskurse führte. Besonders interessierten ihn Platon, Ficino, daneben auch der Neostoizismus, der durch Du Vair zugleich mit dem Neuplatonismus der italienischen Renaissanceautoren und dem Petrarkismus des 16. Jahrhunderts in Frankreich Einfluss gewonnen hatte.¹⁵ Die Werke von Pietro Bembo und Pico della Mirandola lagen in französischer Übersetzung vor, ebenso die *Dialoghi dell'Amore* von Leone Ebreo.

VI. 1. iv. Die Auswahl von Ort und Zeit der Handlung

Die *Astrée* wurde von d'Urfé aus politischen und kulturgeschichtlichen Gründen in das Gallien des 5. nachchristlichen Jahrhunderts verlegt. Die als *Locus amoenus* beschriebene Landschaft um Le Forez präsentiert sich als zentraler Ort der Handlung. In Le Forez fließen Historisches und Mythisches zusammen, ein geeignetes Szenario für die Kulisse der Romanhandlungen. Die persönlichen Gründe d'Urfés für die Auswahl von Le Forez wurde bereits genannt.

Aus der Analyse von Gaume ist zu entnehmen, dass während der Regierungszeit von Henri IV. ein verstärktes Nationalgefühl in Frankreich entstanden war. Es manifestierte sich in dem Bedürfnis, die eigene Existenz und Kultur auf bekannte mythische oder historische Vorfahren zurückzuführen.¹⁶ Im 16. Jahrhundert begann man in Frankreich, historische Untersuchungen bezüglich der Geschichte der französischen Nation und der Kultur der Kelten anzustellen. Als Stammväter der Franzosen galten die gallischen Götter sowie der gallische Stamm selbst. Als wichtige Quelle für die nötigen Informationen zur Kultur und Religion der Gallier diente u. a. auch Caesars *De Bello Gallico*. Der Einfluss und die besondere Machtposition der Frau, die sich etwa in der Königin Amasis, der Druidin Cléontine und im Auftreten der Astrée selbst manifestiert, galt im historischen Gallien, soweit rekonstruierbar, für den sakralen, aber wohl auch für den politischen Bereich. Frauen besaßen das Recht, das Amt der Druidin auszuüben. Die Ausbildung der Druidinnen

¹⁵ Zu den diversen geistigen Strömungen in der Zeit d'Urfés s. Gaume 1977, 88ff.; 282ff., s. auch Horowitz 1984, 12ff.; 48-49.

¹⁶ Gaume 1977, 102ff.; 116ff., s. auch Lafond 1984, 22ff.

In ähnlicher Weise stilisierten sich bereits die Fürsten und Herzöge der italienischen Renaissance als Nachfahren der Römer oder diverser Götter und Heroen, z. B. ließ sich Ercole d'Este als Herkules darstellen, der u. a. als Friedensstifter und Kulturbringer gilt. Die Römer wiederum leiten ihre Abstammung von Aeneas ab, dem mythischen Gründer Roms. Vgl. Vergil, Aeneis I v. 1ff.: *Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris / Italiam fato profugus Laviniaque venit litora (...)*, v. 33: *Tantae molis erat Romanam condere gentem*.

und Druiden dauerte dreißig Jahre, sie galten bekanntermaßen als höchste Autoritäten. Neben dem priesterlichen Amt übernahmen sie die Funktion von Erziehern und Lehrern, waren politisch wirksam und berieten die Könige aufgrund ihrer Weisheit, die in philosophischer Bildung, medizinischem Wissen wie in prophetischen und magischen Fähigkeiten bestand. Man sah in ihnen wie in den antiken Priesterinnen (z. B. in der delphischen Pythia) ein Medium zwischen Göttern und Menschen.¹⁷ Das Ansehen der gallischen Frauen lässt sich vergleichen mit dem der südfranzösischen Herzoginnen, die einen außergewöhnlichen kulturellen und politischen Einfluss besaßen.

Im 5. nachchristlichen Jahrhundert, in der Übergangszeit zwischen Spätantike und Frühmittelalter (Frühromanik), in welcher die *Astrée* spielt, existierten bekannte Druidenschulen, in denen griechische Philosophie gelehrt wurde. Eine von ihnen befand sich in Marseille, worauf in der *Astrée* hingewiesen wird.¹⁸

VI. 1. v. Zum mythologischen Hintergrund der *Astrée*

Die Frage, weswegen d'Urfé mit der Namensgebung auf die Göttin Astraia rekurriert, ist nicht eindeutig zu beantworten. Auf dieses Thema wird in der Literatur kaum eingegangen. In Hesiods *Werke und Tage* (*érge kai hēmérai*) und Ovids *Metamorphosen* wird die Anwesenheit der Göttin Astraia oder Asteria, der „Sternengöttin“, mit dem Goldenen Zeitalter in Verbindung gebracht; sie wird charakterisiert als Garantin des Friedens und der Gerechtigkeit, die während des Goldenen Zeitalters auf Erden weilte, als die Menschen ein sorgloses, zufriedenes Leben im Einklang miteinander und mit der Natur führten. Das Ende der Goldenen Zeit ist in der Darstellung Hesiods gekennzeichnet durch Ungerechtigkeit, Grausamkeit und Habgier. Astraia zieht sich von der moralischen Degeneration und Verrohung der Menschen zurück. Die Goldene Zeit hört also nicht auf, weil Astraia die Erde verlässt, sondern vielmehr ist ihr Verschwinden als Folge des moralischen Verfalls der Menschheit anzusehen.

¹⁷ Zu den Druiden: Botheroyd 2004, 90-94. Caesar, De Bello Gallico VI.13-14.

¹⁸ Witte 1783, I. Band, 8. Buch, 312ff., Noé 2004, I. Band, 8. Buch, 304ff.; Witte 1783, III. 10. 456f.; Noé 2004, III. 10. 489f. Daraus erklären sich die vielen Bezüge auf Platon, die d'Urfé dem Hirten Silandre, der in Marseille ausgebildet wurde, in den Mund legt. Dazu auf den folgenden Seiten.

Seit der italienischen Renaissance wird die verlorene Goldene Zeit sowohl mit der Antike als auch gleichzeitig mit der Hirtenlandschaft Arkadien verknüpft, die als Heimat des Hirtengottes Pan und als Wiege der Dichtung und Musik gilt. D’Urfé spielt mit dem pastoralen Ambiente sicherlich auf das Arkadien-Thema an. Eine genauere Untersuchung hierzu würde jedoch zu weit vom eigentlichen Thema, der Analyse der Liebeskonzeptionen, fortführen.¹⁹ Wesenszüge einer antiken Göttin trägt d’Urfés Hirtin Astrée insofern, als Celadon sie als solche verehrt und sie sich ihm gegenüber willkürlich und unversöhnlich verhält. In der *Astrée* herrscht keineswegs ein Goldenes Zeitalter. Ebenso wenig verhält sich die Hirtin Astrée wie eine gerechte Friedensstifterin.²⁰ Celadon nennt sie häufig *mein Stern, mon astre*. Tatsächlich bleibt sie die meiste Zeit für ihn ähnlich weit entfernt und unnahbar wie ein Stern. Celadon nimmt übermenschliche Leiden und Entbehrungen auf sich, bis er und Astrée sich, in der Absicht zu sterben, an der *Fontaine de la Verité de l’Amour* zusammenfinden, und schließlich alle Konflikte und Missverständnisse durch den Liebesgott, der wie ein *deus ex machina* erscheint, aufgelöst werden.

Es ist immerhin möglich, dass d’Urfé mit diesem glücklichen Ende seine Hoffnung auf ein Goldenes Zeitalter ausdrücken wollte; seine Hoffnung auf eine ausgleichende Gerechtigkeit, auf erfüllte Liebe, rechtmäßig belohnte Treue und Beständigkeit in der Liebe, wie sie Celadon und auch Silvandre zeigen.²¹

D’Urfé mythisiert die Landschaft um Le Forez durch folgende Elemente: Gallische und römische Gottheiten werden nebeneinander verehrt, es treten Nymphen auf, sowie eine bösertige Hexe oder Zauberin. In den Bereich des Märchens oder auch in die mittelalterliche Mythologie verweist die verwunschene von Löwen und Einhörnern bewachte Quelle, die am Ende durch das Liebespaar Astrée und Celadon

¹⁹ In der italienischen Renaissance wurden vielfach Utopien von Liebesfreiheit und Goldener Zeit entworfen. Das Eisene Zeitalter entspricht bei den verschiedenen Autoren, die dieses Motiv aufgreifen, der jeweiligen Gegenwart. Arkadien wird mit der Antike identifiziert, die man zu einer verlorenen Goldenen Zeit verklärt, in der Liebesfreiheit und Gleichheit unter den Menschen herrschte, in der gesellschaftliche Zwänge und organisierte Ehen unbekannt waren. Aufgrund des Bewusstseins, dass diese Zeit unwiederbringlich verloren ist, erhält die Arkadiendichtung der Renaissance den ihr eigentümlichen melancholischen Zug, z. B. in Sannazaros *Arcadia*, Tassos *Aminta* (1573), Guarinos *Pastor fido*. Dazu Petriconi in: Garber 1976, 181-201, s. auch Snell 1945. Zu dem sehr komplexen Arkadien-Thema vgl. Schmidt 1987, 239ff. In der Literatur der Romantik lässt sich eine verstärkte Idealisierung des unschuldigen, naturnahen Hirtenlebens feststellen.

²⁰ Zur Selbstdarstellung Astrées: Witte 1783, I. 3. 60f.; Noé 2004, I. 3. 68f.: Sie erklärt, sie sei nicht leicht zu lieben, argwöhnisch, launisch, eifersüchtig.

²¹ Aus dem beigefügten „Schlüssel“ (*clé*) zu den wichtigsten Personen in der *Astrée* geht hervor, dass sowohl Celadon als auch Silvandre den Autor selbst widerspiegeln.

sowie das Eingreifen des Liebesgottes erlöst wird.²² Elemente aus der Troubadourlyrik, aus dem Ritterroman, sowie aus der italienischen und französischen Renaissancedichtung, wurden bereits von anderen Autoren wie z. B. Horowitz untersucht, während die auf original platonisches Gedankengut zurückgehenden Vorstellungen, Zitate und Reflexionen über den Ursprung der Liebe, ihr Ziel, ihre Auswirkung bisher nicht hinreichend betrachtet wurden.²³

IV. 2.. Zusammenfassung der Haupthandlung

Im Zentrum stehen die bereits genannten Hauptfiguren Celadon und Astrée, die einander lieben. Ihre Liebe wird von einer unergründlichen göttlichen Vorsehung geleitet, wie aus den einleitenden Worten hervorgeht.²⁴ Das Motiv der göttlichen Gunst dient wohl zusätzlich der schon angesprochenen Mythisierung von Le Forez. Die Feindschaft zwischen ihren Eltern zwingt die Liebenden, ihre Beziehung geheim zu halten. Die Ursache der Feindschaft besteht darin, dass ihre Väter beide dieselbe Frau, Amaryllis, geliebt hatten. Auch hier hatten sich die Eltern eingemischt: Amaryllis liebte Alcippe, den Vater Celadons, während ihre Eltern Alce als Schwiegersohn bevorzugten. Amaryllis und Alcippe werden getrennt, doch ihre Liebe überdauert sogar die 17 Jahre, die er als Ritter in Spanien und Byzanz verbringt. Alce heiratet in der Zwischenzeit Hippolyte, die Mutter Astrées.²⁵ Alcippe erntet Ruhm und Anerkennung, doch ihm ist bewusst, dass er das Glück außerhalb seiner selbst gesucht hat, indem er vergänglichen Gütern nachgejagt war und ein gefährliches, vom Zufall abhängiges Leben geführt hat. Die philosophische Selbstreflexion über das, wonach er wirklich strebt, was er wirklich liebt, veranlasst

²² Quellen spielen sowohl in der antiken als auch in der keltischen und mittelalterlichen Mythologie eine besondere Rolle. Sie stehen für den Ursprung des materiellen und geistigen Lebens, für Weisheit, Erkenntnis, dichterische Inspiration, Reinigung. Botheroyd 2004, 273f. Das Einhorn taucht z. B. in der Lyrik des Trouvère Chastelain de Coucy auf: Vergeblich jagt man ihm nach, denn es lässt sich nur durch Jungfrauen einfangen und zähmen. In der Emblematik des 16. und 17. Jahrhunderts symbolisiert das Einhorn die Reinheit der Seele und Liebe zur Tugend, was hier vielleicht näher liegt. Henkel-Schöne 1967, 420-21.

²³ Horowitz stellt fest, dass nahezu alle bedeutenden Werke vom Mittelalter bis zur Renaissance in die *Astrée* eingeflossen sind. Vgl. Horowitz 1984, 12ff.; 46ff.; 53ff. Sie zeigt Elemente des durch Ficino vermittelten Neuplatonismus auf, die jedoch erweiterungswürdig sind.

²⁴ Witte 1783, I. 1. 2f.; Noé 2004, I. 1. 4. Die göttliche Vorsehung wirkt indirekt auch in den Orakelsprüchen mit, welche die Figuren zu bestimmten Handlungen veranlassen, z. B. sich nach Le Forez zu begeben. Amor wird eingangs als ein tyrannischer absoluter Herrscher dargestellt, dem die Bewohner von Forez ausgeliefert sind: *Mais seduits pas une fausse douceur, ils se soumirent à lui, & bientôt, pour prix der leur soumission, ils sentirent tout le poids de sa tyrannie.*

²⁵ Witte 1783, I. 2. 45ff.; Noé 2004, I. 2. 40ff.; 53ff. zur Geschichte Alcippes.

ihn, in seine Heimat zurückzukehren und den Hirtenstab zu nehmen. Amaryllis liebt ihn noch immer und darf ihn endlich heiraten.²⁶ Doch die Rivalität zwischen den beiden Vätern bleibt. Sie nehmen ihrerseits keine Rücksicht auf die persönlichen Gefühle und Interessen der Kinder.²⁷ Astrée und Celadon erfinden daher diverse Listen und Tricks, um ihre *billets doux* auszutauschen, für die Celadons Hut als Transportmittel dient.²⁸ Ihre Liebe überdauert auch die räumliche Trennung voneinander: Celadon wird von seinem Vater auf eine Italienreise geschickt, um ihn von der Liebe zu Astrée zu „heilen“.²⁹ Astrée stiftet Celadon gegen seinen Willen dazu an, zum Schein einer anderen Hirtin den Hof zu machen. Der Intrigant Semire, welcher Astrée selbst begehrt und sie von Celadon trennen möchte, bewirkt tatsächlich, dass Astrée eifersüchtig reagiert und ihrem Geliebten Treulosigkeit vorwirft.³⁰ Ohne zu bedenken, dass sie ihn zu diesem Ablenkungsmanöver überredet hat, verbannt sie Celadon. Er soll ihr so lange nicht mehr vor die Augen treten, bis sie es ihm gestatten würde. Obwohl ihre Reaktion keineswegs gerechtfertigt ist, leistet Celadon bedingungslosen Gehorsam und stürzt sich in das eiskalte Wasser des Lignon.³¹ In seiner aufopfernden Verehrung der Geliebten als Herrin und Göttin erinnert er sowohl an viele Troubadours als auch an die römischen Liebeselegiker. Er betrachtet die Geliebte als höchstes Gut, was es ihm unmöglich macht, eine andere Frau zu lieben. In der Troubadourlyrik wird die Frau als Herrin und Inkarnation des Schönen und Guten, als Abbild aller Tugenden verehrt und

²⁶ Seine Landsleute bewundern ihn deswegen und halten ihn für weise. Seine lange Abwesenheit, die Treue der Amaryllis und die Heimkehr lassen an Odysseus und Penelope denken. Zur Rückkehr des Alcippe: Witte 1783, I. 2. 67f.; Noé 2004, I. 2. 62-64.

²⁷ Witte 1783, I. 4. 139ff.; 152ff.; 158-61; Noé 2004, I. 4. 154ff. Ihnen ist jedes Mittel recht, um die beiden zu trennen. Alcippe engagiert sogar einen Brieffälscher, der in Celadons Namen einen Abschiedsbrief an Astrée schreiben soll.

²⁸ Zum Schutz der geliebten Person wird sogar ein Pseudonym im Brief verwendet. Vgl. den *senhal* (wörtlich: Zeichen) in der Troubadourlyrik: Der Topos der heimlichen Liebe und das Gebot der Diskretion geht auf die Troubadours zurück.

²⁹ Witte 1783, I. 4. 127ff.; Noé 2004, I. 4. 12-13. Hier liegt eine autobiographische Parallele vor: Honoré befand sich auf Malta, als sein älterer Bruder unterdessen mit Diane verheiratet wurde, die er seit frühester Kindheit liebte.

³⁰ Witte 1783, I. 1. 1ff.; Noé 2004, I. 1. 4f. Die Figur des heimlichen Beobachters (Merkers) und des Intriganten tritt sowohl in der Troubadourlyrik als auch in der arabischen Dichtung auf.

³¹ Witte 1783, I. 1. 5-7; Noé 2004, I. 1. 7-9. Das Motiv findet sich bereits in Tassos *Aminta* (1573): Aminta muss erst einen Selbstmordversuch unternehmen, damit die unerbittliche Silvia erkennt, wie sehr er sie liebt. Er stürzt sich von einem Felsabhang, überlebt aber wie durch ein Wunder. V. 1584-1825; 1840-1995.

besungen.³² Der Troubadour war seiner Dame verpflichtet, hatte bestimmte Verhaltensregeln zu befolgen und genoss ihren gesellschaftlichen Schutz, ihre Gunst und Anerkennung. Für die Dame galten allerdings auch strenge Regeln, z. B. besaß sie nicht das Recht, mit dem Liebenden so willkürlich zu verfahren, wie es die *domina* des Elegikers tut und wie sich Astrée gegenüber Celadon verhält. Insofern ist im Roman d'Urfés ein Eklektizismus aus elegischen, mittelalterlich-troubadouresken, und wie noch zu zeigen sein wird, platonischen Elementen festzustellen.

Der Lignon trägt Celadon davon, nur sein Hut wird gefunden. Nachdem man ihn längere Zeit erfolglos gesucht hat, wird Celadon für tot gehalten.³³

Längst bereut Astrée ihre unbegründete Eifersucht.³⁴ Sie findet ein wenig Trost in den Gesprächen mit Diane und Phyllis, vor der sie ihr Fehlverhalten zugibt. Als der Intrigant Semire erfährt, welches Unglück er mit seinen verlogenen Reden heraufbeschworen hat, will er Celadons (vermeintlichen) Tod zunächst mit dem seinigen sühnen, geht dann aber freiwillig in die Verbannung.³⁵

Kunstvoll eingeflochten in die Haupterzählung von Astrée und Celadon werden zahlreiche weitere Liebesgeschichten, die durch Dialoge, Liebesurteile, Monologe und Gedichte u.a. aufgelockert werden. Celadon wird am Ufer von der Prinzessin Galathée aufgefunden und für denjenigen Mann gehalten, dessen Liebe ihr ein Orakel verheißen hatte. In Wirklichkeit beruht der Orakelspruch auf einem Betrug, was einer gewissen Komik nicht entbehrt. Der kriegerische Polemas gedachte mittels dieser List Galathée für sich zu gewinnen und sich ihres Landes zu bemächtigen,

³² Zur Liebeskonzeption der Troubadours und ihrem Bezug zum platonischen Eros s. Kapitel IV (Teil I).

³³ Witte 1783, I. 1. 8ff.; Noé 2004, I. 1. 11-12. Sowohl Astrée als auch Celadons Bruder und die anderen sind überzeugt von seinem Tod, selbst nachdem keine Leiche gefunden wurde. Niemand von ihnen sucht konsequent nach ihm oder befragt z. B. das Orakel. Der dramaturgische Zweck liegt höchstwahrscheinlich in der Ausdehnung und Retardierung der Handlung. Wenn Celadon gefunden würde oder sich zu erkennen gäbe, wäre der Roman zu Ende!

³⁴ Witte 1783, I. 1. 12f.; 4. 160f.; Noé 2004, I. 1. 17f.; 27f.; 4. 164-65. Zur Charakterisierung Celadons durch Lycidas: Er hat sich stets zuverlässig, ehrbar, beständig und bescheiden verhalten und sich nichts zuschulden kommen lassen.

³⁵ Witte 1783, I. 4. 114ff.; Noé 2004, I. 4. 118-19. Später erhält Semire die Gelegenheit, Astrée und Celadon aus der Gewalt des Polemas zu befreien und so sein Unrecht zu sühnen. Witte 1783, IV. 12. 654 ff., der Tod des Semire: 660: *Alors Astrée lui dit: 'Semire, sois tranquille, si autrefois tu me fis perdre ce que j'aimais, tu m'as maintenant conservé tout ce que je puis aimer.' On vit à ces mots Semire changer du visage, tant il en reçut de satisfaction. Puis tout à coup, le ciel vous soit toujours favorable', dit-il en soupirant, & conserve Astrée à son heureux Celadon. Son âme s'envola avec ces dernières paroles: heureux dans son malheur d'avoir donné sa vie pour celle qu'il aimait & d'avoir vu les beaux yeux d'Astrée jeter des larmes à son trépas, sinon d'amour, au moins de compassion.*

nachdem er vergeblich um ihre Mutter, die Königin Amasis, geworben hat.³⁶

Polemas erscheint jedoch nicht rechtzeitig am Lignon, sodass Galathée Celadon für den ihr von den Göttern bestimmten Mann hält.

Im Schloss Isoure wird Celadon gesund gepflegt. Er bewundert die Wandgemälde, auf denen ein grausiger Saturn (Kronos) zu sehen ist, dann Jupiter, der aus zwei verschiedenen Gefäßen Gutes und Schlechtes in die Welt hineinmischt und so auch das Leben der Menschen mit Glück und Unglück versieht. Schließlich Venus und Amor, der über die Verletzung durch Psyches Öllampe klagt.³⁷ Dass Jupiter (Zeus) die Welt aus Gutem und Schlechtem herstellt und die Seelen sowie das Leben der Menschen entsprechend „gemischt“ sind, stammt von Platon. Das dritte Bild beweist, dass *Amor und Psyche* in der Zeit d’Urfés zur geläufigen Literatur gehörte.³⁸

Celadon zeigt sich dankbar, bleibt jedoch unempfänglich für alle Annehmlichkeiten und Avancen Galathées. Auch die Nymphen Leonide und Phyllis verlieben sich bald in Celadon. Léonide verhilft ihm schließlich zur Flucht aus dem Schloss, da sie erkannt hat, dass er eine andere liebt und sich daran auch nichts ändern wird.³⁹

Léonide bleibt ihm weiterhin in Freundschaft verbunden, anstatt gekränkt und eifersüchtig zu reagieren, worin sie menschliche Reife zeigt.

Celadon zieht sich in den Wald von Forez zurück, um sein Leben in einer armseligen Höhle zu fristen. Als er in Erinnerung an glückliche Zeiten die Gegend um den Lignon aufsucht, trifft er den Schäfer Tyrcis, der um seine verstorbene Geliebte Cléon trauert. Auf die Frage Celadons, was die Liebe sei, antwortet er: *Die Liebe ist das Verlangen nach etwas, das man für schön und anmutig hält.*⁴⁰ Interessanterweise wird wie bei Platon hinzugesetzt, dass das Schöne auf der sinnlich-wahrnehmbaren Ebene subjektiv empfunden wird: Der Liebende befindet

³⁶ Galathée erinnert in dieser Szene an Nausikaa, die Tochter des Phäakenkönigs Alkinoos, die den schiffbrüchigen Odysseus am Strand findet. Witte 1783, I. 2. 30ff.; Noé 2004, I. 2. 169ff.; 184f.

³⁷ Witte 1783, I. 2. 35f.; Noé 2004, I. 2. 37 f. Saturn (Kronos), der seine Kinder verschlingt, steht als Vanitas-Symbol für die Allmacht der Zeit und des Todes. Zur Mischung der Seelen und des menschlichen Lebens: Platon, Timaios 41 d ff.; Philebos 21 d ff. Die physische, sinnlich wahrnehmbare Welt ist vermischt mit göttlichem Nous und Materie. Vgl. Kap. 3.

³⁸ Wahrscheinlich kannte er die Erzählung durch die *Metamorphosen* des Apuleius oder auch über die italienische Bearbeitung durch Correggio (1491), vgl. dazu den Aufsatz von Stillers in: Jankovics / Nemeth 2002. Zu den platonischen Elementen in *Amor und Psyche* s. Kapitel II (Teil I meiner Untersuchung).

³⁹ Galathée trägt zugleich Wesenszüge der Kalypso bzw. die Situation Celadons entspricht der des Odysseus bei Kalypso. Witte 1783, I. 2. 30ff.; Celadon bei Galathée: I. 3. 57ff.; Noé 2004, I. 2. 29f.; 3.67ff.; 12. 538f.

⁴⁰ Witte 1783, I. 12. 586f.; Noé 2004, I. 12. 541f.

sich im Bereich des Meinens.⁴¹ Die unwandelbare Idee des Schönen bedeutet hingegen ein „universales“, allgemeines Schönes, das Schöne selbst. Man kann sich im Bereich des Sinnlich-Wahrnehmbaren und Vorstellbaren über das, was schön und liebenswert ist, täuschen. Nun sei es aber, setzt der Schäfer hinzu, unvernünftig, sich nach etwas zu sehnen, was man nicht haben könne bzw. was nicht mehr vorhanden sei. Er durchschaut also, dass das Verharren in seiner Trauer sinnlos ist, denn seine Geliebte bleibt unwiederbringlich verloren. Celadons Situation unterscheidet sich insofern von der des Tyrcis, als er nur räumlich von Astrée getrennt ist. Daraus, dass Astrée ihn nicht zurückruft, kann er nur schließen, dass sie ihm noch nicht vergeben hat, oder gar, dass sie ihn nicht mehr liebt. Zunächst bleibt ihm aber die Hoffnung. Dass sie ihn für tot halten könnte, bedenkt er nicht.⁴² In der Nähe seiner Behausung errichtet er einen Altar und einen Tempel für seine Astrée, verfasst zahlreiche Gedichte und Liebesbriefe, die seine unerschütterliche Verehrung und Treue gegenüber Astrée und zugleich den Schmerz über ihren Verlust ausdrücken, an dem er völlig unschuldig ist. Mit der Zeit verfällt er derartig in Schwermut und Verzweiflung, dass er sich den Tod wünscht.⁴³ Er hofft, die Götter mögen ihm nach seinem Hinscheiden etwas Gutes zuteilwerden lassen.⁴⁴ Die Belohnung der Guten im Jenseits entspricht zwar auch der christlichen Lehre, doch wird diese Vorstellung bereits in Platons *Phaidros* formuliert. Die wahrhaftigen Liebenden werden von den Göttern geliebt und nach ihrem Tod durch eine frühzeitig erfolgende Erlösung ihrer Seelen belohnt.⁴⁵

Celadon bleibt insgesamt acht Monate in seinem Versteck. Während dieser Zeit finden sogar einige Schäferinnen und Schäfer den Tempel der Astrée mit ihrem Bildnis auf dem Altar, lesen die Gedichte, die Liebesregeln, die von Celadon selbst aufgestellt wurden, als untrügliche Hinweise auf seine Anwesenheit.⁴⁶ Sie meinen aber, alle diese Zeichen stammten aus der Zeit vor seinem Tod. Leonide überrascht ihn eines Tages im Schlaf, und entdeckt die von ihm wie Heiligtümer aufbewahrten

⁴¹ Zum Eros als Streben nach dem Schönen: *Phaidros* 249e ff.; *Symp.* 201aff., 204d ff.; zum Eros als *metaxý* zwischen Wissen und Unwissen, Gut und Schlecht: *Symp.* 202d f.; 203eff..

⁴² Witte 1783, I. 12. 586ff.; Noé 2004, I. 12. 545-548. Der sprechende Name Celadon (celare lat.= verbergen) wurde in der Forschungsliteratur schon mehrfach bemerkt.

⁴³ Witte 1783, I. 12. 590f.; Noé 2004, I. 12. 548f.

⁴⁴ *Phaidros* 248e; 256a-d.

Zum Schicksal der Seelen nach dem Tod: *Phaidon* 113dff., zur Prüfung der Seelen durch den Totenrichter s. auch das „Totengericht“: *Gorgias* 523a-527a.

⁴⁵ *Phaidros* 248-249a; 256a-d.

⁴⁶ Witte 1783, II. 5. 182-211; Noé 2004, II. 5. 180-195.

Briefe der Astrée. Sie weiß nun, dass er lebt, behält aber, wahrscheinlich aus Diskretion, das Geheimnis für sich.⁴⁷ Die Tragik der unauflöslich scheinenden Situation besteht darin, dass Celadon davon ausgeht, dass er Astrée nicht wiedersehen dürfe, bevor sie ihm die Erlaubnis gäbe, und dass er ihr Verbot als göttliche Sanktion betrachtet. Er weiß nicht, dass sie ihn für tot hält und ihn daher nicht zurückrufen wird.

Celadon, obwohl bedingungslos gehorsam, gibt eines Tages Silvandre einen Brief an Astrée in die Hand, um ihr ein Lebenszeichen mitzuteilen. Schließlich wagt er sogar, der schlafenden Astrée einen Brief mit Liebesbezeugungen und einem Appell an ihr Mitgefühl zuzustecken.⁴⁸ Bei ihrem Anblick erschrickt er, bleibt wie geblendet stehen und fällt beinahe in Ohnmacht: *Celadon demeura immobile, semblable à ceux qui après avoir longtemps demeuré dans les ténèbres passent tout à coup à une lumière vive, ils sont éblouis par trop de clarté.*⁴⁹ Es ergeht Celadon wie einem, der sich lange im Dunkeln aufgehalten hat und plötzlich ans Licht der Sonne geführt wird. Es liegt sehr nahe, hierin eine Anspielung auf das platonische Höhlengleichnis zu sehen. Ebenso klingt hier der aus dem *Phaidros* bekannte Schauer beim Anblick der Schönheit an.⁵⁰ Obwohl Astrée die Schrift erkennt und sogar meint, jemanden gesehen zu haben, verharrt sie unverständlicherweise in dem Glauben, Celadon sei gestorben. Sie nimmt an, sein Geist irre zwischen den Welten umher, da sein Körper nicht beerdigt wurde.⁵¹ Man errichtet daraufhin ein Kenotaph, um ihn symbolisch zu bestatten.⁵² Astrée ihrerseits bewahrt absolute Treue, denn sie ist nicht bereit, einen anderen Mann zu lieben, auch nicht Calydon, den ihr Vetter mit ihr verheiratet will.⁵³

VI. 2. i. Die Zwölf Liebesregeln des Celadon

⁴⁷ Witte 1783, II. 7. 261 ff.; Noé 2004, II. 7. 280ff. Als Léonide Astrée nach Celadon fragt, verschweigt diese den wahren Grund, warum er in den Fluss gesprungen ist. Diane rettet sie aus ihrer Verlegenheit, indem sie vorgibt, Celadon habe Astrée retten wollen und sei dabei ertrunken.

⁴⁸ Witte 1783, II. 3. 105f.; 8. 317ff.; Noé 2004, II. 3. 101ff.; 8. 336ff.

⁴⁹ Witte 1783, II. 8. 317; Noé 2004, II. 8. 337.

⁵⁰ Platon, *Politeia* VII. 514a-517a; *Phaidros* 251a.

⁵¹ Zu dem Kenotaph: Witte 1783, II. 8. 317ff.; 326; Noé 2004, II. 8. 340-349.

⁵² Der antiken Vorstellung zufolge hatte jeder Verstorbene das Recht auf Bestattung. Im Falle von Ertrunkenen handelt es sich um eine symbolische Bestattung, damit die Seele in die Unterwelt gelangt und nicht ruhelos umherirrt. Der dramaturgische Zweck der „Bestattung“ dient dazu, den Roman zeitlich auszudehnen, um möglichst viele Ereignisse einzuflechten.

⁵³ Witte 1783, III. 5. 198; 206f.; Noé 2004, III. 5. 231f.

Die Gesetzestafeln der Liebe, mit denen Celadon seinen Astrée-Tempel ausstattet, sind hauptsächlich den mittelalterlichen Vorbildern verpflichtet.⁵⁴ Dies zeigt das eklektische Vorgehen des Autors wie auch den enzyklopädischen Charakter des Werkes. Die *Tables d'Amour* fordern eine unendliche, bedingungslose Liebe, die dem Liebenden als höchstes Gut gelten und einziger Zweck seines Strebens und Handelns sein soll. Das Motiv der Liebesqual stellt ein Element der römischen Liebeslegie dar, sowie die bedingungslose Unterwerfung gegenüber der zur Herrin stilisierten Geliebten.⁵⁵ Jeder Tag, der vergeht, ohne die Geliebte gesehen zu haben, möge als verloren gelten. Der Liebende soll sein eigenes Leben für nichts erachten, solange er von ihr getrennt ist. Sogar den Verlust des Verstandes soll er um ihretwillen auf sich nehmen und selbst Gefängnisstrafen nicht scheuen. Was der Liebende für seinen Liebesdienst erwarten darf, ist die Ehre, sie zu lieben. Im Unterschied zur römischen Elegie liegt in der Troubadourlyrik eine Idealisierung der Frau nicht nur als höheres Wesen, sondern als Inkarnation des Schönen und Guten vor. Sie repräsentiert alle Tugenden, die es für den Mann anzustreben gilt. In der römischen Elegie nimmt die Frau zwar u. a. die Rolle einer Muse und Inspirationsquelle ein, doch fehlt die Vorstellung von der Veredelung und Erziehung des Mannes durch die geliebte Frau.

Sowohl im nordfranzösischen Ritterroman als auch in der südfranzösischen Troubadourlyrik lassen sich vergleichbare Forderungen erkennen. Allerdings hat Chrétien de Troyes im *Chevalier de la Charrette* den absoluten Gehorsam des Ritters gegenüber der Dame bzw. Königin in Frage gestellt: Es widerspricht der ritterlichen Tugend der *mezura*, jeglichen Liebesdienst zu erweisen. Lancelot steigt Ginevra zuliebe auf den Karren und macht sich auf diese Weise lächerlich.⁵⁶

Die absolute, bedingungslose Liebe führt bei Celadon zur Selbstaufgabe, zum Siechtum, das seine physische Existenz bedroht, keineswegs zur Selbstentfaltung und

⁵⁴ Witte 1783, II. 5. 189ff.; Noé 2004, II. 5. 184ff. Zum mittelalterlichen *servitium amoris*: Pollmann 1966, 265ff.; 269 sowie Kapitel IV. dieser Arbeit (Teil I).

⁵⁵ Zur Idealisierung und Sublimierung der Liebe in den *Tables d'Amour* und ihrer Verkehrung durch Hylas vgl. Horowitz 1984, 62ff.; 96ff. Zur Stilisierung der Geliebten als grausamer Herrin und Göttin: Lieberg 1962, vgl. Kap. II zur römischen Liebeslegie.

⁵⁶ Es widerspricht der Würde, der *cortezia* und *mezura*. Vgl. dagegen die Troubadours: Liebe hat weder *sen* noch *mezura*. Einer der wichtigsten Unterschiede zwischen nord- und südfranzösischer Liebeskonzeption besteht darin, dass der nordfranzösische Ritterroman stärker von christlichen Moral- und Tugendvorstellungen geprägt ist. Eine ehebrecherische Liebesbeziehung wurde nicht geduldet, wie sie zwischen dem Troubadour und der Dame gestattet war. Dazu Kapitel IV. meiner Arbeit.

–erweiterung, wie sie anhand der Troubadourlyrik aufgezeigt wurde. Seine maßlose selbstquälerische Liebe, die einer Krankheit entspricht, wird durch das Eingreifen des Druiden Adamas korrigiert (s. u).⁵⁷ Auch Platon würde eine derartig bedingungslose Liebe, die sich auf ein Individuum, eines von vielen schönen Einzeldingen, fixiert, ohne Gegenliebe zu empfangen, als sklavisch betrachten. Astrée ist nicht das Schöne selbst, sondern besitzt nur Anteil daran. Eine solche Liebe führt nicht zur Glückseligkeit, da man durch Selbstqual und Selbstaufgabe nicht besser wird, also keine weitere geistige Entwicklung durchläuft.⁵⁸ In dem Motiv der Selbstqual könnte man eine Reminiszenz an die römische Liebeselegie erkennen.⁵⁹

Neben den deutlichen Unterschieden zu Platon, für den das wahrhaft Liebenswerte die Weisheit bedeutet, besteht das platonische Erbe hier in der Idealisierung und Verehrung des Liebesobjektes als Götterbild, wie sie im *Phaidros* beschrieben wird. Die Schönheit des einzelnen geliebten Menschen hat teil an der göttlichen Schönheit, dieser Topos wird mehrfach aufgegriffen.⁶⁰ Die Schönheit ist Voraussetzung oder erste Ursache für das erotische Streben. Celadon sublimiert dieses Streben im höchsten Maß; er verehrt Astrée ausdrücklich als göttliches Wesen, das für ihn unerreichbar bleibt. Wie Platon zeigt, fließt bei dem auf philosophische Weise Liebenden das Streben nach dem Liebenswerten mit dem Streben nach dem Guten und nach Glückseligkeit zusammen.⁶¹ Celadon erreicht hingegen keine Glückseligkeit, sondern verfällt in tiefste Melancholie und Verzweiflung, worin er einem Elegiker gleicht. Seine Seele erfährt keinerlei Entfaltung und Veredelung. Er scheint nicht von einer göttlichen *manía*, sondern von einer tödlichen Krankheit erfaßt zu sein. Er erkennt sogar, dass er ein Trugbild anbetet, einer Illusion verfallen ist. Es wird ausdrücklich gesagt, dass er seinen Verstand verloren hat, den er erst nach seiner Rettung und Behandlung durch den Druiden zurückgewinnt. Celadon durchläuft insofern einen Reifungsprozess.

⁵⁷ Hierin kann eine erzieherische Absicht des Autors gesehen werden: Die Entwicklung Celadons stellt eher ein abschreckendes als ein nachahmenswertes Beispiel für die Leser dar. Ebenso dient das Fehlverhalten Astrées, die grundlose Eifersucht, wegen ihrer furchtbaren Folgen als negatives Exemplum.

⁵⁸ Symp.210d, 211b-212a (Diotima).

⁵⁹ Zur elegischen Liebeskonzeption s. Kapitel II. dieser Arbeit.

⁶⁰ Phaidros 251a; 255a zur Verehrung des Geliebten wie ein Götterbild. Der Liebende gleicht den Geliebten der gemeinsamen Gottheit an, der sie angehörten.

⁶¹ Phaidros 250a-e, 252e, 253c.

Der Liebende im Sinne Platons würde nie einen Menschen bedingungslos lieben, denn das höchste und wahrhaft Liebenswerte entspricht der Idee des Guten und der Weisheit. Im christlichen Neuplatonismus stellt Gott das Liebenswerteste dar, denn er gilt als Ursache alles Guten. Die guten Menschen bzw. schönen Seelen sind selbst nur Abbilder des Guten bzw. haben nur in einem gewissen Maße Teil am Guten. Einen Menschen zu lieben bedeutet für Platon, das Gute für ihn zu wollen, ihn besser machen, d. h. aktiv zu seinem Wohlergehen und seiner seelischen Entfaltung beizutragen. Gegenseitige Liebe besteht nicht zuletzt im gemeinsamen Bemühen um das Gute.⁶² Astrée bewirkt mit ihrem Misstrauen und ihrer Eifersucht gerade das Gegenteil, indem sie mehr oder weniger den Tod ihres Geliebten verursacht. Deutlich mehr Entsprechungen zu Platon ergeben sich bei den philosophischen Gesprächen über die Liebe, an denen vor allem Silvandre, der „Intellektuelle“ unter den Liebenden und der Druide Adamas beteiligt sind.

Die Geschichte des Celadon, deren wichtigste Szenen ich jetzt nachzeichnen werde, nimmt folgenden Verlauf: Celadon begegnet Silvandre und vertraut ihm einen Brief an mit der Bitte, ihn nicht zu verraten.⁶³ Silvandre überbringt Astrée den Brief und behauptet, es sei die Botschaft eines Engels oder eines guten Geistes und begibt sich mit Astrée, Phyllis, Silvandre und Hylas an den Ort, wo er Celadon begegnet war. Sie finden einen Altar, den Celadon gebaut hat, zahlreiche Gedichte, ein Bild mit zwei Amores, deren Bögen ineinander verflochten sind, ein Bildnis von Astrée mit einem weiteren Gedicht, sowie zwölf Tafeln mit Liebesregeln. Es handelt sich um Gebote an den vollkommenen, wahren Liebenden (*parfaict amant*), die Celadon selber formuliert hat. Hylas, der als Gegenspieler zu Celadon gezeichnet ist, repräsentiert eine auf der rein physischen Ebene Liebenden. Er verkehrt die Liebesregeln, indem er sie umdichtet in ein Lob der Unbeständigkeit, korrigiert sie dann aber wieder, bevor Celadon zurückkehrt. Diese Kunstwerke, Heiligtümer, „Ikonen“ und Gedichte zeigen, dass Celadon in seinem Liebeskummer und seiner Schwermut dennoch kreativ geworden ist, so wie zahlreiche Liebesdichter gerade aus ihrer unglücklichen und unerfüllbaren Liebe ihre dichterische Inspiration gewinnen. Seine Reflexionen spiegeln sein Bewusstsein für seine persönliche Einschätzung: Er erkennt seine Illusion in dem Moment, als er das Abbild seiner Geliebten anbetet, das

⁶² Phaidros 252b-c; Symp. 178c-179d; 205d-e; 207a; 209c.

⁶³ Witte 1783, II. 3. 87ff.; 5. 180ff.; Noé 2004, II. 3. 87ff.; 5. 177ff.

Einziges, was ihm von Astrée geblieben ist. Nachdem er die wahre Freude verloren hat, muss er sich mit „Scheinfreude“, einem Trugbild, begnügen.⁶⁴ Der Druiden Adamas und Leonide, die Astrées Trauer um Celadon erkannt haben, wissen längst um ihre Vergebung.⁶⁵ Sie bekennt sich vor ihrer Schwester zu ihrem irreparablen Fehler.⁶⁶ Leonide vertraut Adamas an, dass Celadon lebt und führt ihn zu der Höhle. Beiden gelingt es, ihn zu überreden, ins Leben zurückzukehren, anstatt sich sinnloser Trauer und Lethargie hinzugeben.⁶⁷ Die selbst auferlegten Liebesregeln kommen einer Art Idiosynkrasie gleich, der er nachgeht. Er glaubt, ein Liebender müsse sich völlig aufgeben, auf seinen Verstand verzichten, deshalb zog er sich wie ein lebensfeindlicher Asket zurück. Der Druiden ermahnt Celadon, von dem Kult seiner Astrée abzulassen, stattdessen aber die allmächtigen Götter um Beistand zu bitten. Celadon ist nach einem Dreivierteljahr in der Wildnis abgemagert und von seinem Leid gezeichnet. Gott bzw. Theutates wird von Adamas als vollkommene Liebe bezeichnet. Keltischer Polytheismus und christlicher Monotheismus stellen im Roman d'Urfés keinen Widerspruch dar, denn alle Götter bilden einen Gott.⁶⁸ Dieser, so Adamas, habe den Menschen zum gemeinschaftlichen Leben bestimmt. Celadons übermäßige, missverstandene Liebe hat auf ihn gerade das Gegenteil einer kultivierenden, die Seele entfaltenden Wirkung. Schließlich durchschaut er seine Situation, realisiert seine Verwahrlosung, den Verlust seiner Freunde und seiner Herde, die er vernachlässigt hat. In Platons *Phaidros* wird immerhin auch Folgendes zur *manía* der Liebe festgestellt: Viele Liebende sind bereit, um der geliebten Person willen alles zu vernachlässigen. Sie würden weder ihren Pflichten nachkommen noch ihre Familie versorgen oder ihre Arbeit etc. verrichten, um ihre Zeit in der Nähe der geliebten Person zu verbringen.⁶⁹

⁶⁴ Die Genügsamkeit des Liebenden ist allerdings ein Topos, den sowohl die arabische Liebesdichtung als auch die Troubadourlyrik kennt. Das Motiv der Höhle und der angebeteten Bilder von der Geliebten lässt an die „Minnegrotte“ im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg denken. Während seiner Trennung von Isolde fristet er sein Leben in einer Grotte - dem Symbol der Illusion oder Selbsttäuschung - die er mit Bildern und Statuen seiner Isolde ausstattet.

⁶⁵ Witte 1783, II. 9. 379ff.; Noé 2004, II. 9. 395ff.

⁶⁶ Witte 1783, II. 6. 255ff.; Noé 2004, 6. 269ff. Sie warnt ihre Schwester Diane, die ihr ihre Liebe zu Silvandre anvertraut, davor, einen ähnlich folgenschweren Fehler zu begehen. Diane soll sich ihre Liebe eingestehen und sich Silvandre zuwenden.

⁶⁷ Witte 1783, II. 8. 267ff.; Noé 2004, II. 8. 318ff.; 323f.; 326-27.

⁶⁸ Witte 1783, II. 8. 308f.; Noé 2004, II. 8. 329f.

⁶⁹ *Phaidros* 251e-252a.

Die *condition humaine* besteht darin, wie Adamas ausführt, dass wir Mischwesen aus Geist und Materie sind. Der wahrhaft Liebende, man könnte ebenso sagen: Der wahre Mensch vereint beides, das geistige und das körperlich-sinnliche Element, eine Feststellung, die mit den Aussagen in den Erosdialogen Platons sowie mit dem Thema des Dialogs *Philebos* übereinstimmt.⁷⁰ Adamas zeigt ihm einen Weg, wie Celadon in Astrées Nähe leben kann, ohne von ihr erkannt zu werden. Dazu schlüpft er in die Rolle der Alexis, der Tochter des Druiden. Sie lebt an einem Ort, wo sie zur Druidin ausgebildet wird. Celadons Abmagerung und Blässe wird damit erklärt, dass „Alexis“ sich von einer schweren Krankheit erholen müsse und deswegen nach Hause zurückkehre.⁷¹

Der Druiden Adamas verkörpert für Celadon eine Vater-Figur, eine fürsorglich eingreifende Macht, eine Vernunftinstanz, welche dieser sinnlosen Selbstbestrafung und Selbstaufgabe ein Ende bereitet. Celadon wird gleichsam neu geboren - aber in einer Frauenrolle, die er überzeugend spielt. Astrée entwickelt eine tiefe Zuneigung zu ihrer neuen Freundin Alexis, die sie an Celadon erinnert, sie teilt ihr Zimmer mit Alexis, sodass Celadon dank seiner Verkleidung Einblicke in intimste Sphären erhält. Seine Fähigkeit, sich nicht zu verraten, sich zu kontrollieren, mutet heroisch an. Damit zeigt er zugleich, dass er imstande ist, männliche wie weibliche, mithin allgemein menschliche Verhaltensweisen zu beherrschen. Er vereint geistige wie auch körperliche Tugenden, was sich daran zeigt, dass Celadon alias Alexis nach seiner Genesung erfolgreich am Kampf gegen Polemas teilnimmt. Adamas sorgt mit einer Art Verblendungszauber dafür, dass Celadon weder von Astrée noch von seinem eigenen Bruder erkannt wird.

VI. 2. ii. Androgynie und Rollentausch

In mehreren Episoden innerhalb des Werkes erscheint das Thema des Rollentausches bzw. Geschlechtertausches, der in der Verkleidung als Frau bzw. als Mann besteht. Meistens wird die Verkleidung dadurch motiviert, dass man von dem oder der Geliebten und von bestimmten anderen wie Widersachern, Aufpassern etc. unerkannt

⁷⁰ *Philebos* 21 dff.

⁷¹ Witte 1783, II. 9. 380ff.; Noé 2004, II. 9. 395ff. Der Verblendungszauber des Druiden lässt sich als Kunstgriff des Autors auffassen, da es sonst zu unwahrscheinlich wirkt, dass weder Astrée noch der eigene Bruder Celadon erkennen.

bleiben möchte, ohne auf die Nähe zur geliebten Person verzichten zu müssen.⁷² Verschwiegenheit und Diskretion bei der Liebesbeziehung gehören zu den festen Topoi der Liebesliteratur seit dem Mittelalter, im Grunde sogar seit der Antike. Platon bzw. Sokrates verweist im *Phaidros* darauf, dass sogar Freunde die Liebenden negativ beeinflussen können, indem sie die Beziehung stören. Wenn die geliebte Person das Wohlwollen des anderen erkennt, gewinnt sie Vertrauen und achtet nicht auf die Vorurteile anderer. Pausanias thematisiert im *Symposion* die Gefahren und Missverständnisse, denen besonders eine päderastische Beziehung bei mangelnder Diskretion ausgesetzt ist. Bei Ovid findet sich die Empfehlung, es solle möglichst wenig Mitwisser geben.⁷³

Die Hirtin Filidas, die von ihrem Vater als Junge großgezogen wurde und als ein männliches Wesen angesehen wird, kann ihre Liebe zu dem Hirten Filandre nicht verbergen. Das Thema der Homoerotik wird auf diese Weise berührt. Als Diane die Sympathie der beiden bemerkt, wundert sie sich über die *caprices de l'Amour*, aber ohne dies zu kritisieren oder anstößig zu finden. Diane ihrerseits fühlt sich zu Filidas hingezogen.⁷⁴ Filandre schlüpft in die Rolle seiner Schwester Callirhée, um in Dianes Nähe sein zu können. Er spielt die Rolle so überzeugend, dass sich der Hirte Amidor in „Callirhée“ verliebt. Filidas küsst den verkleideten Filandre und gibt sich dann als Mädchen zu erkennen. Die Liebe überwindet alle Hindernisse, nicht nur gefährliche Wege, wachsame Aufpasser, Verräter und Eifersüchtige. Die Liebenden nehmen sogar einen Geschlechtertausch und die sich daraus ergebenden Komplikationen und Missverständnisse auf sich. Im *Symposion* wird Eros als erfinderisch, mutig und trickreich charakterisiert, da er aufgrund seiner Bedürftigkeit ständig dem, was er liebt, erfolgreich nachjagt.⁷⁵

Fleurial erzählt Sylvie und Leonide von der schönen Melandre, die ihrem Geliebten Lydias in Männerkleidung unerschrocken nach Calais folgte. Sein Feind Lypandas hält ihn dort in einem Turm gefangen, in dem Melandre sich sehr bald auch befindet. Als Lypandas erkennt, dass sie eine Frau ist, verliebt er sich in sie, bewegt von der

⁷² Z. B. Witte 1783, I. 6. 232f.; Noé 2004, I. 6. 223ff.; 247-48; 250-51.; Witte 1783, III. 7. 340ff.; Noé 2004, III. 7. 384ff.: Chryseide tarnt sich als Mann, um unauffällig ihrem Geliebten Arimante zu folgen.

⁷³ *Phaidros* 255a-b; s. auch *Symp.* 183a-c; *Ars amatoria* II. 601ff.; 634ff. Der Topos ist zu verbreitet, als dass man ihn einer bestimmten Quelle zuweisen könnte, sogar in der arabischen Liebesdichtung ist er zu finden.

⁷⁴ Witte 1783, I.6. 133-34: *Admirez-vous les caprices de l'Amour!* Noé 2004, I. 6. 210 ff.; 240ff.

⁷⁵ *Symp.* 203c-e.

Bewunderung für ihren Mut.⁷⁶ Der aus dem *Symposion* bekannte androgyne Mensch, der beide Geschlechter in sich vereint, gilt offenbar für Platon wie auch bei d'Urfé als Ideal oder Symbol einer ursprünglichen Vollkommenheit.⁷⁷ Die betreffenden Charaktere in der *Astrée* spielen ihre Rollen so überzeugend, weil sie in der Lage sind, sich in das andere Geschlecht hineinzufühlen. D'Urfé verwendet das Motiv der Androgynie als Sinnbild der Vereinigung zweier verwandter Seelen, darüber hinaus besteht für ihn das vollständige Menschsein in der Vereinigung von „männlichen“ und „weiblichen“ Wesenszügen, Tugenden und Verhaltensweisen.⁷⁸

VI. 3. Zur Charakterisierung der einzelnen Liebespaare

Diane und Philandre

In einem Gedicht preist Philandre die Schönheit seiner geliebten Diane und hebt hervor, dass die Ursache oder der Ursprung der Liebe zunächst in der äußeren Erscheinung, im „Liebreiz“, liegt: Alles Schöne ist liebenswert, daher sollte man es lieben und für wertvoll halten.⁷⁹ Der Bezug zwischen Schönheit und Liebe und die Gleichsetzung von Schön und Liebenswert oder Erstrebenswert geht auf die Erosdialoge Platons zurück.⁸⁰ Der Anblick der Schönheit bewirkt den Eros in der Seele, da sie sich an ihren göttlichen Ursprung und die göttliche Schönheit erinnert. Um der Liebe Bestand zu verleihen, müssen Zuneigung, Sympathie, also Mitempfinden, Vertrauen und Seelenverwandtschaft hinzutreten, wie im *Phaidros* dargelegt wird.⁸¹ Philandre räsoniert im Kreise von Astrée, Diane, Daphnis und anderen über das richtige Verhalten von Liebenden. Wie verhält sich der Liebende richtig, um weder aufdringlich noch gleichgültig zu wirken? Wenn Männer Frauen

⁷⁶ Witte 1783, II. 10. 410ff.; Noé 2004, II. 10. 424ff. Fortsetzung: Witte 1783, IV. 12. 618ff. Die Übersetzung von Noé besteht aus drei Teilen: I - III.

⁷⁷ Symp. 189a ff.; 191d ff.; 193c-d. Der geniale Mythos des Aristophanes erklärt darüber hinaus die Ursache für gleichgeschlechtliche Beziehungen.

⁷⁸ Noé 1783, III.12. 628-629. Zur „androgynisation“ in der *Astrée* vgl. Lafond, Einleitung 30. Das Gedicht vom Androgynen findet sich in der von Noé edierten Übersetzung, fehlt aber in der hier verwendeten Ausgabe. Entweder handelt es sich um einen Zusatz (Interpolation) durch den Übersetzer, oder es war in der ihm zugänglichen Ausgabe vorhanden: *Götter (...) laßt so wie beim Androgyn / Mit Eurer göttlichen Macht / Uns äußerlich so gleich sein im Körper. / So hätt' ich mein' erste Form / Zur Gänze wieder zurück / Gebt Ihr mir aus Mitleid dann / Meine Hälfte. Laßt so wie der Efeu / Legt sein Arm um die Ulme / Sie liegen bis zum Tode in meinen. / Zu brechen das süße Band / Dieser so heiligen Einheit / Ist nicht Himmel, und nicht Tod / Stark genug.*

⁷⁹ Witte 1783, I. 6. 225ff.; 240f.; Noé 2004, I. 6. 222ff.; 232f.

⁸⁰ Zur Wirkung des Schönen auf die Seele: *Phaidros* 249eff.; 251aff., zu Eros als Streben nach dem Schönen und Guten: Symp. 204 bff. (Diotima).

⁸¹ Zu den Seelenverwandten: *Phaidros* 252c-253c.; 255aff., vgl. auch Symp. 192 bff.; 209b-e.

lieben und dies auch äußern oder zu erkennen geben, werden sie als vermessen betrachtet, wie Philandre feststellt. Wenn Männer Frauen nicht lieben, oder ihre Liebe nicht zeigen, fühlen sich die Frauen verschmäht und halten jene Männer für empfindungslos, schüchtern oder arrogant. Philandre würde lieber sterben als auf Diane verzichten. Er spielt die Rolle seiner Schwester Callirhée, um in Dianes Nähe sein zu können. Diane ist verärgert, als sie die Verkleidung bemerkt, versöhnt sich aber bald.⁸² Die Geschichte endet jedoch mit einer schrecklichen Peripetie: Philandre wird von einem grausamen Unhold, vor dem er sie beschützen wollte, tödlich verletzt. Er stirbt in ihren Armen, und sie nimmt seine Seele über die Lippen auf. Das Sterben für den geliebten Menschen ist seit der Antike ein Topos, der im *Symposion* Platons erscheint und in der nachfolgenden Literatur vielfach aufgegriffen wird.⁸³

Silvandre und Diane

Silvandre repräsentiert in besonderem Maß den Philosophen unter den Liebenden in der *Astrée*. Seine Reflexionen weisen besondere Bezüge zu Platon auf.

Da er an der Schule von Marseille (Marsilia) entsprechend ausgebildet wurde, betrachtet er die Liebe unter philosophisch-ethischem Aspekt. Diane verteidigt Silvandre, der auf die anderen Hirtinnen arrogant, empfindungslos und unzugänglich wirkt.⁸⁴ Sie nimmt an ihm offensichtlich etwas Liebenswertes wahr, wofür die anderen nicht empfänglich sind. In seinem Lied charakterisiert sich Silvandre selbst. Der Leser erfährt, dass er ein Adoptivkind ist und seine Eltern nicht kennt.⁸⁵

Silvandre befindet sich auf der Suche nach seinem Ursprung und zugleich nach seiner Identität. Er gelangt nach Le Forez, da er dort einem Orakelspruch zufolge seine leiblichen Eltern finden wird.

Sein liebevoller Ziehvater hat ihn auf die Schule von Marseille geschickt, weswegen er über philosophische Bildung verfügt. Seine intellektuellen, ernsten Betrachtungen rufen bei einigen Hirtinnen und Hirten Ablehnung hervor, bei anderen dafür

⁸² Witte 1783, I. 6. 256ff.; Noé 2004, I. 6. 247-48. Ein Pendant zu *Astrée* und *Celadon*! Der Tod des Philandre: Witte 1783, I. 6. 263-64 ; Noé 2004, I. 6. 255-56.

⁸³ *Symp.* 179a-180a.

⁸⁴ Witte 1783, I. 7. 269ff.; Noé 2004, I. 7. 259ff.

⁸⁵ Witte 1783, I. 8. 312ff.; Noé 2004, I. 8. 303-305: Der Orakelspruch an Silvandre lautet: *Tu naquis dans la terre ou vît jadis Neptune./ Jamais tu ne scauras à qui tu dois le jour / que Silvandre ne meure, & qu'il n'ait à son tour /éprouvé les rigueurs de l'injuste fortune*. Er vermag den Spruch nicht anders zu deuten, als dass er sterben muss oder wird.

Bewunderung und Neugier. Er betrachtet die Liebe aus philosophisch-moralischer und intellektueller Sicht, weniger aus emotionaler und physischer Sicht, was Hirten wie Hylas provoziert. Andererseits verschafft er sich durch sein kühles Urteilsvermögen Respekt und wird sogar als Richter in Liebesdingen befragt, da er nicht emotional und parteiisch, sondern sachlich argumentiert. Silvandre erkennt indessen, dass Diane, Astrée, Laonice, Phyllis nicht dumm oder geistlos sind, wie er zunächst angenommen hatte. Er empfindet eine Hinneigung zu Diane und erfährt durch die Begegnung mit ihr eine Selbsterweiterung, indem sich der bisher vernachlässigte emotionale Bereich seiner Seele entfaltet.⁸⁶ Seine Liebe wird genährt durch die tägliche Konversation, durch das Zusammensein, die Nähe zu Diane.⁸⁷ An ihm wie auch an anderen Charakteren, die noch vorzustellen sind, lässt sich eine Kultur oder Kultivierung der verschiedenen Seelenvermögen durch Liebe feststellen.⁸⁸ Silvandre hält die Tugend für das Liebenswerteste. Zur Liebe bedarf es seiner Überzeugung nach des Mutes, des Willens und des Verstandes. Wenn man etwas Liebenswertes sehe oder erkenne, und es nicht anstrebe, so fehle es an Mut, an Verstand oder am Willen. Alkibiades erkennt im *Symposion*, dass Sokrates liebenswert ist, und dass er durch seine philosophische Ausbildung besser werden könnte, dennoch strebt er dies nicht an und bekennt sich offen zu seiner Schwäche.⁸⁹ Platon beschreibt den Eros als ein eiferndes Streben und betont die ermutigende Wirkung des Eros, der jedoch nicht nur auf den Mut (*thymós*) einwirkt, sondern auf alle Bereiche der Seele. Werden bestimmte Handlungsweisen und Tugenden als liebenswert erkannt, doch nicht angestrebt, so werden sie nicht wirklich geliebt, vielmehr handelt es sich um Willensschwäche.⁹⁰ Die Verknüpfung von Liebe und Willen erscheint widersprüchlich, wenn man bedenkt, dass der Wille bestimmter

⁸⁶ Witte 1783, I. 7. 272ff.; Noé 2004, I. 7. 264f. Als Leonide über ihn spottet, antwortet Diane: *Ah! Bergère, (...) ne parlez point ainsi de Silvandre! S'il mérite vos mépris, quel berger méritera vôtre estime? Ces mots touchèrent le berger & dès lors il sentit pour Diane un penchant qu'il ne pût vaincre.*

⁸⁷ Vgl. Phaidros 251c-252b; 255aff.; Symp. 192b-e.

⁸⁸ Eine Erziehung durch Liebe, wie sie in Platons pädagogischen Eros vorliegt, begegnet auch, wie in Kapitel IV gezeigt, in modifizierter Form in der mittelalterlichen Troubadourlyrik und im Ritterroman. Liebe und Tugend, Tapferkeit etc. gehen eine Verbindung ein.

⁸⁹ Witte 1783, I. 7. 275f.; Noé 2004, I. 7. 263-265.

⁹⁰ Symp. 215e-216c; 219e: Alkibiades erkennt, dass Sokrates liebenswert ist, dass er durch ihn besser werden könnte, dass die Weisheit erstrebenswert ist (was Sokrates lehrt), aber er strebt es nicht an, besser zu werden, und bekennt sich sogar offen zu seiner Schwäche.

Menschen durch die Liebe gestört oder manipuliert wird, deren übermäßige Liebe sogar zur völligen Selbstaufgabe und Passivität führen kann. Dies wird am Exemplum des Celadon vorgeführt, der in Melancholie dahinsiecht, bis schließlich der Druide als rettende Kraft eingreift, die ihn zur Raison ruft.⁹¹ Betrachtet man jedoch die Liebe als willentliche Hinwendung zu einer Person, als Entscheidung für diese Person, ergeben die Worte Silvandres sehr viel Sinn - sie entsprechen sogar moderneren psychologischen Studien hinsichtlich der Liebe.

Nach einem Streit mit Phyllis, in dem Silvandre auch Ansprüche an die Frau stellt, nämlich dass sie des Liebesdienstes würdig sein müsse, schlägt Phyllis ihm vor, sich um Dianes Gunst zu bemühen, da sie ebenso schön wie verständig sei. Daraufhin bittet er Diane, für eine „Probezeit“ von drei Monaten, ihr dienen zu dürfen. Diane erwidert Silvandres beständige Zuneigung nicht, doch verehrt er sie weiterhin auf einer gänzlich vergeistigten, spirituellen Ebene. Diane möchte Silvandre aus gesellschaftlichen, heute veraltet erscheinenden Gründen nicht heiraten. Aufgrund seiner unbekanntem Herkunft befürchtet sie, er könne sich als Sohn armer Eltern, d. h. als nicht standesgemäß, herausstellen. Sein offenkundiger Seelenadel und seine Ausbildung in Marseille können nach ihrer Auffassung diesen „Mangel“ nicht ausgleichen.⁹² Hieran wird deutlich, dass die zeitgenössische Ständegesellschaft im Hintergrund stets präsent bleibt.⁹³ Diane stellt die gesellschaftliche Norm und das Prestige über ihre Liebe, für sie bedeutet die Liebe oder die geliebte Person nicht das höchste Gut.

Silvandre indessen ist unsicher, wie er sich Diane gegenüber verhalten soll, und hofft auf ein Zeichen der Götter.⁹⁴ Astrée bemerkt Silvandres treue Liebe zu Diane und warnt diese davor, denselben Fehler zu begehen wie sie, durch den sie ihren Celadon verloren hat. Er hat sich durch seine Tugenden als liebenswert erwiesen, zu denen sein freundliches, respektvolles Wesen sowie sein kultivierter Geist und seine Empfindsamkeit gehören. Diane soll sich ihre Liebe eingestehen und sich Silvandre

⁹¹ Witte 1783, II. 7. 267ff.; Noé 2004, II. 7. 305ff.; 318ff. Vgl. Anm. 46-48; 57.

1882 Witte 1783, III. 5. 198ff.; Noé 2994, III. 5. 226-27. Silvandre, so Diane, sei *ein schöner Apfel, von dem man aber nicht weiß, welcher Baum ihn getragen hat*.

⁹³ In Texten der Romantik, z. B. in Rousseaus *Nouvelle Heloise*, wird die Bedeutung des Seelenadels hervorgehoben. St. Preux ist seiner geliebten Julie in Bezug auf seine geistigen Qualitäten und seine Empfindsamkeit ebenbürtig, was sie trennt, ist der Standesunterschied.

⁹⁴ Witte 1783, II. 1. 11; Noé 2004, II. 1.4.

zuwenden.⁹⁵ Es handelt sich hier um eine Parallele zur *tendresse* bei Madeleine de Scudéry, die sicherlich in der *Astrée* Anregungen zu ihren Liebesdialogen vorgefunden hat, die sie in ihre Romane einflicht. Auch im Gespräch mit Phyllis gibt Diane zu, dass Silvandre zwar liebenswert sei, ihre Eltern jedoch einen Mann von unbekannter Herkunft ablehnen würden. Phyllis wendet sich gegen das Dogma einer standesgemäßen Verbindung, vor allem dagegen, dass damit der jeweilige Partner erst liebenswert sei. Ihre aufgeklärte Sichtweise zeigt sich ihren Argumenten, bezüglich Astrées und Celadons, deren Liebe dem beschränkten Standesdünkel ihrer Eltern zum Opfer gefallen ist: *Que nous sommes insensées, dit Phyllis, de nous régler en ces occasions sur le caprice de nos parents! (...) Je vous estime donc peu sage, toute sage que vous êtes, lorsque vous dites que vous ne voudriez pas avoir épousé Silvandre, que vous avouez vous être agréable, & cela parce-que vous ignorez quel est le lieu de sa naissance.*⁹⁶ Silvandre gilt bei den anderen Schäfern als jemand, dem kein Glück in der Liebe zuteilwird. Dagegen scheint eher der adlige Paris die Gunst der Diane zu gewinnen, der um ihretwillen nach Le Forez gekommen und Hirte geworden ist.⁹⁷

Silvandre im Gespräch mit anderen Liebenden

Im Gespräch mit Leonide, Phyllis und Astrée reflektiert Silvandre auf philosophischer und psychologischer Ebene über die Ursachen der Liebe und über die Bedingungen für das Gelingen einer Liebesbeziehung. Ebenso wie Platon im *Phaidros* und im *Symposion* darlegt, beschreibt er, dass der Augenkontakt mit einer Person, den ersten Anlass zur Liebe gibt. Genährt wird die Liebe dann durch die sukzessive Erkenntnis der Schönheit und Tugend der oder des Geliebten. Silvandre erklärt, dass Herz, Sinn und Gemüt, die einzelnen Seelenkräfte und Wesenszüge erst durch längeres Zusammensein erkannt würden: (...) *les yeux peuvent bien nourrir une affection naissante, mais lorsqu'elle a cru, il lui faut pour devenir parfaite, quelque chose de plus solide, je veux dire la connaissance des charmes, des vertus, du retour de la personne que nous aimons. On s'instruit à la vérité par les yeux d'une partie de ces qualités, mais il est nécessaire qu'ensuite l'âme se replie sur elle-*

⁹⁵ Witte 1783, II. 6. 254ff.; Noé 2004, II. 6. 267ff.; 271.

⁹⁶ Witte 1783, III. 5. 198-99; 209ff.; Noé 2004, III. 5. 231f.

⁹⁷ Witte 1783, II. 7. 283ff.; 9. 377f.; Noé 2004, II. 7. 297; 9. 394.

*même, qu'elle considère les images qui lui sont demeurées, & après avoir bien réfléchi sur les rapports des oreilles & des yeux, elle en tire la vérité.*⁹⁸ Zwar beginne die Liebe mit dem Augenkontakt, doch sei die Seele der Ort, an dem sie entstehe und sich entfalte. Dies lasse sich daran festmachen, dass man sich jederzeit den Anblick und einzelne liebenswerte Eigenschaften des geliebten Menschen ins Gedächtnis rufen kann, wozu die Augen nicht mehr benötigt würden: *L'amour commence par les yeux, mais ils ne le produisent pas, c'est la beauté, c'est le mérite. La beauté se connoît bien par les yeux, mais dès qu'une fois elle est entrée dans nôtre âme, les yeux deviennent désormais inutiles, pour vous en convaincre, rentrez en vous-même, si jamais vous avez aimé, & jugez si en perdant les yeux vous perdriez l'amour.*⁹⁹

Silvandre erkennt die Seele als Ursache der Liebe und versucht, dies dem auf die rein körperliche Ebene der Liebe fixierten Hylas mitzuteilen. Er verwendet das Beispiel des Pygmalion, der die von ihm geschaffene Statue liebt, um die auf den schönen Körper fixierte Liebe ad absurdum zu führen: *Quiconque aime, ne désire rien tant que être aimé de son tour. Conçois, donc, Hylas, qu'aimer seulement le corps, c'est imiter l'extravagance de ce sculpteur qui devînt amoureux d'une statue. Mais afin que tu ne m'échappes pas: si Alexis était morte, aimerois-tu son corps?*¹⁰⁰ Dass die Seele die eigentliche Ursache der Liebe ist, versucht er damit zu beweisen, dass ein menschlicher Körper nach dem Tod nicht mehr anziehend wirkt. Für Silvandre stellt der Verstand im Gegensatz zu den Sinnen die Instanz dar, Gutes und Schlechtes, Liebenswertes und Nicht-Liebenswertes unterscheiden zu können. Die äußere Schönheit relativiert sich, wenn man erkennt, dass jemandes Seele oder sein Wesen nicht liebenswert ist.¹⁰¹ Dagegen könne ein Mangel an Schönheit durch ein liebenswertes Wesen ausgeglichen werden. Er bindet die gegenseitige Liebe an eine Erkenntnis, die sich auf die Seele des Anderen richtet: *Nous ne pouvons pas aimer sans connoître ce qu'on aime.*¹⁰² Der bloße Anblick erzeugt Vorstellungsbilder, die

⁹⁸ Witte 1783, II. 1. 9; Noé 2004, II. 1. 9.

⁹⁹ Witte 1783, II. 1. 11f.; Noé 2004, II. 1. 9f.

¹⁰⁰ Witte 1783, III. 2. 43-44; Noé 2004, III. 2. 42.

¹⁰¹ So erweist sich bei Platon Sokrates liebenswerter als Alkibiades, der nur äußerlich schön ist. *Symp.* 217aff.; vgl. *Theaitet* 143 e-144a. Über den bekanntlich unattraktiven *Theaitet* sagt Sokrates, er sei schön aufgrund seiner Verständigkeit und Einsicht: 185e.

¹⁰² Witte 1783, II. 9. 375-76; Noé 2004, II. 9. 389-91.

auch täuschen können.¹⁰³ Auch dieser Abschnitt entspricht wesentlichen Elementen des platonischen Eros, die in der Alkibiadesrede im *Symposion* angesprochen werden.¹⁰⁴

Die Liebe entwickle sich, je mehr die Tugenden und Vorzüge der geliebten Person erschließen. Schließlich thematisiert Silvandre die Erziehung und Kultur durch Liebe: Durch Liebe kommt es zur Entfaltung der Seelenkräfte und der einzelnen Tugenden.¹⁰⁵ Dieses Thema geht auf Platons Erosdialoge zurück, und ist, wie Kapitel IV. Teil I zeigt, auch in der Troubadourlyrik gegenwärtig.

Das sich anschließende Sonett der Phyllis *Gegen die Eifersucht* trägt zu Astrées Selbsterkenntnis bei. Ihre Eifersucht und ihr Misstrauen haben zum Verlust ihres geliebten Celadon geführt.¹⁰⁶ Silvandre zitiert nahezu wörtlich Stellen aus den Eros-Dialogen Platons mit folgendem Inhalt: Er beschreibt die Liebe als Begehren nach dem Schönen und danach, das Schöne immer in der Nähe zu haben.¹⁰⁷ Das wahrhaft Liebenswerte jedoch, was das Schöne noch übersteige, sei das Gute, was den Ausführungen Diotimas im *Symposion* entspricht.¹⁰⁸ Das Gute kann als solches nur über den Verstand und durch Abstraktion erfasst werden. Die Liebe richtet sich auf das, was der Verstand als gut erkennt: *La volonté d'où procède l'amour ne se meut que vers les objets que l'entendement juge bons.*¹⁰⁹ Platon würde wohl noch ergänzen: Der Verstand erkennt das Gute, wenn er entsprechend ausgebildet und angeleitet wird.

Silvandre glaubt wie Celadon an eine Belohnung wahrer und aufrichtiger Liebe durch Amor und die Götter selbst. Trotz der unüberwindlich scheinenden Standesunterschiede, bekennt er sich zu Diane und zur Beständigkeit in der Liebe wie der Achtung vor der Frau. Für den Materialisten Hylas sind Liebhaber wie

¹⁰³ Witte 1783, II. 1. 10-11; Noé 2004, II. 1. 12. Sobald erkannt wird, dass etwas nicht liebenswert ist, schwindet die Liebe. Interessant ist der Fall Catulls, der im Kapitel zur römischen Liebeslyrik behandelt wurde: er, der sich eine emotionale Bindung zusammen mit einer sexuellen Beziehung wünscht, liebt Lesbia nicht mehr, da sie kein Interesse an einem Freundschaftsbündnis hat und rein sexuelle, oberflächliche Beziehungen mit ständig wechselnden Partnern eingeht. Catull hat erkannt, dass sie nicht liebenswert ist, er empfindet keine Liebe und kein Wohlwollen (*bene velle*) mehr für sie, doch begehrt er sie auf der sexuellen Ebene noch so sehr, dass er diesen Zwiespalt in seiner Seele als „Hassliebe“ erfährt. Carm. 85; 8; 72.

¹⁰⁴ Symp. 217af.; 218e-219d. Vgl. auch Theaitet, 143e-144a.

¹⁰⁵ Witte 1783, II. 1. 13; Noé 2004, II. 1. 15.

¹⁰⁶ Witte 1783, II. 1. 15; Noé 2004, II. 1. 17. Astrée bekennt sich zu ihrem Fehlverhalten: Witte 1783, II. 6. 254f. Noé 2004, II. 6. 269f.

¹⁰⁷ Witte 1783, II.9. 371; Noé 2004, II.9. 387. Phaidros 249cf., 250d. Symp.178d; 201aff.; 203bff.

¹⁰⁸ Symp. 201b-c; 205d-e; 207a, 210a-b.

¹⁰⁹ Witte 1783, II. 9. 375; Noé 2004, II. 9. 391.

Silvandre und Celadon melancholische Selbstquäler. Silvandres Reflexion über den Wert der erfüllten Liebe, des Besitzes des Schönen bzw. Guten, kann man sowohl in Platons *Symposion* als auch in der arabischen und in der provenzalischen Liebeslyrik finden. In der Natur des Begehrens liegt es, dass man nach etwas strebt, das man nicht, noch nicht oder nicht mehr besitzt.¹¹⁰ Silvandre will lieber in dem Zustand des (unerfüllten) Begehrens bleiben, um die erotische Spannung zu bewahren, die mit einem Bogen verglichen wird. Das Lieben hat seinen Zweck in sich selbst, unabhängig von seiner Erfüllung. Das Liebesobjekt erhält durch seine Unerreichbarkeit seinen besonderen Wert. Was leicht zu haben oder zu erreichen ist, erzeugt keinerlei Spannung und besitzt einen geringeren Wert, wie Silvandre dem Hylas erklärt: *Mais si l'amour n'est qu'un désir, comme tu le soutiens, ne vois-tu pas que posséder ce que l'on désire, c'est entendre l'amour, puisque l'on ne s'avise point de désirer ce que l'on possède? (...) car semblable à l'arc qui plus il est tendu, plus impétueusement il passe la flèche, nôtre âme désire avec bien plus de violence les biens qui sont les plus difficiles. Si les désirs diminuent à proportion que le bien désiré est facile à obtenir, à plus forte raison quand ils seront satisfaits.*¹¹¹ Auf Platon rekurriert Silvandre auch dort, wo er im Gespräch mit Astrée, Diane und Phyllis auf die Seele als Ursache und Ursprung der Liebe eingeht. Die Seele ist es, die liebt, in der die Liebe ihren Anfang nimmt. Die Seele agiert im Körper, dessen sie sich als Werkzeug bedient. Der Körper allein könnte weder sehen, noch sprechen, noch empfinden oder lieben. Wenn Phyllis stürbe, so wäre nur noch ihr Körper vorhanden, der ohne die Seele nicht mehr Phyllis ist. Diese platonische Reflexion soll beweisen, dass das eigentliche Wesen des Menschen in der Seele besteht. Das eigentliche Liebesobjekt wie auch das Liebende ist entsprechend auch die Seele. Hylas dagegen argumentiert rein physisch. Für ihn ist Phyllis' Wesen identisch mit dem Körper, den man sieht, betastet etc. Silvandre macht immerhin im Gespräch mit Paris folgendes Zugeständnis an die Sinne und die Ebene des Körperlichen, was bei Platon nicht anders ist, durch Plotin und Ficino jedoch zurückgedrängt und als Verirrung der Seele betrachtet wird.¹¹²

¹¹⁰ Vgl. Symp. 200aff.; 204a. Zu den Parallelen in der provenzalischen und arabischen Liebeslyrik s. Kapitel IV. (Teil I.) meiner Untersuchung.

¹¹¹ Witte 1783, II. 9. 373-375; Noé 2004, II. 9. 387f.; 389-92.

¹¹² Zur Materiefeindlichkeit des Neuplatonismus s. Kapitel III. (Teil I.), zu den insgesamt widersprüchlichen Äußerungen Ficanos s. Kapitel V. im vorliegenden Band (Teil II.).

