

JÖRG ROBERT

Zeit und Individuum – Vorbemerkungen zu einer Kultur- und Literaturgeschichte des Geburtstags

1. „Bindgedicht“ und „Angebinde“

Anfang November 1633 brach der Dichter und angehende Mediziner Paul Fleming (1609–1640) im Auftrag Friedrichs III. von Schleswig-Holstein-Gottorf von Travemünde aus zu einer Gesandtschaftsreise auf, die unter der Leitung des Kaufmanns Otto Brüggemann und des herzoglichen Rats Philipp Crusius über Moskau nach Persien führen sollte.¹ Nach zahlreichen Rückschlägen – 1634 musste man zunächst in Moskau wieder umkehren – erreichte die über hundertköpfige Delegation Persien erst im Jahr 1636. Am 3. August 1637 traf man schließlich in der durch Schach Abbâs prachtvoll ausgebauten Residenzstadt Isfahān ein. Zwei Jahre später, im August 1639, war man zurück auf Schloss Gottorf. Offenbar am äußersten Punkt der Reise, in Isfahān, verfasste Fleming folgendes Gedicht an einen unbekannten Freund:

46. Auf Eines seiner Liebsten ihren Geburtstag, in Persien geschrieben.
1637 August.

Freund, der du es herzlich bist,
laß dir etwas Liebes sagen
und vernim es mit Behagen,
daß, um was du wirst begrüßt,
von der Allerliebsten wegen
komt dir dieser Gruß entgegen! 5

Sie zwar wird diß schöne Licht
mehr beseufzen als belachen,
weil du, Schönstes ihrer Sachen,
dich bei ihr wilst finden nicht,
nun sie in drei halben Jahren
nichts nicht hat von dir erfahren. 10

Sie mag hoffen, was sie kan!
Weil denn uns auch ist benommen
das, worzu du nicht kanst kommen,
wol, so binden wir dich an,
dich, in dem ihr Name lebet
und ihr ganzes Herze schwebet. 15

Löse dich für dich und sie
und vergiß der blassen Sorgen!
Schaff uns Lust bis an den Morgen! 20

¹ Zu den näheren Umständen der berühmten Gesandtschaftsreise vgl. den Aufsatz Tausch 2012, 369.

Du wirst wissen, wo und wie.
 Sprich nur stracks, daß man auf heute
 zu der großen Messe leute!²

Das Gedicht in seinem kunstvoll zugespitzten Gedankengang ist nicht leicht zu verstehen. Die Konstellation scheint folgende: Fleming tritt als eine Art Vermittler zwischen zwei Personen auf, nämlich einem ungenannten Freund, der in der ersten Strophe angesprochen wird, und einer ebenfalls ungenannten gemeinsamen Freundin – offenbar die Geliebte des Freundes –, die an diesem Tag Geburtstag hat. Der Dichter steht in einer engen Beziehung zu beiden Personen. Die unbekannte Freundin wird im Titel sogar als «[e]jines seiner Liebsten» angesprochen. Aber zwischen Freund und Freundin hat offenbar eine Entfremdung stattgefunden. Seit «drei halben Jahren» (v. 11) hat sie «nichts nicht [...] von [ihm] erfahren» (v. 12), weshalb sie «diß schöne Licht» (v. 7), d. h. ihren eigenen Geburtstag, nicht richtig genießen kann. Flemings poetischer «Gruß» (v. 6) an den Freund ist ein Wink mit dem Zaunpfahl, sich zum besonderen Anlass wieder bei der Freundin zu melden. Der Freund selbst scheint sich in Flemings Umfeld in Persien aufzuhalten, nur so erklärt sich der Aufruf zur Geburtstagsfeier in Abwesenheit der Freundin. Ums Feiern scheint es denn auch hauptsächlich zu gehen: «Schaff uns Lust bis an den Morgen!» (v. 21). Aus den letzten Zeilen hat schon Flemings Herausgeber Johann Martin Lappenberg geschlossen, dass es sich bei dem ungenannten Adressaten um Salomon Petri, den Prediger der Gesandtschaft, handeln muss, der an der Leipziger Thomasschule Flemings Schulkamerad war.³ Auf diese Weise erklärt sich nicht nur die Pointe des Textes – der Aufruf, über die Feier das Glockenläuten «zu der großen Messe» nicht zu vergessen –, sondern auch der vertraute, männerbündlerisch-frivole Tonfall des Textes, der besser keine Namen nennt.

Die eigentliche Pointe verbirgt sich in der dritten Strophe, die nicht auf Anhieb verständlich scheint: Was bedeutet die Wendung, «so binden wir dich an» (v. 16)? Und wovon soll sich der angesprochene Freund «für [sich] und sie» (v. 19) lösen? Hat man es hier mit der abgenutzten Topik des Petrarkismus zu tun, die Fleming doch – so einst die große These von Hans Pyritz – überwunden hatte?⁴ Gewiss: Petrarkistische Motivik schwingt mit, aber auch ganz Reales, Lebensweltliches. Fleming spielt nämlich auf Geburtstagsbräuche an, die in der Frühen Neuzeit weit verbreitet waren, heute aber nur mehr rudimentär bekannt sind. Jakob Grimm hat auf den hier gemeinten, schon im 19. Jahrhundert verschwindenden Brauch in einem kleinen Akademieaufsatz aus dem Jahre 1848/49 hingewiesen, der in beeindruckender Weise Sprach-, Kultur- und Literaturgeschichte zusammendenkt. Der lakonische Titel des Aufsatzes lautet: *Über Schenken und Geben*. Im 17. Jahrhundert, so heißt es da, war es üblich, dass «kleine gaben von schmuck und geräthe [...] an hand oder arm gespannt, an den ermel gehetzt oder gebunden, in den busen geschoben wurden.»⁵ Daher die Bezeichnung «Angebinde» für «Geburtstagsgeschenk», die sich noch bei Goethe findet: «Zarter blumen leicht Gewinde | Flecht' ich dir zum Angebinde.»⁶ Auf diese Weise wurde das «Binden» zum Geburtstagsbrauch, bei dem natürlich auch altes magisches

² Fleming 1865, 385f. (Oden 4,46).

³ Vgl. Entner 1989, 40f.

⁴ Vgl. Pyritz 1963. Zu Fleming im Kontext des Petrarkismus vgl. Borgstedt 2009, 315–332.

⁵ Grimm 1849, 132.

⁶ Goethe 1891, 268 (v. 1f.). Vgl. auch Neumann 2001 zu Goethes *Werther* (mit Blick auf die antiken Traditionen).

Denken (im Sinne von Liebeszwang) mitschwang. Vom Binden war es zum ‹fesseln›, ‹halsen› und ‹würgen› dann nur ein kleiner Schritt: «noch heute [schreibt Grimm 1848/49] heisst in der Schweiz und in Schwaben ein hochzeitsgeschenk, geburtstagsgeschenk oder pathengeschenk die *helseta* oder *wörgeta*.»⁷

Dieser volkstümlich-magische Brauch des Bindens mit «bindband» oder «bundband»⁸ ist in der Gelegenheitsdichtung des 17. Jahrhunderts, denn dazu zählten die *carmina natalicia* bzw. *Genethliaka* natürlich, weit verbreitet. Noch Gedichte wie Friedrich Gottlieb Klopstocks *Rosenband* (1752) stehen in dieser Tradition. Überhaupt konnten Geburtstagsgedichte stellvertretend die Funktion des Angebindes und des Bindens übernehmen. Sie firmierten denn auch im 17. Jahrhundert unter dem Terminus *technicus* ‹Bindgedichte›. In unserem Gedicht spielt Fleming höchst virtuos mit diesem Brauch. Es ist ein *carmen natalicium* auf zweiter Stufe, das die Gattungstopik und -logik bereits voraussetzt und zitiert, um sie am Ende eines schwindelerregenden Gedankenganges umzukehren: Beide Freunde sind fern der Freundin, sodass sie diese nicht, wie es üblich wäre, binden können. Deshalb entwickelt Fleming die Idee einer ‹stellvertretenden Bindung›: Um die ferne Freundin doch binden zu können, wird der nahe Freund gebunden, «in dem ihr Name lebet | und ihr ganzes Herze schwebet» (v. 17f.). Damit ist die ferne Freundin indirekt gebunden und imaginär im Kreis der beiden Freunde präsent. Die Pointe liegt jedoch darin, dass der Geburtstag der fernen Freundin nur der Vorwand zum Feiern in exotischer Umgebung ist: «Du wirst wissen, wo und wie» (v. 22)! Die ‹Lösung› von den stellvertretenden ‹Bindbändern› bedeutet denn auch eine Lösung von den Liebesbanden, die – mit Blick auf das lange Schweigen des Freundes – ohnehin nicht sehr eng gewesen sein dürften. Am Ende triumphiert die sympotische Männerfreundschaft über die Trauer der zurückgelassenen Geliebten: «Sie mag hoffen, was sie kan!» (v. 13) Das Gedicht ist also nur scheinbar ein konventionelles Gelegenheitsgedicht; schon das Fehlen der Namen der Beteiligten deutet dies an. Literarische wie soziale Normen werden zitiert, um sich im frivolen Spiel aufzulösen.

