



Philosophische Fakultät

Volkhard Wels

Der Begriff der Dichtung vor und nach der Reformation

Suggested citation referring to the original publication:
Fragmenta Melanchthoniana 3 (2007), S. 81–104
ISBN 978-3-89735-456-2

Postprint archived at the Institutional Repository of the Potsdam University in:
Postprints der Universität Potsdam
Philosophische Reihe ; 101
ISSN 1866-8380
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-91590>

Der Begriff der Dichtung vor und nach der Reformation

Volkhard Wels

**Der Begriff der Dichtung
vor und nach der Reformation**

Universität Potsdam

Dieses Werk ist unter einem Creative Commons Lizenzvertrag lizenziert:
Namensnennung – Keine kommerzielle Nutzung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen
4.0 International
Um die Bedingungen der Lizenz einzusehen, folgen Sie bitte dem Hyperlink:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Universität Potsdam 2016

Online veröffentlicht auf dem
Publikationsserver der Universität Potsdam:
URN [urn:nbn:de:kobv:517-opus4-91590](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-91590)
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-91590>

Der Begriff der Dichtung vor und nach der Reformation

VOLKHARD WELS

Der Begriff der Dichtung bei Melanchthon

In der Einleitung zu seinem Kommentar zu Ovids „Metamorphosen“ aus dem Jahr 1554 definiert Melanchthon die Dichtung folgendermaßen:¹ *Die Dichtung ist nichts anderes als in Metrum und Handlung gebrachte Philosophie, in der das Wissen der angesehenen Künste und die Regeln für das Verhalten, an den exempla von Königen veranschaulicht, enthalten sind. [...] Wie mit Lockmitteln bringen diese [die Dichter] die Menschen dazu, etwas zu lernen, wobei sie sich zweier Dinge bedienen, die in großem Maße zum Vergnügen beitragen, nämlich der Süße des Metrums und der Erfindung von Handlungen. Dies meint Horaz, wenn er sagt: „Nützen und vergnügen wollen die Dichter.“ Denn man versteht unter „Vergnügen“ den Anreiz zum Lernen, und durch die Versform werden die Menschen stärker in Emotionen versetzt als durch Prosa, und die wahren Sachverhalte finden mehr Bewunderung, wenn sie, wie ein Edelstein in Gold, von einer geistreichen Erfindung eingefasst werden.*²

- 1 Allgemein zum Dichtungsbegriff der Zeit verweise ich stellvertretend auf Heinz ENTNER, Zum Dichtungsbegriff des deutschen Humanismus. Theoretische Aussagen der neulateinischen Poetik zwischen Konrad Celtis und Martin Opitz, in: Grundpositionen der deutschen Literatur im 16. Jahrhundert, hg. v. Ingeborg SPIEWALD u. a., Berlin/Weimar 1972, 330–398; Heinz ENTNER, Der Weg zum ‚Buch von der Deutschen Poeterey‘. Humanistische Tradition und poetologische Voraussetzungen deutscher Dichtung im 17. Jahrhundert, in: Studien zur deutschen Literatur im 17. Jahrhundert, hg. v. Heinz ENTNER u. a., Berlin/Weimar 1984, 11–144; Wilhelm KÜHLMANN, Das Zeitalter des Humanismus und der Reformation, in: Geschichte der deutschen Lyrik vom Mittelalter bis zur Gegenwart, hg. v. Walter HINDERER, Stuttgart 1983, 49–73; Walther LUDWIG, Musenkult und Gottesdienst. Evangelischer Humanismus der Reformationszeit, in: Die Musen im Reformationszeitalter, hg. v. Walther Ludwig, Leipzig 2001 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 1), 9–51, und Hans-Gert ROLOFF, Neulateinische Literatur, in: Propyläen Geschichte der Literatur, Bd. 3: Renaissance und Barock 1400–1700, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1984, 196–230. Literaturverweise im Folgenden zuerst mit dem vollständigen Titel, dann mit kursiviertem Kurztitel. Übersetzungen, soweit nicht anders vermerkt, vom Verfasser. Zusätze in eckigen Klammern vom Verfasser, im Original griechische Begriffe in spitzen Klammern.
- 2 Philipp MELANCHTHON, Enarratio Metamorphoseon Ovidii, in: DERS.: Opera omnia, hg. v. Karl Gottlieb Bretschneider, Heinrich Ernst Bindseil, Halle 1834–1860 (Corpus Reformatorum 1–28), Bd. 19, Sp. 497–654, hier Sp. 501: „Poetica nihil aliud est nisi philosophia numeris et fabulis concinna, qua honestarum artium doctrina et praecpta de moribus illustrata regnorum exemplis continentur. [...] Hi vero ut lenociniis quibusdam allicerent homines ad discendum, consecrati sunt duas res, quae plurimum

Dichtung dient der Vermittlung moralpädagogischer Inhalte, und zu diesem Zweck stellt sie diese Inhalte in metrischer Form dar und illustriert sie anhand von Personen, die durch eine Handlung miteinander verbunden sind. Die antike Mythologie, wie sie in den „Metamorphosen“ dargestellt wird, ist für Melanchthon also nicht der Ausdruck heidnischer Religion, wie für viele seiner Zeitgenossen, sondern nur eine Erfindung, die der pädagogischen Vermittlung didaktischer Inhalte dienen soll. Mit einem Zitat von Plutarchs „Wie man die Dichter lesen soll“ (28d–e) heißt es weiter: *Wie nämlich an den Weinstöcken die schönsten und süßesten Trauben unter den Blättern verborgen sind, so werden auch in den Dichtungen die nützlichsten Sachverhalte mit dem Schleier der Fabeln bedeckt. Und es gibt kaum eine antike dichterische Erfindung, in der nicht irgend etwas enthalten ist, sei es aus der Geschichte, aus der Physik oder aus der Ethik genommen.*³

An den „Metamorphosen“ insbesondere lobt Melanchthon, dass sie hervorragende *exempla* göttlichen Zorns und Wohlwollens enthalten sowie anschauliche Bilder aller menschlichen Lebensumstände. Ovid lehre, dass die menschlichen Angelegenheiten nicht von Zufall oder Glück abhängen, sondern vom göttlichen Willen, dass fromme und ehrliche Handlungen belohnt und Verbrechen bestraft würden. In diesem Sinne dienten seine *exempla* der Mahnung zur Tugend und der Abschreckung vom Laster. Neben diesen moralischen Verhaltensregeln enthalten die „Metamorphosen“ viel astronomisches, physikalisches und geographisches Wissen, das sie zu einem wahren *thesaurus eruditionis*, einem Bildungsschatz, mache. Nicht

delectationis afferunt: nempe suavitatem numerorum, et commenta fabularum, id quod significat Horatius, cum inquit: Et prodesse volunt et delectare poetae. Intelligebant enim delectationem esse illecebram discendi, et carmine magis excitari animos, quam soluta oratione, resque veras plus admirationis habere, si ingenioso figmento, tanquam gemmae auro, includerentur.“ Der Kommentar wurde unter dem Namen von Melanchthons Schwiegersohn Georg Sabinus veröffentlicht – was durchaus der Praxis Melanchthons entsprach, vgl. Heinz SCHEIBLE, Melanchthon als akademischer Lehrer, in: Melanchthon in seinen Schülern, hg. v. Heinz SCHEIBLE, Wiesbaden 1997 (Wolfenbütteler Forschungen 73), 13–28, – und von den Herausgebern der *Opera omnia* Melanchthon zugesprochen. Ann MOSS, Ovid in Renaissance France. A Survey of the Latin Editions of Ovid and Commentaries printed in France before 1600, London 1982 (Warburg Institute Surveys 8), 48–53, behandelt Sabinus als Verfasser. Unabhängig von der tatsächlichen Autorschaft des Kommentars stimmen einige Formulierungen des Vorworts wörtlich mit anderweitigen Äußerungen Melanchthons überein. Einige Auszüge aus dem Kommentar, darunter das Vorwort, hat Ann MOSS, Latin Commentaries on Ovid from the Renaissance. Selected, introduced, and translated by Ann Moss, Signal Mountain, Tenn 1998, 143–158 herausgegeben. Zur Wirkung dieses oft gedruckten Kommentars in Frankreich vgl. auch Jean-Claude MOISAN und Marie-Claude MALENFANT, Une lecture melanchthonienne des „Métamorphoses“ d’Ovid: le commentaire de Barthélemy Aneau, in: Melanchthon und Europa, hg. v. Günter FRANK und Kees MEERHOFF, Stuttgart 2002 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 6), Bd. 2, 117–137. Allgemein zu Melanchthon und der antiken Dichtung vgl. Karl HARTFELDER, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, Berlin 1889 (Monumenta Germaniae Paedagogica 7), 355ff.

- 3 MELANCHTHON, *Enarratio Metamorphoseon Ovidii* Sp. 501: „Sicut enim in vitibus pulcherrimae et dulcissimae uvae sub pampinis latent, ita in poematis utilissimae res fabularum involucris teguntur; neque ullum fere vetus figmentum est poeticum, quo non aliquid contineatur, vel ex historiis, vel ex physicis, vel ex ethicis depromptum“. Es folgt dann das Zitat aus Erasmus’ „Ecclesiastes“, das später auch Chytraeus (vgl unten Anm. 14) verwendet hat, was Chytraeus’ Abhängigkeit von Melanchthon an dieser Stelle noch deutlicher hervorhebt.

zuletzt diene die Lektüre der „Metamorphosen“ der Schulung der *eloquentia*, der Ausdruckskraft, indem sie das gesamte Regelwerk der Rhetorik hervorragend illustrierten.

Dichtung ist für Melanchthon keine autonome Kunst, wie es in der Sprache des 18. Jahrhunderts heißt, sondern eine bloße Form, ein besonders eingängiges und vergnügliches Medium zur Darstellung wissenschaftlicher, das heißt vor allem moralpädagogischer Inhalte. Was den Dichter auszeichnet, ist nicht Inspiration und Originalität, sondern das technische, im Studium erworbene Vermögen, Verse bilden und Handlungen erfinden zu können. Der Dichter ist kein Genie, sondern er ist ein Lehrer, der über bestimmte handwerkliche Voraussetzungen verfügen muss, die er sich über eine universitäre Ausbildung in den klassischen humanistischen Fächern, in der lateinischen Grammatik – denn selbstverständlich kommt für Melanchthon nur lateinischsprachige Dichtung in Betracht –, in der Dialektik und in der Rhetorik angeeignet hat.

