

DE GRUYTER

Oliver Grütter

KRANKHEIT UND LYRISCHE SELBSTSORGE

DICHTUNG, MEDIZIN UND THEOLOGIE
IN DER FRÜHEN NEUZEIT (1490-1720)

FRÜHE NEUZEIT
EDITION NIEMEYER

DE
|
G

Oliver Grütter

Krankheit und lyrische Selbstsorge

Frühe Neuzeit

Studien und Dokumente zur deutschen Literatur
und Kultur im europäischen Kontext

Herausgegeben von
Achim Aurnhammer, Joachim Hamm,
Martin Mulsow, Bernd Roling und
Friedrich Vollhardt

Band 253

Oliver Grütter

Krankheit und lyrische Selbstsorge



Dichtung, Medizin und Theologie
in der Frühen Neuzeit (1490–1720)

DE GRUYTER

Die Open-Access-Version sowie die Druckvorstufe dieser Publikation wurden vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.



ISBN 978-3-11-121278-4

e-ISBN (PDF) 978-3-11-121297-5

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-121335-4

ISSN 0934-5531

DOI <https://doi.org/10.1515/9783111212975>



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Creative Commons-Lizenzbedingungen für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte (wie Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.), die nicht im Original der Open-Access-Publikation enthalten sind. Es kann eine weitere Genehmigung des Rechteinhabers erforderlich sein. Die Verpflichtung zur Recherche und Genehmigung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Library of Congress Control Number: 2023944376

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Promotionschrift, die im Herbstsemester 2022 von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich angenommen wurde. Die Studie entstand im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderten Projekts ‚Hybride Zeiten. Temporale Dynamiken 1400–1600‘ unter der Leitung von Prof. Dr. Christian Kiening. Für die wohlwollende Betreuung dieser Arbeit und die vertrauensvolle Förderung über die Jahre hinweg danke ich meinem Doktorvater Christian Kiening sehr herzlich. Von den zahlreichen Gesprächen und seinen kritischen Lektüren hat die fertige Studie in hohem Maße profitiert. Ebenso herzlich danke ich Prof. Dr. Jörg Robert, der die Entstehung dieser Arbeit mit großem Engagement begleitet und das Zweitgutachten verfasst hat. Seine humanistische Expertise hat meine Perspektive auf die behandelten Gegenstände wesentlich geprägt. Den Herausgebern danke ich für die wertvollen Fachgutachten und die Aufnahme der Arbeit in die Reihe ‚Frühe Neuzeit‘. Robert Forke und Dominika Herbst bin ich für die umsichtige Betreuung der Drucklegung zu Dank verpflichtet, dem SNF für einen großzügigen Druckkostenzuschuss.

Einzelne Kapitel dieser Arbeit konnte ich vorstellen im Zürcher Forschungskolloquium der Älteren deutschen Literaturwissenschaft, im Tübinger Oberseminar von Jörg Robert und auf dem 4. Treffen des Forschungsverbands ‚Frühe Neuzeit Südwest‘ in Freiburg im Breisgau. Den Teilnehmer:innen dieser Veranstaltungen sei für die Diskussion meiner Thesen herzlich gedankt.

Prof. Dr. Maximilian Benz, Dr. Sébastien Fanzun, Marco Neuhaus, Prof. Dr. Aleksandra Prica und Zoe Zobrist durfte ich einzelne Kapitel dieser Arbeit zur kritischen Durchsicht vorlegen. Für ihre weiterführenden Anregungen und Hinweise bin ich ihnen verbunden. Zur Klärung theologischer Spezialfragen konnte ich dankenswerterweise auf die fachliche Expertise von Prof. Dr. Johann Anselm Steiger zurückgreifen. PD Dr. Raphael Schwitter, Christoph Uiting und Dr. Christian Utzinger haben meine Übersetzungen aus dem Lateinischen sorgfältig korrigiert. Für ihre großen Mühen bin ich ihnen zu Dank verpflichtet. Céline Martins-Thomas danke ich für ihre Unterstützung bei der Erstellung des Registers, Julia Frick, Tim Huber, Sarah Möller, Pia Selmayr und Vera Thomann für fachliche und freundschaftliche Unterstützung.

Besonderen Dank schulde ich Livia Sutter, die sich den Mühen einer Korrektur des Manuskripts gleich zweimal und mit äußerster Sorgfalt unterzogen hat. Meiner Familie, Susanne Grütter-Bachofen, Tobias und Fabian Grütter, und meinen Freund:innen gebührt ebenso großer, herzlicher Dank: Sie haben die Entste-

hung dieser Arbeit in den letzten Jahren aufmerksam und interessiert verfolgt. Ihnen allen sei diese Arbeit gewidmet.

Zürich/Fukuoka, im Sommer 2023
Oliver Grütter

Inhaltsverzeichnis

Vorwort — V

1 Einleitung — 1

- 1.1 Von Pest und Schwindel: Nosographische Dichtung (Martin Opitz, Konrad Celtis) — **1**
- 1.2 These — **8**
- 1.3 Ziele — **10**
- 1.4 Der Gang der Arbeit — **12**

2 Paradigmatische Krankheiten — 14

- 2.1 Die alltägliche Krankheit: Fieber (Ulrich von Hutten u. a.) — **14**
- 2.2 Die neuartige Krankheit: Syphilis (Konrad Celtis) — **31**
- 2.3 Die ‚domina morborum‘: Podagra/Gicht (Johannes Posthius) — **47**

3 Religiöse Sinngebung — 64

- 3.1 Zwischen Hiob und Lazarus (Balthasar Paminger) — **64**
- 3.2 Gottes Wort als Therapeutikum (Johannes Clajus) — **70**
- 3.3 Medizinische Theologie (Johannes Stigelius) — **78**
- 3.4 Antik-humanistische Tradition, medizinalthologische Perspektive I (Petrus Lotichius Secundus) — **87**
- 3.5 Antik-humanistische Tradition, medizinalthologische Perspektive II (Michael Haslob) — **94**
- 3.6 Gewandelte Selbstwahrnehmung: Konfrontation mit der Sündenkrankheit — **103**
- 3.7 Das Ende der Selbstsorge? ‚cura sui‘ in der protestantischen Lyrik — **108**
- 3.8 Sterbende Dichter (Pontano, Lotichius, Bocer, Husanus) — **115**
- 3.9 Poetische Sterbebereitung: Paul Schede Melissus’ *Meletemata pia* (1595) — **121**

4 Schlaglichter: Das siebzehnte Jahrhundert — 143

- 4.1 Johann Gerhard — **143**
- 4.2 Johann Heermann — **146**
- 4.3 Andreas Gryphius — **152**

VIII — Inhaltsverzeichnis

5 Schluss — 159

5.1 Resümee — **159**

5.2 Ausklang: Erschöpfung (Johann Christian Günther) — **162**

Bibliographie — 171

Anhang — 189

Personenregister — 193

1 Einleitung

1.1 Von Pest und Schwindel: Nosographische Dichtung (Martin Opitz, Konrad Celtis)

Bunzlau, 1624: Nachdem eine schwere Pestepidemie im Vorjahr zahlreiche Menschenleben gefordert hatte, hält der ‚pastor primarius‘ Johannes Wessel Ende Januar eine Predigt, mit der er seiner Dankbarkeit über das Ende der Seuche Ausdruck verleiht. Die Predigt selbst ist nicht auf uns gekommen, wohl aber ein Gedicht, das Martin Opitz, ein Neffe Wessels, aus Anlass dieser Dankpredigt verfasst hatte. Der Text, ein bemerkenswertes Gelegenheitsgedicht in achtundsechzig Versen, vermittelt einen ungeschönten Eindruck der Pest, indem er die Epidemie noch einmal wiederauferstehen lässt. Für Opitz ist die Seuche freilich nur Symptom für eine grundsätzlichere Krise, die mit dem Ausbruch des Krieges (also 1618) begonnen hatte. Unter Anspielung auf das große Bürgerkriegsepos des Lucan, die *Pharsalia* (1. Jh. n. Chr.), interpretiert Opitz den Krieg als buchstäblich selbstmörderischen Akt des Vaterlandes, das sich durch die „wilde Pest“ noch zusätzlich bedroht sieht:

Hilff Gott! hat denn der Krieg nicht Volck genug gefressen /
Von etzlich Jahren her / seit daß wir gantz vergessen
Daß vnser Vaterland fellet in sein eigen Schwerdt /
Vnd wird sein Mörder selbst? Wir werden auch verheert
Durch dich / du wilde Pest / vnd Fresserin der Erden;¹

Opitz schickt sich an, den „Jammer“ der Epidemie nach dem rhetorischen Prinzip der ‚evidentia‘ aus einer objektiven Warte zu schildern („Man sah“). Die ersten Szenen stehen im Zeichen von Vereinsamung und Isolation: Die Häuser sind leer, der Familienzusammenhalt bricht auf, die Vögel verschwinden aus der Stadt, die Vorbeireisenden meiden Bunzlau – um die Brunnen aber türmt sich „der gelben Leichen Heer“. Als Opitz, nach diesen ersten Eindrücken, die Frage nach den Symptomen aufwirft, an denen die Betroffenen gelitten hätten, wird er zum Lehrdichter, der die entsetzlichen Krankheitszeichen akribisch festhält: „Was muste der nun leiden | Der an der Kranckheit lag / eh’ als er kundte scheiden / | Vnd ward des Cörpers loß?“² Charakteristisch für die Beschreibung, die den Hauptteil des Gedichts ausmacht, ist eine dokumentarische Tendenz, die aber doch entschieden

1 Martin Opitz: Gesammelte Werke. Hg. von George Schulz-Behrend. 4 Bde. Stuttgart 1968–1990 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 295, 300–301, 296–297, 312–313), Bd. 2.2, S. 575, vv. 1–5.

2 Ebd., S. 576, vv. 21–23.

formbezogen bleibt. Opitz schildert einerseits realistisch, andererseits prägt der Alexandriner die Gestalt dieses Realismus nicht unwesentlich, indem die Symptome regelmäßig mit einem Halbvers korrespondieren:

es schwand das Marck aus Pein /
 Der heisse Magen sodt / der Mund blieb offen stehen /
 Die Zunge litte Durst / der Pulß hub an zu gehen
 Geschwinder als zuvor: Viel haben Tag vnd Nacht
 Nie keinen Schloff gehabt / vnd gäntzlich sich verwacht /
 Der Schweiß war auff der Haut / das Prausen in den Ohren /
 Das Klopfen vmb die Brust.³

Der Anspruch solcher und ähnlicher Zeilen auf Wissenschaftlichkeit entdeckt sich spätestens dort, wo Opitz die ‚facies hippocratica‘ evoziert, das Gesicht eines Sterbenden, wie es von Hippokrates beschrieben wurde:⁴ „Der Schloff ward ausgehölt / die Nase spitz gemacht / | Die Stirne wie gespannt / eh’ als die lange Nacht | Den auch fast todten Geist ließ auß dem Kercker fliegen.“⁵ Der Hinweis auf die ‚facies hippocratica‘, und damit auf das literarische Wissen im Gedicht, findet sich in einer späten Opitz-Ausgabe aus dem achtzehnten Jahrhundert, die Wilhelm Triller veranstaltete.⁶ Die Tatsache, dass Triller die Zeichnung des Totengesichts aufgefallen war, verwundert nicht, wenn man nur bedenkt, dass Triller selbst promovierter Mediziner war. Kompetent genug war er aber auch, um das literarische Muster zu identifizieren, das in Opitz’ Pest-Beschreibung wirksam ist. Opitz schöpft aus dem Lehrgedicht *De rerum natura* des Lukrez, der im sechsten Buch eine ähnlich drastische ‚descriptio‘ platziert hat: „Hier und im folgenden hat unser Opitz den Lucretium für Augen gehabt, in seiner lebhaften und schreckbaren Beschreibung der grausamen Pestilenz zu Athen.“⁷

In Auseinandersetzung mit Lukrez gewinnt Opitz eine Schreibweise, die der überstandenen Epidemie Anschaulichkeit verleiht – mit einem Wort: eine nosographische Schreibweise. Als ‚imitatio Lucretii‘ zum Zwecke der Krankheitsschilderung steht Opitz damit in einer humanistischen Tradition. Etwa sechzig Jahre vor seinem Gedicht versammelte Julius Caesar Scaliger in seiner *Poetik* (1561) ein-

³ Ebd., S. 575, vv. 36–42.

⁴ Vgl. Hippokrates, *Prognostikon* 2. Dazu Karl-Heinz Leven: *Facies hippocratica*. In: *Antike Medizin*. Ein Lexikon. Hg. von dems. München 2005 [im Folgenden zitiert als *Antike Medizin*], Sp. 291 f.

⁵ Opitz: *Gesammelte Werke*, Bd. 2.2, S. 575, vv. 47–49.

⁶ Martin Opizen [sic] von Boberfeld *Teutsche Gedichte*, in vier Bände abgetheilet / Von neuem sorgfältig übersehen, allenthalben fleißig ausgebessert, mit nöthigen Anmerkungen erläutert, von Daniel Wilhelm Triller [...]. Zweyter Band, enthaltend Weltliche Gedichte. [...]. Franckfurt am Mayn: Franz Varrentrapp, 1746, S. 394, Anm. (f).

⁷ Ebd., S. 393 f., Anm. (d).

schlägiges Material zu unterschiedlichen Gegenständen (,res‘) aus der klassischen Literatur, um den Adepten eine Grundlage für eigene Versuche zu bieten. Den ersten dieser Gegenstände bildet die Pest (,pestilentia‘), für die der Poetiker Stellen aus Lukrez, Vergil, Ovid, Silius Italicus und Lucan beibringt. Aus Ovid zitiert er zum Beispiel folgende Verse:

Viscera torrentur primo flammisque fatiscunt.
Indicium rubor est et ductus anhelitus igni.
Aspera lingua tumet tepidisque arentia ventis
ora patent auraeque graves captantur hiatu.
Non stratum, non ulla pati medicamina possunt ...

Zuerst werden die Gedärme versengt, und sie erliegen den Flammen.
Anzeichen ist eine Rötung und ein durch Feuer heraufgeführtes Keuchen.
Die Zunge, rauh geworden, ist geschwollen, und der Mund, von den lauen Winden
ausgetrocknet, steht offen, und die schwere Luft wird keuchend eingeholt.
Kein Polster, keinerlei Arzneimittel können sie ertragen ...⁸

Als Text zur Bewältigung einer Seuchenkatastrophe, der sich eng an die lateinischen Darstellungskonventionen anlehnt, erfüllt das Opitz'sche Gedicht geradezu mustergültig das Prinzip der ,imitatio‘, wie Scaliger es nur Jahrzehnte zuvor zur Regel erhoben hatte – und sensibilisiert so für die literarische Dimension von Opitz' Realismus. Mit seinem eindringlichen Pestgedicht verwirklicht Opitz in der deutschen Sprache, wofür zuvor die lateinische eine Plattform geboten hatte: Zahlreich sind die Gedichte, in denen – mit Lukrez im Hintergrund – der Schrecken der Pest nicht nur in der antiken Literatur, sondern ebenso in der jüngeren (neulateinischen) poetisch gebannt werden sollte.⁹ Was speziell den deutschen Kulturraum anbelangt, so stammt die vielleicht erste an Lukrez geschulte ,descriptio pestis‘ von einer zweiten Gründungsfigur, dem Erzhumanisten Konrad Celtis.¹⁰ In den *Amores* (1502), Celtis' Elegienwerk, findet sich die Schilderung

⁸ Ovid, *Metamorphosen* 7,554–558. Text und Übers. nach Iulius Caesar Scaliger: *Poetices libri septem*. Sieben Bücher über die Dichtkunst. Unter Mitwirkung von Manfred Fuhrmann hg. von Luc Deitz, Gregor Vogt-Spira. 6 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994–2011, Bd. 4, S. 464/465.

⁹ Vgl. die Hinweise bei Wilhelm Kühlmann: *Selbstverständigung im Leiden: Zur Bewältigung von Krankheitserfahrungen im versgebundenen Schrifttum der Frühen Neuzeit* (P. Lotichius Secundus, Nathan Chytraeus, Andreas Gryphius). In: *Heilkunde und Krankheitserfahrung in der Frühen Neuzeit. Studien am Grenzrain von Literaturgeschichte und Medizingeschichte*. Hg. von Udo Benzenhöfer, Wilhelm Kühlmann. Tübingen 1992 (Frühe Neuzeit 10), S. 1–29, hier S. 14–18.

¹⁰ Zu Celtis' Leben und Werk Jörg Robert: *Celtis, Konrad*. In: *Deutscher Humanismus 1480–1520*. Verfasserlexikon. Hg. von Franz Josef Worstbrock. 3 Bde. Berlin, Boston 2008–2015 [im Folgenden zitiert als VL Dt. Hum.], Bd. 1 (2008), Sp. 375–427. – Aufregend wird Celtis' Lukrez-, ,imitatio‘, wenn man nur bedenkt, dass der Humanist auf einen antiken Text reagiert, der erst seit Kurzem wie-

einer Pest, der Ursula, eine Geliebte der Dichter-,persona‘, zum Opfer gefallen war. Celtis betrauert die Tote und erhebt Anklage gegen die Krankheit, bevor er ihre Ursachen, ihren Ausbruch und ihren Verlauf diskutiert:

Hic sedet ad placidos laeta cum mente sodales
 Nescio mox clamat quid mihi crure tumet
 Hic ἀπόστημα suo queritur sub gutture natum
 Huncque sub ascellis pustula saeva premit
 Ille venenosum gerit intra viscera morbum
 Et moritur.¹¹

Heiteren Sinnes sitzt einer gemütlich bei seinen Freunden, da ruft er sogleich: ‚Irgendetwas lässt meinen Oberschenkel anschwellen!‘ Ein anderer klagt, dass ihm unter seiner Kehle ein Abszess gewachsen sei, und den drückt eine grässliche Pustel unter der Achsel. Jener hegt die giftige Krankheit in seinen Eingeweiden und stirbt.

Die Gedichte von Celtis und Opitz sind jedes für sich, aber zumal im Verbund ein schlagendes Beispiel für die „Koevolution[]“ von Literatur und Medizin“ in der Frühen Neuzeit.¹² Beide, Celtis sowohl wie Opitz, schlüpfen in die Rolle des ‚poeta medicus‘,¹³ der die dichterische Kompetenz mit der medizinischen verbindet, indem sie die Krankheit plastisch nachzeichnen.¹⁴

Im Gegensatz zu Opitz bleibt die nosographische Dichtung bei Celtis aber nicht auf epidemische Krankheiten beschränkt; auch die privaten Leiden nimmt der Humanist in den Blick. Seine Epigrammsammlung (fünf Bücher) überliefert

der rezipierbar geworden war: Die ‚editio princeps‘ in Brescia datiert auf 1473, später, 1486, folgte ihr ein Druck in Verona.

11 Konrad Celtis: *Quatuor libri amorum* [...]. Nürnberg: [Drucker f. d.] Sodalitas Celtica, 1502 [= VD 16 C 1911], Bl. lvi^v (Elegie 3,14).

12 Jörg Robert: Der Petrarkist als Pathologe. Bemerkungen zu Paul Flemings medizinischer Dissertation *De lue venerea* (1640). In: Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640). Hg. von Stefanie Arend, Claudius Sittig. Berlin, Boston 2012 (Frühe Neuzeit 168), S. 75–95, hier S. 75 (Verweis auf Nicolas Pethes: Literatur- und Wissenschaftsgeschichte. Ein Forschungsbericht. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 28 [2003], S. 181–231).

13 Dazu Sandra Pott: ‚Medicus poeta‘. Poetisierung medizinischen Wissens über Pest und Blässe: Hans Folz und einige unbekanntere Mediziner-Dichter. In: *Gesundheit – Krankheit. Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit*. Hg. von Florian Steger, Kay Peter Jankrift. Köln u. a. 2004 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 55), S. 237–261.

14 Zahlreiche Beispiele für solche ‚poetae medici‘, von der Antike bis in die eigene Zeit, verzeichnet 1669 der Däne Thomas Bartholinus, der die griechisch-lateinische Dichtungstradition auf ihr medizinisches Wissen hin durchleuchtet. Vgl. Stefanie Arend: Was vermag die Medizin? Figurationen des Arztes in Paul Flemings Gedichten. In: Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640). Hg. von ders., Claudius Sittig. Berlin, Boston 2012 (Frühe Neuzeit 168), S. 59–73, hier S. 60; Robert: Petrarkist, S. 75f., 85 und 93.

ein bemerkenswertes Kurzgedicht („De vertigine capitis sui“, etwa: „Über seinen Schwindel“), mit dem der Rhetorik- und Poetikprofessor Celtis den Ausfall seiner Vorlesung entschuldigt. Gleichet man die Symptome mit historischen Diagnostiken ab, so entpuppt sich das Leiden als ‚vertigo caduca‘, eine Form von Schwindel, die Betroffene niederstürzen lässt.¹⁵ Umso mehr fällt die Präzision der Darstellung auf, ihre nachgerade physiologische Anmutung. Das Gedicht lebt von der Spannung zwischen der geschilderten Orientierungslosigkeit und der klarsichtigen Selbstanalyse, mit der der Verfasser seine Störung präzise festhält:

Concava testa meum cerebrum vertigine volvit
 Et caput in gyrum concitat ire vagum
 Luminibusque meis mihi currere cuncta videntur
 Ceu rota, quae rapidis exagitatur equis.
 Hinc mea planta nequit firmo consistere gressu
 Pesque labat totum corpus ad ima trahens
 Et malesana meo prostravit membra grabato,
 In quo non placidos cogor habere dies.¹⁶

Die gewölbte Hirnschale wirbelt mein Gehirn im Schwindel umher und treibt das schweifende Haupt, im Kreis zu laufen. Vor meinen Augen scheint sich alles zu drehen wie ein Rad, das von reißenden Pferden in Bewegung gesetzt wird. Daher kann meine Sohle keinen sicheren Tritt fassen. Mein Fuss bricht ein und zieht den ganzen Körper nach unten, und schon hat er meine siechen Glieder aufs Krankenbett geworfen, auf dem ich meine ruhelosen Tage verbringen muss.

Schon die Antike attestierte dem ‚Kopfarbeiter‘ aufgrund seiner vergeistigten Lebensform eine erhöhte Anfälligkeit für allerlei Beschwerden und formulierte eine gruppenspezifische, „berufsbezogene[] Diätetik“¹⁷, um die gesundheitlichen Risiken gelehrter Tätigkeit zu kontrollieren. Der Humanismus greift diese Tradition auf und gibt den Gelehrten Ratschläge für eine gesunde Lebensweise an die Hand. Breitenwirkung erzielt dabei insbesondere Marsilio Ficino, der in *De vita libri tres* von 1489 die Gefahren, denen Gelehrte ausgesetzt sind, erschöpfend

¹⁵ Zedlers Universal-Lexicon, Bd. 36, Sp. 502, definiert die ‚vertigo caduca‘ wie folgt: „derjenige Schwindel, welcher so lange anhält, bis sich die Patienten nicht mehr erhalten können, sondern zu Boden niederfallen.“ Johann Heinrich Zedler: Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste, Welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Photomechanischer Nachdruck. 2. Auflage. Graz 1996.

¹⁶ Konrad Celtis: Fünf Bücher Epigramme. Hg. von Karl Hartfelder. Berlin 1881, S. 80, Nr. 33, vv. 1–8.

¹⁷ Werner Friedrich Kümmel: Der Homo litteratus und die Kunst, gesund zu leben. In: Humanismus und Medizin. Hg. von Rudolf Schmitz, Gundolf Keil. Weinheim 1984 (Mitteilung der Kommission für Humanismusforschung 11), S. 67–85, hier S. 71.

traktiert.¹⁸ Solche Texte stehen für jene Verknüpfung von Philologie und Medizin, die Herbert Jaumann unter dem historischen Rubrum ‚Iatrophilologia‘ zusammengefasst hat.¹⁹ Celtis verweist auf diese diskursive Gemengelage, wenn er über die Ursachen der ‚vertigo‘ nachsinnt. Der Schwindel ist eine mutmaßliche Gelehrtenkrankheit, für die intensives Studium, eifriges Lesen oder, natürlich, das Dichten selbst ursächlich sein können:

Sive frequens studium seu lectio sedula morbum
 Moverat aut variis carmina scripta modis,
 Ergo agite, o iuvenes, quibus haec patientia nota,
 Ferte, precor, vacuas in mea damna scholas.²⁰

Mochte fleißiges Studium, mochte emsiges Lesen oder mochten Gedichte, die in verschiedenen Versmaßen verfasst sind, die Krankheit hervorgerufen haben: Auf, ihr Jungen, denen dieses Leiden bekannt ist, ertragt bitte zu meinem Schaden die leere Schule.

Das Epigramm problematisiert also die Tatsache, dass gerade Gelehrte gesundheitlich gefährdet sind, weiß dieses Problem aber kreativ umzusetzen, indem es den Schwindel kunstgemäß abbildet. Was gesundheitliches Risiko ist, wird zur poetischen Chance.

Celtis' Gedicht ist ein illustratives Beispiel für eine zweite Form frühneuzeitlicher Krankheitsdichtung, die den Fokus auf die eigenen Krankheiten legt, auf die partikulären Nöte der Dichter. Beschrieben wurde dieser Gedichttypus erstmals in einem grundlegenden Aufsatz von Wilhelm Kühlmann, der die Traditionslinie bis ins siebzehnte Jahrhundert verfolgt.²¹ Die Forschung hat mit Recht argumentiert, dass Ovids Exildichtung für die Genese dieses Typus entscheidend ist.²² Als Ovid im Jahr 8 n. Chr. ans Schwarze Meer nach Tomi verbannt wurde und dort neun Bücher Exilelegien verfasste (fünf Bücher Tristien, vier Bücher Episteln), zehrten sein hartes Los und das unwirtliche Klima vor Ort an seiner körperlichen wie seelischen Gesundheit.²³ Der Verbannte spricht von Abgeschlagenheit (*languor*), Schlafman-

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. Herbert Jaumann: *Iatrophilologia*. ‚*Medicus philologus*‘ und analoge Konzepte in der frühen Neuzeit. In: *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher ‚Philologie‘*. Hg. von Ralph Häfner. Tübingen 2001 (Frühe Neuzeit 61), S. 151–176.

20 Celtis: *Epigramme*, S. 80, Nr. 33, vv. 9–12.

21 Vgl. Kühlmann: *Selbstverständigung*.

22 Vgl. Gesine Manuwald: ‚Krankheit und Tod in der Fremde‘ bei Lotichius (*el.* 1, 6) und den römischen Elegikern. In: *Lotichius und die römische Elegie*. Hg. von Ulrike Auhagen, Eckart Schäfer. Tübingen 2001 (NeoLatina 2), S. 65–83; Jörg Robert: ‚*Exulis haec vox est*‘. Ovids Exildichtungen in der Lyrik des 16. Jahrhunderts (Caspar Ursinus Velius, Conrad Celtis, Petrus Lotichius Secundus, Joachim Du Bellay). In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 52 (2002), S. 437–461.

23 Vgl. Erhard Holzenthal: *Das Krankheitsmotiv in der römischen Elegie*. Diss. Köln 1967.

gel (insomnia), dem Verlust von Appetit und Gewicht, von Blässe und von fieberartigen Zuständen.²⁴ Zwar begnügt sich Ovid zumeist mit knappen Andeutungen, einmal rückt er das Krankheitsthema aber ins Zentrum einer Elegie: *Tristie* 3,3 zeigt den vermeintlich Todkranken, der Abschied nimmt von seiner Frau und ihr zum Schluss ein kurzes Epitaphium diktiert. Der Verbannte hatte so die Voraussetzung dafür geschaffen, gesundheitliche Krisen – jenseits der für die erotische Elegie konstitutiven Liebeskrankheit („*morbus amoris*“)²⁵ – zu thematisieren.

Entsprechende Stücke humanistischer Provenienz firmieren häufiger in der Forschung als in den Quellen selbst unter der Überschrift ‚*De se aegrotante*‘ und wurden bislang nur für einzelne Figuren untersucht: für Petrus Lotichius Secundus und für Andreas Gryphius,²⁶ für den polnischen Humanisten Clemens Janitius²⁷ und für Simon Dach.²⁸ Desiderat geblieben ist indes eine Spezialstudie, die die historischen Ausprägungen des Typus sichtbar machte; Ausprägungen freilich, die schon Kühlmann veranschlagt, wenn er zwischen Lotichius und Gryphius mit „mancherlei Übergangsformen und Varianten“ rechnet.²⁹ Gerade in ihrer Variabilität versteht man die Texte jedoch nicht, wenn man sie nur literarisch beschreibt. Schon 1998 mahnte Walther Ludwig an, die Forschung zur neulateinischen Literatur dürfe sich nicht damit begnügen, antike Genealogien zu rekonstruieren, sondern habe ebenso „das synchrone Kontextgeflecht“ zu berücksichtigen, in das die Texte einbezogen sind.³⁰ Wenn sich die vorliegende Arbeit anschickt, die subjektive Krankheitsdichtung im deutschen Kulturraum erstmals zusammenhängend zu erschließen, will sie dieses „Kontextgeflecht“ stärker als bisher akzentuieren und so die Bedeutung biographischer Krankheitserfahrungen für die poetische Selbstthematisierung im Humanismus sinnfällig machen.

²⁴ Vgl. Betty Rose Nagle: *The Poetics of Exile: Program and Polemic in the Tristia and Epistulae ex Ponto of Ovid*. Bruxelles 1980 (Collection Latomus 170).

²⁵ Zur Liebeskrankheit und ihrem humanistischen Nachleben bei Celtis Jörg Robert: *Konrad Celtis und das Projekt der deutschen Dichtung. Studien zur humanistischen Konstitution von Poetik, Philosophie, Nation und Ich*. Tübingen 2003 (Frühe Neuzeit 76), S. 298–301 (mit weiterführenden Literaturhinweisen in Anm. 181).

²⁶ Vgl. Kühlmann: *Selbstverständigung*.

²⁷ Vgl. Grżyna Urban-Godziek: *The Topos of de se aegrotante in Humanistic Elegiac Autobiography: The Relation of Clemens Janitius' Tristia to Petrus Lotichius Secundus' Elegiarum libri*. In: *Civitas Mentis* 1 (2005), S. 92–109.

²⁸ Vgl. Achim Aurnhammer: *Dichter-Leid. Formen und Funktion des Autopathographischen in der Lyrik des Simon Dach*. In: *Simon Dach. Werk und Nachwirken*. Hg. von Axel E. Walter. Tübingen 2008 (Frühe Neuzeit 126), S. 157–172; David Heyde: *Subjektconstitution in der Lyrik Simon Dachs*. Berlin, New York 2010 (Frühe Neuzeit 155), S. 139–180.

²⁹ Kühlmann: *Selbstverständigung*, S. 14.

³⁰ Walther Ludwig: *Risiken und Chancen bei der Erforschung der neuzeitlichen Latinität*. In: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 30 (1998), S. 8–20, hier S. 14.

Die Wichtigkeit medizinischer Diskurse – das dürften sowohl Opitz wie Celtis verdeutlicht haben – steht dabei außer Frage. Im Hinblick auf den deutschen Kulturraum hat die geschichtliche Rekonstruktion aber noch einen zweiten, nicht minder bedeutsamen Faktor zu berücksichtigen: die Konvergenz von Medizin und Theologie. Gerade dort, wo soteriologische Problemstellungen an Bedeutung gewinnen, strukturiert die ‚ars medica‘ als Bildspenderin das Denken der Theologen.³¹ So erklärt es sich, dass auch der Reformator Martin Luther, für den die Verwandtschaft von Theologie und Medizin evident ist,³² der Letzteren einen besonderen Illustrationswert beimisst: Schon in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 vergleicht Luther die Beziehung des Menschen zu Gott mit derjenigen zwischen Patient und Arzt, um so die Dynamik zu veranschaulichen, die er mit der Rechtfertigungslehre beschreibt.³³ Indem Gott, der Arzt, dem Menschen Heilung verheiße (‚promissio salutis‘), ändere sich der Status des Kranken, der nunmehr, im Lichte dieser Verheißung, auch gesund sei – in Luthers Worten, die der schillernden ‚simul peccator et iustus‘-Formel präludieren, ist er „egrotus simul et sanus“, „zugleich krank und gesund“³⁴. Dichtung, Medizin und Theologie, dies will die vorliegende Studie nachweisen, formen in gemeinsamer Wechselwirkung das zeitgenössische Feld des pathologischen Wissens, auf dem die in Betracht kommenden Texte agieren.

1.2 These

So unterschiedlich diese Texte auch sind: Ihnen allen gemeinsam ist die Nähe zum Konzept der Selbstsorge (‚cura sui‘, ‚epimeleia heautou‘), das durch den späten Michel Foucault zu allgemeiner Bekanntheit gelangte.³⁵ Wichtige Einsichten

31 Vgl. Gerhard Fichtner: Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs. In: Frühmittelalterliche Studien 16 (1982), S. 1–18, hier S. 7.

32 Vgl. Johann Anselm Steiger: Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit. Mit Edition dreier Quellentexte. Leiden 2005 (Studies in the History of Christian Traditions 121), S. 37.

33 Vgl. Martin Luther: Werke in Auswahl. Hg. von Otto Clemen. 8 Bde. Bonn 1912–1933 [im Folgenden zitiert als BoA für ‚Bonner Ausgabe‘ mit Band- und Seitenzahl], Bd. 5, 240f. Dazu Steiger: Medizinische Theologie, S. 4f.

34 BoA 5, 241. Übers. nach Martin Luther: Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. Übers. von Eduard Ellwein. München 1927, S. 164.

35 Vgl. Michel Foucault: Sexualität und Wahrheit. Übers. von Ulrich Raulff, Walter Seitter und Andrea Hemminger. 4 Bde. Frankfurt a. M. 1987–1989 (stw 716–718), Berlin 2019, Bd. 3 (1989: Die Sorge um sich); ders.: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. 6. Auflage. Frankfurt a. M. 2017 (stw 1814).

verdankte Foucault dem Austausch mit seinem philosophischen Lehrer Pierre Hadot, dessen Studien zu den ‚exercices spirituels‘ einen Leitstern der folgenden Untersuchung bilden.³⁶ Entlang der hellenistisch-kaiserzeitlichen ‚Popularphilosophie‘ rekonstruierte Hadot eine Autotechnik, die sich jenseits aller Philosophenschulen auf den Erwerb von Seelenruhe, Selbstkontrolle und Unerschütterlichkeit konzentriert. Foucault bestimmte den ‚soui de soi‘ im Ausgang von Hadot dann allgemein als Form der Selbstzuwendung,³⁷ die sich – unter historisch spezifischen Vorzeichen – ähnlich für die Krankheitsdichtung der Humanisten veranschlagen lässt. Selbstsorge meint hier jedoch nicht (oder nicht schlechterdings) eine irgendwie stilisierte Graphotherapie: Wohl mag das Schreiben, in Einklang mit der ovidischen Tradition, Trost spenden, wenn die Medizin versagt – Schreiben allein kompensiert die Therapie aber kaum je; entscheidend ist vielmehr die versgebundene Aktualisierung von medizinischen, literarischen oder religiösen Praktiken – die akkurate Examination des kranken Körpers, die Reflexion auf den eigenen Zustand in der okkasionellen Dichtung, die Wallfahrt, die Bitte (an Gott) um Heilung, die Introspektion im Gebet, die Psychagogik,³⁸ endlich auch die ‚praeparatio ad mortem‘.

Als mithin selbstsorgeterische Lyrik, die den labilen Körper in den Vordergrund rückt, bergen die interessierenden Texte ein bislang ungenutztes Potential: Aus dem Bewusstsein für die Störanfälligkeit eines Subjekts ergeben sich Schnittmengen mit jenen autobiographischen Selbstzeugnissen des sechzehnten Jahrhunderts, die Christoph Lumme im Zeichen einer historischen Anthropologie untersucht hat.³⁹ Ähnlich wie diese Selbstzeugnisse kann Krankheitsdichtung „einen tieferen Einblick in die Geschichte der ‚erlebten Biologie‘ [gewähren]“⁴⁰ – und in die Art und Weise, wie diese ‚erlebte Biologie‘ interpretiert wird. Auf der anderen Seite geht es nicht darum, auf Basis unserer Texte eine „Grundbefindlichkeit[] menschlicher Existenz“⁴¹ zu studieren. Vor einem solchen Zugriff

36 Vgl. Pierre Hadot: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. Aus dem Französischen von Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch. Berlin 1991.

37 Vgl. Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82). Aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann. Frankfurt a. M. 2004, S. 16.

38 Dazu Günter Butzer: Psychagogik in der Frühen Neuzeit. In: Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch. Hg. von Herbert Jaumann. Berlin, New York 2011, S. 715–746.

39 Vgl. Christoph Lumme: Höllenfleisch und Heiligtum. Der menschliche Körper in autobiographischen Texten des 16. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 1996 (Münchner Studien zur neueren und neuesten Geschichte 13).

40 Ebd., S. 130.

41 Christian Kiening: Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur. Konzepte, Ansätze, Perspektiven. In: Forschungsberichte zur Germanistischen Mediävistik. Hg. von Hans-Jochen Schiewer. Bern u. a. 1996 (Jahrbuch für Internationale Germanistik C V), S. 11–129, hier S. 92.

schützt der literarhistorische Befund. Denn wiewohl Krankheit zweifellos eine „elementare[] Erfahrung[]“⁴² darstellt, begegnet sie in der Dichtung gerade nicht regel- und routinemäßig, sondern bleibt typisch für die Frühmoderne. Lohnender als das Vorhaben, einer anthropologischen Konstante nachzuspüren, scheint daher der Versuch, die historisch spezifischen Voraussetzungen und Faktoren zu identifizieren, unter denen sich Dichtung als Gattung konstituieren kann, die mit Krankheit einen „als anthropologisch gedachte[n] Sachverhalt“⁴³ veranschaulicht, reflektiert oder funktionalisiert. Zu klären sind demnach die Gründe, weshalb das eigene Kranksein in der Frühen Neuzeit poesiewürdig wird.

1.3 Ziele

Mit dieser kulturalanthropologischen Perspektive verbinden sich zwei Ansprüche philologischer Art. Erstens eine literarhistorische Aufwertung: Die 10er Jahre des neuen Jahrtausends ließen der neulateinischen Literatur gleich mehrere Einführungen angedeihen, die das weite Feld dieser Literaturlandschaft panoramaartig durchmessen: *Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin World* (2014),⁴⁴ *The Oxford Handbook of Neo-Latin* (2015),⁴⁵ *Geschichte der neulateinischen Literatur* (2016)⁴⁶ und *A Guide to Neo-Latin Literature* (2017).⁴⁷ Speziell für die neulateinische Lyrik im deutschen Kulturraum unersetzt bleibt aber die (leider unvollendete) Literaturgeschichte von Georg Ellinger (1929–1933).⁴⁸ Als Referenzwerk ist sie indes problematisch, entschied sich für Ellinger die Güte der Texte doch an der Frage, wie unmittelbar ein lyrisches Ich zu uns spricht.⁴⁹ Die (zu erwartende)

42 Kühlmann: Selbstverständigung, S. 1.

43 Kiening: Anthropologische Zugänge, S. 92.

44 Vgl. Philip Ford, Jan Bloemendal, Charles Fantazzi (Hgg.): *Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin World*. 2 Bde. Leiden, Boston 2014 (The Renaissance Society of America Texts and Studies Series 3).

45 Vgl. Sarah Knight, Stefan Tilg (Hgg.): *The Oxford Handbook of Neo-Latin*. Oxford 2015.

46 Vgl. Martin Korenjak: *Geschichte der neulateinischen Literatur. Vom Humanismus bis zur Gegenwart*. München 2016.

47 Vgl. Victoria Moul (Hg.): *A Guide to Neo-Latin Literature*. Cambridge 2017.

48 Vgl. Georg Ellinger: *Geschichte der neulateinischen Literatur Deutschlands*. 3 Bde. Berlin, Leipzig 1929–1933.

49 Die Inadäquatheit dieser Perspektive problematisierte noch zu Ellingers Lebzeiten Richard Alewyn in seiner Rezension des Werkes. Vgl. ders.: Rez. über: Georg Ellinger. *Geschichte der neulateinischen Literatur Deutschlands im 16. Jahrhundert* (1929). In: *Deutsche Barockforschung. Dokumentation einer Epoche*. Hg. von dems. Köln, Berlin 1965 (Neue Wissenschaftliche Bibliothek 7), S. 426–430, hier S. 429.

Enttäuschung von Ellingers erlebnisästhetischen Ansprüchen bedingt seine harten Urteile über die behandelten Dichter, von denen manch einer darauf wartet, unter einer angemesseneren Perspektive historisch rehabilitiert zu werden. Mit ihrem kulturanthropologischen Zuschnitt versteht sich diese Studie als eine exemplarische Revision jener Verdikte in der Ellinger'schen Literaturgeschichte, die die Erforschung der neulateinischen Lyrik wohl eher blockiert als befördert haben. Umgekehrt sei nicht in Abrede gestellt, dass Krankheitserfahrungen in der Tat die Emergenz einer Subjektivität befördern, die Tendenzen der neueren Literaturgeschichte vorwegnimmt. Unter dem Paradigma der ‚cura sui‘, das Aufmerksamkeiten für historische Praktiken der Selbstsorge reserviert, scheint diese Subjektivität jedoch angemessener beschrieben als unter erlebnisästhetischen Gesichtspunkten.

Zweitens schreibt diese Arbeit eine Geschichte literarischer Kontinuität. *Lateinische Dichtungstradition und deutsche Lyrik des 17. Jahrhunderts* nannte Karl Otto Conrady seine 1962 veröffentlichte Habilitationsschrift, die den Zusammenhang zwischen (neu-)lateinischer und deutscher Dichtung sichtbar machte. Dieses Projekt greift meine Arbeit auf, soll den Akzent aber anders setzen. Während Traditions Geschichte für Conrady im Wesentlichen Stiltypologie meint, geht es mir nicht um die den Texten äußerlichen Aspekte, sondern um deren Füllung: Gefragt wird, wie sich die Reflexion über Krankheit, aber auch bestimmte Habitus und Posen kranker Dichter in der barocken Lyrik gleichsam fortpflanzen. Akut wird damit die Metapher vom ‚toten Winkel‘, die Max Wehrli in seiner Rezension von Conrady so treffend bemüht hat, um anzudeuten, dass die Bedeutung der neulateinischen Literatur für den barocken Zusammenhang bislang im Dunkeln lag.⁵⁰ Diese Bedeutung ist heute zwar bekannt, aber für einzelne Gattungen oder Typen noch immer kaum exemplifiziert.⁵¹ Indem die folgenden Seiten prominente Dichter wie Gryphius von weniger bekannten Neulateinern her perspektivieren, schreiben sie entlang des Themas ‚Krankheit‘ eine Geschichte aus dem ‚toten Winkel‘.

⁵⁰ Vgl. Max Wehrli: Rez. über: Karl Otto Conrady: *Lateinische Dichtungstradition und deutsche Lyrik des 17. Jahrhunderts*. Bonn 1962 (Bonner Arbeiten zur deutschen Literatur 4). In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 92 (1963), S. 128–132, hier S. 129.

⁵¹ Eine Ausnahme bildet die Studie von Heinz Wilms: *Das Thema der Freundschaft in der deutschen Barocklyrik und seine Herkunft aus der neulateinischen Dichtung des 16. Jahrhunderts*. Diss. Kiel 1962.

1.4 Der Gang der Arbeit

Diese Geschichte ist keine lückenlose Dokumentation, kein Handbuch, sondern eine prägnante Untersuchung, die signifikantes Material konstatiert. Die Heuristik hat nämlich rasch gezeigt, dass die Würdigung jedes auffindbaren Stückes monotone Ergebnisse produzieren würde. Leitend bei der Textauswahl war, erstens, die Frage nach der analytischen Reichhaltigkeit der Beispiele, zweitens war ich bestrebt, solche Texte zu selektieren, die in zeitgenössische nosologische Leitdiskurse hineinführen.

Am Beginn der Untersuchung – ‚Paradigmatische Krankheiten‘ – steht daher die Analyse dreier Krankheitskomplexe, die für die Frühe Neuzeit charakteristische, in ihrer spezifischen Qualität aber unterschiedliche Pathologien beschreiben: Das erste Kapitel widmet sich Gedichten über Fieberkrankheiten, die als alltäglich galten und daher besonders häufig referenziert wurden. Die Genese dieser Fieberpoesie soll dabei nicht nur, doch mit Rücksicht auf das Interesse der Arbeit in Sonderheit für Texte nachvollzogen werden, die autobiographische Fieberleiden thematisieren – und das auf einer breiten Grundlage, von den italienischen und deutschen Humanisten bis hin zu Barthold Heinrich Brockes. Das darauf folgende Kapitel steht unter dem Vorzeichen der Neuartigkeit: Thema ist die Syphilis (‚morbus Gallicus‘), die sich Ende des sechzehnten Jahrhunderts in Europa auszubreiten begann und seit ihrem Auftreten Verstärkung anregte, darunter auch Gedichte von Konrad Celtis. Beschlossen wird dieser Teil von einem dritten Kapitel zur ‚Herrin der Krankheiten‘, der Gicht, einem nicht nur mit dem Adel, sondern auch speziell mit den Humanisten assoziierten Leiden. Den Ausgangspunkt hierfür bilden die Gicht-Gedichte des Germersheimer ‚poeta medicus‘ Johannes Posthius.

In einem zweiten Teil – ‚Religiöse Sinnggebung‘ – liegt der analytische Fokus auf Texten, in denen die Auseinandersetzung mit Krankheit eine christliche Richtung einschlägt. Es handelt sich dabei nicht zufällig um Texte bzw. Textgruppen protestantischer Autoren, die ihre ‚autopathographischen Dichtungen‘⁵² mit medizinalthologischen Inhalten anreichern. Zusätzlich zu den Reflexen reformatorischen Denkens in der humanistischen Krankheitspoesie erfragt der zweite Untersuchungsteil den Konnex von Krankheit, Selbsterkenntnis und ‚cura sui‘. Virulent wird darüber hinaus die Affinität von Krankheits- und Sterbedichtung unter dem Gesichtspunkt der ‚ars moriendi‘. Wie ich am Beispiel des Heidelberger Dichters Paul Schede Melissus zeigen möchte, ließ sich Krankheitspoesie auch für die ‚praeparatio ad mortem‘ nutzen. Schede erlaubt es zugleich, das konfessionelle

⁵² Wendung nach Aurnhammer: Dichter-Leid.

Spektrum der Analyse auszuweiten und einen calvinistischen Dichter zu studieren. Im dritten, letzten Teil verfolge ich an Johann Heermann und Andreas Gryphius exemplarisch die Kontinuität der zuvor erarbeiteten Zusammenhänge im siebzehnten Jahrhundert.

Auch wenn diese Arbeit hauptsächlich mit lateinischen Texten befasst ist, will sie nicht nur, ja nicht einmal primär eine latinistische Arbeit sein, sondern der gesamten Frühneuzeitforschung – und insbesondere der Germanistik – die historische Bedeutung der neulateinischen Lyriklandschaft einsichtig machen. Das bedeutet aber auch, dass ich von allzu spezialisierten Einlassungen absehen werde und antike Horizonte genau dort beleuchte, wo sie für das jeweilige Argument wichtig sind. Die Dokumentation von Reminiszenzen und das genaue Studium sprachlich-metrischer Eigenheiten (das gerade bei Schede drängend würde) tritt zurück zugunsten eines kulturgeschichtlichen Narrativs, das aber schon allein deshalb nicht a-philologisch ist, weil es eine Reihe von Texten wieder zu Gehör bringt, die heute bestenfalls Spezialist:innen bekannt sind.

Ein Letztes zum Technischen:

- Unabhängig davon, ob die lateinischen Texte aus Drucken oder Editionen zitiert werden, gebe ich den Wortlaut in standardisierter Graphie wieder, ohne Akzente, doch unter Wahrung der historischen Schreibweise(n) (etwa ‚charior‘ statt ‚carior‘).
- Unveränderte Zitate stehen in doppelten Anführungszeichen, angepasste Belegstellen in einfachen (etwa „cruciatibus“ gegenüber ‚cruciatus‘).
- Wo nicht anders vermerkt, stammen die deutschen Übersetzungen von mir, O. G.

2 Paradigmatische Krankheiten

2.1 Die alltägliche Krankheit: Fieber (Ulrich von Hutten u. a.)

Als Helius Eobanus Hessus 1524 ein Lehrgedicht über die Erhaltung der Gesundheit ausgehen ließ, fügte er im Anhang des Drucks ein bemerkenswertes Diagnose-Instrument bei: eine ‚tabula‘, die einen Überblick bietet über die verschiedenen Arten von Fieber.⁵³ In einem dazugehörigen Epigramm rühmt Hessus den Nutzen der Tafel, gewähre sie doch rasche Orientierung in einem Feld, das sich nur schwer überblicken lasse.⁵⁴ Die Zusammenschau der Fieberarten stammt von Georg Sturtz, dem Widmungsträger des Lehrgedichts, bei dem der Dichter und angehende Arzt Hessus Medizin studierte.⁵⁵ Aufgeführt sind ‚einfache‘ und ‚komplexe Fieber‘, darunter Faul- oder Brenn- sowie Tertian- und Quartanfieber, außerdem die drei Subtypen der Eineinhalbtagefieber. Schon in der Widmung an Sturtz kommt Hessus auf die ‚tabula februm‘ zu sprechen und kommentiert, er habe die Übersicht deshalb angehängt, um sein eigenes Werk damit aufzuwerten – ein nur beiläufiger Hinweis, der gleichwohl mehr transportiert als eine schlichte Bescheidenheitsgeste: In der Frühen Neuzeit galt Fieber als zwar alltägliche Krankheit, die aber dennoch hohe diagnostische Anforderungen an den Arzt stellte⁵⁶ – kein Wunder, rangierten Feststellung und Therapie der Fieber daher unter den Königsdisziplinen der Medizin.⁵⁷ Nicht nur mit Blick auf die besondere Aura, auch hinsichtlich der Qualifizierung des Entzündungsgeschehens unterscheiden sich vor-moderner und moderner Fieberbegriff. Mit Avicenna differenzierte man zwischen

53 Zur Medizingeschichte des Fiebers William F. Bynum, Vivian Nutton (Hgg.): *Theories of Fever from Antiquity to the Enlightenment*. London 1981 (Medical History, Supp. 1).

54 „Tam cito quod varias doceat cognoscere febres, | Hac nullum tabula clarius extat opus.“ *The Poetic Works of Helius Eobanus Hessus*. Hg. und übers. von Harry Vredeveld. 5 Bde. Tempe 2004–2008 (Medieval and Renaissance Texts and Studies 215, 333 = Renaissance Text Series 18, 20), Leiden 2012 ff. (The Renaissance Society of America 1, 6, 15 ...), Bd. 5, S. 158, vv. 1f.

55 Dazu ebd., S. 5–12.

56 So heißt es in Hessus' Widmung: „tuam in primis ingeniosissimam tabulam februm, rem tota medicina ut usu frequentissimam ita cognitu difficilimam [adieci].“ [Ich habe als Erstes deine höchst erfinderische Tafel über die Fieber angehängt, einen Gegenstand, der in der gesamten medizinischen Praxis ebenso häufig begegnet, wie er diagnostisch ungemein anspruchsvoll ist.] Ebd., S. 48.

57 „[D]ie abnorme Erhitzung des ganzen Körpers“ (Beate Gundert: Fieber. In: *Antike Medizin*, Sp. 299–301, hier Sp. 299) bildete seit der Antike ein Gravitationszentrum medizinischen Schrifttums und galt noch im achtzehnten Jahrhundert als Inbegriff pathologischer Zustände. Vgl. Jörg Robert: *Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption*. Berlin, Boston 2011 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 72 [306]), S. 61.

der angeborenen Wärme (*calor innatus*) und einem ‚*calor extraneus*‘ bzw. ‚*febrilis*‘, der der natürlichen Wärme fremd sei und seinen Ursprung im Herzen habe.⁵⁸ Die geradezu schillernde Vielfalt der Fieber, verbunden mit den Schwierigkeiten ihrer Therapie, ist sicherlich ein Faktor, weshalb Fieberzustände in der Frühen Neuzeit auch poetisch in den Vordergrund rückten. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, begegnet Fieber – auf der einen Seite – als Personifikation in Gestalt einer Göttin und profiliert – auf der anderen Seite – die Körper der Humanisten.

Einer der zentralen Gründungstexte neulateinischer Fieberdichtung führt uns nach Italien zum Renaissance-Humanisten Angelo Poliziano (1454–1494). Als Albiera degli Albizzi fünfzehnjährig einem Fieber erlag, verfasste Poliziano ein Gedicht für Sigismondo della Stufa, Albieras Verlobten, nach dem etablierten Schema der Funeralpoesie, mit Klage (*lamentatio*), Lob (*laudatio*) und Trost (*consolatio*).⁵⁹ Vermutlich aus antiquarischen Zusammenhängen weiß Poliziano von der *Dea Febris*, der (wenig populären) Fiebergöttin, der die Römer einst einen Tempel errichtet hatten.⁶⁰ Poliziano lässt die *Dea Febris* wiederauferstehen, um Albieras Tod mythologisch zu dramatisieren: Er macht die Göttin, eine Tochter von Erebus und Nox, zur missgünstigen Verursacherin von Albieras Leiden und verleiht ihr in einer aufwendigen Beschreibung Kontur.⁶¹ Zu ihrem schauerlichen Gefolge gehören Trauer und Tod, Seufzen und Klage, Schluchzen und Angst, Zittern, Magerkeit und Wahnsinn, Starre und Schlaflosigkeit, Röte und Blässe. Die Figurenzeichnung orientiert sich weitgehend an ovidischen Mustern und erinnert an *Invidia* und *Fames*, aber auch an die *Furie Tisiphone*.⁶²

Vertice Diva feras ardenti attollit echidnas,
Quae saniem stygio semper ab ore vomunt:
Sanguinei flagrant oculi, cava tempora frigent;

⁵⁸ Vgl. Michael Stolberg: *Gelehrte Medizin und ärztlicher Alltag in der Renaissance*. Berlin, Boston 2021, S. 139.

⁵⁹ Zu diesem „dreiteilige[n] Schema“ Hans-Henrik Krummacher: *Lyra. Studien zur Theorie und Geschichte der Lyrik vom 16. bis zum 19. Jahrhundert*. Berlin, Boston 2013, S. 221–223 und 228 f. (Zitat S. 221).

⁶⁰ „Olli templa olim posuit Romana propago.“ *Renaissance Latin Verse. An Anthology*. Hg. von Alessandro Perosa, John Sparrow. London 1979, S. 129, v. 123.

⁶¹ Dazu Alessandro Perosa: *Febris: A Poetic Myth Created by Poliziano*. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9 (1946), S. 74–95; Francesco Bausi: *L’Epiciedion in Albieram di Angelo Poliziano (testo e versione semipoetica)*. In: *Yale Italian Poetry* 8 (2004/05), S. 215–247; Nicolle Lopomo: *Maffeo Vegio, il Poliziano e la Dea Febris*. In: *Medioevo e rinascimento* 25 (2014), S. 127–147; Rita Degl’Innocenti Pierini: *L’epicedio di Angelo Poliziano per Albiera degli Albizi: tradizione classica e contaminazione di generi*. In: *Angelo Poliziano. Dichter und Gelehrter*. Hg. von Thomas Baier, Tobias Dänzer, Ferdinand Stürner. Tübingen 2015 (*NeoLatina* 24), S. 1–27.

⁶² Vgl. Perosa: *Febris*, S. 77.

Colla madens sudor, pectora pallor obit,
Atque animi interpres liventi lingua veneno
Manat, et atra quatit fervidus ora vapor.⁶³

Auf ihrem glühenden Scheitel richtet die Göttin wilde Schlangen auf, die immerzu Geifer aus ihrem höllischen Rachen ausspeien. Blutunterlaufen lodern die Augen, die hohlen Schläfen sind erstarrt. Der Hals ist feucht vom Schweiß, Blässe bedeckt die Brust, und die Zunge, Vermittlerin der Seele, trieft von grünlichem Gift und ein glühender Feuerhauch schlägt den finsternen Mundraum.

Noch bevor Poliziano die Dea Febris römischer Provenienz wiederbelebt hatte, begegnete sie in Epigrammen Maffeo Vegio (1407–1458), in kleinformatigen Fieberexorzismen, die darauf zielen, dem Dichter nächtliche Ruhe und Gesundheit zu verschaffen.⁶⁴ Vegio bedenkt die Fiebergöttin mit wenig schmeichelhaften Beiworten⁶⁵ und zeichnet die Krankheit als Ungeheuer, das nicht einmal in der Unterwelt willkommen ist. Pluto macht sie zur vierten Rachegöttin, vor der die anderen jedoch zurückschrecken, da sie Ansteckung befürchten:

Teque odit cohibetque inferni rector Averni,
Dirarum Eumenidum quartaque, dixit, eris.
Sed te etiam Dirae sociam sprevere sorores:
Quam gnorunt pestem pertimere tuam.⁶⁶

Hasserfüllt hält dich der Herrscher des unterirdischen Avernus gefangen und sagt: ‚Du wirst die vierte der grässlichen Eumeniden sein!‘ Doch sogar die Schwestern, die Diren, verschmähten dich als Gefährtin; zu sehr fürchteten sie sich vor deiner ihnen wohlbekanntem Krankheit.

Geschult an diesen Prätexten sind möglicherweise die kaum beachteten Fieberepigramme Paul Flemings.⁶⁷ Wie Vegio präsentiert Fleming in einigen markanten Kurzgedichten das Fieber als grausame Rächerin („ultrix fera“) und wütende Göttin („dea saeva“), die zum Beispiel die beiden Kapuziner-Missionare Blasius und Valentin verzehrt:

⁶³ Renaissance Latin Verse, S. 129, vv. 107–112.

⁶⁴ Vgl. Tobias Leuker: Angelo Poliziano. Dichter, Redner, Stratege. Eine Analyse der *Fabula di Orpheo* und ausgewählter lateinischer Werke des Florentiner Humanisten. Berlin, New York 2011 (Beiträge zur Altertumskunde 98), S. 98–100.

⁶⁵ Sie ist „iners“ (träge machend), „[l]anguida“ (erschlaftend), „iniqua“ (beschwerlich), „atrox“ (grässlich), „cruda“ (grausam) und „acerba“ (bitter).

⁶⁶ Maffeo Vegio: Elenco delle opere, scritti inediti. Hg. von Luigi Raffaele. Bologna 1909, S. 182.

⁶⁷ Zu Flemings Fieberdichtung bislang Beate Hintzen: Sprache der Liebe, Sprache der Freundschaft, Sprache des Glaubens. Zur Interferenz der Diskurse in Paul Flemings Dichtung. In: Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640). Hg. von Stefanie Arend, Claudius Sittig. Berlin, Boston 2012 (Frühe Neuzeit 168), S. 159–180, hier S. 172f.

Fugerat a sancto febris emaciata Blaseo,
 nec levis invalidam moverat ira deam.
 Alma salus illam languentis abegerat extis.
 Ergo fremens tota dum capit aede fugam,
 forte Valentinum cernens fera corripit ultrix.
 Hic iacet et saevae iam crepat igne deae.
 Victa semel, cladem quid amas, dea stulta, secundam?
 Ipse Valentinus mox tibi victor erit.⁶⁸

Abgezehrt war das Fieber vor dem Heiligen Blasius geflohen, und heftiger Zorn hatte die kraftlose Göttin erfasst. Erquickende Gesundheit hatte sie aus den Organen des Kranken vertrieben. Als die wilde Rächerin nun schnaubend im Haus umherirrte, erblickte sie zufällig Valentinus und befahl ihn sogleich. Nun liegt er darnieder und stöhnt vom Feuer der wilden Göttin. Schon einmal wurdest du besiegt – was findest du, alberne Göttin, Gefallen an einer zweiten Niederlage? Bald schon wird auch Valentin über dich siegen.

Ihren Höhepunkt findet die Fieberpoesie Flemings in den *Manes Glogeriani*,⁶⁹ einer handschriftlich überlieferten Epigrammsammlung, mit der der Dichter Georg Gloger, einem engen, frühverstorbenen Freund, ein Denkmal setzen wollte. Die besondere Aufmerksamkeit für das Fieberthema hängt nicht nur mit der Todesart Glogers zusammen; vielmehr würdigt die poetische Rekapitulation des medizinischen Leidens Glogers Bedeutung für Flemings eigene Vita. Gloger war es nämlich, der Fleming für die Medizin gewonnen und ihn mit keinem Geringeren als Martin Opitz bekanntgemacht hatte.⁷⁰

Apollo war mir günstig,
 der Musicant' und Arzt, weil du mich machtest brünstig
 zu seiner doppeln Kunst. Die freie Medittrin
 verweist mich durch dich zu ihrem Tempel hin
 und hieß mich ihren Freund.⁷¹

Wie bei Poliziano gewinnt das Fieber in den Gloger-Epigrammen Kontur nicht nur als Krankheit, sondern zugleich als Akteurin. Im Epigramm „De Febre et Morte

⁶⁸ Paul Flemings Lateinische Gedichte. Hg. von Johann Martin Lappenberg. Stuttgart 1863 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 73), S. 310, Nr. 15.

⁶⁹ Dazu Hintzen: Sprache der Liebe; Claudius Sittig: ‚Der Zeuge von meiner Poesie‘: Männlich-homosexuales Begehren in Paul Flemings Freundschaftsdichtung. In: Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640). Hg. von Stefanie Arend, dems. Berlin, Boston 2012 (Frühe Neuzeit 168), S. 205–232.

⁷⁰ Vgl. Sittig, S. 205.

⁷¹ Paul Flemings Deutsche Gedichte. Hg. von Johann Martin Lappenberg. 2 Bde. Stuttgart 1865 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 82–83), Bd. 1, S. 42, Nr. 7, vv. 21–25.

B. Glogeri“ konstruiert der Dichter eine (privat-)mythologische Verwandtschaft zwischen Febris (Mutter) und Mors (Tochter), die Gloger auf Geheiß der Juno zugrunde richten. Ohne Erfolg hatte Amor, Flemings Liebe zum Freund, zuvor versucht, dem tödlichen Zweigespann Einhalt zu gebieten:

Ut iuvenem patrio posset superaddere coelo
 i, Febris i, siste, Mors, mihi, mandat Amor.
 Parebat dominae fatalis biga Monetae.
 Ibat et ad dictos nata parensque Lares.
 Leniter adstantem Febris invadebat ephebum
 et placido facilis Mors in agone fuit.
 Morte quid ingemimus iuvenem cecidisse febrili?
 Illi mater erat illa, sed illa soror.⁷²

Dass er den Knaben dem väterlichen Himmel beigesellen könne, vertraut Amor [Flemings Liebe zu Gloger] mir an – geh, Fieber, geh, halte ein, Tod! – Das tödliche Zweigespann gehorchte der Herrin Moneta [Juno], und Tochter und Mutter gehen zum genannten Haus. Sanft befällt Febris den dabeistehenden Jüngling, sanft kam der Tod unter friedlichem Ringen. Warum beklage ich, dass der Junge an einem fiebrigen Tod zugrunde ging? Jene war ihm die Mutter, aber jene die Schwester.

Episches Terrain beschreitet Fleming im Epigramm „über das lodernde Fieber und den Schweiß des seligen Gloger“, das Kampfhandlungen in den antiken Großdichtungen nachempfunden ist und eine Schlacht zwischen ‚febris‘ und ‚sudor‘ inszeniert. Nicht zuletzt die differenzierte Qualifizierung der jeweiligen Sprechakte – das Wasser tönt („sonuit“), das Feuer lärmt („strepebat“), beide zusammen toben („fremunt“) – verleiht den Kontrahenten nachgerade monströse Züge. Glogers Tod wird zum Kollateralschaden eines martialischen Geschehens, das sich zwischen elementaren Kräften ereignet:

Pugna fuit flammis inter, fuit inter et undas,
 utrae vexarent cor iuvenile magis.
 Praestamus, sonuit aqua rauco vortice, flammis!
 Praestamus flammae, flamma strepebat, aquis!
 Quin libeat certare, fremunt. Pugnatur. At aeger
 in mediis, mediis ignibus, exit aquis.
 Principium fuit hoc, finis fuit illa duelli.
 Dic, quae victrices obtinere manus?⁷³

⁷² Fleming: Lateinische Gedichte, S. 225, Nr. 6.

⁷³ Ebd., S. 235, Nr. 36. – An den Widersachern ‚ignis‘ und ‚unda‘ fand Fleming derart Gefallen, dass er anschließend an dieses Epigramm noch ein zweites formulierte, das dem gleichen Gegenstand gewidmet ist: „De lisdem“, ebd., Nr. 37.

Zum Kampf kam's zwischen Fieberglut und Schweissesflut, beide marterten das jugendliche Herz heftig, ‚Wir siegen‘, tönt das Wasser mit rauer Stimme, ‚über die Flammen!‘ – ‚Wir, die Feuersbrunst‘, lärmt die Flamme, ‚siegen über das Wasser!‘ – ‚Weshalb‘, so toben sie, ‚sollten wir denn nicht um die Entscheidung streiten?‘ Man kämpft. Der Kranke jedoch scheidet inmitten des Feuers, inmitten der Fluten, aus dem Leben. Diese war der Beginn, jene das Ende des Krieges. Sag du, welche Hand den Sieg davontrug!

Ohne große Anstrengung ließe sich zeigen, dass die (Dea) Febris auch in der Volkssprache anzutreffen ist; zu nennen wäre etwa Amadis Jamyn (1540–1593), der eine Ode an die Gesundheit und gegen das böse Fieber („[m]echante Fievre“) verfasste,⁷⁴ als Pierre de Ronsard (1524–1585), sein Lehrer, an einem Quartanfieber litt. Wichtiger als diese Linie zu verfolgen ist für uns aber die Tatsache, dass Fieber oft auch Gegenstand humanistischer Selbstbeobachtung wurde. So schildert zum Beispiel Giovanni Marrasio (um 1400 bis 1452) in seinen *Carmina varia* ein Fieber, das er auf einen Reitunfall zurückführt, einen unglücklichen Sturz von seinem Maultier. Marrasio berichtet von Schmerzen am Schambein und Blut im Urin, die er als Folgen des ‚calor febrilis‘ interpretiert:

Successitque calor febrilis, sanguinis uber
 Mictus; magnus erat pectinis inde dolor.
 Hic calor accensus crescit, desiccatur et urit;
 Extenuat carnes et coquit ardor epar;
 Dimminuit vires per venas fusus in omne
 Corpus et assidue me cruciare solet.⁷⁵

Es folgte Fieberhitze, im Harn war reichlich Blut. Grosser Schmerz drückte daraufhin die Brust. Sobald dieses Feuer entfacht war, nahm es zu, dörnte und verbrannte mich. Die Hitze dünnte das Fleisch aus und kochte die Leber. Nachdem sie durch die Venen in den ganzen Körper gelangt war, schwächte sie meine Kräfte und marterte mich unablässig.

Zu den frühen italienischen Fieberpoeten gehört auch Tito Vespasiano Strozzi (1425–1505), dessen Werk in einem Aldinen-Druck von 1514 vorliegt (nach venezianischer Zählung 1513). Strozzi's Fiebergedicht, überliefert im vierten Buch der „Aeolosticha“ („vermischte Gedichte“),⁷⁶ ist eines der raffiniertesten Beispiele

74 Theodosia Graur: *Un disciple de Ronsard. Amadis Jamyn*. Paris 1929, S. 39.

75 Giovanni Marrasio: *Angelinetum and Other Poems*. Übers. von Mary P. Chatfield. Cambridge, MA 2016 (The I Tatti Renaissance Library 73), S. 152, vv. 145–150.

76 So die Aufschlüsselung von Reinhard Jonathan Albrecht: *Die Dresdener Handschrift der Erotica des Tito Vespasiano Strozzi*. In: *Romanische Forschungen* 7 (1893), S. 231–292, hier S. 232, Anm. 2.

frühneuzeitlicher Fieberpoesie überhaupt.⁷⁷ Strozzi leidet an einem komplizierten Wechselfieber, das am dritten wie am vierten Tag remittiert, und bestaunt die Metamorphosen, die Formen und Gestalten, der Krankheit. Die Kombination von Fiebertypen, hier diejenige von Tertian- und Quartanfieber, ist keine literarische Erfindung, sondern wurzelt in den medizinischen Anschauungen der Zeit:

Febris enim formas sese convertit in omneis,
 Et miserum variis torquet acerba modis.
 Nunc tremula aggreditur glaciali frigore membra,
 Viscera nunc rapidis ignibus ima coquit.
 Interdum largus de pectore profluit humor,
 Interdum fauces torret anhela sitis,
 Et modo quarta dies et me modo tertia vexat
 Plus solito, et nunquam pessima febris abit.
 Non ego crediderim tot sumere posse figuras
 Protea, quot facies haec fera pestis habet.⁷⁸

Das Fieber verwandelt sich in alle Formen und martert, das strenge, den Elenden auf unterschiedliche Weise. Jetzt greift es die zitternden Glieder mit eisiger Kälte an, jetzt versengt es die Eingeweide im Innern mit reißendem Feuer. Manchmal strömt aus der Brust reichlich Schleim hervor, manchmal verdorrt ein keuchender Durst den Schlund. Bald plagt mich der vierte, bald der dritte Tag mehr als gewöhnlich, niemals aber verlässt mich das schändliche Fieber. Ich hätte nicht geglaubt, dass diese grässliche proteische Seuche so viele Formen annehmen könnte, wie sie Gesichter hat.

Außerhalb des italienischen Sprachraums leistete der ungarische Humanist Janus Pannonius einen Beitrag zur Fieberpoesie. Mit Pannonius gelangen wir zu einem insgesamt prägenden, ja vielleicht sogar zu dem wichtigsten nach-antiken Impulsgeber frühneuzeitlicher Krankheitslyrik,⁷⁹ der den deutschen Kulturraum spätestens mit dem Froben-Druck von 1518 erreicht hatte. Als Pannonius, den Matthias Corvinus 1459 zum Bischof von Fünfkirchen geweiht hatte, im Türkenkrieg mitmarschieren sollte, war er aus Gründen einer Krankheit zunächst verhindert. Seine Not kontrastiert er im Klagegedicht „De se febricitante ad Blasium militem“ mit derjenigen des Adressaten, der zu der Zeit, als das Gedicht entstand, bereits im Krieg kämpfte. Um die paradoxen Effekte des Fiebers, hier Hitze, dort Frost,

⁷⁷ Ein weiteres Krankheitsgedicht findet sich im zweiten Buch der *Aeolosticha*. Vgl. Die Borsias des Tito Strozzii. Ein lateinisches Epos der Renaissance. Hg. von Walther Ludwig. München 1977 (Humanistische Bibliothek II,5), S. 47.

⁷⁸ Strozzii Poetae Pater et Filius. Venedig: Aldus Manutius, Bl. 118^v–119^r.

⁷⁹ Vgl. Hermann Wiegand: Imitatio und Aemulatio: Tibull, Janus Pannonius und Petrus Lotichius Secundus über Krieg, Krankheit, Frieden und die Mondgöttin. In: Lotichius und die römische Elegie. Hg. von Ulrike Auhagen, Eckart Schäfer. Tübingen 2001 (NeoLatina 2), S. 35–52.

zu veranschaulichen, berichtet Pannonius, wie er seinen Körper mit einer Bettdecke warmhält, die er jedoch gleich wieder zurückschlägt:

Membra gemens stratis versat, si membra vocamus
 Ossibus haerentem vix sine carne curem.
 Pallia nunc poscit, nunc rursus pallia ponit.
 Lumina nec placidus mulcet abacta sopor.⁸⁰

Ächzend wendet er [Pannonius spricht von sich in der dritten Person] seine Glieder auf dem Lager hin und her, wenn man Haut, die ohne Fleisch kaum am Gerippe hängt, ‚Glieder‘ nennen kann. Bald verlangt er nach Decken, bald legt er die Decken wieder beiseite. Und kein sanfter Schlaf beruhigt die tiefliegenden Augen.

Im anschließenden Gedicht „De se aegrotante in castris“ bleibt unklar, ob Pannonius noch dieselbe Krankheit wie oben voraussetzt oder ob der Humanist – nach einer zwischenzeitlichen Genesung und dem Eintritt in den Kriegsdienst – aufs Neue erkrankt ist; jedenfalls spricht er auch hier von den grimmen Flammen eines grässlichen Fiebers (incendia tristia dirae febris‘). Pannonius erwähnt seine verschleimte, kalte Nase und notiert die Bläue seiner Lippen, er registriert, wie die Kälte den jeweils äußersten Punkt seiner Extremitäten erreicht, und fühlt das Pulsieren seiner Adern: „Während ich spreche, nimmt der Schüttelfrost nach und nach die Glieder in Beschlag, ich spüre die eilenden Vorzeichen meiner Marter.“⁸¹

Fragt man nach der Entwicklung im deutschen Kulturraum, so dürfte die mutmaßlich erste Fieberbeschreibung zeitnah zu Strozzi und Pannonius’ Texten entstanden sein und stammt von Ulrich von Hutten. Fast unweigerlich assoziiert man mit Hutten die Schrift *De Guaiaci medicina et morbo Gallico* von 1510, ein ‚Krankenjournal‘,⁸² das Huttens Syphilis-Beschwerden verzeichnet und eine neue Therapie mit importiertem Guajakholz vorstellt, die ihn, wenn auch nur scheinbar, geheilt hatte. Der Text gibt ein erschreckendes Zeugnis von den entsetzlichen Geschwüren, die Hutten erwiesenermaßen plagten.⁸³ So heftig wie in der Guajakschrift scheint

⁸⁰ Janus Pannonius: *Sylva panegyrica ad Guarinum Veronensem, praeceptorem suum. Et eiusdem Epigrammata nunquam antehac typis excusa*. Basel: Johann Froben, 1518 [= VD 16 J 193], S. 66.

⁸¹ „Dum loquor, horridulos sensim rigor occupat artus, | Sentio tormenti praeuia signa mei.“ Ebd., S. 68.

⁸² Formulierung nach Christian Kiening: *Der Körper der Humanisten*. In: *Zeitschrift für Germanistik* 8 (1998), S. 302–316, hier S. 307.

⁸³ Vgl. Michael Peschke: *Ulrich von Hutten (1488–1523) als Kranker und als medizinischer Schriftsteller*. Köln 1985 (Arbeiten der Forschungsstelle des Instituts für Geschichte der Medizin der Universität zu Köln 33), S. 140 f.

sich seine Syphilis jedoch nicht von Anfang an manifestiert zu haben. Da er im Elegienwerk, den *Querelarum libri duo* von 1510,⁸⁴ immer wieder eine ‚febris quartana‘ referenziert, ist es nur wahrscheinlich, dass Hutten zuerst Fiebersymptome entwickelt hatte.⁸⁵ Die Diagnose ist ungünstig: Innerhalb der tradierten Fieberkunde weckt das Viertagefieber besonders negative Assoziationen und gilt, nebst Wassersucht, als ‚scandalon‘, als Stolperstein der Medizin.⁸⁶ Huttens Verlauf, wie er ihn in der ersten Elegie rekapituliert, gibt dieser Einschätzung Recht:

Bis fera cessit hiems, toties aestate peracta,
Et valetudo manet quae fuit ante mihi,
Nec levius patior, morbus quoque tempore crescit
Foedaque crescendo est viribus aucta lues.⁸⁷

Schon zweimal wich der harte Winter, ebenso oft der Sommer, und doch hat die Krankheit, die mir zuvor zusetzte, Bestand. Ebenso wenig ist mein Leiden leichter, mit der Zeit nimmt auch die Krankheit zu, und die grässliche Seuche hat mit ihrem Zuwachs noch an Kräften gewonnen.

Im Rückblick auf die vergangenen Jahre bemerkt Hutten also eine grundsätzliche Verschlechterung seines Fiebers, betont aber, dass es seit einem schändlichen Attentat besonders schlecht um ihn bestellt sei.⁸⁸ Der Wanderhumanist gelangte

84 Grundlegend zu den *Querelae*: Eckart Schäfer: Ulrich von Hutten als lateinischer Poet. In: Pirkheimer-Jahrbuch 4 (1988), S. 57–78; Hans-Gert Roloff: *Poeta vapulans* – Ulrich von Hutten und die Lötze. In: Pommern in der Frühen Neuzeit. Literatur und Kultur in Stadt und Region. Hg. von Wilhelm Kühlmann, Horst Langer. Tübingen 1994 (Frühe Neuzeit 19), S. 61–76. Vgl. auch Arnold Becker: Ulrichs von Hutten *Querelae in Lossios*: Humanistische Streitkultur zwischen Invektive und Elegie. In: Streitkultur. Okzidentale Traditionen des Streitens in Literatur, Geschichte und Kunst. Hg. von Uwe Baumann, dems., Astrid Steiner-Weber. Göttingen 2008 (Supra alta perennis. Studien zur Wirkung der Klassischen Antike 2), S. 111–129.

85 Vgl. Peschke, S. 69f. und 138, dort in Sonderheit den Hinweis auf Anm. 67. Anders Thomas G. Benedek: The Influence of Ulrich von Hutten's Medical Descriptions and Metaphorical Use of Medicine. In: Bulletin of the History of Medicine 66 (1992), S. 355–375, hier S. 357: „The fever pattern described by Hutten is compatible with infection caused by Plasmodium malariae, but not with syphilis.“

86 Ein entsprechender Merkvers aus dem *Regimen sanitatis salernitanum* findet sich in der Frühen Neuzeit immer wieder, so auch bei Lorenz Fries: Spiegel der Artzney [...]. Straßburg: Johannes Griening, 1518 [= VD 16 F 2871], Bl. CLXXII^v: „Die weil nun diß feber schwerlich vß zü wurzlen ist / vnd den artzeten vil wider strebt. Als dan das alt spitz schüch verßlin / lutet. Jdrops quartana medicorum scandala plana. Jst not das der artzet so er diß feber wil vnder handen nemen groß vff sehen hab.“

87 Ulrichs von Hutten Schriften. Hg. von Eduard Böcking. 5 Bde. Leipzig 1859–1862, Bd. 3, S. 22, vv. 31–34.

88 Zu Hintergrund und Entstehung der *Querelae* zuletzt Herbert Jaumann: Hutten, Ulrich von. In: VL Dt. Hum., Bd. 1 (2008), Sp. 1185–1237. Vgl. außerdem den Kommentar in Humanistische Lyrik des 16. Jahrhunderts. Lateinisch und deutsch. Hg. und übers. von Wilhelm Kühlmann, Ro-

1509 nach Greifswald, wo ihm der Bürgermeister und Kaufmann Wedeg Lötze und sein Sohn Hennig einen gastlichen Empfang bereiteten, ihn jedoch ausrauben ließen, nachdem er sich bei den Gastgebern verschuldet hatte. Der Raub definiert gleichsam das „Trauma“⁸⁹ der Elegien und soll Huttens Quartanfieber verschärft haben, da er ohne Kleidung der Kälte schutzlos ausgeliefert gewesen sei, als er von Greifswald nach Rostock unterwegs war:

Dii, notum est vobis, quantum isto ex tempore pestis
 Aucta sit in nobis quae fuit ante minor;
 Ipsum etiam vulnus concepti frigoris intus
 Intendit vitae prompta pericla meae.⁹⁰

Ihr Götter, ihr wisst, wie sehr seit damals die Krankheit in mir zugenommen hat, wo sie doch zuvor geringer war. Ja, auch die Frostwunde, die ich mir innerlich zuzog, bedeutet eine unverzügliche Bedrohung meines Lebens.