Paul Fleming war ein Virtuose des literarischen Spiels mit kulturhistorischen Topiken, wie sie das Gelegenheitsgedicht im 17. Jahrhundert hervorbrachte. Der Brauch des ‹Bindens› und das ‹Bindgedicht› waren seine besondere Spezialität. Schon Jakob Grimm zählte mehr als 35 Bindegedichte in Flemings Werk.⁹ Sie zeigen, dass die Sitte gleichermaßen an Geburts- wie Namenstagen gepflegt wurde und somit an den zwei großen Fest- und Ehrentagen des Individuums im 17. Jahrhundert. ‹Angebinde› bedeutete also – hier irrt auch das Grimm'sche Wörterbuch – nicht nur *donum natalicum*¹⁰: Die Kultur- und Literaturgeschichte des Geburtstages sind ohne die des Namenstages nicht zu schreiben. Beider Verteilung war – wie noch bis in jüngste Zeit – geradezu komplementär, nach dem Motto: ‹wessen Region, dessen Feiertag›. Während in katholischen Regionen seit dem 16. Jahrhundert konsequent der Namenstag gefeiert wurde, hielten Protestanten mehr und mehr den Geburtstag hoch, bis sich in unserer Gegenwart und auf globaler Ebene – auch dank sozialer Netzwerke und Medien – der Geburtstag als universeller Feiertag durchgesetzt hat. In Dichtung wie Dichtungstheorie des 17. Jahrhunderts stehen Geburts- und

⁷ Grimm 1849, 134.

⁸ Grimm 1849, 134.

⁹ Vgl. Grimm 1849, 136.

¹⁰ Grimm 1854, 338.

Namenstagsgedichte meist nebeneinander, wie schon bei Fleming zu sehen. Beide auch im Brauchtum eng verbundenen Komplexe wurden häufig im Anweisungsschrifttum, d. h. in Rhetoriken und Poetiken, gemeinsam behandelt – so z. B. in Alhard Möllers *Binde-Lust vnd Namen-Freüde* (Magdeburg / Helmstadt 1656). Das heißt also: Die Literatur wahrt – ob aus ‹irenischer› Überzeugung, aus Indifferenz oder aus handfesten, pragmatisch-ökonomischen Gründen – eine gewisse Neutralität im Antagonismus der Gedenktage. In der Verteilung von Geburts- und Namenstagsgedichten zeichnen sich dennoch quantitative Unterschiede ab, die sicherlich die kulturhistorischen und mentalitätsgeschichtlichen Verhältnisse widerspiegeln: Noch bei Fleming und in den Poetiken des 17. Jahrhunderts nehmen Namenstagsgedichte gegenüber den Geburtstagsgedichten deutlich größeren Raum ein. So widmet Balthasar Kindermann in seiner Poetik *Der Deutsche Poët* (1664) zwanzig Seiten den «Geburts Gedichten»¹¹, dagegen gut siebzig Seiten den «Nahmens Gedichten»¹². Dieser quantitative Befund spiegelt die kulturhistorischen Entwicklungen wider. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist die Feier des Geburtstages noch etwas durchaus ‹Frisches› und Neues. So stellt Stefan Heidenreich, Autor der einzigen (freilich populär gehaltenen) Geschichte des Geburtstages, fest: «Vor dem Jahr 1600 finden sich nicht allzu viele Zeugnisse für die Feier eines Geburtstages.»¹³

Die folgenden Überlegungen setzen an dieser Leerstelle an. Sie versuchen, die Entstehung des Geburtstagsfestes in der Frühen Neuzeit in kultur- und literaturgeschichtlicher Hinsicht einzukreisen. Denn die Feier des Geburtstages zählt zu jenen Selbstverständlichkeiten unserer Kultur, die keineswegs universell und überzeitlich gegeben sind. Der Geburtstag ist eine Erfindung der Frühen Neuzeit, deren Zustandekommen aufs Engste mit der dynamischen Interaktion von Literatur und Lebenswelt auf der einen und von Antike und Abendland auf der anderen Seite zusammenhängt. Zugleich steht sie in engstem Zusammenhang mit jenen «[t]emporalen Dynamiken [zwischen] 1400 [bis] 1600», die zu einer «Pluralität und Diversität, Heterogenität und Disobjektivität des Zeitlichen»¹⁴ in der beginnenden Neuzeit geführt haben. Die Archäologie des Geburtstages setzt dabei an jenem «riesigen und noch schlecht erschlossenen Korpus spätlateinischer Literatur»¹⁵ an, in dem sich in der Tat – anders als Stefan Heidenreich annimmt – der Ausgangspunkt für den Siegeszug des Geburtstags bis in unsere Tage findet. Ich gehe zunächst (2.) von der Geburt des Geburtstages in der Antike aus, komme sodann (3.) zum ‹Wiedergeburtstag› des Geburtstages in der Renaissance, den ich an zwei Texten aus den *Amores* des Konrad Celtis verfolge, um schließlich (4.) die Entstehung des Gedichttyps *in natalem suum* zu beleuchten, die am Ende (5.) als literarhistorisches Indiz einer zunehmenden ‹Demokratisierung› des Geburtstags als Feier des Individuums herausgearbeitet wird.

¹¹ Kindermann 1973, 304–325.

¹² Kindermann 1973, 325–394.

¹³ Heidenreich 2018, 105.

¹⁴ Kiening 2018, 195.

¹⁵ Heidenreich 2018, 105.

2. Der Geburtstag in der Antike – Von der Idiochronie zur Allochronie

Die besondere Qualität des Geburtstages zeigt sich in seiner Abgrenzung gegenüber dem Namenstag. Während der Namenstag das Individuum auf große Figuren der Heils- und Kirchengeschichte, überhaupt auf den Zyklus des Kirchenjahres bezieht (Allochronie), gehorcht der Geburtstag einer diametral entgegengesetzten Chrono-Logik: Der Geburtstag ist der Tag des Individuums, der ‹Ego-Tag› schlechthin (Idiochronie). Indem wir den Geburtstag, *unseren* Geburtstag, feiern, feiern wir nicht das Allgemeine, sondern das Besondere und Kontingente. Der Geburtstag setzt radikale Eigenzeitlichkeit und steht also für eine Subjektivierung des Zeitregimes, eine Achsendrehung von der Allochronie zur Idiochronie. Das Jahr dreht sich um uns, nicht wir uns um das Jahr, d.h. das Kirchenjahr. Zentrum des Jahreszyklus, Herr der Zeit, ist das moderne Individuum in seiner Souveränität und Singularität. In diesem Sinne spiegelt sich im Geburtstag das *principium individuationis* in seiner radikalen Form, wie es Novalis in einem Fragment reflektiert:

Das Individuum wird das vollkommenste, das *rein systematische* sein, das nur durch einen einzigen *absoluten* Zufall individualisiert ist – z.B. durch seine Geburt. In diesem Zufall müssen alle seine übrige[n] Zufälle, die unendliche Reihe seiner Zustände, eingeschachtelt liegen, oder noch besser, als seine Zufälle, seine Zustände determiniert sein. Ableitung eines individuellen Lebens aus einem einzigen Zufalle – einem einzigen Akt der Willkür.¹⁶

Diese radikale Eigenzeitlichkeit, die dem Geburtstag in einer egozentrischen Moderne zum entscheidenden Durchbruch verholfen hat, ist der vorläufige Endpunkt einer Entwicklung ‹langer Dauer›, die keine kontinuierliche oder teleologische war, etwa im Sinne einer allmählichen Verschiebung von der Allochronie zur Idiochronie. Dies gilt vor allem dann, wenn man sie in einem langen Bogen von der Antike bis zur Moderne betrachtet.

Setzen wir dazu bei der Begriffsgeschichte an: Schon das Grimm'sche Wörterbuch weist auf den Doppelsinn des Wortes ‹Geburtstag› (lat. *dies natalis*) hin: Mit ihm wird nämlich «sowol der wirkliche tag der geburt als besonders der wiederkehrende jahrestag und seine feier»¹⁷ bezeichnet. Dem entspricht zunächst die lateinische Bezeichnung *dies natalis*, während die romanischen Sprachen andere, uneinheitliche Akzente setzen: Im Französischen heißt Geburtstag *anniversaire*, d.h. wörtlich ‹Jahrestag› (vgl. auch Portug. *aniversário* bzw. Ital. *anniversario*); hierin spiegelt sich die Aufwertung des Geburtstags zum Jahrestag schlechthin. In einigen romanischen Sprachen tritt außerdem die Neubildung *compleanno* (hier Ital.; Span. *cumpleaños*) auf, die ebenfalls die jährliche Zyklus des Festes betont, aber nicht mit dem allgemeineren *anniversario* (Ital.) oder *aniversario* (Span.) konfligiert. Keine romanische Sprache geht dagegen vom lateinischen (*dies*) *natalis* aus. Dieser Begriff ist bekanntlich für einen bestimmten Geburtstag reserviert – die Geburt Christi, die *nativitas domini* (Ital. *natale*; Frz. *Noël*; Span. *navidad* usw.). Diese semantische Verschiebung und Einschränkung vom Lateinischen zu den romanischen Sprachen spiegelt eine Konkurrenz, die schon in der christlichen Spätantike aufkam.¹⁸ Schon Tertullian polemisierte gegen die göttliche Verehrung des Kaisers, wobei Geburtstagsfeierlichkeiten eine besondere Rolle gespielt haben dürften. Die Hinrichtung von Christen an Herr-

¹⁶ Novalis 1969, 395 (Nr. 58).