Die Seele strebt nicht nach Unabhängigkeit von den Sinnen, da sie ja etwas Schönes, Anziehendes grundsätzlich durch die Sinne wahrnimmt und auch nur über diesen Weg eine Kenntnis über das Schöne und Gute gewinnt. Es ist natürlich, so Silandre, wenn man den geliebten Menschen gern sieht, in seiner Nähe sein und ihn liebevoll berühren möchte: *L'âme qui est la partie qui aime, s'attache sur les beautés du corps comme à celles de l'âme. Elle se plaist à voir, à entendre, à toucher ce qu'elle aime, elle ne peut faire divorce avec le sens par ou ses plaisirs ont commencé, ni séparer son plaisir de leur (= eux).*¹¹³ Der Liebe zu den schönen Körpern, bzw. der körperlichen Dimension der Liebe wird entsprechend der Diotima-Rede und auch im *Phaidros* ein Wert zuerkannt,¹¹⁴ sie ist nicht schlecht oder verwerflich, sondern aufgrund ihrer Vergänglichkeit unzureichend. Das sich anschließende antike Motiv des Seelentausches oder Herzenstausches ist zu einem Topos in der mittelalterlichen und der Renaissancedichtung geworden.¹¹⁵

Hylas und Stella

Über Hylas erfährt der Leser, dass er ohne Vater aufwächst und seine Mutter, von der er sehr verwöhnt wird, stirbt, als er zwölfjährig ist.¹¹⁶

Psychologisch lässt sich daraus herleiten, dass das väterliche Prinzip Forderungen und Bedingungen an das Kind richtet bzw. auch Leistungen erwartet, während das bedingungslose, gebende mütterliche Prinzip zunächst für ihn vorhanden war, aber dann allzu früh verloren ging. Hylas scheint ähnlich wie Don Juan auf der Suche nach seiner Mutter zu sein. Bereits als Jugendlicher verhält er sich dünkelfhaft und genießt es, eine Schöne nach der anderen zu erobern. Hylas stellt einen wichtigen Gegenpart zu den anderen Figuren dar. Er trägt einen sprechenden Namen, der sich von *hýlē* (Materie!) ableitet. Seine Auffassung von Liebe und zwischenmenschlichen Beziehungen ist geprägt von einer materialistischen und auch opportunistischen

¹¹³ Witte 1783, II 1. 13; Noé 2004, 9f. Vgl. auch Witte 1783, III. 2. 43; Noé 2004, 42. Zu den legitimen liebevollen Berührungen vgl. *Phaidros*, 255b; 255e-256a, *Symp.* 192b-d.

¹¹⁴ *Symp.* 206aff.; 210aff.; *Phaidros* 256a-d. Zu den legitimen Liebesbeweisen zählen bei Platon auch in den homoerotischen Beziehungen liebevolle Berührungen, Umarmungen und Küsse. Im *Phaidros* äußert Platon sehr viel Verständnis für die Liebenden, sogar sexuelle Beziehungen kritisiert er nicht, die aus übergroßer Liebe geschehen. Vgl. Kapitel I (Teil I.):

¹¹⁵ Zu den Motiven der Renaissancelyrik (der *Pléiade*, der *Ecole Lyonnaise* u. a.) s. Kapitel V. im vorliegenden Band (Teil II).

¹¹⁶ Zur Geschichte des Hylas: Witte 1783, I. 8. 339ff.; Noé 2004, I. 8. 327ff.

Auffassung. Hylas verhält sich unbeständig und oberflächlich, spielt mit den Gefühlen der Frauen, die sich einbilden, von ihm geliebt zu werden. Er beurteilt die Partnerinnen, die er ständig wechselt, nur nach ihren äußeren Vorzügen. Er vermag ebenso schnell lieb zu gewinnen wie zu vergessen. So charakterisiert er sich selbst in seinen Liedern, in denen er seine Lebensweise lobt, die man als trivial-epikureisch bezeichnen könnte. Die Liebe bedeutet ihm ein unverbindliches Spiel oder Amusement, rein sexuelles Vergnügen, einen Genuss ohne Verpflichtung.¹¹⁷ Er hält es aber für möglich, dass auch ein anarchisches, ungebundenes (oder: bindungsunfähiges) Herz durch wahre Liebe gezähmt und bekehrt werden könne. Hylas gibt zu, dass er geliebt werden möchte, doch verhält er sich nicht entsprechend. Silvandre stellt fest, dass Hylas recht wenig über das Geheimnis der Liebe weiß: *Hylas, Vous êtes bien peu instruit des mystères de l'amour!*¹¹⁸ Hylas liebt es, die anderen mit seinen frechen und respektlosen Äußerungen zu provozieren, vor allem Silvandre. Für diesen bedeutet der Liebesdienst an Diane eine ernsthafte Angelegenheit, während Hylas sich über so viel Mühe, die keinen „Erfolg“ im herkömmlichen Sinn verspricht, so viel Zuneigung, von der er nichts „hat“, nur amüsieren kann. Der sich anschließende Topos von den Seelenverwandten, die sogar füreinander sterben würden, geht auf Platons *Symposion* zurück und wurde durch Ficino und die Lyriker der französischen Renaissance modifiziert: Der Liebende ist nicht nur bereit, für die geliebte Person zu sterben, sondern es findet sogar ein *Seelentausch* statt, indem der Liebende in der geliebten Person lebt.¹¹⁹ Empfängt er aber keine Gegenliebe, ist der Seelentausch nicht möglich, sodass der Liebende gleichsam stirbt.¹²⁰

Für Silvandre hat die Liebe ihren Lohn in sich selbst, ähnlich wie in der Liebeskonzeption der Troubadours. Ihm kommt es nicht auf die physische Erfüllung der Liebe an, ohne dass er diese verurteilt.

Wie man aus den Gedichten des Hylas erfährt, verlässt er „undankbare“ Frauen sofort, denn schließlich glaubt er allein zu wissen, wie sich ein verständiger Liebender verhalten soll. Bei den undankbaren Frauen handelt es sich um diejenigen,

¹¹⁷ Witte 1783, I. 7. 330f.; Noé 2004, I. 7. 266f.; 287. Hylas erscheint als personifizierte Unbeständigkeit.

¹¹⁸ Witte 1783, I. 8. 332; Noé 2004, I. 8. 317f. Zur Liebe als Mysterium vgl die Diotima-Rede in *Symp.* 210aff.!

¹¹⁹ Witte 1783, I. 8. 334; Noé 2004, I. 8. 322-23.

¹²⁰ *Symp.* 179b-180b (Phaidros-Rede), vgl. in Kap.V. die Ausführungen zu Ficino und der Platonrezeption der Renaissancelyriker.

die ihn durchschaut haben. Hylas und Silvandre verkörpern paradigmatische Extremcharaktere oder Extrempositionen, die ein Ungleichgewicht zwischen den Seelenkräften darstellen. Sie repräsentieren einerseits oberflächliche Sinnlichkeit und ausgelebte Sexualität ohne Liebe und Seelenverwandtschaft, andererseits eine nicht körperfeindliche, aber körperferne, rein geistige Liebe bei Silvandre.

Das weibliche Pendant zu Hylas bildet Stella.¹²¹ Sie wird aus der Sicht der enttäuschten Hirten Corylas, Lysis und anderer, die sich auf sie eingelassen haben, charakterisiert. So könne ihre äußere Schönheit, ihren oberflächlich, unaufrichtigen und wankelmütigen (*volage*) Charakter nicht aufwiegen. Die Betrachtung des Hirten Lysis, dass Liebe und Einbildung oft schwer voneinander zu unterscheiden seien, leuchtet auch dem modernen Leser wie viele weitere vorgestellte Ansichten über die Liebe ein.¹²² Man kann sich demnach einbilden, jemanden zu lieben und von ihm geliebt zu werden; sich also über seine eigenen Gefühle täuschen. Schließlich könnte man sogar als alltägliche Erfahrung bezeichnen, dass Qualitäten in eine andere Person hineinprojiziert werden, die diese Aufmerksamkeit gar nicht verdient.

Das Pendant zu Hylas, verkörpert Stella, deren Vorzüge allein in der äußeren Schönheit liegen. Für die Verehrer Corylas und Lysis, relativiert sich ihre körperliche Schönheit sobald sie sich näher kennen gelernt haben. Ihr oberflächliches Verhalten fällt insofern auf sie zurück, als sich die Männer von ihr abwenden. Der Druiden Adamas empfiehlt Corylas, um seines Seelenfriedens willen Stella zu meiden.¹²³ Die Liebe bedeutet für Stella ein unverbindliches Spiel. Sie liebt keinen der Männer wirklich, denen sie ihre Gunst erweist. Tatsächlich finden sich Stella und Hylas zu einem Paar zusammen, nachdem sie ihre Seelenverwandtschaft festgestellt haben. Sie formulieren ihre eigenen „Liebesregeln“ und Vorstellungen vom richtigen Verhalten für Liebende, die aber nur für sie selbst gelten sollen. Auch diesem Beispiel liegt die in Platons Erosdialogen thematisierte Seelenverwandtschaft zugrunde.

Das Liebesurteil des Silvandre

¹²¹ Zur Charakterisierung Stellas: Witte 1783, I. 5. 194-211; Noé 2004, I. 5. 197-208.

¹²² Witte 1773, I. 5. 194f.; Noé 2004, I. 5. 191f.

¹²³ Witte 1783, I. 5. 211; Noé 2004, I. 5. 203ff.

Auch Exempla für wahre Liebe und Seelenverwandtschaft fehlen nicht, wie sie etwa zwischen Cléon und Tyrcis über den physischen Tod hinaus besteht. Tyrcis trauert unaufhörlich um seine verstorbene Cléon, es ist derselbe Hirte, dem Celadon im Wald begegnet war. Der platonische Topos von der Seelenverwandtschaft und der geliebten Person als *alter ego* wird im Gedicht des Tyrcis thematisiert: *Sie lebte in mir, und ich in ihr ganz allein.*¹²⁴ Laonice versucht vergeblich, sich Tyrcis anzunähern. Hylas will Tyrcis beeinflussen; dieser solle sich endlich wieder dem Lebenden zuwenden, solle endlich wahrnehmen, dass Laonice ihn liebt. Silvandre wird zum Schiedsrichter in dieser Liebesfrage ernannt: Darf Tyrcis eine neue Frau lieben, oder soll er Cléon die Treue halten? Die Liebesurteile, die bereits im französischen Mittelalter begegnen, scheinen sowohl auf das antike Genus der beratenden oder überlegenden Rede (*genus deliberativum*), in der entsprechende Argumente für oder gegen eine Sache vorgebracht werden, zurückzugehen, als auch auf die gerichtliche Rede (*genus iudicale*), da das Urteil ja einem Richter überlassen wird.¹²⁵ Silvandre entscheidet zuungunsten Laonices. Die Liebe des Tyrcis zu Cléon geht über ihren physischen Tod hinaus. Er ist offenbar nicht bereit für eine neue Liebe. Damit eine wahre und glückliche Beziehung entsteht, muss eine beidseitige Liebe vorliegen. Durch einen Schiedsspruch lässt sich nicht bestimmen, dass Tyrcis von nun an Laonice lieben soll - dies hat Silvandre durchschaut. Liebe lässt sich nicht erzwingen, sie muss aus freiem Willen entstehen. Ein kluges, diplomatisches Urteil, das freilich nicht alle zufrieden stellt. Seitdem ist Laonice mit Phyllis und Silvandre verfeindet. Zu einem späteren Zeitpunkt gewinnt Laonice schließlich doch die Liebe des Tyrcis, allerdings mit einer List. Sie ruft den Liebesgott um Beistand an und mimt den Schatten der Verstorbenen, der dem Schlafenden einflüstert, er solle von seiner Trauer ablassen und sich Laonice zuwenden. Tyrcis vermag, wenn auch getäuscht, sich von Cléon zu verabschieden und gleichsam ins Leben zurückzukehren.¹²⁶

Ein Exemplum für großmütige Liebende

¹²⁴ Witte 1783, I. 7. 292ff.; 8. 300f.; Noé 2004, I. 7. 281; 285f.; 8. 302. Zur geliebten Person als *alter ego* und Entsprechung (*symbolon*) s. Symp. 183e; 179dff.; zu den Seelenverwandten: Phaidros 252c-253c.,

¹²⁵ Zum *genus deliberativum* (beratende / überlegende Rede) und *genus iudicale* (gerichtliche Rede): Quintilian, Inst. Bd. I. Buch III. § 4.9, § 5.18, 197ff.; 305f. s. auch Lausberg 1990, § 63, § 224-38.

¹²⁶ Witte 1783, V. 9. 404-422.

In den Verhaltensweisen der Liebenden und im Umgang miteinander in der *Astrée* manifestieren sich unterschiedliche Reifegrade. Ein Exemplum für vorbildliche und reife Liebende stellt die Geschichte von Bellinde, Celion und Ergaste dar. Bellinde und Celion sind ein Liebespaar, doch Bellinde fügt sich der Bestimmung ihres Vaters und erklärt sich bereit, Ergaste zu heiraten.¹²⁷ Die in mittelalterlichen Liebesurteilen formulierte Erkenntnis, dass Liebe und Ehe einander ausschließen, scheint auch hier im Hintergrund präsent zu sein. Liebe beruht auf Freiwilligkeit und gegenseitiger Sympathie und Anziehung, während die Ehe eine formale Verbindung und Verpflichtung darstellt. Der enttäuschte Celion wirft seiner Geliebten Unbeständigkeit vor. Als Ergaste von der Beziehung erfährt, möchte er auf die Heirat verzichten. Er will keinesfalls die Verantwortung für die Zerstörung einer treuen und aufrichtigen Liebe übernehmen. Er wünscht sich, von den beiden als Freund und Bruder angesehen zu werden. Die Geschichte endet glücklich, da die Bedürfnisse aller Beteiligten zufrieden gestellt sind, was auf die bewundernswerte Menschlichkeit und Reife des Ergaste zurückzuführen ist.

Damon und Fortune. Der Zauberbrunnen

Die traurige Geschichte des jungen Paares ist auf Gemälden an ihrem Grabmal abgebildet.¹²⁸ Auf einer der Tafeln sind Cupido (Eros) und Anteros sowie Damon und Fortune abgebildet. Anteros ist größer gemalt als Eros, offenbar deshalb, da die Liebe, die nach Platon durch den Anblick von jemandes Schönheit erzeugt wird, heftiger ist als die Liebe derjenigen Person, welche sie auslöst: *L'amour qui naît de l'amour est toujours le plus grand!* Ebenso beschreibt Platon das Verhältnis von Eros und Anteros. Der geliebte Mensch bewirkt durch seine Schönheit in der Seele des Liebenden den Anteros. Der *erastōs* ist stärker ergriffen als der *erōmenos*.¹²⁹ Da diese Beschreibung von Eros und Anteros bei Ficino fehlt, liegt hier ein klarer Rückgriff auf das Original vor. Die Liebe müsste demzufolge immer ungleich, sozusagen asymmetrisch sein, wenn einer immer mehr liebt als der andere, der sich

¹²⁷ Witte 1783, I.10. 442ff.; Noé 2004, I. 10. 458ff.

¹²⁸ Witte 1783, I. 11. 535ff.; Noé 2004, I. 11. 498ff.

¹²⁹ Phaidros 255c-256a zu Eros und Anteros, s. auch Symp. 180b. Dies entspricht auch einer späteren Stelle, die im Zusammenhang mit Celadons „Liebesregeln“ besprochen wird, die *perfection* der Liebe bestehe eher im Lieben als im Geliebt-Werden. Witte 1783, II. 5. 188-90; Noé 2004, II. 5. 182-83. Zu den *Règles d'Amour* Witte 1783, II. 5. 197f.; 205f.; Noé 2004, II. 5. 184f.; 195f.

lieben lässt.¹³⁰ Die hässliche Zauberin Mandragore wirbt vergeblich um den schönen Damon, der Fortune liebt. Die Hexe findet keine Gegenliebe, da gegenseitige Liebe bzw. Sympathie nur zwischen Gleichen oder Ähnlichen entstehen kann. Damon empfindet keinerlei Zuneigung für die Hexe, während seine Schönheit ihr Begehren erweckt hat. Anstatt zu akzeptieren, dass Damon eine andere liebt, beschließt sie, die Liebe der beiden zu zerstören.¹³¹ In der Figur der Mandragore, fallen äußere und innere Hässlichkeit zusammen, sowie die Macht zur Zerstörung. Eine Konstellation, wie sie nicht nur die Literatur erfinden muss.

Im Wald von Le Forez befindet sich ein Zauberbrunnen mit einer Quelle, der *Fontaine de la Verité d'Amour*. Seine besondere Eigenschaft besteht darin, wahre Liebe anzuzeigen. Wer hineinschaut, sieht im Wasser das Spiegelbild der Person, die ihn liebt.¹³² Hier liegt die Abwandlung eines Motivs aus dem *Phaidros* vor, denn der Liebende spiegelt sich in der Seele der geliebten Person. Er entdeckt etwas Verwandtes in der geliebten Person, ohne sich bewusst zu sein, dass er sich selbst in ihr spiegelt. Es gelingt Mandragore, den Brunnen durch einen bösen Zauber oder Fluch unwirksam zu machen. Als Damon hineinschaut, sieht er neben seiner Fortune einen anderen Hirten, ihren früheren Geliebten. Vor Bestürzung fällt Damon ohnmächtig in den Brunnen und ertrinkt. Fortune sieht entsprechend neben dem Spiegelbild Damons eine andere Hirtin und entdeckt schließlich ihren Geliebten, dem sie in den Tod folgt.¹³³ Selbst der Liebesgott trauert um Damon und Fortune, während der Fluch der Mandragore weiterhin auf dem Brunnen lastet. Zwei Einhörner und zwei Löwen bewachen ihn, sodass sich niemand ihm nähert. Der Weissagung gemäß kann die *Quelle der Wahrheit der Liebe* nur durch den Tod eines vollkommenen Liebespaares erlöst werden.¹³⁴ Ich habe das Motiv der Quelle in

¹³⁰ Man vergleiche aber auch das Prinzip der asymmetrischen Liebesbeziehung bei den Troubadours (Kapitel IV.)! Von der Frau geht der Liebreiz aus, der seine Wirkung in der Seele des Dichters nicht verfehlt. Die Frau lässt sich eher dazu herab, sich lieben zu lassen, wobei das Verhältnis zum Troubadour dennoch auf Zuneigung, Respekt und Seelenverwandtschaft beruht, während das Verhältnis zu ihrem Ehemann durch Pflicht und Konvenienz besteht, also nur eine formale Verbindung darstellt.

¹³¹ Die Zerstörung einer glücklichen Liebe durch eine eifersüchtige Zauberin lässt auch an die Erzählung von Glaucus und Scylla denken: Die bössartige Circe verwandelt Scylla in ein Ungeheuer und Glaucus in einen Meerese Gott. Ovid, *Metam.* XIV. 11-74. Vgl. auch die Verwandlung des Picus aus demselben Grund: Ebda. XIV 312-396.

¹³² *Phaidros* 255d.

¹³³ Witte 1783, I. 11. 548ff.; Noé 2004, I. 11. 508ff.

¹³⁴ Witte 1783, III. 2. 71; Noé 2004, III. 2. 65. Adamas antwortet auf die Frage Astrées: *L'enchantement ne peut finir que par la mort du plus fidèle amant, et de la plus fidèle amante qui soient dans la contrée.*

diesem Kontext detailliert behandelt, weil es das Thema der Liebe zu einem beglückenden Ende führt.

Madonthe und Damon

Die abenteuerliche Geschichte von Madonthe und Damon zusammenzufassen, würde zu viel Raum einnehmen, doch sollen unter Berücksichtigung des Kontextes die deutlichen Anspielungen auf die Wirkungen des platonischen Eros herausgestellt werden.¹³⁵ Madonthe lernt Damon, einen Verwandten ihres Ziehvaters Leontides, kennen. Bevor er in ihren Dienst trat, heißt es im Original, verhielt er sich brutal, anmaßend, gewalttätig und eigentlich in keiner Weise liebenswert. Auch schien er eher verwegen als tapfer oder mutig. Die Liebe zu Madonthe bewirkte jedoch einen gründlichen Sinneswandel. Als sei er in eine andere Form gegossen worden, hat die Liebe ihn von einem lasterhaften Menschen zu einem Ebenbild der Tugend gemacht. Die Veredelung und Zähmung, ja die Formung einer Seele durch die Liebe, wird an der Figur des Damon veranschaulicht. *Que ceux qui blâment l'amour sont injustes! Le jeune chevalier (sc. Damon) avant que s'attacher à moi, étant brutal, violent, ardent et si courageux au reste qui méritait moins le titre de vaillant que celui de téméraire. Mais depuis l'amour l'eût touché il devînt le modèle des chevaliers de Thorismond.*¹³⁶ Amor gibt schüchternen und verzagten Herzen Mut, während er freche und anmaßende erzittern lässt. Platon beschreibt die verschiedenen Wirkungen des Eros, die davon abhängen, in wessen Seele er hineingerät. Eros wirkt sich unterschiedlich auf die individuellen Charaktere oder Temperamente aus, er wirkt einerseits kultivierend und zähmend auf Liebende und Geliebte, aber er kann auch, im Fall von zornigen und sehr leidenschaftlichen Gemütern, gewalttätige Reaktionen, Eifersuchtsanfälle etc. bewirken.¹³⁷ Weil Damon sein früheres Verhalten nicht völlig abgelegt hat, reagiert er auf die scheinbaren Indizien für Madonthes Untreue entsprechend unbeherrscht und lässt sich mit der Hofdame Ormanthe ein. Er duelliert sich mit Thersandre, mit dem Madonthe ihn angeblich betrogen hat, und lässt ihr durch seinen Knappen Halladin ihren Ring überbringen.¹³⁸ Durch

¹³⁵ Witte 1783, II. 6. 215ff.; Noé 2004, II. 6. 211ff. Es handelt sich um einen anderen Damon, nicht identisch mit dem früher erwähnten.

¹³⁶ Witte 1783, III. 6. 215-16; Noé 2004, II. 6. 216-17: Madonthe erzählt.

¹³⁷ Phaidros 252c-253c, vgl. das eifersüchtige Gebaren des Alkibiades: Symp. 213c-d; 222c.

¹³⁸ Witte 1783, II. 6. 236-40; Noé 2004, II. 6. 236f.

Thersandre, der den Kampf überlebt, erfährt Madonthe, dass sie alle drei Opfer einer bössartigen Intrige geworden sind. Damon stürzt sich in einen Fluss, überlebt aber, während Halladin dessen Tod meldet.¹³⁹

Das Motiv der verbotenen Liebe, das sowohl aus antiken wie auch arabischen und mittelalterlichen Quellen bekannt ist, findet sich in folgender Episode: Leontides, der Adoptivvater Madonthes, will die Beziehung zu Damon verhindern und engagiert die alte Leriene als Wächterin, die zur größten Feindin der Liebenden am Hof des Leontides wird. Sie schreckt vor den schlimmsten Verleumdungen und Meineiden nicht zurück, um Madonthe mit Thersandre zusammenzubringen und Damon mit ihr zu verfeinden, schließlich wird ihr noch ein uneheliches Kind angedichtet.¹⁴⁰ Damon glaubt indessen, Madonthe habe ihn mit Thersandre betrogen. Madonthe, nach wisigotischem Gesetz zum Feuertod verurteilt, wird dann von Thersandre verteidigt und von einem fremden Ritter befreit. Die verbrecherische Leriene bekennt sich schuldig, woraufhin sie auf den Befehl des Königs ins Feuer geworfen wird.¹⁴¹

Madonthe begibt sich zusammen mit Thersandre auf die Suche nach ihrem Retter, hinter dessen Verkleidung sie sehr richtig Damon vermutet. Der Fremde lässt ihr dann einen Brief zukommen mit dem Vers *Du tust mir den Tod an, und ich erhalte Dein Leben*.¹⁴² Damon begibt sich zu einem Venustempel in die Pyrenäen, um das Orakel zu befragen, wohin er sich wenden solle, um seinem Schmerz ein Ende zu bereiten. Das Orakel gibt ihm die Weisung, sich nach Le Forez zu begeben.

Die Liebenden scheinen von einer höheren Macht geleitet, da beide unabhängig voneinander das Orakel befragen, dessen Auskunft sie nach Le Forez führt. Dort trifft Damon zunächst Galathée. Auf dem Weg zur Königin Amasis werden sie von fremden Rittern überfallen, wobei es zu einer doppelten Anagnorisis kommt. Der verletzte Damon wird gerade von dem Druiden Adamas behandelt, als Madonthe hinzukommt und auf dem Schild des Verwundeten das Bild des Tigers mit dem Spruch wieder erkennt: *Du tust mir den Tod an und ich erhalte Dein Leben*. Einer der Ritter, die Damon überfallen hatten, ist Thersandre, der im Sterben sowohl Damon erkennt als auch das Glück erlebt, die Liebenden endlich vereint zu sehen. Er

¹³⁹ Witte 1783, II. 6. 240f.; Noé 2004, II. 6. 239f. Vgl. Celadons Sprung in den Lignon!

¹⁴⁰ Witte 1783, II. 6. 242f.; Noé 2004, II. 6. 243-257: Damon hat Ormanthe geschwängert, was diese bis zur Geburt geheim hält. Sie und Leriene zerstören den Ruf Madonthes endgültig, indem sie ihr das Kind zuschieben.

¹⁴¹ Witte 1783, II. 6. 252f.: *Tu me donnes la mort, et je soutiens ta vie*, Tod der Leriene : 267ff.; Noé 2004, II. 6. 257f.; 262ff.

¹⁴² Damon zweifelt noch immer an Madonthes Unschuld und ihrer Liebe zu ihm: Witte 1783, III. 6. 268. Befragung des Orakels: 270f.; Noé 2004, 300f.; 304-305.

wird aufrichtig betrauert, da er sich als treuer, bescheidener Freund und in jeder Hinsicht unschuldig erwiesen hat.¹⁴³

Die Episode stellt zum einen ein Paradigma für die Fragilität menschlichen Glücks und Liebens dar - Madonthe wäre beinahe zu Unrecht verurteilt worden – zum anderen für eine stabile, unzerstörbare Liebe. Die beiden verwandten Seelen finden sich nach den Störungen, Zweifeln und Verwirrungen schließlich in Le Forez wieder. Auch in diesem Fall handelt es sich um das beständige Suchen und Finden der Liebe, was als Exemplum bei Platon vorliegt.

Celidée und Thamire

Calydon leidet Liebeskummer um Celidée, der sich sogar physisch bemerkbar macht. Er verfällt in Melancholie und magert immer mehr ab. Nur die Liebe Celidées könnte ihn retten, doch sie ist Thamire liebevoll verbunden. Schweren Herzens leistet Thamire einen ungewöhnlichen Freundschaftsdienst. Er überlässt gemäß dem Sprichwort *Den Freunden ist alles gemeinsam*, das auf Platons *Phaidros* stammt, dem liebeskranken Calydon seine Celidée, obwohl diese keinerlei Zuneigung für ihn empfindet.¹⁴⁴ Sie würde lieber sterben als ihn heiraten. Sie fühlt sich betrogen, und wie ein lebloses Objekt behandelt, das man austauscht bzw. an andere verschenkt. Calydon weigert sich, nachdem er gesundet ist, Celidée zurückzugeben. Sie hat sich inzwischen von beiden Männern abgewendet.

Man verhandelt diese Situation beim Liebesgericht. Mit welchem Recht kann Thamire erwarten, dass Celidée ihn noch liebt? Für wen soll sich Celidée entscheiden, wer hat ihre Liebe verdient? Thamire, der ältere, besonnene Liebhaber, mit dem sie sich emotional verbunden und seelenverwandt fühlt, oder Calydon, der junge, impulsive, aber oberflächliche Liebhaber, der bloß an ihren äußerlichen Vorzügen orientiert ist? Die Zweifel Celidées an Calydots Liebe sind berechtigt; sie fragt sich, ob man jemanden bereits liebt, wenn man sie bzw. ihn schön findet, wenn man scherzt, man sich küsst etc. Celidée erwartet, dass der Liebende zum Glück und Wohlergehen des anderen beitragen sollte. Die Liebenden sollen miteinander besser

¹⁴³ Witte 1783, III. 12. 543 ff. die Anagnorisis: 548-49; Noé 1783, III. 12. 581ff.; 586-87.

¹⁴⁴ Phaidros 279c: *koinà tà tōn philōn*, auch zitiert von Cicero, Laelius: 5.(18); 9.(31-32); 14.(50); 20.(74). Witte 1783, II. 1. 26ff.; 2. 47ff.; Noé 2004, II. 1. 25ff.; 2. 45ff.

werden, worin ein direkter Bezug zu Platons moralischen Prinzipien liegt, die er untrennbar mit seiner Eros-Konzeption verknüpft.

Celidée fragt Calydon, ob sie durch ihn in irgendeiner Weise schöner, tugendhafter oder besser geworden sei. Er hat nicht zu ihrem Wohlergehen, zu ihrer Zufriedenheit und ihrem Glück beigetragen. Calydots Liebe stellt bloß ein oberflächliches egoistisches Besitzstreben dar.¹⁴⁵ Thamire verteidigt sich wie folgt: Er hat Celidée an Calydon übergeben, da er dessen Leben retten wollte, nicht weil er ihrer überdrüssig gewesen sei. Er bittet sie sogar auf Knien um Vergebung.¹⁴⁶

Celidée bringt vor dem Liebesgericht eine Unterscheidung zweier Arten der Liebe vor: Die Erste, die sie als *tugendhafte, ehrbare Freundschaft (honneste amitié)* bezeichnet, besteht für sie in der Liebe zu Menschen, die aufgrund ihrer Güte und Tugend liebenswert sind, sowie in der Liebe zu den Angehörigen und Freunden. Die Liebe Thamires gehört für sie eindeutig zu dieser ersten Form. Die zweite Form, die eigentlich nicht als Liebe bezeichnet werden kann, entspricht dem Verhalten Calydots, der sich als oberflächlich und egoistisch erwiesen hat, indem er auf die äußere Schönheit und den physischen Besitz der Celidée fixiert war.

Platon definiert den wahren Liebenden als denjenigen, dem es um das Gute für den anderen geht, ohne dabei eigenes Interesse zu verfolgen! Der falsche Liebhaber sucht nur seinen Vorteil und die Befriedigung seiner Wünsche, der wahre (philosophische) Liebhaber will das Gute für den Geliebten und macht ihn besser, was auch impliziert, dass er alles vermeidet, was der geliebten Person schaden könnte.¹⁴⁷ Celidée hat den respektvollen, ernsthaften Thamire um seiner Tugend willen geliebt. Die andere Form der Liebe, *amour*, ist *die den Lüsten und Begierden gemäße*. *Amour* wird mit zügelloser Leidenschaft und Verwirrung sowie mit einem vergänglichen, oberflächlichen Gefühl gleichgesetzt.¹⁴⁸ Platons Eros lässt sich in dieses etwas vereinfachte erscheinende Schwarz-Weiß-Schema nicht einordnen. Er besteht in einem Verlangen und Begehren auch auf sexueller Ebene, ist jedoch verbunden mit einer moralischen Verpflichtung, die sich in dem wohlwollenden Lieben und Respektieren des anderen äußert, sowie in der gemeinsamen Liebe zum Guten.

¹⁴⁵ Witte II. 2. 60ff.; Noé II.2. 63f.: *Ton amour m'a-t-il rendue plus belle ou plus vertueuse?*

¹⁴⁶ Witte II. 2. 47f.; Noé II. 2. 67-75.

¹⁴⁷ Phaidros 232cf., 232dff.: Lysias unterstellt dem Verliebten (*erastēs*) ein egoistisches, rein sexuelles Bestreben, um seine These zu verfechten, dass man sich besser einem Nichtverliebten zuwenden solle, da dieser sich vernünftiger verhalte. Korrektur durch Sokrates: 252 d-253 c, 255 b, vgl. auch Symp. 209 b-e, 210 c.

¹⁴⁸ Vgl. die Unterscheidung von *philia* und *epithymia* in Kap. I.

Die extreme Körperfeindlichkeit des christlich geprägten Neuplatonismus, die auch bei Ficino deutlich hervortritt, führte zu einem solchen Schwarz-Weiß-Schema, in dem die himmlische Liebe (Liebe zu Gott, Nächstenliebe, *caritas*) von der „sündhaften“, sexuellen irdischen Liebe abgegrenzt wird.¹⁴⁹

Das Liebesurteil der Leonide lautet wie folgt: Thamire hat Celidée massiv gekränkt, indem er durch den so genannten Freundschaftsdienst an Calydon ihre aufrichtige Liebe und Zuneigung verraten und missbraucht hat.¹⁵⁰ Da er aber seinen Irrtum erkennt und bedauert, und durch sein bisheriges Verhalten seine Liebe zu Celidée bewiesen hat, wird zu seinen Gunsten entschieden.

Die Geschichte wird an einer späteren Stelle im Roman fortgesetzt. Celidée besteht darauf, zu erfahren, wer von beiden sie wirklich liebt.¹⁵¹ Sie fragt sich in einem Monolog, wer von beiden sie lieben würde, wenn sie hässlich wäre. Wer ihr Wesen liebt, ihre Seele, und wer nur die vergängliche Schönheit und Jugend liebt, das Akzidentelle sozusagen. *La beauté fait aimer, je l'avoue, mais qu'il est triste d'essuyer les importunités de ceux qui nous n'aimons point? On m'adorait belle, laide on me méprisera. Si son amour (sc. Thamire) n'est pas fondé que sur ma beauté, il s'évanouiroit bientôt avec elle, si c'est mes bonnes qualités qui l'ont attaché à moi, il devra m'estimer davantage.*¹⁵² Sie greift zu einem grausam und makaber erscheinenden Mittel: mit einem Diamanten ihrer Mutter, der Druidin Cléontine, zerstört sie ihr Gesicht, fügt sich Schnittwunden zu, die tiefe Narben hinterlassen werden. Ihre selbstzerstörerische Handlung löst Entsetzen bei beiden Männern aus. Calydon distanziert sich jedoch bald, da sie nun in diesem entstellten Zustand nicht mehr anziehend für ihn ist. Thamire liebt sie seitdem nur noch mehr, vor allem, weil er das Motiv ihrer Tat nachvollziehen kann.

Die Folgen der Rivalität: Polemas, Lindamor und Galathée

Polemas und Lindamor begehren beide Galathée, wobei Ersterer von machtpolitischen und opportunistischen Interessen geleitet wird.¹⁵³ Er hatte bereits

¹⁴⁹ Vgl die amor - amicitia- Diskussion im Mittelalter: Kap. IV.

¹⁵⁰ Witte II. 2. 77f.; Noé II. 2. 78f.

¹⁵¹ Witte II. 11. 430ff.; Noé II. 11. 443ff. Heilung der Celidée: Witte V. 5. 217f.

¹⁵² Witte II. 11. 431; Noé II. 11. 445. Vgl. auch das Verhalten der Floride bei Marguerite de Navarre!

¹⁵³ Polemas wird als negatives Exemplum rücksichtslosen, egoistischen Besitzstrebens vorgeführt. Witte 1783, I. 9. 375ff.; Noé 2004, I. 9. 360ff.

um Amasis, die Mutter Galathées, geworben. In einem Gedicht an Galathée stellt er die Liebe als *Einvernehmen zweier tugendhafter Herzen* dar. Dass beständige Liebe nur zwischen Tugendhaften blühen kann, entspricht einem Grundsatz, der auf Platon zurückgeht.¹⁵⁴ So macht sich Polemas platonische, philosophische Definitionen von Liebe zunutze, welche ihm als Mittel zum Zweck dienen, nämlich Galathée zu beeindrucken und sie für sich einzunehmen. Seine Verstellungskunst in Bezug auf Liebe und seine geheuchelte Ernsthaftigkeit scheint jedoch wenig Erfolg zu haben. Polemas zitiert und verzerrt zugleich Platons Beschreibung des Eros, wenn er behauptet: *Alle Liebe entsteht von Begierde und Verlangen, etwas, woran es einem mangelt, zu erlangen. Ist das Verlangen gestillt, hört die Begierde auf.*¹⁵⁵ Polemas reduziert die Liebe auf das rein physische Begehren, dass er mit körperlichen Bedürfnissen wie Hunger oder Durst in Parallele setzt. Die platonische Definition des Eros als Mangel und als Begehren nach etwas, das man für schön und gut hält, wird also auf einer rein materiellen und sexuellen Ebene betrachtet. Platon berücksichtigt eindeutig die sexuelle Ebene, doch nimmt er keineswegs an, dass mit der Sättigung oder dem gestillten Verlangen auch die Liebe aufhört. Vielmehr entspricht dieses Argument des Polemas dem des Lysias im *Phaidros*, der dem Liebenden unterstellt, dass er nur an der sexuellen Befriedigung interessiert sei und daher immer neue Lustobjekte suche.¹⁵⁶

Platons Eros ist hingegen unmittelbar mit der Liebe zum Guten und folglich mit einer religiösen Dimension und einer ethischen Verpflichtung gegenüber der geliebten Person verknüpft: Der Liebende will das Gute für den Geliebten. Das Begehren nach der Nähe des aufgrund seiner äußeren und inneren Schönheit geliebten Menschen hört nicht einfach auf, wie Polemas behauptet, sondern wächst eher mit der Vertrautheit und im Zusammensein. Die Überlegungen des Polemas entbehren jeder moralischen Grundlage, wie seine weiteren Ausführungen zeigen: Wenn das Begehrte zu früh oder zu bereitwillig gewährt werde, bestehe die Gefahr, dass allzu schnell eine Gewöhnung und Sättigung eintrete. Allerdings könne eine allzu große Distanz ein Erlöschen des Verlangens und des Interesses bewirken, was zu vermeiden sei, da Frustrationen einträten. Die Hoffnung müsse immer erhalten

¹⁵⁴ Vgl. Platon, *Phaidros* 243c; 252d-253c; 255a-b; *Symp* 25ef.; 209b-c; 210c: Nur zwischen Guten und Seelenverwandten kann es dauerhafte Liebe geben!

¹⁵⁵ Witte 1783, I. 9. 389-90; Noé 2004, I. 9. 369f.

¹⁵⁶ *Phaidros* 231aff.; 232c-d, 238eff.

werden.¹⁵⁷ Letztere Überlegung gleicht tatsächlich in einem Punkt der Liebeskonzeption der Troubadours. Die Dame vermeidet es, allzu bereitwillig ihre Gunst zu schenken. Es steht in ihrer Entscheidung, ob und wann sie ein sexuelles Verhältnis zulässt. Ihre Liebe und Gunst erhält dadurch ihren besonderen Wert, da man sich um sie bemühen muss. Die erotische Spannung bleibt auf diese Weise erhalten.¹⁵⁸ An Polemas und Lindamor lässt sich feststellen, dass Rivalität und Eifersucht sich auch positiv auswirken können. Das Wetteifern um die Aufmerksamkeit der geliebten Person und die Befleißigungen um ihre Gunst bringen verborgene Tugenden zum Vorschein, was auch nach Platon zu den positiven Wirkungen des Eros gehört.¹⁵⁹

Galathée wird sich bewusst, dass sie Lindamor liebt.¹⁶⁰ Galathée verbirgt ihre Liebe aus Vorsicht, hält sie sogar vor ihrer Mutter geheim. Der kleine Junge Fleurial, der Sohn eines Gärtners, wird als Überbringer heimlicher Liebesbotschaften engagiert. Unterdessen beginnt Polemas, die Liebenden aus verletzter Eitelkeit heraus zu verunglimpfen. Er verbreitet das Gerücht, Lindamor brüste sich überall mit seiner neuen Eroberung, was unweigerlich Galathée zu Ohren kommt, die daraufhin Lindamor seine *indiscrétion* vorwirft. Auch nach Platon und nach den mittelalterlichen Liebesregeln gilt Diskretion als Voraussetzung für eine vertrauensvolle Beziehung. Lindamor ist also in Ungnade gefallen. Er bittet sie, seines Wohlwollens und seiner bisherigen Aufrichtigkeit zu gedenken. Galathée reagiert ähnlich unversöhnlich wie Astrée gegenüber Celadon.¹⁶¹ Lindamor fordert den Polemas zum Zweikampf heraus, um den Ruf Galathées und seine Liebe zu retten. Leonide berichtet, Lindamor sei tot, um zu erreichen, dass Galathée ihr Unrecht bereut.¹⁶² Lindamor nimmt eine andere Identität an und lebt fern von

¹⁵⁷ Witte 1783, II. 1. 10-12; Noé 2004, II. 1. 9-10.

¹⁵⁸ Ovid stellt diese Überlegung in Form eines Kalküls an: was leicht zu gewinnen ist (d. h. Frauen, die sich leicht verführen lassen!) besitzt einen geringeren Wert als das, was mit Geduld und Beharrlichkeit erkämpft wird. Die *Ars amatoria* wurde z. B. im Bereich der Troubadourlyrik wenig zitiert, sicherlich deswegen, da Ovids Liebeskonzeption sehr auf die Erfüllung des sexuellen Begehrens konzentriert ist und er häufig den Frauen mit allzu wenig Respekt begegnet. Ovids Liebeskunst, die sehr viel Ironie und satirische Züge enthält, passte nicht in das südfranzösische Frauenbild und auch nicht zu der spirituellen, idealisierenden Liebe, deren arabische Wurzeln aufgezeigt wurden. Vgl. dazu Kapitel IV. meiner Untersuchung.

¹⁵⁹ Phaidros 252d-253a; 255a-d; Symp. 184b-e; 208e-209d; 210a-b; 211c-d.

¹⁶⁰ Witte 1783, I. 9. 401: *L'amour doit être assujéti aux loix de la vertu*: Noé 2004, I. 9. 383.

¹⁶¹ Witte 1783, I. 9. 411ff.; Noé 2004, I. 9. 384ff.; 388-90.

¹⁶² Witte 1783, I. 9. 416ff.; Noé 2004, I. 9. 396f.: Ein Pendant zu Astrée und Celadon!

Galathée in einem Dorf, wo er sich als Vetter des Fleurial ausgibt. Er spricht sogar in Bauernsprache mit Galathée, ohne dass sie ihn erkennt. Léonide versucht das Liebespaar wieder zusammenzubringen. Sie verabredet mit Galathée einen Termin, zu dem sie das Herz des vermeintlich Verstorbenen erhalten soll. Im Garten des Hauses, in dem er sich versteckt hielt, tritt ihr dann Lindamor leibhaftig entgegen, um ihr von Neuem *sein Herz zu schenken*.¹⁶³

Daran schließt sich die Episode an, in welcher Galathée den von Polemas inszenierten Orakelspruch erhält und den bewusstlosen Celadon am Lignon entdeckt.¹⁶⁴ Ihre unerfüllte Liebe zu Celadon beruht auf Mitgefühl und auf dem falschen Glauben, er sei für sie bestimmt. Léonide will Polemas für sich gewinnen, während sie ignoriert, dass es Agis ist, der sie liebt.

VI 4. i. Die platonischen Begründungen für Liebe und Abneigung

An die oben beschriebenen Verwirrungen der Gefühle und einander zuwiderlaufenden Interessen schließt sich das Gleichnis von der magnetischen Anziehung an, das bezüglich des Stils und der Anschaulichkeit sehr an die Mythen Platons erinnert.¹⁶⁵ Es handelt sich um ein ursprünglich von Platon stammendes Motiv, das sich im Liebestraktat des Ibn Hazm al-Andalusi, im *Convito* Dantes, bei dem Stilnovista Pier della Vigna (13. Jahrhundert) findet und auch von Ficino aufgenommen wird.¹⁶⁶ Bei Platon erscheint der Magnet im Kontext mit der Faszination, die der enthusiastische Dichter auf seine Zuhörer ausübt. Eriugena und die genannten nachfolgenden Autoren übertragen dieses Gleichnis auf die Anziehungskraft der Liebe. Der Druide Adamas erzählt das Gleichnis von den Magneten, um die Ursache der Liebe unter den Menschen bzw. der Anziehung zwischen den Individuen, zu veranschaulichen. Im Unterschied zu Platon werden hier Männerseelen und Frauenseelen unterschieden. Vielleicht ist jedoch nur gemeint, dass vor der Geburt, vor der Ankunft auf der Erde, schon durch den göttlichen Plan festgelegt ist, ob das betreffende Wesen ein Mensch oder ein Tier wird, und ob es weiblich oder männlich wird. Wie Adamas darlegt, versieht Gott die

¹⁶³ Witte 1783, I. 9. 428-32; Noé 2004, I. 9. 399-411.

¹⁶⁴ Witte 1783, I. 9. 433ff.; Noé 2004, I. 9. 410f.

¹⁶⁵ Witte 1783, I. 9. 462-67; Noé 2004, I. 9. 435ff. Vgl. Symp. 189d-193d (Rede des Aristophanes).

¹⁶⁶ Vgl. dazu die Kapitel III.-IV. (Teil I.) und V. (Teil II.)

Frauen- und Männerseelen gesondert für sich mit einem Stück Magnetstein. Wenn er die Seelen zu einer festgelegten Zeit in die Welt sendet, so führt er die Männerseelen zu den Frauenseelen. Für jede Seele lagen die Magneten zur Auswahl bereit. Einige diebische Seelen, die sich mehrere Magneten mitnehmen, werden zu Menschen, die von mehreren geliebt werden bzw. zu mehreren hinstreben. Der Magnet kann auch in viele Stücke zerbrechen, sodass diejenige Seele viele andere an sich zieht. Menschen, die nicht lieben und von niemandem geliebt werden, haben ihren Magneten verloren oder keinen abbekommen. Platon vermeidet in den Erosdialogen den Begriff der magnetischen Anziehung, doch versucht er in ähnlicher Weise die Ursache der Liebe unter den Menschen zu erklären.

Jede Seele ist auf der Suche nach ihrer Entsprechung, ihrem *symbolon*, nach einer Selbst-Ergänzung oder Selbsterweiterung. Im Mythos von den getrennten Kugelhälften sucht jede ihr Gegenstück, *symbolon*. Platon gibt zugleich eine Begründung für hetero- und homosexuelle Beziehungen, die hier zumindest angedeutet werden.¹⁶⁷ Das Gleichnis veranschaulicht, dass individuelle Anziehung und Abneigung natürlich und gleichsam vorgeburtlich festgelegt sind, weswegen man sie nicht erzwingen oder manipulieren kann.

Die Liebe wird zugleich als ein seelisches Phänomen erwiesen. Sie existiert in den Seelen schon vor der Inkarnation! Die gegenseitige Abneigung bzw. Anziehung und die Verwirrungen, die dadurch entstehen, werden vor allem an den Beziehungen zwischen Galathée, Lindamor, Polemas und Leonide deutlich. Polemas begehrt Galathée, Lindamor liebt sie, während Galathée sich von beiden belästigt fühlt, also keine Zuneigung empfindet, da sie Celadon liebt. Dieser hingegen ist von ihr keineswegs beeindruckt, auch durch ihre fürstliche Abstammung wird sie nicht liebenswerter. Lindamor bittet Leonide um Hilfe, doch sie weiß, dass Galathée sich unrettbar auf Celadon fixiert hat, während es für ihn keine andere Geliebte gibt als Astrée.

¹⁶⁷ Symp. 191dff., s. Anm 124. Vgl. die bereits erwähnten Travestie-Szenen, vor allem Celadon in der Rolle der Alexis. Es wird von auffallend engen Frauenfreundschaften erzählt; Diane und Phyllis küssen sich, "Alexis" darf Astrée umarmen, lieblosen etc. Natürlich handelt es sich um eine scheinbare gleichgeschlechtliche Freundschaft! Witte 1783, III. 11. 510ff.; Noé 2004, III. 11. 549f.; 554; Witte 2004, IV. 11. 40ff.

VI. 4. ii. Die Sympathie und der gemeinsame Geburtsplanet als Ursache der Liebe

Ein weiteres philosophisches Gespräch zwischen dem Druiden Adamas und Sylvandre bezieht sich ebenfalls auf das Verhalten von Liebenden. Die Sympathie wird als Ursache der Liebe unter den Menschen bezeichnet. Die Sympathie besteht in einer gewissen Entsprechung *conformité* oder Ähnlichkeit (wörtlich: im Mit-Empfinden). Die Affinität bestimmter Seelen zueinander wird bei Platon mit der Zugehörigkeit zur gleichen Gottheit begründet, der die Seelen vor der Einkörperung gefolgt waren.¹⁶⁸ Dies schließt jedoch nicht aus, dass man sich bestimmte Gemeinsamkeiten mit einer Person auch einbilden kann, dass man Vorzüge in jemanden projiziert, die eigentlich nicht vorhanden sind. Wenn man erkennt, dass jemand nicht liebenswert ist, so entwickelt sich keine Liebe, oder eine schon in Ansätzen vorhandene Liebe verschwindet, da man sich getäuscht hat.¹⁶⁹

Das Gespräch beginnt mit der Feststellung des Sylvandre: Die Mutter der Wahrheit ist das Staunen (oder Sich-Wundern). Damit modifiziert er den sokratischen Satz: *Der Anfang aller Philosophie ist das Staunen.*¹⁷⁰ Als Weisheitsliebe ist Philosophie zugleich Wahrheitsliebe. Ein natürlicher, angeborener Impuls, so Sylvandre, bringt uns dazu, der Erkenntnis der Sache, über die man sich wundert, nachzustreben: *L'admiration est la mère de la vérité, parce-qu'on cherche naturellement à connaître ce qu'on admire.*¹⁷¹ Die individuelle Sym- und Antipathie unter den Menschen wird von Adamas auf kosmische und göttliche Kräfte zurückgeführt. Der Geburtsplanet und die Affinität zu bestimmten Schutzgöttern und kosmischen Mächten bestimmen den Charakter und das Verhalten der Liebenden, sie bestimmen, was der einzelne Mensch liebt, wonach er strebt, und auf welche Weise:

Scachez donc que Theutates a établi dans le ciel sa principale demeure, un lieu où il crée toutes les âmes, & comme il ne peut sortir des moins d'un si excellent ouvrier rien qui ne soit parfait, & la perfection de l'âme étant l'entendement, il rend l'âme intellectuelle par participation. Or cette participation, elle la tire de la planète qui domine au moment de sa création, ou plus tôt à l'intelligence qui préside à cette planète, & cette perfection lui est si agréable, qu'elle brûle d'amour pour

¹⁶⁸ Zu den Seelenverwandten Phaidros 252c-253c, 255b-e.

¹⁶⁹ Vgl. Witte 1783, III. 5. 215; Noé 2004, III. 5. 210-11. Corylas sagt zu Stella: *C'est la sympathie qui produise l'amour.* Corylas liebt Stella nicht mehr, da er sich in ihr getäuscht hat.

¹⁷⁰ Platon, Theaitet 155d.

¹⁷¹ Witte 1783, III. 5. 213f.; Noé 2004, III. 5. 240f.

*l'intelligence qu'on lui communique. Et de même que l'amant se forme de l'objet qu'il aime la plus parfaite image qu'il peut, pour le contempler lorsqu'il est absent ; cette âme éprise de la beauté suprême de la planète dominante, n'est pas plus tôt unie au corps, qu'elle lui imprime ce caractère, & plus elle réussit à en rendre la ressemblance parfaite, plus elle se plaît à la considérer; plus aussi elle se forme une disposition naturelle à regarder comme beau, & comme bon tout ce qui en approche, et à rejeter tout ce qui lui paroît s'en éloigner. Cette habitude devient même si forte, que nous ne pouvons sans de violens efforts lui résister. De là vient qu'à peine jettons-nous les yeux sur quelqu'un, que s'ils rapportent à nôtre âme quelques traits de ressemblance à cette image que nous nous sommes formée de la planète, nous l'aimons incontinent par une sorte d'instinct, & que nous l'haïssons au contraire, si nous trouvons qu'il lui soit dissemblable.(...) L'âme se fait de cette planète la plus parfaite image qu'il lui est possible; mais parce-que la matière n'est susceptible que d'une image très imparfaite, & que le corps n'est pas également disposé dans tous à la recevoir, il arrive quelque fois que les traits qui la représentent sont extrêmement grossiers. Alors celui qui s'est formé une plus parfaite image de la planète est aimé par sympathie de celui qui s'est formé une plus parfaite image, quoique plus grossière, car il aime presque nécessairement le portrait qu'il en voit bien ressemblant, en quelque lieu qu'il soit. (...)*¹⁷²

Dass der Gott Zeus bzw. Theutates die Seelen erschafft, entspricht Platons Schilderung im *Timaios*. Auf den *Phaidros* geht die Vorstellung zurück, dass man sich durch den Anblick schöner Körper, vor allem dann durch das Erkennen schöner Seelen, an die vor der Inkarnation geschaut göttliche Schönheit erinnert, und dass die einzelnen Seelen unterschiedlich deutliche Erinnerungen besitzen. Entsprechend verhalten sie sich als Liebende.¹⁷³ Dieser Aspekt der unterschiedlich klaren Erinnerung an das Schöne, die das Streben und Handeln der Liebenden bestimmt, begegnet sogar bei Ibn Hazm al-Andalusi, dessen Platonrezeption im ersten Teil meiner Arbeit untersucht wurde.

Adamas erweitert die metaphysisch-kosmologische Ebene um einen astrologischen Aspekt, was die Bedeutung des Geburtsplaneten betrifft. Der Geburtsplanet, genauer:

¹⁷² Witte 1783, III. 5. 217-18; Noé 2004, III. 5. 243f. *Phaidros* 251a zur Verehrung der geliebten Person wie ein Götterbild (*ágalma*).

¹⁷³ *Phaidros* 249c; 249e-251a; 250d: Das Auge ist das zuverlässigste Sinnesorgan, über welches wir Abbilder des Göttlichen aufnehmen, denn der unmittelbare Anblick der göttlichen Schönheit wäre für uns unerträglich.

Derjenige Planet, der im Moment der Erschaffung einer Seele regiert, bestimmt das Wesen des liebenden Menschen. Seinem Planeten gemäß formt er sich ein Vorstellungsbild. Derjenige Mensch, der diesem in besonderem Maß entspricht, bewirkt die Sympathie, aus welcher die Liebe entsteht. Abneigung entsteht dann, wenn keine Übereinstimmung mit dem Vorstellungs- und Erinnerungsbild vorliegt. Adamas greift sowohl das Motiv des Geburtsplaneten aus dem *Convito* Ficinos auf, als auch die im *Phaidros* ausgeführte Affinität zu bestimmten Gottheiten, welche den Charakter prägen.

Im *Phaidros* lässt Platon den Sokrates erläutern, dass die Affinität der Seelen vor der Inkarnation zu den Gottheiten Zeus, Apollon, Aphrodite, Hermes, Ares (Mars) sich unmittelbar auf den Charakter und die Liebe des einzelnen Menschen auswirkt. Die philosophischen Naturen oder philosophischen Liebenden waren z. B. Anhänger des Zeus oder des Apollon. Entsprechend suchen sie sich ihre Seelenverwandten aus. Die eher sinnlichen, sexuell bestimmten Liebenden befanden sich im Gefolge der Aphrodite, besonders leidenschaftliche, eifersüchtige oder aggressive Liebende waren Anhänger des Ares etc. Ihrem Planeten bzw. Schutzgott gemäß suchen sie sich ihre Geliebten aus und werden von ihnen besonders angezogen.¹⁷⁴

Zu Recht verweist Adamas darauf, dass die Schönheit nicht das einzige Kriterium für die Entstehung der Liebe sein kann, denn es werden ja nicht nur schöne Menschen geliebt, und es werden auch nicht alle schönen Menschen von allen geliebt. Die Liebe entsteht vor allem durch besagte Sympathie: *Voilà ce qu'on appelle sympathie, je veux dire cette conformité, & voilà quelle est la véritable source de l'amour & non pas la beauté, comme quelques-uns l'ont prétendu. Car si la beauté était la véritable source de l'amour, toutes les belles personnes seroient aimées par tous: au lieu que nous aimons le plus, non ceux qui le méritent davantage, mais ceux-là seulement avec qui nous nous trouvons plus de conformité.*¹⁷⁵

An anderer Stelle wird jedoch festgestellt, dass die äußere, sinnfällige Schönheit, unabhängig von den Charaktereigenschaften, doch unmittelbar als etwas Verwandtes, Schätzenswertes und Begehrenswertes empfunden wird. Sie relativiert sich dann, wenn man entdeckt, dass die Schönheit des Charakters fehlt. Die Affinität der Seele zum Schönen wird wie bei Platon auf den göttlichen Ursprung der Seele zurückgeführt: In der irdischen Schönheit wird ein Abbild der ewigen, göttlichen

¹⁷⁴ *Phaidros* 252c-253c. Zur „vorgeburtlichen“ Schau des Göttlichen und Schönen: 246c-247d.

¹⁷⁵ Witte 1783, III. 5. 221-22; Noé 2004, III. 5. 246f. Zur Wiedererinnerung (Anamnesis) s. auch *Menon* 81b-e.

Schönheit wieder erkannt. Dies ist der Grund, weswegen die Schönheit uns so tief berührt und erschüttert. Die himmlische Schönheit hinterlässt nämlich, so Adamas, eine Prägung in der Seele, wie das Siegel im Wachs. Wie bei Platon haben die Seelen auch in der Darlegung des Adamas unterschiedlich klare Erinnerungsbilder von dem ihnen Verwandten und Vertrauten. Die Sinne werden als Pforten oder Eingänge beschrieben, über welche die Seele Eindrücke von Schönheit gewinnt, wobei der Körper als ihr Gefängnis bezeichnet wird. Doch die Abbilder des Schönen, die Sinneseindrücke, stellen die Voraussetzung für die Erkenntnis unleiblicher Wesenheiten dar. Menschliches Wollen und Streben richtet sich auf das Gute:

*Depuis que l'âme est enfermée dans le corps comme dans une prison, elle ne peut rien se figurer que par le moyen d'images corporelles, quoiqu'elle contemple les substances intelligentes, or consultant les sens qui la trompent, elle ne peut porter que des faux jugements, étant une fois portés, la volonté y donne son consentement, la volonté, dis-je, qui s'attache à ce qui est bon, ou qu'elle juge tel, & qui fuit tout ce qui les semble mauvais.*¹⁷⁶ Der geliebte Mensch als Gegenstück oder Ergänzung zu einem Selbst, die Seele als Spiegel, die geliebte Seele als Spiegelbild, sind ebenfalls original-platonische Motive aus dem *Phaidros*.¹⁷⁷

Der Bezug zu Platons Dialogen *Symposion* und *Phaidros* tritt in diesem Abschnitt deutlich hervor. Die Würdigung des irdischen Schönen als Voraussetzung zu jeder höheren Erkenntnis, die ursprüngliche Affinität der Seele zum Guten sowie die Herleitung der unterschiedlichen Charaktere der Liebenden, lassen das platonische Original als Quelle erkennen, ebenso die Verknüpfung zwischen dem Guten und dem Liebenswerten. Der Neuplatonismus, wie sich bei Plotin wie auch bei Ficino zeigt, betont im Verhältnis zu Platon allzu stark die göttliche Schönheit und das mystisch beeinflusste Streben der Seele nach der Einheit oder Vereinigung mit dem Göttlichen, während die Ebene des sinnlich-wahrnehmbaren Schönen wie auch die zwischenmenschliche, emotionale Ebene der Liebe und die Seelenverwandtschaft kaum berücksichtigt werden. In der folgenden philosophisch-religiösen Unterredung finden sich immerhin einige neuplatonische Reminiszenzen.

VI 4. iii. Neuplatonisch-religiöse Elemente in der *Astrée*

¹⁷⁶ Witte 1783, III. 5. 220f.; Noé 2004, III. 5. 246, zur Seele als Spiegel: Witte 1783, 217; Noé 2004, 243. Zum Körper als Gefängnis: *Phaidros* 250c; *Phaidon* 65dff.; 67d; 80e.

¹⁷⁷ *Phaidros* 255d.

Dem folgenden Diskurs zwischen dem Druiden Adamas und Celadon liegt offenbar neuplatonische Lehre zugrunde. Gott wird als allerhöchste Schönheit beschrieben, als Inbegriff und Ursache alles Schönen.¹⁷⁸ Die irdische, geschaffene Sonne ist nur ein Abbild der ewigen, unsterblichen Sonne. Die Engel nennt Adamas selige Geister, welche die Schönheit Gottes schauen.¹⁷⁹

Gott hat die Welt aus Liebe geschaffen und erhält sie durch die Liebe, ebenso sind die Elemente und die Lebewesen durch die göttliche kosmische Liebe miteinander verbunden. Hierin lässt sich eine Parallele zu Leone Ebreo erkennen, der seinerseits auf Platon Bezug nimmt und dessen Werk d'Urfé kannte.¹⁸⁰ Gott hat den Lebewesen die Fähigkeit und das Bestreben eingegeben, ihre Art zu erhalten und so an Ewigkeit und Unsterblichkeit teilzuhaben, dem Menschen hat er zusätzlich die Vernunft verliehen, durch die er Gott in den Geschöpfen erkennt und liebt. Gott als Ursprung oder Ursache der Geschöpfe ist das Liebenswerteste von allen: *Le grand Theutates qui a formé cet univers par amour, le soutient par amour. Da là vient qu'il a donné aux éléments des qualités sympathiques qui les lient ensemble, aux animaux le désir de perpétuer leur espèce, aux hommes la raison qui leur apprend à aimer Dieu en ses créatures, et les créatures en Dieu. Mais puisque Dieu a fait tout par l'amour, il n'y a donc rien de meilleur. Ainsi la raison nous a obligé à l'aimer plus que tout autre chose, & plus cet amour est connu, plus aussi devons-nous l'aimer.*

In einer längeren Passage geht Adamas noch ausführlicher auf den Schöpfergott und die Erschaffung der Seelen ein. Das Vorbild beruht auf einer christlichen Deutung von Platons *Timaios*. Adamas beruft sich auf die Schule von Marseille. Er betont ausdrücklich, dass Gott die Seelen *aus Liebe* erschafft, der Schöpfer wird sogar mit *Amor* gleichgesetzt, worin auch ein christliches Element vorliegt. Die unterschiedliche Teilhabe am Schönen und wahrhaft Seienden geht direkt auf Platon zurück, mit dem Unterschied, dass die engelhaften Wesen hinzugefügt werden. Die irdische Schönheit, so auch die Schönheit geliebter Menschen, hat geringeren Anteil am wahrhaft Schönen als die Schönheit der Geister und Engelwesen.¹⁸¹

Kennzeichnend für den Neuplatonismus ist die Identifikation Gottes mit der Sonne,

¹⁷⁸ Vgl. die Ausführungen zu J. Scottus Eriugenas „magnetischem“ Gott in Kap. III.

¹⁷⁹ Witte 1783, III. 4. 172f.; Noé 2004, III. 4. 203f.

¹⁸⁰ Zur Interpretation der *Dialoghi d'Amore* vgl. Kap. V!

¹⁸¹ Witte 1783, III. 10. 456ff.; Noé 2004, III. 10. 489ff.: zur Hierarchie Gott – Erzengel – Engel – Dämonen vgl. Kapitel III. zum Neuplatonismus.

die alle Dinge erst sichtbar macht, d. h. die Ursache alles Seienden. Es handelt sich um eine Christianisierung des platonischen Sonnengleichnisses. In Platons Sonnengleichnis wird die Idee des Guten mit der Sonne verglichen, nicht aber der Schöpfergott (Demiurg). Es werden wie in der Diotima-Rede, im Sonnengleichnis und im Liniengleichnis unterschiedliche Stufen des Seienden oder Seinsgrade angenommen, doch wird keine genaue Abstufung der mehr oder weniger seienden Dinge formuliert.

VI 5. Abwege der Leidenschaft

Auch abschreckende *exempla* für verbrecherische Handlungen, die aus unbeherrschter Leidenschaft entstehen, finden sich in der *Astrée*, die ebenso einen erzieherischen Zweck erfüllen.

Die Kaiserin Placidia hat vor ihrem Tod die Heirat zwischen ihrem Sohn Valentinian und Eudoxe, der Tochter des Philosophen Leontios von Athen, beschlossen.¹⁸² Wie in so häufigen historischen Fällen oder in Erzählungen werden Ehen ohne Rücksicht auf die persönlichen Sympathien und Wünsche der Kinder gestiftet. Von ihnen wird erwartet, dass sie ihre individuellen Neigungen den politischen Interessen der Eltern opfern. Mit dem Konflikt zwischen Liebe, Ehre und Staatsräson wird in der *Astrée* ein Hauptmotiv der Dramen Corneilles antizipiert.¹⁸³

Valentinian liebt Isidore, eine griechische Prinzessin, und auch Eudoxe liebt einen anderen, Ursace, für den sie am liebsten auf den Kaiserinnentitel verzichten würde. Isidore wird mit Maximus, einem Freund des Kaiserhauses, verheiratet. Aus dieser Konstellation ergibt sich ein Konflikt zwischen Liebe und Ehre, zwischen persönlichem Glück und politisch-gesellschaftlicher Verpflichtung.¹⁸⁴

Die Liebe wird von Isidore als *Verlangen nach etwas Großem, Edlem* definiert. Sie liebt ihre Tugend und ihre Ehe mehr als den Kaiser Valentinian; das eigentlich Gute und Große bedeutet für sie ihre Ehre und ihre Tugend.¹⁸⁵ Daher wäre für sie ein heimliches Liebesverhältnis mit Valentinian prinzipiell nicht vorstellbar. In Platons

¹⁸² Witte 1783, II. 12. 448ff.; Noé 2004 II. 12. 489ff.: Die Staatsräson stiftet die Ehen: *L'amour est sujet aux lois du devoir*. Witte 475; Noé 504.

¹⁸³ Diese Erzählung und einige andere veranlassten Magendie zu dem Ausspruch, die Corneilleschen Charaktere hätten bereits vor Corneille, schon seit d'Urfé, existiert. Vgl. Magendie 1929, 10-11.

¹⁸⁴ Bei Corneille, an dessen Dramen diese Thematik erinnert, bliebe als Lösung nur heroischer Verzicht auf die geliebte Person um der Ehre und Tugend (*honneur, vertu*) willen, oder Ehebruch mit den möglichen Folgen, Blamage, Zwist, Racheakte wie Mord etc.

¹⁸⁵ Witte 1783, II. 12. 468; Noé 2004, II. 12. 490: *L'amour est un désir de posséder quelque chose de grand*. Zum Eros als Ehrliche bzw. Liebe zur Tugend: Symp.178cff.; 179d; 180d; 208c-d.

Symposion schildert Phaidros den Eros als ein (gemeinsames) Streben nach dem Ehrenhaften, das er mit der Bemühung um Tugend und mit dem Guten identifiziert. Eudoxe erkennt, dass Valentinian Isidore liebt. Sie gestattet ihrem Ursace, wie die Königin im Ritterroman, sie weiterhin zu lieben, in ihrer Nähe zu sein, ihr in unverfälschter Liebe verbunden zu bleiben. Die Frauen fügen sich in ihre Schicksale, doch Valentinian begehrt Isidore so hemmungslos, dass er sie unter einem Vorwand in den Garten lockt, wo er ihr seine unendliche Sehnsucht gesteht. Sie schwören einander, im Todesfall des Ursace oder der Eudoxe, zu heiraten. Ein unerwarteter, grausamer Charakterzug zeigt sich dann in der folgenden Szene: Valentinian, der bisher liebenswert schien, lässt sich von einem verdorbenen, bössartigen Diener überreden, die Gelegenheit zu nutzen und Isidore zu vergewaltigen, während der Diener sie festhält.¹⁸⁶ Anhand der Gestalt des Valentinian wird ein Negativ - Exempler dargelegt für die Entartung oder Verkehrung des sexuellen Begehrens in rücksichtsloses Besitzstreben. Diese Gefahr, die von denjenigen ausgeht, welche der geliebten Person Schaden zufügen, anstatt das Gute für sie zu wollen, wird von Platon im *Phaidros* berücksichtigt. Der wahre Liebende hält sich von allem fern, was der geliebten Person schaden könnte.¹⁸⁷

Auf diese unmenschliche Weise erreicht er das von ihm Begehrte - doch die Liebe Isidores ist zerstört. Sie vertraut Maximus an, was ihr zugefügt wurde und fühlt sich seiner nicht mehr würdig. Valentinian entartet immer mehr zum Tyrannen, der nur noch auf verbrecherische Ratgeber hört. Ein Verbündeter des Maximus bringt eines Tages sowohl den Kaiser als auch den Diener um. Maximus wird daraufhin zum Kaiser ausgerufen, er nutzt jedoch seine Machtposition gleich aus, um die verwitwete Eudoxe mit ihren Kindern und auch Ursace in seine Gewalt zu bringen. Eudoxe bittet Genseric, den König der Vandalen, um Hilfe, gerät jedoch in Gefangenschaft und muss sich zusätzlich gegen die Zudringlichkeiten des Königs wehren. Der Sohn des Genseric, Thrasimond, liebt eine der Töchter Eudoxes, sodass beide durch seine Anwesenheit geschützt werden. Nach langer Trennung und zahlreichen Verwicklungen und Irrfahrten wird sie mit ihrem Ursace vereint, der bereits

¹⁸⁶ Witte 1783, II. 12. 481ff.; Noé 2004, II. 12. 513ff.; 518f.

¹⁸⁷ Phaidros 231bff.; 233af.; 239b, vgl. dagegen 252d-253d: Lysias unterstellt dem Erastes ein egoistisches, rein sexuelles Bestreben, um seine These zu verfechten, dass man sich besser einem Nichtverliebten zuwenden sollte, da dieser sich vernünftig verhalte. S. dazu Kapitel I.

aufgegeben und nichts anderes mehr als den Tod begehrt hatte.¹⁸⁸ Sein Freund Olimbre bittet den König mit Erfolg, Ursace, Eudoxe und ihre Töchter freizulassen. Genseric zeichnet sich am Ende durch Mitgefühl und Milde aus. Er stimmt der Heirat seines Sohnes mit der jungen Eudoxe zu.¹⁸⁹

Am Ende siegt Beständigkeit, Zuverlässigkeit (*fidelité*) wie Optimismus in der Liebe. Platon bringt den Eros mit Tapferkeit und Mut in Verbindung: Er manifestiert sich als ein strebendes Sich - Bemühen um die geliebte Person, um das Gute, um Weisheit. Die Liebe wirkt als treibende, Mut einflößende Macht, welche zumindest einen der Liebenden, die tapfere Eudoxe, in der ausweglosesten Situation nicht resignieren lässt.¹⁹⁰ Auch der Wert der Freundschaft wird an dem hilfreichen und zuversichtlichen Olimbre deutlich, durch dessen Bemühung sich auch die letzte Widrigkeit auflöst.

VI. 6. Celadons Enthüllung

Adamas weist Celadon, der nun schon zwei Monate lang als Alexis bei Astrée lebt, darauf hin, dass es Zeit wird, sich zu erkennen zu geben. Astrée habe sich vielfach zu ihrer Liebe zu Celadon bekannt und wünsche sich ihn zurück. Das Orakel hat dem Druiden ein glückliches und sorgloses Alter prophezeit, wenn er Astrée und Celadon zusammenbringen und trauen würde.¹⁹¹ Celadon soll sein Glück, von dem das des Druiden abhängt, nicht weiter hinauszögern. Celadon-Alexis nimmt zunächst Abschied von Astrée, um die Königin Amasis im Kampf gegen Polemas zu unterstützen. Nach dem endgültigen Sieg über Polemas gewinnt Lindamor schließlich auch die Liebe Galathées, die ihn endlich heiraten wird.¹⁹² Als Astrée die heimgekehrte Alexis küsst und sich wieder einmal an Celadon erinnert fühlt, verrät

¹⁸⁸ Witte 1783, V. 8. 347ff. Die Übersetzung von Noé endet nach dem III. Teil, zu IV. und V. fehlt bisher eine Übersetzung.

¹⁸⁹ Witte 1783, V. 8. 374-79.

¹⁹⁰ Zur Verbindung von Eros und Mut (*thymós*) bei Platon: Symp. 178d-180b; 208c; Timaios 69d: Eros ist zu jedem Wagnis bereit!

¹⁹¹ *Il faut bien, ajouta le druide, que ce déguisement finisse quelque jour. Le moment où il doit finir, repartit le berger, dépend uniquement d'Astrée. Et quelque malheur qui puisse m'arriver, il me paroîtra toujours plus supportable que celui de lui désobéir. Mais, reprit Adamas, à qui voulez-vous qu'elle donne cet ordre si nécessaire, si elle ne vous croît plus au monde? C'est, répondit le berger, un secret que les dieux se réservent. Pour moi, je suis déterminé à attendre ce qu'ils ordonnèrent de moi. Mon fils, dit le druide, ne vous étonnez pas, si je désire tant que vous possédiez Astrée, mon bonheur est inséparable du vôtre & les dieux m'ont promis une heureuse vieillesse, si je vous procure cet avantage. (...) mon fils, je vous en conjure par Astrée même, ne vous opposez plus au désir que j'ai de vous voir unis.* Witte 1783, V. 2. 82ff.

¹⁹² Witte 1783, V. 5. 184 ff.: vgl. I. 9. 375ff.; Noé 1783, I. 9. 360ff.

er sich beinahe. Damit sie unzertrennlich würden, wie Astrée es sich wünsche, bedürfe es nur einer gewissen Erlaubnis.¹⁹³ Adamas will Astrée mit Leonides Hilfe aufklären bzw. von ihrer Täuschung befreien (*détromper*). Leonide gibt ihr zu verstehen, dass Alexis Celadon ist. Würde sie Celadon nicht mehr lieben, als sie jetzt Alexis liebt, wenn er vor ihr erschiene? Astrée erzählt Diane von dem unglaublichen Erlebnis. Auf die Anweisung des Druiden hin hat Leonide Astrée zu den Karnuten geführt, wo angeblich der Schatten Celadons erscheinen sollte.¹⁹⁴ Sie beschwor den Liebesgott Amor, und plötzlich warf sich Celadon Astrée mit folgenden Worten zu Füßen: *Mon bel astre, (...), le voici le berger que les eaux ont épargné, & qui adore toujours Astrée. Ah, ma maistresse, lui ai-je dit, en l'embrassant, que vous êtes cruelle de vous moquer ainsi de moi! Belle Astrée, reprit Celadon, il n'est plus temps de me nommer votre maistresse, il est trop glorieux pour moi de porter le titre de votre serviteur. En preuve, a-t-il ajouté, que j'ai eu ce titre autrefois, voici le dernier témoignage de Vôte colère. A l'instant, il m'a montré le ruban qu'il m'arracha lorsqu'il se précipita dans le Lignon. Alors, il a ouvert la boîte & lui ayant dit : ou est mon portrait, ne soyez pas ingrate, a-t-il continué en me le présentant, jusqu'au point de méconnoître vos propres traits. A ces mots, il s'est tu, & moi je n'ai pu de mon côté proférer une parole.*¹⁹⁵

Astrée fühlt sich schamlos hintergangen und fürchtet um nichts mehr als um ihren Ruf. Sie hat sich von der falschen Identität Celadons täuschen lassen. Jeder, der nun erfährt, dass Alexis Celadon war, könnte ihren Ruf durch Verdächtigungen schädigen, unehelich mit ihm intim geworden zu sein. Die Sorge um ihre Ehre scheint nun größer, als die Freude darüber, dass ihr totgeglaubter Geliebter nun doch lebt: (...) *que le perfide m'a fait commettre une infinité de crimes, pour lesquels je mérite bien que l'on m'accuse d'avoir manqué à ce que je dois à ma réputation. (...) Cruel, ai-je dit, qui as attenté mon honneur, & qui oser encore te présenter devant moi, comment ne rougis-tu point de ton impudence? Perfide Alexis, meurs pour expier ton crime!*¹⁹⁶ Sie verstößt Celadon ein zweites Mal und gibt ihm den zusätzlichen Befehl, zu sterben.

Diane rät, bösem Gerede durch Heirat zuvorzukommen. Phyllis tadelt sie, dass sie Celadon zweimal misstraut habe; sie setzt ihre Hoffnung in Adamas, der sie auch in

¹⁹³ Witte 1783, V. 4. 138ff.

¹⁹⁴ Witte 1783, V.6.251f., 257ff.

¹⁹⁵ Witte 1783, V. 6. 260-261.

¹⁹⁶ Witte 1783, V. 6. 262-263.

diesem Fall schützen möge.¹⁹⁷ Leonide fürchtet die Rache und Grausamkeit der Götter gegen sie, gibt ihr zugleich zu verstehen, dass alle anderen überglücklich über die Anwesenheit Celadons seien. Adamas stellt fest, dass Astrée seine Hoffnung zunichte gemacht hat. Er erzählt ihr von den übermenschlichen Leiden, von dem Höhlenleben, dem Schattendasein, das Celadon um ihretwillen ertragen hat. Adamas greift auch gegenüber Astrée als Vernunftinstanz ein und erreicht, dass sie endlich von Celadons Liebe und Schuldlosigkeit überzeugt ist. Neben der Vernunftinstanz werden immer wieder die Freundschaften bedient, die Astrée bezüglich der richtigen Urteilsfindung unterstützen.

VI 7. Silvandres Erlösung und die Entzauberung der Quelle

Das Orakel hat Diane, die von Silvandre vergeblich geliebt wird, dem Paris zugesprochen, zumindest wird es in der Weise interpretiert. Es gelingt Silvandre nicht, die Heirat zwischen Diane und dem Rivalen nicht mehr zu verhindern, so zieht er sich verzweifelt und resigniert in den Wald zurück. Auffallend sind die Berührungspunkte mit der Figur Celadons.¹⁹⁸ Ein fremder Hirte berichtet Silvandre von der Hochzeit zwischen Diane und Paris. Dieses Ereignis bewegt ihn derart, dass er in lautes Klagen verfällt: *O dieux, s'écria-t-il, parce-que je ne suis assez riche, ni assez connu, je perds en un moment le fruit de mes services ! Qui vît jamais un siècle si corrompu! Se peut-il que l'on juge les hommes par leur bien, & qu'on les estime riches par l'unique chose qui n'est point à eux ? Ah Bellinde, oh Diane, que cette lâcheté vous rend coupables!*¹⁹⁹ Die Druidin Bellinde hat zu allem Unglück ihr Einverständnis zu der Heirat gegeben, deren Motivation Silvandre durchschaut und beklagt. Die Entscheidung Dianes ist nicht durch aufrichtige Liebe, sondern durch Standesdünkel motiviert. Ob ein Mensch liebenswert ist, ermisst sich für sie nicht

¹⁹⁷ Witte 1783, V. 6. 264ff.; 269-277. Die Sorge um den guten Ruf erinnert an die weiblichen Charaktere aus den Romanen Madeleine de Scudérys. Die *Astrée* wurde von Madeleine de Scudéry und bereits von der Marquise de Rambouillet mit Begeisterung aufgenommen. Vgl. Latour 1963, 60f. Die Ehre als höchstes Gut und der Konflikt zwischen Liebe und Ehre (*amour-honneur*) entspricht einem zentralen Thema in den Dramen Corneilles. Zu Recht wurde beobachtet, dass d'Urfé hierin Corneille antizipiert: Magendie 1929, 10-11.

¹⁹⁸ Sowohl Celadon als auch Silvandre stehen für den Autor selbst. Das Schicksal Silvandres entspricht dem d'Urfés, da die von ihm geliebte Frau, die ebenfalls Diane heißt, gegen ihren Willen und ihre Empfindung einen anderen, nämlich seinen Bruder, heiratete.