Huttens Rückführung seines Zustands auf die unmäßige Winterkälte ist erfahrungsweltlich nur plausibel, gleichzeitig imitiert der Humanist mit Attentat, Frostwunde und Fieber Existenzbedingungen, für die ihm Ovid das Vorbild geliefert hatte. Für gewöhnlich, so Ovid, biete die Donau Schutz vor Feindesangriffen, doch sobald der Fluss zugefroren sei, überfielen brandschatzende Völker den winterlichen Verbannungsort. So ist es sicherlich kein Zufall, wenn Hutten just auf einem zugefrorenen Sumpf Opfer von Lötzes Schergen wird. Wie der winterliche Überfall verweist auch der Konnex von Krankheit und Winter auf Ovid. Die (vorgeblich) unerbittliche Kälte am Verbannungsort wird zum krankheitsverursachenden Faktor und induziert fieberartiges Seitenstechen, das der Exildichter dem Winter anlastet: „Durch viele Tage hindurch werde ich von Seitenstechen verzehrt – denn mit seiner unmäßigen Kälte hat mich der Winter verwundet.“⁹¹ Offenbart Huttens empirische Argumentation mithin eine intertextuelle Rückseite, geht er, was die Dokumentation des Fiebers betrifft, jedoch weit über das Vorbild hinaus. In der ersten Klage unternimmt er eine Selbstexamination, die in gebundener Form die ‚vis morbi‘ ausstellt und entschiedener als noch Ovid mit Realitätseffekten arbeitet:

Ipsa etiam est imis vis morbi incussa medullis
 Siccaque concusso pendet ab osse cutis;

bert Seidel, Hermann Wiegand. Frankfurt a. M. 1997 (Bibliothek deutscher Klassiker 146/Bibliothek der Frühen Neuzeit 5), S. 1039 f.

⁸⁹ Humanistische Lyrik, S. 1039.

⁹⁰ Ulrichs von Hutten Schriften, Bd. 3, S. 22, vv. 47–50.

⁹¹ „perque dies multos lateris cruciatibus uror; | scilicet inmodico frigore laesit hiems.“ Ovid, *Tristia* 5,13,5 f. (zitiert nach P. Ovidius Naso: *Tristium Libri Quinque*. Ibis. Ex Ponto Libri Quattuor. *Haliutica. Fragmenta*. Hg. von S. G. Owen. Oxford 1915 [Oxford Classical Texts]).

Si pedibus conor malefirmum attollere corpus,
 Fessa sub hoc tenui pondere crura labant;
 Si manuum offitio consuetos molior usus,
 Vix possunt siccis brachia ferre manus;
 Nunc humero caput est fultum hoc, nunc incubat isti;
 Nulla mihi potus gratia, nulla cibi.⁹²

Die Gewalt der Krankheit selbst hat sich sogar ins innerste Mark gefressen, und die Haut hängt trocken am zerrütteten Skelett. Wenn ich versuche, den schwanken Körper auf die Füße zu stellen, brechen die matten Beine unter der geringen Last zusammen; wenn ich versuche, meine Hände wie gewohnt in Dienst zu nehmen, können die Arme nur mit Mühe die ausgetrockneten Hände heben. Bald ist das Haupt auf diese Schulter gestützt, bald legt es sich auf jene. Angenehm ist mir kein Trunk, ist mir keine Speise.

Da Lötzes Schergen die Progression des Fiebers (mit-)verschulden, nimmt es nicht wunder, wenn Hutten am Ende der Klage Lötze sein Fieber wünscht, zusammen mit allen Unglücken, die er erlitten habe:

Ille meas febres, ille horrida vulnera sumat,
 Ille ferat casus, ordine quemque, meos!
 Imprecor ista quidem, sed adhuc graviora meretur,
 Omnia sunt vestrae debita iustitiae.⁹³

Jener möge mein Fieber, jener die grässlichen Wunden bekommen, jener meine Schicksalsschläge, jeden der Reihe nach, ertragen! Dies zwar wünsche ich ihm, aber noch Schwereres verdient er. Alles ist eurer [gemeint sind die Götter] Gerechtigkeit geschuldet.

Die Verfluchung, mit der die Elegie kämpferisch ausklingt, offenbart den invektivischen Zug des Zyklus, der einerseits darauf zielt, das Mitleid der Adressaten zu gewinnen, und andererseits Huttens Unrecht ahnden soll.⁹⁴ Doch gelingt es der rächenden Muse („Musa ultrix“), den Peiniger mit Krankheit zu schlagen? Huttens Überzeugung, dass sein Leben akut gefährdet sei, seitdem sich die nordische Kälte dem fiebrigen Körper eingepägt habe, rückt die Aussicht auf Heilung in weite Ferne. Umso bemerkenswerter scheint es, dass sich gegen Ende des Zyklus Huttens Perspektive auf das Fieber wandelt. In einer späten Äußerung zur Krankheit gegenüber Helius Eobanus Hessus (*Querelae* 2,8) ist er überraschend zuversichtlich: „Noch bin ich nicht vollständig genesen und wieder zu Kräften gekommen, dennoch ist meine Hoffnung fester, als sie es zuvor war.“⁹⁵ Während Hutten eine bio-

⁹² Ulrichs von Hutten Schriften, Bd. 3, S. 21, vv. 13–20.

⁹³ Ebd., S. 23, vv. 73–76.

⁹⁴ Zur ‚Doppelpoetik‘ der *Querelae* im Bannkreis von Elegie und Invektive Becker: Streitkultur.

⁹⁵ „Nondum convalui totus viresque recepi, | Spes tamen est ratorum quam fuit ante mihi.“ Ulrichs von Hutten Schriften, Bd. 3, S. 62, vv. 97 f.

graphische Aufwärtsentwicklung feststellt, verhält es sich mit seinem Widersacher gerade umgekehrt: Lötze ist buchstäblich krank vor Neid. Die ‚invidia‘, an der er laboriert, präsentiert sich als geradezu pathologische Disposition. Der Vater ist ausgemergelt, ohne Schlaf und Appetit, die Organe sind vergiftet:

Nunc igitur tristes consumit lividus horas,
 Et quia non potuit laedere, posse cupit:
 Nulla quies illi, noctes vigilantur amarae,
 Dum solitas animo concipit insidias;
 Luce operum vacuus; nisi quod mihi obesse putarit
 Nil agit, et studiis abstinet ille suis,
 Insano livore macer caecoque veneno
 Pallidus atque intra viscera rupta miser;
 Non cibus est illi gratus mensaque reponit
 Vix bene libato pocula sumpta mero:⁹⁶

Trostlos lässt er jetzt die Stunden verstreichen, und weil er nicht schaden konnte, wünscht er, dass er es könnte. Ruhe findet er keine, bittere Nächte durchwacht er, während er im Geiste die üblichen Hinterhalte ersinnt. Ohne Beschäftigung ist er bei Tage, tut nichts, außer wovon er glaubt, dass es mir schade, und er hält sich fern von seinen Studien, ist dürr von wahnsinnigem Neid und erblasst von unsichtbarem Gift, elend auch, weil die Eingeweide inwendig zerplatzt sind. Keine Speise bekommt ihm. Kaum hat er den Becher gefasst und den Wein gekostet, stellt er ihn wieder zurück auf den Tisch.

Schon bei den Tragikern finden wir die Vorstellung, dass Neid Symptome zeitige, eine Auffassung, die später bei römischen Autoren fortlebt, darunter Horaz.⁹⁷ Wirksam ist hier aber in Sonderheit das Zeugnis der *Metamorphosen* mit ihrer Schauer erregenden Beschreibung der Göttin Invidia. Lötzes Symptome sind dort allesamt vorbereitet: die Blässe, die Magerkeit, der Schlafmangel, ebenso Gift und Organschaden.⁹⁸ Nososemantisch ist Huttens Rückgriff auf Ovid insofern

⁹⁶ Ebd., S. 56, vv. 57–66.

⁹⁷ Vgl. Matthew W. Dickie: Ovid, *Metamorphoses* 2.760–64. In: *The American Journal of Philology* 96 (1975), S. 378–390.

⁹⁸ „pallor in ore sedet, macies in corpore toto, | nusquam recta acies, livent rubigine dentes, | pectora felle virent, lingua est suffusa veneno. | risus abest, nisi quem visi movere dolores, | nec fruitur somno vigilacibus excita curis, | sed videt ingratos intabescitque videndo | successus hominum carpitque et carpitur una | suppliciumque suum est.“ [Blässe sitzt im Gesicht, Magerkeit im ganzen Körper, der Blick geht in alle Richtungen, die Zähne sind bleifarben vor Fäule, die Brust schillert grünlich von Galle, die Zunge ist verfärbt von Gift. Mit Lachen hat sie [Invidia] nichts zu schaffen, außer es wird ihr beim Anblick von Schmerzen anderer entlockt. Weil sie von immer wachen Sorgen aufgeschreckt wird, genießt sie keinen Schlaf, sondern sieht die ihr unlieben Erfolge der Menschen und vergeht beim Anblick. Sie zerfrisst und zerfrisst zugleich sich selbst und ist ihre eigene Strafe.] Ovid, *Metamorphosen* 2,775–782 (zitiert nach P. Ovidius Naso: *Metamorphoses*. Hg. von R. J. Tarrant. Oxford 2004 [Oxford Classical Texts]).

ominös, als dieser den Neid mit einem Krebsleiden assoziiert. Ovids Deskription steht in Zusammenhang mit der Verwandlungssage der frevlerischen Minerva-Priesterin Aglauros, die sich vor Neid auf ihre Schwester Herse förmlich verzehrt.⁹⁹ Als Aglauros sich zuletzt in einen Stein verwandelt, vergleicht Ovid ihre Metamorphose mit einem ausgreifenden ‚cancer‘, den er als unheilbares Übel klassifiziert:

utque malum late solet immedicabile cancer
serpere et inlaesas vitiatas addere partes,
sic letalis hiems paulatim in pectora venit
vitaesque vias et respiramina clausit.¹⁰⁰

Wie der Krebs, das unheilbare Übel, sich gewöhnlich weithin ausbreitet und die unversehrten Teile den bereits befallenen beigesellt, so kam tödlicher Frost allmählich in ihr Herz und verschloss die lebenswichtigen Bahnen und Atemwege.

Obschon Hutten bis zuletzt krank bleibt, tut die Verwünschung also ihre Wirkung. Während er zu Beginn an ‚febris quartana‘ leidet, plagt Lötze am Ende eine gleichsam krebsartige Neidkrankheit, die als Gegenbild zum siechen Hutten entworfen ist.

Zu Huttens Nachfolgern im Feld der Fieberdichtung gehört Nicodemus Frischlin, einer der bedeutendsten Repräsentanten des Späthumanismus. Frischlins reiches Schaffen dokumentiert eine teilweise posthume Sammelausgabe seiner Werke, die *Opera poetica* in fünf Bänden. Allein die elegische Abteilung von 1601 verteilt sich auf beeindruckende zweiundzwanzig Bücher, die unter anderem ein Fiebergedicht überliefern. Entstanden ist der Text, als Frischlin von einer Reise nach Ungarn und Österreich zurückkehrte, die ihn zu Baron Georg Khisl von Kaltenbrunn geführt hatte.¹⁰¹ Frischlin orientiert als Erstes über seinen Aufenthalt in der Fremde und stellt eine Diagnose: Der Dichter ist erkrankt an einer „febris recidiva“, einem Wechselfieber. Kennzeichnend für die elegische Situation ist die Abwesenheit umsorgender Freunde, zu denen neben Khisl, dem Adressaten der Elegie, der Stuttgarter Hofarzt Oswald Gabelkover gehört. Fehlende Gastlichkeit und der Mangel an freundschaftlicher und ärztlicher Zuwendung, die Frischlin eingangs beklagt, verraten den Einfluss Ovids:

Me premit Hungarica febris recidiva sub ora:

⁹⁹ Neben der Beschreibung *Invidias* ist es offenbar das Porträt der missgünstigen Priesterin, das Huttens Darstellung inspirierte. Gerade so, wie Lossius die ‚imago‘ Huttens vor Augen hat („Ante oculos“), so Aglauros das Eheglück der Schwester.

¹⁰⁰ Ovid, *Metamorphosen* 2,822–828 (zitiert nach Ovid: *Metamorphosen*, hg. Tarrant).

¹⁰¹ Vgl. David Friedrich Strauß: *Leben und Schreiben des Dichters und Philologen Nicodemus Frischlin*. Ein Beitrag zur deutschen Culturgeschichte in der zweiten Hälfte des sechszehnten [sic] Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 1856, S. 278.

O ubi Kisellii tam mihi grata domus?
 Febre laboranti bis septem quae mihi luces
 Divitis hospitii iura benigna dedit.
 O ubi gemma meus, pesti saevissima pestis,
 O felix operum Gabelechover ubi es?¹⁰²

Mich drückt am Rand Ungarns ein wiederkehrendes Fieber. Ach, wo ist Khisls Haus, das mir so willkommen ist? Zweimal sieben Tage hat es mir, dem Fieberkranken, gütiges Gastrecht reichlich gewährt. Ach, wo bist du, mein Liebster, der du der Seuche eine garstige Seuche bist, ach, mein Gabelkover, wo bist du, segensreich in deinem Wirken?

Im Weiteren schildert Frischlin ebenso anschaulich wie eindringlich die Effekte des Fiebers. Seinen Schädel, geplagt von heftigen Kopfschmerzen, vergleicht er mit dem Vulkan Ätna, der Schmiedestätte der Kyklopen, das Fieber mit dem Feuer der Chimäre oder dem Eisen, das ein Schmied bearbeitet. Präzise Beschreibungen etablieren eine Perspektive auf den Körper, die Außen und Innen, besonders aber auch die Übergangszonen fokussiert: „Der Mund starrt, am trockenen Gaumen haftet die Zunge und der unheilvolle Atem lässt den trockenen Mundraum erbeben.“¹⁰³ – „Die Lungen entlassen wildes Feuer aus dem verzehrenden Schlund, wie es ein Jagdross aus den Nüstern ausschnaubt.“¹⁰⁴ Die lebhafteste Selbstobservation gerät zur Selbstdiagnose, als Frischlin (aufbauend auf den Prämissen der Humoralpathologie) seine geschwellenen Venen mit gelber Galle, seine Bauchschmerzen wiederum mit Phlegma erklärt. Die Suggestivität der Körperimpressionen verbindet sich mit einer medizinischen Schreibweise, die an traditionelle physiologische Konzepte anknüpft: „Die darunter gegossene Galle entzündet die angeschwellenen Venen. Ein dicker, träger Saft martert den Ventrikel.“¹⁰⁵ Vorausgesetzt ist das Modell der Humoralpathologie auch in der Therapie des Fiebers: Frischlin praktiziert und inszeniert eine Purgation, eine Reinigung der Körpersäfte von Schadstoffen, die über den Magen-Darm-Trakt ausgeschieden werden.¹⁰⁶ Dass Frischlin keine beliebigen Medikamente listet, offenbart die korrekte Anwendung von Ziegenmolke, die bei Gallenfieber als Mittel der Wahl gilt.¹⁰⁷

102 Nicodemus Frischlin: *Operum poeticorum [...]. Pars elegiaca*. Straßburg: Bernhard Jobin Erben, 1601 [= VD 17 39:139716Y], Bl. Aaa 5^r (Elegie 20,8).

103 „Os hebet, arentique haerescit lingua palato, | Et sicca infelix halitus ora quatit.“ Ebd.

104 „Pulmo ferum rapidis expirat faucibus ignem: | Qualem venator naribus efflat equus.“ Ebd.

105 „Inflammat venas bilis suffusa tumentes: | Ventriculum torquet plurimus humor iners.“ Ebd.

106 Vgl. Ralf Vollmuth: Purgieren, Purgation. In: *Enzyklopädie Medizingeschichte*. Hg. von Werner E. Gerabek u. a. 3 Bde. Berlin, New York 2007, Bd. 3, S. 1203.

107 „Plurimi, nec sine causa, serum lactis caprinum commendant, ut in quacunq[ue] febre biliosa continua praestantissimum remedium, quod et temperare ac evacuare humores biliosos possit et viscera roborare.“ [Die meisten empfehlen – und nicht ohne Grund – Ziegenmolke als vorzügliches

Quo me convertam? nemo est, qui misceat haustus,
 Nemo qui medicas exerit arte manus.
 Sustineo vires herbarum viribus aegras:
 Et guttur cocta colluo fontis aqua.
 Caprinoque sero, et lactuca, et paupere malva
 Naturae obstrusas ipse recludo vias.¹⁰⁸

Wohin soll ich mich wenden? Es gibt keinen, der einen Trunk mischte, keinen, der heilkundige Hände fühlen ließe. Die erschöpften Kräfte erhalte ich mit den Kräften von Heilpflanzen und bespüle die Kehle gehörig mit abgekochtem Quellwasser. Mit Ziegenmolke, mit Lattich und mit dürrtiger Malve [ein Abführmittel] öffne ich selbst die verstopften Gänge des Organismus.

Das Vakuum existenzieller Einsamkeit, wie es Ovid in der Verbannungspoese beschworen hatte, wird beim humanistischen ‚imitator‘ zur Bedingung einer Selbstzuwendung des Kranken. An die Stelle des Niemandes („nemo“), der den Kranken nicht in Pflege nehmen kann, tritt das Selbst („ipse“), auf das sich Frischlin in Einsamkeit und Not zurückgeworfen sieht. Die Elegie liest sich so als vorzügliches Beispiel literarischer Selbstsorge und zugleich als Kompetenznachweis eines Kranken, der vor einem humanistischen Publikum die eigenen fieberkundlichen Kenntnisse demonstriert.

Ähnlich ließe sich argumentieren für das einzige Epigramm, das Fleming einem eigenen Fieber widmete. Seit 1633 begleitete er als Hofjunker und Truchsess eine Reisegemeinschaft, die Herzog Friedrich III. von Holstein zum Aufbau von Handelsbeziehungen ins Perserreich entsandt hatte.¹⁰⁹ Als die Gesellschaft im Frühjahr 1637 im persischen Schamachi eintraf, erkrankte Fleming an Fieber¹¹⁰ und verfasste ein Epigramm, das den Dichter an einem kritischen Punkt seiner Genesung zeigt. Überstanden ist das Fieber noch nicht, doch registriert er bereits eine Besserung seines Zustands. Der Rekonvaleszente tritt als Anatom auf, der Knochen und Mark, das Innere des Körpers, sichtbar macht. Dabei operiert Fleming offenbar mit der galenischen ‚spiritus‘-Lehre, die vier Arten von Lebensgeistern postuliert,

Heilmittel bei jedem anhaltenden Gallenfieber, weil es sowohl die Gallensäfte ins rechte Maß bringen und reinigen als auch die inneren Organe stärken könne.] Daniel Sennert: *De Febribus Libri IV.* [...]. Wittenberg: Zacharias Schürer Erben und Salomon Auerbach Erben, 1628 [= VD 17 1:061523U], S. 177.

108 Frischlin: *Opera poetica*, Bl. Aaa 5^v (Elegie 20,8).

109 Vgl. Volker Meid, Beate Czaplá: Fleming, Paul. In: Walther Killy *Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes*. Hg. von Wilhelm Kühlmann in Verbindung mit Achim Aurnhammer u. a. 12 Bde. und 1 Registerbd. 2., vollständig überarbeitete Auflage. Berlin, New York 2008–2011 [im Folgenden zitiert als Killy *Literaturlexikon*], Bd. 3 (2008), S. 474–477, hier S. 475.

110 Vgl. Heinz Entner: Paul Fleming. Ein deutscher Dichter im Dreißigjährigen Krieg. Leipzig 1989 (RUB 1316), S. 487.

feinstoffliche Materie, die den Menschen am Leben erhalte.¹¹¹ Bei Fleming kommt genauer der ‚spiritus naturalis‘ in den Blick, den die medizinische Tradition in der Leber lokalisiert.¹¹² Der Reinheit des Lebensgeistes („purior et melius spiritus epar init“, v. 4) korrespondiert der lautere Dank („grates merae“), den Fleming erstatten will, sobald er vollständige Heilung erfahren habe:

Langueo, nam calui. Nec adhuc focus ossa relinquit,
 fervet adhuc tacitis usta medulla rogis.
 Surgere collapsas tamen undique sentio vires,
 purior et melius spiritus epar init.
 Promptior ad laudes se mens quoque sistit et orat,
 fortius invalidas usa precando manus:
 conditor, es facilis totamque remitte salutem
 et fluet in grates corpus hoc omne meras.¹¹³

Matt bin ich, denn ich hatte Fieberhitze. Und noch verlässt der Brandherd mein Gebein nicht, noch glüht das Mark, verbrannt von stillem Feuer. Und doch, ich fühle, wie überallher die zusammengesunkenen Kräfte zurückkehren, und reiner zieht der Lebensgeist in eine gesündere Leber ein. Entschlossener zum Lob richtet sich auch die Seele auf und betet, sich der schwachen Hände nun kraftvoller zum Gebet bedienend: ‚Schöpfer, sei mir gnädig und stelle meine Gesundheit vollständig wieder her, und dieser ganze Körper wird in lauterem Dank zerfließen.‘

Wie wichtig die Danksagung („gratiarum actio“) nach überstandener Krankheit ist, reflektiert ein letztes Fiebergedicht, mit dem wir eine Brücke in die deutschsprachige Lyrik schlagen: ein Gedicht mit dem schlichten Titel „Das Fieber“ in Barthold Heinrich Brockes’ *Irdischem Vergnügen in Gott* von 1721.¹¹⁴ Brockes’ Autobiographie verdanken wir genaue Angaben zum Entstehungshintergrund des Textes, den er nach einer „schwehren Kranckheit“ verfasst habe.¹¹⁵ Im Gedicht nutzt Brockes die Episode, um den Lesenden die Dankspflicht einzuschärfen, die man gerne vernachlässige, sobald man gerettet sei: „Vergangnes Gut und gegenwärtigs Leid | Hör’t man uns leider oft erwegen“, so Brockes, „[v]ergangnes Leid hingegen | Und gegenwärtiges Glück vergisst man allezeit“.¹¹⁶ Wie ein angemessener Dank aussehen könnte, illustriert die letzte Strophe:

111 Vgl. Manfred Horstmanshoff: Seele. In: Antike Medizin, Sp. 787–793, hier Sp. 790.

112 Vgl. ebd.; Stolberg: Gelehrte Medizin, S. 49 f.

113 Fleming: Lateinische Gedichte, S. 367, Nr. 48.

114 Dazu bis jetzt nur Alexander Košenina: Brockes’ „Das Fieber“ (1721) als ‚historia morbi‘. In: Brockes-Lektüren. Ästhetik – Religion – Politik. Hg. von Mark-Georg Dehrmann, Friederike Felicitas Günther. Bern 2020 (Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik 32), S. 211–226.

115 Barthold Heinrich Brockes: Werke. Hg. und komm. von Jürgen Rathje. 5 Bde. Göttingen 2012 ff., Bd. 1, S. 32.

116 Ebd., Bd. 2, S. 399.

*Gott Lob! ich bin gesund! wie wol ist mir anitz,
Da mich kein Schaudern quält, kein Brennen mich erhitzt,
Kein ängstlichs Weh beklemmt: kurtz, da ich nicht mehr krank;
Wie glücklich bin ich doch, wie schmeckt mir nun der Tranck,
Wie niedlich meine Speis!¹¹⁷*

Die Mahnung, Gott Dank zu sagen, umfasst nur die Schlussverse des Gedichts, das zunächst in der gewohnten Eindringlichkeit „das mörderische Fieber“ Revue passieren lässt. Die Symptome sind uns ebenso bekannt wie die physiologischen Eindrücke, die Rekurse auf „Marck und Bein“ oder „Fleisch, Sehnen, Hirn und Marck“. Zur Intensivierung dieser Impressionen tragen strategische Emphasen bei, die das Fiebergeschehen radikalisieren: Der „Leib“ ist „gefoltert und geplag’t“, das „Blut“ „schäumt“ und „kocht“, das „Herz“ „klopft“ und „pocht“, der Schüttelfrost wird zum „frostig[en] Eis“. Hinzu kommen suggestive Vergleiche (zum Beispiel mit Kochwasser) und, natürlich, ungeschönte Evokationen:

Die starre Zunge lechzt’ und klebt’ am dürrn Gaum;
Es war die Flüssigkeit der süßen Lebens-Säfte
Verdünstet und verkocht; ein schleimigt-zäher Schaum
Band oft die Lippen fest:¹¹⁸

Sieht man ab von Polizianos *Epicedium* und von Vegios Fieberepigrammen, so handelt es sich beim Brockes-Gedicht um das einzige Stück, das von der Forschung zur Kenntnis genommen wurde. Alexander Košenina wertet es aufgrund seiner anamnestischen Qualität als Beispiel für eine literarische Anthropologie, deren Verfahren sich mit Techniken der Observation und Notation deckten, wie sie Stefanie Retzlaff¹¹⁹ auf der Grundlage frühauflärerischer medizinischer Fallgeschichten untersucht hat.¹²⁰ Eine traditionsgeschichtliche Einordnung von Brockes’ Gedicht, die dessen Konventionalität erhellte und zeigte, dass es auf zahlreiche lateinische Vorbilder zurückblicken kann, bleibt Košenina indessen schuldig. Erst im literarhistorischen Aufriss, der für die humanistische Tradition nicht blind ist, zeichnet sich jedoch ab, dass das Aufkommen einer medizinischen Schreibweise, die Observation und Notation aufeinander zubewegt, weiter zurückreicht als ins siebzehnte Jahrhundert. Ebenso erhellt aus der Zusammenschau der präsentierten Texte, dass subjektive Nosographien nicht

¹¹⁷ Ebd., S. 399 f. (Kursivierung im Original).

¹¹⁸ Ebd., S. 397.

¹¹⁹ Vgl. Stefanie Retzlaff: *Observieren und Aufschreiben. Zur Poetologie medizinischer Fallgeschichten (1700–1765)*. Paderborn 2018.

¹²⁰ Vgl. Košenina: *Fieber*, S. 220. Zu ‚lyrischen Anthropologien‘ im Zeitalter der Aufklärung ferner Steffen Martus, Alexander Nebrig (Hgg.): *Anthropologien der Lyrik*. Themenheft der Zeitschrift für Germanistik 23 (2013).

zwingend auch individuelle sind. Wohl sind die Fieberdeskriptionen, die wir im Vor-
aufgehenden gesichtet haben, in unterschiedliche Narrative und Situationen einge-
bettet. Unter einem technischen Gesichtspunkt, also mit Blick auf ihre Machart, sind
sie aber durchaus nicht singulär, sondern reproduzieren – bzw. zitieren – immer
wieder denselben Fiebertkörper. Die Gedichte von Poliziano bis Brockes sind so zual-
lererster Teil einer Faszinationsgeschichte: einer Faszination für den zwar eigenen,
aber nicht unvergleichlichen Körper in Extremzuständen, zwischen Hitze und Frost.
Doch wie jede Faszination so verliert sich zuletzt auch diese: Nach Brockes' „Das Fie-
ber“ findet sich im achtzehnten Jahrhundert nichts Vergleichbares mehr.

2.2 Die neuartige Krankheit: Syphilis (Konrad Celtis)

In Kontrast zur Alltäglichkeit der Fieber steht jene ‚neue Seuche‘,¹²¹ die sich Ende des
fünfzehnten Jahrhunderts im gesamten europäischen Raum auszubreiten begann.¹²²
Schon die Zeitgenossen vermuteten, dass die unbekannte Krankheit, erkennbar an
schmerzhaften Pusteln und Blattern, zuerst im französischen Söldnerheer Karls VIII.
ausgebrochen sei,¹²³ und gaben ihr den Namen ‚Franzosenkrankheit‘, ‚morbus Galli-
cus‘.¹²⁴ Rasch stimulierte die Syphilis illustrierte Flugblätter und Traktate, die sich
den Ursachen der Seuche und ihrer Therapie widmeten und sie zur ‚astrologischen
Katastrophe‘ erklärten, die man auf die ungünstige Konjunktion von Saturn und Jupi-
ter im Haus des Mars 1484 zurückführte.¹²⁵

121 Die Neuartigkeit der Syphilis wird immer wieder betont: Giorgio Gadio spricht in einem Epi-
gramm, das Joseph Grünpecks zweiten Syphilis-Traktat begleitet, von einer ‚nova vesania‘ (abgedruckt
in: Die ältesten Schriftsteller über die Lustseuche in Deutschland, von 1495 bis 1510, nebst mehreren
Anecdotis späterer Zeit, gesammelt und mit literarhistorischen Notizen und einer kurzen Darstellung
der epidemischen Syphilis in Deutschland. Hg. von Conrad Heinrich Fuchs. Göttingen 1843, S. 49); Hie-
ronymus Balbus wiederum umschreibt den ‚morbus Gallicus‘ als ‚nova lues‘ (abgedruckt ebd., S. 114).

122 Zur Ausbreitung die Hinweise bei Samuel K. Cohn, Jr.: *Epidemics: Hate and Compassion
from the Plague of Athens to AIDS*. Oxford 2018, S. 95.

123 Vgl. bspw. Ernst Bäumlner: *Amors vergifteter Pfeil. Kulturgeschichte einer verschwiegenen
Krankheit*. 2. Auflage. Frankfurt a. M. 1997, S. 15.

124 Vgl. ebd. (mit Hinweis auf die französische Gegenposition, die vom ‚Mal de Naples‘ spricht);
Claudia Stein: *Negotiating the French Pox in Early Modern Germany*. Farnham 2009 (*The History
of Medicine in Context*), S. 1f.

125 Vgl. Tilmann Walter: *Die Syphilis als astrologische Katastrophe. Frühe medizinische Fach-
texte zur „Franzosenkrankheit“*. In: *Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrneh-
mung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*. Hg. von Dieter
Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen. Tübingen 2003 (*Literatur und Anthropologie* 13),
S. 165–186. Vgl. ferner John L. Flood: *Die Syphilis und der deutsche Humanismus*. In: *Die Funktion
außer- und innerliterarischer Faktoren für die Entstehung deutscher Literatur des Mittelalters*

Zu den frühesten Reaktionen auf den ‚morbus Gallicus‘ gehören neben Traktaten auch lateinische Dichtungen. Im August 1496 erschien das *Vaticinium* des angesehenen Nürnberger Stadtarztes Dietrich Ulsenius, ein notorisch obskurer Text in genau einhundert Hexametern, den Ulsenius mit dem bekannten Pestbild Albrecht Dürers ausstatten ließ.¹²⁶ Ulsenius schildert die Not der Ärzte, die der unbekanntes Krankheit ratlos gegenüberstehen und sich mit einem ungehaltenen Pöbel konfrontiert sehen, der Kritik übt an den Therapiemethoden der Kurfürscher. Auch die biographische Dichter- und Arzt-Figur leidet unter den Klagen des Volkes, als ihr im Traum Phoebus erscheint, Gott der Dichtung und der Medizin. Phoebus versucht eine Ehrenrettung seiner Zunft und verkündet, Ulsenius zuerst über die iatromathematischen Hintergründe der Krankheit zu belehren, bevor er ihm eine Therapie mitteile:

arcana recludam,
Quae sinit altitonans facta atque infecta deorum
Pandere Apollineam et cunctis praestare salutem.
Munus utrumque meum est: herbis ac carmine sano.¹²⁷

Ich will dir die Geheimnisse offenbaren, welche der hoch oben Donnernde [Jupiter] von den geschehenen und ungeschehenen Taten der Götter kundtun und allen als apollinisches Heil verfügbar sein lässt. Beides ist mein Amt – ich heile mit Pflanzen und Gesang.

Während Phoebus die Ursache der Krankheit in einem sprachlich dunklen und astrologisch voraussetzungsreichen Hauptteil, gespickt mit allerlei Reminiszenzen an Mythos und Sternkunde,¹²⁸ ausführlich darlegt, bleibt die ersehnte Therapie

und der Frühen Neuzeit. Hg. von Christa Baufeld. Göttingen 1994 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 603), S. 217–247, hier S. 223–225.

126 Zum *Vaticinium* Johann Karl Proksch: Die Geschichte der venerischen Krankheiten. Eine Studie. 2 Tle. Bonn 1895, Tl. 2, S. 9f.; Graphische und typographische Erstlinge der Syphilisliteratur aus den Jahren 1495 und 1496. Hg. von Karl Sudhoff. München 1912, S. 8–10 (mit lat. Text „in moderner Umschrift“ [Zitat S. 8]); Raimund Kemper: Zur Syphilis-Erkrankung des Conrad Celtis, zum ‚Vaticinium‘ Ulsens und zum sogenannten ‚Pestbild‘ Dürers. In: Archiv für Kulturgeschichte 59 (1977), S. 99–118; Catrien Santing: Geneeskunde en humanisme. Een intellectuele biografie van Theodoricus Ulsenius (c. 1460–1508). Rotterdam 1992, S. 175–189 (mit lat. Text und niederl. Übers. S. 256–262); dies.: Medizin und Humanismus: Die Einsichten des Nürnbergischen Stadtarztes Theodericus Ulsenius über Morbus Gallicus. In: Sudhoffs Archiv 79 (1995), S. 138–149; Philipp Portwich: Das Flugblatt des Nürnberger Arztes Theodoricus Ulsenius von 1496. In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 21 (1998), S. 175–183.

127 Theodoricus Ulsenii Phrisii *Vaticinium in epidemicam Scabiem, quae passim toto orbe grassatur*. Nebst einigen anderen Nachträgen zur Sammlung der ältesten Schriftsteller über die Lusteuche in Deutschland. Hg. von Conrad Heinrich Fuchs. Göttingen 1850, S. 1f., vv. 19–24.

128 Dazu der wertvolle Kommentar in der Fuchs’schen Edition, der die komplizierten astromythologischen Zusammenhänge aufschlüsselt.

eine Verheißung, da Mnemosyne, die Erinnerung, den Traum abrupt beendet. So stellt Ulsenius zwar die Deutungshoheit der Dichterärzte unter Beweis, nimmt sich aber auch geschickt aus der Pflicht, eine therapeutische Lösung für das Seuchenproblem zu liefern, indem er mit der „Mnemosyne mendosa“ ein Störsignal in den Text einbaut, das die Vermittlung therapeutischen Wissens sabotiert:

placabo deos et murmura ponam,
 Antidotumque feram; virus emarceat atrox.
 Me duce sic membris mox fatiger humor abibit
 Innocuus scabrasque trahet purgamine sordes.
 Cynthus haec: ast Mnemosyne mendosa revellit
 Somnia.¹²⁹

„Ich werde die Götter besänftigen und die Klagen [des Pöbels] beilegen. Auch werde ich ein Gegenmittel bringen; das grässliche Gift soll seine Wirkung einbüßen. So wird unter meiner Anleitung der tödliche Saft bald schadlos aus den Gliedern weichen und den schmutzigen Aussatz durch Reinigung ableiten.“ So sprach Cynthus [Apollo] – doch entriss die fehlerhafte Mnemosyne das Traumbild.

Ebenfalls 1496, nur wenige Monate nach dem *Vaticinium*, erschien eine zweite Syphilis-Dichtung in Basel, Sebastian Brants *Eulogium de paestilentiali scorra sive mala de Franzos*.¹³⁰ Nach Art eines Lehrgedichts traktiert der Text in zweiundsechzig Distichen Verbreitung, Namensgebung, Klinik und Ätiologie des ‚morbus Gallicus‘, der sich über Frankreich, Italien und Deutschland bis zu den britischen Inseln ausgebreitet habe. Glaube man den Gerüchten, dann sei sogar die Südhalbkugel betroffen: „Man sieht, wie sich dieses Leiden besonders lang überall ausbreitet. Viele von uns erleiden den Tod.“¹³¹ Wie Ulsenius vermutet Brant hinter der verderblichen Krankheit (‚paestiferus morbus‘) die Konjunktion von Saturn und Jupiter,¹³² zeichnet aber im Gegensatz zu Ulsenius ein noch differenzierteres Bild von den entstellenden Symptomen, die Brant dem schwarzen Gallensaft anlastet:

¹²⁹ Ulsenius: *Vaticinium*, S. 3, vv. 90–95.

¹³⁰ Zum *Eulogium* Sudhoff: Erstlinge, S. 11–13; Dieter Wuttke: Sebastian Brants Syphilis-Flugblatt des Jahres 1496. In: Girolamo Fracastoro: Lehrgedicht über die Syphilis. Hg. und übers. von Georg Wöhrle. 2. Auflage. Wiesbaden 1993 (Gratia. Bamberger Schriften zur Renaissanceforschung 18), S. 127–142; Flood: Syphilis, S. 233–236; Nikolaus Henkel: Sebastian Brant. Studien und Materialien zu einer Archäologie des Wissens um 1500. Berlin 2021, S. 570–580.

¹³¹ „Longius hoc vicium, quam par sit, crescere ubique | Cernitur. e nostris corpora multa luunt.“ Sebastian Brant: Kleine Texte. Hg. von Thomas Wilhelmi. 2 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 (Arbeiten und Editionen zur Mittleren Deutschen Literatur. Neue Folge 3), Bd. 1.1, S. 286, vv. 63f.

¹³² Von dieser Konjunktion nimmt Brant an, dass sie bis in die mittleren 1500er Jahre nachwirken werde. Vgl. Wuttke, S. 135f.

Hic Thymius dici posset, si rupta cruorem
 Verruca daret; at siccior illa sedet.
 Condyloma foret, Cangrenave; grandior his sed
 Pustula proserpit, sed numerosa minus.
 Has a variolis distinguit causa, quod istis
 Frigidus humor inest hisque melancholicus.
 Fit quotiens propriis Saturnus ab aedibus exit;
 Inque Iovis migrat morbifer ille domos.
 Nam tum reliquias diri senis atque maligni
 Iuppiter expellit, purgat, et evacuat.¹³³

Sie [gemeint ist die ‚scorra‘]¹³⁴ könnte ‚Thymion‘ heißen, strömte aus dem aufgeplatzten Geschwür Blut, jedoch haftet sie hier trockener. Es wäre ein Kondylom oder Gangrän, doch größer als bei diesen, aber in geringerer Zahl verbreitet sich die Blatter. Diese lässt sie auch von den Pocken unterscheiden, weil jenen eine kalte Feuchtigkeit, diesen dagegen eine melancholische innewohnt. Sie entsteht immer, wenn Saturn sein Haus verlässt und jener Krankheitsbringer ins Haus des Jupiter wandert. Dann aber beseitigt, reinigt und leert Jupiter die Überbleibsel des grässlichen und bösartigen Alten.

Bei aller didaktischen Zielsetzung zeigt das Brant'sche Lehrgedicht auch Züge einer Zeitklage¹³⁵ und interpretiert die Seuche als Strafe für das führungslose Volk, das Brant von Maximilian, dem Anwärter auf den kaiserlichen Thron, regiert zu sehen wünscht. Brisant ist die Tatsache, dass sich Maximilian zu der Zeit, als das *Eulogium* die Druckerpresse verließ, auf einem Italienfeldzug befand, mitten im mutmaßlichen Herkunftsgebiet der Syphilis. Es erstaunt daher nicht, wenn Brant am Ende der Schrift dazu aufruft, Maximilian dem Schutz Marias zu empfehlen, „damit er frei von dieser Krankheit die Waffen des Kaisers führen möge.“¹³⁶ Passend dazu zeigt der beigegebene Holzschnitt, wie die Heilige Jungfrau Maximilian die Kaiserkrone überreicht und das Jesuskind in der rechten Hälfte vier Figuren mit dem ‚morbus Gallicus‘ schlägt. Während Ulsenius einer medizinischen Poesie das Wort redet,¹³⁷ nimmt Brant reichspolitische Rücksichten und wird im *Eulogium* zu einer warnenden Stimme.

Ebenfalls dem Feld der Lehrdichtung zuzuordnen, aber wiederum von ganz anderer Qualität sind die Syphilisgedichte des Konrad Celtis, eines der prominen-

133 Brant: Kleine Texte, Bd. 1.1, S. 286, vv. 67–76.

134 Alternative Bezeichnung für den ‚morbus Gallicus‘.

135 Zum „Gestus der Zeitklage“ Henkel, S. 571.

136 „Liber ut hoc morbo: Caesaris arma ferat.“ Brant: Kleine Texte, Bd. 1.1, S. 287, v. 100.

137 Zum historischen Hintergrund dieser ärztlichen Kontroverse Kemper: Syphilis-Erkrankung, S. 108f.

testen Opfer im Kreise der Humanisten.¹³⁸ Als der Dichter 1498 am ‚morbus Gallicus‘ erkrankte, gelobte er der Heiligen Jungfrau Maria eine Wallfahrt, falls sie ihn von der peinigenden Krankheit kuriere. Nachdem er (nur vermeintlich) genesen war, pilgerte Celtis nach Altötting und weihte der Gottesmutter zum Dank vier Epigramme, die seine Symptome dokumentieren, Heilungsbitten vorbringen und Loblieder für die Retterin anstimmen. Das erste und umfangreichste seiner Epigramme setzt mit einer Apostrophe an die Gottesmutter ein und imaginiert die Ankunft am Gnadenort. Der hymnische Einsatz reiht Prädikationen aneinander, die aus dem tradierten Formelschatz schöpfen.¹³⁹ Maria ist ‚genetrix dei‘ und ‚virgo‘, aber auch strahlender Meerstern und Hafen:

Diva dei genetrix, cui totus supplicat orbis,
 Quae numquam cassas excipis aure preces,
 Virgo, cui queritur totus sua crimina mundus,
 Una salus miseris es quia virgo reis,
 Lucida stella maris portusque per aequora vectis,
 Litore Danubii quae sacra templa tenes.
 Quae nunc ingrediens supplex tibi carmina grates
 Succiduoque fero iam mea vota pede,
 Quas tibi quas tanto reddam pro munere laudes,
 Optatam virgo dum mihi reddis opem.
 Nuper enim toto se nostro corpore morbus
 Sparserat a Gallis nomina foeda tenens.¹⁴⁰

Himmlische Gottesmutter, dich ruft der ganze Erdkreis um Gnade an, denn du bist für Gebete nie taub! O Jungfrau, die ganze Welt beklagt vor dir ihre Sünden, weil du, o Jungfrau, das einzige Heil für die armen Sünder bist – ein strahlender Meerstern und denen ein Hafen, die über das Meer fahren! An der Küste der Donau bewohnt du einen Tempel; diesen betrete ich nun flehend und bringe dir kniefällig Gedichte zum Dank im Versprechen, dir diese Loblieder für einen so großen Verdienst zu widmen, wenn du, Jungfrau, mir die ersehnte Hilfe gewährst. Denn unlängst hat sich auf meinem ganzen Körper jene Krankheit ausgebreitet, die ihren grässlichen Namen von den Franzosen herleitet.

138 Eine quellenkundlich und kontextuell wertvolle Untersuchung zu Celtis' Leiden bietet Kempers: Syphilis-Erkrankung. Die Mariengedichte bleiben dort allerdings unerschlossen. Kempers Fokus liegt auf dem *Vaticinium* des Ulsenius. – Das Gedicht „Ad divam Dei Genetricem“ liegt vor in einer franz. Übers.: *Poésie latine chrétienne du Moyen Age. III^e–XV^e siècle. Textes recueillis, traduits et commentés par Henry Spitzmuller. Bruges 1971 (Bibliothèque Européenne), Nr. 115, S. 1114–1119.*

139 Dazu Anselm Salzer: *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters. Mit Berücksichtigung der patristischen Literatur. Eine literar-historische Studie. Darmstadt 1967 (Nachdruck der Separatdrucke von 1886–1894).*

140 *Conradi Celtis quae Vindobonae prelo subicienda curavit opuscula. Hg. von Konrad Adel. Leipzig 1966 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), S. 24, vv. 1–12.*

Die Anrufung von Heiligen gehörte neben Messen und Prozessionen zu den bewährten ‚kirchlichen Heilmitteln‘, mit denen man auf den ‚morbus Gallicus‘ reagierte.¹⁴¹ Weil man gegen eine (mutmaßlich) unbekannte Krankheit zu kämpfen hatte, standen den Betroffenen gewisse Optionen offen: Die Franzosenkrankheit fiel nicht in den Zuständigkeitsbereich eines Heiligen allein, vielmehr konnte man für die „religiöse[] Seuchenabwehr“ ganz unterschiedliche ‚sancti‘ in die Pflicht nehmen: neben den Pestheiligen Sebastian und Rochus etwa Benno (in Sachsen) oder Fiacrius (in Lothringen), ebenso Dionysius oder Hiob, dessen Ausschlag den Vergleich mit dem ‚morbus Gallicus‘ geradezu herausforderte.¹⁴² Wie wir bei Brant gesehen haben, suchte man Schutz aber auch bei der Gottesmutter: Wir denken an die Pilgerstätten Dettelbach oder Grimmenthal,¹⁴³ wir denken aber auch an Altötting, das seit 1489 in bemerkenswertem Tempo zu einem süddeutschen Pilgerzentrum avanciert war.¹⁴⁴ Den Ausschlag dafür gab eine Reihe von Wundern, darunter die Rettung eines ertrunkenen Knaben, den Maria wiederbelebt habe, nachdem ihn seine Mutter in der Altöttinger Gnadenkapelle aufbahren ließ.¹⁴⁵ Da die Herausbildung neuer Pilgerstätten für das (ausgehende) fünfzehnte Jahrhundert typisch ist, erklären die Wunder Altöttings Popularität aber nur teilweise; noch wichtiger ist der aufkommende Buchdruck.¹⁴⁶ In rascher

141 Vgl. Walther Schönfeld: Verhütung und Behandlung der Syphilis mit Heilmitteln der Kirche um die Wende des 15. Jahrhunderts. In: Dermatologische Wochenschrift 116 (1943), S. 10–23.

142 John L. Flood: Alte Heilige, neue Krankheiten. Wechselbeziehungen zwischen Heiligenverehrung und Heilkunde um 1500. In: Die Vermittlung geistlicher Inhalte im Mittelalter. Internationales Symposium, Roscrea 1994. Hg. von Timothy R. Jackson, Nigel F. Palmer, Almut Suerbaum. Tübingen 1996, S. 197–213 (Zitat S. 201). Zu den Syphilisheiligen auch Alfred Martin: The Patron Saints of Syphilis and the Pilgrimage of Syphilitics. In: The Urologic and Cutaneous Review 27 (1923), S. 69–75.

143 Zu den Wallfahrtsorten Dettelbach und Grimmenthal Martin: The Patron Saints.

144 Monographisch erschließen die Wallfahrt nach Altötting Robert Bauer: Die Bayerische Wallfahrt Altötting. München, Zürich 1970, und (mit Schwerpunkt auf dem neunzehnten Jahrhundert) Oliva Wiebel-Fanderl: Die Wallfahrt Altötting. Kultformen und Wallfahrtsleben im 19. Jahrhundert. Passau 1982 (Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau 41). Vgl. außerdem Ludwig Hüttl: Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche. Köln, Wien 1985 (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 6), der die marianische Pilgerschaft im Raum Süddeutschland und Österreich untersucht.

145 Vgl. Bauer, S. 6; Wiebel-Fanderl, S. 4.

146 Vgl. Gabriela Signori: Wallfahrt, Wunder und Buchdruck um 1500. Jakobus Issickemers „*buchlein der zuflucht zu Maria der muter gotes in alten Oding*“ (Kaspar Hochfeder: Nürnberg 1497). In: Maria allerorten. Die Muttergottes mit geneigtem Haupt. 1699–1999. Das Gnadenbild der Ursulinen zu Landshut. Altbayerische Marienfrömmigkeit im 18. Jahrhundert. Eine Ausstellung der Museen der Stadt Landshut in der Spitalkirche Heiliggeist. 20. November 1999 bis 5. März 2000. Hg. von Franz Niehoff. Landshut 1999 (Schriften aus den Museen der Stadt Landshut 5), S. 53–66, hier S. 53; dies.: Kultwerbung – Endzeitängste – Judenhass. Wunder und Buchdruck an der Schwelle zur Neu-

Folge entstanden 1491, 1494 und 1497 drei Mirakelbücher wachsenden Umfangs, die, literarisch unterschiedlich ambitioniert, die gnadenhaften Wunderheilungen listen.¹⁴⁷ Das letzte und umfangreichste, das Jakob Issickemer zum Druck gab, verzeichnet zwischen 1495 und 1497 über siebzig Heilungen und verdeutlicht so die religiöse Zentralstellung, die der Gnadenort inzwischen erlangt hatte, ein Jahr, bevor Celtis seine Syphilisgedichte drucken ließ. Auch diese wollen Zeugnis ablegen von der Kraft des Gnadenortes, an dem die Mutter des ‚Christus salutiferus‘ als ‚Patrona‘ über die ‚gens Christicolum‘ wacht. Über Deutschland, Frankreich und Ungarn hinaus zögen die berühmten bayerischen Tempel die Völker an, rühmt Celtis die Pilgerstätte und entwirft eine Landkarte, die geographisch Evidenz erzeugt für Altöttings religiösen Sonderstatus:

Hinc tua Germanis stant plurima templa sub oris,
 Esse quibus vacuas non sinis alma preces.
 Inter ‚quae‘¹⁴⁸ totum volitant iam nota per orbem,
 Quae tibi Bavarico structa superba solo,
 Vota quibus solvunt et munera clara reponunt
 Germani Galli Pannoniique viri.
 Illyris et Latio petit haec sub sole creatus,
 Sarmata et externo Dacus ab Oceano.¹⁴⁹

In großer Zahl finden sich an den deutschen Küsten deine Tempel; du lässt es, Wohltätige, nicht zu, dass ihre Gebete unbeantwortet bleiben. Unter diesen lässt sich, bekannt im ganzen Erdkreis, derjenige erhabene Tempel sehen, der dir auf bayerischem Grund errichtet wurde, wo Deutsche, Franzosen und Ungarn ihre Gelübde erfüllen und prachtvolle Gaben hinterlassen. Zu diesem eilt auch der Illyrier und der unter der Sonne Latiums geborene Italiener, der Sarmate und der Däne vom äußersten Ozean.

Celtis stilisiert den Gnadenort zu einem innerhalb des gesamten Erdkreises konkurrenzlosen Gravitationszentrum zeitgenössischer Marienverehrung und bietet seinem Publikum humanistische Dichtung auf der Höhe des religiösen Wissens seiner Zeit. Die Syphilis-Gedichte umfassen aber nicht nur marianische Hymnik, sondern sind nicht weniger ein Medium intimer Selbstenthüllung. Celtis verrät, wie ihm die garstige Seuche (‚scabies foeda‘) zusetzte, und schildert eindrücklich ihre sozialen Folgen. Der entstellte, übelriechende Syphilitiker vergleicht die eigene Isolation mit der Lage der pestkranken Ägypter im 2. Buch Mose, deren Häu-

zeit. In: *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*. Hg. von Martin Heinzlmann, Klaus Herbers, Dieter R. Bauer. Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie 3), S. 433–472, hier S. 446.

147 Zu den Altöttinger Mirakelbüchern Signori: Kultwerbung, S. 447–458.

148 Adels Edition liest „quem“.

149 Celtis: *Opuscula*, S. 27, vv. 5–12.

ser gemieden wurden, da man eine Ansteckung, lateinisch ‚contagia‘, verhindern wollte:

Talem crediderim Pharias saevisse per oras
 Pestem, ubi de Nilo pulsus Hebraeus erat
 Foedaque per totam dederat contagia terram,
 Morbososque cavet quisquis adire viros;
 Sic ego despectus recubabam solus amicis
 Et duo tresve meos vix adiere lares.¹⁵⁰

Ich möchte glauben, dass eine solche Seuche an den pharischen Küsten [in Ägypten] wütete, damals, als man den Hebräer vom Nil vertrieben und er im ganzen Land eine hässliche ansteckende Krankheit verbreitet hatte. Jeder hütete sich davor, die kranken Männer zu besuchen. So lag auch ich, von den Freunden verachtet, einsam darnieder, und nur zwei oder drei besuchten mein Heim.

Dass die Krankheit die Aussonderung der Infizierten zur Folge hatte, ist historisch gut bezeugt. Joseph Grünpeck, einer der ältesten Syphilographen und selbst ein Opfer der Krankheit, erwähnt 1503 entstellte Soldaten in Italien, denen man vor Entsetzen den Rücken gekehrt hatte, so dass sie sich „nichts mehr als den Tod wünschten.“¹⁵¹ Celtis' Verlassenheit gründet also wenn nicht im Biographischen, so doch im Erfahrungsweltlichen, zitiert aber zugleich ein Stück Literatur: Die Meidung des Kranken, dessen Schwelle nur wenige Freunde aufsuchten („duo tresve meos vix adiere lares“, v. 40), ist ein ovidisches Bild, das der Humanist den Exilelegien entlehnt. Seitdem der Blitz Jupiters – eine Metapher für das kaiserliche Verbannungsedikt – Ovids Haus getroffen habe, ist dessen Schwelle tabu:¹⁵² Die Freunde haben Sorge, dass sich sein Schicksal gleich einer ansteckenden Krankheit auf sie übertragen könnte, und scheuen den Geschlagenen. Unter dem Stichwort ‚contagia‘ thematisiert der personifizierte Brief Tristie 5,4 die Abkehr der Freunde, von denen dem Elegiker – wie Celtis – nur zwei oder drei („tresve duove“) geblieben seien:

¹⁵⁰ Ebd., S. 25, vv. 35–44.

¹⁵¹ „[quod] nihil magis quam mortem expetiverunt.“ Josef Grünpeck: *Libellus de mentulagra* (1503). In: *Die ältesten Schriftsteller über die Lustseuche in Deutschland, von 1495 bis 1510, nebst mehreren Anekdotes späterer Zeit, gesammelt und mit literarhistorischen Notizen und einer kurzen Darstellung der epidemischen Syphilis in Deutschland*. Hg. von Conrad Heinrich Fuchs. Göttingen 1843, S. 49–70, hier S. 56. Dazu Walther Schönfeld: *Kurze Geschichte der Dermatologie und Venerologie und ihre kulturgeschichtliche Spiegelung*. Ein Entwurf. Hannover-Kirchrode 1954, S. 86f.; Peschke, S. 40.

¹⁵² Vgl. P. Ovidius Naso: *Tristia*. Hg. und übers. von Georg Luck. 2 Bde. Heidelberg 1967–1977 (*Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern*), Bd. 2, S. 297.

cumque alii fugerent subitae contagia cladis,
 nec vellent ictae limen adire domus,
 te sibi cum paucis meminit mansisse fidelem,
 si paucos aliquis tresve duove vocat.¹⁵³

Er [Ovid] hat noch im Gedächtnis, dass du ihm mit wenigen treu bleibst, wenn man zwei oder drei ‚wenige‘ nennen kann, während andere die schädliche Einwirkung [‚contagia‘] des unvermuteten Unglücks flohen und die Schwelle des getroffenen Hauses nicht betreten wollten.

Plausibilität gewinnt Celtis' Entwurf eines kontagiösen Subjekts in einer Dokumentation seiner Krankheit, die ohne Zweifel den Höhepunkt der Epigramme bildet: eine ‚descriptio‘, die „die außerordentliche Malignität der Syphilis im 15. Jahrhundert“ verdeutlicht.¹⁵⁴ Die Beschreibung folgt auf die Anrufung, mit der das erste Epigramm einsetzt, und diskutiert zuerst die Ursachen des ‚morbus Gallicus‘. Celtis differenziert diätetische, geographische, klimatische und humoralpathologische Faktoren und nennt unter den möglichen Auslösern Nahrung, Lage, eine ungünstige Witterung oder die Mischung der Säfte:

Sive cibus dederat scabiosi semina morbi
 Seu locus ex aliis vel mihi nata lues,
 Seu causas tulerat nostri inclementia coeli,
 Humores vel qui corpora nostra regunt.¹⁵⁵

Sei es, dass der Keim der rädigen Krankheit eine Mahlzeit oder ein Ort war, sei es, dass die Seuche aus anderen Gründen in mir ausbrach, sei es, dass die Ursache in unserem rauen Klima liegt oder in den Säften, die unsere Körper beherrschen.

Ursachen traktiert der Kranke aber nur in Abbrüchigkeit, um sich desto entschiedener der Deskription zu widmen. Die Diagnose setzt ein mit einem markanten Vergleich, der die Ausbreitung der Krankheit mit Höckern verknüpft, die „aus fauler Erde“ („putrida de terra“) hervorgehen. Charakteristisch für den Ausschlag sei seine heterogene Erscheinung, die insgesamt vier Typen von Blättern unterscheiden lasse: „Quadruplici forma et pustula saeva scatet.“¹⁵⁶ Über die Zuordnung der krankhaften Hautveränderungen zu der einen oder anderen Gruppe entscheiden jeweils Färbung, Zusammensetzung, Konsistenz, Qualität und Lokalisation. Der Ausschlag manifestiere sich bald eitrig oder fleischig, bald schuppig oder trocken. Er bedecke Hände und Füße, Kinn und Wangen, induziere Gliederschmerzen, die

¹⁵³ Ovid, *Tristia* 5,4,33–36 (zitiert nach Ovid: *Tristia*, hg. Owen).

¹⁵⁴ Peschke, S. 40.

¹⁵⁵ Celtis: *Opuscula*, S. 24, vv. 11–16.

¹⁵⁶ „Und viergestaltig quillt die furchtbare Blatter hervor.“ Ebd., v. 20.

an Gicht erinnerten, und verursache einen Mundgeruch, der sich im ganzen Haus ausbreite:

Haec multum puris concepit livida tabo,
 Sub cute quae sanie paverat usque suam.
 Ast alia exterius carnosio foeta tumore
 Prominet et papulae est vel similanda fabae,
 Verrucae in morem sed tertia turgida serpit
 Perque manus nostras repserat atque pedes
 Cervicemque meam deformavere tumore
 Et mento atque genis incubuere meis.
 Arida quarta gerens sicco cum cortice squamas
 Decidit atque breves fert violenta moras.¹⁵⁷
 Inde dolor similis podagrae cruciatibus artus
 Afflixit requiem nocte dieque negans.
 Hinc caput infirmum et mihi foedus anhelitus oris
 Et lectum atque aedes omnia fetor habet.¹⁵⁸

Diese bläuliche Blatter hat unter der Haut in einem fort ihr Sekret produziert und viel Eiter aus dem sich zersetzenden Gewebe hervorgebracht. Jedoch ragt weiter außen eine zweite hässlich mit einer fleischigen Geschwulst hervor; sie ähnelt einer Pustel oder Bohne. Eine dritte Art wuchert strotzend wie eine Warze und ist über meine Hände und Füße gekrochen. Solche haben mit einer Schwellung meinen Hals entstellt und sich auf mein Kinn und auf meine Wangen gelegt. Eine vierte, ausgedörrte Art zeigt Schuppen mit einer trockenen Hülle; sie fällt ab und bringt kurze schmerzhaftige Schübe. Es setzt also ein der Gicht ähnlicher Schmerz den Gliedern mit Qualen übel zu, der Tag und Nacht den Ruheschlaf versagt. Daher habe ich einen schwachen Kopf und widerlichen Mundgeruch. Im Bett wie im Haus haftet an allem ein übler Gestank.

Auch wenn diese Verse authentisch wirken, sind sie – aus der Nähe betrachtet – an zeitgenössischen Diskursen und Texten geschult, die sich damals schon um den ‚morbus Gallicus‘ angelagert hatten. 1496 erreichte Celtis ein Brief aus Nürnberg von seinem Freund Sebald Schreyer,¹⁵⁹ der den ‚poeta laureatus‘ über die Infektiosität jener Seuche informierte, an der der Empfänger zwei Jahre später selbst erkranken sollte.¹⁶⁰ Mit Celtis adressiert Schreyer einen Experten für Altertumskunde (‚vetustatis res‘) und hofft, dass dessen Vertrautheit mit den antiken Quellen ein verlässliches Urteil über das Unheil der Krankheit erlaube. Falls er

157 Der Sinn dieses Verses bleibt unsicher.

158 Celtis: *Opuscula*, S. 24 f., vv. 21–34.

159 Zu Schreyers Leben Elisabeth Caesar: Sebald Schreyer. Ein Lebensbild aus dem vorreformatorischen Nürnberg. Würzburg 1969.

160 Vgl. Der Briefwechsel des Konrad Celtis. Hg. von Hans Rupprich. München 1934 (Veröffentlichungen der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation. Humanistenbriefe 3), Nr. 125. Zu diesem Brief auch Santing: *Medizin und Humanismus*, S. 138.

das Übel in Schriften des Altertums bezeugt finde, möge er seinen Freund darüber unterrichten und ihm außerdem kundtun, wie die Mediziner in Ingolstadt die Krankheit einschätzten:

precor etiam te philosophum hominem et poetam summum, qui vetustatis res plurimum noscis; si unquam eius condiciones in aliquo probato legeris, quis eius effectus, quae causa, quis curandi modus, nihil est, quod magis scire mallet, quid medici vestri gymnasii de ea sentirent. Nec velis segnis in hac re esse et scrutari meque postea de hiis certiorum reddere.¹⁶¹

Auch bitte ich dich, einen Philosophen und großen Dichter, der die Quellen des Altertums bestens kennt: Falls du in einem verlässlichen Zeugnis jemals liest, wie sie [gemeint ist die Krankheit] sich verhält, was ihre Wirkung, was ihre Ursache, was ihre Art der Behandlung ist, auch was die Mediziner eures Gymnasiums darüber denken – es gibt nichts, was ich lieber wüsste. Und du mögest in dieser Sache nicht nachlässig sein, sondern ihr nachgehen und mich später darüber in Kenntnis setzen.

Schreyer sucht aber nicht nur Rat, sondern legt dem Empfänger auch dar, wie die Nürnberger ‚medici‘ den ‚morbis Gallicus‘ interpretieren: „Einige unserer Mediziner sagen, dass diese Krankheit den Warzen entspreche“, eine These, die ihm allerdings wenig plausibel erscheint: „eine Warze ist nämlich nicht ansteckend.“¹⁶² Als Alternative stellt er eine Krankheit zur Diskussion, die in einer Quelle aus der römischen Antike überliefert ist: „Plinius [der Ältere] dagegen schreibt im 26. Kapitel¹⁶³ über die Krankheit Mentagra, die zur Zeit des Tiberius besonders heftig wütete; und er nennt sie deswegen Mentagra, weil sie die Menschen zuerst am Kinn befällt.“¹⁶⁴ Als nosologisches Interpretament für die Syphilis findet sich das Mentagra in den frühen Syphilisschriften immer wieder, so auch im *Vaticinium* des Ulsenius:

rosiva parotis

Emicat, hinc bullas urentis, inde papellas
Diaculatur ovans mentagram viscida lichne,
Foeda lues, spurco primum contagia peni,
Crustosi (bene nota cano) nova semina morbi.¹⁶⁵

¹⁶¹ Rupprich: Briefwechsel, Nr. 125, S. 207f.

¹⁶² „Nonnulli medici nostri dicunt eum morbum parem esse verucibus [...]. sed videtur mihi non esse verisimile; veruca enim non est contagiosa.“ Ebd., S. 208.

¹⁶³ Korrekt wäre natürlich ‚Buch‘.

¹⁶⁴ „Plinius autem scribit 26. capitulo de morbo Mentagora, qui tempore Thiberii plurimum valuit; et idcirco Mentagoram nominat, quod invasit homines [plurimum] primum in menta.“ Rupprich: Briefwechsel, Nr. 125, S. 208.

¹⁶⁵ Ulsenius: *Vaticinium*, S. 3, vv. 69–73.

Ein rötliches Geschwür sprießt aus dem Ohr; es führt zu brennenden Blasen, dann zu Pusteln, triumphierend schießt es das Mentagra hervor: eine klebrige Flechte, eine grässliche Seuche, die zuerst das garstige Glied ansteckt, die neuen Keime einer Krustenkrankheit (ich singe von Wohlbekanntem).

Die Referenzstelle aus der *Naturalis Historia* aber lautet:

Gravissimum ex his lichenas appellavere Graeco nomine, Latine, quoniam a mento fere oriebat, ioculari primum lascivia, – ut est procax multorum natura in alienis miseris – mox et usurpato vocabulo mentagram; occupantem multis et altius totos utique voltus, oculis tantum inmundibus descendentem vero et in colla pectusque ac manus foedo cutis furfure.

Die schwerste von ihnen [gemeint sind die Gesichtskrankheiten, O. G.] hat man mit dem griechischen Namen ‚*l(e)ichén*‘ [Flechte] bezeichnet, im Lateinischen hat man sie, da sie zuerst am Kinn ihren Anfang nahm, zuerst mit mutwilligem Scherz – wie denn viele beim fremden Elend schnell zu spotten geneigt sind – Kinnkrankheit [*mentagra*] genannt, eine Bezeichnung, die bald auch allgemein gebräuchlich wurde; vielen ‚Kranken‘ befahl sie sogar weiter oben das ganze Gesicht, nur die Augen blieben frei, sie verbreitete sich dann aber auch auf Hals, Brust und Hände, die Haut mit scheußlichen Schuppen bedeckend.¹⁶⁶

Nachdem ihn der Freund auf die Plinius-Stelle aufmerksam gemacht hatte, wird es nicht erstaunen, dass sich auch in Celtis’ Syphilographie Spuren der Kinnkrankheit wiederfinden. In der Diskussion der dritten Blatternart, für die der Dichter die meisten Verse reserviert, sind alle in Plinius’ Beschreibung genannten Aspekte versammelt: die gleichsam kriechende Ausbreitung über Hände und Füße, die Entstellung des Halses, der Befall des Kinns und das Ausgreifen auf die Wangen:

Verrucae in morem sed tertia turgida serpit
Perque manus nostras repserat atque pedes
Cervicemque meam deformavere tumore
Et mento atque genis incubuere meis.¹⁶⁷

Eine dritte Art wuchert strotzend wie eine Warze und ist über meine Hände und Füße gekrochen. Solche haben mit einer Schwellung meinen Hals entstellt und sich auf mein Kinn und auf meine Wangen gelegt.

Spiegelungen des medizinischen Diskurses erkennen wir aber nicht nur in den Einzelteilen, die Celtis in seine Beschreibung einarbeitet, sondern grundsätzlicher noch in der Darstellungsstruktur der ‚descriptio‘: Mit der Unterscheidung von vier Blattern

¹⁶⁶ Plinius, *Naturalis historia* 26,2. Text und Übers. nach C. Plinius Secundus a. Ä.: *Naturkunde. Lateinisch – deutsch. Bücher XXVI/XXVII. Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus dem Pflanzenreich*. Hg. und übers. von Roderich König. 2. Auflage. Düsseldorf 2007 (Sammlung Tusculum). Wo nicht anders vermerkt, stammen die Zusätze in eckigen und spitzen Klammern vom Übersetzer (Roderich König).

¹⁶⁷ Celtis: *Opuscula*, S. 25, vv. 25–28.

etabliert Celtis eine Ordnung, die ihr Vorbild in Bartholomäus Stebers Syphilistraktat von 1497/98 hat. Steber gehörte wie Johannes Tichtel zu den „humanistisch gesinnte[n] Ärzte[n]“¹⁶⁸, mit denen Celtis verkehrte, und lehrte seit 1497 (wie Celtis) an der Universität Wien. Bereits Konrad Adel, der Editor des Einblattdrucks, äußerte die Vermutung, dass die Steber'sche Schrift die nächste Quelle („proximus fons“) für Celtis' Beschreibung gebildet habe,¹⁶⁹ ohne die von ihm selbst gelegte Spur weiterzuverfolgen. Ein Vergleich kann den Vorbildcharakter des Traktats bestätigen: Zuerst erklärt der Mediziner, dass Aussatz, Milzbrand, Gangrän oder andere wuchernde Leiden die Symptome der Syphilis nicht erklärten. Bereits in dieser Widerlegung, die den Symptomkomplex als Krankheit eigener Art etabliert, rekurriert Steber auf die vielfältige Erscheinungsweise des Ausschlags; deutlichere Züge gewinnt sie jedoch erst in den ätiologischen Teilen der Schrift. Naturgemäß argumentiert Steber humoralpathologisch und veranschlagt die Beteiligung mehrerer Säfte bei der Genese der krankhaften Hautveränderungen. Gewiss seien manche Blattern eher sanguinisch, andere phlegmatisch, die dritten aber melancholisch. Die hierin anklingende Vielfalt, die ‚varietas‘ der Akzidentien,¹⁷⁰ erlaube dann Rückschlüsse auf die je spezifischen Mischungsverhältnisse.¹⁷¹ Wie sich die Blattern in Abhängigkeit vom dominierenden Saft ausprägten, legt Steber akribisch dar. Rötlich oder dunkel, weiß oder gelblich, verzehrend oder krustig, schuppig oder warzenartig – die Erscheinungsformen der Blattern seien mannigfach:

Si fortasse sanguinis naturam pustulae plus accesserint, videntur rubescere cum quadam obfuscatione et subnigredine aliquantula, mediocri grossitie et tumore. [...] Si autem plus fuerit

168 Bernhard Milt: Vadian als Arzt. Hg. von Coradin Bonorand. St. Gallen 1959 (Vadian-Studien 6), S. 19.

169 Celtis: *Opuscula*, S. 22.

170 Die Verschiedenheit der Blattern entdeckte sich „in figura, mollitie, duritie, virulentia, colore, ardore, dolore et ulceratione, hic plus, alibi minus imprimente“ [in der Gestalt, der Weichheit, der Härte, im Gestank, in der Färbung, der Hitze, im Schmerz und im Schwären, hier mehr, anderswo weniger drückend]. Bartholomäus Steber: *A mala Franczos praeservatio ac cura*. In: Die ältesten Schriftsteller über die Lustseuche in Deutschland, von 1495 bis 1510, nebst mehreren Anecdotis späterer Zeit, gesammelt und mit literarhistorischen Notizen und einer kurzen Darstellung der epidemischen Syphilis in Deutschland. Hg. von Conrad Heinrich Fuchs. Göttingen 1843, S. 113–126, hier S. 119.

171 „hoc sit iudicium meum, pustulas, quibus homines nunc male torquentur, sordidas et ulcerantes ex plurium humorum, non unius corruptione emergere [...]. Sed materiae diversitas ex accidentium varietate dinoscitur. Pustulas plures sanguini, has phlegmati, alteras melancholiae propiores esse non dubitandum est.“ [Dies sei mein Urteil: Die schmutzigen, eiternden Blattern, die die Menschen jetzt übel quälen, entstehen aus dem Verderben mehrerer Säfte, nicht eines einzelnen [...]. Den Unterschied in der Zusammensetzung erkennt man aber aus der Verschiedenheit der Akzidentien. Es besteht kein Zweifel, dass die meisten Blattern dem Blut, andere dem Schleim, wieder andere der schwarzen Galle näher sind.] Ebd., S. 118 f.

de melancholico humore, quam sanguinis, pustulae papillares sunt duriores, plus comestivae et rodentes, nisi viscosus quidam humor phlegmaticus sit immixtus, qui prohiberet tam validam impressionis saevitiem. Maior vero fit ulceratio, quanto adustio sit fortior. [...] Hic humor [...] escaras aut crustas (modo loquendi medicorum) conficit amplas, ulcerosas cum virulentia quadam foeda, corrosivas magis vel minus secundum intensiorem vel remissiorem adustae colerae commixtionem. Exsurgunt de hoc genere pustulae rubentes, tendentes ad albedinem, si phlegma sanguinem superaverit: si nihil sanguinis adsit, vides crustas albas; cum quadam citrinitate, si colerae sit ustio, aut subnigrescunt, si melancholiae adustio sit immixta.¹⁷²

Falls nun die Blattern mehr die Beschaffenheit des Blutes haben, so scheinen sie sich zu röten, mit einer gewissen Verdunkelung und ein wenig Schwärze, mit mäßiger Dicke und Schwellung. [...] Wenn aber mehr vom schwarzen Gallensaft als vom Blut vorhanden ist, sind die warzenartigen Blattern härter, aggressiver und verzehrender, außer eine gewisse zähe phlegmatische Flüssigkeit ist beigemischt, die ein allzu heftiges Eindringen verhindert. [...] Dieser Saft [...] verursacht Schorf oder (in der Sprache der Mediziner) Krusten. Sie sind ausgedehnt, übersät von Beulen mit einem fürchterlichen Gestank und mehr oder weniger verzehrend, abhängig davon, wie kräftig oder schwach verbrannte gelbe Galle beigemischt ist. Aus dieser Art gehen Blattern hervor, die zu weißer Farbe neigen, falls das Phlegma das Blut überwiegt. Falls kein Blut dabei ist, siehst du weiße Schuppen, die sich gelb verfärben oder ins Schwarze übergehen, je nachdem, ob verbrannte gelbe oder schwarze Galle beigemischt ist.

Die Nähe dieser Partie zu Celtis' poetischer Beschreibung ist evident. Visuelle, haptische, aber auch olfaktorische Eindrücke vermitteln hier wie dort ein präzises, plastisches Bild der Krankheit, ebenso entwickeln beide Syphilographen eine subkutane Perspektive auf das Krankheitsgeschehen: Sichtbar werden im Traktat mit der lädierten Hautoberfläche zugleich die darunter liegenden, dem Blick entzogenen Mischungsverhältnisse. Celtis wiederum evoziert neben dem ‚pus‘, also dem zähen Eiter, die ‚sanies‘, die dünnflüssige Wundjauche unter der Haut: „Haec multum puris concepit livida tabo, | Sub cute quae saniem paverat usque suam.“ (vv. 21f.) Und obschon er die unterschiedlichen Blatternarten nicht explizit humoralpathologisch herleitet, ist Celtis' Anlehnung an das Schema der Viersäftelehre in der vierfachen Gestalt seines Ausschlags (‚quadruplex forma‘) zumindest impliziert.

Die zuvor beigebrachten Belege aus Steber und Plinius offenbaren die medizinische Fundierung des Epigramms, Celtis' Willen zum Realismus und zur schonungslosen Selbstdiagnose. Typisch für den Text ist ein ausgeprägtes Interesse am ‚Abjekten‘¹⁷³ und eine nosographische Präzision, die das Syphilisgedicht von Ulsenius und Brant abhebt. Präsent ist im Gedicht aber nicht nur der medizinische Diskurs, auch die antike Dichtung wird bei Celtis wirksam. Über das literari-

172 Ebd., S. 119f.

173 Dass die minutiöse Dokumentation seines Hautleidens auch in historischer Perspektive Grenzwerte auslotete, bestätigt ein zeitgenössisches Rezeptionszeugnis. Als Schreyer nach Erscheinen der Gedichte von Celtis' Krankheit erfuhr, notierte er: „Mirabar, immo stupebam, haec legens.“ [Ich erstaunte, ja erstarrte, als ich diese las.] Rupprich: Briefwechsel, Nr. 235, S. 392.

sche Vorbild, an dem die Beschreibung Maß nimmt, kann kein Zweifel bestehen: Schon die sprachliche Form der Diskussion, die Verkettung möglicher ‚causae‘ mit ‚sive/seu‘, imitiert einen Gestus der alternativen Ursachen, wie er für die antike Lehrdichtung charakteristisch ist; für Ovid,¹⁷⁴ aber natürlich im Besonderen für Lukrez, der in *De rerum natura* die Entstehung von Krankheiten auf der Grundlage der demokritischen Atomtheorie erklärt.¹⁷⁵ Der ‚Verismus‘¹⁷⁶ der Celtis-Verse entspricht einer evokativen Technik, die Lukrez im Finale des Lehrgedichts mit der Schilderung der athenischen Pest entwickelt hatte.¹⁷⁷ Ähnlich schonungslos wie die Celtis’schen Verse mutet jene Partie an, da Lukrez einen geschwürigen Pestkranken vorstellt, dem die Exkreme aus dem After und Blut aus der Nase strömen, während ihn Kopfschmerzen peinigten:

Quorum siquis, ut est, vitarat funera leti,
ulceribus taetris et nigra proluvie alvi
posterius tamen hunc tabes letumque manebat,
aut etiam multus capitis cum saepe dolore
corruptus sanguis expletis naribus ibat:
huc hominis totae vires corpusque fluebat.¹⁷⁸

Falls einer von ihnen [gemeint sind die Pestkranken], wie es vorkommt, dem Tod entronnen war, erwarteten ihn später dennoch Auszehrung und Tod mit scheußlichen Geschwüren und schwarzem Ausfluss der Eingeweide; oder es floss verdorbenes Blut aus den vollen Nasenlöchern, oft einhergehend mit Kopfschmerz. Bis dahin vergingen die ganzen Kräfte und der Körper des Menschen.

Celtis adaptiert Lukrez’ Scheuchenbeschreibung also nicht nur in den *Amores*,¹⁷⁹ sondern verarbeitet das Modell auch dort, wo er die eigene Syphilis festhält. Damit einher geht ein markanter Perspektivenwechsel: Was bei Lukrez – und ebenso

174 Zu solchen ‚Mehrfacherklärungen‘ bei Ovid Johanna Loehr: Ovids Mehrfacherklärungen in der Tradition aitiologischen Dichtens. Berlin, Boston 1996 (Beiträge zur Altertumskunde 74).

175 Zur Krankheitslehre des Lukrez, „die bis in die Neuzeit bestimmend bleiben sollte“, Reinhold F. Gleis: Krankheit dichten: Kranker Mensch und kranke Natur im lateinischen Lehrgedicht. In: Krankheit schreiben. Aufzeichnungsverfahren in Medizin und Literatur. Hg. von Yvonne Wübgen, Carsten Zelle. Göttingen 2013, S. 325–347, hier S. 331–333 (Zitat S. 332).

176 Ich übernehme den Ausdruck ‚Verismus‘ als Beschreibungskategorie von Kühlmann: Selbstverständigung, S. 8 bzw. 9.

177 Einen ‚Rückgriff‘ „auf Sprache, Bildlichkeit und Methodik der Pestbeschreibung in Lukrez’ *De rerum natura*“ konstatiert Robert: Celtis, Konrad, Sp. 416. – Zu Krankheitsbeschreibungen in der römischen Literatur Hunter H. Gardner: Pestilence and the Body Politic in Latin Literature. Oxford 2019, unter besonderer, aber nicht ausschließlicher Berücksichtigung der Poesie.

178 Lukrez, *De rerum natura* 6, vv. 1199–1204 (zitiert nach Titus Lucretius Carus: *De rerum natura* Libri VI. Hg. von Marcus Deufert. Berlin, Boston 2019 [Bibliotheca Teubneriana 2028]).

179 S. oben S. 3f.

beim Celtis der *Amores* – beobachtende Dokumentation ist, gerät im ersten Mariengedicht zur Selbstdiagnose: Der Lehrdichter kommt mit dem Patienten zur Deckung. Celtis' Lukrez-,imitatio' im Zeitalter der Syphilis ist so nicht nur ein frühes rezeptionsgeschichtliches Zeugnis von *De rerum natura*, sondern auch ein in der Art der Aneignung (nahezu) einzigartiges.¹⁸⁰ Wiewohl die Geschichte der frühneuzeitlichen Seuchenpoesie noch zu schreiben ist, sehen wir schon jetzt, dass Lukrez zwar nicht die einzige, aber doch die bestimmende Autorität blieb, an der sich humanistische Darstellungen orientierten. Dieser Befund gilt für die Pestlyrik¹⁸¹ und die Syphilis-Dichtung gleichermaßen, weniger vielleicht für Ulsenius und Brant, ohne Frage aber für das Lehrgedicht Girolamo Fracastoros (gedruckt 1530), der den noch heute gebräuchlichen Ausdruck ‚Syphilis‘ prägte. Natürlich bietet auch das Lehrgedicht Fracastoros eine gründliche Beschreibung des ‚morbus Gallicus‘, die ohne lukrezische Bezugsgröße kaum zu denken wäre, wenn er – nebst vielen anderen Symptomen – die entstellenden Hautveränderungen nennt:

pustula summae
 Glandis ad effigiem, et pituita marcida pingui:
 Tempore quae multo non post adaperata dehiscens,
 Mucosa multum sanie, taboque fluebat.