¹⁷ Grimm 1878, 1911.

¹⁸ Vgl. dazu Stuiber 1976.

schergeburtstagen ist belegt.¹⁹ Im Jahr 392 n. Chr. erließ Kaiser Theodosius I. ein Verbot aller paganen Kulte, unter das auch die göttliche Verehrung des Kaisers und kleinerer Hausgötter – unter anderem der Kult des Genius und der Juno – fielen. Dennoch blieb es in der Praxis bei einem Nebeneinander staatlicher und religiöser Geburtstage und Zeitregime.²⁰ In den christlichen Gemeinden kam der Brauch auf, für die Lokalheiligen am Jahrestag ihres Martyriums Gedenkgottesdienste abzuhalten; dieser Jahrestag erhielt den Namen *natalis*.²¹ Im 4. und 5. Jahrhundert etablierte sich die Feier der Geburt Christi,²² das Weihnachtsfest (in Konkurrenz zum *natalis Solis invicti*²³), das sich in der spätantiken Hymnendichtung – etwa im Adventshymnus *Intende qui regis Israel (veni redemptor gentium)* des Ambrosius – spiegelt.²⁴ Daneben wurden zahlreiche pagane Geburtstagsfeste religiösen Charakters übernommen, z. B. der *natalis reliquiarum* (Tag der Überführung einer Reliquie), der *natalis templi* (Kirchweihe) oder der *natalis monachi, diaconi, presbyterii* oder *episcopi* usw. (Tag des Eintritts in ein Kloster oder kirchliches Amt).²⁵ Die zuletzt genannten Varianten zeigen eine deutliche Umwertung des Geburtstagsfestes, eine Wende von der Idiochronie zur Allochronie: Als *dies natalis* wird nun der Eintritt des Individuums ins Allgemeine – die Kirche – bezeichnet, der unter Umständen mit einer ‚Lösung‘ der alten Identität und Individualität verbunden ist.

Es ist hier nicht der Raum, die Kultur- und Literaturgeschichte des Geburtstages, des *dies natalis*, in der Antike ausführlicher nachzuzeichnen – ich verweise hierfür auf die klassischen Studien von Alfred Stuiber²⁶, Wilhelm Schmidt²⁷, Kurt Latte²⁸, Joachim Marquardt²⁹ und für die Literatur vor allem auf Katharina Burkhard³⁰. Geburtstagsfeste wurden in der Antike für Götter und Herrscher, aber auch für Privatpersonen gefeiert. Stets war dabei ein religiöser Bezug mitgedacht: In Griechenland galt die Feier «weniger dem Menschen selbst, als vielmehr dem ὀγαθὸς δαίμων γενέθλιος (*agathós daímōn genéthlios*), seiner persönlichen Schutzgottheit [...].»³¹ Entsprechend verehrte man in Rom im Genius des Mannes bzw. in der Juno der Frau das «lebenspendende[] Prinzip im Menschen».³² Über diesen privaten Kontext hinaus gab es im römischen Reich öffentliche Geburtstagsfeiern: Sie galten dem Tag des Regierungsantritts (*natalis imperii; γενέθλιος διοδήματος*)³³, der Weihe eines Tempels (*natales templorum*) oder der Gründung einer Stadt (*natalis urbis*).³⁴ Über den Ablauf privater Geburtstagsfeiern in Rom sind wir bestens unterrichtet, denn in der römischen Literatur entwickelt sich seit Augusteischer Zeit ein eigenes lyrisches

¹⁹ Vgl. Stuiber 1976, 242.

²⁰ Vgl. Heidenreich 2018, 66–68.

²¹ Vgl. Stuiber 1976, 230f.; Burkhard 1991, 154.

²² Vgl. Stuiber 1976, 239f.

²³ Stuiber 1976, 239.

²⁴ Zu Ambrosius vgl. Robert 2017.

²⁵ Vgl. Heidenreich 2018, 68.

²⁶ Stuiber 1976.

²⁷ Schmidt 1908/1909.

²⁸ Latte 1960. Weitere kulturgeschichtliche Literatur zum Geburtstag in der Antike z. B. Suerbaum 1980.

²⁹ Marquardt 2016.

³⁰ Zur Konstitution der Gattung vgl. Burkard 1991, 7–12; Argetsinger 1992; Buchheit 1960.

³¹ Englhofer 1998, 843. Vgl. auch Robinson 1998.

³² Englhofer 1998, 844.

³³ Vgl. Schmidt 1908/1909, 75–78.

³⁴ Vgl. Schmidt 1908/1909, 79–83.

Subgenre.³⁵ In Analogie zum λόγος γενεθλιακός, der in der Spätantike, vor allem von Menander Rhetor, kodifiziert wurde,³⁶ erhielt es den Namen (*poema*) *genethliakon* oder *carmen natalicum*. Es stand in engstem Zusammenhang mit der Liebesdichtung, genauer der Liebeselegie.³⁷ Die frühesten Stücke stammen von Tibull (1,7; 2,2) bzw. aus dem *Corpus Tibullianum* ([Tib.] 3,11; 3,12; 3,14; 3,15), von Properz (3,10), Ovid (trist. 3,13; 5,5) und Horaz (carm. 4,11), hinzu kommt Statius (silv. 2,7). Mit seinen zahlreichen, oft ironischen Geburtstagsepigrammen sollte Martial die frühneuzeitliche Entwicklung der Gattung besonders beeinflussen. Die Gedichte widmen sich dem Geburtstag der Geliebten (Prop. 3,10; Ov. trist. 5,5), von Freunden, Mäzenen oder höher gestellten Persönlichkeiten (z. B. Tib. 1,7 an Messalla), aber auch dem eigenen Geburtstag (Ov. trist. 3,13; Mart. 10,24; 12,60).³⁸

Die römischen Geburtstagsgedichte sind auch die bedeutendste kulturhistorische Quelle für Festbräuche, die im privaten Rahmen üblich waren.³⁹ Dazu wurde der Genius zu seinem Altar gerufen, der mit Grasstücken ausgelegt und mit Blumen bekränzt wurde. Zu Ehren des Genius wurden unblutige Opfer dargebracht: Weihrauch, Wein-, Kuchen- und Getreidespenden.⁴⁰ Den intimen Charakter einer solchen Feier zeigt ein *natalicum* des augusteischen Dichters Properz (3,10), der seine Geliebte in einer seiner Liebeselegien zum Geburtstag einlädt:

<i>dein, qua primum oculos cepisti veste Properti, indue, nec vacuum flore relinque caput; et pete, qua polles, ut sit tibi forma perennis, inque meum semper stent tua regna caput.</i> <i>Inde, coronatas ubi ture piaveris aras, luxerit et tota flamma secunda domo, sit mensae ratio, noxque inter pocula currat, et crocino naris murreus ungat onyx.</i>	15 20
--	--------------

[...] dann zieh das Kleid an, in dem du zum erstenmal Properzens Augen gefangen hast; laß dein Haupt nicht ohne Blumenschmuck sein, und bete darum, daß die Schönheit, die deine Macht ist, dir immer erhalten bleibt und deine Herrschaft über mich nie endet. Wenn du dann den Altar bekränzt und fromm mit Weihrauch versehen hast und die glückverheißende Flamme ihren Schein durch das ganze Haus wirft, wollen wir ans Essen denken. Beim Wein soll die Nacht verfliegen, und die Schale aus Murra soll unsre Nasen mit Safrandüften salben.⁴¹

Unser Beispiel macht zwei Voraussetzungen der römischen Geburtstagsdichtung deutlich. Zunächst eine gattungsgeschichtliche: Geburtstagsgedicht und Liebesdichtung sind genetisch eng verbunden. Die ‹subjektive Liebeselegie›⁴² wird zum Gefäß für die Feier des

³⁵ Vgl. Schmidt 1908/1909, 25–27.

³⁶ Vgl. Burkhard 1991, 167–169.

³⁷ Vgl. Burkhard 1991, 9.

³⁸ Vgl. hierzu umfassend Burkard 1991, 47–130.

³⁹ Vgl. Schmidt 1908/1909, 21–31.

⁴⁰ Vgl. Schmidt 1908/1909, 26.

⁴¹ Text und Übersetzung nach Properz / Tibull 1996, 172f. (v. 15–22).