¹⁹⁹ Witte 1783, V. 7. 322. Die Druidin Bellinde hat ihr Einverständnis gegeben. In dem Vorwurf Silvandres, dass nur Reichtum und Prestige den Wert eines Bräutigams ausmachen, während charakterliche Qualitäten nicht anerkannt werden, ist durchaus eine zeitgemäße Kritik des Autors enthalten.

nach dem Wesen oder Charakter, der Bildung etc., sondern nur nach akzidentellen Kriterien wie Reichtum und gesellschaftlichem Ansehen. Silvandre erinnert sich schließlich an einen Orakelspruch: *Ton ennui présent finira / mais celle que tu veux, Paris l'épousera / et tu ne dois jamais prétendre / d'accomplir tes désirs qu'en la mort de Silvandre.*²⁰⁰ Er entnimmt dem allzu wörtlich interpretierten Spruch, dass er sterben müsse. Silvandre trifft aber Celadon, der sich in den Wald an denselben Ort begeben hat, um den Befehl seiner unerbittlichen Geliebten auszuführen. Sie hindern sich gegenseitig am Selbstmord, bis sie beschließen, die Liebesquelle aufzusuchen, von der sie sich eine endgültige Erlösung von ihrem Leid versprechen.²⁰¹ Zur Bestürzung aller ist Alexis verschwunden, ebenso Silvandre.²⁰² Astrée, Diane und zahlreiche weitere Hirtinnen, Hirten sowie Adamas beteiligen sich an der Suche. Astrée und Diane finden die beiden, wie sie an der *Fontaine de la Vérité de l'Amour*, zum Sterben entschlossen, den Löwen und Einhörnern gegenüberstehen, die bisher jeden angegriffen haben, der sich der Quelle näherte. Der Weisung zufolge kann die Quelle erlöst werden, wenn zwei wahrhafte Liebende bereit sind, füreinander zu sterben. Doch die Tiere verhalten sich zu beiden Paaren friedlich und schlafen neben Astrée und Diane ein, worin sich manifestiert, dass hier wahrhafte Liebende zusammengekommen sind. Adamas darf nun endlich Astrée und Celadon zusammenführen. Astrée vergibt ihm endgültig und bittet ihn tief bewegt, sie zu lieben: *Tenez, lui dit-il, belle Astrée, voici Celadon qu'Alexis vous ordonne de recevoir, & dont la vie doit vous être d'autant plus chère qu'il ne la conserva que pour votre gloire et pour votre satisfaction'. Quel fut l'étonnement d'Astrée ! Elle demeura quelque temps immobile, mais Celadon, au contraire, s'étant jetté à genoux, & lui ayant pris une main: ,Charmante bergère, (...) si mon amour mérite quelque grâce, pardonnez-moi les crimes que je puis avoir commis contre vous. Si les maux que j'ai soufferts ne vous ont point encore satisfaite, suppliez-y par votre pitié & permettez-moi du moins de vous rendre ces devoirs que vous avez agréés autrefois.' Le berger proféra ces mots avec tant d'amour, qu'Astrée l'embrassa sans écouter d'autre considération que celle de sa tendresse et quoiqu'elle fut encore interdite, elle lui dit d'une voix entrecoupée: ,Mon cher Celadon, je te donne mon*

²⁰⁰ Witte 1783, IV. 6. 267ff. *La mort de Silvandre* bezieht sich darauf, wie sich am Ende herausstellt, dass Silvandre seine wahre Identität und seinen richtigen Namen erfahren wird (Anagnorisis).

²⁰¹ Witte 1783, V. 7. 324ff.

²⁰² Witte 1783, V. 9. 380ff.

*coeur même & s'il me reste quelque pouvoir sur toi, je te prie, je t'ordonne de m'aimer et de vivre.*²⁰³

Am folgenden Tag versammelt man sich erneut an der Quelle, um das Orakel Amors zu vernehmen. Amor erscheint mit einer azurnen Tafel, die das vollendete Glück Celadons und Astrées verkündet.²⁰⁴ Auf der schwarzen Rückseite aber ist zum Schrecken aller die Weisung zu lesen, dass Silvandre sterben bzw. geopfert werden solle.²⁰⁵ Niemand begreift diese Strafe der Götter. Diane ist bereit, ihm in den Tod zu folgen. Als der Druide den Arm Silvandres ergreift, hält er entgeistert inne und es kommt zur Anagnorisis: Silvandre ist sein Sohn, der eigentlich den Namen Paris trägt und als kleines Kind entführt wurde.²⁰⁶ Um sich über den Verlust zu trösten, hatte Adamas einen Waisenjungen adoptiert, der ihm am Lignon begegnet war, und den er auch Paris nannte.

Der Verlobte Dianes, der adoptierte Paris, dessen wahrer Name Ergaste war, stellt sich anschließend als Sohn der Druidin Bellinde heraus; er wurde ebenfalls das Opfer einer Entführung durch Feinde wurde. Diane und Ergaste sind somit Geschwister und hätten gar nicht heiraten dürfen. Silvandre ist der echte Paris, auf diese Weise ergibt der rätselhafte Orakelspruch plötzlich Sinn. Die Weissagung des Orakels bestätigt sich insofern, als „Silvandre“ aufhört, zu existieren und Paris Diane heiraten wird, denn er hat sich ja nun als standesgemäß herausgestellt. Über den unendlich Erleichterten erscheint Amor und verkündet nun das Ende der Leiden wie der Verirrungen. Er bekränzt die beiden wahren Liebenden Celadon und Paris, und erlöst auch endlich die Quelle von dem Fluch der Mandragore.²⁰⁷ Die Löwen und die Einhörner werden versteinert. Der *amant* und die *amante*, die dem Orakel zufolge „sterben“ sollten, waren Silvandre und Alexis. Amor, heißt es, hat sich ihrer bedient, um den Zauber zu brechen. Diese beiden eigneten sich dazu in besonderem Maß, da sie ihre beständige Liebe und Liebesfähigkeit hinreichend unter Beweis gestellt

²⁰³ Witte 1783, V. 10. 421f.

²⁰⁴ Witte 1783, V. 11. 486ff.: *Puisqu'enfin Alexis, cette fidèle amante / que les dieux demandoient, est morte en ta faveur / Celadon, reçois le bonheur que le ciel te présente! / Astrée à tes travaux est un prix destiné./ Et ce cœur si long temps contre toi mutiné, n'a plus de résistance / Pour opposer a ta constance.*

²⁰⁵ Witte 1783, V. 11. 493ff.

²⁰⁶ Witte 1783, V. 12. 535-547. Das Erkennungszeichen ist, wie in vielen Romanen und Komödien, eine *marque*, ein Muttermal.

²⁰⁷ Witte 1783, V. 12. 541f.: *C'est assez. Les dieux sont contents. /Il est temps /Qu'aux douleurs le plaisir succède/ Et qu'après si longs travaux /Le ciel par un puissant remède /Arrête désormais le cours de tous vos maux. / Q'on ne parle plus des malheurs/ que des pleurs /Cessent de ternir vos visages / Puisqu'il est fatal qu'à a son tour /Lignon marie en ces rivages Les douceurs de la paix aux charmes de l'amour.*

haben. Schließlich finden sich alle anderen Liebespaare glücklich zusammen, nachdem sie in die Quelle geschaut haben. Der Blick in die Quelle symbolisiert sowohl die Wahrheitsfindung als auch die Selbsterkenntnis der einzelnen Liebenden. Hylas wendet ein, die Quelle sei nicht groß genug, um die Gesichter aller Frauen zu zeigen, die ihn geliebt hätten. Als er hineinblickt, sieht er niemanden außer Stella. Selbst Hylas erfährt auf diese Weise, dass er zuvor weder selbst geliebt hat noch geliebt wurde. Die *Astrée* endet mit einem Freudenfest, das am Hof der Amasis stattfindet.²⁰⁸

Resumé: Zur Intention d'Urfés und zur Gesamtaussage der *Astrée*

Die *Astrée* wurde im 17. Jahrhundert als Anleitung zum angemessenen Verhalten von Liebenden und als *éducation sentimentale* aufgefasst und mit großem Interesse aufgenommen. Madame de Rambouillet und Madeleine de Scudéry übernahmen wesentliche Konzeptionen wie die der *honnête amitié*, sodass d'Urfé als Vorbereiter der Galanterie und der Salonkultur gelten könnte. Das mythisierte Forez mit seinen zahlreichen Symbolen und Allegorien könnte Madeleine de Scudéry zu der *Carte du Tendre* inspiriert haben.²⁰⁹ Es handelt sich um eine allegorische Liebes-Landkarte, deren Konzeption deutliche Parallelen und Entsprechungen zum *amour courtois* erkennen lässt. Sie zeigt den Weg des Liebenden zur Geliebten auf, der über *billets galants*, *soumissions*, *sincérité*, *assiduité*, *générosité*, *tendresse*, *obéissance*, *billets doux* hin zu *reconnaissance* und *estime* seitens der Geliebten führt. Dabei kann er leicht auf Abwege, wie etwa in Oberflächlichkeit und Lauheit (Nachlässigkeit), *légèreté* und *négligence*, geraten oder gar in den *Lac d'indifférence* fallen. Platon thematisiert, wenn auch ohne Hilfe derartiger Allegorien, die moralische Verpflichtung gegenüber der geliebten Person. Allein der wahrhaft Liebende und Seelenverwandte vermag ein Interesse am Wohlergehen und der geistigen Entwicklung des anderen zu nehmen und sich entsprechend zu verhalten. Durch den philosophischen Liebenden wird der geliebten Person das Beste zuteil.²¹⁰ Jemand, der das Beste für die geliebte Person will, und dieses auch erkennt, wird nie

²⁰⁸ Witte 1783, V. 12. 550-555. *Et le Lignon retentit tant de fois de leur chants de triomphe, qu'il semble encore aujourd'hui que dans son plus doux murmure, il ne parle d'autre chose que du repos de Celadon & de la félicité d'Astrée.*

²⁰⁹ Latour 1963, 60f.; Magendie 1929, 9-10; Horowitz 1984, 48f.

²¹⁰ Phaidros 231a ff.; 233a; 240a ff., vgl. dagegen 252dff.; 255b-e.

gleichgültig werden oder sich in der Weise verhalten, dass sein Handeln sich auf die geliebte Person schädlich auswirkt. Eine dauerhafte Liebe besteht ohnehin nur zwischen guten Menschen.

Aus meinen Darlegungen lässt sich schließen, dass d'Urfé die *Astrée* in einer erzieherischen Absicht verfasst hat. Er verfolgte mit ihr also eine Kultivierung der Gefühle sowie eine Zivilisierung der durch die Religionskriege und den anschließenden Dreißigjährigen Krieg verwahrlosten Sitten und Umgangsformen. Auch das Bildungsniveau war während dieser Zeit bedenklich gesunken.

Zur geistigen, moralischen und emotionalen Erziehung eignete sich bestens ein Werk, das zugleich unterhaltsam und lehrreich war, welches die Liebe in ihren zahlreichen Facetten, Auswirkungen und Erscheinungsformen präsentierte, dazu eingebettet in einen historischen Kontext, nämlich die Vorgeschichte des eigenen Landes.²¹¹ Die einzelnen Personen oder Charaktere dienen als positive und negative Exempla für das Verhalten von Liebenden, auch werden Situationen gezeigt, in denen die Liebenden in unverschuldetes, unverdientes Unglück geraten, aber durch verschiedene Tugenden, Mut, Beständigkeit, Klugheit gerettet bzw. wieder vereint werden. Zugleich scheinen sie wie von einem günstigen Schicksal oder einer Vorsehung geleitet zu werden. Dementsprechend werden solche Charaktere gezeigt, die leicht eifersüchtig und unsicher reagieren, entweder an ihre Liebe nicht glauben oder an den wahren Gefühlen der geliebten Person zweifeln.

Die Personen selbst durchlaufen einen Lernprozess, der aber auch beim Leserpublikum stattfindet. Die gelehrten Diskurse und Streitgespräche über das Phänomen der Liebe und über das richtige Verhalten des Liebenden gegenüber der Geliebten unterstützen die Auffassung, dass die *Astrée* Wesenszüge eines Bildungsromans trägt. Die Leser sollten emotional, moralisch wie auch geistig kultiviert werden. Gemäß dem horazischen *prodesse et delectare* erfolgt dies nicht aufgrund eines komplizierten wissenschaftlichen Traktats, sondern durch Geschichten, die verflochten sind mit philosophischen und historischen Darlegungen bzw. Exkursen, die auch instruktiv sind in Bezug auf Leben und Religion der

²¹¹ Es erscheint als unmögliches Unterfangen, „alle“ Facetten der Liebe in einem Werk zu beschreiben. Lafond 1984, meint nicht zu Unrecht, die *Astrée* sei deswegen unvollendet geblieben, da das Thema im Prinzip nicht vollendbar oder unendlich sei: *L'Astrée est le premier grand roman inachevé: ne serait-il pas parce-qu'il était, en son principe, inachevable?* Einleitung, 13.

gallischen Vorfahren, das Ende des Römischen Reiches, die Vandalen- und Gotenkriege.²¹²

Sehr nah liegt es außerdem, in dem Lebenswerk d'Urfés eine Bewältigung seiner eigenen unglücklichen Liebeserfahrung zu sehen, seiner langjährigen, unerfüllten Liebe zu seiner Schwägerin Diane. Es ist leicht zu erkennen, dass sowohl die Verbindung Astrées mit Celadon und auch die Liebe Silvandres zu Diane autobiographisch geprägt sind.²¹³ Die *Astrée* stellt ein persönliches, intimes Zeugnis der Verarbeitung einer unerfüllten Liebesbeziehung dar, die gerade dadurch ihren besonderen Wert erhält. Besonders tragisch erscheint das Faktum, dass die Liebe zwischen Honoré und Diane, der nach dem Tod des Bruders nichts mehr im Wege stand, gleichsam erloschen war - eine Folge der jahrzehntelangen Unterdrückung und Verheimlichung. Auch hatte sich die erzwungene Ehe mit dem ungeliebten Mann negativ auf den Charakter Dianes ausgewirkt.²¹⁴ Die Erlösung und Belohnung der wahren Liebenden, mit der die *Astrée* endet, hat in d'Urfés eigenem, realen Leben nicht stattgefunden. Mit der Erlösung und Reinigung der Quelle von dem Fluch der Zauberin könnte d'Urfé seine Hoffnung ausgedrückt haben, dass aufrichtige, beständige und selbstlose Liebe belohnt wird, indem die Liebenden endlich zueinanderfinden und den Ehebund eingehen. Dem angefügten „Schlüssel“ zufolge steht die Quelle für die Ehe bzw. die Liebesheirat, die auf gegenseitigem Vertrauen beruht, die Einhörner verweisen auf die Reinheit und Aufrichtigkeit der Empfindungen, die Löwen auf mögliche Konflikte zwischen den Partnern, die aber durch die Liebe erfolgreich überwunden werden. Mit Platons ethischen Prinzipien, an die er seine Eros-Konzeption bindet, sind die Schicksale der einzelnen Liebenden vereinbar, da nach Platon nur Gute bzw. nur verwandte Seelen, zueinanderfinden und glücklich werden.²¹⁵ Es lässt sich außerdem feststellen, worin eine Parallele zu dem idealisierenden Aspekt der Romane Scudéry's besteht, dass am Ende die ausgleichende Gerechtigkeit siegt und die gestörte Ordnung durch das tapfere Bemühen und die Beständigkeit der Liebenden wiederhergestellt wird. Alle

²¹² Horaz, *Ars Poetica* v. 333-34: *Aut prodesse volunt aut delectare poetae: omne tulit punctum qui miscuit utile dulci*. Vgl. die Anm. zum erwachenden Nationalgefühl und Interesse an historischen, landeskundlichen und religionsgeschichtlichen Texten.

²¹³ Dies geht explizit aus dem der Gesamtausgabe beigelegten Schlüssel (*clé*) hervor. Auch hinter den zahlreichen anderen Figuren verbergen sich historische Persönlichkeiten aus dem nächsten Umfeld d'Urfés.

²¹⁴ Es lässt sich aus den Biographien zu d'Urfé erschließen: Adam 1962, 109ff.; 112-114.

²¹⁵ Phaidros 253c; 255b; Symp. 209c-e; vgl. auch 178c ff.; 193c-d.

Widersacher, Verleumder, wie auch alle Liebespaare erhalten schließlich, was sie ihrem Charakter und ihrem Verhalten gemäß oder nach langem Leiden und Suchen verdient haben, wobei der Weg das Ziel ist.²¹⁶ Durch das glückliche und optimistische Ende wird dem Gerechtigkeitsbedürfnis des Lesers Genüge geleistet.

²¹⁶ Vgl. Lafond 1984, 12: *Le désordre qui suscite passagèrement le trublion Polémas ne saurait prévaloir contre l'ordre du monde, et la Providence montre une grande bonne volonté à collaborer avec le romancier pour sauver les uns et perdre les autres, selon une juste rétribution des mérites. Cette fin heureuse, il ne semble pas que d'Urfé ait mis beaucoup d'empressement à l'atteindre. C'est le trajet, le cheminement de ses personnages à travers les périls, les souffrances et les joies, qui l'intéresse, et non le bout de la route (...).*

KAPITEL VI. TEIL II.

Die Liebeskonzeptionen des 17. Jahrhunderts und ihr Bezug zum platonischen Eros

Einleitung

Das Phänomen der Salonkultur wie das des Präziosentums ist untrennbar mit den Romanen des 17. Jahrhunderts verbunden. Ausgehend von der veränderten Situation der Frauen, die einen leichteren Zugang zu Bildung erhielten, zumindest innerhalb privilegierter Schichten, soll die Entstehung der Salons und die besondere Liebeskonzeption, die sich dort etablierte, betrachtet werden. Unter Berücksichtigung dieser historischen Bedingungen und der wissenschaftlichen Literatur werden in diesem Kapitel exemplarisch die Romane *Clélie*, *Le Grand Cyrus* und *Mathilde d'Aguilar* von Madeleine de Scudéry untersucht, um zu analysieren, welche Wesenszüge des platonischen Eros in das Liebesideal Scudérys eingeflossen sind. Im Zusammenhang mit der religiös-philosophischen Literatur sind außerdem die Schriften Fénelons von größtem Interesse, da sich fundamental wichtige Bezüge zu Platons Eros finden lassen. Unter den zahlreichen Traktaten über die menschlichen Affekte und Leidenschaften sind vor allem die *Passions de l'âme* von Descartes erwähnenswert. Allerdings analysiert er die Liebe unter anderen, physiologisch-medizinischen Gesichtspunkten, sodass hier keine Parallele zu Platon auftritt. Was das Drama des 17. Jahrhunderts betrifft, sind neben Molière die großen Tragiker Corneille und Racine zu nennen. Sie werden hier nicht behandelt, da sich kein Bezug zu Platon herstellen lässt. Ihre Dramen sind hauptsächlich durch den aktuellen Neostoizismus und die römisch-stoische Ethik geprägt. Dies manifestiert sich besonders an dem Ehrbegriff und dem Konflikt zwischen *amour* und *honneur*, zwischen den Wünschen des Individuums und einer höheren Verpflichtung. Daneben werden die vernichtenden Auswirkungen unkontrollierter Leidenschaft veranschaulicht.¹ Köhler erkennt ein Grundthema der französischen Klassik in der Antithese von *raison* und *passion*, von Vernunft und Leidenschaft, und von Pflicht

¹ Das Erbe der römischen Ethik zeigt sich in dem heroischen Verzicht des Kaisers Titus auf seine Liebe zu *Bérénice* in der gleichnamigen Tragödie (1670). Das persönliche Interesse wird der Staatsraison untergeordnet, was auf römische Moral- und Wertvorstellungen zurückgeht und in Kap. II. im Kontext mit der Trennung des Aeneas von Dido dargelegt wurde. *Phèdre* (Phaidra) wird zum Exemplum maßloser Liebesleidenschaft, die in der stoischen Moralphilosophie einer völligen Abkehr von der Vernunft (*ratio*) besteht und als Krankheit der Seele gilt.

und Neigung.² Für die erwähnten Tragiker trifft diese Beobachtung sicher zu, doch scheint Köhler den Geist des 17. Jahrhunderts bzw. der Klassik, allzu einseitig auf diese neostoischen Auffassungen zu reduzieren. Es lässt sich leicht feststellen, dass diese Zeit durch diverse geistige Strömungen gekennzeichnet war, die parallel zueinander existierten, nämlich Platonismus, Skeptizismus, Epikureismus und Neostoizismus. Neben der in der vorliegenden Arbeit nachgezeichneten platonischen Tradition etablierte sich unbestreitbar ein neostoischer Einfluss, vermittelt durch Du Vair und das Werk *De Constantia* des Justus Lipsius. Die *Epitomé* (Abriss) des Sextus Empiricus über die skeptische Philosophie wurde in dieser Zeit entdeckt und fand großes Interesse.³ Der Skeptizismus, der von den Nachfolgern Platons begründet wurde, zeigt sich besonders bei Descartes. Daneben existierte eine epikureische Linie, die von Vertretern des *libertinage*, des freizügigen Genießertums, vertreten wurde.⁴ Die Unterhaltungen, die La Fontaine in seine Version von *Amour et Psyché* einfließt, spiegeln eher eine hedonistische Haltung wider, zugleich bewunderte La Fontaine aber auch die Ethik Platons und den Stil seiner Dialoge.⁵ Entgegen der Auffassung vieler Historiker, dass Platon in dieser Zeit wenig gelesen worden sei, betont Simon in ihrer Untersuchung platonischer Einflüsse im Werk Fénelons, dass Platon während des gesamten 17. Jahrhunderts in Frankreich gegenwärtig war und seine Dialoge weiterhin übersetzt und gelesen wurden. Sie stellt sogar eine Gräkophilie, eine verstärkte Hinwendung zu griechischen Autoren fest, die sich in neuen Bearbeitungen, Übersetzungen und Ausgaben manifestiert.⁶ Meine bisherige Untersuchung legt nahe, dass tatsächlich bei den hier berücksichtigten Autoren das Bedürfnis und das Interesse bestanden, zu den Originaltexten, *ad fontes*, zurückzugehen.

² Köhler II. 1983, 66ff., zur vergleichbaren Thematik in der *Princesse de Clèves* (1678) ebda. 62ff.

³ Zu Sextus Empiricus und zur Wiederentdeckung der skeptischen Philosophie s. Ricken 1994, 9ff; 22; 97f. Die skeptische Philosophie wurde von einigen Nachfolgern Platons während des 3. vorchristlichen Jahrhunderts entwickelt. Die bekanntesten Skeptiker waren Pyrrhon und Karneades.

⁴ Zum Epikureismus im 17. Jahrhundert s. Darmon 1998, Köhler I. 1983, 94ff. spricht von Hedonismus. Diese unterschiedlichen Einflüsse erklären auch die Tatsache, dass in den Romanen Scudérys wie auch bei d'Urfé sowohl platonische als auch neostoische und hedonistische Gedanken präsent sind.

⁵ Vgl. Simon 2005, 44-45. Da sich in La Fontaines *Amor und Psyche* - im Gegensatz zur Version des Apuleius - keine Bezüge zum platonischen Eros finden lassen, wird hier auf das Werk nicht weiter eingegangen. Zur Interpretation der italienischen Vorlage von *Amor und Psyche* (Correggio) sei verwiesen auf den Aufsatz von Stillers in: Jankovics / Nemeth 2002.

⁶ Simon 2005, 7 ff.; 11 f.; zu den Übersetzungen: 25ff.; 42ff.

Im Zusammenhang mit den genannten philosophischen Strömungen soll an geeigneter Stelle ein Teil der Schriften Fénelons auf Bezüge zum platonischen Eros untersucht werden.

VI. 1. i. Zur gesellschaftlichen Situation der Frau und die Herausbildung der Salonkultur des 17. Jahrhunderts.

Nach dem Tod Richelieus (1585 -1642) entwickelte sich ein neues Elitebewusstsein innerhalb des Adels wie auch des Bürgertums. Die Standesgrenzen wurden durchlässiger, sodass gesellschaftliche Aufstiegsmöglichkeiten gegeben waren. Adel wurde nicht mehr allein über Geburt und materiellen Reichtum definiert, sondern an geistigem Reichtum, Kultur wie auch Bildung gemessen. Die Bildungsbeflissenheit war bei männlichen ebenso wie weiblichen Repräsentanten der Aristokratie und des Bürgertums gleichmäßig verteilt.⁷ Diese Faktoren steigerten die Herausbildung eines neuen Selbstbewusstseins der Frauen. Es bestand eine Tendenz, sich von der Nicht-Elite abzugrenzen. Klöster als Kultur- und Bildungszentren, in denen begabte Mädchen und Frauen gefördert wurden, existierten seit dem Mittelalter. Im 17. Jahrhundert gab es Lehrseminare der Ursulinen und Augustinerinnen. Philosophie-, Chemie- und Anatomievorlesungen erfreuten sich größter Beliebtheit. Dennoch blieb während der Renaissance eine geistige Ausbildung für Frauen auf wenige Privilegierte begrenzt, wie etwa Marguerite de Navarre. Während dieser Zeitphase blieb es Frauen der Oberschicht vorbehalten, in diverse Wissenschaften eingeführt zu werden. Man war zu der Auffassung gelangt, dass kultivierte Frauen interessanter und angenehmer im Umgang seien. Bildung erschien als wesentliche Eigenschaft oder Mittel, um attraktiv zu wirken. Eine *Belle sans esprit* galt entsprechend als langweilig.⁸ Es wurden außerdem für diese Zeit fortschrittliche und aufgeklärte Schriften über die Rechte der Frau verfasst, z. B. über das Recht auf angemessene Ausbildung und geistige Betätigung. Bezeichnenderweise setzten sich mehrere Autoren für die Frauenbildung ein; etwa Theophraste Renaudot. François de Granailles (1640) und Sieur de Garzon (1646) publizierten Werke zur

⁷ Büff 1979, 30ff.; 36ff. De Jean 1991, 69f. Unter dem misogynen Kardinal Richelieu wäre jegliche geistige Aktivität oder emanzipatorische Bemühung der Frau unmöglich gewesen. Umso erstaunlicher ist die Publikation von Durand Bédacier (1687): *Les Amours de Richelieu*, eine Sammlung der heimlichen Affären des Kardinals. Auch Villedieu (1675) berichtet in *Les desordres de l'Amour* von inoffiziellen Liebschaften bekannter Persönlichkeiten, darunter auch Richelieu.

⁸ Dazu Büff 1979, 96f.

philosophischen Bildung von Frauen. Poullain de la Barre kritisierte die mangelhafte und falsche Erziehung und stellte einen Bildungskatalog für Frauen vor. Er war von der Gleichheit der geistigen Fähigkeiten beider Geschlechter überzeugt, was er auf folgende bekannte Formel brachte: *L'esprit n'a pas de sexe!*⁹

Der Geistliche, Philosoph und Prinzenerzieher Fénelon (1651-1715) verfasste im späten 17. Jahrhundert einen Traktat über die angemessene Erziehung von Mädchen, die er in einem ausgewogenen Verhältnis theoretischer und praktischer Ausbildung und der Förderung aller geistigen und seelischen Kräfte sah.¹⁰

Der Vater und der Ehegatte besaßen unumschränkte Macht über die Frau.¹¹ Die *Ecole des Femmes*, von Molière im Jahre 1642 aufgeführt, veranschaulicht und kritisiert die erstickende Macht des Vormundes Arnolphe über die junge Agnès, die in völliger Unbildung, Naivität und Abhängigkeit aufwächst, bis ihre Seele sich durch die Liebe zu Horace entfaltet. Ihr neues Selbstbewusstsein ermöglicht ihr, sich von Arnolphe zu befreien und sich wie ein freier Mensch für den Mann zu entscheiden, der sie liebt und respektiert. Der entscheidende innere Wandel vollzieht sich durch die Begegnung mit Horace, durch dessen Liebe Agnès zur Selbsterkenntnis wie zur Autonomie ihres Verstandes gelangt.¹²

Die unterschiedlichen Facetten der Frauen, die man im 17. Jahrhundert thematisierte, manifestieren sich in den diversen Frauenbildern und -klischees, wie z. B. zwischen 1620 und 1640 in demjenigen der kämpferischen Heldin, der Amazone in Männerkleidung, das Bild der *virago*, des „Mannweibes“ in militärischem Aufzug, das vielen Männern Angst einflößte.¹³ In diesen von Männern geschaffenen Bildern, Klischees und mythischen Konstrukten sahen sich die Frauen allzu einseitig und unzureichend repräsentiert. An Satiren und misogynen Texten fehlt es in dieser Zeit nicht, wobei die Tradition der Frauensatire bis in die frühgriechische Antike hineinreicht.¹⁴ Eine weitere Facette der Frau offenbart sich in der 1647 erschienenen

⁹ Vgl. dazu Kroll 1996, 35ff.; 42f.

¹⁰ Der *Traité de l'éducation des filles* erschien im Jahre 1687. Das bekannteste Werk Fénelons, der Roman *Télémaque*, veranschaulicht an der Reise des Telemachos, der seinen Vater Odysseus sucht, die seelisch-geistige Entwicklung eines jungen Menschen, der an den zahlreichen Begegnungen und Widerfahrnissen reift, die er durchlebt. Auf Fénelon soll an späterer Stelle genauer eingegangen werden.

¹¹ Es kann hier nicht detailliert auf die rechtliche Situation der Frau und die Ehegesetzgebung eingegangen werden, dazu sei verwiesen auf Büff 1979, 62ff.; 71ff., zu Poullain de la Barre: 102ff.

¹² Zur pädagogischen Leistung der Liebe vgl. Pelous 1980, 234 ff., zur *Ecole des Femmes* s. auch Köhler III. 1983, 28-36.

¹³ De Jean 1991, 21ff.; 26f. Zur Aufbruchsstimmung zwischen 1650-60: Kroll 1979, 86ff.

¹⁴ Vgl. dazu die grundlegende Untersuchung von Hobert 1967.

Galerie des Femmes Fortes von La Moyne sowie in dem von Jacques de Bosc verfassten Katalog heldenhafter Frauen mit dem Titel: *La Femme heroïque*. Madeleine de Scudéry gibt mit ihrem Bruder Georges die *Femmes Illustres* heraus. Es handelt sich hierbei um fiktive Briefe bekannter antiker und mittelalterlicher Frauengestalten nach dem Vorbild der *Heroides* Ovids.¹⁵ Gillet de la Tessonerie (oder: Tessonière) verfasste 1643 eine Platon-Übersetzung mit dem Titel *Platon de l'amour honneste*. Gillet spricht den Frauen eine besondere Empfindsamkeit und Liebesfähigkeit zu, da sie *le coeur plus mol et délicat* besitzen. Zugleich beruft er sich aber mithilfe bekannter humoralpathologischer Begründungen darauf, dass ihre Konstitution von Natur aus schwächer sei. Durch das feucht-kühle Temperament besitze die Frau ein geringeres Urteilsvermögen. Gillet verweist im Kontext mit dem platonischen Eros auf die erzieherische, veredelnde Wirkung der Liebe, die den Geist verfeinert und schärft, sowie die Sitten feilt und kultiviert. Liebe ist notwendig, denn (...) *pour qu'il subtilise & éguse les esprits des hommes (...) il pollit, il cultive les mœurs*.¹⁶ Der letzte Schliff wird sozusagen durch die Liebe geleistet, durch das ständige Bemühen, seine Person liebenswert zu machen. Büff spricht die Möglichkeit einer Platonrezeption bzw. einer direkten Bezugnahme auf Platons Liebesbegriff bei Madeleine de Scudéry nicht aus. Sie nennt die Liebeskonzeption der *Ruelle* platonisch, aber ohne dies näher zu erläutern.¹⁷ Pelous macht auf die Platon-Lektüre und das Interesse an Platon während der Renaissance und des 17. Jahrhunderts aufmerksam und spricht auch von einem *sentiment platonique* bei Scudéry und in anderen Texten dieser Zeit, doch wird nicht weiter erläutert, worin das „Platonische“ besteht.¹⁸ Er macht auf Platon-Reminiszenzen aufmerksam, vergleicht sie jedoch nicht mit den Originaltexten. Die *mystique platonisante*, die er zu Recht bei d'Urfé und Cureau de la Chambre feststellt, sollte präzisiert werden. Es bestand grundsätzlich im 17. Jahrhundert ein auffallendes Interesse an der Erforschung und Analyse der Affekte und Empfindungen. So wurde in den Salons der Marquise de Rambouillet und der Madeleine de Scudéry dieses Thema ausführlich diskutiert. Neben den *Passions de l'Âme* von Descartes erschienen

¹⁵ Der Titel ist entlehnt von Plutarch: *De viris illustribus*.

¹⁶ Zitat bei Büff 1979, 48f.; s. auch 135; 146.

¹⁷ Büff 1979, 174.

¹⁸ Pelous 1980, 32 ; 62 ff.; 239; 340. Pelous zitiert Cureau de la Chambre: *L'amour (...) est un mouvement, de l'Appetit, par lequel l'Âme se porte vers un bien et s'unit avec luy*. Ebda. 109.

mehrere Traktate über die Leidenschaften. Bereits 1615 gab Coeffetau den *Tableau des Passions Humaines* heraus. Der Arzt und Philosoph Cureau de la Chambre verfasste 1640 die *Caractères des Passions*, sowie im Jahre 1649 einen *Traité des Passions*. Von Père J. Senault erschien 1641 das Werk *De l'Usage des Passions*, und zwischen 1640 und 1643 verfasste Père le Moyne die *Peintures morales*.¹⁹

Außerdem entstanden verschiedene Werke, die sich mit den Verhaltensregeln für Liebende beschäftigten. Sorel schrieb über die *Lois de la galanterie*, Villedieu über die *Lois d'Amour*. Außerdem entstanden Gesprächskreise, in denen man über Liebe, Ehe, deren Unvereinbarkeit und eine mögliche Synthese debattierte.²⁰ Ein anonymes Werk mit dem Titel *Le Mariage de l'Amour et l'Amitié* erschien im Jahre 1666. Innerhalb der präziösen und galanten Literatur verbreitete sich die unumstößliche Überzeugung, dass Liebe und Ehe unvereinbar seien und sogar eine vorhandene Liebe durch die Heirat zerstört würde. Somaize nennt in seinem *Dictionnaire des Précieuses* die Ehe *la mort de l'amour*.²¹ Letzteres bezeugt eine zutiefst ablehnende Haltung gegen die Verbindung zwischen Ehe und Liebe. Bei den ehefeindlichen Autoren gilt es, verschiedene Gruppen zu unterscheiden. Die einen lehnen die Ehe ab, da sie überzeugt sind, dass sie das Ende jeder Liebesbeziehung bedeutet, andere lehnen sie als politisch-kommerziell orientierte Institution ab, welche die Neigung des Individuums nicht berücksichtigt. Sie wünschen sich statt dessen eine alternative Form des Zusammenlebens, oder aber eine Ehe, die nicht auf Zwang und Pflicht, sondern auf Freiwilligkeit und gegenseitiger Zuneigung beruht. Andere ehefeindliche Autoren lehnen die Ehe insgesamt aufgrund einer frauenverachtenden Haltung ab.

VI. 1. ii. Der Begriff des Präziösentums

Mit dem verstärkten Bildungsstreben ging eine Verfeinerung der Sitten, des Geschmacks und der sprachlichen Ausdrucksweise einher, die zunächst in den Salons entwickelt, dann aber auch am Königshof unter Ludwig XIV. adaptiert und kultiviert wurde. Aus dem Bedürfnis der Frauen und auch der Männer, die sich in den Salons versammelten, sich hervorzuheben, sich zu unterscheiden oder

¹⁹ Dazu Pelous 1980, 78f.; 109f.

²⁰ Pelous 1980, 37ff.; 96f. Er weist neben der Verehrung der Frau innerhalb der Salons (Ruelles) auf eine mehr oder weniger latente Misogynie in vielen medizinischen Texten hin. Für die Untragbarkeit der Ehe wurde selbstverständlich die Frau verantwortlich gemacht.

²¹ Der erste Band des *Dictionnaire des Précieuses* erschien 1660, der zweite 1661. Vgl. Pelous 1980, 103. Zur Definition des Präziösentums und der Galanterie s. die folgenden Abschnitte.

abzugrenzen, entstand eine veredelte, verklärte Sprachweise, die das Alltägliche, selbst die banalsten Alltagsbegriffe durch phantasievolle, poetische, aber auch gekünstelte Umschreibungen veredelte. Als Blütezeit der sogenannten Preziosität gilt die Phase zwischen 1653 und 1660.²² Seit dem 15. Jahrhundert bedeutete der Begriff *précieux*, übernommen aus dem spanischen *precioso*, etwa: liebenswürdig, hübsch, anmutig. Die zugrundeliegende Bedeutung des lateinischen Ursprungswortes *pretiosus*: Kostbar, wertvoll, wird in diesem erwähnten Kontext evident. Der Einfluss des Spanischen kam durch Anne d'Autriche zustande, die für die Verbreitung der spanischen Sprache am Hof sorgte.²³ Zu den Merkmalen präziöser Literatur und des präziösen Stils gehörte z. B. die allegorische Darstellung der Liebe als Pilgerfahrt oder Reise.²⁴ Unter der *Galanterie*, abgeleitet vom italienischen Wort *gala* (Fest), versteht man *die Kunst, den Damen zu gefallen, ihre Liebe zu gewinnen, zugleich bezeichnet sie die Liebe, die man selbst für sie empfindet*. Die präziöse Variante der Galanterie bezüglich der Liebe: (...) *une ébauche de liaison, toujours inachevée et sans cesse reprise, tramée d'agaceries de feintes, de faux-fuyants, d'abandons simulés de la femme et de larcins illusoires de l'homme*.²⁵ Die Galanterie bestand auch bei Madeleine de Scudéry in einer Kunst des geistvollen Flirtens, wohlgermerkt innerhalb der Grenzen der *bienséance*.

Pelous stellt eine sukzessive Degeneration des Begriffs fest; die Galanterie geriet seit 1650 in Verruf, da sie als Deckmantel oder Alibi für Skandale und Ausschweifungen missbraucht wurde. Zur besseren Unterscheidung galt *homme galant* als Synonym für: frivol, freizügig, ausschweifend, *galant homme* hingegen bezeichnete einen *homme d'esprit, enjoué*.²⁶

Der Stellenwert der Freundschaft und der Bezug zur *tendre amitié* bei den Präziösen

²² Zur Preziosität als medien- und kommunikationsgeschichtlichem Phänomen: Winter 85f: *préciosité* umfasst Ästhetik, Ethik und Poetik. Zu den Präziösen s. auch Köhler I. 1983, 84 f.; III. 1983, 20f.

²³ In negativer Konnotation wurde *präziös* im Sinne von *gekünstelt, gespreizt, affektiert* verwendet. Vgl. Büff 1979, 114f.

²⁴ Auf die bekannte Liebes-Landkarte, die *Carte de Tendre* der Madeleine de Scudéry, wird an späterer Stelle eingegangen.

²⁵ Zitat bei Büff 1979, 122, 123 unten.

²⁶ Pelous 1980, 212ff. Dazu auch Denis 2001, 103ff.: Sie betrachtet *galant* und *coquet* nahezu als Synonyme.

In seiner Untersuchung behandelt Winter die Kultur der Freundschaft im 17. Jahrhundert unter soziologischen und kommunikationsgeschichtlichen Gesichtspunkten. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Freundschaft *mehr als ein Topos* sei; vielmehr handele es sich um *ein moraltheologisches und -philosophisches, ästhetisches und habituelles Dispositiv*.²⁷ Winter zeigt die Aktualität der antiken Freundschaftsdialektik im 17. Jahrhundert auf. Übersetzungen von Platons *Lysis*, von Ciceros *Laelius* sowie von Lukians *Toxaris* wurden verbreitet, ebenso die Freundschaftstheorie des Aristoteles, die er in der *Nikomachischen Ethik* darlegt. Descartes behandelt die *amitié* in seinen *Passions de l'âme* und nennt sie einen erstrebenswerten Affekt.

Auch im Mittelalter waren Diskussionen über *amor* und *amicitia* und deren jeweilige Vorzüge und Nachteile präsent, worauf in Kapitel IV. hingewiesen wurde. Gegenüber der platonischen Tradition hebt Winter den aristotelischen Einfluss hervor; die politische Dimension der Freundschaft, die im 17. Jahrhundert besonderes Interesse findet, kommt bei Aristoteles und Cicero deutlicher zum Ausdruck als bei Platon. Die Tradition des platonischen Eros-Begriffs fließt jedoch sowohl über direkte Platonlektüre als auch über mystische und neuplatonische Quellen ins 17. Jahrhundert ein. Vor allem wird im Kontext der Konzeption der *tendre amitié* der Madeleine de Scudéry nach der Charakterisierung der Salons und der Darlegung zentraler Phänomene wie Preziosität, Galanterie etc. der Einfluss des platonischen Eros aufgezeigt.²⁸ Wie Winter darlegt, avanciert die Freundschaft im 17. Jahrhundert zur Grundlage der Konversation und Gruppeninteraktion, was im Folgenden bei der Darstellung der Salons (Ruelles) und ihrer Besucher deutlicher werden soll. *Amitié* wird zu einer Kulturtechnik, zu einem Habitus. Arnaud d'Andilly nennt als Grundlage dauerhafter *amitié*, was bei Scudéry wiederkehren wird, *vertu* und *fidélité*, d. h. die moralische Trefflichkeit (Tugend) und die Verlässlichkeit des anderen, die Beständigkeit seiner Handlungsprinzipien und Empfindungen.²⁹ Ein solcher Freund wird von d'Andilly als Retter, Trostspender, Gottesgeschenk und Seelenverwandter (*alter ego*) gepriesen. Letzteres, die Verwandtschaft und Einheit der Seelen (*union des âmes*) geht auf Platon zurück. Der Freund wird charakterisiert

²⁷ Winter 50. Habilitationsschrift, in Manuskriptform eingesehen.

²⁸ Im Begriff der *amitié* in d'Urfès *Astrée* (1610) und in der *Clélie* Scudérys sieht Winter das *Ideal neuplatonischen Strebens*. Ebda. 52.

²⁹ Vgl. Winter 53; 76ff.

als Seelenverwandter oder *alter ego*: *l'ame de ton ame, le coeur de ton coeur*. Die *parfaite amitié* gilt als Abbild der Liebe zu Gott.³⁰

Dem Wunsch der Präziösen und Madeleine de Scudéry's entsprach eine Kultur der Freundschaft zwischen Frauen und Männern sowie zwischen Frauen. Die *amitié hors le mariage* befriedigte das Bedürfnis nach freierer Existenz, Entfaltung außerhalb des starren Rollenschemas der Gattin, Mutter und Hausherrin. Das Verhalten der *honnête femme* war festgelegt auf Bescheidenheit, Schamhaftigkeit, Keuschheit.³¹ Man begegnete einander respektvoll, mit wohlwollendem Interesse und mit liebevoller Zuwendung. Die Frau konnte sich in dieser Gemeinschaft als schätzenswertes menschliches Wesen fühlen und entfalten, anstatt, wie innerhalb der Ehe als Eigentum betrachtet zu werden. Das Bedürfnis nach Individualität, nach Kultur der geistigen und moralischen Werte sowie nach einer Distanzierung vom allgemeingültigen Schönheitsbegriff ließ sich innerhalb der Salons bzw. *Ruelles* ausleben.³²

Die Bewertung der Ehe bei den Präziösen. Die Suche nach alternativen Formen des Zusammenlebens

Die Präziösen, was sich auch in den Romanen Scudéry's widerspiegelt, hielten Liebe und Ehe für inkompatibel. Ihrer Überzeugung nach wandelt sich der Mann vom respektvollen, aufmerksamen *amant* scheinbar zwangsläufig zum gleichgültigen *mari*. Mit dem Eintritt in die Ehe verliert die Frau nämlich ihren besonderen Status als Herrin und Angebetete, selbst bei einer Liebesheirat.³³ Viele Präziösen empfanden geradezu einen Horror vor der Ehe, was Somaize in seinem *Dictionnaire des Précieuses* festgehalten hat. Sie galt als sicheres Ende der Liebe, weitere Synonyme für die Ehe lauteten etwa: *tyrannie, esclavage, suplice, insupportable, pesant, injuste, cruel*.³⁴ Neben Ehesatiren existierten gleichzeitig präziöse

³⁰ Winter 77. Vgl. dazu die sehr ähnliche Bestimmung des *amour pur* bei Fénelon, der sich auf Platon beruft.

³¹ Im Wesentlichen verhalten sich die Frauen in der *Clélie* und im *Grand Cyrus* entsprechend dieser Norm. Wer aus dieser sittlichen und gesellschaftlichen Norm völlig herausfällt, ist z. B. Tullie, die radikal unmoralische Geliebte des Tarquinius Superbus, sowie Thomiris, die Widersacherin des Cyrus, deren Grausamkeit auf die Leserinnen und Leser nur abschreckend wirken kann.

³² Zum Begriff der *Ruelle* vgl. Büff 1979, 117f.

³³ Dies entspricht dem Credo der Marie de France im 12. Jahrhundert. Vgl. dazu Kapitel IV., Teil 1 meiner Untersuchung.

³⁴ Die Hochzeitsfeier bedeutete den sichersten Weg ins Unglück, übrigens auch für ehefeindliche Männer. Büff 1979, 218ff.; 225; 255ff.; 275f.

Ehediskussionen zur Verteidigung des Ehebundes, aber ohne dass eine praktische Umsetzung erfolgte. Abenteuerliche und modern klingende Auswege und Lösungen wurden diskutiert wie etwa freie Gattenwahl, Probeehen, d. h. Zusammenleben auf Zeit, wie dies in Goethes *Wahlverwandtschaften* vorgeschlagen wird oder eine vertragslose, freiwillige Bindung, Abschaffung der Institution, freie Liebe mit mehreren Partnern.³⁵

Schon bei Platon erscheinen Liebe und Ehe nicht vereinbar. Seelenverwandtschaft und emotionale Bindung, geistiger Austausch, sexuelle Erfüllung konnten nur außerhalb der Ehe gefunden werden - bei den Knaben und den Hetären. Es waren zwar körperliche Berührungen und Zärtlichkeiten zwischen *erastēs* und *erōmenos* erlaubt, doch ein sexuelles Verhältnis mit dem Geliebten galt offiziell als tabu.³⁶ Der *erastēs* besaß schließlich die Verantwortung für den Ruf des Geliebten. Die Sexualität blieb auch im antiken Athen auf die Ehe, sowie auf Hetären und Prostituierte beschränkt, wo jedoch meist keine wahre Liebe und Seelenverwandtschaft bestand.³⁷ Die Besucherinnen und Besucher der Salons (*Ruelles*) setzten sich für die Schließung von Ehen ein, die auf gegenseitiger Neigung (*inclination*) und moralischem Verdienst (*mérite*) basierten, die also nicht unter kommerziellen und politischen Aspekten arrangiert wurden. Dies setzt voraus, dass die emanzipatorischen Bestrebungen der Frauen, ihre Forderungen und Vorschläge auch außerhalb der Salons Gehör fanden. Nach Büff bildeten die Salons gleichsam ein Refugium, einen kleinen Staat im Staat, einen heilen Mikrokosmos, in dem sich die Frau als Königin, als Mittelpunkt, fühlen konnte, und in dem ihre Gesetze galten. Büff versucht zu zeigen, dass das hohe Ansehen der Frauen auf den Salon beschränkt blieb, während dieses sich innerhalb der Gesellschaft sehr in Grenzen hielt. Den Frauen und ihren männlichen Mitstreitern und Fürsprechern wie etwa Poullain de la Barre scheint es nicht gelungen zu sein, eine wirksame Initiative zu ergreifen, um ihre tatsächliche Situation zu ändern. Reformatorische Maßnahmen, um die Situation der Frau zu verbessern, z. B. Gesetzesänderungen oder die Formulierung neuer Gesetze oder Rechte, seien daher, so Büff, nicht zustande gekommen. Sogar

³⁵ Zur Ehekritik und Skepsis gegenüber der Ehe s. auch Carlin: *Préciosité et Théologie, l'amour conjugal* in: Denis 2002, 141ff.

³⁶ Im *Phaidros* 256a-e zeigt Platon Verständnis und Nachsicht für sexuelle Zusammenkünfte, die aus Liebe geschehen. Die Bewertung sexueller Verhältnisse in der Knabenliebe in Athen thematisiert Pausanias im Symposium: 182a-183d. Vgl. dazu auch Reinsberg 1989, 163ff.; 170ff.

³⁷ Reinsberg 1989 nennt einige Fälle, in denen aus der Bekanntschaft mit einer Hetäre ein Liebesbund zustande kam: Perikles heiratete die Hetäre Aspasia, die aufgrund ihrer Bildung gesellschaftlich durchaus angesehen war. Ebda. 82 ff., 85-86.

zeitkritische Komödien wie die *Ecole des Femmes* von Molière haben offenbar nicht zu einer allgemeinen Reflexion über die Entmündigung der Frauen durch Väter, Vormünder und Ehemänner geführt.³⁸ Die von Büff angeführten Beispiele zeigen tatsächlich ein sehr angepasstes Verhalten von Frauen gegenüber Männern.

Gehorsam gehörte zur *bienséance*, der Verzicht auf eigene Interessen und Neigungen wurde vorausgesetzt, das Ertragen eines ungeliebten Ehemannes sowie verhasster Zustände und Leidensfähigkeit wurden von den Frauen selbst als Stärke gesehen.

VI. 1. iii. Zur Bewertung der Präziösen durch Zeitgenossen

Nach 1654 wurde das Modell der präziösen Gesellschaft so bekannt, dass das ursprünglich auf Paris konzentrierte Phänomen präziöser Lebens- und Gesellschaftsform sich bis in die Provinz ausbreitete und dort ebenso eifrige, wie ungeschickte Nachahmerinnen fand. In den *Précieuses ridicules* von Molière wurden diese Möchtegern-Präziösen, die ungebildeten Nachahmerinnen aus der Provinz, zur Zielscheibe des Spottes. Nicht das Präziösentum an sich, sondern lächerliche, gekünstelte Auswüchse der *préciosité* wurden getadelt, obwohl es durchaus auch präziösenfeindliche Zeitgenossen gab, z. B. Larroumet und Brunetière, denen diese neue Erscheinung ebenso albern wie suspekt erschien, etwa als ein sektenartiger Zusammenschluss, den es zu kontrollieren galt.³⁹

Teils wurden die Präziösen als neuer Orden, teils als Verschwörerinnen angesehen. Sie mussten sich Pedanterie, Geziertheit, Männer- und Liebesfeindlichkeit und Jungfernhaftigkeit nachsagen lassen.⁴⁰ Eine der Motivationen der Präziösen bestand darin, sich abzugrenzen (*se distinguer jusqu'à l'absurde*), sie wollten sich wie Madeleine de Scudéry von den *galants* unterscheiden, denn der Begriff *galant* war seit 1650 negativ konnotiert, etwa synonym mit: *frivol, freizügig (libertin)*. Das Paradoxon der Galanterie wie der Präziösität bestand darin, dass zwar die Erotik gepflegt, aber die Sexualität sogar von Nicht-Verheirateten ausgeklammert wurde. Die Beziehungen zwischen den Präziösen und ihren Verehrern stellten eine legitime und für die Reputation der Frau ungefährliche Form unehelicher oder außerehelicher Verhältnisse dar. Die galante Werbung hatte gleichsam ihr Ziel in sich selbst. In

³⁸ Büff 1979, 123ff.; 129-134; 154; 232f.; 242ff.; 294f.

³⁹ Ebda. 120: Du Bled empörte sich außerdem über die Korruption der Sprache.

⁴⁰ Kroll 1996, 42ff.; 47f. Zur Scheinheiligkeit der Präziösen s. Pelous 1980, 336f.; 341ff.

vorpreziösen und nicht-preziösen Romanen wird der „letzte Schritt“ zumindest als Möglichkeit angedeutet.⁴¹ Die Scheinheiligkeit vieler Preziösen und der Zwiespalt zwischen sexuell unerfüllten Liebesbeziehungen und ehelicher Pflichterfüllung ohne Liebe wird auf satirische Weise von Saint-Evremond hervorgehoben: (...) *C'est Vôtre sort, mes chères Sœurs, de jouir sans amour et d'aimer sans jouissance* (...).⁴² Die Romane der Madeleine de Scudéry, die hier näher betrachtet werden sollen, werden als Ursache für das um sich greifende Preziösentum betrachtet. Es kam sogar zu Verhandlungen, Preziösenprozessen, in denen z. B. für ein Verbot der Romanlektüre plädiert wurde.⁴³ Im Jahre 1660/1661 erschien das zweibändige *Dictionnaire des Précieuses* von Somaize, der als Spezialist für dieses Thema galt.⁴⁴ 1659 fand die Aufführung der *Précieuses ridicules* von Molière statt. Zwischen 1650 und 1670 wurden immer mehr galante Gedichte publiziert, deren Autoren, teilweise anonym, die leichte, unverbindliche, auf Vergnügen ausgerichtete Liebe priesen. Das *Ballet Royal de Psyché* von Molière (1656) sowie Benserades *Ballet royal de la Nuit* (1653) legen ebenfalls den Akzent auf den *amour enjoué*. Saint-Pavin verfasste ein Lob des unverbindlichen *Amour inconstant: Aimer avec attachement / Est toujours d'une âme petite, / La défiance du mérite / Fait la constance d'un amant. / L'amour craint tout engagement, / Il ne peut souffrir le limite, / Qui veut le captiver, l'irrite, / Il ne se plaist qu'au changement*.⁴⁵ Pelous deutet diese Gegenbewegung zum *amour précieux* als Revolte der *mal-aimés*, der frustrierten Männer.

VI. 1. iv. Die Etablierung der „Salonkultur“ im Hôtel de Rambouillet

Vorbemerkung:

Der Begriff *Salon* für die Orte der gepflegten, kultivierten Konversation wurde im 17. Jahrhundert noch nicht verwendet. Im Hôtel de Rambouillet entstand dafür der Begriff der *Ruelle*. Als *ruelle* (Sträßchen, Gasse) wurde der Gang zwischen Bett und Wand bezeichnet, als Teil des Zimmers, in dem das Bett stand. Dort befanden sich

⁴¹ Büff 1979 199f. zeigt, dass außerhalb der Salons und der Zusammenschlüsse der Preziösen außereheliche sexuelle Verhältnisse keine Besonderheit darstellten!

⁴² Abgedruckt bei Büff 1979, 174-75. Sie werden hier ironischerweise als „Schwestern“, als Nomen, angedredet. Saint-Evremond unterstellt den frustrierten Preziösen sogar lesbische Beziehungen.

⁴³ Vgl. Pelous 1980, 391 zum Verbot, die Romane Scudérys, z. B. die *Clélie*, zu lesen.

⁴⁴ Vgl. dazu Pelous 1980, 314. In dem *Dictionnaire* sind u. a. die Preziösen seiner Zeit namentlich aufgeführt. Zur Blütezeit des Preziösentums, 1654-1661, s. Pelous 1980, 19; 319.

⁴⁵ Ebda. 195ff.; 205ff.

die Besucher, die von der Dame auf dem Bett liegend empfangen wurden und ihren Platz, entsprechend ihrem Rang zugleich dem Grad der Vertrautheit, zugewiesen bekamen.⁴⁶ Ein besonderer Rang war z. B. der des *alcoviste*, er bezeichnete einen der Hausherrin vertrauten, anerkannten Verehrer. Das Hôtel de Rambouillet wurde nach dem Vorbild der italienischen Fürstenhöfe konzipiert und 1617 vollendet. Als Blütezeit gilt die Phase zwischen 1624 und der Jahrhundertmitte.⁴⁷ Die Begründerin der kultivierten Geselligkeit des 17. Jahrhunderts, die Marquise Cathérine de Rambouillet (1588 - 1665), las in jungen Jahren mit Begeisterung die *Astrée*. Ihre Liebeskonzeption ist nachhaltig von d'Urfé geprägt, vor allem von dem platonischen Erbe in seinem Werk, auf das an geeigneter Stelle eingegangen wird.

Den leidenschaftlichen Avancen des Dichters Malherbe begegnete Cathérine de Rambouillet mit Freundschaft. Er dichtete ihren Namen anagrammatisch in Arthénice um, den sie beibehielt.⁴⁸ Ihre Intention bestand darin, die Sitten, die Sprache und die Umgangsformen zu verfeinern. Daneben gab es poetische und intellektuelle Spiele. Rätsel, Stegreif-Reden, Briefe, Gedichte wurden gemeinsam verfasst und beurteilt.⁴⁹ Schriftsteller, Dichter, gebildete Damen trafen sich in der sogenannten *Chambre bleue* zum intellektuellen Austausch, zur Konversation über aktuelle literarische Werke sowie über Neuigkeiten vom Königshof und aus der Stadt. Von den Besuchern des Hôtel de Rambouillet gehen auch die ersten Impulse zur Verfeinerung und Entbrutalisierung der Sprache aus. Zum Bekannten- und Besucherkreis zählten, um die Wichtigsten zu nennen, der Prinz von Condé und Herzog von Enghien, der Kardinal Richelieu, die Herzogin von Longueville, Madeleine de Scudéry und ihr Bruder Georges, Madame de Sevigné, neben dem schon erwähnten Malherbe auch Chapelain, Vincent Voiture (ab 1625), der junge Rochefoucauld, Guez de Balzac, Descartes, Corneille, dessen Drama *Le Cid* (1637) dort diskutiert und von Georges de Scudéry schwer kritisiert wurde.⁵⁰

Repräsentanten unterschiedlicher gesellschaftlicher Schichten hatten Zutritt, sowohl Kleriker und Adlige als auch Bürgerliche. Weitere bekannte *Ruelles* waren die von

⁴⁶ Cathérine de Rambouillet war schwer krank und konnte ihre Gäste nur auf diese Weise empfangen. Büff 1979 117f.; DeJean 1991, 20f.

⁴⁷ Latour 1963, 60 ff.; 70.

⁴⁸ Dazu Latour 1963, 62.

⁴⁹ Vgl. die Darstellung der *Jeux* im Roman *Mathilde* von Madeleine de Scudéry.

⁵⁰ Zu den Bekannten der Marquise vgl. Latour 1963, 65-70. Voiture, Balzac und Chapelain gehörten zu den Mitbegründern der von Richelieu im Jahre 1634 ins Leben gerufenen *Académie française*.

Mademoiselle de Montpensier, Madame de Montespan (1641-1707), Madame de la Suze (1618-1673), die zu den schriftstellerisch tätigen Frauen gehörten, die Witwe Madame de Sevigné genoss ihre Muße, um zu schreiben, J. Riccoboni und F. de Graffigny lebten von ihren Männern getrennt und betätigten sich ebenfalls schriftstellerisch. Zu den bekanntesten präziösen *femmes poètes* und *femmes d'esprit* zählen Madame de Sablière, Madame d'Auchy, Madame de Longueville, Mademoiselle Desjardins (1640- 1683), Madame de Sévigné (1626-1696), Madame de la Calprenède, Comtesse de Bréguis, Madame de Lafayette (1634-1693), Mademoiselle Petit, Madame de Sablé (1599-1678), Madame de Villedieu, Madame de Montpensier, Madame de Montespan (1641-1707).⁵¹ Madame Deshoulières (1633-1694) führte die *Samedis* der Mademoiselle de Scudéry fort. Die Marquise de Lambert tradierte den Geist des Präziösentums noch ins 18. Jahrhundert hinein. In den 60er Jahren, als die Blütezeit des Hôtel de Rambouillet vorüber war, gelangte Ninon de Lenclos (1620-1705) zu großem Einfluss. Ihre Aktivitäten und ihr gesamter Lebenswandel lassen sich als Gegenbewegung zum Präziösentum auffassen. Sie prägte das Bonmot, dass die Präziösen *jansenistes d'amour* seien: *Die Präziösen ziehen gegen die Freuden der Liebe zu Felde, die Jansenisten gegen Freigeisterei. Beide, Präziösen wie Jansenisten, sind rigoros, moralisierend, doktrinär. Ninons Lebenselement ist die Freude, ihre Philosophie eine erdgebundene, in der kein Platz ist für den Glauben an ein Jenseits. Aus Ninons heiterem Diesseits sind Glaubensregeln und platonische Liebe verbannt.*⁵²

Bei Ninon de Lenclos lassen sich Intentionen erkennen, die man als aufklärerisch *avant la lettre* bezeichnen könnte wie etwa eine Distanzierung von Dogmen, Traditionen, rigiden Verhaltensregeln (*bienséance*) für Frauen, die in der klassischen Epoche, der Zeit Madeleine de Scudérys, galten.

VI. 2. i.. Madeleine de Scudéry (1607-1683)

Bevor die angekündigten Romane auf Bezüge zum platonischen Eros untersucht werden, seien hier einige aufschlussreiche Beobachtungen zur Person und zum gesellschaftlichem Einfluss Madeleine de Scudérys vorangestellt.

⁵¹ Kroll 1979,53.

⁵² Latour 1963, 74ff.; Zitat 75.

Mademoiselle de Scudéry wuchs bei ihrem Onkel auf, der ihren Lerneifer förderte, weswegen sie schon früh mit klassischer Bildung in Berührung kam.

Es kann davon ausgegangen werden, dass Madeleine neben vielen anderen antiken Klassikern die Dialoge Platons kannte, die nach wie vor im 17. Jahrhundert Interesse fanden, auch wenn der Stil und die Art der Präsentation der philosophischen Gespräche den präziösen Ansprüchen wohl nicht genügt hätten. In den *Conversations sur divers sujets* (1680) lobt sie Platon und auch Xenophon, bezweifelt aber, dass ihre Gespräche Gehör fänden, wenn sie in dieser Zeit leben würden: *En effet, on admire avec beaucoup de justice les Dialogues de Platon et de Xenophon. Mais s'ils revenaient au monde, et qu'ils publiassent des conversations, ils auraient beau y mettre tout leur esprit et toute la sagesse de leur Socrate, c'est une grande question si elles seraient lues.*⁵³ Sie meint nicht, dass der Inhalt der Dialoge zu uninteressant sei, sondern dass die Sprache und der Stil nicht dem Zeitgeschmack entsprechen und daher kein Interesse wecken würden. Hier wäre zu die Zeitlosigkeit der platonischen Dialoge zu berücksichtigen, deren Kompliziertheit nicht mit einem bestimmten Stil verwechselt werden sollte, sondern vielmehr bedarf es zum Verständnis einer passenden Ausbildung sowie einer aufwendigen Auseinandersetzung.

Madeleine de Scudéry setzte die Tradition der Cathérine de Rambouillet fort, indem man sich jeden Samstag zu den sogenannten *Samedis* in der Rue de Beauce traf. Dort wurden literarische Werke analysiert und besprochen, außerdem Fabeln, Metamorphosen, Madrigale, Improvisationen gedichtet. Man las die Werke zahlreicher antiker Dichter wie etwa Theokrit, Menander, Aristophanes, Anakreon, Terenz, Plautus, Vergil, Horaz, Ovid, die Elegiker Catull, Tibull, Propertius, außerdem wurden philosophische Texte diskutiert.⁵⁴ Zu den Teilnehmern zählten z. B. Huet, Paul Pellisson, Vincent Voiture, Ménage, Perrault, Samuel Isarn (oder: Ysarn, Ysart), der 1657 einen *Almanach der Liebe* herausgab. Ménage war der Lehrer von Madame de Sevigné und Madame de Lafayette, dem sie eine solide Bildung verdankten. Man redete sich mit Pseudonymen bzw. Künstlernamen an, hinter *Sapho* verbirgt sich Madeleine de Scudéry, hinter *Acante* ihr ergebener Verehrer Paul Pellisson.⁵⁵ Die Figur des Herminius in der *Clélie* wird mit Pellisson identifiziert,

⁵³ *Conversations sur divers Sujets* II., Amsterdam 1685, vgl. Denis 2001, 93; 135.

⁵⁴ Denis 2001, 93; 123. Leider werden die Autoren der philosophischen Texte bei Denis nicht namentlich erwähnt.

⁵⁵ Dazu Kroll 1979, 177, Winter 85: Romanwelt und Salonwelt durchdringen einander! Vgl dazu auch De Jean 1991, 73. Huet galt als *finest hellenist of the century*, zur Person des Isarn s. Denis 2001, 37.

Isarn mit Zenocrate. Der wegen seiner Schlagfertigkeit und Beredsamkeit beliebte *Voiture* gehörte zu den Vertretern der leichten, unterhaltsamen, geistreichen Dichtung (der *galanterie*). Kroll betont das humanisierende Moment der Konversation während der *Samedis*, das durch den ungezwungenen Umgang, das geistvolle Scherzen und die Suche nach neuen sprachlichen Ausdruckformen, entstand.⁵⁶

Für die Stilisierung Madeleine de Scudéry als Sappho werden in der Sekundärliteratur folgende Gründe genannt: Die berühmte Dichterin entsprach nicht dem antiken Schönheitsideal, der Überlieferung zufolge war sie äußerlich unscheinbar, klein, mit bräunlichem Teint. Madeleine war bestrebt, ihren eigenen Mangel an äußerer Attraktivität durch ihre Begabungen und seelischen Reichtum, Bildung, Geschliffenheit, Vielseitigkeit, Witz auszugleichen und durch diese unvergänglichen Qualitäten liebenswert zu werden. Ihr gelingt es, das Bild der *femme poète* zu mythisieren, und interessant zu wirken, anstatt als gelehrte alte Jungfer oder Blaustrumpf zu erscheinen.⁵⁷ In der Charakterisierung der Sappho im *Grand Cyrus* beschreibt sie die moralischen, emotionalen und geistigen Qualitäten, die ihren Eigenen entsprechen. Sie schildert *Sappho* als androgynes Wesen, insofern, als sie die Tugenden beider Geschlechter in sich vereint und den Gegensatz zwischen den geschlechterspezifischen Eigenschaften oder Fähigkeiten nahezu aufhebt, wie auch Kroll feststellt: *Sanftheit, Natürlichkeit, Zärtlichkeit, Emotionalität, Treue, Einfühlungsvermögen, Anstand und Charme verbinden sich mit Intellektualität, Geist, Geschliffenheit, Eloquenz, Vielseitigkeit und Urteilskraft. Mit der musischen, emotionalen und intellektuellen Sappho entsteht bei Madeleine de Scudéry ein androgynes Wesen, der ideale Mensch.*⁵⁸

VI. 2. ii. Die Definition der *Tendresse* und der *tendre amitié* in den Romanen Madeleine Scudéry

Die *tendresse* wurde von Madeleine de Scudéry als alternative Liebeskonzeption zum *amour galant* erschaffen.⁵⁹ Der Begriff der *tendresse* umfasst die Aspekte der Empfindsamkeit, einer gesteigerten Sensibilität, einer Kultur der Gefühlswelt, die

⁵⁶ Kroll 1979, 108ff.; 114.

⁵⁷ Vgl. Kroll 1979, 97f.

⁵⁸ Ebda. 99. Vgl. die Beobachtungen zur Androgynie bei d'Urfé! (VI. 1).

⁵⁹ Sie rühmt sich dieser Erfindung, die auf sie zurückgeht. Winter 85f.

Veredelung der Affekte und die Fähigkeit des ästhetischen Empfindens; *tendresse* bedeutet die Empfänglichkeit für schöne Eindrücke, für poetische Gedanken, für Naturereignisse und dergleichen. Die *tendresse* bezeichnet zusammen mit *amitié* eine Liebesfähigkeit, die als menschliche Grundtugend galt.

De Pure hebt an der *tendresse* und dem Ideal der *tendre amitié* die Vergeistigung und Sublimation, ja die „Entsexualisierung“ der Gefühle hervor. Die *tendresse* bestehe in einer *émotion douce et délicieuse*, die etwa einem zarten Blumenduft gleichkomme. Als Schlüsselbegriffe der Scudéryschen Liebeskonzeption gelten *sensibilité* und *douceur*.⁶⁰ Ligdamis und Cléonice sehen in der Liebe die Perfektionsform der Freundschaft. Ligdamis ist zu tugendhafter Liebe fähig. *Amitié tendre* bedarf der heroischen Tugenden *civilité, bonté, générosité, confiance*. Der Uneigennutz der Freundschaft wird hervorgehoben. Sie ist *sans intérêt*, ohne Hintergedanken, ohne Hoffnung auf Vorteile wie materiellen Nutzen und Lustgewinn. In der nachfolgenden Betrachtung diverser Liebespaare und ihrer Verhaltensweisen in der *Clélie* und im *Grand Cyrus* werden noch weitere Charakteristika der *tendre amitié* deutlich. Die *tendresse* führt u. a. zur Selbsterkenntnis, die Fähigkeit zur *tendresse* lässt sich nur in einer edlen Seele finden.⁶¹ Die Grundlagen für eine *tendre amitié* machen in der Liebeskonzeption Scudérys außer dem Vertrauen (*fidélité*, Zuverlässigkeit), der Respekt (*reconnaissance*), die wohlwollende Achtung (*estime*) und die Zuneigung (*inclination*) aus. Es reicht zunächst, wenn eine von ihnen vorhanden ist. Auch ohne anfängliche Zuneigung kann sich aufgrund der Achtung eine *tendre amitié* entwickeln. Winter unterstreicht zusätzlich als wichtiges moralisches Kriterium die *mêmeté* hervor, die *Selbigkeit* im Sinne der Charakterfestigkeit, die sich daran zeigt, dass der Liebende in seinen Gefühlen „derselbe“ bleibt, d. h. beständig, zuverlässig, vertrauenswürdig.⁶² Der Romancier Sorel definierte im Jahre 1663 die *amitié tendre* als *honneste affection* zwischen Menschen verschiedenen Geschlechts. Bei den *tendres amitiés* zwischen Männern und Frauen ist das erotische Element oder die erotische Anziehung doch immer latent vorhanden.

Die *Carte de Tendre* und der Scudérysche Begriff der *tendre amitié*

⁶⁰ Winter 89f. zu den Beispielen aus der *Clélie* und dem *Grand Cyrus*. Zu Madeleine de Scudéry s. auch Köhler I. 1983, 42ff. Er spricht auch im Zusammenhang mit den Präziosen von einem *zerebralen platonischen Liebeskult*. I. 1983, 85.

⁶¹ *Clélie* I. 210 f.

⁶² Winter 94.

Madeleine de Scudéry veranschaulicht die Wege, die zur *tendresse* führen, durch eine Landkarte, die berühmte und vielfach imitierte *Carte de Tendre*, welche im ersten Band der *Clélie* erläutert wird. Sie wurde 1654 publiziert und fand vielfache Nachahmungen.⁶³ Die allegorische Karte verortet innerpsychische Vorgänge, Empfindungen und mentale Einstellungen räumlich im Zusammenhang der Seelenlandschaft.⁶⁴ Den Anlass für die Kreation dieser Liebes-Landkarte gab eine Frage von Paul Pellisson, einem besonderen Verehrer der Scudéry, der sich erkundigt hatte, wie weit er noch entfernt sei (*ou j'en suis*), nämlich von der Aufnahme in den engsten Kreis der *plus tendres amis*. Madeleine de Scudéry alias Sapho hatte Paul Pellisson, alias Acante, nach dem Austausch einiger *billets* eine Frist von sechs Monaten gewährt, innerhalb deren er sich als würdiger *tendre ami* qualifizieren sollte. Nach dieser Zeit wird Acante von Sapho in den Stand des *citoyen de Tendre* erhoben und genießt ihre besondere Zuneigung, die er allerdings mit einigen *plus tendres amis* teilen muss. Die Liebe erhebt im Gegensatz zur *tendre amitié* einen Ausschließlichkeitsanspruch, ein *amant* würde gern die Geliebte für sich allein haben. In der *Clélie* disqualifiziert sich Meréonte dadurch, dass er unbedingt der einzige Verehrer der Dorinice sein will und die „Konkurrenten“ nicht erträgt. Er empfindet es als narzisstische Kränkung, dass Dorinice sich auch anderen *amis* zuwendet. Ihm fehlen die sozialen Tugenden, die das Freundschaftsideal der Dorinice verlangt: Selbstreflexion, Flexibilität, Empathie, soziale Eingliederung. Meréonte vermag sich in dieses „Sonnensystem“, in dem jeder Teilnehmer seinen besonderen Platz einnimmt, nicht einzufügen!⁶⁵

Madeleine de Scudéry legt in der *Clélie* die besagte Frage Pellissons der Figur des Herminius in den Mund: Herminius möchte wissen, auf welche Weise er ein *tendre ami* Clélies werden könne.⁶⁶ Clélie präsentiert ihm daraufhin die besagte *Carte de Tendre* und beschreibt die Wege, auf denen man sich von der *Nouvelle Amitié*, dem aktuellen Standort, dem *Tendre* nähert. *Reconnaissance*, *Estime*, *Inclination* bilden die möglichen alternativen Ausgangspunkte. Über zahlreiche Stationen, die erarbeitet werden müssen, und durch Vermeidung möglicher Abwege und Verirrungen nähert

⁶³ Es gab ungefähr 15 Imitationen und Parodien auf die *Carte de Tendre*. 1659 schuf Jacques Desreveaulx eine Kopie der Karte für die Marquise de Rambouillet. Winter 107; DeJean 1991, 57ff.

⁶⁴ Winter 129f.

⁶⁵ Zu Meréonte und Dorinice s. Winter 99. Zur Interpretation der *Carte de Tendre* vgl. Winter 107ff.; 118f. Kroll 1979, 114f.

⁶⁶ Clélie I. 176ff.; Erläuterung der *Carte de Tendre*: 182ff.

man sich schrittweise dem *Tendre*, was sich als Reifungsprozess auffassen lässt: *Die Reise nach Tendre mit ihren verschiedenen Stationen versinnbildlicht den Läuterungsprozess, der den Mann seines Zieles würdig macht.*⁶⁷ Die Dame bedarf hingegen dieses Läuterungsprozesses nicht, da sie bereits perfekt ist! An kleinen Aufmerksamkeiten, *petits soins*, an der beständigen Fürsorge zum Erhalt der Freundschaft, darf es nicht fehlen. Das Versäumen der *petits soins* verweist oft auf die Anfänge der Gleichgültigkeit (*indifférence*), eine der möglichen Verfehlungen und Abwege auf dem Weg nach *Tendre*. Die *tendresse* wird bei Madeleine de Scudéry zum Schlüsselwort ihres Heldenideals, zu einer besonderen Qualität ihrer Romanhelden, die gerade durch die Kultur ihrer Gefühlswelt umso liebenswerter und zugleich heroischer erscheinen.⁶⁸

Die Abwege oder Verirrungen, z. B. der *Lac de l'Indifférence* (Gleichgültigkeit), die *Terres Inconnues* mit den tückischen Klippen, nämlich die als bedrohlich empfundene Leidenschaft, die Entfremdung und schließlich die Antipathie und Feindschaft, bedeuten Formen der nicht-reziproken Beziehung. In solchen Fällen ist die Beziehung schwer gestört.⁶⁹

Die *tendre amitié* bietet eine praktizierbare Form der Liebe ohne Verwirrung und Unruhe, wie sie herkömmliche Liebesbeziehungen bewirken.⁷⁰ Die *tendre amitié* stellt eine zwischen Unverheirateten mögliche und legitime Beziehung dar, die keinen Anlass zu übler Nachrede gibt. Es liegt gleichsam ein Rückzug auf ungefährliche Gefühle vor. Der Begriff *amour* bezeichnet, wo er auftaucht, einen schlecht kontrollierbaren Affekt, ein Begehren, das sich allzu leicht in Leidenschaft (*amour passion*) hineinsteigern kann. Auffallend sind an der Konzeption der *tendresse* die erzieherische Funktion und die kultivierende Macht der Liebe, die sich

⁶⁷ So Büff 1979, 167.

⁶⁸ Sie entbrutalisiert in ihren Romanen die männlichen Protagonisten. Dazu Kroll in: Denis 2002, 165ff.

S'il est bien vrai que, dans ses poèmes d'amour, elle fait appel à toutes les variantes es sentiments, qu'elle joue sur tous les registres de la tendresse, de l'amitié et de l'amour, jusqu'à l'amour ardent et la passion, il n'est pas moins vrai qu'on ne trouve, dans sa poésie panégyrique, aucune glorification de l'héroïsme martial.

⁶⁹ Winter 109f. zu den Tugenden der *complaisance* und der *reconnaissance* (Erkenntlichkeit). Sie stellen gemeinschaftsfördernde Tugenden dar, die das Band der Gesellschaft ausmachen (*le lien de la société civile*). Als Gegenteil zur *ingratitude* erfüllt die *reconnaissance* das Gebot reziproker Mitmenschlichkeit.

⁷⁰ Vgl. dazu die Worte der Sapho im *Grand Cyrus*: *L'amitié a toute la délicatesse et toute la tendresse de l'amour, sans en avoir le dérèglement ni l'inquiétude*. Cyrus X. Teil 2. Buch, 696f. (*Histoire de Sapho*).

schrittweise entwickelt und zu einem erstrebenswerten, guten Ziel, zur Tugend und außerdem zur moralischen Veredelung und Sensibilisierung hinleitet. Bestimmte Tugenden wie etwa *honnêteté* und *fidélité* und die Fähigkeit zur *tendresse* werden nicht erst erworben, sondern müssen als Funktionen der Seele bereits vorhanden sein. Die Vorstellung einer Erziehung durch die Liebe geht auf die Eros-Dialoge Platons zurück; sie findet sich in dieser Form in keiner anderen philosophischen Lehre.⁷¹ Die *Carte de Tendre* beschreibt einen inneren Entwicklungsprozess, der als Reise vorgestellt wird. Die Herausbildung von Tugenden die Kultur und Entfaltung der einzelnen Seelenkräfte und Affekte vollzieht sich, indem man die verschiedenen Orte und Stationen passiert bzw. bestimmte Orte meidet. Das *Tendre* wird als höchstes Gut erstrebt, während das platonische Streben nach dem Schönen indirekt thematisiert wird. Auf der *Carte de Tendre* lässt sich ein Fortschreiten und eine moralische Entwicklung erkennen, die jedoch in linearer Bewegung als Reise veranschaulicht ist, nicht als stufenweiser Aufstieg, der sich nach oben richtet. Dennoch liegt eine Reminiszenz an Platons erotische Treppe vor. Madeleine de Scudéry konnte außerdem auf ein mittelalterliches Modell der höfischen Liebe zurückgreifen. Der Troubadour bzw. der Ritter wurde in ähnlicher Weise erzogen. In diesem Fall stellte die Liebe zu der Dame als Inkarnation des Schönen und Guten die motivierende Kraft für die Kultivierung der Seelenkräfte und Tugenden dar. Dass dieses Modell wiederum auf Platons Eros-Konzeption fußt, wurde bereits dargelegt. In dem angeborenen Streben nach dem Schönen und Guten sowie in dem erzieherischen Aspekt der Liebe, dem Besser-Werden, in der seelischen Entfaltung durch die Liebe besteht das platonische Erbe. Aus der Tatsache, dass Madeleine de Scudéry den rationalen Aspekt der Freundschaft betont, sowie die Kontrolle der Affekte und Leidenschaften, die ihr suspekt erscheinen, lässt sich entnehmen, dass sie eklektisch verfuhr, sich nicht an eine einzige geistige Strömung ihrer Zeit hielt, sondern gleichsam ein neostoisches Element einfließen lässt. Es gilt jedoch zu beachten, dass weder die antike noch die zeitgenössische Stoa irgendeine Liebeskonzeption entwickelt hat, auf die Madeleine de Scudéry hätte zurückgreifen können. Aristoteles behandelt zwar in seiner Ethik verschiedene Typen von Freundschaften, *philiai*, die sicherlich auch im 17. Jahrhundert präsent waren, betont aber im Unterschied zu Platon weniger den erzieherischen Aspekt der Liebe.