Pusteln in der Form einer Eichelspitze, faul von fettem Schleim; die öffneten sich nach nicht langer Zeit, gingen auf, und ergossen sich reichlich mit einem schleimigen Ausfluß und verwestem Blut.¹⁸²

Solche Beschreibungen finden sich in der damaligen Pestlyrik immer wieder, ohne Beispiel bleibt aber – jedenfalls soweit mir bekannt – die subjektivierende Form der Celtis'schen Lukrez-Nachfolge. Während die nosographischen Partien beim antiken und beim neulateinischen Seuchendichter vom betroffenen Körper zum Teil fast vollständig abstrahieren, so dass die Krankheitszeichen verabsolutiert erscheinen, bindet Celtis die Symptome konsequent an den eigenen Körper zurück („manus atque pedes nostrae“, „cervix nostra“). Die ‚imitatio Lucretii‘ ist auch eine ‚imitatio vitae‘, ein Spiegel eigenleiblicher Erfahrung. Spätere Syphilographen bieten Vergleichbares, allen voran Ulrich von Hutten in seiner Guajak-

180 Von Hermann von dem Busche ist zwar ein Gedicht überliefert, das er nach seiner Heilung von der Pest für Maria verfasst hatte, doch sind die Zeichen seiner Krankheit im ‚carmen‘ mehr angedeutet als ausgeführt. Vgl. Hermann von dem Busche: *Carmina*. [Deventer: Richard Paffraet, um 1496/97] [= GW 5797], Bl. A vii^r–A viii^r.

181 S. oben S. 2f.

182 Girolamo Fracastoro: Lehrgedicht über die Syphilis. Hg. und übers. von Georg Wöhrle. 2. Auflage. Wiesbaden 1993 (Gratia. Bamberger Schriften zur Renaissanceforschung 18), Buch 1, S. 42/43, vv. 351–354.

schrift. Wie Celtis beobachtet Hutten an verschiedenen Stellen übelriechende, eitrige und schmerzhaftes Geschwüre¹⁸³ – in Verse gießt er seine Beobachtungen jedoch nicht:

et in media quidem tibia, qua parte tenuissima cruri obducitur caro, ulcera erant cum inflatione carnis inflammata, putrescentia, ingenti cum dolore, et huiusmodi ut sanescent erumperet statim aliud: erant enim complura sparsim, nec ope medicorum fieri poterat, in unum omnia ut redigerentur. [...] et in dextero latere, sub infima statim costa, ulcus erat sine dolore quidem, sed foedum quoddam pus effervens et spurca manans sanie fistulae in morem angusto exterius ore, ac ampla intus cavitate.¹⁸⁴

Auch hatte ich in der Mitte des Schienbeins, wo das Fleisch am dünnsten über dem Knochen liegt, entzündete, faulige, ungemein schmerzhaftes Geschwüre, um die herum das Fleisch geschwollen war, und sobald eins abzuheilen begann, brach schon ein neues auf. Es waren viele und weitzerstreute, und der Kunst der Ärzte gelang es nicht, sie zu einem zusammenzuziehen. [...] Auch hatte ich auf der rechten Seite unter der letzten Rippe ein zwar schmerzloses Geschwür, aus dem aber stinkender Eiter quoll und schmutzige Flüssigkeit. Es war wie eine Fistel gebildet mit einer engen Öffnung nach außen, aber einer weiten Höhlung im inneren.¹⁸⁵

So steht zuletzt der bemerkenswerte Befund, dass die ‚radikale Subjektivität‘¹⁸⁶ und der eminente Verismus persönlicher Syphilographien ihren Anfang gerade nicht im (vermeintlich) authentischeren Bereich ungebundener Rede, sondern im Poetischen haben.

2.3 Die ‚domina morborum‘: Podagra/Gicht (Johannes Posthius)

Celtis’ Hinweis auf die gichtartige Qualität seiner Syphilis-Schübe¹⁸⁷ liefert uns das Stichwort für das nächste Leiden, mit dem wir uns auseinandersetzen wollen: die Gicht. Der frühneuzeitliche ‚podagra‘-Begriff deckt sich weitgehend mit der modernen Gicht und bezeichnet zunächst anfallsartige Schmerzen in den Füßen, die im Großzeh beginnen.¹⁸⁸ Auf davon abweichende Lokalisationen beziehen

¹⁸³ Vgl. Peschke, S. 140 f.

¹⁸⁴ Ulrichs von Hutten Schriften, Bd. 5, S. 483 f.

¹⁸⁵ Übers. nach Ulrich von Hutten: Die Schule des Tyrannen. Lateinische Schriften. Hg. von Martin Treu. Leipzig 1991 (Reclam-Bibliothek 1388), S. 282 f.

¹⁸⁶ Wendung nach Kiening: Körper, S. 308.

¹⁸⁷ „Inde dolor similis podagrae cruciatibus artus | Afflixit requiem nocte dieque negans.“ Celtis: Opuscula, S. 25, vv. 31 f.

¹⁸⁸ Vgl. Stolberg: Gelehrte Medizin, S. 247.

sich analoge Bildungen wie ‚chiragra‘ oder ‚genugra‘ für Gicht in Händen oder Knien;¹⁸⁹ darüber hinaus sah man eine Verbindung zu Ischias-Beschwerden¹⁹⁰ und Steinleiden.¹⁹¹ Aus der Unterscheidung nach Subtypen spricht die Überzeugung, dass es sich bei der Gicht um eine gleichsam mobile Krankheit handele,¹⁹² eine Krankheit im Fluss, für die schon Galen übermäßigen Wein- und Liebesgenuß verantwortlich machte.¹⁹³ Naheliegend war daher auch die Assoziation von Gicht und Nobilität: ‚podagra‘ galt als Folge von Ausschweifung und Schwelgerei, wie sie sich nur die Adeligen leisten konnten.¹⁹⁴ Zutreffend ist aber auch die Umkehrung: Mit Krone und Zepter, gehüllt in feinstes Tuch, so zeigt ein Druck von 1537 die personifizierte Königin Gicht, vor der die drei antiken Herrschergötter Jupiter, Neptun und Pluto kniefällig werden.¹⁹⁵ „Die Medizin kann die knotige Gicht nicht heilen“, steht auf einem Banner, das aus Ovid zitiert und so den Herrschaftsanspruch der Krankheit sinnfällig macht.¹⁹⁶ Nicht nur erkannte man in der Gicht also einen ‚morbus minorum dominarumque‘, sie selbst führte den zweifelhaften Titel ‚domina morborum‘: die Herrin der Krankheiten.

So erklärt es sich, dass in der Frühen Neuzeit diverse Abhandlungen entstehen, die gezielt Gichtleiden adressieren. Den Aufschlag machte 1534 Dominicus Burgauer mit einer knappen ‚podagra‘-Schrift, die nebst griechischen Quellen die arabische Überlieferung, Rhazes und Avicenna, in die Darstellung einbezieht.¹⁹⁷ Das im sech-

189 So die Differenzierung bei Dominicus Burgauer: Ob das Podagra möglich zu generen oder nit. [...] Straßburg: Matthias Apiarius, 1534 [= VD 16 B 9835], Bl. A2^r. Vgl. auch Stolberg: Gelehrte Medizin, S. 247.

190 Vgl. Burgauer: Podagra, Bl. A2^r. Vgl. auch Stolberg: Gelehrte Medizin, S. 249.

191 Vgl. Stolberg: Gelehrte Medizin, S. 251 und 258 f.

192 Vgl. ebd., S. 248.

193 Vgl. John L. Flood: Minerva und das Podagra. In: *Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter*. Hamburger Colloquium 1999. Hg. von Nikolaus Henkel, Martin H. Jones, Nigel F. Palmer. Berlin, New York 2003, S. 349–370, hier S. 359, Anm. 37.

194 Auch hier ist die antike Überlieferung gleichsam Kronzeugin, wenn der Satiriker Juvenal der ‚podagra‘ das Epitheton ‚locuples‘, also ‚wohlhabend‘, beilegt. Hinweis nach Lucie Storchová: „The tempting girl, I know so well“: Representations of Gout and the Self-Fashioning of Bohemian Humanist Scholars. In: *Early Science and Medicine* 21 (2016), S. 511–530, hier S. 526.

195 S. Anhang (Abb. 1).

196 „tollere nodosam nescit medicina podagram.“ Ovid, *Epistulae ex Ponto* 1,3,23 (zitiert nach Ovid: *Tristia*, hg. Owen).

197 Zu Burgauers Schrift William S. C. Copeman, Marianne Winder: *The First Medical Monograph on the Gout: ‚On whether it is possible to cure the gout or no‘ [sic]*. In: *Medical History* 13 (1969), S. 288–293 (mit engl. Übers.); Roy Porter, G. S. Rousseau: *Gout: The Patrician Malady*. New Haven 1998, S. 22f. – Ein *Consilium Podagricum* veröffentlichte 1560 der Grazer Mediziner Elias Anhart, das 1579 und 1585 nachgedruckt wurde. Vgl. Hans Rupprich: *Die deutsche Literatur vom späten Mittelalter bis zum Barock. Zweiter Teil: Das Zeitalter der Reformation 1520–1570*. München 1973, S. 215.

zehnten Jahrhundert florierende ‚podagra‘-Schrifttum empfing die entscheidenden Impulse aber nicht von medizinischen Texten im engeren Sinne. Noch vor Burgauers Gicht-Traktat veröffentlichte Willibald Pirckheimer 1522 seine Schrift *Apologia seu Podagrae Laus*, eine Verteidigungsrede, in der die personifizierte Frau Gicht vor Gericht ihre eigene Sache vertritt und ihre Vorzüge rühmt.¹⁹⁸ Die Grundlage für das ironische Lob, das dem beliebten Typus des Paradoxenkomions zuzurechnen ist,¹⁹⁹ bildete Erasmus mit seinem *Moriae encomium* (gedruckt 1511),²⁰⁰ was das Thema betrifft, konnte Pirckheimer an Lukians *Tragopodagra* anschließen,²⁰¹ eine Gichttragödie, die Pirckheimer – freilich in lateinischer Übersetzung – der 1529 gedruckten Ausgabe der genannten Verteidigungsrede voranstellte. Empfohlen hatte sich Pirckheimer das Gichtthema, da ihn die Sache unmittelbar anging: Wir wissen von einem verschollenen Krankenjournal des Humanisten, das seine langjährigen Anfälle zwischen 1512 und 1520 sowie deren Therapie dokumentierte.²⁰²

Wie Pirckheimer verfassten auch Girolamo Cardano (*Podagrae encomium*) und der Genter Dichterarzt Johannes Carnarius (*De laudibus podagrae oratio*) paradoxe Enkomien, die beide ins Deutsche übersetzt wurden.²⁰³ Aus Pirckheimer und Carnarius schöpfte Johann Fischart im *Podagrammischen Trostbüchlein* von 1577, mit dem er das genuin deutschsprachige Gicht-Schrifttum bediente.²⁰⁴ Ebenfalls an Carnarius' *oratio* orientierte sich Georg Fleissner, der 1592 seine mehrfach nachgedruckte Dichtung *Ritter Orden des podagrischen Fluss* publizierte, in der Podagra Aufnahme bei den Göttern findet und einen Ritterorden gründet.²⁰⁵ Zum Teil bekannt war diese reiche Überlieferung noch Jacob Balde, als er mit seinem *Solatium Podagricorum* die ‚podagra‘-Literatur satirischen Zuschnitts 1661 ihrem Höhepunkt zuführte.²⁰⁶

Der hier gebotene Überblick über die frühneuzeitlichen Gicht-Schriften definiert den weiteren Horizont, vor dem nun auch Johannes Posthius' Gicht-Gedichte

198 Zur *Podagrae laus* Kiening: Körper, S. 306 f.; Porter, Rousseau: Gout, S. 32 und 256 f.; Niklas Holzberg: Zwischen biographischer und literarischer Intertextualität: Willibald Pirckheimers *Apologia seu Podagrae laus*. In: Pirckheimer Jahrbuch 21 (2006), S. 45–61.

199 Vgl. Holzberg, S. 45 (mit weiterführenden Literaturhinweisen in Anm. 1).

200 Vgl. ebd., S. 46 f.

201 Vgl. Rupprich: Die deutsche Literatur, S. 214.

202 Zu diesem ‚Journal‘ Kiening: Körper, S. 305–307.

203 Vgl. Rupprich: Die deutsche Literatur, S. 214 f.

204 Vgl. ebd., S. 215.

205 Vgl. ebd. Zu Fleissners Schrift außerdem Thomas G. Benedek: The Gout Encomium of Georg Fleissner, 1594. In: Bulletin of the History of Medicine 43 (1969), S. 116–137; Porter, Rousseau: Gout, S. 32 f.

206 Vgl. Eckard Lefèvre: Jakob Baldes *Solatium Podagricorum* (1661). Ein satirischer Trost der Gichtkranken. Einführung, Text, Übersetzung, Kommentar. Berlin, Boston 2020 (Beiträge zur Altertumskunde 387), S. 61–67.

zu situieren sind. Seit Ulseuius²⁰⁷ verkörperte kein deutscher Humanist den Typus des Dichterarztes (‘poeta medicus’) so mustergültig wie Posthius. 1537 in Germersheim geboren,²⁰⁸ wurde er 1554 an der Universität Heidelberg immatrikuliert und studierte dort zuerst bei Petrus Lotichius Secundus, den Ottheinrich 1557 auf die Professur für Medizin und Botanik berufen hatte. Ein Aufenthalt in Frankreich verschaffte ihm später Zugang zur angesehenen medizinischen Fakultät in Montpellier, wo er Guillaume Rondelet und Laurent Joubert hörte. Nach der Promotion Ende Januar 1567 praktizierte er noch im gleichen Jahr in Antwerpen, bevor er – dank seines steten Förderers Erasmus Neustetter – 1569 eine neue Stelle am Domkapitel in Würzburg als Leibarzt des Fürstbischofs antreten konnte. Den krönenden Abschluss seiner medizinischen Laufbahn markiert das Jahr 1585, als Posthius auf Betreiben Johann Kasimirs in die Pfalz zurückkehrte, um dort das Amt des Hofmedicus zu übernehmen.

Kontur gewinnt der medizinische Schriftsteller Posthius als Editor traditioneller wie rezenter Fachliteratur. 1570 veröffentlichte er die Diätetik des arabischen Mediziners Isaacus Iudaeus (neuntes/zehntes Jahrhundert) in einer von ihm selbst bearbeiteten lateinischen Übersetzung.²⁰⁹ Posthius lobt die mit Ernährungsfragen befasste Schrift in seiner Vorrede, moniert aber den schlechten Stil der älteren Übersetzung, die er zu verbessern sich anschickt. Als ‚Iatrophilologe‘ betätigte sich Posthius auch im Folgejahr, als er unter dem Titel *Opusculua* Mitschriften von Vorlesungen seines ehemaligen Lehrers Joubert herausgab (Lyon 1571).²¹⁰ Vielleicht weil es zu den Aufgaben des ‚Archiater‘ Posthius gehörte, den jugendlichen Kurfürsten Friedrich in Anatomie zu unterrichten,²¹¹ publizierte er 1590 schließlich Realdo Colombos Schrift *De re anatomica*, die 1559 in Venedig erschienen war.²¹²

207 S. oben S. 32f.; 34.

208 Das Folgende nach Klaus Karrer: ‚Ut amoris, ac observantiae aliquod extaret testimonium.‘ Untersuchung zum Selbstverständnis neulateinischen Dichtens am Beispiel des Johannes Posthius (1537–1597). In: Festschrift für Paul Klopsch. Hg. von Udo Kindermann, Wolfgang Maaz, Fritz Wagner. Göppingen 1988 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 492), S. 144–174, hier S. 145–153.

209 Vgl. Hermann Wiegand: Posthius, Johannes. In: Killy Literaturlexikon, Bd. 9 (2010), S. 309–311, hier S. 310.

210 Vgl. ebd.

211 Vgl. Klaus Karrer: Posthius, Johannes. In: Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon. Hg. von Wilhelm Kühlmann u. a. Berlin, New York 2011 ff. [im Folgenden zitiert als VL 16], Bd. 5 (2016), Sp. 129–151, hier Sp. 142.

212 Vgl. Wiegand: Posthius, Johannes, S. 310.

Sucht man nach Kontaktzonen, in denen sich die medizinische Kompetenz mit der poetischen verbindet, so findet man zunächst zwei Lehrdichtungen,²¹³ keine lateinischen, sondern in deutscher Sprache: eine bewusst knappe Diätetik in Knittelversen sowie einen Bericht über die Bad Schwalbacher Mineralquelle mit einem angehängten Reimdialog. Vom anhaltenden Interesse an Posthius' Diätetik, die fünf- und zwanzig Regeln zur Erhaltung der Gesundheit versammelt, zeugt ihre Aufnahme in Wilhelm Fabrys *Schatzkammerlein der Gesundheit* (1628), worin Fabry die Gesundheitsregeln unter Heranziehung der Tradition extensiv kommentiert.²¹⁴ Neben den genannten Texten, die Posthius zur „medizinischen Aufklärung“ in der Volkssprache verfasst hatte,²¹⁵ ist es das Gicht-Thema, das den ‚poeta medicus‘ hervortreten lässt. Die Durchführung dieses Themas in den *Parerga Poetica* von 1595 ist zunächst Auseinandersetzung mit literarischen Topoi. Da man Gicht, wie erwähnt, mit Ausschweifung assoziierte, hatte schon Petrarca argumentiert, dass Armut das beste Heilmittel gegen Gichtanfälle sei.²¹⁶ Posthius gießt diesen Gedanken in eine eigene Form und illustriert am Beispiel eines fiktiven Fantulus auf anschauliche Weise, dass das ‚bonum sanitatis‘, der Wert guter Gesundheit, denjenigen materieller Güter bei Weitem übertreffe:

Dum pede sanus eras, et erat tibi curta supellex,
 Paupere sub tecto, Fantule, Croesus eras.
 Nunc est ampla domus tibi, dives et ampla supellex,
 Sed podagra articulos vexat acerba tuos.
 Fallor? an exoptas sortem tibi saepe priorem,
 Dum liceat sanos rursus habere pedes?²¹⁷

Während dein Fuß gesund und dein Hausrat kümmerlich war, warst du, Fantulus, ein Krösus unter einem armen Dach. Jetzt hast du ein ansehnliches Haus, reichen und ansehnlichen Hausrat, aber die bittere Gicht plagt deine Glieder. Täusche ich mich oder wünschst du dir oft das frühere Schicksal zurück, bis es dir vergönnt ist, wieder gesunde Füße zu haben?

Solche Verse sind offenkundig als ‚Iusus‘ zu verstehen, als Spiel, das mehr auf die epigrammatische Pointe, den Witz, bedacht ist als auf die Proliferation medizinischen

213 Dazu Jürgen Strein: Die deutschsprachigen medizinischen Lehrdichtungen des Johannes Posthius. In: *Daphnis* 22 (1993), S. 473–485.

214 Vgl. ebd., S. 477f.

215 Ebd., S. 478. Vgl. auch S. 485.

216 Dazu Robert Jütte: *Krankheit und Gesundheit in der Frühen Neuzeit*. Stuttgart 2013, S. 76. Zur Thematisierung der Gicht bei Petrarca außerdem Thomas G. Benedek, Gerald P. Rodnan: *Petrarch on Medicine and the Gout*. In: *Bulletin of the History of Medicine* 37 (1963), S. 397–416; Porter, Rousseau: *Gout*, S. 30 f.

217 Johannes Posthius: *Parergorum Poeticorum Pars Prima [...] Pars Altera [...]*. Heidelberg: Hieronymus Commelinus, 1595 [= VD 16 ZV 12712], S. 151.

Wissens. Dieser Befund gilt aber nicht für alle Gicht-Gedichte. In einem anderen Epigramm an Otto von Grünrade, der Posthius untrügliche Symptome („signa certa“) eines Gichtleidens geschildert hatte, erklärt Posthius, welche Mittel gegen ‚podagra‘ helfen könnten. Grünrade solle maßvoll speisen, öfter seinen Darm entleeren, sich in Enthalt-samkeit üben, zurückhaltend baden und seinen Zorn zügeln. Auch möge der Freund seine Füße warm halten und sie zur Linderung der Schmerzen mit gesalzenem Öl ein-reiben. Verspüre Grünrade keine Besserung, so bleibe ihm indes nur ein letztes Mit-tel – ‚patientia‘, Geduld. Wie der Schluss des Epigramms verrät, berät Posthius den Freund nicht nur als Arzt, sondern als unmittelbar Betroffener:

Si nihil ista iuvent, Grunradi candide, restat
 Ut PATIENTIA tunc sit medicina tibi.
 Hac egomet medicus quoque me consoler oportet:
 Haud alia tantum vincitur arte malum.²¹⁸

Falls diese Mittel nichts nützen, mein aufrichtiger Grünrade, bleibt nur, dass dir Geduld zur Arznei dient. Es ist nötig, dass auch ich selbst, der Arzt, mich damit aufrichte – durch keinen anderen Kunstgriff wird ein so großes Übel besiegt.

Wann Posthius den ersten Gichtanfall erlitten haben muss, lässt sich auf der Grundlage seiner Briefe sehr genau rekonstruieren. Erstmals erwähnt er das Lei-den in zwei Briefen vom 16. und 18. März 1583 an Henricus Stephanus bzw. Joa-chim Camerarius.²¹⁹ Im Brief an Stephanus notiert er, dass die Schmerzen vor einer Woche aufgetreten seien, also etwa um den 9. März.

Noch im gleichen Jahr, in dem er an der Gicht erkrankt war, verfasste Post-hius in Würzburg eine Elegie „De Podagra“.²²⁰ Schmerzende Füße, weitgehender Verzicht auf Nahrung und Wein, den er mit weniger bekömmlichem Bier ersetzen muss, und Schlaflosigkeit – so zeichnet der Geplagte sein Leid unter der bedrohli-chen Herrin:

Nec sinit ore cibum languenti carpere, nec me
 Dura sinit grata posse quiete frui.
 Dulcia quinetiam prohibet mihi dona Lyaei,
 Cogit et e gelido fonte levare sitim:

²¹⁸ Ebd., S. 56.

²¹⁹ Vgl. Klaus Karrer: Johannes Posthius (1537–1597). Verzeichnis der Briefe und Werke mit Re-gesten und Posthius-Biographie. Wiesbaden 1993 (Gratia. Bamberger Schriften zur Renaissance-forschung 23), S. 251–253.

²²⁰ Vgl. ebd., S. 253.

Aut tenuem e lupulo coctum potare liquorem,
Insuetum stomacho visceribusque malum.²²¹

Weder lässt sie mich mit dem matten Mund Nahrung zu mir nehmen noch duldet sie, die Unerbittliche, dass ich willkommene Ruhe genießen kann. Ja sie versagt mir sogar die süßen Gaben des Lyaeus [Bacchus] und zwingt mich, den Durst aus einer kühlen Quelle zu stillen oder ein dünnes Hopfengebräu zu trinken, das der Magen nicht gewohnt ist und das den Eingeweiden nicht bekommt.

Es ist jedoch nicht der Leibschmerz, sondern der beißende Spott seiner Besucher, der dem Kranken am meisten zusetzt: „Was täten wohl Feinde, wenn Freunde solches wagen?“²²² fragt Posthius und bittet einen Dienstknecht, die Türen zu schließen, damit ihn seine Spötter nicht länger auslachen können. Heilpflanzen, Medizin und Mediziner, Pflaster, Salben und Säfte, nichts davon lindert die körperlichen Qualen, im Gegenteil: Therapeutische Maßnahmen scheinen die Gicht nur zu verschlimmern. Der Arzt, der erkennt, dass die Verordnungen der medizinischen Autoritäten (Hippokrates, Galen und Mesue) wirkungslos bleiben, verwünscht seine eigene Profession²²³ und wird – so das strenge Selbsturteil – zu einer lächerlichen Arztfigur:

Nempe malis medicum propriis haud posse mederi,
Ridiculum (ut vere est) quilibet esse putat.
Verum haec non pungunt me inimica probria solum:
Paeonii illa audit plurima turba chori.²²⁴

Jeder – ohne Ausnahme – hält doch den Mediziner, der die eigenen Leiden nicht heilen kann, für lächerlich (wie er wirklich ist). Doch dieser Vorwurf trifft nicht allein mich, viele aus der Schar des päonischen Chors bekommen ihn zu hören.

Für Posthius ist das individuelle Leiden nur symptomatisch für das häufigere Auftreten der Gicht im Allgemeinen, von der er meint, dass sie in seiner eigenen Zeit (‚nostro aevo‘) öfter begegne als in der Antike (‚antiquis temporibus‘). Der Kranke argumentiert mit anthropologischen und moralischen Dekadenzmodellen: mit einer zunehmenden Fragilisierung des Menschen, aber auch mit der pathogenen Ausschweifung, die dessen angeschlagene Natur zusätzlich gefährde. Auch Nachlässigkeit im Erhalt der Gesundheit, der ‚cura salutis habendae‘, erwägt er, glaubt zuletzt aber verstanden zu haben, dass Gott mit Gicht Sünden strafe und die Ab-

²²¹ Posthius: Parerga, S. 19.

²²² „Quid faciant hostes, audent cum talia amici?“ Ebd.

²²³ „Percitus hinc ira abiecti medicamina cuncta, | Detestans artem terque quaterque meam.“ [Im Zorn verwarf ich daraufhin sofort alle Medikamente, indem ich meine eigene Kunst dreimal, ja viermal verwünschte.] Ebd., S. 20.

²²⁴ Ebd.

irrungen der Menschen korrigiere. So ist die ‚podagra‘ nur vermeintlich ein Übel: Ihre Strafe ereile Gute wie Böse, „diese, damit sie nicht sorglos in Sünden untergehen, jene aber, damit sie, sobald sie das Böse aufgegeben haben, wieder zum Guten zurückkommen.“²²⁵ Mit der religiösen Besinnung auf den erzieherischen Nutzen der Krankheit sucht Posthius seinen Geist zu stärken, allerdings mit wenig Erfolg:

Hac ego munitus valida ratione, dolores
 Herculeo conor vincere velle animo.
 Vincere velle quidem conor: verum illa voluntas
 Egregia, heu miserum, quam cito victa cadit?²²⁶

Befestigt mit diesem starken Gedanken versuche ich, die Schmerzen mit dem Geist eines Hercules besiegen zu wollen. Besiegen zu wollen versuche ich sie zwar, doch wie schnell fällt jener auserlesene Wille – ach, ich Unglücklicher! – besiegt nieder?

Der Kranke muss einsehen, dass die eigene ‚voluntas‘ dem Ideal des Heros nicht genügt, der Sieg über die Schmerzen ein allzu hochgestecktes Ziel bleibt. Dieses Eingeständnis öffnet den Text endlich auf den erst jetzt apostrophierten Adressaten des Gedichts, Johann IV. Burkhardt, den Abt des Benediktinerklosters Münsterschwarzach.²²⁷ Auf der Folie seines eigenen Unvermögens, die Krankheit klaglos auszuhalten, stilisiert Posthius den Abt zu einem vorbildlichen Gegenmodell: Er rühmt die Duldsamkeit des Widmungsträgers, der sein eigenes Leiden – ein schlecht behandeltes Schienbein – still ertrage, ohne dabei die Fassung zu verlieren. Posthius würdigt dann auch Burkhardts Geringschätzung des Geldes, das er an die Armen verteile oder mit dem er die Instandsetzung des baufällig gewordenen Klosters finanziert habe,²²⁸ rühmt seine Großzügigkeit und seine Hospitalität. Auf das eigentliche Gicht-Thema schwenkt Posthius erst am Schluss zurück, wenn er dem göttergleichen ‚vir laudatissimus‘ ein hohes Alter wünscht, frei von den Schmerzen der Gicht: „Schließlich möge dir das Leben bis ins hohe Alter des Nestor andauern, ohne die Gicht kennengelernt zu haben.“²²⁹ Obschon die laudative Finalisierung der Elegie, die primär Posthius’ Krankheit gewidmet ist, zunächst

225 „Hos, ne securi vitiiis mergantur; at illos, | Ut positus redeant ad meliora malis.“ Ebd., S. 21.

226 Ebd.

227 Zum Abt die Beiträge in Elmar Hochholzer (Hg.): *Benediktinisches Mönchtum in Franken vom 12. bis zum 17. Jahrhundert*. Zum 400. Todestag des Münsterschwarzacher Abtes Johannes IV. Burckhardt (1563–1598). Münsterschwarzach 2000 (Münsterschwarzacher Studien 48).

228 Dazu Franziskus Büll: *Spuren der Bautätigkeit des Abtes Johannes IV. Burckhardt innerhalb und außerhalb der Abtei Münsterschwarzach*. In: ebd., S. 117–150.

229 „Quod superest, dirae tibi nescia vita podagrae | Nestoreos opto duret ad usque dies.“ Posthius: *Parerga*, S. 22.

etwas gezwungen anmutet, ist sie doch nicht gänzlich unmotiviert, wenn man den Anfang in den Blick nimmt:

Quicumque ille fuit dignam qui laude podagram
 Duxit, inhumanis sensibus ille fuit.
 Quis morbos, nisi mentis inops, saevosque dolores
 Aprobet, inque bonis insuper enumeret?
 Non ego:²³⁰

Wer auch immer jener war, der die Gicht mit einer Lobschrift würdigte, war ohne menschliches Gefühl. Wer, wenn nicht ein Wahnsinniger, würde Krankheiten und grimme Schmerzen für gut befinden und noch dazu unter die Güter zählen? Ich nicht.

Auch ohne namentliche Nennung ist die verhüllte Anspielung auf Pirckheimers Lobschrift evident: Posthius ignoriert deren Ironie, um den ‚laudator‘ Pirckheimer des Wahnsinns zu bezichtigen. An die Stelle der ‚laus podagrae‘, die Pirckheimer und seine Nachfolger anstimmen, tritt hier das Lob eines Abtes, der mit seinem Verhalten (nicht nur) in Krankheitsfällen Orientierung bietet. Der Scherz des Paradoxenkomions weicht dem Ernst eines elegischen Registers, das Posthius' Gicht-Gedicht innerhalb der spielerischen ‚podagra‘-Literatur zu einem threnetischen Gegenentwurf macht und die Positivierbarkeit der Krankheit (jedenfalls für den Schreiber) verneint.

Seiner Gicht widmete Posthius zwar nur einmal ein größeres Gedicht, doch hinterließ die ‚podagra‘ auch in okkasionellen Stücken ihre Spuren. In den *Parerga poetica* finden sich zahlreiche Gedichte, die Posthius' ‚podagra‘ referenzieren, Texte zumeist mittleren Umfangs, die einen stilisierten Eindruck vom Alltag mit der Krankheit vermitteln. Posthius schildert zum Beispiel die Herausforderungen diätetischer Art, mit denen ein Gichtkranker konfrontiert ist. Als er einmal eine Trägheit seines Magens bemerkt, will er mit Wein Abhilfe schaffen, scheut aber davor zurück, weil er weder Gicht noch Kopfschmerzen provozieren möchte: „Was soll ich tun? Soll ich, Modius, die Kost verschmähen, damit es dem Kopf gut und den Füßen nicht schlecht geht?“, ²³¹ fragt er Franciscus Modius, den Adressaten des Epigramms. ²³² Am Ende entscheidet sich Posthius für einen Kompromiss: „Weil es notwendig ist, mein Freund, diese [die Füße] und zugleich jenen [den Kopf] zu schonen, soll nüchternes

²³⁰ Ebd., S. 19.

²³¹ „Quid faciam? patiarne, Modi, frigere culinam, | Ut bene sit capiti, nec male sit pedibus?“ Ebd., S. 89.

²³² Zu Modius als Philologe Paul Lehmann: Franciscus Modius als Handschriftenforscher. München 1908 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 3).

Wasser den alten Wein verdünnen.²³³ Wie wichtig die Befolgung diätetischer Regeln für die Gicht-Therapie ist, betont Posthius auch an anderer Stelle. In einem Gedicht an Nikolaus Reusner berichtet er von der Entdeckung einer ‚*medicina certissima*‘ und rühmt die Vorzüge des Therapeutikums: Es sei verfügbar, erschwinglich und bekömmlich, müsse also weder importiert noch für viel Geld erworben werden, und habe keine Nebenwirkungen. Im Gegenteil, das Medikament, das die Kräfte wiederherstelle und alle Fieber austreibe, erheitere noch dazu die trüben Herzen:

Divinum hoc plane est, inquis, medicamen, et illud,
 Reusnere docte, pridem aves cognoscere.
 Dicam equidem ingenue: tu porro dicito multis,
 Facitoque ut innotescat ipsis posteris.
 Non etenim invideo cuiquam bona tanta: podagrae
 Medela sola et optima est FRUGALITAS.²³⁴

„Das ist ein geradezu göttliches Heilmittel“, sagst du und bist, gelehrter Reusner, schon längst begierig, es kennenzulernen. Ich sage es natürlich frei heraus, erzähl du es vielen weiter und mach, dass es sogar bei den Nachkommen bekannt werde! Denn ein so großes Gut missgönne ich keinem. Das einzige und beste Heilmittel gegen Gicht ist – Maßhalten.

Posthius enttäuscht die Erwartung eines Heilmittels mit dem Hinweis auf die Diätetik und exponiert so pointiert die Defizite medikamentöser Behandlungsansätze. Wo Arzneien dennoch zur Sprache kommen, bewegt sich der Dichterarzt, wenig überraschend, auf der medizinischen Höhe seiner Zeit. Konrad Khunrath bescheinigt in seiner Schrift *Medulla Destillatoria* (zuerst 1594)²³⁵ einem Harz aus der Neuen Welt, dem Takamahak, „in der reissenden Gicht vnd Hüfftwehe [vermutlich Ischias-Beschwerden]“ „grosse krafft“²³⁶. Auch Posthius setzte seine Hoffnung auf das Importgut: Sollte es seine unbezwingbare Gicht beruhigen, würde er es allen Schätzen dieser Welt vorziehen.²³⁷ Linderung versprach sich Posthius ebenso vom Besuch in einer Therme, den er 1596 in Briefen erwähnt, wohl in jener zu Bad Liebenzell.²³⁸ Die Kur hatte ihm offenbar tatsächlich Besserung gebracht, jedenfalls

233 „Consulere his, pariterque illi quia, amice, necesse est, | Diluet annosum sobria lymphamerum.“ Posthius: *Parerga*, S. 89.

234 Ebd., S. 52.

235 Dazu Jürgen Strein: *Wissenstransfer und Popularkultur in der Frühaufklärung. Leben und Werk des Arztschriftstellers Christoph von Hellwig (1663–1721)*. Berlin, Boston 2017 (Frühe Neuzeit 208), S. 55–63.

236 Konrad Khunrath: *Medulla Destillatoria et Medica* [...]. Leipzig: [o. D.] [o. J.: 1594] [= VD 16 K 878], Bl. 74^v.

237 Vgl. Posthius: *Parerga*, S. 242.

238 Vgl. Karrer: *Johannes Posthius*, S. 111.

soll die Intensität der Anfälle zurückgegangen sein. Wieder daheim bemerkt er jedoch ein neues Leiden, das er den ‚thermae Cellenses‘ anlastet:

Ex illis sed enim domum reversus
 Dolorem capitis gravedinemque
 Sum passus diurnam, et inde morbus
 Accessit novus: ecquis ille quaeris?
 Renum calculus, heu, malum podagra
 Longe saevius atque peius ipsa:
 Hoc mi et conciliasse credo thermas.²³⁹

Nachdem ich von dort nach Hause zurückgekehrt war, litt ich an Kopf- und täglichen Gliederschmerzen, und später kam noch eine neue Krankheit hinzu. ‚Welche denn?‘, fragst du [gemeint ist der Mediziner Daniel Mögelin]. Ach, Nierenstein, ein Leiden, das weit heftiger und schlimmer ist als die Gicht selbst. Ich glaube, dass mir die Thermen auch dieses verschafft haben.

Der Großteil von Posthius' Gicht-Epigrammen interessiert sich indes weniger für die Selbsttherapie des Kranken als für die Störungen des Soziallebens: Öfter finden sich Gelegenheitsgedichte, in denen Posthius berichtet, wie ihm ein Gichtanfall das Beisammensein mit den Freunden verunmöglicht und er ihre Einladungen ausgeschlagen habe. Nachdem ihn der Theologe David Pareus schon zum wiederholten Male zum Essen eingeladen hatte, schreibt Posthius: „Oft war ich fest entschlossen, zu kommen, doch übel plagten mich bald Bauchschmerzen und Seitenstechen, bald die Gicht oder – ach! – andere Krankheiten.“²⁴⁰ Ablehnen muss der Geplagte auch eine Einladung des italienischen Juristen Julius Pacius de Beriga, der seit 1585 in Heidelberg eine Professur bekleidete. In einem entsprechenden Gedicht zitiert Posthius den Freund, der ihn vom Besuch offenbar noch überzeugen wollte: „Es soll dir freistehen, wieder zu gehen, wann immer du willst. Was dir bekommt, sollst du essen, und was du verträgst, sollst du trinken.“²⁴¹ Posthius lässt sich jedoch nicht umstimmen, da er Sorge hat, den Verlockungen des Mahls nicht widerstehen zu können, und bleibt, um Exzesse zu vermeiden, lieber daheim: „Wer zu sündigen fürchtet, wer das Maß nicht überschreiten will, für den sei eine bescheidene und kleine Mahlzeit daheim vorzüglicher.“²⁴²

²³⁹ Posthius: Parerga, S. 158f.

²⁴⁰ „saepe fuit veniendi prompta voluntas: | Sed modo ventriculi me laterisque dolor, | Nunc podagra, aut alii vexarunt heu male morbi.“ Ebd., S. 83.

²⁴¹ „Quandocumque voles, tibi rursus abire licebit: | Quod placitum comedes, quod placitum-que bibes.“ Ebd., S. 91.

²⁴² „Qui metuit peccare, modum qui excedere non vult. | Cena sit huic potior parca brevisque domi.“ Ebd.

In einigen anderen Fällen war Posthlius zwar geneigt, einer Einladung zu folgen, doch durchkreuzte die Gicht den Besuch. Seine Schmerzen, so schreibt er in einem Hendekasyllabus an Georg Erasmus Schroegel, hatten nachgelassen, seinen Fuß konnte er wieder aufsetzen; als er sich aber bereitgemacht hatte, den Freund zu besuchen, sei die ‚bestia pessima‘ wieder in den rechten Fuß gefahren und habe ihn ins Bett zurückgeworfen. „Ach, eitle Vorstellungen des Geistes, ach, eitle Träume! Wenn es uns scheint, dass wir uns wohl befinden, liegen wir, ach, schnell wieder darnieder.“²⁴³ Auch im einzigen Gedicht, das Posthlius unter die konventionelle Überschrift „De se aegrotante“ setzte, vereitelt die rasende Gicht (Podagra furiosa) das Vorhaben des Dichters, zusammen mit einigen Freunden einen Waldspaziergang zu unternehmen: „Alle Scherze kann ein einziger Gichtschub verderben und alle Freuden dem harten Südwind überantworten.“²⁴⁴ Schließen die Gichtanfalle Posthlius immer wieder aus dem persönlichen Umgang mit seinen Freunden aus, so empfindet der Kranke sein Unglück aber gerade an Feiertagen besonders schmerzlich. Als er an seinem 53. Geburtstag, am 15. Oktober 1590, dem Intimus Paul Schede Melissus mitteilt, dass er keine Feier ausrichten könne, sieht sich der weinende, kranke Dichter in ein Kleinkind zurückverwandelt:

Hanc ego iucundos inter meditabar amicos
 Cantibus atque epulis ducere, Paule, diem,
 Qua magni primum suspexi lampada Solis,
 Vagitusque dedi flebilis ore puer.
 Sed vetat affligens saevo mea membra dolore,
 In tristique tenet dira podagra toro.
 Ergo quid faciam nunc aegro corpore quaeris?
 Quod feci prima luce, gemo, atque fleo.²⁴⁵

Ich bereitete mich darauf vor, unter Freunden, Paul, mit Gesängen und Speisen diesen Tag zu verbringen, an dem ich zuerst das Licht der großen Sonne erblickte und – ein weinender Knabe – Wimmern aus meinem Mund gab. Doch indem sie meine Glieder mit heftigem Schmerz heimsucht, verbietet es die grässliche Gicht und hält mich im traurigen Bett zurück. Was ich jetzt also mache, da mein Körper krank ist, fragst du? Was ich am Tag meiner Geburt gemacht habe: Ich seufze und weine.

Solche existenziellen Reflexionen sind kennzeichnend für die ‚podagra‘-Gedichte, die Posthlius bereits im fortgeschrittenen Alter verfasst hat. Schon drei Jahre zuvor, als er 1587 das fünfzigste Lebensjahr erreicht hatte, dichtete er ein Epi-

243 „Vanae o mentis imaginationes, | Vana o somnia: quum valere belle | Videmur, cito rursus, heu, iacemus.“ Ebd., S. 125.

244 „Omnes una potest podagra intervertere lusus, | Gaudiaque aereis tradere cuncta Notis.“ Ebd., S. 103.

245 Ebd., S. 53.

gramm „Ad Melissum“, in dem er das Schwinden seiner Kräfte registriert, über Kopfweh, ein Lungenleiden, Bauchschmerzen und die wütende Gicht klagt, über Schlaf- und Appetitlosigkeit. Entstanden ist dieses Gedicht nicht nur im Herbst jenes Jahres, sondern auch im Herbst von Posthius’ eigenem Leben. Sorgenvoll blickt er dem ‚Winter‘ entgegen: „Wenn mir diese Krankheiten zur Herbstzeit kommen, ach, was wird dann endlich, Melissa, der harte Winter bringen?“²⁴⁶ Fünf Jahre später, 1592, wendet sich der Dichter anlässlich seines 55. Geburtstags („Versor in undecimo, Paule optatissime, lustrum“)²⁴⁷ aufs Neue an Schede und klagt über eine fiebrige „pestis“, über die zähe Folter („tormentum lentum“) der Gicht, die er mit einer Henkerin vergleicht.²⁴⁸ Am Ende heißt es:

Ergo alii exoptent longos sibi Nestoris annos,
 Qui vegetum in sano corpore robur habent:
 Non ego, tam saevos patior qui saepe dolores;
 Vota sed haec potius sint mea, posse mori.²⁴⁹

Das hohe Alter des Nestor sollen sich also andere, die belebende Kraft in einem gesunden Körper haben, wünschen – nicht ich, der ich oft so heftige Schmerzen dulde. Vielmehr sei dies mein Wunsch: sterben zu können.

Zu den therapeutischen Epigrammen, den Schlaglichtern auf den Kranken in seinem Sozialgefüge und den pointierten Reflexionen über Lebensqualität gesellen sich schließlich Gedichte, die das Verhältnis zwischen Gicht und Literatur angehen. Diese Stücke stellen keinen systematischen poetologischen Entwurf dar, sondern fassen die Relation zwischen Gicht und Poesie je neu, teils affirmativ, teils ablehnend. In einem bemerkenswerten Stück an Lambert Ludolph Helm wird die ‚domina Podagra‘ zu einer zweifelhaften Gönnerfigur und initiiert ein kritisches Nachdenken über die Produktionsbedingungen humanistischer Gelehrter. Weder Vergil noch Horaz hätten ein Œuvre hinterlassen, wenn Maecenas sie nicht begünstigt hätte, argumentiert Posthius und definiert die Muße als Bedingung der Dichtung („sunt otia grata Camenis“).²⁵⁰ Heute aber sei es die ‚podagra‘, die als einzige ‚otium‘ gewähren würde. Das Gedicht schlägt Kapital aus dem satirischen Potential des Gicht-Themas und bringt zum Ausdruck, wie ungünstig die Gegenwart für literarisches Schaffen sei:

246 „Hi mihi cum veniant Autumni tempore morbi, | Dura quid o tandem bruma, Melissa, feret?“ Ebd., S. 99.

247 Ebd., S. 103.

248 Das Bild der Henkerin findet sich auch bei David Crinitius. Vgl. Storchová, S. 519.

249 Posthius: Parerga, S. 103.

250 Ebd., S. 99.

Nostra sed huic similem videant cum tempora nullum,
 Maecenatis agit sola podagra vices.
 Haec sola egregiis facit otia certa poetis,
 Et superat magnos hac ratione duces.²⁵¹

Da unser Zeitalter niemand erblickt, der Maecenas vergleichbar wäre, führt allein die Gicht sein Amt aus. Sie allein verschafft ausgezeichneten Dichtern sichere Mußestunden und übertrifft auf diese Weise die großen Fürsten.

Die Vorstellung der Podagra als Mäzenatin kommt nicht von ungefähr, sondern beruht auf einer heiklen Affinität von Gicht und Dichtertum, die anekdotisch verbürgt ist. Noch Jacob Balde wird in seiner späten Gicht-Satire an den altlateinischen Epiker Ennius erinnern, den die Gicht zur Dichtung animiert haben soll.²⁵² Dieses Ondit führt auch Posthius an, als er in einem Gedicht an Nicolaus Rudinger Gicht als Erkennungszeichen des Dichters identifiziert. Posthius kennt neben Ennius weitere Dichter, die einen inneren Zusammenhang zwischen ‚podagra‘ und Poesie vermuten lassen, unter ihnen Caspar Cropacius,²⁵³ aber auch Rudinger selbst:

Exemplum capio de te, cui noxius humor
 Excruciatque manus, excruciatque pedes.
 Tu tamen interea non cessas condere versus,
 Doctaque inauratae fila movere lyrae.
 Quin etiam (res mira) furentis tempore morbi
 Ipsum te cultis carminibus superas.²⁵⁴

Ein Beispiel nehme ich mir an dir, dem der schädliche Saft Hände und Füße gleichermaßen martert. Du hörst unterdessen nicht auf, Verse zu schmieden und die gelehrten Saiten der vergoldeten Leier zu rühren. Ja du übertriffst dich sogar – ein Wunder! – während der wütenden Krankheit mit verfeinerten Gesängen.

Auch wenn der Adressat Posthius zum ‚exemplum‘ wird und wiewohl die Gicht die kranken Gelehrten adele: Posthius selbst distanziert sich am Ende des Gedichts von einer podagratischen Poetik: „Aber mir wäre wohl kein Lob für Dichtung so teuer, dass ich Anteil an einem so grässlichen Übel haben wollte.“²⁵⁵ Spätestens der alte Posthius stellt denn auch fest, dass die Krankheit an seinem Talent eher

251 Ebd., S. 99 f.

252 Vgl. Lefèvre, S. 457–462.

253 Zu Cropacius Antonín Truhlár, Karel Hrdina: Rukověť humanistického básnictví v Čechách a na Moravě/Enchiridion renatae poesis Latinae in Bohemia et Moravia cultae. 6 Bde. Prag 1966–2011, Bd. 1, S. 497–506.

254 Posthius: Parerga, S. 207.

255 „Sed mihi non tanti fuerit laus carminis ulla, | Tam diri consors ut cupiam esse mali.“ Ebd., S. 208.

zehre als dass es seine Poesie beflügele. Als Schede ihn fragt, ob auch er sich mit Dichten über die Wintermonate hinwegtröste, verneint er:

Non equidem aut versus, aut cetera ludicra curo,
 Quae iuveni quondam grata fuere mihi.
 Nunc omnes penitus languenti e corpore vires,
 Eque ipso rapuit dira podagra animo.²⁵⁶

Ich meinerseits kümmere mich nicht um Verse oder andere Kurzweil, die mir als Jüngling einst willkommen war. Vollständig raubte die grässliche Gicht jetzt alle Kräfte aus dem kranken Körper und sogar aus dem Geist.

Uneingeschränkt gilt diese Absage jedoch nicht, wie ein anderes Altersgedicht, verfasst im 55. Lebensjahr, anschaulich macht. Der Dichter ist ergraut, wie üblich plagt ihn die Gicht. Und doch, zu seiner eigenen Verwunderung, so teilt er Richard Hemelius mit, singt und musiziert er, studiert er die Autoren des Altertums (‚scriptores veteres‘) und schmiedet neue Verse (‚numeri novi‘). Die Beschäftigung mit Musik und Poesie, zu der den Dichter die „bona numina“ inspirieren, Apollo und die Musen, entfaltet eine tröstliche Wirkung: „So täusche ich mich über die Schmerzen hinweg und vergesse sie, so kommt mir der lange Tag oft kürzer vor.“²⁵⁷ Noch heilsamer als die alten Schriften sind Posthius aber die literarischen Erträge seiner Freunde. In einem Gedicht an Schede rühmt er die große Kraft (‚vis magna‘), die dessen Gedichten innewohne und seine Schmerzen beseitige:

Melissus alter Phoebus erit mihi:
 Hunc vel Galeno postmodo praeferam:
 Urente cum premar podagra,
 Auxilium repetam a Melisso.²⁵⁸

Melissus wird mir ein zweiter Phoebus sein und ich werde ihn auch Galen vorziehen. Wenn mich die brennende Gicht drückt, werde ich wieder Hilfe von Melissus verlangen.

Als gesundheitsförderlich erweisen sich neben der poetischen Lektüre auch Inhalte geistlicher Art. Als der reformierte Theologe Theodor Beza 1583 einen Kommentar zum Buch Hiob mit einer Paraphrase veröffentlicht, sendet er Posthius ein Exemplar zu, der sich für das freundliche Geschenk mit einem Gedicht revanchiert. Angeregt zur Lektüre des alttestamentlichen Buches gelangt er zum Schluss, dass Geduld das beste Mittel gegen Gicht sei, wenn die medizinische Kunst keinen Rat mehr wisse:

²⁵⁶ Ebd., S. 97.

²⁵⁷ „Sic fallo miseros obliviscorque dolores: | Longa venit brevior sic mihi saepe dies.“ Ebd., S. 108.

²⁵⁸ Ebd., S. 42.

Nam podagra articulos quoties mihi dira perurit,
 Et nihil Hippocrates, nil Avicenna iuvat;
 Arripio historiam tot dura ferentis Iobi,
 Explicita est studio quae bene Beza tuo:
 Inde malum contra tantum tantosque dolores,
 Depromo medicam quod mihi praestet opem.
 Quid sit scire cupis? Patientia quae levat aegros.
 Et superat victrix quicquid in orbe grave est.²⁵⁹

So oft die grässliche Gicht mir die Gelenke verbrennt und Hippokrates nichts, nichts Avicenna hilft, ergreife ich in Eile die Geschichte Hiobs, der so viel Mühsal ertrug; sie wurde durch deinen Eifer, Beza, gut ausgelegt. Dorther entnehme ich ein Heilmittel gegen das so große Übel und die so heftigen Schmerzen, das mir Hilfe gewährt. Was es sei, willst du wissen? Geduld, die die Kranken erleichtert und als Siegerin überwindet, was auch immer in der Welt beschwerlich ist.

Verschafft man sich einen Gesamtüberblick über die Texte, in denen der Dichterarzt auf sein Gichtleiden rekurriert, so lassen sich bestimmte Tendenzen und Gravitationsfelder ausmachen. Gerade die frühen Stücke problematisieren Grenzen und Möglichkeiten der Selbstdisziplinierung, und dies sowohl in ethischer wie diätetischer Hinsicht, mit Blick auf Duldsamkeit (*patientia*) und Maßhalten (*frugalitas*). Was Interventionen jenseits der Selbstsorge anbelangt, so kommen (wenn auch nur vereinzelt) medikamentöse und balneotherapeutische Behandlungsformen zur Sprache. Größeres Interesse finden die sozialen Folgen der Gicht: Die Krankheit wird zur Krise eines mobilen Dichters, dem es nicht länger (oder zumindest nicht im vollen Umfang) möglich ist, an den gelebten Formen humanistischer Freundschaftskultur zu partizipieren. Spätestens in der Alterslyrik wird die Immobilisierung des Dichters dann zu einer existenziellen Notlage: Was Posthous in seinen Gicht-Gedichten vermittelt, ist der Eindruck einer anhaltenden Gebrechlichkeit (*debilitas perennis*), Lebensqualität hängt für ihn an Bewegung und Beweglichkeit, an *motus* und *ambulatio*, ein Leben im Sitzen (*vita sedentaria*) wird ihm zum Tod. Er sieht sich als unnütze Last (*„inutile pondus“*), die ihn selbst beschwert, und fürchtet sich vor einer Zerdehnung des Alters (*senecta longa*) und einem unnötigen Hinauszögern seines Todes.

Dass die ‚Henkerin‘ Gicht für Posthous nicht nur nachteilig war, anerkennt er bloß in einem Gedicht, das freilich nicht ohne Ironie auskommt. Wie die Gestirne stehen, ob es windet, regnet oder schneit, alle diese Fragen vermöge der Dichter zu beantworten, ohne dass er komplizierte Berechnungen anstelle oder den Himmel betrachte:

259 Ebd., S. 66.

mihi podagra

Longe certius omnia illa dictat,
 Vellicans leviter modo hunc, modo istum,
 Pedem: commoditate me podagra
 Hac beat. NIHIL EST NOCERE NATUM,
 QUOD NON PARTE ALIQUA IUVARE POSSIT.²⁶⁰

Mir zeigt die Gicht alle jene Dinge lange im Voraus recht zuverlässig an. Indem sie bald diesen, bald jenen Fuß sanft kneift, beglückt mich die Gicht mit dieser Annehmlichkeit. Es gibt nichts Schädliches, was nicht in irgendeiner Hinsicht helfen könnte.

²⁶⁰ Ebd., S. 162.

3 Religiöse Sinngebung

3.1 Zwischen Hiob und Lazarus (Balthasar Paminger)

Bei Posthlius verschaffte sich mit Hiob eine religiöse Identifikationsfigur Präsenz, die beim folgenden Dichter besondere Wirkung entfalten wird: Balthasar Paminger. Der älteste Sohn des Leonhard Paminger, eines seinerzeit berühmten Komponisten,²⁶¹ starb bereits in seinem vierundzwanzigsten Lebensjahr, nachdem ihn – mit nur elf Jahren – eine Krankheit befallen hatte, von der er sich nie mehr erholen sollte. Seine Qualen verewigte der Leidgeprüfte in drei Gedichten, in zwei Elegien und einer Epode. Wir entnehmen diesen Stücken, dass Balthasar an der Krankheit ebenso litt wie unter ihrer erfolglosen Behandlung („qui nulla sanabilis arte | sum“).²⁶² Offenbar plagte den Knaben ein Hautleiden (Balthasar spricht von einem prometheischen Übel), das mit Lähmungserscheinungen einherging:

Nec bene finieram quartae trieteridis annos,
Nec vitae candor fluxerat ille meae.
Atque ita cum tenerae in primo fervore iuventae
Essem morborum nescius atque mali:
Heu misero mihi quam subito et crudeliter hausit
Psora prometheis dolia plena malis.
Cuius ego aspera iura tuli tot perditus annos
Hactenus, ut mirer, me potuisse pati.
Illa meo victrix iniecit vincula collo,
Corporis et dotes abstulit, illa tenet.
Et tot per casus miserum iactavit acerbos,
Ut nunc ipse suae volvar ad ima rotae.²⁶³

Ich war keine zwölf Jahre alt und mein Lebensglanz noch nicht verblasst. Als ich so vom ersten Ungestüm meiner zarten Jugend erfüllt war und noch keine Krankheiten und kein Übel kannte, da überschüttete mich Armen unversehens und in grausamer Weise eine Räude mit Fässern voller prometheischer Qualen. Ohne Aussicht auf Rettung ertrug ich ihre strenge Herrschaft bis jetzt schon so viele Jahre, dass es mich wundert, sie überhaupt ertragen haben zu können. Als Siegerin über mich legte sie meinen Hals in Fesseln, sie raubte und hält meine Körperfunktionen im Besitz. Sie plagte mich mit so vielen bitteren Schicksalsschlägen, dass mich das Rad [gemeint ist das Rad der Fortuna] nun zum tiefsten Punkt hin schleudert.

261 Zur Familie Paminger Heinz-Walter Schmitz: Die Paminger – Eine Familie im Spannungsfeld der Konfessionalisierung. In: Ostbairische Lebensbilder 1 (2004), S. 59–78.

262 Sophonias Paminger: Poematum Libri Duo. Primus Elegiarum et Epigrammatum [...] Secundus Funerum et Lyricorum versusum [...]; His Accessit Liber Poematum Balthaseris Pamingeri [...]. Nürnberg: Valentin Neuber, 1557 [= VD 16 P 70], Bl. K 6^r.

263 Ebd., Bl. K 1^v–K 2^r.

Unter einem produktionsästhetischen Aspekt besteht das primäre Anliegen von Balthasars Gedichten darin, das Leiden zu erleichtern: Seine Dichtung, so betont der Kranke, dient ihm zur Tröstung. Vielleicht in Anspielung auf die Darstellung lebendiger Gerippe in den zeitgenössischen Totentänzen präsentiert sich Balthasar in der zweiten Elegie als lebendige Leiche (*cadaver vivum*), die Lust allein aus der poetischen Tätigkeit zieht. Balthasar argumentiert wie Ovid, den im Exil ebenfalls die Musen aufrichten mussten:²⁶⁴ „Nur die Musen bieten dem Armen noch Trost, alle übrigen Freuden wurden mir genommen.“²⁶⁵ Während sich Balthasar in der poetologischen Reflexion aber auf antike Konsolationsliteratur bezieht, nimmt er in der poetischen Praxis zuallererst Maß an der christlichen Trosttradition. Nachdem er den Ausbruch seiner Krankheit rekapituliert hat, klagt er im ersten Gedicht über sein Schicksal, für das er mehrere Ausdrücke und Konzepte bemüht, ‚sors‘, ‚fatum‘ und die ‚*levitas fortunae*‘. Balthasar versammelt also ganz unterschiedliche Schicksalsbegriffe mit jeweils spezifischen Nuancen und Assoziationen, vom Götterspruch über das zugeteilte Los bis hin zum kontingenten blinden Glück. Diese Konstellation ist in gewisser Hinsicht bezeichnend für Balthasars Unsicherheit, wenn es darum geht, die Ursache der Krankheit zu benennen. Er erwägt zwar zuerst, dass sein hartes Los in früheren Sünden wurzele, im leichtsinnigen Handeln seiner vergangenen Kindheit (*„aetatis temeraria facta prioris“*). Diese Möglichkeit überzeugt ihn jedoch nicht, da er zwar kleinere Fehlritte erkennt, aber kein gewichtigeres Vergehen präsent hat:

Omnia cur igitur temere insimulem mea facta,
 Et teneram vitam? crimina si qua patent.
 Ut sic immerito, quae non sint, nec fuerintque
 Dicantur tanti causa fuisse mali.
 Mitto arcana Dei, nec perscrutari ausim
 Quaerere quae mentis Religio ipsa vetat.²⁶⁶

Warum sollte ich also vorschnell alle meine Handlungen und mein junges Leben verdächtigen, wenn doch nur einige Sünden offenbar sind? So, dass man ohne Recht diejenigen zur Ursache eines derart großen Übels erklärt, die es weder sind noch waren. Ich lasse die Geheimnisse Gottes fahren und will es nicht länger wagen, zu durchforschen, was die Religiosität selbst der Seele zu erfragen verbietet.

²⁶⁴ Dazu Wilfried Stroh: Tröstende Musen: Zur literarhistorischen Stellung und Bedeutung von Ovids Exilgedichten. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 31,4 (1981), S. 2638–2684.

²⁶⁵ „Musae duntaxat misero solatia praebent, | Caetera sunt misero cuncta peresa mihi.“ Paminger: *Poemata*, S. K 4^v.

²⁶⁶ Ebd., Bl. K 2^v.

Im Anschluss bricht die monologische Form der Elegie unerwartet auf, indem sich nunmehr der Adressat des Gedichts einschaltet, Veit Dietrich, Luthers Sekretär auf der Veste Coburg. Zusammen mit Luther und Philipp Melanchthon gehörte Dietrich zu den protestantischen Briefkorrespondenten von Balthasars Vater Leonhard, einem Sympathisanten der Reformation, der seinen jüngeren Sohn Sophonias Paminger an der Nürnberger Kirche St. Sebald von Dietrich unterrichten ließ.²⁶⁷ So erstaunt es nicht, dass Balthasar gerade ihm eine ‚consolatio‘ in den Mund legt. Im Zeichen der ‚aedificatio‘ will die Rede trösten und mahnen und ist sichtlich bemüht, möglichst viele Argumente beizubringen, um Balthasar zu erbauen. Unter Rekurs auf den berühmten Satz des Ekklesiasten: „Nichts unter der Sonne ist neu“²⁶⁸ ruft der ‚consolator‘ dem Kranken zuerst in Erinnerung, dass sein Schicksal kein singuläres sei, um ihm dann einzuschärfen, nicht länger „erfolglos zu suchen, was verloren ist.“²⁶⁹ Den Klagefluss sucht er zu unterbinden, indem er an die Frömmigkeit des Kranken appelliert: „Hör endlich auf, in deinem Herzen nichtige Klagen zu wälzen – oder ist das denn bitte deine Hoffnung und dein Glaube?“²⁷⁰ Dietrich erinnert Balthasar an die Unbeständigkeit der Welt (Stichwort *Fortuna*), der Balthasar umso gefestigter begegnen müsse: „Was verzweifelst du, wo es doch in menschlichen Angelegenheiten nur Unbeständigkeit gibt, und was erhofft sich diese Furcht?“²⁷¹ Um das stoische Argument der ‚inconstantia‘ theologisch einzuholen, ergänzt Dietrich, dass Gott zumal jene züchtige, die er liebt, bevor er Balthasars partikulären Fall ins Allgemeine hebt:

Absit, ob haec quae nunc pateris charissime fili
 Ut curae credas te minus esse Deo.
 Quin magis ipsius mentem perpende benignam,
 Nam quem castigat, diligit ipse simul.
 Sed nec te solum tot acerba tulisse putabis,
 Haec eadem multis sors obeunda fuit.²⁷²

Mein geliebtes Kind: Glaube nicht, du lägest Gott wegen der Übel, die du nun leidest, weniger am Herzen. Erwäge vielmehr sorgfältig seine gütige Absicht, denn wen er züchtigt, den

267 Vgl. Ellinger, Bd. 2, S. 227f.

268 „nihil sub sole novum“ (Koh 1,10). Text und Übers. nach Hieronymus: *Biblia sacra vulgata*. Lateinisch-deutsch. Hg. von Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers, Michael Fieger. 5 Bde. Berlin, Boston 2018.

269 „quod amissum est, incassum quaerere.“ Paminger: *Poemata*, Bl. K 2^v.

270 „Desinito tandem questus in pectore inanes | Volvere, an haec spes est, et tua quaeso fides?“ Ebd.

271 „Nullaque in humanis cum sit constantia rebus | Quid dubitas? et quid vult timor iste sibi?“ Ebd.

272 Ebd., Bl. K 2^v–K 3^f.

liebt er auch. Du sollst aber nicht denken, dass nur du so viele Widrigkeiten erduldet hast – viele ereilt dasselbe Schicksal.

„[P]edantisch beschwichtigend[]“ erschien einst Georg Ellinger Dietrichs Rede,²⁷³ die ihre Wirkung gleichwohl nicht verfehlt: Balthasar entschuldigt die Klagen mit der ‚asperitas malorum‘, der Härte seines Leidens, und bittet den Tröster um Verzeihung für seine entgleisende Rede (‚lubrica lingua‘). Müßig wäre die Frage, wie weit die ‚consolatio‘ auf tatsächlicher (geleisteter) Seelsorge durch Dietrich basiert; wichtiger ist die Beobachtung, dass Balthasar sich nicht selbst den Trost zuspricht, sondern den Umweg nimmt über eine dritte Instanz, und damit über die rhetorische Strategie der ‚sermocinatio‘.²⁷⁴ Die Selbsttröstung gerät zu einem Zwiegespräch und gewinnt, umwaltet von der Autorität des Reformators, an Gewicht. Woran sich Balthasar orientiert, liegt auf der Hand, imitiert er doch deutlich genug die dialogische Form des Hiob-Buches. Auch Balthasars Reflexion darüber, ob sein sündiges Handeln Ursache der Krankheit sei, spiegelt wohl nicht unmittelbar innerpsychische Prozesse des Autors, sondern erinnert an die biblische Figur, die sich auf der Seite des Gerechten sieht und ihr Leiden ebenso wenig auf Sünden zurückzuführen bereit ist wie Balthasar.

Verbreitung fanden Balthasars Texte erst zehn Jahre nach seinem Tod, als Sophonias, der Bruder, eine Sammlung mit eigenen Gedichten vorbereitete, in die er auch Gedichte von Balthasar aufnahm. Sie waren, trotz der kurzen Lebenszeit ihres Verfassers, umfangreich genug, ein Buch zu füllen, „geschrieben mitten im Weltmeer der Mühsal“, wie es auf dem Titelblatt heißt.²⁷⁵ Relevant ist die Überlieferungslage, weil Balthasars Gedichte damit in einen sinngebenden Rahmen eingefasst sind: Sophonias fungiert nicht nur als Herausgeber und Nachlassverwalter des Bruders, sondern zugleich als Ausleger seiner Poesie, der ihr in Paratexten eine bestimmte Deutung unterlegt. Zugänglich wird uns mit Balthasars Gedichten eine ‚Leseanleitung‘, mit der ein Angehöriger die Rezeption der Gedichte steuern will. Dazu gehört, zum Ersten, ein Epitaphium, das Sophonias wohl erst für die posthume Ausgabe verfasst hatte. Er rühmt die Geistesschärfe des Bruders, bevor er zur grässlichen Seuche (‚dira lues‘) überleitet, die dessen jungen Körper entstellt habe. Derart soll das Übel gewesen sein, dass man den Verstorbenen für einen zweiten Lazarus halten wollte:

Undecimum vere simul ac compleverat annum,
Eheu quam dira sternitur ipse lue?

²⁷³ Ellinger, Bd. 2, S. 230.

²⁷⁴ Dazu Wolfram Groddeck: Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens. 2. Auflage. Frankfurt a. M., Basel 2008 (Nexus 7), S. 189.

²⁷⁵ „in medio aerumnarum Oceano scriptus.“ Paminger: Poemata, Bl. I 5^v.

Corporis ipsa etenim putri stillantia tabo
 Membra recusabant munus obire suum,
 Idcirco veluti captus, quocunque locatur,
 Hoc ipso solo cogitur esse loco.
 Scinditur alter pes, cranium corrumpitur, atque
 Si spectes miserum, Lazarus alter erat.²⁷⁶

Sobald er das elfte Lebensjahr vollendet hatte, ach, wie streckte ihn da eine grässliche Krankheit nieder! Indem sie sich unter der fauligen Seuche verzehrten, versagten die Glieder nämlich ihren Dienst. Daher war er gezwungen, sich wie ein Gefangener nur dort aufzuhalten, wo auch immer man ihn platzierte. Ein Fuß spaltete sich, sein Kopf wurde verunstaltet, und wenn du den Armen hättest sehen können, wäre er ein zweiter Lazarus gewesen.

Die Rekapitulation der Krankheit, die offensichtlich Anleihen nimmt bei Balthasars eigener Darstellung, begründet der Bruder damit, dass sie dem Wanderer die ‚conditio humana‘ und die Hinfälligkeit seines Lebens einprägen solle: „Balthasar möge dich an die Bedingungen des Menschseins erinnern, er möge dir immer ein Bild deines zerbrechlichen Lebens sein.“²⁷⁷ Diese mahnende, didaktische Funktion unterstreicht Balthasar gleich selbst, so jedenfalls will es die Suggestion eines darauf folgenden Epigramms, das nunmehr den Geist des Toten zu Wort kommen lässt: „Viatores Balthesaris Genius alloquitur.“²⁷⁸ Während das Epitaph in erster Linie darauf abhebt, Balthasars Fall zu generalisieren, legt die Anrede den Akzent auf die Exemplarität seiner Person, die dem stellvertretenden Wanderer einen Begriff von Duldsamkeit im Leiden vermitteln könne:

Disce meo exemplo saevos perferre dolores
 Fortiter in Christo, qui mea busta vides
 Aspice me quisquis morbos fers, atque tulisti, et
 Te penitus dices nil tolerare novi.²⁷⁹

Lerne, wenn du mein Grab erblickst, von meinem Beispiel, heftige Schmerzen in Christus tapfer auszuhalten. Wer immer du bist und an Krankheit leidest oder littest – schau auf mich und du wirst sagen, dass du gar nichts Neues erduldest.

Mit dem Epitaph für den Bruder und der Anrede an den Wanderer präpariert Sophonias die Lektüre der Krankheitsgedichte, indem er als Hinterbliebener Balthasars langen Leidensweg interpretiert, die Interpretation aber auch Balthasar selbst in den Mund legt. Diese Tendenz, den Bruder auf der Grundlage der vorlie-

²⁷⁶ Ebd., Bl. E 8^v.

²⁷⁷ „Balthesar humanae admoneat te conditionis, | Sit fragilis vitae semper imago tuae.“ Ebd., Bl. F 1^r.

²⁷⁸ Ebd.

²⁷⁹ Ebd.

genden Krankheitsgedichte zu einem mahnenden Exemplum zu machen, verstärkt sich in der späteren Vorrede, die der Bruder dem Probst Augustin Münich von Ranshofen zueignet. Sophonias assoziiert den Bruder mit Hiob und mit anderen Heiligen, er zeichnet ihn als vorbildlichen Kranken und präsentiert seine ‚poemata‘ als Lehrstücke, die in gesundheitlichen Nöten habituelle Orientierung bieten könnten: „Wir wollen also am Beispiel unseres Balthasar lernen, alle Widrigkeiten mit gefasstem Herzen zu ertragen, im Vertrauen auf die Hilfe unseres alleinigen Retters Jesus Christus.“²⁸⁰ Balthasar wird zum Modellfall und lässt den Bruder Bibelstellen versammeln, in denen menschliches Leiden Ausdruck eines zwar züchtigen, insofern aber auch liebenden Gottes sei. Daneben äußert sich Sophonias zum Kontext der Gedichte und zu den Beweggründen, die ihn veranlasst hätten, den Nachlass des Bruders ans Licht zu bringen. Ähnlich wie in den vorangehenden Grabgedichten, auf die Sophonias zurückverweist, skizziert er die Lage des Bruders, schildert eindringlich die Qualen, die jener durchlitten habe, und erinnert die Treulosigkeit der Ärzte, von der der Bruder im ‚carmen querulatorium‘ spricht. Sophonias unterstreicht die Trostfunktion der Poesie,²⁸¹ die Balthasar seinen Texten zugewiesen hatte, und argumentiert mit Ovid (Tristie 4,3, v. 38), dass Klagen Schmerzen intensivieren und reduzieren. Trost soll für Balthasar die musische, gebundene Verlautbarung seiner Schmerzen gewesen sein:

*Scriptis plaeraque (partim deplorandi et mitigandi status sui causa, Ovidius enim ait: Expletur lachrymis egeriturque dolor, partim vero fallendi temporis gratia) circa vitae suae finem, nam antea non nisi prosa scribere consueverat.*²⁸²

Vieles schrieb er gegen Ende seines Lebens, zum Teil, um seinen Zustand zu beklagen und zu mildern – Ovid sagt nämlich: ‚Mit Tränen wird Schmerz angereichert und beseitigt‘ –, zum Teil aber, um die Zeit zu vertreiben, denn vorher pflegte er nur Prosa zu schreiben.

Die erschwerten biographischen Bedingungen, unter denen die Gedichte entstanden sind, hätten freilich Spuren in ihnen hinterlassen, konzidiert Sophonias und gesteht, dass ihr Aufbau und ihr Ausdruck wohl stellenweise mangelhaft seien. Mit Rücksicht auf den deplorablen Zustand des Verfassers werde man aber ohnehin keine formvollendeten Texte erwarten: „Einer, der in so heftige Sorgenstürme geraten ist, ist weit davon entfernt, dass er beim Schreiben oder Sprechen mit

²⁸⁰ „Huius igitur Balthaseris nostri exemplo omnia adversa pectore praesenti ferre discamus, solius Christi Iesu salvatoris nostri ope freti.“ Ebd., Bl. I 4^v–I 5^r.

²⁸¹ Im Epitaphium auf Balthasar, das er offenbar erst für die spätere Ausgabe verfasst hatte, entwirft er die Gedichte ebenfalls in Opposition zu Balthasars Elend: „Musae delitias tantum tribuere misello, | His miserum tempus fallere suetus erat.“ [Nur die Musen bereiteten dem Elenden Vergnügen, mit ihnen vertrieb er gewöhnlich seine traurigen Stunden.] Ebd., Bl. F 1^r.

²⁸² Ebd., Bl. I 4^v.

großer Sorgfalt auf diejenigen Aspekte achten könnte, die den Bau der Rede oder die Gewährtheit der Worte betreffen.²⁸³ Sophonias betont, dass er ganz bewusst nicht in die Textgestalt eingegriffen habe, weil die Aufmerksamkeit nicht so sehr auf den Texten selbst als auf dem Beispielcharakter des Bruders ruhen solle:

*Mutasset forte aliqua si vicisset, quae consulto mutare noluimus, haec nullam aliam ob causam publicantes, quam quod quasi exemplum quoddam hominis afflicti, animique omnia adversa post diuturnam gravissimamque cum carne luctam in fiducia misericordiae Dei propter Christum fortiter vincuntis, extare volebamus.*²⁸⁴

Wenn er noch lebte, hätte er vielleicht manches umformuliert, was ich absichtlich nicht tun wollte. Ich veröffentliche sie nämlich aus keinem anderen Grund, als dass ich gleichsam ein schlagendes Beispiel eines wahrhaft angefochtenen Menschen und seines Gemüts beisteuern wollte, das nach täglichem Ringen mit dem Fleisch im Glauben an die Barmherzigkeit Gottes um Christi willen alle Widrigkeiten tapfer überwand.

Die Pointe der Vorrede besteht also offenbar darin, dass sie zwar den Kranken stilisiert, nicht aber seine Texte. Sophonias nötigen die Gedichte eine ‚captatio benevolentiae‘ ab, fordern ihn dazu auf, den „Candidus Lector“ um Wohlwollen bei der Lektüre der potenziell fehlerhaften Texte zu bitten: „Falls er [der „Lector“] etwas finden sollte, das nicht ganz so gewählt, passend oder angemessen geschrieben ist, wird er es ohne Mühe durchgehen lassen, wenn er die ach so traurige Verfassung des Autors, die ich oben in den Grabgedichten im Vorbeigehen berührt habe, mit geistigen Augen betrachtet.“²⁸⁵ Ein Risiko stellt der ungeschliffene Zustand der Gedichte aber gerade nicht dar, im Gegenteil: Er macht die Hinterlassenschaft des Kranken zu einem authentischen Zeugnis, an dem sich die Spuren einer hiobschen Existenz erhalten haben.

3.2 Gottes Wort als Therapeutikum (Johannes Clajus)

Auch wenn der Auftritt des Reformators Veit Dietrich an Balthasars Protestantismus keinen Zweifel lässt, handelt es sich bei seiner Krankheitsdichtung nicht um konfessionalistische Poesie. Dies unterscheidet ihn von denjenigen Dichtern, mit

²⁸³ „Tantum abest ut quispiam in tantis constitutus aerumnarum procellis in scribendo dicendove curiosius ea quae ad sermonis structuram, et verborum elegantiam attinent, observare queat.“ Ebd.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ „si quid minus eleganter, apte, aut apposite scriptum deprahendet, facile condonabit, ubi Authoris miserimum vitae statum, quem supra in Funebribus nostris obiter attigimus, animi oculis contemplabitur.“ Ebd., Bl. I 4^r.

denen wir uns im Folgenden auseinandersetzen wollen. Zu ihnen gehört, erstens, ein ‚poeta‘, über den die Literaturgeschichte ein vernichtendes Urteil fällt: Johannes Clajus. „[D]ürre[n] Verstand“ bescheinigt ihm Georg Ellinger²⁸⁶ und wird kaum müde, seine Geringschätzung für Clajus’ Schaffen auszudrücken: „Die Ausflüge in das Reich der Lyrik zeigen, daß poetische Gaben ihm nicht innewohnen.“²⁸⁷ Einzig für die *Precationes* (1601, posthum), eine Sammlung gebethafter Lyrik, die sich auf fünf Bücher verteilt, kann Ellinger sich erwärmen, soweit sie biographische und familiäre Nöte, also „das Erlebte“ reflektiert.²⁸⁸ Von solchen Nöten wollen wir ausgehen: Als Clajus 1566 auf dem rechten Ohr ertaubt, verfasst er zur Adventszeit ein Gedicht mit der inständigen Bitte an Christus, sein Leiden zu kurieren. Clajus findet sich wieder in der Situation des sogenannten Taubstummen, dem Jesus nach Ausweis des Markus-Evangeliums Heilung brachte, indem er den Hörsinn mit dem aramäischen Befehl ‚Hephatha‘ (re-)aktivierte:

Vnd er nam jn von dem Volck besonders / vnd legete jm die Finger in die Ohren / vnd spützet / vnd rüret seine Zunge / vnd sahe auff gen Himmel / seufftzt / vnd sprach zu jm / Hephathath das ist / thu dich auff. Vnd als bald thaten sich seine Ohren auff / vnd das band seiner Zungen ward los / vnd redet recht.²⁸⁹

Die Heilungswunder der Bibel bilden die argumentative Grundlage, auf der Clajus seine Bitte ausbreitet. Er rekurriert auf die Heilung von Tauben, Stummen und Blinden und etabliert so eine typologische Verbindung zu den biblischen Figuren, an denen der Thaumaturg Christus offenbar geworden sei: „Ich bitte dich, heile mir das geschädigte Ohr, damit der Ton in beide Öffnungen eindringen kann.“²⁹⁰ Doch so lästig die einseitige Taubheit auch ist: Um nicht in Konflikt mit dem göttlichen Willen zu geraten, hütet sich Clajus davor, seine Heilung zu forcieren. Entscheidender als die Therapie des Körpers, so räumt er ein, sei ohnehin die

286 Ellinger, Bd. 2, S. 259. – Zu Clajus als „Pionier der deutschen Sprachwissenschaft“ Jörg Robert: Reformation und Literaturreform. Spracharbeit, Purismus und Poetik im 16. und 17. Jahrhundert (Luther, Clajus, Opitz). In: Reformation als Transformation? Interdisziplinäre Zugänge zum Transformationsparadigma als historiographischer Beschreibungskategorie. Hg. von Volker Lepin, Stefan Michels. Tübingen 2022 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 126), S. 259–273, (Zitat S. 261).

287 Ellinger, Bd. 2, S. 258.

288 Ebd., S. 259.

289 Mk 7,33–35. Zitiert nach Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrifft / Deudsch / Auff new zugericht. D. Mart. Luth. Begnadet mit Kurfürstlicher zu Sachsen Freiheit. Gedruckt zu Wittemberg / Durch Hans Lufft. M.D.XLV. [Faksimilierte Ausgabe der Lutherbibel von 1545, auf Handformat verkleinert. Stuttgart 1967].

