

Marc Schäfer

„non satis ab hominibus intellecta“ – zeichentheoretische Selbstautorisierung in Petrarca's *Secretum*

Der Dichter und Humanist Francesco Petrarca gehört zu jenen Autoren, die in einer historischen Periode des Übergangs vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit wirken und in ihrem Schreiben jenen Übergangs- und Wandlungsprozess selbst mitvollziehen und reflektieren. Literaturhistorisch schwer zu fassen, ist der Umbruch in seinem Status intensiv und zum Teil kontrovers debattiert worden. Bei aller Vorsicht darf man indessen insofern von einer ‚Epochenschwelle‘ sprechen, als es sich um eine Periode handelt, in der sich ein wachsendes Bewusstsein einer neuen Zeit geltend macht, das in literarischen Texten zunehmend artikuliert¹ und ausgehandelt wird.

Beispielhaft hierfür könnte das Verhältnis von Werkpoetik und Autorschaft bei Petrarca stehen, das Nelting in einer Analyse seiner italienischsprachigen Lyrik mit den Begriffen der Singularität und Sodalität eingefangen hat.² Durch eine gleichzeitig singuläre Profilierung mit Betonung der Besonderheit der Einzelperson des Dichter-Ichs und eine sodale Absicherung als Angehöriger einer hervorgehobenen historischen Gruppe, die ihr Selbstverständnis aus der Summe antiken Wissens ableitet,³ grenzt sich der Dichter etwa von vorangehenden mittelalterlichen Traditionen und Subjektkonzeptionen ab und trägt so nicht zuletzt dazu bei, jene in der Folge einflussreiche Vorstellung zu lancieren, das

¹ Vgl. Gerhard Regn: „Petrarca's *Canzoniere*. Zur epochalen Bedeutung eines *Buches der Lieder*“. In: Francesco Petrarca: *Canzoniere*. Hg. v. Gerhard Regn, übers. v. Karl Förster. Mainz 1987, S. 7-27, hier S. 7.

² Vgl. David Nelting: „Frühneuzeitliche Selbstautorisierung zwischen Singularisierung und Sodalisation (Francesco Petrarca, Pietro Bembo, Joachim Du Bellay)“. In: *Romanistisches Jahrbuch* 62 (2011), S. 188-214, hier S. 189.

³ Die Verbindung von Singularität und Sodalität fasst Giuliani treffend in einem Vergleich des *Secretum* mit Dantes *Commedia*, in dem die markierte Singularität und aus einer das Werk grundlegenden autobiographischen Fiktion erwachsende Spezifik des Dargestellten zur eigentlichen Bedingung dafür wird, dass es als Beschreibung einer distinkten Gruppe von Literaten wahrgenommen werden kann: „Il cammino di Francesco non è più il ‚cammin di nostra vita‘, ma quello di un'anima singola, che potrà interessare al più le anime affini, cioè gli uomini di lettere e poeti che si sono trovati, si trovano e si troveranno nelle stesse condizioni del penitente.“ (Oscar Giuliani: *Allegoria, retorica e poetica nel Secretum del Petrarca*. Bologna 1977, S. 42).

medium aevum sei als ein Zeitalter der Dunkelheit zu begreifen, das die eigene Gegenwart von ihrem antiken Vorbild trenne.⁴ Zwar ist Burckhardts Diktum, bei Petrarca handele es sich um „eine[n] der frühesten völlig modernen Menschen“,⁵ in diesem Zusammenhang sicher als eine überspitzte und übersteigerte Charakterisierung aufzufassen, doch kann sie auch dank des entscheidenden Einflusses, den sie auf die Forschung genommen hat, als Anknüpfungspunkt dienen, um Petrarcas besonders ambivalente Stellung im Kontext der genannten Übergangsphase näher zu beleuchten.

Aufgrund der Aufwertung von Konzepten der Subjektivität und Individualität in einem vorfrühneuzeitlichen Paradigma wird es dem Dichter möglich, durch die Konstruktion einer Autor-Persona durch sein Gesamtwerk hindurch sowie in der spezifischen Ausgestaltung im lateinischsprachigen Dialog *Secretum* eine neuartige Form von Subjektivität und Autorschaft zu postulieren. Zu hinterfragen wäre diesbezüglich, ob sich die auktoriale Positionierung konkreter einordnen und sich über sie Genaueres sagen lässt als das, was sich aus bisherigen Forschungen zum Renaissancekonzept im Allgemeinen und seiner Ausgestaltung bei Petrarca im Besonderen, insbesondere den Arbeiten Hempfers und seiner Schule, bereits erschließen lässt: Dass in jener von einer diskursiven Pluralität⁶ geprägten Epoche Texten aus der teilweisen Wiederentdeckung und Aufwertung antiker Quellen ein deutlich erweitertes autoritatives Referenzsystem erwächst, das wiederum ein grundlegendes Changieren zwischen spätmittelalterlichem und rinascimentalem Diskurssystem nach sich zieht, im Laufe dessen die Texte nie auf eine definitive Position hin zulaufen, beziehungsweise bei unvermittelbaren Diskrepanzen verharren, die mit einem mittelalterlichen Weltsystem schwerlich vereinbar scheinen.

Im *Secretum* begegnen sich zwei realhistorisch grundierte Figuren („Augustinus“, angelehnt an den Heiligen Augustinus von Hippo, und Franciscus, das fiktive alter ego Pet-

⁴ Zur Funktion des Arguments der *tenebrae* zugunsten der Modernität der Renaissance, vgl. Hans Robert Jauß: „Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Modernität“. In: Ders.: *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt a.M. 1970, S. 11-66, hier S. 25ff.

⁵ Jakob Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Berlin 1930, S. 274.

⁶ Vgl. dazu: Klaus W. Hempfer: „Probleme traditioneller Bestimmungen des Renaissancebegriffs und die epistemologische ‚Wende‘“. In: Ders. (Hg.): *Renaissance. Diskursstrukturen und epistemologische Voraussetzungen*. Stuttgart 1993, S. 9-45.

Zu mittelalterlicher *episteme* und dem mittelalterlichen analogistischen Prinzip der *similitudo* als Garant einer Gottähnlichkeit, auf das sich die Hempfer'sche Pluralitätskonzeption als Distinktionsmerkmal rinascimentaler Weltstrukturen bezieht, vgl. Michel Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris 1966, S. 32ff.

rarca) in einem durch den Sünden katalog strukturierten Beichtgespräch, das der Kirchenvater dazu nutzt, seinen Gesprächspartner mithilfe der *meditatio mortis* unter anderem von der *superbia*, die mit der Dichtung assoziiert ist, abzubringen. Obwohl Augustinus als spätantike und frühchristliche Autoritätsfigur etwa mit der ambivalenten Haltung zur Rhetorik in seinen Schriften⁷ ebenso eine Schwelle zwischen Antike und Mittelalter markiert, die ihm die Eignung für einen Moderationsprozess von moraltheologischer *doctrina* hin zu humanistischer Weltanschauung verschafft,⁸ gab diese Konstellation einer theologischen *auctoritas* mit einer Dichterfigur bislang mehrheitlich Anlass dazu, den Text im Hinblick auf die Frage nach den spezifisch frühneuzeitlichen Charakteristika Petrarckischer Selbstautorisierung zu untersuchen.⁹ Immer wieder wurde dabei die demonstrative Dekonstruktion theologisch-moralphilosophischer Positionen, die im Zeichen einer selbstbewussten Singularisierung zu stehen scheint, als Derivat eines mittelalterlichen Weltmodells betont und zum Teil kritisch diskutiert.¹⁰ Exemplarisch ließe sich die Selbst-

⁷ Wenngleich Petrarca den Kirchenvater im *Secretum* zum Vater der Rhetorik macht, setzt sich Augustinus immer wieder auch kritisch mit der Rhetorik, die er vor seinem in den *Confessiones* auserzählten Konversionserlebnis noch selbst unterrichtete, auseinander. Hingewiesen sei diesbezüglich zum Beispiel auf die Gleichsetzung von *eloquentia* und der „*gaudia vanitatis humanae*“, die der *Hortensius*-Episode vorausgeht, vgl. Aurelius Augustinus: *Confessiones*. Hg. und übers. v. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart 2009, III, IV.7, S. 114.

⁸ Vgl. Albert Rabil Jr.: „Petrarch, Augustine and the Classical Christian Tradition“. In: *Renaissance Humanism* 1 (1988), S. 95-114, hier S. 107.