⁷¹ In den Briefen Senecas wird zumindest eine liebevoll-fürsorgliche Seelenleitung vorgestellt, nämlich die Erziehung eines jungen Menschen durch einen verantwortungsbewussten Älteren, worin eine Parallele zum platonischen Eros vorliegt. Dazu Kapitel II. (Teil1) meiner Arbeit.

Außerdem geht er auf den Begriff des Eros nicht ein. Bei Aristoteles lässt sich keine derartig komplexe, wirkungsmächtige und einzigartige Liebeskonzeption finden, wie Platon sie geschaffen hat.⁷² Es ist anzunehmen, dass Scudéry, wie sich aus der näheren Betrachtung ihrer Romanfiguren ergibt, neben wesentlichen Elementen des platonischen Eros einige ethische Aspekte aus dem *Laelius* Ciceros geschöpft hat, der aber seinerseits zu einem großen Teil von Platon beeinflusst war. Madeleine de Scudéry scheint durch ihre Terminologie die körperliche, sexuelle Komponente aus ihrer Liebeskonzeption verdrängen zu wollen. Ein Rekurs auf Ficino liegt dennoch aus dem Grund nicht nahe, da der Platonismus Ficanos stark von neuplatonischer Theologie und von der weltabgewandten, körper- und materiefeindlichen Haltung Plotins geprägt war.⁷³ Daraus resultiert, wie bereits gezeigt, eine Abwertung der körperlichen wie auch der emotionalen, zwischenmenschlichen Ebene des Eros bei Ficino. Der theologische Aspekt und die religiöse Dimension fehlen bei Scudéry, während die Bindung der Liebe an moralische Prinzipien überdeutlich präsent ist. Ihre Verdrängung oder Aussparung der sexuellen Ebene sollte meines Erachtens nicht als Körperfeindlichkeit interpretiert werden. Ebenso wie d'Urfé ging es Scudéry darum, die Grenzen der *bienséance* und der Konventionen bewahren; sexuelle Liebesverhältnisse hatten offiziell außerhalb der Ehe oder zwischen Unverheirateten nicht stattzufinden. Mit ihrer Konzeption der *tendresse* ging es ihr nicht darum, eine sexualfeindliche Einstellung auszudrücken, sondern um die Abgrenzung von der in Misskredit geratenen Galanterie (oder: *amour galant*). In ihren Romanen wird sowohl die äußere Schönheit der einzelnen Person als Ursache der Liebe beschrieben, als auch die Werthaftigkeit, die charakterlichen Stärken und Begabungen der Person.

Die Besonderheit und die Problematik des platonischen Eros-Begriffs liegen in seiner Vielschichtigkeit. Ein Phänomen, das bereits römischen bzw. lateinisch schreibenden Autoren die angemessene Übersetzung erschwerte. In dem Begriff *amour*, den Madeleine de Scudéry vermeidet, ist die körperliche Dimension der Liebe enthalten. Sie spricht, um ihren Liebesbegriff von *amour* abzugrenzen, in den

⁷² Zur *philia* s. Nikomachische Ethik, Buch X.

⁷³ Ficino band den platonischen Eros, wie bereits die Neuplatoniker vor ihm, stark in einen christlich-theologischen Kontext ein und verfasste sogar eine *Theologia Platonica*. Zusätzlich mischt er teils völlig unplatonische, aus konträren philosophischen Lehren stammende Elemente in seine Darstellung des Eros ein. Neben der moralischen Verurteilung der sexuellen Ebene des Eros erscheint es umso befremdlicher, dass Ficino z. B. Zitate von Lukrez verwendet, um den platonischen Eros zu charakterisieren, obwohl jener die Liebe auf den physisch-materialistischen Aspekt reduziert. Vgl. dazu Kapitel V. im vorliegenden Teil meiner Untersuchung.

Termini *amitié* und *tendresse* bzw. *tendre amitié*. Dem platonischen Eros wohnt die sexuelle Komponente inne, wie hinreichend dargelegt wurde, sodass der Ausdruck *amour* nicht falsch wäre. Platon betont die moralische Verpflichtung der Liebenden füreinander. Sie sollen das wahrhaft Gute füreinander erkennen und sich darum bemühen, und umgekehrt alles vermeiden, was der Seele und dem Ansehen der geliebten Person schaden könnte. Dieses Verhalten entspricht dem des wahren, edlen Liebenden, nämlich des philosophischen Liebenden.⁷⁴ Platon spricht im Zusammenhang mit langjährigen Beziehungen zwischen *erastēs* und *erōmenos* von *philia*, einer Freundschaft, die durch Seelenverwandtschaft, Vertrauen, Respekt und Dankbarkeit gewachsen ist.⁷⁵ Die moralischen Kriterien, die Platon im *Phaidros* für die Liebenden anführt, kommen denjenigen Scudéry's sehr nahe. Im Wesentlichen entspricht das Verhalten des verantwortungsvollen Liebenden dem des *tendre ami* bei Scudéry, was sich anhand der Romanfiguren im Folgenden noch deutlicher herausstellt. Die sexuelle Erfüllung der Liebesbeziehung zwischen *erastēs* und *erōmenos* bedeutet bei Platon nicht das eigentliche Ziel der Liebe, hinzu tritt das Verbot sexueller Kontakte mit frei geborenen jungen Männern in Athen.⁷⁶ Bei Scudéry handelt es sich meistens um nichteheliche Liebesbeziehungen, weswegen die sexuelle Ebene der Liebe ausgeklammert wird. Die erotische Anziehung durch die Schönheit wie eine Vielzahl weiterer seelischer Stärken, zugleich das erotische Streben im Sinne Platons nach dem Guten und Ehrenvollen, lassen sich in den Romanen Scudéry's nachweisen. Wie sich aus der Interpretation der Liebesgeschichten in ihren Romanen ergeben wird, war Madeleine de Scudéry keine liebesfeindliche *janséniste d'amour*, wie sie von manchen Zeitgenossen, erstmalig von Ninon de Lenclos, bezeichnet wird. Vielmehr erschien ihr ein Leben ohne Liebe unmöglich.⁷⁷ Sie fasste die Liebe als existenzielles Bedürfnis auf, aus diesem Grund postulierte sie ein reziprokes Verhältnis und einen beständigen Austausch oder Kommunikation zwischen den Liebenden: *Mais est-ce vivre hélas! Que vivre sans amour? Et peut-il estre un mal, plus grand, plus effroyable, Que n'estre plus aimé*

⁷⁴ Das negative, verachtungswürdige Gegenbeispiel dazu stellt der von Lysias beschriebene *erastēs* dar, der rücksichtslos und egoistisch, unmoralisch handelt (und gar nicht liebesfähig ist). *Phaidros* 231a ff.; 239a ff.; 240d ff., s. auch 250e. Wer keine oder eine nur geringe Erinnerung an das wahrhaft Gute hat, verhält sich ebenfalls nicht angemessen und rücksichtsvoll.

⁷⁵ Zur *philia* zwischen den Liebenden: *Symp.* 181c (Pausanias); 209c (Diotima); *Phaidros* 256c-e.

⁷⁶ Vgl. Kapitel I (Teil I): Im *Phaidros* (256c-d) nimmt Platon eine sehr großzügige Haltung gegenüber sexuellen Zusammenkünften zwischen *erastēs* und *erōmenos* ein und zeigt sehr viel Verständnis dafür, dass sie auch auf der körperlichen Ebene größtmögliche Nähe zueinander suchen.

⁷⁷ Ninon de Lenclos prägte dieses Bonmot, das schnell in Umlauf geriet: Köhler I. 1983, 85; Latour 1963, 74f.

*que n'estre point aimable, Que n'aimer rien que soy, que vivre tièdement, Sans scavoir ce que c'est d'aimer ardemment.*⁷⁸

Exkurs: Homoerotische Beziehungen in der Literatur des 17. Jahrhunderts

Aus diesem Exkurs soll ersichtlich werden, dass auch in dieser Zeit wie in den vorangehenden Epochen homoerotische Liebesbeziehungen gegenwärtig waren, auf welche in der Literatur Bezug genommen wird. Lesbische Liebesbeziehungen zwischen den Salonfrauen des 17. Jahrhunderts kamen nicht selten vor, beispielsweise galt Madame Murat als *shocking lesbian*, wie DeJean es ausdrückt.⁷⁹ Der Dichter Saint-Evremont deutet lesbische Beziehungen zwischen den Präziosen an. Er versucht, die präziose Liebeskonzeption der *amour pure* und der *tendre amitié* als Heuchelei zu entlarven.⁸⁰ In der Erzählung *Iphis und Iante* von Isaac Benserade, die auf Ovids *Metamorphosen* zurückgeht, wird das Thema der gleichgeschlechtlichen Liebe berührt und zugleich auf den Mythos von den zerschnittenen Kugelmenschen in Platons *Symposion* angespielt.⁸¹

Bei Ovid wird Iphis, um der Tötung durch den Vater zu entgehen, von ihrer Mutter Telethousa als Junge ausgegeben. Die Göttin Isis sorgt dafür, dass die Täuschung unentdeckt bleibt. Der Vater verlobt den angeblichen Sohn mit Ianthe. Iphis empfindet Liebe für Ianthe, die ihre Gefühle erwidert, doch Iphis schämt sich ihrer nicht alltäglichen Liebe (*cura novae Veneris*, v. 726-27), die sie für verboten (v. 748) und widernatürlich hält (v. 757-58.): *quodque ego, vult genitor, vult ipsa socerque futurus. At non vult natura* (...). Dem, was sie begehrt, desgleichen ihr Vater, sogar Ianthe, wünschen, steht die Natur entgegen. Als die Hochzeit sich nicht mehr aufschieben lässt, flehen Iphis und ihre Mutter die Göttin Isis um Rettung an, die schließlich nochmals mitleidig eingreift und Iphis in einen jungen Mann verwandelt (v.787-797). Auch die männliche Homoerotik fehlt in der Dichtung des 17. Jahrhunderts nicht, obwohl sie ebenso wie in der römischen Antike gesellschaftlich

⁷⁸ Zitiert bei Kroll in: Denis 2002, 169f.

⁷⁹ Vgl. dazu De Jean 1991, 156f.

⁸⁰ *La Prude et la Précieuse*, abgedruckt bei Büff 1979, 174f. Weibliche Homosexualität war ein beliebter Gegenstand vieler Satiren und Komödien. Dazu Biet in: Hodgson 2002, 57.

Zur weiblichen Homoerotik bei Isaac Benserade (1634) vgl. auch Biet in: Hodgson 2002, 53 -78.

⁸¹ Symp.189d-193d; Ovid, *Metam.* IX. 666-797.

nicht respektiert wurde.⁸² Bei Théophile de Viau finden sich mehrere Liebesgedichte an männliche Geliebte; z. B. die *Ode contre l'hiver* an Chiron.⁸³

Bei vielen Gedichten Viaus bleibt das Geschlecht des Adressaten unbestimmt.⁸⁴

Dass die Beziehung zwischen Damon (=Théophile) und Tircis als *amitié sainte* bezeichnet und als weißer Vogel und als Engel versinnbildlicht wird, lässt vermuten, dass es sich um eine geschlechtslose, rein geistige Liebe handelt, die ihr Vorbild in der griechischen Antike hat. Es gibt bei Théophile de Viau Anspielungen auf die griechische Päderastie, auf mythologische Gestalten wie Ganymed, jedoch nicht ausdrücklich auf Platon und seine Mythen und Gleichnisse, die den Eros betreffen: *Tircis et moi goûtons les fruits / D'une amour chaste et fidèle / Rien ne sépare nos désirs / Ni nos ennuis, ni nos plaisirs, / Nos influences enlacées / S'etreignent d'un même lieu.*⁸⁵ Es ist jedoch möglich, dass Viau mit seiner *amour chaste et fidèle* auf die ethischen Prinzipien rekurriert, mit denen Platon im *Phaidros* die Beziehung zwischen *erastēs* und *erōmenos* verbindet. Hinter dem Begriff *plaisir aristocratique* verbirgt sich eine päderastische Beziehung, wie im antiken Athen die Päderastie ein Privileg der Oberschicht war.

VI. 2. iii. Die Ausbildung einer heroischen Liebeskonzeption bei Madeleine de Scudéry

Wie Pelous ausführt, hat sich zwischen der Publikation der *Astrée* (1607-1630) und der Schaffensphase Scudéryns eine neue Liebeskonzeption herausgebildet.⁸⁶ Der Liebeskult wie die mystische Dimension der Liebe wurde vor allem durch die satirischen Werke Sorels und den Einfluss von Cervantes ins Lächerliche gezogen und als Verrücktheit dargestellt. Es fand ein Wechsel statt von einer *amour mystique* sowie einer pastoralen Liebe (*amour pastorale*) und zu einer heroischen und der Ehre dienlichen Liebeskonzeption (*amour d'honneur, amour heroïque*).⁸⁷ Hinsichtlich

⁸² Zu diesem Thema vgl. Mathieu-Castellani in: Hodgson 2002, 19ff.; 28f. Zur Homosexualität in Griechenland und Rom s. Kap. I. und II.

⁸³ Außerdem in den Oden IV; XIII.; XXVIII. und in: Stances XXX.

⁸⁴ Vgl. Anm 78. Die Bisexualität als Topos taucht bei einigen Renaissancedichtern auf: Desportes, Pontus de Tyard, Tristan l'Hermite. Amadis Jamyn besang z. B. Maugiron, den Geliebten von Henri III.

⁸⁵ Ode XII. In: Pelous 1980, 172.

⁸⁶ Pelous 1980, 110ff.; 114f.

⁸⁷ *Amour* gilt auch im 17. Jahrhundert als Femininum, obgleich es, groß geschrieben, oft den Liebesgott bezeichnet. Seit dem Mittelalter wurde *amors* als Synonym / Metonym für die geliebte

des *amour heroïque* in den Romanen Scudéry's kann dieser Beobachtung von Pelous zugestimmt werden. Dem wäre hinzuzufügen, dass bereits d'Urfé diese heroischen Züge der Liebe kennt, wenn sie auch nicht im Vordergrund stehen. Der Konflikt zwischen Liebe und Ehrgefühl und auch dem guten Ruf wird in der *Astrée* von einigen Protagonistinnen, z. B. von Astrée selbst, Diane und Phyllis diskutiert. Zwischen 1630 und 1640 vollzieht sich eine Entwicklung hin zur Darstellung der *amour héroïque*, die mit der Ehrliebe und dem Streben nach Ruhm korrelierte, anstatt damit in Konflikt zu geraten.⁸⁸ Nach Pelous hat erstmalig Madame de Sablé den Schritt zu dieser moralisch einwandfreien Konzeption der *amour d'honneur*, als *noble passion*, bzw. *passion honnête* vollzogen, die kompatibel mit Weisheit und Tugend ist.⁸⁹ Scudéry versucht, die beiden unvereinbar scheinenden Welten, *amour* und *honneur*, zu versöhnen. Mit anderen Worten sucht sie einen Konsens zwischen dem individuellen Bedürfnis nach Liebe und der Verpflichtung gegenüber bestimmten Instanzen (Familie, Herkunft, Staat) herzustellen.⁹⁰ Ihre Heldinnen und Helden sind in beiden Lebensbereichen erfolgreich und streben danach, in beiden glücklich zu werden. In den mittelalterlichen höfischen Romanen wurde die Gefahr, aus Liebe die ritterlichen Pflichten und Tugenden zu vernachlässigen, angesprochen. Im Fall des Lancelot findet sogar ein Ehebruch und damit ein Treuebruch gegenüber dem König statt, im *Chevalier de la Charrette* des Chrétien de Troyes gibt derselbe Ritter für die Liebe zu Ginevra seine Ehre auf und macht sich lächerlich. In *Erec und Enide* geschieht es, dass der tapfere Erec sich nach der legitimen Heirat mit Enide nicht mehr um Ehre und Anerkennung bemüht.⁹¹ Liebe und Tugend oder Liebe und Ehre, Privatinteresse und politische Pflicht scheinen, wie an anderer Stelle dargelegt, in Vergils *Aeneis* und anderen Werken der römischen Antike unvereinbar, während Scudéry im *Grand Cyrus* und in der *Clélie* eine Annäherung sucht.⁹² Im Fall von Clélie und Aronce werden diese beiden Prinzipien am Schluss des Romans sogar

Dame selbst verwendet und galt daher als Femininum. Auch gab es allegorische Beschreibungen der *Frau Minne*, der personifizierten Liebe.

⁸⁸ Pelous 1980, 110ff.; 114f.

⁸⁹ Pelous 1980, 115f.; 117.

⁹⁰ *Honneur* umfasst außerdem die Verpflichtung gegenüber dem eigenen Selbstwertgefühl. Zum *honneur*-Begriff s. Büff 1979, 29f. zum Substrat des Ritterromans bei Scudéry: Penzkofer 1998, 89ff.

⁹¹ Vgl. das Kapitel IV. meiner Untersuchung. Es kommt zur *recréantise*, zum „Verliegen“ des Ritters, seiner moralischen und physischen Degeneration sozusagen, wenn sein Interesse nur noch der Liebe gilt und er seine Tugenden sowie seine Ambition nicht weiter kultiviert.

⁹² Zum römischen Wertbegriff des *honestum* s. Kap. II: Das Ehrenvolle ist zugleich das Gute und das wahrhaft Liebenswerte.

miteinander versöhnt. Der moralische Konflikt zwischen *amour* und *honneur* wird dennoch sehr deutlich an der Figur des Aronce aufgezeigt: Aronce liebt die Tochter des römischen Königs, mit dem sein Vater verfeindet ist.⁹³ Im Fall von Cyrus und Mandane behindern die beiden „Welten“ einander nicht, sondern die Liebe, die sich hier sogar im Sinne des platonischen Eros als ein leidenschaftliches Streben nach dem Guten manifestiert, befähigt und ermutigt Cyrus und auch andere Charaktere zu bewundernswerten, ehrenvollen Taten. Die Liebe hält nicht von der Ehre ab oder zerstört sie, sondern motiviert vielmehr zu ehrenvollem Verhalten. Als Liebe zum Guten und Ehrenvollen trägt sie maßgeblich dazu bei, dass die Ehre erlangt wird oder erhalten bleibt. Das Streben nach Ehre und Anerkennung wäre für Platon aber nur der zweitbeste, der „silberne“ Weg, um zur Glückseligkeit zu gelangen. Die Ehrliebenden (*philótimoí*) werden bei Platon maßgeblich von ihrem *thymós*, dem weißen Seelenpferd, beeinflusst, und meiden daher alles, was der Ehre schadet.⁹⁴ Der goldene Weg ist bei Platon derjenige der Philosophen, der Weisheitsliebenden, welche die Weisheit als höchstes Gut betrachten und sie also über die Ehre stellen. Mit der Ehre (*timē*) meint Platon ebenso politisches Ansehen wie gesellschaftliches Prestige, Ruhm, Ehrenämter, Titel u. ä. Das Streben nach Ehre bewegt sich, auch wenn es sich unbestreitbar um etwas Gutes, Sinnvolles, Erstrebenswertes handelt, im Bereich des Vergänglichen, Zerstörbaren, Angreifbaren, also im Bereich der materiellen Güter, die nicht zur dauerhaften Glückseligkeit des Individuums beitragen, da es sich in Abhängigkeit von der Materie verstrickt. Ständig fürchtet man, dieses Gut zu verlieren, wenn man es besitzt, oder hofft, es zu erlangen. Der Eros treibt die Seele durchaus auf ebensolche Weise um. Die Ehrliebe, *philotimía*, bedeutet ja eine Facette oder Ebene des Eros, die noch mit Materie behaftet ist. Richtet sich der Eros auf die Weisheit und die Erkenntnis des wahrhaft Seienden, so ist die Seele ganz bei sich, konzentriert, zufrieden, soweit wie möglich entfernt von allen störenden, aufregenden materiellen Einflüssen, und besitzt alle Voraussetzungen zur Glückseligkeit (*eudaimonía*).⁹⁵

⁹³ Porsenna, der Vater des Aronce, verbündet sich mit den tyrannischen Tarquiniern und gilt daher als Staatsfeind. Clélie befindet sich ihrerseits in dem moralischen Konflikt, den Sohn eines Feindes zu lieben und ist ihrem Vater gegenüber verpflichtet, Horace zu heiraten - der sich glücklicherweise als ihr verlorener Bruder herausstellt. Der Liebe zwischen Clélie und Aronce steht am Ende nichts mehr im Wege.

⁹⁴ Vgl. Phaidros 254a-b; 256a-b, s. auch 248d; Symp. 178c-179b; 208b-d.

⁹⁵ Der Philosoph hat sich gewissermaßen emanzipiert, unabhängig gemacht von derlei irdischen Glücksgütern, die denselben Abbildcharakter besitzen wie die schönen materiellen Einzeldinge. Symp. 211c-212a, Phaidros 249c-d; Phaidon 67bff.: Der Ehrliebende liebt im Gegensatz zum Philosophen irdische Güter, seine Bestrebungen richten sich zwar auf etwas Gutes, das aber mit

In den Romanen Scudérys wird über den Stellenwert der Ehre und des Strebens nach dem Ehrenhaften diskutiert. Der Konflikt zwischen Ehrgefühl, Ehrgeiz (*ambition*) und Liebe tritt mehrfach auf. Scudéry ist bestrebt, diese beiden menschlichen Grundbestrebungen in Übereinstimmung zu bringen. Einige Liebende stellen ihre Liebe bedingungslos über die *ambition*. So wird im Wettkampf um den großartigsten Liebesbeweis die Ehre geopfert. Aus Liebe zu Artelise will z. B. einer ihrer *amants* seine Ehre riskieren, der zweite sein Leben, der dritte sein Erbe, der vierte seinen Verstand. Jeder strebt danach, auf seine Art unüberbietbar zu sein.⁹⁶

An den Figuren des Aronce, Brutus sowie an weiteren Protagonisten lässt sich erkennen, auf welche Weise die Liebe zu dem Ehrenhaften mit der Liebe zu der betreffenden Frau ohne moralischen Konflikt vereint werden kann. Die *philotimia* Platons, die sich auf einer noch mit Materie verbundenen Stufe befindet, ist mit dem Begriff *ambition* vergleichbar. Der Scudérysche Terminus *amour honnête* verrät, dass die Liebe zu einem guten Menschen mit der Ehrliche kompatibel ist. Also sind beide Formen der Liebe mit dem Streben nach dem Guten verbunden, weswegen hier eine Anlehnung an Platon vorliegt. Da in den Ethiken des Aristoteles keine Eroskonzeption vorhanden ist, die mit dem Streben nach dem Schönen und Guten verbunden wird, hat Madeleine de Scudery zu ihm keine Parallele gesucht.

Pelous beschreibt die Konzeption der *amour honnête* und der *amitié tendre* bei Scudéry als Reaktion auf eine sich ab 1650 vollziehende Degenerationserscheinung, die Pelous als *laxisme tendre* und *amour vulgarisé* bezeichnet. In den Romanen La Calprenèdes wird die Liebe zu einem absoluten Wert, zum höchsten Gut, das vor allem Vorrang hat und das alles rechtfertigt, einschließlich Hochverrats: *Aux regards d'Amants, tout paraît légitime*.⁹⁷ Die Generation der Literaten und Dichter zwischen 1650 und 1670 bevorzugte eine unkomplizierte, zwanglose, aber oberflächliche Form der Liebe, die als *amour enjoué* bezeichnet wird. Sie erscheint auch etwa deckungsgleich mit dem Wesen der Koketterie und der Freizügigkeit (*libertinage*). Die Vertreter dieser Art der Dichtung betrachten Liebesbeziehungen als unverbindliches Vergnügen (*plaisir, divertissement*), sie suchen schnelle sexuelle

Materie behaftet und folglich vergänglich und dem Zufall unterworfen ist. Im *Phaidros* werden das Leben eines Königs und das eines Staatslenkers als zweit- und drittbeste Lebensform behandelt. 248c-d.

⁹⁶ Clélie III, 487ff.; 509-530.

⁹⁷ Dazu Pelous 1980, 212 ff.; 226 ff.

Befriedigung in kurzlebigen Abenteuern.⁹⁸ Andererseits bedeutet diese Form der Liebe eine Möglichkeit, *amour* und *plaisir* zu vereinen.

Nachdem der Begriff *galant* bzw. *galanterie* ursprünglich neutral besetzt war, gelangte seit 1650 die *poésie galante*, die „flirtende“, schmeichelnd-charmante Dichtung, immer stärker in Misskredit, so dass sie schließlich identifiziert wurde mit der moralisch indifferenten Dichtung der *enjoués* und *libertins*, die keine seriöse Liebesbeziehung suchen. *Galanterie* entwickelte sich geradezu, wie etwa *libertinage*, zu einem Schimpfwort. Als Vertreter des *amour galant* und der galanten Lyrik gelten Sarasin, Benserade, Voiture, Charleval, auch La Fontaine.⁹⁹ Madeleine de Scudéry stand den *galants* nicht feindselig gegenüber, so Kroll, doch bemühte sie sich darum, mit ihnen nicht identifiziert zu werden.¹⁰⁰ Madeleine de Scudéry möchte sich abgrenzen von einer oberflächlichen, unaufrichtigen *amour enjoué*, von der *galanterie des vulgaires amants*, d. h. vergänglichen Liebeleien, Frivolität, Koketterie, *libertinage* (Freizügigkeit, Ausschweifung).¹⁰¹

Zu den Vertretern der *poésie galante* zählen beispielsweise Sarasin, Vincent Voiture, Theophile Viau, Malleville, Godeau, Isarn. Sie bevorzugten oberflächliche Gefühle, Tändelei, ohne wahre, tiefe Zuneigung oder Seelenverwandtschaft.¹⁰² Die oben skizzierte Entwicklung soll Madeleine de Scudéry zu ihrer alternativen Konzeption der *tendresse* bzw. der *amitié tendre*, veranlasst haben. Die seriöse Liebeslyrik, *amour précieux*, fiel durch (neu)platonische, neopetrarkistische und marinistische Stilelemente auf. Madeleine de Scudéry und ihr Bruder Georges, Tristan, Malleville, Segrais, Chapelain, la Mesnardière gelten als *poètes précieux*. Da die „platonischen Stilelemente“ bei Madeleine de Scudéry von Kroll nicht näher bestimmt werden, sollen diese im Folgenden anhand ihrer Romane herausgearbeitet werden.

⁹⁸ Pelous 1980, 133ff.; 138-142; 226 ff, Höhepunkt des *amour galant*: 1650-70. Ein solcher flatterhafter *libertin*, der von einem *plaisir* zum anderen schweift, tritt bereits in der *Astrée* in der Gestalt des *Hylas* auf. Da er keinen ernsthaften Schaden anrichtet und sein Wesen trotz seiner Oberflächlichkeit sympathisch erscheint, wird er nicht durch den Eingriff einer höheren Instanz bestraft, wie Molières *Dom Juan*, sondern er findet in Stella sein weibliches Pendant, mit der er einen Scheinvertrag schließt und sich zur gegenseitigen Untreue verpflichtet.

⁹⁹ Sarasin tritt in der *Clélie* in der Gestalt des epikureisch angehauchten Amilcar auf!

¹⁰⁰ Kroll 1996, 267ff: Ihre Kritik an Pelous bezieht sich darauf, dass der Kontrast zwischen *précieux* und *galant* zu scharf formuliert sei.

¹⁰¹ Kroll in: Denis 2002, 172ff.; 175-76.

¹⁰² Kroll 1996, 297f. Ein epikureischer Einfluss auf die *poètes galants* ist nicht auszuschließen.

VI. 3. Zur Interpretation der *Clélie*

Der Roman *Clélie* wird mit der Intention gelesen, Parallelen zu den Elementen des platonischen Erosbegriffs herauszustellen. Da in den ersten Kapiteln dieser Arbeit eine umfassende Darlegung des ursprünglichen Begriffs vorgenommen wurde, werde ich die aufgeführten Romanstellen mit den besagten Elementen aus dem *Symposion* sowie dem *Phaidros* vergleichen. Die herauspräparierten Parallelen geben hinreichend Aufschluss über ihre Herkunft aufgrund der erwähnten vorausgehenden Untersuchungen. Dieser idealisierende Romantyp der *Clélie* stellt Vorbilder sowie edle, nachahmenswerte Handlungen dar und übt angemessene Verhaltensnormen ein.¹⁰³ Die Gedanken Penzkofer zu Scudéry's großzügigem Umgang mit historischen Fakten im Roman lassen sich um eine auf Platon und Aristoteles zurückgehende Erkenntnis erweitern: Der Roman als mimetisches Werk, als Darstellung handelnder Menschen, seien diese historisch oder erfunden, ist philosophischer als die Geschichte, denn er teilt unabhängig von historischen Einzelheiten allgemeingültige Wahrheiten und Normen mit.¹⁰⁴ Platon lobt diejenigen literarischen, musikalischen und dramatischen Werke, die sich am wahrhaft Guten orientieren, d. h. edle, moralisch wertvolle Menschen und nachahmenswerte Handlungen beschreiben, denen eine Vorbildfunktion zukommt. Im idealisierenden Roman, Epos o. ä. kommt es nicht auf die Wahrheit von Einzeldingen an, etwa ob nun bestimmte Personen wirklich dies oder jenes gesagt bzw. getan haben.¹⁰⁵ Die Geschichte schildert das Einzelne, nämlich das, was geschehen *ist*, die Dichtung (Mimesis) beschreibt, was geschehen *könnte*. Die Dichtung ist philosophischer, weil sie auf das Allgemeine, eine allgemeingültige Art von Wahrheit, schaut; nämlich darauf, dass ein ganz bestimmter Charakter seinem Wesen entsprechende Handlungsziele verfolgt und aufgrund dessen Glück oder Unglück erleidet, erfolgreich ist oder scheitert.¹⁰⁶ Scudéry stellt eine Synthese aus der historischen Vorlage und ihrer erzieherischen Intention her. Am Schluss des *Grand Cyrus* fällt am deutlichsten auf, dass Scudéry in die historische Wahrheit eingreift. Sie gestaltet den Schluss zugunsten ihres Helden in ein Happy End um, wie es die vorbildlichen Romanhelden verdient haben. Der

¹⁰³ Penzkofer 1998, 38, zu den antiken Vorbildern Scudéry's 15ff.; 24ff.; 107ff. zu den hellenistischen Vorgängern. Als antike Quellen sind nachweisbar: Herodot, Xenophon, Livius, Plutarch, Sallust.

¹⁰⁴ Aristoteles, Poetik, Kap. 9; 1451a-1451b.

¹⁰⁵ Vgl. zu diesem Thema Büttner 2000, 144ff.; 159ff.

¹⁰⁶ Aristoteles, Poetik, Kap. 9, 1451b.

Held Cyrus als Repräsentant des Guten, als *amant parfait*, muss überleben, denn sein Tod wäre für die Leser des Romans inakzeptabel. Scudéry war offensichtlich der Ansicht, dass dem Glauben an das Gute und ein Gerechtigkeitsempfinden der Leser mittels der idealisierenden, nicht-historischen Darstellung Genüge zu leisten sei. Das Gute, um das sich der Held so unerschütterlich bemüht hat, muss schließlich siegen und belohnt werden. Hierin spiegelt sich Scudérys erzieherische Intention wider, die einen höheren Stellenwert einnimmt als die historische Korrektheit. Cyrus wird als so tadellos und vollendet dargestellt, dass ein anderer Schluss unmöglich schien. Bei Herodot erleidet der historische Kyros das Schicksal des Spitridate, der von Scudéry als Doppelgänger eingeführt und mit Cyrus verwechselt wird. Er zieht nach erfolglosem Werben gegen die grausame Königin Thomiris zu Feld und wird enthauptet.¹⁰⁷ Auch Sappho stürzt sich in Buch X. des *Grand Cyrus*, entgegen der historischen Überlieferung, nicht aus Liebeskummer vom Leucate-Felsen, sondern wird mit ihrem geliebten Phaon im Land der Sauromaten vereint, nachdem die beiden Liebenden einen Reifungsprozess durchlaufen haben.

Zum Titel und den historischen Umständen der *Clélie*

Als historische Hauptquelle für die *Clélie* gilt Titus Livius (um 59 v.Chr.-17 n.Chr.), der in seinem umfangreichen Werk *Ab urbe condita* die Geschichte Roms von den Anfängen bis in seine Zeit schildert. Der Roman spielt in der Zeit des letzten Königs Tarquinius Superbus, der wegen seiner tyrannischen Herrschaft gestürzt und vertrieben wurde. Brutus, der Sohn des rechtmäßigen Königs, der von Tarquinius ermordet worden war, wird zum Gründer der römischen Republik. Auffällig, obwohl im Kontext in der Literatur nicht erwähnt, scheint mir wie der Roman, eingebunden in eine unvergleichlich umfangreiche historische Erzählung den Namen einer weiblichen Hauptfigur als Titel „Clelie“ trägt. Man könnte vermuten, dass Scudéry Clelie mit der Rolle einer Heldin auszeichnen wollte. Es wird sich sicher zeigen, inwieweit sie diesem Titel gerecht wird.

Der erste Teil der *Clélie* erschien im Jahre 1654, die folgenden Teile 1655, 1657, 1685 und 1660. Obwohl es sich um eine römische Geschichte, vielmehr einen historischen Roman handelt, finden sich in den Unterhaltungen der verschiedenen Charaktere und in ihren Auffassungen von Liebe bestimmte Vorstellungen, die sich

¹⁰⁷ Herodot, Historien 1. Buch, 195-122. Tod des Kyros: 205-215.

bis zu Platon zurückverfolgen lassen. Daneben gibt es auch, besonders in der berühmten *Carte de Tendre*, Bezüge zur mittelalterlichen ritterlichen Ethik und höfischer Liebe (*amour courtois*). Man stellt jedoch überrascht fest, dass im Vergleich zur unübersehbaren Platon-Rezeption in der *Astrée* in dem weitaus umfangreicheren Werk de Scudérys relativ weniger Bezüge zur platonischen Eros-Konzeption aufzufinden sind. Innerhalb desselben Jahrhunderts wird Platon also in unterschiedlichem Maß von verschiedenen Autoren rezipiert. Weitere Einflüsse lassen sich im Roman Scudérys feststellen, wie etwa die christliche Pflichtethik. Ein neostoischer Anteil zeigt sich etwa in der Betonung des vernunftgemäßen Handelns. Andererseits wird hervorgehoben, dass ohne leidenschaftliches Streben kein Erfolg möglich ist, dass also das Bemühen um das Gute im Sinne des platonischen Eros nur mithilfe einer gewissen Leidenschaft verbunden sein muss. In den sehr modern wirkenden Diskussionen über Sinn und Wert der Leidenschaften, über Liebe und Freundschaft, sowie in den Verhaltensempfehlungen für Liebende lassen sich bestimmte Elemente des platonischen Eros erkennen.

Die eingeschobenen Erzählungen enthalten positive und abschreckende *exempla* und Kriterien für eine dauerhafte, gelungene Liebe wie etwa Tugenden, die ein liebender Mensch besitzen sollte. Die teils ausführlichen Darlegungen dienen dem besseren Verständnis dieses in seiner Art doch unvergleichlich umfangreichen historischen Romans *Clélie*. Verknüpft mit der komplexen Schilderung der historischen Schlachtdarstellungen sowie der dazugehörigen kriegerischen Auseinandersetzungen, werden unterschiedlich motivierte Liebesbeziehungen vorgestellt. In diesem Kapitel werden diejenigen Liebesbeziehungen näher betrachtet, die mit den vorangegangenen Ausführungen zum platonischen Eros vergleichbar sind. Wesentliche Elemente, aus denen der platonische Eros zusammengesetzt ist, werden auch hier verwendet, modifiziert oder ignoriert. Die von Scudéry entworfenen Liebesbeziehungen weisen, entsprechend der platonischen Konzeption einen engen Bezug zur Ethik auf. Diejenigen Beziehungen, die außerhalb der ethischen Normen liegen, dienen bestenfalls im Kontext dieses Kapitels als Kontrast. Die schlechten Charaktere werden von Scudéry als nicht liebesfähig gezeichnet.

Das historische Thema der *Clélie*, das durch Livius überliefert ist, beinhaltet den Machtkampf und die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem

gewalttätigen König Tarquinius Superbus und dem Widerstandskämpfer Brutus. Der König Porsenna verbündet sich mit den Tarquiniern und wird auf diese Weise zum Feind des Brutus und seiner Anhänger. Licinius Brutus gründet nach der Vertreibung des Tarquinius die römische Republik und gilt seitdem als Befreier Roms.¹⁰⁸

Clélie (Clelia), die Tochter des Königspaares Clélius und Sulpicia, und ihr geliebter Aronce (Aruns) gehören wie Brutus zu den Widerstandskämpfern gegen Tarquinius. Sie werden mehrfach voneinander getrennt und in die politischen Unruhen und Kämpfe verwickelt. Clélie wird von Tarquinius und seiner ebenso grausamen wie skrupellosen Frau Tullie gefangen gehalten. Aronce muss sich nicht nur gegen die Schergen des Tyrannen, sondern auch gegen Rivalen wehren, z. B. Horace, der Clélie mehrfach entführt.

Die Geschichte des Aronce, Sohn des Königs Porsenna von Clusium und der Galerite, wird von Celère, einem Freund des Aronce, berichtet.¹⁰⁹

Aufgrund politischer und höfischer Intrigen hält Galerite die Geburt des Kindes geheim und lässt es im Hause ihrer Vertrauten Martia aufziehen. Das Gerücht von der heimlichen Geburt erreicht den feindlichen König Mézence, der allen mit Krieg droht, die den Sohn des Porsenna schützen. Als Porsenna von Mézence gefangen genommen wird, bittet Galerite Martia und ihren Mann Nicius, mit dem Kind nach Syrakus zu flüchten. Sie erleiden Schiffbruch und glauben, Aronce verloren zu haben, doch wird er durch einen glücklichen Zufall gefunden. König Clélius, der Vater Clélies, dessen Schiff sich auf der Rückkehr von Karthago nach Rom befindet, gerät in dasselbe Unwetter, vermag aber seine Familie sowie das Findelkind zu retten. Aronce wird von Clélius und Sulpicia adoptiert und wächst mit Clélie zusammen auf. Nach dieser Odyssee und weiteren Abenteuern wird Aronce tatsächlich seinem Vater Porsenna begegnen. Solange er aber selbst seine Herkunft bzw. sein Elternhaus nicht kennt, vor allem weil er seit der Adoption als Bruder Clélies gilt, kommt Aronce trotz gegenseitiger Liebe nicht als Bräutigam in Betracht. Clélius befürchtet, er könnte sich etwa als nicht standesgemäß oder als Nichtrömer herausstellen.¹¹⁰ Er besteht darauf, sie mit einem Römer verheiraten, weswegen auch

¹⁰⁸ Vgl. auch Tacitus, Ann. 1.1: *Libertatem L.Brutus instituit*. Freiheit (*libertas*) bedeutete das Synonym für den republikanischen Staat.

¹⁰⁹ Flash-Back-Erzählung in Teil I.78ff.

¹¹⁰ I. 121f. Dieses Motiv erinnert an die Geschichte des Silvandre in der *Astrée*, der von Diane verschmäht wird, da er seine Eltern nicht kennt.

der Karthager Maherbal trotz seiner Vorzüge abgelehnt wird.¹¹¹ Daher wird Horace für Clélie ausgewählt, den sie nicht liebt. Als Aronce seine Eltern wieder findet, scheint der Hochzeit nichts mehr im Wege zu stehen. Die beiden werden als perfektes Paar dargestellt. Mit dieser Ausgangssituation beginnt der erste Teil.¹¹² Die Schilderung des *locus amoenus* kontrastiert mit der erschreckenden Darstellung einer Naturkatastrophe. Die Hochzeitsfeier wird plötzlich durch ein Erdbeben mit Überschwemmungen vereitelt, Clélie, Aronce und die Eltern verlieren einander aus den Augen.¹¹³ Der verschmähte Horace, der Rivale Aronces, entführt Clélie und versucht, seinen Anspruch geltend zu machen, da ihr Vater ihn auserkoren habe.¹¹⁴ Auch Maherbal und der Fürst von Numidien lieben und begehren Clélie. Aronce versucht, Clélie von Horace zu befreien, wird aber verletzt und auf der Ile des Saules gesund gepflegt. Dort begegnet er der Prinzessin von Léontins (Leontinoi), die seine und Clélies Geschichte zu erfahren wünscht.¹¹⁵ Die Geschichte des Aronce wird von seinem Freund Celère erzählt.

Tiberinus liebt die Princesse des Léontins, sie und Aronce empfinden *estime* und *admiration* füreinander. Daran schließt sich eine Diskussion über die Zuneigung, *inclination*, an, aus der sich Folgendes ergibt: Die Zuneigung entsteht durch die Betrachtung äußerlicher und charakterlicher Vorzüge. Zunächst wird ja die äußere Schönheit wahrgenommen, durch die eine Hinneigung entsteht, die provisorisch sein kann. Man gelangt sukzessive zu einem Urteil (*jugement*) über den Grad der Liebenswürdigkeit. Die *inclination* ist begleitet durch Unterscheiden und Auswählen, ist also von Vernunft begleitet, so die Princesse des Léontins.¹¹⁶ Celère hält dagegen, dass *raison* und *inclination* nicht immer übereinstimmen. Auch Aurélie gibt zu bedenken, dass es vielfach blinde Neigungen gibt, dass man doch sehr oft ohne Vernunfturteil handelt und jemanden für liebenswert oder bewundernswert hält, der es nicht ist. Mit der platonischen Eroskonzeption ist dies insofern vereinbar, als man nach Platon jemanden nur wahrhaft lieben kann, wenn man erkannt hat, dass er gut ist.¹¹⁷ Zunächst wird auch nach Platon die Liebe durch den Anblick der Schönheit ausgelöst, doch reicht diese als Kriterium für eine beständige Liebe nicht aus. Das

¹¹¹ I. 124ff.

¹¹² I. 49ff.

¹¹³ I. 50-54.

¹¹⁴ I. 57f.

¹¹⁵ I. 66ff.; 70ff.

¹¹⁶ I. 72-75.

¹¹⁷ Phaidros 255b.

Urteilsvermögen ist an der Auswahl einer liebenswerten Person, einer verwandten Seele, beteiligt, wobei es aber auf den Reifegrad und den Geisteszustand der Person ankommt, inwieweit sie sich vom Urteilsvermögen leiten lässt.¹¹⁸

Am Beispiel der Schönheit der Galerite, der Mutter Clélie's, wird die besondere Wirkung der Schönheit demonstriert. Die strahlende Schönheit bewirkt Bewunderung und Begehren, vor allem aber deswegen, da Galerite ein edles, liebenswertes Wesen besitzt. Man strebt nach unmittelbarer Nähe des Schönen, was Platon detailliert beschreibt, sofern das Liebesobjekt auch gut ist.

Das Vokabular und die besprochenen Verhaltensregeln für Liebende in der *Clélie* entsprechen denjenigen in der *Carte de Tendre*, die gewissermaßen einen Wegweiser zu einer dauerhaften Liebe darstellt. Aronce und Horace sind sich zunächst nicht bewusst, dass sie Rivalen bezüglich der Gunst Clélie's sind. Während die Liebe des Aronce sich sukzessive entwickelt hat, da sie ja wie Geschwister aufgewachsen sind, entstand die Liebe bei Horace auf den ersten Blick, ausgelöst durch die Schönheit, für die Clélie berühmt ist. In der Konversation des Aronce und des Horace mit zwei Phönizierinnen, Sozonisbé und Barcé geht es um die Liebe in und während einer Ehe. Folgende Frage bewegt die beiden jungen Männer: Kann die Liebe zu einem Menschen nachträglich entstehen, den man vorher nicht kennengelernt hat, da die Eltern ihn ausgewählt haben?¹¹⁹ Das nachfolgende Gespräch gibt Erfahrungen über die Liebe aus der Alltagswelt wieder: So durfte Sozonisbé einen Mann heiraten, den sie liebte, Barcé dagegen kannte ihren Bräutigam vorher nicht, dennoch, wie sie sagt, haben sie einander durch den täglichen Umgang inzwischen lieb gewonnen. Horace glaubt an Liebe auf den ersten Blick. Ihm ist bewusst, dass sie jedoch schnell wieder verschwindet, wenn sie nicht auf Gegenseitigkeit beruht, und wenn sie aufgrund räumlicher Trennung oder Gleichgültigkeit nicht gepflegt und unterhalten werden kann. Die Erosbeziehungen Platons festigen sich durch den regelmäßigen Umgang mit der geliebten Person und den geistigen Austausch.¹²⁰ Man spricht über die Entstehung von Freundschaft: *amitié* kann sich häufig zu *amour* entwickeln. Die Liebe kann ebenso plötzlich entstehen wie die Freundschaft, aber schnell entflammte Lieben sind nicht immer beständig. Freundschaften entstehen sowohl durch die Erkenntnis der geistigen Verwandtschaft und durch die Bewunderung bestimmter

¹¹⁸ Phaidros 248b ff.; 249c-d; 252e; 253a ff.

¹¹⁹ I. 112ff.

¹²⁰ Vgl. Phaidros 251c ff.; 252d ff.; 255b-e.

geistiger Tugenden oder Fähigkeiten, als auch durch emotionale Verwandtschaft, ein zärtliches Einvernehmen (*tendresse de coeur*). Auch in diesem Zusammenhang wird auf die Seelenverwandtschaft angespielt, die in beiden Erosdialogen Platons die Grundlage für eine dauerhafte Liebe ausmacht.¹²¹ Dem Grundsatz Platons entspricht es ebenfalls, dass eine beständige und beglückende Liebe nur zwischen Guten möglich ist. Barcé zieht die *tendresse de coeur* der *admiration de l'esprit* vor. *Tendresse* ist auch für Sozonisbé konstitutiv für *amour* und *amitié*, wie sie erklärt: *La tendresse est une qualité si nécessaire à toutes sortes d'affections, qu'elles ne peuvent être agréables, ni parfaites si elle ne s'y rencontre.*¹²² Der zentrale Begriff der *tendresse*, von dem hier die Rede ist, bedeutet in der Terminologie Scudérys die Basis, auf der sich die Liebesfähigkeit entfaltet, da *tendresse* eine Kultur der Gefühle und der verschiedenen Seelenkräfte umfasst. Clélie bekennt sich dazu, von Natur aus eine *âme tendre* zu besitzen. Auch Aronce ist begabt für eine *tendresse amoureuse*, eine empfindsame und empathische Liebe. Er bekennt vorsichtigerweise seine Liebe zu Clélie noch nicht. Die *tendresse* wird als natürliche Gabe betrachtet, die man nicht nachträglich erwerben könne, wie etwa eine neue Sprache. Des Weiteren werden gegensätzliche Beziehungen besprochen, die durch folgende Unterschiede voneinander abgegrenzt werden: Die Unterschiede zwischen *amitié ordinaire*, also einer gewöhnlichen Freundschaft, und einer *tendre amitié* bestehen darin, dass in den *amitiés ordinaires* die Gefahr der Gleichgültigkeit, *léthargie du coeur* und der *tiédeur*, der Lauheit besteht. Mit anderen Worten geht das Interesse an den betreffenden Personen schnell verloren. Den *amis ordinaires* wird Oberflächlichkeit und Nachlässigkeit zugeschrieben. Die *tendres amis* unternehmen dagegen Anstrengungen, um weiterhin liebenswert zu sein und bemühen sich nicht um die Liebe und Aufmerksamkeit der Geliebten. Das aufmerksame Bemühen um die Person, die man als gut und liebenswert erkannt hat, findet sich in den Erosdialogen Platons und entspricht auch seiner Ethikvorstellung.¹²³

Die *petits soins*, die kleinen Aufmerksamkeiten, dürfen bei der beständigen Bemühung um die Liebe nicht fehlen, da sie das gleichbleibende Interesse bezeugen. Die *tendres amis* sind die wahrhaften Liebenden, da sie alle nötigen Kriterien erfüllen, sie sind selbstlos und stets um das Wohl der Geliebten besorgt, wollen also

¹²¹ Phaidros 252c -253e; 255b-e.

¹²² I. 113f.; Zitat 115.

¹²³ Phaidros 252c-253c. Symp. 178b-179b; 109a-e; 210b-d.

das Gute für die geliebte Person, was für Platon ein grundlegendes Kriterium der Liebe bedeutet. Der Geliebte sollte rechtzeitig geprüft werden, ob er *tendresse* besitzt, ob er ernsthaft, diskret, aufrichtig, höflich, respektvoll, sanftmütig ist. In diesem Sinn wird der wahrhaft Liebende nach Platon charakterisiert. Ebenso werden alle negativen Verhaltensweisen und zu vermeidenden Eigenschaften aufgeführt: Die *amants fiers* zeichnen sich z. B. dadurch aus, dass sie Feinde der *tendresse* sind: sie verhalten sich flegelhaft, unverschämt, anmaßend, respektlos, eitel. Weitere Sünden bestehen in der Unzuverlässigkeit (*infidélité*) und Indiskretion, auch hinterlistige Heuchler, *fourbes*, sind nicht erwünscht.¹²⁴ Aus der Lysiasrede im platonischen *Phaidros* geht hervor, wie sich der wahre Liebende nicht zu verhalten hat. Lysias unterstellt gerade den Liebenden, dass sie die obengenannten tadelnswerten Verhaltensweisen, Egoismus, Respektlosigkeit, Anmaßung zeigen.¹²⁵ Diese verwerflichen Eigenschaften, die dem Liebenden nach Lysias angeblich zukommen, werden durch Sokrates falsifiziert.

Um zu zeigen, wie sich der Konflikt zwischen Ehrgefühl und Liebe ausweitert, gehe ich auf folgende Konstellation ein, zugleich auch um die Entwicklung der Beziehung zwischen den beiden Hauptfiguren zu verfolgen. Aronce gesteht seinem Freund Celère seine Liebe zu Clélie. Die Liebe besetzt oder beschäftigt natürlicherweise vollständig das Herz des Liebenden. Aronce ist der Ansicht, dass Liebe und Vernunft nicht vereinbar seien.¹²⁶ Platon betont zwar in seiner Beschreibung des Seelen - gefährtes, dass der Liebende für sein Verhalten verantwortlich bleibt und der Wagenlenker das schwarze Seelenpferd, also das sexuelle Begehren, gegebenenfalls gewaltsam zügeln muss, doch liegt in der Charakterisierung des Eros ein nicht-rationales oder überrationales Element. Der Eros gilt als göttlicher Wahnsinn, der die menschliche Vernunft übersteigt.¹²⁷ Ohne die *manía* des Eros wird weder die Seele beflügelt, noch kann das Streben danach, geliebten Menschen Gutes zu erweisen und dieses auch für sich zu erreichen, gelingen. Von der Seite eines Nichtverliebten wird einem Menschen, der eigentlich wahrhaft Gutes verdient hat, nur Sterbliches zuteil, nur sterbliche Besonnenheit, wie Platon darlegt.¹²⁸

¹²⁴ Vgl. ital. *furbo!* I.119 ff.

¹²⁵ *Phaidros* 231a ff.; 232c ff.; 239a ff.; 240a ff.

¹²⁶ I.119.

¹²⁷ *Phaidros* 253c ff.; zur göttlichen *manía* des Eros: 249c ff.; 253c.

¹²⁸ Ebda.256d-257a.

Aronce befürchtet, diejenigen, denen er sein Leben verdankt, zu verärgern, wenn er sich zu seiner Liebe bekennt. Er könnte sich als Sohn eines Feindes oder eines Nichtrömers herausstellen. Er leidet unter dem Zwang, seine Liebe verheimlichen zu müssen. Die Angst um seine Reputation veranlasst den Vater Clélie, eine Heirat zwischen Aronce und Clélie abzulehnen. Horace verschweigt gleichermaßen seine Liebe aus Furcht vor Ablehnung, sodass nicht einmal Clélie selbst bemerkt, dass sie von zwei Männern geliebt wird. Aronce erhält jedoch die Gelegenheit, Dankbarkeit und Bewunderung zu erwerben, indem er Clélie und ihrer Mutter Sulpicia im Kampf gegen Piraten das Leben rettet.

Einen Beweis dafür, dass nicht allein die äußere Schönheit ausreicht, um nachhaltig Liebe zu erwecken, verkörpert die Figur der Arricidia als Typus der älteren, weisen, aber unattraktiven Frau, die aufgrund ihrer Lebensweisheit und ihres mit einem freundlichen Wesen verbundenen Moralempfindens (*morale sans chagrin*), höchstes Ansehen und Sympathie besitzt. Obwohl sie nicht dem aktuellen Schönheitsideal entspricht, ist sie ständig von jungen, schönen Menschen umgeben, die sich begeistert mit ihr unterhalten und denen sie liebenswert erscheint. Sie wird als Philosophin von höchster Tugend charakterisiert, welche die herkömmlichen Glücksgüter und Vorzüge gering schätzt, also Schönheit, Reichtum und hohe Abstammung, etwa wie ein weiblicher Sokrates. Sie ist aufgrund ihres *esprit*, ihres Witzes, ihres inneren Reichtums liebenswert.¹²⁹ Es liegt in diesem Fall wohl eine Anlehnung an die Figur des Sokrates vor. Dies zeigen auch ihre Charakterzüge wie Wahrheits- und Weisheitsliebe und Ironie. Wie Sokrates übt sie eine faszinierende Wirkung auf ihre Umgebung aus. Ihre Art der pädagogischen Unterweisung erinnert an die Absicht Platons. Arricidia sagt den Männern, falls nötig, unverhohlen die Wahrheit. Zudem übt sie offene Kritik. Sie belehrt Genutius, einen Verehrer Clélies, in der Hinsicht, dass er keinerlei Anspruch auf die Liebe Clélies erheben könne. Seine charakterliche Disposition wird an dem, was er liebt, offenkundig: Genutius sucht die Nähe affektierter, eitler Frauen, die von Beruf schön sind, die sich also mit

¹²⁹ I. 145ff. Morlet-Chantalat verweist im Kommentar der hier verwendeten Ausgabe darauf, wer sich hinter Arricidia verbergen könnte: Madame Pilou, die Tochter eines *procureur*, die weder über adlige Abstammung noch Schönheit noch Reichtum verfügte, aber durch ihre außergewöhnliche philosophische Bildung und ihren besonderen Charme Zugang zu den höchsten Kreisen gewonnen hatte. Es liegt jedoch mindestens ebenso nahe, in dieser Figur ein Selbstporträt der Madeleine de Scudéry zu sehen.

nichts anderem beschäftigen als Posen einzustudieren, um noch attraktiver zu wirken: (...) *qui passent toute leur vie à composer toutes leurs actions pour plaire.*¹³⁰ Clélie hebt sich von diesen dadurch ab, dass ihre Schönheit natürlich, nicht affektiert, wirkt, und dass sie *esprit* besitzt. Über die Wichtigkeit und den Wert des *esprit* diskutieren Aronce, Clélie, Horace, Fenice und andere mit Arricidia. Selbst schöne Frauen mit *esprit* neigen dazu, andere Frauen aus Neid schlecht zu machen und sich zum Maßstab zu erheben.¹³¹

Clélies *tendresse*, ihre seelische Disposition wie ihr *esprit* lassen sie im Vergleich zu den zuletzt genannten weiblichen Figuren als Repräsentantin einer Liebe erscheinen, die sich auf geistige und emotionale Verwandtschaft gründet. Diese Art von Liebesbeziehungen stellen nach Platon wie in der Vorstellung Scudérys die dauerhaften und erstrebenswerten Beziehungen dar.

Im Folgenden entsteht ein moralischer Konflikt im Zusammenhang mit den Liebesbeziehungen. Aronce gesteht Clélie seine heimliche Liebe, die sich inzwischen zu einer *passion* gesteigert hat, wobei er sich seiner Situation als Waise, als *malheureux inconnu*, bewusst ist: (...) *Car pour vous déguiser rien, le crime que j'ai commis, c'est que je vous aime plus que vous ne voulez être aimée, et que le glorieux non de fière que vous me donnez, convient si peu avec les sentiments que j'ai pour vous, que je ne le puis plus accepter* (...).¹³² Clélie glaubt zu Unrecht, auf eine Intrige hereingefallen zu sein, als Horace gleichzeitig mit Aronce seine Liebe offenbart. Horace deutet an, die Gunst ihres Vaters aufgrund des entscheidenden Vorteils, dass er Römer sei, zu besitzen.¹³³ Die beiden erkennen, dass sie Rivalen sind, möchten aber ihre Freundschaft nicht zerstören. Sie geraten in einen Konflikt zwischen der Freundschaft und der Liebe zu derselben Frau. Im Lauf der Zeit ist Horace nicht mehr in der Lage, seine Eifersucht zu beherrschen und provoziert Aronce zu einem Kampf.

Als Dritter verliebt sich Herminius in Clélie, der als *galant d'amitié* charakterisiert ist. Es wird nach der Art konzentrischer Kreise eine Rangordnung von verschiedenen *amis* beschrieben. Als *nouveaux amis* werden neue Bekanntschaften bezeichnet, bei den *demi-amis* handelt es sich um angenehme Bekannte, *agréables connaissances*,

¹³⁰ I. 149.

¹³¹ I. 156-157.

¹³² I. 160-61.

¹³³ I. 162ff.

außerdem gibt es die *solides amis*, zuverlässige Freunde, *amis particuliers*, besondere, *amis d'habitude*.¹³⁴ Mit *tendres amis* werden die intimsten, in der Gunst der Geliebten am weitesten fortgeschrittenen Freunde bezeichnet. Clélie unterscheidet sorgfältig zwischen den *amitiés*: *Cependant je distingue si bien toutes ces sortes d'amitiés, que je ne les confonds point du tout*.¹³⁵ Herminius fragt Clélie, wie man von der *Nouvelle amitié* zum *Tendre* gelangt. Celère, ein Freund des Aronce, überreicht der Princesse des Léontins die *Carte du Tendre*, eine Liebes-Landkarte, deren einzelne Schritte, bzw. Orte und „Stationen“ erläutert werden. Die *Carte de Tendre* steht in der Tradition der Beschreibung der Liebe als Pilgerreise, als verräumlichter innerer Entwicklung.¹³⁶

Zunächst gibt es drei Wege, die zur *Tendresse* führen; *Inclination*, *Grand Estime*, *Reconnaissance*, Neigung, Hochachtung und Anerkennung, die durch Flüsse dargestellt sind. Auf einem dieser Flüsse bewegt man sich zu verschiedenen Orten, Inseln oder Seen hin, die bestimmte Stationen in der Entwicklung der *amitié* markieren. Den sichersten Weg zur *constante amitié* stellt der Fluss der *Reconnaissance* dar. Einer der zu meidenden Seen ist jedoch z. B. der *Lac d'Indifférence*. Die Gleichgültigkeit bedeutet einen der schlimmsten Fehlritte, die ein liebender Mensch begehen kann. Die Abwege, auf die so mancher gerät, sind etwa: *Négligence*, *Tiédeur* (*Lauheit*), *Perfidie*, *Indiscrétion*, *Orgueil*, *Inimitié*. Letzteres, die Feindschaft, entspricht dem Schiffbruch (*nauffrage*).¹³⁷ Diese Abwege stimmen im Wesentlichen mit denjenigen überein, die bei Platon getadelt werden, und auf die der wahrhaft Liebende gar nicht erst gerät: Unzuverlässigkeit, Oberflächlichkeit, Treulosigkeit, mangelnde Diskretion, Hochmut (*Hybris*) gegenüber der geliebten Person.¹³⁸ Die *Mer dangereuse* mit den spitzen Klippen, an denen man Schiffbruch erleiden kann, versinnbildlicht die sexuelle Leidenschaft, das, was sich jenseits der Grenzen der *amitié* befindet. Jene kann sowohl für Frauen, als auch für ihr gesellschaftliches Ansehen gefährlich werden. Jenseits des „Meeres“ warten unbekannte Länder, die *Terres inconnues*. Diese, die Ungewissheit versinnbildlichenden *Terres inconnues*, erwarten eine liebende Frau, wenn sie sich auf das riskante Abenteuer einer sexuellen Beziehung eingelassen hat.

¹³⁴ I. 176-77.

¹³⁵ I. 177 unten.

¹³⁶ I. 178ff.; 182ff., zur Interpretation der *Carte de Tendre* vgl. Winter 107f.;129f.

¹³⁷ Zu den Stufen der Entfremdung s. auch Cyrus IX. 455: *haine - mépris - indifférence*.

¹³⁸ Dieses Fehlverhalten der *Hybris* unterstellt Lysias, wie mehrfach erwähnt, in seiner lügenhaften Rede dem Liebenden. Phaidros 231a ff.; 232c f.; 233a: Egoismus, Indiskretion, 239aff.: Neid, 240aff.: Treulosigkeit, Oberflächlichkeit, Respektlosigkeit.

Was die Beziehung zwischen Clélie und Aronce betrifft, ergreift Clélius Mutter Sulpicia Partei für Aronce und sorgt dafür, dass sie einander wenigstens heimlich sehen können. Damit die Liebe geheim bleibt, darf Aronce Clélie keine *billets doux* schreiben.¹³⁹ Die weise Arricidia setzt sich bei dem König Clélius diplomatisch und verständnisvoll für Aronce ein. Er besitzt alle wünschenswerten Vorzüge, *vertu, esprit, coeur, agrément*, überdies auch *tendresse*. Sie mokiert sich über den Dünkel der Römer, die sich selbst über alle anderen Völker stellen und über die Bedenken, dass Aronce Clélius nicht würdig sein könnte, da gerade auch unter den Römern verwerfliche Charaktere existierten, wie etwa der allen guten Menschen verhasste Tarquinius.¹⁴⁰

Ihre einsichtigen und aufgeklärten Argumente, die für Aronce sprechen, überzeugen Clélius dennoch nicht.¹⁴¹ Erst als Aronce ein Attentat, das Clélius gilt, erfolgreich abwendet, gewinnt er dessen Achtung. Ein endgültiger Sinneswandel tritt auch bei Clélie ein, als Aronce auf Martia und Nicius trifft, die ihn als Kind bei ihrem Schiffbruch verloren hatten, und er durch die beiden erfährt, dass Porsenna sein Vater ist.¹⁴² Celère schließt seinen Bericht über die Vorgeschichte und den Stand der Dinge ab, indem er an den Ausgangspunkt anknüpft: Die Heirat Clélius mit Aronce soll mit wenigen Vertrauten in Capua stattfinden, doch bevor es zur Trauung kommt, geschieht ein furchtbares Erdbeben, bei dem das Paar und die Eltern voneinander getrennt werden. Horace nutzt die Gelegenheit, Clélie zu entführen.

Die Princesse des Léontins sowie Aurélie und Sicanus zeigen große Anteilnahme und Mitgefühl. Aronce und Adherbal, obwohl sie Rivalen sind, erkennen in Horace ihren gemeinsamen Feind. Es kommt zur Schlacht um die Befreiung Porsennas, an der sich Aronce beteiligt.¹⁴³ Bei seinem Besuch im Gefängnis gibt sich Aronce seinem Vater zu erkennen.

¹³⁹ I. 198ff.

¹⁴⁰ I. 211f. Ebenso wie es Römer ohne *vertu* gibt, können Ausländer mit *vertu* existieren!

¹⁴¹ I. 214. Clélius grausamer Befehl, dass Aronce verschwinden solle, erinnert an die Verbannung Céladons durch Astrée (I. 4ff.) außerdem gleichen die Worte Aronces an Clélius denen des Damon an Madonthe in der *Astrée*: Aronce: *Pourquoi me sauvâtes-vous la vie, ou pourquoi me donnez-vous la mort?* Damon: *Je t'ai donné la vie, et tu me donnes la mort.* Astrée II. 253.

¹⁴² Die beiden nehmen an der Geburtstagsfeier Clélius teil: I. 234ff.; 239ff. Sie erkennen ihn an seiner Ähnlichkeit mit Porsenna.

¹⁴³ I 274ff. Anagnorisis zwischen Aronce und Porsenna: 281ff.; Friedensschluss Porsennas mit Mezentius: 292f.

Es kommt zur Verfeindung zwischen Porsenna und den Römern, da er sich auf die Seite des Tarquinius stellt, um dessen Machtposition wiederherzustellen. Zu den Gegnern des tyrannischen Tarquinius gehört L. Brutus, dessen Vater von Tarquinius ermordet wurde, sowie Clélius. Aronce gerät dadurch in einen unerträglichen Konflikt zwischen Pflichtgefühl und Loyalität gegenüber seinem Vater Porsenna und der Beziehung zu Clélie. Indem er seinen Vater und die Tarquinianer unterstützt, kämpft er gegen den Vater seiner Geliebten und die republikanischen Interessen des Brutus.

Zu den Charakteren ohne *tendresse*:

Wie Platon dargelegt hat, was sich entwickelt, wenn der begehrende Seelenteil des Individuums aus Unwissenheit, mangelnder Erziehung oder Unbeherrschtheit, nicht dem Guten folgt und sich loslöst von ethischen Normen wie Gerechtigkeit, Respekt und Schamgefühl, so werden auch in diesem vorgestellten Abschnitt die Folgen unkontrollierten Strebens außerhalb ethischer Normen vorgelegt.¹⁴⁴ Die enge Verknüpfung zwischen Ethik und *tendresse*, also Empfindsamkeit und Liebesfähigkeit, die als Kultur der Seelenkräfte erwiesen wurde, lässt sich bei den betreffenden Protagonisten nicht erkennen. Sie bewegen sich nicht nur außerhalb der Norm, wie sie in der *Carte de Tendre* vermittelt wird, sondern zeichnen sich durch ihre Kulturlosigkeit aus. Gleichsam als abschreckende Exempla treten skrupellos ehrgeizige Charaktere auf, die liebesunfähig sind. Unübersehbar scheint die Gefühlswelt des Tarquinius und seiner zweiten Frau Tullie, völlig beherrscht von rücksichtslosem Machtstreben.¹⁴⁵ Tarquinius, ein furchtbares wie abschreckendes Beispiel für Grausamkeit und Scheinheiligkeit, handelt scheinbar großmütig; tatsächlich sind seine Handlungen kalkuliert.

In den Gesprächen äußern die verschiedenen Akteure ihre Beweggründe, seelische Dispositionen oder Selbstreflexionen. Den lobenden Worten des Prinzen von Amériole, der die Frauen wegen ihres *esprit*, ihrer Schönheit und ihrer vielseitigen Talente glücklicher einschätzt, als Männer, widerspricht Tullie. Sie glaubt erkannt zu haben, welche Mechanismen die Frauen in ihrer seelisch-geistigen Entwicklung

¹⁴⁴ Vgl. auch den ethischen Dialog *Gorgias* 594a ff.; 507cff.; 524 a-527a ff. neben den bekannten Stellen im *Phaidros*: 238 e ff.; 240a ff. (Lysias); 250e; 254c-e; 256a,e.

¹⁴⁵ Zur Geschichte des L. Tarquinius I. 307ff., s. Livius, *Ab urbe condita* I.40ff.; 49ff.

eingrenzen. Aus ihrer Sicht werden die Seelenkräfte der Frauen derart eingeschränkt, dass sie sich weder zu Ehrgeiz noch zu großen Leidenschaften aufzuschwingen getrauten. Ihrer seelischen Disposition entspricht es, die üblichen Frauenbeschäftigungen abzulehnen, dabei wird sie als wild, ungestüm, ehrgeizig, äußerlich und charakterlich mit eher männlichen Wesenszügen beschrieben. Dieses Potenzial wirkt sich bei ihr destruktiv und kriminell aus, das sich in der Gemeinschaft mit Tarquinius vollständig entfalten kann.¹⁴⁶ Die ältere tugendhafte Tullie, die erste Frau des Tarquinius, besitzt viele liebenswerte Eigenschaften, ein freundliches, gefälliges Wesen, Sanftmut, mit ihren Handlungen verbinden sich edle Neigungen. Sie hält die *ambition*, den angesprochenen Ehrgeiz für eine so tumultuöse Leidenschaft, dass sie froh ist, sie nicht zu besitzen.

Der Charakter des Tarquinius offenbart sich im Gespräch mit seinem jüngeren Bruder. Für ihn führt ein rücksichtsloser Ehrgeiz, dem alle sonstigen Gefühle wie Liebe, *amour*, unterzuordnen seien, zum Erfolg. Er spielt die beiden Alternativen *amour* und *ambition* gegeneinander aus, da *ambition* für ihn offenbar ein beständiges Streben darstellt.¹⁴⁷ Sein Bruder würde hingegen seine *ambition* der Liebe opfern. Denn die Liebe gilt ihm als höchstes Gut. Tarquinius ist durch ein Gesetz gezwungen, die ältere Tullie, die Sanftmütige und Edle, zu heiraten, die eigentlich seinen Bruder liebt, während dieser die jüngere Tullie ehelicht. Die jüngere Tullie wird die Mätresse des tyrannischen Tarquinius, und so nimmt das Unheil seinen Lauf, denn zwei in ihren Charakteren unterschiedliche Paare kommen gegen ihren Willen zusammen, was auch mit der von Livius dargestellten Historie übereinstimmt.¹⁴⁸

Einer intrigiert gegen den anderen, wobei die Zwietracht stets von den beiden Machtgierigen, krankhaft Ehrgeizigen ausgeht. Der Bruder des Tarquinius hasst die jüngere Tullie, seine Frau. Nach der Überzeugung Tullies wirken sich *générosité* und *vertu* immer ungünstig aus, denn sie vertritt das Recht des Stärkeren, das Lustprinzip. Die Beachtung von Gesetzen behindert nur die Machtentfaltung sowie die Realisierung großer Pläne und Unternehmungen.¹⁴⁹

¹⁴⁶ I. 324f. Vgl. Livius, I.46.

¹⁴⁷ I. 326f.

¹⁴⁸ I. 330ff.; 338ff., vgl. Livius, I.46ff.

¹⁴⁹ I. 340. Vgl. die These des Thrasymachos bei Platon: *Politeia* 338aff. und die Worte des skrupellosen Kallikles, der das Recht des Stärkeren proklamiert, im *Gorgias*: 482c ff.; 491d ff.

Platon zeigt in seinen Dialogen Charaktere, die nach dem Lustprinzip handeln und sich im Gespräch mit Sokrates als kulturlos und völlig unwissend in Bezug auf das Gute und Erstrebenswerte herausstellen. Sie verfolgen etwas, was nur scheinbar gut ist.

Die skrupellosen Zwietrachtstifter schrecken vor nichts zurück, Tarquinius konspiriert mit der jüngeren Tullie, schmiedet mit ihr Umsturzpläne, um den Königsthron an sich zu bringen. Er vergiftet seine Frau Tullie die Ältere, die jüngere Tullie vergiftet den Prince d'Améiole, der ihnen auf die Schliche gekommen ist. Er hatte einen ihrer Briefe entdeckt, aus dem ihre Pläne hervorgingen. Das verbrecherische Paar heiratet und lebt unbehelligt weiter im Überfluss. Als letztes Hindernis steht ihnen noch König Tullus im Weg. Er verheimlicht die Morde, nachdem er erpresst und bedroht wurde. Schließlich findet er ein grausames Ende durch die eigene Tochter.¹⁵⁰ Der Sohn des Tarquinius, Sextus, gleicht seinem Vater bezüglich seiner kriminellen, unkontrollierten Begierden und Ausschweifungen.¹⁵¹

Über die Bedeutung der *passions*.

An die Darlegung dieser verbrecherischen Taten schließt sich ein Dialog zwischen Aronce, Artemidor, Amilcar, Herminius und Zenocrate über die Leidenschaften, *passions*, an. Artemidor und Amilcar verteidigen die elementare Wichtigkeit der *passions*: ohne Ehrliche, ohne ehrgeiziges Streben oder Eifer (*ambition*), hier im positiven Sinne, könnte man nichts erreichen, hätte auch kein kultureller Fortschritt stattgefunden. Auch Frauen hätten ihren Vorteil, da ohne *passions* keine Frau geliebt, würde, die zu edlem und tugendhaftem Verhalten animiert, umgekehrt bestünde kein Anlass sich ohne *ambition* liebenswert zu machen.¹⁵² Wer die Macht der Liebe erfahren habe, meinen Aronce, Herminius und Zenocrate, könne auch über andere *passions* sprechen. Die *ambition* bewirkt nicht grundsätzlich nur Gutes, wie man an derartig infamen Wesen wie Tarquinius und Tullia sieht. Die Verschiedenheit der Temperamente und Charaktere verursache die unterschiedlichen Auswirkungen der *ambition*, zugleich auch die Liebe in den Individuen, nach der Überzeugung des

¹⁵⁰ I. 370-71, Livius, I. § 48.

¹⁵¹ I. 379-80, Livius, I. § 57-59.

¹⁵² I. 381f.

Artemidore: (...) *Car enfin l'amour dans le coeur de Tarquin lui fait mille crimes, et cette même passion dans le coeur d'Aronce lui fait mille actions heroïques.*¹⁵³

Ein wesentliches Element des platonischen Eros besteht darin, dass er sowohl mit der Ethik verbunden ist als auch mit der Erziehung und Kultur der Seelenvermögen. Der Eros als Streben nach dem Guten kann sich nur darauf richten, wenn das betreffende Individuum über entsprechende Anleitung ein Wissen über das wahrhaft Gute erworben hat. Die Diskussion über die *passions* basiert letztlich auf dieser platonischen Anleitung oder Erziehung des Strebevermögens.¹⁵⁴ Ein unmoralischer Charakter wie Tarquinius besitzt weder ein Wissen über das Gute noch ist er liebesfähig. Er selbst behauptet im Gespräch mit seinem Bruder, dass er die Liebe seiner *ambition* untergeordnet habe.¹⁵⁵ Die Ehe mit Tullie nach dem Doppelmord erweist sich als eine zweckgebundene Verbindung, die vor allem aus Opportunismus und Machtgier eingegangen wurde, nachdem alle Hindernisse systematisch beseitigt wurden. Seelenverwandte sind sie tatsächlich insofern, als sie vom gleichen Ziel besessen sind, in gleichem Maße hemmungslos und grausam. Artemidore kritisiert die Leidenschaften, da sie seiner Einschätzung nach nur Unglück bringen. Dieses allzu undifferenzierte Negativurteil wird von Amilcar korrigiert: *Et je soutiens toujours au contraire, reprit Amilcar, que sans les passions nous ne serions pas heureux, et que nous ne le pourrions pas être.*¹⁵⁶ Deutlich findet sich hier die Aussage, dass der Mensch ohne Leidenschaften nicht glücklich würde.

Platon schildert detailliert das Wesen und die Auswirkung des Eros im *Phaidros*: Der Eros befähigt den Menschen, zur Glückseligkeit (*eudaimonía*) zu gelangen, und dennoch liegt es bei jedem Einzelnen, ob er dieses Ziel erreicht. Der Eros als ein dynamisches Streben nach dem, was man als schön und gut anerkennt, bewirkt nicht in jedem Menschen dasselbe, denn jeder strebt ja nach anderen Dingen, die er für schön, für begehrenswert, für gut hält. Das Verhalten des Liebenden hängt unmittelbar von seinem Wesen oder Charakter ab, der wiederum geprägt ist durch die Gottheit, unter deren Einfluss er bzw. sie steht. Als Daimon bewegt sich Eros zwischen Gut und Schlecht, zwischen Seiendem und Nichtseiendem.

¹⁵³ I. 384.

¹⁵⁴ Symp. 178c -179b; 192a ff.; 206 af.; 207a: Streben nach dem Guten; 208c.-209e: Erziehung zum Streben nach Ehre und Weisheit. Vgl. *Phaidros* 252c-d; 253a-c, 256a ff., s. auch *Politeia* 428 aff.; 431a -432b; 438a ff.: Das Strebevermögen richtet sich auf etwas, das für gut gehalten wird.

¹⁵⁵ I. 326f.

¹⁵⁶ I. 384.

Schlimmstenfalls lässt sich derjenige zu Gewalttaten hinreißen.¹⁵⁷ Die sorgfältige Erziehung und philosophische Anleitung ist für Platon unerlässlich für die Erkenntnis des Guten, und für ein entsprechendes Bestreben und Verhalten. Vor diesem Hintergrund nimmt die *Carte de Tendre* eine vergleichbare erzieherische Funktion ein; die Liebenden werden zu einem angemessenen, rücksichtsvollen, taktvollen, Verhalten, zur Empfindsamkeit (*tendresse*) erzogen.

Als weiteres abschreckendes Exemplum für die Folgen unkontrollierter Leidenschaft wird die Schandtät des Sextus Tarquinius erzählt, die Vergewaltigung der Lucrece (Lucretia).¹⁵⁸ Der Plan zu seinem Verbrechen reift allmählich in ihm. Es provoziert ihn das abgeschiedene, zufriedene Leben der tugendhaften Lucrece, und es kränkt ihn maßlos, dass sie kein Interesse an ihm nimmt. Er kritisiert ihre *vie austère*, während Lucrece schlagfertig antwortet, es müsse wohl an ihrem mittelmäßigen Geist liegen (*la médiocrité de mon esprit*), dass sie Freude an ihrer Lebensweise habe. In seiner Verführungsrede behauptet S. Tarquinius, die Einsamkeit verhindere, dass sich die *vertu* und der Geist entfalten könnten. Vergeblich suggeriert er ihr, es müsse ihr doch etwas Entscheidendes fehlen. Es geht ihm nicht darum, ihre Liebe zu gewinnen, sondern um die brutale, physische, sexuelle Eroberung.¹⁵⁹ Zu allem Unglück hat Lucrece ihrem heimlichen Verehrer Brutus den Zutritt zu ihrem Wohnsitz verwehrt, um ihren Ruf nicht zu gefährden, während ihr ungeliebter Mann Collatinus abwesend ist.

An Beispielen, wie man mit einem liebenden Menschen nicht umgehen sollte, fehlt es nicht.¹⁶⁰ Artaxandre verliebt sich in die schöne Pasithée; seine Zuneigung basiert auf der Sympathie zu ihr. Sie fanden zusammen, da beide ein komisches Talent und Humor besitzen: *Son humeur est brillante et agréable, je me divertis en la divertissant, elle m'estime plus que je ne mérite de l'être, elle m'aime presque autant que je le veux, et nous nous voyons éternellement.*¹⁶¹ Auch heitere Charaktere können anziehend und liebenswert wirken. Pasithée erweist sich jedoch als oberflächlich, wenig ernsthaft, unfähig zu tiefen, wahren Gefühlen. Artaxandre erfährt, dass Pasithée nicht einmal zur Bestattung ihres Geliebten, eines *fort honnête homme*,

¹⁵⁷ Phaidros 252c-253c; 254a-e, zur *eudaimonia*: 256d; Symp.193d; 205a.