⁴² Siehe hierzu z. B. Robert 2004.

elegischen Subjekts; eine Feier, bei der performativ religiöse Riten in literarische Form überführt werden. Das Ich feiert sich doppelt: im Geburtstagsereignis selbst und in dessen literarischer Repräsentation. Andererseits war dieser gattungsspezifische Ort der Geburtstagsdichtung an konkrete religiöse Praktiken der römischen Alltagskultur gebunden, die mit dem Erstarken des Christentums eine Transformation erfuhren. Angesichts dieser doppelten Bindung – an das Genus Liebeselegie und an die pagane Religionspraxis – kann es nicht überraschen, dass das private *carmen natalicum* in christlichen Zeiten zunehmend von der literarischen Bildfläche verschwand. Christliche Autoren wie Paulinus von Nola schrieben zwar *natalicia*, nun jedoch nicht mehr auf sich selbst oder die Geliebte, sondern auf christliche Heilige. Die insgesamt 14 Gedichte des Paulinus' von Nola auf den Heiligen Felix schließen an das Motivrepertoire der römischen Geburtstagsdichtung an und belegen in der engen *imitatio* deren christliche Transformation.⁴³

3. «Wiedergeburtstag» – *Celtis' Amores*

«Wiedergeburtstag» – unter dieses Schlagwort subsumiert Stefan Heidenreich in seiner Geschichte des Geburtstags sein Kapitel zur beginnenden Neuzeit.⁴⁴ Damit ist zweierlei gemeint: einerseits der Bezug auf die Renaissance als Wiedergeburt der klassischen Antike, andererseits, eng damit verbunden, die Wiedergeburt des Geburtstags als Feier des Individuums. Sinnbildlich für diese doppelte Wiedergeburt war jenes Symposion, zu dem sich am 7. November 1468 in einer Villa in Careggi, vor den Toren von Florenz, neun Freunde trafen. Der Anlass war die Feier von Geburts- und Todestag (*natalitia et anniversaria*) Platons, die beide auf den 7. November fielen, wie Marsilio Ficino in der Vorrede zu seinem *Symposion*-Kommentar *De amore* ausführt: *Hoc autem convivium, quo et natalitia et anniversaria Platonis pariter continentur, prisci omnes Platonici usque ad Plotini et Porphyrii tempora quot amnis instaurabant.*⁴⁵ Die Laune der Geschichte wollte es, dass Platons Geburts- und Todestag auf ein und denselben Tag fielen. Damit ließ sich die christliche Praxis (Feier des Todestags) zwanglos mit der heidnisch-antiken (Feier des Geburtstags) verknüpfen. Der Wiedergeburtstag Platons in Careggi verkörperte sinnbildlich die Synthese von christlicher und paganer Philosophie, wie sie Ficino im *Symposion* und in seiner Platon-Rezeption anstrebe.

Immerhin: Der symbolische Akt von Careggi wirkt wie ein Fanal für jene Wiedergeburt des Geburtstags in der Frühen Neuzeit, die nun skizziert werden soll. Die Literatur spiegelt nicht nur gesellschaftliche Realitäten, sie formt diese – wie eine praxeologische Literaturgeschichte zeigen kann – auch aktiv mit.⁴⁶ Die Wiedergeburt des Geburtstags als Fest des individuellen Genius hing aufs Engste mit der Wiedergeburt literarischer Formen zusammen, d. h. konkret: mit der Renaissance der Gattung Liebeselegie. Mit dieser wird auch eine ihrer markanten Subformen – das *carmen natalicum* – neu belebt, und zwar in

⁴³ Vgl. Burkard 1991, 156.

⁴⁴ Vgl. Heidenreich 2018, 97–100.

⁴⁵ Ficino 1994, 10f. (Vorrede des Marsilio Ficino): «Dieses Gastmahl, welches in gleicher Weise dem Ange- denken der Geburt wie auch des Lebensendes Platons geweiht war, feierten alljährlich die Platoniker des Altertums bis auf die Zeit des Plotin und des Porphyrios.»

⁴⁶ Vgl. hierzu Gerok-Reiter / Robert 2022 sowie Robert 2022.

einem Moment, als die Geburtstagsfeier selbst noch alles andere als eine etablierte gesellschaftliche Praxis in weiteren Kreisen war.

Um diese Ko-Emergenz von literarischer Form und lebensweltlicher Praxis zu fassen, eignet sich in besonderer Weise der deutsche ‹Erzhumanist› und neulateinische Dichter Konrad Celtis (1459–1508). Der Winzersohn aus dem fränkischen Wipfeld bei Schweinfurt stieg rasch zum ersten deutschen *poeta laureatus* (1487) und engen Mitarbeiter Kaiser Maximilians I. in Wien auf, zu dessen Ruhmes- und *Gedechnis*-Werk er beitrug.⁴⁷ Bis zu seinem Tod 1508 hatte Celtis ein vielseitiges, dennoch fragmentarisches Œuvre vorgelegt, das wesentlich aus drei lyrischen Zyklen bestand: den Epigrammen, den Oden und den Liebeseligen (*Amores*), die als einziges Werk zu Lebzeiten des Dichters 1502 in einem aufwändig illustrierten Sammeldorf in Nürnberg erschienen. In den *Amores* verfolgt Celtis ein ambitioniertes Doppelprogramm, das sich schon im Titel abzeichnet: *Quattuor libri amorum secundum quattuor latera Germaniae*. Die *Amores* sind also nicht nur lateinische Liebesdichtung in der Tradition eines Tibull, Properz und Ovid, sondern zugleich ein Teil jener *Germania illustrata* (also etwa: ‹Deutschlandbeschreibung›), die unvollendet blieb und erst von seinen Schülern – vor allem Beatus Rhenanus – in Angriff genommen wurde.⁴⁸

In den *Amores* spielen Geburtstage eine wichtige Rolle. Jedes der vier Bücher enthält eine Elegie, die sich dem Thema widmet, jeweils in unterschiedlichen Formen. Die subjektive Liebeseliege wird zur Feier des elegischen Subjekts.⁴⁹ Mit dem Motivrepertoire der klassischen Liebeseliege kehren auch die Riten und Rituale der römischen Geburtstagsfeier zurück, und dies in gesteigerter Form: Celtis nutzt das Geburtstagsmotiv zur Feier des singulären Dichterindividuums, dessen idiochrone Zeitordnung zum bestimmenden Prinzip des Zyklus wird – unter anderem, aber nicht nur in der Anlage des Zyklus nach den vier Lebensaltern. War die Geburtstagsfeier mit der Geliebten bei Properz ein topisches Handlungsmotiv unter anderen, so gewinnt sie nun poetologische Qualität: Die Feier des eigenen Genius wird zur Feier des poetischen Genies. Dabei kehren qua *imitatio* auch jene Riten und Rituale zurück, die von der christlichen Geburtstagskritik seit der Spätantike beseitigt worden waren. Am engsten an den oben behandelten Properz'schen Typus der elegischen Geburtstagsfeier schließen Elegien wie Am. 2,10 und 3,12 an. Letztere geht dabei erkennbar von dem oben zitierten Gedicht des Properz aus. Während seines Aufenthaltes in Regensburg lädt Celtis seine Geliebte Ursula ein, mit ihm am folgenden Tag – es ist der 2. Februar – seinen 36. Geburtstag zu feiern. Celtis steht also inzwischen im besten Mannesalter (*inventus*). Nach einigen Ermahnungen an die Geliebte im Sinne des *carpe diem*-Motivs kommt Celtis auf diesen Anlass zu sprechen:

*Ergo age, laetitia ne fraudes tempora nostra,
Cras praesens tectis sis, precor, Ursa, meis!
Quippe duodecimam mihi cras trieteriden implet
Phoebus ab Eoa Tethyos ortus aqua.*

30

[...]

*Phoebus amor vatum, Phoebus mibi computat annos,
Iste dies Phoebo festa superba trahet*

35

⁴⁷ Zu Celtis vgl. exemplarisch den Lexikonartikel Robert 2009 sowie Robert 2003.

⁴⁸ Zu Celtis' *Germania illustrata*-Projekt vgl. Müller 2001; Mundt 2008.

⁴⁹ Vgl. Robert 2004.

*Ignigenoque deo, curas qui supprimet atras,
Ille ratas vitae spes dat habere meae.
Et licet occasum mea nunc vaga sidera poscant,
Longa tamen vitae tempora spero meae.⁵⁰*

40

Komm also, betrüge mich nicht um heitere Stunden! Begib dich morgen, Ursula, zu meinem Haus! Denn wenn Phoebus sich morgen aus den östlichen Wassern der Tethys erhebt, wird er mir den 36. Jahreslauf vollenden. [...] Phoebus, den die Dichter lieben, dieser Phoebus macht meine Jahresrechnung. Dieser Tag wird glänzende Feste für Phoebus erleben, den feuergeborenen Gott, der alle dunklen Sorgen vertreibt! Er lässt meine Hoffnungen wahr werden. Auch wenn die schwankenden Sterne schon meinen Untergang einfordern, hoffe ich doch auf ein langes Leben. (Übers. J. R.)