⁹ Dass auch mittelalterliche Quellen schon Phänomene der Selbstautorisierung aufweisen, belegt bereits Curtius, vgl. Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern/München 1963, S. 477.

¹⁰ Als synthetisierender Forschungsüberblick sei hier auf Regns Nachwort zur verwendeten Ausgabe des *Secretum* hingewiesen, vgl. Gerhard Regn: „Pluralisierung von Wahrheit im Individuum: Petrarckas *Secretum*“. In: Francesco Petrarca: *Secretum meum*. Hg. und übers. v. Bernhard Huss und Gerhard Regn. Mainz 2013, S. 493-547.

Hervorgehoben sei hier die produktive Ambivalenz der beschriebenen Dekonstruktionsbewegung, die eben aus der Kombination einer mittelalterlichen mit einer sich herausbildenden frühneuzeitlichen und ganz speziell einer christlichen mit einer säkularen *episteme* entsteht, vgl. Joachim Küpper: „Das Schweigen der Veritas. Zur Kontingenz von Pluralisierungstendenzen in der Frührenaissance (Francesco Petrarca, *Secretum*)“. In: *Poetica* 23 (1991), S. 425-475, hier S. 425f. Aus der diskursiven Rekombination und produktiven Dienstbarmachung epistemologischer Formationen erfolgt tatsächlich rein instrumental erst ihre Dekonstruktion, wie Kablitz an der Ventoux-Epistel aufzeigt, vgl. Andreas Kablitz: „Petrarcas Augustinismus und die *écriture* der Ventoux-Epistel“. In: *Poetica* 26 (1994), S. 31-69, hier S. 67. Zudem scheint in dem komplexen Prozess, im Laufe dessen sich Petrarca sowohl zu einer Welt der *tenebrae* als auch zur Antike in Beziehung setzt, die Oszillation selbst Element der Selbstautorisierung zu sein. Mit Blick auf Petrarckas *De otio religioso* schreibt Huss: „Die Position im Überschneidungsbereich antiker und christlicher Kultur soll dem Autor Petrarca eine maximale diskursive Zuständigkeit sichern.“ (Bernhard Huss: „Der kompetente Sünder. Zur auktorialen Selbstdarstellung Petrarckas in *De otio religioso*“. In: *Romanistisches Jahrbuch* 69 (2018), S. 159-183, hier S. 176). Folglich ist der Rekurs auf die mittelalterliche

inszenierung der Autorinstanz an einem Spiel mit zum Teil fingierten und symbolisch aufgeladenen Lebensdaten verdeutlichen, das ähnlich wie im *Canzoniere*¹¹ eine fikionalisierte Autorenvita skizziert und die Grenze zwischen Lebenswelt und Fiktionalität ganz bewusst verwischt.¹²

Verstärkt wird die Identifikation der Figur des Franciscus mit Petrarca noch durch den Titel des Textes und die damit verbundene Suggestion, es handele sich ungeachtet der Generalität des dargestellten Gesprächs, auf die ganz explizit hingewiesen wird,¹³ beim Text selbst um einen rein privaten und nach subjektiven Kriterien geordneten Bericht als Synthese der eigentlich abstrakteren Unterhaltung. Petrarca spielt sogar mit dem auratischen Effekt des Gegenstandes des Buchs, in das die mit Franciscus identische Erzählinstanz schreibt, indem sie es als den eigentlichen Gesprächspartner adressiert:

christliche Philosophietradition auch die Möglichkeit für den Dichter, sich nochmals ganz spezifisch als Kenner und Vermittler zweier Wissensbereiche, die miteinander konfliktieren, zu profilieren, und somit zentrales Element der Strategie zur Selbstautorisierung.

¹¹ Vgl. Regn: „Petrarcas *Canzoniere*“, S. 24.

¹² Petrarkische Vita und literarisches Werk gehen insgesamt ein enges Abhängigkeitsverhältnis ein. So kommt es zum Teil zur Konkretisierung innerliterarischer Phänomene wie in der *coronatio* Petrarcas zum *poeta laureatus*, die ihre Entsprechung in der Laura-Paronomasie in Petrarcas Sonetten findet (vgl. Nelting: „Frühneuzeitliche Selbstautorisierung“, S. 197). Andererseits nimmt die Autorenvita, die über die jeweiligen Texte bewusst fiktional und in Abweichung zu lebensweltlichen Gegebenheiten konstruiert wird, eine Korrektiv- und Kommentarfunktion an. So suggeriert die Abfolge der Werke etwa den *Canzoniere* nach der den Zyklus programmatisch durchziehenden Erkenntnis der Nichtigkeit irdisch-weltlicher Freude als Abschluss eines zum Zeitpunkt des Verfassens des *Secretum* noch nicht vollendeten Konversionsprozesses, vgl. Klaus W. Hempfer: „Sinnrelationen zwischen Texten. Petrarca's *Secretum* und *Canzoniere*“. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 45 (1995), S. 156-176, hier S. 162. In den *Familiares* formuliert Petrarca dabei selbst die abbildende Funktion, die seine Texte im Verhältnis zu seinem Leben haben sollen, vgl. Francesco Petrarca: *Epistolae familiares* XXIV. Hg. und übers. v. Florian Neumann. Mainz 1999, 13.5, S. 196: „Ita enim et progressus mei seriem, si ea forte cura fuerit, viteque cursum lecto intelliget.“

Verortet wird das Geschehen im Dialog dabei anhand mehrerer konkreter Hinweise um das Jahr 1342-43, vgl. Regn: „Pluralisierung von Wahrheit im Individuum“, S. 496. Zur Debatte um den Entstehungszeitraum des *Secretum*, die lange im Zentrum des Interesses der Forschung stand, s. sehr ausführlich und grundlegend Hans Baron: *Petrarch's Secretum. Its Making and its Meaning*. Cambridge 1985; ferner als Überblick und Einordnung der Gesamtdebatte, vgl. Giovanni Ponte: „Nella selva di Petrarca. La discussa data del *Secretum*“. In: *Giornale Storico della Letteratura italiana* 1 (1990), S. 1-63.

¹³ Vgl. Francesco Petrarca: *Secretum meum*. Hg. und übers. v. Bernhard Huss und Gerhard Regn. Mainz 2013, P.9, S. 16ff.: „Ubi multa licet adversus seculi nostri mores deque comunibus mortalium piaculis dicta sint, ut non tam michi quam toti humani generi fieri convitium videretur“. Für eine editions-geschichtliche Zusammenschau zum *Secretum*, vgl. Carmen Cardelle de Hartmann: *Lateinische Dialoge 1200-1400. Literaturhistorische Studie und Repetitorium*. Leiden et al. 2007, S. 565ff.

Tuque ideo, libelle, conventus hominum fugiens, mecum mansisse contentus eris, nominis proprii non immemor: Secretum enim meum es et diceris michique in altioribus occupato, ut unumquodque in abdito dictum meministi, in abdito memorabis.¹⁴

Die besondere Betonung der Privatheit des Textes, die in dieser Apostrophe des Buches, verstärkt durch den ans *liber* angehängten Diminutiv, vorgenommen wird, inszeniert die Sprechinstanz in einer Situation dichterischer Isolation und Kontemplation. In den Gegensatz zum „conventus hominum“ gestellt, der schon auf die *superbia*-Problematik hinarbeitet, die den letzten Teil des Dialogs bestimmen wird, sind sowohl der Dichter als auch seine Dichtung doppelt markiert „in abdito“. Sie entziehen sich der Welt der Zeitgenossen, so die vordergründige Inszenierung, um somit in die Sphäre der „altioribus“, der höheren Werke, gelangen zu können.

Doch bleibt es nicht bei einer derart naiven Form der Selbstautorisierung, die den Text als spontanen und subjektiven Ausdruck einer selbstgenügsamen Dichterinstanz lesbar machen würde, denn direkt im Anschluss an diese Beteuerung wird das weitere Prozedere in der auf *inquam*- und *inquit*-Formeln verzichtenden textuellen Gestaltung geschildert.¹⁵ Hier setzt sich der Text somit ganz offensichtlich in Widerspruch zu einem rein privaten Schreiben, das einer solchen Ankündigung zur formalen Gestaltung schwerlich bedurft hätte. Im Hinblick auf den Gesamttext kippt die suggerierte Schreibsituation beziehungsweise der inszenierten Gesprächssituation über die Strukturelemente eines enger intertextuelles Netzes, das das *Secretum* beispielsweise zur paganen Antike in Beziehung setzt, sowie des Sündenoktonars als abstraktes und allgemeines Raster zur Erfassung menschlicher Fehlerhaftigkeit in eine öffentliche Situation.¹⁶

Der affirmierte dichterische Impetus wird ganz bewusst unterlaufen und hierin scheint ein Schlüssel für den gesamten Text zu liegen, dem im Folgenden verstärkt nachgegangen werden soll: Nachdem sich die Behauptung dichterischer Singularität in einer Selbststilisierung als Zwiesprache zwischen Schreibendem und Geschriebenem als unhaltbar herausgestellt hat, liegt nämlich der Schluss nahe, dass mit der expliziten Insistenz

¹⁴ Petrarca: *Secretum*, P.10, S. 18.