Das Vermögen, didaktische Inhalte in gute Verse zu bringen, ist in diesem Sinne die Krönung der humanistischen Ausdruckskraft, der *eloquentia*, nicht aber etwas qualitativ anderes, als dieselben didaktischen Inhalte in Sachprosa zu vermitteln. In seinem Quintilian-Kommentar nennt Melanchthon vier Gründe für das Verfassen von Gedichten: erstens, es verbessere die grammatischen Kenntnisse der lateinischen Sprache, zweitens, es erweitere den Wortschatz, drittens, es veranschauliche die rhetorischen Figuren und viertens, es wirke sittlich bessernd auf die Schüler ein.⁴ In diesem Sinne fordert er seine Schüler und Studenten auf: *Mit gelehrter Hand sollst du eifrig Beispiele* [exempla, also Vorbilder oder Abbilder menschlicher Verhaltensweisen] *dichten*, | *Einen prosaischen Text bringen in rhythmisches Maß*. | *Diese Anstrengung schärft und fördert die geistigen Kräfte* | *Daraus erwächst für den Stil Fülle, Gestaltung und Glanz*.⁵

Entsprechend dieser Aufforderung hat Melanchthon selbst seinen Schülern *argumenta*, das heißt bestimmte Themen, vorgegeben und deren Durchführung skizziert. Die Aufgabe bestand dann in der metrischen und stilistischen Ausarbeitung dieser Themen. Im Falle seiner begabtesten Schüler, wie etwa Johann Stigel, hat Melanchthon Auftragsarbeiten für Trauergedichte oder zu anderen festlichen Anlässen vergeben. Die Gedichte wurden nach seinen Prosaentwürfen gefertigt, wenn nötig, der Billigung Luthers oder des Fürsten vorgelegt, und dann mit den entsprechenden Änderungswünschen an Stigel zurückgeschickt. Das Ergebnis konnte sowohl unter dem Namen Melanchthons wie Stigels überliefert werden.⁶ Dabei handelt

4 Vgl. Philipp MELANCHTHON, Enarratio libri decimi institutionum oratoriarum Quintiliani, in: DERS., *Opera omnia* Bd. 17, Sp. 651–682, hier Sp. 658.

5 MELANCHTHON, *Opera omnia* Bd. 10, Sp. 558: „Ut doctis digitis exempla effingere certes, | Cogere et in numeros verba soluta novos. | Hic labor ingenii vires acuitque fovetque, | Hinc venit eloquii copia, forma, nitor“. Übersetzung von Gerhard WENIG, Philipp Melanchthons Gedichte zum akademischen Leben, in: *Fragmenta Melanchthoniana*, Bd. 1, hg. von Günter FRANK und Sebastian LALLA, Heidelberg u. a. 2003, 179–241, hier 194.

6 Vgl. zu diesen Angaben Stefan RHEIN, Johannes Stigel (1515–1562). Dichtung im Umkreis Melanchthons, in: *Melanchthon in seinen Schülern*, hg. v. Heinz SCHEIBLE, Wiesbaden 1997 (Wolfenbütteler Forschungen 73), 31–49. Zum Verhältnis von Melanchthon und Stigel vgl. außerdem Bärbel SCHÄFER, *Mit den Waffen der Dichtkunst für die Reformation. Melanchthons Schüler Johann Stigel*, in: *Humanismus und Wittenberger Reformation*, hg. v. Michael BEYER und Günther WARTENBERG, Leipzig 1996, 389–408.

es sich bei dieser Kasualdichtung nicht um Vorübungen oder Randerscheinungen, sondern um das, was Melanchthon meinte, wenn er von Dichtung sprach. Dichtung war eine schulisch erworbene Fertigkeit, die zu bestimmten akademischen Anlässen eingesetzt und von einem ausgewählten Kreis von Kennern gelesen wurde. Schon allein die Verwendung der lateinischen Sprache verweist auf diesen elitären Anspruch.

Dementsprechend sind viele Dichter der Epoche Lehrer oder Professoren und dadurch unterscheidet sich die neulatinische Literatur des deutschsprachigen Raumes von der höfischen Literatur Italiens und Frankreichs, wie sie sich in Dichtern wie Torquato Tasso oder Pierre de Ronsard in den Volkssprachen ausprägt. Als weltliche Dichtung entsteht die neulatinische Kasualdichtung aus einem konkreten Anlass und ist meist an einen konkreten Adressaten gerichtet, sie ist als Epithalamium, Epicedion oder Epitaph, als Widmungs- oder Abschiedsgedicht, als Satire oder Panegyrik, als Klage oder Trost ein Medium der gelehrten Kommunikation, eine hochartifizielle Form der Mitteilung eines ganz bestimmten Inhaltes persönlicher oder offizieller Natur. Neben dieser weltlichen Dichtung steht die geistliche, gelehrte Dichtung, die der Ehre Gottes und der Erbauung dient und sich im Allgemeinen an den Psalmen orientiert. Auch für diese Dichtung gilt der elitäre und rein akademische Anspruch.

Das Vorbild eines Dichters in diesem Sinne war für Melanchthon in vielerlei Hinsicht Eoban Hesse. In einer Vorlesung, die dieser 1514 in Leipzig gehalten hat, kommt dessen Selbstbewusstsein als Dichter zum Ausdruck, wenn er erzählt, wie er mit dem Dichten begann, indem er Orte, Verhaltensweisen, Sitten, Gebräuche und Altertümer in seinen Eklogen beschrieb. Er habe dies allerdings nicht nach Art der Geographen getan, mit dem Anspruch auf Vollständigkeit, sondern auf seine Art, das heißt in dichterischer Form. Darunter will er verstanden wissen, dass er den Sachverhalt so darstellt, wie er sich verhält, aber darüber hinaus auch dichterisches Beiwerk hinzufügt, das die Lektüre angenehm macht. Wer dies nicht tue, das heißt also, wer auf dieses erfundene Beiwerk verzichte, dem ginge es wie Lukan, er werde der Bezeichnung des Dichters nicht würdig erachtet und den Historikern zugeordnet.⁷

Versform und fiktionales Beiwerk definieren die Tätigkeit des Dichters als metrische Beschreibung des Tatsächlichen. Im Gegensatz zu den französischen Dichtern der Pléiade, deren größte Angst darin besteht, mit bloßen Reimschmieden verwechselt zu werden, besteht der Ehrgeiz von Eoban gerade darin, so könnte es scheinen, seine Tätigkeit als Dichter genau in diesem Sinne zu beschreiben. Eobans Sorge gilt nicht der Abgrenzung vom Reimschmied, sondern ganz im Gegenteil der Abgrenzung vom Historiker. Wenn die Dichtung allein über

7 HELIUS EOBANUS HESSUS, *Epistolarum familiarium libri XII*, Marburg 1543, 246ff.: „Itaque primo statim velut ingenii periculum facturus, quid sub frigido isto et duriore coelo possem, qui antea quoque bucolica, quod ante me fere nullus in Germania, aliaque multa aedissem, coepi ex ipso terrarum, quas ingressus eram, situ, moribus, cultu, et antiquitatibus argumentum: descripsi Prussiam, non ut reliqui solent topographi, absoluta definitione, sed meo, hoc est poëtico more, in epistolam coacta descriptione. Cum vero dico poëtico more, optimi auditores, nolim intelligat ex vobis quisquam, mendacia me conscripsisse. Nostis enim modum hunc, quemadmodum res ipsa ad historicae filum contexta, adiectis quibusdam velut parergis veterum nugamentorum amoenitatibus exprimi soleat, quod qui non faciunt, extra poëticae venerationis album sine contentione relinquuntur, exemplo nobis ex multis unus est Lucanus, qui ob idipsum a multis tanquam poeticae appellationis indignus, inter historicos cathologo refertur.“

ihre Versform definiert und ihr Inhalt auf die Abbildung des Tatsächlichen beschränkt wird, liegt in der Tat die Frage nahe, ob die Versform allein ein hinreichendes Unterscheidungskriterium zwischen Dichter und Historiker oder Geograph darstellt.

Eine ähnliche didaktische Instrumentalisierung wie die lyrische Dichtung erfährt bei den Reformatoren auch das Drama. Über das Wesen von Komödie und Tragödie hat Melanchthon sich in Vorworten zu seinen Ausgaben antiker Dramatiker geäußert, am ausführlichsten in seinem Vorwort zu Terenz aus dem Jahr 1545.⁸ *Oft erfasst mich*, heißt es dort, *wenn ich über die Verhaltensweisen und das Benehmen der Menschen nachdenke, große Bewunderung für das Bestreben der Griechen, die als erste dem Volk Tragödien vorstellten, keineswegs allein um des Vergnügens willen, wie allgemein geglaubt wird, sondern vielmehr, um die wilden und rohen Menschen durch die Betrachtung gräßlicher Beispiele und Schicksalsschläge zur Mäßigung und Zähmung ihrer Leidenschaften anzuleiten, da sie in jenen Schicksalen von Königen und Städten die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, die Unbeständigkeit des Glücks, den günstigen Ausgang gerechten Tuns und, im Gegensatz dazu, die härtesten Strafen für Verbrechen zur Schau stellten.*⁹ In diesem Sinne ist das Argument der Tragödie als Gattung, dass die Gerechtigkeit durch die Bestrafung derjenigen, die durch ihre Taten die göttliche Ordnung verletzt haben, wiederhergestellt wird: *Diese Regel wollen sie allen Herzen einhämmern, dass es einen ewigen Geist gebe, der stets grässliche Verbrechen mit besonders harten Strafen ahndet, den maßvollen und gerechten Menschen aber meist ein ruhigeres Leben gewährt.*¹⁰

8 Vgl. Philipp MELANCHTHON, *De legendis tragoediis et comoediis*, in: DERS., *Opera omnia* Bd. 5, Sp. 567–572, und DERS.: Briefwechsel. Krit. u. komm. Gesamtausgabe, hg. v. Heinz SCHEIBLE, Stuttgart/Bad Cannstatt 1977ff., Regesten Bd. 4, Nr. 3782. Auszugsweise abgedruckt und übersetzt in: Deutsche Tragödien-theorien vom Mittelalter bis zu Lessing. Texte und Kommentare, hg. v. David E.R. GEORGE, München 1972, 49–54. Erste Fassung der Vorrede MELANCHTHON, *Briefwechsel*. Texte Bd. 1, Nr. 7, 45–51; zweite Fassung MELANCHTHON, *Briefwechsel*. Texte Bd. 2, Nr. 365a, 224–230. Richard WETZEL, Melanchthons Verdienste um Terenz unter besonderer Berücksichtigung 'seiner' Ausgaben des Dichters, in: Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland. Bildungsstationen eines Reformators, hg. v. Stefan RHEIN u. a., Karlsruhe 1997, 101–127, weist nach, dass die in den *Opera omnia* Bd. 19, Sp. 681–692 abgedruckten Texte nicht von Melanchthon stammen. Zu Melanchthons Bestimmung des Dramas vgl. außerdem Robert SEIDEL, *Praeceptor comoedorum*. Philipp Melanchthons Schultheaterpädagogik im Spiegel seiner Prologgedichte zur Aufführung antiker Dramen, in: Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert, hg. v. Günther WARTENBERG, Leipzig 1999 (Herbergen der Christenheit, Sonderbd. 2), 99–122, und Marvin Theodor HERRICK, *Comic Theory in the Sixteenth Century*, Urbana, Ill. 1950 (Illinois Studies in Language and Literature 34,1.2), 72–77.