290 „Quaeso mihi sanes laesam feliciter aurem, | Ut possit geminos vox penetrare poros.“ Johannes Clajus: *Precationum Libri Quinque*. Wittenberg: Samuel Selsch und Lorenz Säuberlich, 1601 [= VD 17 3:314598F], S. 66.

Verarztung der Seele, von der er weiß, dass der Heiland sie ihm nicht ausschlagen werde:

Quamlibet est durum, sensus hac parte carere,
 Sit tamen arbitrii res ea tota tui.
 Dum modo sub tacito sanes mihi pectore morbos,
 Quod te Christe rogo, quodque negare nequis.²⁹¹

So hart es auch ist, des Gehörsinns auf dieser Seite [gemeint ist die rechte] zu entbehren, sei die ganze Angelegenheit dennoch deinem Willen anheimgestellt, solange du mir nur die Krankheiten im stillen Herzen heilst, worum ich dich, Christus, bitte und was du nicht ablehnen kannst.

Über die Taubheit als äußeren Anlass des Textes kommt eine Krankheit in den Blick, die noch schwerer wiegt, umgekehrt aber nicht im selben Maße evident ist: die Sünde. Am einseitigen Hörverlust entdeckt Clajus seine innerliche Taubheit als Ausdruck einer mangelnden Empfänglichkeit für die Worte des Heilands; was im evangelischen Bericht als Befehl an den Kranken ergeht, wird bei ihm zur Bitte an den Seelenarzt: Mit Anklängen an das Herrenwort ‚Hephatha‘ („das ist / thu dich auff“) schreibt er: „Lass mich mit offenem Ohr deine Worte, die uns zu den seligen Dächern des Himmels rufen, glücklich empfangen.“²⁹² Taubheit ist aber nur ein Bild, das der Dichter bemüht, um sein seelisches Leiden zu illustrieren. Im Hinblick auf die innerlichen Krankheiten, für die der körperliche Zustand sensibilisiert, fallen in der Dichterfigur sämtliche Typen von Kranken, die Jesus einst heilte, in eins – Clajus ist taub, stumm und blind:

Deque meis oculis caliginis abluere coenum,
 Ut videam rectum, per quod eatur, iter.
 [...]
 Intricata meae quoque detrahe vincula linguae,
 Ut fundat sanctos non remorata sonos.²⁹³

Wasch den Schmutz der Dunkelheit von meinen Augen, damit ich den rechten Weg sehe, auf dem man gehen soll. [...] Zerreiße auch die verwickelten Bande meiner Zunge, damit sie ungehindert heilige Töne von sich geben kann.

Die Nachahmung biblischer Kranker, wie Clajus sie erprobt, ist kein voraussetzungsloses Experiment, sondern hat jenseits des biblischen Referenztextes exegetische Bedingungen. Für Luther gehört der Taubstumme zu denjenigen Figuren, an

²⁹¹ Ebd.

²⁹² „Fac patula accipiam tua verba fideliter aure, | Quae nos ad coeli tecta beata vocant.“ Ebd., S. 67.

²⁹³ Ebd.

denen auf der einen Seite die Sündenkrankheit sichtbar wird, auf der anderen Seite aber auch angedeutet ist, wie Christus der Menschheit Heilung bringt.²⁹⁴ Taubstumm seien die Menschen, seitdem sie der Teufel dem Tod (und damit der Hölle) preisgegeben habe; das mit Christus identische Wort Gottes, hier manifest im Hephatha-Befehl, bewirke Heilung, seelische sowohl wie körperliche: „Ein jeglicher Mensch, der Christi Wort ‚Tue dich auf‘, durch das der Taubstumme geheilt wurde, glaubend als zu ihm gesprochen annimmt, wird – so Luther – geistlich heil und hörend.“²⁹⁵ Nach Sichtung des Taubheitsgedichts bedürfte es eigentlich keines weiteren Beweises, dass der Theologe Clajus mit dieser lutherischen Auslegungstradition vertraut war. Gleichwohl ist ein Blick auf den Perikopendichter lohnend, weil dieser exegetisch ausfaltet, was der Krankheitsdichter literarisiert. Clajus verfasste vier Bücher mit Auslegungen der Perikopen, die zwischen 1572 und 1597 fünfmal aufgelegt wurden. Das hier interessierende Kapitel im Markus-Evangelium ist der Perikope auf den 12. Sonntag nach Trinitatis zugeordnet, bei deren Auslegung Clajus ähnlich wie Luther argumentiert. Er erklärt, der Taubstumme sei ein Abbild des menschlichen Geschlechts, eine ‚imago generis nostri‘, und profiliert den Gottessohn als Arzt, der uns mit seinen heilenden Händen (‚manus medicae‘) gesund mache: „Auf dieser Welt gibt es keinen hervorragenderen Arzt, kein Übel ist stärker als seine Kunst.“²⁹⁶ Clajus unterstreicht, wie wichtig der Hörsinn für das Heil des Menschen sei, da der Glaube allein aus dem Wort hervorgehe (‚venit ex verbo, non aliunde, fides‘).²⁹⁷ Den Zusammenhang zwischen Hören, Glauben und Heilung aufschlüsselnd, notiert er:

Salvus ut esse queas, credas: ut credere possis,
 Auribus accipias dogmata sancta Dei.
 Per sua verba potens Deus est, per verba salutem
 Non alia nobis dat ratione Deus.²⁹⁸

Damit du gesund sein kannst, musst du glauben. Damit du glauben kannst, musst du mit deinen Ohren die heiligen Lehren Gottes aufnehmen. Durch sein Wort ist Gott mächtig, durch sein Wort, nicht auf andere Weise, gibt Gott uns Gesundheit.

294 Vgl. Johann Anselm Steiger: Hephata! Ein geistliches Gedicht des Dichters und Arztes Paul Fleming und dessen auslegungshistorischer Kontext. In: Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640). Hg. von Stefanie Arend, Claudius Sittig. Berlin, Boston 2012 (Frühe Neuzeit 168), S. 115–140, hier S. 115–118.

295 Ebd., S. 115.

296 „Hoc medicus toto non est praestantior orbe, | Istius nullum plus valet arte malum.“ Johannes Clajus: Explicationum Anniversariorum Evangeliorum Libri Quattuor [...]. Leipzig: Hans Steinmann, 1579 [= VD 16 C 3984], S. 447.

297 Ebd., S. 448.

298 Ebd.

Das potente Wort Gottes ist bei keinem der hier versammelten Dichter so präsent wie bei Clajus, der in den *Precationes* immer wieder Gelegenheit findet, Luthers Medizinaltheologie schöpferisch umzusetzen. Als seine erste Frau, Anna Starcke, 1567 an einer gefährlichen Krankheit leidet, wendet er sich in einem Hymnus an den Arzt Christus und schildert dem Gottessohn die Not seiner Gattin. Clajus etabliert einen Gegensatz zwischen den irdischen Medikamenten und der himmlischen Heilkunst, zwischen den ratlosen Ärzten und Christus:

Desperant medici, quamvis medicamina mittant,
 Omnia conantur, sed dubitanter agunt.
 Quapropter supplex hoc in discrimine Iesu
 A<d> [korrigiert aus „At“] te confugio, tu pie Christe iuva.
 Tu bonus es medicus, quo non praestantior alter,
 Qui medicari animis corporibusque potest.²⁹⁹

Die Ärzte verlieren die Hoffnung, obwohl sie Medikamente bringen; alles versuchen sie, aber sie tun es in Zweifel. Deswegen flüchte ich in dieser höchsten Gefahr demütig bittend zu dir, Jesus. Hilf du, lieber Christus! Du bist der gute Arzt, kein anderer ist besser, du kannst Seelen und Leiber heilen.

Der darauf folgenden Aretalogie fällt die Aufgabe zu, Christus als göttlichen Stifter der Arzneikunst und als Herrn über die Heilpflanzen zu rühmen: „Inventum medicina tuum est, opiferque per orbem | Diceris, et vivens omnis origo boni.“³⁰⁰ Die Rückführung der Medizin auf den Heilsbringer Christus revidiert anspielungsreich die pagane Begründung der ‚ars medica‘, ist es bei Ovid doch Apollo, der die ‚inventio medicinae‘ unter seine Leistungen rechnet: „inventum medicina meum est opiferque per orbem | dicor et herbarum subiecta potentia nobis.“³⁰¹ Die Fortsetzung der Aretalogie verbindet dann mehrere Heilungsberichte zu einer eindrücklichen Zusammenschau biblischer Genesungswunder. Zur Sprache kommen die blutflüssige Frau, der Gelähmte, die Tochter des Jairus, das Kind mit Fieber, der Jüngling von Nain sowie Lazarus:

Quam nemo poterat bis sex sanare per annos,
 Desperata tuam foemina sensit opem.
 Trigintaque octo recubans paralyticus annos
 Ad vada Bethesdae, te medicante valet.
 Ardentem febris puerum mortique propinquum,
 Patre tuam mentem sollicitante, iuvas.

²⁹⁹ Clajus: *Precationes*, S. 123.

³⁰⁰ „Die Medizin ist deine Erfindung, und der ganze Erdkreis kennt dich als Heilsbringer und als lebendige Quelle alles Guten.“ Ebd.

³⁰¹ Ovid, *Metamorphosen* 1,521f. (zitiert nach Ovid: *Metamorphosen*, hg. Tarrant).

Quaeque exhalarat vitam paulo ante, Iairi
 Filiolam sola surgere voce iubes.
 Tu revocas viduae medio de funere natum,
 Qui iam iamque solo contumulandus erat.
 Voce tua tumulo redivivus Lazarus exit,
 Qui putris quarto coeperat esse die.³⁰²

Die verzweifelte Frau, die während zwölf Jahren niemand heilen konnte, fühlte deine Hilfe. Der Gelähmte, der achtunddreißig Jahre lang ans Bett gebunden war, wird beim Teich Bethesda dank deiner Hilfe gesund. Dem Knaben, fieberheiß und dem Tod nahe, halfst du, als sein Vater dich anrief. Die Tochter des Jairus, die kurz zuvor das Leben ausgehaucht hatte, heißt du mit einem einzigen Wort sich wieder erheben. Den Sohn der Witwe, den man schon in der Erde begraben wollte, riefst du mitten aus dem Tod zurück. Durch dein Wort verlässt Lazarus, der am vierten Tag zu faulen begann, lebend sein Grab.

Wie die wiederholten Rekurse auf die Stimme verdeutlichen („Iairi | Filiolam sola surgere voce iubes“; „Tu revocas viduae medio de funere natum“; „Voce tuo tumulo redivivus Lazarus exit“), hängt die ‚*medicina spiritualis*‘ allein am Wort Christi, dessen Potenz an den letzten Exempeln – der Tochter des Jairus, dem Jüngling von Nain und Lazarus – eine eschatologische Ausdehnung erreicht, sofern die jeweilige Wiederbelebung die endzeitliche Auferstehung präfiguriert. Die Fortsetzung schlägt daraufhin eine Brücke von der biblischen Vergangenheit in die Lebenswelt des betenden Dichters, der sich die Kraft des Wortes jetzt auch („Nunc quoque“) für seine Gattin wünscht. Der Rekurs auf die biblischen Berichte dient also auch hier, ähnlich wie im Taubheitsgedicht, dem Zweck, Präzedenzfälle beizubringen, die die eigene Bitte befördern sollen. Clajus’ Hymne auf den ‚guten Arzt‘ und die ‚lebendige Quelle alles Guten‘ hebt das ‚*verbum Dei*‘ bzw. die ‚*vox Christi*‘ über die gelehrte Kunst der menschlichen ‚*medici*‘ hinaus und illustriert die Wirksamkeit der geistlichen Arznei an schlagenden Beispielen, um den himmlischen Arzt für die eigene Situation zu mobilisieren. Und tatsächlich: Nach einer zweiten Bitte um Heilung – „*Alia precatio auctoris pro uxore aegrotante*“³⁰³ – gesundet Anna, und Clajus stimmt ein Danklied an („*Gratiarum actio pro recuperata valetudine uxoris*“);³⁰⁴ ihre Besserung ist aber nur vorübergehend. Die Krankheit kehrt zurück, und trotz erneuter Bitten („*Alia precatio auctoris pro uxore in morbum relapsa*“)³⁰⁵ findet Anna den Tod.

Auch die Krankheiten seiner späteren Gattinnen nahm Clajus zum Anlass, um in Bittgedichten Heilung zu erleben. Neben den genannten Gedichten für Anna

³⁰² Clajus: *Precationes*, S. 123f.

³⁰³ Ebd., S. 124–128.

³⁰⁴ Ebd., S. 128–130.

³⁰⁵ Ebd., S. 130–132.

überliefern die *Precationes* ein Stück für die zweite Frau Anna Martha Pisiquin (sie war an Tuberkulose, ‚phthisis‘, erkrankt) und eines für Elisabeth Anna Martha, die 1587 von einem nicht näher spezifizierten Leiden heimgesucht wurde. Ähnlich wie die ‚precationes‘ für die erste Ehefrau zelebrieren die späteren Bittgedichte die Macht des heilsamen ‚verbum Dei‘, Herzstück jeder medizinischen Intervention. Clajus appelliert an den Arzt Christus, Anna Martha mit seiner Rechten und seinem Wort zu kurieren, und rückt die Potenz des therapeutischen ‚verbum Dei‘ in unmittelbare Nähe zum schöpferischen Logos. Gottes Wort eigne eine performative Heilskraft („Imo iuvare potes, verbum si dixeris unum“),³⁰⁶ eine ‚efficacia‘³⁰⁷ („Dic saltem verbum, meaque uxor sana resurget“),³⁰⁸ die sich in Mitteilungsformen wie Pflanzen und Arznei offenbaren könne. Ähnlich liegen die Verhältnisse im Gedicht für Elisabeth Anna Martha. Der Arzt Christus ist zugleich ‚creator‘, der die Kranke und die Welt geschaffen habe. Speziell in den ‚herbae‘ und in den ‚varii flores campi‘, die das Hohe Lied anklingen lassen, entfalte das allmächtige Wort (‚verbum omnipotens‘) seine Heilkraft. Gleichzeitig rückt das eine bzw. das alleinige Wort (‚verbum unum‘) in seiner unvermittelten sprachperformativen Wirkmacht in den Fokus:

Omnipotente tuo sunt omnia condita verbo,
 Disponisque suo singula membra loco.
 Et flores campi varios herbasque creasti,
 Unde vigor laesis vitaeque visque redit.
 Et mala saepe soles uno depellere verbo,
 Ac dicto citius, quae iacere, valent.
 Has Deus omnipotens et nunc precor exere vires,
 Dic saltem verbum, sospitaque uxor erit.³⁰⁹

Dein allmächtiges Wort hat alles erschaffen, und die jeweiligen Teile hast du ihrem Platz zugewiesen. Die verschiedenen Blumen des Feldes und die Pflanzen hast du geschaffen, woher Frische den Kranken und Leben und Kraft zurückkehrt. Die Übel pflegst du oft mit einem einzigen Wort zu vertreiben. Und noch bevor du es ausgesprochen hast, sind jene gesundet, die krank darniederlagen. Allmächtiger Gott, bitte, mach auch jetzt diese Kräfte offenbar, sag wenigstens ein Wort, und die Gattin wird gesund sein.

Von den Gebeten für seine Gattinnen unterscheidet sich das Stück gegen Taubheit nun insofern, als Clajus Christus in jenen stets zu einem Zeitpunkt adressiert, da die therapeutischen Möglichkeiten erschöpft sind: „Meine Gattin liegt völlig entkräftet darnieder, und es soll schon keine Hoffnung mehr geben“, klagt er in der

306 Ebd., S. 143.

307 Zur ‚efficacia‘ des Logos Steiger: Hephata, S. 116.

308 Clajus: *Precationes*, S. 143.

309 Ebd., S. 148.

‚precatio‘ für Anna Martha,³¹⁰ während er im Taubheitsgedicht davon berichtet, wie er sich unter ärztlicher Aufsicht selbst therapiert:

Et quia nunc mediis ad rem spectantibus utor,
 Et medici leges consiliumque sequor:
 Tu praesens etiam conatibus annue nostris,
 Et quam ferre potes, si placet, affer opem.
 Te medicus toto non est praestantior orbe,
 Te sine nil hominum cura laborque valet.³¹¹

Weil ich nun von den in Betracht kommenden Heilmitteln Gebrauch mache und die Vorschriften und den Rat des Arztes befolge, sei auch du zugegen und unterstütze mein Bemühen, und bring, wenn es beliebt, die Hilfe, die du bringen kannst. Auf der ganzen Welt gibt es keinen besseren Arzt als dich, die Sorge und Mühe der Menschen vermag nichts ohne dich.

Clajus' Vorgehen deckt sich mit den praktischen Empfehlungen lutherischer Theologie: Obschon erst Christus die Medizin perfektioniert, ist jene ‚ars medica‘, die menschliche Ärzte anwenden, damit nicht grundsätzlich diskreditiert, im Gegenteil: Sie veranschaulicht die höhere ‚theologia medicinalis‘ und illustriert das Wirken des (Seelen-)Arztes.³¹² Clajus selbst betont in der Auslegung der Perikope Mk 7, dass Christus den Taubstummen zwar allein mit seinem Wort hätte heilen können, die Art der Heilung („forma curationis“: Christus berührt die Zunge, legt seine Finger in die Ohren, seufzt und blickt in den Himmel) aber bedeute, dass die Medizin, als Gabe Gottes, nicht zu verschmähen sei: „Denn welche Mittel auch immer die Gesundheit von Körper oder Seele befördern, lehrt er nutzen.“³¹³ Wichtig ist, dass Medikamente nicht ohne geistliche Mittel eingenommen werden, zu denen bei orthodoxen Autoren wie Johannes Wagner oder Johannes Mathesius immer auch das Gebet gehört: „Daß die Wirkung einer Arznei ausbleibt, hängt [...] nicht selten – so Wagner – auch damit zusammen, daß es an Frömmigkeit mangelt.“³¹⁴ In diesem Sinne ist Clajus' Krankheitsgedicht literarische Frömmigkeitsübung zum Zwecke medizinischer Therapie. Die ‚precatio‘ zielt darauf, das Potential der Heilmittel über das Wort Gottes zu aktivieren: „Die Wirkung der Medikamente [...] rührt her von der efficacia des Wortes Gottes, das in sie eingesenkt ist. [...] [Die Arznei] kann als äußerliches Medium nur wirken, insofern sich das verbum Dei mit ihr verbind-

³¹⁰ „mea nunc uxor morbo confecta laborat, | Nullaque spes vitae dicitur esse super.“ Ebd., S. 142.

³¹¹ Ebd., S. 66.

³¹² Vgl. Steiger: Medizinische Theologie, S. 37.

³¹³ „Nam docet utendum mediis, quaecunque salutem | Corporis aut animae quomodocunque iuvant.“ Clajus: Explicationes, S. 448.

³¹⁴ Steiger: Medizinische Theologie, S. 41.

det und die natürliche Dynamis zur Entfaltung bringt.³¹⁵ Ob diese Aktivierung glückt? Von Heilung ist im Gedicht nicht die Rede, und doch scheint Clajus' Genesung mehr als nur eine Möglichkeit zu sein. Wie erwähnt, entnimmt man der Überschrift, dass der Hörverlust in die Adventszeit des Jahres 1566 fällt, und damit in jene verheißungsvolle Zeit, da die Inkarnation des Logos bevorsteht: „Precatio auro-
ris medicamentis usi contra surditatem dextrae auris. Dominica tertia Adventus, anni 1566.“³¹⁶ Die Hoffnung, dass sich das Wort mit dem Heilmittel verbindet und beim Dichter buchstäblich Gehör findet, ist also – so die Pointe – begründet.

3.3 Medizinische Theologie (Johannes Stigelius)

Wohl zum ersten Mal belegt in einem Brief des Ignatius von Antiochien, finden wir den Arzt-Titel für Christus³¹⁷ bei den alexandrinischen und kappadokischen Theologen, bei Clemens, Origenes, Basilius und den beiden Gregor,³¹⁸ später auch bei Ambrosius³¹⁹ und Augustinus.³²⁰ Ein ärztliches Verständnis Christi basiert zwar nicht auf einer Selbstprädikation des Heilands, sondern ist bereits eine exegetische Leistung; als solche expliziert sie aber nur, was in der Bibel angelegt ist.³²¹ „Einen Arzt“, so Christus (Mt 9,12), „haben nicht die Gesunden nötig, sondern die, denen es schlecht geht.“³²² Nebst diesem evangelischen Zeugnis stützt sich der Begründungszusammenhang auch auf ein Schriftwort aus dem Alten Tes-

315 Ebd.

316 Clajus: *Precationes*, S. 66.

317 Zum ‚Christus medicus‘ grundlegend Fichtner; Martin Honecker: *Christus medicus*. In: *Der kranke Mensch in Mittelalter und Renaissance*. Hg. von Peter Wunderli. Düsseldorf 1986 (*Studia humaniora* 5), S. 27–43.

318 Vgl. Michael Dörnemann: *Einer ist Arzt, Christus*. Krankheitsdeutung in den Schriften der frühen griechischen Kirchenväter. In: *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft*. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch. Hg. von Günter Thomas, Isolde Karle. Stuttgart 2009, S. 247–260.

319 Vgl. Gerhard Müller: *Arzt, Kranker und Krankheit bei Ambrosius von Mailand (334–397)*. In: *Sudhoffs Archiv* 51 (1967), S. 193–216.

320 Vgl. Rudolph Arbesmann: *The Concept of ‚Christus Medicus‘ in St. Augustine*. In: *Traditio* 10 (1954), S. 1–28.

321 Vgl. Woty Gollwitzer-Voll: *Christus medicus – Heilung als Mysterium*. Interpretationen eines alten Christusnamens und dessen Bedeutung in der Praktischen Theologie. Paderborn 2007, S. 153.

322 „non est opus valentibus medico sed male habentibus.“ Hieronymus: *Biblia*.

tament, das schon von Ignatius, also im ältesten Beleg für den ‚Christus medicus‘, bemüht wird: „Ich ‹bin› nämlich der Herr, dein Heiler [„sanator“].“ (Ex 15,26)³²³

Präsent ist die antike Vorstellung vom ‚Christus medicus‘ schon im frühen Humanismus. Als Grünpeck 1496 seine Syphilisschrift veröffentlichte, empfahl er die Leser am Ende des Traktats dem Schutz der Ärzte und der Heiligen Jungfrau. Außer den „*medicinae doctores*“ hat Grünpeck auch Christus im Blick, den er den ersten Arzt (‚*primarius medicus*‘) nennt:

Reliquis in rebus consulentur dignissimi medicinae doctores, qui sanius, quam ego, consulere possunt. Praeterea ad astripotentem IESVM CHRISTVM, primarium medicum, confugiamus, ad eiusque genetricem, divam virginem, MARIAM.³²⁴

In den übrigen Angelegenheiten soll man die hochwürdigen Doktoren der Medizin aufsuchen, die vernünftiger als ich raten können. Außerdem wollen wir uns zu Jesus Christus, der über die Sterne gebietet, dem ersten Arzt, flüchten, und zu seiner Mutter, der Heiligen Jungfrau Maria.

Für das literarische Feld erhellend ist ein Gedicht im *Mortilogus* Konrad Reiters,³²⁵ einem Druck von 1505, der Gedichte zu den Themen Alter, Tod und Krankheit versammelt. Neben zwei sapphischen Mariengedichten zur Abwehr von Franzosenkrankheit bzw. Pest findet sich im *Mortilogus* auch eine „Elegiaca supplicatio“ an Christus, von dem Reitter Schutz vor der Pest erhofft. Der Sohn Gottes ist „der höchste Urheber der heilbringenden Medizin“ („*salutiferi summus medicaminis autor*“), er ist Heil und Heilmittel, „*salus*“ und „*medela*“. „Behandle“, so ruft Reitter, „mit deiner heilsamen Kunst die müden Glieder des Körpers und überbring das Linderungsmittel der medizinischen Hilfe!“³²⁶

Von einer Wiederentdeckung des ‚Christus medicus‘ im Zuge der Reformation kann daher nicht die Rede sein.³²⁷ Zutreffend ist aber doch, dass der Arzt Christus

³²³ „ego enim Dominus sanator tuus.“ Ebd.

³²⁴ Josef Grünpeck: *Tractatus de pestilentiali scorra* (1496). In: Die ältesten Schriftsteller über die Lustseuche in Deutschland, von 1495 bis 1510, nebst mehreren Anecdotis späterer Zeit, gesammelt und mit literarhistorischen Notizen und einer kurzen Darstellung der epidemischen Syphilis in Deutschland. Hg. von Conrad Heinrich Fuchs. Göttingen 1843, S. 1–24, hier S. 23.

³²⁵ Zum *Mortilogus* Franz Josef Worstbrock: Reitter (Reuter, Fossor), Konrad (Conradus Caesariensis). In: *VL Dt. Hum.*, Bd. 2 (2013), Sp. 566–573, hier Sp. 570–572.

³²⁶ „Arte [korrigiert aus „Arta“] salutari fessos tu corporis artus | Lenito: medicae ferque levamen opis.“ Konrad Reitter: *Mortilogus*. [...]. Augsburg: Erhard Oeglin und Jörg Nadler, 1508 [= VD 16 R 1519], Bl. d iv^r.

³²⁷ So aber Hubertus Lutterbach: *Der Christus medicus und die Sancti medici*. Das wechselvolle Verhältnis zweier Grundmotive christlicher Frömmigkeit zwischen Spätantike und Früher Neuzeit. In: *Saeculum* 47 (1996), S. 239–281, hier S. 272. Er argumentiert, dass die ‚*sancti medici*‘ den antiken ‚Christus medicus‘ im Mittelalter (weitgehend) ersetzt, die Reformatoren die alte Tradition hinge-

in der lutherischen Theologie zu einer Schlüsselfigur wird. Die Gründe hierfür erhellen aus Martin Luthers Auslegung der Perikope Mt 9,2,³²⁸ die von der Heilung des Gichtbrüchigen („paralyticus“) berichtet. Ähnlich wie der Taubstumme gehört der Gichtbrüchige für Luther zu denjenigen Figuren, deren Heilung exemplarisch für die Wiederherstellung des gesamten Menschengeschlechts steht:

Et ecce adduxerunt illi paralyticum in lecto decumbentem. Cunque vidisset Iesus, fidem illum, dixit paralytico, Bono animo esto fili, remittuntur tibi peccata tua.³²⁹

Und siehe, sie führten ihm einen Gelähmten zu, der auf einem Bett lag. Und nachdem Jesus ihren Glauben gesehen hatte, sagte er zum Gelähmten: „Sei guten Mutes, mein Sohn, deine Sünden werden dir vergeben!“

Wie der Reformator diese Perikope liest und welche Akzente er gegenüber der Tradition setzt, zeigt ein auslegungsgeschichtlicher Vergleich mit der (spät-)mittelalterlichen Tradition, der die Eigenart der lutherischen Interpretation profilieren hilft. Für eine solche Gegenüberstellung empfiehlt sich Thomas Peuntner (um 1390 bis 1434), Prediger am Hof Herzog Albrechts V. von Österreich und Mitglied des renommierten Kollegiatkapitels zu St. Stephan,³³⁰ der als Erbauungsschriftsteller bis ins siebzehnte Jahrhundert ausstrahlt und die fragliche Perikope in seiner „ars moriendi“, der *Kunst des heilsamen Sterbens* (1434), konzise exegiert.

Peuntners Exegese setzt mit Beda Venerabilis bei der Beobachtung an, dass Christus dem Gichtbrüchigen erst die Vergebung seiner Sünden zusagt, bevor er ihn heilt, und folgert, „das offt ein krancher mensch nicht mag gesundt werden an dem leichnam, er werde dann vor gesundt an der seel“.³³¹ Was aber für den Gichtbrüchigen gelte, gelte für alle Kranken: Erst die „radikale Therapie“³³² der

gen revitalisiert hätten. Für den ‚Christus medicus‘ gilt jedoch, was Fritz Krafft: Die Pharmazie im Dienste der Propagierung lutherischer Rechtfertigungslehre. Zur Bildaussage eines protestantischen Andachtsbildmotivs. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 26 (2003), S. 157–182, hier S. 157, für den ‚Christus apothecarius‘ festhält: Es handelt sich um ein interkonfessionelles Phänomen mit konfessionellen Spezifika.

328 Vgl. Steiger: *Medizinische Theologie*, S. 16 f.

329 Zitiert nach Erasmus von Rotterdam: *Novum Testamentum omne* [...]. Basel: Johannes Froben, 1519.

330 Zu Peuntners Leben und Werk Bernhard Schnell: Peuntner, Thomas. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Hg. von Kurt Ruh u. a. 11 Bde. und 3 Registerbde. 2. Auflage. Berlin, New York 1978–2008, Bd. 7 (2¹⁹⁸⁹), Sp. 537–544.

331 Thomas Peuntners *Kunst des heilsamen Sterbens* nach den Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Hg. von Rainer Rudolf. Berlin u. a. 1956 (Texte des späten Mittelalters 2), S. 20.

332 Wendung nach Steiger: *Medizinische Theologie*, S. 16, der von „Radikalkur“ spricht (allerdings mit Bezug auf Luthers Auslegung).

Seele bringe dem Körper Gesundheit. Die Priorität der Seelsorge vor der medizinischen Versorgung, so fährt Peuntner fort, sei daher nicht grundlos institutionell verankert: „Ja seid die leippleich krankchait gar vil her chümbt vnd gesacht wirt aus dem siechtumb der seel, so hat der pabst offenleich gesaczt vnd allen leippleichen erczten gepoten gar strengichleichen, das sy dem krankchen menschen nicht schullen vor raichen dÿ leippleich erczney, ee sÿ in zu der begier des geistleichen arczt [...] vnd zu geistleicher erczney geübt vnd vermant haben.“³³³ Peuntner denkt dabei an das Dekret *Cum infirmitas*,³³⁴ das Papst Innozenz III. auf dem 4. Laterankonzil (1215) erließ und das die ‚salus spiritualis‘ den ‚medici animarum‘ (Beichtvätern) überantwortet:

Cum infirmitas corporalis nonnumquam ex peccato proveniat, dicente Domino languido quem sanaverat ‚Vade et amplius noli peccare ne deterius aliquid tibi contingat‘, presenti decreto statuimus et districte precipimus medicis corporum, ut cum eos ad infirmos vocari contigerit, ipsos ante omnia moneant et inducant quod medicos advocent animarum, ut postquam infirmo fuerit de spiritali salute provisum, ad corporalis medicine remedium salubrius procedatur, cum causa cessante cesset effectus.³³⁵

Weil körperliche Krankheit oft aus der Sünde hervorgeht (zum Gelähmten, den er geheilt hatte, sprach der Herr: ‚Geh und sündige nicht weiter, damit dich nichts Schlimmeres ankommt!‘), setzen wir mit dem vorliegenden Erlass fest und schreiben den leiblichen Ärzten streng vor, dass sie – wenn sie zu Kranken gerufen werden – dieselben vor allem anderen dazu ermahnen und veranlassen, dass sie die Seelenärzte beiziehen; nachdem man für die seelische Gesundheit des Kranken vorgesorgt hat, kann man zu einem der Gesundheit dadurch noch zuträglicheren Heilmittel der leiblichen Medizin übergehen, denn mit der Ursache verschwinden auch die Folgen.

Die Perikopen-Exegese, die Luther einhundert Jahre nach Peuntner, 1531, vorlegt, bewegt sich in den vorgezeichneten Bahnen, setzt aber neue Akzente. Wie Beda und Peuntner erachtet er die Verarztung der Seele als Voraussetzung für die körperliche Wiederherstellung des Gichtbrüchigen³³⁶ und bezieht sich dabei ebenfalls auf die Erzähllogik des Berichts: „Dieser medicus Christus greift dieser krankheit nach dem hals non sanaturus a paralyti, nisi prius a peccatis sanarit.“³³⁷ Während

³³³ Peuntner: *Kunst*, S. 20 f.

³³⁴ Hinweis nach ebd., S. 88.

³³⁵ *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*. Hg. von Antonius García y García. Vatikan 1981 (Monumenta Iuris Canonici A.2), Kap. 22, S. 68 f.

³³⁶ „Morbus et mors nostra ist allein ein plag und straffe umb der sunde willen. Ablato autem peccato omnis morbus ablatu est.“ D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. 79 Bde. Weimar 1883–1929 [im Folgenden zitiert als WA für ‚Weimarer Ausgabe‘ mit Band- und Seitenzahl], Bd. 34 II, S. 330.

³³⁷ Ebd., 329.

der Nachdruck auf dem Vorrang der Seelenkur auf einer Linie mit der mittelalterlichen Tradition liegt, weicht Luthers Verwendung der medizinischen Bildsprache von dieser teilweise ab. ‚Geistlicher Arzt‘, ‚geistliche Medizin‘, diese Vorstellungsbilder finden sich bereits in Peuntners Schrift, stehen aber in einem anderen Funktions- und Begründungszusammenhang. Peuntner nutzt die Perikope, um seine Mahnung an den Kranken zu legitimieren, als Erstes ‚geistliche Arznei‘ (das Sakrament)³³⁸ zu sich zu nehmen. Diese Form spiritueller Therapie kennt freilich auch Luther, der die medizinische Zuständigkeit jedoch anders verteilt sieht: Mit dem geistlichen Arzt meint Peuntner „de[n] peichtinger“³³⁹, wohingegen Luther allein den Sohn Gottes als Arzt gelten lässt. Wo Luther vom Arzttitel Gebrauch macht, bezieht er also Position gegen das 4. Lateranum und impliziert eine Christozentrierung der Seelsorge, die ohne jede vermittelnde Instanz auskommt.

Im Gegensatz zu Peuntner schlägt Luther darüber hinaus Kapital aus der Lähmung des Kranken, die in der Perspektive des Reformators die Logik der Werkgerechtigkeit buchstäblich stillstellt. Der Gichtbrüchige könne sich, da er immobil ist, nicht auf ‚opera‘ oder ‚merita‘ berufen; dass er dennoch Gesundheit, seelische und leibliche, erlangt, sei allein Effekt einer gnadenhaften Vergebung seiner Sünden: „Umsonst, ohne gute Werke oder Verdienste erlangt er [der Gichtbrüchige] Gesundheit und wird zum Gerechten. Wodurch? Durch die Vergebung seiner Sünden.“³⁴⁰ Mt 9,2 wird so zu einem entscheidenden Argument für die Begründung der lutherischen Rechtfertigungslehre, die auf der Zusage der Sündenvergebung – „Tibi remissa sunt peccata“³⁴¹ – durch den (Seelen-)Arzt fußt.

Spiegelungen der von Luther formulierten Überlegungen finden wir im Feld der Perikopendichtung, wie sie etwa von Johannes Stigelius kultiviert wurde. 1515 in Gotha geboren, zählt er zu „de[n] produktivsten poetischen Stimmen des Protestantismus im 16. Jh.“³⁴² Seit 1531 studierte Stigelius bei Luther und Melancthon in Wittenberg, wo er zunächst eine Lateinprofessur bekleidete. Nach dem Schmalkaldischen Krieg war er jedoch gezwungen, nach Jena zu gehen, wo er zusammen mit dem Theologen Victorin Strigel eine Hohe Schule gründete, die spätere Universität Jena. Dort lehrte Stigelius bis zu seinem frühen Tod 1562 Poesie und Rhetorik. Das Werk des von den Zeitgenossen hochgeschätzten Poeten über-

338 „NdH/ also sol der chrankch mensch am ersten gar trewleichen vermant werden zu der emphahung der heyligen sacrament.“ Peuntner: *Kunst*, S. 21.

339 Ebd.

340 „gratis consequitur sanitatem et sine operibus et meritis suis et fit iustus. Per quid? per remissionem peccatorum.“ WA 34 II, 330.

341 Ebd., 329.

342 Reinhard Düchting, Wilhelm Kühlmann: Stigel, Stigelius, Johannes. In: Killy Literaturlexikon, Bd. 11 (2011), S. 273f., hier S. 273.

liefern gleich drei Werkausgaben (alle posthum), die die ungeheure Breite seines literarischen Schaffens dokumentieren. Für uns von Interesse sind die geistlichen Dichtungen, die das Gesamtspektrum religiöser Poesie abdecken: Hymnen in spätantiker Tradition, humanistische Psalmendichtung sowie Katechismuspoesie, die didaktischen Zwecken dient. Ebenfalls auf Belehrung zielen Stigelius' Sonntags-evangelien, die *Periochae Evangeliorum Dominicalium*, in denen er entlang der Perikopen zentrale Inhalte der lutherischen Exegese vermittelt.³⁴³ Die Heilung des Gichtbrüchigen dient ihm als Anlass, um den inneren Zusammenhang zwischen ‚morbus animae‘ und ‚morbus corporalis‘ zu erhellen. Stigelius argumentiert, der Gelähmte repräsentiere exemplarisch den Zustand der Menschheit, und deutet die Paralyse wie Luther als Sündenkrankheit:

Corporis adflicti resolutus artubus aeger,
 Exemplum est hominum quotquot ubique vides,
 Namque quid est aliud totum genus omne per orbem,
 Massa nisi vitis quae resoluta iacet?³⁴⁴

Der Kranke mit den gelähmten Gliedern seines elenden Körpers ist ein Beispiel für alle Menschen, wo du sie auch siehst. Denn was ist das ganze über den Erdkreis verteilte Menschengeschlecht anderes als ein Haufen, der starr vor Gebrechen darniederliegt?

Im Folgenden inszeniert Stigelius ein Lehrgespräch mit dem implizierten Leser und gibt Antwort auf dessen Frage, ob ihm Fürbitten der Gemeinde Sündenvergebung vermitteln könnten. Der Katechet winkt ab und diskreditiert diese nur äußerliche Form von Frömmigkeit, um stattdessen den Glauben an die ‚remissio peccatorum‘ zu profilieren: „Nur dem, der glaubt, kann Sünde vergeben werden, ‚äußerlicher Glaube‘ ist ein leeres Wort zur Sündenvergebung.“³⁴⁵ Von der extrovertierten ‚fides‘ der Gemeinde unterscheidet Stigelius das ‚credere‘ der Protestanten und erklärt, wie es um die ‚remissio peccatorum‘ bestellt sei. Er nennt die Einsicht in die eigenen Sünden, die Reue und das Wappnen mit festem Glauben, der jedem Menschen die Sündenvergebung vermittele:

Qui sua cunque animo peccata agnoscit, et imo
 Prava suae vitae pectore facta dolet,
 Legitimoque petit veniam testante ministro,

343 Zu Stigelius' theologischem Profil Hans Henning Pflanz: Johann Stigel als Theologe. Mit einer Biographie und einem Anhang von ungedruckten Briefen Stigels und einem Verzeichnis gedruckter Schriften. Ohlau 1936.

344 Johannes Stigelius: *Poematum [...] Liber II. Continens sacra*. [Hg. von Job Fincelius]. Jena: Donat Richtzenhan, 1566 [= VD 16 S 9093], Bl. E 3^v–E 4^f.

345 „Non nisi credenti possunt peccata remitti, | Externa ad veniam est nomen inane fides.“ Ebd., Bl. E 4^f.

Et firmat certa pectora moesta fide,
 Gratuita Christi fruitur pietate receptus,
 Et veniam erratis impetrat ille suis.³⁴⁶

Wer auch immer seine Sünden im Geiste erkennt und in der Tiefe seines Herzens Schmerz empfindet über die unrechten Taten seines Lebens, wer um Vergebung bittet vor einem rechtmäßigen Diener des Herrn und sein betrübtes Herz mit festem Glauben kräftigt, genießt, so er wiederangenommen ist, die gnadenvolle Liebe Christi und erlangt Sündenvergebung.

Stigelius' Zeugnis ist nicht nur deshalb von Interesse, weil es sichtbar macht, wie die lutherische Krankheitshermeneutik auf die Poesie ausstrahlt, sondern weil es außerdem praktische Konsequenzen aus der Krankheitstheologie zieht. Denn was Stigelius im Zitat skizziert, ist Buße: Angesprochen ist die Anerkennung der Sünde (agnitio peccati: „Qui sua cunque animo peccata agnoscit“), aber auch „die Affektbewegung“, die diese Anerkennung in Gang setzt („et imo | Prava suae vitae pectore facta dolet“).³⁴⁷ Verdienstvoll ist die Buße jedoch nicht, denn sie gründet allein im Glauben an die gnadenhafte Sündenvergebung („gratuita pietas“).

Die Affinität von Rechtfertigungs- und Bußtheologie, wie wir sie bei Stigelius finden, ist schon bei Luther zu beobachten. Der Reformator begreift den Prozess der Rechtfertigung zweiseitig und differenziert zwischen der ‚iustificatio Dei passiva‘ und der ‚iustificatio Dei activa‘.³⁴⁸ Passive Rechtfertigung meint die Zustimmung des Sünders zum Urteil Gottes: Der Sünder anerkennt dieses und gibt Gott Recht (iustificare Deum),³⁴⁹ ein Akt, der mit der Selbstanklage des Sünders in der Buße korrespondiert. Indem aber die Selbsteinschätzung des Sünders zur Deckung gelangt mit dem Richtspruch, wird er, der Sünder, von Gott aktiv gerechtfertigt.³⁵⁰ „Durch dieses ‚Gerechtfertigtwerden Gottes‘“, so notiert Luther in der Römerbriefvorlesung, „werden wir gerecht und jene passive Rechtfertigung Gottes, durch die er von uns für gerecht erklärt wird, ist unsere eigene Rechtfertigung, die von Gott aktiv an uns vollzogen wird. Denn er erkennt eben jenen

346 Ebd.

347 „[D]ie Elemente der Buße“ hier nach Reinhard Schwarz: Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie. Berlin, Boston 1968 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 41), S. 299.

348 Vgl. Michael Seewald: Glaube und Rechtfertigung. Zu Kritik und Weiterführung der Gemeinsamen Erklärung aus römisch-katholischer Sicht. In: Wachsende Zustimmung und offene Fragen. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Licht ihrer Wirkung. Hg. von Bernd Oberdorfer, Thomas Söding. Freiburg im Breisgau 2019 (Quaestiones disputatae 302), S. 111–134, hier S. 128.

349 Vgl. Hans Joachim Iwand: Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre. In: ders.: Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze. Hg. von Gerhard Sauter. Bd 2. München 1980 (Theologische Bücherei 64), S. 11–125, hier S. 21–27.

350 Dass die aktive Rechtfertigung nicht in einem kausalen, sondern einem modalen Verhältnis zur passiven Rechtfertigung steht, hebt Seewald, S. 128, hervor.

Glauben, welcher seine Worte für gerecht erklärt, als Gerechtigkeit an“.³⁵¹ Die Buße, die bei Luther der passiven Seite des Rechtfertigungsprozesses zugeordnet ist, wird bei seinem Schüler Philipp Melanchthon so wichtig, dass er ‚iustificatio‘ und ‚poenitentia‘ ohne Mühe miteinander identifizieren kann: „Die Buße ist nichts anderes als die Rechtfertigung.“³⁵²

Die Beziehung zu Melanchthon, seinem Lehrer und Förderer, der ihm stets freundschaftlich verbunden war, ist für Stigelius' intellektuelle Biographie und für weite Teile seines Werkes zentral.³⁵³ So erstaunt es nicht, dass sich die insbesondere für Melanchthon kennzeichnende Engführung von Rechtfertigungs- und Bußtheologie in Stigelius' Perikopenparaphrase wiederfindet: Für den Melanchthon-Schüler steht ebenfalls fest, dass Rechtfertigung mit der Buße des Menschen koinzidiert.³⁵⁴ Aus dieser philippistischen Perspektive zieht Stigelius auch in anderen Texten, die er dichterisch nachbildet, poetische Schlüsse. Ablesen lassen sie sich zum Beispiel an seiner Paraphrase von Psalm 6, einem Text, der zu den sieben Bußpsalmen gehört, aber auch als Krankenpsalm interpretierbar ist.³⁵⁵ Die in der Vorlage von vornherein angelegte Bußhaltung profiliert Stigelius im Sinne der ‚iustificatio Dei passiva‘. So umschreibt das Subjekt Gott als ‚iustissimus vindex‘ und bezeichnet seine Strafen als gerecht (‚poenae iustae‘), das Feuer, das Gottes Zorn fängt, als ‚rechtmäßig‘ (‚faces legitimae‘). Diese Qualifizierung des Straferlebens geht erkennbar über die Vorlage hinaus und stellt den Angeklagten bzw. Sünder auf die Seite des göttlichen Anklägers. Lässt Stigelius den Büsser Schonung erbitten, dann nicht, ohne dass der Pönitent die Legitimität der Strafen einräumen würde:

351 „Per hoc autem ‚iustificari Deum‘ nos iustificamur. Et iustificatio illa Dei passiva, qua a nobis iustificatur, est ipsa iustificatio nostri active a Deo. Quia illam fidem, que suos sermones iustificat, reputat iustitiam“. BoA 5,234. Übers. nach Ellwein, S. 99.

352 „Non aliud enim poenitentia est nisi iustificatio.“ Text und Übers. nach: Philipp Melanchthon: *Loci communes* 1521. Lateinisch – Deutsch. Übers. von Horst Georg Pöhlmann. 2. Auflage. Gütersloh 1997, S. 344/345, 8,67.

353 Melanchthons Bedeutung für Stigelius zeigt sich u. a. in der astronomisch-physikalischen Studienwahl und im entsprechenden Themenkreis seiner Dichtung (ominöse Himmelsphänomene wie Sonnenfinsternisse). Außerdem regte er Stigelius dazu an, Ovids *Fasti* christianisierend nachzubilden, ein Vorhaben, das sich – trotz Vorarbeiten – nicht mehr realisieren ließ. Präsent war der Reformator auch in der Lehre des Schülers, der über Melanchthons *De anima* las. Vgl. Stefan Rhein: Stigel (Stigelius), Johannes. In: VD 16, Bd. 6 (2017), Sp. 145–155.

354 Vgl. Pflanz, S. 54 f.

355 Vgl. Klaus Seybold: Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen. Stuttgart 1973 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Fünfte Folge 19 [99]), S. 153–158. Die Geschichte der Exegese von Psalm 6 verfolgt Hans Christian Knuth: Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6. Tübingen 1971 (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 11).

Omnipotens et vive Deus, iustissime vindex,
 Qui titulum summi principis unus habes,
 Ne repetas iustas hoc foedo a pectore poenas,
 Dum tua legitimas concipit ira faces.
 Concitat ardentem tibi cum mea noxa dolorem,
 Ne mihi sit mortis causa fuisse reum.
 Sed tibi quod magis est proprium, miserere dolentis
 Dum mea deiecta crimina mente fleo.³⁵⁶

Allmächtiger und lebendiger Gott, gerechtester Richter, der du allein den Titel des höchsten Fürsten führst, verlange von diesem argen Herzen nicht erneut die gerechte Strafe, während dein Zorn gebührend Feuer fängt. Mag meine Sünde in dir auch glühenden Unwillen erregen, möge meine Schuld nicht der Grund meines Todes sein. Doch weil es dir viel eher entspricht, so erbarme dich dessen, der Schmerzen leidet, während ich niedergeschlagen meine Sünden beweine.

Die Paraphrase zeigt also von vornherein protestantische Tendenzen, die sich im Folgenden noch verstärken. Unspezifisch spricht das Ich in der biblischen Vorlage von Schwäche und von zermürbten Knochen, appelliert an Gottes Erbarmen und hofft auf Heilung: „Erbarme dich meiner, Herr, da ich schwach bin, heile mich, Herr, da meine Knochen durcheinander sind und meine Seele sehr verwirrt ist.“³⁵⁷ Dieses Befinden interpretiert Stigelius im Sinne eines körperlich sich ausprägenden ‚morbus animae‘ und betont das Zugleich von somatischer und Seelenkrankheit: „Ich bin zugleich krank am Leib und in der Brust und die ganze Kraft meiner Seele ist mir ermattet.“³⁵⁸ Ihre Entsprechung findet diese pathologische Zuspitzung im Bild von Gottes heilenden Händen (‚manus medicae‘), die ohne Vorbild im Referenztext sind: „Reiche du mir deine heilenden Hände, heile meine Wunden, die Wunden einer tödlichen Krankheit.“³⁵⁹ Ebenso ohne Vorbild ist die Rede von den ‚pharmaca grata‘, von der willkommenen Medizin, mit der Christus die Kranken kuriert. Für seine leibseelische Gesundung kann das unwürdige Ich nichts tun, sondern ist abhängig von der Gnade und der unentgeltlichen Hilfe (ops gratuita), die medizinische Formen annimmt:

Ille dat et misso divinae germine mentis
 Omnibus aegrotis pharmaca grata dabit.

356 Stigelius: Poemata, Bl. C 5^v.

357 „miserere mei Domine quoniam infirmus sum sana me Domine quoniam conturbata sunt ossa mea“ (Ps 6,3f.). Hieronymus: Biblia.

358 „Corporis et pariter laceri sum pectoris aeger, | Atque animae languet vis mihi tota meae.“ Stigelius: Poemata, Bl. C 5^v.

359 „Tu medicas mihi tende manus mea vulnera sana, | Vulnera letali noxia peste mihi.“ Ebd.

Fide Deo tantum, si quid nescire putatur
Fidentem nescit deseruisse Deus.³⁶⁰

Er [Gott] gewährt und wird, da er den Spross seines göttlichen Geistes [Christus] zur Erde geschickt hat, allen Kranken willkommene Heilmittel gewähren. Glaube nur an Gott! Den Gläubenden kann Gott – falls man überhaupt meint, dass er etwas nicht kann – nicht verlassen.

Stigelius' Psalmenparaphrase zeigt schön, wie die ‚theologia medicinalis‘ auch das Verständnis von Texten strukturiert, die Luther nicht zu deren Begründung herangezogen hatte. Wichtig für die Faktur der Paraphrase ist die Melanchthon'sche Prägung des Dichters, die erklärt, weshalb sich gerade der 6. Psalm für eine rechtfertigungstheologische Interpretation anbieten musste. Nun ist die Paraphrase aber nicht nur deshalb von Bedeutung, weil sie sinnfällig macht, wie sensibel humanistische Poesie auf Theologie reagieren konnte. Wichtig ist ihr Zeugnis darüber hinaus, weil das Modell des reuigen Kranken, den die himmlische Medizin („medicina spiritualis“) gnadenhaft wiederherstellt, auch in vorgeblich biographischen Texten seine Wirkung entfaltet.

3.4 Antik-humanistische Tradition, medizinaltheologische Perspektive I (Petrus Lotichius Secundus)

Glaubt man Georg Ellinger, so verblissen neben Petrus Lotichius Secundus selbst Paul Gerhard oder Andreas Gryphius: In der *Geschichte der neulateinischen Literatur in Deutschland* firmiert der Dichter als „bedeutendste[r] neuere[r] deutsche[r] Lyriker vor Klopstock“³⁶¹. Eine kühne These, gewiss, die aber nicht völlig von der Hand zu weisen ist, immerhin zirkulierten Lotichius' Werke bis ins neunzehnte Jahrhundert in nicht weniger als 18 Ausgaben.³⁶² 1528 als Bauernsohn in Niedertzell bei Schlüchtern geboren,³⁶³ war es sein Onkel Petrus Lotichius, ein Reformabt und Gründer der Klosterschule in Schlüchtern, der Lotichius mit Humanismus und Reformation vertraut gemacht und so die Grundlage für Lotichius' poetische Laufbahn gelegt hatte. Sein Studium begann er in Wittenberg bei Melanchthon, dem er zeitlebens freundschaftlich verbunden blieb. Melanchthon war es auch, der Lotichius auf den Lehrstuhl für Medizin und Botanik an der Universität Heidelberg ver-

³⁶⁰ Ebd., Bl. C 6^v.

³⁶¹ Ellinger, Bd. 2, S. 394.

³⁶² Vgl. Bernhard Coppel: Lotichius Secundus, Petrus. In: Killy Literaturlexikon, Bd. 7 (²2010), S. 523–525, hier S. 525.

³⁶³ Zu Lotichius' Leben und Werk Jörg Robert: Lotichius Secundus, Petrus. In: VL 16, Bd. 4 (2015), Sp. 195–209.

half, wo er ab 1557 – bis zu seinem frühen Tod 1560 – lehren sollte. Im Zentrum von Lotichius' poetischem Schaffen stehen drei Bücher Elegien, die aufs Engste mit dem Leben – oder vorsichtiger: mit den biographischen Stationen – des Dichters verwoben sind: Zwei Bücher spiegeln die jeweiligen Reisen durch Frankreich, wo er bei Rondelet Medizin studierte, und Italien. Für uns von Interesse ist indes der frühere erste Elegienband, den Lotichius 1551 in Paris veröffentlichte. Die Inhalte dieses Buches weisen einige Jahre zurück: Als Unruhen nach dem Tod Luthers zur Auflösung der Universität Wittenberg führten, floh Lotichius nach Magdeburg, um später als Soldat im Schmalkaldischen Krieg für die Sache der Protestanten zu kämpfen. Das erste Elegienbuch blickt zurück auf Lotichius' Soldatenzeit und stellt – in der Nachfolge Huttens – den konsequentesten Versuch dar, die ovidische Exildichtung nachzubilden. Mehr als an den konfessionspolitischen Wirren ist die elegische Dichter-*persona* interessiert an den eigenen existenziellen Nöten, zu denen auch eine gesundheitliche gehört: In der sechsten Elegie mit der Überschrift „De se aegrotante“³⁶⁴ schildert Lotichius Michael Beuther eine Krankheit, von der der Elegiker überzeugt ist, dass sie ihm den Tod ankündige (*haec signa mortis propinquae*). Der entkräftete Absender (*cunctis defectus viribus*) berichtet von ungeheurem Schmerz (*immensus dolor*) und Fieber, von Seitenstechen (*rapidi ictus*) sowie Appetit- und Schlaflosigkeit (*Nec cibus ora iuvant, nec mulcet lumina somnus*“, v. 59). Er bedauert, dass es ihm nun nicht mehr möglich sei, in die Heimat zurückzukehren, und er der Mutter mit seinem Tod Schmerz bereiten werde. Besonders schwer wiegt aber die Tatsache, dass ihn die Krankheit sein „Telos“ verfehlen lasse.³⁶⁵ Lotichius berichtet von einem ‚Noricus senex‘, der ihm – aus seinem schicksalkündenden Mund (*fatidicum os*) – prophezeit habe, das Greisenalter zu erreichen und Ruhm zu erwerben. Den Tod vor Augen zerschlägt sich die Hoffnung, den Soldatenhelm gegen den Lorbeer einzutauschen und nach dem Kriegsdienst seiner Bestimmung, dem Musedienst, zu folgen. Die Krankheit bedeutet so nicht nur eine existenzielle, sondern mehr noch eine existenzästhetische Krise.³⁶⁶ Während Celtis in den *Amores* seine Dichterkarriere einst auf ein (manipuliertes) Geburtshoroskop gründen konnte,³⁶⁷ erkennt Lotichius, dass ihn die Sterne getragen haben: „Astra fefellerunt“ (v. 41).

³⁶⁴ Ich beziehe mich im Folgenden auf den Text der ‚Vulgata‘-Fassung, nicht auf den Erstdruck. Vgl. Humanistische Lyrik, S. 422–429.

³⁶⁵ Kühmann: Selbstverständigung, S. 13.

³⁶⁶ „Das Thema ‚Krankheit‘ verschiebt sich zum Entwurf der eigenen, gewünschten, gelungenen Existenz.“ Ebd. In dieser existenzästhetischen Perspektive erweist sich Lotichius als Nachfolger Ovids. Vgl. Melanie Möller: *Vivere me dices, sed sic, ut vivere nolim*. Zur Poetik der Existenz in Ovid, *trist.* 3, 7. In: Wiener Studien 126 (2013), S. 127–144.

³⁶⁷ Zur Horoskoplegie Am. 1,1 Robert: Projekt, S. 451–482; ders.: Zum Dichter geboren. Die Astrologie in den *Amores*. In: Amor als Topograph. 500 Jahre *Amores* des Conrad Celtis. Ein Manifest des deutschen Humanismus. Kabinettausstellung 7. April–30. Juni 2002. Hg. von Claudia

Mit seiner Krankenklage situiert sich Lotichius in einem komplexen Bezugssystem. Die Situation des Soldaten, der zugleich leibes- und heimwehkrank ist, findet man beim römischen Elegiker Tibull, der Messalla nur widerwillig in den Krieg folgt, in der Fremde erkrankt und sein Schicksal beklagt (Elegie 1,3).³⁶⁸ Gleichzeitig kombiniert Lotichius das Krankheitsgedicht des Tibull mit einer Elegie, die selbst schon als antike Rezeptionsstation des Tibull-Textes anzusprechen ist.³⁶⁹ Ovids Krankheitselegie (Tristie 3,3). „Der Krieg als Anlaß und Hintergrund für die Ausgesetztheit des Kranken in der Fremde entspricht den Gegebenheiten bei Tibull, die Sehnsucht nach der Heimat und die Thematisierung des Dichterseins denen bei Ovid.“³⁷⁰ Ovidischen Einfluss hat man darüber hinaus für „die Verfallsbilder“ und für „die poetische ‚descriptio‘ der Krankheit“ zu veranschlagen.³⁷¹ „Ebenso hat erst Ovid die eigene Krankheit, ihre Beschreibung und die Reaktion auf sie monothematisch in den Mittelpunkt einzelner Elegien gestellt.“³⁷² Daneben sind Lotichius aber auch die Humanisten vertraut. Die Furcht vor einem frühzeitigen Tod findet sich weder bei Tibull noch bei Ovid, wohl aber bei Jacopo Sannazaro und Marcantonio Flaminio, die ebenfalls Sorge haben, in der ersten Blüte ihrer Jugend zu sterben. Schnittmengen ergeben sich überdies mit Pannoni-³⁷³ der wohl ebenfalls unter dem Eindruck des Tibull Kriegs- und Krankheits-thematik verquickt.³⁷⁴

Die Nähe zu den antiken und humanistischen Modellen zeigt sich zuletzt mit Rücksicht auf die Frage, welche Funeralkultur und Jenseitsräume im Gedicht vorausgesetzt sind. Die ‚felix imitatio veterum‘³⁷⁵ beinhaltet für Lotichius auch, dass er seinen Tod römisch inszeniert: Wie Ovid in seiner Krankheitselegie der Gattin ein Epitaphium diktiert, so formuliert auch Lotichius ein Grabepigramm, mit dem der Adressat das Andenken des Toten ehren soll: „Und es seien zwei Verse: Hier ruhen die Gebeine des Soldaten Lotichius Secundus und die Waffen, die er für das Vater-

Wiener u. a. Schweinfurt 2002 (Bibliothek Otto Schäfer 18), S. 53–60; Áron Orbán: *Born for Phoebus. Solar-astral Symbolism and Poetical Self-representation in Conrad Celtis and his Humanist Circles*. Wien 2018, S. 119–136.

368 Vgl. Kühlmann: *Selbstverständigung*, S. 8 und 11–13.

369 Vgl. Martin Ammann: *Komik in den Tristien Ovids*. Basel 2006 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 31), S. 150 (mit weiterführenden Literaturhinweisen in Anm. 298).

370 Manuwald, S. 80.

371 Robert: *Exildichtungen*, S. 453.

372 Ebd.

373 S. oben S. 20f.

374 Vgl. Wiegand: *Imitatio und Aemulatio*.

375 Dazu der Kommentar in *Humanistische Lyrik*, S. 1179.

land trug.³⁷⁶ Die Elegie repräsentiert einen ‚paganen Humanismus‘³⁷⁷ mit durchweg antikisierendem Kolorit, zu dem, natürlich, auch die Imagination eines antiken Jenseitsraums beiträgt. Gleich mehrfach rekurriert Lotichius, angesichts des erwarteten Todes, auf die elysischen Haine, spricht von seinen Manen und erwähnt die Parzen, die Schicksalsgöttinnen, die er für sein frühzeitiges Ableben verantwortlich macht. Auch dies verbindet Lotichius mit den rinaszimentalen Krankheitsgedichten der Italiener, in denen das Jenseits durch die antiken Figuren und Räume vergegenwärtigt wird: durch Persephone³⁷⁸ und Alecto,³⁷⁹ die Parzen,³⁸⁰ die römische Leichengöttin Libitina,³⁸¹ die Manen,³⁸² durch Charon³⁸³ und die elysischen Felder.³⁸⁴

Ob dieser antiken Versatzstücke wird es nicht erstaunen, dass Christliches demgegenüber völlig ausgeklammert bleibt. Anders liegen die Dinge, wenn Lotichius seinem Freund Johannes Hagius in der anschließenden Elegie 1,7 von seiner unverhofften Genesung berichtet. In der Erstfassung dieses Gedichts (1551), von der wir zunächst ausgehen wollen, heißt es zu Beginn:

Vota movent superos, (expertis credere dignum est)
 Vota Deos, Hagi, sint modo iusta, movent.
 Summus nam dirae pater in discrimine mortis,
 Audiit attenta supplicis aure preces.³⁸⁵

Gelübde bewegen die Himmlischen (es ziemt sich, denen zu glauben, die es erfahren haben), Gelübde – sind sie nur gerecht – bewegen die Götter, mein Hagius! Denn der höchste Vater erhörte mit aufmerksamem Ohr die Gebete des Bittenden an der Schwelle zum grässlichen Tod.

376 „Et duo sint versus: Hic militis ossa Secundi, | Ipsaque pro patria quae tulit, arma iacent.“ Ebd., S. 428, vv. 85f.

377 Die freilich schematische Unterscheidung zwischen einem ‚heidnischen‘ und einem ‚christlichen‘ Humanismus nach Paul Tillich: Kirche und humanistische Gesellschaft. In: ders.: Gesammelte Werke. Hg. von Renate Albrecht. 14 Bde. Stuttgart 1959–1975, Bd. 9 (1967: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie und Kultur), S. 47–61, hier S. 48f.

378 Vgl. Marcantonio Flaminio: Carmina. Hg. von Massimo Scorsone. Turin 1993 (Parthenias. Collezione di poesia neolatina 3), S. 77, v. 27; Ioannis Ioviani Pontani Carmina: Ecloghe – Elegie – Liriche. Hg. von Johannes Oeschger. Bari 1948 (Scrittori d’Italia 198), S. 109, v. 43.

379 Vgl. Pontano: Carmina, S. 111, v. 20.

380 Vgl. Jacopo Sannazaro: Latin Poetry. Übers. von Michael C. J. Putnam. Cambridge, MA, London 2009 (The I Tatti Renaissance Library 38), S. 186, v. 5.

381 Ebd., v. 7.

382 Ebd., S. 188, v. 21.

383 Vgl. Francesco Maria Molza: Elegiae et alia. Hg. von Rossana Sodano. Turin 1999 (Parthenias. Collezione di poesia neolatina 5), S. 87, v. 93.

384 Vgl. Flaminio: Carmina, S. 77, v. 35; Molza: Elegiae, S. 85, v. 38.

385 Petrus Lotichius Secundus: Elegiarum liber, eiusdem Carminum libellus. Paris 1551, Bl. 14^v.

Während man im vorherigen Krankheitsgedicht einen Hinweis auf dieses Gebet vergeblich sucht, rekapituliert das vorliegende Stück als Erstes die Heilungsbitte, die Lotichius gesunden ließ. Sie liest sich als ‚hymnos kletikos‘, der die Gegenwart Gottes bewirken soll: „Komm her zu mir“, sprach ich, „und heile mein Leiden, o Gott, von dessen Hilfe meine Hoffnung abhängt.“³⁸⁶ Wohl in Erinnerung an Ex 15,26: „ich bin der HERR dein Artzt“³⁸⁷ stellt Lotichius Gott als „salutifer“ vor, der sich der medizinischen Mittel nicht nur bedient, sondern ihnen überhaupt erst Wirkung verleiht: „Nichts erreicht man mit Säften und wirksamen Heilpflanzen, ohne dich vermag die mühevollte Kunst des Arztes nichts.“³⁸⁸ Finde seine Bitte Gehör, wolle er den Retter in preisenden Gedichten verherrlichen. Diesem Gelübde folgt unmittelbar die Heilung – eindrücklich schildert der Dichterarzt den Genesungsprozess, den er mit einem epischen Präsens in die Gegenwart des Textes hineinholt:

Talibus orantem, numen caeleste repulsam
 Noluit hac fretum me bonitate, pati.
 Membraque iam validas reparant languentia vires,
 Iam redit in faciem, qui fuit ante, color.
 Nec lateris cruciatus adest, et anhela recessit
 Febris, et ora minus torret amara sitis.³⁸⁹

Indem ich so betete, wollte die himmlische Gottheit nicht, dass ich, im festen Vertrauen auf diese Güte, Zurückweisung erlitt. Und schon erwerben die matten Glieder wieder ihre starken Kräfte, schon kehrt die Farbe, die es zuvor hatte, zurück ins Gesicht. Das Seitenstechen ist verschwunden, das keuchende Fieber gewichen und den bitteren Mund dörft der Durst schon weniger aus.

Fragt man nach den konfessionellen Einträgen der Elegie, so bestehen am Glaubensbekenntnis des Dichters keine Zweifel. Der Kranke will seine Heilung nicht mit Werken verdient haben, sondern hofft auf das göttliche Erbarmen („miserere iacentis | Tu quoniam mitis, non quia dignus ego“)³⁹⁰ und nennt Gott den „muneris autor“, der die Gnade des Lebens („munus vitae“) gewährt – beides Formulierungen, die die Gnadentheologie evozieren und als protestantisch zu verbuchen sind. Gegenüber der Erstfassung verleiht Lotichius dem konfessionellen Profil seiner Heilungsbitte später noch schärfere Konturen. Ein Vergleich mit der jüngeren

386 „Huc ades, aiebam, nostroque medere dolori | O Deus, a cuius spes mea pendet ope.“ Ebd.

387 Zitiert nach Luther: Biblia.

388 „Nil agitur succis, ad opemque potentibus herbis, | Ars, sine te, medici nil operosa valet.“ Lotichius: Elegiae, Bl. 15^r.

389 Ebd.

390 Ebd.

Fassung zeigt nämlich, dass Lotichius erst mit der Überarbeitung der Elegie medizinalth theologische Inhalte und Aussagen in sein Gedicht integriert. In der frühen Version richtete sich der Kranke an Gottvater, an den ‚summus pater‘, den Lotichius gleich zu Beginn anruft. Wiewohl der beste Vater (‚optimus pater‘) auch hier noch begegnet, erscheint er nun ebenso in der Person Christi. Vom Gottessohn weiß Lotichius, dass er Kranke mit seinen heilenden Händen (‚manus medicae‘) kurierte, und sucht daher auch für sich selbst Hilfe, in einer längeren Partie, die er eigens für den ‚Vulgata‘-Druck entworfen hatte:

Tu potes exhaustas in pristina reddere vires,
 Languida tu vivo membra liquore riga.
 Tum quoque cum terras habitares, diceris aegris
 Saepe lubens medicas applicuisse manus.³⁹¹

Du kannst die erschöpften Kräfte wiederherstellen, beströme du mit belebendem Nass die matten Glieder! Auch damals, als du auf der Erde wohntest, sollst du bei Kranken oft bereitwillig heilende Hände angewendet haben.

Der Rekurs auf den Arzt Christus ist insofern von Relevanz, als nun nicht mehr nur die Leibesgesundheit des Dichters zur Disposition steht, sondern auch die Gesundheit der Seele. Obschon sich Lotichius bereits in der frühen Fassung dem Tod nahe glaubt, zeigt er sich erst in der ‚Vulgata‘-Fassung besorgt um die ‚salus animae‘ und vergegenwärtigt, anspielend auf den Ölberg, die Passion als soteriologisch zentrale Station der Heilsgeschichte. Das Blut, mit dem der Seelenarzt die Sünden aufgehoben habe, entspricht den heilenden Händen und soll, so es ihm nun bestimmt sei, das Leben zu verlassen, auch Lotichius‘ Seele retten:

Quod tua si, genitor, non fert ita sancta voluntas,
 Et datus est vitae terminus iste meae:
 Una salus animae petitur mihi, caetera tellus
 Ad gelidi liquidas contegat Albis aquas.
 CHRISTE fave, cuius sanguis delevit in alto
 Collis oliviferi crimina nostra iugo.
 Respice me, tenues cum Spiritus ibit in auras,
 Nec mihi sit mortis munus inane tuae.³⁹²

Wenn es dein heiliger Wille nicht so vorsieht, Vater, und mein Leben zu enden bestimmt ist, bitte ich allein um das Heil meiner Seele, das Weitere möge das Land an den Ufern der kühlen Elbe bedecken. Sei gnädig, Christus, dessen Blut unsere Sünden auf dem hohen Kamm des Ölbergs vernichtete! Blicke auf mich, wenn ich meinen Geist den zarten Lüften überantworte. Das Verdienst deines Todes sei mir nicht fruchtlos!

391 Humanistische Lyrik, S. 430, vv. 21–24.

392 Ebd., vv. 25–32.

Zusätzlich zu der Tendenz, medizinaltheologische Inhalte zu profilieren, unterscheidet sich die zweite Fassung von der ersten auch darin, dass Lotichius das Moment der Buße stärker akzentuiert. Schon in der Fassung von 1551 impliziert er, dass er seine Heilung der Reue über seine Sünden verdanke: „Auch werde ich singen, welch großes Erbarmen mit uns dich erfasst, Vater, wenn man Sünde offen bereut.“³⁹³ Überraschend kommt dieser Hinweis, da Buße bislang nicht Thema war, sie also kein Pendant in den Sprechakten hat. Vielleicht aus diesem Grund, gleichsam um die Lücke zu schließen, inszeniert Lotichius in der jüngeren Fassung seine Not nach dem Modell des 6. Psalms und wirft die suggestive Frage auf, ob er im Falle seines Todes das Gotteslob in der stummen Unterwelt anstimmen solle, ein Argument, mit dem auch der Psalmist den Beistand Gottes herbeiführen will.³⁹⁴

Sed quid erit quaeso, tua si benefacta canentem
 Tam cito Persephone cogat acerba mori?
 Ecquid apud manes, inamoenaque regna silentum,
 Grata resolvemus laudibus ora tuis?³⁹⁵

Aber was, ich bitte dich, wird sein, wenn denjenigen, der deine Wohltaten besingt, die bittere Persephone zwingt, so schnell zu sterben? Werde ich etwa bei den Manen und im unlieben Reich der Verstummen den Mund dankbar zu deinem Lob öffnen?

Die Psalmen-Referenz ist keine punktuelle Zutat, denn schon zu Beginn der Neufassung dringt das Vorbild des Bibeltextes durch. Im älteren Pariser Druck leitet die Elegie nach der Eröffnung über zu dem Gelübde, mit dem Lotichius seine Gesundung erwirkte, während er in der jüngeren Fassung, nach dem Hinweis auf das Fieberleiden, vorab seine Niedergeschlagenheit artikuliert: Der Kranke ist traurig und hat die Sünden seiner Jugend, hat den Tod und die Hölle vor Augen. Auch hierfür kann Lotichius an Psalm sechs anknüpfen, wie ein Textvergleich zeigt:

Ich habe gelitten in meinem Seufzen, baden werde ich jede einzelne Nacht mein Bett, mit meinen Tränen werde ich mein Lager wässern.³⁹⁶

Moestus eram, largisque genas, lectumque rigabam
 Fletibus, ante oculos mors erat atra meos.
 Ante meos oculos stultae comissa iuuentae,
 Et nigra sulphureae stagna paludis erant.³⁹⁷

393 „Quantaque te genitor teneat miseratio nostri | Cum patet admissi poenituisse, canam.“ Lotichius: Elegiae, Bl. 15^v.

394 Vgl. den Kommentar in Humanistische Lyrik, S. 1204.

395 Ebd., S. 432, vv. 33–36.

396 „laboravi in gemitu meo | lavabo per singulas noctes lectum meum | in lacrimis meis stratum meum rigabo“ (Ps 6,7). Hieronymus: Biblia.

397 Humanistische Lyrik, S. 430, vv. 7–10.

Traurig war ich, und mit reichlich Tränen benetzte ich Wangen und Bett. Vor meinen Augen stand der schwarze Tod, vor meinen Augen standen die Sünden der törichten Jugend und die düsteren Wasser des Schwefelpfuhls.

Die Krankheit beschreibt also nicht mehr nur eine leibliche Krise, vielmehr strahlt sie aus auf den inneren Menschen und wird zu einer psychophysischen Notlage. Hinweise auf geistliche Traurigkeit (*tristitia spiritualis*)³⁹⁸ streut die Erstfassung keine, nun aber ist es die ‚desperatio‘, die die Situation des Kranken kennzeichnet. Die Neufassung lässt den Dichter verzweifeln, bevor ihn die Frömmigkeit wieder Hoffnung schöpfen lässt: „Dennoch hieß die gütige Frömmigkeit meine Seele hoffen, dass sich Gott demütig bittenden Sündern gnädig erweist.“³⁹⁹

Die Heilungselegie ist ein bemerkenswertes Stück frühneuzeitlicher Krankheitspoesie, das im Fassungsvergleich präzise nachvollziehen lässt, wie ein Dichter bei der Überarbeitung eines Textes, der als christlicher Hymnus gedacht ist und protestantische Züge trägt, das religiöse Wissen seiner Konfession einarbeitet – und so das spezifisch protestantische Gepräge der Elegie noch weit deutlicher ausstellt. Auffällig ist die Schärfung des Konfessionsprofils im Verhältnis zu der vorangehenden Krankheitselegie, da sich mit der protestantischen Pointierung des Genesungsgedichts der Abstand zur Poetik der paganen Krankheitselegie vergrößert. Der Abstand wird aber doch nie so groß, dass die Gedichte nicht nebeneinanderstehen könnten. Der theologische Diskurs legt sich über den Krankheitsdiskurs antik-humanistischer *Couleur*, ohne ihn aber schlechthin zu überprägen. Möglich wird dieses Nebeneinander, weil die Geltungshoheit außer Frage steht. So bittet Lotichius zwar zuerst die Nymphen („Pegasides“, Elegie 1,6, v. 53) um medizinische Hilfe („Ferte salutiferas herbas“, v. 55), doch erst der Seelenarzt vermag Heilung zu bringen.

3.5 Antik-humanistische Tradition, medizinaltheologische Perspektive II (Michael Haslob)

Die Überblendung antik-humanistischer Traditionen mit der ‚*theologia medicinalis*‘ beobachten wir ähnlich bei einem Dichter, der von Lotichius zweifellos Impulse empfangt, im Gegensatz zu ihm aber keine vergleichbare Wirkung entfalten sollte. Sieht man ab von Ellingers Darstellung⁴⁰⁰ und von einschlägigen Lexikonarti-

³⁹⁸ Dazu die reichen Literaturhinweise im Kommentar zu Stigelius’ Melancholie-Elegie ebd., S. 1308 f.

³⁹⁹ „Alma tamen Pietas animum sperare iubebat, | Supplicibus mitem sontibus esse Deum.“ Ebd., S. 430, vv. 11 f.

⁴⁰⁰ Vgl. Ellinger, Bd. 2, S. 320–336.

keln,⁴⁰¹ blieb Michael Haslobs Werk denn auch gänzlich unbeachtet. 1540 in Berlin geboren, verbrachte er einen großen Teil seines Lebens in Frankfurt (Oder), wo er – nach Abschluss seines Studiums in Wittenberg – als Poetikprofessor tätig war; 1589 verstarb er dort. Im Jahr zuvor erschien eine Sammelausgabe, deren Abteilungen einen Eindruck geben von den Schwerpunkten und Tendenzen seines Werks: Zehn Bücher laufen unter dem Rubrum ‚carmina sacra‘, zwei weitere sind ausgewiesen als Frühjahrsdichtungen, und je ein Buch füllen Lob- und Widmungsge-dichte. Für das Thema ‚Krankheit‘ ist Haslob gleich in zweierlei Hinsicht von Interesse, nämlich erstens mit Rücksicht auf das Buch „Pestis“ (der achte ‚liber‘ in der Sammelausgabe), das sich unschwer als Beitrag zur frühneuzeitlichen Seuchenpoesie identifizieren lässt. Anlass und Thema des Buches ist die Frankfurter Pest 1586, die Haslob zu Gebeten, Klagen sowie Dankgedichten veranlasste. Komplementär dazu verhält sich ein früheres elegisches Werk, das nicht einer epidemischen, sondern einer persönlichen Krankheit gewidmet ist. Gedruckt 1577, trägt es den schlichten Titel „Febris“ (der sechste ‚liber‘ in der Sammelausgabe) und setzt ein Fieberleiden ins Bild, das Haslob in der vierten Elegie so schildert:

Iam color ex facie cessit, succusque refugit:
 Quod iuuet, an macies ossibus ulla dabit?
 Vos quoque palletis digiti, palletis et artus:
 Quid nimum graciles conspicor [korrigiert aus „couspicor“] esse manus?
 Iam veluti crinem ponit flos Vernus in agris
 Cum riguus tingit coelitus imber humum:
 Sic dolor enervat vires de febre, nec ullah
 Paeonium morbo fert medicamen opem.⁴⁰²

Schon ist aus meinem Gesicht die Farbe gewichen, und der Lebenssaft hat sich zurückgezogen. Was hilft es, ob Magerkeit das Gerippe überkommt? Auch ihr erblasst, Finger, und ihr, Gelenke. Was blicke ich auf meine allzu hageren Hände? Wie die Frühlingsblume ihr Haupt auf den Ackerboden niederlegt, wenn vom Himmel ein nässender Regen den Boden benetzt, so schwächt der Fieberschmerz meine Kräfte, und kein Medikament des Paeon [Götterarzt] bringt die geringste Hilfe gegen die Krankheit.

Vielleicht dachte Ellinger an solche oder ähnliche Partien, wenn es in seiner Lyrikgeschichte heißt: „Der Dichter schließt in dieser Elegienreihe unmittelbar sein Empfinden auf und versteht nicht minder, die äußeren Vorgänge anmutig zu

⁴⁰¹ Vgl. John L. Flood: Haslob, Michael. In: VL 16, Bd. 3 (2014), Sp. 179–189; Fidel Rädle: Haslob, Michael. In: Killy Literaturlexikon, Bd. 5 (2009), S. 64.

⁴⁰² Michael Haslob: Febris sive [...] Elegiarum Liber unus. Frankfurt (Oder) 1577 [noch nicht erfasst im VD 16], Bl. A 7^r.

vergegenwärtigen.⁴⁰³ Obschon die erlebnisästhetische Perspektive dem Zyklus kaum gerecht werden dürfte, teilen wir die Emphase, da die „*Febris*“ ein literaturgeschichtlich einmaliges Zeugnis darstellt: Zwar finden wir öfter, dass sich in Drucken mehrere Krankheitsgedichte zu kleineren (Sub-)Zyklen gruppieren, doch unternahm es im deutschen Kulturraum allein Haslob, Krankheit monothematisch in einem ganzen Buch zu traktieren.