¹⁵ Vgl. ebd.: „Ego enim ne, ut ait Tullius, ‚inquam‘ et ‚inquit‘ sepius interponerentur, atque ut coram res agi velut a presentibus videretur, collocutorisegregii measque sententias non alio verborum ambitu, sed sola proprium nominum prescriptione videretur.“

¹⁶ Zum Intertext, vgl. Regn: „Pluralisierung von Wahrheit im Individuum“, S. 494.

Küpper (vgl. „Das Schweigen der Veritas“, S. 444f.) verweist bezüglich des Strukturelements des Sündenoktonars etwa darauf, dass es sich hierbei gerade nicht um ein singuläres Konzept handelt. Ganz ausdrücklich werden die unterschiedlichen Sünden im Laufe des Gesprächs in Abhängigkeit davon, wie stark Franciscus von ihnen betroffen ist, auch unterschiedlich stark gewichtet.

auf die Verborgtheit und den Geheimnischarakter des Textes („in abdito dictum“) vielmehr auf die Problematik der Ver- und Entschlüsselbarkeit von Dichtung angespielt wird. Im Verlauf des Dialogs ist es dabei gerade die Dichtung und das mit ihr verbundene metaliterarische Wissen, das entgegen der rigiden Dichtungskritik, die ‚Augustinus‘ vorbringt, neue Denkstrukturen durch Techniken der Hermeneutik und literarischen Exegese zu implementieren vermag und im Rückgriff auf traditionelles Wissen neuen Diskursen den Weg bereitet. Die folgenden Überlegungen wollen genau diesen Befund weiter verfolgen und beobachten, wie sich die Selbstautorisierung der Dichterfigur Franciscus zu mittelalterlichen Zeichensystemen und Literaturparadigmen verhält, indem sie mit einem Fokus auf die Präsentation des ‚Augustinus‘ und der Veritas vorrangig die Rahmung des Textes am Anfang sowie am Ende betrachten und die Frage erörtern, inwieweit ein Moment dichterischer *potentia* durchscheint, das die Frage nach Subjektivität und humanistischem Individualbewusstsein, die bislang in der Forschung im Zentrum gestanden zu haben scheint, entscheidend konturiert und im Sinne einer zeichentheoretisch grundierten Selbstautorisierung erweitert.

Veritas und die Dialogisierung

Das *Secretum* ist als Text auch in der Hinsicht in einer für die Frühe Neuzeit charakteristischen Weise plural, dass es sich ganz bewusst verschiedenen, aus unterschiedlichen Traditionszusammenhängen stammenden Gattungen einschreibt. Dabei kommt diesen Zuschreibungen im Spannungsverhältnis der den historischen Gattungskontexten unterlegten epistemologischen Formationen eine wichtige Rolle in der Verortung des eigenen Schreibens sowie der auktorialen Selbstbespiegelung in einem paganen, humanistischen Kontext zu: Direkt angeschlossen an die Apostrophe des Büchleins rekurriert die narrative Instanz auf den antiken Dialog, der das Vorbild zur formalen Gestaltung des folgenden Textes sei: „Hunc nempe scribendi morem a Cicerone meo didici; at ipse prius a Platone didicerat.“¹⁷ Eine solche Genealogie der Dialogtradition von Platon über Cicero, in die sich

¹⁷ Petrarca: *Secretum*, P.10, S. 18f.

der Dichter hier einreicht, ist angesichts der mittelalterlichen Begriffsgenese, die den Dialog viel stärker an originär christliche Textsorten (etwa Hagiographien) bindet,¹⁸ markiert humanistisch, zumal ihre Genese fast belehrend aufgezeigt wird.

Mit diesem Hinweis liegt der expliziteste Verweis auf eine Gattungszugehörigkeit vor, wenngleich Gattungsbegriff und -bewusstsein freilich noch nicht die Trennschärfe besitzen, die spätere poetologische Debatten ausmachen sollen. Als literarische Form, die im Laufe des Rinascimento, auch weil sie die Möglichkeit bietet, einen Diskurs in seiner Widersprüchlichkeit textuell abzubilden, bevorzugt Verwendung finden soll, fügt sich der Dialog in besonderer Weise in frühneuzeitliche Diskurssysteme ein;¹⁹ Regn spricht diesbezüglich in Rückbindung an die Frage der literaturhistorischen Positionierung Petrarcas von einem „Gattungsdispositiv, das den Aufbruch zur Neuzeit als Selbstentzweiung des Subjekts plastisch macht.“²⁰ Dieser dem Dialog generell inhärente Effekt wird auch dadurch potenziert, dass das *Secretum* als zweite evidente Gattungsklassifikation bewusst als autobiographischer Text lesbar gemacht worden ist, ohne dass gewährleistet wäre, dass Fiktionsimmanentes und Lebensweltliches eindeutig identisch wären.²¹

Petrarca gibt jedoch noch weitere Hinweise auf textuelle Traditionen, denen sein Text nahestehe, etwa in der Langversion des Titels, die sich im Incipit einiger Handschriften wiederfindet: „De secreto conflictu curarum mearum“.²² Im Begriff des *conflictus* scheint ein Verweis auf die Gattung des dialogischen Streitgedichts vorzuliegen,²³ die sich im Mittelalter aufgrund der zentralen Bedeutung der Dialektik innerhalb der *Septem artes*

¹⁸ Vgl. Marc Föcking: „Dyalogum quendam‘. Petrarcas *Secretum* und die Arbeit am Dialog im *Trecento*“. In: Klaus W. Hempfer (Hg.): *Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance*. Stuttgart 2002, S. 75-114, hier S. 83f.

Für einen weiteren literaturgeschichtlichen Überblick über die Gattungsgenese und Semantik des Dialogbegriffs vgl. Cardelle de Hartmann: *Lateinische Dialoge*, S. 29ff.

¹⁹ Zur Inszenierung von Diskursen in Dialogen vgl. Klaus W. Hempfer: „Lektüren von Dialogen“. In: Ders. (Hg.): *Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance*. Stuttgart 2002, S. 1-38, hier S. 22ff.

Tatsächlich wird der Dialog in Hempfers Frühe-Neuzeit-Forschung aus dem Grunde als ideales Feld der Erprobung für die rinascimentale Pluralität wahrgenommen, weil verschiedene Positionen auch zum Teil unvermittelt nebeneinander bestehen können und die Gattung somit häufig plurale Strukturen in ihrer Grundanlage verwirklicht.

²⁰ Regn: „Pluralisierung von Wahrheit im Individuum“, S. 523.

²¹ Weintraub spricht diesbezüglich vom „perspectivism“ des *Secretum*, vgl. Karl Joachim Weintraub: *The Value of the Individual. Self and Circumstance in Autobiography*. Chicago, London 1978, S. 98.

²² Vgl. Petrarca: *Secretum*, Anm. 1, S. 403 und Cardelle de Hartmann: *Lateinische Dialoge*, S. 565.

²³ Vgl. Regn: „Pluralisierung von Wahrheit im Individuum“, S. 509.

liberales und der Ausbildung rhetorisch-dichterischer Kompetenzen²⁴ großer Beliebtheit erfreute. Obwohl Petrarca die dieser Textsorte zugrundeliegende scholastische *disputatio* als substanzlose rhetorische Fingerübung andernorts ablehnt,²⁵ ist die grundsätzliche Figurenkonstellation des *conflictus*, bestehend aus zwei Vertretern mit diametral entgegengesetzten Positionen, von denen eine die für den Leser erkennbar verbindliche ist, und einer Richtinstanz, die die *disputatio* am Schluss ordnet, dem ersten Anschein nach sehr klar aufgerufen.²⁶ Gattungskonform initiiert die Allegorie der Veritas als Garantin der Glaubwürdigkeit des Textes das Gespräch zwischen Franciscus und ‚Augustinus‘ und bleibt weiterhin präsent. Sie greift allerdings später nicht wieder ins Gespräch ein.