9 MELANCHTHON, *De legendis tragoediis* Sp. 567: „Saepe de hominum moribus et de disciplina cogitans, Graecorum consilium valde admiror, qui initio tragoedias populo proposuerunt, nequaquam ut vulgo existimatur, tantum oblectationis causa, sed multo magis, ut rudes ac feros animos consideratione atrocium exemplorum et casuum flecterent ad moderationem, et frenandas cupiditates, quod in illis regum et urbium eventibus imbecillitatem naturae hominum, fortunae inconstantiam, et exitus placidos iuste factorum, e contra vero tristissimas scelerum poenas ostendebant.“ Übersetzung nach GEORGE in: *Tragödien-theorien*, 50.

10 MELANCHTHON, *De legendis tragoediis*, Sp. 567: „Hanc sententiam volunt omnium animis infigere, esse aliquam mentem aeternam, quae semper atrociam scelera insignibus punit, moderatis vero et iustis plerunque dat tranquilliores cursum.“ Übersetzung nach GEORGE in: *Tragödien-theorien*, 50f.

Das Argument der Komödie unterscheidet sich davon nur unwesentlich, auch wenn es, dem komischen Element zuliebe, eine in stärkerem Maß erfundene Handlung ist, die ihm zugrunde liegt. Die Komödie besteht nicht nur aus oberflächlichen Scherzen, sondern zeichnet in Figuren wie einem Gnatho oder Thraso die Charaktermängel eines typischen Höflings oder Soldaten. *Deren Abbilder, wie sie bei Plautus oder Terenz dargestellt werden, mögen die jungen Leute sorgfältig betrachten, um die Pedanten, die Streitsüchtigen, die Intriganten, die Nichtsnutze, die Hochmütigen und die Schmeichler, von denen alle Staaten voll sind, erkennen, hassen und fliehen zu lernen.*¹¹

Auch für das Drama gilt also, dass es vollständig didaktischen Zwecken untergeordnet wird. Dramen werden aufgeführt, um den Schülern und den Zuschauern moralpädagogische Verhaltensmaßregeln vorzuführen, das heißt, ihnen zu zeigen, wie man sich gottgefällig im Leben zu verhalten hat und wo es hinführt, wenn man sich nicht so verhält. Luther und Melanchthon begründen damit das reformatorische Schuldrama, eine der erfolgreichsten Gattungen der Frühen Neuzeit, und indem das um 1600 entstehende Jesuitentheater in seiner didaktischen Instrumentalisierung eine getreue Kopie, wenn nicht Überbietung seines protestantischen Vorgängers ist, gilt dies auch für den katholischen Bereich. Auch hier ist der Unterschied zu Frankreich oder Italien äußerst signifikant, denn dort entwickelt sich das Drama vor allem als höfisches Drama. Dieses gehorcht natürlich völlig anderen Anforderungen als das Schuldrama des deutschsprachigen Raumes.

Dem rein technischen, didaktischen Begriff der Dichtung entspricht nun auch drittens die Tatsache, dass Melanchthon die Poetik, also die Lehre von der Dichtung, nicht als eine eigenständige Disziplin betrachtet. Es springt geradezu ins Auge, dass sich unter Melanchthons zahlreichen Lehrbüchern keine Poetik findet, und das in einer Zeit, die diese Gattung ansonsten sehr gepflegt hat. Auch für dieses Phänomen lautet die Erklärung, dass Melanchthon der Dichtung kein selbständiges Wesen zuerkannt hat, das allein eine wissenschaftliche Disziplin legitimiert hätte. Das technische Vermögen der Dichtung kann vollständig auf die anderen Künste und Wissenschaften verteilt werden. Prosodie und Verslehre behandelt Melanchthon im Anhang zu seiner lateinischen Grammatik, Fragen der Stilistik, der Lebendigkeit und Anschaulichkeit des Schreibens und der Affekterregung in seiner Rhetorik und Fragen, die den didaktischen Inhalt einer Dichtung, ihr *argumentum* betreffen, in seiner Dialektik.¹² Spezifisch poetologische Fragen – oder besser: das, was bei anderen Autoren als spezifisch poetologisches Wissen gilt – kommen bei Melanchthon nur in den Widmungsvorreden und Einleitungen, die er zu seinen Übersetzungen und Ausgaben antiker Dichter verfasst hat, zur Sprache.

Diese Überzeugung wird durch Melanchthons Bedeutung für die Reform der Universitäten im 16. Jahrhundert schulbildend. So heißt es etwa in der 'Studienordnung' („De ratione discendi“) des Melanchthon-Schülers David Chytraeus aus dem Jahr 1562: *Auch die Dichter*

11 MELANCHTHON, *De legendis tragoediis*, Sp. 572: „Horum imagines in Plauto et Terentio propositas, diligenter intueatur iuventus, ut agnoscere, odisse, et fugere morosos, rixatores, sycophantas, ardeliones, arrogantes, assentatores, quorum plenae sunt omnes civitates, discat.“

12 Vgl. Philipp MELANCHTHON, Prosodia, in DERS.: *Opera omnia* Bd. 20, Sp. 375–390; DERS.: *Elementa Rhetorices*. Grundbegriffe der Rhetorik, hg., übers. u. komm. v. Volkhard WELS, Berlin 2001 (Bibliothek der seltenen Texte 7); DERS., *Compendiaria dialectices ratio*, in: DERS.: *Opera omnia* Bd. 20, Sp. 709–764, und DERS., *Erotemata dialectices*, in: DERS.: *Opera omnia* Bd. 13, Sp. 508–752.

enthalten keine ihnen eigentümliche Art von Wissen oder Lehre, sondern biblische oder weltliche Geschichte, Regeln für das Verhalten oder ein Wissen über das Wesen der Sachverhalte, in Verse gebracht und bildlich vor Augen gestellt.¹³ Die Dichtung selbst beschreibt Chytraeus mit folgenden Sätzen: *Dichtung aber ist [...] nichts anderes als ein Kuchen, der aus den Köstlichkeiten und dem Mark aller Wissenschaften bereitet ist, oder ein Honig, der aus allen auserlesenen Blüten gewonnen ist. Denn hervorragende Dichter tun nichts anderes, als daß sie die wichtigsten und bedeutendsten Aussagen aller Wissenschaften und die zentralen Grundbegriffe der ganzen Philosophie – wie die von Gott und der Liebe, die wir ihm schulden, von der Strafe für Verbrechen, von der Lenkung der Staaten und der Verhaltensweisen, von der Natur der Dinge, vom Lauf der Gestirne oder über die Geschichte großer Herrscher oder anderer Personen – auswählen, auslegen und vor Augen stellen. Dabei bedienen sie sich vor allem zweier Mittel, die die Leser anlocken und unterhalten, nämlich angenehmer Rhythmen und kunstvoller Versformen einerseits, hervorstechender bildlicher Darstellungen, historischer oder erfundener exempla und passender Gleichnisse andererseits.*¹⁴ Auch aus wissenschaftsklassifikatorischer Perspektive also ist die Dichtung nur ein technisches Wissen, eine handwerkliche Fertigkeit, die immer im Dienst der anderen Disziplinen steht.

Der Begriff der Dichtung vor der Reformation

Es ist aber keinesfalls so, dass dieser technische, didaktische Dichtungsbegriff der Reformation alternativlos gewesen wäre und im Grunde humanistisches Allgemeingut dargestellt hätte. Melanchthons Bedeutung für die Bestimmung der Dichtung war so groß, dass er die Forschung dazu verleitet hat, diesen Dichtungsbegriff von Melanchthon aus zurückzuprojizieren und andere Traditionen der reformatorischen Tradition zu subsumieren. Damit möchte ich allerdings nicht bestreiten, dass der technische Dichtungsbegriff auch schon vor Melanchthon existiert hat. Was ich im Folgenden zeigen möchte, ist, dass es bis 1520 im deutschsprachigen Raum eine intensive Rezeption des italienischen Neuplatonismus und seines Dichtungsbegriffes gegeben hat und dass sich dieser Dichtungsbegriff stark von dem rein didaktischen, technischen Dichtungsbegriff Melanchthons unterscheidet.

- 13 David CHYTRAEUS, *De ratione discendi et ordine studiorum recte instituendo*, Wittenberg 1564, f. I4v: „Poetae etiam nullum peculiare genus doctrinae, sed vel historias sacras aut prophanas, vel praecepta de moribus, vel doctrinam de natura rerum carminibus et picturis illustratam continent.“ Erstausgabe 1562, ich zitiere nach der überarbeiteten und erweiterten Ausgabe 1564. Übersetzung nach ENTNER, *Zum Dichtungsbegriff des deutschen Humanismus*, 359.
- 14 CHYTRAEUS, *De ratione discendi*, f. A6v f.: „Poetica vero (ut Erasmus libro II. Ecclesiastae inquit) nihil aliud est, quam ex omnium diciplinarum deliciis ac medullis condita placenta, seu ex electissimis quibusque flosculis compositum melleficium. Nam praestantes poetae ex omni doctrinarum genere praecipuos et maxime illustres ac splendidos totius philosophiae locos, ut de deo et pietate ipsi debita, de poenis scelerum, de gubernatione imperiorum et morum, de natura rerum, de siderum motibus, vel res gestas magnorum principum aut aliorum seligunt et adhibitis duabus rebus, quae praecipue alliciunt et delectant legentes, videlicet suavibus numeris seu carminibus concinnis et picturis insignibus seu exemplis historicis et fabulosis ac similitudinibus aptissimis, explicant et illustrent.“ Übersetzung nach ENTNER, *Zum Dichtungsbegriff des deutschen Humanismus*, 359.

Dazu ist es nötig, in aller Kürze – und deshalb auch grob vereinfachend – den Dichtungsbegriff des italienischen Neuplatonismus, wie er vor allem in den Schriften Marsilio Ficinos Ende des 15. Jahrhunderts entwickelt wird, darzustellen. In gewissem Sinne ist es falsch, für den Neuplatonismus überhaupt von Dichtung zu sprechen, denn um was es hier geht, sind theologische Inhalte in dichterischer Form. Entscheidend ist dabei die platonische Theorie des Enthusiasmus, des *furor poeticus*, wie der lateinische Begriff lautet, das heißt die Lehre von der Gottbeseeltheit oder Besessenheit des Dichter-Propheten.