Zu den Adressaten der *Febris*-Elegien gehören die Freunde aus dem Wittenberger Kreis, unter ihnen Johannes Schosser d. Ältere (der Frankfurter ‚professor eloquentiae‘). Für die präzisere Datierung aufschlussreich ist die Zueignung einer Elegie an den Inhaber des Frankfurter Lehrstuhls für Rechtswissenschaften, Erdmann Copernicus. Copernicus war nämlich bereits 1573 verstorben, so dass der *Febris*-Zyklus (anders als das Druckjahr vermuten lässt) offenbar schon in den frühen 1570er Jahren entstanden sein muss. Diesen Schluss erlaubt auch die periphrastische Datierung des Buches in der Eröffnungselegie, einer Anrede an die personifizierte Schrift, mit der Haslob zugleich seinen Anschluss an Ovids *Tristia* signalisiert:

I Precor, i tandem sexti post ocia lustris
 Facte per aerumnas tristiciamque Liber.
 Ut sit inornatum corpus, plenumque lituris
 Munus amicorum non minus esse velis.⁴⁰⁴

Geh, bitte, geh endlich, mein Buch, das du nach den Mußestunden des sechsten Lustrums [also des dreißigsten Lebensjahres] unter Sorgen und Traurigkeit geschaffen wurdest. Auch wenn deine Erscheinung ungeschmückt ist und voller Korrekturen, mögest du nicht weniger ein Geschenk für die Freunde sein.

Die vorgeblich schmucklose Gestalt (‚inornatum corpus‘) ruft das ungepflegte Buch (‚liber incultus‘) in Erinnerung, wie es der verbannte Ovid in der ersten *Tristie* evoziert. Nicht im farbenfrohen Gewand soll sein Buch auftreten, sondern einen Anstrich zeigen, der sich zu Ovids Traueräußerungen schickt. Ähnlich kleidet auch Haslob sein Buch: „Vielleicht wird hier irgendeiner, sobald er das schwarze Gewand sieht, fragen: ‚Was hast du immer mit Klagen zu schaffen?‘“⁴⁰⁵ Der Hinweis auf die behauptete Monotonie des Zyklus verstärkt die Nähe zum antiken Modell noch zusätzlich: Ovid weiß, dass er mit den zahllosen Exilklagen ein ‚*carmen consimile*‘ produziert, das bei der Leserschaft nur Überdruß erregen kann: „Ich glaube,

⁴⁰³ Ellinger, Bd. 2, S. 326.

⁴⁰⁴ Haslob: *Febris*, Bl. A 2^r.

⁴⁰⁵ „Forsitan hic aliquis, nigros ubi cernet amictus, | Cum querulis, dicet, quid tibi semper erit?“ Ebd.

dass euch von meiner immer gleichen Dichtung Überdruß geschieht und dass ihr alle schon auswendig wisst, was ich erbitte.“⁴⁰⁶ Ähnliches muss, ja soll für die *Febris* gelten, deren Verpflichtung auf Klagen ebenfalls zur Folge habe, dass ihr die Abwechslung verloren geht. Von dieser berechneten Eintönigkeit kann der Elegiker aber immerhin sagen, dass sie das ‚aptum‘ nicht verletze:

Cum lacrymae super ora fluunt, vox laeta quiescit,
 Moestus et ornatum non bene vestis amat.
 Dixerit hic Iudex: uno quis gaudeat esu?
 Non nego. sed morbis obrutus apta capit.⁴⁰⁷

Wenn Tränen über die Wangen strömen, wird die fröhliche Stimme ruhig, und ein Trauerkleid schätzt den Schmuck nicht. Hier dürfte wohl ein Richter einwenden: ‚Wer sollte sich über eine einzige Speise freuen?‘ Ich leugne es nicht. Aber einer, der von Krankheiten überhäuft ist, greift nach dem Passenden.

Aller Eintönigkeit zum Trotz fehlt es der *Febris* jedoch nicht an einer inneren Entwicklung. In der ersten Hälfte des Buches dominieren die threnetischen Züge, Haslobs Klagen über die langwierige Krankheit. So durchkreuzt das peinigende Fieber etwa die Reisepläne des Dichters⁴⁰⁸ oder verunmöglicht den Besuch der geliebten vorstädtischen Gärten.⁴⁰⁹ Die Wende bringt die achte Elegie, das Mittelstück des Zyklus: Am Ende dieses Gedichts heilt Gott den Kranken, der die Texte nunmehr in den Dienst von Dank und Lob stellt.⁴¹⁰ Keine amourösen oder epi-

406 „Taedia consimili fieri de carmine vobis, | quidque petam, cunctos edidicisse reor.“ Ovid, *Epistulae ex Ponto* 3,7,3 (zitiert nach Ovid: *Tristia*, hg. Owen).

407 Haslob: *Febris*, Bl. A 2^f.

408 „Febris at invidit, miseros quae percoquit artus, | Saeva, nec in studiis me sinit esse meis. | Non ita conficerent herbarum corpora prunae, | Non levius ceram proximus ignis edit. | Luce nec invenio gratam, neque nocte quietem, | Cum iam luce querar, nocte silente querar.“ [Das tobende Fieber, das die kranken Glieder durchkocht, missgönnt mir die Reise und lässt mich nicht bei den Studien verweilen. Keine Hagelkörner zerschlagen so die Blätter der Pflanzen, kein Feuer verzehrt langsamer das nahe Wachs. Weder bei Tag noch in der Nacht finde ich die willkommene Ruhe. Klage ich schon bei Tag, klage ich auch in stiller Nacht.] Ebd., Bl. A 5^v.

409 „Saepe queror saeva corrodi viscera febrī, | Quae mihi cum cithara plectra sonora negat. | Hoc grave. Quod porro, depictos floribus hortos | Propter aquam nequeo cernere, saepe queror. | Vitis erit testis, gratam quae porrigit umbram | Inter humum, quoties corpora languor habet.“ [Oft beklage ich, dass das tobende Fieber, das mir neben der Leier auch die wohltönenden Klänge versagt, meine Eingeweide zernagt. Schlimm ist das! Ferner klage ich oft, weil ich die von Blumen bunten Gärten nahe beim Wasser nicht sehen kann. Der Weinstock, der mir am Boden dankbaren Schatten gewährt, wird bezeugen, wie oft Mattigkeit meinen Körper im Griff hält.] Ebd., Bl. B 5^v.

410 „gratias agit Deo.“ Ebd., Bl. B 7^f (Überschrift der neunten Elegie).

schen Projekte will Haslob verfolgen, sondern ‚grates‘ und ‚laudes‘ ertönen lassen,⁴¹¹ in die die Adressaten seiner Gedichte einstimmen mögen:

At vos o animae dulces, carique sodales,
 Pro socii grates ferte salute Deo.
 Ocia Leucoreus vobis seu prorogat Albis,
 Seu Sprea vos pulchro Marchicus amne foveat:
 Odera seu nitidam quosdam miratur ad undam,
 Sala vel hospitium vatibus esse sinit:
 Vos animae dulces, inquam, ter mente parantes
 Vota, ter o mihi solvite vota Deo.
 Ille celebrari festivo carmine poscit:
 Victima non illum sic, neque thura movent.⁴¹²

O ihr süßen Seelen und lieben Gefährten, erstattet Gott Dank für die Heilung eures Freundes! Ob euch nun die wittenbergische Elbe die Mußestunden verlängert oder euch die märkische Spree mit ihrem schönen Flusslauf hegt und pflegt, ob nun die Oder einige von euch am glänzenden Strom neugierig anschaut oder die Saale den Dichtern Gastrecht gibt: Erstattet, ihr süßen Geister, dem sanften Gott dreimal, dreimal sage ich, bereitwillig eure Gelübde! Er will mit festlichen Gedichten gefeiert werden. Weder ein Opfer noch Weihrauch bewegen ihn so.

Die *Febris* zerfällt also in genau zwei Hälften, mit denen eine spezifische Sprechhaltung korrespondiert. Während die ersten Stücke vor allem den Klagen gewidmet sind, rekapitulieren die späteren Texte die Krankheit und sagen dem Retter für die Genesung Dank. Diese Unterteilung in Klage und Preis rückt die elegische Sammlung – bei aller Verwandtschaft mit Ovids *Tristia* – auch in die Nähe zu einem zeitgenössischen Intertext: der Krankheitsdichtung des Lotichius. Haslob weitet, wenn man so will, auf fünfzehn Elegien aus, was Lotichius in zwei Elegien unternahm. Wie wir im Folgenden sehen werden, verbinden sich so auch bei Haslob antik-humanistische Tradition und Medizinaltheologie.

In der vierten Elegie „Ad Febrim“ berichtet Haslob, dass er dem Fieber schon Bücher, ja sogar eine Krone gelobt habe, so es von ihm ablassen wolle, die Krankheit seinen jämmerlichen Körper aber dennoch ohne Erbarmen zerfresse. Er sieht sich gezwungen, einen schärferen Ton anzuschlagen, und verflucht das Fieber,⁴¹³ das er

411 „Nec vero thalamos dicam, Procerumve nitorem: | Pro mihi concessio munere gratus ero. | Huc ades ut mecum grates tibi pectora solvant, | Laudibus et faveat mens operata tuis.“ [Aber weder Hochzeitsgedichte noch Heldenepen werde ich dichten, sondern für die mir gewährte Gnade dankbar sein. Komm her [gemeint ist der Heilige Geist], damit ich dir von Herzen danken und sich mein Geist ganz deinem Lobpreis widmen kann.] Ebd.

412 Ebd., Bl. C 3^v.

413 „tibi sit febris male.“ [Es möge dir, Fieber, schlecht ergehen.] Ebd., Bl. A 7^v.

mit Fasten und einem stoischen Gemüt („Iuncta quies aderit menti“)⁴¹⁴ austreiben möchte. „Ich werde dir ein Epigramm mitgeben: ‚Wer es nicht verstand, auf Bitten hin zu weichen, wird dem Hunger, wird auch dem Durst weichen.‘“⁴¹⁵ Die Drohgebärden und Zornesworte bleiben jedoch ohne Wirkung und sind so erfolglos wie der diätetische Versuch, der Krankheit die Nahrung zu entziehen. Haslob wechselt daher erneut das Register und sucht den Ernst der Drohrede zu relativieren: „Denke dir, bitte, Scherze aus, wenn ich einmal etwas Ernstes gesagt habe. Bisweilen zwingt der Schmerz, Schneidendes zu sagen.“⁴¹⁶

Die Tatsache, dass die Krankheit derart hartnäckig ist, wird bei näherem Hinsehen nicht erstaunen. Der Ausbruch des Fiebers, wie ihn Haslob in der zweiten Elegie Revue passieren lässt, fällt in die Zeit der Hundstage, jene Hitzeperiode der Sommermonate, die nach antiker Anschauung Fiebersausbrüche begünstigt.⁴¹⁷ Selbst die ‚ars medica‘ ist daher machtlos gegen die Krankheit:

Iam quater et decies Aurora refulsit ab ortu,
Et tamen in nostro corpore Febris adest.
Nil Medici sperare iubent. Dum Sirius agros
Concoquit, aegrotos nulla medela levat.⁴¹⁸

Schon vierzehnmal erstrahlte Aurora im Aufgang, und dennoch sitzt das Fieber in meinem Körper fest. Die Ärzte versagen mir jede Hoffnung. Während der Hundstern die Felder versengt, erquickt kein Heilmittel die Kranken.

Der Verdacht, dass der Hundstern die Behandlung sabotiere, bestätigt sich mit der langersehnten Heilung: Gesund wird der Dichter zur Herbstzeit („in Autumno“), als die krankmachende Sommerhitze überstanden ist. Obschon der astromedizinische Zusammenhang unangefochten bleibt, erklärt er den Heilungsprozess des Dichters aber nur zum Teil. Haslob erkennt in seiner unvermuteten Heilung vielmehr die Zuwendung Gottes, ‚cura Dei‘, und führt seine Genesung im Rückblick auf die überstandene Krankheit auf seinen Glauben zurück. Natürlich ist die Buße dabei von

414 „Ruhe wird meinem Geist inne sein.“ Ebd., Bl. A 8^f.

415 „Adiciam titulum: precibus quae cedere nescit, | Illa fame cessit, cessit et illa siti.“ [Ich werde dir ein Epigramm mitgeben: ‚Wer es nicht verstand, auf Bitten hin zu weichen, wird dem Hunger, wird auch dem Durst weichen.‘] Ebd.

416 „Finge iocos, oro, siquando seria dixi. | Dicere nonnumquam cogit acerba dolor.“ [Denke dir, bitte, Scherze aus, wenn ich einmal etwas Ernstes gesagt habe. Bisweilen zwingt der Schmerz, Schneidendes zu sagen.] Ebd.

417 Bereits Homer kennt den Hundstern Sirius als Verursacher von Fieber; die Vorstellung rekurriert später auch bei römischen Autoren. Vgl. Franz Boll, Karl Bezold, Wilhelm Gundel: Stern-glaube und Sternedeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. 7. Auflage. Stuttgart 1977, S. 16 und 87.

418 Haslob: Febris, Bl. A 8^f.

zentraler Bedeutung. Schon in Elegie 6, als die behandelnden Ärzte kapituliert haben, wendet sich der Kranke an den ‚Christus medicus‘, um ihn an die ‚promissio salutis‘ zu erinnern: „Deine Stimme versprach allen, Christus, Heil und einen gnädigen und gütigen Gott.“⁴¹⁹ Vor Christus tritt Haslob aber nicht nur als körperlich Kranker. Das schwere Gewicht der Sünden lastet auf ihm, die ‚errata iuventae‘ martern, ähnlich wie einst Lotichius, sein Herz. Das Fieberleiden wird zur Bedingung für die Herausbildung eines Sündenbewusstseins und zum Anlass für das Bekenntnis der Sünde:

Respice me miserum peccati mole gravatum,
 Quam fassus menti dico subesse meae.
 Ante meos redeunt oculos errata iuventae,
 Languida quae cruciant pectora mille modis.⁴²⁰

Blick auf mich Elenden, den die Last der Sünde niederdrückt, die – ich bekenne es – in meiner Seele sitzt. Vor meinem inneren Auge kehren die Verfehlungen der Jugend wieder, die auf tausendfache Weise das matte Herz martern.

‚agnitio‘ und ‚confessio peccati‘ versteht Haslob auch in der nachträglichen Reflexion über die Krankheit als ausschlaggebende Faktoren für seine Heilung, zusammen mit einem Gelübde. Erst Einsicht in und Reue über die Sünden hätten ihm Besserung gebracht:

Multiplices tenerae naevos agnosco iuventae,
 Prona sub errores quae solet ire suos.
 O lacrymae sordes animi carnisque lavarent,
 Ex oculis fluerent more perennis aquae.
 Nec nova lux hilarem, neque me nox sera videret:
 Semper ego cuperem noxia facta queri.
 [...]
 Aspice confectum morbo, nec reice luctum.
 Sic tibi, quo potero, munere gratus ero.
 Taliter orabam lacrymans, sensique salutem
 Protinus, et votis gaudia laeta dari.⁴²¹

„Ich erkenne die vielfältigen Sünden meiner zarten Jugend, die sich für gewöhnlich leichtsinnig auf Abwege begibt. Ach, würden doch die Tränen den Schmutz der Seele und des Fleisches abwaschen, ach, würden sie doch wie eine nie versiegende Quelle aus den Augen

⁴¹⁹ „At tua vox lapsis promittit, Christe, salutem | Omnibus, et facilem propitiumque Deum.“ [Aber deine Stimme verspricht, Christus, allen Sündern Heil und einen nachsichtigen und geneigten Gott.] Ebd., Bl. B 2^f.

⁴²⁰ Ebd., Bl. B 1^v.

⁴²¹ Ebd., Bl. B 8^r–8^v.

strömen! Weder ein neuer Tag noch tiefe Nacht sähen mich fröhlich, ich wünschte, immer meine schändlichen Sünden zu beklagen. [...] Schau her, wie mich die Krankheit verzehrt, und weise meine Klage nicht zurück! So werde ich dir, wie ich es vermag, mit einer Gegenleistung dankbar sein.⁴ So betete ich unter Tränen und fühlte sogleich, dass meinem Gelübde Heilung und Freude gewährt wird.

Während sich der Bußakt und die parallel dazu verlaufende Therapie des Sünders in der ersten Hälfte auf unterschiedliche Elegien verteilen, wird die zehnte zu einem Ort der Synthese, der den leibseelischen Heilungsprozess des Dichters in einer Elegie bündelt. Wie im vorherigen Ausschnitt fällt die Mehrheit der Verse auf dasjenige Gebet, das Haslob vor seiner Heilung gesprochen haben will, da er sich dem Tod bereits nahe glaubte.⁴²² Der Text lenkt die Aufmerksamkeit zunächst auf die somatische Seite des Fiebers, namentlich auf die Auszehrung des Fieberkranken: „Heiligster Spross, sprach ich, ‚blick auf die Krankheit, von der der Körper, wie von der Fäulnis verzehrt, darniederliegt.‘“⁴²³ Da der ‚morbus coporalis‘ nur ein Symptom ist für den ‚morbus animae‘, steht mit der ‚salus‘ des Dichters grundsätzlicher noch die Gesundheit der Seele zur Debatte, für die der Gottessohn die Passion auf sich genommen habe: „Natürlich hast du, Christus, die Wunden einer grässlichen Hand erlitten, damit du mit deinem elenden Tod das Heil wiederherstellst“,⁴²⁴ schreibt Haslob und visualisiert das Blut Christi als heilsames Kurativum, während er sich selbst von seinen Verdiensten distanziert („ich vertraue nicht auf meine Verdienste, auch nicht auf die Festigkeit meines Geistes, denn was – außer zu sündigen – habe ich vermocht?“).⁴²⁵ Mit dem ‚nectar verbi‘, das der Kranke über die medizinische Hilfe stellt („Medicae munera ridet opis“), möge Christus die Sünde und das Fieber beseitigen:

Cum coleres terram gentes in iussa vocabas:
 Obtinuit constans munera cuncta fides.
 Nate Dei succurre mihi succurre fatenti,
 Mitis et offensis criminibusque veni.
 Missus es ut lapsos revocares nectare verbi.
 Cui vigor est, Medicae munera ridet opis.

422 „morbo cum membra iacerent | Fessa, nec optatae spes opis ulla foret: | Ipsaque mors oculos erat occlusura, ferebam | Languidulas orans Christe sub astra manus.“ [Als meine Glieder in Krankheit darniederlagen und es keine Hoffnung auf die ersehnte Hilfe gab und der Tod selbst im Begriff war, meine Augen zu schließen, hob ich, Christus, im Gebet meine matten Hände zum Himmel.] Ebd., Bl. C 1^r.

423 „Aspice (dicebam) soboles sanctissima morbum, | Corpora quo, tanquam tabe peresa, iacent.“ Ebd.

424 „Scilicet ut tristi reparares morte salutem, | Passus es horrendae vulnera, Christe, manus.“ Ebd.

425 „Non ego confido meritis, nec robore mentis: Nam, nisi quod peccem, quid valuisse queam?“ Ebd., Bl. C 1^v.

Febre laboranti confer donaque salutem,
 Te Duce suscipiat semita rursus ovem.
 Semita quae monstrat coelos, et quicquid in illis
 Vivida mansurae gaudia lucis habet.
 Saepe quis aspiciens tua lumina salvus abivit:
 Attulerit vires in mea membra fides.⁴²⁶

Als du auf der Erde lebtest, befahlst du den Völkern Gehorsam, beständiger Glaube erlangte alle Gnaden. Sohn Gottes, eile mir zu Hilfe, eile dem dich Bekennenden zu Hilfe, komm gnädig, auch wenn dich meine Vergehen erzürnten! Du wurdest geschickt, um die Gefallenen mit dem Nektar deines Wortes zurückzurufen. Diesem wohnt wahre Kraft inne, die Gaben der Medizin verspottet er. Bring und verleihe dem Fieberkranken Gesundheit, unter deiner Führung möge das Schaf wieder den richtigen Weg aufnehmen, den Weg, der zum Himmel und all jene lebendigen Freuden zeigt, welche das ewige Licht bereithält. Oft ging einer, als er dein Antlitz erblickte, gesundet weg. Der Glaube wird auch meinen Gliedern die Kräfte wiederhergestellt haben.

Haslobs Hoffnung wird freilich nicht enttäuscht – als er am Ende seines Gebets Christus gelobt, ihn nach seiner Heilung zu verherrlichen, findet er, wie Lotichius, endlich Erlösung: „So weit sprach ich, und ich fühlte, dass das Fieber aus dem Körper vertrieben war, und die frühere Wärme durchströmte die Gebeine des Kranken.“⁴²⁷ Reue über die „stultae commissa iuventae“ und den ‚gravis error‘ ist auch hier von entscheidender Bedeutung und bildet die Bedingung, unter der die Gelübde des Kranken Gehör finden:

Sit tibi laus igitur, sit honos et gloria soli.
 Postmodo, quod cures anxia vota, loquar,
 Tunc ubi deflemus stultae comissa iuventae,
 Cum gravis erroris poenituissae liquet.⁴²⁸

Lob, Ehre und Ruhm sei also dir allein. Später will ich verkünden, dass du Sorge trägst für unsere angstvollen Gelübde, dann, wenn klar ist, dass uns der schwere Fehler reut, sobald wir die Vergehen der einfältigen Jugend beweinen.

Haslobs Zyklus ist also geistlich finalisiert und hebt darauf ab, protestantische Lehre am eigenen, biographischen Beispiel zu propagieren. ‚vera fides salutem accipit‘, ‚wahrer Glaube empfängt Heil/Gesundheit‘, lautet die zentrale Botschaft

426 Ebd.

427 „Hactenus: et sensi depulsam corpore febrem, | Fovit et aegroti pristinus ossa calor.“ Ebd., Bl. C 2^r.

428 Ebd.

des (Sünden-)Kranken,⁴²⁹ die absichtsvoll die Differenz zwischen leiblicher und seelischer Gesundheit aufhebt. Die Gesundung wird zum manifesten Glaubenszeugnis, das die Potenz von Gebeten und Glaube dokumentiert und lehrt, dass der Zorn Gottes von kurzer Dauer ist. Die Würde dieser Botschaft ist es denn auch, die Haslob sehr bewusst inhaltliche Redundanzen in Kauf nehmen lässt. Nichts anderes als der ‚amor Christi‘ ist es, von dem sein Buch Zeugnis ablegt. Heilung, Leben und Schreiben sind allesamt Gnadenerweise („munera“), und sie verdienen es, in immer neuen Anläufen dichterisch verherrlicht zu werden:

Cur tamen haec repeto vobis, mea cura, sodales
 Flumen in aequoreas spargere visus aquas?
 Scilicet ut mecum Christi videatis amorem,
 Qui sibi fidentes deseruisse nequit.
 Illius est munus febris quod corpore fugit,
 Cincta suis flammis: frigore cincta suo.
 Illius est munus quod spirans aethere dulci
 Perfruor, et Musis ocia digna colo.
 Illius est munus calamum quod pollice duco,
 Et meditor gratiae carmina mentis opus.⁴³⁰

Warum spreche ich erneut davon, meine lieben Freunde, scheine ich doch Wasser ins Meer zu gießen? Natürlich deshalb, damit ihr mit mir die Liebe Christi erkennt, der diejenigen, die an ihn glauben, nicht im Stich lassen kann. Sein Geschenk ist es, dass ich (noch lebend) mich an süßer Luft erquicke und eine den Musen würdige Muße pflege. Sein Geschenk ist es, dass ich die Feder mit den Fingern führe und mich ans Werk mache, Gedichte einer dankbaren Seele zu verfassen.

3.6 Gewandelte Selbstwahrnehmung: Konfrontation mit der Sündenkrankheit

Was protestantische Krankheitsdichter antreibt, ist die Faszination für die ‚Neugestaltung des Subjekts‘,⁴³¹ für eine innere Wandlung vor Gott („coram Deo“), die sich gleichsam nach außen kehrt, sobald das Subjekt gesundet. „GOT der herr wil / das wir vns erkennen für sündler. Das wir sündler seind / kan er wol leyden / das wir vns aber darfür nicht halten / kan er nicht leyden“, formuliert 1527 Johannes Bugenhagen, der einen der frühesten reformatorischen Krankenunterrichte dru-

⁴²⁹ Ebd., Bl. B 7^v.

⁴³⁰ Ebd., Bl. C 3^f–C 3^v.

⁴³¹ Formulierung nach dem Titel der Studie von Moshe Sluhovsky: *Becoming a New Self: Practices of Belief in Early Modern Catholicism*. Chicago 2017.

cken ließ, zu Beginn seiner Schrift.⁴³² Die Differenzierung, die der Text vornimmt, korrespondiert mit Luthers Unterscheidung zwischen dem seienden Sünder und dem werdenden Sünder.⁴³³ Zwar ist der Mensch natürlicherweise Sünder, doch wird er es im Lichte seiner Selbsterkenntnis⁴³⁴ in einem tieferen Sinne, weil der Reformator zwischen der „Tatsächlichkeit und de[m] Offenbarsein der Sünde“ unterscheidet.⁴³⁵ „Alle Menschen sind vor Gott in Sünden und sündigen, sind also wirklich Sünder“, schreibt Luther in der ersten Psalmenvorlesung (1513–1515) und erklärt: „Dann werden wir Sünder, wenn wir anerkennen, dass wir solche sind, weil wir solche vor Gott sind.“⁴³⁶ Noch präziser fasst er die unterschiedlichen Qualitäten in der Römerbriefvorlesung, wo er das Sünder-Werden geistlich auffasst und so vom natürlichen Sünder-Sein absetzt.⁴³⁷ Der Übergang vom ‚peccator esse‘ zum ‚peccator fieri‘ bedeutet eine „Umwandlung des ‚sensus nostri‘“.⁴³⁸

Sed dicendum, Quis modus iste sit, quo hominem spiritualiter fieri oportet peccatorem. Est enim non naturalis. Quia sic non fit, Sed est omnis homo peccator. Sed tota Vis huius mutationis latet in sensu seu estimatione ac reputatione nostra. Hunc enim mutare intendit omnis sermo Scripture et omnis operatio Dei.⁴³⁹

Aber nun ist noch zu sagen: Auf welchem Wege muß ein Mensch geistlicherweise ein Sünder werden? Auf keinem natürlichen. Denn so wird er nicht erst ein Sünder, nein, da ist es jeder schon. Vielmehr ruht das ganze Schwergewicht dieser Veränderung in den verborgenen Tiefen der Gesinnung, d. h. in der Schätzung und Meinung, die wir von uns haben. Die-

432 Johannes Bugenhagen: Ein vnderricht deren / so in krankheyten vnd tods nöten ligen / Vnd von dem heyligen Sacrament des waren leibs vnd blüts Christi / seer güt vnd nützlich allen Christen zů lesen. [Nürnberg: Friedrich Peypus] 1527 [= VD 16 B 9401], Bl. A ij^r.

433 Zu Luthers Bußtheologie Schwarz, darüber hinaus Ulrich Barth: Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. Luthers Buß-, Schrift- und Gnadenverständnis. In: ders.: Aufgeklärter Protestantismus. Tübingen 2004, S. 27–51.

434 Zu ‚cognitio Dei‘ und ‚cognitio sui‘ bei Luther Jack E. Brush: Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Luthers Verständnis des 51. Psalms. Tübingen 1997 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 36).

435 Andreas Stegmann: Luthers Auffassung vom christlichen Leben. Tübingen 2014 (Beiträge zur historischen Theologie 175), S. 145, Anm. 18.

436 „Omnes homines sunt in peccatis coram deo et peccant, i. e. sunt peccatores vere. [...] Tunc finis peccatores, quando tales nos esse agnoscimus, quia tales coram deo sumus.“ BoA 5,119.

437 Vgl. Hans Joachim Iwand: „Sed originale per hominem unum“. Ein Beitrag zur Lehre vom Menschen. In: ders.: Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze. Hg. von Gerhard Sauter. Bd 2. München 1980 (Theologische Bücherei 64), S. 171–193, hier S. 189.

438 Simo Peura: Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519. Mainz 1994 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 152), S. 119.

439 WA 56, 233.

sen Sinn nämlich zu ändern, darum geht es in jedem Wort der Schrift und in jeglichem Handeln Gottes.⁴⁴⁰

Die protestantischen Krankheitsgedichte entpuppen sich damit als Vollzug einer ‚mutatio‘ des Sünder-Subjekts, für die die Buße eine entsprechende Praxis bereitstellt. Ego-dokumentarisch inszenieren die Gedichte, was die Theologie der Zeit reflektiert: eine sich wandelnde Selbstwahrnehmung des Ich, das sich in der Konfrontation mit der Sündenkrankheit vom natürlichen zum geistlichen ‚peccator‘ wandelt. Krankheit hat mithin eine epistemische Valenz, indem sie den Menschen zu Anerkenntnis und Bekenntnis der Sünde anregen kann, zur passiven Rechtfertigung Gottes; Heilung hingegen produziert Evidenz, indem sie die Regeneration des Subjekts sichtbar macht: „sensi depulsam corpore febrem“⁴⁴¹, „sensi protinus salutem dari“⁴⁴², schreibt Haslob und lenkt so zweimal die Aufmerksamkeit auf die sinnliche Wahrnehmbarkeit des Heilungsprozesses.

Die Bedeutung körperlicher Evidenz lässt sich noch deutlicher an einem Krankheitsgedicht des Stigelius ablesen. Die Elegie richtet sich gegen ein bösesartiges Fieber, das ihn nach Ausweis der Überschrift 1540 in Wittenberg ankam.⁴⁴³ Auf den ersten Blick ist Stigelius von einer theologischen Auseinandersetzung mit der ‚febris maligna‘ weit entfernt. Das Gedicht setzt ein mit einer kämpferischen Apostrophe an das personalisierte Fieber, dem Stigelius mit einer Invektive droht. In seinem nur vermeintlich unbewaffneten Gedicht (‚carmen inerme‘) mobilisiert er ein veritables ‚agmen vatuum‘, ein Dichterheer, dem Eoban Hesse voransteht, gefolgt von Philipp Melanchthon und weiteren Repräsentanten des Wittenberger Dichterkreises. Nach seiner anfänglichen Kampfansage muss Stigelius jedoch einsehen, dass Dichter und Dichtung dem Fieber nicht beikommen und die aggressiven Einschüchterungen machtlos sind: Die Waffen der Poeten, Worte, Stimme und Zungen, nichts davon kommt gegen die ‚febris maligna‘ an. Statt auf einen Feldzug setzt Stigelius daher auf den ‚reparator salutis‘ Christus:

Ille suis promissa dedit, promissaque servat,
 Quo rediit nobis vindice nostra salus.
 Huic modo credamus, quod nos offendere possit
 Machina non aliquid totius orbis habet.
 Omnes fortunae poterit ridere procellas,
 Qui locat in solo spemque fidemque Deo.⁴⁴⁴

440 Übers. nach Ellwein, S. 107 f.

441 Haslob: Febris, Bl. C 2^f.

442 Ebd., Bl. B 8^v.

443 „In Febrim malignam, qua correptus, graviter decubuit Vitebergae, Anno 1540, mense Martio, vivente adhuc Eobano Hesso, qui eodem Anno paulo post ex hac vita decessit, Mense videlicet Octobri.“ Humanistische Lyrik, S. 596.

444 Ebd., S. 600, vv. 61–66.

Er gab den Seinen ein Versprechen und hält sein Versprechen, unter dem Erlöser kehrte unser Heil zurück. Glauben wir nur an ihn, so kann uns alles Machwerk auf Erden nichts anhaben. Alle Stürme des Glücks wird verlachen können, wer Hoffnung und Glaube allein auf Gott setzt.

Ganz im Sinne des obigen Zitats betont Stigelius, wenn er im Folgenden Heilung erfleht, die Festigkeit seines Glaubens („gero non dubia pectora plena fide“, v. 68), freilich nicht ohne zugleich in Distanz zu treten zum Gedanken der Werkgerechtigkeit: „Nicht wie ich es verdient habe, sondern wie es dir, Christus, beliebt, mögest du mich, ich bitte dich, ein wenig von meinem Schmerz erleichtern.“⁴⁴⁵ Als sich dann tatsächlich Heilung einstellt, zweifelt Stigelius zunächst an seiner Gesundheit und meint, einer Täuschung zu unterliegen; seine Körperwahrnehmung belehrt ihn aber schnell eines Besseren:

Fallor? an in trepido te pectore CHRISTE vocantem
 Iam dudum morbi mitius urget onus?
 Sentio, nec fallor, tremulos iam deserit artus,
 Eque suo hospitio transfuga febris abit.⁴⁴⁶

Täusche ich mich oder drückt die Last der Krankheit denjenigen schon sanfter, der dich, Christus, aus ängstlichem Herzen anruft? Ich fühle es und täusche mich nicht, schon verlässt das Fieber die zitternden Glieder und der Ausreißer zieht aus seinem Gasthaus.

Die Heilung bestätigt die vorgelagerte These der Elegie, dass sich die Heilszusage („Ille suis promissa dedit“, v. 61) dort erfüllt, wo ihr der Glaube Antwort gibt („Huic modo credamus, quod nos offendere possit | Machina non aliquid totius orbis habet“, vv. 63f.); auf einer höheren Ebene liest sich das Gedicht aber auch als raffinierte Antwort auf die Frage nach der ‚certitudo salutis‘: Das Problem der Heilsgewissheit löst Stigelius – ähnlich wie später Haslob – mit der sensorischen Evidenz seiner Heilungsgewissheit. Der Symptomcharakter leiblicher Leiden, Ausdruck des ‚status corruptionis‘, erweist sich als Chance, am gesunden Körper eine substantiellere Form seelischer Wiederherstellung zu entdecken. Für die protestantischen Humanisten sind Krankheit und Heilung also deshalb attraktive Gegenstände, weil sie ihnen die Möglichkeit bieten, die Rechtfertigung zu versinnlichen, sich der eigenen ‚iustificatio‘ zu vergewissern. Diese persönliche religiöse Verständigung ist aber nie nur eine private, sondern immer auch ein Zeugnis für die Glaubensgemeinschaft, oder genauer: für die humanistische Kommunikationskultur, in die die Texte qua Druck und Widmung einbezogen sind. In Analogie zu den biblischen Heilungs-

⁴⁴⁵ „Non ut ego merui, verum ut tibi Christe videtur, | Me precor ex aliqua parte dolore leves.“ Ebd., vv. 71f.

⁴⁴⁶ Ebd., vv. 73–76.

wundern werden die Heilungszeugnisse zu ‚verba visibilia‘,⁴⁴⁷ die intersubjektive Gültigkeit beanspruchen.

Bei aller auratischen Aufladung von Krankheitserfahrungen gibt Stigelius auf der anderen Seite zu verstehen, dass die Heilungen nicht so sehr als vollendete denn als initiierte Rechtfertigung, als Beginn eines Rechtfertigungsprozesses, gemeint sind. Als sein Sohn Honorius an einem Hautleiden erkrankte, verfasste Stigelius drei Gedichte mit Heilungsbitten für den elenden Sohn, die illustrieren, wie die lutherische Auffassung vom Gichtbrüchigen als Inbegriff des sündenkranken ‚genus humanum‘ auch die Wahrnehmung empirischer Kranker aus dem eigenen Umfeld bestimmte: Analog zum ‚morbus paralysis‘ repräsentieren die äußeren Zeichen der Krankheit – Pusteln, Flecken und Male – die Depravation der Menschheit. Das Kind wird zum traurigen Spiegel, ‚triste spectaclum‘, das die ‚conditio humana‘ ansichtig macht. Als aber die Bitten erhört werden und sich der Knabe allmählich erholt, wandelt sich die Perspektive auf den kranken Körper. Dem Kind wächst eine neue Haut (‚nova pellis‘), und eine belebende Kraft (‚vis rediviva‘) erfüllt es. Die Heilung deutet voraus auf die leibseelische Restitution am Ende der Zeit, auf die umfassende Wiederherstellung des Menschen, die den Zielpunkt der himmlischen ‚medicina spiritalis‘ definiert.⁴⁴⁸

Ecce suis cedens vitiis evanuit humor,
 Incipit a morbo laetior esse puer.
 Diffugiunt papulae, nova toto corpore pellis
 Nascitur, e vitio vis rediviva venit.
 Sic etiam ante Deum renovatis corpora formis,
 Plena venustatis, plena decoris erunt.
 Quando restauratis in vitam a morte parentem
 Induet aeternum gloria vera decus.⁴⁴⁹

Siehe, weichend ist der Saft mit seinen Schadwirkungen verschwunden, der Knabe beginnt sich von der Krankheit zu erholen. Die Pusteln verschwinden, auf dem ganzen Körper wächst eine neue Haut, aus dem Schaden geht eine belebende Kraft hervor. So werden auch vor Gott die Körper, nachdem ihre Gestalt erneuert worden ist, voll Schönheit, voll Anmut sein, wenn der wahre Ruhm den Menschen, vom Tod zum gehorsamen Leben wiederhergestellt, ewige Zierde anlegen wird.

447 Steiger: Medizinische Theologie, S. 37, beschreibt „die Krankenheilungen [in den evangelischen Berichten, O. G.] als verba visibilia und bildhafte Kommentare zur Verkündigung der Sündenvergebung.“

448 „Die von Christus angewandte geistliche pharmacologia ist nach Luther eschatologisch darauf angelegt, dereinst am Jüngsten Tag in voll- und endgültige Heilung überführt zu werden.“ Ebd., S. 47. Vgl. auch ebd., S. 15.

449 Stigelius: Poemata, Bl. L VIII^r.

3.7 Das Ende der Selbstsorge? ‚cura sui‘ in der protestantischen Lyrik

Mit Blick auf die historische Semantik von Krankheitserfahrungen unterscheidet sich die Konzeptualisierung von ‚morbus‘ und ‚salus‘, wie wir sie zuvor rekonstruiert haben, ganz wesentlich von Auffassungen, die im (Spät-)Mittelalter dominieren. Für das Mittelalter ist ein ambivalenter Krankheitsbegriff anzusetzen, der zwischen Sündenstrafe und Nobilitierung oder Gnade changiert.⁴⁵⁰ Die Passionsmystik, etwa Heinrich Seuses *Vita*, bietet dankbare Beispiele für einen positiv besetzten Krankheitsbegriff.⁴⁵¹ Ist es Seuses Diener-Figur um den Nachvollzug der Passion Christi zu tun, so bedient sie sich, um in eine Leidensgemeinschaft mit Christus zu treten, in den vorderen Kapiteln unterschiedlicher Marterinstrumente. Derlei äußere Übungen untersagt Gott im zwanzigsten Kapitel, jedoch nicht, weil er den Diener erlösen wollte, sondern um seine Pein zu vergrößern, indem er das Leiden nunmehr über ihn verhängt. Der Diener erzielt so eine noch größere Kongruenz in der von ihm angestrebten Christusförmigkeit, und gerade Krankheit ist dazu prädestiniert, die Christus-Nachfolge zu vertiefen.⁴⁵² Wichtig ist, dass Gott das Ausharren in Krankheit mit „lon in dem himelrich“ vergütet,⁴⁵³ die Seele also „von dem vegfür“ befreit wird.⁴⁵⁴ Verdienstlich sind mit Geduld durchstandene Krankheiten aber nicht nur für mystisch Begabte, sondern für alle Kranken bzw. Sterbenden. So argumentiert der zuvor behandelte Peuntner in seiner ‚ars moriendi‘, dass dem Kranken eine letzte Chance gegeben sei, um sein Seelenheil nicht zu verspielen; Duldsamkeit, ‚patientia‘, könne ihn vor den Höllenqualen retten und den Aufenthalt im Purgatorium verkürzen:

ja ist, das du die krankchait vnd den tod geduldichleich leidest, so wizz, das von dir wird genomen das ewig leiden, vnd dÿ pen der weiczen wiert dir geringert vnd in das himlisch

450 Vgl. Oliver Auge: „... ne pauperes et debiles in ... domo degentes divinis careant“ – Sakralreligiöse Aspekte der mittelalterlichen Hospitalgeschichte. In: Sozialgeschichte mittelalterlicher Hospitäler. Hg. von Neithard Bulst, Karl-Heinz Spieß. Ostfildern 2007 (Vorträge und Forschungen 65), S. 77–123, hier S. 85–88.

451 Vgl. Susanne Bernhardt: Figur im Vollzug. Narrative Strukturen im religiösen Selbstentwurf der *Vita* Heinrich Seuses. Tübingen 2016, S. 200–210.

452 „Die Funktion der Krankheit liegt in der Möglichkeit einer ‚imitatio Christi‘, die nicht an Askese und Disziplinierung gebunden ist und die nicht Gefahr läuft, durch Selbstbezogenheit im Leiden wieder Immanenz mitzuproduzieren.“ Ebd., S. 201.

453 Heinrich Seuse: Deutsche Schriften. Hg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907, S. 109.

454 So Christus im St. Katharinentaler Schwesternbuch: Das St. Katharinentaler Schwesternbuch. Hg., kommentiert und mit einer Untersuchung von Ruth Meyer. Tübingen 1995 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 104), S. 114.

paradis wirstu schier froleich genömen. Ob du aber vngeduldig wirst sein, so wiss, dastu dennoch yeczund muest leiden vnd dem ewigen leyden wirstu nicht entrñnnen[.]⁴⁵⁵

Derselbe Gedanke rekurriert im ersten Krankengebet, das Peuntner den Lesenden seiner Schrift als Muster an die Hand gibt;⁴⁵⁶ es enthält die Bitte, dass die im Diesseits durchlittene Krankheit, zusammen mit den Todesqualen, die Jenseitsstrafen kompensieren möge. Ob diese irdischen Leistungen Annahme finden, bleibt freilich der Güte Gottes anheimgestellt: „Ich pit dich, lieber herr, dastu mein krankchait vnd dy smerczen meines leipleichen tods welllest guetichleichen emphachen für dy graussamen pen vnd smerczen der weiczen“.⁴⁵⁷

Über seine Genesung verfügt der Kranke also nicht, wohl aber über den habituellen Umgang mit dem göttlichen Verhängnis. Leiden eröffnen Handlungsoptionen, Spielräume, um das Seelenheil mitzugestalten. Der reformatorischen Tradition mit ihrer Absage an die gerechten Werke ist eine solche Sicht natürlich fremd. Die Verfasser reformatorischer Sterbebücher sprechen sich teilweise explizit gegen die Vorstellung aus, dass ‚patientia‘ die Seele retten könne, so etwa Caspar Huberinus in seiner ‚ars moriendi‘ von 1529. Huberinus mahnt, dass allein die Leiden Christi die Vergebung der Sünden brächten:

Zülest müst du dich auch gar nichts mit ainander verlassen auf dise deine krankhait, das du wöltest verhoffen, Got wurde solchen deinen schmerzen ansehen und dir dardurch gnedig sein und deine sünd verzeyhen. Da wird schlecht nichts drauß; da ist kain andere bezahlung, kain andere gnügtüung für deine sünd, dann das ainig leyden und sterben Jesu Christi, deines seligmachers. Gott der Herr sicht auch sonst nichts an, im gefelt auch sonst nichts, dann sein lieber sun. Dann derselb ist das lamb Gotes, welchs der welt sünd auf sich nimpt. Er ist auch das ainig genügsam opfer für aller welt sünd. Darumb ist dise deine krankhait, leyden und schmerzen vil, vil zü gering, dann das es die minste sünd vor Gott solte außleschen, ich will geschweygen, die seligkait dardurch erlangen und verdienen, wie dann Paulus sagt [Röm 8,18]: Ich halte es dafür (spricht er), das dieser zeyt leyden der herligkeit nit wert sey, die an uns soll offenbart werden. Es ist kain creatur weder in hymel noch auf erden, auch kain engel gnügsam gewesen, disen grossen zorn Gottes zü stillen. Solte es dann deine geringe krankhait oder schmerz stillen?⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Peuntner: Kunst, S. 27.

⁴⁵⁶ Vgl. ebd., S. 35–37.

⁴⁵⁷ Ebd., S. 36.

⁴⁵⁸ Caspar Huberinus: Wie man den sterbenden trösten und im zusprechen solle. In: Gunther Franz: Huberinus – Rhegius – Holbein. Bibliographische und druckgeschichtliche Untersuchung der verbreitetsten [sic] Trost- und Erbauungsschriften des 16. Jahrhunderts. Nieuwkoop 1973 (Bibliotheca Humanistica & Reformatorica 7), S. 227–240, hier S. 232. Weitere Beispiele können die Tendenz bestätigen: „Doch sol er nit gedencken / das er mit seinem willigen leiden / wolt seine sünd biessen / oder etwas verdienen. Dann Christus hat vnser sünd gebiest / vnd vns durch seinen tod das ewig leben verdient / Das sol vnser einige züuersicht sein. Dieweil die

Vermeintliche Heilsoptionen wie ‚patientia‘ streicht Huberinus konsequent durch und spricht dem Kranken somit jegliche Möglichkeit ab, das eigene Leiden soteriologisch zu instrumentalisieren. Gefordert wird Geduld von den Reformatoren noch immer,⁴⁵⁹ ihren Verdienstcharakter hat sie jedoch verloren. Auf einer übergeordneten Ebene könnte man diesen Befund als Argument für ein Ende der christlichen Selbstsorge geltend machen, wie es jüngst Tobias Bulang und Regina Toepfer postuliert haben:

Die Spannung zwischen dem Streben nach Heil und dem Scheitern an der eigenen Unzulänglichkeit wird zum zentralen Problem Martin Luthers. Seine Zweifel, wie ein Mensch je vor Gott gerechtfertigt sein kann, führten zum radikalen Bruch mit dem christlichen Konzept der Selbstsorge, wie es seit der Spätantike verbreitet war. Nach reformatorischer Ansicht obliegt das Heil nicht mehr der Sorge des Menschen, sondern wird als alleinige Gnadengabe Gottes interpretiert. *Sola fide* und *sola gratia* ersetzen den christlichen Imperativ des Mittelalters, das Seelenheil durch gute Werke zu fördern. Damit gewinnt das Konzept einer medizinischen Theologie im Luthertum an neuer Plausibilität und Überzeugungskraft.⁴⁶⁰

Gemäß Bulang und Toepfer schließt die ‚theologia medicinalis‘ die Lücke, die sich mit der angeblichen Verabschiedung christlicher Selbstsorge im Zuge der Reformation aufgetan habe. Auf der propositionalen Ebene sprechen unsere Texte für diese Darstellung: Lotichius, Stigelius und Haslob distanzieren sich in ihren Heilungsbiten konsequent vom Verdienstgedanken⁴⁶¹ und projizieren ihre ‚salus‘ gänzlich auf den Seelenarzt. Mit Blick auf die planvolle Selbststilisierung nach dem Modell der

leiden dieser zeit nitt werdt seind / der herligkeit die an vns sol offenbar werden.“ Caspar Kantz: Wie man den krancken vnd sterbenden menschen / ermanen / trösten und Gott befehlen soll / Das er von diser welt seligklich abscheyde. Augsburg: Alexander Weißenhorn, 1539 [= VD 16 K 95], Bl. a iij^r. – „Nun aber sagt Paulus, Got strafe derhalben mit krankheit, auf das wir nit ewige straf sollen leiden. Da must je bekennen, das es Got auch mit dieser krankheit nit übel, sonder auf das beste mit dir meint. Nit darumb, als solt solche krankheit, leiden oder gedult den himel verdienen. Nein! Solches hat allein Christus mit seim sterben ausgerichtet.“ Veit Dietrich: Agendbüchlein für die Pfarrherrn auff dem Land. In: Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Band 11: Bayern, 1. Teil: Franken. Hg. von Emil Sehling. Tübingen 1961, S. 487–553, hier S. 513.

459 Vgl. Claudia Resch: *Trost im Angesicht des Todes. Frühe reformatorische Anleitungen zur Seelsorge an Kranken und Sterbenden*. Tübingen, Basel 2006 (Pietas Liturgica. Studia 15), S. 89.

460 Tobias Bulang, Regina Toepfer: *Einleitung: Heilssorge und Selbstsorge in Mittelalter und früher Neuzeit – Traditionen und Perspektiven*. In: *Heil und Heilung. Die Kultur der Selbstsorge in der Kunst und Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Hg. von dens. Heidelberg 2020 (Germanisch-Romanische Monatsschrift. Beiheft 95), S. 1–17, hier S. 10.

461 „Lenis ades potius, veniasque salutifer aegro, | Tu quoniam mitis, non quia dignus ego.“ Lotichius (Humanistische Lyrik, S. 432, vv. 37f.). – „Non ut ego merui, verum ut tibi Christe videtur, | Me precor ex aliqua parte dolore leves.“ Stigelius (ebd., S. 600, vv. 71f.). – „Non ego confido meritis.“ Haslob (Febris, Bl. C 1^v).

evangelischen Kranken stellt sich aber doch die Frage, ob den Gedichten nicht auch eine gegenläufige Tendenz eingeschrieben ist: Soll nicht dies ‚Self-Fashioning‘, wenigstens auf der Darstellungsebene, verfügbar machen, was dem Subjekt theologisch entzogen ist: die Vermittlung und Teilhabe am Gnadengeschehen? Die Gedichte sind dann nicht einfach (gemessen an ihrer Reichweite ohnehin begrenzte) Vehikel der protestantischen Lehre, sondern reagieren – mit dem literarischen Können der Schreiber – auf deren „eigene[] Unzulänglichkeit“. Der Versuch, aus der protestantischen Absage an eine synergistische Heilssorge einen „radikalen Bruch mit dem christlichen Konzept der Selbstsorge [Hervorh. von O. G.]“ abzuleiten, ist daher zu einfach und verunklart die Differenz zwischen ‚cura salutis‘ und ‚cura sui‘. Die Sorge des Protestanten um sich, sie meint weniger eine Heilssorge als vielmehr eine Sorge um die Geltung der Verheißung ‚pro me‘, um das Einbezogen-Sein in den Radius göttlicher Gnade, das man am Beispiel körperlicher Genesung plausibel macht – wenigstens literarisch.

Gegen die These vom „radikalen Bruch“ sprechen auch solche Krankheitsgedichte, die das Gewicht stärker auf die Leiden der Seele legen. „In Krisensituationen ist der Mensch zunächst einmal sich selbst Seelsorger, indem er sich selbst in ein Gespräch, in ein Selbstgespräch verwickelt“. ⁴⁶² Anlässlich einer solchen Krise, die er in der Überschrift präzise auf den 2. Februar 1557 datiert, verfasste Stigelius eine Elegie, die ein anschauliches Beispiel für protestantische Selbstsorge liefert. ⁴⁶³ Obwohl Melancholie in der Frühen Neuzeit bekanntlich humoralpathologisch interpretiert wurde, ⁴⁶⁴ interessiert das Phänomen hier nur in seiner geistlichen Variante als ‚tristitia spiritualis‘, ⁴⁶⁵ ohne dass eine Leibeskrankheit vorausgesetzt würde. Die Seele ist krank (‚mens aegra‘) und des Lebens überdrüssig (‚taedia vitae“). Stigelius’ ‚persona‘ wird zur Seismographin ihrer seelischen Zustände, zur Trösterin, die das innere Ringen der ‚mens‘ sprachlich übersetzt: Die Seele leidet unter ihren Sünden, verneint jedoch, dass sie ihre Qualen verdient habe. Auf diese innerliche Krise antwortet Stigelius mit Trost und Ermahnung, die zusammen die Grundzutaten einer erbaulichen Rede bilden. ⁴⁶⁶ Die ‚adhortatio‘ setzt bei der problematischen, weil

462 Johann Anselm Steiger: Die Geschichts- und Theologie-Vergessenheit der heutigen Seelsorgelehre. In: Kerygma und Dogma 39 (1993), S. 64–87, hier S. 76. Zur protestantischen geistlichen Seelenkur André Knote: Von der geistlichen Seelenkur zur psychologischen Kur. Zur Geschichte der Psychotherapie vor Freud. Paderborn 2015 (Laboratorium Aufklärung 21).

463 „Consolatoria in moerore quodam suo acerbissimo, scripta, Anno 1557. 2. Februar.“ Humanistische Lyrik, S. 602.

464 Literaturhinweise zum Melancholie-Komplex ebd., S. 1309.

465 Vgl. ebd., S. 1309 f.

466 Vgl. Ute Mennecke-Haustein: Erbauungsliteratur. In: Killy Literaturlexikon, Bd. 13 (1992), S. 233–239, hier S. 234.

selbstgerechten Haltung der Seele an. Statt die eigenen Verfehlungen in Schutz zu nehmen, solle sie Gott um Vergebung bitten:

Ne defende scelus, ne te excusato nocentem,
 Neve alios culpae mole onerato tuae:
 Sed potius sic cede Deo, ne transfuga retro
 Auffugias, certas dum movet ira minas:
 Verum humiles effunde preces, veniamque precatus,
 Tranquilla tolerans excipe tela fide:
 Sic retrahens hastam parcat delicta fatenti,
 Rursus et optata te relevabit ope.⁴⁶⁷

Verteidige nicht deine Verfehlung, entschuldige dich nicht, wenn du sündigst, und beschwere nicht andere mit der Last deiner Schuld, sondern füge dich Gott so, dass du dich nicht wie ein Überläufer davonstielst, wenn sein Zorn droht, sondern gib demütige Gebete von dir und empfangen, sobald du um Vergebung gebeten hast, im ruhigen Glauben geduldig seine Pfeile. So wird er seine Lanze zurückziehen und denjenigen, der seine Sünden bekennt, schonen und dich wieder mit der ersehnten Hilfe erleichtern.

Der (Selbst-)Tröster findet an der melancholischen Seele jene verderbliche Selbstsucht, die Luther im Anschluss an Augustinus mit der Figur des in sich selbst gekrümmten Menschen konkretisiert, des ‚homo incurvatus in se ipsum‘.⁴⁶⁸ Impliziert ist in diesem Bild die Abwendung von Gott (‚aversio a Deo‘), die Luther mit der Sünde identifiziert.⁴⁶⁹ Stigelius kontrastiert die Seele und ihre „widergöttliche Selbstbehauptung“⁴⁷⁰ mit dem geständigen Sünder, der einstimmt in den göttlichen Richtspruch. Diese Opposition verallgemeinert er in einem mahnenden Schlussteil:

Usque adeo nihil est mortali tutius aegro,
 Quem facit ante Deum conscia culpa reum:
 Quam gemitu cordis delictum agnoscere, et illi

⁴⁶⁷ Humanistische Lyrik, S. 602, vv. 25–32.

⁴⁶⁸ Dazu Barth, S. 31; Michael Roth: *Homo incurvatus in se ipsum – Der sich selbst verachtende Mensch. Narzißmustheorie und theologische Hamartiologie*. In: *Praktische Theologie* 33 (1998), S. 14–33, hier S. 16f. und 29; Matt Jenson: *The Gravity of Sin: Augustine, Luther, and Barth on ‚Homo Incurvatus in Se‘*. London 2006, S. 47–97; Oswald Bayer: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. 4. Auflage. Tübingen 2016, S. 164–166; Guido Bausenhardt: *Stolz – Geschwellte Brust auf schwächtigen Beinen*. In: *Die Sieben Todsünden – Zwischen Reiz und Reue*. Hg. von Peter Nickl. Berlin 2009 (Thomas-Morus-Impulse 3), S. 75–95, hier S. 82–84; Gabriele Bosch: *Luther und der augustinisches „homo incurvatus“*. In: *Das in sich verkrümmte Herz. Anamnesen, Diagnosen und Perspektiven menschlichen Seins im 21. Jahrhundert*. Hg. von Holger Speier. Marburg 2015, S. 41–60.

⁴⁶⁹ Vgl. Bayer, S. 164.

⁴⁷⁰ Barth, S. 31.

Dedere se culpae supplice voce reum,
 Et veniam expectare fide: Sic denique victor
 Vincere sperato nos quoque fine facit.⁴⁷¹

Nichts ist für einen kranken Menschen, den die bewusst gewordene Schuld vor Gott zu einem Angeklagten macht, sicherer, als unter Seufzen des Herzens seine Sünde anzuerkennen und sich ihm als Schuldiger mit demütig bittender Stimme zu überantworten und kraft des Glaubens Vergebung zu erwarten. So endlich erwirkt der Sieger, dass am erhofften Ende auch wir siegen werden.

Erhellend ist Stigelius' Zeugnis, weil es zutage fördert, dass am gegenüberliegenden Ende der ‚incurvatio‘ nicht einfach eine Absage an die Selbstsorge liegt. Stigelius führt die Seele aus ihrer Selbstbezogenheit heraus, kommt dabei aber nicht ohne eine Praxis der Selbstzuwendung aus, deren Kennzeichen es ist, die Seele auf eine Gottesbeziehung hin zu öffnen – darin (und nur darin) hat das auto-pöimenische Soliloquium seine Legitimität. „Sich Gott widmen“ (illi se dedere) – ohne Selbstsorge ist die ‚abnegatio sui‘ nicht denkbar.

Nachgeahmt und weiterentwickelt wird Stigelius' Modell in einer Elegie aus dem *Febris*-Zyklus, die wir im Vorangehenden noch nicht gewürdigt haben: Elegie sieben, die Haslob nicht an ein Gegenüber, sondern an die eigene Seele richtet, verfasst unter heftigen Schmerzen.⁴⁷² Für die körperlichen Qualen interessiert sich der Text, im Gegensatz zu anderen, aber kaum; wichtig ist der Hinweis auf die physische Pein allein deshalb, weil sie die daraus hervorgehende Anfechtungsnot plausibel macht: Ihre Veranlassung hat die Unterredung mit der eigenen Seele in der ‚desperatio‘, der Verzweiflung im Angesicht des Todes. Haslob versucht, die ‚anima‘ zu trösten, ihre Nöte seelsorgerisch aufzufangen. Der Heiland sei gekommen, um den Sündern Rettung zu bringen, und wolle der ‚mens‘ Erleichterung verschaffen:

Ille Dei Natus (mens audi) venit in orbem,
 Sedis ut aeternae susciperemus opes.
 Non cupit immergi tenebris in crimina lapsos,
 Sed cupit in rectam corda redire viam.
 Aspicias ut blandis invitet pectora verbis?
 Ut velit errantis demere mentis onus?
 Sis saltem munita fide, nec credere differ.
 Non aliquem Christi fallere verba queunt.⁴⁷³

⁴⁷¹ Humanistische Lyrik, S. 604, vv. 39–44.

⁴⁷² „Ad animam cum gravissimis afficeretur corporibus cruciatibus.“ Haslob: *Febris*, Bl. B 3^f.

⁴⁷³ Ebd., Bl. B 4^f.

Jener Sohn Gottes (hör zu, meine Seele!) kam auf die Erde, damit wir die Hilfe des ewigen Sitzes empfangen. Er begehrt nicht, dass die Sünder in der Finsternis untergehen, vielmehr begehrt er, dass ihre Herzen auf den rechten Weg zurückkehren. Siehst du, dass er mit schmeichelnden Worten die Herzen einlädt? Dass er die Last der umherirrenden Seele wegnehmen will? Sei nur fest im Glauben, und schiebe dein Zutrauen nicht auf. Die Worte Christi vermögen keinen Einzigen zu täuschen.

Der Zustand der zunächst verzweifelten Seele verwandelt sich in Freude, als ihr ihre Rettung glaubhaft wird. Unter Berufung auf Heilsgeschichte und Dogmatik gelingt es dem Tröster, die ‚anima‘ aus ihrer traurigen Lage zu befreien und so die Gefahr der Anfechtung zu entschärfen:

Mens mea nunc audi: Christo confisa videbis
 Auxilium curae subsidiumque tuae.
 Ille videt questus, et opem poscentibus astat,
 Si modo constantem viderit esse fidem.
 Tunc quoque sanabat morbos, cum virgine natus
 Patris in Ebrea sensa doceret humo.
 Cum lapsos animos revocaret munere verbi,
 Ceu revocat blando carmine pastor ovem.
 Iam, mea Mens gaudens, recipi te posse fateris.
 Est ita: nec possit fallere tanta fides.⁴⁷⁴

Meine Seele, hör nun zu! Im Vertrauen auf Christus wirst du Hilfe für und Unterstützung gegen deine Betrübnis sehen. Jener sieht deine Klagen und bringt den Bittenden Hilfe, wenn er nur sieht, dass der Glaube beständig ist. Auch damals heilte er Krankheiten, als er, der aus einer Jungfrau geborene Sohn des Vaters, auf hebräischem Boden seine Ansichten lehrte, als er die verstorbenen Seelen mit der Gnade seines Wortes ins Leben zurückrief, wie ein Hirte mit einem schmeichelnden Lied sein Schaf zurückruft. Meine Seele, schon freust du dich und sagst, dass du wiederangenommen werden könntest. So ist es, und ein so großer Glaube kann nicht täuschen.

Die Instanzen des Gedichts werden hier in einer Weise differenziert, die die Selbstströtung überhaupt erst ermöglicht. Die ‚desperatio‘ bringt zwar dem Subjekt den Tod, doch ist es genauer die Seele, die von der Verzweiflung betroffen ist. Geschick überträgt der Dichter die Not der Anfechtung auf die eigene ‚mens‘, um so einen Rahmen zu schaffen, in dem er sich tröstliche Worte zusprechen kann: „Iam gravis afferret mihi desperatio mortem: | At mea mens fidei cerne iuvantis opem [Hervorh. von O. G.]“⁴⁷⁵ Haslob überschreitet einen strukturell ‚einfachen‘ Dualismus, indem er zwischen Körper und Seele die stimmbegabte ‚persona‘ platziert, die in der Trostrede nicht nur selbst zu Wort kommt, sondern zugleich die Affektbewe-

474 Ebd., Bl. B 4^r–B 4^v.

475 Ebd., Bl. B 4^r.

gungen der Seele sprachlich übersetzt („Iam, mea Mens gaudens, recipi te posse fateris“). Der Kranke, der sich mit wiederkehrenden Formeln der Aufmerksamkeit der Seele vergewissert („mens audi“; „Mens mea nunc audi“), wirkt psychagogisch auf seine Seele ein und wird zum Interpreten und Lenker eigener Gemütszustände.

3.8 Sterbende Dichter (Pontano, Lotichius, Bocer, Husanus)

Aus Haslobs Anfechtungslegie spricht eine Affinität von Krankheits- und Sterberlyrik, die natürlich nicht erst die protestantische Krankheitsdichtung kennzeichnet, sondern seit jeher zu beobachten ist. Auch mit Blick auf die Sterberituale zeigt die humanistische Krankheitspoesie ein Spektrum an Formen und Funktionen, abhängig davon, ob es sich um antikisierende oder um christliche Beispiele handelt. Wie das folgende Krankheitsgedicht von Giovanni Pontano illustriert (*Parthenopeus* II,8), konnte das Sterbethema als Anlass dienen, um die Güte einer freundschaftlichen Beziehung zu demonstrieren. In einer ersten Partie überantwortet Pontano dem ‚sodalis‘ Marino Tomacelli die Rücküberführung seiner Asche in die ferne Heimat, auf dass der Tote mit Mutter und Schwester vereint werde, und mahnt den Adressaten, Pontanos Andenken zu würdigen:

Fata vocant, lux alma, vale, iam deleor. At tu
 inferias vati solve, Marine, tuo;
 ossa quoque in patriam miserae trans mitte parenti,
 accipiat cineres testa paterna meos;
 et soror ingratae persolvat iusta favillae
 spargat et e lacrimis nostra sepulcra suis.
 Illa etenim tellus, quae me genuitque tulitque,
 contegat et grata membra reponat humo.
 Officium face, amice, pium manesque piato
 atque Arabo noster spiret odore rogas.⁴⁷⁶

Der Tod ruft, näherndes Licht, lebe wohl! Schon werde ich ausgelöscht. Aber du, Marino, erweise du deinem Dichter die Totenopfer, übersende der beklagenswerten Mutter auch die Gebeine in die Heimat! Die väterliche Urne möge meine Asche empfangen und die Schwester den unlieben Überresten die letzte Ehre erweisen und mit ihren Tränen unser Grab benetzen. Denn jene Gegend, die mich gebar und erzog, soll meine Glieder bedecken und in der willkommenen Erde aufbewahren. Mein Freund, entrichte die fromme Pflicht und sühne die Manen! Auch möge unser Scheiterhaufen duften von arabischem Wohlgeruch.

Zumindest testamentarisch, so zeigen die Verfügungen und Anweisungen, möchte Pontano über den Tod hinaus Wirksamkeit entfalten; das Gedicht wird zum Denk-

476 Pontano: *Carmina*, S. 111, vv. 1–10.

mal eines ‚foedus amicitiae‘, zu dem auch Marinos bereits verstorbener Bruder gehört, Leo Tomacelli: Pontano imaginiert, wie Leo ihm die Augen schließt, seine beiden Hände faltet, ihn bestattet und Pontanos Tod besingt. So gibt das Gedicht dem noch lebenden Bruder ein Muster für eine Monumentalisierung an die Hand, ohne dass Pontano seine Verewigung in Versen ausdrücklich einfordern würde:

At tu, siqua tui superest tibi cura sodalis,
 fac madeant lacrimis funera nostra piis;
 te dulcis deflere iuuet lususque iocosque,
 quos mea non ultra Musa sepulta canet.⁴⁷⁷

Du aber lass, wenn du noch einigen Anteil nimmst an deinem Freund, unser Grab von treuen Tränen triefen! Es möge dich freuen, meine süßen Scherze und Spielereien, die meine bestattete Muse nicht weiter singen wird, zu beweinen.

Vergleichbar ist Pontanos Gedicht mit einem von der Forschung nur am Rande zur Kenntnis genommenen Krankheitsgedicht des Lotichius, das nicht (wie die zuvor untersuchten) im ersten, sondern im dritten Elegienbuch überliefert ist: In Bologna glaubte Lotichius aufs Neue einer Krankheit zu erliegen, und verfasste eine Elegie, die wie Pontanos Stück abzielt auf die literarische Inszenierung eines ‚foedus amicitiae‘, desjenigen zwischen ihm und Johannes Sambucus. Das Spektrum seiner Krankheitsdichtung um ein solches Beispiel zu ergänzen, lag im italienischen Kontext, in dem das dritte Buch steht, freilich nahe. Das Gedicht beginnt wie Pontanos Elegie („Fata vocant“) und überträgt Sambucus die Verantwortung für die Begräbnisriten: „Vor den Toren des Tempels und unter freiem Himmel möge die Erde in ihrem Schoße die erkalteten Glieder empfangen.“⁴⁷⁸ Im Gegensatz zu Pontano will Lotichius die Dienste des Freundes aber vergüten und vermacht dem Erben seine Bibliothek, wo er auch Schriften des Toten finden werde, die er verbrennen möge:

Tu veterum dulces scriptorum sume libellos,
 Attritos manibus quos iuuet esse meis.
 Inuenies etiam viridi quae lusimus aevo,
 Dum studiis aetas mollibus apta fuit.
 Illa velim rapidis sic uras carmina flammis,
 Ut Vatem ipse suis ignibus ussit Amor.
 Iamque vale, et tenera bustum superintege Myrtho,
 Non poterit cineres illa gravare meos.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ Ebd., vv. 21–24.

⁴⁷⁸ „Ante fores templi, nudoque sub aethere, tellus | Accipiat gremio frigida membra suo.“ Pieter Burman d. J.: Petri Lotichii Secundi Solitariensis Poemata omnia [...]. 2 Bde. Amsterdam 1754, Bd. 1, S. 92.

⁴⁷⁹ Ebd., S. 93.

Nimm du die lieblichen Büchlein der alten Schriftsteller! Es möge dich erfreuen, dass sie von meinen Händen abgegriffen sind. Du wirst auch Dinge finden, die wir im blühenden Alter zum Zeitvertreib gedichtet haben, als sich unser Lebensalter zu sanften Studien schickte. Ich wollte lieber, dass du jene Gedichte so in reißenden Flammen verbrennst, wie die Liebe selbst mit ihrem Feuer den Dichter verbrannte. Leb nun wohl, und bedecke mit zarter Myrte das Grab, jene dürfte meine Asche wohl nicht beschweren.

Sosehr die beiden Gedichte von Pontano und Lotichius besorgt sind um die sterblichen Überreste, an deren glückender Rücküberführung die Treue der Freunde sich erweise, öffnet sich mit ihnen kein Fenster in die religiöse Transzendenz. Für die christlichen Nöte eines Sterbenden interessieren sich Pontano und Lotichius (jedenfalls hier) nicht. Anders liegen die Verhältnisse, wenig überraschend, in Krankheits- bzw. Sterbegegedichten, die sich der geistlichen Poesie annähern. Dieser Komplex führt uns zu zwei neuen Dichtern, die ebenfalls dem Umfeld Melanchthons entstammen; der erste, Johann Bocer, kam 1526 zur Welt und immatrikulierte sich 1540 an der Universität Wittenberg, bezeugt ist er außerdem an den Universitäten Leipzig und Frankfurt (Oder) (1553 bzw. 1556/57).⁴⁸⁰ 1558 wurde Bocer auf Vermittlung von Georg Sabinus, zu dessen Dichterkreis er wohl gehörte, auf den Lehrstuhl für Poesie und Rhetorik (später Geschichte) an der Universität Rostock berufen, den er bis zu seinem Pesttod 1565 innehatte. Zu den poetischen Formen, die Bocer bevorzugt kultivierte, gehört die bukolische Dichtung (mit Gedichten auf das Ableben von Stigelius, Lotichius und Sabinus). Darüber hinaus behandelte er historische Stoffe (dänische Königsgeschichte und die Geschichte Mecklenburgs) und widmete sich den ‚laudes urbium‘. Unsere Aufmerksamkeit verdient jedoch das Spätwerk, die *Sacra carmina et piae precatones* von 1565. Die in der Sammlung enthaltenen Gebete sind als Muster für die Anrufung Gottes gedacht,⁴⁸¹ ohne ihre persönliche Veranlassung zu leugnen, wie ein Gedicht auf ein Beinleiden anschaulich macht, das zugleich stellvertretend für die Präsenz der Medizinaltheologie in Bocers Sammlung steht:

Crus dolet, et misero crebro mihi tunditur ictu,
 Et tristes noctes pervigiloque dies.
 Et mihi nil superest, precibus nisi fidere fuis,
 Et niti auxilio Christe benigne tuo.
 Ipse salutiferis verus Podalyrius herbis,
 Paeonia releva vulnera nostra manu.

⁴⁸⁰ Zu Bocers Leben und Werk Lothar Mundt: Bocer(us) (Bodeker, Bokerus), Johannes. In: VL 16, Bd. 1 (2011), Sp. 296–307.

⁴⁸¹ So erklärt Bocer in der Vorrede.

Adfer opem, fortis mortalis vulneris ultor,
Mi Deus, una meis et medicina malis.⁴⁸²

Der Unterschenkel schmerzt, und immer wieder durchfährt ihn – ich Armer! – ein Stechen; traurige Nächte und Tage durchwache ich. Es bleibt mir nichts übrig, als auf die Gebete zu hoffen, die ich von mir gab, und mich, gütiger Christus, auf deine Hilfe zu verlassen. Du selbst bist der wahre Podalirius [ein Sohn des Arztes Äskulap] mit heilbringenden Kräutern, lindere mit päonischer Hand meine Wunden! Bring Hilfe, tapferer Rächer der tödlichen Wunde, mein Gott und einzige Medizin für mein Übel!

Im autobiographischen Gedicht „Prooemium“, das die Sammlung eröffnet,⁴⁸³ notiert Bocer, dass er die verbleibende Zeit seines Lebens der Einübung in den Tod widmen wolle, und bietet mehrere Texte, die auf den Erwerb der Sterbekunst abgestellt sind. Christus möge ihm Standhaftigkeit und festen Glauben im Todeskampf vermitteln, bittet er in einem ersten Stück,⁴⁸⁴ um andernorts einen unvorhergesehenen Tod abzuwenden.⁴⁸⁵ In einem dritten versetzt er sich – mit Anklängen an Lotichius⁴⁸⁶ – unmittelbar in die Sterbestunde und hofft, ohne Furcht zu verschneiden:

Fata vocant, moriar: concessos duximus annos,
Iam mors ante meos occubat atra pedes.
Este salutati, quos linquere cogor amici,
Tuque mihi aeternum, Lunaque Solque vale,
Sponte per Elysias ut mittar et impiger oras,
Mortis et aggrediar fortis ovansque viam.
Adsis Christe mihi: post actae et tempora vitae,
Sit tandem cupido ter mihi dulce mori.⁴⁸⁷

Der Tod ruft, ich werde sterben, die zugestandenen Jahre habe ich verbracht, schon liegt der schwarze Tod vor meinen Füßen. Seid begrüßt, ihr Freunde, die ich nun verlassen muss, und lebt mir für immer wohl, Mond und Sonne, damit ich aus freien Stücken und unverdrossen die elysischen Felder durcheile und tapfer und jubelnd den Weg zum Tod beschreite. Christus, steh mir bei! Nach Ablauf meiner Lebenszeit sei mir endlich die Begierde zu sterben dreifach süß.

482 Johannes Bocer: *Sacrorum carminum, et piarum precationum libri quatuor*. Rostock: Jakob Lucius d. Ä., 1565 [= VD 16 ZV 16903], Bl. D2^v.

483 Zum „Prooemium“ (ebd., Bl. B1^r–B2^v) Lothar Mundt: Einleitung. In: Johannes Bocer: *Sämtliche Eklogen*. Mit einer Einführung in Leben und Gesamtwerk des Verfassers. Hg., übers. und komm. von dems. Tübingen 1999 (Frühe Neuzeit 46), S. XI–LXXXIII, hier S. XI–XIII.

484 „In agone mortis constantiam et in Christo firmam fiduciam orat.“ Bocer: *Sacra carmina*, Bl. E5^r.

485 „Deprecatur improvisam mortem.“ Ebd., Bl. E8^v–F1^r.

486 Bocers Anspielung auf Lotichius dokumentiert Burman: *Lotichii Poemata omnia*, Bd. 1, S. 228 (im Apparat).

487 „Optat se intrepide et laete posse mori.“ Bocer: *Sacra carmina*, Bl. F3^v–F4^r.

Als sterbedidaktischer Text entpuppt sich im Umfeld dieser Gedichte auch eine Elegie, die ein Krankengebet ankündigt.⁴⁸⁸ In der Lektüre offenbart sich dann aber rasch, dass Krankheit hier nur als Folie dient für die weit größere Not der Anfechtung:

Me ferus angustat, vitiis et detinet hostis,
 Et tibi ne faciam grata, vel apta vetat.
 Ille pater mendax, sordes mihi monstrat, et omni
 Corda dolo, de te flectere nostra cupit,
 Ah quoties hic me meditari sacra parantem
 Impedit, atque alio sensa, animumque trahit.⁴⁸⁹

Mich ängstigt und fesselt mit Sünden der wilde Feind, und er verbietet, dass ich dir gebührend Dank sage. Jener lügnerische Vater hält mir meinen [Sünden-]Schmutz vor und begehrt, mit jeder List mein Herz von dir abzulenken. Ach, wie oft verhindert er, dass ich gehorsam über heiligen Gegenständen nachsinne, und wie oft zieht er meine Gedanken und meinen Geist anderswohin!

Bocer exponiert den Listenreichtum des Teufels und rechnet unter die heimtückischen Streiche (*technae dolosae*) diabolische Einflüsterungen, die den Kranken der Verzweiflung aussetzen. Der Teufel wird zum gefährlichen Illusionisten, der mit schreckenden Träumen und Gesichtern („*horrida visa*“) Furcht induziert.

Während Bocer eine akute Anfechtungssituation beschwört, imaginiert ein anderer Dichter, Henricus Husanus, eine noch bevorstehende Anfechtung. Der 1536 in Eisenach geborene Husanus studierte erst in Jena, wo er Bekanntschaft schloss mit Stigelius, bevor er sich nach Wittenberg wandte und dort Teil des Dichterkreises um Melanchthon wurde.⁴⁹⁰ Spätere Studienstationen (Ingolstadt, Bourges und Padua) verschafften ihm Zugang zu renommierten Rechtsfakultäten. Husanus bekleidete so bereits 1561 die Jenaer Professur für Jurisprudenz und war ab dem folgenden Jahr an wechselnden Höfen tätig, erst als Rat bei Johann Friedrich dem Beständigen, später bei Johann Albrecht. Da ihm der Hofdienst jedoch missfiel und weil gesundheitliche Probleme ihm zu schaffen machten, bat er erfolgreich darum, aus dem Hofdienst entlassen zu werden, und wirkte ab 1574 bis zu seinem Tod als Syndikus in Lüneburg. Seine Freunde verantworteten 1577 und 1587 zwei Sammelausgaben, die an Stigelius und Melanchthon gemahnen. In den

⁴⁸⁸ „Valetudinarius Deo trino et uni supplicat.“ Ebd., Bl. E7^v.

⁴⁸⁹ Ebd., Bl. E8^r.

⁴⁹⁰ Zu Husanus' Leben und Werk Hermann Wiegand: Husanus (Haussen), Henricus (Heinrich). In: VL 16, Bd. 3 (2014), Sp. 440–448.

Imagines Mosaicae, die zusammen mit zwei Büchern Elegien überliefert sind, paraphrasiert der Dichter Stellen aus dem Alten Testament, gerne mit typologischem Bezug auf das Neue Testament, während er in den *Dierum Dominicarum Preces Anniversariae* an die Tradition der Perikopendichtung anknüpft.

In den beiden Elegienbüchern von 1577 finden sich unter anderem zwei Gebete, die Husanus bereits 1573 in einem separaten Druck veröffentlicht hatte; die Gedichte lassen auf eine schwere Erkrankung schließen, so heftig, dass sich Husanus in den letzten Zügen wähnte: *Preces, Quibus in Extremo Vitae Discrimine Deo Se commendabat*.⁴⁹¹ Husanus klagt über einen ‚tremor cordis‘, den er als untrügliches Indiz für sein nahendes Ende wertet,⁴⁹² als Vorbote seines Ablebens: „habet iste tremor praeludia lethi, | Iste iubet lethi me meminisse tremor.“⁴⁹³ Er hat Sorge vor teuflischen Anfechtungen und bittet den Gottessohn um Beistand, sobald ihn seine Kräfte und Sinne im letzten Todeskampf verlassen:

Quaeso patrociniū suscipe Christe mei.
 Cum miser extrema luctabor athleta palaestra,
 Inciet stygius cum mihi praedo manum.
 Offusus tenebris oculorum visus hebescet,
 Accipiet nullos auris utrinque sonos.
 Muto lingua rigens haerebit fixa palato,
 Non aget officium pesque manusque suum.
 Notitiae lumen res caligabit ad omnes,
 Nullus in hoc reliquus corpore sensus erit.⁴⁹⁴

Bitte, Christus, übernimm meine Verteidigung, wenn ich, ein elender Wettstreiter, auf dem letzten Kampfplatz ringen werde, wenn der stygische Räuber Hand an mich legen, der Seh-sinn in tiefer Finsternis stumpf werden, auf beiden Seiten das Ohr keinen einzigen Ton mehr empfangen und die starre Zunge fest am stummen Gaumen haften wird; wenn Füße und Hände nicht mehr ihre Pflicht tun werden, sich das Licht der Erkenntnis völlig verfinstern, kein Sinn mehr in diesem Körper übrig sein wird.

⁴⁹¹ Henricus Husanus: *Preces, Quibus In Extremo Vitae Discrimine, Deo Se Commendabat*. [o. O.] 1573 [= VD 16 H 6202]. Da dieser Druck nicht digitalisiert ist, zitiere ich im Folgenden nach der jüngeren Sammelausgabe: Henricus Husanus: *Horarum Succisivarum sive imaginum Mosaicarum Libri Duo. Elegiarum Libri Totidem*. [Hg. von Nathan Chytraeus]. Rostock: Jacob Lucius d. Ä., 1577 [= VD 16 H 6198].

⁴⁹² „Hic tremor assiduo quatefacti verbere cordis, | Signa dat accessus indubitata tui.“ Husanus, *Elegiae*, Bl. 72^v.

⁴⁹³ Ebd., Bl. 73^f.

⁴⁹⁴ Ebd.