Der Grund für diesen durch die aufgerufene Textsortenkonvention markierten Bruch liegt in einer Dialogisierung des Wahrheitsprinzips, das sich im *Secretum* äußert. An ‚Augustinus‘ gewandt bringt Veritas dafür, dass sie nicht selbst das Gespräch leitet, sondern es ihrem Begleiter als geeigneterem Mittler überträgt, etwa folgende Begründung vor:

Nam et iste tui semper nominis amantissimus fuit; habet autem hoc omnis doctrina, quod multo facilius in auditorum animum ab amato preceptore transfunditur; et, nisi te presens forte felicitas miseriarum tuarum fecit immeomorem, multa tu, dum corporeo carcere claudebaris, huic similia pertulisti.²⁷

Das hier zum Tragen kommende Argument verweist auf die *Confessiones*, die Augustinische Autobiographie, zurück. Die Persona des Kirchenvaters ist nicht deshalb ein idealer Diskutant, weil sie etwa theologische Schriften verfasst hat oder schlichtweg insofern *auctoritas* besitzt, als ihr lebensweltliches Pendant durch eine Heiligsprechung autorisiert wäre. Vielmehr bezieht ‚Augustinus‘ seine Eignung gerade aus seiner Nichteignung, spricht: aus dem in seiner Autobiographie auserzählten Leid und seiner früheren Sündhaftigkeit, die ganz explizit als kontingent und zwingend durch irdisches Dasein bedingt dargestellt wird, wenn Veritas ihren Begleiter an die Zeit „dum corporeo carcere claudebaris“ erinnert.²⁸ Die Überzeugungskraft des ‚Augustinus‘ resultiert dabei nicht allein aus seinem Wissen, seiner theologischen Kompetenz für die „doctrina“, sondern hauptsächlich

²⁴ Für einen Überblick über die Textsorte des Streitgedichts, s. Jörg O., Fichte: „Das Streitgedicht im Mittelalter“. In: Ders. et al. (Hg.): *Das Streitgedicht im Mittelalter*. Stuttgart 2019, S. XI-XXV.

²⁵ Vgl. Föcking: „Dyalogum quendam“, S. 92.

²⁶ Vgl. ebd., S. 89f.

²⁷ Petrarca: *Secretum*, P.7, S. 14.

²⁸ Küpper erblickt hierin eine komplexe Augustinismuskritik auf der Basis der Dichotomie von Lebenspraxis und Idealität. Schließlich ließe sich die Konversion aus der Augustinischen Autobiographie als durch ein Wundererlebnis initiiert identifizieren. Setze man aber nun das für den

aus einer Erlebniskonzeption, der *experientia*,²⁹ die durch empathisches Nachvollziehen des Erlebens Franciscus' zwischen christlicher Heilslehre und persönlicher, kontingenter Welterfahrung gewissermaßen vermittelt. Es ist eine irdisch-menschliche Form der *auctoritas*, die, begünstigt durch die Beziehung, die Franciscus durch die Lektüre Augustinischer Texte („amantissimus fuit“, „amato preceptore“) zu seinem Gegenüber rein emotional entwickelt hat, hier die eigentlich erwartbare Kompetenz des ‚Augustinus‘ als Theologe und göttlicher Gesandter ersetzt.

Dadurch, dass nun die traditionelle autoritative Legitimationsstrategie modifiziert wird, wird jedoch das allegorisch präsente Prinzip der *veritas* generell neu ausgerichtet. Mit der Substitution von *auctoritas* durch *experientia* geht eine Ausdifferenzierung der Wahrheitskonzeption in Wahrheitsbereiche mit unterschiedlichen Verbindlichkeitsgraden³⁰ einher. Wahrheit muss mit einer Form von lebensweltlich erfahrbarer Glaubwürdigkeit einhergehen, um als solche erkannt zu werden. Sie besteht nicht per se, sondern muss sich im Medium dieser Erfahrbarkeit erst erweisen. Die logische Konsequenz dessen ist der Verlust einer Vorstellung von absoluter oder hierarchisierter Wahrheit. Im Verlauf des *Secretum* offenbart sich dies in den Versuchen des ‚Augustinus‘, sein Gegenüber von einem sündhaften Weg abzubringen, insofern immer mehr, als zunächst noch rationalistische Argumentationen mit dem Ziel, menschliche Fehler in einem Verfahren des Intellekts zu bekämpfen,³¹ dominieren, diese jedoch zunehmend *exemplum*-Erzählungen und Rekursen auf das persönliche Erleben des ‚Augustinus‘ weichen.³² Mithin erweist sich also

Augustinismus konstitutive Prinzip der Willensfreiheit (s. dazu auch Rabil Jr.: „Petrarch, Augustine and the Classical Christian Tradition“, S. 99) als Verhinderungsgrund für permanentes göttliches Eingreifen voraus, der die Einzigartigkeit des Augustinischen *miraculum* unterstreiche, ließe sich fragen, inwieweit die moralisch wertende Position, die ‚Augustinus‘ gegenüber Franciscus einnimmt, dann überhaupt legitim sei, vgl. Joachim Küpper: „Philology and Theology in Petrarch“. In: *MLN* 122 (2007), S. 133-147, hier S. 139f, vgl. zum Kontingenzbegriff auch: Küpper: „Das Schweigen der Veritas“, S. 451.

²⁹ Vgl. Föcking: „Dyalogum quendam“, S. 98ff.

³⁰ Vgl. Hempfer: „Sinnrelationen zwischen Texten“, S. 162f..

³¹ Vgl. Klaus Heitmann: „Augustins Lehre in Petrarca's *Secretum*“, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 22 (1960), S. 34-53, hier S. 68.

³² Vgl. Föcking: „Dyalogum quendam“, 105f.

Hierin liegt nicht einmal unbedingt eine Manipulation Augustinischer Positionen vor. Tatsächlich lässt sich der *Confessiones*-Rekurs, mit dem die Auswahl des Kirchenvaters als Gesprächspartner begründet wird, als eine spezifisch frühhumanistische Augustinusrezeption deuten, vgl. Christian Moser: *Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbstthermeneutik von Platon bis Montaigne*. Tübingen 2006, S. 651f. Als prähumanistisch stilisierter Denker wird seine Präsenz im *Secretum* plausibilisiert und eine *imitatio* des ‚Augustinus‘ in einen Kontext humanistischer Subjektivität überführbar gemacht. Dabei stützt sich diese Lesart darauf, dass in den

im Dialoggeschehen Dichtung und die hermeneutische Betrachtung und Auslegung von Dichtung, denn um nichts anderes handelt es sich bei den *Confessiones* unter allen Augustinischen Schriften am ehesten, als mit größerer Erkenntnisfähigkeit ausgestattet als die theologische Lehrmeinung an sich.

Dass es sich hierbei um eine Konzeption von Wahrheit handelt, die nicht auf ihrer Intelligibilität beharrt, wird in der Präsentation der Allegorie, die sich bezeichnenderweise bereits im ersten Satz des Proömiums als eine vorgegriffene poetologische *conclusio* findet, deutlich:

Attonito michi quidem et sepiissime cogitanti qualiter in hanc vitam intrassem, qualiter ve forem egressurus, contigit nuper ut non, sicut egros animos solet, somnus opprimeret, sed anxium atque pervigilem mulier quedam inenarrabilis etatis et luminis, formaque non satis ab hominibus intellecta, incertum quibus viis adiisse videretur: virginem tamen et habitus nuntiabat et facies.³³

Schon die komplexe syntaktische Strukturierung dieser Anfangsszene im Ciceronianschen Stil³⁴ sorgt für eine Inszenierung der Figur des Franciscus in einem Gestus der *contemplatio* und macht seine Unsicherheit bezüglich des Weges, den es zu gehen gelte, plastisch. Seine selbstversunkene Reflexion bezieht sich auf den Anfang und vor allem das Ende des Lebens und eröffnet somit den eschatologischen Kontext des später einsetzenden Gesprächs mit ‚Augustinus‘ und dessen Beharren auf die *meditatio mortis* als Mittel der Befreiung von menschlicher Sündhaftigkeit. Allerdings analogisiert der Text diese nächtliche Reflexion, die in ihrer Semantik kontrastiv das Erscheinen der strahlenden Veritas vorbereitet, mit einem Traum, der stark an das Motiv des „breve sogno“³⁵ erinnert, das im *Canzoniere* als Einleitung und Einwand gegen eine spezifisch dichterische Weltkonzeption aufgegriffen wird. Der Zustand der Dichterfigur ist durch eine Ambivalenz von Wirklichkeit und unwirklicher Vorstellungswelt, innerer und äußerer Welt beschrieben, die eine von dem Wahrgenommenen ausgehende rationale Erkenntnis zunächst gar nicht begünstigt.