An diesem Ausschnitt fällt zunächst eine Obsession des Datierens auf. Das ist kein Einzelfall: Die *Amores* sind voller Daten und Zahlen, voller chronologischer Realitätseffekte, die man in der antiken Liebeselegie vergeblich sucht. Im liturgischen Kalender ist der 2. Februar der Tag von ‹Jesus Darstellung im Tempel› bzw. ‹Mariä Reinigung im Tempel› (*Purificatio Beatae Mariae Virginis*), 40 Tage nach Weihnachten (Lk 2,21). Doch davon ist hier nicht die Rede. In Celtis' idiochronem Kosmos ist für Heilsgeschichte und Heilszeit kein Platz. Vielmehr verbindet sich Klassisches mit Volkstümlichem: Der 2. Februar, Mariä Lichtmess, war einer der wichtigsten Tage im bäuerlichen Jahresablauf, um den sich viele Wetter- und Bauernregeln drehten (z. B. ‹Ist's zu Lichtmess klar und hell, kommt der Frühling nicht so schnell›)⁵¹ An Lichtmess wechselte traditionell das Gesinde, wurde die bäuerliche Feldarbeit wieder aufgenommen; die Zeit der Arbeit bei künstlichem Licht war vorbei. Celtis nimmt diese populäre Verbindung des Lichtmessstages mit dem Sonnenlauf auf, bezieht diese jedoch nun auf Apolls Reinigungsfest, das Ovid in den *Fasti* (2,19–54) schildert. Die pagan-christliche Synthese im Zeichen der winterlichen Lichtwende verleiht auf diese Weise dem eigenen Geburtstag eine kosmologische Symbolik. Dieser Antagonismus zwischen christlicher Heils- und klassisch überhöhter Lebenszeit setzt sich durch das Gedicht fort. Die Einladung zum Fest folgt sehr eng der Vorlage des Properz. Mit der *imitatio* kehren auch die heidnisch-römischen Formeln und Rituale wieder:

*Ergo age, natales cras pones, Ursula, mensas
Et genio sacras instrue larga dapes!
Aetatemque tuam si vis numerare, trilustrem
Quattuor et messes, Ursula cara, potes.
Pocula vertemus totiens, quot Phoebus in axe
Annua confecit tempora nostra regens.
Oscula carpemus placidosque canemus amores
Iungentes blandae carmina docta lyrae.⁵²*

45

Komm also, Ursula, decke mir morgen den Geburtstagstisch und bereite meinem Genius ein heiliges Speiseopfer! Wenn auch du dein Alter angeben willst, liebe Ursel: Es sind 19 Jahre. So oft also wollen wir den Becher leeren, wie Phoebus, der Herr über unsere Lebenszeit, am Himmel unseren Jahreslauf vollendet hat! Wir werden Küsse tauschen

⁵⁰ Celtis 1934, 70 (Am. 3,12; v. 27–30, 35–40).

⁵¹ Vgl. hierzu Maas-Ewerd 1995.

⁵² Celtis 1934, 70 (Am. 3,12; v. 41–48).

und lieblich die Liebe besingen, indem wir gemeinsam zur Lyra gelehrte Gedichte anstimmen. (Übers. J. R.)

Auch die Geliebte wird scherhaft in das idiochrone Spiel der Datierungen einbezogen. Im Anschluss an Properz wird die eigene Geburtstagsfeier in unerhörter Weise sakralisiert (*sacras [...] dapes*; v. 42): zur neo-paganen Feier des eigenen *genius natalis*. Am Himmel der Elegien verbreitet Apoll, der Zeitenherrscher, ein klassisches Licht über die ganz reale, deutsche Alltagswelt um 1500. Kein anderer humanistischer, vorreformatorischer Text zeigt in dieser Weise Macht und Möglichkeit der literarischen Nachahmung: Die *imitatio* fesselt nicht, sondern befreit. Sie setzt ein emanzipatorisches Potential frei, das der Sakralisierung des Individuums dient. Wenn die Liebenden dabei ‹gelehrte Gedichte› (*carmina docta*; v. 48) anstimmen, reflektieren sie diesen Prozess der *imitatio*. Die Liebeseliege zeigt Liebende, die Liebeseliegen lesen, wahrscheinlich auch das Properz'sche Geburtstags-*carmen* 3,10. Der Geburtstag ist ein literarischer ‹Wiedergeburtstag›, der den antiken Text nicht nur zur *Folie* sondern zum *Thema* macht, ein Geburtstagsfest ‹zweiten Grades› sozusagen. Angesichts des forcierten, literarisch vermittelten Neo-Paganismus ist es nicht überraschend, dass sich gerade in diesem Gedicht die schärfsten Ausfälle gegen Kirche und Kleriker finden:

<i>Tartara cum poenis et regna calentia Ditis Crassaque sensificis frigora cum tenebris Esse sacerdotum commenta putemus invertum, Cum quibus hi vulgi pectora caeca regunt. Magnaque sub variis abscondunt monstra cucullis, Harpyias volucres Cerbereumque caput, Monstrorum et quicquid memorant sacra carmina libris; Moribus illorum tradere quisque potest.⁵³</i>	55
	60

Die Hölle mit ihren Strafen, die heißen Reiche des Höllen herrschers und die Eiseskälte mit ihrer schmerzhaften Dunkelheit – das wollen wir alles als Hirngespinste fauler Priester erachten, mit denen sie die blinden Herzen des einfachen Volkes beherrschen. Üble Monster verbergen sie vielmehr unter ihren eigenen Kukullen, geflügelte Harpyien, das Haupt des Cerberus, kurz: Alles, was die heiligen Bücher an Monströsem vermerken, das kann jedermann auf ihre Sitten übertragen. (Übers. J. R.)

Wie schon in Am. 1,6 – Celtis' Erkundungsfahrt in die Salinen von Wieliczka⁵⁴ – betreibt das Gedicht eine Entzauberung der christlichen Unterwelt, die sich einerseits gegen die Ökonomisierung des Heils (vorreformatorische Ablass- und Bußpraxis), andererseits gegen den Sittenverfall des Klerus richtet. Die wahren Ungeheuer warten nicht in der Hölle, sondern in der Seele der Priester, die – hier zeigt sich der Einfluss der Schwanktradition – immer wieder in den *Amores* als Nebenbuhler auftreten. Dies schafft einen wirkungsvollen Kontrast zur Sakralisierung des eigenen Genius und seiner Feier. Dass diese nicht zustande kommt, bildet den komischen Schluss des Gedichts: Ursula hat in der Stadt von dem Gerücht erfahren, dass Celtis sich anschickt, in den Norden aufzubrechen, und droht nun an, ihn wie eine neue Dido durch alle Länder des Nordens zu verfolgen

⁵³ Celtis 1934, 70 (Am. 3,12; v. 53–60).

⁵⁴ Vgl. dazu den Kommentar in Kühlmann / Seidel / Wiegand 1997, 986–989.

(Am. 3,12, v. 65–84). Die Feier ist in der Realität geplatzt, als literarische Imagination humanistischer Geselligkeit wirkt sie weiter.⁵⁵

4. Sternstunde und Dichtergeburt

Celtis inseriert jedem der vier Bücher *Amores* ein Gedicht, das sich dem Thema Geburt und Geburtstag widmet. Dem eben analysierten Am. 3,12 entspricht Am. 2,10 mit dem Titel ‹An Elsula, sie möge ihm ein Geburtstagsmahl bereiten› (*Ad Elsulam, ut natalicium sibi convivium instruat*).⁵⁶ In Am. 4,13 findet sich eine Variante: Hier soll nämlich nicht der Tag der Geburt, sondern jener der Empfängnis gefeiert werden (Am. 4,13: *Invitat Barbaram ad hortum, ut secum diem conceptionis suae celebret*),⁵⁷ dies aber in derselben Weise *priscorum more virorum* (v. 29), im Nachvollzug der klassischen Riten und Rituale:

<i>Nunc diffunde animos, priscorum more virorum</i>	30
<i>Placabit genium cena superba meum.</i>	
<i>Conceptus Maiis fueram qui forte Calendis,</i>	
<i>Primae hae natalis, Barbara, origo mei.</i> ⁵⁸	

Entspanne dich nun, ein erlesenes Mahl wird nach alter Sitte meinen Genius gnädig stimmen. Der Zufall wollte es, dass ich am 1. Mai gezeugt wurde; dieser Tag ist der Ursprung meiner Geburt. (Übers. J. R.)

Vom Ende seiner Lebensreise her (es folgt nur noch die Reise zur *ultima Thule*) fällt so noch einmal der Blick zurück zu den Anfängen. Wie alle Geburtstagsgedichte thematisiert auch Am. 4,13 die unverwechselbare Leistung des Dichters. Fiktion bzw. Autofiktion lösen sich in Realität auf: ‹Als erster habe ich alle deutschen Lande mit Augen gesehen und dies in [diesen] vier Büchern beschrieben›.⁵⁹ Der Geburtstag bildet auf diese Weise eine motivische Klammer um den Zyklus. Denn dieser beginnt nicht mit *einem* Geburtstag, sondern mit *dem* Geburtstag, d. h. dem Tag der Geburt seines Autors. Schon die Bestimmung des Konzeptionsdatums verweist auf einen Komplex, der für Celtis *und* für das Thema Geburtstag eine entscheidende Rolle spielt: die Astronomie bzw. Astrologie. Das Eröffnungsgedicht Am. 1,1 ist nämlich nichts anderes als ein versifiziertes Horoskop, wie schon der Titel angibt: ‹An Fridianus Pighinutius aus Lucca. Er sei aufgrund der Konstellation seines Horoskops unglücklich zur Liebe geboren›.⁶⁰ In einer ursprünglichen Konzeption, greifbar in einer in der Stadtbibliothek Nürnberg aufbewahrten Celtis-Handschrift, ging diesem Text eine entsprechende Anfrage ebendieses italienischen Humanisten-Freundes voraus.⁶¹ Beide Texte standen sich links (Pighinutius) und rechts (Celtis) gegenüber. Unter der Ode des Pighinutius ist Celtis’ Nativität im Schema aufgetragen. Diese komplizierte

⁵⁵ Vgl. hierzu Treml 1989.