Das Bedürfnis, die Gefahr einer Anfechtung und damit auch die Formen ihrer geistlichen Bewältigung poetisch vorwegzunehmen, ist verständlich. Obschon Kranke bzw. Sterbende idealerweise seelsorgerisch unterstützt wurden, war gerade in den ländlichen Gegenden die poimenische Begleitung der Gemeinde nicht immer gewährleistet.⁴⁹⁵ Selbst dort, wo Seelsorger präsent waren, durfte sich der Sterbende aber nicht ohne Weiteres auf deren Zuspruch verlassen. Sein Zustand konnte sich derart verschlechtern, dass die Kommunikation mit dem Seelsorger nach beiden Seiten hin gestört wurde. Kranke waren dann nicht nur unempfänglich für Trost, sie hatten darüber hinaus auch keine Möglichkeit mehr, ihre Ängste und Nöte zu verbalisieren. So erklärt es sich, wenn Luther einmal notiert: „In die oren künden wir woll schreyen. Aber ein yeglicher mu(o)ß für sich selber geschickt sein in d(er) zeyt des todts / ich würd denn nit bey dir sein noch du bey mir. Hierjn(n) so muß ein yederman selber die hauptstück so einen Christen belange(n) / wol wissen vnd gerüst sein“.⁴⁹⁶

3.9 Poetische Sterbebereitung: Paul Schede Melissus' *Meletemata pia* (1595)

Gerüstet sein, wenn der Tod kommt: Bei Paul Schede (Melissus), dem zweifellos bedeutendsten Neulateiner nach Celtis und Lotichius, wird diese lutherische Lösung zum Programm.⁴⁹⁷ Gemäß der antiken Stufenlehre erreicht der (männliche) Mensch alle sieben Jahre einen gesundheitlichen Wendepunkt, einen sogenannten ‚annus climactericus‘, der das Risiko einer Krankheit birgt.⁴⁹⁸ Schedes Schicksal gibt dieser Vorstellung Recht: Als er 1595 das 56. Lebensjahr erreicht hatte, labo-

⁴⁹⁵ Vgl. Resch, S. 17f. und 42–47, ferner 110–119, dort insb. 118f.

⁴⁹⁶ Martin Luther: Studienausgabe. Hg. von Hans-Ulrich Delius. 6 Bde. Berlin, Leipzig 1979–1999, Bd. 2, S. 530. Dazu Werner Friedrich Kümmel: Der sanfte und selige Tod. Verklärung und Wirklichkeit des Sterbens im Spiegel lutherischer Leichenpredigten des 16. bis 18. Jahrhunderts. In: Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften. Hg. von Rudolf Lenz. 4 Bde. Köln u. a. 1975–2004, Bd. 3 (1984), S. 199–226, hier S. 210f., und Resch, S. 195f. (mit Hinweis auf die entsprechende Stelle bei Luther).

⁴⁹⁷ Zu Paul Schede Melissus' Leben und Werk Jörg Robert: Schede (Schedius) Melissus, Paul (Paulus). In: VL 16, Bd. 5 (2016), Sp. 477–494.

⁴⁹⁸ Vgl. Michael Stolberg: Zeit und Leib in der medikalen Kultur der Frühen Neuzeit. In: Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit. Hg. von Arndt Brendecke, Ralf-Peter Fuchs, Edith Koller. Berlin 2007 (Pluralisierung & Autorität 10), S. 49–68, hier S. 50–58; ders.: Das männliche Klimakterium. Zur Vorgeschichte eines modernen Konzepts (1500–1900). In: Männlichkeit und Gesundheit im historischen Wandel ca. 1800 bis ca. 2000. Hg. von Martin Dinges. Stuttgart 2007 (Medizin, Gesellschaft und Geschichte 27), S. 105–122, hier S. 107f.

rierte er zwischen Februar und August⁴⁹⁹ an einer langwierigen Krankheit, die seine letzte Gedichtsammlung, die *Meletemata pia* (1595), inspirieren sollte. Das Alter und die schwindenden Kräfte, besonders aber seine Krankheit (‚valetudo adversa‘), so kommentiert er in der Vorrede an Kurfürst Friedrich III., hätten ihm die ‚conditio humana‘ ins Bewusstsein gebracht und die geistliche Lyrik, die er seit Längerem geplant hatte, in den Vordergrund gerückt. Die Dauer der Krankheit erforderte eine geistliche ‚materia‘, von der die fromme Heidelberger Öffentlichkeit und namentlich der Kurfürst profitieren mögen:

aetate iam mea ad senium vergente, et in dies magis ac magis debilitatem virium sentiente, conditionis ego humanae, quam ea lubrica sit fragilisque, si unquam alias, certe hac ipsa quidem potissimum tempestate, quae me tam diu ob valetudinem adversam lecto penitus adfixum tenuit, multo creberrime recordatus; initiumque demum operis aliquando faciendum esse ab amicis et admonitus et persuasus; atque adeo ipse quoque ita consultum omnino fore ratus: a MELETEMATIS PIIS potius, (ea CARMINA SACRA in recensione Parisiensi nominata sunt) quam ab aliis quibuscumque, quorum medius fidius haud mediocrem sane apud me copiam esse reliquam profiteor, exordiri malui; tum quod materia utique ipsa morbi diuturnitati haud paulo convenientior videbatur, tum quia piis hominum bonorum mentibus, tibi que praecipue, ut Principi eximia pietate, virtute, fide praestantissimo, rem me non ingrati facturum existimabam.⁵⁰⁰

Meine Zeit neigte sich schon dem Alter zu, und von Tag zu Tag fühlte ich mehr und mehr das Schwinden meiner Kräfte. Ich erinnerte mich daher umso häufiger an die Bedingung des Menschseins, wie flüchtig und zerbrechlich sie ist, am meisten, wenn überhaupt jemals, aber gewiss gerade zu der Zeit, da ich wegen meiner schlechten Gesundheit so lange völlig ans Bett gefesselt war. Ich wurde von Freunden ermuntert und überzeugt, dass ich endlich einmal mit einem Werk anfangen müsse, und habe mir auch selbst schon überlegt, mich so zu entscheiden. Ich wollte dann lieber mit den *Meletemata pia* (sie werden in der ‚recensio Parisiensis‘ *Carmina sacra* genannt) beginnen als mit irgendwelchen anderen (von denen ich bei Gott – ich gebe es zu – in der Tat nicht wenige vorrätig habe). Ich glaubte, dass ich keine undankbare Sache in Angriff nähme, bald weil der Stoff selbst doch gewiss der Länge der Krankheit, bald weil er frommen Gemütern guter Menschen, besonders aber dir, einem Kurfürsten, der mit besonderer Frömmigkeit, Tugend und Glauben hervorsteht, angemessen schien.

Als Produkt einer gesundheitlich prekären Lebensphase zerfallen die *Meletemata* in acht Bücher mit Gebetslyrik, je zwei ‚libri‘ Paränesen und Parodien sowie zehn

⁴⁹⁹ So die Datierung von Eckart Schäfer: Paulus Melissus Schedius (1539–1602). Leben in Versen. In: Humanismus im deutschen Südwesten. Biographische Profile. Im Auftrag der Stiftung „Humanismus Heute“ des Landes Baden-Württemberg. Hg. von Paul Gerhard Schmidt. Sigmaringen 1993, S. 239–263, hier S. 260.

⁵⁰⁰ Paul Schede Melissus: Meletematum piorum libri VIII. Paraeneticorum II. Parodiarum II. Psalmi aliquot. Frankfurt a. M.: Hieronymus Commelinus, 1595 [= VD 16 S 2413], ‚praefatio‘, unpag.

poetische Psalmenparaphrasen.⁵⁰¹ Inhaltlich und formal sind die Texte breit gefächert⁵⁰² und verzweigen sich in meditative oder katechetische Stücke, prudentianische Tageszeitendichtung⁵⁰³ und in eschatologische Visionen.⁵⁰⁴ Buch vier und fünf (sie bilden die Mitte des Zyklus) kommt dabei eine gewisse „Sonderstellung“ zu.⁵⁰⁵ Das erstere wirft Licht auf das Familienleben Schedes, dem in einem Traum die künftige Frau erscheint, Emilie Jordan. Die Vision der Gattin, Geburt, Taufe und frühzeitiger Tod des Sohnes Aemilius, die Hoffnung auf eine erneute Schwangerschaft – all das dokumentiert der ‚liber quartus‘. Von vergleichbarer ‚autobiographischer Intimität‘⁵⁰⁶ ist das fünfte Buch, das auf vielfältige Weise – mit dem Thema ‚Krankheit‘ als Fluchtpunkt – die ‚conditio humana‘ beleuchtet. Wir finden Reflexionen über die Medizin, die Schede unter den menschlichen ‚artes‘ besonders schätzt („die Medizin, Pflegerin der entkräfteten Glieder des Körpers, ist – so meine ich – nicht die unbedeutendste unter den Künsten“),⁵⁰⁷ aber auch theologische Überlegungen zu Sünde und Krankheit;⁵⁰⁸ umgekehrt wird ebenso das ‚bonum sanitatis‘, der Wert guter Gesundheit, Gegenstand der poetischen Besinnung:

501 Zu Schedes Übertragung des Genfer Psalters im Vergleich mit den lateinischen Paraphrasen in den *Meletemata* Ralf Georg Czapla: Transformationen des Psalters im Spannungsfeld von gemeinschaftlicher Adhortation und individueller Meditation. Paul Schedes *Psalmen Davids und Psalmi aliquot*. In: Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden. 16.–18. Jahrhundert. Hg. von Eckhard Grunewald, Henning P. Jürgens, Jan R. Luth. Tübingen 2004 (Frühe Neuzeit 97), S. 195–215.

502 Vgl. Robert: Schede, Sp. 485.

503 Zur Prudentius-Rezeption bei den deutschen Humanisten Wilhelm Kühlmann: Poeten und Puritaner: Christliche und pagane Poesie im deutschen Humanismus. Mit einem Exkurs zur Prudentius-Rezeption in Deutschland. In: Humanismus und Theologie in der frühen Neuzeit. Akten des interdisziplinären Symposions vom 15. bis 17. Mai 1992 im Melanchthonhaus in Bretten. Hg. von Hannes Kerner. Nürnberg 1993 (Pirckheimer-Jahrbuch 8), S. 149–180.

504 Vgl. Wilhelm Kühlmann: Ein Heidelberger Dichter wünscht „prädestiniert“ zu sein. Zur Behandlung konfessionalistischer Positionen in der geistlichen Lyrik des deutschen Späthumanismus, ausgehend von einer Ode des Paul Schede Melissus (*Meletemata* I, 21) von 1595. In: Prädestination und Willensfreiheit. Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte. Festschrift für Theodor Mahlmann zum 75. Geburtstag. Hg. von Wilfried Härle, Barbara Mahlmann-Bauer. Leipzig 2009 (Marburger Theologische Studien 99), S. 146–158, hier S. 149.

505 Robert: Schede, Sp. 485.

506 Wendung nach Robert, ebd.

507 „non minima est arbitror artium, | Curatrix Medicina.“ Schede: *Meletemata*, S. 193. Dazu Ralf Georg Czapla: „Non infima liberalium artium“. Vom Wert und den Grenzen der Medizin zwischen Vanitas-Vorstellung und eschatologischer Heilserwartung. Zu Paul Schede Melissus' *Meletemata*. In: Iliaster. Literatur und Naturkunde in der Frühen Neuzeit. Festgabe für Joachim Telle zum 60. Geburtstag. Hg. von Wilhelm Kühlmann, Wolf-Dieter Müller-Jahncke. Heidelberg 1999, S. 79–97.

508 In einem ‚carmen‘ für den kranken Friedrich reproduziert Schede die gängige Herleitungen von Krankheiten aus dem ‚peccatum originale‘: „Cum morbus acer corpus aegrum invaserit, |

Sic aestimavi semper, adhuc item
 Sic aestimarim, nil pretiosius
 Usquam inveniri sanitate,
 Temperieque boni vigoris,
 Et membra et artus vividioribus
 Alente succis.⁵⁰⁹

So glaubte ich immer und so dürfte ich wohl noch jetzt glauben: Man findet niemals etwas Wertvolleres als die Gesundheit und die rechte Mischung guter Lebenskraft, die die Glieder und die Gelenke mit belebenden Säften nähren.

Gerichtet sind diese Verse an Commelinus, den Drucker der *Meletemata*, der am eigenen Leib erfahren musste, wie Heerscharen von Krankheiten den Menschen bestürmen können. Als die Ode entstand, war er selbst bereits wieder genesen, Schede hingegen wartete weiterhin auf Heilung:

Ah utinam mihi sic abiret
 Dira aegritudo, quam patior bene
 Longo misellus tempore: quas Deo
 Grates haberem? queis Supremum
 Caelicolum modularer hymnis?⁵¹⁰

Ach, dass die grässliche Krankheit, die ich in meinem großen Elend schon lange Zeit recht ertrage, doch endlich von mir wiche! Wie dankbar wäre ich Gott! Mit welchen Hymnen würde ich den höchsten der Himmelsbewohner im Gesang verherrlichen!

Während Schede sein Leiden im Zitat lediglich streift, finden sich im fünften, vereinzelt auch noch im sechsten Buch mehrere Gedichte, die er der lebensbedrohlichen Krankheit widmet. Die Funktion dieser Gedichte offenbart sich im Titel der Sammlung, der tiefsinniger ist als die ursprünglich vorgesehene Bezeichnung *Car-*

Aequum est originalis usque criminis | Meminisse, quo primi parentes noxiam | Meruere, Friderice. Culpa poenaque | In posterum omnis heu propagata est genus. | Hinc febris ardentissima, et morbi lues | Tam varia, tamque multiplex. Febricitans | Agnoscis, ut pretiosum et aureum bonum | Sit, sanitate prospera in dies frui. | Recte valere rebus anteit omnibus.“ [Wenn ein heftiges Leiden den kranken Körper befällt, Friedrich, ist es recht und billig, ohne Unterlass die Ursünde zu bedenken, mit der sich die ersten Eltern ihre Strafe verdienen. Alle Sünde und Strafe pflanzte sich, ach, auf das nachkommende Geschlecht fort. Daher rührt das brennend heiße Fieber, daher rühren so unterschiedliche, so vielfache Übel der Krankheit. Du erkennst, während du selbst fieberst, welch kostbares und herrliches Gut es ist, jeden Tag gute Gesundheit zu genießen.] Schede: *Meletemata*, S. 318.

509 Ebd., S. 150.

510 Ebd., S. 151.

mina sacra (s. oben das Zeugnis der Vorrede). ‚Meletemata pia‘, das sind ‚fromme Übungen‘,⁵¹¹ und zwar zunächst im rhetorischen Sinne der Kontrafaktur – wir denken an die zwei Bücher mit Horaz- und Catull-Parodien, die teilweise nach dem Prinzip der ‚parodia sacra‘ gestaltet sind.⁵¹² In „Stil- und Fingerübung[en]“ geht die Sammlung jedoch nicht auf; sie ist zu einem großen Teil auch Frömmigkeitsübung, ‚praxis pietatis‘: „Der Übungsbegriff ist mehrdeutig und ambivalent: er enthält neben seiner scholastisch-progymnasmatichen auch eine geistliche Bedeutung – im Sinne der Ignatianischen *Exercitia spiritualia*.“⁵¹³

Der „Übungscharakter“⁵¹⁴ der Krankheitsgedichte, so möchte ich im Folgenden zeigen, ist konkret ein doppelter: Als ‚exercices spirituels‘ sind sie zunächst, ähnlich wie bei Lotichius, Stigelius, Haslob oder Clajus, Übungen in der Gebetspraxis (Stichwort Heilungsbitte). Schon bald dienen sie aber auch der Sterbebereitung und werden zu literarischen Übungsfeldern für die ‚praeparatio ad mortem‘. Anschließend an die Präsentation und Diskussion der Texte möchte ich die Gedichte historisch situieren und die Frage klären, unter welchen geschichtlichen Voraussetzungen sich Krankheitsdichtung als Format poetischer Sterbebereitung konfigurieren kann: Weshalb stellt ein Dichter seine geistliche Lyrik im Jahr 1595 in den Dienst der ‚ars moriendi‘?

Wie Krankheit und geistliche Übung zusammenhängen, reflektiert Schede in einem Gedicht des sechsten Buches, das er an den gichtkranken Freund Posthius richtet.⁵¹⁵ Während Schede u. a. an schwächendem Fieber und Husten leidet, eine beunruhigende Schwellung und eine ungesunde Hautfarbe beobachtet, leidet der Adressat an Gelenkschmerzen, Gliederschwere und Katarrh. Da sich die Gebre-

511 Vgl. Jörg Robert: Nachahmung, Übersetzung, Akkulturation. Horaz-Rezeption(en) in der deutschen Lyrik (1580–1650). In: *Non omnis moriar*. Die Horaz-Rezeption in der neulateinischen Literatur vom 15. bis zum 17. Jahrhundert. La réception d’Horace dans la littérature néo-latine du XVe au XVIIe siècle. La ricezione di Orazio nella letteratura in latino dal XV al XVII secolo (Deutschland – France – Italia). Hg. von Marc Laureys, Nathalie Dauvois, Donatella Coppini. 2 Bde. Hildesheim u. a. 2020 (Noctes Neolatinae 35), Bd. 2, S. 957–976, hier S. 971f.

512 Vgl. Eckart Schäfer: Deutscher Horaz. Conrad Celtis – Georg Fabricius – Paul Melissus – Jacob Balde. Die Nachwirkung des Horaz in der neulateinischen Dichtung Deutschlands. Wiesbaden 1976, S. 92–101; Jörg Robert: Nachschrift und Gegengesang. Parodie und *parodia* in der Poetik der Frühen Neuzeit. In: ‚Parodia‘ und Parodie. Aspekte intertextuellen Schreibens in der lateinischen Literatur der Frühen Neuzeit. Hg. von Reinhold F. Gleis, Robert Seidel. Tübingen 2006 (Frühe Neuzeit 120), S. 47–66, hier S. 56–59; ders.: Nachahmung, S. 968–972.

513 Robert: Nachahmung, S. 971f.

514 Ebd., S. 971.

515 Zu Mel. 6,14 Czapla: Medizin, der den Akzent allerdings nicht auf den Aspekt der Übung (exercitium) legt.

chen, die Schede auf die Erbsünde zurückführt,⁵¹⁶ ebenso wenig therapieren ließen wie das ‚malum abnorme‘, bleibe ihnen nur, sich in Geduld zu üben, denn Gott nutze Krankheit als Mittel, wahren Glauben zu kräftigen und die Anrufung Gottes zu intensivieren. Kranke ähnelten römischen Faustkämpfern, die Jehova in der metaphorischen Ringschule der Krankheit mit Übungen, ‚exercitia‘, trainiere:

Misere iaceo membraque confractus et artus,
Tundoque grabatum, Patientiaequae sacris
Operor, liquido nempe DEI sciens volentis
Nutuque potestateque quicquid est dolorum
Infligier aegris. sua nam pignera tali
Solitus ferula caedere IOVA, veram in illis
Fidem, et adsiduam Numinis invocationem
Accendit; et hac sic pugiles is in palaestra
Exercitiis erudit, ut quisque periti
Luctae clueant.⁵¹⁷

Elend liege ich darnieder, die Glieder und Gelenke sind gebrochen. Ich schlage das Ruhebett und diene der Patientia mit heiligen Handlungen, im klaren Wissen, dass, was auch immer es an Schmerzen gibt, auf Geheiß und durch die Macht des göttlichen Willens Kranken zugefügt wird. Denn seine Kinder pflegt Jehova mit einer solchen Geißel zu peitschen und entfacht in ihnen wahren Glauben und die beständige Anrufung der Gottheit. Und er schult die Faustkämpfer in dieser Ringschule so mit Übungen, dass jeder als erfahrener Faustkämpfer gelten kann.

Die Überlegungen zu den ‚exercitia precum‘ lesen sich als nachträgliche Theoretisierung einer poetischen Praxis, die Schede im vorangehenden fünften Buch umgesetzt hat. Es enthält eine Folge von Gebeten, mit denen der Dichter – ganz im Sinne der ‚invocatio Numinis‘ – seine Heilung herbeizuführen sucht. Der Hinweis im ersten dieser Stücke, dass Schedes derzeitige Verfassung den poetischen Ausdruck mindere, tritt dabei in kalkulierte Spannung zur rhetorischen Gestaltung der Ode, die mit konzinnen Synonymenreihen („Infirmus, aeger, debilis“, „Truncata, rupta infractaque“) die Kunstlosigkeit des Gebets kunstvoll unterläuft:

516 „Noxam luimus postgeniti repullulantem | Peccantis Adami. neque quisquam potis istud | Abnorme malum corrigere, aut tenacis instar | Visci putrido in corpore inhaerentia pestis | Contagia dissolvere.“ [Wir büßen als Nachkommen des sündigen Adam seine wieder hervorsprühende Schuld, und keiner vermag dieses regelwidrige Vergehen zur Ordnung zu weisen oder die Seuche, die so fest wie eine Mistel im faulen Körper haftet, aufzulösen.] Schede: Meletemata, S. 196.

517 Ebd., S. 196f.

Infirmus, aeger, debilis
 Ora vix resolvere
 In verba possim semihulca,
 Truncata, rupta infractaque:
 Tantum abest, ut exprimam
 Ardentis adfectum huncce mentis.⁵¹⁸

Kraftlos, krank, gebrechlich dürfte es mir kaum möglich sein, mit halbgeöffnetem Mund verstümmelte, gebrochene, abgehackte Worte zu äußern, geschweige denn die Regung meines glühenden Herzens auszudrücken.

Nach dieser ersten Heilungsbitte wendet sich Schede im nächsten Gedicht an den Arzt Christus und argumentiert auf der Grundlage der neutestamentlichen Wunder für seine eigene Wiederherstellung. Allerlei Kranke habe Christus einst therapiert, ja sogar Tote ins Leben zurückgerufen, daher möge auch Schede Linderung erfahren vom Medikament des Heilands:

O et me famulum et discipulum tuum,
 Vexatum variis torminibus diu,
 Sana CHRISTE, tuoque
 Me serva medicamine.⁵¹⁹

Ach, heile auch mich, deinen Diener und Schüler, der von vielfältigen Koliken lange geplagt ist, und rette mich, Christus, mit deiner Arznei!

Auf die Ode an den (Seelen-)Arzt folgt mit Mel. 5,14 eine Heilungsbitte an Gott, die bereits in unmittelbarer Nähe zum Tod entstanden sein will – Grab und Unterwelt drohen dem Dichter.⁵²⁰ Gegenüber den vorherigen Bittgedichten arbeitet Schede denn auch stärker mit eindringlichen ‚vanitas‘-Impressionen⁵²¹ und imaginiert den Verfall seines Körpers, den er von Würmern verzehrt sieht. Damit etabliert Schede eine buchstäblich ‚nihilistische‘ Sicht auf den Leib:

nihil
 Porto mecum, quam pusillum
 Involucrum corporis.
 Rancidis corrodar esca
 Putulenta vermibus,

⁵¹⁸ Ebd., S. 153.

⁵¹⁹ Ebd., S. 154f.

⁵²⁰ „Imminere sibi mortem. Sepulcrum et Infernum dilatare fauces. Pristinæ valetudini restitui petit.“ Ebd., S. 155 (Überschrift).

⁵²¹ Die Kontinuität humanistischer Dichtung in barocken ‚vanitas‘-Vorstellungen skizziert Karl Otto Conrady: Lateinische Dichtungstradition und deutsche Lyrik des 17. Jahrhunderts. Bonn 1962 (Bonner Arbeiten zur deutschen Literatur 4), S. 277–290.

Et putri cinefactus antri in
Sorde censebor nihil.⁵²²

Nichts führe ich mit mir als die unbedeutende Hülle des Körpers. Von ranzigen Würmern werde ich, eine stinkende Speise, verzehrt werden und – sobald ich im fauligen Dreck der Grotte zu Staub geworden bin – nichts mehr gelten.

Über die ‚praemeditatio mortis‘, das Vorausbedenken des Todes, bildet sich aber auch ein zweites Bewusstsein heraus, ein Bewusstsein für die Gefährdung der begonnenen Werke, die Schede ihrer Vollendung zuführen möchte. Die Sorge gilt namentlich der Übersetzung des Hugenottenpsalters, mit der Friedrich III. Schede 1570 betraut hatte.⁵²³ Während die ersten fünfzig Psalmen 1572 gedruckt wurden, blieben die übrigen unveröffentlicht: Aus Gründen, die bisher nicht restlos geklärt sind,⁵²⁴ gab Friedrich der 1573 erschienenen Übersetzung Ambrosius Lobwassers⁵²⁵ den Vorzug. Der Schede der *Meletemata* will an seinem Projekt gleichwohl festhalten und für die Kirche noch weitere Psalmen bearbeiten. Wenn er dafür betet, dass Gott das Ende seines Alters (‚terminus senectae‘) hinausschieben möge, ist es also nicht so sehr Lebens- als vielmehr Arbeitszeit, auf die er spekuliert:

At velis, o summe JOVA,
Restitutae in integrum
Debili potius senectae
Prorogare terminum;
Vt queam finire sospes
Inchoata opuscula,
Vltimamque rite limam
Addere Psalmis meis,
Commodo deinceps futuris
Militanti Ecclesiae.⁵²⁶

Jedoch mögest du, o höchster Jehova, mein schwaches Alter wiederherstellen und sein Ende lieber hinauszögern, damit ich bei Kräften die begonnenen Werke vollenden und meinen Psalmen auf gebührende Weise den letzten Schliff verleihen kann, die dann für die ‚ecclesia militans‘ von Vorteil sein werden.

522 Schede: *Meletemata*, S. 155.

523 Einzelheiten bei Czapl: Transformationen.

524 Vgl. ebd., S. 206 f.

525 Zu Lobwasser Lars Kessner: Ambrosius Lobwasser. Humanist, Dichter, Lutheraner. In: *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*. 16.–18. Jahrhundert. Hg. von Eckhard Grunewald, Henning P. Jürgens, Jan R. Luth. Tübingen 2004 (Frühe Neuzeit 97), S. 217–228.

526 Schede: *Meletemata*, S. 156.

Schedes Gebetsübungen spiegeln die akute Not des Subjekts und argumentieren – vor dem ‚Christus medicus‘ und dem ‚sanitatis auctor‘, vor dem ‚Pater mitissimus‘ und dem ‚summus Jehova‘ – aus unterschiedlichen Perspektiven für die Heilung des Dichters. Als diese trotzdem ausbleibt, beginnen sich die Zwecke der Texte zu wandeln. Nach einer Bitte an den Vater, „allerfriedlichst aus dem Leben zu scheiden“,⁵²⁷ nutzt Schede die Gedichte nunmehr dazu, sich aufs Sterben vorzubereiten. Im Gedicht Mel. 5,19 – einer Selbstadresse mit der Widmung „ad se ipsum“, die auf vergleichbare Stücke des siebzehnten Jahrhunderts vorausweist⁵²⁸ – vergegenwärtigt er in der Art eines ‚memento mori‘ das Ende seines Lebens („novissimi | Dies modo instat temporis“).⁵²⁹ Jetzt sei es an der Zeit, das Leben zu verlassen, die Gattin, die Angehörigen und Freunde („hora adest, | Qua vita linquenda est et uxor, | Pignera cara, bonique amici“).⁵³⁰ Im Anspruch, ein Testament zu hinterlassen, das keinen Erbstreit provoziere, verrät sich die Orientierung am Ideal der zeitgenössischen ‚ars moriendi‘:⁵³¹

Dispone res, dum vivis, et ordina
 Quod ordinandum. Qualiicumque sint
 Testata seu legata, nullam
 Litigio pariant forensi
 Occasionem.⁵³²

Bestelle das Haus, solange du lebst, und regle, was es zu regeln gibt. Wie auch immer dein Testament aufgesetzt oder deine letztwilligen Verfügungen gemacht sind, sie sollen keine Gelegenheit für juristisches Gezänk bieten.

Im Anschluss an diese programmatische Selbstermahnung – sie endet mit einer zweiten ‚admonitio‘, den Beistand des Parakleten zu erleben⁵³³ – beginnt Schede

527 „Placidissime e vita discedere optat.“ Ebd. (Überschrift).

528 S. unten, S. 154–158.

529 Schede: *Meletemata*, S. 162.

530 Ebd.

531 Vgl. Peter Assion: Sterben nach tradierten Mustern – Leichenpredigten als Quelle für die volkscundliche Brauchforschung. In: *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*. Hg. von Rudolf Lenz. 4 Bde. Köln u. a. 1975–2004, Bd. 3 (1984), S. 227–247, hier S. 232.

532 Schede: *Meletemata*, S. 162.

533 „Quod superest, roga, | Ne deseraris Flaminis a sacri | Virtute, cum mentem malignus | Spiritus exagitare tentat | Iam destitutam robore virium: Sed firmiores pectore sentias | Nervos, Paracleti beato | Munere, iustificisque signis.“ [Bitte zuletzt, dass du nicht vom Beistand des Heiligen Geistes verlassen wirst, wenn ein böser Dämon dein Gemüt, das schon die Kraft der Lebensgeister verloren hat, zu beunruhigen versucht, sondern dass du eine Spannkraft im Herzen spürst, die von der segnenden Gabe des Paraklets und den Zeichen der Rechtfertigung gestärkt ist!] Ebd., S. 163.

in den nächsten Gedichten, die einzelnen Stationen der Sterbepreitung abzusprechen. Im ersten dieser Stücke, Mel. 5,20, das er keinem Geringeren als dem Kurfürsten widmet, überantwortet er seine Gattin der Obhut Friedrichs IV., der die Vormundschaft über die Witwe übernehmen möge.⁵³⁴

Morbi, quo teneor, si violentior
 Me vis abripiat senem,
 Incestetque domum funere mors; meam
 Commendo tibi coniugem
 Orbam vate. meam Dux bone coniugem
 Commendo tibi ter quater.
 Lugenti viduae tu facies bene,
 Desertaeque domo bonus
 Adsertor venies; nam potes.⁵³⁵

Falls mich die rohe Gewalt der Krankheit, die mich fest im Griff hat, als alten Mann dahinflühren und der Tod das Haus mit einem Trauerfall beflecken sollte, überantworte ich dir, guter Fürst, meine Frau, dreimal, viermal empfehle ich sie dir, die Witwe des Dichters. Für die trauernde Witwe wirst du gut sorgen und zum verlassenem Haus als tüchtiger Beschützer kommen, denn du kannst es.

Neben der umsichtigen Bestellung des Hauses gehörte die Verabschiedung von Familie und Freunden zu den zentralen Bestandteilen der damaligen Sterbekultur, für die Schede in Mel. 5,22 auf die Form der Abschiedsrede zurückgreift.⁵³⁶ Seine Sorge müsse nun ganz dem Himmel gelten, selbst dann, wenn er zuvor etwas nicht mehr geregelt habe. Die einst wohlklingende Stimme des Dichters verstumme allmählich, solle im Himmel aber zur alten Kraft zurückfinden und dort Paeane für Gott anstimmen. Immerhin bleibt ihm noch genügend Kraft, Freunde, Familie und Dichterkollegen zu verabschieden:

Uxor have et vale,
 Nimis nec ob me macerare.
 Tu quoque progenies parentis
 Seu nata iam, seu postuma, have et vale.
 Valete vates, optima pectora,
 Qui IOVAM amatis, filiumque
 Nobilibus celebratis hymnis.⁵³⁷

534 „Uxorem suam moriturus Principi commendat.“ Ebd. (Überschrift).

535 Ebd., S. 164.

536 „Vitae aeternae certus valedicit amicis, uxori, soboli.“ Ebd., S. 165 (Überschrift).

537 Ebd., S. 166.

Meine Frau, sei begrüßt und lebe wohl, und quäle dich nicht allzu sehr wegen mir! Auch du, Spross des Vaters, magst du schon bald oder erst nach meinem Tod geboren sein, sei begrüßt und lebe wohl! Lebt wohl, ihr Dichter, meine treuen Freunde, die ihr Jehova liebt und den Sohn mit vorzüglichen Hymnen feiert.

Es passt zum „Übungscharakter“⁵³⁸ der Sammlung, dass Schede die Elemente der Sterbepreparation auch in späteren Gedichten literarisch ‚exerziert‘. Im sechsten Buch finden sich erneut Vorkehrungen für die Gattin, eine Abschiedsrede und eine Apostrophe „ad se ipsum“. Im Gedicht Mel. 6,15, das Schede einem mir unbekanntem Constantinus Zopyrus widmet, inszeniert er sich als alten Schwan und singt, da er das Lebensende erreicht glaubt und die Seele bald in den Himmel ziehe, seinen Abgesang. Nur eine letzte Vorkehrung gelte es zu treffen: Zuvor hat Schede Friedrich als Vormund für seine Frau auserkoren, nun erlaubt er Constantinus, Emilie nach seinem Tod zu ehelichen. Der Rekurs auf das römische Recht („mos latinus“), aber auch die Suggestion juristischer Unterlagen („hi papyri“) verleihen dem Gedicht geradezu offiziellen Charakter:

Non permaneat viduo in lecto
Semper, positus purpura et auro:
Sed ubi eluxit, more Latino
Iterum nubat. nam florenti
Aetate viget, qualis in horto
Viridis laurus, vel oliviferae
Palladis arbor. Si libet ergo,
Duxeris illam. nam tibi lego
His inque manum trado papyris,
Ut non modo vir, sed pater illi
Sis.⁵³⁹

Sie soll nicht für immer im Witwenbett ausharren [positus purpura et auro],⁵⁴⁰ sobald sie um mich ausgetrauert hat, möge sie vielmehr nach römischem Recht erneut heiraten. Denn sie steht in der Blüte ihrer Jahre, wie ein grünender Lorbeer im Garten oder wie der Oliven tragende Baum der Pallas. Wenn es dir also beliebt, sollst du sie heiraten. Denn dir vermachte und übergebe ich sie mit diesen Unterlagen in deine Hände, damit du für sie nicht nur ein Mann, sondern auch ein Vater bist.

Eine vergleichbar welthaltige Sättigung erreicht das nächste Gedicht, worin Schede Abschied nimmt vom Lehrer und Pfarrer Andreas Mergilet, einem Altersgenossen, der ebenfalls in Mellrichstadt geboren wurde und den Schede einige Jahre zuvor,

⁵³⁸ Robert: Nachahmung, S. 971.

⁵³⁹ Schede: *Meletemata*, S. 198.

⁵⁴⁰ Der Sinn dieses Satzteils bleibt unsicher.

1581, zum ‚poeta laureatus‘ gekrönt hatte.⁵⁴¹ Von den Neckarufern schildert er Mergilet seine Krankheit, die er mit Gleichmut erdulden wolle, und klagt über die vergeblichen Mühen der Ärzte, bevor er in einer anrührenden Partie auf Emilies Kummer zu sprechen kommt:

Umectata pias imbre acido genas
 Uxor, praemetuens altera funera,
 Defuncto AEMILIO sub tumulo senis
 Exspectante patris fata, domestico
 Maerore adficitur corda nimis, querens
 Maturum ante diem se viduam fore;
 Imploratque DEI flensque gemensque opem,
 Ut corpus reparer viribus integris.⁵⁴²

Die Wangen meiner frommen Gattin sind feucht vom bitteren Tränenregen. Sie fürchtet schon einen zweiten Todesfall nach dem Ableben des Aemilius, der im Grab auf den Tod des alten Vaters wartet. Ihr Herz wird allzu sehr von häuslicher Trauer erfüllt, und sie klagt, dass sie vor der rechten Zeit verwitwet sein werde. Weinend und unter Seufzern erfleht sie Gottes Hilfe, damit ich körperlich vollständig wiederhergestellt werde.

Im Gegensatz zur Gattin scheut sich der Dichter nicht vor dem Tod, da ihn dieser nur dem Einflussbereich der Fortuna entziehen werde, und imaginiert, wie seine entkräftete Seele in den ‚domus aetheriae‘ Aufnahme findet. In der himmlischen Heimat, so bekräftigt der Schreiber, sollen die beiden Freunde am Ende der Zeit vereint sein:

Te compello igitur prime sodalium
 Supremum, atque VALE dico tibi ultimum.
 Caelesti in patria, post rata temporis
 Designata DEO momina, vividum
 Alter conspiciet vividus alterum.⁵⁴³

Dich, den ersten unter den Freunden, rufe ich also als letzten an und sage dir ein letztes Lebewohl. Nach dem von Gott festgelegten und bezeichneten Ende der Zeit wird einer den anderen in der himmlischen Heimat lebend wiedersehen.

Auf die intime Abschiedsrede folgt eine zweite Selbstansprache des Sterbenden (Mel. 6,17), die zugleich das Ende des sechsten Buches bildet. Es handelt sich dabei um eine tagebuchartige Reflexion über Krankheit und Medizin.⁵⁴⁴ Salben, Tränke

⁵⁴¹ Zu Mergilet John L. Flood: Poets Laureate in the Holy Roman Empire. A Bio-bibliographical Handbook. 4 Bde. Berlin, New York 2006, Bd. 3, S. 1316–1318.

⁵⁴² Schede: Meletemata, S. 199.

⁵⁴³ Ebd.

⁵⁴⁴ Dazu Czaplá: Medizin, S. 93–97.

und Einläufe, Olivenöl zum Einreiben von Brust, Bauch und Rücken, alle Versuche, die Krankheit zu lindern, lässt Schede Revue passieren, um sich die Erfolglosigkeit der Therapie und die durchdringende Kraft seines Verfalls zu vergegenwärtigen. Die Rekapitulation produziert Realitätseffekte, die sich zusammen mit der Konturierung des Körpers zu einem physiologisch eindringlichen Gesamtbild verdichten:

Resoluta nervis
 Brachia, infractosque gero lacertos
 Colicus, dire genua atque crura
 Scissus, oppletusque tumore talos.
 Quid iuvat fontes acidos bibisse
 Sualbaco allatos? [...]
 Lingua tardescit, gemebunda anhelat
 Vox, hiat pulmo, trepidat cor, aures
 Perstrepunt undis, hebet omne sensus
 Organum, vertigo rotat cerebrum,
 Membra torpescunt, adeoque totos
 Sicca descendit macies in artus.⁵⁴⁵

Geschwächte und gebrochene Arme trage ich und leide an Koliken. Knie und Schenkel sind grässlich zerrissen, die Knöchel bedeckt von einer Schwellung. Was hilft es, bitteres Wasser aus Schwalbach zu trinken? [...] Die Zunge wird schwerer, mühsam stöhnt die Stimme, die Lunge ringt nach Luft, das Herz flimmert, in den Ohren rauscht es, jedes Sinnesorgan wird stumpf, Schwindel lässt mein Gehirn Kreise ziehen. Die Glieder erstarren, noch dazu steigt Blässe trocken herab in alle Glieder.

Hat sich der Sterbende mit seinem Tod arrangiert, so bleibt als finaler Akt nur „die letzte betende Anempfehlung der Seele an Gott“⁵⁴⁶. Für die ‚commendatio animae‘ reserviert Schede – nachdem er im fünften Buch Familie und Freunde verabschiedet hat – mehrere Gedichte, die diese in drei Stationen aufteilen. Noch bevor der Sterbende seine Seele Gott anempfiehlt, ruft er den ‚servator mortalium‘ an, der ihn im Todeskampf unterstützen möge, und hofft um der Passion willen auf die ‚remissio peccatorum‘. Als seine Seele abscheidet,⁵⁴⁷ richtet sich der Sterbende im darauf folgenden Stück (Mel. 5,24) an seinen eigenen Geist, für den Schede unterschiedliche Nominal epiklesen bemüht, um dessen vitale Funktionen zu veranschaulichen – er erscheint, gut platonisch, als Wagenlenker, als Gast des Fleisches,

⁵⁴⁵ Schede: *Meletemata*, S. 200.

⁵⁴⁶ Berndt Hamm: *Lazarus Spengler (1479–1534). Der Nürnberger Ratsschreiber im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation, Politik und Glaube*. Mit einer Edition von Gudrun Litz. Tübingen 2004 (Spätmittelalter und Reformation 25), S. 309. Die ‚commendatio animae‘ hat ihre biblische Grundlage im Sterben Jesu, der seine Seele dem Vater überantwortet (Luk 23,46).

⁵⁴⁷ „Ad spiritum suum migraturientem. Commendat eum in manum Jehovae.“ Schede: *Meletemata*, S. 168 (Überschrift).

endlich auch als Potenz, die die Körperbahnen verlebendigt und die Seele in ihnen verteilt. Nun aber wandere er aus in die Sphären des Himmels:

Auriga vitae dulcis anhelitus,
 Compagis hospes carnea et ossea,
 Motorque venae, totiusque
 Diditor o animae per artus;
 Ergo relinques hospitium vetus,
 Et demigrabis iam, per inania
 Eiectus in caelum, Tonantis
 Aurea tecta, sacrasque sedes?⁵⁴⁸

Du Wagenlenker des Lebens, du süßer Hauch, ein Gast im Gefüge von Fleisch und Knochen, der du die Körperbahnen bewegst und – o! – die ganze Seele im Körper verteilst! Also wirst du die alte Gaststätte verlassen und nun zu den goldenen Häusern und den heiligen Sitzen des Donnerers abwandern, sobald du durch den unermesslichen Raum in den Himmel emporgehoben wurdest.

Der Sterbende hebt hervor, dass er seine Hoffnung auf Gott und Christus gesetzt habe („Spem posui in Deo | Christoque semper“), und unterstreicht die Orthodoxie seines Glaubens („riteque credidi | Credenda menti Christianae“), seine Orientierung an der ‚fides probata‘ („Non alienus ab institutis | Fidei [korrigiert aus „Fide“] probatae“).⁵⁴⁹ Seine Sünden – sowohl diejenigen der Jugend wie diejenigen des Alters – habe er büßend gesühnt und, mit Tränen und Gebet, Gottes Gnade empfangen. Die Ode, die also im Wesentlichen der religiös-konfessionellen Selbstvergewisserung dient, endet mit der Bitte an Christus, seinen Geist, begleitet von einem Schutzengel, in den Himmel aufzunehmen:

Quapropter hunc o mi DEUS halitum,
 Tuopte quondam flamine corpori
 Scienter infusum, receptes
 Sponte tua rogo, colloquesque
 Quiete in alma caelitis atrii,
 Felice portatum Aligeri manu.⁵⁵⁰

Daher sollst du, o mein Gott, diesen Hauch, den du mit deinem Geist einst dem Körper geschickt eingeflößt hast, bitte aus eigenem Willen empfangen und in der seligen Ruhe der himmlischen Halle ihren Wohnsitz nehmen lassen, getragen von der glücklichen Hand des Schutzengels.

548 Ebd.

549 „Immer habe ich meine Hoffnung auf Gott und Christus gesetzt und auf rechte Weise geglaubt, was ein christliches Herz glauben muss, nicht ohne Kenntnis der bewährten Glaubenslehre.“ Ebd.

550 Ebd., S. 169.

Im Finale des Buches (Mel. 5,25) fährt der Geist in den Himmel und unternimmt eine Reise, die zum Vorgeschmack auf die ewige Glückseligkeit wird.⁵⁵¹ Schede apostrophiert die Himmelsbewohner, die ‚Genii domorum caelestum‘, und schildert, wie seine vom Körper getrennte Seele, gereinigt vom Blut Christi, in den Himmel zieht. Er bittet die Geister, im Jenseits, das er mit suggestiven Bildern evoziert (der Himmel ist der Schoß Abrahams, ein Ruheort und ein blühendes Paradies), seine Seele zu empfangen.

Man kann die Konsequenz, mit der Schede das Projekt seiner Krankheitslyrik verfolgt, kaum überbetonen: Während die älteren Texte von Stigelius oder Haslob ausgerichtet sind auf die erlösende Heilung des Kranken, dichtet Schede in seiner geistlichen Poesie in den Tod hinein und über ihn hinaus. Nicht die leibseelische Wiederherstellung, sondern die Imagination jenseitiger ‚beatitudo perfecta‘ definiert den eigentlichen Fluchtpunkt der Gedichte, die er gemäß den einzelnen Etappen der ‚ars moriendi‘ strukturiert. Evident sind, bei aller literarischen Stilisierung, die lebensweltlichen Einträge in den Gedichten, die sich in den familiären und sodalitären Beziehungen Geltung verschaffen. Und doch entsprechen die ‚exercitia precum‘ nicht einfach dem privaten Bedürfnis eines vermeintlich Todkranken, sich qua Poesie ins Sterben einzuüben. Mit der literarischen Umsetzung der Sterbekunst, mit ihrer mustergültigen Inszenierung vor einer Heidelberger Öffentlichkeit, die Schede über die Publikation der *Meletemata* erreicht, verbindet sich eine Stellungnahme konfessionspolitischer Art, die die ‚praeparatio ad mortem‘ auf einen außerliterarischen Kontext hin transparent macht.

Als Schede krank darniederlag, blickte sein Aufenthaltsort Heidelberg zurück auf eine reichlich bewegte Kirchengeschichte. Nachdem die Reformation 1556 mit Ottheinrich die Pfalz erreicht hatte, verpflichtete Friedrich III. diese nur vier Jahre später auf das calvinistische Bekenntnis und machte die Region so „zu einem weithin wirkenden Stützpunkt dieser Konfession.“⁵⁵² Ludwig VI., Friedrichs Sohn und Nachfolger, favorisierte dagegen den Lutheranismus und veranlasste 1576 erneut einen Konfessionswechsel, bevor Johann Kasimir und Friedrich IV. 1583 abermals das reformierte Bekenntnis einführten. Es begann eine ‚zweite calvinistische Periode‘, die bis 1622 Bestand haben sollte⁵⁵³ und Heidelberg zu einem intellektuellen Zentrum Europas machte: Seit ihrer Gründung im Jahr 1386 und bis 1667 verzeichnete die dortige Universität keine höhere Zahl an Studenten.⁵⁵⁴ Umso attraktiver

551 „Animae in caelum migratio. Beatitudinis gustus.“ Ebd. (Überschrift).

552 Peter Classen, Eike Wolgast: *Kleine Geschichte der Universität Heidelberg*. Heidelberg 1983, S. 21.

553 Vgl. bspw. ebd.

554 Vgl. ebd., S. 2.

war Heidelberg für Schede, der sich – im Zuge seiner Zeit in Genf (1568–1571) – ebenfalls zur reformierten Konfession bekannt hatte.⁵⁵⁵ Seine Dichtung, die Zeugnis ablegt vom Kontakt mit dem Theologen Theodor Beza, Calvins Nachfolger, blieb von seinem Glauben (wenig überraschend) nicht unberührt. Immer wieder sucht Schede die Auseinandersetzung mit der calvinistischen Prädestinationslehre. Zusätzlich zu den Texten, die Wilhelm Kühlmann und Jörg Robert beigebracht und diskutiert haben,⁵⁵⁶ ist zunächst auf die sechste Ode des dritten Buches hinzuweisen, eine Reflexion über das ewige Leben: Das Dasein auf Erden erscheint als ‚umbra vitae‘, als Schatten der künftigen, jenseitigen Existenz, die sich philosophisch oder rational nicht ergründen lasse – allein das „Christianum dogma“ orientiere über das Eschaton und lehre, dass die glaubenden Menschen am Ende der Zeit „ewig von Christus in der strahlenden Ätherregion mit ewigen Gütern beschenkt werden.“⁵⁵⁷ Im Hauptteil der Ode meditiert Schede über den Erlöser Christus, der die Sünden der Menschheit getilgt und so überhaupt die Bedingung für die Restitution des Menschengeschlechts geschaffen habe, bevor er, am Ende des Gedichts, überleitet zur sehnsüchtigen Hoffnung der Sterblichen, Aufnahme in die Versammlung der Himmlischen zu finden. Die Optik des Dichters ist dabei entschieden prädestinationstheologisch. Wer zur Versammlung gehört, habe das „alti consilium DEI“ vor Anbeginn der Zeit festgelegt:

Tendimus ad poli
 Convexa mortales, sed ante
 Principium genitale rerum
 Quos legit alti consilium DEI,
 Sibi in beati concilio chori
 Reges sacerdotesque castos
 Omnibus ex tribus futuros.
 Illic coruscas Solis et orbitas
 Videre, et auro templa nitentia
 Licebit, ipsiusque CHRISTI
 Splendidiora per omne vulta.⁵⁵⁸

Zum Himmelsgewölbe streben wir zwar als Sterbliche, die aber der Ratschluss des erhabenen Gottes vor der anfänglichen Erschaffung der Welt aus allen Geschlechtern als künftige Könige und reine Heilige in der Versammlung des glückseligen Chores sich erwählt hat. Dort wird es erlaubt sein, die strahlende Bahn der Sonne zu sehen, den von Gold glänzenden Tempel und Christi Angesicht selbst, das alles überstrahlt.

⁵⁵⁵ Vgl. Robert: Schede, Sp. 478.

⁵⁵⁶ Vgl. Kühlmann: Heidelberger Dichter; Robert: Nachahmung, S. 970.

⁵⁵⁷ „Sed Christianum dogma perennibus | (Hac morte cursim perdomita) bonis | Fulgente donandos in aethra | Adserit esse dehinc perenne | Christo fideles.“ Schede: Meletemata, S. 76.

⁵⁵⁸ Ebd., S. 77.

Wichtig ist dieser Zusammenhang, weil sich die Frage nach der individuellen Erwählung und ihrer göttlichen Bekräftigung für Kranke und Sterbende mit besonderer Dringlichkeit stellt. Es erstaunt daher nicht, dass Schede das Problem der Prädestination auch in seiner späten Krankheitsdichtung adressiert. Betrachten wir noch einmal die Ode an den abscheidenden Geist, in der Schede seine Frömmigkeit profiliert und die Seele für ihren Auszug in den Himmel disponiert. Am Ende des Textes verarbeitet er eine Stelle aus dem achten Kapitel des Römerbriefs, genauer die Verse 29 f. (s. unten). Schon bei Augustinus diente ebendiese Stelle, die den Zusammenhang von Präsenz, Prädestination, Berufung und Rechtfertigung entwickelt, als argumentative Grundlage für die Prädestinationsdoktrin.⁵⁵⁹ Schede überführt Paulus' Worte in eine poetische Form und bringt seine Hoffnung zum Ausdruck, ebenfalls zu den Erwählten, den ‚electi‘, zu gehören:

Denn die, von denen er vorher Kenntnis hatte, hat er auch vorherbestimmt, dem Bild seines Sohnes gleich zu werden, sodass er selbst zum Erstgeborenen unter vielen Brüdern wird. Die er aber vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt; die er aber gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht.⁵⁶⁰

Quippe inter Electos datum iri
 Spero locum mihi. Quos enim ipse
 Praenosse amaris, hos etiam sciens
 Praedestinaris. quosque adeo sciens
 Praedestinaris, hos vocaris.
 Quosque vocaris, et hos eosdem
 Per gratiam ultro iustificaveris.
 Quos gratia ultro iustificaveris,
 Hos omne in aevum gloriosos
 Reddideris. Ego fretus ergo
 Fiducia ista laetus obiverim
 Mortem, solutus mole gravissima.⁵⁶¹

Freilich hoffe ich, dass mir ein Platz unter den Erwählten gegeben wird. Denn die, die du in Liebe vorhererkannt hast, die hast du auch wissend prädestiniert. Und die, die du bis dahin wissend prädestiniert hast, die hast du auch berufen. Und die, die du berufen hast, eben die hast du von selbst durch deine Gnade gerechtfertigt. Die, die du durch Gnade von selbst gerechtfertigt hast, verherrlichst du in alle Ewigkeit. Indem ich also auf diesen Glauben baue, dürfte ich, befreit von schwerster Last, wohl freudig dem Tod entgegengehen.

⁵⁵⁹ Vgl. Volker Henning Drecoll: Praedestinatio. In: Augustinus-Lexikon. Hg. von Cornelius Mayer. 5. Bde. Basel 1986 ff., Bd. 4, Fasc. 5/6 (2016), Sp. 826–837, hier Sp. 826.

⁵⁶⁰ „nam quos praescivit | et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii eius | ut sit ipse primogenitus in multis fratribus quos autem praedestinavit hos et vocavit | et quos vocavit hos et iustificavit | quos autem iustificavit illos et glorificavit“ (Röm 8,29 f.). Hieronymus: Biblia.

⁵⁶¹ Schede: Meletemata, S. 169.

Wie Schedes Bilanz zeigt, verfährt er bei der Selbstapplikation des Schriftwortes mit großer Vorsicht. Er vertraut auf einen Platz unter den Auserwählten und formuliert im *Potentialis* („laetus obiverim | Mortem“), um nicht den Verdacht der ‚*praesumptio*‘ auf sich zu ziehen. Als er Familie und Freunde verabschiedet, beruft er sich in Mel. 5,22 ähnlich umsichtig auf die Bekräftigung des Heiligen Geistes, indem er bewusst allgemein über (seine) Heilsgewissheit spricht:

Spiritus et sacer
Confirmat, heredes beatae
Legitimos fore et esse vitae,
Quicumque CHRISTO morigeri sient
Et obsequentes.⁵⁶²

Und der Heilige Geist bekräftigt, dass die, die sich Christus fügen und ihm gehorchen, rechtmäßige Erben des ewigen Lebens sind und sein werden.

Wo der Kranke von der Gewissheit des ewigen Lebens handelt (s. die Gedichtüberschrift: „*Vitae aeternae certus*“), beachtet er also den wichtigen Unterschied zwischen Heilsgewissheit und ihrer verderblichen Übersteigerung, der Heilssicherheit, die die Glaubenden zu Sorglosigkeit verleite.⁵⁶³

Ein kranker reformierter Dichter, der im Angesicht des Todes über die eigene Erwählung nachsinnt und aus dem Zeugnis des Paulus Hoffnung und Freude schöpft: Das ist 1595 keine neutrale Botschaft, sondern geradezu ein Statement. Nur fünf Jahre vor dem Erscheinen der *Meletemata* lässt Georg Gruppenbach 1590 in Tübingen ein provokantes Flugblatt drucken, das einen Sterbenden im „Todbeth“ zeigt, umgeben von zwei Figuren, hier einem Knochenmann, dort einem Geistlichen.⁵⁶⁴ Es scheint, als buhlten beide um die Aufmerksamkeit des Elenden: Während das Gerippe dem Sterbenden ein Stundenglas entgegenstreckt, um ihm den

⁵⁶² Ebd., S. 166.

⁵⁶³ ‚*certitudo*‘ meint „die im Glauben gewährte und allein in Christus und seinem Wort gründende Gewißheit persönlichen Heils und persönlicher Rettung. [...] Dagegen bezeichnet ‚*securitas*‘ den ‚Versuch des Menschen, das Fundament für sein Heil und die Gewißheit in irgendeinem Wert innerhalb seines eigenen Verfügungsbereichs zu finden, und die aus diesem Versuch entspringende Haltung‘ der ‚*superbia*‘, der Selbstsicherheit.“ Andrea Schrimm-Heins: Gewissheit und Sicherheit. Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe ‚*certitudo*‘ und ‚*securitas*‘ (Teil I). In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 34 (1991), S. 123–213, hier S. 208.

⁵⁶⁴ S. Anhang (Abb. 2). Dazu Beate Rattay: Fünff Caluinische Articul/darmit ein Christ ... In: *Illustrierte Flugblätter aus den Jahrhunderten der Reformation und der Glaubenskämpfe*. 24. Juli bis 31. Oktober 1983. Kunstsammlungen der Veste Coburg. Hg. von Wolfgang Harms. Coburg 1983, S. 68 f.; Harry Oelke: Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter. Berlin, New York 1992 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 57), S. 363–365; Herman J. Selderhuis: *Ars Moriendi in Early Modern Calvinism*. In: *Preparing for Death, Remembering the Dead*.

Ablauf seiner Lebenszeit vor Augen zu führen, ist der Geistliche bemüht, den Armen zu trösten. Die Sätze, mit denen er ihn erbauen will, finden sich auf Spruchbändern und auf dem Baldachin des Himmelbetts und enthüllen die Konfessionspolemik des Flugblattes: Tröstlich sind die ‚calvinischen Articul‘ mitnichten. Sie lehren, dass Christus nur eine begrenzte Anzahl Sünder erlöse, und zeichnen das Bild eines Gottes, der willkürlich Menschen erwählt oder verwirft, ohne Rücksicht auf Glaube oder Frömmigkeit; ebenso wird der Taufe ihre heilsvergewissernde Funktion abgesprochen und die Anrufung des Gottessohns als blasphemisch verurteilt:

- I. Christus ist nicht für alle Menschen gestorben.
- II. Die Verheissungen des Euangelii / vnd der Gnaden Gottes in Christo / gehen nicht auff alle Menschen / sondern allein auff die / welche Gott in seinem heimlichen / vnwandelbaren ewigen Raht / zum ewigen Leben verordnet / vnd erschaffen hat.
- III. Gott hat in seinem ewigen vnwandelbaren heimlichen Raht / ohn alles anschawen ihres Unglaubens / den grössern theil der Menschen / zu dem ewigen Verdamnuß verordnet / vnd erschaffen. Unnd niemals gewölt / daß sie selig werden.
- IV. Kein Mensch kann auß seinem empfangnen heiligen Tauff gewißlich schliessen / daß ihn Gott in seiner Tauff / zu einem Kind Gottes angenommen habe.
- V. Welcher Christ sein vertrauen auff den Menschen Christum setzet / vnd sein Gebet nicht allein zu der Gottheit / sonder auch zu seiner angenommenen Menschheit thut / der ist auß dem Mund Gottes verflucht / Abgöttisch / ein Gottslästerer / vnnd ewig verdampt.

Die Botschaft des Flugblattes ist unzweideutig: Für Calvinisten gibt es, am Ende des Lebens, keinen Trost, da der Geltungsbereich der ‚promissio‘ ein begrenzter sei und nicht einmal der Glaube garantiere, dass man an der ‚beatitudo perfecta‘ Anteil habe. Mit der Diffamierung der calvinistischen Lehre begnügt sich der Druck aus dem lutherischen Tübingen jedoch nicht: Eine ‚Widerlegung‘ soll beweisen, dass die ‚Articul‘ irgehen und allein ein Christentum lutherischer Prägung Trost zu spenden vermöchte. Was sich im Flugblatt damit fortsetzt, ist die lutherisch-reformierte Kontroverse, wie sie auf dem Maulbronner (1564) und auf dem Mömpelgarder Kolloquium (1586), den beiden „Markstein[en] der reformierten bzw. calvinistischen Konfessionalisierung“⁵⁶⁵, ausgetragen wurde. Standen in Maulbronn zumal christologische und sakramentarisches Fragen zur Debatte, war es in Mömpelgard die Prädestinationsdoktrin, die die Gemüter erhitzte. An all diesen Punkten arbeitet sich das Tübinger Flugblatt ab und versucht, die Gültigkeit der eigenen lutherischen Position zu bekräftigen.

Hg. von Tarald Rasmussen, Jon Øygarden Flæten. Göttingen 2015 (Refo500 Academic Studies 22), S. 109–122, hier S. 109 und 122.

⁵⁶⁵ Irene Dingel: Religionsgespräche. In: Theologische Realenzyklopädie. Hg. von Gerhard Krause, Gerhard Müller. 36 Bde. Berlin, New York 1977–2007, Bd. 28 (1997), S. 631–681, hier S. 666.

Auf den anti-calvinistischen Druck antworteten noch im selben Jahr, 1590, zwei Flugblätter aus Heidelberg. Das eine, ein anonymes, reproduziert das Tübinger Original, moniert die tendenziöse Wiedergabe der ‚Articul‘ und verteidigt deren Richtigkeit, freilich mit präzisierenden Hinweisen.⁵⁶⁶ Diese erste Reaktion auf die Tübinger Lutheraner ist theologisch versiert, versierter jedenfalls als die lutherische Polemik, die sich mit biblischen ‚loci‘ begnügt und von Kommentaren absieht. Die argumentative Beflissenheit hat aber auch eine Rückseite: Hinter dem apologetischen Vorsatz verblasst das Sterbethema völlig. Gleichwohl wäre es voreilig, wenn man daraus schlosse, die Sterbeszene bilde nur den Anlass, um gegen die Calvinisten theologisch Stimmung zu machen. Das zweite Heidelberger Flugblatt⁵⁶⁷ setzt nämlich genau dort, bei der Sterbeszene, an und argumentiert (gegen die lutherische Unterstellung), dass Calvinisten das Leben nicht trostlos verlassen würden. Auch dieses zweite Flugblatt reproduziert (spiegelverkehrt) die Illustration der Polemik, versieht sie allerdings mit neuem Text. Auf Spruchbänder und Textspalte verteilen sich nun mehrere teuflische Anfechtungen, die mit tröstlichen Worten widerlegt werden. Was sich dergestalt entspinnt, ist ein Dialog zwischen der Figur auf dem Sterbebett und dem zwar nicht dargestellten, aber doch implizierten Teufel. In der umdeutenden Aneignung der polemisch intendierten Vorlage wandelt sich das Flugblatt so zu einer illustrierten ‚ars moriendi‘.⁵⁶⁸ In immer neuen Anläufen will der Teufel den Sterbenden demoralisieren: Er ruft dem Unglücklichen seinen Sündenstand ins Bewusstsein und zieht in Zweifel, dass er zu den Adressaten der ‚promissio‘ gehöre – alles Angriffe, die der Sterbende pariert, indem er sich auf die Größe der Gnade und die Kraft des Kreuzestodes beruft, ebenso auf die Taufe, die – „in wahren glauben genossen“ – die Verheißung besiegele. Wer hier auf dem „Todbeth“ liegt, ist kein banger Calvinist, sondern ein souveräner Reformierter, der sämtliche Anfechtungen kontert. Obschon sie visuell zunächst vergleichbar scheinen, offenbaren die beiden Antworten auf das Tübinger Flugblatt also ganz unterschiedliche Tendenzen. Während das eine Flugblatt von der dargestellten Sterbesituation weitgehend abstrahiert, verhält sich das andere konkret zur abgebildeten Notlage und nimmt Rücksicht auf die Bedürfnisse all jener, die im reformierten Glauben aus dem Leben scheiden.

566 S. Anhang (Abb. 3). Dazu Cornelia Kemp: Fünff Caluinische Articul/ damit ein Christ. In: Die Sammlungen der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt. Kommentierte Ausgabe. Hg. von Wolfgang Harms, ders. Tübingen 1987 (Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts 4), S. 102f.; Oelke, S. 365–367.

567 S. Anhang (Abb. 4).

568 Tatsächlich stimmt der Wortlaut überein mit einer Sterbekunst, die sich im Anhang von Simon Stenius' *Calvinismus Heidelbergensis* befindet, einem „Werbeschreiben für die reformierte Kirche der Pfalz“, das als Unterredung zwischen zwei Studenten der Theologie gestaltet ist (Gustav Adolf Benrath: Das kirchliche Leben Heidelbergs in den Jahren 1593 bis 1595. In: Heidelberger Jahrbücher 10 (1966), S. 49–82, hier S. 54).

Wenn man das Zeugnis der Flugblätter aus Tübingen und Heidelberg ernst nimmt, hat Schedes literarische Sterbebereitung, seine Sorge um die eigene Erwählung, jenseits ihrer biographischen Veranlassung einen vergleichbaren demonstrativen Charakter. Sie widerlegt, wenn auch implizit, die lutherische Suggestion, dass calvinistisches Sterben in Trostlosigkeit mündet, um nicht zu sagen: in Verzweiflung. Wohl gemerkt geht es hier nicht um direkte Abhängigkeiten, nicht um den Nachweis, dass Schede die zuvor präsentierten Flugblätter vorliegen hatte. Ihr Zeugnis soll vielmehr eine Art religiöses Klima sichtbar machen, das die Entstehung der Texte zusätzlich begünstigen konnte; Texte nämlich, in denen ein autobiographisches Subjekt glücklich und heilsgewiss in den Tod geht und in der Vorschau auf die ‚beatitudo perfecta‘ das Sterben im reformierten Heidelberger Glauben gelingen lässt.⁵⁶⁹ Schedes Gedichte, eine praktische Umsetzung der ‚ars moriendi‘ in Versen, werden zum literarischen Ritual, inszenieren ein ‚Sterben nach tradierten Mustern‘.⁵⁷⁰ Darin liegt, historisch gesehen, die Signifikanz seiner Übungen. Darin liegt, vielleicht, aber auch die selbstsorgerische Relevanz der ‚meletemata‘. „Es hat ihm zweifels ohne geahnet / das er dieses Jahr nicht überleben werde“, kommentiert Abraham Scultetus 1603, als er in der Leichenpredigt für den inzwischen verstorbenen Dichter dessen beispielhafte ‚praeparatio‘ dokumentiert.⁵⁷¹ Gewiss, die Rituale, die Scultetus andeutet, sind überkommen, die Texte, derer sich Schede bedient – Simeons „Lobgesang“⁵⁷², „die Articul des Glaubens“, das Herrengebet –, sind konventionell. Und doch, der Umgang mit diesen Texten verrät die Handschrift des

569 Dass ein glückliches und heilsgewisses Sterben Ziel der ‚praeparatio ad mortem‘ war, lehrt der Vergleich mit einer zeitnahen Sterbekunst von Daniel Tossanus, der an der Heidelberger Heiliggeistkirche wirkte und daneben bis 1601 die Professur für Neues Testament bekleidete (zu Tossanus' Leben Nam Kyu Lee: Die Prädestinationslehre der Heidelberger Theologen 1583–1622. Georg Sohn [1551–1589], Herman Rennecherus [1550–?], Jacob Kimedoncius [1554–1596], Daniel Tossanus [1541–1602]. Göttingen 2009 [Reformed Historical Theology 10], S. 143f. [mit weiterführenden Literaturhinweisen]). Das Verhalten, zu dem der Theologe Gesunde und Kranke anleitet, dient dazu, dass diese „im leben vnd sterben frisch / wacker vnd freudig / vnd des wahren lebens versichert seyen“ (Daniel Tossanus: Kurtzer Bericht Wie man sich in sterbenden leufften der zagheit erwehren / zu Gott schicken / die seel erquickten / vnd in todsnöten trösten sol. Heidelberg: Hieronymus Commelinus, 1596 [= VD 16 T 1708], S. 4), zielt also auf genau die Qualitäten, die auch Schede am Ende seiner ‚praeparatio ad mortem‘ auszeichnen. In den *Meletemata* lobt Schede Tossanus für seine in den Dienst des christlichen Glaubens gestellte Beredsamkeit (Mel. 3,3).

570 Wendung nach Assion.

571 Abraham Scultetus: Hochzeit-, Geburt-, Tauff-, Königliche Annehmungs- und Leichpredigten. Frankfurt a. M.: Daniel und David Aubry und Clemens Schleich, 1620 [= VD 17 23:333182K], S. 164.

572 Assion, S. 230: „Erhofftes Ideal war es, ‚mit einem Simeons Tod von dieser Welt‘ zu gehen, das heißt so selig zu sterben wie Simeon im Neuen Testament, nachdem er seinen Herrn erkannt hatte.“

‚poeta‘, der bis zuletzt, obschon nicht mehr lateinisch, gedichtet haben soll. Lobgesang, Glaubensartikel und Herrengebet habe Schede „in Teutsche Reimen gefasset / vnd sich also allgemach zu einem seligen tode bereittet“.⁵⁷³ Mitgeteilt werden besagte „Reimen“ freilich nicht, dafür Schedes „letztes Gebett“, das die Bitte um Sündenvergebung und die ‚commendatio animae‘ enthält. Die Idealität dieser ‚praeparatio‘ gibt der literarischen Einübung ins Sterben, wie Schede sie einst in der geistlichen Dichtung kultiviert hatte, retrospektiv Recht:

Als auch sein Simeonis stündlein vor handen / hat er mit gutem verstande sein letztes Gebett zu Gott gethan / vnd gesprochen: Hilff mir / du getrewer Gott / Hilff mir / du getrewer Gott / Und hilff mir bald. Ach Herr Jesu Christe / ich befehle dir meinen Geist in deine Hände: Hilff mir du getrewer Gott / durch das bitter leiden vnnd sterben deines Sohns Jesu Christi: Ach du getrewer Gott / verzeihe mir meine sünde: ich befehle dir meinen Geist in deine hände (vnnd mein Weib / vnd mein liebes Kind) vmb Jesu Christi willen / Amen. Was er begehret / das ist jhm worden / Gott ist bald kommen. Dann als er frisch vnd gesund am bettage auffgestanden / vnnd vnversehens frü umb 8. vhr in eine ohnmacht gesuncken / vnnd darinnen gemeltes gebet gesprochen / auch darauff Weib vnnd Kind gesegnet / des kindes vormunden genennet / vnd alle sampt ein gute nacht gesagt / ist er von allen schmerzen im Herzen seliglich entschlaffen / in 63. jahr seines alters.⁵⁷⁴

573 Scultetus: Leichpredigt, S. 164.

574 Ebd., S. 164f.

4 Schlaglichter: Das siebzehnte Jahrhundert

4.1 Johann Gerhard

Im gleichen Jahr, wie Schede stirbt, erkrankt der junge Theologe Johann Gerhard so schwer, dass er sich einundzwanzigjährig an die Abfassung seines Testaments macht.⁵⁷⁵ In Jena hatte Gerhard den ‚magister theologiae‘ erworben, wo er seit November Vorlesungen über die aristotelische Metaphysik hielt. Nun, zur Weihnachtszeit 1603, gerät er in eine gesundheitliche Notlage, die seine Karriere frühzeitig beenden könnte:

Weill mich der Gerecht vndt Barmhertzige Gott mit leibes schwachheit beleget, vndt ich nicht wißen mag, wie es der getreue Gott nach seinem allein weisen Rath vndt Göttlichen willen schicken möchte, Als will ich auff den fall, da ich von dieser welt abgefordert, meine herzliebe Mutter, Verwandten vndt gute freunde gesegnen muste, dieses zur nachrichtung auffgezeichnet haben, alles wollbedacht vndt bey guter vernunfft[.]⁵⁷⁶

Gerhards ‚Leibesschwachheit‘, die im Testament nur angedeutet ist, markiert bereits seine zweite psychophysische Krise. Ein inzwischen verschollenes Tagebuch, aus dem einige Einträge immerhin sekundär bei Gerhards späteren Biographen überliefert sind, unterrichtet uns über eine einjährige Krankheitsphase, verbunden mit melancholischen Missstimmungen, während der Johann Arndt dem Vierzehnjährigen als Seelsorger Trost spendete.⁵⁷⁷ Da Gerhard sein Leben nur wenige Jahre später aufs Neue bedroht sieht, nimmt es nicht wunder, dass er noch „bey guter vernunfft“ sein Haus bestellen möchte. Das Testament ist aber mehr als nur eine letztwillige Verfügung. Es bezeugt ebenso die theologische Gelehrsamkeit des Verfassers, der Sterbekunst und dogmatische Unterweisung souverän miteinander verbindet: In konzentrierter Form bereitet das Testament, dessen Struktur durch die theologischen Gemeinplätze (‚loci theologici‘) und die gottesdienstliche Liturgie vorgegeben ist,⁵⁷⁸ die christlichen Glaubenswahrheiten auf⁵⁷⁹ und darf so als Vorstufe

575 Zu Gerhards Leben und Werk Johann Anselm Steiger: Gerhard, Johann. In: VL 16, Bd. 2 (2012), Sp. 557–571.

576 Das Testament und das Glaubensbekenntnis des todkranken 21-jährigen Johann Gerhard (1603). Hg. und kommentiert von Johann Anselm Steiger. In: Archiv für Reformationsgeschichte 87 (1996), S. 201–253, hier S. 206.

577 Vgl. Erdmann Rudolph Fischer: Vita Ioannis Gerhardi [...]. Leipzig: Johann Christoph Körner, 1723 [= VD 18 11485191], S. 13, Anm. q. Vgl. auch Johann Gerhard: Meditationes Sacrae (1606/7). Lateinisch-deutsch. Hg. von Johann Anselm Steiger. 2 Teil-Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 2000 (Doctrina et Pietas I,3), S. 637 f.

578 Vgl. Gerhard: Testament, S. 213.

579 Vgl. ebd., S. 203.

zu Gerhards späterer Dogmatik gelten.⁵⁸⁰ Indessen ist das Testament nur die eine Seite seiner Sterbepreparation. Zu den volkssprachigen Aufzeichnungen tritt eine Sammlung lateinischer Homilien hinzu, die Urfassung jener auflagenstarken *Meditationes Sacrae*, die in der Tat „zu den meistgedruckten literarischen Erzeugnissen nicht nur der lutherischen Theologie, sondern der Frühen Neuzeit insgesamt [gehören].“⁵⁸¹

Unter den ursprünglichen Homilien, die der unverhofft gesundete Gerhard 1606/07 einer Textredaktion unterziehen wird,⁵⁸² findet sich mit der siebten Homilie auch ein hexametrisches Krankheitsgedicht an Christus, in dem Gerhard die Gewalt seines Fiebers schildert:

Te peto, te quaero, te mens sitit anxia, solum
Te circumspicio, quando vis improba morbi
Arida membra premit, cumque aeger anhelitus artus
Impete non tenui quatit, et succensa dolores
Uiscera corde cient, te, te mens aegra requirit.⁵⁸³

Zu dir bete ich, dich suche ich, nach dir dürstet meine ängstliche Seele, dich betrachte ich von allen Seiten, wenn die allzu große Gewalt der Krankheit die dünnen Glieder beschwert, und wenn das krankhafte Keuchen im heftigen Anlauf die Gelenke erschüttert und die entzündeten Organe im Herzen Schmerzen hervorbringen, sucht die kranke Seele dich, dich!

Ihren Grund haben die emphatischen Worte in der wirkungslosen Therapie des Kranken, der sich gleichwohl nicht verloren glaubt, sondern auf die rettende Macht des Gebets vertraut.⁵⁸⁴ Die Besinnung auf die ‚vis precationis‘ verbindet Gerhard mit einem warnenden Beispiel: An der Vielzahl derer, die sich mit der Einnahme von Medizin begnügten, aber keine Heilung erführen, demonstriert er, dass die erfolgreiche Applikation von Heilmitteln Gebete voraussetze: „Gebete helfen, ohne Gebete verdirbt die Kraft der Heilkräuter, oft ist Gebete zu sprechen heilsamer als jedes Medikament.“⁵⁸⁵ Konsequenterweise wendet sich Gerhard an den ‚Christus medicus‘, der ihm mit seinem ‚verbum‘ Heilung bringen möge: „Sei mir, sei mir ein Arzt, vertreib mit deinem Wort – du kannst es – das Fieber aus seinem alten Gasthaus, mit deinem Wort vermagst du es, alles steht und fällt auf dein Ge-

⁵⁸⁰ Vgl. ebd., S. 221.

⁵⁸¹ Gerhard: *Meditationes* (1606/7), S. 690.

⁵⁸² Dazu ebd., S. 645–648.

⁵⁸³ Johann Gerhard: *Meditationes Sacrae* (1603/4). Mit einem Faksimile des Autographs. Hg. von Johann Anselm Steiger. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 (*Doctrina et Pietas* 1,2), S. 113.

⁵⁸⁴ Ebd., S. 114.

⁵⁸⁵ „Vota iuvant; votis sine virtus deperit herbae, | Saepe preces fari Medicamine fortius omni.“ Ebd.

heiß hin.⁵⁸⁶ Soll die Homilie als poetisch geformtes Gebet also die Wirkung der medizinischen Mittel befördern, muss Gerhard jedoch achtgeben, dass er die Heilung nicht forciert:

Sed forsan primis me decessisse sub annis
 Florentem pia Fata volunt, pia Fata sequamur,
 En adsum, moriarque lubens; si Christe voluntas
 Sic tua fert moriar.⁵⁸⁷

Doch vielleicht will das gerechte Schicksal, dass ich in der Blüte meiner jungen Jahre sterbe. Dem gerechten Schicksal will ich mich fügen. Siehe, hier bin ich, ich will gern sterben, wenn so dein Wille ist, Christus, will ich sterben.

Im rechten Licht besehen, ist ein früher Tod Ausdruck der göttlichen Gnade, da er den Menschen umso rascher aus der Welt entrückt: „Wen das Schicksal begünstigt, für wen die freundliche Gottheit zu sorgen begehrt, der stirbt im ersten Lebensalter.“⁵⁸⁸ Zur Bekräftigung kontrastiert Gerhard die immanenten mit den transzendenten Verhältnissen, den Unrat der Welt (*colluvies mundi*) mit der himmlischen Burg (*arces superae*), bevor er dem Heiland das Unterpand seines zerknirschten Herzens (*cor contritum*) widmet, zusammen mit seinen Tränen und mit seiner Seele. In derart büßerischer Haltung tritt Gerhard als geständiger Sünder vor den Gottessohn, der Reue empfindet über seine Vergehen und Christus darum bittet, dass er sich seiner annehmen möge, am Ende seines Lebens, aber auch am Ende der Zeit:

Mole gravi scelerum pressus; lacrymasque precesque
 Ingemino, stolidae dele commissa iuventae.
 Respice me, quando iam iam resolubile corpus
 Palpitat in terrore necis; cum cardine mundus
 Absiliet, tum me bone IHESU respice, tum me
 Respice; sic oro, sic exoratus es: Amen.⁵⁸⁹

Die schwere Last der Sünden drückt mich nieder, und Tränen und Bitten vermehre ich: Tilge die Sünden meiner einfältigen Jugend! Schau auf mich, wenn mein hinfälliger Leib bald, bald zuckend mit dem Tode ringt. Lieber Jesus, schau dann auf mich, schau dann auf mich, wenn die Welt aus den Angeln gehoben wird. So bete ich, so bist du erweicht. Amen.

586 „Sis mihi sis Medicus, verbo (potes) exige febrim | Antiquo hospitio, verbo potes, omnia nutu | Stantque caduntque tuo.“ Ebd.

587 Ebd., S. 115.

588 „Cui Fata favent, cui Numen amicum | Prospexisse cupit, primo denascitur aevo.“ Ebd.

589 Ebd., S. 116.

In der Druckfassung der *Meditationes Sacrae* wird die Homilie fehlen, vermutlich da es sich dabei um das einzige Stück in Versform handelt.⁵⁹⁰ Aus dem Bewusstsein der späteren Gerhard-Rezipienten sollte sie gleichwohl nicht gänzlich verschwinden. Als Erdmann Rudolph Fischer 1723 seine Gerhard-Vita publizierte, druckte er die siebte Homilie ab, da er überzeugt war, dass das Gedicht „vielen frommen Gemütern zur Lust gereichen wird.“⁵⁹¹ Albrecht Friedrich Model wiederum, der 1739 Gerhards Meditationstext in einer Neuübersetzung vorlegte, weist auf dem Titelblatt – sicherlich in verkaufsstrategischer Absicht – darauf hin, dass die Zahl der „Heilige[n] Betrachtungen“ nach Sichtung des „Manuscript[s]“ um zwei weitere Meditationen „vermehrt“ wurde.⁵⁹² Zu diesen gehört auch die ursprüngliche siebte Homilie (bzw. Meditation), die Model sowohl in einer Prosa- wie einer Vers-Übersetzung bietet.

Für uns ist die Homilie bemerkenswert als Zeugnis einer Umbruchzeit. Was die Dichtersprache anbelangt, handelt es sich bei Gerhards Fieberpoem bereits um ein Auslaufmodell: Die ‚Neolatinitas‘ wird im siebzehnten Jahrhundert hinter der deutschen Literatursprache Opitz’scher Prägung weitgehend zurücktreten. Noch im siebzehnten Jahrhundert akut sind – auf der anderen Seite – die Bilder und Gehalte des Textes, und was das Gedicht an medizinaltheologischen Zusammenhängen entfaltet, lebt fort in der geistlichen Dichtung des Barock. Beim Transfer lutherischer Krankheitshermeneutik in die deutschsprachige Dichtung ist es Johann Heermann, der als vielleicht zentrale Vermittlungsinstanz fungiert.