¹⁵⁸ I. 510ff.; II. 19, vgl. Livius, *Ab urbe condita* I. § 57-59.

¹⁵⁹ II. 19: (...) *et s'imagina un si grand plaisir à vaincre un coeur qui n'avait jamais été vaincu, qu'il ne pensait à autre chose.*

¹⁶⁰ I. 440f.

¹⁶¹ I. 446ff. Zu den komischen Elementen in der *Clélie* zählen u. a. die Parodie auf altmodische Liebhaber (I.439 ff.) und die Kritik an affektierter Präziosität!

erschienen war und sich bereits vier Monate nach seinem Tod mit mehreren Liebhabern getröstet hatte. Artaxandre distanziert sich von Pasithée und lässt sie wissen, dass er sie durchschaut habe, ihren Mangel an Feingefühl, *sensibilité*, und *tendresse* sowie an Pietät gegenüber dem Verstorbenen, und dass sie liebesunfähig sei.¹⁶² Am Ende dieser Erzählung, der Clélie, Aronce und einige andere gelauscht haben, gibt Amilcar zu erkennen, dass er seine eigene Geschichte mit erfundenen Namen vorgetragen hat. Clélie, die als *belle mélancolique* charakterisiert ist, interessiert sich weniger dafür, wer sich hinter den einzelnen Personen verbirgt, sondern vielmehr für den Inhalt, für den Handlungsverlauf und die Gefühle, die beschrieben werden, für die innerseelischen Vorgänge, die sich immer wiederholen können, für die allgemeine Wahrheit, die sowohl aus historischen Ereignissen wie erfundenen Geschichten hervorscheint. Die *mélancolique* betrachtet sozusagen die philosophische Ebene.

Amilcar behauptet über sich, er sei ein *amant universel*, der alle Frauen liebt; melancholische, fröhliche, kapriziöse, große, kleine, blonde, brünette, dicke, schlanke etc. Zunächst könnte man diese Haltung derartig auffassen, wie Platon es in der Diotima-Rede darlegt: Wenn man die Schönheit an *einem* einzelnen Menschen wahrnimmt und liebt, so liebt man *alle* schönen Menschen, da man an allen etwas Liebenswertes erkennt, nämlich den Abglanz des einen, universellen, allgemeinen Schönen, an dem sie teilhaben.¹⁶³ Amilcar gibt sich sozusagen zum Schein einen philosophischen Anstrich. Das „Universelle“ bezieht sich bei ihm darauf, dass er auf oberflächliche, unverbindliche Weise alle Frauen liebt, und jede Einzelne glauben lässt, dass er sie liebe, obwohl unter den vielen Frauen, mit denen er Umgang hatte, sich nur zwei oder drei wirkliche große Lieben befanden.¹⁶⁴ Amilcar repräsentiert ähnlich wie Hylas in der *Astrée* den freizügigen, unbekümmerten Verführer, den *libertin*, der aber als amüsanter, provokanter und auch großmütiger Charakter die Erzählung auflockert und ein Gegengewicht zu den oft nicht glücklich endenden Liebesgeschichten herstellt.

Amilcar führt mit einigen anderen eine Diskussion über den Umgang mit unterschiedlichen Temperamenten. Es geht darum, welche Frauen liebenswerter seien, die Heiteren (*enjouées*), die Launischen (*capricieuses*) oder die

¹⁶² I. 450f.; 452; 456. Er charakterisiert sie als *insensible, infidèle, inhumaine*.

¹⁶³ Symp. 210a-d; 211b-d.

¹⁶⁴ I. 422f. Amilcar ähnelt hierin der Figur des unbeständigen Hylas aus der *Astrée*.

Melancholischen (*mélancoliques*). Die *mélancoliques* gelten als sehr begabt für die *tendresse* und besonders innige und aufrichtige Liebe.¹⁶⁵ Die einzelnen Etappen der *Carte du Tendre* werden hier auf komisch-scherzhaft Weise aufgenommen. Es wird festgestellt, dass die *enjouées* am leichtesten zu lieben seien, während man sich um die *mélancoliques* besonders bemühen müsse; hingegen seien die Hochmütigen (*fières*) und die Launischen (*capricieuses*) die schwierigsten Charaktere. Die *ambition amoureuse* verstärkt die Liebe, d. h. wenn Konkurrenten vorhanden sind. Diese Form des Ehrgeizes, die Platon ebenfalls kennt, richtet sich darauf, sich um die geliebte Person zu bemühen, sie für sich einzunehmen und ihr nur Gutes zu erweisen.¹⁶⁶ Die Liebe einer *mélancolique* ist zwar schwieriger zu erringen, doch bedeutet sie etwas Kostbareres, Wertvolleres und Beständigeres als die Liebe zu einer heiteren, extrovertierten *enjouée*, die auch als *gaie, brillante, d'humeur égale* charakterisiert wird. Bei den *mélancoliques* wird unterschieden zwischen denjenigen, die schwermütig-düster gestimmt sind (*sombre, chagrine, désagréable tristesse*), deren Gesellschaft man eher als unangenehm empfindet, und den *belles mélancoliques*, die empfindsam, geistvoll und großherzig sind: *charmante et douce, de coeur grand, sensible, généreux, tendre*. Sie werden auch als *douces mélancoliques* bezeichnet.¹⁶⁷

Aus diesen Charakterisierungen lässt sich entnehmen, dass Clélie und auch Lucrece, die ein tragisches Schicksal erleidet, zu den *mélancoliques douces* gehören. Die *mélancolique* geht sorgfältig und ernsthaft mit Liebesbeweisen um, liest die *billets doux* aufmerksam und mehrfach, mit Herzklopfen, und verwahrt sie sorgfältig. Die oberflächliche und eher leichtfertige *enjouée* liest die *billets doux* schnell oder im Laufenden, oder steckt sie in die Tasche, ohne sie zu lesen. Das Wesen der *mélancolique vertueuse* wird gelobt, da sie ernsthaft, nachdenklich ist und ein empfindsames, edles Herz besitzt (*âme tendre, coeur noble*), das sie ihrem Geliebten erst nach einer gewissen Zeit schenkt.¹⁶⁸

Im Anschluss an dieses Gespräch wird das Augenmerk wieder auf Clélie und Aronce gelenkt. Durch die aktuelle Situation des Aronce erhält Amilcar die Gelegenheit, seine Tugenden wie Großzügigkeit, *générosité, esprit*, diplomatisches Geschick und

¹⁶⁵ I. 424f.; 426f. In zeitgenössischen medizinischen und moralphilosophischen Texten wird die antike Temperamenten- und Säftelehre (Humoralpathologie) vielfach behandelt, von der man daher annehmen kann, dass sie Madeleine de Scudéry geläufig war und in ihrem Hause darüber diskutiert wurde.

¹⁶⁶ Phaidros 252d-253c; 255a-c; Symp. 209b ff.; Bemühung des Sokrates um Alkibiades: 216a-c.

¹⁶⁷ I. 427-429.

¹⁶⁸ I. 431; 432f. Dafür bleibt ihre Liebe beständig.

Freundestreue unter Beweis zu stellen: Er hilft Aronce, sich vor Tarquinius und seinem Sohn versteckt zu halten, unerkant zu bleiben und hält ihn über Clélie auf dem Laufenden, die sich als Gefangene in Rom befindet. Amilcar lenkt das Interesse des Sextus Tarquinius von Clélie auf Lucrece.¹⁶⁹ Sivelia, die Mutter des Herminius, gewährt Aronce Unterschlupf, bald darauf lebt er im Haus der Racilia, wo er seine Freunde Amilcar, Herminius und dessen Geliebte Valérie, die Tochter des Königs Valerius Publicola, wieder sieht.¹⁷⁰ Clélie befindet sich als Gefangene unter der Aufsicht des Tyrannen Tarquinius, von dessen angeblicher Liebe zu ihr sie sich nicht täuschen lässt.

Herminius und Valérie, die mit Amilcar und Aronce durch *vertu* und *esprit* verbunden und befreundet sind, treten als liebenswerte Menschen in Erscheinung: *En effet, il avait toutes les inclinations nobles, le coeur libéral, tendre, passionné et généreux, et l'humeur douce, civile, officieuse, complaisante, l'esprit propre à tout, et heureux à inventer cent agréables et innocentes tromperies pour divertir ses amis et ses amies (...), infiniment sage, galant, spirituel.*¹⁷¹ Die äußere Erscheinung Valéries erfüllt alle Kriterien für Schönheit und Liebenswürdigkeit, ihr *esprit* entspricht dem anziehenden Äußeren: (...) *de taille médiocre, qui n'a pas de ces grands yeux qui sans être ni petits ni grands ont un éclat doux, passionné et spirituel, qui plaît et qui charme, et qui promettent tout à la fois de l'esprit, de la vertu, de la bonté et de l'amour. De plus elle a une physionomie douce, spirituelle et mélancolique, qui plaît encore infiniment; elle a la bouche petite, les lèvres incarnates, le teint un peu pâle, les cheveux cendrés et l'air si libre et noble, qu'on ne peut s'empêcher d'avoir envie de s'approcher d'elle.* Ihre Schönheit und ihre edle Ausstrahlung bewirken, dass man sich bevorzugt in ihrer Nähe aufhält.¹⁷² Wie Clélie könnte sie als Anwärterin für eine ernsthafte durch *tendresse* geprägte Seelenverwandte gelten. Zwischen Valérie, Aronce, Herminius und Racilia entspinnt sich eine Diskussion über die *condition de la vie des femmes*.¹⁷³ Das Gespräch vermittelt die Perspektive bestimmter im Kontext des historischen Romans agierender aufgeklärter und privilegierter Frauen. Da aus der Perspektive der aktuellen Zeit des 17. Jahrhunderts vor der Folie der römischen Geschichte diskutiert

¹⁶⁹ I. 399f.; 515ff.; II. 13ff.; 34f.

¹⁷⁰ II. 23ff.; 29f. Auch Brutus lebt zum gleichen Zeitpunkt bei Racilia.

¹⁷¹ II. 47-48. Hinter der Figur des Herminius verbirgt sich Madeleine de Scudéry's Verehrer Pelisson, dessen äußere Erscheinung jedoch keineswegs mit der des Herminius konkurrieren kann.

¹⁷² II. 53-54.

¹⁷³ II. 55f.

wird, richtet sich verständlicherweise die Kritik auf die aktuelle Situation der Frauen. Die Frauen mit einer leidenschaftlichen Neigung, *inclination passionnée*, zeichnen sich durch ihren Freiheitsdrang und das Bedürfnis aus, gegen die Eltern, gegen bestehende Gewohnheiten und Normen, *coutume*, zu rebellieren. Es folgt besteht ein Konsens darüber, dass die den Frauen aufoktroierten Tugendregeln kleinlich, eingrenzend und freiheitsberaubend seien. Die Kritik des Aronce darf als Reaktion auf den massiven Zwang zur *vertu* wie auf die den Frauen auferlegten Zwänge gewertet werden. Die gesellschaftlichen Konventionen, so stellt Aronce fest, verbieten Frauen allzu viele Annehmlichkeiten, die gar nichts Unsittliches beinhalten.¹⁷⁴ Gerade hier zeigt sich deutlich, dass vor der römischen Kulisse eigentlich die aktuelle gesellschaftliche Situation des 17. Jahrhunderts kritisiert wird. Die gesellschaftlich privilegierte Gruppe der Frauen innerhalb der Salons ist sich der eingrenzenden und entmündigenden gesellschaftlichen Norm bewusst, weshalb sie, wie im ersten Teil dieses Kapitels geschildert, einen Mikrokosmos mit einem eigenen Wertesystem schaffen. In dem Scudéryschen Wertesystem nimmt die *tendresse* als Kultur der Seelenkräfte eine zentrale Bedeutung als Gegenbewegung zu den Wertvorstellungen der sie umgebenden Gesellschaft ein.

Zur Diskussion über die Entstehung der Liebe

Diese Unterredung zwischen Racilia und Artemidore thematisiert die Ursachen wie gleichermaßen die Entstehungsbedingungen der Liebe. Artemidore behauptet, die Liebe sei nichts Freiwilliges, also vielmehr etwas, das man erleide: *L'amour n'est pas une chose volontaire*.¹⁷⁵ Racilia betrachtet es als Voraussetzung zur Liebe, dass man sich unter Menschen befinde. Jemandem, der ein zurückgezogenes Leben führt, bieten sich kaum Gelegenheiten, interessante Menschen kennen zu lernen, was einer empirischen Beobachtung entspricht. Racilia schließt aus, dass Liebe durch den bloßen Anblick einer Frau bei Festlichkeiten entstehe, ohne dass man sie auch nur angesprochen habe. Der Anblick stellt sicherlich eine erste Ursache dar, den Anlass, ein Interesse an der betreffenden Person zu entwickeln und ihre Nähe zu suchen, was Platon im *Phaidros* eingehend darlegt. Ein Konsens zwischen Artemidore und

¹⁷⁴ Gerade hier zeigt sich deutlich, dass eigentlich die aktuelle Gesellschaft des 17. Jahrhunderts kritisiert wird!

¹⁷⁵ II. 333f.

Racilia besteht in der Einsicht, dass eine Liebe, die allein durch die körperliche Schönheit motiviert wird, nicht beständig sein könne. Vielmehr machen die Vertrautheit, die durch häufigere Kontakte und Gespräche entsteht, die Freude an den Gesprächen, der Wunsch, anderen vorgezogen zu werden, und das Wohlwollen diejenigen Faktoren aus, die dazu beitragen, dass Liebe aufkeimt und gedeihen kann.¹⁷⁶

Platon verdeutlicht in ähnlichem Sinne, dass die Liebe nicht immer gleich auf den ersten Blick entsteht, sondern dass sie sich mit der wachsenden Vertrautheit und durch wiederholten Umgang mit der geliebten Person entfaltet und entwickelt.¹⁷⁷

Sowohl die Seelenverwandtschaft als auch die emotionale Verbindung muss hinzukommen, was sich aus dem vorliegenden Gespräch mit Racilia schließen lässt. Vor allem tritt in allen Fällen immer auch das ethische Element hinzu, dass die Liebenden das Gute füreinander anstreben.

Der Wert der philosophischen Erziehung in der *Clélie*

Der zweite Teil der *Clélie* beschreibt anhand des Tarquinius, der sich außerhalb der Norm der *tendresse* bewegt, also auch keinerlei *vertu* besitzt, wie sich die Folgen seines Handelns auswirken. Er lässt Brutus, den Gatten seiner Schwester Tarquinia, ermorden, ebenso den älteren ihrer Söhne, in dem er eine Bedrohung sieht. So augenfällig wie kunstvoll erscheint die Organisation der unterschiedlichen Handlungsverläufe: Tarquinius und der junge Brutus z. B. sind in der *Clélie* als Antipoden gezeichnet. Wie in der historischen Vorlage siegt das gute Prinzip und die Gerechtigkeit wird am Ende wieder hergestellt. Tarquinia flüchtet mit dem jüngeren Sohn Junius Brutus nach Metapont, begleitet von ihrem zuverlässigen Freund Licinius, den sie heimlich heiratet. In Metapont leben viele Schüler sowie Damo, die Tochter des kürzlich verstorbenen Pythagoras.¹⁷⁸ Der junge Brutus wird von Damo erzogen und philosophisch ausgebildet. Die Philosophin genießt trotz ihrer selbst gewählten Armut und der Ablehnung reicher Verehrer größtes Ansehen in der Stadt.

¹⁷⁶ II. 56.

¹⁷⁷ Phaidros 255b-c; vgl. auch 251a-252b; 252e, Liebe zur Seele: Symp. 183e (Pausanias); zur Seelenverwandtschaft: 193c-d (Aristophanes); 209a-e; zum Streben nach dem Guten: 205a-206a (Diotima).

¹⁷⁸ II. 75ff. Zu Damo s. auch Teil V. 48: Damo soll auch über die Pflichten wahrer Freunde und Vorschriften (*préceptes*) zum richtigen Verhalten in der Freundschaft verfasst haben.

Entsprechend verläuft das Gespräch zwischen der Philosophin Damo und Tarquinia über Erziehung. Tarquinia ist überzeugt, dass man nie früh genug beginnen könne, die guten Neigungen sowie die Entfaltung von *esprit* und *vertu* zu fördern, und die schlechten gar nicht erst entstehen zu lassen.¹⁷⁹ Der philosophisch gebildete Brutus zeigt in jungen Jahren seine besonderen Begabungen; er hängt sich mit größter Liebe und Eifer an kleine und große Dinge, wie Damo beobachtet. Die feinsinnige Damo formuliert in ihrem Lob der *passion*, des leidenschaftlichen Strebens, den Gedanken, dass ohne Begeisterung für eine bestimmte Sache nichts erreicht werden könne. Wie Platon den Eros charakterisiert, so wird hier die *passion*, oder zumindest eine Facette, ein Element der *passion*, als die Begeisterung und das eifrige Bemühen um eine gute Sache beschrieben. Wenn man keine Liebe zu einer Sache entwickelt, die man als gut erkannt hat, und kein Ziel mit Begeisterung anstrebt, wird man zu einem *indifférent*, der nichts liebt, nichts ablehnt, der sich irgendeiner Meinung anschließt oder Konventionen folgt, ohne diese zu überprüfen oder zu unterscheiden. Die Gleichgültigkeit, *indifférence*, gilt für die Philosophin als Kennzeichen eines mittelmäßigen Geistes. Hierin zeigt sich, dass Madeleine de Scudéry die stoische Affektlosigkeit nicht nur positiv bewertet, während sie in den Affekten bzw. Leidenschaften bedeutende Seelenkräfte erkennt, die es in die richtigen Bahnen und auf konstruktive Ziele zu lenken gilt. Diese Kultur der Seelenkräfte bewirkt bei Platon die philosophische Erziehung. Der Gleichgültige, so Damo, ist außerdem an seiner *insensibilité* und *indolence de coeur* zu erkennen.¹⁸⁰ Etwas Vergleichbares wurde bereits über die *ambition* ausgesagt. Ohne Ehrgeiz wäre z. B. keinerlei kultureller Fortschritt möglich, entsprechend könnte Lauheit (*tiédeur*) schwerlich Gutes hervorbringen, was Damo wie folgt begründet: (...) *car il est si naturel de s'attacher à tout ce qu'on croit bon, que si les indifférents étaient capables de faire un juste jugement des choses, ils s'attacheraient à quelque'une, mais c'est sans doute que cette espèce de tempérament tiède qui ne produit que de faibles désirs, ne donne aussi que des faibles lumières; de sorte que ceux qui en sont ne connaissent rien avec certitude, ne s'attachent aussi à rien avec opiniâtreté.*¹⁸¹ Den Gleichgültigen mangelt es sowohl an Urteilsvermögen bezüglich guter und erstrebenswerter Dinge, als auch an der besagten Begeisterung und Leidenschaft, sich für das Gute einzusetzen.

¹⁷⁹ Vgl. *Politeia* 395c-d; 589a ff.; 606d.

¹⁸⁰ II. 79-80.

¹⁸¹ II. 80-81. Zur *ambition* s. auch Teil I. 381f. zur Charakterisierung der *tièdes* / *indifférents* vgl. II. 222.

Ebenso besitzen sie keine sichere Kenntnis, kein Wissen, wie Platon formulieren würde, über die Dinge.

Nach der Erziehung durch Damo ist Brutus entschlossen, den Mord an seinem Vater und seinem Bruder zu rächen. Tarquinius muss ihn jedoch für ungefährlich halten. Er entschließt sich zu einem Wagnis, angeregt durch einen genialen Einfall der Damo. Brutus soll als Unbekannter nach Rom reisen und als Dummkopf auftreten. Er spielt die Rolle des Idioten so überzeugend, dass es ihm in Rom gelingt, Tarquinius zu täuschen, der ständig befürchtet hatte, der zweite Sohn des ermordeten Brutus könne noch leben und ihn eines Tages bestrafen - eine Ironie des Schicksals.

Die Freundschaft der Damo mit Bellanire wird geradezu als Liebesverhältnis zwischen Seelenverwandten dargestellt. Sie tauschen zärtliche Briefe aus. Bellanire glaubt, nur Damo lieben zu dürfen, und bittet sie vorsichtig um Erlaubnis, ihrer neuen Freundin ein Stück ihres Herzens zu schenken: (...) *car puisque je Vous ai donné mon coeur, je n'ose y recevoir cette charmante et nouvelle amie, si vous ne le permettez, quoique je ne sache pas trop bien comment je pourrai faire pour lui en defendre l'entrée.*¹⁸²

Herminius ist die *tendre passion* der Damo nicht entgangen, doch maßt er sich kein Urteil an, denn schließlich handelt es sich um eine - keineswegs anstößige - *tendre passion*, wenn auch zwischen Frauen. Die *tendre passion* und auch die *tendre amitié* kommen dem Verhältnis zwischen *erastēs* und *erōmenos* bei Platon sehr nahe.

Das Thema der Affekte und Leidenschaften in der *Clélie*

Lucrece, Valérie und Hermilie diskutieren über den Wert von Güte (*bonté*), Freundlichkeit und Geist (*esprit*). Es geht um die Frage, was einen Mann bzw. einen Menschen allgemein liebenswert und angenehm macht. Welche Kriterien liegen zugrunde? Reicht ein freundliches und gütiges Wesen aus, oder muss nicht auch Intelligenz und ein gewisser Bildungsstand zumindest in den Kreisen, in denen sich die drei Frauen bewegen, hinzutreten? Es wird festgestellt, dass weder Güte noch Verstand oder Bildung allein zum Mensch-Sein ausreichen. Als Beispiel hierfür gilt Tarquinius, dessen kalter, kalkulierender Verstand jeglicher Güte entbehrt. Anlass zu dieser Reflexion ist Brutus, der im Hause der Racilia lebt und an den Zusammenkünften und Gesprächen teilnimmt, aber sich nach wie vor in der

¹⁸² II. 85-87.

misslichen Situation befindet, als liebenswerter Idiot auftreten zu müssen. Er nimmt seine leidvolle Rolle auf sich, um der Befreier seines Landes werden zu können, muss sogar seine Identität vor seiner jüngeren Schwester Hermilie verschweigen. Weder Lucrece noch weitere Frauen finden ihn anziehend; man ist sich sogar einig, dass ein Mensch ohne Verstand, trotz eines freundlichen Wesens keine Anziehungskraft besitzen kann.¹⁸³

Obwohl Brutus sich gegen seine Empfindungen für Lucrece wehrt, da er seine vollständige Aufmerksamkeit auf die Rache an Tarquinius richten will. Er fürchtet, dass die Emotionen seinen Plan behindern könnten, seinen Vater und alle anderen Opfer zu rächen. Sein Zwiespalt zeigt sich in der folgenden Selbstreflexion: (...) *puisque enfin si j'en deviens pas amoureux, je ne me prive pas d'un si grand plaisir en me privant de sa vue, car quoique les beaux objets en donnent toujours, lorsque le coeur n'est pas touché, le plaisir des yeux n'est qu'un médiocre plaisir, et les fleurs d'un parterre me divertiront aussi doucement que la vue d'une belle femme que je n'aime pas, et dont je ne prétends pas être aimé.*¹⁸⁴ Als er sich dennoch rettungslos verliebt hat, gelangt er zu der Überlegung, dass die Liebe zu Lucrece seinem edlen Ziel nicht im Weg stehen, sondern ihn eher noch motivieren könnte.¹⁸⁵ Brutus gesteht ihr seine Liebe und offenbart zugleich seine wahre Identität. Er vertraut ihr sein kostbares Geheimnis an, man tauscht daraufhin *billets doux* aus. Es entsteht eine gegenseitige Liebe, eine Herzensbindung, nachdem Lucrece erkannt hat, dass Brutus *esprit* und *sensibilité* besitzt.¹⁸⁶ Ihre Mutter stimmt sogar einer Heirat mit Brutus zu, seitdem auch sie und Racilia eingeweiht sind. Lucrece schreibt ihm mit mehr *tendresse* als zuvor und öffnet ihr Herz einer *affection innocente*. Die Liebe zu Brutus befähigt sie, ihre *tendre passion* mit der größten Tugend, *la plus grande vertu de la terre*, zu verbinden.

Auch in der Beziehung von Brutus und Lucrece schließen sich Liebe und Tugend nicht notwendig aus, sondern die Liebe unterstützt auch die Entfaltung verschiedener Tugenden, vor allem wenn man einen tugendhaften Menschen liebt, der seinerseits

¹⁸³ II. 117; 118ff. Die Fähigkeit, sich angemessen unterhalten zu können, machte im 17. Jahrhundert einen wesentlichen Teil der *bienséance* und der Gesellschaftsfähigkeit aus. Vgl. IV. 234ff.

¹⁸⁴ II. 115f.; s. auch 123ff.

¹⁸⁵ II. 138ff.

¹⁸⁶ II. 150f.

etwas Gutes anstrebt.¹⁸⁷ Dies stimmt mit Platons Grundsatz überein, dass nur gute Menschen einander dauerhaft lieben können.¹⁸⁸

Die Liebe zu Lucrece beflügelt und ermutigt Brutus, seinen Plan zu verwirklichen und zunächst als Untergrundkämpfer tätig zu sein. Die Parallele zwischen dem mutigen Unternehmen des Brutus und dem platonischen Eros besteht darin, dass dieser sich auf etwas Gutes richtet, was auch bedeutet, dass er zu außergewöhnlichen Taten anspornen kann, um dieses Ziel, das Gute, zu erreichen. Unglücklicherweise stirbt Lucreces Mutter; ihr Vater, der Verbindungen zu Tarquinius und Collatinus unterhält, findet zu allem Überfluss einen Brief des Brutus an Lucrece, aus dem hervorgeht, dass er etwas gegen Tarquinius im Schilde führt.¹⁸⁹ Die Ereignisse werden kunstvoll weitergesponnen. Die Romanfiguren werden bezüglich ihrer Handlungen oder Absichten zu Umwegen gezwungen, zum Umdenken, was sie letztlich immer wieder herausfordert. So wird Lucrece in völlige Verzweiflung und Ratlosigkeit gestürzt. Brutus darf sich nun nicht mehr sehen lassen. Da Lucrece den Namen ihres Geliebten hartnäckig verschweigt, will ihr Vater Lucretius die Handschrift überprüfen lassen.¹⁹⁰ Der Vater zwingt sie, Collatin zu heiraten, den sie nicht liebt und der ihrer nicht würdig ist, da er außerdem mit dem tyrannischen Tarquinius konspiriert. Dennoch kann sie nur auf diese Weise verhindern, dass der Brief an Tarquinius weitergeleitet und Brutus umgebracht wird.¹⁹¹ Lucrece schreibt Brutus in ihrer Verzweiflung einen Abschiedsbrief.¹⁹²

Seine unerschütterliche Liebe treibt ihn an, Kontakt zu dem verhassten Collatin aufzunehmen, um Lucrece wiederzusehen. Lucrece untersagt Brutus, sich ihr zu nähern, obwohl sie fern von ihrem Mann an einem abgeschiedenen Ort wohnt, um ihren Ruf nicht in Gefahr zu bringen.

Über das angemessene Verhalten von Liebenden

Am Hofe von Agrigent auf Sizilien pflegt man unterdessen die Konversation über das angemessene Verhalten von Liebenden. Artemidore, der seine geliebte Clidamire

¹⁸⁷ II. 155; 191-93; 194-95.

¹⁸⁸ Vgl. Phaidros 253a; Symp. 210b; 212a.

¹⁸⁹ II. 196-202.

¹⁹⁰ II. 202-3.

¹⁹¹ II. 203f.; 206f.

¹⁹² II. 209ff.; 214-15.

wegen Zwistigkeiten innerhalb der Familien verlassen muss, wird nach Rhegion verschlagen und gerät in Agrigent in Gefangenschaft. Der Fürst begnadigt ihn und lässt ihn an seinem Hof leben. Der Fürst von Agrigent wird als gebildet und empfindsam (*tendre*) beschrieben.¹⁹³ Artemidore spricht mit seinem Freund Clisias über die Kriegsgefangenschaft und die Gefangenschaft des Liebenden, womit ein antiker und mittelalterlicher Topos, die Liebe als *servitium*, aufgegriffen wird. Nach Platon dient der Liebende dem geliebten Menschen insofern, als er ihm ehrfürchtig und respektvoll begegnet und ihm in jeder Hinsicht Gutes erweist.¹⁹⁴ Die Fesseln, die der Liebende trägt, die ihm die Liebe auferlegt, erscheinen Artemidore nicht leichter als die eines Kriegsgefangenen. Der *prisonnier d'amour* genieße jedoch viel mehr Annehmlichkeiten! Platon verwendet die Metapher des sklavischen Zustandes in dem Kontext, in welchem über den Aufstieg zum wahrhaft Guten und Liebenswerten gesprochen wird: Die Liebe wird dann zu einer Fessel oder Gefangenschaft, wenn man sich um jeden Preis an einen einzigen geliebten Menschen bindet und darin allein das höchste Gut oder Glück sieht, sozusagen auf dieser zweiten Ebene des Eros stehenbleibt. Über die Liebe zu den schönen Seelen hinausgehend strebt der platonische Eros nach edlen Handlungen und auf der philosophischen Ebene zu den schönen und wahren Erkenntnissen.¹⁹⁵ In Bezug auf Glück oder Unglück der Liebenden stellt Clisias fest, dass ein *amant* eigentlich nie glücklich sein könne, denn ständig fehle ihm etwas zum Glück. Die Liebe sei keine dauerhafte, zuverlässige Glücksquelle. Artemidore ergänzt und präzisiert diese Überlegung, denn er ist der Auffassung, dass ein Liebender sich erst dadurch definiert, dass er sich stets nach etwas sehnt, immer empfindet er einen Mangel an etwas, fehlt ihm etwas zum Glück, zur vollen Zufriedenheit. Wie mehrfach angesprochen, erscheint dies als Reflex auf ein wesentliches Merkmal des Eros bei Platon.¹⁹⁶

Der Topos der *inquiétude amoureuse*, der Unruhe, welche den Liebenden ständig bewegt, die Eifersucht, Ängste und Zweifel wie auch Hoffnung bewirken kann, geht auf Platon zurück wie auch auf die provenzalische Liebeskonzeption, innerhalb derer bereits Elemente des platonischen Eros aufgewiesen wurden. Die Seele des Liebenden wird umgetrieben von Sorge um den geliebten Menschen, Sehnsucht nach

¹⁹³ II. 245 ff.

¹⁹⁴ Phaidros 251a ff.; 252d-253c; 255a, zum Topos des Liebesdienstes s. auch Symp. 183a-b.

¹⁹⁵ Vgl. Symp. 210a-212a, bes. 211a-d (Diotima).

¹⁹⁶ II. 261-62. Symp. 201a ff.; 203d-e; 204 dff., zur Ehrliebe 208c. Der Eros ist des Schönen und Guten bedürftig und strebt nach Glückseligkeit und Unsterblichkeit.

seiner Nähe, auch Misstrauen, Furcht, Hoffnung, ihn so bald wie möglich wieder zu sehen.¹⁹⁷

Zu den Verhaltensregeln eines *amant*, der das Herz seiner Angebeteten gewonnen hat, gehört es, dass er sich stets um sie bemühen soll; es gilt weiterhin *soigneux, complaisant, respectueux, tendre* zu sein.¹⁹⁸

Der Ruhm, *gloire*, ist Gegenstand mehrerer Diskussionen, z. B. zwischen Mucius und Herminius. Jedem wohnt das Bedürfnis nach Anerkennung und Liebe inne. Die *gloire d'aimer* stellt eine besondere Form des Ruhmes dar. Die Liebe gilt als edelste aller Leidenschaften, sodass Lieben wie Geliebtwerden entsprechend ruhmreich und erstrebenswert sei. Die *gloire d'aimer* bleibt aufgrund der Diskretion, die man in der Liebe bewahren muss, immer geheim, während andere Arten von Ruhm öffentlich bekannt werden: *Quiconque sait aimer, sait se taire: et le secret est une si douce chose en amour, que sans lui toutes les faveurs qu'on peut recevoir ne sont presque ni douces ni glorieuses.*¹⁹⁹ Diese Art des Ruhmes erhält ihren besonderen Wert gerade dadurch, dass sie geheim bleibt. Wenn der Liebende indiskret ist, erweist er sich als unwürdig. Die *gloire secrète* ist das Einzige, was diese edle, kultivierte Form der Liebe, die sich ja darüber hinaus durch Empfindsamkeit (*tendresse*) auszeichnet, von der Art der Liebe unterscheidet, zu der sogar wilde Tiere (*les tigres mêmes*) fähig sind.²⁰⁰ Betrachtungen und Diskussionen über die Eifersucht wiederholen sich mehrfach. Sie wird als *passion tumultueuse* definiert, außerdem als *inquiète, sombre, chagrine, et quelquefois furieuse.*²⁰¹ Eifersucht unter Freunden, *jalousie d'amitié*, äußert sich als harmloses Wetteifern oder Konkurrieren miteinander ohne Missgunst.²⁰² Es wird diskutiert, ob die Eifersucht ein unausweichliches Begleitphänomen der Liebe sei, und inwieweit sie der Liebe schade oder nütze. Übereinstimmend wird die Ursache der Eifersucht als natürliche und verständliche Reaktion gesehen. Als allgemein menschlich gilt es, anderen vorgezogen werden zu wollen, und sich über mangelnde Anerkennung zu ärgern.

¹⁹⁷ Phaidros 251d-252b, 255d.

¹⁹⁸ Zu den *services* gehören z. B. *petits soins* (kleine Aufmerksamkeiten, Geschenke), wie in der *Carte du Tendre* eingezeichnet ist. Der *amant* darf in seinen Bemühungen nicht lau, gleichgültig oder sparsam werden. *Tièdeur* gilt als eine der schwersten Liebessünden!

¹⁹⁹ II. 174ff.; 178. Es geschieht sozusagen eine *intériorisation de la gloire*. *Ambition* ist auf der *Carte du Tendre* negativ konnotiert, im Sinne von Geltungssucht und Machtgier. Zur Diskretion s. auch Phaidros 255a-b.

²⁰⁰ II. 180. Vgl. Artemidore in Teil I.428: *Il faut que la gloire se mêle avec l'amour pour la rendre plus ardente, et qu'une espèce d'ambition amoureuse redouble la violence de cette passion (...).*

²⁰¹ II. 315ff.: Gespräch zwischen Philonice und Berelise, 317.

²⁰² II. 319f.

Die Hauptmerkmale der *amitié* werden folgendermaßen vorgestellt: *effective, tendre, solide, echange de coeurs et de secrets*. Freunde tauschen Herzen und Geheimnisse aus, sie erweisen einander *tendresse* und *fidélité*. Berélise nennt die Gemeinsamkeiten von *amour* und *amitié*: (...) *des petits soins, des grands services, le désir de plaire, des faveurs, des confidences effectives, des secrets de bagatelles*.²⁰³

Unter den Freunden einer Dame, die einen bestimmten Rang oder Platz in ihrem Herzen einnehmen, besteht ein Wettstreit, der auch eine Form der *jalousie* bedeutet. Jeder möchte den Rang behalten, am liebsten aber von diesem Rang aufsteigen, auf den man platziert wurde. Es bedeutet ebenfalls ein natürliches Bedürfnis, geliebt und anerkannt zu werden, und vor allem mehr als andere oder mindestens ebenso geliebt zu werden. Daher bemüht man sich, so liebenswert und anerkennenswert wie möglich zu werden. Cléodamas behauptet, dass *jalousie* untrennbar auch mit wahrer und zärtlicher Freundschaft (*tendre amitié*) verbunden sei. Man kann niemanden auf Dauer lieben, ohne dass eine gewisse Eifersucht entsteht.²⁰⁴

Im *Phaidros* Platons wird die Eifersucht von Liebenden angesprochen, doch handelt es sich um die blasphemische Rede des Lysias, der dem Verliebten unterstellt, er sei krank oder wahnsinnig und schade der geliebten Person. Nach Platon sind allerdings diejenigen Liebenden, deren Seelen von Ares (Mars) geprägt sind, sehr anfällig für Eifersucht.²⁰⁵ Der wahre, philosophische Liebende wird nicht eifersüchtig bzw. beherrscht seine Eifersucht. Alkibiades ist unfähig, seine eifersüchtigen Anwendungen zu kontrollieren.²⁰⁶ Platon beschreibt das Spannungsfeld, in dem sich die liebenden Menschen befinden, zwischen der beständigen Hoffnung, das Schöne und Gute zu erreichen, dem Wunsch, dieses immer in der Nähe zu haben oder zu behalten, und der Furcht und Sorge, es zu verlieren oder auch nur räumlich davon getrennt zu werden. Aus der Angst, das Schöne, Liebenswerte, Erstrebenswerte zu verlieren oder es mit anderen teilen zu müssen, entsteht die Eifersucht. Sie entsteht auch dadurch, dass man etwas nicht bekommt oder keinen Anteil an etwas erhält, worum man sich bemüht hat und von dem man daher meint, es verdient zu haben. Oder wenn man sich fortwährend um die Liebe und das Wohlergehen einer Person

²⁰³ II. 319-20.

²⁰⁴ II. 321-323.

²⁰⁵ *Phaidros* 232d; 238e-239b; 240e, zu den Temperamenten der Liebenden: 252c. Der Liebende, der das Gute für den Geliebten anstrebt, gibt dem Neid und der Eifersucht keinen Raum: 253b-c.

²⁰⁶ Alkibiades reagiert maßlos eifersüchtig, sobald sich Sokrates anderen zuwendet und sich mit ihnen unterhält, da er Liebe und Besitzstreben verwechselt. *Symp.* 213b ff.; 222c-f.

bemüht hat und keine Gegenliebe findet. Die Eifersucht unter Rivalen, d. h. unter Männern, die sich um dieselbe Frau bemühen, kann bis zum Zweikampf führen, wie z. B. bei Horace und Aronce. Da Horace seinem Konkurrenten das Leben verdankt, verschont er ihn.

Eifersucht unter Freunden hingegen, die mehr im Wetteifern besteht, artet normalerweise nicht in Gewalt, Handgreiflichkeiten und Morddrohungen aus. Dabei kommt es jedoch auch auf den Reifegrad der Freunde, ihre seelische Disposition und die Kultur ihrer Seelenkräfte an. Unbeständigkeit und Untreue, *Inconstance* und *infidélité* können zu einem triftigen Anlass werden, sogar eine ewige Liebe und Zuneigung, *affection éternelle*, aufzukündigen.²⁰⁷ Daraus entsteht ein umfangreiches Gespräch über *infidélité* und *inconstance*, sowie den Unterschied zwischen beiden.²⁰⁸ Zenocrate ist der Auffassung, dass die Unbeständigen oder Flatterhaften (*inconstants*) nichts versprechen und daher auch nichts halten müssen. Sie legen sich nicht fest, gehen keinerlei Verpflichtungen ein und verletzen daher auch niemanden, ihnen eignet das Verhalten der Schmetterlinge, die von Blume zu Blume fliegen. Zenocrate ist unbeständig, aber nicht treulos, da er ja keine Frau speziell liebt. Die *inconstants* erreichen jedoch durch ihr unzuverlässiges Verhalten, dass niemand sie liebt, da sie selbst niemandem in Liebe verbunden sind. Die *infidèles*, die Ungetreuen, Wortbrüchigen, halten das Versprechen nicht ein, worauf sie eingegangen sind und verletzen die Gefühle der betreffenden Person, die das Versprechen ernst genommen hat.

Hingegen verpflichtete ein Treueeid, man nennt unterschiedliche Arten von untreuen Menschen: *infidèles par faiblesse, par intérêt, par caprice, par méchanceté*. Des Weiteren werden diverse Arten von unbeständigen Charakteren angeführt.²⁰⁹ Untreue, so stellt man fest, folgt aus charakterlicher Schwäche, aus Berechnung, Launenhaftigkeit oder Bosheit. Die Unbeständigen seien aufgrund ihres Temperaments, aus Eitelkeit, Unvernunft bzw. Unwissenheit, Langeweile oder zum Vergnügen unbeständig. Die Unbeständigen verhalten sich nicht aus Bosheit oder Gewissenlosigkeit derartig, sondern da sie, wie es ein Psychologe formulieren würde, unter Bindungsangst oder Bindungsunfähigkeit leiden..

²⁰⁷ II. 342ff.; 356f.; 359ff.

²⁰⁸ II. 347-49.

²⁰⁹ II. 351-52; 355. Vgl. die Charakterisierung des flatterhaften Hylas in der *Astrée* (Kap. VI. 1).

Welche der Arten der Untreue oder Unzuverlässigkeit hier auch aufgeführt werden, für Platon gilt ebenso wie im vorliegenden Fall, dass Unzuverlässigkeit einer edlen Seele unwürdig ist.²¹⁰

Als *fourbe* gilt jemand, der nur vorgibt, eine Person zu lieben, also ein Heuchler, der ständig bestrebt ist, von anderen geliebt zu werden bzw. für liebenswert gehalten zu werden.

Im weiteren Verlauf des Gesprächs kommt man zu dem Ergebnis, dass alle Menschen eine natürliche Neigung besitzen, Schönheit anziehend zu finden und sie an den schönen Einzeldingen und -menschen zu loben. Jeder Mensch besitzt die Disposition zu dieser Neigung. Die Fähigkeit, Schönes zu erkennen und zu lieben, stellt ein Zeichen für Kultur und Zivilisiertheit, *civilité universelle*, dar.²¹¹ Für Platon bedeutet der Eros ebenfalls ein der Seele innewohnendes, angeborenes Streben nach dem Schönen, das bei ihm aber zusätzlich metaphysisch - mit der Göttlichkeit der Seele - begründet wird.²¹² Die religiöse Dimension der Liebe erscheint hingegen bei Scudéry völlig ausgeblendet. Ein Interesse an neuplatonischen Quellen wie etwa Ficino erscheint fraglich, da dort der religiöse und theologische Aspekt der Liebe im Vordergrund steht, während Scudéry den Fokus allein auf die zwischenmenschlichen Beziehungen, also die Ebene der schönen Seelen, und auf entsprechende Fragen zum angemessenen Umgang von Liebenden miteinander konzentriert, die in aller Ausführlichkeit diskutiert werden.

Clélie, Valérie, Amilcar und Herminius diskutieren über die *amitié* und ihre Erscheinungsformen.²¹³ Hier liegt eine Vermischung von platonischem Gedankengut und der Beschreibung der Kriterien für wahre Freundschaft bei Cicero vor. Es gilt, die Freunde und Freundinnen sorgfältig auszuwählen. Für Valérie gehört es zur *solidité d'esprit*, nicht gleich mit jemandem Freundschaft zu schließen, da der äußere Schein allzu oft trüge. Zu ihren besonderen Freundinnen gehören Clélie, Lucrece und Hermilie, die Schwester des Brutus. Die Auswahl von Seelenverwandten erfordert nach Platon Sorgfalt und gestaltet sich entsprechend der Geisteshaltung der

²¹⁰ Vgl. Phaidros 231a-234c: Lysias unterstellt dem Liebenden, dass sein Interesse für die geliebte Person und seine Bemühungen nur von kurzer Dauer sind, er sich also ungeachtet seiner Versprechungen bald neuen Objekten zuwende, da er nur an der körperlichen Schönheit interessiert sei.

²¹¹ II. 356f.; 411ff. Platon würde ergänzen: Dies bedeutet keinen Anlass, ständig das Liebesobjekt zu wechseln, vor allem, wenn man erkannt hat, dass alle schönen Einzeldinge und -menschen an der göttlichen Idee des Schönen teilhaben.

²¹² Phaidros 246a ff.; 248e ff.; 249d-253c.

²¹³ III. 33-43.

jeweiligen Person.²¹⁴ Valérie gesteht Clélie ihre besondere Achtung und Zuneigung. Nur wenige Frauen sind nach ihrer Erfahrung zu einer dauerhaften Freundschaft fähig.²¹⁵ Amilcar geht leichtfertiger mit dem Begriff der *amitié* um. Manche Freundschaften verdienen diese Bezeichnung nicht, da es sich um eingebildete Freundschaften handelt, *amitiés d'imagination*. Césonie möchte wissen, wie diese entstehen. Bei den scheinbaren oder eingebildeten Freundschaften handelt es sich um oberflächliche Bekanntschaften, die bei kurzen Gesprächen in flüchtigen Momenten entstehen, deren Grundlage nur das *plaisir* darstellt, das Vergnügen. Die Scheinfreundschaften entstehen bei denjenigen, deren Geist so heiter und unbekümmert geartet ist wie derjenige Amilcars und Plotines, vor allem aber bei denen, die kein Urteilsvermögen besitzen.²¹⁶

Die *amitié de jugement*, die auf Urteilsvermögen beruhende Freundschaft, wird wie folgt charakterisiert: *on se donne temps de connaître cette personne que l'on veut aimer, qu'on la choisit spirituelle, bonne et vertueuse, qu'on s'informe qui sont ses amis.*²¹⁷ Die Auswahl erfolgt bewusst, absichtlich, aufgrund eines Urteils. Man entscheidet sich erst dann dafür, eine Person zu lieben, wenn man ihre lebenswerten Vorzüge erkannt hat.

Schließlich fehlt noch die Definition der *amitié d'amour*, doch Amilcar weigert sich, über sie zu sprechen und lässt die anderen reden.²¹⁸ Dies fällt nicht in seinen Kompetenzbereich, da er, wie gezeigt, oberflächliche und unverbindliche Beziehungen eingeht.

Die Beziehung zwischen Herminius und Valérie wird charakterisiert als eine *fort tendre amitié, tendresse d'amitié*, die auf *vertu, estime, générosité* beruht.²¹⁹

Ihre äußeren wie inneren Vorzüge werden in detaillierten Porträts geschildert.

Seine Liebesbeweise bestehen darin, dass er sich sowohl aufmerksam, zuvorkommend, als auch respektvoll verhält, auch für Geschenke und angenehme Überraschungen sorgt.²²⁰ Valérie aber weigert sich, von *amitié* zu *amour* überzugehen. Die *amitié* habe noch niemanden unglücklich gemacht. Herminius

²¹⁴ Vgl. Phaidros 252c-253c; 255a-b; 256c-e; Symp. 205e-206a; 209b-e.

²¹⁵ III. 33.

²¹⁶ III. 34-35.

²¹⁷ III. 37. Vgl. Anm. 210!

²¹⁸ III. 43.

²¹⁹ III. 75ff.; 81. Portrait des Herminius: 67ff., Portrait der Valérie 73f. Herminius entdeckt seine Liebe zu ihr: 82f. Zu den Symptomen der Verliebtheit gehört, dass ihm keine gesellige Zusammenkunft, kein Ereignis, kein Ausflug ohne Valérie gefällt.

²²⁰ III. 85ff.; 88.

beteuert, seine Liebe sei zartfühlender und respektvoller Art; eine *tendre et plus respectueuse amour*. Er könnte auch ihren Vater um die Heirat mit Valérie bitten, doch sie soll ihm freiwillig ihr Herz schenken. Valérie gestattet ihm wenigstens, sie heimlich zu lieben.²²¹ Widersinnig und nicht nachvollziehbar erscheint die Tatsache, dass Valérie einerseits die Geheimhaltung der Liebesbeziehung wünscht, sich andererseits aber beklagt und verunsichert ist, da Herminius seine Gefühle so sehr verbirgt.²²² Sie unterstellt ihm, dass er das, was seine *billets doux* enthalten, gar nicht empfinde - im Gespräch mit Flavie wirft sie Herminius *tièdeur* (Lauheit) vor: (...) *toute sa delicatesses est dans l'esprit, et n'est point du tout dans son coeur. Une affection qui se cache si aisément, n'est guère grande!* Flavie beschwört Valérie, ihm zu verzeihen. Herminius definiert an anderer Stelle die ideale Liebe wie folgt: *Une certaine amour ardente et sincère, fondée sur l'estime et sur la vertu ou il se fait un véritable échange des cœurs, ou les volontés se confondent, et qui semble durer éternellement.*²²³ Die Gefühle, die *amour vertueuse* einflößen, ähneln sehr denjenigen, die durch *tendre amitié* bewirkt werden. Die Kriterien stimmen mit Platons ethischen Forderungen überein. Sokrates nennt im *Phaidros* die eines freien Menschen würdige Liebe *eléutheros érōs* und grenzt sie ab von den vorherigen Verleumdungen des Eros.²²⁴

In dem Begriff *amour ardente* ist die leidenschaftliche Komponente des Eros enthalten, die bei vielen Liebesbeziehungen in der *Clélie* zurückgedrängt erscheint. Die wahre, dauerhafte Liebe gründet sich auf Tugend, Respekt (Wertschätzung) und Aufrichtigkeit. Die platonische Seelenverwandtschaft ist in den Herzenstausch eingegangen, der auch die emotionale Bindung veranschaulicht. Die Gleichheit des Willens bzw. der Bestrebungen, die nämlich auf das Gute gerichtet sein sollen, entspricht den Ausführungen Platons.²²⁵

²²¹ III. 96f.

²²² Zu den Tarnungsstrategien der Liebenden s. Penzkofer 1998,118; 187ff., zu Herminius und Valérie: 192f.

²²³ IV. 62.

²²⁴ Zur Charakterisierung des *eléutheros érōs*: Phaidros 243b.

²²⁵ Zu den Parallelen zwischen Platon und Cicero (Laelius, De finibus u.a.) Kap. II. Zum Topos des *alter ego* s. Phaidros 255d; Laelius 21 (§ 79-80). Nur zwischen Guten kann eine dauerhafte Bindung entstehen: Phaidros 255a-b; Laelius 5. 18 zur Übereinstimmung im Willen und in den Bestrebungen: Phaidros 252c-253c; Symp.209a-e, zum Respekt vor der geliebten Person: Phaidros 251a; 252d; 235b. Die Tugend (*virtus / vertu*) hält die Freunde zusammen: Laelius 4 (§1); 8 (§28); 14 (§48), gemeinsame Liebe zur Tugend und zur Weisheit: Symp.208d; 209aff.

Thémiste und Melisère diskutieren dasselbe Phänomen, das Valérie verunsichert hat. Wenn ein Liebender seine Gefühle zu sehr verheimlicht, gerät er in den Verdacht, keine zu besitzen. Wer der Geliebten seine Liebe nicht zu erkennen gibt, könnte als lau (*tiède*) und gleichgültig gelten. Andererseits zwingen die Konventionen und Verhaltensregeln dazu, die Liebesbeziehung geheim zu halten und möglichst wenige „Mitwisser“ zu haben. Diskretion ist geboten, um Intrigen zu verhindern.²²⁶

Eine der zentralen Liebesfragen, die alle bewegt, ist folgende: *Peut-on joindre les douceurs de l'amour et les plaisirs de l'amitié ?*²²⁷ Die Vereinbarkeit von *amour* und *amitié* wird zwischen Collatine, Spurius, Herminius und Valérie diskutiert. Ist *amitié* vorzuziehen, da sie ruhiger und unkomplizierter verläuft, oder ist *amour* wünschenswerter, da ihre Annehmlichkeiten fühlbarer sind? Herminius hält beides für vereinbar, d.h. eine Frau könnte zugleich Freundin und Geliebte sein, *amie et maîtresse*. Für ihn bedeutet es das Wünschenswerteste, wenn *amour* und *amitié* wie Flüsse zusammenfließen. Spurius betont sowohl die Wichtigkeit des *estime*, der Wertschätzung, für eine dauerhafte Freundschaft, als auch die Bedeutung der *connaissance du mérite*, des Wissens um den Verdienst, für die Entwicklung der Liebe.²²⁸ Die Wertschätzung kann sich erst dadurch entwickeln, dass man die schätzenswerten Vorzüge einer Person nach und nach kennenlernt. *Grande estime* führt zu einer *grande et tendre amitié*, kann sich aber auch zu einer dauerhaften Liebe entwickeln.

Auf die Frage, wie es um die Liebe in der Ehe steht, reagiert Valérie mit Pessimismus: In den meisten Ehen werde bald aus *amour amitié!* Oft geschieht es, dass die Liebe verfliegt und „nur“ die freundschaftliche Verbundenheit zurückbleibt.²²⁹ Vielleicht fürchtet sie sich gerade deswegen vor der Liebe des Herminius, der sie am liebsten heiraten würde, und entzieht sich ihm. Das Gegenargument wird angeführt, dass sich umgekehrt aus anfänglicher *amitié amour* entwickeln könne. Mit *amour* ist hier das leidenschaftliche Moment angesprochen, das dem Eros innewohnt. *Amour* allein, ohne das freundschaftliche Wohlwollen,

²²⁶ III. 348. Zur Diskretion aus Rücksicht auf die geliebte Person s. auch Phaidros 255a-b; 256a.

²²⁷ III. 125ff.

²²⁸ III. 126f.; 127-28. *L'estime fait naître l'amitié, l'amour naît par la connaissance du mérite.*

²²⁹ III. 129f.

kann zu launischer Leidenschaft führen, die schnell verfliegt.²³⁰ Die Unterscheidung zwischen den Termini *amour* und *amitié* sorgt teilweise für Missverständnisse und Verwirrung unter den Charakteren. Bei Platon geht das sehrende, begehrende Moment des Eros von dem *erastēs* aus. In der Seele des Geliebten, *erōmenos*, *paidiká*, entsteht erst nachträglich Gegenliebe, der *Anterōs*. Seitens der geliebten Person wird von *philia* gesprochen.²³¹ Nach einer gewissen Zeit geht das Verhältnis allmählich in *philia* über, in eine Freundschaft, die liebevolle Bindung, Vertrautheit und Seelenverwandtschaft einschließt.²³²

Vertu und *modestie* gehören (unter anderem) zu den besonders schätzenswerten Eigenschaften bei Frauen, mit denen sie Liebe erwecken können: *Si un homme commence de voir une femme qui a de la vertu (...)*.²³³ Unverständlich bleibt an dieser Stelle, wie es möglich ist, dass man die Tugend sieht. Diese Formulierung setzt offenbar voraus, dass man bereits, durch die Information anderer, etwas von der Person weiß, was man als schätzenswert beurteilt. Die Tugenden und Charaktereigenschaften eines Menschen lassen sich nicht aus dem Anblick entnehmen, sondern man erfährt diese doch erst sukzessive im Umgang mit dem oder der Betreffenden. Was zunächst optisch wahrgenommen wird, ist, wie Platon ausführlich dargelegt hat, das Äußere einer Person, die körperliche Erscheinung, die sicherlich Aufmerksamkeit und Sympathie erwecken kann, sowie den Wunsch, die Person näher kennenzulernen. An dem Aussehen, dem Gesichtsausdruck, der Physiognomie, lassen sich nicht unbedingt Rückschlüsse auf ein edles Wesen ziehen. Die bereits erwähnte Philosophin Arricidia²³⁴, der es an äußerer Schönheit mangelt, stellt sich für diejenigen, die den Umgang mit ihr pflegen, als liebenswertes Wesen heraus. Wie Sokrates gleicht sie diesen äußeren Mangel durch ihre charakterlichen Qualitäten aus. Madeleine de Scudéry, deren Äußeres nicht attraktiv war, misst dennoch wie Platon der körperlichen Schönheit einen gewissen Wert zu und beschreibt vielfach detailliert die äußere Erscheinung ihrer Charaktere. In der *Clélie* werden die Personen idealisiert, indem sie mit wenigen Ausnahmen als übermenschlich schön wie Gemälde dargestellt werden, insbesondere die Frauen.

²³⁰ Vgl. Symp.183d-e. Wenn sich der Eros allein auf die äußere Attraktivität richtet und den physischen Besitz der betreffenden Person, so vergeht diese Beziehung in absehbarer Zeit, wie Pausanias erkennt.

²³¹ Phaidros 255d-e; Symp.180b.

²³² Symp.182c; 209c.

²³³ III.128.

²³⁴ Vgl. I.145ff., 211f.

Selbst an den meisten männlichen Protagonisten wird die äußere Schönheit, die angenehme Erscheinung, betont. Das schöne Äußere stimmt immer mit dem liebenswerten und bewundernswerten Inneren, den Tugenden, Vorzügen, Begabungen überein. Auffallend ist, dass die wenigen Figuren, die absolut böse und grausam handeln, wie Tullia, Tarquinius und dessen Sohn Sextus, nicht etwa hässlich, sondern gar nicht in ihrem Äußeren beschrieben werden. Ihr Aussehen, ihre Erscheinung bleibt für die Vorstellung des Lesers undeutlich und abstrakt, als ob damit ausgedrückt werden sollte, dass das Böse gesichtslos ist, dass es quasi nicht seiend, nicht fassbar, unbestimmt ist. Dies stimmt absolut mit Platons ontologischer und moralischer Auffassung hinsichtlich des Bösen überein.²³⁵

Missverständnisse sorgen in der Beziehung zwischen Valérie und Herminius für das Aufkommen von Eifersucht. Obwohl sie einander lieben und als Seelenverwandte charakterisiert werden, kommt es zu Zweifeln hinsichtlich der Beständigkeit der Gefühle. Psychologisch genau werden die Ursachen der Eifersucht, nämlich Unsicherheit und Selbstzweifel, wie auch Misstrauen gegen die geliebte Person aufgezeigt. Valérie erfährt, dass Herminius und Clélie Briefe ausgetauscht haben, in denen von *amour*, *amitié* und *tendresse* die Rede war.²³⁶ Emile, ein geschwätziger Freund, der selbst an Valérie interessiert ist, erzählt ihr, dass Herminius Clélie in Capua näher kennengelernt habe. Emile und Flavie, eine von Valéries Freundinnen, verschaffen ihr sowohl die Briefe als auch die *Carte du Tendre*, von der Herminius ihr berichtet hatte. Valérie hält die *billets galants* an Clélie für Liebesbriefe, aufgrund einer falschen Interpretation der *Carte du Tendre*. Zugleich mit der Nachricht über die (scheinbare) Untreue ihres Geliebten erhält sie die Nachricht, dass er umgebracht worden sei. Sie gerät in völlige Gefühlsverwirrung, empfindet widerstreitende Emotionen zugleich. Glücklicherweise stellt sich der Mord an Herminius als Irrtum heraus.²³⁷ Die Liebesbeziehung ist aufgrund der politischen Lage gefährdet: Herminius, sein Vater und auch der Vater Valéries gehören zu den bekennenden Feinden des Tarquinius, der die Heirat der beiden verhindern möchte, da sich zwei mächtige Familien auf diese Weise gegen ihn verbinden würden. Die beiden verheimlichen ihre Liebe weiterhin aus politischen Motiven.

²³⁵ Symp. 202a; 203b: Eros bewegt sich zwischen Gut und Schlecht, d. h. zwischen Seinsfülle, die mit dem Guten synonym ist, und der Abwesenheit von Sein bzw. von Gutem. Zu dem graduellen Aufstieg zum Guten (Seienden, Wahren) vgl. Politeia 514aff.; (Höhlengleichnis); 518c; 519a; Theaitet 176aff.

²³⁶ III. 160ff.; 167ff.

²³⁷ III. 171ff.

Das glückliche Ende der Herminius-Valérie-Episode wird in Teil V. erzählt. Gemäß dem Orakelspruch von Préneste werden die beiden glücklich vereint. Zugleich wird auch die Intention der Autorin offenbar, zu demonstrieren, dass im Sinne Platons verwandte Seelen zueinanderfinden, dass also diejenigen, die einander würdig sind und sich - abgesehen von zutiefst menschlichen Schwächen - um eine beständige Liebe bemühen, hoffen dürfen, „belohnt“ zu werden. Wie im Fall des Cyrus wäre auch hier ein tragisches Ende, etwa Tod oder Trennung der Liebenden, nicht denkbar gewesen.²³⁸

Positive Exempla für den Umgang mit *amour* und *amitié*

Mehrfach sind *amour* und *amitié* Gegenstand der Diskussion, so auch zwischen Herminius, Amiclée, Lysimène, Meléonte und Zénocrate.²³⁹ Ist *amitié* mit einem Menschen möglich, für den man einmal *amour* empfunden hat? Für Meléonte ist dies nicht vorstellbar, da er so viele Dinge vermissen würde, die mit *amour* so untrennbar verbunden sind, das Sehnen und Begehren, Momente der Freude sowie Hoffnung und Eifersucht: *Mais comment est-il possible, (...) que de l'amour puisse devenir amitié? Que deviennent les désirs, les impatiences, les chagrins, les craintes, les transports, les petits et les grands plaisirs, les soupçons, l'espérance, la jalousie et toutes les autres choses qui sont inséparables de l'amour?*²⁴⁰

Zenocrate zeigt hingegen die Vorteile der *amitié* auf. Er gibt zu bedenken, dass auf diese Weise Ruhe und Heiterkeit bewahrt würden, da die mit *amour* verbundenen Sorgen, Begierden und Ängsten entfielen. Die Nachteile bestehen darin, dass weder große Sorgen oder Beunruhigungen noch große Befriedigung vorhanden sind, weder besondere Freunde noch besonderer Schmerz. Es würde demnach ein gleich bleibender Zustand mit lauen Konversationen übrig bleiben. Das Element der Leidenschaft, das erotische Streben, Sehnen, Hoffen und Fürchten, auch die Eifersucht würden fehlen. Welche Affekte bei einer Liebesbeziehung überwiegen, kommt bei Platon auf den seelischen Zustand und den Reifegrad der Liebenden an. Aus dem Gespräch lässt sich ableiten, dass *amour* von sehndem Verlangen, *désir*, begleitet ist, was dem Eros bei Platon entspricht. Meléonte liebt Lysimène, die

²³⁸ Zur ausgleichenden Gerechtigkeit in den Romanen Scudéry's s. den Abschnitt zum *Grand Cyrus* im vorliegenden Kapitel.

²³⁹ V. 112-114.

²⁴⁰ V.114.

ihrerseits eine *amitié fort tendre* für Zenocrate empfindet. Ihrem Bruder, der sie mit Meléonte zu verheiraten wünscht, gibt sie offen zu verstehen, dass sie keine *amour* für ihn entwickeln kann.²⁴¹ Meléonte angestachelt durch die Ablehnung, hofft weiterhin, die Gunst Lysimènes durch entsprechende Bemühungen, kleine Aufmerksamkeiten, Gefälligkeiten, freundliche Gesten zu gewinnen. Daran schließt sich die Überlegung an, ob man durch Wohltaten und Verdienste (*bienfaits, mérite*) jemandes Zuneigung erringen kann bzw. ob ein Mensch, für den man nichts empfindet, durch Gefälligkeiten sympathischer und liebenswerter wird. Man kann weder freundschaftliche Gefühle noch Liebe erzwingen. Man sollte demjenigen Dankbarkeit und Anerkennung zuteilwerden lassen, doch ist man nicht verpflichtet, die Person zu lieben.²⁴²

Meléontes unbeherrschter Charakter spiegelt sich im Ausbruch seiner Eifersucht wider. Er zeigt Aggressionen gegen jeden möglichen Konkurrenten. Als Meléonte beobachtet, wie Lysimène Artemidore umarmt und küsst, der in Wirklichkeit ihr Bruder ist, geht er mit dem Schwert auf den scheinbaren Rivalen los und verletzt ihn. Seitdem hasst Meléonte sich selbst unendlich, da Lysimène ihn nun erst recht nicht lieben wird und ihm auch nicht verzeiht.²⁴³ Hier tritt die von Platon im *Symposion* vertretene Überzeugung auf, dass nur Gute zueinanderfinden.²⁴⁴

Meléonte hat sich nicht von Vernunft, sondern von unbeherrschter Leidenschaft leiten lassen. Als *exemplum* für die Lenkung der *passions* durch die *raison* schließt sich eine ausführliche Beschreibung (*ékphrasis*) des im Schlosse Valterre vorgefundenen Gemäldes mit einer allegorischen Darstellung der *Raison*, die mit Helm und Schwert bewaffnet einen Wagen lenkt, der von zwei ungestümen Pferden gezogen wird. Das eine Pferd ist jedoch wilder und rebellischer dargestellt als das andere, es wirft mit wild rollenden Augen den Kopf hoch. Das Thema nimmt Bezug auf das Seelengefährt in Platons *Phaidros*: (...) *et qui par leur action impetueuse font assez connaître qu'ils représentent en cet endroit les passions, qui malgré leur violence sont pourtant soumises à la raison. Ils ont tous les deux un sombre éclat dans les yeux. Mais il y en a un principalement dont le crin est élevé, qui lève la tête*

²⁴¹ V. 122f.

²⁴² V. 143ff. Er stellt ein abschreckendes *exemplum* dar für einen frustrierten und eifersüchtigen *ami*, der aus der Rolle fällt.

²⁴³ V. 159ff.

²⁴⁴ Symp. 210a-c; Phaidros 252c-253b.

*fièrement, dont l'œil perçant, vif et plein de fureur, jette un regard de feu qui étonne et qui surprend ceux qui se connaissent bien en peinture.*²⁴⁵

Das in Kapitel I. besprochene Gleichnis vom Seelengefährten aus dem platonischen *Phaidros*, das die Wirkung des Eros auf die Seele veranschaulicht, wird hier als Gleichnis für die Lenkung des schwer zu beherrschenden Seelenteils der *epithymía*, wie auch des *thymós* hinzugezogen. Es fehlt zwar in der Bildbeschreibung ein Hinweis auf die Farbe der Pferde, doch stimmt das Detail, dass eines wilder und rebellischer wirkt, mit der Darstellung der *epithymía* überein. Das Seelengefährte charakterisiert bei Platon die einzelnen Seelenvermögen und veranschaulicht, wie sie sich unter dem Einfluss des Eros verhalten.

Mériandre und Melisère interessieren die Merkmale des wahrhaft Liebenden.²⁴⁶

Man theoretisiert, wie Liebe erkannt wird, oder wie sich erkennen lässt, ob man geliebt wird. Da nun darüber Einhelligkeit besteht, dass *amour* auch mit körperlicher Nähe verbunden ist, wird die Gegenüberstellung zwischen Liebe und Freundschaft verschärft: Kann ein Liebender sich mit Freundschaftsbeweisen abfinden? Was für Melisère ein Indiz für mittelmäßige Leidenschaft, *médiocre passion*, bedeutet, stellt für Mériandre einen beglückenden Augenblick dar. Schließlich wird aber gerade dies für ein Indiz großer Leidenschaft gehalten.

Für eine Frau wie Melisère bedeutet das gerade nichts, denn sie strebt allein nach dem Besitz der vermeintlich geliebten Person, womit sie ihren Charakter verrät. Sie erscheint maßlos in ihrem Besitzanspruch, der keine Basis für eine gegenseitige Liebe darstellt. Wenn man das Gute für den geliebten Menschen will und anstrebt, dann, wie aus dem ersten Kapitel zum platonischen Eros hervorgeht, kann man ihn nicht besitzen wollen, wie ein materielles Gut.²⁴⁷

Das Thema der hoffnungslosen Liebe spricht Themiste an: *Je l'avoue, dit alors Themiste, et je dis aussi bien que vous que le désir d'être aimé naît avec l'amour et ne peut mourir que avec lui, quand même un amant aimerait sans espérance, car il arrive très souvent que l'amour qui se moque de la raison, fait désirer des choses impossibles.*²⁴⁸ Bestimmte Liebende zeichnen sich dadurch aus, dass sie ohne Hoffnung auf körperliche Erfüllung an dieser Liebe festhalten, wie etwa auch die

²⁴⁵ V. 393ff.; *Phaidros* 253d-e.

²⁴⁶ III. 341ff.

²⁴⁷ Wie sich ein Liebender gerade nicht verhält, wird aus der blasphemischen Lysias-Rede gegen den Eros erkennbar: *Phaidros* 231c-234c (237aff.).

²⁴⁸ III. 343.

Troubadours. Im *Symposion* wie im *Phaidros* liegt das eigentliche Ziel der Liebe nicht in der sexuellen Befriedigung, wie in Kapitel I. ausgeführt wurde, ohne dass sexuelle Begegnungen, die aus Liebe geschehen, ganz ausgeschlossen werden.

Themiste verweist auf die Genügsamkeit des Liebenden. Der wahre Liebende ist bereits beglückt und dankbar über die bloße Anwesenheit der Geliebten, wie er darlegt: *Dans le même temps qu'il désire tout, se contente presque de rien. (...) Jugez donc de que doit sentir un amant, qui voit dans les beaux yeux de la personne qu'il adore, de la douceur, de la tendresse et de la bonté pour lui: (...) l'amour la plus parfaite est la plus ardente, et la plus durable, et que lorsqu'il se trouve un amant qui en désirant beaucoup est pourtant capable d'aimer éternellement, quoiqu'il n'obtienne presque rien de ce qu'il désire.*²⁴⁹

Selbst wenn der Liebende nicht das erreicht, was er begehrt, liegt das Ziel der Liebe im Lieben selbst, zumal in der *Carte du Tendre* wie in anderen Teilen des Romans der Liebe und der Zartfühligkeit oder Empfindsamkeit, *tendresse*, eine die Seelenkräfte kultivierende Leistung zugesprochen wird.

Im *Phaidros* wird dargelegt, was die Seele des Liebenden bei der Abwesenheit der geliebten Person erleidet, und wie sie durch die bloße Nähe des Liebesobjektes begeistert und beflügelt wird, welches sie wie ein Götterbild verehrt.²⁵⁰ Die Gegenliebe wird aufgrund der Seelenverwandtschaft wie durch die Vertrautheit miteinander und Wohlwollen möglich.

Plotine verbindet mit der Liebesleidenschaft eine Störung des Seelenfriedens, weshalb ihr Freundschaft in Unabhängigkeit vorzuziehen sei. Eine eheliche Beziehung wünscht sie sich ebenso wenig wie eine leidenschaftliche Liebe. Ihre Zweifel bezüglich der Ehe drückt sie wie folgt aus: *Ou trouvera-t-on deux personnes qui aient assez d'esprit, assez de constance, assez d'amitié l'un pour l'autre, assez d'égalité d'humeur pour vivre toujours bien ensemble?*²⁵¹

Als Kriterien für eine dauerhafte Beziehung erkennt sie die Freiwilligkeit und Unabhängigkeit, Geist, *esprit*, Beständigkeit, Ähnlichkeit der Temperamente.

Ein Vergleich zu Aussagen im *Symposion* ist deswegen möglich, weil auch nach Platons Darstellung eine Liebe zwischen Seelenverwandten nur außerhalb einer Ehe gefunden werden kann.

²⁴⁹ III. 344.

²⁵⁰ *Phaidros* 251a-e.

²⁵¹ V. 376ff.

Die verschiedenen Ursachen der Liebe

Plotine empfindet für Amilcar jedoch eine *tendresse d'amitié*, der seinerseits schon seit längerer Zeit eine verwandte Seele in ihr vermutet hat. Amilcar zählt die Ursachen auf, die Liebe bewirken können. Ihm ist bewusst, dass jeweils eine oder zwei dieser Wirkursachen nicht ausreichen, um eine Person langfristig zu lieben. Mehrere liebenswerte Vorzüge müssen zusammenkommen. Schönheit allein oder Tugend, Güte oder Geist allein bewirken noch keine Liebe: *La jeunesse n'inspire que de la joie, la beauté ne donne que des désirs, la vertu toute seule que de l'estime et respect, le grand esprit que de l'admiration, la bonté éclairée que de l'amitié, de sorte que pour former une personne qui donne tout à la fois de la joie, des désirs, de l'estime, du respect, de l'admiration, de l'amitié et de l'amour, il faut qu'elle ait de tout ce que je viens de dire, et parmi tout cela un agrément inexplicable, tel que vous l'avez.*²⁵² Plotine erfüllt alle diese Kriterien, sodass Amilcar und sie sich einander zuwenden.²⁵³

Herminius seinerseits formuliert die ideale, dauerhafte Liebe wie folgt: Sie entwickelt sich auf der Grundlage von *estime* und *vertu*, *echange des coeurs*, Herzenstausch, Seelenverwandtschaft, Einmütigkeit. Ein weiteres, wesentliches Merkmal des *veritable amant* stellt die *tendresse* dar, ein Schlüsselbegriff in der Scudéryschen Liebeskonzeption. Aronce wird neben Herminius dadurch charakterisiert, dass beide ein *coeur tendre et sensible* besitzen.²⁵⁴

Ohne eine Verbindung zu Platon vorzunehmen, stellt Penzkofer treffend fest, dass die *tendresse* als zärtliche Einfühlung und Empfindsamkeit zwischen Liebe und Freundschaft vermittelt: *Liebe und Freundschaft werden zu einem mittleren, gemäßigten Gefühlsamalgam verbunden. Amitié tendre weist die sensibilité de coeur auf, die der Liebe gleicht, ohne an ihrer Unordnung teilzuhaben, während amour tendre umgekehrt auf die Besänftigung der Leidenschaften zielt, die sich dadurch ihrerseits auf den Raum der Freundschaft zubewegen.*²⁵⁵ Es lässt sich insoweit ein Bezug zu Platon herstellen, als *tendresse* und *tendre amitié* der erotischen Beziehung

²⁵² V. 309f.

²⁵³ Zur Selbstdarstellung Amilcars s. IV. 48f. Er neigt eher der oberflächlichen *amour badine* zu als der *amour heroïque*. Er verteidigt die „Faulheit“ im Sinne der Muße, die Raum gibt für galante Diskurse, Gedichte etc., das *otium litteratum*. In V. 380 sind Plotine und Amilcar glücklich vereint.

²⁵⁴ IV. 427f., vgl. dazu Kroll 1996, 126ff.: Moralisches Handeln ist in den Scudéryschen Liebesbegriff integriert. Kroll stellt jedoch keinen Bezug zu Platon her.

²⁵⁵ Penzkofer 1998, 203f.

zwischen *erastēs* und *erōmenos* und der Seelenverwandtschaft zwischen ihnen nahe kommen, da die erotische Anziehung zwar besteht, die sexuelle Zusammenkunft aber nicht das Ziel bedeutet. Die Leidenschaft des Liebenden richtet sich auf das Bemühen um das Gute und um das Wohl der geliebten Person. Freundschaften, *philiai*, werden bei Platon die länger bestehenden, gewachsenen und gefestigten Beziehungen genannt.

Das Ideal des *honnête homme*

Demarate, Meleagène und Melisère unterhalten sich über die Kriterien, die einen *honnête homme* ausmachen, wobei weniger auf römische als vielmehr auf zeitgenössische Maßstäbe des 17. Jahrhunderts Bezug genommen wird. Man erörtert, ob das Interesse wie die Begabung für Kunst, Dichtung, Malerei oder Musik zu dem zählt, was ein *honnête homme* aufweisen sollte.²⁵⁶ Es fällt der Einwand, es gebe auch *honnêtes hommes*, die nicht dichten könnten, und umgekehrt sehr aufdringliche und schlechte Dichter. Ein Konsens besteht dahin gehend, dass die Liebe in jedem Fall zu künstlerischer Tätigkeit inspiriere, doch bilde die Fähigkeit des Dichtens noch kein Kriterium für einen *honnête homme*. In der Charakterisierung des Terame heißt es beispielsweise, dass er eine *philosophie galante* besitzt: (...) *qui bannit toutes les vertus farouches, qui sait l'art d'accorder la sagesse et la volupté, et qui ne croit pas que la prudence ne doive aussi bien être employée au choix des plaisirs, qu'à la conduite de affaires les plus importantes.*²⁵⁷ Terame scheint also dank seiner philosophischen Bildung imstande zu sein, seine Seelenvermögen in Einklang zu bringen, sowie das Gute und Erstrebenswerte auszuwählen. Terame wird jedoch im weiteren Gespräch einer hedonistischen und oberflächlichen Auffassung von Liebe überführt, die er zunächst hinter philosophischen Grundsätzen verborgen hat.²⁵⁸ Der philosophische Liebende zeichnet sich bei Platon dadurch aus, dass die begehrenden Seelenteile vom Nous geleitet werden. Daran schließt sich eine Diskussion über *désir, raison, jugement* an. Mérigène definiert das Verhalten des wahren *honnête homme*: Der *honnête homme* zeichne sich durch die Fähigkeit aus, das zu lieben, was wirklich liebenswert sei, nämlich das Gute. Bei einer *parfaite*

²⁵⁶ III. 373f.

²⁵⁷ III. 467f.

²⁵⁸ III. 470-73.

amour gebe es keine Willensverschiedenheit unter den Beteiligten.²⁵⁹ Die enge Verknüpfung von Liebe und Ethik entspricht der Darstellung Platons. Der wahrhafte Liebende, der Weisheitsliebende, erkennt das wahrhaft Liebenswerte, daher will er auch nur das Gute für die geliebte Person wie auch für sich. Die Liebenden bemühen sich gemeinsam um das Gute.²⁶⁰

Théandre stellt sich als *honnête homme* heraus, denn er ist in allen Lebensbereichen kultiviert, geistvoll, philosophisch gebildet, besitzt *humanité*, Ernsthaftigkeit oder Würde (*gravité*), Bescheidenheit (*modestie*), Empfindsamkeit (*tendresse*), Liebe zu schönen Dingen (ästhetisches Empfinden). Er formuliert seinerseits Kriterien für liebenswerte Frauen. Um in den Rang seiner *amies* aufgenommen zu werden, benötige eine Frau seiner Ansicht nach geistige Festigkeit und Offenheit; *solidité dans l'esprit, agrément, fermeté, franchise dans le coeur*.²⁶¹ Hésiode bewährt sich ebenfalls als *honnête homme*. Er beweist seine Fähigkeit zu einer beständigen und empfindsamen Liebe, zu *amour constant, innocente affection und tendre passion*. Er verzichtet seinerseits auf seine ehrgeizigen Pläne und Kriegsruhm zugunsten Clymènes. Durch sie lernt er das friedliche Leben auf dem Land, weitab vom Geschehen am Hof schätzen.²⁶² Clymène wird sich langsam ihrer Liebe zu Hésiode bewusst, doch erst als ihre Freundin und Vertraute Belinthe ihr versichert, dass er ein *honnête homme* ist, bekennt sie sich in den Briefen an Hésiode zu ihrer Liebe.²⁶³

Parallelen zwischen Platons bzw. Sokrates' Auffassung und derjenigen Scudérys bestehen in der Relativierung des Ehrgeizes sowie des Ruhmstrebens, da es sich um äußere und damit vergängliche Güter handelt. Liebe nimmt bei Scudéry einen Wert ein, der unabhängig von äußeren Gütern ist. Wie zu Beginn dieses Kapitels erklärt, besteht das Wesen der Liebe bei Scudéry in der Kultur und Entfaltung der Seelenkräfte. Dasselbe bewirkt der platonische Eros in den geeigneten Seelen der

²⁵⁹ III. 485f.