Dieser *furor poeticus* nimmt für Ficino insofern eine Schlüsselstellung ein, als er die Form der Erkenntnis ist, in der der Mensch eines göttlichen Wissens teilhaftig werden kann, das er auf dem Weg eines bloß logisch schlussfolgernden Denkens nicht erreichen könnte.¹⁵ Signum des Enthusiasmus ist in diesem Sinne etwa, dass Dichter, die einer solchen Entrückung teilhaftig werden, später, wenn sie wieder in ihren normalen Zustand zurückgekehrt sind, ihre in entrücktem Zustand gemachten Verse selbst nicht erklären und sich an ihr Zustandekommen nicht erinnern können. Oft werden auch gerade einfache, ungebildete Menschen vom Enthusiasmus erfasst und verfügen in diesem Zustand dann über ein Wissen, das sie ansonsten nicht haben.

Ausgehend von Platon unterscheidet Ficino vier Formen des Enthusiasmus: den dichterischen, den prophetischen, den rituellen und den Liebes-Enthusiasmus, jeweils von den Musen, von Apollo, Dionysos und Venus verursacht. Diese vier Arten des Enthusiasmus sind von der herkömmlichen Demenz, der 'normalen Verrücktheit', zu unterscheiden. Zentrales Element der Enthusiasmus-Theorie ist die Lehre vom Seelenaufstieg, das heißt der Rückwendung der Seele zu ihrem himmlischen Ursprungsort, wo sie einer Offenbarung teilhaftig wird, um danach wieder in ihren Körper zurückgeschickt zu werden. Es handelt sich bei der Lehre vom *furor poeticus* also nicht um eine metaphorisch zu verstehende Form der Inspiration, sondern um eine wörtliche, das heißt physiologisch zu verstehende, göttliche Entrückung des Dichters. Ficino erklärt die Entrückung physiologisch über die *spiritus*, die Lebensgeister des Menschen, die aus dem Körper heraus und durch die Sphären nach oben gezogen werden. Diese Entrückung der Lebensgeister ist auch der Grund dafür, dass der entrückte Dichter selbst sich später oft nicht erinnern kann, wie er seine Verse geschrieben hat.

Wie genau dieser Prozess der Entrückung zu verstehen ist, kann ich hier nicht darstellen, wichtig ist jedoch, dass er bei Ficino eng mit magischen und astrologischen Vorstellungen verknüpft ist. Dazu gehört an erster Stelle Ficinos Theorie der Melancholie, das heißt die Vorstellung, dass Menschen mit einem melancholischen Temperament sich durch ihre geistigen Gaben besonders auszeichnen, wobei dieses melancholische Temperament seinerseits astrolo-

15 Zu Ficinos furor-Theorie vgl. stellvertretend für die ältere Forschung: Michael J. B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of His 'Phaedrus' Commentary, Its Sources and Genesis*, Berkeley u. a. 1984 (Publications of the UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies 21), 41–67; Noel L. BRANN, *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance. The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*, Leiden/Boston/Köln 2002 (Brill's Studies in Intellectual History 107), 82–107; Sebastiano GENTILE, *In margine all'epistola 'De divino furore' di Marsilio Ficino*, in: *Rinascimento* 23 (1983) 33–77; Ute OEHLIG, *Die philosophische Begründung der Kunst bei Ficino*, Stuttgart 1992 (Beiträge zur Altertumskunde 23), 51–83; Anne SHEPPARD, *The Influence of Hermias on Marsilio Ficino's Doctrine of Inspiration*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 43 (1980) 97–109.

gisch induziert ist. Diesen durch ihr melancholisches Temperament ausgezeichneten Menschen kann es dann bei günstigen astrologischen Voraussetzungen gelingen, sich durch bestimmte Rituale, zu denen Musik und dichterische Rezitation gehört, aber etwa auch das Verbrennen von Kräutern und der Genuss von Wein in homöopathischen Dosen, ihre Seele zeitweise von ihrem Körper zu befreien und dabei göttlicher Offenbarungen teilhaftig zu werden.

Diese Offenbarungen sind dann ihrerseits in ihrer Form dichterisch. In diesem Sinne sind etwa die „Orphischen Hymnen“, für deren Verfasser Ficino Orpheus hielt, oder die antiken Orakel in ihrer Verbindung von poetischer Form und theologischem Inhalt musterhaft. Sie selbst sind – als Dichtung – Ausdruck einer *theologia poetica* oder *prisca theologia*, das heißt einer poetischen Theologie oder einer Uroffenbarung, die vor der biblischen Offenbarung diese bereits vorweggenommen hat. Dichter und Prophet stehen damit in engster Nachbarschaft, denn, um es noch einmal zu betonen, derart enthusiastisch inspirierte Dichtung steht im Rang der biblischen Offenbarung, ob es sich dabei nun um heidnisch-antike Dichtung wie die „Orphischen Hymnen“, um die „Aeneis“ oder um explizit christliche Dichtung wie die „Göttliche Komödie“ Dantes handelt. Zum ersten Mal formuliert hat Ficino diese Lehre vom Enthusiasmus übrigens in einem Brief an einen zeitgenössischen Dichter, dessen Dichtungen darin ebenfalls auf einen solchen Enthusiasmus zurückgeführt werden.

Das stilistische Merkmal der ‚Dunkelheit‘, die schwere Verständlichkeit dieser Texte, eben ihre poetisch ‚verschleierte‘ Form wird dabei zum Signum ihrer enthusiastischen Herkunft. ‚Verschleiert‘ ist die Darstellung, weil sie sich auf einem höheren Niveau als dem bloß menschlichen bewegt. Wer unter Einfluss des Enthusiasmus dichtet, tut dies nicht in klaren, eindeutigen Worten, sondern in Metaphern und Gleichnissen, deren Bezug nicht immer zu erkennen ist. So enthält etwa die „Aeneis“, weil sie im Enthusiasmus inspiriert wurde, eine theologische Wahrheit, und die spezifisch poetische Form dieses Werkes ist Ausweis dieser seiner göttlichen Herkunft. Cristoforo Landino, der Kollege und Freund Ficanos, deutet in diesem Sinne die gesamte „Aeneis“ als ein Gleichnis für den Aufstieg der menschlichen Seele zu Gott.¹⁶

Im Gegensatz zu Melanchthons Auslegung der „Metamorphosen“ Ovids als einer gleichnishaften Darstellung menschlicher Verhaltensweisen, das heißt ihrer Auslegung als einem rein didaktischen, moralpädagogischen Gleichnis, gehen Ficino und Landino also davon aus, dass die „Orphischen Hymnen“ oder die „Aeneis“ göttlich inspiriert wurden. Der Gegensatz zwischen diesen beiden Formen der Auslegung könnte größer nicht sein, auch wenn sich beide, Melanchthon und Ficino, scheinbar desselben Prinzips, nämlich der Allegorese, bedienen. Ich betone diesen Gegensatz deshalb so stark, weil er in der Forschung immer wieder zugunsten der Allegorese als scheinbar einheitlichem Prinzip nivelliert worden ist.

Es ist jedoch ein fundamentaler Unterschied, ob die „Aeneis“ als Zeugnis göttlicher Offenbarung oder als Gleichnis menschlicher Verhaltensweisen verstanden wird. Es ist derselbe Unterschied, der den Dichter als einen Propheten, dem eine göttliche Entrückung zuteil geworden ist, von dem Dichter als einem Lehrer oder Moralpädagogen, der sich zur Vermittlung seiner Inhalte einer metrischen Form bedient, trennt. Insbesondere für das protestantische Schriftprinzip, das heißt für die Lehre, dass allein der Heiligen Schrift Offenbarungscharakter

16 Vgl. Cristoforo LANDINO, *Disputationes Camaldulenses*. A cura di Peter LOHE, Firenze 1980 (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Studi e Testi 6).

zukommt, stellt die neuplatonische Konzeption einer 'poetischen Theologie' eine Provokation dar. Entsprechend deutlich hat Melanchthon auch auf den Neuplatonismus reagiert. In seiner „Rede über Platon“ („Oratio de Platone“, 1538) heißt es, dass jene, die platonische Philosophie und biblische Offenbarung miteinander vermischten, schärfstens zu tadeln sind,¹⁷ und in seiner Rhetorik erklärt er die kabbalistischen und neuplatonischen Spekulationen zu *reinem Unsinn*.¹⁸

Ficinos neuplatonische Spekulationen waren Melanchthon bekannt, und damit bin ich bei meinem nächsten Schritt, nämlich dem Nachweis, dass der neuplatonische Dichtungsbegriff vor 1520 im deutschsprachigen Raum nicht nur überhaupt bekannt war, sondern seine Rezeption auch von einer überwältigend positiven Emphase getragen wurde. Diese Rezeption scheint an die Person von Konrad Celtis gebunden, wobei die Betonung hier auf „Person“ liegt, denn im Werk von Celtis lassen sich, wenigstens soweit ich sehe, nur einige schwache Spuren der Ficino-Rezeption ausmachen. Celtis aber hat im Zuge seiner italienischen Bildungsreise in Florenz Vorlesungen Ficinos gehört und später, nach seiner Rückkehr, *sodalitates* nach dem Muster der platonischen Akademie in Florenz gegründet. Er blieb auch nach seiner Rückkehr noch mit Ficino in Briefkontakt.¹⁹ Alle Autoren nun, die sich zum Enthusiasmus geäußert haben, standen auf die eine oder andere Art, als Freunde, Schüler, Kollegen oder Nachfolger, mit Celtis in Kontakt. Aus Raumgründen muss ich mich hier auf die beiden signifikantesten und aggressivsten Dokumente, die ich gefunden habe, die „Quaestio de poetis“ des Matthäus Lupinus Calidomius und die Schriften Jacob Lochers, beschränken.