⁵⁶ Celtis 1934, 47f. (Am. 2,10).

⁵⁷ Celtis 1934, 90f. (Am. 4,13).

⁵⁸ Celtis 1934, 90f. (Am. 4,13; v. 29–32).

⁵⁹ Celtis 1934, 91 (Am. 4,13; v. 55 f.): *Primus Teutonicas conspexi finibus oras | Quattuor et scripsi quattuor inde libros.*

⁶⁰ Kommentierte Edition in Kühlmann / Seidel / Wiegand 1997, vgl. Celtis 1997. Dazu Kober 1999; Robert 2003, 451–482; Orbán 2018.

⁶¹ Robert 2003, 165–167.

Anordnung wurde für den Nürnberger Druck der *Amores* dann aufgehoben. Ausführlich begründet Celtis in diesem Text seine doppelte Bestimmung zur Dichtung und zur Liebe:

<i>Nox erat & februae submerso sole calenda</i>	5
<i>Transierant mensis februa moesta colens</i>	
<i>Candidus inflexa phoebus tunc stabat in urba</i>	
<i>Proxima cui nitidae stella serena lyrae</i>	
<i>Cumque sagittiferi surgebant sydera signi</i>	
<i>Horaque post medium tercia noctis erat</i>	10
<i>Tunc mea me genitrix reserata effudit ab aluo</i>	
<i>Et dederat vitae stamina prima meae</i>	
<i>Illa nocte lyram nemo conspexit olimpo</i>	
<i>Phoebus enim roseis hanc sibi iunxit equis</i>	
<i>Plectraque pulsabat toto resonantia coelo</i>	15
<i>Et dixit: phoebo nascere quisquis eris</i>	
<i>Ipse meam citharam plectro gestabis eburno</i>	
<i>Lesboaque canes carmina blanda cheli</i>	
<i>Seu te Germano contingat cardine nasci,</i>	
<i>Siue Italo: Gallo: Sarmaticoue polo</i>	20
<i>Nam mea sunt toti communia numina mundo</i>	
<i>Sim licet arctois languidior radiis⁶²</i>	

Nacht war's, die Sonne untergegangen, der erste Februar vorbei, jener Monat, in dem das finst're Entzünungsfest begangen wird. Strahlend stand da Phoebus Apoll in der geschwungenen Urne [sc. im Wassermann; J. R.]; neben ihm strahlte das heitere Sternbild der Leier. Als dann das Sternzeichen des Schützen aufging, es war die dritte Stunde nach Mitternacht, da entließ mich meine Mutter aus ihrem Leib und ließ den Faden meines Lebens beginnen. In jener Nacht konnte man die Leier am Himmel nicht sehen, denn Apoll hatte sie zu sich in seinen rosenfarbenen Wagen genommen. So schlug er sein Plektron, das weit hin über den ganzen Himmel ertönte, und sang dazu: 'Sei du nun ein Kind Apolls, wer immer du bist. Du wirst meine Kithara mit elfenbeinernem Plektron schlagen und anmutige Lieder im Stil der Leier von Lesbos singen, ob du unter deutschem Himmel gebor'n wirst, unter italienischem, französischem oder polnischem: Denn meine Herrschaft erstreckt sich über die gesamte Welt, auch wenn meine Strahlen im Norden schwächer sind.' (Übers. J. R.)⁶³

Diese apollinische Bestimmung bleibt jedoch nicht ungetrübt. Denn sie wird durch den Konflikt zwischen Venus und Saturn überschattet, die sich zueinander in ‹feindlichem Schein› (*inimico lumine*; v. 45) und ‹widerstreitendem Verbund› (*male concordi foedere*; v. 46)⁶⁴ – astrologisch-technisch gesehen im ‹Geviertschein› (‐Quadrat‐) – befinden.⁶⁵ Saturn sorgt dafür, dass die goldenen Pfeile der Venus in Blei verwandelt werden, das den Getroffenen lähmt. Celtis' Leben wird also fortan von drei Gottheiten bestimmt: Die Disposition zur Dichtkunst kommt von Apoll, die zur Philosophie von Saturn, die zur Liebe von Venus. Dieser Antagonismus zwischen Liebe und Weisheit wird zum Motor des Liebesnarrativs,

⁶² Celtis 1997, 72 und 74.

⁶³ Übers. bereits in Robert 2003, 465–467.

⁶⁴ Celtis 1997, 74.

⁶⁵ Vgl. Kober 1999, 251 f., Anm. 11. Die Stelle deutet die Lektüre des Lehrgedichts von Manilius' *Astronomica* an. Zu *foedus* vgl. Manil. 2,271, der am Beginn des Kapitels über die Aspekte feststellt: *consensu quoque fata movent [sc. astra] et foedere gaudent*. Manilius 1998, 38.

das sich in den folgenden vier Büchern entfaltet. Er lässt sich so als Transformation des *recusatio*-Motivs der augusteischen Liebeseliege verstehen: der Weigerung, die Liebeseliege zugunsten naturphilosophischer Studien oder panegyrischer Epik aufzugeben.⁶⁶ Zugleich verleiht das poetische Horoskop dem Lebensweg des Helden eine epische Dimension: wie Aeneas von Juno, so wird Celtis von Venus als *genius malignus* verfolgt. Das Fortleben der klassischen Mythologie in der Gestirnmythologie der Astronomie bzw. Astrologie, wie sie Jean Seznec in seiner klassischen Studie beschrieben hat,⁶⁷ war eine Möglichkeit, in glaubhafter Weise zu einer neuen Mythologie in der Moderne zu gelangen. «Die alten Fabelwesen sind nicht mehr, | Das reizende Geschlecht ist ausgewandert», wird noch Max Piccolomini in Schillers *Wallenstein* (1798/1799) ausrufen: «Und an dem Sternenhimmel gehn sie jetzt, | Die sonst im Leben freundlich mitgewandelt.»⁶⁸

Mit dem Gedichttypus *in natalem suum* hat Celtis einen innovativen Beitrag zu einer Kultur- und Literaturgeschichte des Geburtstages geleistet. Unter den römischen Elegikern findet sich kein Vorbild. Einen Impuls hat sicher Horaz' *Melpomene*-Ode gegeben, die das Thema ‹göttliche Inspiration im Moment der Geburt› prominent einführt:

*Quem tu, Melpomene, semel
nascentem placido lumine videris,
illum non labor Isthmius
clarabit pugilem, non equos inpiger

curru ducet Achaeico
victorem [...]*

Wen du, Melpomene, einmal
bei der Geburt mit freundlichem Auge angeschaut,
den wird nicht Leistung am Isthmos
berühmt machen als Faustkämpfer, nicht wird ihn das feurige Pferd
führen auf achäischem Wagen
als Sieger [...].⁶⁹

Celtis' Selbststilisierung beruht auf dem engen Zusammenhang zwischen *genius* und Genie. Der Moment der außerordentlichen Geburt des großen Menschen verändert den Lauf der Geschichte. Das Individuum macht Epoche. Seine Geburt ist eine Sternstunde der Menschheit, eine Stunde Null.⁷⁰

⁶⁶ Vgl. hierzu Müller 1952.

⁶⁷ S. Seznec 1990.

⁶⁸ Schiller 2004, 368 (Die Piccolomini 3,5, v. 1635 f., 1639 f.). Vgl. hierzu auch Boll / Bezold 1931, 48f.: «Alle Eigenschaften und Fähigkeiten des griechischen Gottes und die von ihm erzählten Mythen gehen auf den Stern über und lassen sich nun zur Ausdeutung jeder Konstellation verwerten, in der jener Planet irgendwelche Bedeutung hat.» Die Voraussetzungen und Entwicklungen dieser Annäherung von Mythologie und Astrologie legt exemplarisch Seznec 1990, 31–64 dar, der eine «Absorption» der mythologischen Götter durch die Sterne (35) beschreibt.

⁶⁹ Horaz carm. 4,3,1–6 zit. nach Horaz 1992, 212f.).

⁷⁰ Vgl. Robert 2002.