²⁶⁰ Phaidros 249e ff.; 252d-253c; 255b. Der wahre Liebende bemüht sich um das Gute für die geliebte Person. Der Eros strebt danach, das Gute immer zu haben: Symp. 205d-206a; 209a-e; s. auch Cicero, Laelius 5 (§§ 18 u.20), 6, 9 (§ 32) zum ehrenhaften Wettstreit (*honesto certatio*), der wie bei Platon dem gemeinsamen Bemühen um das Gute entspricht. Der wahrhaft Liebenswerte entspricht einem *alter ego*: Platon, Symp. 192a-193d; Phaidros 255d; Laelius 21 (§§ 80-81).

²⁶¹ Zu den Eigenschaften und Tugenden des *honnête homme* s. auch Cyrus IX. 54f. Charakterisierung des Adonacris, der nicht grundlos geliebt wird: *Car non seulement il est bien fait, & a du coeur, & de l'esprit, mais il a de plus une tendresse pour ses Amis, la plus engageante qu'il est possible: & il a tellement l'air du Monde, qu'il plaist infiniment dès la première fois qu'on le voit.*

²⁶² IV. 366f.; 376ff.

²⁶³ IV. 380.

Liebenden. In den Diskussionen über *amour* und *ambition* werden auch Zweifel über ihre Vereinbarkeit geäußert. *Amour* und *ambition* sind nicht vereinbar, denn bereits eine dieser beiden Leidenschaften füllt ein Herz völlig aus, so dass für die jeweils andere kein Raum bleibt.²⁶⁴ Ein Konflikt zwischen *amour* und *ambition* entsteht in der folgenden Liebesbeziehung: Clymène beklagt die Ruhmsucht ihres geliebten Lysistrate, worin sich eine Kritik am zeitgenössischen Karrieredenken erkennen lässt. Er hat seine Liebe dem Streben nach äußeren Glücksgütern wie Ruhm und Reichtum geopfert. Die Kultur der Gefühle konzentriert sich in der Scudéryschen Liebesethik auf das Innere der Seele, während sich das ehrgeizige Streben des Geliebten nach außen hin zerstreut, auf materielle Dinge außerhalb seiner Seele.²⁶⁵ Die eitlen, vergänglichen Werte wie Prestige und materieller Reichtum werden bleibenden menschlichen Werten und Tugenden wie beständiger Liebe, Zuverlässigkeit, Empfindsamkeit (*tendresse, sensibilité*) gegenübergestellt. Demnach wird bei Scudéry als wesentlicher Teil menschlicher Reife und als menschenwürdige Tugend und Stärke genau das charakterisiert, was häufig eher als Schwäche und als unheroisch gilt.²⁶⁶

Zu den positiven Auswirkungen der *ambition* zählt, dass die Liebe zum Ehrgeiz und zu besonderen Taten inspiriert, selbst der Zorn hilft dabei, für eine gerechte Sache zu kämpfen.²⁶⁷ Ob der Ehrgeiz sich konstruktiv oder destruktiv auswirkt, hängt vom Charakter, der seelischen Disposition und, wie Platon es ausdrücken würde, von der Anleitung zur Erkenntnis des Guten ab, also von der Erziehung des Individuums.

Irdisches und Himmlisches

Die himmlische und die irdische Aphrodite, Venus Ouranie und Venus Anadyoméne, erscheinen in der *Clélie* in einer sehr freien Interpretation zur Veranschaulichung zweier Formen der Liebe, die dem *amour précieux* und dem *amour galant* sehr nahe kommen. Erstere repräsentiert eine seriöse, edle, aufrichtige Liebe, *amour serieux*, der sich durch tiefe Gefühle, aber auch Schwermut, *chagrin*, auszeichnet, die andere, auch *Vénus galante* genannt, entspricht der eher tändelnden, oberflächlichen Liebe,

²⁶⁴ III. 317.

²⁶⁵ IV. 340ff.; 355ff. Vgl. zu dieser Episode auch Kroll 1996, 240ff.

²⁶⁶ Die als männlich geltenden Tugenden wie Macht, Prestige und Ruhm, werden auf diese Weise kritisch beleuchtet und hinterfragt. Scudéry erschafft, wie Kroll es ausdrückt, ein *Universum des Herzens*, einen eigenen Kosmos der Liebe, der Empfindsamkeit, Schönheit, Dichtung und Musik. Kroll 1996, 244.

²⁶⁷ IV. 64.

wie sie die Anhänger des *amour galant* praktizieren, die aber auch Lebensfreude ausdrücken kann: *un amour qui rit, qui danse, qui badine et dont les flèches ne font qu'effleurer les coeurs de ceux qu'il blesse en se jouant.*²⁶⁸ Penzkofer weist darauf

hin, dass sich die beiden Aphroditen hier auf *innerweltliche Werte, die weitgehend mit der Erfüllung oder Verletzung der bienséance identisch sind*, beziehen.²⁶⁹

Dem ist insofern zuzustimmen, als die himmlische Liebe hier nicht auf Gott oder die Weisheit gerichtet ist - wie sich grundsätzlich in den Scudéryschen

Liebesbeziehungen kein religiöser oder theologischer Bezug finden lässt - sondern sich immer noch auf einer zwischenmenschlichen Ebene bewegt. Die galante Liebe, für die hier die Venus Anadyomene steht, streift die Herzen nur, somit handelt es sich um vergängliche, oberflächliche Gefühle, die moralisch indifferent erscheinen.

Der ernsthafte *amour précieux* impliziert eine emotionale und geistige Bindung, die moralisch relevant ist. In diesem Fall will man das Gute für die geliebte Person.

Diese edle und moralische Form der Liebe entspricht derjenigen, die der wahrhaft Liebende nach Platon empfindet und praktiziert.²⁷⁰

Im Diskurs über die Undankbarkeit, die in dem Mangel an Anerkennung, *reconnaissance*, besteht, wird es als Pflicht der Liebenden betrachtet, einander Gutes zu erweisen, darüber hinaus stellt es eine allgemein menschliche Pflicht dar.

Ein undankbarer Mensch erkennt das Gute, das ihm erwiesen wurde, nicht an.²⁷¹

Liebende tun einander Gutes und schenken einander ihre Liebe freiwillig. Sie dienen einander nicht aus Pflicht, wie man etwa seinem König oder Herrscher dient oder wie eine Ehefrau ihrem Mann.²⁷² Wenn die Liebe dauerhaft sein soll, müssen

Liebende sich gemäß der *vertu* wie auch der *justice* verhalten. Dazu gehört z. B. auch die Loyalität gegenüber der geliebten Person. Herminius hält es für ausgeschlossen, und für einen Treuebruch ohnehin, mehreren gleichzeitig sein Herz zu schenken. Die Liebe lässt sich nicht aufteilen, während Freundschaft (*amitié*) durchaus mit mehreren Männern bzw. Frauen möglich ist.²⁷³

²⁶⁸ III. 479-80.

²⁶⁹ Penzkofer 1998, 181f.;183.

²⁷⁰ Phaidros 249eff.; 252c-253c; 255b; Symp.192a-193d; 209 a-e.

²⁷¹ IV. 53ff., eine ähnliche Bewertung der Undankbarkeit findet sich in der *Carte de Tendre*.

²⁷² Die Betonung des pflichtgemäßen Handelns entspricht der römisch-stoischen Pflichtethik, die durch das Christentum verstärkt wurde. Platon benötigte den Pflichtbegriff nicht für seine Ethik. Zu der sehr skeptischen und ablehnenden Haltung gegenüber der Ehe s. die erste Partie des vorliegenden Kapitels.

²⁷³ IV. 60ff. Hierin liegt ein wichtiger Unterschied zwischen *amour* und *amitié*! Liebe ist exklusiv, Freundschaft und auch *tendre amitié* lässt sich mit mehreren teilen.

Das weitere Schicksal der Hauptfiguren Clélie und Aronce soll hier nicht übergangen werden. Aronce, der Geliebte Cléliens, gerät in einen unlösbar scheinenden Konflikt, nämlich zwischen politischem Ansehen, der Verpflichtung gegenüber seinem Vater Porsenna und dem „Privatinteresse“, der Liebe zu Clélie, der erst am Ende des Werkes aufgelöst wird. Seine Situation zwischen den Fronten erscheint widersinnig und unerträglich. Aronces Vater ist ein Gegner Roms geworden, indem er für Tarquinius kämpft. Aronce wird zum Verräter an Clélius und an seiner Geliebten, um nicht den eigenen Vater verraten zu müssen. Clélie leidet ebenso, da sie einen Mann liebt, der ihre Stadt belagert, einen Staatsfeind.²⁷⁴ Wenn Liebe und Ehre für sie beide, in ihrer Situation weiterhin so unvereinbar seien, und Clélie auch nichts unternehmen könne, diesen Konflikt zu lösen, so Aronce, wolle er lieber auf ihren Befehl hin sterben, als Clélie zu verlieren. Weiterhin seine Liebe zu verheimlichen, ertrage er nicht.²⁷⁵ Im Kampf gegen Porsenna und die Anhänger des Tarquinius profiliert sich Horace als Held, indem er als Einziger erfolgreich die Brücke zum Janiculus verteidigt. Aronce verhindert, dass Horace nach seinem Sprung ins Wasser angegriffen wird, und rettet dem Rivalen zum wiederholten Mal das Leben. Der Ruhm des Horace bringt Aronce zur Verzweiflung, da Clélius nun umso mehr darauf drängen wird, seine Tochter mit Horace zu verheiraten.²⁷⁶ Clélie zeigt sich beständig und unbestechlich, indem Horace ihr nicht liebenswerter als vorher erscheint. Sie wird sich für keinen anderen als Aronce entscheiden. Eine der aussagekräftigsten Charakterisierungen der Clélie ist folgende: (...) *une personne qui a le coeur tendre, qui sait aimer avec ardeur et avec constance, et qui par conséquent sait résister à tout ce qui s'oppose à l'affection qu'elle a dans l'âme.*²⁷⁷ Clélie, die an anderer Stelle als *tendre mélancolique* charakterisiert wird, zählt zu denjenigen, die besonders befähigt sind oder auch eine besondere Reife besitzen, um beständig und zuverlässig an der Liebe zu einer Person festzuhalten, die sie einmal aufgrund ihrer edlen Seele und ihrer Vorzüge liebgewonnen haben. Außerdem beweisen Clélie wie Aronce einen bewundernswerten Mut und Charakterfestigkeit, unabhängig von äußeren Umständen, an ihrer Liebe festzuhalten. Aronce erweist sich seinerseits als Partner, der ihrer würdig ist.²⁷⁸

²⁷⁴ V. 69.

²⁷⁵ IV. 429-32.

²⁷⁶ IV. 529-31.

²⁷⁷ V. 22.

²⁷⁸ Zu den *tendres mélancoliques* vgl. I. 424ff.; 429f.

Im letzten Teil stellt sich Horace schließlich als Bruder der *Clélie* heraus, sodass sie gar nicht hätten heiraten dürfen.²⁷⁹ Porsenna konspiriert mit Tarquinius und Tullie und belagert Rom.²⁸⁰ Aronce gerät in Gefangenschaft.²⁸¹ Clélie stiftet die zwanzig Mädchen, die Tarquinius als Geiseln genommen hatte, dazu an, mit selbst gebauten Flößen und Schwimmbrettern durch den Tiber ins römische Lager zurückzuschwimmen.²⁸² Clélie erhält für diese heroische Aktion größte Anerkennung im Senat. Wenn die kühne Flucht ihr die Todesstrafe einbringen sollte, so sind sie und die anderen zumindest der Entehrung durch den Feind entgangen. Aus Vorsichtsgründen entscheidet der Konsul Publicola, dass die Geiseln zunächst wieder zurückgebracht werden sollten. Porsenna, aufgewiegelt durch Tarquinius und Tullie, ist außer sich vor Wut über Clélie und droht, Rom zu vernichten. Es erscheint unmöglich, Aronce zu befreien, der unrettbar zwischen die Fronten geraten ist. Für seinen Vater gilt er als Verräter, und seit Porsenna von der Verbindung zu Clélie weiß, schreckt er nicht vor der Absicht zurück, den eigenen Sohn umbringen zu lassen wie einen Überläufer.²⁸³ Clélie hält gemeinsam mit Galerite, der Princesse des Léontins und Mélinthe vor Porsenna ein Plädoyer für Aronce, dessen Todesurteil noch immer über ihm schwebt.²⁸⁴ In Rom gilt Aronce als Staatsfeind, bis endlich ans Licht gebracht wird, dass sein Sohn Tarquinius mit Tullie die Verschwörung initiiert hat. Porsenna lässt sich endlich durch das Plädoyer Clélies und ihrer Mitstreiterinnen davon überzeugen, dass Aronce kein Verräter und Überläufer war. Clélius legt endgültig sein Vorurteil gegen Aronce ab, sodass der Hochzeit der Liebenden nichts mehr im Wege steht.²⁸⁵ Aronce hat wahrhaftig alles erduldet, was ein liebendes Herz nur erleiden kann!

Resumé

Die Wirkungen der Übermacht gesellschaftlicher Konvention wie die ständigen Befürchtungen der Frauen, aufgrund geringfügiger Anlässe, etwa von Intrigen oder übler Nachrede etc. ihren guten Ruf zu verlieren, entsprechen sicher auch

²⁷⁹ V. 85f.

²⁸⁰ V. 25f.

²⁸¹ V. 202ff.

²⁸² V. 324ff.; vgl. Livius, *Ab urbe condita* I § 77.

²⁸³ V. 211; 318ff.; 334ff.

²⁸⁴ V. 451ff.; 461ff.

²⁸⁵ V. 458f.; 461ff.

zeitgenössischen Bedingungen. Diese Ängste und Bedenken führen bei einigen Protagonisten in der *Clélie* zu Wunschträumen. Aronce äußert einmal den Wunsch, den er aber für utopisch hält, mit Clélie bis ans Ende der Welt zu flüchten und unbehelligt in Frieden mit ihr leben zu können.²⁸⁶ Die Liebe und die Empfindsamkeit, als die man *tendresse* durchaus auffassen kann, werden dennoch nicht als absolutes und höchstes Gut betrachtet, sondern mit dem aktuellen Tugendbegriff und im Fall der *Clélie* mit römischen Pflicht- und Moralvorstellungen verknüpft. Auch Platon unterstellt den zwischenmenschlichen Eros seinen eigenen philosophischen wie auch den zeitgenössischen Moralvorstellungen und hat ihm damit ein unverwechselbares Gepräge verliehen und eine einmalige Komplexität. Aufgrund seiner unterschiedlichen Elemente oder Komponenten eignete sich der platonische Eros auch für Madeleine de Scudéry, einige von ihnen in ihre insgesamt doch originelle Liebeskonzeption einzufügen. An den verschiedenen Liebespaaren, die sich zusammenfinden, wird ersichtlich, dass man, wenn die Liebe sich auf wahrhaft Gutes richtet und entsprechend Gutes für die geliebte Person angestrebt wird, normalerweise nicht in Konflikt mit Gesetzen, Moralprinzipien und Verhaltensnormen gerät.²⁸⁷ Im Fall von Aronce und Clélie sind es die politischen Umstände und der Krieg, der die Angehörigen der Liebenden zu Feinden macht. Zusätzlich tritt auch das Faktum hinzu, dass Aronce wegen seiner zunächst unbekanntem Herkunft nicht mit Clélie verheiratet werden soll. Die Liebe als *honnête passion* oder *vertueuse passion* und *tendre amitié* gerät bei Madeleine de Scudéry, mit Ausnahme der Situation des Aronce, nicht in Konflikt mit Ehre und Tugend. Die Autorin ist offensichtlich bestrebt, die Spannung zwischen *amour* und *honneur* bzw. *vertu*, die in anderen Werken des 17. Jahrhunderts auftritt, wie etwa in den Dramen Corneilles und Racines, aufzulösen.²⁸⁸ Ein stoischer oder neostoischer Einfluss ist wohl in einigen Punkten vorhanden, vor allem in der Betonung des Ruhmstrebens, des vernunftgemäßen Handelns und der Tapferkeit (*vertu*). Das hingegen unstoische Faktum, dass die Leidenschaften als entscheidende Schubkraft und Motivation für erfolgreiche Taten betrachtet werden, beweist, dass Madeleine de Scudéry eklektisch

²⁸⁶ IV. 431-32. Es bleibt jedoch ein Wunschtraum, denn er hält es für unmöglich, ausgeschlossen.

²⁸⁷ Dass speziell die Knabenliebe in den verschiedenen griechischen Stadtstaaten unterschiedlich bewertet wurde und entsprechend verschiedene Verhaltensregeln und Gebote für Päderasten existierten, wird im *Symposion* in der Rede des Pausanias angesprochen. Symp. 181e-183d.

²⁸⁸ Vgl. Kroll 1996, 126. Die Polarität zwischen *raison* und *passion* wird bei Scudéry aufgehoben, oder zumindest werden sie einander angenähert. Von den Liebenden werden ja gerade Selbstbeherrschung und -kontrolle erwartet.

vorging. Das Bemühen und Kämpfen um eine gute Sache gelingt nicht ohne jenes mutig-eifernde Streben, das dem platonischen Eros innewohnt.

Als konstantes antikes Roman-Motiv lässt sich in der *Clélie* Folgendes erkennen: Die Liebenden erweisen einander eine heroische Treue, Beständigkeit und Unerschrockenheit, mit der sie alle Gefahren und Hindernisse überwinden. Der moralische Zweck dieser Tapferkeitsprobe gründet letztlich auf dem Beweis für Charakterstärke. Die Liebenden sollen beweisen, dass sie einander würdig sind. Penzkofer sieht hierin eine Parallele zum hellenistischen Roman, den er als *profanen Erlösungsmythos* charakterisiert. Diese Bezeichnung trifft insofern auch auf die hier betrachteten Romane Scudéry's zu, als sie keine religiöse oder theologische Dimension hineinbringt, weswegen auch keine Orientierung an neuplatonischen Quellen anzunehmen ist. Im Zentrum stehen jeweils die Liebespaare und ihre Diskurse über das angemessene Verhalten im Diesseits, in der sie umgebenden wahrnehmbaren Welt, mit der sie konfrontiert werden. Man könnte den Gedanken Penzkofer's fortführen, indem man im Fall der *Clélie* darauf verweist, dass der Romanheld bzw. auch die Heldin Beständigkeit und Unwandelbarkeit in der Liebe wie auch im Unglück beweisen soll. Der Roman endet wie die antiken Vorbilder von Heliodor (u.a.) mit dem *legitimen Rückzug des Heldenpaares in eine geschützte Zweisamkeit, in die Geborgenheit des privaten Liebesglücks, das als letztes und absolutes Ziel erscheint.*²⁸⁹

VI. 4. *Mathilde d'Aguilar*

Die Gestaltung des Romans *Mathilde d'Aguilar* entspricht dem Vorbild der antiken Romane, in denen ein Liebespaar zahlreiche Hindernisse überwinden muss, wodurch die Liebenden ihre Stärke und die Beständigkeit ihrer Liebe unter Beweis stellen.

Der Roman *Mathilde d'Aguilar* setzt mit einem Gesellschaftsspiel zwischen verschiedenen Charakteren ein, das nach eigenen Angaben der Autorin als Vorwort dienen soll. *L'Ambitieux* (Thémiste), *l'Opiniastre* (Herminius), *l'Enjouée* (Plotine), *l'Incertain* (Artimas), *l'Indifférente* (Cleocrite), *la Mélancolique* (Noromate), *le Complaisant* (Meriandre), *l'Incredule* (Philiste). Die Unterhaltungen beziehen sich auf Liebe und Freundschaft, Affekte und Gemütsregungen wie Misstrauen, Ehrgeiz,

²⁸⁹ Penzkofer 1998, 114ff.

Mitgefühl. Eines der Spiele, wie sie bei galanten Zusammenkünften üblich waren, bestand darin, dass jeder ein *billet* ziehen sollte, auf dem eine Aufgabe stand wie etwa ein Madrigal zu singen, einen Liebesbrief zu verfassen, ein Gedicht zu einem bestimmten Thema vorzutragen, eine Rede für oder wider eine Sache zu halten oder eine Streitfrage, die derjenige aus dem Stegreif zu erörtern hatte. Derartige Stegreif-Vorfürungen haben ihre Wurzeln durchaus in der griechischen Antike, sie dienten beim Symposion zur Unterhaltung der Gäste.²⁹⁰

Das Misstrauen und die Zweifel des Artimas, der als unschlüssig, und der Philiste, die als ungläubig und skeptisch charakterisiert wird, beziehen sich auf Liebe und Freundschaft. Man kann sich so leicht täuschen und wird getäuscht von Menschen, die vorgeben, einen zu lieben, wie Philiste ausführt: *On ne croit point du tout qu'on trouve de l'amour et de l'amitié sincère et tendre dans le coeur de tous ceux qui en parlent ; au contraire on panche à croire qu'il n'en est point ou qu'il n'en est guères (...) Mais ce qui fait la pluspart du temps qu'on croit facilement d'estre aimé, c'est qu'on ne veut guères aimer & il n'y a assurément que les personnes qui seroient capables d'une grande amitié, qui puissent bien remarquer les défauts des affections vulgaires. C'est pourquoy pour ne m'y tromper pas, je ne me persuade point aisément qu'on m'aime, je ne suis pas moins civile ni moins sociable, je n'accuse personne en particulier, je regarde les affections tièdes, infidelles, ou frivoles comme des défauts du monde en général, & je ne laisse pas de croire qu'il y a de l'estime, & d'une certaine amitié d'habitude & de bienséance qui rend la société agréable. Mais pour des amitiéz tout à fait sincères, tendres et uniques, je n'en croy point, ou je n'en croy guères, & c'est pour cela que je loue l'ambitieux de s'estre abandonné à l'ambition où la sincère amitié n'est pas nécessaire.*²⁹¹ Die misstrauische Philiste will sich offensichtlich vor Enttäuschungen schützen, indem sie sich gar nicht erst darauf verlässt, dass man sie liebt. Sie betrachtet laue, oberflächliche Gefühle und Unzuverlässigkeit als grundsätzlichen, allgemeinen Mangel der Menschen und zweifelt daran, dass diejenigen, die von edlen, aufrichtigen Liebesbeziehungen sprechen, dazu fähig sind. Sie schließt immerhin nicht aus, dass es ethisch hochstehende Menschen gibt, die liebesfähig sind, *capables d'une grande amitié*, und welche die Mängel der *affections vulgaires* erkennen. Obwohl Philiste das

²⁹⁰ Vgl. auch die Lobreden auf den Eros im platonischen *Symposion!* Jeux, 8f.; 37ff. Die Seitenangaben beziehen sich auf die Ausgabe von Godenne 1979. Die *Jeux*, die dem Roman vorangestellt sind, besitzen eine eigene Seitenzählung.

²⁹¹ Jeux, 9-10.

Wesen einer *grande amitié* nicht genauer expliziert, lässt sich aus der Passage entnehmen, dass es sich um eine edle Beziehung zwischen ernsthaften, guten, ethisch hochstehenden Menschen handelt.

Platons ethischen Maßstäben entspricht es, dass aufrichtige, verlässliche und beständige Beziehungen nur zwischen Guten bestehen können. Philiste hält eine gewisse Achtung, Freundlichkeit und das Entgegenkommen, ein kultiviertes Verhaltensmuster also, als eine grundlegende Voraussetzung für das Zusammenspiel in einer Gesellschaft, worin eine moralische Implikation liegt. Im Gegensatz hierzu hält Philiste die zartfühlenden und einzigartigen Beziehungen, *amitiés sincères, tendres et uniques*, kaum für realisierbar. Die Ehrgeizigen tun gut daran, dass sie sich ihren Bestrebungen widmen und auf diese Weise unabhängig von aufrichtigen Freundschaften werden. Hier wird eher an das Ziel gedacht, dass sie ihr eiferndes Streben nicht auf Menschen konzentrieren, sondern eher auf die Erweiterung ihrer Persönlichkeit, indem sie nach Anerkennung und Ruhm streben. Auch dieser Aspekt entspricht einem Element des platonischen Eros, weil dieses Streben sich zwar noch auf materieller Ebene bewegt, sich jedoch schon auf einer Stufe über den zwischenmenschlichen Beziehungen befindet. Was die kultivierten Verhaltensmuster angeht, betrachtet Platon Liebesbeziehungen nie losgelöst von seinen philosophisch-moralischen Prinzipien. Der wahre Liebende, der entsprechend erzogen und ausgebildet wurde, orientiert sein Verhalten am Guten. Wie ein Liebender sich nicht verhalten darf, zeigt die Rede des Lysias, die nachzuahmen Sokrates als Sakrileg und als Blasphemie gegen den Eros empfindet und die er nur darlegt, um Phaidros zur Einsicht in die Schlechtigkeit solcher Reden zu bringen.²⁹²

Themiste, der Gesprächspartner der Philiste, verteidigt und lobt den Ehrgeiz, *ambition*, und behauptet, dass *ambition* und *amitié* vereinbar seien, aber dies gelte nicht für jede Art des Ehrgeizes: *Quoy, reprit brusquement l'ambitieux Themiste, vous croyez que l'ambition soit incompatible avec l'amitié ; elle qui faut des Heros, & sans laquelle la Vertu seroit languissante ? C'est une passion qui ressemble si fort à la gloire, que très-souvent on les prend l'une pour l'autre. L'ambition raisonnable ne met pas dans le cœur le desir d'estre riche, elle y met celui d'estre grand de surpasser le autres, soit dans les armes, soit dans les lettres. Il faut mesme qu'un*

²⁹² Vgl. Kapitel I (Teil 1) meiner Untersuchung. Phaidros 231a-234c; 237aff.; zum angemessenen Verhalten des Liebenden: 249 aff.

*ambitieux comme je l'entends, ait des amis qu'il les serve: car quand on ne sert personne, il arrive aussi que personne vous sert.*²⁹³

Ein vernunftgeleiteter Ehrgeiz, wie Themiste darlegt, verhindert Handlungen, die der Freundschaft und auch dem Ehrgefühl schaden. Allein diese *ambition* kennzeichne die Helden. Ohne jene *ambition*, wie Themiste erklärt, wäre die Tugend schwach. Ein vernunftgeleiteter *ambitieux* strebt das Gute und Ehrenvolle an und bemüht sich zugleich um die Erhaltung von Freundschaften. Platon sieht in dem eifernden Streben nach dem Ehrenvollen ein Wesensmerkmal des Eros, das auf das Gute und letztlich auf Unsterblichkeit abzielt. Wie Platon ausführt, hängen das Ziel und die Wirkung des Strebens von dem Seelenzustand und der philosophischen Ausbildung und Erziehung des einzelnen Menschen ab.

Die Begeisterung Scudérys für schöne Dinge und Menschen zeigt sich an der detaillierten Beschreibung architektonischer Kunstwerke und Gartenanlagen sowie Personen. Sie bringt hiermit sowohl eine sinnliche Dimension als auch eine Idealisierung und ästhetische Überhöhung in ihr Werk hinein.²⁹⁴

Die Schönheit Mathildes, ihre äußere Erscheinung wie auch ihr Wesen, ist so geartet, dass sie Liebe einflößt und Freundschaft bewirkt.²⁹⁵ Zu den besonders berühmten oder prominenten Freunden Mathildes gehören Petrarque und Laure, die in Avignon leben, und die als vollkommenes Liebespaar dargestellt werden. Ihre Liebe wird als *constante passion* charakterisiert, die ewig andauert.²⁹⁶ Auch bei Platon währt die Liebe zwischen wahren Seelenverwandten ein Leben lang, und es besteht ein Grund zur Hoffnung, dass sie sogar über den Tod hinausgeht, wie im *Phaidros* formuliert wird. Schließlich strebt alles menschliche Lieben und Sehnen nach Unsterblichkeit.²⁹⁷

Der Hof von Avignon gilt als *Cour d'Amour*, an dem galante Damen und Herren sowohl Liebesfragen diskutieren als auch wissenschaftliche Themen behandeln. Die Beziehung des unverheirateten Paares Petrarque und Laure wird als ideale Liebe geschildert. Sie genießen eine Liebe ohne Verpflichtungen und Zwänge. Petrarque zeichnet sich durch seine Gelehrsamkeit und Tugend aus, genießt höchstes Ansehen und macht Laures Namen durch seine Dichtung unsterblich. Ihre Liebe und

²⁹³ Jeux, 11.

²⁹⁴ Jeux, 96f.; 108ff.; 113f., vgl. auch die Beschreibungen in *Clélie*.

²⁹⁵ Mathilde, 88ff.

²⁹⁶ Mathilde, 13ff.; 16.

²⁹⁷ Phaidros 256d-e; Symp. 207c ff.

Freundschaft wird von Mathilde wie folgt charakterisiert: *Vous avez les fleurs de l'amour & de l'amitié sans en avoir les espines, & je vous trouve enfin la plus heureuse personne qui fut jamais.*²⁹⁸ Sie genießen die Blüten der Liebe und der freundschaftlichen Bindung ohne Dornen. Diese ideale Liebe könnte von Scudéry hier als Beweis angeführt worden sein, dass wahre und beständige Liebe nur außerhalb einer Ehe und jenseits von gesellschaftlichen und politischen Zwängen realisiert werden kann. Auch Platon beschreibt Seelenverwandtschaften, die nur außerhalb einer ehelichen Verbindung gefunden werden.²⁹⁹

Die Kontrastierung der vollkommenen Liebesbeziehung zwischen Petrarque und Laure sowie Mathildes Beziehung zu Dom Alphonse und Théodore verdeutlichen, worauf es in diesem Roman ankommt. Ihr Vater Rodolphe will Mathilde mit Théodore verheiraten, sie dagegen liebt Dom Alphonse.³⁰⁰ Die Verbindung zu Mathilde zeigt aus der Sicht des Dom Alphonse eine Schwäche, denn er gibt vor, nicht ehetauglich zu sein. In einem Brief bekennt er sogar, dass ihm seine Freiheit und sein Ruhm das Größte bedeuten.³⁰¹ Die Auswahl des Bräutigams scheint besiegelt, Dom Alphonse rechnet nicht mit einer Chance, gegen die Bestimmung des Vaters etwas ausrichten zu können.

Seitdem sich nun Dom Alphonse Mathildes Wesen erschlossen hat, ist die Liebe stärker als seine *ambition* geworden. Er hatte entdeckt, dass die durch die Eifersucht des Rivalen Dom Félix motivierte Beschreibung Mathildes nicht ihrem wahren Wesen entspricht: *(...) j'ay refusé une fille de Rodolphe que je ne connaissais point, & j'adore une personne incomparable pour qui j'ay des sentiments que je ne puis exprimer, une personne, dis-je, dont un perfide ami me cacha le merite & les charmes, de peur que je ne fusse trop heureux (...).*³⁰² Die einzige *ambition*, die Dom Alphonse fortan bewegt, besteht darin, Mathildes Herz zu erobern. *(...) mais hélas, bien loin d'estre ce malheureux qui n'aimoit rien, & qui ne vouloit rien aimer, j'en suis qu'un qui vous aime eperdument, & qui vous aimera jusqu'à son dernier soupir avec autant de tendresse que de respect.*³⁰³

²⁹⁸ Mathilde, 40. Vgl. Platon, Symp.209c.

²⁹⁹ Vgl. Symp. 209a-d; 210a-b; 212a, Phaidros 250a-d; 252a-253a, 255dff.

³⁰⁰ Mathilde, 99-101.

³⁰¹ 106-108.

³⁰² 184-185.

³⁰³ 185-186.

Nach der vorbildlichen Liebesbeziehung zwischen Petrarque und Laure will Mathilde ihrerseits ihre Freiheit bewahren, es sei denn, ihr Vater würde darauf bestehen, sie zu verheiraten. Sie gewährt Dom Alphonse weiterhin *estime*, Anerkennung, jedoch keine wirkliche Zuneigung, *affection*.³⁰⁴ Sie glaubt, der nächste Feldzug werde ihn schon von seiner Liebe ablenken, was ihre Freundin Lucinde mit Vorwürfen quittiert.³⁰⁵ Nachdem Mathilde mit Eifersucht reagierte, als sie erfährt, dass sich Dom Alphonse um Doristhée bemüht, erkennt Lucinde sehr wohl darin ein befremdliches Verhalten. Als Mathilde ihn der Untreue bezichtigt, nachdem sie seine Liebe abgewiesen hat, übernimmt Lucinde ganz und gar die Rolle einer Beraterin. Sie verteidigt Dom Alphonse, da er sich ihr nach dem Gang der Entwicklung ihrer Beziehung nicht mehr verpflichtet fühlen müsse.³⁰⁶ Daraufhin korrigiert Mathilde ihren Vorwurf. Immerhin gibt sie zu, dass er, wenn nicht untreu, *infidèle*, so doch unbeständig, *inconstant*, war, was sie an der raschen Wandlung seines Gefühls erkennen will.³⁰⁷ Dom Alphonse bereut seine Avancen gegenüber Doristhée und beteuert, dies aus Liebeskummer getan zu haben. Doristhée heiratet einen seiner Verwandten.³⁰⁸ Nachdem Dom Alphonse schwer erkrankt ist, bittet er Lucinde, Mathilde einen Brief zu überbringen, in dem er sie seiner *passion tendre, respectueuse, fidelle* versichert. Das ideale Paar Petrarque und Laure entspricht Mathildes Wunschvorstellung von einer Liebesbeziehung, da sie beide in einem freiwilligen Bündnis leben können.³⁰⁹ Über Lucinde erfährt Dom Alphonse, dass Mathilde ihm nun wenigstens ihre *amitié* schenkt.³¹⁰ Es hält sie von diesem Zeitpunkt nichts mehr davon ab, ihre zärtliche Empfindung (*tendresse*) und Zuneigung offen zu zeigen. Alphonse beginnt eine Diskussion über die Aufrichtigkeit (*sincérité*) in der Liebe und der Freundschaft. Für Alphonse ist man in der Liebe noch stärker verpflichtet zur *sincérité*, da aus seiner Sicht der Liebesbeziehung ein engeres, verbindlicheres Verhältnis zugrunde liegt als der Freundschaftsbeziehung.³¹¹ Mathilde widerspricht; da sie *sincérité* als Voraussetzung für eine dauerhafte Beziehung betrachtet. Aus innerer Gewissheit heraus weiß sie, wie sich Beziehungen erhalten lassen: Es bedarf einer Reife und inneren Festigkeit

³⁰⁴ 186-87.

³⁰⁵ 188-90.

³⁰⁶ 226f.

³⁰⁷ 228.

³⁰⁸ 232.

³⁰⁹ 247-48: In dem *billet doux* schreibt Alphonse ihr eine bewegende Liebeserklärung.

³¹⁰ 246-49.

³¹¹ 166ff.

oder Charakterstärke, um zu *tendresse*, zur Offenheit, *sincérité*, und auch Beständigkeit in einer Beziehung fähig zu werden. Nach dem Vorbild der Liebe zwischen Laure und Petrarque sucht auch Mathilde Freiwilligkeit in der Beziehung, die im Kontrast steht zu dem Zwang, der in einer Heirat bestehen würde.

Platon betrachtet die freiwillige Beziehung zwischen Seelenverwandten als grundlegend für eine dauerhafte Verbindung.

Mathilde und Dom Alphonse erkennen in Laure ein Ideal: Wer wie Laure so schön und zugleich so edel, ernsthaft und bescheiden ist, interessiert sich nur für die Liebeserklärungen desjenigen, den sie wirklich lieben. Im Gegensatz dazu stehen die unbesonnene Frauen, die Liebeserklärungen möglichst vieler Verehrer „sammeln“, ebenso auch Männer, die galante und beredsame Liebeserklärungen verfassen und sie an mehrere Frauen zugleich verteilen.³¹² Solche oberflächlichen Beziehungen werden von Mathilde wie auch von Dom Alphonse nicht geschätzt, worin sie sich als Seelenverwandte erweisen. Dom Felix, ein weiterer Verehrer Mathildes und Rivale Alphonse, verhindert, dass Dom Pedro sie entführt. In der Charakterisierung des Dom Felix wird auf seine edlen Neigungen verwiesen, doch besteht die Tendenz zu unmoralischem Verhalten und Egoismus. Er duelliert sich mit Dom Fernand, um Mathilde wie einen Kampfpfeil zu besitzen.³¹³

Dom Pedro, der Sohn Fernands, ist unbeherrscht, oberflächlich, liebt alle schönen Frauen nur aufgrund ihres Äußeren, und lässt sich von den schlechtesten Neigungen leiten. Anstelle von Liebe und Liebesfähigkeit lassen sich an seinem Verhalten skrupellose Besitzgier und ein tyrannischer Charakter festzustellen, der sogar vor Mord nicht zurückschreckt, um Mathilde an sich zu bringen. Dom Pedro legt Feuer in dem Gebäude, wo sein Rivale Dom Alphonse übernachtet, um ihn zu beseitigen. Zu Mathildes Glück misslingt der Mordversuch.³¹⁴

Mathilde versucht zunächst vor Dom Félix, Dom Juan, Dom Pedro und der intriganten Padille ihren *amant* geheim zu halten, doch eine Elegie, die sie für Alphonse verfasst hat, gelangt über Padille in die Hände der Rivalen. Als Dom Juan die Verse vorliest, zeigt Dom Alphonse unverhohlen seine Freude über den Ärger der Rivalen.

³¹² 174-76. Diese Art der unverbindlichen und oberflächlichen Beziehung wird als *galant* bezeichnet, was der Auffassung der Madeleine de Scudéry und der Präziösen hinsichtlich des *amour galant* entspricht.

³¹³ 259; 262.

³¹⁴ 322ff.

Dom Pedro spricht einen Gedanken aus, der seinen Ursprung in der Phaidros-Rede des *Symposion* hat. Er glaubt daran, dass die Liebe unerschütterlichen Mut einflößt und zu besonderen Taten befähigt. Es gebe nichts Tapfereres als eine Truppe von Liebenden, seien sie glücklich oder unglücklich. Da sich momentan viele Liebende in Castilien befinden (sc. er selbst, Dom Alphonse, Dom Félix u.a.), werden sie im Krieg gegen die Mauren unbesiegbar sein: (...) *comme nous sommes en un temps où il ya beaucoup d'Amants en Castille, je croy que cela rendra nos troupes invincibles, n'y ayant sans doute rien de plus brave qu'un Amant, soit qu'il soit heureux ou infortuné.*³¹⁵ Die Eifersucht auf Dom Alphonse weckt den besonderen Ehrgeiz in ihm, etwas Großes zu vollbringen.³¹⁶ Dass Dom Pedros Ehrgeiz nicht der positiv besetzten, von Dom Alphonse repräsentierten *ambition raisonnable* entspricht, zeigt sein unbezähmbarer Hass auf den Rivalen, der ihn sogar zu dem besagten Mordversuch treibt.³¹⁷ Dom Alphonse übersteht sogar eine gefährliche Seeschlacht unbeschadet. Diese Erfahrung bewirkt seinen Sinneswandel: Er ist bereit, seine *ambition* und seine Beteiligung am Krieg der Liebe zu Mathilde zu opfern und mit ihr in Frieden bei Laure und Petrarque zu leben.³¹⁸ Ihr Vater will sie noch immer mit dem vermögenden Theodore verheiraten, sogar der König von Kastilien, der Vater Dom Pedros, begehrt sie, während Alphonse in Tariffe in Gefangenschaft gerät, wofür der König gesorgt hat.³¹⁹ Mathilde bekennt im Gespräch mit dem König, dass sie keinen anderen als Dom Alphonse liebe. Sie lässt ihn wissen, dass Dom Pedro mehrfach versucht hat, ihren Geliebten zu vernichten. Der König gesteht, dass er aus Liebe und Leidenschaft zu ihr gehandelt habe, indem er Dom Alphonse ins Gefängnis brachte.³²⁰ Die raffinierten Konstellationen der Bezüge zwischen den Protagonisten scheinen exemplarisch zu sein: Mathilde distanziert sich von ihren Bewerbern, schließlich sogar von dem Antrag des Königs von Kastilien, um an der Liebe zu Dom Alphonse festzuhalten.³²¹

Dom Pedro wie auch sein Vater, der König, repräsentieren *exempla*, welche die Folgen entfesselter Leidenschaften wie Eifersucht, Besitzgier und Rachsucht veranschaulichen. Den Kontrast dazu bilden die vernunftgeleitete Ehrliche des

³¹⁵ 281ff.; Symp.178c-179b.

³¹⁶ 310-11.

³¹⁷ 315ff.;322.

³¹⁸ 342f.

³¹⁹ 348; 471ff.

³²⁰ 454 ff.

³²¹ 103; 136ff.

Alphonse und die beständige Liebe der Mathilde, die sogar auf einen König verzichtet, der seinerseits von Leidenschaft zu ihr beherrscht wird.³²²

Auch hier, wie am Schluss der *Clélie*, entspricht es der Ethik und der Auffassung Platons, dass nur Gute, Edle, Seelenverwandte zueinanderfinden und einander dauerhaft lieben können. Der größte Wunsch der Liebenden, nämlich ihr Leben lang gleichsam „zusammengeschmiedet“ füreinander und miteinander zu leben, erfüllt sich für Mathilde und Dom Alphonse. Diejenigen, die mit ihren böswilligen und egoistischen Zielen die Liebe der beiden zu durchkreuzen versuchen, werden durch eine höhere Macht gestraft, ihre Schlechtigkeit verkehrt sich gegen sie.³²³

Die Erzählung endet glücklich mit der Heirat von Mathilde und Dom Alphonse. Sie begeben sich nach Avignon, wo sie Laure, Petrarca und andere gleichgesinnte, liebenswerte Menschen treffen.³²⁴ Sie bevorzugen deswegen diesen Ort, weil sie glauben, dort in Frieden leben und ihre Liebe kultivieren zu können. Das Paar scheint sich den friedlichen *locus amoenus* verdient zu haben, befindet sich jetzt in dem Status, den Petrarque und Laure längst genießen. Ähnlich wie in der *Carte de Tendre* erscheint die Liebe als Reise, die einen inneren Entwicklungsprozess versinnbildlicht. Diesen Entwicklungs- und Reifungsprozess vollzieht vor allem Alphonse in dieser Form, da dies den männlichen Mitgliedern jener damaligen gesellschaftlichen Ordnung vorbehalten war. Den weiblichen Mitgliedern blieb als Möglichkeit der Rückzug in den psychischen Raum, um dort eine innere Wandlung anzustreben. Das Leben Alphonse ist zunächst aufgrund seiner Ehrliebe nach außen gerichtet, er wird in Kriege und Gefahren verwickelt, entrinnt mehrfach dem Tod, bis er dieser Lebensform der *vita activa*, die an materielle Güter gebunden ist, gewissermaßen entwachsen ist und sich davon verabschiedet, um sich nach Avignon zu begeben, einen Ort des Friedens, der Liebe und, so könnte man ergänzen, der Empfindsamkeit (*tendresse*). Es lässt sich eine Parallele zwischen dem *Tendre* als Ziel der Liebenden in *Clélie* und Avignon in *Mathilde d'Aguilar* herstellen, sowie ein Bezug zur philosophischen *vita contemplativa*, die einem höheren Reifegrad der Seele entspricht, was stets implizit zugegen ist.

³²² 469ff.

³²³ 517-518. Auch dies entspricht Platons Überzeugung, dass ungerechte Menschen durch ihr schlechtes Handeln sich selbst, d. h. ihrer Seele, am meisten schaden und nicht glücklich werden können. Vgl. Gorgias 500a ff.; 524b ff.

³²⁴ 510ff.; 516f.

VI. 5. *Artamène ou Le Grand Cyrus*

Der Roman *Le Grand Cyrus* umfasst insgesamt zehn Bände, von denen der erste Band im Jahre 1656 erschien. In die Geschichte des großen Perserkönigs Kyros (Cyrus), basierend auf antiken Quellen, historischen Werken wie denen Herodots, Xenophons *Kyrupädie* u. a. werden wie in *Clélie* zahlreiche Liebesgeschichten hineingeflochten. Neben den erfolgreichen Feldzügen des Cyrus gegen den Lyderkönig Crésus (Kroisos) steht im Mittelpunkt des Werkes seine Liebe zu Mandane, der Tochter des Mederkönigs Astyages.³²⁵

Im Vorwort verweist Madeleine de Scudéry auf ihre Quellen, Herodot und Xenophon. Madeleine de Scudéry verändert historische Details insofern, als hier Mandane zwar auch die Tochter des Astyages ist, aber von Cyrus geliebt wird, während nach Herodot Mandane die Mutter des Kyros ist. Herodot berichtet, dass Astyages seinen Enkel Kyros aussetzen lässt, der dann aber von einem Hirten gefunden und aufgezogen wird. Astyages erkennt ihn eines Tages wieder und versucht weiterhin, ihn zu beseitigen. Dies gibt den Anlass zum Krieg zwischen Medern und Persern.³²⁶ Außerdem nennt Scudéry als Vorbilder Heliodor und d'Urfé. Wie in der *Astrée* treten auch hier zahlreiche Liebespaare auf, in deren Mittelpunkt das edle, werthafte, ethisch hochstehende Paar steht, das nach langen Prüfungen, Zwischenfällen und Leiden aufgrund seiner tiefen und beständigen Liebe vereint wird.

Da Kapitel I. dieser Arbeit als Hintergrund dient, wodurch jeder Leser über den veritablen Erosbegriff informiert wird, weshalb das, was hier zu den Texten parallel gesetzt wird, jederzeit nachprüfbar ist, verwende ich eine eklektische Methode, um die Textstellen aufzuführen und den zugrunde liegenden Inhalt bzw. Bezüge zu Platon vorstellen zu können.

Es wird eine kurze Charakterisierung des Artamène gegeben, die den Leser für diese besondere Persönlichkeit einnimmt. Seine Liebe wird als eine edle Leidenschaft bezeichnet, als *noble passion*, die sich auf moralisch Gutes richtet. Die Liebe zu Mandane wirkt nicht hemmend oder behindernd auf die Aktivitäten und Tugenden

³²⁵ Au Lecteur 2-3. Cyrus wurde als Kind ausgesetzt und von einem Hirten aufgezogen, der ihm den Namen Artamène gab. Herodot I. 107ff.: Der Mederkönig Astyages, durch einen Traum erschreckt, der das Ende seiner Herrschaft ankündigt, verheiratet seine Tochter Mandane mit einem nicht standesgemäßen Mann, dem Perser Kambyzes, damit der zukünftige Enkel keinen Anspruch auf den Königsthron haben würde. Besagter Enkel, Kyros, überlebt und wird zum größten Feind des Mederkönigs.

³²⁶ Herodot I. 112ff.; 120f.; 122-144.

des Cyrus ein, vielmehr beflügelt und befähigt sie ihn, alle Gefahren und Hindernisse, vor allem die Feldzüge erfolgreich zu überwinden und darin seine Tugenden zu entfalten. Artamène versucht, vor seinen Gefährten seine Liebe zu Mandane, der Tochter seines Feindes, zu verbergen.

Er reflektiert über die widersprüchlichen Empfindungen wie Unruhe oder Schmerz, die ihr Anblick in ihm bewirkte. Außerdem fühlt er sich oft unglücklich aufgrund ihrer Abwesenheit. Warum bewirkt sie in seiner Seele Schmerz, obwohl doch schöne Dinge und Menschen bei demjenigen, der sie betrachtet, Freude hervorzurufen pflegen?³²⁷ Platon würde, wie aus dem *Symposion* und dem *Phaidros* hervorgeht, darauf antworten, dass man das Schöne am liebsten immer in seiner Nähe haben möchte, und dass jede Trennung oder Abwesenheit als Mangel und schmerzlicher Verlust empfunden wird.³²⁸ Artamène gelangt nach längerer Zeit der Selbstreflexion zu der Erkenntnis, dass seine Liebe zu Mandane aufgrund ihrer vielen liebenswerten Vorzüge und Qualitäten immer bestehen bleiben wird. Gemäß der Aussagen im *Symposion* und im *Phaidros*, zeichnet sich eine wahre und reife Liebe dadurch aus, dass, wenn einmal die Gewissheit der Liebe besteht und man eine Person als liebenswert erfahren hat, man diese Person immer lieben wird, weil sie alle Voraussetzungen erfüllt. Artamène zeigt durch seine Reflexionen, dass er sich keiner blinden Verliebtheit oder Leidenschaft hingibt. Er realisiert, dass keine große Aussicht auf Gegenliebe besteht: In seiner vorgegebenen Identität als Artamène ist er nicht standesgemäß, als Cyrus hingegen ist er ein politischer Feind für Mandane. Sie hätte allen Grund, ihm als Feind und Gegner ihres Vaters Astyages den Tod zu wünschen.

Er versucht sogar, sich von dieser aufkeimenden *passion* zu distanzieren, sich gar nicht darauf einzulassen, da er an der Möglichkeit ihrer Erfüllung zweifelt.³²⁹

Schließlich wird seine Leidenschaft, die hier als Strebevermögen gekennzeichnet ist, doch von der Hoffnung am Leben erhalten. Die neue Liebe zu Mandane bringt Artamène in Konflikt mit seiner ersten Zuneigung zur Prinzessin von Kappadokien. Die Verbindung zu ihr war Teil seines ursprünglichen Planes, den er mit größtem Ehrgeiz verfolgt hat. Er hatte unter dem Namen Artamène Persien verlassen. Zugleich durchschaut er, dass die Liebe zu Mandane ihn im Sinne des Eros, der eifrig nach dem Guten und Ehrenvollen strebt, seinen Ehrgeiz beflügelt, statt ihm zu

³²⁷ I. 192ff. (Monolog des Artamène / Cyrus).

³²⁸ Symp. 204d-206a; Phaidros 250a ff.; 251c ff.

³²⁹ I. 193-94.

schaden. Die Wirkung der Liebe hängt davon ab, ob jemand feige oder heroisch ist. Die Liebesleidenschaft bewirkt Heroisches in einem entsprechend veranlagten Charakter.³³⁰ Mandane vereint Schönheit, Tugend und Liebenswürdigkeit, äußere Schönheit wie Tugend (*vertu*), von der sie schon in jungen Jahren die Menschen so überzeugt hat, dass sie sie gern zur Königin bestimmt hätten. Auch Mitgefühl, Güte und Religiosität zeichnen sie aus.³³¹ Artamène und Mandane erscheinen bereits zu Beginn füreinander prädestiniert und als ideales Liebespaar.

Als erste Rivalen des Cyrus treten der König von Pont und Bithynien und der König von Phrygien in Erscheinung. Sie werden vom Vater Mandanes abgelehnt.³³² Artamène wird hingegen freundlich aufgenommen und darf sich in Mandanes Nähe aufhalten. Sie und ihr Vater kennen seine wahre Identität nicht.

Je mehr Artamène Mandane durch die Unterhaltungen kennenlernt und ihre liebenswerten Vorzüge entdeckt, umso mehr wächst seine Liebe. Mandane, die ihrerseits den *esprit* ihres Gesprächspartners erkennt, empfindet zumindest *estime* (Achtung) vor ihm.³³³

Estime erscheint in der *Carte de Tendre* als wichtigster Schritt, um jemandes Liebe zu gewinnen. Artamène gewinnt tatsächlich ihren Respekt. Die Liebe wird als *passion* gekennzeichnet, die sich aller anderen *passions* bedient, indem sie sie abschwächt oder verstärkt. Einerseits kann sie bewirken, dass jemand keinen Ehrgeiz und kein Streben nach Ruhm mehr entwickelt, andererseits kann sie wie im Fall des Cyrus mit dem eifrig-strebenden Ehrgeiz (*ambition*) zusammen wirken.³³⁴

Im Gespräch mit seinem Vertrauten Feraulas setzt Cyrus seine beiden Identitäten in Parallele zu seinen konträren Bestrebungen. Als Cyrus möchte er Kriegererwerb, als Artamène die Liebe Mandanes gewinnen. Feraulas gibt ihm zu bedenken, dass Mandane gar nicht weiß, dass er sie liebt, da er seine Liebe bisher verheimlicht hat. Auf diese Weise wird er erreichen, dass sie ihn anerkennt und schätzt, aber nicht ihr Herz gewinnen.³³⁵

Hinzu kommt, dass Artamène am Hof der Mandane die Rolle eines Chevaliers spielt, der also gar nicht standesgemäß ist. Artamène gesteht Mandane seine Liebe nicht, doch verrät ihn sein Verhalten: (...) *ses inquiétudes, ses melancolies, ses*

³³⁰ I. 195.

³³¹ I. 200f.; 202f.

³³² I. 205.

³³³ I. 242.

³³⁴ I. 405.

³³⁵ II. 19-20.

*impatiences, ses changements de visage & ses resveries, & qu'elle ne douta plus de tout qu'Artamène ne fust passionnément amoureux d'elle.*³³⁶ Das Verhältnis des Artamène zu Mandane erinnert an dasjenige zwischen dem Troubadour und der Dame, deren Gunst erworben werden muss, wobei (meistens) ein Standesunterschied zwischen beiden vorliegt.

Der vorsichtige Mahner und Warner Feraulas erkennt, dass es in der momentanen Lage der Dinge unklug wäre, Mandane seine Liebe zu gestehen. Gerade indem er seine Gefühle verbirgt, hat er erreichen können, dass Mandane ihm mit freundlichem Respekt begegnet, und dass sie inzwischen sogar eine gewisse Zärtlichkeit, *tendresse*, für ihn empfindet, die man vielleicht schon als Liebe bezeichnen könnte. Feraulas nimmt die Funktion eines Vertrauten sowie die eines Mahners und Seelenleiters ein: *Mais admirez, Seigneur, comme quoy la prudence humaine est bornée! Si mon Maistre eust parlé d'amour à la Princesse, en l'état qu'estoient les choses, il estoit perdu pour tousjours. Elle l'auroit mal-traité, & l'auroit banny d'auprès d'elle infailliblement, quelque estime qu'elle eust pour luy, & quelques grands services qu'il eust rendus au Roy son Père. Mais parce-qu' il ne luy en parla point, & que cependant elle voyoit bien qu'il souffroit, & qu'ainsi il avoit beaucoup de respect pour elle; cette Princesse le souffrit & en eut pitié, & receut malgré elle dans son cœur je ne sçay quelle tendresse que l'on pouvoit peut-estre desja nommer amour.*³³⁷ Viele Liebende neigen zu unbesonnenem Verhalten, geraten in eine Art Verblendung (*aveuglement*), die ihnen größten Schaden bereitet, wie Feraulas feststellt.³³⁸

Er ermahnt Artamène zur Geduld, hinsichtlich eines Liebesgeständnisses. Die Liebe soll sich durch den Umgang und die Vertrautheit mit der geliebten Person entwickeln. Artamène lässt sich trotz seiner anfänglichen Vorsicht doch dazu hinreißen, gegenüber Mandane von seiner Liebe zu sprechen. Sie reagiert zornig und aufgebracht, da sie hierin eine Vermessenheit seitens eines nicht standesgemäßen Mannes sieht. Sie hält Artamène ja für einen Chevalier, der im Dienst ihres Vaters steht. Sie wird ihm jegliche Hoffnung nehmen und seine Hybris bestrafen, obwohl sie sich dessen bewusst ist, Artamène zu Dank verpflichtet zu sein. Zu seinen Verdiensten gehört z. B. auch, dass ihr Vater ihm das Leben verdankt. Ihre Freundin

³³⁶ II. 28.

³³⁷ II. 28.

³³⁸ II. 29. Seine Situation ist mit der des Brutus vergleichbar, der ebenfalls gezwungen ist, seine Identität geheim zu halten und eine Maske zu tragen.

Martesie ist der Ansicht, dass es dem Ansehen Mandanes keinen Abbruch tue, von Artamène, einer so bewundernswerten und gereiften Persönlichkeit, geliebt zu werden. Aufgrund der Tatsache, dass sie dem Standesdenken verpflichtet ist, erwidert sie seine Liebe noch nicht. Artamène wird sich durch seine Ehrliche und seine militärischen Erfolge der Liebe Mandanes würdig erweisen. Mandane lehnt es dennoch ab, ihn zu lieben. Artamène versichert sie der Lauterkeit seiner Leidenschaft für sie: *Ha Madame, s'écria Artamene, que vous connoissez mal l'amour que vous avez fait naistre en mon coeur! & que vous sçavez peu de quelle façon je vous aime! Sçachez, Madame, que la pureté de ma passion, esgale la pureté de vostre âme: Ouy divine Princesse, je vous aime d'une manière si respectueuse, que je desadvouerois mon propre coeur, s'il avoit souffert un injuste desir. J'ayme la gloire de Mandane, autant que ma propre gloire, & si je m'estois surpris dans une pensée criminelle, je n'aurois jamais eu la hardiesse de luy parler de mon amour.*³³⁹ Artamene bemüht sich lange Zeit vergeblich, in der eigentlich so empfindsamen Seele Mandanes *tendresse* und *amitié* zu erwecken.³⁴⁰ Er beweist hiermit die Beständigkeit seiner Liebe.

Zwei Rivalen Artamènes, Mazare und Pharnabaze, unterhalten sich über *amour* und *ambition*. Mazare verspricht sich viel von seinem Reichtum und seinem Einfluss, womit er Mandane für sich gewinnen möchte. Er entführt sie schließlich, um sie zu besitzen.³⁴¹ Die beiden Rivalen erscheinen als *exemplum* für eine Form des *amour d'intérêt*, da es ihnen nur um den physischen Besitz der begehrten Person geht. Die Unterscheidung, die von Pharnabaze zwischen *Venus Uranie* und *Venus Anadyomène* vorgenommen wird, entspricht der Charakterisierung der himmlischen und der irdischen Aphrodite, *Ouránia* und *Pándēmos*, durch Pausanias im *Symposion*. Venus Anadyomène (Pandemos) wird als Göttin der sexuellen Freizügigkeit (*libertinage*) bezeichnet, Uranie als Schutzherrin derjenigen, die edle Leidenschaften hegen, dabei Schönheit und Tugend lieben. Als *passion* werden beide Arten der Liebe bezeichnet.³⁴² Pausanias unterscheidet die päderastische Liebe, die er der Urania zuordnet, von den rein sexuellen Beziehungen, für die Aphrodite Pandemos steht. Für Ficino hingegen bedeutet Venus Urania diejenige Liebe, die sich auf die Betrachtung der göttlichen Schönheit richtet und mit dem

³³⁹ II. 137f.

³⁴⁰ II. 241. Glücklicherweise aber liebt sie keinen anderen.

³⁴¹ II. 510ff.; 527; 162-63. Ein weiterer Konkurrent ist der Roy du Pont.

³⁴² II. 561ff.

Erkenntnisvermögen in Verbindung gebracht wird.³⁴³ Aus diesem Grund kann Ficino hier nicht als Vorlage gedient haben.

Scudéry bindet diese Unterscheidung in ihre Konzeption der *tendresse*, ihrer moralischen Prinzipien und der präziösen Verhaltensnormen ein. Venus Uranie repräsentiert die *amitié tendre*, die sich auf die Güte, *bonté*, Empfindsamkeit, *tendresse*, und Kultiviertheit einer Person gründet. Es handelt sich also um eine ethisch relevante Beziehung, in der nur das Gute angestrebt wird. Im nachfolgenden Zitat gilt diese gesellschaftlich unbedenkliche nicht-eheliche Beziehung als *amour pure*: *Bien est-il vray que selon les préceptes de Venus Uranie, les amours permises, sont des amours si pures, si innocentes, si detachées des sens & si esloignées du crime, qu'il semble qu'elle n'ait permis d'aimer les autres, que pour se rendre plus aimable soy-mesme, par le soing que l'on apporte à meriter la veritable gloire, à acquérir la politesse, & à tascher d'avoir cet air galant & agreable dans la conversation, que l'amour seulement peut inspirer. (...) l'amour en est la passion dominante & universelle, mais c'est une passion qui n'est point incompatible avec la vertu ny avec la modestie & qui n'empesche pas qu'il n'y ait plusieurs Amants qui se plaignent de la rigueur de leurs maitresses.*³⁴⁴ Vergleichbar mit Ficino ist die Darstellung der Venus Uranie nur insofern, als diese bei Ficino ebenfalls losgelöst von der sinnlichen Ebene erscheint und sich auf die Schau des Schönen richtet, was Pausanias kundtut, jedoch damit nicht die Meinung Platons wiedergibt. Sie wird bei Ficino mit dem Erkenntnisvermögen verknüpft und richtet sich auf die göttliche Schönheit.³⁴⁵ Die religiöse Dimension und die Verknüpfung zwischen dem Schönen und Gott fehlen bei Scudéry. So darf man annehmen, dass Scudéry eine eigenständige Sichtweise vermittelt. Die Auswirkungen der Abwesenheit der geliebten Person auf die Liebe werden beschrieben. Dies erweist sich als weitverbreiteter Topos, der bis auf Platons *Phaidros* zurückgeht. Da es nichts Willkommeneres gibt als den Anblick der geliebten Person, wird ihre Abwesenheit als schmerzhaft empfunden. Kurze Trennungen verstärken die Liebe, erzeugen aber auch Ungeduld und Unrast.³⁴⁶ Längere Trennungen bergen die Gefahr der Entfremdung voneinander und bewirken Wut und Verzweiflung. Ist die Liebe einseitig und erfährt die liebende Person nur Undank und Ablehnung für ihre

³⁴³ Convito, 2. Rede (Pausanias / Cavalcanti), § 154-156.

³⁴⁴ Vgl. II. 585; 619. Venus Uranie wird zum Synonym für *amour innocent*, für die veredelnde, kultivierte Form der Liebe.

³⁴⁵ Convivio 2. Rede (Pausanias / Cavalcanti), § 154-156.

³⁴⁶ *Phaidros* 251c-252b, vgl. auch *Symp.* 192a ff. (Aristophanes).

Bemühungen, so wird sie oft durch Trennung von ihrer unglücklichen Liebe geheilt.³⁴⁷ Philocles befindet sich in der misslichen Situation des *Amant mesprisé*, da er von Philiste nicht mehr geliebt wird.³⁴⁸ Die Liebe kann nur Freude, Beflügelung und Entfaltung der kreativen Seelenkräfte bewirken, wenn Gegenliebe vorhanden ist. Platon schildert im *Phaidros* eingehend die Entstehung der Gegenliebe (Anteros) in der Seele der geliebten Person.³⁴⁹ Ficino greift hingegen diesen Topos von Eros und seinem Abbild, der Gegenliebe (Anteros) nicht auf, sodass bei der Autorin von genauen Kenntnissen des Originals auszugehen ist.

Für Philocles bedeutet es das höchste Glück, Gegenliebe zu empfangen: *Car enfin les soins, les services, les soupirs, les larmes, & toutes les autres choses que font les Amants les plus fidelles, ne vont qu'à tascher d'obtenir le bien d'estre aimé : c'est la seule recompense de l'amour, c'est le seul sentiment qui donne le prix à toutes les faveurs: sans celuy là tout le reste n'est rien & c'est pour l'aquerir que l'on souffre des années entières.*³⁵⁰ *Amour* und *jalousie* sind untrennbar miteinander verbunden. Die Eifersucht wird in unterschiedlicher Weise bewertet. Wird sie als Leidenschaft (*passion*) charakterisiert, so korrumpiert sie die Vernunft (*raison*) und schwächt sie so sehr, dass die entsprechende Person keines klaren Urteils mehr fähig ist.³⁵¹ Aus den Gesprächen über die *jalousie* geht hervor, dass es vom Temperament des Individuums abhängt, wie sich die Eifersucht äußert. Ihre Auswirkungen sind unterschiedlich. Es finden sich widersprüchliche moralische Bewertungen der Eifersucht, denn sie erscheint vielfach als unvermeidliches Begleitphänomen der Liebe, für einige Gesprächspartner und -partnerinnen ist sie sogar ein Indiz für Liebe. In einer Diskussion über vernunftgeleitete Liebe heißt es: *L'amour (...), peut estre une passion innocente, je l'advoue: pourveu que tous les effets en soient innocens & qu'elle ne dérègle jamais la raison.*³⁵² Die Liebe soll eine *passion innocente* bleiben, ohne die Vernunft zu beeinträchtigen. Platon betont einerseits den göttlichen, enthusiastischen Aspekt des Eros, den der schöpferischen *mania*, gibt aber zugleich zu verstehen, dass der Liebende für sein Verhalten und für das Wohl der geliebten Person verantwortlich bleibt. Dass die Liebe durch den Anblick, den Augenkontakt, in die Seele eindringt, konnte als ein konstantes Element in jedem der bisher

³⁴⁷ III. 150-153. Zum Thema der Abwesenheit und Trennung s. *Phaidros* 251d-e; 255d. s. auch das Kapitel zur Troubadourlyrik (IV.).

³⁴⁸ III. 220f.

³⁴⁹ *Phaidros* 251a ff. Zur Entstehung des Eros, 255c-e zu Anterös.

³⁵⁰ III. 221.

³⁵¹ III. 324.

³⁵² III. 463, vgl. 492f.; 567.

untersuchten Texte und Jahrhunderte nachgewiesen werden.³⁵³ Der Anblick Alcionides hat in der Seele Thrasibules eine reinere, strahlendere Liebe als das Sonnenlicht entflammt.

Als Sentenz formuliert: *l'Amour est toujours ingenieux*, verweist der Inhalt auf den Topos Platons, der dann von Ovid und anderen Autoren aufgegriffen wurde: Die Liebe erfindet immer Wege und Mittel.³⁵⁴ Der Eros benötigt Erfindungsgeist, um Wege und Mittel zu beschaffen, da er sich zwischen Bedürftigkeit und Fülle bewegt. Auch als Geheimnis, als Mysterium, wird *amour* charakterisiert, was auf die Diotima-Rede im *Symposion* zurückgeht.³⁵⁵

Die Gefangenschaft Mandanes und die Eroberung von Ephesus durch Crésus entfachen in Cyrus die beiden Leidenschaften *amour* und *ambition* gleichermaßen: *Ainsi l'ambition & l'amour demandant une meme chose de Cyrus: il s'y porta avec toute l'ardeur que deux passions si violentes peuvent inspirer à un coeur heroïque & amoureux comme estoit le sien.*³⁵⁶ Liebe und ehrgeiziges Streben erfüllen zugleich sein Herz und bewirken tapferes, unerschrockenes Vorgehen, um seine Liebe zu verwirklichen, nämlich durch die Befreiung Mandanes, und um sein Land zu verteidigen. Der Roy de Pont vertraut seiner Schwester seine Liebe zu Mandane an. Seine Schwester weiß, dass Mandane ihn nicht liebt, und dass sie von Artamène bzw. Cyrus geliebt wird. Der König bekennt, dass seine Liebe ihn derartig beherrscht, dass sein Ehrgeiz beinahe ausgelöscht oder erstickt ist. Er hat Mandane bereits geliebt, bevor Cyrus sie kannte.³⁵⁷ Er äußert sogar den Wunschtraum, mit seiner Angebeteten sein restliches Leben auf einer einsamen Insel zu verbringen und auf sein Königtum, die Feldherrenkarriere und jeglichen Ruhm zu verzichten: *(...) l'amour a presque estouffé l'ambition dans mon ame & que je suis: Et si je pouvais passer ma vie dans quelque Isle deserte avec cette incomparable personne, sans avoir ny Maistre ny Sujets, je m'estimerois très heureux.*³⁵⁸

³⁵³ III. 680f.

³⁵⁴ III. 715. Da Eros der Sohn von Póros (Ausweg) und der Penía (Armut) ist, bewegt er sich zwischen diesen beiden Zuständen und findet immer Mittel und Auswege, um dessen, was er begehrt, teilhaftig zu werden. Symp.203b ff.

³⁵⁵ III. 388, Symp.210a; 210d ff., zur Mysterienterminologie vgl. auch Phaidros 249c; 250b.

³⁵⁶ IV. 30.

³⁵⁷ IV. 220f.

³⁵⁸ Die Schattenseiten des Lebens, das man der *ambition* gewidmet hat, werden auch an anderen Stellen angesprochen. Das Hirtenleben, friedlich, unschuldig, sorglos, naturnah und mit der ausreichenden Muße, um sich der geliebten Person zu widmen, erscheint auch dem König Crésus als anziehende Alternative zu seinem Königtum. VI. 20; s. auch VII. 25.

Cléonice, Ligdamis und Ismenie unterhalten sich über *amour* und *amitié*. Cléonice wundert sich, wie es geschieht, dass man sich in einen Menschen verlieben kann, den man zuvor lange gesehen bzw. gekannt hat, ohne ihn zu lieben.³⁵⁹

Telamire widerspricht: Man kann sich durchaus nachträglich in jemanden, der zunächst „nur“ ein Freund war, in einem späteren Stadium der Beziehung verlieben, da sich nicht alle liebenswerten Eigenschaften einer Person immer gleichzeitig erschließen.

Cléonice ist der Ansicht, die Liebe entstehe meistens plötzlich, auf den ersten Blick, ohne dass man zuvor die Person kennen gelernt habe: (...) *de la manière dont je m'imagine cette passion, il me semble qu'elle doit surprendre l'esprit tout d'un coup, & non pas venir peu à peu comme l'amitié. Amour* wird von Ligdamis als Folge oder Ergebnis einer starken Sympathie und vollkommener Kenntnis der geliebten Person interpretiert. Seiner Idealvorstellung entspricht eine *amour sans douleur et sans inquiétude*: *S'il est vray, interrompit Ligdamis, que l'amour soit un effet d'une puissante sympathie, plustost que d'une connoissance parfaite: il est certain qu'il ya moins de sujet de s'estonner, de voir que l'on aime dès le premier instant, ce que l'on est forcé d'aimer malgré soy, que de remarquer qu'il y ait des gens qui n'aiment que long-temps après avoir veu les personnes pour qui ils ont cette inclination secrette.*³⁶⁰ Eine Liebesbeziehung entwickelt sich in beiden Erosdialogen erst dann, wenn man das Gute und auch die Schönheit an der Seele einer Person erkannt hat. Letzteres kann in verschiedenen liebenswerten Eigenarten bestehen.

Cléonice behauptet, man könne nicht von *amitié* zu *amour* übergehen. Eine Person, für die man *une amitié fort tendre* empfindet, kann man nicht plötzlich lieben.

Ismenie widerspricht. Durch wachsende Vertrautheit, emotionale Bindung, Nähe und Konversation mit der betreffenden Person kann sich sehr leicht aus einem freundschaftlichen Verhältnis eine Liebesbeziehung entwickeln.³⁶¹ Der Unterschied zwischen *amour* und *amitié* besteht in ihren Auswirkungen, was mit Hilfe der Sonne erklärt wird. So wie das Sonnenlicht einerseits wärmt und belebt, andererseits brennt und versengt, bereitet Freundschaft angenehme Empfindungen wie Freude und Heiterkeit, die Liebe aber Schmerz, quälende Unruhe und dergleichen.³⁶² Sogar eine heftige Freundschaft, *violente amitié*, ist gegenüber einer gemäßigten Liebe, *amour*

³⁵⁹ IV. 468. Neben *amour* und *ambition* bildet dies ein Hauptthema der Scudéryschen Romane!

³⁶⁰ Wie Anm. 337. Vgl. auch VIII. 721-22.

³⁶¹ IV. 468.

³⁶² IV. 469.

médiocre, ohne Schmerz und Unannehmlichkeiten. Diese Art der Beziehung entspricht in den Erosdialogen einem späteren Stadium der Beziehung zwischen den Liebenden, die Platon als *philia* bezeichnet, weshalb kein Anlass besteht, hier Aristoteles als Quelle anzunehmen.³⁶³

Oft werden diejenigen, die unempfänglich für die Liebe scheinen, doch von ihr „besiegt“ wie z. B. Ligdamis. Die Symptome stellt er an sich selbst fest. Sein Herz gehört ihm nicht mehr, es weilt bei Cléonice, deren Freundschaft ihm nicht mehr genügt. Seine Seele findet keine Ruhe, weder bei Anwesenheit von Cléonice noch während ihrer Abwesenheit. Mit Unruhe und Ungeduld erwartet er den Anblick Cléonices.³⁶⁴ Die Unruhe der Seele und die Sehnsucht nach dem Anblick und der Nähe der geliebten Person werden ebenso im Platonischen *Phaidros* beschrieben, es sind konstante Symptome des Eros.

Die Tragik der Situation besteht darin, dass die beiden keine äquivalenten Gefühle mehr füreinander hegen.³⁶⁵ Die empörte Cléonice hält ihm nach seinem Liebesgeständnis vor, dass er gegen seine eigenen Prinzipien verstoßen habe. Aus seiner Sicht bedeutete Liebe eine gefährliche Leidenschaft; ein *amoureux* galt ihm entsprechend als verrückt und unberechenbar. Dies entspricht dem Vorwurf des Lysias gegen die *erastai*, dass sie krank und von Sinnen seien, dass sie nicht zurechnungsfähig seien und den geliebten Personen seelisch, körperlich und gesellschaftlich nur schaden.³⁶⁶ Wie man erfährt, hat Ligdamis sogar Satiren gegen die Liebesleidenschaft geschrieben, in die er nun selbst hineingeraten ist. Alles, was er gegen die Liebe gesagt habe, so Ligdamis, sei aus seinem Herzen getilgt. Die wundersame Veränderung, welche die Liebe in ihm bewirkt hat, eine Selbsterweiterung, beschreibt er wie folgt: *Ouy, Madame, le feu qui me brusle ne m'embrase pas seulement, il m'esclaire encore, & me fait apercevoir cent choses que je n'avois jamais veües & vous pouvez voir, luy dit-elle, que l'amour n'est point ce que vous disiez autrefois? Je le voy sans doute, reprit-il, & je le voy de telle sorte, que je ne puis comprendre comment il est possible que j'aye si mal raisonné.*³⁶⁷ Dass die Liebe verborgene Kräfte und Tugenden in der Seele erweckt und zur Entfaltung bringt, entspricht dem konstanten Wesensmerkmal des platonischen Eros.

³⁶³ Zur *philia* vgl. Symp. 181c; 209c-d; Phaidros 253c; 255a; 255e.

³⁶⁴ Vgl. die Symptome im Phaidros: 251a ff.; Sehnsucht nach dem Anblick und der Nähe der geliebten Person: 251c-252c; Ruhelosigkeit (widersinniger Zustand) der Seele: 251d-e.

³⁶⁵ IV. 470ff.

³⁶⁶ Phaidros 238 b-c; 239a ff.; 240a-d; 241a.

³⁶⁷ IV. 475.

Ligdamis unterscheidet zwischen einer *passion terrestre, grossiere, brutale*, die sich die Bezeichnung Liebe anmaßt, und einer *amour constante, épurée, belle*, welche die Seele veredelt und inspiriert und sie über sich selbst erhebt: (...) *il est une espèce de passion terrestre, grossiere, & brutale, qui usurpe le nom d'amour & qui ne l'est pourtant pas, qui merite d'avoir l'aversion de toutes les personnes raisonnables : je dis encore qu'il y a une espèce de galanterie universelle indigne d'une personne d'esprit : mais je dis en mesme temps, qu'une amour constante et espurée, telle que je la sens dans mon cœur, est la plus belle & la plus louable chose du monde.*

Die Begründung folgt : *C'est par cette sorte de passion, que l'ame s'esleve au dessus d'elle mesme, & qu'elle est capable de faire des actions heroïques: en effet, Madame, commandez-moy les choses les plus difficiles et les plus dangereuses à executer, je les entreprendray sans hésiter un moment.*³⁶⁸

Allem Anschein nach liegt der Unterscheidung durch Ligdamis diejenige der himmlischen und der irdischen Liebe bzw. Aphrodite Urania und Pandemos und der entsprechenden Erosen aus der Pausanias-Rede des Platonischen *Symposion* zugrunde. Der Eros beflügelt und inspiriert die Seele und entfaltet verborgene schöpferische Kräfte, mit denen sie sich aufschwingt. Der Eros als göttlicher Wahnsinn (*mania / folie*) wurde vielfach in der Lyrik der Renaissance als konstanter Topos aufgegriffen. Darin, dass die irdische Liebesleidenschaft als brutal und grob charakterisiert wird, scheint sich eine Körperfeindlichkeit auszudrücken, die eher auf neuplatonische Quellen verweist, eben auf Ficino, der nachweislich durch Plotin geprägt ist, den er bekanntermaßen für einen zuverlässigen Interpreten Platons hielt. Ganz im Sinne Platons befindet sich jedoch für Ligdamis die *galanterie* unter der Würde eines geistvollen Menschen, da das Wesen der *galanterie* in hohlen Schmeicheleien und oberflächlichen Gefühlen besteht, die sich allein an der äußeren Schönheit entzünden, ohne dass man ernsthaft Interesse an der betreffenden Person nimmt. Die Abneigung gegen die Galanterie stimmt mit dem eigenen Empfinden der Autorin überein, wie zuvor gezeigt wurde. Cléonice will Ligdamis nur unter der Bedingung weiterhin die Freundschaft gewähren, dass er von seiner *folie* ablässt.³⁶⁹ Sie bezeichnet die leidenschaftliche Liebe als Wahnsinn (*folie*). Ihm reichen jedoch *conversation, estime, amitié, confiance* nicht mehr aus. Im Gespräch mit Isménie formuliert Cléonice den Wunsch, dass die Liebe des Ligdamis sich wieder in *amitié*

³⁶⁸ IV. 500. Zu beachten ist hier auch die Bewertung der zeitgenössischen *galanterie*: Sie ziemt sich für einen Menschen von Geist nicht.

³⁶⁹ IV. 505ff.; 514.

verwandeln möge. Darin lässt sich eine Abneigung oder zumindest ein Misstrauen gegenüber der leidenschaftlichen Liebe erkennen. Nachdem Ligdamis die Zuverlässigkeit und Beständigkeit seiner Liebe beweist, steht der Heirat mit Cléonice nichts mehr im Weg.³⁷⁰

Die Prinzessin Panthée wird von zahlreichen berühmten Männern in Sardis besucht und verehrt. Man liebt die Unterhaltungen mit ihr, da sie geistvoll ist und einen feinen Humor und Witz zeigt und ebenso Güte und Sanftmut besitzt. Mexaris geht es nur darum, die Zuneigung Panthées zu gewinnen. Die Prinzessin Panthée unterhält sich mit Doralise über die Kriterien, die einen *honnête homme* ausmachen. Sind Erfahrungen und Kenntnisse in der Liebe notwendig oder unverzichtbar, um ein *honnête homme* zu werden? Panthée wünscht sich einen Mann, der vor ihr noch niemanden geliebt hat. Sie ist überzeugt, dass die Liebe niemandem *esprit* einhaucht, der keinen besitzt.³⁷¹ Doralise gibt ihr zu bedenken, dass die Liebe den Geist beflügelt, veredelt, und ausfeilt. Ohne Liebe ist es gar nicht möglich, ein *honnête homme* zu werden, sie bedeutet die unbedingte Voraussetzung. Woran liegt es denn, so Doralise, dass die Unterhaltungen mit bestimmten Männern und auch Frauen langweilig, unerfreulich, unangenehm sind? Ihnen fehlt eine gewisse Gewandtheit, die Geschliffenheit und Kultiviertheit, die nur die Liebe verleiht: (...) & vous trouverez que c'est parce-qu'il leur manque je ne sçay quelle hardiesse respectueuse, & je ne sçay quelle civilité spirituelle et galante, que l'amour seulement peut donner. Doralise würde sich lieber mit Älteren unterhalten, die galant sind, als mit unsensiblen, indifferenten Jungen. Diejenigen, die altern, ohne zu lieben, behalten immer etwas Rohes (Unkultiviertes) und Wildes in ihrem Geist: *Ceux qui viellissent sans rien aimer, et à qui l'expérience du monde ne manque point, ont toujours quelque chose de sauvage & rude dans leur esprit qui n'est point du tout aimable. Vous trouverez (...) que ce seront ou de ces hommes de fer et de sang, qui passent toute la vie à la guerre, ou de ces Chasseurs determinez, qui sont toujours dans les Forests : ou des solitaires sombres qui sont toujours dans leur Cabinet avec des Livres ou dans les Grottes à la Campagne à s'entretenir eux-mêmes: de sorte qu'il faut confesser que l'amour seul fait les veritables honnestes gens tels que je les cherche (...).*³⁷²

³⁷⁰ IV. 568. An späterer Stelle wird diese Episode fortgesetzt: V. 512.