Confessiones nach Flasch erstmalig die philosophische Wahrheitssuche unmittelbar an das subjektive Erleben geknüpft wird, vgl. Kurt Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart 1994, S. 231.

³³ Petrarca: *Secretum*, P.1, S. 8.

³⁴ Vgl. ebd., Anm. 2, S. 404ff.

Regn weist in seiner ausführlichen Kommentierung des ersten Satzes darauf hin, dass sich intertextuelle Verweise etwa auf Cicero und Boethius hier mit einer christlichen Kontemplation überkreuzen, sodass die Evokation der Veritas von Anfang an mit einer Ambivalenz unterlegt ist.

³⁵ Vgl. Francesco Petrarca: *Canzoniere*. Hg. v. Gerhard Regn und übers. v. Karl Förster, Mainz 1987, I, S. 38, V. 14.

In dem Gefangensein der Dichterfigur Franciscus sind Imagination und Perzeption überblendet und tatsächlich setzt die Erscheinung der Wahrheitsallegorie diese insgesamt gerade fort und führt nicht, wie es die topische Vorstellung der hell strahlenden Wahrheit zunächst erahnen ließe, zu einer letztgültig orientierenden Erkenntnis. Als „mulier quedam inenarrabilis etatis et luminis, formaque non satis ab hominibus intellecta“ steht auch die Veritas zwischen unterschiedlichen Wahrnehmungsmustern und wird undarstellbar, weil sie, wenn auch sinnlich perceptibel, aufgrund der Zersetzung des Wahrheitsbegriffes selbst nicht länger intelligibel ist. Hier ist die Dialogisierung des Wahrheitskonzepts folglich noch einmal angewendet: Veritas ist zwar persönlich erfahr und erlebbar, als abstraktes Prinzip intellektuell jedoch zunächst nicht begreiflich.

Wenngleich die Frauengestalt also als illustrative Allegorie noch aufgerufen wird,³⁶ führt insbesondere der Begriff des *inenarrabilis* die Problematik der Darstellung, des Auserzählens der Allegorie und damit eine brisante poetologische Frage nach dem Verbleib des analogistischen Prinzips des Zeichensystems ein, für das die Allegorie geradezu emblematisch steht.³⁷ Der Signifikant verbindlicher Wahrheit ist unverfügbar geworden, da zum einen der Dichter sie nicht erblicken und unvermittelt überhaupt nicht erkennen kann und sie zum anderen ihrer fiktionsimmanenten Funktion entledigt ist. Somit wird sie auch in ihrer Zeichenhaftigkeit leer und lässt ein Deutungsmuster, das auf der Kohärenz analogistischer Zeichensysteme basiert, ins Leere laufen.

Zwar affirmiert Franciscus gegen Ende des *Secretum* die funktionale Position der Veritas ausdrücklich, indem er darauf verweist, dass sie zur Wahrhaftigkeit des Gesprächs beigetragen habe.³⁸ Allerdings führt dies nicht dazu, dass die allegorische Figur noch einmal zu Wort käme. Vielmehr liegt hierin ein Gestus des Dichters sowie des Philologen, der

³⁶ Zur Klassifikation verschiedener Formen von Allegorien zwischen Exemplarität und Allegorese, vgl. Christel Meier[-Staubach]: „Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen“. In: *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), S. 1-69.

³⁷ Vgl. Hans Robert Jauß: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*. München 1977, S. 19.

³⁸ Vgl. Petrarca: *Secretum*, III.103, S. 396: „Huic autem quas referam grates, que, multiloquio non gravata, usque nos ad exitum expectavit? Que si usquam faciam avertisset, operti tenebris per devia vagaremur solidumque nichil vel tua contineret oratio, vel intellectus meus exciperet.“ Bezeichnenderweise affirmiert Franciscus hier gerade, dass sein Verstand von der Präsenz der Veritas begünstigt worden sei. Allerdings scheint das rationale Prinzip, das diesem Ausspruch zugrunde liegt, insofern von dem des Anfangssatzes unterschieden zu sein, als der Erkenntnisprozess bereits stark literarisch-dichterisch modelliert ist.

sich mithilfe gewisser Lektürepraktiken und nicht zuletzt durch die Verwendung der Figur und ihre anschließende fiktionsimmanente Depotenzierung in seinem literarischen Werk der Wahrheit bemächtigt hat. Da in diesem Zusammenhang auch der Begriff der *tenebrae*, die die Veritas durch ihre physische Präsenz verhindert habe, fällt, lässt sich die Beteuerung des wichtigen Einflusses der Veritas in zweierlei Hinsicht lesen: Als sinnhafte Allegorie und Teil einer kohärenten Zeichenwelt wird die Veritas zwar ihrer Funktion entledigt, doch geht damit eine Autorisierung des Dichters Petrarca einher, der nun in der Abkehr von mittelalterlicher Dunkelheit den Wahrheitsanspruch für sich selbst postulieren kann.

Vor allem angesichts der Positionierung der beiden Stellen, an denen die Veritas im Dialog einbezogen oder thematisiert wird, nämlich im Proömium und im poetologischen Schlusspart, ist Wahrheit als solche und als theoretisches Konzept in einer Zeit der Potenzierung der Wahrheitsbegriffe also durchaus noch eine virulente theoretische Figur; Wahrheitsprinzipien werden nicht per se negiert, sondern vielmehr differenziert. Dabei ist es interessant, dass Petrarca die eigentlich zumindest von ‚Augustinus‘ erwartbare Referenz auf die Bibel im Laufe des gesamten *Secretum* bewusst ausspart, um, wie Regn mutmaßt, eine Dialogisierung von Wahrheit überhaupt erst möglich zu machen und nicht durch die Absolutheit des Wahrheitsanspruches, der der Glaubenswahrheit nach wie vor zukommt, zu blockieren.³⁹ Ganz allgemein ist, wie sich noch erweisen wird, das Aussparen gewisser *auctoritates* eine zentrale argumentative Strategie des Textes, die sich in einer Poetologie der dichterischen Selektion, Ausklammerung und Neuordnung argumentativer Positionen als Bedingung des Meinungsaustauschs im Zeichen einer dichterischen Autonomie äußert.

Um das Motiv der Nichtdarstellbarkeit der Veritas von einer christlichen Dichotomie von göttlichem Allwissen und menschlicher Blindheit klar abzugrenzen, deutet der Texte nach der ersten Feststellung der Unverfügbarkeit der allegorischen Figur eine Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis an, die durch die Figur der Allegorie auch eng mit der Augustinischen Zeichentheorie in *De doctrina cristiana* verwoben ist. Die Veritas wird zum *integumentum*, zu einer Form von stilistischer Dunkelheit und Unauflösbarkeit, die durch philologisch-literarische Technik erkennbar gemacht werden kann. Vorbereitet wird dies bereits in der Darstellung der Veritas als Jungfrau („*virginem tamen et habitus*

³⁹ Vgl. Regn: „Pluralisierung von Wahrheit im Individuum“, S. 520f.

nuntiabat et facies“), die sich einer Passage in der *Aeneis* als Intertext bedient, in der Aeneas Venus, die er nicht erkennt, als Jungfrau anspricht.⁴⁰

Aufbauend auf diesem ersten Antikerekurs wird die Veritas nun schrittweise literarisch referenzialisiert und dadurch greifbar gemacht.⁴¹ Nochmals rekurriert Franciscus auf Vergil und verwendet ein explizit kenntlich gemachtes Zitat,⁴² um die Repräsentantin der Wahrheit anzusprechen, was in Anbetracht der übersinnlichen Epiphanie, auf die er damit reagiert, ein markiert humanistischer Gestus ist. Dann verengt die Veritas selbst das Netz literarischer Referenzen durch einen Hinweis auf ein Werk Petrarcas, das Fragment gebliebene Epos *Africa*, in dem er sie dargestellt habe.⁴³ Im Medium dieser Autoreferenzialität vermag Franciscus sie erst endgültig zu erkennen. Es ist ein textueller Vertreter weltlicher Dichtung, der in dieser ausdrücklichen dichterischen Selbstinszenierung sogar auf einer Rezeptionsebene in seinem Erkenntnispotenzial demonstriert wird, da auch der Leser, der bis dahin im Unklaren gelassen worden war, erst mit diesem Hinweis Klarheit darüber erlangt, um wen es sich bei der Figur handelt.⁴⁴

Singularisierung und Lob der Dichtung sind in dem erkenntnisstiftenden Selbstbezug in raffinierter Weise miteinander verquickt, denn die Veritas als legitimierte und von Franciscus unabhängige Instanz ist in der Lage, Petrarcas lebensweltlich in Planung befindliches Werk zu loben und zu bewerben, und der Autor gleicht sich und sein Schreiben durch die Abfolge der Referenzen von der *Aeneis* zur *Africa* zumindest funktional Vergil an. Im Grunde ist diese Verbindung von Eigenlob und Ausweis der Möglichkeiten dichterischer Weltkonzeptionen (etwa durch die Allegorese) auch bereits in der ersten Präsentation angelegt, wenn Franciscus angibt, die Veritas sei „non satis ab hominibus intellecta“. Was hier mithilfe der Sichtbarmachung durch dichterische Autoreferenzen vorgeführt wird, ist dann eben gerade der Kontrast des größtmöglichen Kollektivs („hominibus“) zur Figura Petrarca, die sich von dem Kollektiv singular abzugrenzen versteht.