4.2 Johann Heermann

Zuletzt soll es ihm nicht einmal mehr möglich gewesen sein, eine Satzperiode zu beenden. Der Zustand des Dichtertheologen, der seit 1611 in Köben als Pfarrer wirkte,⁵⁹³ hatte sich bis 1634 derart verschlechtert, dass er, geplagt von wieder-

⁵⁹⁰ Vgl. Gerhard: *Meditationes* (1606/7), S. 646.

⁵⁹¹ „Quam [gemeint ist die siebte Homilie] quum multis piis mentibus voluptati fore sciam, hoc loco interponere libet, utpote nondum adhuc prelo subiectam.“ Fischer: *Vita*, S. 439.

⁵⁹² Albrecht Friedrich Model: [Johann Gerhard:] *Heilige Betrachtungen, welche Die wahre Frömmigkeit zu erwecken und den Wachsthum des inwendigen Menschen zu befördern, eingerichtet sind*. [...]. Wolfenbüttel: Johann Christian Meißner, 1739 [= VD 18 12867721].

⁵⁹³ Zu Heermanns Leben und Werk Irmgard Scheitler: Heermann, Johann. In: *Killy Literaturlexikon*, Bd. 5 (2009), S. 127–129; Bernhard Liess: Heermann, Johann. In: *VL 16*, Bd. 3 (2014), Sp. 211–217.

kehrenden Hustenanfällen, seine Predigten von „Substituten“ vorlesen ließ.⁵⁹⁴ Weil Heermann darauf spekulierte, dass er seine Symptome – er nennt „hefftige[s] Würgen / und häuffige[s] Zulauffen der Flüsse“⁵⁹⁵ – auskurieren würde, nahm er seine Pflichten noch einige Jahre wahr. Dann wollte es ihm sinnvoller erscheinen, sein Amt an eine Person abzutreten, die dieses „in allen Stücken vollkömblich verwalten könne“⁵⁹⁶. Erste Hinweise auf Heermanns hartnäckigen Husten finden wir bereits 1621 in der Vorrede zu einer Sammlung von Leichenpredigten. Zu den dortigen Todesbetrachtungen, so kommentiert Heermann einleitend, inspirierte ihn auch die eigene Unpässlichkeit, „starcke Heüpfflüsse und Beschwerung“⁵⁹⁷, die ihm bedeutet hätten, dass er sein Haus bestellen müsse. Zum Husten kamen mit der Zeit noch andere Krankheitszeichen hinzu. Als er 1638 sein Amt in Köben niederlegte, übersiedelte er in einem kritischen Zustand nach Lissa. Heermann spricht von Gedächtnisverlust und soll zwei Monate bettlägerig und ohne Bewusstsein gewesen sein. Dank der Gnade Gottes sei er nun so weit genesen, dass er – obschon von Fieberattacken geplagt – meditieren und schreiben könne:

Dem Höchsten sey Danck für solche seine Gnade vnd Güttigkeit! Ob mir nu zwar öffentlich auff der Cantzel zu predigen vnmöglich, habe ich dennoch mein höchste Lust vnd Freude am Gesetze des HERren: vnd erquicke meine Seele durch allerey des göttlichen Wortes Betrachtungen so viel mir meine LeibesBeschwerden zulassen.⁵⁹⁸

Sechs Jahre nachdem Heermann diese Zeilen notiert hatte, starb er am 17. Februar 1647, und zehn Tage später wurde sein Leichnam beigesetzt. Die Leichenpredigt hielt der Lissaer Pfarrer Johannes Holfeld, der das Leben Heermanns als „stetes siechen und krancken“ bezeichnet und versichert, „daß Er von Kind an / biß an sein Ende nicht eines recht gesunden eintzigen Tages sich zurühmen gehabt.“⁵⁹⁹ Schon

594 Johann Heermann: *Concionum Variarum Fasciculus: Sonderbahre Predigten / Oder: Erklärung allerley schöner Biblischer Text / von unterschiedlichen und nützlichen Materien*. [...]. Nürnberg: Wolfgang Endter d. J. und Johann Andreas Endter, 1656 [= VD 17 23:326388A], S. 169.

595 Ebd., S. 168.

596 Ebd., S. 169.

597 Johann Heermann: *Christianae Ευθανασίας Statue. Lehr- und Erinnerungs-Seulen: Welche vns als geistlichen Pilgrams- vnd Wanders-Leuten / aus diesem ThränenThal / ins Land der Lebendigen / den rechten vnd richtigen Weg zeigen*. In *Trawr- vnd Trost-Predigten / Bey frommer Christen Leichbegångnis / erbawet / vnd auffgerichtet* [...]. Leipzig: Abraham Lamberg für Johann Eyring Erben und Johann Perfert, 1621 [= VD 17 1:027502 M], Bl. b ij^r.

598 Zitiert nach Bernhard Liess: *Johann Heermann (1585–1647). Prediger in Schlesien zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges*. Münster 2003 (*Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie* 24), S. 51, Anm. 193.

599 Zitiert nach ebd., S. 57, Anm. 235.

früh begegnet Heermann in der Forschung denn auch als ‚schlesischer Hiob‘,⁶⁰⁰ ein Bild, das wohl bereits der Wahrnehmung der Zeitgenossen entsprach.⁶⁰¹

So krank, wie Heermann zeitlebens war, wird es nicht erstaunen, dass die Kranken-Seelsorge einen Schwerpunkt seines Werkes bildet. Das belegen zwei posthum erschienene Drucke von 1656, die *Poetischen Erquickstunden* und ihre *Fortsetzung*.⁶⁰² Es handelt sich dabei um Gedichtsammlungen für „Angefochtene / Krancke und Sterbende“⁶⁰³, die Hilfe „in allerley fürfallenden Nöthen und Anliegen“⁶⁰⁴ bieten sollen. Die Texte, die den impliziten Adressaten knappe ‚Reimgebetelein‘ an die Hand geben, umfassen zum Teil nur zwei Verse, so etwa das Epigramm „Zu Jesu unserem Artzte“: „ACH JESU / du mein Artzt / dich ruffet Hertz und Mund: | Komm / heile meine Seel’ / und mache sie gesund.“⁶⁰⁵ Gemäß dem Heermann’schen Programm („in allerley fürfallenden Nöthen und Anliegen“) nehmen die vorformulierten Gebete Rücksicht auf unterschiedliche Situationen, in denen sich Kranke wiederfinden können. „ZU dir ruff ich / O Gott / | Aus meiner tieffen Noth“, beginnt das Gedicht „Gebetelein eines Krancken“, das sich alsbald als Sterbegebet entpuppt („commendatio animae“): „Dir wil ich meinen Geist | Zu treuer Hand befehlen.“⁶⁰⁶

Wer noch auf Heilung hoffen darf und zum Jahreswechsel darniederliegt, für den empfiehlt sich das Gebet mit der Überschrift „Unter der Kranckheit am Neuen-Jahre“: „DAß ich so manche Qual an meinem Leib empfinde / | Was machts / gerechter Gott? Fürwar nichts / als die Sünde“, formuliert Heermann,

600 Oft zitierte Bezeichnung nach Rudolf Irmeler: Johann Heermann. Der schlesische Hiob. Gießen 1959 (Zeugen des gegenwärtigen Gottes 136).

601 Vgl. Liess: Johann Heermann, S. 57.

602 Im weiteren Kontext der barocken ‚Erquickstunden‘-Literatur diskutiert diese Sammlung (mit anderen Schwerpunkten) Nikola Roßbach: Lust und Nutz. Historische, geistliche, mathematische und poetische *Erquickstunden* in der Frühen Neuzeit. Bielefeld 2015, S. 122–160. Vgl. auch dies.: Psalm, Poesie, Predigt im Barock. *Poetische Erquickstunden* und die Bibel. In: Bibel und Kultur. Das Buch der Bücher in Literatur, Musik und Film. Hg. von Paul-Gerhard Klumbies, Ilse Müller. Leipzig 2016, S. 139–166, hier S. 149–157.

603 Ankündigung auf dem Titelblatt zu den *Poetischen Erquickstunden*: Johann Heermann: Poetische Erquickstunden / Darinnen allerhand schöne und trostreiche Gebet / nutzliche Erinnerungen / und nohtwendige Anmahnungen / für Angefochtene / Krancke und Sterbende zu finden seyn. Auff neue Poetische Art zugerichtet. Nürnberg: Wolfgang Endter d. J. und Johann Andreas Endter, 1656 [= VD 17 39:135342Y].

604 Ankündigung auf dem Titelblatt zur *Fortsetzung*: Johann Heermann: Geistlicher Poetischer Erquickstunden Fernere Fortsetzung / Darinnen allerhand schöne und trostreiche Gebet und Hertzenseuffzer / in allerley fürfallenden Nöthen und Anliegen nützlich zugebrauchen / zu finden seyn. Auff neue Poetische Art zugerichtet. [...]. Nürnberg: Wolfgang Endter d. J. und Johann Andreas Endter, 1656 [= VD 17 12:105566T].

605 Ebd., S. 11.

606 Ebd., S. 19.

bevor er den Sprecher die Sündenvergebung erbitten lässt: „Vergieb mir meine Sünd’ aus väterlichem Herten: | Und so ich leiden soll / so lindre mir die Schmerzen.“⁶⁰⁷ An das neue Jahr knüpft sich die Verheißung „neue[r] Krafft“, die subtil auf die Restitution des Menschen am Ende der Zeit anspielt: „Das Fieber trucknet aus / O Gott den Lebens-Safft. | Ach! gieb zum Neuen-Jahr’ aus Gnaden neue Krafft.“⁶⁰⁸ Wenig überraschend formulieren Heermanns Rezipienten ihre Krankengebete stets im Horizont der lutherischen ‚theologia medicinalis‘ und be-greifen ihre Sünde als „Pest“⁶⁰⁹, von der allein die Wunden Christi erlösen können.⁶¹⁰ Im Gebet „Arztney wider die Gifft der Sünden“ heißt es:

WJe voller Gifft steckt doch der Menschen Missethat!
 Sie bringt uns bey den Tod / HErr Christ / da hilft kein Rath /
 Kein Artzney, keine Kunst. Hat jemand Heil gefunden /
 So hat ihn heil gemacht das Blut aus deinen Wunden.
 Mit dem bespreng auch mich. Durch deines Blutes Krafft
 Wird todt der Sünden Gifft / damit wir sind behafft.⁶¹¹

Zur Verbreitung protestantischer Krankheitshermeneutik nutzte Heermann wie seine Vorgänger im sechzehnten Jahrhundert die Auslegung der Perikopenordnung, die er in Predigt und Poesie betrieben hat. Instruktiv für die Tendenzen zumal der dichterischen Bearbeitungsform ist ein Vergleich zwischen der Auslegung von Lk 17,11–19 (Jesus heilt zehn Aussätzige) in den *Labores Sacri* (1624, 1631 und 1638) – einer Auslegung der Fest- und Sonntagsperikopen – und im *Exercitium Pietatis* (1630, Perikopengedichte), „andächtige[n] Lehr- und Trost-Sprüchelein“, die Heermann „für die liebe Jugend“ ausgehen ließ.⁶¹² In den *Labores Sacri* weist ein prägnantes Motto der Predigt auf den 14. Sonntag nach Trinitatis die Richtung: „Lepra Spiritualis, Morbus universalis. Der Sünden Aussatz klebt uns an / Den allein Christus heilen kan.“⁶¹³ In der eigentlichen Predigt erörtert Heermann die Korrespondenz zwischen dem somatischen Aussatz („morbus corporalis“) und der

607 Ebd., S. 75.

608 Ebd.

609 „Die Sünde ist eine Pest.“ Ebd., S. 76 (Überschrift).

610 „Die [gemeint sind die Wunden] machen uns heil und gesund: | Und bringen uns in Gottes Bund.“ Ebd., S. 45.

611 Ebd., S. 76.

612 Ankündigung auf dem Titelblatt: Johann Heermann: *Exercitium Pietatis*. Übung in der Gottseligkeit. Das ist: Inbrünstige Seufftzer / und andächtige Lehr- und Trostsprüchelein / für die liebe Jugend: Aus den Sontags- und Fest-Evangelien. Breslau: David Müller, 1636 [= VD 17 3:606001D].

613 Johann Heermann: *Ander Theil der Geistlichen Kirch-Arbeit*. Das ist: Erklärung aller gewöhnlichen Sonntags-Evangelien von Ostern biß auff den Advent. [...] Leipzig: Abraham Lamberg für Johann Eyring Erben und Johann Perfert, 1624 [= VD 17 23:632849B], S. 302.

seelischen Lepra zunächst hinsichtlich ihres Ursprungs („Ratione cognitionis“): Indem Adam und Eva vom Baum der Erkenntnis gegessen hatten, sollen sie die Sündenkrankheit an die gesamte Menschheit weitergegeben haben („Morbus universalis“). Auch hinsichtlich der Diagnostik („Ratione cognitionis“) stünden die Leiden in einem Entsprechungsverhältnis, da das gleiche Gesetz, das die Feststellung von Aussatz den Priestern überantworte (Lev 13), den Menschen seine Sündenkrankheit erkennen lasse – sei es, dass er sich in der Predigt mit jener konfrontiert sehe, sei es, dass er sein Leben selbst mit den zehn Geboten abgleiche.⁶¹⁴ Zwei weitere Ebenen beträfen die Folgen („Ratione effectationis“) und die therapeutischen Maßnahmen („Ratione Curationis“): Beide, leibliche wie geistliche Lepra, zögen den Menschen als Ganzes in Mitleidenschaft, und beide könnten nur von Gott bzw. vom ‚Christus medicus‘ behandelt werden.⁶¹⁵

Einzelaspekte dieser ausführlichen Exegese finden sich auch im *Exercitium Pietatis*. Die intendierten jugendlichen Adressaten und die didaktisch-konsolatorische Funktion erklären die zweisprachige Anlage des Drucks, der die Perikopen in lateinischer und in deutscher Sprache aufbereitet: Während die lateinischen Partien die Essenz der Perikope prägnant zusammenfassen, vertiefen die (etwas umfangreicheren) deutschen Stücke die Auslegung des Evangelientextes.⁶¹⁶ Dieses Prinzip leitet auch das Perikopengedicht auf den 14. Sonntag nach Trinitatis. So heißt es im lateinischen Merkvers: „Peccatum lepra est, qua mens mea sordida tota est, | Christe medere tuo sanguine; mundus ero.“⁶¹⁷ Wie in der Predigt gelangt Heermann von da ohne Umweg zum Sündenaussatz:

In Grund hat mich verderbt der Aufsatz meiner Sünden /
Gar nichts gesundes ist an Seel und Leib zu finden.

Hilff JEsu / lieber HErr / hilf / vnd erbarm Dich mein:
Aus Gnaden mache mich vom Sünden-Aufsatz rein.⁶¹⁸

614 Vgl. ebd., S. 305 f.

615 Vgl. ebd., S. 306 f. Ähnliche Überlegungen zum Sündenaussatz rekurrieren auch in anderen Predigten Heermanns, zum Beispiel in derjenigen auf den dritten Sonntag nach Epiphania. Vgl. Johann Heermann: *Labores Sacri: Geistliche Kirch-Arbeit. In Erklerunge aller gewöhnlichen Sonntags- vndt Vornembsten Fest-Evangelien [...]*. Leipzig: [Abraham Lamberg] für Johann Eyring Erben und Johann Perfert, 1624 [= VD 17 23:632847 M], S. 126–138.

616 „Heermanns Evangelienepigramme gehören zu den Beispielen der Gattungen, die nicht nur Merkverse über den Perikopeninhalt sein, sondern einzelne Stellen deuten, Hauptlehren herausheben wollen und sich dabei um eindringliche sprachliche Gestaltung und epigrammatische Zuspitzung bemühen.“ Hans-Henrik Krummacher: *Der junge Gryphius und die Tradition. Studien zu den Perikopensonetten und Passionsliedern*. München 1976, S. 256.

617 Heermann: *Exercitium*, S. 34.

618 Ebd.

Wie das Beispiel zeigt, bot Perikopendichtung Heermann offenbar die Möglichkeit, biblische Exegese in bündiger Form aufzubereiten, geistliche Inhalte zu kondensieren, die er in der (gesprochenen) Predigt breit ausführte. Und doch sind die Paraphrasen nicht einfach Predigttexte in Abbriviatur. Hans-Henrik Krummacher nannte die „persönliche Aneignung“ ein wesentliches Merkmal der Heermann’schen Perikopenpoesie, die sich von der didaktischen Perikopendichtung dadurch unterscheidet, dass sie sich am Perikopengebet orientiert:⁶¹⁹ „Hilff JEsu / lieber HErr / hilf / vnd erbarm Dich mein: | Aus Gnaden mache mich vom Sünden-Außsatz rein.“ Diese Strategie „persönliche[r] Aneignung“ hat System, wie das Stück auf den 13. Sonntag nach Trinitatis (Lk 10,25–37: das Gleichnis vom barmherzigen Samariter) beweist. Im lateinischen Perikopenepigramm kommt ein Ich zu Wort, das sich mit dem Verwundeten identifiziert und das heilsame Blut Christi erbittet: „SAucius en ego sum! Medico tu Christe cruore | Me consperge tuo vita vigorque redit.“⁶²⁰ Das Gedicht verrät den Einfluss Luthers, der den Samariter ebenfalls mit dem himmlischen Arzt, Wein und Öl aber, die den Verwundeten erquicken und pflegen, mit Christi Blut gleichsetzt.⁶²¹ Die Verse deutscher Sprache vertiefen den Gehalt des Distichons nach dem Prinzip der ‚dilatatio‘:

Ich bin der Mensch / HERR Christ / vom Satan hart geschlagen:
Die Wunden sind sehr tieff: der Schmerz ist nicht zu sagen.
Du bist der Samarit: Dein Blut ist Oel und Wein.
Heile mich damit / so werd ich heil und seelig seyn.⁶²²

Die Gedichte illustrieren mithin, wie Heermann über die „persönliche Aneignung“ Rollenangebote unterbreitet, die potenziell alle Glaubenden annehmen können. Heermann reduziert die Distanz der Adressaten zu den biblischen Figuren, zu den Aussätzigen oder dem Samariter, ja identifiziert sie sogar mit ihnen, um ihnen einen Begriff ihres eigenen, innerlichen Aussatzes zu vermitteln und zugleich den Weg zur „Radikalkur“⁶²³ durch den ‚Christus medicus‘ zu weisen. Wie sich dieses Verfahren auf die „meditative[] Leselyrik“⁶²⁴ übertragen lässt, de-

⁶¹⁹ Krummacher: Gryphius, S. 257.

⁶²⁰ Heermann: Exercitium, S. 33.

⁶²¹ Vgl. Steiger: Medizinische Theologie, S. 4f.

⁶²² Heermann: Exercitium, S. 33.

⁶²³ Steiger: Medizinische Theologie, S. 16.

⁶²⁴ Wilhelm Kühlmann, Karl Wilhelm Beichert: Literarisches Leben zwischen Rhein und Main. Der Wertheimer Dichter, Schulmann und Rentmeister Nikolaus Rüdinger (ca. 1530–1581) im Netzwerk des pfälzischen Späthumanismus. Berlin, Boston 2021 (Frühe Neuzeit 240), S. 122.

monstriert ein Bewunderer Heermanns, der sich ebenfalls um die poetische Perikopenexegese verdient gemacht hat: Andreas Gryphius.

4.3 Andreas Gryphius

Ein Jahr nachdem er zum Studium nach Leiden gekommen war, veröffentlichte Gryphius 1639 ebenda eine Sammlung *Son- und Feyrtags Sonnete*, die er zur eigenen und zur religiösen Erbauung seines Publikums verfasst hatte.⁶²⁵ Die Perikopensonette sind durchsetzt mit Anklängen an das *Exercitium Pietatis*,⁶²⁶ mit dem Gryphius auch die Medizinaltheologie rezipieren konnte. Gryphius kennt den Sündenaussatz, kennt das ‚verbum medicinale‘ und die „seiten-flutt“ Christi, die den Aussatz kurieren: „Er spricht ein einig wortt, und macht zehn siechen rein“, heißt es vom Heiland im Perikopensonett auf den 14. Sonntag nach Trinitatis,⁶²⁷ in dem der Sprecher seiner Sehnsucht nach dem Blut Christi Ausdruck verleiht. Mit Blick auf die lutherische Tradition, für die die Figur des Gichtbrüchigen zentral ist,⁶²⁸ offenbaren sich die Kontinuitäten aber zumal im Sonett auf den 19. Sonntag nach Trinitatis: Es inszeniert einen Sprecher, modelliert nach dem Vorbild des ‚paralyticus‘, den die Sündenkrankheit „von innen“ zersetzt. „[T]ewrer mittel fleis“, „werther kräuter macht“ und „weiser ärzte werck“ sind machtlos gegen die „grimme sucht“:

Dünckts iemandt frembd, das ich in kranckheit so verschwinde,
 Das tewrer mittel fleis, undt werther kräuter macht,
 Das weiser ärzte werck, mir noch nicht widerbracht,
 Was schmerz und angst verzehrt, die grimme sucht die sunde.
 Greifft mich von innen an. Mein Heiland, ich befinde

⁶²⁵ Vgl. Anna Sebastian: Zum Einfluss der Übersetzungen Richard Bakers auf die theologische Konzeption der Sonn- und Feiertagssonette des Andreas Gryphius. In: Andreas Gryphius (1616–1664). Zwischen Tradition und Aufbruch. Hg. von Oliver Bach, Astrid Dröse. Berlin, Boston 2020 (Frühe Neuzeit 231), S. 521–552, hier S. 545.

⁶²⁶ Vgl. Krummacher: Gryphius, S. 241–246.

⁶²⁷ Andreas Gryphius: Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke. Hg. von Marian Szyrocki, Hugh Powell. 8 Bde. Tübingen 1963–1972 (Neudrucke deutscher Literaturwerke. Neue Folge 9–12, 14–15, 21, 23), Bd. 1, S. 157, Nr. 52, v. 9. – Das Bild der Sündenkrankheit, zusammen mit der traditionellen Vorstellung vom ‚verbum medicinale‘, findet sich ebenso im 13. Sonett des Zyklus („Am III Sonntag nach dem Fest der Weisen. Matth. 8.“ Ebd., S. 140). „[A]ussatz“ bzw. „pest“ repräsentieren hier „die grimme sunde“ (v. 4); der Sündenkranke bittet im zweiten Terzett: „Sprich Heilandt nur ein wortt, bald wird, was itzt mich nagt, | Was mein gewissen krenckt, was meine Seel’ anklagt, | Undt aller Teufel macht, im augenblick verschwinden.“ (vv. 12–14).

⁶²⁸ S. oben S. 80–82.

Das alles doch umbsonst, wornach ein krancker tracht,
 Weil diese gift noch wehrt; kom eh ich gantz verschmacht:
 Kom sundentilger kom! komm eilendt undt entbinde
 Mein fest umbstricktes hertz, das so vol bosheit steckt,
 Drin roh undt sicher sein, seuch über seuchen heckt.
 Sprich sey getrost mein kindt: ich habe dir vergeben
 Wormitt du mich erzurnt, ich habe deine noht
 Gewendet, ja dein Creutz geendet, und den Tod
 Verschlungen, das du nun kanst ewig fur mir leben.⁶²⁹

Mit einer emphatischen Epiklese wendet sich der Kranke an den „Heiland“ und „sudentilger“ Christus, auf dass sein „hertz“, das immer noch mehr Krankheiten aufhäuft („seuch über seuchen heckt“), Heilung finde. Die Worte, mit denen der Seelenarzt den Kranken kurieren möge, diktiert dieser gleich selbst und zitiert dabei Jesu Zusage an den Gichtbrüchigen („sey getrost mein kindt“),⁶³⁰ um dann die Aussicht auf Erlösung poetisch prägnant, mit Enjambement und Binnenreim, zu suggerieren: „ich habe deine noht | Gewendet, ja dein Creutz geendet, und den Tod | Verschlungen“ (vv. 12–14). Was die religiösen Horizonte, die Topoi und die Gesten anbelangt, unterscheidet sich dieses Sonett, das die Lesenden zu einer identifizierenden Lektüre einlädt, kaum von den autobiographischen Beispielen des sechzehnten Jahrhunderts, wiewohl die rechtfertigungstheologischen Zusammenhänge nicht mehr derart explizit ausgebreitet werden.

Ist Gryphius soweit ein konventioneller Krankheitsdichter, der Heermann'sche Inhalte in die inzwischen etablierte Form des deutschen Sonetts überführt, verpflichtet er die Meditation über Krankheit – im Gegensatz zu Heermann – jedoch nicht auf eine religiöse Semantik. Im ersten Sonettbuch von 1643 verbinden sich mehrere Stücke (Son. 45 bis 48) zu einem Binnenzyklus von Krankheitsgedichten,⁶³¹ der seine Nähe zum Humanismus ebenso wenig verbergen kann wie die Perikopsonette.⁶³² Die Bezüge entdecken sich in der Zeichnung der kranken Dichterfi-

629 Gryphius: Werke, Bd. 1, S. 159.

630 „Sey getrost / mein Son / Deine sünde sind dir vergeben.“ (Mt 9,2) Zitiert nach Luther: Biblia.

631 Zu Gryphius' Krankheitssonetten Wolfram Mauser: Dichtung, Religion und Gesellschaft im 17. Jahrhundert. Die ‚Sonette‘ des Andreas Gryphius. München 1976; ders.: Was ist dies Leben doch? Zum Sonett *Thränen in schwerer Kranckheit* von Andreas Gryphius. In: Gedichte und Interpretationen. Hg. von Volker Meid u. a. 7 Bde. Stuttgart 1982–1997 (RUB 7890–7895, 9632), Bd. 1 (1982: Renaissance und Barock), S. 222–230; Kühlmann: Selbstverständigung; Hans-Georg Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. 6 Bde. Tübingen 1987–2006, Bd. 2 (1987: Konfessionalismus), S. 115; Ulrich Kinzel: Projekt und Spiegel. Fleming und Gryphius ‚über sich selbst‘. In: An den Rändern der Moral. Studien zur literarischen Ethik. Hg. von dems. Würzburg 2008, S. 78–88.

632 Kühlmann: Selbstverständigung, dokumentiert Gryphius' Nähe zur neulateinischen Tradition im Vergleich mit Lotichius und weist darauf hin (S. 8, Anm. 21), dass Gryphius mit Son. 1,47

gur, die an „Feber“ leidet.⁶³³ Gryphius beschwört „[d]en abgezehrten leib / vndt die verdorten hände“, nennt die verbrannte „zunge“ und bemerkt eine ausgeprägte Schwäche in den Beinen,⁶³⁴ allesamt Impressionen, die Erinnerungen zum Beispiel an Frischlins Fieberlegie wachrufen. Anders als der stellvertretende Sündenkranken in den Perikopensonetten von 1639 wendet sich der Sprecher jedoch nicht an den ‚Christus medicus‘, sondern „[a]n sich Selbst“ (Son. 1,48):

Mjr grawet vor mir selbst / mir zittern alle glieder
 Wen ich die lipp' und naß' vnd beider augen kluft /
 Die blindt vom wachen sindt / des athems schwere luft
 Betracht / vndt die nun schon erstorbnen augen-lieder:
 Die zunge / schwartz vom brandt felt mit den worten nieder /
 Vndt lalt ich weis nicht was; die müde Seele ruft /
 Dem grossen Tröster zue / das Fleisch reucht nach der gruft /
 Die ärzte lassen mich / die schmerzen kommen wieder /
 Mein Cörper ist nicht mehr als adern / <fell>⁶³⁵ / vndt bein.
 Das sitzen ist mein todt / das liegen meine pein.
 Die schenckel haben selbst nun träger woll von nöthen!
 Was ist der hohe ruhm / vndt jugendt / ehr und kunst?
 Wen diese stunde kompt: wirdt alles rauch vndt dunst.
 Vnd eine noth mus vns mitt allem vorsatz tödten.⁶³⁶

Der Arzt und Humanist Girolamo Cardano nennt in seiner Schrift *De sanitate tuenda* (1560) zwei Objekte, die für einen Gelehrten unverzichtbar seien: erstens eine Uhr, die ihm dabei helfe, die verfügbare Zeit gut zu nutzen, zweitens einen Spiegel, der ihn pathologische Veränderungen, so sie sich im Gesicht manifestieren, erkennen lasse.⁶³⁷ Auch der Sprecher des Sonetts wagt in diesen Zeilen den Blick in

die humanistische Form der Abschiedsrede (‚valedictio‘) bedient. Die folgenden Ausführungen sind als Ergänzung zu verstehen.

633 Kemper: Lyrik, Bd. 2, S. 115, will beweisen, „daß zumindest der zeitgenössische Leser bei dem ‚an sich selbst‘ gerichteten Sonett das Bild der Pest an sich vorüberziehen sah“. Das entscheidende Stichwort „brandt“ (v. 5) weist jedoch ebenso nach einer Fiebererkrankung wie die Rede vom „Feber“ in Son. 1,47 (v. 12). Am sinnvollsten scheint es, mit Dietmar Jaegle: Das Subjekt im und als Gedicht. Eine Theorie des lyrischen Text-Subjekts am Beispiel deutscher und englischer Gedichte des 17. Jahrhunderts. Stuttgart 1995, S. 96, Anm. 6, eine ‚Überblendung‘ von Symptomen anzusetzen, die sich nicht auf ein Krankheitsbild reduzieren lässt.

634 „Die schenkel haben selbst nun träger woll von nöthen!“ Gryphius: Werke, Bd. 1, S. 61, Nr. 48, v. 11.

635 Ich favorisiere die Lesart in den späteren Drucken. Der Erstdruck liest „seel“.

636 Gryphius: Werke, Bd. 1, S. 61.

637 Vgl. Kümmel: Homo litteratus, S. 83. Verweisen Uhr und Spiegel ikonographisch auf das Studiolo, dürfte die „medizinisch-praktische Interpretation des Spiegels, der sonst eine eher pädagogische oder sogar vorwiegend symbolische Funktion gehabt zu haben scheint“, auf Cardano

den Spiegel,⁶³⁸ obwohl es dafür zu spät ist: Die Krankheit hat sich des Körpers vollständig bemächtigt. An die Stelle des präventiven Blicks tritt eine illusionslose Selbst-Observation, die sich durch ihr Interesse am Abjekten auszeichnet.⁶³⁹ Anatomisch ist dieses Verfahren in einem strengen Sinne, adaptiert Gryphius doch eine medizinische Technik, mit der der Dichter im Leidener anatomischen Theater in Kontakt gekommen war: die Leichensektion.⁶⁴⁰ Derart soll ihn das „Theatrum Anatomicum“ fasziniert haben, „daß er“ – so schreibt sein Biograph Baltzer Siegmund von Stosch – „selbst hernach etliche ‚Sectiones‘ vorgenommen“ habe.⁶⁴¹ Ihren Grund hat Gryphius’ Faszination aber nicht im Medizinischen allein: In den *Dissertationes funebres* berichtet Gryphius, dass sich im anatomischen Theater ein Skelett befand, das die Inschrift über dem delphischen Orakel zur Schau stellte: ‚nosce te ipsum‘, „erkenne dich selbst!“:

Jch erinnere mich / daß auf dem berühmten Anatomischen Schauplatz / der durch die Welt beruffenen hohen Schule zu Leiden / unter vielen andern auch ein Todten-Gerippe stehet / welches in dem Fahne die bekanten Worte führet / NOSCE TE IPSUM, Erkenne dich selbst. O hier / hier lernet euch selbst kennen / die ihr noch Zeit euch zu kennen übrig habet. Der weise Plato, so redet Hieronymus, hat davor gehalten / das gantze Leben der Weisen were nichts denn eine Betrachtung des Todes.⁶⁴²

selbst zurückzugehen (ebd.). Zu Uhr und Spiegel bei Cardano auch Nancy Siraisi: *The Clock and the Mirror: Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*. Princeton 1997.

638 Vgl. Kinzel, S. 84.

639 Vgl. Mauser: Dichtung, S. 139.

640 Vgl. Kinzel, S. 84f.; Alexander Košenina: Anatomie, Vivisektion und Plastination in Gedichten der Frühen Neuzeit (Gryphius, Wiedemann, Brockes). In: *Zeitschrift für Germanistik* 19 (2009), S. 63–76, hier S. 66.

641 Baltzer Siegmund von Stosch: *Danck- und Denck=Seule des ANDREÆ GRYPHII*. Zitiert nach Andreas Gryphius. Hg. von Heinz Ludwig Arnold. 2. Auflage. München 1980 (Text + Kritik 7/8), S. 3–11, hier S. 6. Zu Gryphius und dem anatomischen Theater Sarina Tschachtli: *Körper- und Sinn Grenzen. Zur Sprachbildlichkeit in Dramen von Andreas Gryphius*. München 2017, S. 9–19. Gryphius’ praktisches Interesse an der Leichensektion bezeugt ähnlich die Öffnung einer Mumie am 7. Dezember 1658, die er in der lateinischen Schrift *Mumiae Wratislavienses* (1662) referiert. Die Schrift ist seit Kurzem ediert: Andreas Gryphius: *Mumiae Wratislavienses*. Hg., übers. und mit einer Werkstudie von Katja Reetz. Berlin, Boston 2019 (Frühe Neuzeit 225). Vgl. außerdem Joachim Śliwa: *Mumiae Wratislavienses*. In: *Gryphius-Handbuch*. Hg. von Nicola Kaminski, Robert Schütze. Berlin, Boston 2016, S. 582–593 (mit weiterführenden Literaturhinweisen); Martin Mulow: *Gryphius und die Ägyptologie. Zum Handexemplar des Dichters von Lorenzo Pignorias Mensa Isaica*. In: *Andreas Gryphius (1616–1664). Zwischen Tradition und Aufbruch*. Hg. von Oliver Bach, Astrid Dröse. Berlin, Boston 2020 (Frühe Neuzeit 231), S. 162–188, hier S. 183–188; Jörg Robert: „Begriff der Welt“. *Andreas Gryphius in Rom*. In: ebd., S. 459–481, hier S. 462f., 477, 479–481.

642 Andreas Gryphius: *Dissertationes funebres oder Leichabdankungen*. Hg. von Johann Anselm Steiger. Tübingen 2007 (Neudrucke deutscher Literaturwerke. Neue Folge 51), S. 191f.

Die Botschaft, die der Knochenmann und Fahnenträger vermittelt, denkt Gryphius in seinem Sonett konsequent zu Ende: Wenn die Sektion eines toten Körpers Selbsterkenntnis vermittelt, dann umso mehr die Zergliederung des eigenen Körpers. Der Sprecher wird sich selbst zur anatomischen Bühne, auf der er eine ‚Auto-Sektion‘ durchführt.⁶⁴³

Die Strategien und Ziele des Sonetts konvergieren so vielleicht nicht zufällig mit Tendenzen eines stoischen Textes, der zu Gryphius’ Zeit erst vor Kurzem seinen Weg zurück in den philosophischen Diskurs gefunden hatte: die *Selbstbetrachtungen* Mark Aurels. Seit 1559 war der griechische Meditationstext aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr., zusammen mit einer lateinischen Übertragung von Wilhelm Xylander, wieder zugänglich.⁶⁴⁴ Die *Selbstbetrachtungen* repräsentieren dabei ein zugleich einzigartiges und prototypisches Dokument; prototypisch, insofern die Fixierung asketischer Übungen in stoischen Kreisen nicht unüblich war, einzigartig, weil entsprechende Texte normalerweise nicht an die Öffentlichkeit gelangten und die Jahrhunderte überdauerten.⁶⁴⁵ Der Philosophenkaiser gibt so einen vergleichsweise unverstellten Eindruck von der ‚cura sui‘ stoischer Prägung und bereitet die Grundlage für ihre frühneuzeitliche Rezeption.

Gryphius’ Nähe zu den *Selbstbetrachtungen* offenbart sich bereits in der Überschrift „An sich Selbst“, die eine ‚epistrophe eis eauton‘ ankündigt, wie sie für Mark Aurels Meditationsschrift programmatisch ist.⁶⁴⁶ Auf der lexikalischen Ebene wird der Zusammenhang außerdem im Stichwort ‚betrachten‘ sinnfällig, das – betont im Enjambement – am Beginn des vierten Verses erscheint. Spezifischer und aussagekräftiger sind allerdings die strategischen Berührungspunkte zwischen den jeweiligen Texten. Gryphius’ Dokumentation – „adern / ‚fell‘ / vndt bein“ – hat bemerkenswerte Parallelen beim römischen Stoiker, die uns verstehen helfen, welche Zwecke sich mit dem barocken Gedicht verbinden:

643 Die Nähe zu Anatomie und Sektion dokumentiert Košenina: *Anatomie*, S. 65–67, für Gryphius’ *Kirchhoffs-Gedancken* und für das Sonett „An sich Selbst.“

644 Dazu Charles Salzmann: *Die Editio princeps des Marc Aurel durch Conrad Gessner 1559*. In: *Verhandlungen der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft* 140 (1960), S. 153 f.

645 Vgl. Hadot, S. 72.

646 Vgl. Barbara Neymeyr: *Das autonome Subjekt in der Auseinandersetzung mit Fatum und Fortuna. Zum stoischen Ethos in Paul Flemings Sonett An sich*. In: *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*. Hg. von ders., Jochen Schmidt, Bernhard Zimmermann. 2 Bde. Berlin, New York 2008, Bd. 2, S. 771–786, hier S. 788. Neymeyr zeigt, dass sich „de[r]“ für die stoische Philosophie insgesamt charakteristische Gestus der Selbstzuwendung und Selbstsorge“ immer wieder in Gedichttiteln des Barockzeitalters niederschlagen konnte, und nennt dabei auch Gryphius’ Sonett; ihr eigener Fokus liegt aber auf Flemings Sonett „An sich.“

Ὅ τί ποτε τοῦτο, ὃ εἰμι, σαρκία ἐστὶ καὶ πνευμάτιον καὶ τὸ ἡγεμονικόν. ἄφες τὰ βιβλία: μηκέτι σπῶ. οὐ δέδοται. ἀλλ' ὡς ἦδη ἀποθνήσκων τῶν μὲν σαρκίων καταφρόνησον: λύθρος καὶ ὀστάρια καὶ κροκύφαντος, ἐκ νεύρων, φλεβίων, ἀρτηριῶν πλεγμάτιον. θέασαι δὲ καὶ τὸ πνεῦμα, ὁποῖόν τί ἐστίν· ἄνεμος, οὐδὲ αἶε τὸ αὐτό, ἀλλὰ πάσης ὥρας ἐξεμούμενον καὶ πάλιν ροφούμενον.

Was ich eigentlich bin, ist ein bißchen Fleisch, ein wenig Atem und das leitende Prinzip meiner Seele. Wirf die Bücher fort. Laß dich nicht mehr quälen – das ist nicht erlaubt –, sondern verachte, als ob du schon sterben müßtest, das erbärmliche Fleisch: Schmutziges Blut, Knochen, Gebilde aus Sehnen, Verschlingung von Venen und Arterien. Sieh dir auch an, was der Atem ist: Wind, aber nicht immer derselbe, sondern jeden Augenblick ausgestoßen und wieder eingesogen.⁶⁴⁷

Der Philosophiehistoriker Pierre Hadot hat mit Nachdruck betont, dass diese und ähnlich lautende Partien fehlgedeutet werden, wenn man sie psychologisierend als Ausdruck eines persönlichen Pessimismus deutet.⁶⁴⁸ Vielmehr gibt das vorliegende Zitat Einblick in eine geistige Übung. Mark Aurel zerlegt den eigenen Körper in einem der ‚Physis‘, der Natur gemäßen Sinne.⁶⁴⁹ Das Ziel ist es, eine von menschlichen Färbungen, ‚Zusätzen‘ und ‚Wertungen‘ bereinigte Perspektive auf die Wirklichkeit zu gewinnen.⁶⁵⁰ Die Stoiker fassten solche Färbungen unter dem Ausdruck ‚opinio‘ zusammen, dem im siebzehnten Jahrhundert die Rede vom ‚(eitlen) Wahn‘ entspricht.⁶⁵¹ Die für Mark Aurel typische Verbindung von schonungsloser physikalischer In-Blick-Nahme und Desillusionierung kennzeichnet auch Gryphius' Sonett: „Mein Cörper ist nicht mehr als adern / ‚fell‘ / vndt bein.“ (v. 9) Vorderhand kommuniziert die Bilanz des Sprechers nur die auszehrenden Effekte des Fiebers, gleichzeitig bedeutet die Wortverbindung „nicht mehr“, dass hier eine Perspektive gewonnen ist, die frei von menschlichen Zusätzen ist und die Nichtigkeit menschlicher Kategorien freilegt: „Was ist der hohe ruhm / vndt jugendt / ehr und kunst? | Wen diese stunde kompt: wirdt alles rauch vndt dunst.“ (vv. 12f.) Induziert die Selbstschau zuerst also ‚Grauen‘ und ‚Zittern‘, erschöpft sie sich gleichwohl nicht darin, sondern setzt einen Erkenntnisprozess in

⁶⁴⁷ Mark Aurel, Selbstbetrachtungen 2,1. Text und Übers. nach: Mark Aurel: Selbstbetrachtungen. Griechisch – deutsch. Hg. und übers. von Rainer Nickel. 2. Auflage. Mannheim 2010 (Sammlung Tusculum).

⁶⁴⁸ Vgl. Hadot, S. 69–82, insb. 70–72 und 82.

⁶⁴⁹ Vgl. ebd., S. 73–80.

⁶⁵⁰ Vgl. ebd., S. 76f.

⁶⁵¹ Vgl. Neymeyr, S. 801–803.

Gang, der am eigenen Körper eine allgemeine Verderblichkeit beobachtet.⁶⁵²
 „eine noth mus vns mitt allem vorsatz tödten.“ (v. 14)

„Man wird die Sonette, in denen Gryphius von Krankheit und menschlichem Elend spricht“, so Wolfram Mauser, „nur sehr bedingt als Aussagen über den physischen Bereich des Lebens lesen dürfen. [...] Die äußeren Erscheinungen sind sekundär. Primär ist die seelisch-heilsgeschichtliche Dimension, die dem Leser durch sichtbare äußere Zeichen vor Augen geführt werden soll.“⁶⁵³ Problematisch ist diese Einschätzung, weil sie die Darstellung der „äußeren Erscheinungen“ in ihrem lebensweltlichen Bezug auf das anatomische Theater verkennt. Problematisch ist sie aber mehr noch, weil sie den Texten eine heilsgeschichtlich motivierte Aussage schlicht unterstellt. Die Figur des (Seelen-)Arztes, ja überhaupt den Horizont der Medizinaltheologie reserviert Gryphius ausschließlich für die Krankheitsdichtung der Perikopensonette, während er in „An sich Selbst“ auf theologische Begründungszusammenhänge verzichtet. Sein Sonett ist eine ernüchternde Übung, und das im besten stoischen Sinne: „Werde nüchtern und rufe dich zur Ordnung“, mahnt Mark Aurel, „und wenn du aufgewacht bist und erkennst, daß dich Traumbilder quälten, dann betrachte, neu erwacht, die Wirklichkeit so, wie du jene (Traumbilder) betrachtet hast.“⁶⁵⁴

652 Dieser Erkenntnisprozess spiegelt sich in der pronominalen Bewegung des Textes: Das Gedicht beginnt mit einem „Mir“, einem Reflexivpronomen, das die betitelte Selbstbezüglichkeit grammatisch wiederholt. Das letzte Pronomen lautet hingegen „uns“, zu dem Gryphius über die Erkenntnis der „eine[n] Noth“ findet: „eine Noth muß uns mit allem Vorsatz tödten.“ (v. 14).

653 Mauser: Dichtung, S. 145 f.

654 „Ανάνηφε καὶ ἀνακαλοῦ σεαυτὸν καὶ ἐξυπνισθεὶς πάνυ καὶ ἐννοήσας, ὅτι ὄνειροὶ σοὶ ἠνώχλους, πάλιν ἐργηγορῶς βλέπε ταῦτα, ὡς ἐκεῖνα ἐβλεπες.“ Text und Übers. nach Mark Aurel: Selbstbetrachtungen, hg. Nickel.

5 Schluss

5.1 Resümee

Nach unserem breit angelegten Durchgang durch signifikante Beispiele frühneuzeitlicher Krankheitsgedichte sei zum Schluss versucht, zentrale Befunde der Analyse zu bündeln. Ein erster betrifft die Frage nach dem Zusammenhang von medizingeschichtlichen Dynamiken und literaturgeschichtlichen Entwicklungen. Als die Humanisten begannen, die *Dea Febris* und ihre Effekte zu bedichten, arbeitete man sich im fünfzehnten Jahrhundert vor allem am tradierten Fieberwissen ab, ohne dass fundamental neue Thesen formuliert worden wären; erst im siebzehnten Jahrhundert, nämlich mit der Entdeckung des Blutkreislaufs, empfing auch die Fieberkunde neue Impulse.⁶⁵⁵ Die Herausbildung der Fieberpoesie lässt sich also nicht in einem trivialen Sinne mit medizinischer Theoriebildung korrelieren. Wohl spielte der Status von Fieberkrankheiten, die erstens alltäglich waren und zweitens diagnostisch wie therapeutisch komplex, dem literarischen Interesse an den ‚*variae febres*‘ in die Hände. Ästhetisch bedeutsamer scheint aber die Tatsache, dass die fieberartigen Extremzustände (Hitze und Schüttelfrost) besonders geeignet waren, einen Körper zu konturieren. Noch bevor die Medizin Fiebererkrankungen (zumindest ein Stück weit) re-konzeptualisierte, war es die Lyrik, die mit ihrer Aufmerksamkeit für die ‚proteische‘ Krankheit (so Strozzi) eine literarische Fieberkunde ausbildete.

Auch im Falle des ‚*morbis Gallicus*‘, der zeitnah ein reiches Schrifttum anregte, wäre es zu unterkomplex, die poetischen Texte bloß als Reaktion auf die neuartige Krankheit zu werten. Literarische Elaborate wie diejenigen von Ulsenius, Brant und insbesondere Celtis sind nicht schlechthin Vehikel medizinischen Wissens, sondern agieren auf der Bühne der nosologischen Thesenbildung und haben so Anteil an der Profilierung eines szientifischen Syphilis-Diskurses. Die Untersuchung der Syphilisgedichte erhellt mithin, dass die Frühgeschichte des ‚*morbis Gallicus*‘ zu wesentlichen Teilen eine Literaturgeschichte ist. Ohne Zweifel nimmt Celtis dabei eine Sonderstellung ein, da er das autobiographische Moment mit medizinischer Literatur und dazu passenden Darstellungstechniken aus der antiken Überlieferung (Lukrez) collagiert.

⁶⁵⁵ Vgl. Stephen L. Sigal: *Fever Theory in the Seventeenth Century: Building Toward a Comprehensive Physiology*. In: *The Yale Journal of Biology and Medicine* 51 (1978), S. 571–582; Iain M. Lonie: *Fever Pathology in the Sixteenth Century: Tradition and Innovation*. In: *Theories of Fever from Antiquity to the Enlightenment*. Hg. von William F. Bynum, Vivian Nutton. London 1981 (*Medical History*, Supp. 1), S. 19–44, hier S. 19 (mit weiterführender Literatur in Anm. 3).

Gegenüber den zahlreichen Fallgeschichten fieberkranker Poeten einzigartig sind die ‚podagra‘-Gedichte des Dichterarztes Johannes Posthius, die sich zur veritablen Patientengeschichte verbinden. Posthius' (zumeist epigrammatische) Verse sind Zeugnisse individueller Kontingenzerfahrungen, die einen literarisch stilisierten Einblick geben in den Umgang mit einem Gichtleiden und dabei immer wieder den Dialog suchen mit dem ‚podagra‘-Schrifttum der Zeit. Der Einzelfall wird gleichsam zum Prüfstein, an dem sich das medizinische Wissen und die überkommenen Topoi der Gichtliteratur, natürlich auch der satirischen, bewähren müssen.

In den daraufhin untersuchten religiösen Krankheitsgedichten entspinnt sich das ganze heilsgeschichtliche Drama des Menschen zwischen Destitution (Sündenfall) und Restitution (Rechtfertigung). Texte von Stigelius, Lotichius und Haslob hybridisieren die antik-humanistische Überlieferung mit der lutherischen Krankheitshermeneutik und prägen eine spezifisch protestantische Krankheitsdichtung, die sich die doppelte Bedeutung von lateinisch ‚salus‘ zunutze macht: In Anlehnung an die evangelischen Krankenfiguren verhandeln sie immer zugleich die Gesundheit im somatischen wie im seelischen Verstande und inszenieren die Rechtfertigung der Dichter-‚persona‘. Die Tatsache, dass gerade Dichter aus Melanchthons Umfeld das Krankheitsthema christlich unterlegen, scheint dabei nur konsequent. Auf Melanchthon zurück geht immerhin das Ideal der ‚pietas litterata‘, das Gelehrsamkeit und Glaube aufeinander zubewegt. Ganz in diesem Sinne erweisen sich die Krankheitsgedichte der Protestanten als Exempla für die produktive „Konkordanz von christlicher Gesittung und literarischer Bildung“⁶⁵⁶.

Zielen die protestantischen Gedichte der Humanisten immer auch auf die hymnische Verherrlichung des Seelenarztes, explorieren sie auf der anderen Seite unterschiedliche Strategien literarischer Selbstsorge (Stichwort Psychagogik): Die Verzweiflung als Folge krankheitsbedingter Todesnähe, aber auch (damit verwandte) krankhafte Melancholie („aegritudo mentis“) stimulieren Formen poetischer Selbstzuwendung, die Phänomenen wie der u. a. von Luther eingeforderten ‚cura animae suae‘ vergleichbar sind. Die selbstsorgerische Bedeutung der humanistischen Krankheitspoesie entdeckt sich außerdem dort, wo diese sich der Sterbelyrik annähert: Bei Schede wird Poesie zum Übungsfeld, auf dem sich Praktiken des Betens und Sterbens verfeinern lassen. Diesen Übungsaspekt („melete“, „meditatio“) greifen wir noch in Gryphius' Sonettistik, die eine bemerkenswerte Nähe zu stoischen Techniken der Desillusionierung zeigt.

⁶⁵⁶ Wilhelm Kühlmann: Pädagogische Konzeptionen. In: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Hg. von Christa Berg u. a. 6 Bde. München 1987–2005, Bd. 1 (1996: 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe), S. 153–196, hier S. 163.

Die Einsicht in die prägende Kraft der Medizinaltheologie kann einer lateinisch-deutschen Literaturgeschichte insofern historische Tiefe verleihen, als bislang nur die Lyrik Paul Flemings als Rezeptionsstation der ‚theologia medicinalis‘ beschrieben wurde.⁶⁵⁷ Dabei hat die Forschung weder gesehen noch konstatiert, wie unmittelbar die Linien zwischen Fleming und den Humanisten verlaufen. Bezüge entdecken sich in den 1631 gedruckten Bußpsalmen, die später, in den *Poetischen Wäldern*, die Abteilung „[v]on geistlichen Sachen“ eröffnen. Zugeeignet ist der Druck Gräfin Katharina von Schönburg, die Fleming – in einem den Psalmen vorangestellten Sonett – über die Schwerpunkte des Folgenden orientiert: „Reflexionen über den Sündenfall und die menschliche Verworfenheit“⁶⁵⁸. Schon in diesem Stück beschreitet Fleming, um den deploralen Zustand der Menschheit zu illustrieren, medizinaltheologisches Terrain, wenn es eingangs heißt:

Was uns den Himmel sperrt, die Welt zu enge macht,
die lasse Seele zwängt, den kranken Leib verzehret,
[...]
das klagt und lehrt diß Buch.⁶⁵⁹

Das suggestive Bild der „lasse[n] Seele“ und des „kranken Leib[es]“ rekurriert wohl nicht zufällig in Flemings Paraphrase des 6. Psalms, den bereits Stigelius einer medizinaltheologischen Lektüre unterzogen hatte. Fleming geht ähnlich vor und zeichnet ein lebendiges Bild von den Qualen des Psalmisten („Das Mark verschwindet aus, das Reißen macht mir bange, | das meine Beine kreischt“, vv. 10f.), die er gut protestantisch an die Sünden zurückbindet:

Die Augen dunkeln mich, die ausgefleischte Haut
wird schlaff und runzelt sich, daß mir selbst für mir graut.
Ich bin bei Leben tot. Man drängt mich vorn und hinten.
Hier ädert mich dein Grimm, den ich durch meine Sünden
gehäufet hab’ auf mich[.]⁶⁶⁰

Wie Stigelius verwendet Fleming, wenn das sieche Ich vom Herrn Heilung erfleht, den ‚medicus‘-Titel („Herr, heile, heile mich, | weil ich voll Schwachheit bin! O Arzt, erweise dich!“, vv. 7f.) und appelliert an das „Gnadengesicht“ des zürnenden Gottes.

657 Vgl. Arend, S. 66–71; Steiger: Hephata; Robert: Petrarkist, S. 94 f.

658 Dietmar Schubert: „Denn mein Erlöser trug mich allzeit auf den Armen“. Nachdenken über Paul Flemings geistliche Lyrik. In: Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640). Hg. von Stefanie Arend, Claudius Sittig. Berlin, Boston 2012 (Frühe Neuzeit 168), S. 97–114, hier S. 100.

659 Fleming: Deutsche Gedichte, Bd. 1, S. 3, vv. 1f.; 9.

660 Ebd., S. 4, vv. 23–27.

Geht man dann weiter zu den geistlichen Sonetten, so erkennt man unschwer auch dort Reflexe der lutherischen Krankheitshermeneutik. Die Reihe dieser Gedichte eröffnet das Sonett „An meinen Erlöser“, ein Gedicht über die Notlage des trostbedürftigen Sprechers, der seinen Mangel an Glauben beklagt und daher nach einem „Glaubensmehrer“ verlangt. Für Christus findet das Ich ganz unterschiedliche Attribute, „aller Not Erhörer“, „Helfer aller Welt“, aber auch den ‚medicus‘-Titel, der an prominenter Stelle zu Beginn des ersten Terzetts erscheint: „Arzt, ich bin krank nach dir.“ (v. 9) Auch die geistlichen Sonette stellt Fleming also unter die Vorzeichen der Medizinaltheologie, für die er im 17. Sonett eine poetische Form findet, die uns nur allzu vertraut ist. Schon Clajus, so haben wir gesehen, imitierte den Taubstummen aus dem Markus-Evangelium, als ihn zur Adventszeit eine einseitige Taubheit plagte. Auch Fleming nimmt den Fall des biblischen Kranken im Sonett zum Vorbild („mir auch sind verschlossen | Ohr, Augen und der Mund“, vv. 2f.) und zeichnet ein (geistlich) gehörloses Ich, das durch das Wort Gottes für das Evangelium empfänglich gemacht werden soll.⁶⁶¹

Ach! sprich es auch zu mir, dein kräftigs: Tu dich auf!
 Ach! sprich es auch zu mir. Denn mir auch sind verschlossen
 Ohr, Augen und der Mund. [...]
 Ists möglich, daß mir noch auf dieser bösen Erden,
 o Arzt, durch deine Hand soll ausgeholfen werden,
 so zeuch mich nicht mehr auf. Hilf diesem Übel ab.⁶⁶²

5.2 Ausklang: Erschöpfung (Johann Christian Günther)

Auf der Schwelle zum achtzehnten Jahrhundert wird das Krankheitsthema noch einmal beim schlesischen Dichter Johann Christian Günther virulent. Der Sohn eines Schweidnitzer Arztes war schon früh darauf bedacht, seine Rolle als ‚poeta‘ zu konsolidieren: Nachdem er sich Ende November 1715 als Medizinstudent in Wittenberg immatrikuliert hatte, empfing er – im April des Folgejahres – mit nur einundzwanzig Jahren den Dichterlorbeer.⁶⁶³ Aus diesem Anlass verfasste Günther ein „Vitae Curriculum“ zum Beweis, dass er die Ehrung auch tatsächlich ver-

⁶⁶¹ Zur Interpretation des Sonetts Steiger: Hephata.

⁶⁶² Fleming: Deutsche Gedichte, Bd. 1, S. 451, Nr. 17, vv. 1–3, 9–11.

⁶⁶³ Zu Günthers Leben und Werk Ernst Osterkamp: Günther, Johann Christian. In: Killy Literaturlexikon, Bd. 4 (²2009), S. 503–507.

dient hatte. Nachempfunden ist das Gedicht Ovids Autobiographie *Tristie* 4,10.⁶⁶⁴ Sowohl Günther wie Ovid rekapitulieren Geburtsstunde und Geburtsort und lassen ihren Werdegang im Hinblick auf die dichterische Entwicklung Revue passieren. Die Nachahmung einer *Tristie*, die Ovid erst im gesetzteren Alter verfasst hatte, durch einen aufstrebenden Dichter wirkt selbstbewusst und produziert reizvolle Effekte. Während Ovids Gedicht als *Sphragis* fungiert, das Werk also im Wortsinne besiegelt, ist die Rückschau bei Günther zugleich eine Prognose.⁶⁶⁵ Das Gedicht wird zur Verheißung einer mit Ovid vergleichbaren Karriere, die es aber erst noch zu schreiben gilt – bezeichnend ist, dass Günthers „*Vitae Curriculum*“ nur etwa halb so umfangreich ist wie die Autobiographie Ovids.

Wer aber in dessen Fußstapfen wandelt, muss wissen: Der literarische Erfolg kommt zu einem hohen Preis. „Oft wünschte ich mir alle Schicksalsschläge des *Naso*, wäre meine *Thalia* nur so zu weinen begünstigt“,⁶⁶⁶ schreibt Günther und bekräftigt, dass es ihm an Unglücksfällen nicht gefehlt habe: Er erwähnt einen Armbruch und einen Einsturz im winterlichen Eis. Mit der Nähe zu Ovids ‚*vita*‘ sucht Günther also auch die Nähe zu den ‚*fata Nasonis*‘, die er seinem Lebenslauf einschreiben möchte. Im Prinzip nimmt das Schicksal schon mit der frühen Dichterkrönung seinen Lauf – sie war derart kostspielig, dass Günther in Schulden geriet und inhaftiert wurde. Kurz darauf kam es zum permanenten Bruch mit dem Vater, und die Hoffnungen auf eine Anstellung bei Hofe zerschlugen sich. Immer wieder wurde Günther – während seiner erfolglosen Wanderjahre – auch von Krankheiten geplagt.⁶⁶⁷ In Leipzig, wohin er sich nach seiner Haft gewandt hatte, grassierte 1718 eine Fieber-Epidemie, die sogar Schlaganfälle induziert haben soll.⁶⁶⁸ Auch Günther war offenbar ein Opfer der Seuche, für die er „*Verdruß und Arbeit*“ verantwortlich macht:

664 Vgl. Linda Kay Hoff-Purviance: *Johann Christian Günther: The „German Ovid“?* Ann Arbor, MI 1984, S. 14–33, ferner dies.: *Der deutsche Ovid*. In: *Johann Christian Günther*. Hg. von Heinz Ludwig Arnold. München 1982 (Text + Kritik 74/75), S. 31–39, hier S. 32f. Vgl. außerdem Hermann Wiegand: *Poeta doctus*. Zu Johann Christian Günthers lateinischer Dichtung. In: *Johann Christian Günther (1695–1723)*. Oldenburger Symposium zum 300. Geburtstag des Dichters. Hg. von Jens Stüben. Oldenburg 1997 (Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte 10), S. 123–135, hier S. 125–128.

665 Vgl. Hoff-Purviance: *German Ovid*, S. 21.

666 „*Saepe mihi Nasonis erant fata omnia votum, | Si mihi tam felix flere Thalia foret.*“ *Johann Christian Günther: Textkritische Werkausgabe in vier Bänden und einer Quellendokumentation*. Hg. von Reiner Bölhoff. Berlin, Boston 2013–2015, Bd. 2.1, S. 325, vv. 37f.

667 Zu Günthers Krankheiten Wilhelm Krämer: *Probleme und Ergebnisse der Günther-Forschung*. II. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 18 (1930), S. 403–426.

668 Vgl. ebd., S. 408.

NUn empfind ichs endlich auch, was Verdruß und Arbeit können,
 Und wie zeitig Creutz und Gram unsrer Jugend Marck verbrennen:
 Krafft und Blut und Geister schwinden, Aug und Feuer löschen aus,
 Und des Leibes schwache Säulen tragen kaum ihr morsches Hauß.
 Also schließ ich meinen Tod aus den innerlichen Zeichen,
 Und so mach ich mich gefast ihm getrost die Hand zu reichen.⁶⁶⁹

Wider Erwarten überlebte Günther die Krankheit, jedoch nur, um später von einer weiteren heimgesucht zu werden. Als er nach einer zwischenzeitlichen Rückkehr nach Schlesien aufs Neue Leipzig anpeilte, führte ihn sein gesundheitlich und ökonomisch prekärer Zustand in ein Laubaner Armenhaus, wo er an einer Schwellung der Füße laborierte.⁶⁷⁰ In einem elegischen Gedicht von 1720 („An Herrn M von R, I V C, Anno 1720“) schildert Günther, wie er „[m]it Noth“ „die Gränzstadt um den Qveiß [erreichte]“ (v. 115), und vermittelt einen Eindruck von den unwirtlichen Bedingungen in Lauban: „Die Armuth henkt sich auf, der Reiche will verzagen, | Der Hunger speist mit Lust von Eicheln, Wind und Stroh.“ (vv. 117f.) Nachdem er schon im ersten Vers den Satz formuliert hatte: „Gesundheit, Glück und Trost, und alles ist nun hin“, heißt es weiter unten:

So komm ich überall dem Elend eben recht;
 Hier lieg ich nun gestreckt, die Kräfte sind geschwächt;
 Den Schenkel will der Fluß, der Gram das Herze fressen,
 Der Nordwind deckt mich oft mit Flocken durch das Dach.⁶⁷¹

Obschon er auch die Laubaner Krise überstehen sollte, blieb Günther in den kommenden Jahren gesundheitlich angeschlagen. Ein Brief, datiert auf den 8. April 1722, spricht von der Attacke einer sehr schweren Krankheit („Gravissimi morbi impetum“), die er mit einer strengen Lebensführung („severiori regimine“) abgeschwächt habe.⁶⁷² Ähnlich wie bei Schede steht auch Günthers Krankheit in Zusammenhang mit den ominösen Stufenjahren: Günther unterzeichnet den Brief „die climacterico“, genauer zu Beginn seines 28. Lebensjahres, das das Ende seiner Jugend markiert.⁶⁷³ Der Hinweis legt nahe, dass aus dieser Krankheit heraus das Gedicht „Buß-Gedancken“ entstanden ist, in dem der Dichter darüber klagt, „de[n] Lentz

⁶⁶⁹ Günther: Werkausgabe, Bd. 2.1, S. 70, vv. 1–6 („Letzte Gedancken“).

⁶⁷⁰ „Pedum tumore hic Laubani gravissimo decumbo, spe, peculio, et omnium ope destitutus.“ [Ich liege hier in Lauban, erkrankt an einer schwerwiegenden Schwellung der Füße, aller Hoffnung, alles Besitzes und Eigentums beraubt.] Text und Übers. nach ebd., Bd. 3.1, S. 134.

⁶⁷¹ Ebd., S. 127, vv. 121–124.

⁶⁷² Ebd., Bd. 4.1, S. 343 f.

⁶⁷³ Bei Isidor von Sevilla markiert das 28. Lebensjahr die Grenze zwischen ‚adolescencia‘ und ‚iuventus‘. Vgl. Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX. Hg. von Wallace M. Lindsay. 2 Bde. Oxford 1911 (Oxford Classical Texts), Bd. 2, XI,2,4 f.

von [s]einen Jahren“ verloren zu haben. Vergleiche veranschaulichen zu Beginn die Schnelligkeit, mit der Günthers Frühjahr vorübergezogen sei:

MEin GOTT, wo ist denn schon der Lentz von meinen Jahren
 So still, so unvermerckt, so zeitig hingefahren?
 So schnell fleucht nimmermehr ein Seegel durch das Meer,
 So flüchtig dringt wol kaum ein heisses Bley zum Ziele,
 Es dünckt mich ja noch gut der ersten Kinder-Spiele;
 Wo kömmt denn aber schon des Cörpers Schwachheit her?⁶⁷⁴

Wie sechs Jahre zuvor (als er zum ‚poeta laureatus‘ gekrönt worden war) nimmt Günther seine Situation zum Anlass, die Stationen seines Lebens zu rekapitulieren: „Jch hatte von Gebuht viel Ansehn auf der Erden, | Nach meiner Väter Art ein starcker Geist zu werden“ (vv. 13f.), beginnt er die Wiederholung seiner ‚vita‘. Er erwähnt die Beschäftigung mit „Schrifften alter Zeiten“ und die Unterweisung durch die Musen, die die Mutter als Erzieherin gleichsam abgelöst und ihn mit Vergil vertraut gemacht hätten. So entwirft der Dichter das Bild eines bestens gebildeten Knaben, der über all dem auch körperlich robust schien: „Die Glieder fluchten nicht auf Hitze, Frost und Stein“ (v. 21). Während aber das frühere „Vitae Curriculum“ eine ruhmreiche Zukunft verhieß, steht der zweite Lebenslauf im Zeichen einer Lebensbeichte, die eine brüchige Identität zutage fördert: „Was seh ich zwischen mir und mir für Unterscheid?“ (v. 45), fragt der bußfertige Dichter, nachdem sich „die Scene [s]eines Lebens“ gewandelt hat:

Die Geister sind verraucht, die Nerven leer und trocken,
 Die Luft will in der Brust, das Blut in Adern stocken,
 Das Auge thränt und zieht die scharffen Strahlen ein.
 Das Ohr klingt fort und für, und läutet mir zu Grabe,
 Und da ich überall viel Todes-Zeichen habe,
 So zagt dabey mein Hertz in ungemainer Pein.⁶⁷⁵

Für die literarische Evokation der Krankheit findet Günther eine einerseits realistische Sprache, die andererseits auch den Zeichencharakter der Symptome ausstellt – der Tinnitus wird ihm zum Grabgeläut. Und doch hofft Günther, dass seine jugendliche „Blüthe“ noch „Früchte“ tragen möge: Er will im „Alter“ „den Nach-Ruff still erwarten: | [Er] sey als wie ein Baum nach vieler Frucht vergrünt.“ (vv. 101f.) Die Verlängerung seiner Frist möchte er dazu nutzen, Zweifel an der Aufrichtigkeit seiner Buße zu zerstreuen: Günther stilisiert sich zum zweiten His-

674 Günther: Werkausgabe, Bd. 4.1, S. 138, vv. 1–6.

675 Ebd., S. 140, vv. 49–54.

kia,⁶⁷⁶ jenem König von Juda, von dem im Alten Testament die Rede ist. Als Gott Hiskia mit einer schweren Krankheit schlug, ließ Jesaja ihm ausrichten, dass er sein Haus bestellen solle. Auf Hiskias Flehen hin erlöste ihn Gott jedoch und ließ ihn erst fünfzehn Jahre später abscheiden:

Mein GOTT! es ist geschehn, mehr kan ich nun nicht sagen;
 Stimmt deine Vorsicht bey, so setze meinen Tagen
 (Hiskias weint in mir) nur wenig Stufen zu;
 Ich will den kurtzen Rest in tausend Sorgen theilen,
 Durch That und Besserung das Zeugniß zu erleihen,
 Daß ich anitzo nicht mit Heucheln Busse thu.⁶⁷⁷

Es gehört zum Raffinement des Gedichts, dass Hiskia vergleichsweise spät Erwähnung findet, seine Geschichte den Text aber von vornherein strukturiert: „Mein Alter“, so klagt der Dichter in den ersten Versen, „ist ja erst der Anfang recht zu leben, | Jn dem mir Raum und Zeit noch manchen Schertz kan geben. | Wie? überspringt diß nun die Staffeln der Natur?“ (vv. 7–9) Die „Staffeln“ verhalten sich semantisch kohärent zu den „wenig[en] Stufen“, die Günther flehentlich erbittet, und spiegeln das vielleicht zentrale Motiv der Hiskia-Erzählung. Um nämlich zu besiegeln, dass er ihn gesund machen werde, lässt Gott die Sonnenuhr Ahas rückwärtslaufen: „Vnd der schatte gieng hinder sich zu rücke zehen stufen / am zeiger Ahas / die er war niderwärts gegangen.“⁶⁷⁸

Wie alle protestantischen Dichter bemüht Günther die Erbsündentheologie und deutet seine Verfassung im Sinne der ‚corruptio‘: „Es keimt, es gährt bereits durch alle meine Glieder | Der Saame und das Gifft geerbter Sterblichkeit.“ (vv. 47f.) Gleichzeitig räumt er aber auch eigenes Verschulden ein und spricht, als er sich der Schuldfrage zuwendet, von einer liederlichen Verschwendung seiner Gesundheit: „Ich, der ich so viel Zeit nicht klüger angewendet, | Gesundheit, Stärck' und Krafft so liederlich verschwendet“ (vv. 64f.). Dass dies nicht nur die Sicht der Dichterfigur, sondern auch der empirischen Person spiegelt, beweisen die brieflichen Äußerungen aus dem Frühjahr 1722, also aus der Zeit, da Günther die „Buß-Gedancken“ verfasst hatte. Während er krank darniederlag, war er mit der Abschrift eines Manuskripts

⁶⁷⁶ Günthers Anschluss an Hiskia ist naheliegend, insofern das ‚canticum Ezechiae‘ (das nur bei Jesaja überlieferte Gebet des Königs) in der damaligen Sterbekunst ein wichtiges Modell darstellte für den frommen Sterbenden, der Zuflucht nimmt bei seinem Herrn. Vgl. Johann Anselm Steiger: Johann Peter Hebels Kalendergeschichte *Franziska* im Vergleich mit Pfeffels Prätext. In: Gottlieb Konrad Pfeffel (1736–1809). Signaturen der Spätaufklärung am Oberrhein. Hg. von Achim Aurnhammer, Wilhelm Kühlmann. Freiburg im Breisgau u. a. 2010 (Rombach Wissenschaften), S. 145–169, hier S. 146.

⁶⁷⁷ Günther: Werkausgabe, Bd. 4.1, S. 142, vv. 103–108.

⁶⁷⁸ 2Kön 20,11. Zitiert nach Luther: Biblia.

aus Jauer beschäftigt, einer Arbeit, die seinem gezeichneten Körper schwer zusetzte: „Ich habe das Manuskript aus Jauer bekommen und schwitze schon über dem Abschreiben Tage und Nächte bis zur Erschöpfung meines von der Krankheit noch nicht genesenen Körpers.“⁶⁷⁹ In einem anderen Schreiben berichtet er von Kopfschmerzen (*dolor capitis*), die er auf übermäßige Nachtschichten (*nimia vigilia*) zurückführt, und bittet den Adressaten am Schluss: „Lebe wohl und erfrische meinen Geist, der zwischen den Mühen und Ermattungen des Körpers hin- und hergerissen wird, durch eine aufrichtige Antwort.“⁶⁸⁰ Günther erkennt, wie sehr seine Arbeitsweise an seiner Gesundheit zehrt, ist aber, auch aus äußeren Gründen, außer Stande, seine Kräfte zu schonen:

Sentio tandem aliquando tot laborum ac malorum sequelas, sentio exhaustas corporis vires et afflictum fere omnium membrorum robur ac vigorem. [...] Inde est, quod in describendis et limandis, quae ad hunc usque diem confeci carminibus, Beuchelio instigante dies noctesque consumam, nullo quidem sanitatis labefactatae emolumento.⁶⁸¹

Ich fühle nun doch einmal so viele Folgen meiner Mühen und Übel, ich fühle die Erschöpfung aller meiner Kräfte, die Erschütterung der Festigkeit und Regsamkeit fast aller meiner Glieder. [...] So kommt es, daß ich mit Abschreiben und Korrigieren der Gedichte, die ich bis heute verfaßt habe, Tage und Nächte – da mich Beuchel antreibt – verbringe, freilich nicht zum Besten meiner schwankenden Gesundheit.

Was aus den Günther'schen Gedichten spricht, ist ein Wissen um den Kräftehaushalt, um die ökonomische Dimension menschlicher Gesundheit (*vires exhaustae*). Günther ist nicht nur ein kranker, sondern ein erschöpfter Dichter, der sich kaum schont und gleichsam gegen das Kranksein anschreibt: „Unter sehr großen Schmerzanfällen der Hüfte, der Füße und eines drohenden Fiebers habe ich heute und in der vergangenen Nacht mehr als zweitausend Verse verfaßt [...]. So kommt [Kunstfertigkeit, O. G.]⁶⁸² in elenden äußeren Umständen! Mehr als vier Wochen konnte ich keine frische Luft genießen.“⁶⁸³ Während die widrigen Umstände (*res miserae*) in der Laubaner Krise poetogen wirkten und Günthers literarischer

679 „Recepi manuscriptum Jauroviense et iam in describendo dies ac noctes ad languorem usque corporis ex morbo nondum eluctati desudo.“ Text und Übers. nach Günther: Werkausgabe, Bd. 4.1, S. 336.

680 „Vale ac mentem inter labores ac languores corporis fluctuantem sincera responsione recrea.“ Text und Übers. nach ebd., S. 342.

681 Text und Übers. nach ebd., S. 344.

682 Bölhoff gibt „solertia“ mit ‚Eifer‘ wieder. Korrekt ist jedoch ‚Kunstfertigkeit‘.

683 „Summos inter lateris pedum et febris instantis tumultus plus quam duo millia versuum hodie et per noctem praeteritam pepigi, quibus hosce et omnes quos Lipsiam misi adnumero. Sic miseris venit solertia rebus. Ultra quattuor hebdomades aëre liberiori frui non licuit.“ Text und Übers. nach ebd., Bd. 3.1, S. 134f.

Produktion zuträglich waren, brannte er zusehends aus. Darauf deutet schon ein Gelegenheitsgedicht von 1722 hin, das Günther „[a]uf die glückliche Entbindung“ seiner Gönnerin Mariane Elisabeth von Breßlerin verfasst hatte. Als Grund, weshalb er ihr Kind nicht weiter besingen könne, nennt er ein Fieber, das sein poetisches ‚ingenium‘ fast vollständig verzehrt habe:

Mich schmerzet nichts so scharff, gelehrte Gönnerin!
 Als daß ich itzund nicht mir selber ähnlich bin,
 Und, da ich noch den Stoß der letzten Kranckheit fühle,
 Mit aller Müh und Kunst nichts nettes denck und spiele;
 Denn steckte nicht der Leib den Geist mit Schwachheit an,
 Den Geist, der alle Glut im Fieber fast verthan,
 So würd' es mich anitzt bey aller Qual vergnügen,
 Dein kostbar Liebes-Pfand mit Liedern einzuwiegen.⁶⁸⁴

In Günthers Reflexion über den Raubbau am eigenen Körper liegt zweifellos ein moderner Zug dieses Dichters: Noch vor den ‚Erschöpfungsgeschichten‘ der Moderne,⁶⁸⁵ noch vor der Herausbildung eines Erschöpfungsdiskurses finden wir bei Günther eine Poetik der Ermüdung (Stichwort ‚languor‘), die die gesundheitsschädigenden Konsequenzen von „Verdruß und Arbeit“ poetisch nachvollzieht. So ist es vielleicht kein Zufall, dass eine wichtige Station der Günther-Rezeption in die Moderne führt.⁶⁸⁶ Als Ludwig von Ficker 1914 Georg Trakl in einem Krakauer Lazarett besuchte, war Ficker Günthers Werk kein Begriff – wohl aber seinem Freund, der Günther erst kürzlich entdeckt hatte und Ficker eine Kostprobe des Dichters bieten wollte, obschon „manche seiner Verse“, so Trakl, „von einer Herbheit sind, die kaum mehr erträglich und auch kaum mehr gerecht ist.“⁶⁸⁷ Als „schönste[s] und bedeutendste[s]“ Gedicht Günthers rühmt Trakl dasjenige, das sein Reclam-Bändchen beschließt: „Buß-Gedancken“. Trakls Rezitation im Lazarett ist umwaltet von einer ominösen Aura, da er im März dieses Jahres dasjenige Alter erreicht hatte, in dem Günther verschied. Die „Buß-Gedancken“ werden – in Fickers stilisierender Darstellung – zu Trakls Versen, werden zu Trakls Schwanengesang:

⁶⁸⁴ Ebd., Bd. 4.1, S. 204, vv. 69–76.

⁶⁸⁵ Vgl. Julian Osthues, Jan Gerstner (Hgg.): *Erschöpfungsgeschichten. Kehrseiten und Kontrapunkte der Moderne*. Leiden 2021 (vita activa).

⁶⁸⁶ Zu Günthers Rezeption in (außerkanonischen) Dramenwerken um 1900 Dieter Martin: „Ecce poeta“ – Johann Christian Günther in Dichterdramen um 1900. In: *Geistesheld und Heldengeist. Studien zum Verhältnis von Intellekt und Heroismus*. Hg. von Barbara Beßlich u. a. Baden-Baden 2020 (Helden – Heroisierung – Heroismen 14), S. 241–261.

⁶⁸⁷ Hans Szklenar (Hg.): *Erinnerung an Georg Trakl. Zeugnisse und Briefe*. 3. Auflage. Salzburg 1966, S. 205.

Und als er dann geendet:

„Soll ja mein jäher Fall den Körper niederstürzen,
So laß mir Zeit und Schmerz auf deine [sic] Brust verkürzen
 Und nimm den freien Geist mit Arm und Mitleid auf!
Wem irgend noch von mir ein Ärgernis geblieben,
Dem sei der Spruch ans Herz, wie mir an Sarg, geschrieben:
 Oft ist ein guter Tod der beste Lebenslauf.“

– ja, als er so geendet hatte, schien er erschöpft und ruhebedürftig. Er schloss die Augen.⁶⁸⁸

⁶⁸⁸ Ebd., S. 207.