Bei der „Quaestio de poetis“ des Matthäus Lupinus handelt es sich um eine Disputatio, die im Sommersemester 1497 in Leipzig abgehalten und noch drei Jahre später, 1500, gedruckt wurde. Lupinus verteidigt darin die gegen Platon gerichtete These, dass die Dichter in keinem Fall aus dem Staat auszuschließen seien.²⁰ Die „Quaestio“ ist in drei *articuli* unter-

- 17 Vgl. Philipp MELANCHTHON, Oratio de Platone, in: DERS.: *Opera omnia* Bd. 11, Sp. 413–425, hier Sp. 424. Gegen die ältere Forschung bestreiten Heinz SCHEIBLE, Reuchlins Einfluß auf Melanchthon, in: DERS.: Melanchthon und die Reformation, hg. v. Gerhard May und Rolf Decot, Mainz 1996 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 41), 71–97, hier 88–93, und Stefan RHEIN, Italia magistra orbis terrarum. Melanchthon und der italienische Humanismus, in: Humanismus und Wittenberger Reformation, hg. v. Michael BEYER und Günther WARTENBERG, Leipzig 1996, 367–388, hier 383, jeden neuplatonischen Einfluss auf Melanchthon. Vgl. dagegen LUDWIG, *Musenkult und Gottesdienst*, 18ff., der in der Musen-Allegorese Melanchthons einen neuplatonischen Einfluss ausmacht.
- 18 Philipp MELANCHTHON, *Elementa Rhetorices*. Grundbegriffe der Rhetorik, hg., übers. u. komm. v. Volkhard WELS, Berlin 2001 (Bibliothek der seltenen Texte 7), 178f.
- 19 Zu Celtis vgl. 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).
- 20 Matthäus LUPINUS CALIDOMIUS, Quaestio de poetis a re publica minime pellendis, in: Humanismus und Renaissance in den deutschen Städten und an den Universitäten, hg. v. Hans RUPPRICH, Leipzig 1935 (Deutsche Literatur 8.2), 268–275. Zu Lupinus vgl. dort die Einführung von RUPPRICH, 45f., und Gustav BAUCH, Geschichte des Leipziger Frühhumanismus mit besonderer Rücksicht auf die Streitigkeiten zwischen Konrad Wimpina und Martin Mellerstadt, Leipzig 1899, Ndr. Wiesbaden 1968 (Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 22), 59–66, mit einer ausführlichen Darstellung der gesamten Schrift, die mir leider nur in dem von Rupprich herausgegebenen Teil zugänglich war.

teilt. Der erste Artikel begründet, warum die Dichter „göttliche Seher“ (*divini vates*) genannt werden, der zweite Artikel erläutert die Enthusiasmus-Theorie und der dritte zeigt, dass echte Dichtung von Gott kommt.

Lupinus beginnt mit einer Definition von ‚vates‘, das er mit dem griechischen ‚Prophet‘ gleichsetzt, dem „Übersetzer der Gesetze und Orakel“. Ein Exeget der zukünftigen Schicksale ist der Seher (*vates*), dessen Name abgeleitet ist vom „Gesetzten“, vom „Recht“ (*fandum*), weil der Seher das Zukünftige weissagt, oder vom Flechten der Verse her, weil die Seher, „angehaucht vom göttlichem Wesen“, „vom Wahnsinn der Musen erfüllt“, das Zukünftige in Versen vorhersagen.²¹ Neben dieser allein schon äußerst signifikanten Verwendung des ‚vates‘-Begriffes – nur zum Vergleich: Mir ist der Begriff bei Melanchthon nie begegnet, dieser bedient sich immer des Begriffs ‚poeta‘ – versucht Lupinus in der Folge auch, den ‚poeta‘-Begriff aufzuwerten, indem er ihn mit „Schöpfer“ übersetzt und in dieser Hinsicht mit Gott gleichsetzt.²² Auch diese Metapher des Dichters als Schöpfer, die heute selbstverständlich scheint, muss in dieser Zeit provokant gewirkt haben.

Ein Dichter oder Seher im Sinne des Lupinus heißt deshalb nicht jeder, der Verse schreibt, sondern nur der, der *mit Unterstützung der Musen, das heißt von einer göttlichen Erregung des Geistes erfasst, Dichtungen ersinnt, wobei ich gute Dichtungen meine, aus denen der furor poeticus, das heißt ein Drang zum Sprechen und eine bestimmte Göttlichkeit des ingenium herausleuchtet.*²³ Zweierlei wird für einen „vollkommenen Dichter“ und „göttlichen Seher“ erfordert, Kenntnis der Dichtkunst und göttlicher Wahnsinn, und wem diese beiden fehlten, der nenne sich umsonst Dichter, denn seine Dichtungen werden keine Dauer haben.²⁴ Die Kenntnis der Dichtkunst könne sich jeder aneignen, fehle jedoch der *furor*, bleibe er ein bloßer Verseschmied oder *poetaster* wie die meisten.²⁵

Interessant sind die Beispiele, die Lupinus für solche enthusiastischen Dichter nennt. Unter ihnen finden sich die türkischen Derwische, die sich, so weiß Lupinus, im Zustand der Entrückung in rhythmisch gegliederter und stilistisch vollkommener Form äußern. Als Signum ihrer göttlichen Inspiration wertet Lupinus, dass ihre Äußerungen eher christliche als türkische Glaubenswahrheiten bestätigten, weshalb ihre eigenen Priester diese Weissagungen

21 LUPINUS, *Quaestio*, 268: „Pro quo principio sciendum, quod vates communis generis proprie antiqui vocabant, quos Graeci prophetas dicunt, id est antistites fanorum et oraculorum interpretes vel quasi vates, id est fatorum expositores a fando, quod futura farentur, sive quod fata praedicarent, vel a versibus viendis, id est connectendis, quia solebant afflati divino numine versibus contextis futura praedicere.“

22 LUPINUS, *Quaestio*, 268: „Et appellantur poetae, id est fictores vel factores a poio, quod est effingo, formo, facio. Inde est quod Graeci in eorum symbolo vocant deum poetam coeli et terrae.“

23 LUPINUS, *Quaestio*, 269: „Neque etiam accipitur poeta pro quolibet versus scribente, sed pro eo, qui Musarum auxilio, id est quadam divina mentis concitatione carmina componit, carmina inquam bona, e quibus furor poeticus, id est dicendi impetus et quaedam ingenii divinitas relucet, quae non pulchra solum, sed et dulcia sunt.“

24 LUPINUS, *Quaestio*, 269: „Ad poetam igitur perfectum et divinum vatem duo requiruntur: alterum est ars poetica, alterum divinus furor, ac nisi haec ambo alicui contingant, frustra se vel poetam asserit, vel poemata scribit, quoniam suum poema durable non est.“

25 LUPINUS, *Quaestio*, 269: „Nam si quis artem habet, quam quivis humano ingenio discere potest, nec habet furorem, is tantummodo versificator vel poetaster appellandus venit, poeta vero minime, et tales multis sumus.“

nicht zuließen.²⁶ Dies entspricht einem späteren Abschnitt der „Quaestio“, in dem Lupinus versichert, dass alle echten Dichter, die von Gott sangen, in allen Weltaltern nur den einen und einzigen Gott meinten, von Orpheus angefangen.²⁷ Weitere Beispiele sind Ennius, Dante sowie Freidank und Klingsor, der die Geburt der heiligen Elisabeth weissagte. Aus seiner eigenen Erfahrung berichtet Lupinus, dass er als Kind Zeuge wurde, wie ein analphabetischer Sattlermeister aus dem Stegreif metrisch gegliederte – also lateinische – Verse sprach.

Der dritte Teil²⁸ der „Quaestio“ – „Echte Dichtung kommt von Gott“ betitelt – setzt die Platon-Exegese fort, indem Lupinus die vier Zeichen referiert, an denen Platon göttliche Beseeltheit erkannte: erstens die Tatsache, dass die echten Dichter wie Orpheus, Homer, Hesiod und Pindar die Künste und Wissenschaften in ihren Werken umfassten, ohne sie je ausführlich studiert zu haben; zweitens, dass diese Dichter später oft ihre eigenen Werke nicht mehr verstünden; drittens, dass selbst die größte intellektuelle Anstrengung allein nicht ausreiche, große Dichtung zu erzeugen;²⁹ viertens, dass oft rohe und ungebildete Menschen plötzlich die größten Dichter seien, wie der Schafhirte Hesiod, König David oder etwa auch der heilige Franciscus, den Lupinus mit einem entsprechenden Zitat anführt.

Interessant ist, dass Lupinus auch diesen Punkt aus eigener Erfahrung bestätigt, denn Johannes Cuspinian, gekrönter Dichter, war in jungen Jahren sein Schüler, und obwohl dieser damals noch kaum Latein konnte, überragte er doch, in Prosa wie Vers, nicht nur seine Mitschüler, sondern auch ihn, seinen Lehrer. Völlig zu Recht sei Cuspinian deshalb von Kaiser Maximilian zum Dichter gekrönt worden, während er, sein Lehrer, im Staub der Schulen erstickte.³⁰

Mein zweites Beispiel für die Rezeption des Neuplatonismus ist Jacob Locher, der Nachfolger von Konrad Celtis auf dem Poetik-Lehrstuhl der Universität Ingolstadt. Wie Celtis in seiner „Ars versificandi“, so hat 1495 auch Jacob Locher in seiner „Extemporierten Rede über das Studium der menschlichen Wissenschaften und zum Lob der Dichter“ („Oratio de studio humanarum disciplinarum et laude poetarum extemporalis“) eine Begegnung mit Apollo und den Musen geschildert.³¹ Locher beschreibt, wie in einer schlaflosen Nacht plötzlich

26 LUPINUS, *Quaestio*, 270: „Proferunt nempe egregias sententias quamquam rudibus verbis et rhythmis sententiosis graves materias sub brevitate concludunt, quemadmodum nonnulli Turcharum religiosi, quos illi lingua sua Dermschler appellant, qui in raptu rhythmos proferre dicuntur suavis facundiae et facile mente retinendos magis Christianam quam Turcharum religionem confirmantes. Unde sacerdotes eorum eos non accipiunt asserentes illos in extasi constitutos non intellexisse, quid dicerent. Qui barbari poetae, tametsi nomen poetarum illustre tantamque dignitatem ferre non valent, poetica tamen utuntur.“

27 Vgl. BAUCH, *Geschichte des Leipziger Frühhumanismus*, 61, in seiner Paraphrase des zweiten, von Rupprich nicht herausgegebenen Teiles der „Quaestio“.

28 Der zweite Teil der „Quaestio“ ist der Frage gewidmet, was der „furo“ überhaupt ist und welche Arten es gibt. Da sich Lupinus hier auf eine Platon-Paraphrase (oder, wahrscheinlicher, eine Ficino-Paraphrase) beschränkt, übergehe ich den Abschnitt.

29 Lupinus lehnt sich hier eng an Ficinos „Theologia platonica“ an, vgl. Marsilio FICINO, *Théologie platonicienne de l’immortalité des âmes. Texte critique établi et traduit par Raymond MARCEL*, Paris 1964–70 (Les classiques de l’Humanisme. Textes 3,4,5), 196ff.

30 Vgl. LUPINUS, *Quaestio*, 275, Z. 12–19.

31 Vgl. Konrad CELTIS, Briefwechsel, gesammelt, hg. und erläutert von Hans RUPPRICH, München 1934 (Veröffentlichungen der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation. Humanistenbriefe 3), 398.