⁴⁰ Vgl. Petrarca: *Secretum*, Anm. 4, S. 407.

⁴¹ Vgl. Moser: *Buchgestützte Subjektivität*, S. 678.

⁴² Vgl. Petrarca: *Secretum*, P.2, S. 10.

⁴³ Vgl. ebd., P.3, S. 10.

⁴⁴ Vgl. ebd., P.4, S. 10.

Durch die in der Tätigkeit des von Einsamkeit und Abgeschiedenheit bestimmten, meditativen Dichtens⁴⁵ fernab vom „conventus hominum“ liegende Möglichkeit zur Überschreitung der Grenze menschlicher Wahrnehmung des Übersinnlichen kann also die Dunkelheit und Unklarheit der Welt erkannt und im nächsten Schritt aufgelöst werden.

„Augustinus“ als Dichter und *integumentum*

Das Auftauchen des Kirchenvaters in einem Text, der sich in einer Traditionsreihe mit Cicero präsentiert, stellt, ein Diskrepanzphänomen im Sinne der Hempfer'schen Pluralität dar. Doch bleiben die diskrepanten Strukturen innerhalb des Dialogs nicht als solche bestehen, sondern in ihnen ist eine integumentale Auflösbarkeit angedeutet,⁴⁶ die auf der Aufwertung des Literalsinns beruht, der nun die unterliegenden Sinnpotentiale subvertiert. Mit diesem Verfahren geht eine spezifisch dichterische Konzeption von Wahrheit analog zur textuellen Inszenierung der Veritas einher, die deutlich relativistischer angelegt ist als diejenige, auf die sich die Figur des „Augustinus“ in der von ihm entworfenen christlichen Weltkonzeption offenbar beruft. So wird im Anschluss an das *experientia*-Konzept seine Verurteilung der dichterischen *superbia* des Franciscus, an die sich eine längere Debatte anschließt, die eine Entsprechung in den Augustinischen Schriften hat,⁴⁷ durch die sprachlich-literale Modellierung eigentlich zur Strategie der Selbstautorisierung umfunktioniert.

Der Begriff der Sünde, als die die *superbia* gilt, zu der Franciscus sich am Ende des Dialogs in einem markierten Bruch mit gattungskonventionellen Synthesestrukturen gleichsam positiv bekennt,⁴⁸ wird dabei zunächst auf einer semantischen Ebene entscheidend dekonstruiert. Im Proömium führt die Veritas ihn im Hinblick auf die generelle Frage nach dem Umgang mit Sünden bereits folgendermaßen ein:

⁴⁵ Zur topischen Verknüpfung von Meditation und *solitudo* im Petrarkischen Œuvre, vgl. Karl Enekel: „*Sacra solitudo*. Petrarch's authorship and the *locus sacer*“. In: Igor Candido (Hg.): *Petrarch and Boccaccio. The Unity of Knowledge in the Pre-Modern World*. Berlin, Boston 2018, S. 52-64, hier S. 53.

⁴⁶ Zur Deutung des „Augustinus“ als *integumentum*, vgl. Küpper: „Das Schweigen der Veritas“, S. 468f.

⁴⁷ Flasch (vgl. *Augustin*, S. 105) etwa betont die Gleichsetzung der *superbia* mit dem Bösen bei Augustinus.

⁴⁸ Nachdem sich die Autorenfigur zuvor bereits als durchaus kritischer Diskutant erwiesen hat, zeigt er sich nun endgültig uneinsichtig und stimmt seinem Gegenüber auch nach längerer Rede mit der Begründung, dass er noch ein Epos zu vollenden habe, nicht uneingeschränkt zu. Dass dem so ist, wird auch insofern markiert, als „Augustinus“ die Weigerung seines Gegenübers explizit

Care michi ex milibus Augustine, hunc tibi devotum nosti nec te latet quam periculosa et longa egritudine tentus sit, que eo propinquor morti est quo eger ipse a proprii morbi cognitione remotior!⁴⁹

Es handelt sich also bei dem mit dem Leid des ‚Augustinus‘ parallelisierten Leid des Franciscus um eine generelle emotionale Disposition, denn von der christlichen Sünde der Trägheit (*accidia*) wird an anderer Stelle ausdrücklich auf das Ciceronianische Konzept des auch hier präsenten *aegritudo* als Form eines allgemeinen Kammers verschoben.⁵⁰ Ausgehend vom Sündenbegriff wird durch diese Referenz, die die Ciceronianische Rahmung komplettiert, gleich zu Beginn eine Semantik eingeführt, in der der Geisteszustand des Beichtenden nicht etwa als menschliche Fehlerhaftigkeit konzipiert ist, sondern als Krankheit, die folgerichtig punktuell durch ein Ablassen vom Schreiben und nicht durch ein endgültiges dichterisches Moratorium kuriert werden kann.⁵¹ Noch deutlicher wird dies in der zweiten Begrifflichkeit, die hier zur Anwendung kommt, dem *morbus*. Durch die semantische Umwertung, die dieser festsetzt, wie auch durch das Unterlaufen dichtungsfeindlicher Positionen mithilfe ihrer systematischen Illustration mit Verweisen auf die antike Dichtung⁵² gelingt es Petrarca, seine Figur auf der Literalebene zu evozierten topischen Vorwürfen, die aus einem christlich moralphilosophischen Kontext Dichtern entgegengebracht werden, in Widerspruch zu bringen.

Ein solches Vorgehen lässt sich bereits auf der Gattungsebene beobachten. Petrarca referiert etwa in der Figurenkonstellation und Thematik auf die *Soliloquia* des Augustinus referiert, an die das *Secretum* vor allem in der Darstellung einer allegorischen Figur als Gesprächspartner⁵³ sowie in der sehr ausführlichen Besprechung der Frage nach Wahrheit und Erkenntnis von Wahrheit anknüpft. Damit provoziert er auch durch die

macht, jedoch hinnimmt, vgl. Petrarca: *Secretum*, III.105, S. 400: „In antiquam litem relabimur, voluntatem impotentiam vocas. Sed sic eat quando aliter esse non potest“.

⁴⁹ Ebd., P.7, S. 14.

⁵⁰ Vgl. Regn: „Pluralisierung von Wahrheit im Individuum“, S. 500ff. und George W. McClure: *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*. Princeton 1991, S. 28f.

⁵¹ Vgl. Bortolo Martinelli: „Abice ingentes historiarum sarcinas... demitte Africam‘: Il finale del *Secretum*“. In: *Revue des études italiennes* 29 (1983), S. 58-73, hier S. 70.

⁵² Tatsächlich wird die Position des ‚Augustinus‘ zum Teil auch dadurch ad absurdum geführt, dass er, um sie zu belegen, häufig pagane antike Texte verwendet, vgl. Heitmann: „Augustins Lehre“, S. 35.