5. Literatur und soziale Praxis – Die Erfindung des Geburtstags

Von Celtis ausgehend verbreitete sich der Gedichttypus *in natalem suum* rasch.⁷¹ Unmittelbar von Celtis beeinflusst ist Helius Eobanus Hessus, der seine *Heroidum libri tres* mit einer epistolaren Autobiographie (im Stile von Ov. *trist.* 4,10) abschließt, die sich in paradoxer Zeitverschiebung an die Nachwelt (*Eobanus posteritati*) richtet.⁷² Auch Hessus verleiht seiner Geburt chronosymbolische Bedeutsamkeit: Wie bei Celtis strahlt die Lyra über dem Dichter, der Tag der Geburt ist den drei Königen heilig; die Charakterisierung des Geburtsortes Frankenberg spielt auf den Propheten Micha an (vgl. Mt 2,6; Mich 5,1–3, hier 5,2: *et tu Bethleem Ephrata parvulus es*):⁷³

<i>Quaque ego nascebar fulsit lyra nocte, fuitque</i>	
<i>Vna ortus facies illius atque mei.</i>	60
<i>Non ego falsa loquor uertentem consule mundum,</i>	
<i>Sacra dies Iani Regibus illa fuit.</i>	
<i>Quae mihi signa domus, qui sint ne quaere parentes</i>	
<i>Pauper uterque fuit sed sine labe parens.</i>	
<i>Non genus aut proauos numero non stemmata auorum</i>	65
<i>Virtue ô utinam nobilis esse ferar.</i>	

In der Nacht, da ich zur Welt kam, strahlte die Leier, ja, die Erscheinung ihres und meines Aufgangs war dieselbe. Ich sage nichts Erdichtetes. Zieh ein Astrolabium zu Rate: Jener Januartag war den Königen heilig. Frage nicht, was mein Familienwappen oder wer meine Eltern gewesen sind; arm waren beide Eltern, jedoch ohne Fehl. Ich habe weder Adel noch Ahnherren, auch keine Ahnentafeln. Oh, möchte man mich doch meiner Tugend wegen edel nennen!⁷⁴

Der Hinweis auf die bescheidende soziale Herkunft bezeugt die kompensatorische Funktion des Gedichttypus *in natalem suum*. Die besondere Geburt ersetzt die ganz und gar unscheinbare Herkunft. Sterne, nicht Stammbäume, verbürgen die Größe des Individuums. Diese Demokratisierung der Nativität im Zeichen einer *vera nobilitas* bedarf natürlich besonderer symbolischer Überhöhungen. So kehrt im Geburtstag des Individuums der Geburtstag der Geburtstage wieder: die Geburt Christi. Die Anspielung auf Epiphanias, auf den Stern von Bethlehem, sowie die (über Ov. *am.* 3,15 gespiegelte) Gleichsetzung des Geburtsorts Frankenbergs mit Bethlehem sind nicht als Blasphemie und Hybris zu verstehen. Solche Analogien waren vielmehr gefordert, wollte man der eigenen, denkbar ahnenlosen Herkunft eine höhere Genealogie verleihen und deren Erwähnung überhaupt rechtfertigen. Die Sterne der Geburt kompensieren das Fehlen des Wappenschildes. Damit besitzen die humanistischen Geburtstagsgedichte, insbesondere die Gedichte *in natalem suum*, hohen kulturgeschichtlichen Symptomwert. Hier wird die Demokratisierung eines sozialen Privilegs betrieben. Aufwändige Geburtstagsfeiern und eine mystifizierende

⁷¹ Steppich 2002, 264 f., Anm. 54 stellt eine Liste jener deutschen Humanisten zusammen, die ihr Geburts horoskop als entscheidendes Bestimmungsmoment hervorkehren. Die prominentesten Beispiele dürften Georg Sabinus, *Elegia* 3,1 (Sabinus 1563, E8v–F2r), Petrus Lotichius Secundus, *Elegia* 2,8 (Lotichius Secundus 1754, 128–135) und Paul Melissus Schedes *Ad Elisabetham Reginam Angliae* (Schede 1997) sein.

⁷² Vgl. Hessus 1997.

⁷³ Hieronymus 2018, 956.

⁷⁴ Hessus 1997, 330 f.

Bestimmung der eigenen Nativität waren zunächst dem Adel und hochgestellten Persönlichkeiten vorbehalten. Noch im 17. Jahrhundert bezieht die Praxis der Geburtstagsdichtung ihren sozialen Ort aus dieser auszeichnenden Funktion der Geburtstagsfeier. Schon die Übernahme dieser Praxis selbst war also ein demonstrativer demokratisierender Akt, eine literarische Usurpation, durch die der Humanist selbstbewusst seinen sozialen Anspruch unterstrich.

Mit ihren Geburtstagsgedichten trugen die Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts aktiv und entscheidend zu Aufschwung, Verbreitung und Demokratisierung des Geburtstages in der Frühen Neuzeit bei; einen Vorgang, den es kultur- und literarhistorisch – auf den Spuren Jakob Grimms – weiter zu erforschen gilt. Eine neue Sozial- und Kulturgeschichte der Literatur könnte insbesondere der frühneuzeitlichen Gelegenheitsdichtung neuen Glanz verleihen.⁷⁵ Der Blick auf die *Amores* des Conrad Celtis hat die *literarischen* Voraussetzungen dieses Vorgangs gezeigt: Die Rezeption der römischen Liebeseliege und der in ihr konservierten religiösen und lebensweltlichen Feierpraktiken machte es möglich, die Feier des eigenen Geburtstages vor klassischem Hintergrund zur Feier des Individuums auszubauen. Auch in dieser Hinsicht bedeutete *imitatio veterum* keine *Einschränkung*, sondern eine *Ausweitung* der Handlungsoptionen. In der Praxis waren Celtis, Hessus und seine Freunde ihrer Zeit voraus, mehr noch: Sie initiierten eine kulturhistorische Entwicklung, deren Symptomwert für die Moderne nicht zu unterschätzen ist. Um 1500 war die Idee, den eigenen Geburtstag zum Fanal des Individuums auszubauen, schon praktisch schwierig: Denn wer kannte schon das exakte Datum der eigenen Geburt, aus dem sich dann – durch Datumsfiktion oder «Datumslüge»⁷⁶ – eine ideale Herkunft konstruieren ließ? Erst im Laufe der Frühen Neuzeit nahm der individuelle *und* obrigkeitliche Wille zur Dokumentation und Datenerhebung signifikant zu. Mit der Reformation «kam es zu einem regelrechten Wettkampf der beiden Konfessionen um die Erfassung ihrer Gläubigen».⁷⁷ Im 17. Jahrhundert boten die Taufregister die Datengrundlage zur Erhebung von Steuern oder zur Rekrutierung des Heeres. Bis jedoch Geburtsdaten routinemäßig in Akten eingingen und das Geburtsdatum zum «Identitätsmarker» etwa im Passwesen wurde, vergingen Jahrhunderte. Stefan Heidenreich kommt daher zu der paradoxen Feststellung, «dass sich das Feiern des Geburtstages verbreitete, bevor das genaue Datum administrativ festgehalten wurde».⁷⁸ Dieser Punkt war erst um 1800 herum erreicht. Der *Code civil* von 1804 regelte die Registrierung des Geburtsdatums in Frankreich, in Berlin wurde 1807 ein zentrales Einwohnerregister eingeführt; für das Deutsche Reich wurde die amtliche Registratur der Geburten schließlich durch ein Personenstandsgesetz von 1876 geregelt.⁷⁹ Der wachsende Zugriff auf «personenbezogene» Daten, wie er sich zwischen 1500 und 1900 vollzieht, zeigt exemplarisch die frühneuzeitliche Praxis der Disziplinierung durch Information. «Die Geburtsurkunde ist das wichtigste Dokument dieser neuen Verwaltung.»⁸⁰ Auf der anderen Seite beförderte erst diese Zentrierung auch Tendenzen der Pluralisierung und, wie beschrieben, der Demokratisierung des Geburtstags: Die Erhebung der

⁷⁵ Für einen exemplarischen Versuch in dieser Richtung vgl. Robert 2022.

⁷⁶ Kober 1999, 254.

⁷⁷ Heidenreich 2018, 138.

⁷⁸ Heidenreich 2018, 139.

⁷⁹ Vgl. Heidenreich 2018, 150.

⁸⁰ Heidenreich 2018, 150. Zu diesen Prozessen vgl. Groebner 2004.

Geburtsdaten ermöglichte die obrigkeitliche Kontrolle des Individuums; sie ermöglichte aber auch – komplementär dazu – die Feier des eigenen Geburtstages als Angelpunkt einer individuellen Zeitrechnung – einer Zeit des Individuums.