Apollo und die Musen an seinem Bett erscheinen. Apollo versichert ihm, er sei kein Gespenst und nicht gekommen, um ihm Angst zu machen, sondern um ihn mit seinem Geist zu erfüllen, also ihn enthusiastisch zu entrücken.³² Was dies genau bedeutet, erklärt Apollo mit folgenden Worten: *Denn keiner unter den anerkannten Dichtern dieses Jahrhunderts wäre gerühmt, keiner könnte für sich oder die Nachwelt ewige Denkmäler erschaffen, ohne daß er unsere allerheiligste Zustimmung hätte. Jenes haben wir Sokrates und Ion in der [platonischen] Akademie mitgeteilt: wie die heilige Dichtung und jener göttliche Wahnsinn nicht durch Regelkenntnisse und Übung, sondern in den Menschen durch göttliche Eingebung entsteht. Einen großen Dienst erweise ich dir also offensichtlich, wenn ich dich mit meinen Waffen in Feuer versetze und dich mit dem Wahnsinn des Pegasus erschüttere, damit dir, wenn du erst einmal über diesen bloß menschlichen Zustand hinausgegangen bist, erhabene Gedanken der Seele und die bedeutsamsten Betrachtungen der höheren und göttlichen Dinge zuteil werden. Wer nämlich glaubt, um mit Platon zu sprechen, ohne den Geist der Musen und ohne den göttlichen Wahnsinn ein Dichterseher (vates) werden zu können, ist eitel.*³³ Explizit heißt es später noch einmal, dass diese echten Dichter nicht von Regelkenntnis oder menschlichem Kunstverstand geleitet seien, sondern dass sie aus der Natur selbst heraus ihre Werke schüfen.³⁴

Ein zweiter Text Jacob Lochers, der hier von Interesse ist, ist der „Lasterhafte Vergleich des unfruchtbaren Maulesels und der Muse, die gerühmt wird als mit Anmut benetzt“ („Vitiosa sterilis mule/ ad Musam: roscida lepiditate predictam/ comparatio“, 1506).³⁵ Locher kehrt in diesem Text, der aufgrund seiner Grobheit zu relativer Berühmtheit gelangt ist, den Vergleich eines ungenannten Theologen von Muse und Maulesel zugunsten der Muse um. Die Musen

32 Vgl. Jacob LOCHER, *Oratio de studio humanarum disciplinarum et laude poetarum extemporalis*, Freiburg 1495. Zu Lochers „Oratio“ vgl. Günter HEIDLOFF, *Untersuchungen zu Leben und Werk des Humanisten Jacob Locher Philomusus (1471–1528)*, Diss. Münster 1975, 205–222.

33 LOCHER, *Oratio*, f. a3v: „Nemo etenim inter poetas huius seculi professo claret: qui sine numine nostri sacratissimi conventus sibi posterisve monumenta perennia conficere queat. Dictavimus illud in Academia Socrati et Joni: quemadmodum sacra poesis: et furor ille divinus non arte: neque exercitatio constaret: sed in animis hominum divinitus cresceret. Opere precium igitur facere videor: si te ardentius nostris telis: nostroque pegaseo furore perculserim, ut hanc humanam conditionem aliquando preteriens: sublimes animi sensus: gravissimasque rerum superiorum ac divinarum contemplationes depromeres. Quicumque enim: ut cum Platone loquar: sine pyeridum liquore furoreque divino se vatem esse existimat: inanis est.“

34 LOCHER, *Oratio*, f. b1v: „Hec est tandem secta tua: quamdiu exoptasti contemplari: hii sunt: quorum famam laudes et preconia passim per gymnasia resonas: hii sunt qui te a teneris unguiculis suum preconem rapsodumque habere voluerunt: hii sunt: quorum in pectore deus sedet et furor divinus: quo humana imbecillitate neglecta: sensus heroicos atque sublimes mirabili carminum contextu congerunt. Non arte neque artificio: non diutinis exercitationibus: non preceptis: sed ipsa nature bonitate constant: et valent. Poetarum enim beneficio factum est: ut quecunque preclare facta ac gesta sint: perpetuis litterarum monumentis iam iam quiescant. O vates altisonos: o superum candidissimos buccinatores: o sancte philosophie patronos: dum splendent stelle gelidus dum vertitur axis: et laudes vestre et preconia vestra manebunt.“

35 Teilabdruck in Joël LEFEBVRE, *Les fols et la folie. Etude sur les genres du comique et la création littéraire en Allemagne pendant la Renaissance*, Paris 1968, 402–412. Vgl. dazu dort 149–155, HEIDLOFF, *Untersuchungen*, 253–279, und Charles SCHMIDT, *Histoire littéraire de l'Alsace a la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle*, Paris 1879; Ndr. Amsterdam 1966, 57–67.

stammen von Jupiter ab, bewohnen die Sphären und inspirieren, von Apollo bewegt, den heiligen Wahnsinn der Dichterseher.³⁶

Nicht die Muse ist mit dem Maulesel zu vergleichen, sondern die scholastische Theologie, wie die beiden Holzschnitte demonstrieren, die dem Text beigegeben sind. Während der Dichter, im Kreis der Musen sitzend, mit dem Lorbeer bekränzt wird, fängt der scholastische Theologe, hinter einem Maulesel stehend, dessen Exkremente in einem Korb auf. Eine Elster, auf dem Rücken des Esels sitzend, verkörpert die leere Geschwätzigkeit des Theologen. Ein beigefügtes Epigramm schließlich spricht in aller noch wünschenswerten Deutlichkeit aus, dass die ganze scholastische Theologie soviel wert ist wie die Exkremente des Esels.

Dieses dichterische Selbstbewusstsein, diese enorme Aufwertung des Dichterberufes ist über die göttliche Inspiration legitimiert, die Locher für die Dichter in Anspruch nimmt. Das entscheidende ist dabei, dass er versucht, eine 'erbauliche' Theologie, wie sie etwa bei den Kirchenvätern begegnet, gegen die scholastische, begrifflich arbeitende Theologie des Mittelalters auszuspielen. Gerade die Erbaulichkeit der patristischen Theologie macht diese Theologie für Locher zu inspirierter, poetischer Theologie. Als eine solche erbauliche Theologie ist sie mit der antiken Dichtung vergleichbar.

Ausdrücklich und mehrfach wird die „heilige Dichtung“ als Quelle der Theologie bezeichnet. Homer, Musäus, Orpheus, Hesiod, Sophokles, Euripides, Vergil, Lukan, Ovid, Statius, Terenz, Plautus, alle vom *furor divinus* inspiriert, werden nicht nur als große Dichter, sondern als Theologen gerühmt, aus denen Aristoteles, Platon und Demokrit ihre Weisheit empfangen hätten. Dieser Dichtung gegenüber steht das fruchtlose, leere Geschwätz der Theologen, von Geltungssucht inspiriert, das sich in der Erörterung sinnloser Quaestiones erschöpft, wie etwa der, ob Adam im Paradies seine Notdurft verrichtet habe. Duns Scotus, Buridan, Ockham und eine Reihe weiterer solcher Theologen werden namentlich aufgeführt, ihnen gegenüber stehen wiederum die von Apollo inspirierten Kirchenväter. Der Maulesel der scholastischen Theologie habe keine Früchte getragen, die Muse dagegen habe Könige und Dichter hervorgebracht und David, Salomon, die Propheten und die Sibyllen inspiriert.

Diese Schrift Lochers ist vor allem deshalb von Interesse, weil sie mehrfach schärfsten Widerspruch herausgefordert hat, und damit sich hier die Fronten besonders klar herausarbeiten lassen. Der erste der Gegner Lochers ist der Theologe Georg Zingel, ein Kollege Lochers aus Ingolstadt und wahrscheinlich der unmittelbare Adressat der Satire. Er beließ es nicht bei einer literarischen Antwort, sondern betrat den offiziellen Klageweg und bezichtigte Locher in Rom der Häresie. In seiner Klageschrift hob er 24 Thesen der „Comparatio“ heraus, die ihm der Häresie verdächtig schienen, darunter an erster Stelle die These vom göttlichen Ursprung der Dichtung, die Zingel mit einem Verweis auf die Würde der Heiligen Schrift, die einzig als geoffenbart gelten dürfe, als häretisch bezeichnet.³⁷ Die vierte These wirft Locher Dämonenanrufung vor, denn als ein solcher müsse Apollo gelten; die fünfte verurteilt die

36 Vgl. Jacob LOCHER, *Vitiosa sterilis mule/ ad Musam: roscida lepiditate predictam/ comparatio*, Nürnberg 1506, f. A1v, ed. LEFEBVRE, *Les fols et la folie*, 402.

37 Die Thesen Zingels hat Joseph SCHLECHT, *Zu Wimphelings Fehden mit Jacob Locher und Paul Lang*, in: Festgabe Karl Theodor von Heigel, München 1903, 236–265, hier 243ff., in Regestform aus der Handschrift veröffentlicht. Die erste These zitiert ausführlich HEIDLOFF, *Untersuchungen*, 290.

Behauptung, die ersten Theologen seien Dichter gewesen, die sechste die Behauptung eines *furor divinus*, die zehnte die Behauptung, Orpheus habe zu Ehren des christlichen Gottes gedichtet, die dreizehnte, keiner habe sich im Geist ausgezeichnet, außer mit Hilfe Apollos, die zwanzigste und einundzwanzigste, David und Salomon seien von den Musen inspiriert gewesen.

Auf der Seite Zingels griff Jacob Wimpfeling in die Auseinandersetzung ein. In einer satirischen Beichte („Confessionale“) lässt er Locher seine eigenen Sünden beichten, darunter die des Hochmuts, die ihn als ein bloßes Mitglied der artistischen Fakultät (im Gegensatz zur höheren, theologischen) Fakultät befallen habe. Er sei nur ein gekrönter Dichter und habe also nur einen Grad in der Poetik, das heißt in der Kunst des Versifizierens (*ars metrificandi*), im Nacherzählen von heidnischen Fabeln, die die Lehrer in den Grundschulen alltäglich und bisweilen sogar schon die Schüler erklärten.³⁸ In einer zweiten Schrift, noch Jahre später verfasst („Contra turpem libellum Philomusi defensio theologiae scholasticae et neotericorum“, 1510), geht Wimpfeling ausführlicher auf die Argumente Lochers ein.³⁹

Die Lektüre der Dichter sei wegen ihrer Laszivität schädlich für die Jugend, die Philosophie und Theologie dagegen seien dem christlichen Glauben höchst notwendig. Bedauerenswert sei das Jahrhundert, das keine Männer wie Thomas von Aquin oder Duns Scotus aufzuweisen habe. Die Lektüre der Dichter diene nur dem Erwerb der lateinischen Sprache, deswegen sei die Dichtung die niederste der liberalen Künste, ja sie verdiene überhaupt kaum den Namen einer Kunst oder Wissenschaft, weil sie keine Beweise und Schlussfolgerungen bilden könne, wie es explizit gegen den italienischen Neuplatonismus heißt. Die Anrufung antiker Götter sei Götzenverherrlichung, die Musen sind die Töchter des Teufels. Diese Verurteilung gilt jedoch ausdrücklich nur für die heidnischen Dichter und diejenigen, die bloße Menschen als unsterbliche Götter in ihren Liedern anbeten. Daneben gebe es auch christliche Dichter, die Gott verherrlichen, die Laster abscheulich machen, die Tugend loben und große Männer ehren. Als unbedenklich in diesem Sinne bezeichnet Wimpfeling hier unter anderem Sebastian Brant und Eoban Hesse.