⁵³ Vgl. Erich Loos: „Petrarca und Boethius. Das Verschweigen der *Consolatio philosophiae* im *Secretum*“. In: Klaus W. Hempfer und Gerhard Regn (Hg.): *Interpretation. Das Paradigma der europäischen Renaissance. Literaturwissenschaftliche Festschrift für Alfred Noyer-Weidner zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden 1983, S. 258-271, hier S. 260.

zentrale Referenz auf Cicero als Gewährsmann des Dialogs einen Bruch mit Augustinischer Lehre. Der Grund dafür liegt darin, dass der realhistorische Kirchenvater sich insbesondere in seinen späteren Schriften sehr deutlich gegen jenes Ciceronianische Modell des Dialogs gewandt hatte, das in der Tradition platonischer Maieutik durch seine mündliche textuelle Inszenierung im Gegensatz zum aufgewerteten schriftlich inszenierten Dialogisieren nicht für die Erkenntnis von Wahrem geeignet sei.⁵⁴ Ein fiktionalisiertes Pendant des Heiligen in einer explizit antik-paganen Tradition verpflichteten Dialog einzugliedern und somit unter strategisch bewusstem Verschweigen der Augustinischen Haltung die Genealogie der Gattung von Cicero direkt zum Kirchenvater zu erweitern,⁵⁵ stellt ein bemerkenswert freies Spiel mit der *auctoritas*, die ‚Augustinus‘ als Vertreter sakraler und zum Schweigen gebrachter Wahrheit zukommt, dar.

Schon im Proömium deutet sich an, dass der ‚Augustinus‘, den Petrarca hier fiktionssimmanent und als literarische Figur präsentiert, sehr selektiv wahrgenommen ist, dass es sich im Sinne des integumentalen Spiels mit Brüchen und Diskrepanzen, das im Dialog seine Wirkung entfaltet, um eine Version des Heiligen handeln muss, die ebenso wie die Veritas im Zeichen der Dichtung steht und Franciscus als Dichter oder Philologe entgegentritt. Deshalb wird die Erkenntnisproblematik in ihrer konkreten Form in der Präsentation der Figur nochmals aufgerufen, aber aufgrund der suggerierten Ebenbürtigkeit der Figuren nicht mehr in der gleichen Weise realisiert:

Quem postquam sine trepidatione sustinui, dum mira dulcedine captus inhereo, circumspiciensque an quisquam secum afforet an prorsus incommunitata mee solitudinis abdita penetrasset, virum iuxta grandævum ac multa maiestate venerandum video. Non fuit necesse nomen percuntari : religiosus aspectus, frons modesta, graves oculi, sobrius incessus, habitus aere sed romana facundia gloriosissimi patris Augustini quoddam satis

⁵⁴ Vgl. Hempfer: „Sinnrelationen zwischen Texten“, S. 159f.

Die schriftliche Form gewährleistet die Kontrolle und Kontrollierbarkeit des Denkprozesses, vgl. Moser: *Buchgestützte Subjektivität*, S. 352. Nicht umsonst ermahnt die Ratio, die dem Sprecher hier an Stelle der Veritas zur Seite steht, permanent zu weniger hastigem oder sprunghaftem Denken.

Die gewählte Form introspektierten Sprechens, für die die Ratio performativ den Begriff des *soliloquium* vorschlägt, soll dabei der „discutiendum inconditus pervicaciae“ (Aurelius Augustinus: *Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele*. Hg. v. Hanspeter Müller und übers. v. Harald Fuchs, München, Zürich 1986, 14.1f, S. 100) entgegenwirken, die die Erkenntnis im antiken Dialog erschwere. Somit wird die stimmliche Pluralität, die für den Dialog im Grunde konstitutiv ist, als der Konzeption einer verbindlichen Wahrheit, wie sie der Kirchenvater anstrebt, abträglich bewertet, vgl. Küpper: „Das Schweigen der Veritas“, S. 473.

⁵⁵ Vgl. Föcking: „Dyalogum quendam“, S. 96f. und Carol Everhart Quillen: *Rereading the Renaissance. Petrarch, Augustine and the Language of Humanism*. Ann Arbor 2008, S. 196f.

apertum indicium referebant. Accedebat dulcior quidam maiorque quam nonnis
hominis affectus, qui me suspectari aliud non sinebat.⁵⁶

Der Unterschied zur Reaktion der erzählerischen Instanz auf die Veritas wird hier sehr klar herausgestellt. ‚Augustinus‘ ist eine dem gebildeten Literaten Franciscus bekannte und sehr viel greifbarere Figur, die ihm ein „apertum indicium“ über seine Identität gibt.

Dabei wird er zunächst in einer mit seiner *auctoritas* konformen Darstellungsform vorgeführt, die seine *maiestas* unterstreicht und ihn zu einer ehrwürdigen Gestalt stilisiert, doch wird mit dieser relativ schnell gebrochen. Zwar ist die Aufzählung der Augustinischen Attribute dadurch, dass sie dem Erkenntnismoment syntaktisch vorangestellt ist, mit starkem Impetus versehen. Doch der Umstand, dass die Nennung des Namens einer der höchsten Autoritäten des spätantiken Christentums, die eine stark auratische Wirkung gehabt hätte, als nicht nötig abgetan wird, legt unwillkürlich einen anderen Akzent. Wie bei der Veritas ist der Prozess der Identifizierung des ‚Augustinus‘ nicht als unmittelbares, epiphaniehaftes Erlebnis dargestellt, wie es in dem Bericht eines Konversionserlebnisses, als der sich das *Secretum* über weite Strecken ausgibt, folgerichtig wäre. Petrarca verlässt sich bewusst weder auf die Wirkung, die die Namensidentität hätte haben können, noch auf die generelle religiöse Implikation des Auftretens seiner Figur. Er beruft sich *expressis verbis* auch kaum auf sie und behält die hagiographische Figurenmodellierung, die klassischerweise am Strahlen des Antlitzes sowie der zeitenthobenen undefinierbarkeit des Alters erkennbar wird, der Veritas vor;⁵⁷ stattdessen führt er eine sehr spezifische, säkularisierte und gleichermaßen durch die Perspektive des humanistischen Gelehrten gefärbte Version des Kirchenvaters ein, bei der sich das Moment dichterischer Erkenntnis nicht mehr wie zu Anfang über eine Problematisierung der Wahrnehmung generiert, da ‚Augustinus‘ von vorneherein eine hauptsächlich literarische Referenzfigur ist.

Zu Beginn der Akkumulation der Attribute betont die Erzählinstanz zwar noch ausdrücklich den „religiosus aspectus“, die tugendhafte „frons modesta“ des Kirchenvaters, die zumindest seine Frömmigkeit hervorheben. Liegt in den „gravis oculis“ jedoch bereits eine gewisse Form der Stilisierung vor – hier im Gestus der *contemplatio*, der ‚Augustinus‘ als Gelehrten mit Franciscus gleichsetzt – so verweist der zuletzt genannte Passus „habitus afer sed romana facundia“ mit der Anspielung auf Augustinus‘ Geburt in Karthago und

⁵⁶ Petrarca: *Secretum*, P.5f., S. 12.

⁵⁷ Vgl. Cardelle de Hartmann: *Lateinische Dialoge*, S. 188.

seine Laufbahn als Rhetoriker explizit auf die *Confessiones*. Ergo bezieht die Erzählinstanz ihr Wissen über den Kirchenvater nicht primär aus seinen rein theologischen Schriften, auch nicht aus einer Gesamtheit seiner Texte, sondern selektiv aus dessen Autobiographie. Petrarca konzipiert somit nicht nur die Dichtung als Manifestationspunkt und möglichen Erfahrungsraum einer frühneuzeitlichen Subjektivität, die sich im Laufe eines identifikatorischen Rezeptionsprozesses konstruiert und selbst begreift,⁵⁸ sondern er nimmt der Figur des ‚Augustinus‘ durch ihre Literarisierung ihren Sonderrang und stellt sie auf eine Ebene mit allen dichterischen *auctoritates*.

Franciscus trifft im Grunde auf einen Literaten, der mit rhetorischen und zugleich dichterischen Kompetenzen ausgestattet ist. Gestützt durch den modifizierten dialogisierten Wahrheitsbegriff versinnbildlicht das gemeinsame Auftreten von Veritas und dem mit *facundia* begabten ‚Augustinus‘ hier das Ethos des Redners als Zusammenbringen von rhetorischer Fertigkeit und ontologischer Wahrhaftigkeit,⁵⁹ sodass die Veritas als Legitimationsfigur in einem Gegenentwurf zu einer Position der Dichtung als *fabula*⁶⁰ fungieren kann. Für eine solche spezifisch dichterische Sicht auf den *glorissimus pater*, die den erbaulichen Charakter seiner theologischen Schriften ausklammert und stattdessen eine Konstruktion seiner dichterischen Persona als Ergebnis einer Lektüreerfahrung nach vorn stellt, steht das (literar-)ästhetische Prinzip der *dulcedo*, das ‚Augustinus‘ im obigen Zitat in programmatischer Weise semantisch präfiguriert und seine Charakterisierung beschließt. Auch zur Zeit Petrarcas ist eine derart selektive Wahrnehmung eher untypisch,⁶¹ ja sogar höchst problematisch, denn sie verkennt die Augustinische Gewichtung von *signum* und *res* ganz klar und fokussiert eben gerade das *signum*, sprich: die ästhetische Ausgestaltung des Literalsinns und nicht das ihm zugrundeliegende Sinnpotenzial.