Quellen

- CELTIS, C., *Quattuor libri amorum secundum quattuor latera Germaniae. Germania generalis.* Accedunt carmina aliorum ad libros amorum pertinentia, hg. von F. Pindter, Leipzig 1934
- DERS., *Qvatvor Libri Amorvm Secvndvm Qvatvor Latera Germanie* (1502), in: W. Kühlmann / R. Seidel / H. Wiegand (Hgg.), Humanistische Lyrik des 16. Jahrhunderts. Lateinisch und deutsch, Frankfurt a. M. 1997, 72–137 (Text), 981–1019 (Kommentar)
- FICINO, M., Über die Liebe oder Platons Gastmahl, übers. von K. P. Hasse, hg. und eingel. von P. R. Blum, Hamburg 1994
- FLEMING, P., Deutsche Gedichte, hg. von J. M. Lappenberg, Bd. 1, Stuttgart 1865 [ND Darmstadt 1965]
- GOETHE, J. W. v., Goethe's Geburtstag 1825, in: ders., Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Abt. 1, Bd. 4, Weimar 1891, 268f.
- GRIMM, J., Über Schenken und Geben, Berlin 1849
- DERS. / W. GRIMM, Deutsches Wörterbuch, Bd. 1, Leipzig 1854
- DIES., Deutsches Wörterbuch, Bd. 4, Leipzig 1878
- HESSUS, H. E., Eobanus Posteritati, in: W. Kühlmann / R. Seidel / H. Wiegand (Hgg.), Humanistische Lyrik des 16. Jahrhunderts. Lateinisch und deutsch, Frankfurt a. M. 1997, 328–337 (Text), 1140–1143 (Kommentar)
- HIERONYMUS, S. E., *Biblia Sacra Vulgata.* Lateinisch – deutsch, Bd. 4, hg. von A. Beriger / W.-W. Ehlers / M. Fieger, Berlin / Boston 2018
- HORAZ, Sämtliche Werke. Lateinisch / Deutsch. Mit den Holzschnitten der Straßburger Ausgabe von 1498. Mit einem Nachwort hg. von B. Kytzler, Stuttgart 1992
- KINDERMANN, B., Der Deutsche Poet. Nachdruck der Ausgabe Wittenberg 1664, Hildesheim / New York 1973
- LOTICHIUS SECUNDUS, P., [...] Poëmata Omnia, Quotquot Reperiri Potuerunt, Editis Auctoria Et Longe Emendatiora [...], hg. von P. Burman d. J., Amsterdam 1754
- MANILIUS, M., Astronomica, hg. von G. P. Goold, Stuttgart / Leipzig 1998
- MELISSUS SCHEDE, P., Ad Elisabetham Reginam Angliae, in: W. Kühlmann / R. Seidel / H. Wiegand (Hgg.), Humanistische Lyrik des 16. Jahrhunderts. Lateinisch und deutsch, Frankfurt a. M. 1997, 754–765 (Text), 1402–1407 (Kommentar)
- NOVALIS, Fragmente und Studien 1797–1798, in: ders., Werke, hg. und komm. von G. Schulz, München 1969, 375–413
- PROPERZ, S. / A. TIBULL, Liebeslegien. Carmina. Lateinisch – Deutsch, neu hg. und übers. von G. Luck, Zürich 1996
- RHENANUS, B., *Rerum Germanicarum libri tres* (1531). Ausgabe, Übersetzung, Studien, hg. von F. Mundt, Tübingen 2008
- SABINUS, G., [...] Poëmata [...] Brandeburgensis V. Cl. Et Nvmero Librorvm Et Aliis Additis aucta, & emendatius denuo edita, Leipzig 1563
- SCHILLER, F., Wallenstein, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 2: Dramen 2, hg. von P.-A. Alt, München / Wien 2004, 269–547

Forschung

- ARGETSINGER, K., Birthday Rituals. Friends and Patrons in Roman Poetry and Cult, *Classical Antiquity* 11/2, 1992, 175–193
- BOLL, F. / C. BEZOLD, Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie, Leipzig 1931
- BORGSTEDT, T., Topik des Sonetts. Gattungstheorie und Gattungsgeschichte, Tübingen 2009
- BUCHHEIT, V., Statius' Geburtstagsgedicht zu Ehren Lucians (*Silv.* 2,7), *Hermes* 88/2, 1960, 231–249
- BURKHARD, K., Das antike Geburtstagsgedicht, Zürich 1991
- ENGLHOFER, C., Art. Geburtstag, in: H. Cancik / H. Schneider (Hgg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 4: Epo-Gro, Stuttgart / Weimar 1998, 843–845
- ENTNER, H., Paul Fleming. Ein deutscher Dichter im Dreißigjährigen Krieg, Leipzig 1989
- GEROK-REITER, A. / J. ROBERT, Andere Ästhetik – Akte und Artefakte in der Vormoderne. Zum Forschungsprogramm des SFB 1391, in: dies. / M. Bauer / A. Pawlak (Hgg.), Andere Ästhetik. Grundlagen – Fragen – Perspektiven, Berlin / Boston 2022, 3–51
- GROEBNER, V., Der Schein der Person. Steckbrief, Ausweis und Kontrolle im Europa des Mittelalters, München 2004
- HEIDENREICH, S., Geburtstag. Wie es kommt, dass wir uns selbst feiern, München 2018
- KIENING, C., Hybride Zeiten. Temporale Dynamiken 1400–1600, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 140/2, 2018, 194–231
- KOBER, M., Das Humanistenleben als Sühne. Zu Konrad Celtis' Einleitungselegie *Amores I,1*, Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft N.F. 23, 1999, 245–263
- KÜHLMANN, W. / R. SEIDEL / H. WIEGAND (Hgg.), Humanistische Lyrik des 16. Jahrhunderts. Lateinisch und deutsch, Frankfurt a. M. 1997
- LATTE, K., Römische Religionsgeschichte, München 1960
- MAAS-EWERD, T., Art. Darstellung des Herrn, in: W. Kaspar u. a. (Hgg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3: Dämon–Fragmentenstreit, Freiburg u. a. 1995, 27f.
- MARQUARDT, J., Das Privatleben der Römer. Um eine neue Einführung ergänzter reprographischer Nachdruck der von A. Mau besorgten zweiten Auflage (Leipzig 1886), Darmstadt 2016
- MÜLLER, G. M., Die «Germania generalis» des Conrad Celtis. Studien mit Edition, Übersetzung und Kommentar, Tübingen 2001
- MÜLLER, R., Motivkatalog der Liebeselogie. Eine Untersuchung zur Poetik der Römer, Zürich 1952
- NEUMANN, G., ‹Heut ist mein Geburtstag›. Liebe und Identität in Goethes ‹Werther›, in: W. WIETHÖLTER (Hg.), Der junge Goethe. Genese und Konstruktion einer Autorschaft, Tübingen / Basel 2001, 117–143
- ORBÁN, Á., Born for Phoebus. Solar-astral Symbolism and Poetical Self-representation in Conrad Celtis and his Humanist Circles, Wien 2018
- PYRITZ, H., Paul Flemings Liebeslyrik. Zur Geschichte des Petrarkismus, Göttingen 1963
- ROBINSON, E., Art. Genethliakon, in: H. Cancik / H. Schneider (Hgg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 4: Epo-Gro, Stuttgart / Weimar 1998, 913f.
- ROBERT, J., *Carmina Pieridum Nulli Celebrata Priorum*. Zur Inszenierung von Epochewende im Werk des Conrad Celtis, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 124/1, 2002, 92–121
- DERS., Konrad Celtis und das Projekt der deutschen Dichtung. Studien zur humanistischen Konstitution von Poetik, Philosophie, Nation und Ich, Tübingen 2003
- DERS., Subjektive Liebeselogie – elegisches Subjekt – Subjektivierung des Wissens. Sieben Thesen zum Verhältnis von Dichtung und Landesbeschreibung in den ‹Amores› des Konrad

- Celtis mit einem Ausblick auf die Rolle von *erfahrung* und Autopsie in der frühneuzeitlichen Wissensökonomie, in: F. Fuchs (Hg.), Konrad Celtis und Nürnberg. Akten des interdisziplinären Symposions vom 8. und 9. November 2002 im Caritas-Pirckheimer-Haus in Nürnberg, Wiesbaden 2004, 74–99
- DERS., Art. Celtis, Konrad, in: F. J. Worstbrock (Hg.), Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon, Berlin / New York 2009, 375–427
- DERS., Lieder als Antikenübersetzung? Überlegungen zur Ambrosius-Bearbeitung *Nu kom der Heyden heyland*, in: ders. / R. Toepfer / J. K. Kipf (Hgg.), Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620), Berlin / Boston 2017, 353–381
- DERS., Künstlerlob als soziale Praxis. Eobanus Hessus' Epikedion auf Albrecht Dürer – Modellanalyse einer Gelegenheitsdichtung, Artes. Zeitschrift für Literatur und Künste in der frühmodernen Welt 1/1, 2022, 5–38
- SCHMIDT, W., Geburtstag im Altertum, Gießen 1908/1909
- SEZNEC, J., Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance, aus dem Franz. von H. Jatho, München 1990
- STEPPICH, C. J., *Numine afflatur*. Die Inspiration des Dichters im Denken der Renaissance, Wiesbaden 2002
- STUIBER, A., Art. Geburtstag, in: T. Klauser (Hg.), Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt, Bd. 9, Stuttgart 1976, 217–243
- SUERBAUM, W., Merkwürdige Geburtstage. Der nicht-existierende Geburtstag des M. Antonius, der doppelte Geburtstag des Augustus, der neue Geburtstag der Livia und der vorzeitige Geburtstag des älteren Drusus, Chiron. Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts 10, 1980, 327–355
- TAUSCH, H., Erinnerungen an das irdische Paradies. Persien und die Alchimie bei Paul Fleming und Adam Olearius, in: S. Arend / C. Sittig (Hgg.), Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640), Berlin / Boston 2012, 369–407
- TREML, C., Humanistische Gemeinschaftsbildung. Sozio-kulturelle Untersuchung zur Entstehung eines neuen Gelehrtenstandes in der frühen Neuzeit, Hildesheim / Zürich / New York 1989