In dieser Auseinandersetzung zwischen Locher und Wimpfeling, die ich hier nur sehr grob skizzieren konnte, geht es nicht, oder zumindest nicht in erster Linie, um die Legitimität der antiken, heidnischen Dichtung mit einem größeren 'ästhetischen Eigenwert' gegenüber einer christlich Dichtung, die allein der moralischen Unterweisung dient. Und schon gar nicht geht es hier um einen Streit zwischen Scholastik und Humanismus, denn sowohl Wimpfeling wie Locher wären nach diesen Kriterien als Humanisten einzustufen. Sicher spielen das Heidentum und die Laszivität der antiken Dichtung, die sie nicht als Jugendlektüre geeignet erscheinen lässt, eine große Rolle, genauso wie die Möglichkeit, den Kult der Musen und die Anrufung antiker Gottheiten als Götzen- oder Dämonenanrufung auszuliegen. Aber das ist nicht der entscheidende Punkt. Was Wimpfeling und Zingel ablehnen, ist

38 Vgl. den ebenfalls nur handschriftlich überlieferten Text bei SCHLECHT, *Zu Wimpfelings Fehden*, 240–243, und LEFEBVRE, *Les fols et la folie*, 427–429.

39 Jacob WIMPFELING, *Contra turpem libellum Philomusi defensio theologiae scholasticae et neotericorum*, Straßburg 1510. Auszugsweise abgedruckt bei LEFEBVRE, *Les fols et la folie*, 413–429. Vgl. dazu HEIDLOFF, *Untersuchungen*, 295–301.

in allererster Linie die Aufwertung der Dichtung zu einer *sacra poesis*, einer *prisca theologia*, gleichrangig mit der biblischen Offenbarung. Und davon abhängig, in zweiter Linie, ist es die Annahme einer göttlichen Inspiration als solcher, die die Dichtung aus der Ordnung der anderen Wissenschaften und Künste heraus auf das Niveau einer Offenbarung hebt.

Wimpfeling – und in diesem Punkt folgt ihm eine ganze Reihe von Humanisten, darunter Erasmus und Melanchthon – ist nicht bereit, der Dichtung eine wie auch immer beschaffene Sonderrolle zuzugestehen. Für diese Humanisten ist die Dichtung eine insbesondere pädagogisch wertvolle Methode, moralische oder sonstige wissenschaftliche Inhalte zu vermitteln, nicht mehr und nicht weniger. Wenn sich der Dichter durch irgendetwas auszeichnet, so nicht durch eine wie auch immer geartete Inspiration, sondern durch höhere moralische Integrität oder ein größeres sprachliches Ausdrucksvermögen.

Der Enthusiasmus bei den Reformatoren

Melanchthons rein technischer, schulischer Begriff von Dichtung ist keine Selbstverständlichkeit. Wenn Melanchthon – und mit ihm die gesamte protestantische Tradition des 16. Jahrhunderts – die Dichtung als eine *ars rationalis* behandelt und sie als solche den anderen Künsten unterordnet, handelt es sich dabei um eine bewusste Abgrenzung von der neuplatonisch inspirierten Erhebung der Dichtung zu einer *theologia poetica*. Melanchthon schließt sich damit an das an, was man, in Abgrenzung von den platonisierenden Tendenzen, den konservativen, christlichen Humanismus⁴⁰ nennen könnte, in der Tradition von Jacob Wimpfeling, Sebastian Brant und selbstverständlich Erasmus.

Es stellt sich die Frage, warum Melanchthon und die Reformation sich diesem Dichtungsbegriff anschließen und nicht dem neuplatonischen. Dafür gibt es einige oberflächliche, meines Erachtens aber auch einen tiefer liegenden Grund, der das Wesen der protestantischen Theologie selbst betrifft, nämlich das Schriftprinzip.⁴¹ Luthers grundlegende reformatorische Ent-

40 Zum Begriff des 'christlichen Humanismus' vgl. Wilhelm KÜHLMANN, Poeten und Puritaner. Christliche und pagane Poesie im deutschen Humanismus. Mit einem Exkurs zur Prudentius-Rezeption in Deutschland, in: Pirckheimer-Jahrbuch 8 (1993) 149–180, und LUDWIG, *Musenkult und Gottesdienst*. Der Begriff des 'christlichen Humanismus' allein ist insofern missverständlich, als natürlich auch die platonisierenden Autoren dem Humanismus zuzurechnen sind. Das Epitheton 'konservativ' dient insofern der Unterscheidung von den radikaleren Positionen der platonisierenden Autoren.

41 Die folgende Darstellung der lutherischen Theologie, auf die ich wegen der Implikationen des protestantischen Schriftprinzips für den Begriff der dichterischen Inspiration nicht verzichten kann, ist äußerst rudimentär und wird keinen theologischen Ansprüchen gerecht. Zu Luthers Schriftverständnis vgl. stellvertretend Gerhard EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Tübingen ³1991, und Siegfried RAEDER, *Grammatica Theologica. Studien zu Luthers Operationes in Psalmos*, Tübingen 1977 (Beiträge zur historischen Theologie 51), vor allem 8–80. Zu Luthers Geistverständnis und der Lehre vom inneren Wort vgl. stellvertretend Ernst KINDER, *Zur Lehre vom Heiligen Geist nach den lutherischen Bekenntnisschriften*, in: Fuldaer Hefte 15 (1964) 7–38; Karl-Heinz ZUR MÜHLEN, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972 (Beiträge zur historischen Theologie 46); Heiko A. OBERMAN, *Simul gemitus et raptus. Luther und die Mystik*, in: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, hg. von Ivar ASHEIM,

deckung besteht bekanntlich in der Rechtfertigungslehre, das heißt in der Behauptung, dass der Mensch allein durch den Glauben an die Gnade, die dem Menschen durch den Tod Christi zuteilgeworden ist, vor Gott gerechtfertigt ist, also von seinen Sünden freigesprochen wird. Nicht eigene Tätigkeit oder eigene Werke können ihm die Freisprechung von seinen Sünden erkaufen, wie es die katholische Tradition will, sondern nur der Glaube an den Tod Christi als heilsvermittelndes Geschehen. Diese Rechtfertigung als zentrales Element der protestantischen Theologie ist an die Bibel gebunden, denn allein durch diese – genauer: durch das Neue Testament – erfährt der Mensch von der Gnade Gottes und dem Tod Christi.

Die Heilsvermittlung ist an das Wort des Neuen Testaments gebunden, und dieses Wort vom Tod Christi ist deshalb von großer Bedeutung, denn an ihm hängt das Heil des Menschen. Deswegen muss die Bibel in die Volkssprache übersetzt und jedem Menschen zugänglich gemacht werden, deswegen muss dieses Wort Gottes von den Kanzeln in der Volkssprache gepredigt werden und deshalb muss allein dieses Wort die Grundlage der Theologie bilden. Anders als für die katholische Tradition ist die protestantische Theologie aus diesem Grund von Anfang an mit der Auslegung der Bibel verknüpft. Alles andere, aus dem die mittelalterliche Theologie geschöpft hatte – die Kirchenväter, die Konzilien, die heidnisch antike Philosophie –, muss sich vor dem Wort der Bibel legitimieren. Was davor nicht bestehen kann, wie etwa das Amt des Papstes, die Marien- und Heiligenverehrung, die Mönchsorden, der Zölibat, die lateinische Liturgie, die Ohrenbeichte oder der Ablass, wird verworfen und abgeschafft. Das Christentum muss auf der Grundlage der Bibel reformiert, das heißt in seinen ursprünglichen Zustand zurückversetzt werden.

Damit kommt der Auslegung der Bibel eine bis dahin unbekannte Bedeutung zu, denn sie allein soll zur Grundlage des Glaubens und Lebens werden. Das Wort des Evangeliums vom Tod Christi und der dadurch vermittelten Gnade muss im Glauben angenommen werden, um seine rechtfertigende, das heißt heilsvermittelnde Wirkung zu entfalten. Die entscheidende Frage, wie genau der rechtfertigende Glaube, der allein das individuelle Heil vermittelt, im Menschen zustande kommt – das heißt, mit anderen Worten, warum manche Menschen glauben und andere nicht, obwohl doch alle das Evangelium lesen oder in der Predigt hören können –, beantwortet Luther mit der Unterscheidung von „äußerem“ und „innerem Wort“, wobei der Heilige Geist das vermittelnde Element ist. Der Heilige Geist benützt das äußere Wort des Evangeliums, um das innere Wort als Erleuchtung im Glauben zu wirken, und diese innerliche Erleuchtung findet nun eben nicht bei allen statt, die das äußere Wort hören.