Bibliographie

Drucke

- Bocer, Johannes: Sacrorum carminum, et piarum precationum libri quatuor. Rostock: Jakob Lucius d. Ä., 1565 [= VD 16 ZV 16903].
- Bugenhagen, Johannes: Ein vnderricht deren / so in krankheyten vnd tods nöten ligen / Vnd von dem heyligen Sacrament des waren leibs vnd blüts Christi / seer güt vnd nützlich allen Christen zů lesen. [Nürnberg: Friedrich Peypus] 1527 [= VD 16 B 9401].
- Burgauer, Dominicus: Ob das Podagra möglich zů generen oder nit. [...]. Straßburg: Matthias Apiarius, 1534 [= VD 16 B 9835].
- Burman d. J., Pieter: Petri Lotichii Secundi Solitariensis Poemata omnia [...]. 2 Bde. Amsterdam 1754.
- Celtis, Konrad: Quatuor libri amorum [...]. Nürnberg: [Drucker f. d.] Sodalitas Celtica, 1502 [= VD 16 C 1911].
- Clajus, Johannes: Explicationum Anniversariorum Evangeliorum Libri Quattuor [...]. Leipzig: Hans Steinmann, 1579 [= VD 16 C 3984].
- Clajus, Johannes: Precationum Libri Quinque. Wittenberg: Samuel Selfisch und Lorenz Säuberlich, 1601 [= VD 17 3:314598 F].
- Fischer, Erdmann Rudolph: Vita Ioannis Gerhardi [...]. Leipzig: Johann Christoph Körner, 1723 [= VD 18 11485191].
- Fries, Lorenz: Spiegel der Artzny [...]. Straßburg: Johannes Grieninger, 1518 [= VD 16 F 2871].
- Frischlin, Nicodemus: Operum poeticorum [...]. Pars elegiaca. Straßburg: Bernhard Jobin Erben, 1601 [= VD 17 39:139716Y].
- Haslob, Michael: Febris sive [...] Elegiarum Liber unus. Frankfurt (Oder) 1577 [noch nicht erfasst im VD 16].
- Heermann, Johann: Christianae Ευθανασίας Statue. Lehr- und Erinnerungs-Seulen: Welche vns als geistlichen Pilgrams- vnd Wanders-Leuten / aus diesem ThränenThal / ins Land der Lebendigen / den rechten vnd richtigen Weg zeigen. In Trawr- vnd Trost-Predigten / Bey frommer Christen Leichbegångnis / erbawet / vnd auffgerichtet [...]. Leipzig: Abraham Lamberg für Johann Eyring Erben und Johann Perfert, 1621 [= VD 17 1:027502 M].
- Heermann, Johann: Labores Sacri: Geistliche Kirch-Arbeit. In Erklerunge aller gewöhnlichen Sonntags-vndt Vornembsten Fest-Evangelien [...]. Leipzig: [Abraham Lamberg] für Johann Eyring Erben und Johann Perfert, 1624 [= VD 17 23:632847 M].
- Heermann, Johann: Ander Theil der Geistlichen Kirch-Arbeit. Das ist: Erklärung aller gewöhnlichen Sonntags-Evangelien von Ostern biß auff den Advent. [...] Leipzig: Abraham Lamberg für Johann Eyring Erben und Johann Perfert, 1624 [= VD 17 23:632849B].
- Heermann, Johann: Exercitium Pietatis. Übung in der Gottseligkeit. Das ist: Inbrünstige Seufftzer / und andächtige Lehr- und Trostsprüchlein / für die liebe Jugend: Aus den Sontags- und Fest-Evangelien. Breslau: David Müller, 1636 [= VD 17 3:606001D].
- Heermann, Johann: Poetische Erquickstunden / Darinnen allerhand schöne und trostreiche Gebet / nützliche Erinnerungen / und nohtwendige Anmahnungen / für Angefochtene / Krancke und Sterbende zu finden seyn. Auff neue Poetische Art zugerichtet. Nürnberg: Wolfgang Endter d. J. und Johann Andreas Endter, 1656 [= VD 17 39:135342Y].
- Heermann, Johann: Geistlicher Poetischer Erquickstunden Fernere Fortsetzung / Darinnen allerhand schöne und trostreiche Gebet und Hertzenseufftzer / in allerley fůrfallenden Nöthen und

- Anliegen nützlich zugebrauchen / zu finden seyn. Auff neue Poetische Art zugerichtet. [...].
Nürnberg: Wolfgang Endter d. J. und Johann Andreas Endter, 1656 [= VD 17 12:105566T].
- Heermann, Johann: *Concionum Variarum Fasciculus: Sonderbahre Predigten / Oder: Erklärung allerley schöner Biblischer Text / von unterschiedlichen und nützlichen Materien. [...].* Nürnberg: Wolfgang Endter d. J. und Johann Andreas Endter, 1656 [= VD 17 23:326388A].
- Hermann von dem Busche: *Carmina. [Deventer: Richard Paffraet, um 1496/97] [= GW 5797].*
- Husanus, Henricus: *Horarum Succisivarum sive imaginum Mosaicarum Libri Duo. Elegiarum Libri Totidem. [Hg. von Nathan Chytraeus].* Rostock: Jacob Lucius d. Ä., 1577 [= VD 16 H 6198].
- Kantz, Caspar: *Wie man den krancken vnd sterbenden menschen / ermanen / trösten und Gott befehlen soll / Das er von diser welt seligklich abscheyde.* Augsburg: Alexander Weißenhorn, 1539 [= VD 16 K 95].
- Khunrath, Konrad: *Medulla Destillatoria et Medica [...].* Leipzig: [o. D.] [o. J.: 1594] [= VD 16 K 878].
- Lotichius Secundus, Petrus: *Elegiarum liber, eiusdem Carminum libellus.* Paris 1551.
- Model, Albrecht Friedrich: [Johann Gerhard:] *Heilige Betrachtungen, welche Die wahre Frömmigkeit zu erwecken und den Wachsthum des inwendigen Menschen zu befördern, eingerichtet sind. [...].* Wolfenbüttel: Johann Christian Meißner, 1739 [= VD 18 12867721].
- Opitz, Martin: *Martin Opizen [sic] von Boberfeld Teutsche Gedichte, in vier Bände abgetheilet / Von neuem sorgfältig übersehen, allenthalben fleißig ausgebessert, mit nöthigen Anmerckungen erläutert, von Daniel Wilhelm Triller [...]. Zweyter Band, enthaltend Weltliche Gedichte. [...].* Franckfurt am Mayn: Franz Varrentrapp, 1746.
- Paminger, Sophonias: *Poematum Libri Duo. Primus Elegiarum et Epigrammatum [...] Secundus Funerum et Lyricorum versuum [...]. His Accessit Liber Poematum Balthaseris Pamingeri [...].* Nürnberg: Valentin Neuber, 1557 [= VD 16 P 70].
- Pannonius, Janus: *Sylva panegyrica ad Guarinum Veronensem, praeceptorem suum. Et eiusdem Epigrammata nunquam antehac typis excusa.* Basel: Johann Froben, 1518 [= VD 16 J 193].
- Posthius, Johannes: *Parergorum Poeticorum Pars Prima [...] Pars Altera [...].* Heidelberg: Hieronymus Commelinus, 1595 [= VD 16 ZV 12712].
- Reitter, Konrad: *Mortilogus. [...].* Augsburg: Erhard Oeglin und Jörg Nadler, 1508 [= VD 16 R 1519].
- Schede Melissus, Paul: *Meletematum piorum libri VIII. Paraeneticorum II. Parodiarum II. Psalmi aliquot.* Frankfurt a. M.: Hieronymus Commelinus, 1595 [= VD 16 S 2413].
- Scultetus, Abraham: *Hochzeit-, Geburt-, Tauff-, Königliche Annehmungs- und Leichpredigten.* Frankfurt a. M.: Daniel und David Aubry und Clemens Schleich, 1620 [= VD 17 23:333182K].
- Sennert, Daniel: *De Febribus Libri IV. [...].* Wittenberg: Zacharias Schürer Erben und Salomon Auerbach Erben, 1628 [= VD 17 1:061523U].
- Stigelius, Johannes: *Poematum [...] Liber II. Continens sacra. [Hg. von Job Fincelius].* Jena: Donat Richtzenhan, 1566 [= VD 16 S 9093].
- Strozii Poetae Pater et Filius. Venedig: Aldus Manutius, 1513.
- Tossanus, Daniel: *Kurtzer Bericht Wie man sich in sterbenden leufften der zagheit erwehren / zu Gott schicken / die seel erquicken / vnd in todsnöten trösten sol.* Heidelberg: Hieronymus Commelinus, 1596 [= VD 16 T 1708].

Editionen

- Brant, Sebastian: Kleine Texte. Hg. von Thomas Wilhelmi. 2 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 (Arbeiten und Editionen zur Mittleren Deutschen Literatur. Neue Folge 3).
- Brockes, Barthold Heinrich: Werke. Hg. und komm. von Jürgen Rathje. 5 Bde. Göttingen 2012 ff.
- Celtis, Konrad: Fünf Bücher Epigramme. Hg. von Karl Hartfelder. Berlin 1881.
- Celtis, Konrad: Der Briefwechsel des Konrad Celtis. Hg. von Hans Rupprich. München 1934 (Veröffentlichungen der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation. Humanistenbriefe 3).
- Celtis, Konrad: *Conradi Celtis quae Vindobonae prelo subicienda curavit opuscula*. Hg. von Konrad Adel. Leipzig 1966 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum. Hg. von Antonius García y García. Vatikan 1981 (Monumenta Iuris Canonici A.2).
- Dietrich, Veit: Agendbüchlein für die Pfarrherrn auff dem Land. In: Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Band 11: Bayern, 1. Teil: Franken. Hg. von Emil Sehling. Tübingen 1961, S. 487–553.
- Flaminio, Marcantonio: *Carmina*. Hg. von Massimo Scorsone. Turin 1993 (Parthenias. Collezione di poesia neolatina 3).
- Fleming, Paul: Paul Flemings Lateinische Gedichte. Hg. von Johann Martin Lappenberg. Stuttgart 1863 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 73).
- Fleming, Paul: Paul Flemings Deutsche Gedichte. Hg. von Johann Martin Lappenberg. 2 Bde. Stuttgart 1865 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 82–83).
- Fracastoro, Girolamo: Lehrgedicht über die Syphilis. Hg. und übers. von Georg Wöhrle. 2. Auflage. Wiesbaden 1993 (Gratia. Bamberger Schriften zur Renaissanceforschung 18).
- Gerhard, Johann: Das Testament und das Glaubensbekenntnis des todkranken 21-jährigen Johann Gerhard (1603). Hg. und kommentiert von Johann Anselm Steiger. In: Archiv für Reformationsgeschichte 87 (1996), S. 201–253.
- Gerhard, Johann: *Meditationes Sacrae (1603/4)*. Mit einem Faksimile des Autographs. Hg. von Johann Anselm Steiger. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 (Doctrina et Pietas I,2).
- Gerhard, Johann: *Meditationes Sacrae (1606/7)*. Lateinisch-deutsch. Hg. von Johann Anselm Steiger. 2 Teil-Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 2000 (Doctrina et Pietas I,3).
- Graphische und typographische Erstlinge der Syphilisliteratur aus den Jahren 1495 und 1496. Hg. von Karl Sudhoff. München 1912.
- Gryphius, Andreas: Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke. Hg. von Marian Szyrocki, Hugh Powell. 8 Bde. Tübingen 1963–1972 (Neudrucke deutscher Literaturwerke. Neue Folge 9–12, 14–15, 21, 23).
- Gryphius, Andreas: Andreas Gryphius. Hg. von Heinz Ludwig Arnold. 2. Auflage. München 1980 (Text + Kritik 7/8).
- Gryphius, Andreas: *Dissertationes funebres oder Leichabdankungen*. Hg. von Johann Anselm Steiger. Tübingen 2007 (Neudrucke deutscher Literaturwerke. Neue Folge 51).
- Gryphius, Andreas: *Mumiae Wratislavienses*. Hg., übers. und mit einer Werkstudie von Katja Reetz. Berlin, Boston 2019 (Frühe Neuzeit 225).
- Günther, Johann Christian: Textkritische Werkausgabe in vier Bänden und einer Quellendokumentation. Hg. von Reiner Bölhoff. Berlin, Boston 2013–2015.

- Hessus, Helius Eobanus: *The Poetic Works of Helius Eobanus Hessus*. Hg. und übers. von Harry Vredeveld. 5 Bde. Tempe 2004–2008 (Medieval and Renaissance Texts and Studies 215, 333 = Renaissance Text Series 18, 20), Leiden 2012 ff. (The Renaissance Society of America 1, 6, 15 ...).
- Huberinus, Caspar: *Wie man den sterbenden trösten und im zusprechen solle*. In: Gunther Franz: Huberinus – Rhegius – Holbein. Bibliographische und druckgeschichtliche Untersuchung der verbreitetsten [sic] Trost- und Erbauungsschriften des 16. Jahrhunderts. Nieuwkoop 1973 (Bibliotheca Humanistica & Reformatorica 7), S. 227–240.
- Humanistische Lyrik des 16. Jahrhunderts. Lateinisch und deutsch. Hg. und übers. von Wilhelm Kühlmann, Robert Seidel, Hermann Wiegand. Frankfurt a. M. 1997 (Bibliothek deutscher Klassiker 146/Bibliothek der Frühen Neuzeit 5).
- Isidor: *Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX*. Hg. von Wallace M. Lindsay. 2 Bde. Oxford 1911 (Oxford Classical Texts).
- Lukrez: *Titus Lucretius Carus: De rerum natura Libri VI*. Hg. von Marcus Deufert. Berlin, Boston 2019 (Bibliotheca Teubneriana 2028).
- Luther, Martin: *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. 79 Bde. Weimar 1883–1929.
- Luther, Martin: *Werke in Auswahl*. Hg. von Otto Clemen. 8 Bde. Bonn 1912–1933.
- Luther, Martin: *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*. Übers. von Eduard Ellwein. München 1927.
- Luther, Martin: *Studienausgabe*. Hg. von Hans-Ulrich Delius. 6 Bde. Berlin, Leipzig 1979–1999.
- Mark Aurel: *Selbstbetrachtungen*. Griechisch – Deutsch. Hg. und übers. von Rainer Nickel. 2. Auflage. Mannheim 2010 (Sammlung Tusculum).
- Marrasio, Giovanni: *Angelinum and Other Poems*. Übers. von Mary P. Chatfield. Cambridge, MA 2016 (The I Tatti Renaissance Library 73).
- Melanchthon, Philipp: *Loci communes 1521*. Lateinisch – Deutsch. Übers. von Horst Georg Pöhlmann. 2. Auflage. Gütersloh 1997.
- Molza, Francesco Maria: *Elegiae et alia*. Hg. von Rossana Sodano. Turin 1999 (Parthenias. Collezione di poesia neolatina 5).
- Opitz, Martin: *Gesammelte Werke*. Hg. von George Schulz-Behrend. 4 Bde. Stuttgart 1968–1990 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 295, 300–301, 296–297, 312–313).
- Ovid: *P. Ovidius Naso: Tristium Libri Quinque. Ibis. Ex Ponto Libri Quattuor. Halieutica. Fragmenta*. Hg. von S. G. Owen. Oxford 1915 (Oxford Classical Texts).
- Ovid: *P. Ovidius Naso: Tristia*. Hg. und übers. von Georg Luck. 2 Bde. Heidelberg 1967–1977 (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern).
- Ovid: *P. Ovidius Naso: Metamorphoses*. Hg. von R. J. Tarrant. Oxford 2004 (Oxford Classical Texts).
- Poésie latine chrétienne du Moyen Age. III^e–XV^e siècle. Textes recueillis, traduits et commentés par Henry Spitzmuller. Bruges 1971 (Bibliothèque Européenne).
- Peuntner, Thomas: *Thomas Peuntners Kunst des heilsamen Sterbens nach den Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*. Hg. von Rainer Rudolf. Berlin u. a. 1956 (Texte des späten Mittelalters 2).
- Plinius: *C. Plinius Secundus a. Ä.: Naturkunde*. Lateinisch – deutsch. Bücher XXVI/XXVII. Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus dem Pflanzenreich. Hg. und übers. von Roderich König. 2. Auflage. Düsseldorf 2007 (Sammlung Tusculum).
- Pontano, Giovanni: *Ioannis Ioviani Pontani Carmina: Ecloghe – Elegie – Liriche*. Hg. von Johannes Oeschger. Bari 1948 (Scrittori d'Italia 198).
- Renaissance Latin Verse. An Anthology. Hg. von Alessandro Perosa, John Sparrow. London 1979.
- Sannazaro, Jacopo: *Latin Poetry*. Übers. von Michael C. J. Putnam. Cambridge, MA, London 2009 (The I Tatti Renaissance Library 38).

- Scaliger, Iulius Caesar: *Poetices libri septem*. Sieben Bücher über die Dichtkunst. Unter Mitwirkung von Manfred Fuhrmann hg. von Luc Deitz, Gregor Vogt-Spira. 6 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994–2011.
- Die ältesten Schriftsteller über die Lustseuche in Deutschland, von 1495 bis 1510, nebst mehreren Anecdotis späterer Zeit, gesammelt und mit literarhistorischen Notizen und einer kurzen Darstellung der epidemischen Syphilis in Deutschland. Hg. von Conrad Heinrich Fuchs. Göttingen 1843.
- Seuse, Heinrich: *Deutsche Schriften*. Hg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart 1907.
- Das St. Katharinentaler Schwesternbuch. Hg., kommentiert und mit einer Untersuchung von Ruth Meyer. Tübingen 1995 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 104).
- Strozzi, Tito: *Die Borsias des Tito Strozzi*. Ein lateinisches Epos der Renaissance. Hg. von Walther Ludwig. München 1977 (Humanistische Bibliothek II,5).
- Ulrichs von Hutten Schriften. Hg. von Eduard Böcking. 5 Bde. Leipzig 1859–1862.
- Ulrich von Hutten: *Die Schule des Tyrannen*. Lateinische Schriften. Hg. von Martin Treu. Leipzig 1991 (Reclam-Bibliothek 1388).
- Ulsenius, Dietrich: *Theodoricus Ulsenii Phrisii Vaticinium in epidemicam Scabiem, quae passim toto orbe grassatur*. Nebst einigen anderen Nachträgen zur Sammlung der ältesten Schriftsteller über die Lustseuche in Deutschland. Hg. von Conrad Heinrich Fuchs. Göttingen 1850.
- Vegio, Maffeo: *Elenco delle opere, scritti inediti*. Hg. von Luigi Raffaele. Bologna 1909.

Bibelausgaben

- Erasmus von Rotterdam: *Novum Testamentum omne [...]*. Basel: Johannes Froben, 1519.
- Hieronymus: *Biblia sacra vulgata*. Lateinisch-deutsch. Hg. von Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers, Michael Fieger. 5 Bde. Berlin, Boston 2018.
- Luther, Martin: *Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrifft / Deusch / Auff's new zugericht*. D. Mart. Luth. Begnadet mit Kurfürstlicher zu Sachsen Freiheit. Gedruckt zu Wittemberg / Durch Hans Lufft. M.D.XLV. [Faksimilierte Ausgabe der Lutherbibel von 1545, auf Handformat verkleinert. Stuttgart 1967].

Lexika

- Krause, Gerhard, Gerhard Müller (Hgg.): *Theologische Realenzyklopädie*. 36 Bde. Berlin, New York 1977–2007.
- Kühlmann, Wilhelm, u. a. (Hgg.): *Walther Killy Literaturlexikon*. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes. 12 Bde. und 1 Registerbd. 2., vollständig überarbeitete Auflage. Berlin, New York 2008–2011 [zitiert als Killy Literaturlexikon].
- Kühlmann, Wilhelm, u. a. (Hgg.): *Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620*. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon. Berlin, New York 2011 ff. [zitiert als VL 16].
- Leven, Karl-Heinz (Hg.): *Antike Medizin*. Ein Lexikon. München 2005.
- Mayer, Cornelius (Hg.): *Augustinus-Lexikon*. 5 Bde. Basel 1986ff.

- Ruh, Kurt, u. a. (Hgg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 11 Bde. und 3 Registerbde. 2. Auflage. Berlin, New York 1978–2008.
- Worstbrock, Franz Josef (Hg.): Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon. 3 Bde. Berlin, New York 2008–2015 [zitiert als VL Dt. Hum.].
- Zedler, Johann Heinrich: Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste, Welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. Photomechanischer Nachdruck. 2. Auflage. Graz 1996.

Sekundärliteratur

- Albrecht, Reinhard Jonathan: Die Dresdener Handschrift der *Erotica* des Tito Vespasiano Strozza. In: Romanische Forschungen 7 (1893), S. 231–292.
- Alewyn, Richard: Rez. über: Georg Ellinger. Geschichte der neulateinischen Literatur Deutschlands im 16. Jahrhundert (1929). In: Deutsche Barockforschung. Dokumentation einer Epoche. Hg. von dems. Köln, Berlin 1965 (Neue Wissenschaftliche Bibliothek 7), S. 426–430.
- Ammann, Martin: Komik in den Tristien Ovids. Basel 2006 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 31).
- Arbesmann, Rudolph: The Concept of ‚Christus Medicus‘ in St. Augustine. In: Traditio 10 (1954), S. 1–28.
- Arend, Stefanie: Was vermag die Medizin? Figurationen des Arztes in Paul Flemings Gedichten. In: Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640). Hg. von ders., Claudius Sittig. Berlin, Boston 2012 (Frühe Neuzeit 168), S. 59–73.
- Assion, Peter: Sterben nach tradierten Mustern – Leichenpredigten als Quelle für die volkskundliche Brauchforschung. In: Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften. Hg. von Rudolf Lenz. 4 Bde. Köln u. a. 1975–2004, Bd. 3 (1984), S. 227–247.
- Auge, Oliver: „... ne pauperes et debiles in ... domo degentes divinis careant“ – Sakral-religiöse Aspekte der mittelalterlichen Hospitalgeschichte. In: Sozialgeschichte mittelalterlicher Hospitäler. Hg. von Neithard Bulst, Karl-Heinz Spieß. Ostfildern 2007 (Vorträge und Forschungen 65), S. 77–123.
- Aurnhammer, Achim: Dichter-Leid. Formen und Funktion des Autopathographischen in der Lyrik des Simon Dach. In: Simon Dach. Werk und Nachwirken. Hg. von Axel E. Walter. Tübingen 2008 (Frühe Neuzeit 126), S. 157–172.
- Bauer, Robert: Die Bayerische Wallfahrt Altötting. München, Zürich 1970.
- Bausenhart, Guido: Stolz – Geschwellte Brust auf schwächtigen Beinen. In: Die Sieben Todsünden – Zwischen Reiz und Reue. Hg. von Peter Nickl. Berlin 2009 (Thomas-Morus-Impulse 3), S. 75–95.
- Bausi, Francesco: L'Epicedion in Albieram di Angelo Poliziano (testo e versione semipoetica). In: Yale Italian Poetry 8 (2004/05), S. 215–247.
- Bäumler, Ernst: Amors vergifteter Pfeil. Kulturgeschichte einer verschwiegenen Krankheit. 2. Auflage. Frankfurt a. M. 1997.
- Barth, Ulrich: Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. Luthers Buß-, Schrift- und Gnadenverständnis. In: ders.: Aufgeklärter Protestantismus. Tübingen 2004, S. 27–51.
- Bayer, Oswald: Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung. 4. Auflage. Tübingen 2016.
- Becker, Arnold: Ulrichs von Hutten *Querelae in Lossios*: Humanistische Streitkultur zwischen Invektive und Elegie. In: Streitkultur. Okzidentale Traditionen des Streitens in Literatur, Geschichte und

- Kunst. Hg. von Uwe Baumann, dems., Astrid Steiner-Weber. Göttingen 2008 (Supra alta perennis. Studien zur Wirkung der Klassischen Antike 2), S. 111–129.
- Benedek, Thomas G., Gerald P. Rodnan: Petrarch on Medicine and the Gout. In: Bulletin of the History of Medicine 37 (1963), S. 397–416.
- Benedek, Thomas G.: The Gout Encomium of Georg Fleissner, 1594. In: Bulletin of the History of Medicine 43 (1969), S. 116–137.
- Benedek, Thomas G.: The Influence of Ulrich von Hutten's Medical Descriptions and Metaphorical Use of Medicine. In: Bulletin of the History of Medicine 66 (1992), S. 355–375.
- Benrath, Gustav Adolf: Das kirchliche Leben Heidelbergs in den Jahren 1593 bis 1595. In: Heidelberger Jahrbücher 10 (1966), S. 49–82.
- Bernhardt, Susanne: Figur im Vollzug. Narrative Strukturen im religiösen Selbstentwurf der *Vita* Heinrich Seuses. Tübingen 2016.
- Boll, Franz, Karl Bezold, Wilhelm Gundel: Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. 7. Auflage. Stuttgart 1977.
- Bosch, Gabriele: Luther und der augustinische „homo incurvatus“. In: Das in sich verkrümmte Herz. Anamnesen, Diagnosen und Perspektiven menschlichen Seins im 21. Jahrhundert. Hg. von Holger Speier. Marburg 2015, S. 41–60.
- Brush, Jack E.: Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Luthers Verständnis des 51. Psalms. Tübingen 1997 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 36).
- Bulang, Tobias, Regina Toepfer: Einleitung: Heilssorge und Selbstsorge in Mittelalter und früher Neuzeit – Traditionen und Perspektiven. In: Heil und Heilung. Die Kultur der Selbstsorge in der Kunst und Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hg. von dens. Heidelberg 2020 (Germanisch-Romanische Monatsschrift. Beiheft 95), S. 1–17.
- Büll, Franziskus: Spuren der Bautätigkeit des Abtes Johannes IV. Burckhardt innerhalb und außerhalb der Abtei Münsterschwarzach. In: Benediktinisches Mönchtum in Franken. Zum 400. Todestag des Münsterschwarzacher Abtes Johannes IV. Burckhardt (1563–1598). Hg. von Elmar Hochholzer. Münsterschwarzach 2000 (Münsterschwarzacher Studien 48), S. 117–150.
- Butzer, Günter: Psychagogik in der Frühen Neuzeit. In: Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch. Hg. von Herbert Jaumann. Berlin, New York 2011, S. 715–746.
- Bynum, William F., Vivian Nutton (Hgg.): Theories of Fever from Antiquity to the Enlightenment. London 1981 (Medical History, Supp. 1).
- Caesar, Elisabeth: Sebald Schreyer. Ein Lebensbild aus dem vorreformatorischen Nürnberg. Würzburg 1969.
- Classen, Peter, Eike Wolgast: Kleine Geschichte der Universität Heidelberg. Heidelberg 1983.
- Cohn, Jr., Samuel K.: Epidemics: Hate and Compassion from the Plague of Athens to AIDS. Oxford 2018.
- Conrady, Karl Otto: Lateinische Dichtungstradition und deutsche Lyrik des 17. Jahrhunderts. Bonn 1962 (Bonner Arbeiten zur deutschen Literatur 4).
- Copeman, William S. C., Marianne Winder: The First Medical Monograph on the Gout: ‚On whether it is possible to cure the gout or no‘ [sic]. In: Medical History 13 (1969), S. 288–293.
- Coppel, Bernhard: Lotichius Secundus, Petrus. In: Killy Literaturlexikon, Bd. 7 (²2010), S. 523–525.
- Czapla, Ralf Georg: „Non infima liberalium artium“. Vom Wert und den Grenzen der Medizin zwischen Vanitas-Vorstellung und eschatologischer Heilserwartung. Zu Paul Schede *Melissus' Meletemata*. In: Iliaster. Literatur und Naturkunde in der Frühen Neuzeit. Festgabe für Joachim Telle zum 60. Geburtstag. Hg. von Wilhelm Kühlmann, Wolf-Dieter Müller-Jahncke. Heidelberg 1999, S. 79–97.

- Czapla, Ralf Georg: Transformationen des Psalters im Spannungsfeld von gemeinschaftlicher Adhoration und individueller Meditation. Paul Schedes *Psalmen Davids* und *Psalmi aliquot*. In: Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden. 16.–18. Jahrhundert. Hg. von Eckhard Grunewald, Henning P. Jürgens, Jan R. Luth. Tübingen 2004 (Frühe Neuzeit 97), S. 195–215.
- Degl'Innocenti Pierini, Rita: L'epicedio di Angelo Poliziano per Albiera degli Albizi: tradizione classica e contaminazione di generi. In: Angelo Poliziano. Dichter und Gelehrter. Hg. von Thomas Baier, Tobias Dänzer, Ferdinand Stürner. Tübingen 2015 (NeoLatina 24), S. 1–27.
- Dickie, Matthew W.: Ovid, *Metamorphoses* 2.760–64. In: The American Journal of Philology 96 (1975), S. 378–390.
- Dingel, Irene: Religionsgespräche. In: Theologische Realenzyklopädie. Hg. von Gerhard Krause, Gerhard Müller. 36 Bde. Berlin, New York 1977–2007, Bd. 28 (1997), S. 631–681.
- Dörnemann, Michael: Einer ist Arzt, Christus. Krankheitsdeutung in den Schriften der frühen griechischen Kirchenväter. In: Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch. Hg. von Günter Thomas, Isolde Karle. Stuttgart 2009, S. 247–260.
- Drecoll, Volker Henning: Praedestinatio. In: Augustinus-Lexikon. Hg. von Cornelius Mayer. 5. Bde. Basel 1986 ff., Bd. 4, Fasc. 5/6 (2016), Sp. 826–837.
- Düchting, Reinhard, Wilhelm Kühlmann: Stigel, Stigelius, Johannes. In: Killy Literaturlexikon, Bd. 11 (2011), S. 273 f.
- Ellinger, Georg: Geschichte der neulateinischen Literatur Deutschlands. 3 Bde. Berlin, Leipzig 1929–1933.
- Entner, Heinz: Paul Fleming. Ein deutscher Dichter im Dreißigjährigen Krieg. Leipzig 1989 (RUB 1316).
- Fichtner, Gerhard: Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs. In: Frühmittelalterliche Studien 16 (1982), S. 1–18.
- Flood, John L.: Die Syphilis und der deutsche Humanismus. In: Die Funktion außer- und innerliterarischer Faktoren für die Entstehung deutscher Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hg. von Christa Baufeld. Göppingen 1994 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 603), S. 217–247.
- Flood, John L.: Alte Heilige, neue Krankheiten. Wechselbeziehungen zwischen Heiligenverehrung und Heilkunde um 1500. In: Die Vermittlung geistlicher Inhalte im Mittelalter. Internationales Symposium, Roscrea 1994. Hg. von Timothy R. Jackson, Nigel F. Palmer, Almut Suerbaum. Tübingen 1996, S. 197–213.
- Flood, John L.: Minerva und das Podagra. In: Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter. Hamburger Colloquium 1999. Hg. von Nikolaus Henkel, Martin H. Jones, Nigel F. Palmer. Berlin, New York 2003, S. 349–370.
- Flood, John L.: Poets Laureate in the Holy Roman Empire. A Bio-bibliographical Handbook. 4 Bde. Berlin, New York 2006.
- Flood, John L.: Haslob, Michael. In: VL 16, Bd. 3 (2014), Sp. 179–189.
- Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit. Übers. von Ulrich Raulff, Walter Seitter und Andrea Hemminger. 4 Bde. Frankfurt a. M. 1987–1989 (stw 716–718), Berlin 2019.
- Foucault, Michel: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82). Aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann. Frankfurt a. M. 2004.
- Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. 6. Auflage. Frankfurt a. M. 2017 (stw 1814).
- Ford, Philip, Jan Bloemendal, Charles Fantazzi (Hgg.): Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin World. 2 Bde. Leiden, Boston 2014 (The Renaissance Society of America Texts and Studies Series 3).

- Gardner, Hunter H.: *Pestilence and the Body Politic in Latin Literature*. Oxford 2019.
- Glei, Reinhold F.: *Krankheit dichten: Kranker Mensch und kranke Natur im lateinischen Lehrgedicht*. In: *Krankheit schreiben. Aufzeichnungsverfahren in Medizin und Literatur*. Hg. von Yvonne Wübben, Carsten Zelle. Göttingen 2013, S. 325–347.
- Gollwitzer-Voll, Woty: *Christus medicus – Heilung als Mysterium. Interpretationen eines alten Christusnamens und dessen Bedeutung in der Praktischen Theologie*. Paderborn 2007.
- Graur, Theodosia: *Un disciple de Ronsard. Amadis Jamyn*. Paris 1929.
- Groddeck, Wolfram: *Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens*. 2. Auflage. Frankfurt a. M., Basel 2008 (Nexus 7).
- Gundert, Beate: Fieber. In: *Antike Medizin*, Sp. 299–301.
- Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*. Aus dem Französischen von Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch. Berlin 1991.
- Hamm, Berndt: *Lazarus Spengler (1479–1534). Der Nürnberger Ratsschreiber im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation, Politik und Glaube*. Mit einer Edition von Gudrun Litz. Tübingen 2004 (Spätmittelalter und Reformation 25).
- Henkel, Nikolaus: *Sebastian Brant. Studien und Materialien zu einer Archäologie des Wissens um 1500*. Berlin 2021.
- Heyde, David: *Subjektkonstitution in der Lyrik Simon Dach's*. Berlin, New York 2010 (Frühe Neuzeit 155).
- Hintzen, Beate: *Sprache der Liebe, Sprache der Freundschaft, Sprache des Glaubens. Zur Interferenz der Diskurse in Paul Flemings Dichtung*. In: *Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640)*. Hg. von Stefanie Arend, Claudius Sittig. Berlin, Boston 2012 (Frühe Neuzeit 168), S. 159–180.
- Hochholzer, Elmar (Hg.): *Benediktinisches Mönchtum in Franken vom 12. bis zum 17. Jahrhundert. Zum 400. Todestag des Münsterschwarzacher Abtes Johannes IV. Burckhardt (1563–1598)*. Münsterschwarzach 2000 (Münsterschwarzacher Studien 48).
- Holzberg, Niklas: *Zwischen biographischer und literarischer Intertextualität: Willibald Pirckheimers *Apologia seu Podagrae laus**. In: *Pirckheimer Jahrbuch 21 (2006)*, S. 45–61.
- Holzenthal, Erhard: *Das Krankheitsmotiv in der römischen Elegie*. Diss. Köln 1967.
- Honecker, Martin: *Christus medicus*. In: *Der kranke Mensch in Mittelalter und Renaissance*. Hg. von Peter Wunderli. Düsseldorf 1986 (Studia humaniora 5), S. 27–43.
- Hoff-Purviance, Linda Kay: *Johann Christian Günther: The „German Ovid“?* Ann Arbor, MI 1984.
- Hoff-Purviance, Linda: *Der deutsche Ovid*. In: *Johann Christian Günther*. Hg. von Heinz Ludwig Arnold. München 1982 (Text + Kritik 74/75), S. 31–39.
- Horstmanshoff, Manfred: Seele. In: *Antike Medizin*, Sp. 787–793.
- Hüttl, Ludwig: *Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche*. Köln, Wien 1985 (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 6).
- Irmiler, Rudolf: *Johann Heermann. Der schlesische Hiob*. Gießen 1959 (Zeugen des gegenwärtigen Gottes 136).
- Iwand, Hans Joachim: *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre*. In: *ders.: Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze*. Hg. von Gerhard Sauter. Bd 2. München 1980 (Theologische Bücherei 84), S. 11–125.
- Iwand, Hans Joachim: *„Sed originale per hominem unum“*. Ein Beitrag zur Lehre vom Menschen. In: *ders.: Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze*. Hg. von Gerhard Sauter. Bd 2. München 1980 (Theologische Bücherei 64), S. 171–193.

- Jaumann, Herbert: *Iatrophilologia. ‚Medicus philologus‘ und analoge Konzepte in der frühen Neuzeit.* In: *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher ‚Philologie‘.* Hg. von Ralph Häfner. Tübingen 2001 (Frühe Neuzeit 61), S. 151–176.
- Jaumann, Herbert: Hutten, Ulrich von. In: *VL Dt. Hum., Bd. 1* (2008), Sp. 1185–1237.
- Jaegle, Dietmar: *Das Subjekt im und als Gedicht. Eine Theorie des lyrischen Text-Subjekts am Beispiel deutscher und englischer Gedichte des 17. Jahrhunderts.* Stuttgart 1995.
- Jenson, Matt: *The Gravity of Sin: Augustine, Luther, and Barth on ‚Homo Incurvatus in Se‘.* London 2006.
- Jütte, Robert: *Krankheit und Gesundheit in der Frühen Neuzeit.* Stuttgart 2013.
- Karrer, Klaus: ‚Ut amoris, ac observantiae aliquod extaret testimonium.‘ Untersuchung zum Selbstverständnis neulateinischen Dichtens am Beispiel des Johannes Posthius (1537–1597). In: *Festschrift für Paul Klopsch.* Hg. von Udo Kindermann, Wolfgang Maaz, Fritz Wagner. Göppingen 1988 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 492), S. 144–174.
- Karrer, Klaus: *Johannes Posthius (1537–1597). Verzeichnis der Briefe und Werke mit Regesten und Posthius-Biographie.* Wiesbaden 1993 (Gratia. Bamberger Schriften zur Renaissanceforschung 23).
- Karrer, Klaus: Posthius, Johannes. In: *VL 16, Bd. 5* (2016), Sp. 129–151.
- Kemper, Raimund: Zur Syphilis-Erkrankung des Conrad Celtis, zum ‚Vaticinium‘ Ulsens und zum sogenannten ‚Pestbild‘ Dürers. In: *Archiv für Kulturgeschichte 59* (1977), S. 99–118.
- Kemper, Hans-Georg: *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit.* 6 Bde. Tübingen 1987–2006.
- Kemp, Cornelia: Fünff Caluinische Articul/ damit ein Christ. In: *Die Sammlungen der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt. Kommentierte Ausgabe.* Hg. von Wolfgang Harms, ders. Tübingen 1987 (Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts 4), S. 102f.
- Kessner, Lars: Ambrosius Lobwasser. Humanist, Dichter, Lutheraner. In: *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden. 16.–18. Jahrhundert.* Hg. von Eckhard Grunewald, Henning P. Jürgens, Jan R. Luth. Tübingen 2004 (Frühe Neuzeit 97), S. 217–228.
- Kiening, Christian: Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur. Konzepte, Ansätze, Perspektiven. In: *Forschungsberichte zur Germanistischen Mediävistik.* Hg. von Hans-Jochen Schiewer. Bern u. a. 1996 (Jahrbuch für Internationale Germanistik C V), S. 11–129.
- Kiening, Christian: Der Körper der Humanisten. In: *Zeitschrift für Germanistik 8* (1998), S. 302–316.
- Kinzel, Ulrich: Projekt und Spiegel. Fleming und Gryphius ‚über sich selbst‘. In: *An den Rändern der Moral. Studien zur literarischen Ethik.* Hg. von dems. Würzburg 2008, S. 78–88.
- Knight, Sarah, Stefan Tilg (Hgg.): *The Oxford Handbook of Neo-Latin.* Oxford 2015.
- Knote, André: Von der geistlichen Seelenkur zur psychologischen Kur. Zur Geschichte der Psychotherapie vor Freud. Paderborn 2015 (Laboratorium Aufklärung 21).
- Knuth, Hans Christian: *Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6.* Tübingen 1971 (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 11).
- Korenjak, Martin: *Geschichte der neulateinischen Literatur. Vom Humanismus bis zur Gegenwart.* München 2016.
- Košeniina, Alexander: Anatomie, Vivisektion und Plastination in Gedichten der Frühen Neuzeit (Gryphius, Wiedemann, Brockes). In: *Zeitschrift für Germanistik 19* (2009), S. 63–76.
- Košeniina, Alexander: Brockes’ ‚Das Fieber‘ (1721) als ‚historia morbi‘. In: *Brockes-Lektüren. Ästhetik – Religion – Politik.* Hg. von Mark-Georg Dehrmann, Friederike Felicitas Günther. Bern 2020 (Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik 32), S. 211–226.
- Krafft, Fritz: Die Pharmazie im Dienste der Propagierung lutherischer Rechtfertigungslehre. Zur Bildaussage eines protestantischen Andachtsbildmotivs. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 26* (2003), S. 157–182.

- Krämer, Wilhelm: Probleme und Ergebnisse der Günther-Forschung. II. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 18 (1930), S. 403–426.
- Krummacker, Hans-Henrik: Der junge Gryphius und die Tradition. Studien zu den Perikopensonetten und Passionsliedern. München 1976.
- Krummacker, Hans-Henrik: Lyra. Studien zur Theorie und Geschichte der Lyrik vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Berlin, Boston 2013.
- Kühlmann, Wilhelm: Selbstverständigung im Leiden: Zur Bewältigung von Krankheitserfahrungen im versgebundenen Schrifttum der Frühen Neuzeit (P. Lotichius Secundus, Nathan Chytraeus, Andreas Gryphius). In: Heilkunde und Krankheitserfahrung in der Frühen Neuzeit. Studien am Grenzrain von Literaturgeschichte und Medizingeschichte. Hg. von Udo Benzenhöfer, Wilhelm Kühlmann. Tübingen 1992 (Frühe Neuzeit 10), S. 1–29.
- Kühlmann, Wilhelm: Poeten und Puritaner: Christliche und pagane Poesie im deutschen Humanismus. Mit einem Exkurs zur Prudentius-Rezeption in Deutschland. In: Humanismus und Theologie in der frühen Neuzeit. Akten des interdisziplinären Symposions vom 15. bis 17. Mai 1992 im Melanchthonhaus in Bretten. Hg. von Hannes Kerner. Nürnberg 1993 (Pirckheimer-Jahrbuch 8), S. 149–180.
- Kühlmann, Wilhelm: Pädagogische Konzeptionen. In: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Hg. von Christa Berg u. a. 6 Bde. München 1987–2005, Bd. 1 (1996: 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe), S. 153–196.
- Kühlmann, Wilhelm: Ein Heidelberger Dichter wünscht „prädestiniert“ zu sein. Zur Behandlung konfessionalistischer Positionen in der geistlichen Lyrik des deutschen Späthumanismus, ausgehend von einer Ode des Paul Schede Melissus (Meletemata I, 21) von 1595. In: Prädestination und Willensfreiheit. Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte. Festschrift für Theodor Mahlmann zum 75. Geburtstag. Hg. von Wilfried Härle, Barbara Mahlmann-Bauer. Leipzig 2009 (Marburger Theologische Studien 99), S. 146–158.
- Kühlmann, Wilhelm, Karl Wilhelm Beichert: Literarisches Leben zwischen Rhein und Main. Der Wertheimer Dichter, Schulmann und Rentmeister Nikolaus Rüdinger (ca. 1530–1581) im Netzwerk des pfälzischen Späthumanismus. Berlin, Boston 2021 (Frühe Neuzeit 240).
- Kümmel, Werner Friedrich: Der Homo litteratus und die Kunst, gesund zu leben. In: Humanismus und Medizin. Hg. von Rudolf Schmitz, Gundolf Keil. Weinheim 1984 (Mitteilung der Kommission für Humanismusforschung 11), S. 67–85.
- Kümmel, Werner Friedrich: Der sanfte und selige Tod. Verklärung und Wirklichkeit des Sterbens im Spiegel lutherischer Leichenpredigten des 16. bis 18. Jahrhunderts. In: Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften. Hg. von Rudolf Lenz. 4 Bde. Köln u. a. 1975–2004, Bd. 3 (1984), S. 199–226.
- Lee, Nam Kyu: Die Prädestinationslehre der Heidelberger Theologen 1583–1622. Georg Sohn (1551–1589), Herman Rennecherus (1550–?), Jacob Kimedoncius (1554–1596), Daniel Tossanus (1541–1602). Göttingen 2009 (Reformed Historical Theology 10).
- Lehmann, Paul: Franciscus Modius als Handschriftenforscher. München 1908 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 3).
- Leuker, Tobias: Angelo Poliziano. Dichter, Redner, Stratege. Eine Analyse der *Fabula di Orpheo* und ausgewählter lateinischer Werke des Florentiner Humanisten. Berlin, New York 2011 (Beiträge zur Altertumskunde 98).
- Leven, Karl-Heinz: Facies hippocratica. In: Antike Medizin, Sp. 291 f.
- Lefèvre, Eckard: Jakob Baldes *Solatium Podagricorum* (1661). Ein satirischer Trost der Gichtkranken. Einführung, Text, Übersetzung, Kommentar. Berlin, Boston 2020 (Beiträge zur Altertumskunde 387).

- Liess, Bernhard: Johann Heermann (1585–1647). Prediger in Schlesien zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Münster 2003 (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie 24).
- Liess, Bernhard: Heermann, Johann. In: VL 16, Bd. 3 (2014), Sp. 211–217.
- Lopomo, Nicolò: Maffeo Vegio, il Poliziano e la Dea Febris. In: *Medioevo e rinascimento* 25 (2014), S. 127–147.
- Loehr, Johanna: Ovids Mehrfacherklärungen in der Tradition aitiologischen Dichtens. Berlin, Boston 1996 (Beiträge zur Altertumskunde 74).
- Lonie, Iain M.: Fever Pathology in the Sixteenth Century: Tradition and Innovation. In: *Theories of Fever from Antiquity to the Enlightenment*. Hg. von William F. Bynum, Vivian Nutton. London 1981 (*Medical History, Supp.* 1), S. 19–44.
- Ludwig, Walther: Risiken und Chancen bei der Erforschung der neuzeitlichen Latinität. In: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 30 (1998), S. 8–20.
- Lumme, Christoph: Höllenfleisch und Heiligtum. Der menschliche Körper in autobiographischen Texten des 16. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 1996 (Münchner Studien zur neueren und neuesten Geschichte 13).
- Lutterbach, Hubertus: Der *Christus medicus* und die *Sancti medici*. Das wechselvolle Verhältnis zweier Grundmotive christlicher Frömmigkeit zwischen Spätantike und Früher Neuzeit. In: *Saeculum* 47 (1996), S. 239–281.
- Manuwald, Gesine: ‚Krankheit und Tod in der Fremde‘ bei Lotichius (*el.* 1, 6) und den römischen Elegikern. In: Lotichius und die römische Elegie. Hg. von Ulrike Auhagen, Eckart Schäfer. Tübingen 2001 (*NeoLatina* 2), S. 65–83.
- Martin, Alfred: The Patron Saints of Syphilis and the Pilgrimage of Syphilitics. In: *The Urologic and Cutaneous Review* 27 (1923), S. 69–75.
- Martin, Dieter: „Ecce poeta“ – Johann Christian Günther in Dichterdramen um 1900. In: *Geistesheld und Heldengeist. Studien zum Verhältnis von Intellekt und Heroismus*. Hg. von Barbara Beßlich u. a. Baden-Baden 2020 (Helden – Heroisierung – Heroismen 14), S. 241–261.
- Martus, Steffen, Alexander Nebrig (Hgg.): *Anthropologien der Lyrik*. Themenheft der Zeitschrift für Germanistik 23 (2013).
- Mauser, Wolfram: *Dichtung, Religion und Gesellschaft im 17. Jahrhundert*. Die ‚Sonette‘ des Andreas Gryphius. München 1976.
- Mauser, Wolfram: Was ist dies Leben doch? Zum Sonett *Thränen in schwerer Kranckheit* von Andreas Gryphius. In: *Gedichte und Interpretationen*. Hg. von Volker Meid u. a. 7 Bde. Stuttgart 1982–1997 (RUB 7890–7895, 9632), Bd. 1 (1982: Renaissance und Barock), S. 222–230.
- Meid, Volker, Beate Czaplá: Fleming, Paul. In: *Killy Literaturlexikon*, Bd. 3 (²2008), S. 474–477.
- Mennecke-Haustein, Ute: *Erbauungsliteratur*. In: *Killy Literaturlexikon*, Bd. 13 (1992), S. 233–239.
- Milt, Bernhard: *Vadian als Arzt*. Hg. von Coradin Bonorand. St. Gallen 1959 (Vadian-Studien 6).
- Moul, Victoria (Hg.): *A Guide to Neo-Latin Literature*. Cambridge 2017.
- Mulsow, Martin: Gryphius und die Ägyptologie. Zum Handexemplar des Dichters von Lorenzo Pignorias *Mensa Isaica*. In: *Andreas Gryphius (1616–1664). Zwischen Tradition und Aufbruch*. Hg. von Oliver Bach, Astrid Dröse. Berlin, Boston 2020 (Frühe Neuzeit 231), S. 162–188.
- Mundt, Lothar: *Einleitung*. In: *Johannes Bocer: Sämtliche Eklogen*. Mit einer Einführung in Leben und Gesamtwerk des Verfassers. Hg., übers. und komm. von dems. Tübingen 1999 (Frühe Neuzeit 46), S. XI–LXXXIII.
- Mundt, Lothar: Bocer(us) (Bodeker, Bokerus), Johannes. In: VL 16, Bd. 1 (2011), Sp. 296–307.
- Möller, Melanie: *Vivere me dices, sed sic, ut vivere nolim*. Zur Poetik der Existenz in Ovid, trist. 3, 7. In: *Wiener Studien* 126 (2013), S. 127–144.

- Müller, Gerhard: Arzt, Kranker und Krankheit bei Ambrosius von Mailand (334–397). In: Sudhoffs Archiv 51 (1967), S. 193–216.
- Nagle, Betty Rose: The Poetics of Exile: Program and Polemic in the *Tristia* and *Epistulae ex Ponto* of Ovid. Bruxelles 1980 (Collection Latomus 170).
- Neymeyr, Barbara: Das autonome Subjekt in der Auseinandersetzung mit Fatum und Fortuna. Zum stoischen Ethos in Paul Flemings Sonett *An sich*. In: Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne. Hg. von ders., Jochen Schmidt, Bernhard Zimmermann. 2 Bde. Berlin, New York 2008, Bd. 2, S. 771–786.
- Oelke, Harry: Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter. Berlin, New York 1992 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 57).
- Orbán, Áron: Born for Phoebus. Solar-astral Symbolism and Poetical Self-representation in Conrad Celtis and his Humanist Circles. Wien 2018.
- Osterkamp, Ernst: Günther, Johann Christian. In: Killy Literaturlexikon, Bd. 4 (2009), S. 503–507.
- Osthues, Julian, Jan Gerstner (Hgg.): Erschöpfungsgeschichten. Kehrseiten und Kontrapunkte der Moderne. Leiden 2021 (vita activa).
- Perosa, Alessandro: Febris: A Poetic Myth Created by Poliziano. In: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 9 (1946), S. 74–95.
- Peschke, Michael: Ulrich von Hutten (1488–1523) als Kranker und als medizinischer Schriftsteller. Köln 1985 (Arbeiten der Forschungsstelle des Instituts für Geschichte der Medizin der Universität zu Köln 33).
- Pethes, Nicolas: Literatur- und Wissenschaftsgeschichte. Ein Forschungsbericht. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 28 (2003), S. 181–231.
- Peura, Simo: Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519. Mainz 1994 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 152).
- Pflanz, Hans Henning: Johann Stigel als Theologe. Mit einer Biographie und einem Anhang von ungedruckten Briefen Stigels und einem Verzeichnis gedruckter Schriften. Ohlau 1936.
- Porter, Roy, G. S. Rousseau: Gout: The Patrician Malady. New Haven 1998.
- Portwich, Philipp: Das Flugblatt des Nürnberger Arztes Theodoricus Ulsenius von 1496. In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 21 (1998), S. 175–183.
- Pott, Sandra: ‚Medicus poeta‘. Poetisierung medizinischen Wissens über Pest und Blässe: Hans Folz und einige unbekannte Mediziner-Dichter. In: Gesundheit – Krankheit. Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit. Hg. von Florian Steger, Kay Peter Jankrift. Köln u. a. 2004 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 55), S. 237–261.
- Proksch, Johann Karl: Die Geschichte der venerischen Krankheiten. Eine Studie. 2 Tle. Bonn 1895.
- Rattay, Beate: Fünff Caluinische Articul/darmit ein Christ ... In: Illustrierte Flugblätter aus den Jahrhunderten der Reformation und der Glaubenskämpfe. 24. Juli bis 31. Oktober 1983. Kunstsammlungen der Veste Coburg. Hg. von Wolfgang Harms. Coburg 1983, S. 68 f.
- Rädle, Fidel: Haslob, Michael. In: Killy Literaturlexikon, Bd. 5 (2009), S. 64.
- Resch, Claudia: Trost im Angesicht des Todes. Frühe reformatorische Anleitungen zur Seelsorge an Kranken und Sterbenden. Tübingen, Basel 2006 (Pietas Liturgica. Studia 15).
- Retzlaff, Stefanie: Observieren und Aufschreiben. Zur Poetologie medizinischer Fallgeschichten (1700–1765). Paderborn 2018.
- Rhein, Stefan: Stigel (Stigelius), Johannes. In: VD 16, Bd. 6 (2017), Sp. 145–155.
- Robert, Jörg: „Exulis haec vox est“. Ovids Exildichtungen in der Lyrik des 16. Jahrhunderts (Caspar Ursinus Velius, Conrad Celtis, Petrus Lotichius Secundus, Joachim Du Bellay). In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 52 (2002), S. 437–461.

- Robert, Jörg: Zum Dichter geboren. Die Astrologie in den *Amores*. In: Amor als Topograph. 500 Jahre *Amores* des Conrad Celtis. Ein Manifest des deutschen Humanismus. Kabinettausstellung 7. April–30. Juni 2002. Hg. von Claudia Wiener u. a. Schweinfurt 2002 (Bibliothek Otto Schäfer 18), S. 53–60.
- Robert, Jörg: Konrad Celtis und das Projekt der deutschen Dichtung. Studien zur humanistischen Konstitution von Poetik, Philosophie, Nation und Ich. Tübingen 2003 (Frühe Neuzeit 76).
- Robert, Jörg: Nachschrift und Gegengesang. Parodie und *parodia* in der Poetik der Frühen Neuzeit. In: ‚Parodia‘ und Parodie. Aspekte intertextuellen Schreibens in der lateinischen Literatur der Frühen Neuzeit. Hg. von Reinhold F. Gleiß, Robert Seidel. Tübingen 2006 (Frühe Neuzeit 120), S. 47–66.
- Robert, Jörg: Celtis, Konrad. In: VL Dt. Hum., Bd. 1 (2008), Sp. 375–427.
- Robert, Jörg: Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption. Berlin, Boston 2011 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 72 [306]).
- Robert, Jörg: Der Petrarkist als Pathologe. Bemerkungen zu Paul Flemings medizinischer Dissertation *De lue venerea* (1640). In: Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640). Hg. von Stefanie Arend, Claudius Sittig. Berlin, Boston 2012 (Frühe Neuzeit 168), S. 75–95.
- Robert, Jörg: Lotichius Secundus, Petrus. In: VL 16, Bd. 4 (2015), Sp. 195–209.
- Robert, Jörg: Schede (Schedius) Melissus, Paul (Paulus). In: VL 16, Bd. 5 (2016), Sp. 477–494.
- Robert, Jörg: „Begriff der Welt“. Andreas Gryphius in Rom. In: Andreas Gryphius (1616–1664). Zwischen Tradition und Aufbruch. Hg. von Oliver Bach, Astrid Dröse. Berlin, Boston 2020 (Frühe Neuzeit 231), S. 459–481.
- Robert, Jörg: Nachahmung, Übersetzung, Akkulturation. Horaz-Rezeption(en) in der deutschen Lyrik (1580–1650). In: *Non omnis moriar*. Die Horaz-Rezeption in der neulateinischen Literatur vom 15. bis zum 17. Jahrhundert. La réception d’Horace dans la littérature néo-latine du XVe au XVIIe siècle. La ricezione di Orazio nella letteratura in latino dal XV al XVII secolo (Deutschland – France – Italia). Hg. von Marc Laureys, Nathalie Dauvois, Donatella Coppini. 2 Bde. Hildesheim u. a. 2020 (Noctes Neolatinæ 35), Bd. 2, S. 957–976.
- Robert, Jörg: Reformation und Literaturreform. Spracharbeit, Purismus und Poetik im 16. und 17. Jahrhundert (Luther, Clajus, Opitz). In: Reformation als Transformation? Interdisziplinäre Zugänge zum Transformationsparadigma als historiographischer Beschreibungskategorie. Hg. von Volker Leppin, Stefan Michels. Tübingen 2022 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 126), S. 259–273.
- Roloff, Hans-Gert: *Poeta vapulans* – Ulrich von Hutten und die Lötze. In: Pommern in der Frühen Neuzeit. Literatur und Kultur in Stadt und Region. Hg. von Wilhelm Kühlmann, Horst Langer. Tübingen 1994 (Frühe Neuzeit 19), S. 61–76.
- Roßbach, Nikola: Lust und Nutz. Historische, geistliche, mathematische und poetische *Erquickstunden* in der Frühen Neuzeit. Bielefeld 2015.
- Roßbach, Nikola: Psalm, Poesie, Predigt im Barock. *Poetische Erquickstunden* und die Bibel. In: Bibel und Kultur. Das Buch der Bücher in Literatur, Musik und Film. Hg. von Paul-Gerhard Klumbies, Ilse Müllner. Leipzig 2016, S. 139–166.
- Roth, Michael: Homo incurvatus in se ipsum – Der sich selbst verachtende Mensch. Narzißmustheorie und theologische Hamartiologie. In: Praktische Theologie 33 (1998), S. 14–33.
- Rupprich, Hans: Die deutsche Literatur vom späten Mittelalter bis zum Barock. Zweiter Teil: Das Zeitalter der Reformation 1520–1570. München 1973.
- Salzer, Anselm: Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters. Mit Berücksichtigung der patristischen Literatur. Eine literarhistorische Studie. Darmstadt 1967 (Nachdruck der Separatdrucke von 1886–1894).

- Salzmann, Charles: Die Editio princeps des Marc Aurel durch Conrad Gessner 1559. In: Verhandlungen der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft 140 (1960), S. 153 f.
- Santing, Catrien: Geneeskunde en humanisme. Een intellectuele biografie van Theodoricus Ulsenius (c. 1460–1508). Rotterdam 1992.
- Santing, Catrien G.: Medizin und Humanismus: Die Einsichten des Nürnbergischen Stadtarztes Theodericus Ulsenius über Morbus Gallicus. In: Sudhoffs Archiv 79 (1995), S. 138–149.
- Schäfer, Eckart: Deutscher Horaz. Conrad Celtis – Georg Fabricius – Paul Melissus – Jacob Balde. Die Nachwirkung des Horaz in der neulateinischen Dichtung Deutschlands. Wiesbaden 1976.
- Schäfer, Eckart: Ulrich von Hutten als lateinischer Poet. In: Pirkheimer-Jahrbuch 4 (1988), S. 57–78.
- Schäfer, Eckart: Paulus Melissus Schedius (1539–1602). Leben in Versen. In Humanismus im deutschen Südwesten. Biographische Profile. Im Auftrag der Stiftung „Humanismus Heute“ des Landes Baden-Württemberg. Hg. von Paul Gerhard Schmidt. Sigmaringen 1993, S. 239–263.
- Scheitler, Irmgard: Heermann, Johann. In: Killy Literaturlexikon, Bd. 5 (2009), S. 127–129.
- Schmitz, Heinz-Walter: Die Paminger – Eine Familie im Spannungsfeld der Konfessionalisierung. In: Ostbairische Lebensbilder 1 (2004), S. 59–78.
- Schönfeld, Walther: Verhütung und Behandlung der Syphilis mit Heilmitteln der Kirche um die Wende des 15. Jahrhunderts. In: Dermatologische Wochenschrift 116 (1943), S. 10–23.
- Schönfeld, Walther: Kurze Geschichte der Dermatologie und Venerologie und ihre kulturgeschichtliche Spiegelung. Ein Entwurf. Hannover-Kirchrode 1954.
- Schnell, Bernhard: Peuntner, Thomas. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Hg. von Kurt Ruh u. a. 11 Bde. und 3 Registerbde. 2. Auflage. Berlin, New York 1978–2008, Bd. 7 (2009), Sp. 537–544.
- Schrimm-Heins, Andrea: Gewissheit und Sicherheit. Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe ‚certitudo‘ und ‚securitas‘ (Teil I). In: Archiv für Begriffsgeschichte 34 (1991), S. 123–213.
- Schubert, Dietmar: „Denn mein Erlöser trug mich allzeit auf den Armen“. Nachdenken über Paul Flemings geistliche Lyrik. In: Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640). Hg. von Stefanie Arend, Claudius Sittig. Berlin, Boston 2012 (Frühe Neuzeit 168), S. 97–114.
- Schwarz, Reinhard: Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie. Berlin, Boston 1968 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 41).
- Sebastian, Anna: Zum Einfluss der Übersetzungen Richard Bakers auf die theologische Konzeption der Sonn- und Feiertagssonette des Andreas Gryphius. In: Andreas Gryphius (1616–1664). Zwischen Tradition und Aufbruch. Hg. von Oliver Bach, Astrid Dröse. Berlin, Boston 2020 (Frühe Neuzeit 231), S. 521–552.
- Seewald, Michael: Glaube und Rechtfertigung. Zu Kritik und Weiterführung der Gemeinsamen Erklärung aus römisch-katholischer Sicht. In: Wachsende Zustimmung und offene Fragen. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Licht ihrer Wirkung. Hg. von Bernd Oberdorfer, Thomas Söding. Freiburg im Breisgau 2019 (Quaestiones disputatae 302), S. 111–134.
- Selderhuis, Herman J.: Ars Moriendi in Early Modern Calvinism. In: Preparing for Death, Remembering the Dead. Hg. von Tarald Rasmussen, Jon Øygarden Flæten. Göttingen 2015 (Refo500 Academic Studies 22), S. 109–122.
- Seybold, Klaus: Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen. Stuttgart 1973 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Fünfte Folge 19 [99]).
- Sigal, Stephen L.: Fever Theory in the Seventeenth Century: Building Toward a Comprehensive Physiology. In: The Yale Journal of Biology and Medicine 51 (1978), S. 571–582.

- Signori, Gabriela: Wallfahrt, Wunder und Buchdruck um 1500. Jakobus Issickemers „*buchlein der zuflucht zu Maria der muter gotes in alten Oding*“ (Kaspar Hochfeder: Nürnberg 1497). In: Maria allerorten. Die Muttergottes mit geneigtem Haupt. 1699–1999. Das Gnadenbild der Ursulinen zu Landshut. Altbayerische Marienfrömmigkeit im 18. Jahrhundert. Eine Ausstellung der Museen der Stadt Landshut in der Spitalkirche Heiliggeist. 20. November 1999 bis 5. März 2000. Hg. von Franz Niehoff. Landshut 1999 (Schriften aus den Museen der Stadt Landshut 5), S. 53–66.
- Signori, Gabriela: Kultwerbung – Endzeitängste – Judenhass. Wunder und Buchdruck an der Schwelle zur Neuzeit. In: Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen. Hg. von Martin Heinzelmann, Klaus Herbers, Dieter R. Bauer. Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie 3), S. 433–472.
- Siraisi, Nancy: *The Clock and the Mirror: Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*. Princeton 1997.
- Sittig, Claudius: ‚Der Zeuge von meiner Poesie‘: Männlich-homosoziales Begehren in Paul Flemings Freundschaftsdichtung. In: Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640). Hg. von Stefanie Arend, dems. Berlin, Boston 2012 (Frühe Neuzeit 168), S. 205–232.
- Šliwa, Joachim: *Mumiae Wratislavienses*. In: Gryphius-Handbuch. Hg. von Nicola Kaminski, Robert Schütze. Berlin, Boston 2016, S. 582–593.
- Sluhovsky, Moshe: *Becoming a New Self: Practices of Belief in Early Modern Catholicism*. Chicago 2017.
- Stegmann, Andreas: *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*. Tübingen 2014 (Beiträge zur historischen Theologie 175).
- Steiger, Johann Anselm: Die Geschichts- und Theologie-Vergessenheit der heutigen Seelsorgelehre. In: Kerygma und Dogma 39 (1993), S. 64–87.
- Steiger, Johann Anselm: *Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*. Mit Edition dreier Quellentexte. Leiden 2005 (Studies in the History of Christian Traditions 121).
- Steiger, Johann Anselm: Johann Peter Hebels Kalendergeschichte *Franziska* im Vergleich mit Pfeffels Prätext. In: Gottlieb Konrad Pfeffel (1736–1809). Signaturen der Spätaufklärung am Oberrhein. Hg. von Achim Aurnhammer, Wilhelm Kühlmann. Freiburg im Breisgau u. a. 2010 (Rombach Wissenschaften), S. 145–169.
- Steiger, Johann Anselm: Hephata! Ein geistliches Gedicht des Dichters und Arztes Paul Fleming und dessen auslegungshistorischer Kontext. In: Was ein Poëte kan! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609–1640). Hg. von Stefanie Arend, Claudius Sittig. Berlin, Boston 2012 (Frühe Neuzeit 168), S. 115–140.
- Steiger, Johann Anselm: Gerhard, Johann. In: VL 16, Bd. 2 (2012), Sp. 557–571.
- Stein, Claudia: *Negotiating the French Pox in Early Modern Germany*. Farnham 2009 (The History of Medicine in Context).
- Stolberg, Michael: Zeit und Leib in der medikalen Kultur der Frühen Neuzeit. In: Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit. Hg. von Arndt Brendecke, Ralf-Peter Fuchs, Edith Koller. Berlin 2007 (Pluralisierung & Autorität 10), S. 49–68.
- Stolberg, Michael: Das männliche Klimakterium. Zur Vorgeschichte eines modernen Konzepts (1500–1900). In: Männlichkeit und Gesundheit im historischen Wandel ca. 1800 bis ca. 2000. Hg. von Martin Dinges. Stuttgart 2007 (Medizin, Gesellschaft und Geschichte 27), S. 105–122.
- Stolberg, Michael: *Gelehrte Medizin und ärztlicher Alltag in der Renaissance*. Berlin, Boston 2021.
- Storchová, Lucie: „The tempting girl, I know so well“: Representations of Gout and the Self-Fashioning of Bohemian Humanist Scholars. In: *Early Science and Medicine* 21 (2016), S. 511–530.
- Strauß, David Friedrich: *Leben und Schreiben des Dichters und Philologen Nicodemus Frischlin*. Ein Beitrag zur deutschen Culturgeschichte in der zweiten Hälfte des sechszehnten [sic] Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 1856.

- Strein, Jürgen: Die deutschsprachigen medizinischen Lehrdichtungen des Johannes Posthius. In: *Daphnis* 22 (1993), S. 473–485.
- Strein, Jürgen: Wissenstransfer und Popularkultur in der Frühaufklärung. Leben und Werk des Arztschriftstellers Christoph von Hellwig (1663–1721). Berlin, Boston 2017 (Frühe Neuzeit 208).
- Stroh, Wilfried: Tröstende Musen: Zur literarhistorischen Stellung und Bedeutung von Ovids Exilgedichten. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 31,4 (1981), S. 2638–2684.
- Szklenar, Hans (Hg.): Erinnerung an Georg Trakl. Zeugnisse und Briefe. 3. Auflage. Salzburg 1966.
- Tschachtli, Sarina: Körper- und Sinn Grenzen. Zur Sprachbildlichkeit in Dramen von Andreas Gryphius. München 2017.
- Tillich, Paul: Kirche und humanistische Gesellschaft. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Hg. von Renate Albrecht. 14 Bde. Stuttgart 1959–1975, Bd. 9 (1967: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie und Kultur), S. 47–61.
- Truhlár, Antonín, Karel Hrdina: Rukověť humanistického básnictví v Čechách a na Moravě/Enchiridion renatae poesis Latinae in Bohemia et Moravia cultae. 6 Bde. Prag 1966–2011.
- Urban-Godziek, Grżyna: The Topos of *de se aegrotante* in Humanistic Elegiac Autobiography: The Relation of Clemens Janitius' *Tristia* to Petrus Lotichius Secundus' *Elegiarum libri*. In: *Civitas Mentis* 1 (2005), S. 92–109.
- Vollmuth, Ralf: Purgieren, Purgation. In: *Enzyklopädie Medizingeschichte*. Hg. von Werner E. Gerabek u. a. 3 Bde. Berlin, New York 2007, Bd. 3, S. 1203.
- Walter, Tilmann: Die Syphilis als astrologische Katastrophe. Frühe medizinische Fachtexte zur „Franzosenkrankheit“. In: *Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*. Hg. von Dieter Groh, Michael Kempe, Franz Mauelshagen. Tübingen 2003 (*Literatur und Anthropologie* 13), S. 165–186.
- Wehrli, Max: Rez. über: Karl Otto Conrady: Lateinische Dichtungstradition und deutsche Lyrik des 17. Jahrhunderts. Bonn 1962 (*Bonner Arbeiten zur deutschen Literatur* 4). In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 92 (1963), S. 128–132.
- Wibel-Fanderl, Oliva: Die Wallfahrt Altötting. Kultformen und Wallfahrtsleben im 19. Jahrhundert. Passau 1982 (*Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau* 41).
- Wiegand, Hermann: Poeta doctus. Zu Johann Christian Günthers lateinischer Dichtung. In: *Johann Christian Günther (1695–1723). Oldenburger Symposium zum 300. Geburtstag des Dichters*. Hg. von Jens Stüben. Oldenburg 1997 (*Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte* 10), S. 123–135.
- Wiegand, Hermann: Imitatio und Aemulatio: Tibull, Janus Pannonius und Petrus Lotichius Secundus über Krieg, Krankheit, Frieden und die Mondgöttin. In: *Lotichius und die römische Elegie*. Hg. von Ulrike Auhagen, Eckart Schäfer. Tübingen 2001 (*NeoLatina* 2), S. 35–52.
- Wiegand, Hermann: Posthius, Johannes. In: *Killy Literaturlexikon*, Bd. 9 (2010), S. 309–311.
- Wiegand, Hermann: Husanus (Hausen), Henricus (Heinrich). In: *VL* 16, Bd. 3 (2014), Sp. 440–448.
- Wilms, Heinz: Das Thema der Freundschaft in der deutschen Barocklyrik und seine Herkunft aus der neulateinischen Dichtung des 16. Jahrhunderts. Diss. Kiel 1962.
- Worstbrock, Franz Josef: Reitter (Reuter, Fossor), Konrad (Conradus Caesariensis). In: *VL Dt. Hum.*, Bd. 2 (2013), Sp. 566–573.
- Wuttke, Dieter: Sebastian Brants Syphilis-Flugblatt des Jahres 1496. In: *Girolamo Fracastoro: Lehrgedicht über die Syphilis*. Hg. und übers. von Georg Wöhrle. 2. Auflage. Wiesbaden 1993 (*Gratia. Bamberger Schriften zur Renaissanceforschung* 18), S. 127–142.

Anhang



Abb. 1: Jodocus Hessus: EYn verantwortung Podagrae vor dem Richter: vber vilfaltige klage der armen Podagrishen rott. Mainz: Ivo Schöffner, 1537 [= VD 16 H 2740]. Bayerische Staatsbibliothek München, Res/4 P.o.germ. 231,50, fol. a iiiv. CC BY-NC-SA.

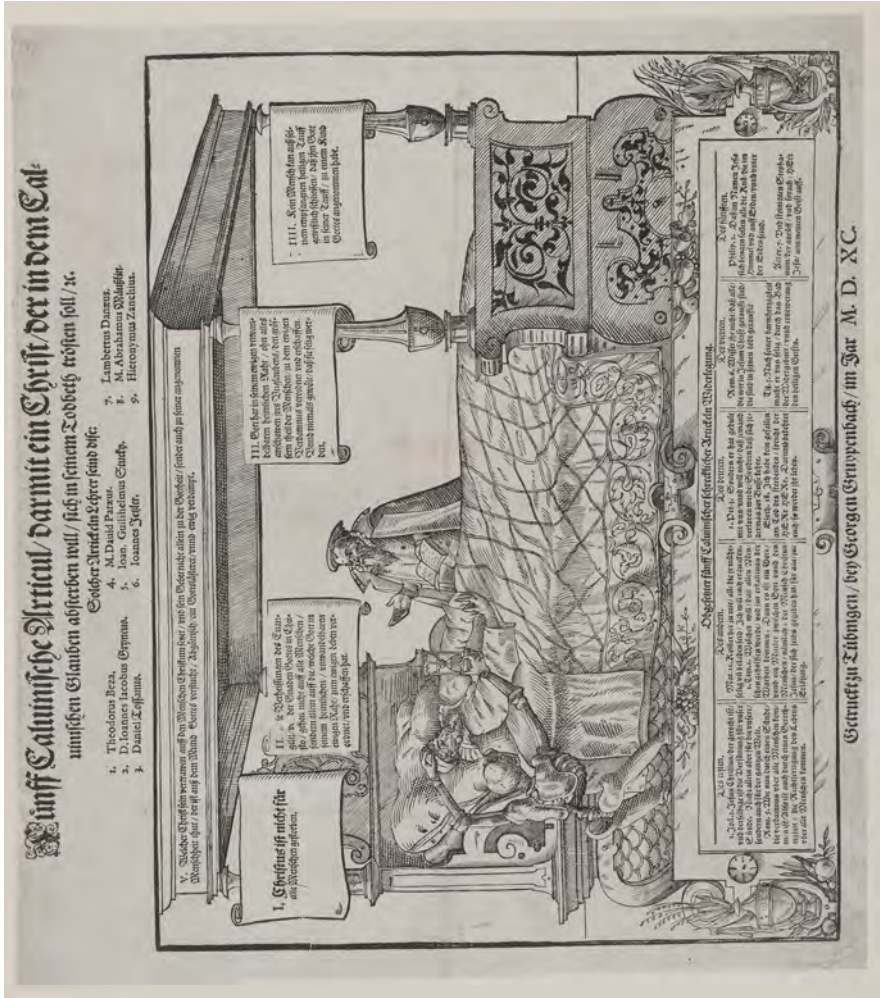


Abb. 2: Jacob Lederlein (Stecher): Fünff Calvinische Articul / darmit ein Christ ..., Tübingen bei Georg Gruppenbach 1590, Coburg, Veste, Inv.Nr. I. 420. 2.



Abb. 3: Anonym: Fünff Calvinische Articul / darmit ein Christ / ... [Heidelberg 1590], Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt, Gü 8045, fol. 276^b.

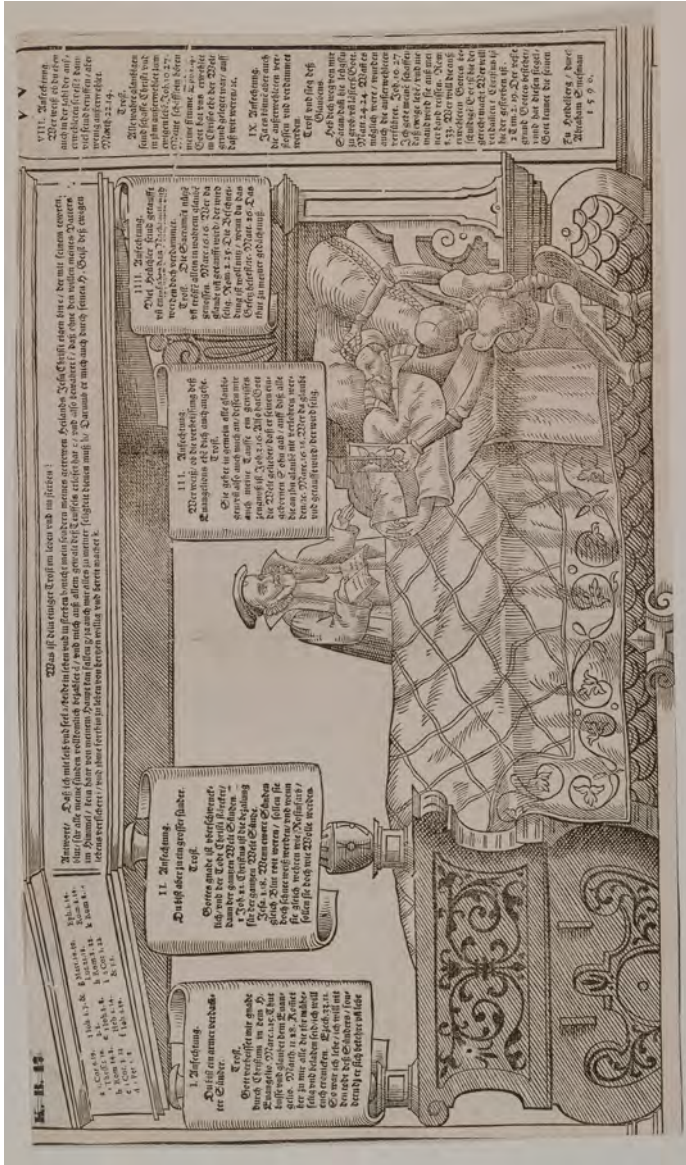


Abb. 4: Anfechtung und Trost eines Sterbenden, Heidelberg 1590 bei Abraham Smesmann, Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg, HB27024.

Personenregister

- Ambrosius 78, 128
Arndt, Johann 143
Augustinus 78, 112, 137
Aurel, Mark 156
Avicenna 14, 48, 62
- Balde, Jacob 49, 60
Basilius 78
Beda Venerabilis 80–81
Beza, Theodor 61–62, 136
Bocer, Johannes 117–119
Brant, Sebastian 33–34, 36, 44, 46, 159
Brockes, Barthold Heinrich 12, 29–30
Bugenhagen, Johannes 103
Burgauer, Dominicus 48
- Calvin, Johannes 136
Cardano, Girolamo 49, 154
Carnarius, Johannes 49
Celtis, Konrad 1, 3–4, 6, 8, 12, 31, 34, 37–40, 42,
44–47, 88, 121, 159
Clajus, Johannes 70–72, 74–77, 125, 162
Clemens von Alexandrien 78
Colombo, Realdo 50
- Dach, Simon 7
Dietrich, Veit 66–67, 70
- Ennius 60
Erasmus von Rotterdam 49
- Fabry, Wilhelm 51
Ficino, Marsilio 5
von Ficker, Ludwig 168
Fischart, Johann 49
Flaminio, Marcantonio 89
Fleissner, Georg 49
Fleming, Paul 16–18, 28, 161–162
Foucault, Michel 8
Frischlin, Nicodemus 26–28
- Galen 48, 53, 61
Gerhard, Johann 143–146
Gerhard, Paul 87
- Gregor von Nazianz 78
Gregor von Nyssa 78
Grünpeck, Joseph 38, 79
Gryphius, Andreas 7, 11, 13, 87, 152–153,
155–158, 160, 162
Günther, Johann Christian 162–168
- Hadot, Pierre 9, 157
Haslob, Michael 94–96, 98–102, 105–106, 110,
113–114, 125, 135, 160
Heermann, Johann 13, 146–151, 153
Hessus, Helius Eobanus 14, 24, 105
Hippokrates 2, 53, 62
Horaz 25, 59, 125
Huberinus, Caspar 109–110
Husanus, Henricus 119–120
- Ignatius von Antiochien 78–79
Isaacus Iudaeus 50
- Janitius, Clemens 7
Joubert, Laurent 50
- Khunrath, Konrad 56
- Lotichius Secundus, Petrus 7, 50, 87, 89–94, 98,
100, 102, 110, 116–118, 121, 125, 160
Lucan 1, 3
Lukian 49
Lukrez 2–3, 45–46, 159
Luther, Martin 8, 66, 72, 80–82, 84, 87, 104,
112, 121, 160
- Marrasio, Giovanni 19
Mathesius, Johannes 77
Melanchthon, Philipp 66, 82, 85, 87, 105,
119, 160
Mesue 53
- Opitz, Martin 1–4, 8, 17
Origenes 78
Ovid 3, 6, 23, 25, 28, 39, 45, 48, 65, 69, 74,
89, 163

- Paminger, Balthasar 64–68
 Paminger, Sophonias 66–70
 Pannonius, Janus 20–21, 89
 Petrarca 51
 Peuntner, Thomas 80–82, 108–109
 Pirkheimer, Willibald 49, 55
 Plinius 41–42, 44
 Poliziano, Angelo 15–17, 31
 Pontano, Giovanni 115–117
 Posthius, Johannes 12, 47, 49–60, 61, 62, 64,
 125, 160

 Reitter, Konrad 79
 Rhazes 48
 Rondelet, Guillaume 50

 Sannazaro, Jacopo 89
 Scaliger, Julius Caesar 2–3
 Schede Melissus, Paul 12–13, 58–59, 61, 121,
 123–131, 133, 135–138, 141–143, 160, 164

 Silius Italicus 3
 Steber, Bartholomäus 43–44
 Stigelius, Johannes 78, 82, 84–87, 105–107,
 110–113, 117, 119, 125, 135, 160–161
 Strozzi, Tito Vespasiano 19, 159
 Sturtz, Georg 14

 Trakl, Georg 168

 Ulrich von Hutten 14, 21–24, 26, 46
 Ulsenius, Dietrich 32–34, 41, 44, 46, 50, 159

 Vegio, Maffeo 16
 Vergil 3, 59, 165

 Wagner, Johannes 77