Der neu gesetzte gestalterische Fokus sorgt dabei für ein Ambivalentwerden von Zeichen und Bezeichnetem, das dem *signum* selbst ein neues Potenzial zuspricht. Als Beispiel sei hier die vor dem Hintergrund der durchaus beteuerten Hochschätzung des Kirchenvaters insbesondere als Verfasser der *Confessiones* auffällige räumliche Verortung des Dialoggeschehens, die von ‚Augustinus‘ selbst herbeigeführt wird: „simul me benigne

⁵⁸ Vgl. Moser: *Buchgestützte Subjektivität*, S. 651ff.

⁵⁹ Vgl. Giuliani: *Allegoria, retorica e poetica*, S. 67f.

⁶⁰ Siehe dazu die Bindung der Dichtung an die *doctrina*, aus der der Vorwurf der *fabula* folgt, vgl. Nelting: „Frühneuzeitliche Selbstautorisierung“, S. 189.

⁶¹ Zur generellen Augustinus-Rezeption und -Wahrnehmung, vgl. Quillen: *Rereading Renaissance*, S. 20ff.

intuens paternoque refovens complexu, in secretiorem loci partem Veritate previa parumper adduxit; ibi tres partiter conседimus.“⁶² Der in seiner allegorischen Bedeutsamkeit die spätere Gesprächsentwicklung vorbereitende Zug zweier Dichterfiguren, deren Worte hier auch bildlich – „Veritate previa“ – in ihrem Wahrheitsgehalt affirmiert werden, führt eine räumliche Rahmung in einem dichterisch-intertextuellen Kontext herbei: ‚Augustinus‘ ruft mit dem Aufsuchen eines abgeschiedenen Ortes das Verhalten seines realhistorischen Vorbilds in der prominenten Episode von der eigenen Bekehrung in den *Confessiones* auf.⁶³ Umso überraschender ist allerdings, dass der „secretiorem loci partem“ als Raum kaum markiert ist und überhaupt nicht weiter beschrieben wird. Der Leser erfährt nichts über den rahmenden Ort, der traditionell und im Einklang mit der Gattungskonvention des Dialogs bukolisch ausgestaltet sein müsste. So weist Regn besonders darauf hin, dass ein ganz entscheidendes Element fehlt, das in der intertextuellen Struktur bewusst als eine Leerstelle gestaltet ist:⁶⁴ der Feigenbaum, der zum Birnenbaum im Kontrast steht, von dem die Augustinische Erzählerfigur in den *Confessiones* als Erweis für die Erbsünde stahl.⁶⁵

Im ersten Buch thematisieren die Diskutanten diese Passage sogar explizit und verhandeln darüber die Frage nach der Legitimität der Dichtung und des Dichterberufs, um die Kritik selbst durch ein Moment von Singularisierung zu subvertieren. Als Franciscus seine humanistische Bildung unter Beweis stellt, indem er zeigt, dass er die betreffende Stelle aus den *Confessiones* natürlich kennt, und den Feigenbaum erwähnt, reagiert ‚Augustinus‘ mit einem fast harschen Verweis auf die Dichtung seines Gegenübers:

Recte quidem; nec enim mirtus ulla nec hедера, denique dilecta ut aiunt Phebo laurea, quamvis ad hanc poetarum chorus omnis afficitur tuque ante alios, qui solus etatis tue contextam eius ex frondibus coronam gestare meruisti, gratior esse debet animo tuo tandem aliquando in portum ex tam multis tempestatibus revertenti, quam ficus illius recordatio, per quam tibi correctionis et venie spes certa portenditur.⁶⁶

Das Beichtgespräch ist hier eben als eine Unterhaltung unter Dichtern inszeniert. Ethisch-lebenspraktische Aspekte, die zur Sprache kommen, werden explizit auf reale Texte bezogen und die in ihnen ausbleibende *imitatio* des Augustinus als Modell guten Lebens wird von einer poetologischen Ebene überlappt: Mit dem Verweis auf die Petrarkische

⁶² Petrarca: *Secretum*, P.8, S. 16.

⁶³ Vgl. ebd., Anm. 18, S. 412.

⁶⁴ Vgl. Regn: „Pluralisierung von Wahrheit im Individuum“, S. 534f.

⁶⁵ Vgl. Gisèle Mathieu-Castellani: „La cérémonie des aveux des *Confessions* au *Secretum*“. In: *Rivista di letteratura moderna* 59 (2006), S. 1-27, hier S. 9.

⁶⁶ Petrarca: *Secretum*, I.13, S. 48.

coronatio, die in der hier aufgemachten Dichotomie weltlichen Ruhms und christlicher Heilserwartung dem „*ficus salutare*“⁶⁷ antithetisch gegenübersteht, kritisiert ‚Augustinus‘ die *variatio*, die der Imitation seines eigenen Textes beigefügt wurde. Zugleich macht er sie dadurch jedoch nochmals kenntlich und ermöglicht die Inszenierung der dichterischen *Figura* in ihrer spezifischen Potenz. Indem er den Prätext der *Confessiones* zunächst durch die besondere Nähe, die Franciscus zu den Schriften des ‚Augustinus‘ durchgehend zu haben betont, aufwertet, dann modifiziert und dann seine Modifikation wieder demonstrativ als Ausdruck seiner eigenen dichterischen Kompetenz ausstellt, generiert Petrarca ein Modell selbstbewusster auktorialer Selbstautorisierung.

In der komplexen syntaktischen Struktur dieses Ausspruchs heben sich Tadel und Lob dabei in einer Weise gegenseitig auf, die diese Kompetenz auf sprachlicher Ebene erweist. Das „*Recte quidem*“, das der Ausführung vorangeht, suggeriert aufgrund der Prägnanz noch eine klare Kritik. Gleichsam parenthetisch unterstreicht der Kirchenvater jedoch, dass, obzwar die Ruhmessucht und die damit verbundene *superbia* verurteilenswert seien und die Sodalität des „*poetarum chorus*“ in seiner Versessenheit auf den Lorbeer falsch gehe, es auf der Gegenseite, der komplementären Singularität, Petrarca sei, der am ehesten die Lorbeerkrone verdiene. Ganz im Sinne des „kompetenten Sünders“⁶⁸ wird Franciscus über die Subtexte, die die kunstvolle Satzstruktur eröffnet, ein Wissen über die eigene Sündhaftigkeit ausgestellt, wodurch dieser zur Mittelsperson zwischen paganer und christlicher Welt avanciert, sodass das Eingeständnis eines abgeschwächten Fehlers gerade das eigentliche Distinktionsmerkmal eines individuellen Bewusstseins bildet.

Eine solche Struktur scheint die eigentliche Triebfeder Petrarkischer Selbstautorisierung im *Secretum* zu sein. Ganz bewusst schafft der Autor immer wieder Brüche und Ambivalenzen mit mittelalterlichen Mustern der Welterklärung, indem er etwa Allegorien in ihrer Unverfügbarkeit ausstellt oder Wahrheitskonzepte und autoritative Bezugspunkte eines eigentlich kohärenten Referenzsystems relativiert. Hierin liegt durchaus ein Übertreten einer Grenze, das eine Epochenschwelle, beziehungsweise einen tiefgreifenden Paradigmenwechsel im Sinne einer Hinwendung zu diskrepanten und pluralen Weltmodellen

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Vgl. hierzu den Aufsatztitel von Huss: „Der kompetente Sünder“.

zu suggerieren scheint. Allerdings geht eine Debatte über den hier besprochenen Text dann fehl, wenn sie sich an Aspekten der Periodisierung im Sinne einer Mittelalter-Neuzeit-Dichotomie entlang entwickelt. Konstitutiv für die Selbstautorisierung im *Secretum*, die hauptsächlich im Zeichen einer dichterischen Singularisierung zu stehen scheint, ist nicht allein die Individualisierung, die sich in der Ausgestaltung des Franciscus als alter ego Petrarcas niederschlägt, das den Dichter lebensweltlich als Ausnahmepersönlichkeit präsentiert. Der Fokus liegt vielmehr auf dem Changieren zwischen Ordnungssystemen, das Petrarkischem Dichten, das diese immer wieder verlässt, um sie anschließend demonstrativ wiederherzustellen, eigen zu sein scheint.