³⁷¹ V. 36f.

³⁷² V. 39, vgl. auch 164.

Das Thema der Liebe als Grundlage für die Erziehung bzw. Kultivierung der Menschen ist hier wie in den vorgestellten Romanen Scudérys präsent. Ohne Kultivierung könnten sie ihre spezifisch menschlichen Tugenden nicht oder nur mangelhaft entfalten. Die Liebesfähigkeit bewirkt erst, dass ein Mensch aus dem Zustand des *rude et sauvage* heraustritt und kultiviert wird. Dieses Element der Erziehung und Kultur durch Liebe und die Verknüpfung mit moralischen Prinzipien entspricht einem grundlegenden Wesenszug des platonischen Eros.

Dass die Liebe nur Tugenden weckt und zur Entfaltung bringt, die in einem Individuum bereits angelegt sind, wird auch an anderer Stelle bewiesen. Der geizige Mexaris ist durch seine Liebe zu Panthée nicht großzügiger geworden. Dieser Wesenszug bleibt resistent gegenüber der Liebe. Eine nicht vorhandene Neigung oder Fähigkeit kann nicht plötzlich durch die Liebe entstehen: *L'amour ne donne pas aux hommes les vertus qu'ils n'ont point*. Die tatsächliche Wirkung der Liebe auf die Seele wird von Doralise in einem poetischen, naturnahen Gleichnis illustriert: (...) *selon mon sens, l'Amour fait dans l'ame de tous ceux qu'il possède, ce que le Soleil fait en tous les lieux qu'il eschauffe: car enfin le Soleil ne plante pas les Rosiers, mais il fait esclorre les Rosiers: ainsi l'Amour me donne pas ces premières inclinations, mais il les fortifie & les fait paroistre*.³⁷³ Die Sonne pflanzt oder erzeugt keine Rosen, doch sie bewirkt deren Wachstum und Entfaltung. So bringt die Liebe dasjenige zur Blüte und ans Licht, was in der Seele angelegt ist. Platon stellt einen vergleichbaren Zusammenhang zwischen dem Eros und den Vermögen der Seele her, was sich am Lerneifer und am Erkenntnisstreben besonders deutlich zeigt. Es wird nichts Neues von außen in die Seele hineingetragen, sondern vielmehr wird etwas erweckt, aktiviert, ans Licht gebracht, was schon vorhanden war.³⁷⁴ Das Begehren nach dem Schönen und Guten, nach Weisheit, in dem der Eros besteht, ist der Seele angeboren. Sie strebt zu ihrem göttlichen Ursprung zurück, indem sie zunächst ihr Streben auf Abbilder, die schönen Einzeldinge und –handlungen, dann auf Unsterbliches (das Schöne, das Gute, wie das Göttliche selbst) richtet. Letzteres wird allerdings in den Scudéryschen Romanen nicht thematisiert, worauf mehrfach hingewiesen wurde.

³⁷³ V. 91.

³⁷⁴ Zur Anámnēsis (Wiedererinnerung) vgl. Platon, Phaidon 72eff.; Menon 81bff.; Phaidros 249c-d; 250aff.

Wie Panthée und Doralise schon zuvor erkannt haben, kann die Liebe auch niemandem *esprit* einhauchen, der keinen besitzt.³⁷⁵ Daran schließt sich eine Diskussion über die Bedeutung der *esgalité* und *inesgalité* in der Liebe und der Freundschaft an. Es geht um eine Frage, die auch in der Antike diskutiert wurde, ob Liebe und Freundschaft zwischen Menschen, die sich bezüglich ihres sozialen Status, Alters und Temperaments unterscheiden, bestehen können, und ob es eine dauerhafte Liebe nur zwischen „Gleichen“ gibt.³⁷⁶ Perinthe hält es für vermessen oder verwegen (*téméraire*), mit dem Prinzen Abradate Freundschaft schließen zu wollen. Panthée ist gegenteiliger Ansicht. Für die Freundschaft bedeutet die soziale Ungleichheit keinen Hinderungsgrund. Könige oder Fürsten dürften ja dann kaum einen Freund haben. Die Liebe dagegen, so Panthée, erfordert *esgalité* auf allen Ebenen, um zu bestehen.³⁷⁷ Doralise argumentiert mit erstaunlich modern wirkenden, aufgeklärten Gedanken. Die Liebe existierte in den Herzen der Menschen, bevor es Ständeunterschiede gab. Die wahre Gleichheit oder Ebenbürtigkeit der Liebenden resultiert aus ihrem Charakter, ihrer Liebesfähigkeit und ihrer moralischen Integrität, und nicht aus akzidentellen äußeren Umständen wie ihren Lebensbedingungen.³⁷⁸ Doralises Antwort findet Anerkennung, Panthée lobt sie, da sie mit *raison* und *esprit* gesprochen habe.³⁷⁹

Nach Platon können nur Gute einander dauerhaft lieben. Hierin müssen sich Liebende auf jeden Fall gleichen. Die Altersgleichheit der Liebenden ist für Platon insofern irrelevant, als ja die geliebte Person in seiner Liebeskonzeption meist jünger ist und von dem Liebenden erzogen wird. Was den sozialen Status betrifft, war diese besondere Form der Liebesbeziehung zwischen *erastēs* und *erōmenos* auf die aristokratische Gesellschaftsschicht begrenzt.³⁸⁰ Man soll lieben, wenn man geliebt werden möchte: *Si tu veux être aimé, aime*. Dieses *dictum* geht auf Cicero und

³⁷⁵ V. 36-37.

³⁷⁶ Zu den Seelenverwandtschaften: Phaidros 252cff.; 255d-e., zu dem Bild der *sýmbola*, die einander ergänzen: Symp. 189dff.; 191dff.; 193c-d. (Aristophanes).

³⁷⁷ V. 154ff.

³⁷⁸ V. 155; 157. Die Schlüsselwörter sind folgende: *esgalité du mérite et de la personne* einerseits, *esgalité de la condition* andererseits. Die Gedanken erscheinen sehr modern und aufklärerisch, wie man sie bei Autoren der Romantik wie etwa Rousseau erwarten würde.

³⁷⁹ Panthée findet schließlich einen Seelenverwandten, Abradate, der jedoch stirbt und um dessentwillen sie sich umbringt. Cyrus lässt das Liebespaar einbalsamieren und ein würdevolles Grabmal errichten mit Inschriften in mehreren Sprachen, welche die Werthhaftigkeit, Tugend und Schönheit der beiden bezeugen sollen. VI, 34f.; 36-37.

³⁸⁰ Reinsberg 1989, 163ff.; 170ff. vgl. Kap. I. dieser Arbeit.

Seneca zurück, so dass sich hier ein Eklektizismus aus platonischen und neostoischen Elementen bei Scudéry erkennen lässt.³⁸¹

Der Liebe ist es nicht anzulasten, wenn gewisse Liebende schlechte und schädliche Neigungen entwickeln. Prinzipiell ist sie etwas Gutes und Ursache von Gutem, z. B. von heroischen Handlungen. Sie inspiriert die Menschen dazu, sich selbst zu übertreffen.

Auch der Sonne wirft man nicht vor, dass sie giftige Tiere und schädliche Pflanzen entstehen lässt, da sie zugleich Rosen, Lilien und vieles andere hervorbringt und außerdem die Grundlage für jegliches Leben bedeutet.³⁸² Auch für Platon ist der Eros nicht verantwortlich, wenn ein Mensch aus Liebe schädliche Neigungen entwickelt und unrecht handelt. Derjenige erinnert sich nicht hinreichend an das Gute, befindet sich also in Unkenntnis, da er nicht hinreichend angeleitet wurde.³⁸³

Auch der Roy du Pont ist ein Rivale des Cyrus bezüglich der Liebe zu Mandane. Im Gespräch mit Telephane behauptet er, die Liebe sei entweder klein oder groß, je nach der Schönheit des Objektes, das sie bewirkt, und auch gemäß der Sensibilität desjenigen Herzens, das sie berührt hat. Daher lieben alle auf unterschiedliche Weise: *L'Amour (...) est grande ou petite, selon sa beauté qui la faist naistre, ou selon la sensibilité du cœur de celui en est touché : c'est pourquoy tout le monde n'aime pas esgalemment.*³⁸⁴ Die Schönheit gilt auch hier als Auslöser der Liebe. Die Empfänglichkeit für die Liebe, sowie die Liebesobjekte, werden bestimmt durch den Seelenzustand und das Temperament des Individuums, was bereits Platon erkannt und beschrieben hat.³⁸⁵ Nahezu alle bedeutenden Mitstreiter im Lager des Cyrus sind Liebende; Phraartes, Tigrane, der seine Onesile vermisst, Aglatidas, Tegée und Feraulas leiden wegen ihrer gefangenen Geliebten Martesie und Cylenise. Die Liebe macht geradezu die Seele seiner Armee aus, zumal er selbst um Mandane kämpft, und um sie bangt, als sie in Gefangenschaft gerät.³⁸⁶ Auch dies erscheint als

³⁸¹ *Ut ameris, ama.*

³⁸² V. 200.

³⁸³ Phaidros 248bff.; 249eff; 252c-253c. Die Erinnerungsfähigkeit der Seele hängt von ihrer „Vergangenheit“, der Art ihrer Inkarnationen ab, sowie von der Gottheit, der sie anhing (die im Neuplatonismus als Geburtsplanet interpretiert wird), und sicherlich von der Erziehung und der philosophischen Anleitung.

³⁸⁴ V. 445.

³⁸⁵ V. 445.

³⁸⁶ V. 513.

Reminiszenz an die Phaidros-Rede, in der die Liebe als Motivation zu besonderen Taten und Ansporn zur Tapferkeit erwiesen wird.³⁸⁷

Sogar eine Modifikation der mittelalterlichen höfischen Liebesregeln wird im *Grand Cyrus* aufgegriffen, wie etwa jene: Der Liebende soll der Geliebten dienen und ihr gehorchen, jedoch nichts tun, was seinem Ansehen (*estime*) schadet.³⁸⁸ Die Unbeständigkeit in seinen Gefühlen gilt als Schande, *honte*, für den Liebenden.³⁸⁹ Dies beweist ja oft, dass es keine wahre, tiefe Liebe war, oder dass die Liebe nicht ernst genommen und als unverbindliches Vergnügen betrachtet wurde. In der Lysias-Rede im *Phaidros* wird dies dem Verliebten (*erastēs*) unterstellt, dass seine Liebe oberflächlich bzw. nicht beständig sei, was man daran erkennen könne, dass er sich in Kürze einem anderen Liebesobjekt zuwende und keineswegs das Gute für die geliebte Person wünsche, sondern auf den eigenen Vorteil bzw. Genuss fixiert sei.³⁹⁰ Cyrus spricht mit seinem Vertrauten Feraulas über die Liebe zu Mandane, die noch stärker als das Streben nach Ruhm seinen Feldzug motiviert. Mandane hat ihm zu verstehen gegeben, dass sie nicht der Vorwand seiner Unternehmung sein wolle. Sie bezichtigt ihn sogar der Untreue. In seinem Brief versichert er sie seiner Liebe und ist bereit, zu ihren Füßen aus Liebe und Schmerz zu sterben.³⁹¹

Die Liebe gehört untrennbar zum höfischen, kultivierten Verhalten. Für den *honnête homme* gehört es sich, liebesfähig und empfindsam zu sein. Der Hof der Princesse de Salamis wird dadurch charakterisiert, dass dort eine Liebeskultur besteht. Lieben und geliebt zu werden gehört zur *bienséance*. Empfindungslose oder stumpfe Herzen (*insensibles*) sind nicht zugelassen: (...) *en nostre Cour, l'amour n'est pas seulement une simple passion comme par tout ailleurs, mais une passion de nécessité et de bienséance : il faut que tous les hommes soient amoureux et que toutes les Dames soient aimées: nul insensible parmy nous, n'a jamais été estimé, excepté le Prince Philoxipe qui ne le fut pas longtemps: on reproche cette dureté de cœur comme un crime à ceux qui en sont capables : la liberté de cette espèce est si honteuse que ceux qui ne sont point amoureux, font du moins semblant de l'estre. Pour les Dames, la coutume ne les oblige pas nécessairement à aimer, mais à souffrir seulement d'estre aimées : toute leur gloire consiste à faire des illustres conquestes, & à ne perdre pas*

³⁸⁷ Symp. 178c-179b.

³⁸⁸ V, 624f. Im *Chevalier de la Charrette* von Chrétien de Troyes opfert Lancelot sogar sein Ansehen, um seiner Angebeteten zu gehorchen, indem er auf den Karren steigt; d. h. er stellt die Liebe sogar über die Ehre.

³⁸⁹ V. 635.

³⁹⁰ Phaidros 231cff.; 232aff.; 232eff.; 239aff.; 240b-e.

³⁹¹ VI. 11f.; 13-15.

*les Amans qu'elles ont assujettis, quoy qu'elles leur soient rigoureuses : car le principal honneur de nos Belles, est de retenir dans l'obéissance, les Esclaves qu'elles ont faits, par la seule puissance de leurs charmes, & non pas par des faveurs: de sorte que par cette coustume il y a presque une esgalle nécessité, d'estre Amant & malheureux. Il n'est pourtant pas deffendu aux Dames, de reconnoistre la perseverance de leurs Amans par une affection toute pure: au contraire, Venus Uranie l'ordonne: mais il faut quelquesfois tant de temps, à aquérir le cœur de la personne que l'on aime, que la peine du Conquerant esgalle presque le prix de la Conqueste.*³⁹² Die Liebesbeziehungen erscheinen hier ähnlich asymmetrisch wie die zwischen dem platonischen *erastēs* und dem *erōmenos* und dem Troubadour und seiner Dame. Es wird nicht gesagt, dass die Damen auch *amoureuses* sein sollten, vielmehr sind sie die Objekte der Liebe, sie lassen sich gleichsam dazu herab, sich lieben zu lassen. Sie empfangen huldvoll liebende Verehrung, sind aber verpflichtet, Gnade zu erweisen. Sie dürfen sich nicht willkürlich und hartherzig verhalten. Die Initiative geht jedoch nicht von den Frauen aus. Durch ihren Zauber (*charme*) allein sollen sie sich die Liebe und Ergebenheit ihrer *amants* bewahren. Die beharrlich ergebenden Liebhaber sollten jedoch, was sogar Venus Uranie befiehlt, durch *affection pure* belohnt werden.³⁹³ Da der *Amant* verpflichtet ist, sich mehr um die Frau zu bemühen als umgekehrt, gerät er leichter in die Situation, lächerlich zu wirken. Eine Altersgrenze für *amants* wird dabei nicht festgelegt. Die Verrücktheiten, zu denen Liebende fähig sind, um die geliebte Person für sich einzunehmen und zu gewinnen, gelten als untrügliche Zeichen der Verliebtheit.³⁹⁴ Der Hinweis auf Venus Urania verrät, dass diese Art der Liebe, die hier kultiviert wird, sich auf geistiger und emotionaler Ebene bewegt, was dem *amour précieux* entspricht. Die Unterscheidung der beiden Aphroditen geht auf die Pausanias-Rede im *Symposion* zurück. Pausanias ordnet der himmlischen Aphrodite die Knabenliebe zu, deren Kennzeichen die seelisch-geistige Verwandtschaft ist, um sie von der irdischen, die auf die bloße sexuelle Befriedigung abzielt, zu unterscheiden.³⁹⁵ Ficino interpretiert die himmlische Liebe als diejenige, die sich auf Gott als Quelle des

³⁹² VI. 70. Scudéry projiziert das aktuelle, ihr vertraute Leben innerhalb der Salons (Ruelles) auf die antiken Königshöfe. Es handelt sich hier um eine idealisierte Gesellschaft von Liebenden und Geliebten, die sich so verhalten wie innerhalb der zeitgenössischen Ruelles.

³⁹³ Vgl. IX. 377. Insofern bewegen sich die Frauen innerhalb der starren, von Männern festgelegten Verhaltensnormen des 17. Jahrhunderts, die wenig Handlungsspielraum boten.

³⁹⁴ Vgl. Platon, *Symp.* 183a; Phaidros 251b f.; 252b-d, zur Idealisierung der geliebten Person: 253a.

³⁹⁵ *Symp.* 184b-185c: Pausanias versucht aber, die seelisch-geistige Ausbildung, die der *erōmenos* durch den *erastes* erfährt, als Alibi für sexuelles Entgegenkommen seitens des *erōmenos* anzuführen.

Schönen und Guten richtet. Dass Platon in der Sokrates-Rede und durch die Ausführungen Diotimas die Unterscheidung zweier Erosen bzw. zweier Arten der Liebe korrigiert, kann nicht oft genug betont werden.

Die Prinzessin von Salamis wird als Expertin und Kennerin in Liebesdingen vorgestellt, die sich kaum weniger auskennt als Venus Uranie selbst. Sie unterscheidet folgende Arten der Liebe: *amour pure*, *amour grossière et terrestre*; *amour d'inclination*, *amour de connaissance*; *amour sincère*, *amour feinte*; *amour d'intérêt*, *amour héroïque*.³⁹⁶ Die Eifersucht beschreibt sie in den schrecklichsten Farben, wie Schlangen, die das Herz zerreißen. Die genannten Arten der Liebe lassen sich in vier antithetische Begriffspaare einteilen, die unterschiedliche Ebenen und Qualitäten der Liebe bezeichnen:

amour toute pure - *amour grossière et terrestre*
amour d'inclination - *amour de connaissance*
amour sincère - *amour feinte*
amour héroïque - *amour d'intérêt*

Der Liebe aufgrund von Zuneigung steht die oberflächliche Bekanntschaft entgegen, der aufrichtigen Liebe die Geheuchelte oder Vorgetäuschte, der heroischen Liebe diejenige, die sich auf Interesse, d. h. die Hoffnung auf Vorteile, gründet.

Amour toute pure besteht also in einer von Interesse, Heuchelei und Oberflächlichkeit freien Liebe, die außerdem die körperliche Ebene verlassen hat, demnach in einer reinen, seelisch-geistige Bindung besteht. Welcher Unterschied zur *amour tendre* besteht, oder ob sie mit *amour pure* identisch ist, bleibt hier unklar.³⁹⁷

Die Liebesleidenschaft, *amour passion*, ist ebenfalls Diskussionsgegenstand. *Amour passion* wird als beunruhigende, gefährliche Macht gesehen. Sie ist nicht identisch mit *amour grossière et terrestre*, die die rein physische Ebene der sexuellen Befriedigung bezeichnet, befindet sich aber in gefährlicher Nähe. *Amour passion*, die eine starke emotionale Bindung impliziert, kann jederzeit in diesen allzu irdischen Bereich übergehen. Diese Definition kommt dem platonischen Eros sehr nah, denn der Eros richtet sich entweder als sexuelles Begehren auf den menschlichen Körper,

³⁹⁶ VI. 72f. Zu dieser Passage vgl. Büff 1986,137f.

³⁹⁷ Eigentlich müsste eine dauerhafte Liebe alle vier positiven Merkmale beinhalten; eine *amour pure* sollte zugleich auf Neigung beruhen und aufrichtig wie auch ohne Interesse sein. Fénelon charakterisiert seinen Begriff des *amour pur* in ähnlicher Weise; es handelt sich um eine von jeglichem materiellem Streben (Interesse) freie Liebe, ohne Hoffnung auf Vorteile und dergleichen.

nach Platon auf die *Zeugung im Schönen* auf der physischen Ebene, oder aber als leidenschaftlich-eiferndes Streben auf immaterielle Ziele.³⁹⁸ Letzteres, die erzeugende, kreative Kraft wirkt sich zum Beispiel in der Weise aus, dass sie die Seele der geliebten Person besser macht, sie dahingehend ausbildet, Ehre und Ruhm erlangen zu wollen, oder aber weise zu werden. Die Gefahr, die bei einem unbeherrschten Liebenden besteht, wird bei Platon durch das Gleichnis von dem zu zügelnden schwarzen Seelenpferd deutlich. Durch das leidenschaftlich-strebende Moment des Eros könnte ein unbeherrschter, bössartiger oder schwacher Charakter der geliebten Person und ihrem Ruf schaden, sich gewalttätig verhalten.³⁹⁹ Gerade im *Phaidros* und im *Symposion* zeigt Platon sehr viel Verständnis und Feingefühl für die körperliche Ebene des Eros und verdeutlicht unmissverständlich, dass auch diese untere Stufe des Eros ihren besonderen Wert hat, da sie einem elementaren Bedürfnis - ein Abbild von Unsterblichkeit durch Zeugung zu erreichen - entspricht und den Fortbestand aller Lebewesen garantiert. Bei Platon macht die körperliche Ebene die ontologisch unterste Verwirklichungsstufe des Eros aus, und die sexuelle Erfüllung bedeutet nicht das erstrebenswerteste Ziel des Eros.⁴⁰⁰ Aus der oben geäußerten Skepsis gegenüber der leidenschaftlichen Liebe kann dennoch nicht auf eine stoisch-affektfeindliche Haltung Scudéryrs geschlossen werden, zumal an anderen Stellen der besondere Wert der Leidenschaften aufgezeigt wird, die dem Menschen die nötige Schubkraft verleihen, wenn es darum geht, erfolgreich dasjenige anzustreben, was man als gut erkannt hat. Wie auch aus Platons Eroskonzeption hervorgeht, kann ohne die kreative Kraft des Eros, die an moralische Prinzipien gebunden wird, nichts Besonderes geleistet oder hervorgebracht werden. Der stoische Gleichmut wird sogar innerhalb mehrerer Diskussionen mit Apathie oder Gleichgültigkeit verglichen, also keineswegs als erstrebenswerter Zustand betrachtet. Die *amour passion* entspricht indessen auf der *Carte du Tendre* der *Mer dangereuse* und den *Terres Inconnues*. Die *amour passion*, als dynamisch-strebende, begehrende Seelenkraft, wird als eher

³⁹⁸ Symp. 206b-209d, 210e-212a

³⁹⁹ Phaidros 250e; 254a,d-e. Der gewalttätige oder unbeherrschte Charakter besitzt nur eine schwache Erinnerung an das vor der Inkarnation geschaut Schöne, daher weiß er sich nicht angemessen dem Geliebten, bzw. einem schönen Menschen gegenüber zu verhalten.

⁴⁰⁰ Im *Phaidon* wird eine Körperfeindlichkeit oder eine Verachtung des irdischen Lebens vermittelt, die sich aber aus dem ernstesten Thema, dem bevorstehenden Tod des Sokrates und dem Schicksal der Seelen nach der Trennung vom Körper, erklären lässt. Was allerdings auch im ethischen Dialog *Gorgias* und in der *Politeia* veranschaulicht wird, ist, dass die Seelen, je mehr sie sich auf den Körper und dessen Bedürfnisse eingelassen haben, wozu auch die Anhäufung von materiellem Reichtum gehört, sich umso mehr mit Materie beschweren und ihre Wanderung dadurch verlängern - schlimmstenfalls gehen sie in Tierkörper ein. Die Läuterung der Seelen und ihre Rückkehr zu den Göttern gelingen umso schneller, je weniger sie mit Materie behaftet sind.

männliche Leidenschaft beschrieben. Die Frau nimmt das Ideal einer reinen, erhabenen und heroischen Liebe auf. Die Gewährung des männlichen Verlangens hängt von der Gnade der Frau ab, sicherlich auch von den Grenzen, welche durch die gesellschaftlichen Regeln gesetzt werden. Der Mann muss sich ihre Liebe verdienen oder verdienen und die Verlässlichkeit und Dauerhaftigkeit seiner Gefühle beweisen.. Die Frau vermag besser ihre Empfindungen zu beherrschen und notfalls zu verbergen, so wird sie bei Madeleine de Scudéry zur Vertreterin des *bon sens* und der *raison*. Als solche erzieht sie den Mann, der sich jeden Gunstbeweis erkämpfen muss.⁴⁰¹ So bleibt das *désir* erhalten, und auf diese Weise wird die Liebe zu etwas Wertvollem, Kostbarem, das es zu erhalten gilt, was auch als Wesenszug der Troubadourliebe erkannt wurde.

Über Callicrate wird erzählt, dass er viele Frauen zugleich liebt, auch solche, die gar nicht liebenswert sind, und dass er Gefallen daran findet, sie zu demütigen und sich nicht wie ein Liebender, sondern wie ein eiskalter Tyrann verhält. Er ist vor allem der *Venus Anadyoméne*, also der Aphrodite Pándēmos, zugeneigt und vermag sich auch keinerlei Liebe losgelöst von den Sinnen vorzustellen. Er stellt ein Exemplum für einen liebesunfähigen Menschen dar, für den nur die rein physische, sexuelle Ebene der Liebe existiert. Die Objekte seines Begehrens sind entsprechend austauschbar. Callicrate steht im größtmöglichen Kontrast zu den empfindsamen, respektvollen, in allen Teilen ihrer Seele kultivierten Helden Scudérys. Ebenso wie im Fall der beiden Tarquini und der verbrecherischen Tullie in der *Clélie*, wird auch die äußere Erscheinung des Callicrate nicht thematisiert. Möglicherweise ist die Namensgebung zufällig gewählt, doch taucht in Platons ethischem Dialog *Gorgias* ein Gesprächspartner namens Kallikles auf (=der durch seine Schönheit Berühmte), ein tyrannisch veranlagter Mensch, der ein radikales Lustprinzip zugleich mit dem Recht des Stärkeren vertritt.⁴⁰²

Über die Möglichkeiten, die Liebe zu bewahren

Die Angst vor dem Verlust oder der Abschwächung der Liebe und mögliche Präventivmaßnahmen gehören zu den mehrfach diskutierten Themen.⁴⁰³ In jedem

⁴⁰¹ Vgl. Büff 1986, 141. Die Parallele zur höfischen Liebe wurde auch von anderen erkannt und thematisiert.

⁴⁰² VI. 80f. Callicrate = jemand, der durch seine Schönheit Macht hat oder: herrscht.

⁴⁰³ VI. 104ff.

Fall wird die Liebe über einen längeren Zeitraum dann abgeschwächt, wenn sie sich allein auf die äußere Schönheit der Geliebten gründet. Hier wird ein Vergleich mit einem regelmäßig verwendeten Parfum angestellt, was immer weniger wahrgenommen wird, da ein Gewöhnungseffekt eintritt. Der Prince de Salamis liebt Parthénie nicht nur wegen ihrer Schönheit, doch wenn er sie heiraten würde, so befürchtet er, kämen das Verlangen und die Hoffnung abhanden. Er hält Liebe und Ehe für so unvereinbar, dass er sich entschließt, Parthénie nicht mehr länger zu begehren und sogar den Kontakt mit ihr zu meiden. Megaside rät ihm, doch wenigstens eine freundschaftliche Bindung mit Parthénie einzugehen, anstatt sich von ihr abzuwenden. Der ernüchterte Liebhaber Parthénies hält dies für unmöglich, von *amour* zu *amitié* überzugehen.⁴⁰⁴ Parthénie gehört zu den Frauen, denen die Herzen aller Männer zufliegen, und die allen anderen die Liebhaber „ausspannt“ um sie für sich zu erobern, obwohl sie keinen von ihnen wirklich liebt. Die Männer in ihrem Umfeld begehen ihrerseits den Fehler, den Grad der Liebenswürdigkeit von Frauen nur an ihrer äußeren Erscheinung zu messen. Als sich einige Verehrer von Parthénie abwenden, neben dem Prince de Salamis auch Callicrate, macht sich Schadenfreude bei allen, die sie gekränkt hat, bemerkbar. Sie zieht sich zunächst vom Hof zurück in die Einsamkeit, doch nach einiger Zeit kehrt sie zurück.⁴⁰⁵ Ihre Schönheit begeistert nach wie vor alle männlichen Wesen, denen sie aber mit Gleichgültigkeit begegnet. Ihr abgeschiedenes Leben hat sie reifer und nachdenklicher werden lassen. Sie erkennt, dass sie bisher allein wegen ihrer Schönheit, eines vergänglichen Gutes, geliebt wurde, und dass sie ihrerseits ihre Schönheit dazu missbraucht hat, um Macht über andere auszuüben.⁴⁰⁶ Im platonischen *Symposion* erscheint Alkibiades als Repräsentant der rein äußerlichen, vergänglichen Schönheit, auf die er sich allzu viel einbildet. Er, der nach materiellen Gütern wie Macht und Reichtum strebt und seine Schönheit als Waffe einsetzt, um andere zu manipulieren, wird beschämt durch die Souveränität und Weisheit des Sokrates. Für dessen innere Schönheit zeigt sich Alkibiades immerhin empfänglich und erkennt, dass er nur durch Sokrates an seiner Seele schöner und besser werden

⁴⁰⁴ VI. 106.

⁴⁰⁵ An anderer Stelle wird ausdrücklich Kritik an schönen Frauen geübt, die ihre *amants* willkürlich und verächtlich behandeln: Einige reagieren empört auf Komplimente und Liebeserklärungen, als ob man sie beleidigt hätte, und bestrafen ihre *amants*, indem sie ihnen verbieten, sie zu sehen, oder ihnen drohen, dass sie ihre Gunst verlieren könnten. X. 75-76.

⁴⁰⁶ V. 109.

könnte.⁴⁰⁷ Der rein materialistisch denkende Callicrate behauptet, dass die körperliche Schönheit die alleinige Ursache der Liebe sei. Die Liebe verschwinde zugleich mit den Reizen der Schönheit. Parthenie sucht das delphische Orakel auf, um zu erfahren, wie sie glücklich werden könne. Das Orakel erteilt ihr den Rat, den Mann zu heiraten, der sie unabhängig von ihrer Schönheit liebe. Falls sie aber jemanden heirate, den sie nur durch ihren Anblick „erobert“ habe, so würde sie zum unglücklichsten Menschen ihrer Zeit. Für ihren Bruder Philoxipe ist es unvorstellbar, dass er seine Policrite nicht mehr lieben könnte, wenn ihre körperliche Schönheit nachließe: (...) *son ame & son esprit ont mille beautez effectives, que le Temps ne scauroit destruire, & que j'aimeray eternellement. Je n'en veux pas davantage, interompit Parthénie, que ce n'est pas la beauté qui fait les amours constantes & fidelles.*⁴⁰⁸

Die Liebe des Philoxipe richtet sich auf die Schönheit der Seele, die über die Zeit erhaben, also unvergänglich ist, ebenfalls im Sinne Platons. Parthénie unterhält sich mit Amaxite über die Annehmlichkeiten einer Freundschaft, die in geistigem Austausch, emotionaler Nähe, Seelenverwandtschaft, sowie im Austausch von Freude und Schmerz u. a. besteht. Es wird die Idealvorstellung einer *amour toute pure et innocente* formuliert, die wärmt, ohne zu brennen.⁴⁰⁹ Parthénie ist inzwischen zu der Einsicht gelangt, dass eine dauerhafte und zuverlässige Liebe nicht durch äußere, akzidentelle Faktoren bestimmt sein kann, wie etwa ein politisches, gesellschaftliches Interesse, Prestige, Reichtum oder körperliche Reize. Parthénie ist noch im Zweifel, ob Timante sie wirklich um ihrer selbst willen liebt.⁴¹⁰ Mehrmals wird in den Gesprächen von Frauen wie von Männern darauf hingewiesen, dass die äußere Schönheit kein zureichender Grund ist, eine Person zu lieben, da sie aufgrund ihrer Vergänglichkeit nicht das wichtigste und höchste Gut eines Menschen bedeuten kann.⁴¹¹ Dennoch wird dem schönen, anziehenden Anblick unbestreitbar ein gewisser Wert zugestanden, wie aus dem *Symposion* Platons hervorgeht. An einzelnen Personen, z. B. Cleonisbe, wird zunächst die Schönheit des Teints, der Haare, des Gesichtes in allen Details beschrieben. Die großen, strahlenden, sanften Augen, die *modestie* und *douceur* ausstrahlen, flößen denjenigen, die sie betrachten,

⁴⁰⁷ Symp. 215a ff.; 216a-c; 217a ff.; zur missglückten Verführung des Sokrates: 217c-219d.

⁴⁰⁸ VI. 117.

⁴⁰⁹ VI, 168-69.

⁴¹⁰ VI. 189; 202.; vgl. auch VIII. 432f.

⁴¹¹ VIII. 482ff.

Liebe ein bis in den Grund des Herzens.⁴¹² Auch gibt es Beschreibungen (Porträts) von schönen Männern, wie von Adonacris, der darüber hinaus ein liebenswertes Wesen besitzt.⁴¹³ Bezüglich der Cleonisbe folgt dann auch eine Beschreibung ihrer Wesensmerkmale, sie vereint zugleich in sich *esprit, amour, langueur, modestie, passion, vivacité, vertu, bonté, enjouement, melancolie, beauté, charmes*.⁴¹⁴ Außerdem ist sie großzügig, zeigt Mitgefühl, Güte (*bonté tendre*) und besitzt ein edles und heroisches Herz: (...) & *ne laisse pas d'avoir le cœur grand, ferme et tout à fait Heroïque*.⁴¹⁵ An Noromate werden ebenfalls äußere wie innere Schönheit hervorgehoben: *Noromate a l'esprit proportionné à sa beauté: elle parle de bonne grace, & persuade avec une éloquence si douce, qu'on ne luy sçauroit résister. Elle paroist bonne, flateuse, civile, & sincere(...)*.⁴¹⁶ *Esprit, bonté, tendresse, sincérité, coeur sensible* gehören zu den konstanten Eigenschaften von liebenswerten Frauen wie Männern. Glacidie wird gelobt, da sie fähig ist zu einer *amitié tendre et constante*.⁴¹⁷ Als abschreckendes Kontrast-Exemplum lässt sich Isalonide anführen. Sie repräsentiert alle nicht-liebenswerten Eigenschaften: *grossiere, grondeuse, chagrine, orgueilleuse, arrogante, d'une fiere et sauvage vertu*. Tugend (*vertu*) ohne *esprit, beauté, respect*, ohne *tendresse* und *sensibilité* erscheint wild, und unkultiviert (*sauvage*).⁴¹⁸

Ein Exemplum für Männerfreundschaften

Poligène und Agenor repräsentieren ein Freundespaar, das die Freundschaft über die Liebe stellt. Sie verzichten auf ihre gemeinsame Liebe zu derselben Frau, Elise, um ihre Freundschaft zu bewahren.⁴¹⁹ Die Freunde Bomilcar und Britomarte hingegen werden zu erbitterten Feinden, obwohl Glacidie beide liebt und ihr Herz und ihre Aufmerksamkeit gleichmäßig verteilt. Tysimène überwindet sich, mit seinem Konkurrenten Artaxandre Freundschaft zu schließen und verzichtet auf die Liebe zu

⁴¹² VIII. 378f.

⁴¹³ IX. 54-55. Böartige Charaktere werden nicht in ihrem Äußeren beschrieben! Man erfährt nicht, wie Tarquinius in der *Clélie* aussieht, ebenso wenig, wie Thomiris im *Grand Cyrus* aussieht. Auch Callicrate wird äußerlich nicht näher beschrieben.

⁴¹⁴ VIII. 380. Der Begriff *portrait* umfasst auch im heutigen Französischen sowohl die Bedeutung eines genauen Abbildes als auch einer detaillierten literarischen Beschreibung der äußeren Erscheinung wie der charakterlichen Eigenheiten und Wesenszüge einer Person.

⁴¹⁵ VIII. 407.

⁴¹⁶ IX. 59.

⁴¹⁷ VIII. 401; s. auch 724.

⁴¹⁸ VIII. 618ff.

⁴¹⁹ VII. 262ff., zu Bomilcar und Britomarte s. VIII. 574f.

Telamire. Es gelingt Tysimène mit Hilfe seiner Tugend und Reife, zugleich mit Artaxandre und dessen Geliebter Telamire befreundet zu bleiben.⁴²⁰ Der Hinweis auf die *vertu* verdeutlicht, dass Konflikte zwischen Freunden oder Liebenden durch die Reife und Einsicht der einzelnen Betroffenen überwunden werden können. Hinzu tritt die Tatsache, dass Elise keinem von beiden wirklich zugetan war, auch nicht Phocilion, einem weiteren Verehrer. Die Freunde beschließen, sich an Elise zu rächen, indem sie fortan alle Frauen als bloßen Schmuck des Universums anzuschauen, ohne persönliche Bindung (*sans attachement*) und ein ähnliches Interesse an ihnen zu nehmen wie an schönen Blumen, Landschaften, Wäldern und Quellen. Poligène bleibt dennoch eifersüchtig, da er vermutet, Agenor wolle Elise doch für sich gewinnen. Nachdem sie von ihrer Liebe geheilt sind, bewahren sie dennoch Ehrerbietung, *estime*, gegenüber Elise.⁴²¹

Als sich sogar ein junger phönizischer König in sie verliebt, bewirkt Elise in ihm eine Hinwendung zur Tugend, zu der er bereits eine natürliche Neigung hatte. Die Liebe „zaubert“ also nicht etwas völlig Neues in einen Menschen hinein, sondern sie bringt etwas ans Licht oder zur Entfaltung, was in der Seele angelegt ist.⁴²²

Die Phönizier verdanken es der Liebe zu Elise, dass sie in der Seele des Königs zahlreiche edle Empfindungen und Neigungen geweckt hat. Seine Liebe zu ihr gründet sich auf *estime*.

Gemäß den Ausführungen in der *Carte de Tendre* erwirbt man die Gunst der verehrten Frau durch die Achtung oder Ehrerbietung.⁴²³

Zur Unvereinbarkeit von Liebe und Ehe

Pisistrate und Cleorante diskutieren über Liebe und Ehe. Beide sind der Ansicht, dass die Liebe die Ehe nicht überdauere. Viele Männer hören auf, *amants* zu sein, wenn sie heiraten, selbst wenn vorher eine gegenseitige Liebe bestanden hat.⁴²⁴ Wer für immer lieben will, sollte die geliebte Person nicht heiraten. Dieser Konflikt zwischen

⁴²⁰ VIII. 725ff.

⁴²¹ VII. 340.

⁴²² Vgl. IX.463f.: Die Sympathie gleicht einer magnetischen Anziehung. Der aus Platons *Ion*, aus dem Liebestraktat Ibn Hazms und durch Ficino bekannte Vergleich mit dem Magneten (*aimant*) klingt hier an. Die angeborenen Neigungen und Tendenzen ändern sich auch durch die Liebe nicht, ein Geiziger wird niemals wirklich großzügig, ein neidischer Mensch wird nicht von Herzen einem anderen etwas gönnen oder freiwillig jemanden loben.

⁴²³ VII. 342ff.

⁴²⁴ IX. 642f.

Liebe und Ehe, der Umstand, dass man die Person die man liebt, nicht heiraten kann oder darf, sowie die Erkenntnis, dass wahre Liebe nur außerhalb der Ehe gefunden werden kann, geht bis auf die griechische Antike wie speziell auf die bei Platon geschilderten homoerotischen Beziehungen zurück.

Seelenverwandtschaft, geistiger Austausch, zärtliche Bindung, sowie auch Erfüllung der sexuellen Bedürfnisse werden nur außerhalb der Ehe gefunden. Nyside stellt fest, dass den Frauen Ehemänner häufig eher durch äußere Beeinflussung beschert werden, als dass sie frei und mit Vernunft ausgewählt würden.⁴²⁵ Da Astidamas Arpasie liebt und er neben wenigen negativen doch sehr liebenswerte Eigenschaften besitzt - *esprit, coeur, conversation enjouée* - sollte sie ihn heiraten und sich glücklich schätzen, wie Nyside ihr ans Herz legt.⁴²⁶ Arpasie kann sich jedoch nicht für ihn entschließen. Bald wird die angebliche Liebe des Astidamas entlarvt: Bei ihm lag bloß eine *amour d'intérêt* vor, die Verbindung mit Arpasie erschien ihm vorteilhaft.⁴²⁷ Hier handelt es sich um ein Negativ-Exemplum für eine scheinbare Liebe, die sich auf etwas Äußeres, Akzidentelles richtet, in diesem Fall Prestige und materieller Reichtum.

Meréonte, der Dorinice liebt, gewinnt zunächst ihr *estime*. Er hofft, in den Kreis ihrer *amis* aufgenommen zu werden.⁴²⁸ Eine Grenze gibt es jedoch in ihrem Herzen, die niemand überschreiten darf. Er bemerkt bald, dass es *amour* ist, was er für sie empfindet. Im Glauben, sich um die Liebe Dorinices bewerben zu können, verhält er sich gemäß den Grundsätzen vorsichtiger Liebender. Er hütet sich, seine Liebe zu früh zu offenbaren, und bemüht sich auf alle erdenkliche Weise um ihre Gunst. Im Gespräch mit Dorinice formuliert Meréonte sein Liebesgeständnis derart, dass er nur eifersüchtig auf die anderen Freunde und Verehrer erscheint. Dorinice fragt ihn, warum sie hundert andere aus ihrem Herzen verbannen sollte, um einen zu behalten.⁴²⁹ Wenn er ihr *amant* wäre, könnte er diese große Menge an *amis* um sie herum nicht ertragen. Sie fordert ihn daraufhin auf, aus ihrem Herzen zu verschwinden und sie auch aus dem Seinigen zu verbannen. Sie gewährt ihm dann aber, in den ersten Rang ihrer *amis* aufzusteigen.⁴³⁰ Dorinice stellt fest, dass Meréonte weder das Wesen der *amitié tendre* noch das der *amitié galante* kennt. Die

⁴²⁵ X. 114.

⁴²⁶ X. 144; 146. Es besteht offenbar keine gegenseitige Liebe.

⁴²⁷ X. 164ff.; 169f.

⁴²⁸ X. 660ff.

⁴²⁹ X. 663.

⁴³⁰ X. 664-65: Dorinice unterscheidet verschiedene Grade und Nuancen der *amitié* und ein Stadium zwischen *amitié* und *amour*. Zur Interpretation dieser Rangordnung vgl. Winter 99f.; 107ff.

Art der Eifersucht, welche die *amitié* bewirkt, ist eine völlig andere: *Car enfin la jalousie qu'elle inspire, n'est nullement de la nature de celle de l'amour ; au contraire, c'est une jalousie douce, ingenieuse, & spirituelle, qui fournit à la conversation ; qui augmente l'amitié ; qui n'a jamais rien de sombre, de chagrin, ny de funeste : & qui ne produit point d'autre effet, sinon qu'on en devient plus soigneux, plus exact, & plus complaisant : afin de se mettre en estat de donner de la jalosie aux autres, au lieu d'en avoir. Ainsi on peut dire que l'amitié dont je parle, a toutes les douceurs de l'amour, sans en avoir les inquietudes.*⁴³¹ Die Eifersucht, die durch *amitié* bewirkt wird, äußert sich darin, dass man motiviert wird, sich noch korrekter, sorgfältiger, gefälliger zu verhalten, sich also noch mehr zu bemühen, liebenswert zu sein. Es handelt sich hier um eine Variante der Eifersucht, die sich im Sinne eines friedlichen Wetteiferns positiv auswirkt.

Meréonte vertritt die Auffassung, ein *amant* könnte sich niemals damit begnügen, ein *ami* ersten Ranges zu sein: (...) *Je ne voy pas comment vous concevez qu'il soit possible qu'un homme qui vous aime, & qui vous aime avec une passion infiniment tendre, puisse se contenter d'estre vostre premier Amy: & je pense mesme que j'aimerois mieux que vous me missiez au dernier rang de vos Amans que de me mettre au premier rang de vos Amis.*⁴³² Im Gespräch mit ihrer Freundin Nyrtile bekennt Dorinice, dass sie für Mereonte keinen ihrer Freunde opfern würde. Sie zieht die eine unverbindliche *amitié galante* vor, da sie keine Unruhe bewirkt: *car enfin ces petites amitez galantes, rendent la conversation si agreable, & amusent si doucement l'esprit, sans inquietter le coeur, que je ne scay si j'avois à luy sacrifier quesques uns de mes Amis (...). J'ay mille plaisirs sans hazarder ma reputation, & je les ay sans inquietude et sans chagrin.*⁴³³

Nyside vertraut Meréonte an, was sie von Dorinice gehört hat. Sie sprechen über das Beschwerderecht der *amants*. Dorinice verhält sich nicht angemessen, wenn sie Meréonte keinerlei Möglichkeit lässt, mit ihr allein zu sprechen. Sie bewirkt damit, dass er die übrigen Freunde erst recht als Rivalen betrachtet. Andererseits bedeutet es ein Unrecht seinerseits, die Freunde zum Gegenstand seiner Eifersucht zu machen.

⁴³¹ X. 666-67. *Amitié tendre* bewirkt eine positive Art der Eifersucht, ein Wetteifern, Aktivierung konstruktiver Seelenkräfte: (...) *une jalousie douce, qui ingenieuse et spirituelle, qui fournit à la conversation, qui augmente l'amitié.*

⁴³² X. 673.

⁴³³ X. 688.

Dorinice ist nicht verpflichtet, um eines *amant* willen alle ihre *amis* aufzugeben.⁴³⁴ Meréonte darf sie nicht für sich allein beanspruchen. *Amour* und *amitié* können und sollen ohne Weiteres nebeneinander bestehen, das eine schließt das andere nicht aus. Als Beweis, dass man zugleich *ardent amant* und *ardent amy* sein kann, wird ein bekanntes Beispiel aus der Antike herangeführt. Achill hat bei seiner großen Liebe zu Briseïs nicht aufgehört, seinen Freund Patroklos mit aller Zärtlichkeit oder Empfindsamkeit (*tendresse*) zu lieben.⁴³⁵ Der homoerotische Kontext, der bei Platon vorliegt, wird hier verschwiegen, doch gilt die *tendresse* als Merkmal einer besonderen Männerfreundschaft, die seit der Antike als ideale Freundschaft und Seelenverwandtschaft zwischen Edlen und Guten gilt, die nur der frühe Tod des Patroklos trennen konnte.

Tendresse als ein seelisches Vermögen, sollten Männer nicht nur Frauen, sondern auch besonders engen und vertrauten Freunden entgegenbringen. Umgekehrt kommt *tendre amitié* auch im Sinne der Seelenverwandtschaft und Vertrautheit zwischen Frauen vor. Über Istrine und die Prinzessin von Bithynien heißt es, dass sie sich *tendrement* lieben.⁴³⁶

Die Charakterisierung des Cyrus

Cyrus wird ausführlich als idealer Held, als *exemplum* für zahlreiche Tugenden charakterisiert. Er hat alle Bereiche seiner Seele kultiviert, die ihn so liebenswert und bewundernswert machen.⁴³⁷ Sein leidenschaftliches Wesen, *tempérament ardent*, und sein unruhiger Geist, *inquiétude d'esprit*, befähigen ihn zu besonderen Leistungen und ermöglichen ihm, große, erhabene Dinge zu denken und für sie empfänglich zu sein. In seinem Wesen liegt nichts Strenges und Finsteres, sondern er liebt warmherzig, zugleich zärtlich und leidenschaftlich (*avec tendresse et passion*), selbstlos und ohne Hintergedanken (*sans interest*). Er ist fähig, sowohl am Hof als auch in Abgeschiedenheit zu leben.⁴³⁸ Er ist empfänglich für Poesie und sogar selbst dichterisch begabt, sanftmütig, gelehrsam und aufnahmefähig wie ein Kind, er

⁴³⁴ Winter 99f. zur Hierarchie der *amants*: Meréonte vermag sich in diese Ordnung nicht einzufügen.

⁴³⁵ X. 695. Zu Achill und Patroklos als homoerotischem Liebespaar s. Symp. 179e-180b (Phaidros-Rede). Die Kriegsgefangene Briseïs wird die Geliebte Achills: Ilias I.184; 320; XIX. 246.

⁴³⁶ VIII. 137.

⁴³⁷ VII. 312f.; VII. 760: Er liebt seine Ehre mehr als sein Leben.

⁴³⁸ Zu Cyrus: Kroll 1996,131; Latour 1963, 70ff. Hinter der Gestalt des Cyrus verbirgt sich der von Madeleine de Scudéry verehrte und bewunderte junge Prince de Condé und Herzog von Enghien. Mandane repräsentiert Madame de Longueville.

vereint Herz und Geist, kennt keine Eitelkeit oder Arroganz, sein Wesen ist so einnehmend, dass man nicht umhin kann, ihn zu lieben. Seine *tendresse*, seine Empfindsamkeit und tiefe Religiosität zeigen sich darin, dass er sich für schöne Naturereignisse (den Sternenhimmel, eine Quelle etc.) begeistert und sich an den kleinsten Dingen freut.⁴³⁹ Cyrus und Mandane werden als einander würdige Persönlichkeiten geschildert. *Vertu, pieté, respectueuse passion* beeindrucken Mandane tief.⁴⁴⁰ Zunächst empfindet sie für ihn Anerkennung (*estime, reconnoissance*) und Freundschaft (*amitié*).

In ihren Briefen zeigt Mandane ihre Dankbarkeit gegenüber Cyrus, durch dessen Bemühen sie bald aus der Gefangenschaft befreit sein wird. Er genießt ihre Anerkennung und Zuneigung aufgrund seiner Werthaftigkeit (*valeur*) und Tugend (*vertu*). Cyrus bemerkt voller Freude die ersten Zeichen von *tendresse* im Brief Mandanes.⁴⁴¹ Er bekennt sich zu seiner Leidenschaft, die momentan über seine Vernunft herrscht. Dennoch hat ihn die Liebe bisher nicht dazu veranlasst, jemandem Unrecht zu tun oder sonst etwas zu begehen, was er bereue oder dessen er sich schämen müsste.⁴⁴² Cyrus zeigt sich darin als reifer Mensch, weil die Liebesleidenschaft in seiner Seele nur positive Kräfte freisetzt. Dass die Wirkung des Eros vom Seelenzustand des Individuums und von dem entsprechend gewählten Liebesobjekt abhängt, wird sowohl im *Phaidros* als auch im *Symposion* dargelegt.⁴⁴³

Cyrus wird von Thomiris, der Königin von Korinth, verehrt und geliebt, doch erwidert er ihre Gefühle nicht. Er weiß taktvoll und mit Feingefühl zu verhindern, dass sie seine Feindin wird, indem er ihr seine Achtung erweist, sie in seinen Reden lobt etc. Die Liebe des Cyrus zeichnet sich durch die Beständigkeit aus, mit der er Mandane die Treue bewahrt, obwohl sie ihm zunächst nicht gewogen ist.⁴⁴⁴

Mandane geht ebenso respektvoll mit Männern um, die sie nicht liebt. Anaxaris zeichnet sich durch seinen *âme tendre et passionné* aus. Mazare, ein weiterer

⁴³⁹ Zur Darstellung des idealen Helden bei Scudéry vgl. Kroll 1996, 127f.; 131ff.; 178ff.

⁴⁴⁰ VIII. 303; 327-28; X. 258-59. Beide erfüllen eine elementare Voraussetzung für Liebende: *Il est impossible d'estre Amant sans estre respectueux*. X. 292.

⁴⁴¹ IX.315f.

⁴⁴² X. 292.

⁴⁴³ *Phaidros* 252c-253c; s. auch *Symp.* zu den Seelenverwandten: 192 a-b; 193d (Aristophanes), zu den verschiedenen Ebenen der Liebe: 208e-209e; 210a ff. (Diotima); 213d ff.; 215e ff.: 217a ff. (Alkibiades). Ein Mensch wie Alkibiades verhält sich als Liebender völlig anders als Sokrates, der philosophische Liebende *par excellence*!

⁴⁴⁴ VII. 560f.

unglücklicher Verehrer, bringt seine Bitte um ihre Gunst auf so berührende Weise vor, dass Mandane ihm mit aller *civilité* und Hochachtung antwortet. Obwohl er seine Gefühle nicht kontrollieren kann, hält er doch seine Worte unter Kontrolle und verrät nichts über seine Liebesleidenschaft. Ihre *amitié*, die sie ihm anbietet, kann ihn nicht wirklich zufrieden stellen, doch betrachtet er ihre Gunst als höchstes Gut und Ziel seiner Hoffnungen.⁴⁴⁵

In einer Diskussion über den Sinn und Wert der Affekte wird über die sogenannte *inesgalité* als Gegenteil zum stoischen Gleichmut oder zur Gleichförmigkeit des Temperaments gesprochen. Der Wechsel, also die „Ungleichheit“ der Gemütszustände, wie die Tatsache, dass ein Mensch auf verschiedene Dinge unterschiedlich mit Freude, Ärger, Ungeduld reagiert, wird als völlig menschlich und normal bewertet. Jemand, der stets die gleiche Miene bewahrt, sich durch nichts aus der Ruhe bringen lässt, d. h. eigentlich das stoische Ideal des Weisen, wird sogar negativ gesehen. Als Gleichnis hierfür dient das Wasser bzw. die Meeresoberfläche, die sprichwörtliche *Galénē* der Stoiker, deren Regungslosigkeit in diesem Kontext bei längerer Betrachtung als langweilig empfunden wird. Die *égalité* muss nicht zwangsläufig ein Zeichen von besonderer Tugend oder Reife sein, sondern kann auch auf Faulheit (*paresse*), Lauheit (*tièdeur*), Langweiligkeit und Gleichgültigkeit (*indifférence*) hindeuten. Jemand, der unentwegt eine heitere Miene aufsetzt, was ja auch eine Form von *égalité* wäre, macht leicht den Eindruck, geistig eingeschränkt zu sein.⁴⁴⁶ Wenn große Geister *égalité* bewahren, so geschieht dies eher aus Vernunft und Überlegung, indem sie sich bewusst oder absichtlich zurückhalten, als durch ihr Temperament. Geniale und schöpferische Menschen wie Dichter und Künstler (Maler, Musiker o.ä.), auch diejenigen, die sich mit den Freien Künsten beschäftigen, worin dann auch Philosophen einbezogen sind, besitzen keine *égalité*, sondern zeichnen sich eher durch *bizarrerie* und *inégalité* aus. Sonst wären sie keine Künstler!

Beispiele für die destruktive Auswirkung unkontrollierter Leidenschaften lassen sich ebenfalls finden: Die Königin Thomiris hasst Mandane und Cyrus, den sie nicht für sich gewinnen konnte.⁴⁴⁷ Sie wird beherrscht von gekränktem Stolz, einer Mischung

⁴⁴⁵ VII. 758-59.

⁴⁴⁶ VII. 700f. Scudéry's Aussagen oszillieren zwischen neostoischer und platonisch-aristotelischer Bewertung der Affekte und Seelenregungen. Der stoische Gleichmut wird sogar in der griechischen und römischen Literatur mit der Meeresstille (*galénē*) verglichen.

⁴⁴⁷ Zu Thomiris s. VIII. 224-25; X. 40f.

aus Ehrgeiz, Wut und enttäuschter Liebe. Obwohl sie Cyrus bewundert und davor zurückschreckt, ihm Schaden zuzufügen, ist sie doch entschlossen, ihn und Mandane ermorden zu lassen. Durch eine glückliche Fügung werden die Falschen umgebracht. Aryante, der damit beauftragt wird, Mandane gefangen zu nehmen, sorgt dafür, dass ihr nichts geschieht, da er sie liebt, was Thomiris nicht weiß. Ihre Vertraute Gelonide beschwört sie zunächst, ihr Ansehen nicht durch ein so grausames Verbrechen zu gefährden.⁴⁴⁸ Mandane erfährt von dem angeblichen Tod des Cyrus, erhält danach aber einen Brief von ihm. Er klagt sie an, dass sein Tod ihr offenbar so gleichgültig wie sein Leben sei, da sie nicht um ihn getrauert habe, und unterstellt ihr, dass sie ihn nicht geliebt habe. Er werde sie hingegen bis zu seinem Tod lieben. Als er aber erfährt, dass sie sich in der Gewalt der rachsüchtigen Königin befindet, entsteht in ihm ein Widerstreit der unterschiedlichsten Gefühle, Angst um ihr Leben, Liebe, *tendresse*, Mitgefühl, Eifersucht gegen seine Rivalen und Wut auf Thomiris, deren Grausamkeit er verwünscht. Am Ende verzichtet er darauf, Thomiris eigenhändig zu bestrafen. Sie wird begnadigt, was auch für die Milde und Großherzigkeit des Cyrus spricht. Die Beständigkeit seiner Liebe ist daran zu erkennen, dass er bei allen Zweifeln immer die Hoffnung bewahrt, das Herz Mandanes für sich zu gewinnen. Mit der Heirat und der Krönung von Cyrus und Mandane ist das lang erkämpfte Glück schließlich vollkommen.⁴⁴⁹ Cyrus erlangt unsterblichen Ruhm durch die gerechte Staatsordnung und die schönen Gesetze, die er schuf.⁴⁵⁰ Platon betont grundsätzlich, dass Herrscher auch Philosophen sein müssen, um das Gute und Gerechte für sich selbst und den Staat zu erkennen.⁴⁵¹

Cyrus tritt bei Madame de Scudéry als ein idealer Herrscher hervor, der alle seelischen Qualitäten kultiviert hat. Sowohl den Mut, Ehrgeiz, Milde und die Empfindsamkeit. Allerdings fehlt ein Hinweis darauf, dass er philosophisch gebildet ist, doch darf aus seinem Verhalten geschlossen werden, dass eine solide Ausbildung der Vernunft vorausgegangen sein muss.

⁴⁴⁸ X. 761ff.

⁴⁴⁹ X. 846f.; 849.

⁴⁵⁰ X. 850.

⁴⁵¹ Vgl. *Politeia* VI.; s auch V. 473b ff.

Resumé

In den hier vorgestellten Romanen von Madeleine de Scudéry lässt sich eine Präferenz der seelisch-geistigen Liebe feststellen, sogar ein Verzicht auf körperliche Annäherung.⁴⁵² Eine körperteindliche Haltung

Dabei ist zu beobachten, dass bei den meisten Charakterisierungen die äußere Schönheit und Attraktivität detailliert hervorgehoben wird, durch welche die betreffende Person auf sich aufmerksam macht. Hinzu treten die geistigen und charakterlichen Tugenden sowie die Liebesfähigkeit, *tendresse* oder *coeur tendre*. Das höfisch-mittelalterliche Erbe besteht darin, dass die Frau als höheres Wesen verehrt wird, während der liebende Mann sich als liebenswert erweisen muss, indem er sich um die Liebe der Dame bemüht. Es liegt nahe, dass Scudéry ihre Protagonisten gewissermaßen in dem Sinne stilisiert, dass ihre detailliert beschriebene äußere Schönheit immer auch die Schönheit ihrer Charaktere sc. Seelen widerspiegelt. Dennoch bedeutet für Scudéry, wie sich an der Figur der Philosophin Arricidia oder der Sapho erkennen lässt, dass körperliche Schönheit, isoliert betrachtet, auf die sich so mancher viel einbildet, nur von kurzer Dauer und akzidentell ist. Der äußeren Schönheit als Ursache für die Liebe, und der sinnlichen, körperlichen Ebene der Liebe wird ein gewisser Wert zugesprochen, dem Platon sicher zustimmen würde. Allerdings stellt für Platon die körperliche Schönheit die unumgängliche Bedingung für das Betreten der ersten Stufe auf dem fortschreitenden Weg zur Schau des Schönen dar. Der Anblick der schönen Einzeldinge ermöglicht oder bewirkt überhaupt erst die Wiedererinnerung an die einst geschaute göttliche Schönheit.

Die Schönheit der Seele, die auf edlem Charakter, Bildung und Esprit beruht, wird exemplifiziert an der Philosophin Arricidia. Obwohl äußerlich unattraktiv, übt sie auf zahlreiche Männer und auch Frauen einen so liebenswerten Charme aus, dass man sich begeistert mit ihr unterhält und ihre Gesellschaft sucht. Hinter Arricidia lässt sich leicht Madeleine de Scudéry selbst vermuten. Einige Zeitgenossen nennen sie unscheinbar, anderen Zeugnissen zufolge war sie sogar so hässlich, dass es Malern bzw. Porträtisten peinlich war, sie zu malen.⁴⁵³ Scudéry selbst wählte als Pseudonym

⁴⁵² Büff stellt sogar eine Parallele zu Dante her, nämlich zu seiner Konzeption einer reinen, vergeistigten Liebe, eines *Gefühls, das nur noch im seelisch-geistigen Bereich existiert und auf dessen körperliche Erfüllung es eigentlich gar nicht mehr ankommt*. Büff 1979, 137f.

⁴⁵³ Vgl. Krajewska 1993, 86ff.; 96. Latour 1963, 71.

oder Künstlernamen *Sapho* (griech. Sappho), da die berühmte Dichterin ebenfalls als nicht-schön oder unscheinbar galt, während sie durch ihre Liebesgedichte, ihren Geist und ihr empfindsames, tiefsinniges Wesen Liebe und Anerkennung gewonnen hatte. Sokrates bleibt das bekannteste Beispiel für die Fähigkeit, trotz hässlichem Äußeren geliebt zu werden und eine besondere Faszination auf seine Gesprächspartner auszuüben. Aus dem Faktum, dass sexuelle Beziehungen bei Scudéry ausgeblendet werden und die leidenschaftliche Liebe auf der *Carte de Tendre* als gefährliches Meer dargestellt ist, muss dennoch nicht auf eine körperfeindliche oder bigotte Einstellung Scudéry geschlossen werden. Da sie unverheiratete Liebespaare beschreibt, hält sie sich wie auch d'Urfé an die Konventionen, denen zufolge nicht-eheliche sexuelle Zusammenkünfte offiziell nicht stattfinden durften. Hinzu tritt, dass es bei den idealisierten Liebesbeziehungen, in denen dennoch ein Reifungsprozess stattfindet, gar nicht auf die sexuelle Erfüllung ankommt, sie ist nicht das höchste oder einzige Ziel der Liebe, was mit Platons Darstellung in den Erosdialogen übereinstimmt.

Obwohl eine ideale Liebe, oder ein Liebesideal, die Konzeption der *tendre amitié*, beschrieben und anhand einzelner Liebespaare - Clélie und Aronce, Mandane und Cyrus, Mathilde und Alphonse - geschildert wird, fehlt bei Scudéry diejenige religiöse und metaphysische Dimension der Liebe, die in den Erosdialogen Platons präsent ist. Diese wird durch den Neuplatonismus gesteigert zu einer Theologie der Liebe, die zu einer extremen Vergeistigung des Eros führt und zu einer klaren Abwertung der körperlichen und auch der zwischenmenschlichen Ebene.

Wie das III. Kapitel meiner Untersuchung zeigt, nimmt der theologische Aspekt wie auch die Konzentration auf das eigene Seelenheil, die Rückwendung auf sich selbst, für die christlichen Neuplatoniker einen sehr viel größeren Stellenwert ein als die Beziehungen zwischen Seelenverwandten. Daher ist es unwahrscheinlich, dass Madeleine de Scudéry auf neuplatonische Quellen rekurriert, zumal das Augenmerk mit aller Intensität auf die zwischenmenschliche Ebene gerichtet wird, und darauf, wie sich die Liebenden in gefährlichen Situationen innerhalb der diesseitigen Welt bewähren. Die religiöse Dimension kommt in der mittelalterlichen Liebeslyrik und noch bei d'Urfé deutlich zum Ausdruck, jedoch ohne dass daraus eine derartig körperfeindliche und auch frauenverachtende Haltung abgeleitet wird, wie es etwa bei Ficino geschieht. Die ethisch-moralische Dimension der Liebe, die Platon zusätzlich hervorhebt, ist hingegen bei Scudéry überdeutlich vorhanden. Es wird

zwar eine Kultur der Liebe dargestellt, die Vorstellung von einer Erziehung und Kultivierung durch die Liebe, ist überall präsent, doch fehlt vor allem in der Terminologie der *Carte de Tendre* jegliche religiöse oder kultische Dimension. Der Liebe oder den geliebten Frauen werden keine Heiligtümer errichtet.⁴⁵⁴ Es findet eine Kultur der Liebe statt, aber kein Liebeskult oder Frauenkult wie bei den provenzalischen Troubadours. Die Liebe gilt als eine den Mann erziehende, kultivierende, inspirierende Kraft, die ihn zur Tugend animiert und zur *tendresse*, zu einer verstärkten Empfindsamkeit oder Sensibilität hinleitet. Die männlichen Helden wie Cyrus, Phaon, auch die römischen Helden Aronce, Horace, Brutus u.a. werden durch Liebe und *tendresse* zu wahrer Tugend fähig. Scudéry scheint den Gegensatz zwischen *raison*, *passion*, *devoir*, *vouloir*, *folie*, zwischen Liebe, Leidenschaft, Ehrgeiz, Pflichtgefühl aufheben zu wollen, außerdem den Gegensatz zwischen typisch „männlichen“ bzw. „weiblichen“ Tugenden.

Es wird jedoch nicht von der Liebe als göttlicher Macht gesprochen. Ebenso fehlt die Verknüpfung der Schönheit und des Guten, zu dem die Liebe ja hinleitet, mit Gott oder mit einer ewigen, göttlichen Idee des Schönen und Guten. Die körperliche Schönheit und auch die der Seele gelten nicht als Abbild des immateriellen, göttlichen Schönen. Die Frau wird nicht als Inkarnation des Schönen und Guten gesehen, wie etwa in der Troubadourlyrik, wohl aber als entscheidende Motivation für den Mann, sich darum zu bemühen, liebenswert zu werden und seine Tugenden zu entfalten. Die untrennbare Verknüpfung zwischen Liebe, ethischen Prinzipien und der Entfaltung der Seelenkräfte geht auf Platon zurück. Auch an den bei Scudéry dargestellten Liebespaaren zeigt sich, wie Platon im *Phaidros* darlegt, dass nur wahrhaft Gute zueinanderfinden und zusammenbleiben. Oberflächliches oder grausames, ungerechtes Verhalten bei männlichen wie weiblichen Protagonisten führt bei Scudéry nicht zu wahrem Glück, was auch daran zu erkennen ist, dass die meisten in ihren Beziehungen das Angestrebte verfehlen. Die verbrecherische Königin Thomiris verdankt ihr Leben nur der Güte und Großmut des Cyrus. Nach Platon ist der Tyrann zugleich der ungerechteste und unglücklichste Mensch, selbst wenn er nach außen hin glücklich erscheint, da er alle seine (materiellen) Wünsche befriedigt. Mit Platons ontologischer Bestimmung des Bösen, nämlich als Abwesenheit von Gutem und von Sein, stimmt Scudérys Darstellung jener grausamen Charaktere überein, deren Bestrebungen sich jenseits aller ethischen

⁴⁵⁴ Im Roman d’Urfés hingegen errichtet Celadon einen Altar für Astrée und unterwirft sich ihr wie einem göttlichen Wesen.

Normen befinden: Sie werden nicht in ihrem Äußeren beschrieben, sodass sie gesichtslos wirken, nicht greifbar, unbestimmt, nicht seiend.

Die erzieherische Intention Scudéry's liegt sowohl in den positiven als auch in den negativen und abschreckenden *exempla*. Es wird gezeigt, dass diejenigen, die sich außerhalb ethischer Normen bewegen, durch ihre eigene Schlechtigkeit Schaden erleiden oder dass ihre verbrecherischen Ziele jedenfalls nicht zu Glück und Erfolg führen. Man könnte davon ausgehen, dass der Zweck der idealisierenden, historisch nicht korrekten Darstellung darauf zurückzuführen ist, dass Scudéry, obwohl die religiöse Dimension fehlt, doch den Glauben an eine ausgleichende Gerechtigkeit vermitteln wollte. Zu Scudéry's Liebesideal gehört die unumschränkte Dauer und Beständigkeit der Liebe, die für sie auf geistiger und emotionaler Verwandtschaft beruht und das kostbarste Gut darstellt. Dass eine Liebe bzw. eine geliebte Person, die so unvorstellbar lange und mühsam erkämpft wird, einen entsprechend hohen Wert erhält, zeigen *Clélie* und *Le Grand Cyrus*.

Madeleine de Scudéry bedient sich bestimmter Gedanken und Aspekte der platonischen Liebeskonzeption, doch ohne explizit auf Platon Bezug zu nehmen.

Die Vorstellung von der Unsterblichkeit wird zumindest am Ende des *Grand Cyrus* angesprochen. Cyrus hat durch seine Tugenden und seinen vorbildlichen, liebenswerten Charakter unsterblichen Ruhm erworben. Zu seinen tapferen Unternehmungen hat ihn die unerschütterliche Liebe zu Mandane animiert.⁴⁵⁵

Platons Gedanke, dass die Liebe (Eros) ein Streben nach Unsterblichkeit bedeutet, ist auf diese Weise implizit präsent. Es liegt deswegen nahe, Platon als Quelle für die Liebeskonzeption Scudéry's anzunehmen, da Aristoteles zwar in seiner *Nikomachischen Ethik* den Begriff der Freundschaft eingehend behandelt, jedoch keine Liebeskonzeption entwickelt hat, und die sonstigen philosophischen Strömungen des 17. Jahrhunderts wie die Stoa, der Skeptizismus, der Epikureismus, sich nicht mit dem Thema der Liebe, ihren Wirkungen und Leistungen befassen.

Madeleine de Scudéry kannte sicherlich den *Laelius* Ciceros, der einen gewissen Teil platonischer Elemente enthält.

Obwohl Penzkofer auf Parallelen zu Ficino und Ebreo in der *Astrée* und in *Clélie* hinweist und vom Wiedererkennen der göttlichen Schönheit in der geliebten Person, spricht, erwähnt er nicht die entsprechenden Stellen aus dem *Symposion* und dem

⁴⁵⁵ Wie der Tochter des Pythagoras, Damo, in den Mund gelegt wird, kann niemand ohne entsprechende Begeisterung und Leidenschaft für eine gute Sache erfolgreich werden.

Phaidros. Ein direkter Rückgriff auf Platon wird nicht erwogen.⁴⁵⁶ Von unmittelbarer Platonlektüre und fundierten Platon-Kenntnissen darf jedoch sowohl bei d'Urfé als auch bei Scudéry ausgegangen werden.

VI. 6. François de Salignac de la Mothe Fénelon (1651-1715)

Zum Schluss soll das Augenmerk auf einen religiösen Autor des späteren 17. Jahrhunderts gelenkt werden, der auf seine Weise bestimmte Wesenszüge des platonischen Eros in seine moralphilosophischen Texte eingeflochten hat.

Der Theologe und Philosoph Fénelon rekurriert in einigen seiner Werke auf wesentliche Elemente des Eros wie die Seelenleitung und das Streben nach dem Schönen und Guten. Neben seinem Erziehungsroman *Télémaque* sollen hier auch seine philosophisch-theologischen Schriften auf Bezüge zum platonischen Eros untersucht werden. Zunächst sei aber ein kurzer Überblick zur Person Fénelons gegeben.

Fénelon wurde als Kanzelredner sowie durch die *Dialogues sur l'éloquence*, die er im Jahre 1684 verfasste, bekannt. Er tadelte den religiösen Fanatismus seiner Zeit, zugleich lehnte er die cartesische Philosophie und deren theologische Implikationen ab.⁴⁵⁷ Sein besonderes Interesse galt dem Quietismus, einer religiösen Richtung, die mystische Züge besaß und bestrebt war, Gott außerhalb kirchlicher Institutionen und Dogmen zu suchen.⁴⁵⁸ Durch Vermittlung von Jaques-Benigne Bossuet gelangte Fénelon zunächst an das Amt des Prinzen Erziehers und verfasste überdies im Auftrag der Herzogin von Beauvilliers einen Traktat über Mädchenerziehung (1687).⁴⁵⁹

Erwähnenswert sind auch die *Dialogues des morts*, fiktive Gespräche zwischen bekannten Persönlichkeiten der griechischen und römischen Antike wie Platon, Solon, Alexander, Aristoteles, Scipio, Cicero, Caesar u.a. In den Dialogen zwischen Platon, Sokrates und Alkibiades geht es, wie in den anderen, um das angemessene

⁴⁵⁶ Penzkofer 1998, 173ff.; 179f.

⁴⁵⁷ Dazu Grimm (Hg.) 1994, 153; 177. Aufklärerische Elemente lassen sich in der implizierten Absolutismuskritik erkennen, sowie darin, dass zeitgenössische Kriegspolitik, Willkür der Justiz, religiöser Fanatismus und Luxus getadelt werden. Fremde Länder und Völker dienen als abschreckende *exempla*, um implizit Missstände im eigenen Land aufzuzeigen. Die Einwohner Kretas und des Betischen Landes hingegen werden als freie, tugendhafte, arbeitsame, bescheidene, gottesfürchtige, in jeder Hinsicht vorbildliche Menschen dargestellt. V.140ff.; 209 ff.

⁴⁵⁸ Suchier / Hirschfeld 1913, 146-148.

⁴⁵⁹ Suchier / Hirschfeld 1913, 218.

Verhalten von Menschen, die in der Öffentlichkeit stehen und Einfluss auf die Politik nehmen. Die *Dialogues des Morts* spiegeln eine Präferenz Fénelons für die Ethik Platons wider.⁴⁶⁰ Die moralischen Prinzipien in den *Dialogues sur l'éloquence* stimmen mit denjenigen Platons in den Dialogen *Phaidros* und *Gorgias* überein.⁴⁶¹ Fénelon fiel jedoch bald in Ungnade. Seine quietistisch geprägten Schriften wie etwa die *Explications des maximes des Saints* werden auf Veranlassung Bossuets vom Papst verboten und Fénelon vom Königshof verbannt. Es wurde ihm ein Verhältnis mit der Mystikerin Madame de Guyon unterstellt, mit der er über Briefe korrespondierte, die unter dem Titel *Lettres spirituelles* publiziert wurden.⁴⁶²

VI. 6. i. Platonrezeption im Erziehungsroman *Télémaque*

Fénelons Erziehungsroman *Les aventures de Télémaque*, der 1699 publiziert wurde, ist dem Herzog von Burgund, einem Enkel Ludwigs XIV. gewidmet. Die dargestellte episch-symbolische Initiationsreise dient als Fürstenspiegel. Der junge Télémaque wird auf der Suche nach seinem Vater Odysseus von der Göttin Athene in der Gestalt des homerischen Erziehers Mentor begleitet, die ihn in Politik, Ethik, Recht, Geschichte, Theologie, Hygiene etc. unterweist. Dieser Roman soll den Adressaten anleiten, ein weiser, friedfertiger, gerechter König zu werden. Fénelon nimmt sowohl Motive aus der *Odyssee* als auch aus der *Aeneis* auf. Das Thema der Liebe ist untrennbar mit der erzieherischen Funktion dieses Romans verbunden. Télémaque erfährt unterschiedliche Ebenen und Stufen der Liebe, die durch verschiedene Frauengestalten repräsentiert werden, wie Suchier zusammenfasst: *Die Liebe durfte dem Roman nicht fernbleiben, weil es auch eine Aufgabe des Erziehers war, seinen Prinzen vor ihren Gefahren zu warnen. Telemach verliert unter den üppigen Venusverehrerern von Zypern beinahe die Herrschaft über sich, lernt in Kalypso die stürmische, sinnliche Liebe kennen und darf der Neigung zur zärtlichen Eucharis aus Standesrücksichten nicht nachgeben: Antiope, die tugendhafte Tochter des Idomeneus, ist endlich der Gegenstand, der seiner Liebe würdig ist. So ist die Hoffnung vorhanden, daß Telemach ein gut vorbereiteter, tugendhafter, seine Leidenschaften zügelndes und echt christlicher Beherrscher von Ithaka werden wird.*

⁴⁶⁰ Zu den *Dialogues des Morts* vgl. Simon 2005, 9f.; 199f.; 290f.

⁴⁶¹ Simon 2005, 258ff.; 273ff.; Fénelon bewundert und verehrt Sokrates als Philanthropen und Begründer der griechischen Moralphilosophie: 197ff.; 201-203.

⁴⁶² Simon 2005, 149f.; 172ff.

⁴⁶³ Télémaque durchläuft verschiedene Entwicklungsstadien und vollzieht einen inneren Reifungsprozess während seiner Reise und der Konfrontation mit diversen Menschen und Situationen. Schließlich vermittelt der Roman die Erkenntnis, dass auch oder gerade ein Herrscher sich der Auseinandersetzung mit irdischen, mit Materie behafteten Problemen nicht entziehen kann. Hierin unterscheidet sich der *Télémaque* von den *Prisons* der Marguerite de Navarre, die in der Gott zugewandten *vita contemplativa* das höchste Ziel des Menschen und die beste Lebensform sieht. Nach Goré befindet sich *ein Hauch von Platon* im *Télémaque* Fénelons. Leider konkretisiert sie nicht, worin der platonische Einfluss besteht.⁴⁶⁴ Simon widmet sich in detaillierterer Form der Frage nach platonischen Elementen bei Fénelon.⁴⁶⁵ Aus ihrer eingehenden Untersuchung der Werke Fénelons ergibt sich, dass er die Dialoge *Symposion*, *Phaidros*, *Politeia*, *Nomoi*, *Timaios*, *Phaidon* und *Theaitet* im Original kannte und sich unmittelbar auf sie bezieht. Hinzu treten allerdings auch verschiedene Aspekte und Elemente augustinischer und plotinischer Lehre, sodass man mit Simon von einem Eklektizismus bei Fénelon sprechen kann und muss.⁴⁶⁶ Fénelon ist wie Platon von der Göttlichkeit der Seele und einer ihr angeborenen Kenntnis des Guten überzeugt: Man wird nur durch schlechte Erziehung schlecht.⁴⁶⁷ Der *Télémaque* Fénelons zeigt sich sowohl durch das Erziehungsideal der platonischen *Politeia* und der *Nomoi* geprägt als auch durch christliche Moralvorstellungen. Simon verweist darauf, dass Fénelon an der stoischen Philosophie die *apathie* und *insensibilité* tadelt, daneben betont Fénelon den Stellenwert der sozialen, zwischenmenschlichen Beziehungen und den Wert der Freundschaft.⁴⁶⁸ Télémaque lernt durch die Instruktionen Mentors bzw. Minervas die Herrschertugenden, die den platonischen Kardinaltugenden entsprechen; zugleich wird er zu Mitgefühl, Hilfsbereitschaft, Anteilnahme am Unglück seiner Mitmenschen hingeleitet.⁴⁶⁹ Zu seinen Aufgaben zählt es, Gesetze und Reformen einzuführen, das Volk anzuleiten, in Frieden zu leben, obwohl er in Kriege

⁴⁶³ Suchier / Hirschfeld 1913, 219. Zu Marguerite de Navarre s. Kap.V.

⁴⁶⁴ Goré 1968, 43 (Einleitung). Die römischen Zahlen bezeichnen die Bücher I.-XVIII., in die der Roman eingeteilt ist, die Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe von Goré.

⁴⁶⁵ Simon 2005, 47. In seiner Korrespondenz mit dem Abbé Fleury, der seinerseits eine Lobrede auf Platon verfasst hat, äußert Fénelon seine Bewunderung für Platon.

⁴⁶⁶ Zum eklektischen Vorgehen Fénelons: Simon 2005, 177.

⁴⁶⁷ Le Brun 1997, II. 561ff.

⁴⁶⁸ Ebda. 177.

⁴⁶⁹ Er beweist diplomatische Fähigkeiten, stiftet Frieden: IX. 250ff. In Salente führt er Reformen in allen Lebensbereichen durch (Architektur, Ernährung, Musik etc.) die an Platons *Politeia* anklingen: X. 266ff. auch X. 279f.

verwickelt wird, die er persönlich verabscheut. Schließlich befreit er die Daunier von der Gewaltherrschaft des Adraste.⁴⁷⁰ Die Beschreibung der tyrannischen Seele entspricht derjenigen Platons im IX. Buch der *Politeia* und wirkt auch hier als abschreckendes *exemplum*.⁴⁷¹ Die liebevolle, fürsorgliche Seelenleitung, die Télémaque zuteilwird, geht auf Platon zurück, wie zuvor gezeigt wurde, und findet sich in den Episteln Senecas wieder. Auf einen christlich-stoischen Einfluss verweist die Behandlung der Leidenschaften, *passions*, die bei Fénelon im Wesentlichen negativ besetzt sind. Hinter der Gestalt des Mentors, der ihm die Liebe zur *vertu* einflößt, verbirgt sich bezeichnenderweise Minerva. Sie erzieht Télémaque vor allem zur Überwindung der Leidenschaften. Schlüsselwörter wie etwa: *calme d'esprit*, *vertu éclairée et tranquille*, *perfection de la raison*, *vaincre les passions* deuten auf einen stoischen Einfluss hin, wenn auch die Empfindungslosigkeit gewisser Stoiker abgelehnt wird.⁴⁷²

In der *Clélie* und im *Grand Cyrus* der Madeleine de Scudéry war zu beobachten, dass in den *passions* ein beherztes Streben nach etwas, das man als schön und gut erkannt hat, im Sinne des platonischen Eros gesehen wird. Nur mit dem auf eine gute Sache gerichteten, leidenschaftlichen, mutigen Einsatz kann etwas Bedeutendes erreicht werden.

Ähnlich wie im Dido-Buch der Vergilischen *Aeneis* (IV.) werden im *Télémaque* die Folgen der Liebesleidenschaft an den Erlebnissen auf der Insel Cythera als auch an den Exempla der Calypso und der Eucharis dargelegt, denen Télémaque beinahe verfällt und sein Ziel, die Suche nach dem Vater und die Befreiung seiner Heimat Ithaka, aus den Augen verliert.⁴⁷³

Die Liebe zu der für ihn bestimmten Antiope wird als *chaste amour* charakterisiert. Immerhin wird aber von der Liebe zur Tugend gesprochen.

Die Höhle der Calypso, die von Fénelon nach dem homerischen Vorbild als *locus amoenus* beschrieben wird, lässt sich wie folgt auf das platonische Höhlengleichnis beziehen: Beide Höhlen stehen für die sinnlich wahrnehmbare Welt und ihre

⁴⁷⁰ Zu Adraste XIII. 358ff.

⁴⁷¹ III. 106ff.; 116f., cf. *Politeia* 555b-592a. Pygmalion, der grausame Bruder Didos, wird als Tyrann *par excellence* beschrieben, so auch Adraste. Zu den Parallelen zu Platons *Politeia* und *Nomoi* vgl. Simon 2005, 216f.; 221f.

⁴⁷² Vgl. dazu II. 88; V. 149f. Simon 2005, 177 verweist auf die Kritik Fénelons an der stoischen *apathie* und *insensibilité*.

⁴⁷³ Télémaque auf Cythéra: IV. 128f.; 131 zur moralischen Verurteilung der *volupté* als gefährlichstes Übel.

Annehmlichkeiten und Vergnügungen, Zerstreungen etc., die nur ein Abbild oder Trugbild des wahrhaft Guten, Schönen und Erstrebenswerten darstellen.⁴⁷⁴

Im IV. Buch des *Télémaque* tritt der Bezug zu Platon deutlicher hervor. Die irdischen Güter, einschließlich der sinnlich wahrgenommenen Schönheit sind nur Schattenbilder, vergängliche Trugbilder (*ombres, fantômes*) angesichts Gottes, des einen höchsten Seienden, der Quelle alles Guten und aller Weisheit. Alles Streben und Sehnen der Seele hat letztlich ihn zum Ziel. Gott inspiriert uns, nach dem Guten und Lichtvollen zu streben. Neuplatonisch-mystisch ist die Vorstellung, dass die menschlichen Seelen nach dem Tod wieder in die eine, göttliche Lichtquelle eingehen: *C'est elle (sc. la raison éternelle), qui nous inspire quand nous pensons bien, c'est elle qui nous reprend quand nous pensons mal. Nous ne tenons pas moins d'elle que de la vie. Elle est comme un grand océan de lumière : nos esprits sont comme des petits ruisseaux qui en sortent et qui y retournent pour s'y perdre.*⁴⁷⁵

Ein christlicher, von Plotin inspirierter Platonismus zeigt sich bei Fénelon insofern, als die irdischen Güter, sowie die körperliche Ebene der Liebe moralisch stark abgewertet und getadelt werden. Andererseits wird unterstrichen, dass *Télémaque* auch diese Ebenen des Liebens und Strebens durchleben darf und muss. Sein Weg führt durch die Leidenschaften hindurch, nicht um sie herum!

Der Wert der Freundschaft sowie die Pflege von Freundschaften als Pflicht eines guten Herrschers treten deutlich heraus.⁴⁷⁶ Wahre und dauerhafte Freundschaft beruht auf *vertu*, was mit der von Platon formulierten Einsicht übereinstimmt.

Zwischen schlechten Menschen kann nicht lange Einmütigkeit bestehen.⁴⁷⁷

Idomeneus versichert *Télémaque*, ein kluger und verlässlicher Freund sei für einen König wichtiger als siegreiche Armeen: *Heureux le roi qui est soutenu par de sages conseils! Un ami sage et fidèle vaut mieux à un roi que des armées victorieuses.*⁴⁷⁸

Auf seiner Unterweltsreise (*Katábasis*, wörtlich: *Abstieg*) trifft *Télémaque* seinen Urgroßvater, der ihm zusätzliche Ratschläge und *praecepta* für sein zukünftiges Amt als König vermittelt.⁴⁷⁹ Als besondere Tugend, um die sich der zukünftige Herrscher

⁴⁷⁴ I. 45; VI. 169ff.

⁴⁷⁵ IV. 133ff. Zu einem möglichen Einfluss christlich-neuplatonischer Interpretationen der *Odyssee* vgl. Simon 2005, 229f.

⁴⁷⁶ V. 161ff.

⁴⁷⁷ XI. 301. Phaidros 253c; 255b; Symp. 209b-e.

⁴⁷⁸ X. 268.

⁴⁷⁹ XIV. 401ff.: *Télémaque* soll irdischen Gütern und Reichtümern keine Bedeutung beimessen und sich gegen seine eigenen Leidenschaften und gegen Schmeichler wappnen. Zum Einfluss der

bemühen soll, gilt außerdem das *désintéret*, d. h. das uneigennütziges, nicht durch die Hoffnung auf Vorteile motiviertes Verhalten, eine Selbstlosigkeit, die innere Reife und Großmut voraussetzt, sowie die Indifferenz gegenüber materiellem Besitz.⁴⁸⁰

Dieses Ziel des Menschen lässt sich sowohl mit dem Lebenswandel des Sokrates und der Ethik Platons als auch mit christlicher Ethik vereinbaren. Dass Fénelon zwei Arten der Liebe, eine an die materielle Ebene gebundene *amour d'intéret* und eine interesselose, „reine“ Liebe, *amour pur*, unterscheidet, soll aus dem nächsten Abschnitt ersichtlich werden.

VI. 6. ii. Die Charakterisierung des *amour pur* in den *Lettres et opuscules spirituels*

Bezüglich des Liebesbegriffs hat bereits Leduc-Fayette einen Einfluss des *Traité de l'amour de Dieu* von François de Sales auf das Werk Fénelons festgestellt und untersucht.⁴⁸¹

Simon erkennt in Fénelons Begriff des *amour pur* berechtigterweise Parallelen und Unterschiede zu Platons Eros-Konzeption, doch lässt sich feststellen, dass sie die einzelnen, wichtigen Elemente, aus denen sich der komplexe Eros-Begriff bei Platon zusammensetzt, nicht aufführt und verständlich erläutert.⁴⁸² Wie das erste Kapitel meiner Arbeit verdeutlicht, ist für einen Vergleich des platonischen Eros mit der Liebeskonzeption anderer Autoren eine grundlegende Untersuchung und eine detaillierte Aufführung der konstitutiven Elemente des Eros unumgänglich.

Innerhalb der kleineren theologischen Abhandlungen befinden sich Betrachtungen zu einer Form der Liebe, die Fénelon als *amour pur* bezeichnet. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass etwas um seiner selbst willen geliebt wird, so wie das Gute um seiner selbst willen erstrebt wird und werden soll. Die Liebe Gottes gilt als *amour pur*, denn sie stellt kein Mittel zum Zweck dar. *Amour intéressé* (oder: *amour propre*) ist hingegen an ein Interesse, also einen materiellen Vorteil, Macht, Besitz etc. gebunden und daher stets von Furcht und Hoffnung begleitet. Der Mensch soll sich so weit wie möglich dem *amour pur* annähern und Gott darin nacheifern.

Dasjenige Begehren, *désir*, das sich auf materielle Güter richtet, versetzt die Seele in

platonischen Unterweltdarstellungen in den Dialogen *Gorgias*, *Phaidon* und *Politeia* vgl. Simon 2005, 248ff.

⁴⁸⁰ X. 265ff.

⁴⁸¹ Leduc-Fayette 1996, 20ff.; 141: Fénelon entwickelte den von François de Sales skizzierten Begriff des *amour pur* weiter.

⁴⁸² Simon 2005, 178f.; 181f.

Unruhe und entspricht auch dem *amour intéressé*.⁴⁸³ Fénelon unterscheidet hiervon ein Begehren, das sich im Sinne eines liebenden Strebens auf Erkenntnis, auf die Tugend auf das Gute und wahrhaft Seiende richtet. Darin, dass die Liebe zum Guten ein strebendes, begehrendes Moment enthält, das den Menschen motiviert, zeigt sich Fénelon durch Platon beeinflusst. Er stellt diesen Zusammenhang zum platonischen Eros selbst her und beruft sich sogar explizit auf das *Symposion* und den *Phaidros*. So betont er, dass alle Menschen etwas Gutes an jemandem oder an einer Sache erkennen und lieben. Nur liebende Menschen entwickeln ein Streben nach dem Guten und können etwas Gutes bewirken. Die Parallelen zwischen Platon und dem Brief des Paulus wurden bereits an früherer Stelle aufgezeigt. In der Rede über die Gottesliebe heißt es: *Sans l'amour de Dieu tout est vide*.⁴⁸⁴

Hinsichtlich der Freundschaft, die nur zwischen Guten bestehen kann, bezieht sich Fénelon auf den *Laelius* Ciceros. Eine wahre, dauerhafte Freundschaft ist nicht an Interessen gebunden, d.h. man liebt den anderen um seiner selbst willen. Fénelon weist aber darauf hin, dass Cicero diesen Gedanken aus Platons Schriften geschöpft hat.⁴⁸⁵

Das Schöne und Gute wird um seiner selbst willen geliebt. Die Vorstellung, dass die Seele sich mehr dort befindet, wo sie liebt, und dass der Liebende göttlicher ist als das Liebesobjekt, sind direkt aus dem *Symposion* übernommen.⁴⁸⁶ Die Liebe zu Gott gilt für Fénelon als synonym mit der Liebe zum Guten und zum wahrhaft Erstrebenswerten. Die Liebe zur Weisheit und zur Erkenntnis, die bei Platon die höchste Form des Eros bedeutet, fließt bei Fénelon mit der Gottesliebe und dem *amour pur* zusammen.

Die Charakterisierung des Schönen als *beau universel*, als einförmig, ewig, unveränderlich, selbst durch sich selbst seiend (*autò kat'heutó*), sowie die Vorstellung von der Teilhabe der vergänglichen Dinge am Schönen gehen unmittelbar auf die Diotima-Rede zurück: *Le beau (...) ne consiste en aucune des choses particulières, telles que les animaux, la terre ou le ciel, mais le beau est lui-même par lui-même, étant toujours uniforme avec soi. Toutes les autres choses belles participent de ce beau, en sorte qu'ils naissent ou périssent ils ne lui otent et ne lui*

⁴⁸³ Leduc-Fayette 1996, 53 f. Auch in der Eifersucht erkennt Fénelon eine Folge der *tyrannie de l'amour propre*. *Sur le pur Amour* in: Le Brun 1983 Vol. I. 664.

⁴⁸⁴ Conférence sur l'amour de Dieu XVI. in: Le Brun 1983 Vol. I. 635.

⁴⁸⁵ Le Brun 1983, I. 666-667.

⁴⁸⁶ Symp. 180b (Phaidros-Rede), s. auch Phaidros 255d-e.

*ajoutent rien, et qu'il n'en souffre aucune perte; si donc, quelqu'un s'élève dans la bonne amitié, il commence à voir le beau, il touche presque au terme.*⁴⁸⁷ Besonders beeindruckend erscheint für Fénelon verständlicherweise die opferbereite, absolut selbstlose Liebe der Alkestis und auch die Bereitschaft des Achill, seinem Freund Patroklos nachzusterben.⁴⁸⁸ Die beiden erscheinen hier als Freundespaar, der homoerotische Kontext wird aus leicht ersichtlichen Gründen übergangen. Fénelon interpretiert jedoch diese Passage im *Symposion*, als seien es Platons eigene Worte. Dass zwischen den Darlegungen und Ansichten der Dialogpartner und Platons eigener Auffassung differenziert werden muss, wurde bereits in den vorangehenden Kapiteln dieser Arbeit im Kontext mit dem doppelten Eros hervorgehoben.⁴⁸⁹

Fénelon identifiziert die durch Alkestis repräsentierte Liebe mit dem Eros Platons, dessen Wesen eigentlich in der Rede Diotimas dargelegt wird. Fénelon vermischt auf diese Weise platonische und christliche Gedanken: *Ensuite, Platon cite l'exemple d'Alceste, morte pour faire vivre son époux. Voilà, suivant Platon, ce qui fait de l'homme un dieu, c'est de préférer par amour autrui à soi-même, jusqu'à s'oublier, se sacrifier, se compter pour rien. Cet amour est, selon lui, une inspiration divin; c'est le beau immuable qui ravit l'homme à l'homme même, et qui le rend semblable à lui par la vertu.*⁴⁹⁰

Diese aufopfernde, sich selbst aufgebende Liebe der Alkestis macht Fénelons Interpretation zufolge den Menschen zum Gott, worin ein christliches Element liegt. Platon spricht lediglich von einer Annäherung des Menschen an Gott im Rahmen des Möglichen (*homoiōsis theō katà tò dynatón*), aber im Kontext mit Weisheitsliebe und Wahrheitssuche.⁴⁹¹

Im Sinne Platons bezeichnet er die Liebe als göttliche Inspiration, als *transport*, als Ergriffen-Werden. Die schönen Einzeldinge erkennt er als Abbilder des einen,

⁴⁸⁷ Symp. 211a-b (Diotima), zum wahrhaft Schönen als *Etre suprême* vgl. Le Brun 1983, I.669.

⁴⁸⁸ Symp. 179e-180b. Phaidros stellt Achill als Geliebten des Patroklos dar, um darzulegen, dass auch der jüngere *erōmenos* bereit und fähig ist, sich für den *erastēs* zu opfern. In der *Ilias* sind Achill und Patroklos Freunde, während die fragmentarisch erhaltene Tragödie *Die Myrmidonen* des Aischylos sie als homoerotisches Paar zeigt, worauf Platon den Phaidros rekurrieren lässt.

⁴⁸⁹ Vgl. etwa die Ausführungen zu Ficino in Kap. V. Die von Pausanias und Eryximachos vertretene Auffassung, dass es einen himmlischen und einen irdischen Eros gebe, wird in dem Gespräch zwischen Sokrates und Agathon und noch deutlicher in der Diotima-Rede korrigiert.

⁴⁹⁰ Le Brun 1983, I.667, vgl. zu Alkestis auch 670-671. Symp. 179a-b. Fénelon identifiziert das, was die einzelnen Gesprächsteilnehmer sagen, mit Platons Worten, solche Gleichsetzungen wirken sich sehr ungünstig auf die Platon-Interpretation aus! Korrekterweise müsste man schreiben: Im *Symposion* sagt Phaidros (o.a.) Folgendes, oder: Platon lässt den Phaidros (u.a.) im *Symposion* diesen Gedanken aussprechen.

⁴⁹¹ Symp. 207c ff.; Theaitet 176a.

göttlichen Schönen. Wenn aber die Seele bei der Liebe zu den vergänglichen Dingen „hängen bleibt“ und sich in ihnen verliert, indem sie sie für das Schöne und Gute selbst hält, so unterliegt sie Täuschungen und erlangt nur einen Schatten des wahrhaft Erstrebenswerten. Dies entspricht der Darlegung in der Diotima-Rede. Für die Leidenschaften, *passions*, äußert Fénelon hier auffallendes Verständnis, worin er ebenfalls den Eros-Dialogen Platons nahe steht; schließlich sind die *passions* Ausdruck des Bedürfnisses der menschlichen Seele, aus den sie beengenden Grenzen (der Materie, der Körperhaftigkeit) auszubrechen: *Platon dit souvent que l'amour du beau est tout le bien de l'homme, que l'homme ne peut être heureux en soi, et que ce qu'il y a de plus divin pour lui, c'est de sortir de soi par l'amour; et en effet le plaisir qu'on éprouve dans le transport des passions n'est qu'un effet de la pente de l'âme pour sortir de ses bornes étroites, et pour aimer hors d'elle le beau infini. Quand ce transport se termine au beau passager et trompeur qui reluit dans les créatures, c'est l'amour divin qui s'égare et qui est déplacé; c'est un trait divin en lui-même, mais qui porte à faux, ce qui est divin en soi, devient illusion et folie quand il tombe sur une vaine image du bien parfait, telle que l'être créé, qui n'est qu'une ombre de l'Être suprême, mais enfin cet amour qui préfère le parfait infini à soi, est un mouvement divin et inspiré, comme parle Platon.*⁴⁹²

Bei Platon ist der Eros auch eine göttliche Inspiration bzw. Wahnsinn (*manía*), wenn er sich auf schöne Dinge und Menschen richtet, nicht nur, wenn der Mensch sich dem göttlichen Schönen zuwendet.

Das Göttlichste bedeutet für Fénelon, sich selbst zu vergessen um dessentwillen, was man liebt: *Ce qu'il y a de plus divin est de s'oublier pour ce qu'on aime.*⁴⁹³ In der Betonung des *s'oublier*, der Selbstaufgabe zeigt sich die christliche Prägung des *amour pur* Fénelons.

Die liebende, fürsorgliche Ausbildung eines Schülers, die Seelenleitung, wird ebenfalls als *amour pur* charakterisiert, da sie motiviert ist durch das Gute, das man einem anderen um seiner selbst willen erweist.⁴⁹⁴ Diese auf Platon zurückgehende Sorge um die schöne Seele, die ebenfalls selbstlos ist und die im „Besser-Machen“ der geliebten Person besteht, wie Sokrates im *Phaidros* darlegt, wird sehr stark der christlichen Nächstenliebe (*Agapē*) angeglichen. Sie gilt für Fénelon als höchster

⁴⁹² Le Brun 1983, I.669. Symp.211a-b.

⁴⁹³ Ebda. 671.

⁴⁹⁴ *Phaidros* 252dff; 253c; 256d-e. Der wahrhaft Liebende, der also weiß, worin das Gute besteht, will das Gute für die geliebte Person ohne Hoffnung auf Vorteile.

Grad des spirituellen Lebens.⁴⁹⁵ Der Appell an die Selbstüberwindung, an die Askese als ideale Lebensform sowie an die völlige Hingabe an Gott, mit dem beispielsweise die *Conférence sur l'amour de Dieu* endet, entspricht wieder eher einer christlichen Geisteshaltung, die auch an die Rückwendung der Seele auf sich selbst bei Plotin erinnert.⁴⁹⁶ Dass das Lebensideal Fénelons auch praktisch ausgerichtet ist und er sich nicht wie Plotin nur um das eigene Seelenheil bemüht, zeigt er in den *Lettres sur divers sujets*. Die Liebe zu Gott soll auch in aktive Nächstenliebe umgesetzt werden: *Mais ce culte d'amour doit-il être tellement concentré dans mon coeur, que je n'en donne jamais aucun signe au-dehors? Hélas ! s'il est vrai que j'aime, il me serait impossible de taire mon amour. L'amour ne veut qu'aimer, et faire que les autres aiment. Puis-je voir d'autres hommes, que Dieu a faits pour lui seul, comme moi, et le leur laisser ignorer?*⁴⁹⁷

In der *Démonstration de l'existence de Dieu* nennt Fénelon die Schönheit der Weltordnung als evidentesten Gottesbeweis.⁴⁹⁸ Der irdischen, sinnlich wahrnehmbaren Schönheit wird zwar an anderer Stelle ein mangelhaftes, da mit Materie behaftetes Sein zugesprochen, doch hier erhält sie einen gewissen Wert, da die Schöpfung als Werk Gottes anzuerkennen ist und damit als schön und gut.⁴⁹⁹ Die sterblichen Lebewesen erreichen durch Zeugung einen gewissen Grad an Unsterblichkeit im Rahmen des Möglichen, indem zumindest das Erbgut der Individuen sowie die Arten fortbestehen.⁵⁰⁰ Fénelon bindet diesen auf die Diotima-Rede im *Symposion* zurückgehenden Gedanken in seinen teleologischen Gottesbeweis ein: Gott ist der Urheber aller belebten und unbelebten Dinge, er wirkt in den Lebewesen, die sich als Mängelwesen so weit wie möglich verwirklichen, indem nach dem Vollkommenen, nach Gott als ihrem Ursprung streben.⁵⁰¹ Ursache für dieses Streben ist hier nicht Eros bzw. *amour*, wie im platonischen Original, sondern Gott selbst. Für Fénelon bedeutet Gott offenbar, wenn er es auch nicht explizit formuliert, zugleich *causa efficiens* und *causa finalis* der Lebewesen und

⁴⁹⁵ Ebda. 659-660.

⁴⁹⁶ Le Brun 1983, I.631-635; vgl. dazu Leduc-Fayette 1996, 104ff.

⁴⁹⁷ Le Brun 1997, II.709-710 (Lettre I, chap. IV.).

⁴⁹⁸ Le Brun 1997, II.509ff., s. auch 372.

⁴⁹⁹ Vgl. Platon, Timaios 29c, zur Schönheit der Schöpfung: Timaios 90a-b.

⁵⁰⁰ Le Brun 1997, II.530ff.; cf. Symp. 206cf.; 207d; 208d-209e (Diotima).

⁵⁰¹ Le Brun 1997, II.368ff.

ihres Fortbestehens im Rahmen der Grenzen ihres Seins.⁵⁰² Fénelon nimmt wie Platon unterschiedliche Seinsstufen innerhalb der sinnlichen und der intelligiblen Welt an. Simon erwähnt zwar diese *dégrés de l'être*, doch vergleicht sie diese nicht mit den Ausführungen im platonischen Symposion.⁵⁰³ Fénelon nimmt auch neben Gott die Existenz von Ideen als ewigen, universalen und notwendigen Prinzipien an.⁵⁰⁴ Es findet sich sogar die Vorstellung einer unterschiedlichen Teilhabe der Dinge am Sein und am Guten, jedoch wird nicht, wie in Platons Diotima-Rede, konkretisiert, wie viele *dégrés de l'être* bzw. *dégrés de perfection* die wahrnehmbaren Einzeldinge und -wesen von Gott trennen und worin sie bestehen. Das Geschaffene ist notwendigerweise ontologisch und moralisch unvollkommen und mangelhaft im Vergleich zum Schöpfer. Er teilt jeder Kreatur ein Maß an Sein zu, das von ihr entwickelt und erstrebt werden soll. Auch hierin liegt ein abgewandelter Reflex auf das im *Symposion* beschriebene Streben der Lebewesen nach Unsterblichkeit, soweit es ihnen möglich ist (*katà tò dynatón*).⁵⁰⁵ Hingegen beschreibt Fénelon keinen stufenartigen Aufstieg zum Schönen bzw. Guten, wahrhaft Seienden. Im Traktat *Sur le pur amour* werden nur drei Formen der Liebe unterschieden, in der man implizit eine Stufenfolge sehen könnte; die *amour d'intérêt*, die sich an den Besitz irdischer Güter hängt und die überwunden werden soll, zu der auch sexuelle Beziehungen gehören, die Liebe zu Freunden um ihrer selbst willen gilt als lobenswerte, da interesselose Liebe, doch die einzige würdige, zum wahrhaft Guten und zur Glückseligkeit hinführende Liebe bleibt die Liebe zu Gott.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Fénelon neben diesen christlichen Elementen mehrere unverkennbare Wesenszüge des platonischen Eros aufgenommen und an seine christliche Ethik und sein Erziehungsprogramm adaptiert hat.

⁵⁰² Ebda. 369. Zu der Begrenztheit der irdischen Wesen, innerhalb deren sie sich jedoch maximal verwirklichen und vervollkommen sollen, s. auch Le Brun 1985, II. 372; 615f.; 633; 672.

⁵⁰³ Simon 2005, 90ff.; 118.

⁵⁰⁴ Le Brun 1985, II. 534ff.; 632ff.

⁵⁰⁵ Le Brun 1985, II. 368-370. Symp. 207d.

Schluss

Die im Rahmen dieser Arbeit mögliche Erforschung der italienischen Renaissance hat ergeben, dass man allgemein von indirekten, vermittelten Platonkenntnissen bei Dante und den Stilnovisti ausgeht. Dante zeigt sich im *Convivio* geprägt durch Wesenszüge der platonischen Eros-Konzeption. Der neuplatonisch geprägte Aristoteles-Kommentator Albertus Magnus, dessen besonderer Einfluss auf Dante in der Forschungsliteratur unterstrichen wird, kannte zwar den Inhalt des platonischen *Phaidros*, doch geht er nicht auf den Aspekt des platonischen Eros im Sinne der Liebe zum Schönen und des Weisheitsstrebens ein, wie auch Aristoteles dies keineswegs thematisiert. In der Forschung zu Dante wurde bisher nicht hinreichend eruiert, welche Quellen den Werken Dantes zugrunde liegen. Da dies eine eigenständige Untersuchung erfordert, konnte in der vorliegenden Arbeit nicht ausreichend darauf eingegangen werden.

Es ist immerhin möglich, dass Dante über sufische Quellen Kenntnisse bezüglich der platonischen Erosdialoge gewinnen konnte. Die mystisch-islamische Sekte verknüpft den platonischen Eros als Liebe zum Schönen und zur Weisheit mit eigenen mystischen, auf das Streben nach Gott ausgerichteten Vorstellungen. Sufische und islamische Werke gelangten zwischen dem 11. und dem 13. Jahrhundert nach Europa, auch lässt sich eine durchgehende Überlieferung der Erosdialoge Platons über arabische und byzantinische Quellen nachweisen. Dante stellt die anagogische Wirkung der Philosophie als Weisheitsliebe dar, des Weiteren beschreibt er die Begeisterung durch die Schönheit, die sich bei Aristoteles nicht findet, die liebende Sorge um die Seele, das Streben nach dem Guten (*desiderio*), in dem er im Sinne Platons einen Mangel am Guten und an Weisheit erkennt. Das Ziel der philosophischen Bemühung besteht in der Schau des ewigen Schönen und der Annäherung an Gott (*homoíōsis theō*). Mit diesen Wesenszügen des platonischen Eros wird auch bei Dante die neuplatonische Vorstellung von der göttlichen Emanation verbunden, die, wie im ersten Teil (Kapitel III.) gezeigt, in der Modifikation eines platonischen Gleichnisses besteht. Der Aspekt der Seelenleitung, der pädagogische *Eros*, wird hier auf die Leitung durch die *Filosofia* übertragen. Der Aufstieg zum wahrhaft Schönen erscheint in der *Vita Nuova* Dantes als innerer Reifungs- und Abstraktionsprozess von den Abbildern zum wahrhaft

Seienden. Die Rolle der Beatrice entspricht dabei derjenigen Diotimas. Neben der neuplatonischen Lichtmetaphysik in der *Commedia* finden sich an Platons *Phaidros* anknüpfende Motive wie der Einfluss der Planeten auf die Seelen und auf die Neigungen der Individuen.

In der Dichtung des *Dolce stil novo* fließen Elemente der Troubadourlyrik mit platonischen Motiven, philosophischen und mystischen Gedanken zusammen. In Parallele zu Platon schreiben die Stilnovisti der Liebe eine anagogische Wirkung und eine Veredelung der Seele durch den Anblick der Schönheit zu. Die höfische, edle Gesinnung wurde aus der Troubadourlyrik übernommen sowie die Verehrung der Frau als Repräsentantin göttlicher Liebe, Schönheit und Weisheit. Der magnetischen Anziehung der Liebe liegt ein platonisches Gleichnis aus dem Dialog *Ion* zugrunde, das ursprünglich auf den enthusiastischen Dichter bezogen war und auf die Liebe übertragen wurde. Das Bild von dem Magneten findet sich außerdem im Liebestraktat des Ibn Hazm al-Andalusi, wird von Ficino aufgegriffen und taucht später in d'Urfés *Astrée* auf. Ficino spricht zwar in seiner Interpretation des *Symposion (Convito)* vom Aufstieg zum wahrhaft Schönen und hebt die anagogische Funktion auch der sinnlich wahrgenommenen Schönheit hervor, doch tritt dieser von Platon begründete Gedanke infolge der abwertenden und sogar verzerrenden Äußerungen Ficanos zurück. Der homoerotische Aspekt wird auf die geistige Verwandtschaft und Freundschaft übertragen. Die Bedeutung der zwischenmenschlichen Liebe wird zwar angesprochen, sowie die Beflügelung der Seele durch den Anblick des Schönen, doch liegt am Schluss der Akzent auf der Liebe zu Gott als einziger erstrebenswerter Form der Liebe. Die schönen Einzeldinge als Abbilder der göttlichen Schönheit erhalten eine gewisse Wertschätzung, dennoch zeigt sich Ficino stark von der körperfeindlichen und weltabgewandten Haltung Plotins, durch mystische Quellen, sowie von Lukrez beeinflusst. Es werden einander widersprechende Vorstellungen, mystische, materiefeindliche und physiologisch-materialistische, zusammengefügt. Der Bezug, der zwischen Platon und dem Epikureer Lukrez, der die Liebe auf die physiologische Ebene reduziert und jegliche Kommunikation zwischen Gott und Menschen ausschließt, erscheint höchst befremdlich. Humoralpathologische Elemente werden hinzugefügt, die sich mitnichten in Platons Eros-Konzeption finden.

Die Affinität zu bestimmten Liebesobjekten, die Platon mit der Zugehörigkeit zur gleichen Gottheit begründet, wird von Ficino auf eine zeitgemäßere astrologische Ebene übertragen. Die Zerteilung des Seelenlichtes geht auf arabische und neuplatonische Quellen zurück. Der Aspekt der Zerteilung der Seele bei der Einkörperung stammt aus dem *Symposion*; er wurde durch neuplatonische und arabische Quellen an die jeweilige Religion angeglichen. Die philosophische Erziehung und Seelenleitung nimmt einen geringeren Stellenwert ein als bei Platon. In der Diotima-Rede Ficanos wird als höchstes Ziel eine Wiedervereinigung der Seele mit dem Schöpfer dargelegt. Im platonischen Original hingegen findet keine *unio mystica* statt. Die Hierarchie der Sinne ist als neuplatonische Weiterentwicklung der Ansicht Platons zu betrachten, der dem Auge die Priorität vor allen Sinnen zuweist. Als edle Sinne gelten nur Gesicht und Gehör, die zum wahrhaft Schönen hinleiten, was von Bembo aufgegriffen wird.

Die Schönheit wird im christlichen Neuplatonismus zum Abglanz Gottes. Der Zwiespalt zwischen einer sündhaften irdischen und einer guten himmlischen Liebe wird nicht gelöst, da Ficino wie der platonische Pausanias zwei Erosen annimmt. Platon bzw. Diotima korrigiert im Original diese Theorie und beweist, dass es nur einen Eros gibt, den Mittler zwischen sinnlich-materieller und intellegibler Welt. Platons Eros als eine der Seele innewohnende Grundkraft vereint in sich die Liebe zur Schönheit, auch derjenigen der Einzeldinge, zur göttlichen Wahrheit und Weisheit. Durch dieses Missverständnis Ficanos und die Vermischung des Platontextes mit völlig unplatonischen Gedanken aus mystischen, gnostischen und epikureischen Quellen, wie etwa Lukrez, der eine rein physische Liebeskonzeption vertritt, wird die Einheitlichkeit des Textes erheblich gestört. So bleibt ein ungelöster Widerspruch bezüglich der Darstellung des platonischen Eros und der Bewertung der sinnlich-wahrnehmbaren, zwischenmenschlichen Ebene der Liebe bestehen. Es erweist sich als höchst fatal, die Aussagen und Meinungen einzelner Dialogpartner (und auch Dramenfiguren u.ä.) mit der Ansicht bzw. Intention des Autors zu identifizieren. Dass Diotima das wahre Wesen des Eros mitteilt, dass ihre Worte also Geltung haben, lässt sich daraus erkennen, dass sie als Priesterin eine Kompetenzperson und zugleich ein Medium zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre verkörpert. Als möglicher Grund für den sehr freien Umgang Ficanos mit der antiken Vorlage lässt sich annehmen, dass ein Bedürfnis nach einer kreativen Umsetzung und Anpassung des Inhaltes an eigene und an zeitgenössische Theorien

bestand. Zudem sollte davon ausgegangen werden, dass Ficino und seine humanistischen Zeitgenossen eine andere Auffassung von wissenschaftlicher philologischer Vorgehensweise besaßen. Aus dem III. Kapitel (Band I) wurde ersichtlich, dass der Neuplatonismus die gravierendsten Veränderungen innerhalb der Eroskonzeption Platons herbeigeführt hat. Er ist insgesamt geprägt durch eine weltflüchtige und körperfeindliche Tendenz, hinzu tritt die Verlagerung des Interesses auf die theologische und schöpfungstheoretische Ebene, was auch bei Ficino spürbar ist. Dies führt dazu, dass besonders bei Plotin die zwischenmenschliche Ebene der Liebe – auf der erotischen Treppe Platons sind dies die Stufen der schönen Körper und Seelen – an Bedeutung verliert, ebenso wird die inspirierende und erzieherische Leistung des Eros, der Aspekt der Seelenleitung, zurückgedrängt.

Im *Cortegiano* Castigliones werden zentrale Gedanken aus den Eros-Dialogen Platons aufgenommen, wie etwa die Beflügelung der Seele und die Entfaltungen der (höfischen) Tugenden durch die Liebe. Die körperliche Dimension der Liebe wird jedoch wieder den christlichen Moralvorstellungen getreu als gefährlich dargestellt, der Kuss hingegen als legitimer Liebesbeweis und Seelentausch aufgenommen. In den *Dialoghi d'amore* von Ebreo findet keine Trennung von himmlischer und irdischer Liebe statt. Er unterscheidet im Sinne Platons verschiedene Ebenen oder Stufen der Liebe. Dass Gott als höchstes Gut und Quelle alles Seienden das Ziel jeglicher Liebe darstellt, führt bei Ebreo nicht zu einer moralischen Abwertung der irdischen Ebene der Liebe. Eros tritt hier als Zeugungsprinzip und als Mittler zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre wieder deutlicher in Erscheinung. Dass die Lebewesen auf unterschiedlichen Ebenen schöpferisch tätig werden, entspricht Platons Schilderung. In den Erosdialogen *Phaidros* und im *Symposion* wird auch den mit Materie behafteten Ebenen des Eros eine wichtige Bedeutung zugemessen. Platon lässt Diotima am Ende des *Symposion* hervorheben, dass alle Ebenen des Eros Achtung verdienen, was nicht oft genug betont werden kann.

Neuplatonisch ist die Vorstellung von Gott als Lichtquelle und Prinzip des Guten sowie der Gedanke der Emanation der göttlichen Liebe. Die Sehnsucht der Seele nach ihrem göttlichen Ursprung und die *homoíōsis theō* im Rahmen des Möglichen spiegelt sich in den Worten Diotimas im *Symposion* wider. Ebreo steht, abgesehen

von der mystischen Vorstellung der Vereinigung mit Gott, dem platonischen Original näher als Ficino und Plotin.

Bezüglich der französischen Renaissanceautoren, der Humanisten wie auch der Dichterkreise, wird in der Forschung eine Rezeption vermittelter Platonkenntnisse, nämlich über die italienischen Vorgänger, vor allem Ficino, postuliert. Es lässt sich leicht nachweisen, dass sich François I. für die Übersetzung und Verbreitung antiker philosophischer Texte einschließlich der platonischen Dialoge einsetzte, die entsprechend verfügbar waren und gelesen wurden. Im *Heptaméron* und in den *Prisons* der Marguerite de Navarre, die als Platonikerin gilt, finden sich, verbunden mit christlich-mystischen Elementen, wesentliche Aspekte des platonischen Eros. Für Platon ist jede Stufe wichtig, da die schönen Einzeldinge in unterschiedlichem Maß am Schönen teilhaben, was Marguerite erkannt und berücksichtigt hat. Die körperliche Ebene wird nicht als schlecht, sondern aufgrund ihrer Vergänglichkeit als unzulänglich erachtet. Marguerite betont das Besser-Werden durch die Liebe, die sich darin äußert, dass man das Gute für die geliebte Person anstrebt. Die Liebe weckt verborgene Tugenden, dabei hängt die Wirkung der Liebe von der charakterlichen Disposition, dem Seelenzustand, der Ausbildung des Individuums ab, worin sie mit der platonischen Vorstellung übereinstimmt.

In den *Prisons* findet eine Synthese von platonischen und dantesken Elementen statt. Es erfolgt ein Reifungs- und Abstraktionsprozess, ein ontologischer Aufstieg der Seele von den irdischen schönen Einzeldingen, die sie zunächst im wahrsten Sinne gefangen nehmen, zur Weisheit und zur Erkenntnis des wahrhaft Schönen, das Gott entspricht. Die Glückssuche wird wie bei anderen christlichen Autoren identisch mit der Gottessuche. Die Vorstellung des irdischen Lebens und des Körpers als Gefängnis geht auf den platonischen *Phaidon* zurück.

Neben der Rezeption der *Politeia* als staatstheoretischem Dialog werden in der französischen Renaissance Elemente der Eros-Konzeption Platons vornehmlich innerhalb der Lyrik aufgegriffen. Hinsichtlich der einzelnen Dichter der Pléiade, der Ecole Lyonnaise u.a. lässt sich ein individueller Zugriff sowohl auf die platonischen Erosdialoge als auch auf den Text Ficanos erkennen. Sie rekurrieren je nach ihrem Interesse und ihren Vorlieben und in unterschiedlichem Maß auf verschiedene Aspekte oder Elemente des platonischen Eros. Daher scheint es nicht möglich, die einzelnen Autoren zu kategorisieren.

An einigen Stellen kann nicht eindeutig entschieden werden, ob auf Platon oder Ficino rekurriert wurde, wenn nämlich ein Motiv oder Element in beiden Texten vorkommt. Betont werden muss in jedem Fall, dass die bei Ficino aufgezeigten unplatonischen Elemente und Gedanken nicht aufgenommen wurden.

Champier definiert die Liebe als Streben nach dem Schönen. Der Kontrast zwischen der schönen Seele und dem hässlichen Körper erscheint als Reminiszenz an Sokrates und Alkibiades. Der Gedanke, dass man sich denjenigen Menschen zuwenden solle, durch die man besser wird, stammt von Platon. Liebe motiviert zur geistigen und moralischen Entfaltung des Menschen. Corrozet charakterisiert die Liebe im Sinne Platons als Lehrer der Künste, als kreative Kraft, als Lerneifer und Weisheitsliebe, die der Tugendliebe entspricht.

Jean de la Haye versucht durch die Unterscheidung von Amour und Cupidon, der sich nur auf Materielles richtet, den platonischen Eros vor Missverständnissen zu retten. Letzterer, moralisch aufgewertet, gilt für La Haye als Inspiration zum Schönen und Guten. Pontus de Tyard vermischt original platonische Gedanken mit den durch Ficino überlieferten Motiven. Bezüglich der Arten der göttlichen *manía* greift er auf Ficino zurück. Als eigene kreative Leistung der französischen Renaissancedichter lässt sich die Verbindung des platonischen Eros als schöpferische *manía* mit der eigenen Dichtungstheorie erkennen. Zugleich berief man sich auf Platon als antikes Vorbild, um die eigene Dichterexistenz zu begründen und zu legitimieren.

Die Beflügelung und Inspiration der Seele durch die Liebe wird bei Tyard ebenso geschildert wie ihre schmerzvollen Seiten. Die Geliebte Pasithée wird als Inkarnation der göttlichen Idee des Schönen und Guten verehrt. Termini und Motive aus den platonischen Originaltexten werden übernommen, wie etwa das Streben des Liebenden nach der Schau des wahrhaft Seienden, nach dem Meer des Schönen. Die Aufwertung der körperlichen, sexuellen Dimension der Liebe kann sowohl auf die Lektüre der *Dialoghi Ebreos*, der seinerseits die Originaltexte vor Augen hatte, als auch auf einen genuin platonischen Einfluss verweisen, auch die Seelenverwandtschaft gewinnt einen neuen Stellenwert gegenüber den zuvor betrachteten neuplatonischen Texten. Wie mehrfach betont wurde, nimmt die zwischenmenschliche Dimension des Eros nimmt bei Ficino wie bei Plotin eine geringere Bedeutung ein, während Tyard in einigen Gedichten zum Ausdruck bringt, dass er eine ganzheitliche, als die emotionale und sexuelle Ebene mit

einschließende Liebesbeziehung vermisst. Wie bei Ebreo besteht das Bedürfnis nach einem umfassenden Erosbegriff, der dem Original entspricht.

Die Weiterentwicklung eines original platonischen Vergleichs aus dem *Phaidros*, dem der Verehrung der geliebten Person als Götterbild, des Besser-Machens der geliebten Person, findet sich bei Tyard. Er übernimmt außerdem die Vorstellung vom himmlischen und vom irdischen Eros nicht!

Als konstante Elemente des platonischen Eros ergeben sich bei Scève, Du Bellay und Heroët die Schönheit als Theophanie, der religiöse Schauer, das Entzücken oder der Enthusiasmus, das Sich-Spiegeln in den Augen der geliebten Person, die Inspiration durch den Anblick der geliebten Person, der Aufschwung und die Beflügelung der Seele, was in der platonischen als auch in der mittelalterlichen Tradition bei der Troubadourlyrik steht. Die magnetische Anziehung durch das Schöne ist, wie gezeigt, als Weiterentwicklung eines Gleichnisses aus dem platonischen *Ion* anzusehen, die bereits bei den Neuplatonikern vor Ficino, bei Ibn Hazm und bei dem Stilnovista Pier della Vigna auftritt. Die ethische und religiöse Dimension der Liebe erscheinen als konstante platonische Motive auch bei jenen obengenannten Autoren. Direkte Anleihen aus den Originaltexten Platons finden sich bei Heroët, Desportes wie auch Jamyn. Sie sehen wie Platon in der Liebe eine zwischen Gott und Menschen vermittelnde, inspirierende Kraft, die besonders in den Dichtern wirkt. Auch Jamyn besitzt nachweislich Detailkenntnisse aus den platonischen Originaltexten. Das von ihm aufgegriffene Thema des Ikarus, das er in origineller Weise mit dem platonischen Eros verknüpft, veranschaulicht die Situation der menschlichen Seele, die sich in dem Spannungsfeld zwischen Beflügelung, Selbstüberschätzung und Absturz in die Materie befindet.

In die Dichtung Lasphrises sind neben hedonistischen Vorstellungen auch platonische Motive eingegangen. Jodelle setzt den platonischen Eros auf satirische und scherzhafte Weise um. Seine immense Bildung ermöglichte auch Rabelais einen leichten Zugriff auf die platonischen Originaltexte.

Bei den in der Forschung als neuplatonisch geltenden französischen Renaissanceautoren lässt sich die verstärkte Weltflucht und Körperfeindlichkeit des Neuplatonismus nicht feststellen, die teils sogar kritisiert wird. Weitere konstante Elemente des platonischen Eros bestehen in der religiösen Verehrung der geliebten Person, in dem Streben des Mangelhaften nach dem Vollkommenen und Schönen sowie der aus dem *Phaidros* bekannten *Anámnesis* und der unterschiedlich klaren

Erinnerung der Seelen an das Schöne. Außerdem ist das Thema der Selbsterweiterung durch die Liebe präsent sowie die Definition der Philosophie als Weisheitsliebe, das Motiv des Androgynen sowie die Seelenverwandtschaft, die schließlich auch mit der Spiegel-Metapher ausgedrückt wird. Der platonische Grundsatz, dass dauerhafte Liebe nur zwischen Guten bestehen kann, tritt mehrfach auf, sowie die Vorstellung, dass die Liebe durch die Kenntnis dessen wächst, was man liebt.

In dem Erziehungs- und Bildungsroman *L'Astrée* werden von den einzelnen Protagonisten im Dialog unterschiedliche Liebeskonzeptionen vertreten. Aufgrund der soliden klassischen Bildung d'Urfés kann eine genaue Kenntnis der Originaltexte vorausgesetzt werden. Die einzelnen Figuren repräsentieren unterschiedliche Ebenen und Reifegrade der Liebe. Es finden sich bei den Hauptfiguren sowohl Elemente des platonischen Eros, als auch Elemente der römischen Liebeslegie und der Frauenverehrung der Troubadourlyrik. Auch hier wird die Liebe als höchstes Gut und als eine die Seele adelnde, ermutigende Kraft gesehen. Die destruktiven Wirkungen übermäßiger, auf ein Individuum fixierter Liebe werden an der Hauptperson Céladon veranschaulicht. Das Augenmerk bei der Untersuchung der *Astrée* liegt hier auf dem Nachweis genuin platonischer Wesenszüge und Kennzeichen der Liebe, neben den neuplatonischen und mittelalterlich-troubadouresken Elementen.

Zudem findet sich bei d'Urfé die von Platon geschaffene Synthese von Liebe, Philosophie, Ethik und Religion. Thematisiert wird ebenso die Kultivierung der verschiedenen Seelenvermögen und Tugenden durch die Liebe. Zahlreiche Aspekte, die in den platonischen Eros-Dialogen auftreten, werden in den einzelnen Erzählungen und Gesprächen aufgegriffen. Als Kontrast hierzu thematisiert d'Urfé exemplarisch auch die destruktiven Wirkungen der Liebesleidenschaft unbeherrschter Menschen, die auch bei Scudéry auftreten.

Was das 17. Jahrhundert angeht, wurde das Wesen der Präziösen und die Herausbildung der Salons bzw. Ruelles detailliert geschildert, überdies die Galanterie als Kunst des geistvollen Flirtens. Es bestand ein besonderes Interesse an der Erforschung der Affekte und Leidenschaften während des 17. Jahrhunderts. Aus den Diskussionen über Liebe und Ehe ergibt sich der empfundene Widerspruch zwischen Liebe als freiwilliger Hinwendung und Ehe als Zwang und Pflichterfüllung. Die Unvereinbarkeit von Liebe und Ehe geht auf die

mittelalterlichen Liebesurteile und letztlich auf Platon zurück. Die Liebeskonzeptionen der *Astrée* wirkten außerdem auf die Romanliteratur des 17. Jahrhunderts ein. Die Kultur der Liebe, die Erziehung und Entfaltung der Seelenkräfte durch die Liebe, manifestiert sich in der *Carte du Tendre* im Roman *Clélie* der Madeleine de Scudéry. Es erfolgt eine schrittweise Annäherung an die Geliebte nach festgelegten Verhaltensregeln.

In der Forschungsliteratur wird vielfach von „platonischen“ Gedanken bei Madeleine de Scudéry gesprochen, ohne zu präzisieren, worin das Platonische besteht. Madeleine de Scudéry kannte offensichtlich die Schriften Platons und lobt ihren Inhalt in den *Conversations sur divers Sujets*. Die Konzeption der *tendresse* und der *amitié tendre* besteht in einer Kultur der Gefühle und Affekte und einer verstärkten Empfindsamkeit. Madeleine de Scudéry verknüpft ihre spezielle Liebeskonzeption mit wesentlichen Elementen des platonischen Eros. Die *tendresse* bezeichnet eine Liebesfähigkeit, die zusammen mit der Güte, Großherzigkeit, Zuverlässigkeit als menschliche Grundtugend gilt. Die Fähigkeit zur *tendresse* muss als Funktion in der Seele angelegt sein. Die Tugenden, die sich durch die Liebe erst entfalten, manifestieren sich in unterschiedlichem Maß in den verschiedenen Romanfiguren. Die Liebe stellt ein existentielles Bedürfnis dar, sowie die Voraussetzung, ein kultivierter Mensch zu werden, implizit leitet sie zum moralisch Guten hin. Der Widerspruch zwischen Liebe und Ehre oder Ehrgefühl wird bei Scudéry nahezu aufgehoben. Scudéry erkennt in den Leidenschaften bedeutende Seelenkräfte, die auf konstruktive Ziele gerichtet werden müssen. Ohne Mut, Eifer und Begeisterung für eine gute Sache ist weder ein persönlicher Erfolg noch kultureller Fortschritt möglich, was ein Element des platonischen Eros ausmacht. Die stoische Leidenschaftslosigkeit erfährt in den Romanen Scudérys eher sogar eine negative Bewertung, weswegen stärkere neostoische Einflüsse unwahrscheinlich sind.

In den Gesprächen der verschiedenen Charaktere lassen sich Betrachtungen zu den Wirkungen und Leistungen der Liebe, die auf den für den *Eros* relevanten Dialogen basieren, ausmachen. Die Schönheit wird als Auslöser der Liebe ausführlich beschrieben. Die Begeisterung für etwas als gut und erstrebenswert Erkanntes und das eifrige Bemühen darum entspricht dem Wesen des platonischen Eros. Die Liebe motiviert und befähigt zu außergewöhnlichen Taten, was auf das *Symposion* zurückgeht. Die Liebe wird auch als edelste aller Leidenschaften definiert. Mit dem

Ausdruck *tendre passion* scheint Madeleine de Scudéry die ethische Dimension der Liebe, das Feingefühl und das Wohlwollen, mit dem leidenschaftlichen Streben, der Tugend- und Ehrliche, vereinen zu wollen. Dies kommt dem platonischen Eros sehr nahe, mit dem wichtigen Unterschied, dass die philosophischen Inhalte für Scudéry nicht relevant sind. Ihre Heldinnen und Helden streben nach Tugend und bemühen sich um Ehre, gesellschaftliche Anerkennung sowie um die genannten charakterlichen Qualitäten. Es verwundert nicht, dass *Clélie* als römische Erzählung auch römische Wertvorstellungen widerspiegelt. Der betonte Ehrgeiz, *ambition*, das Streben nach *honneur*, verweist auf einen Wesenszug der römischen Ethik, der jedoch von Scudéry mit den dargelegten platonischen Gedanken verknüpft wird. Die Ehrliche bedeutet für Platon nur den zweitbesten Weg zur Glückseligkeit. *Cyrus* wird in Scudéry's idealisierendem Roman *Le Grand Cyrus* als vorbildlicher Mensch charakterisiert, als empfindsamer Held, der alle Tugenden und Seelenkräfte kultiviert und entfaltet hat. Durch die Kultur ihrer Gefühle erscheinen die Scudéry'schen Helden umso liebenswerter. Die idealisierenden Romane Scudéry's vermitteln unabhängig von historischen Wahrheiten nachahmenswerte Verhaltensweisen und allgemeine Werte und Normen. Auf Platon geht die Erkenntnis zurück, dass nur gute Menschen, die *vertu*, *esprit* und *tendresse* besitzen, einander dauerhaft lieben können. Auf die Vielschichtigkeit des platonischen Eros-Begriffs habe ich mehrfach hingewiesen; dieses Phänomen liegt dem Begriff *amour* ebenfalls zugrunde, der zugleich die körperlich-sexuelle Dimension umfasst. Um ihre Liebeskonzeption davon abzugrenzen, spricht Scudéry von *tendre amitié*. Platon betont die moralische Verpflichtung der Liebenden füreinander; sie wollen das Gute und meiden alles, was der geliebten Person schaden könnte, wie im *Phaidros* ausgeführt wird. Diese ethische Implikation der Liebe stimmt mit dem Bedeutungsfeld der *amitié tendre* überein. Das Verhalten der philosophischen Liebenden, das Platon beschreibt, entspricht im Wesentlichen dem respektvollen und aufrichtigen Verhalten der *tendres amis* und der Heldinnen und Helden in den Romanen, deren Handlungen nachahmenswert erscheinen. *Amour passion* bezeichnet die sexuelle Dimension der Liebe, das körperliche Begehren, dessen Gefahr in der *Carte de Tendre* durch die *Mer dangereuse* veranschaulicht wird. Innerhalb außerehelicher und vorehelicher Bekanntschaften, wie sie in den Ruelles (Salons) wie auch in den Romanen Scudéry's vorliegen, galten sexuelle Beziehungen offiziell als illegitim. Im Fall Platons handelt es sich ebenfalls um

außereheliche und zusätzlich um gleichgeschlechtliche, Beziehungen, sodass auch hier die sexuelle Erfüllung der Liebe offiziell nicht realisiert werden konnte. Die Folgen des unbeherrschten sexuellen Begehrens, sowie weiterer Leidenschaften, wie Machtgier, die sich außerhalb der ethischen Normen der *tendresse* bewegt, werden an verbrecherischen Charakteren wie Tarquinius, Tullie u.a. demonstriert, die als abschreckende *exempla* dienen. Als neuplatonisch können die Schilderungen Scudéry's insofern nicht gelten, als die im Neuplatonismus betonte Abwertung der wahrnehmbaren Schönheit und der verstärkte religiöse Aspekt bzw. die Hinwendung zu Gott als höchstem Liebesobjekt nicht in Erscheinung treten. Scudéry betont im Vergleich zu Plotin, Ficino u.a. anstelle des theologischen Aspekts nahezu ausschließlich die zwischenmenschlichen Liebesbeziehungen. Sie veranschaulicht an positiven und verabscheuungswürdigen *exempla* die praktische Umsetzung der Ethik, mit der Platon seine Eros-Konzeption verbunden hat. An den neuplatonischen Autoren wurde gezeigt, dass die Freundschaft und Seelenverwandtschaft einen relativ geringen Stellenwert einnimmt.

Mit dem Bestreben der französischen Autoren und Autorinnen der Renaissance und des 17. Jahrhunderts, sich von den italienischen Vorgängern abzugrenzen, sich gleichsam zu emanzipieren, geht das Interesse einher, auf die griechischen Originaltexte zu rekurrieren, die seit der Renaissance auch in Übersetzung vorlagen. Vor allem in den elitären Kreisen der Dichtergruppen wie auch der Salons entstand das Bedürfnis, Eigenständiges zu entwickeln, was sich in der Liebeskonzeption Scudéry's besonders zeigt. Sie verbindet ihre Auffassung von der Liebe und dem Verhalten liebender Menschen mit einer Ethik, die sich in den Eros-Dialogen Platons widerspiegelt. Aristoteles widmet sich in seinen Ethiken intensiv der Freundschaft, die er als notwendige menschliche Tugend betrachtet, geht aber nicht auf das Wesen des Eros ein. Die sogenannte *tendre amitié* bei Madeleine de Scudéry wie auch die *tendre passion* enthält den Aspekt des Erotischen. Platon verbindet den Eros auf geniale Weise mit ethischen und humanistisch anmutenden Vorstellungen.

Ich habe auf die unterschiedlichen philosophischen Orientierungen und geistigen Strömungen der Renaissance und des 17. Jahrhunderts verwiesen. Im Falle einiger bekannter Texte des 17. Jahrhunderts wie etwa den Dramen Corneilles und Racines ließen sich keine Bezüge zu Platon herstellen, da dort eine neostoische Prägung

vorliegt. Aus den neostoischen Quellen konnte Scudéry keine Vorlagen für ihre Liebeskonzeption gewinnen, da das Thema der Liebe für die Stoa wenig relevant ist.

Fénelon verbindet seine christlichen Moralvorstellungen eklektisch mit Elementen aus der neostoischen und platonischen Ethik. Die materielle Ebene der Liebe, *amour intéressé*, versetzt die Seele in Unruhe durch die ständige Hoffnung, das Erstrebte zu erreichen oder die Furcht, es zu verlieren, ein Gedanke, den bereits Augustinus äußert. *Amour pur* besteht in der interessefreien, selbstlosen Liebe, die der Nächstenliebe und der auf Gott gerichteten Liebe entspricht. Fénelon unterscheidet darüber hinaus eine edle, auf wahrhaft Gutes, auf Tugend, Erkenntnis ausgerichtete, Form des menschlichen Strebens und Begehrens, die dem platonischen Eros entspricht. Fénelon stellt diesen Bezug selbst her, indem er sich ausdrücklich auf den *Phaidros* und das *Symposion* sowie auf den *Laelius* Ciceros beruft. Er verweist darauf, dass Cicero aus der platonischen Quelle geschöpft hat. Im Erziehungsroman *Télémaque* finden sich platonische, stoische und christliche Einflüsse. *Télémaque* durchläuft, begleitet und angeleitet durch Mentor, einen seelischen Reifungsprozess, der sich über verschiedene Entwicklungsstadien vollzieht. Er erfährt eine umfassende Ausbildung in allen Lebensbereichen, um auf seine Rolle als liebenswerter, gerechter Herrscher vorbereitet zu werden. In diesem Kontext bezieht sich Fénelon auf die *Politeia* und die *Nomoi* Platons. Außerdem erfährt *Télémaque* auch verschiedene Ebenen der Liebe, der Liebesleidenschaft und Freundschaft, die für eine Kultur der verschiedenen Seelenkräfte notwendig erscheinen. In dem moralischen Tadel der Leidenschaften liegt ein christlich-stoischer Einfluss. Die liebevoll-fürsorgliche Seelenleitung geht, wie gezeigt wurde, auf Platon zurück, ebenso die Einsicht, dass nur gute Menschen einander dauerhaft lieben können. Da der Adressat des Romans ein Prinz ist, liegt der Akzent auf der Ausbildung zum praktischen Leben, zur *vita activa*. In den *Prisons* der Marguerite de Navarre, die einen ähnlichen inneren Reifungsprozess beschreiben, erscheint die *vita contemplativa* als höchstes Ziel.

Als grundlegender Wesenszug des Eros, den Platon darlegt und der auch über die hier betrachteten Jahrhunderte hinaus präsent bleibt, lässt sich das Streben der menschlichen Seele nach etwas, woran es ihr mangelt, erkennen. Das Streben des Mangelhaften nach Vervollständigung bzw. Vollendung, sowie das Bewusstsein dieses Mangels, ist außerdem motiviert durch die Sehnsucht nach Glückseligkeit

und Unsterblichkeit. Dieses Streben wird von Platon als ein angeborenes Grundstreben erkannt, das sich bei allen Lebewesen in der erzeugenden, kreativen Tätigkeit auf verschiedenen Wegen und Ebenen manifestiert. Platon zeichnet sich gegenüber anderen Repräsentanten philosophischer Systeme dadurch aus, dass er eine in ihrer Ausprägung und Nachwirkung einmalige und beispiellose Eros-Konzeption begründet hat.

Als Ausblick auf die nachfolgenden Jahrhunderte möchte ich abschließend anfügen, dass es sicherlich lohnend wäre, zu untersuchen, wie spätere Autoren jenes Gefühl des Mangels und der Unzulänglichkeit thematisiert haben. Beispielsweise erkennt John Locke in seinen philosophischen Traktaten das „Unbehagen“ (*uneasiness*) als eine der menschlichen Seele innewohnende Kraft, welche die Ursache aller menschlichen Aktivität und Produktivität bedeutet, ohne die auch kein kultureller, wissenschaftlicher und künstlerischer Fortschritt stattfinden könnte.

.

LITERATURVERZEICHNIS ZU BAND II.

Lexika:

Georges 1962: Heinrich Georges: Ausführliches Handwörterbuch Lateinisch / Deutsch. Hannover.

Der Neue Pauly. Herausgegeben von Hubert Cancik, Helmut Schneider, Manfred Landfester. Stuttgart und Weimar.

Lausberg (1990) : Heinrich Lausberg: Elemente der literarischen Rhetorik, Stuttgart.

Nachschlagewerke:

Der Große Ploetz. Daten-Enzyklopädie der Weltgeschichte. 32. Auflage 1998, Frankfurt am Main.

Primärtexte:

Albertus Magnus: *Liber de natura et origine animae*. Übersetzt und eingeleitet von Henryk Anzulewicz. Freiburg 2006.

Bembo: Pietro Bembo: *Asolaner Gespräche*. Übersetzt und herausgegeben von Michael Rumpf. Manutius Verlag Heidelberg 1992.

Castiglione: Baldassare Castiglione. *Il libro del Cortegiano*. A cura di Giulio Carnazzi. Milano 1987.

Ders: *Der Hofmann*. Übersetzt von Albert Wesselsky. Berlin 1996.

Dante: Dante Alighieri: *Il Convivio*. Commentato da G. Busnelli e G. Vandelli, 2. edizione a cura di Enzo Quaglio. Opere di Dante IV e V, edizione diretta da Vittore Branca (u.a.) Firenze 1964.

Il Convivio/Das Gastmahl. 4 Bde. Italienisch und Deutsch, übersetzt von Thomas Ricklin, kommentiert von Francis Cheneval, herausgegeben von Ruedi Imbach. Hamburg 1996-2004.

Die Göttliche Komödie/ La Divina Commedia. Übersetzung von Karl Vossler, München 1941.

La Vita Nuova / Das neue Leben. Italienisch und Deutsch. Übersetzt von Hanneliese Hinderberger. Basel 1947.

Desportes: Philippe Desportes: *Oeuvres complètes. Livres I-VI*, édition critique par Victor Graham. Genève 1959-1963.

Diverses Amours et autres Œuvres meslées 1963.

Elégies 1961.

Les Amours de Cléonice.

Les Amours de Diane I-II 1959.

Les Amours d' Hippolyte 1960.

Du Bellay: Joachim du Bellay: *L'Olive*. Texte établi avec notes et introduction par Ernesta Caldarini. Droz, Genève 1974.

- Ebreo: Leone Ebreo (Léon Hébreu): *Dialogues d'Amour*. Übersetzung von Pontus de Tyard. Herausgegeben von T. Anthony Perry. University Press North Carolina.
- Fénelon: François Salignac de la Mothe Fénelon: *Œuvres I et II*, édition établie par Jacques Le Brun. Bibliothèque de la Pléiade. Paris 1983.
- Ders.: *Dialogues des Morts*. Trente Dialogues choisis et commentés par Jacques Gaillard 1994.
- Ficino: Marsilio Ficino. *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt von Karl Paul Hasse. Hamburg 1984.
- Heroët: Antoine Heroët: *Œuvres poétiques (L'Androgyne, La Parfaicte Amye)*, édition critique par Ferdinand Gohin. Paris 1909.
- Ibn Hazm al-Andalusi: *Das Halsband der Taube. Von der Liebe und den Liebenden*, übersetzt von Max Weisweiler. Frankfurt am Main 1961.
- Jamyn: Amadis Jamyn: *Oeuvres poétiques avec sa vie* par Guillaume Colletet, introduit par Charles Brunet, Librairie Droz, Genève 1967.
- Ders.: *Premières Poésies et Livre Premier*, édition critique de Samuel Carrington. Librairie Droz, Genève 1973.
- Ders.: *Les œuvres poétiques. Livres II-IV (1575)*, édition critique de Samuel Carrington. Librairie Droz, Genève 1978.
- Jodelle: Estienne Jodelle: *Les œuvres et meslanges poétiques. Tome I-II* avec une note biographique et des notes par Ch. Marty-Laveaux. Genève.
- Lasphrise: Marc Papillon de Lasphrise: *Les Amours de Théophile, L'Amour passionné de Noémie*. Edition critique par Margo Manuela Callaghan. Droz, Genève 1979.
- Livius: Titus Livius: *Ab urbe condita. Römische Geschichte*. Lateinisch und Deutsch, übersetzt von Robert Feger. Stuttgart 1981.
- Lukrez: T. Lucretius Carus: *De rerum natura / Welt aus Atomen*. Lateinisch und Deutsch, übersetzt von Karl Büchner. Stuttgart 1986.
- Marguerite de Navarre: Marguerite de Valois, Reine de Navarre: *L'Heptaméron*. Ed. par Renja Salminen. Bibliothèque Droz, Genève 1999.
- Das Heptameron*. Übersetzt und herausgegeben von Walter Widmer. München 1979.
- Dies.: *Les Prisons*. Edition et commentaire par Simone Glasson. Librairie Droz, Genève 1978.
- Ovid: P. Ovidius Naso: *Metamorphosen / Verwandlungen*. Lateinisch und Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Erich Rösch. München/Zürich 1990.
- Petrarca: *Il Canzoniere*. Italienisch und Deutsch. Übersetzt von Geraldine Gabor und Ernst-Jürgen Dreyer. München/Zürich 1993.
- Platonis Opera. OCT (Oxford Classical Texts), ed. Joannes Burnet. Oxford.
- Platon: *Werke in 8 Bänden*, Griechisch und Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunther Eigler. Darmstadt 1990.
- Platon: *Symposion*. Übersetzt und kommentiert von Hans Reynen, Münster 1962.
- Platon: *Phaidros*. Übersetzt und kommentiert von Ernst Heitsch. Göttingen 1997.
- Platon: *Le Banquet*. Texte établi et commenté par Léon Robin. Paris 1951.
- Plotin: *Enneaden*. Griechisch und Deutsch. 5 Bände, übersetzt von Richard Harder u.a.. Hamburg 1956-1967.
- Rabelais: François Rabelais : *Oeuvres complètes. Tome I et II*, édition de Pierre Jourda. Garnier, Paris 1962.
- Gargantua und Pantagruel I und II*. Übersetzt von Horst und Edith Heinze. Frankfurt am Main 1974.
- Ronsard: Pierre de Ronsard: *Les Amours et les folastries*. Edition établie, présentée et annotée par André Gendre. Paris 1993.
- Scève: Maurice Scève: *Délie. Objet de plus haulte vertu*. Edition présentée, établie et annotée par Françoise Charpentier. Gallimard Paris 1984.

- Scudéry: Madeleine de Scudéry: *Clélie, Histoire Romaine*. 5 parties, édition critique par Chantal Morlet-Chantalat. Honoré Champion. Paris 2001.
- Dies.: *Artamène ou Le Grand Cyrus. Dedié à Madame la Duchesse de Longueville*, éd. par Monsieur Georges de Scudéry. 10 volumes, Slatkine Reprints Genève 1972.
- Dies.: *Mathilde d'Aguilar*. Avec une préface de René Godenne. Slatkine Reprints Genève 1979.
- Conversations sur divers sujets. Par Mademoiselle de Scudéry. Tome I et II. Ches Daniel du Fresne, Amsterdam 1655.*
- Seneca: 1987 *Epistulae Morales/Ethische Briefe*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt von Manfred Rosenbach. München.
- D'Urfé, Honoré: *L'Astrée de Monsieur d'Urfé. Pastorale allégorique avec la clé*. Tome 1-5. ed. Par Pierre Witte, Paris 1783.
- L'Astrée*. Edition et choix de Jean Lafond. Ed. Gallimard 1984..
- Ders.: *Die Schäfferinn Astrea (1624) Bd. I. – III*. Herausgegeben von Alfred Noé, bearbeitet von Jürgen Leonhardt u.a., Translatio, Weidler Berlin 2004.
- Vergil (1969): *P. Vergili Maronis opera*. Rec. R. A. B. Mynors. Oxford.
- Vergil: *Aeneis*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt von Maria und Johannes Götte. München / Zürich 1985.
- Bucolica, Georgica / Landleben*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt von Johannes u. Maria Götte. München/Zürich 1987.

Sekundärliteratur:

- Adam 1962: Antoine Adam: *Histoire de la Littérature française au XVII. Siècle*. Tome I-III, Paris.
- Adam 1962: Antoine Adam: *Histoire de la Littérature Française au XVII.e siècle. Tome I*, Paris.
- v. Albrecht 1994, *Geschichte der lateinischen Literatur I und II*. München.
- Allen 1984: Michael J. B. Allen: *The Platonism of Marsilio Ficino*. Berkeley, Los Angeles, London.
- Armstrong 1979: Hilary Armstrong: *Plotinian and Christian Studies*. London.
- Arnoux 1913: Jules Arnoux: *Un précurseur de Ronsard. Antoine Heroët. Neo-Platonicien et Poète*. Paris.
- Beierwaltes.1980: Werner Beierwaltes: *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*. Heidelberg.
- Bengtson, Hermann 1995: *Römische Geschichte*. München.
- Buck 1949: August Buck: *Dante als Dichter des christlichen Mittelalters*. Hamburg.
- Ders. 1976: *Die Rezeption der Antike in den romanischen Literaturen der Renaissance*. Berlin.
- Büchner, Karl 1971: *Das neue Cicerobild*. Darmstadt.
- Ders.1962: *Studien zur römischen Literatur II: Cicero*. Wiesbaden.
- Ders. 1976: *Somnium Scipionis. Quellen, Gestalt, Sinn*. Wiesbaden.
- Büff 1979: Renate Büff: *Ruelle und Realität. Präziöse Liebes- und Ehekonzeptionen und ihre Hintergründe*. Heidelberg.
- De Jean 1991: Joan de Jean: *Tender Geographies*. Columbia University Press.
- Demandt 2001: Alexander Demandt: *Das Attentat in der Geschichte*. Köln u.a.
- Denis 2001: Delphine Denis: *La Parnasse galant. Institution d'une catégorie littéraire au XVII. siècle*. Paris.
- Denis / Spica 2002: Delphine Denis, Anne-Elisabeth Spica (Hgg.): *Madeleine de Scudéry, une femme de letters au XVII. siècle* Artois Presses d'Université.

- Denis 1998: *De l'air galant et autres conversations*. Genève.
- Ebbersmeyer 2002: Sabrina Ebbersmeyer: *Sinnlichkeit und Vernunft. Studien zur Rezeption und Transformation der Liebestheorie Platons in der Renaissance*. München.
- Eisenbichler / Pugliese 1986: Konrad Eisenbichler, Olga Zorzi-Pugliese (Hgg.): *Ficino and Renaissance Platonism*. Dovehouse Edition Ottawa.
- Festugière 1941: Jean Festugière: *La philosophie de l'Amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI.e siècle*. Paris.
- Gaume 1977: Maxime Gaume, *Les inspirations et les sources de l'œuvre de Honoré d'Urfé*. Centre d'études Foréziennes, St. Etienne.
- Glanzmann 2004: Sibylle Glanzmann: *Der einsame Eros. Eine Untersuchung des Symposium-Kommentars „De amore“ von Marsilio Ficino*. Narr Francke Verlag Tübingen.
- Hardt 1996: Manfred Hardt: *Geschichte der italienischen Literatur*. München/Zürich.
- Heinimann 1961: Fritz Heinimann: *Eine vorplatonische Theorie der téchnē*. In: Museum Helveticum 18.
- Hobert 1967: Erhard Hobert: *Die französische Frauensatire*. Marburg.
- Hodgson 2002: Richard Hodgson (Hg.): *La femme au XVII. siècle*. Actes du colloque de Vancouver University of British Columbia, 5-7. Octobre 2000. Tübingen.
- Horowitz 1984: Louise K. Horowitz, *Honoré d'Urfé*. Boston/Massachusetts.
- Hunger 1961: Herbert Hunger: *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*. Herausgegeben von H. Hunger, Otto Stegmüller, Karl Büchner u.a., Zürich.
- Imbach / Schulthess 1996: Ruedi Imbach, Peter Schulthess: *Lexikon der Philosophie des lateinischen Mittelalters*. Zürich u.a.
- Jankovičs / Nemeth 2002: Josef Jankovičs, Katalín Nemeth (Hgg): *Der Mythos von Amor und Psyche in der europäischen Renaissance*. Budapest.
- Kanngießer 2008: Lydia Kanngießer: *Zu Platon: Das Schöne, das Gute und seine Bedeutung für den Menschen*. Grin Verlag.
- Köhler 1983: Erich Köhler: *Vorlesungen zur Geschichte der französischen Literatur: Vorklassik (Bd.I), Klassik 1 (Bd. II), Klassik 2 (Bd.III)*, herausgegeben von Henning Krauß und Dietmar Rieger. Stuttgart u.a. 1983.
- Krajewska 1993: Barbara Krajewska: *Du coeur à l'esprit. Mademoiselle de Scudéry et ses Samedis*. Paris.
- Kristeller 1929: Paul Oskar Kristeller: *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*. Tübingen .
- Ders. 1988: *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. Firenze.
- Kroll 1996: Renate Kroll: *Femme Poète. Madeleine de Scudéry und die ‚poésie précieuse‘*. Tübingen.
- Leduc-Fayette 1966: Denise Leduc-Fayette: *Fénelon. Philosophie et spiritualité*.Genève.
- Leeker 2003: Joachim Leeker (Hg.): *Renaissance*. Stauffenburg.
- Leitgeb 2004: Maria-Christine Leitgeb: *Liebe und Magie. Die Geburt des Eros und Ficanos De amore*. Edition Roesner.
- Magendie 1929: Maurice Magendie, *L'Astrée d'Honoré d'Urfé*, Société Française d'Éditions Littéraires et Techniques. Paris.
- Mansfeld 1987: Jaap Mansfeld (Hg.): *Die Vorsokratiker I./ II*. Stuttgart.
- Marek 2003: Heidi Marek: *Die Lyrik der Pléiade*. In: Leeker 2003. S. 73-111.
- Dies.: 2003: *Die Ecole Lyonnaise. Maurice Scèves Délie (1544) und Louise Labés Œuvres (1555)*. In: Leeker 2003 S. 47-71.
- Dies.: 2004: *Tra il volo di Dedalo e la caduta di Icaro. L'avventura dell'ispirazione poetica nel ‚Solitaire Premier‘ de Pontus de Tyard*. In: Studi umanistici Piceni XXIV/2004. Istituto Internazionale di Studi Piceni – Sassoferrato. S. 203-211.

- Dies. 1997: *Narziß und Pygmalion. Pontus de Tyard und das Dilemma des Neuplatonismus*. In: Horn / Walter 1997 S.111-125.
- Matuschek 2002: Stefan Matuschek (Hg.) *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons „Symposion“ und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne*. Heidelberg.
- Mère 2001: Emmanuel Mère: *Pontus de Tyard*. Dijon-Quétigny.
- Mönch 1938: Walter Mönch: *Frankreichs Literatur im XVI. Jahrhundert*. Berlin.
- Wehle 1986: Winfried Wehle: *Dichtung über Dichtung. Dantes „Vita Nuova“*. München.
- Moreschini 1978: *Claudio Moreschini: Apuleio e il platonismo*. Ed. Leo Olschki. Firenze.
- Münstermann 1995: Hans Münstermann: *Apuleius. Metamorphosen literarischer Vorlagen*. Leipzig.
- Palacio 1923: Asin Palacio: *Die muselmanische Eschatologie und die Divina Commedia* in: Deutsches Dante-Jahrbuch Bd. 7. 1923, S. 21-38.
- Pelous 1980: Jean-Michel Pelous: *Amour précieux, amour galant (1654-1675)*. Paris.
- Penzkofer 1998: Gerhard Penzkofer: *L'art du mensonge. Erzählen als barocke Lügenkunst in den Romanen von Mademoiselle de Scudéry*. Tübingen.
- Pflaum 1926: Heinz Pflaum: *Die Idee der Liebe: Leone Ebreo, Dialoghi d'Amore*. Tübingen.
- Ricolfi 1983: Alfonso Ricolfi: *Studi sui Fedeli d'Amore. Dai poeti di corte a Dante, simboli segreti e linguaggio segreto*. Foggia.
- Rielke 1925: August Rielke: *Die Philosophie der Renaissance*. München.
- Stackelberg 1972: Jürgen von Stackelberg: *Literarische Rezeptionsformen*. Athenäum Frankfurt.
- Stillers 1988: Rainer Stillers: *Humanistische Deutung. Studien zu Kommentar und Literaturtheorie in der italienischen Renaissance*. Studia humaniora Bd. 11, Düsseldorf.
- Ders.:1982: Zum impliziten Literaturbegriff und Textverstehen in Dantes Convivio. In: Deutsches Dante-Jahrbuch 57, 1982, 85-107.
- Ders. 2002: *Erträumte Kunstwelt. Niccolò da Correggios Fabula Psyches et Cupidinis (1491)*. In: Jankovics / Nemeth 2002.
- Speer 2005: Andreas Speer: *La bellezza della Sapienza*. In: Deutsches Dante-Jahrbuch 79.
- Theiler 1930: Willy Theiler: *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. München.
- Wallis 1995: R. T. Wallis: *Neoplatonism*. Indianapolis / Cambridge.
- Walzer1962: Richard Walzer: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*.
- Winter: Ulrich Winter: *Das Prinzip Freundschaft. Anerkennung, Fürsorge und dialogische Ethik in literarischen Anthropologien des französischen 17. Jahrhunderts (Madeleine de Scudéry, La Rochefoucauld, Mme. De Lafayette u.a.)* Regensburg 2003. In Manuskriptform eingesehen.