Das innere Wort, das Wirken des Heiligen Geistes, ist damit an das äußere Wort des Evangeliums gebunden, das heißt, es kann keinen Glauben und keine Rechtfertigung vor Gott und damit keine Erlösung geben, es sei denn durch die Vermittlung des Evangeliums. Ein unmittelbarer Bezug zu Gott, wie ihn auf der einen Seite etwa Mystiker oder Propheten,

Göttingen 1967, 20–59; Miika RUOKANEN, *Doctrina divinitus inspirata. Martin Luther's Position in the Ecumenical Problem of Biblical Inspiration*, Helsinki 1985 (Publications of Luther-Agricola Society B14). Eine sehr gute Einführung bietet der Art. „Geist/ Heiliger Geist/ Geistesgaben IV.5: Pneumatologische Neuorientierung in Reformation und früher Neuzeit“ von Wolf-Dieter HAUSCHILD, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. v. Gerhard KRAUSE u. Gerhard MÜLLER, Berlin u. a. 1976–2004.

oder, auf der anderen Seite, wie ihn die katholische Kirche allein durch ihre Tradition zu besitzen glaubt, ist damit ausgeschlossen. Der einzige Weg zu Gott führt über die Kenntnis des Evangeliums: *So nu Gott seyn heyliges Euangelion hat auslassen gehen, handelt er mit uns auff zweyerley weyse. Eyn mal eusserlich, das ander mal ynnerlich. Eusserlich handelt er mit uns durchs mündliche wort des Euangelij und durch leypliche zeychen, alls do ist Tauffe und Sacrament. Ynnerlich handelt er mit uns durch den heyligen geyst und glauben sampt andern Gaben. Aber das alles, der massen und der ordenung, das die eusserlichen stucke sollen und müssen vorgehen. Und die ynnerlichen hernach und durch die eusserlichen komen, also das ers beschlossen hat, keinem menschen die ynnerlichen stuck zu geben on durch die eusserlichen stucke.*⁴²

Dieses Insistieren auf der Priorität des äußeren Wortes als notwendiger Grundlage für die Vermittlung des inneren Wortes und des Heiligen Geistes ist in diesem Zitat schon polemisch gegen diejenigen gewendet, von denen Luther sich von Anfang an genauso stark herausgefordert sah wie von der katholischen Kirche, nämlich die Spiritualisten oder, wie Luther selbst sie nennt, die *himmlischen Propheten* oder *Schwärmer*, die *Wiedertäufer*, zu denen für Luther, um nur die bedeutendsten Namen zu nennen, Andreas Karlstadt, Thomas Müntzer, Caspar von Schwenckfeld oder Sebastian Franck gehören.⁴³ Das einigende Band dieser in sich höchst divergenten Gruppe ist die Priorität des Geistes vor der Heiligen Schrift, im Unterschied eben zum protestantischen Schriftprinzip.

Charakteristisch für diese Spiritualisten ist die Behauptung einer direkten Verbindung zwischen Gott und Mensch, sei es in mystischer Form durch Einswerdung mit Gott, sei es in prophetischer Form durch Offenbarungen oder Gesichte. Gegenüber diesen 'Geistesgaben' werden die äußeren Heilmittel, wie die Heilige Schrift und die Sakramente, abgewertet. Für eine Kirche als solche gibt es im Grunde keine Funktion mehr, denn die unmittelbare spirituelle Verbindung zu Gott definiert den Heilsweg als einen individualistischen, der per se von

42 Martin LUTHER, Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament, in: DERS., Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff., Bd. 18, 37–214, hier 136.

43 Zu Luthers Auseinandersetzung mit den Schwärmern vgl. stellvertretend Alois Maria HAAS, Der Kampf um den Heiligen Geist. Luther und die Schwärmer, Freiburg Schweiz 1997 (Wolfgang Stammerl Gastprofessur für germanische Philologie 7); Wilhelm MAURER, Luther und die Schwärmer, in: DERS., Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, hg. v. E.-W. KOHLS u. G. MÜLLER, Göttingen 1970, Bd. 1, 103–133; Günter MÜHLFORDT, Luther und die „Linken“. Eine Untersuchung seiner Schwärmertheologie, in: Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung, hg. v. Günter VÖGLER, Berlin 1986, 325–345. Allg. zum Spiritualismus und 'Schwärmertum' in der Reformation unter den hier wichtigen Aspekten vgl. stellvertretend Gustav Adolf BENRATH, Die Lehre der Spiritualisten, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hg. v. C. ANDRESEN, Göttingen 1980, Bd. 2, 560–610; Berndt HAMM, Geistbegabte gegen Geistlose: Typen pneumatologischen Antiklerikalismus. Zur Vielfalt der Luther-Rezeption in der frühen Reformationsbewegung, in: Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe, hg. v. P. A. DYKEMA und H. A. OBERMAN, Leiden 1994 (Studies in Medieval and Reformation Thought 51), 379–440; Thomas KAUFMANN, Nahe Fremde. Aspekte der Wahrnehmung der „Schwärmer“ im frühneuzeitlichen Luthertum, in: Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionale Pluralität, hg. v. KASPAR v. GREYERZ u. a., Gütersloh 2003 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201), 179–241; sowie die Art. „Schwärmer“ von Volker LEPPIN und „Spiritualismus“ von Robert EMMET McLAUGHLIN in der *Theologischen Realenzyklopädie* und den Art. „Verzückung, Enthusiasmus, Schwärmerei“ von Karl THIEME in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, begr. v. J. J. HERZOG, hg. v. A. HAUCK, Leipzig 1896–1913.

der institutionellen Vermittlung durch das Wort unabhängig ist. Für das Amt der Predigt, das für Luther eine so zentrale Bedeutung hat, gibt es bei den Spiritualisten keine Verwendung.

Zwischen diesem Spiritualismus auf der linken und dem Katholizismus auf der rechten Seite sah Luther sich selbst in der Mitte stehen. Die Katholiken haben die Kirche zu einer bloßen 'Mauerkirche' gemacht, die durch nichts zusammengehalten wird als äußerliche Rituale, die Spiritualisten dagegen entwerten alles Äußere gänzlich und wollen nur noch die individuelle Geistbeseeltheit gelten lassen. Die Katholiken entwerten die Schrift, indem sie die Autorität für die Auslegung der Schrift in die kirchliche Tradition und in das Lehramt des Papstes legen, die Spiritualisten entwerten die Schrift zugunsten unmittelbarer Offenbarungen des Geistes. In der Mitte steht, so die Selbstwahrnehmung Luthers, das protestantische Schriftprinzip, das die Vermittlung des Heiligen Geistes an das äußere Wort des Evangeliums bindet.

Dieser Bindung Gottes an das Wort des Evangeliums entspricht auf der anderen Seite die Tatsache, dass für Luther mit dem Tod Christi jede unmittelbare Offenbarung Gottes und jede Prophetie an ihr Ende gekommen ist. Die Begründung dafür ist ganz einfach die Tatsache, dass mit dem Tod Christi eben alle Versprechen des Alten Testaments eingelöst sind. Im Tod Christi hat sich die Gnade Gottes erfüllt, deswegen ist weitere Prophetie oder Offenbarung weder möglich noch nötig. Genauer gesagt ist das Ende aller Prophetie für Luther mit dem Pfingstereignis gekommen, mit dem Auftrag an die Apostel, die Botschaft von Christi Tod in die Welt hinauszutragen. In der Existenz des Neuen Testaments als diesem 'lebendigen Wort' Gottes liegt also letztlich schon die Tatsache begründet, dass mit ihm jede unmittelbare Offenbarung Gottes verstummt ist.

Diese Lutherische Lehre vom Verstummen aller Prophetie richtet sich gleichermaßen gegen die Spiritualisten wie gegen die mit den Aposteln legitimierte Lehrautorität des Papstes und der Konzilien, denen Luther mit diesem Argument jeden privilegierten Zugang oder gar die Unfehlbarkeit bestreitet. Alle Prophetie und Offenbarung ist mit dem Pfingstereignis beendet, die Bibel ist das einzige Zeugnis, das die Menschen von Gott haben, eine unmittelbare Offenbarung ist nicht mehr möglich, weil Gott alles gesagt hat, was die Menschen wissen müssen. Die Bibel ist damit natürlich auch die einzige Berufungsinstanz, die nach Christi Tod noch möglich ist. Alle theologischen Behauptungen müssen aus der Bibel zu begründen sein, der Papst hat sich vor ihr genauso zu legitimieren wie die Spiritualisten. Die Schrift ist das einzige Maß, vor dem sich jede Theologie rechtfertigen muss.

Wenn für Luther jede Art von Erkenntnis allein durch die Schrift vermittelt sein kann, wenn es seit dem Pfingstereignis keine Art von unmittelbarem Eingriff Gottes in das Weltgeschehen mehr gegeben hat, dann wird Luther selbstverständlich auch einer so weltlichen und in seinen Augen so geringwertigen Figur wie dem Dichter jede Art der Inspiration bestreiten. Deswegen ist ein dichterischer Enthusiasmus grundsätzlich ausgeschlossen. Wer enthusiastische Erfahrungen gemacht hat, wie etwa die erwähnten Spiritualisten, hat nicht Gott gehört, sondern den Teufel, und das ist für Luther keine Metapher. Inspirierte, enthusiastische Dichtung ist in der protestantischen, orthodox lutherischen Tradition teuflische Dichtung, und dieses Verdikt bleibt bis ins 18. Jahrhundert hinein gültig.

Dabei ist die eigentliche Pointe, dass, ausgehend von Melanchthon, der Begriff, der sich bei den Protestanten für diese spiritualistischen Ketzereien etabliert, tatsächlich der Begriff des Enthusiasmus ist. In der „Apologie der Confessio Augustana“ verwendet Melanchthon

1531 diesen Begriff zum ersten Mal: *Es ist wichtig, das Amt des Wortes [also die Predigt] mit jeder Art von Lob zu ehren, gegen die Fanatiker, die träumen, daß der Heilige Geist nicht durch das Wort gegeben werde, sondern aufgrund ihrer eigenen Vorbereitungen, wenn sie sich müßig und stumm in eine dunkle Ecke setzen und auf Erleuchtung warten, wie es einst die Enthusiasten lehrten und heute die Wiedertäufer.*⁴⁴ Die „Vorbereitungen“ und das „In-der-Ecke-Sitzen“, von denen hier die Rede ist, sind eine Polemik gegen die spiritualistischen Versuche, durch irgendwelche Formen von Askese oder Meditation göttliche Offenbarungen zu erhalten, das heißt die Vermittlung des Heiligen Geistes durch menschliche Vorkehrungen erzwingen zu wollen.

Interessanterweise verzichtet die zeitgenössische deutsche Fassung der „Apologie“ an dieser Stelle noch auf den Begriff ‘Enthusiasten’ und erwähnt nur die „Wiedertäufer“,⁴⁵ ganz offensichtlich deswegen, weil der Begriff ‘Enthusiast’ einem kirchengeschichtlichen, gelehrten Kontext entstammt und man davon ausgeht, dass der nicht lateinisch gebildete, deutschsprachige Leser damit nichts anfangen kann. Dies ändert sich jedoch schnell, nachdem auch Luther den Begriff übernommen hat. Während Luther sich in seinen frühen Schriften noch vor allem der Begriffe Schwärmer und Schwärmerei bediente – oder die Spiritualisten, wie die deutsche Fassung der „Apologie“ unter die Wiedertäufer subsumierte –, verwendet auch er ab 1531 den Begriff des Enthusiasmus, um jede Art von Abweichung vom Schriftprinzip als Ketzerei zu diffamieren. Die Belege sind zahllos, ich zitiere hier nur eine besonders einflussreiche Passage aus den „Schmalkaldischen Artikeln“ aus dem Jahr 1537: *Und in diesen Stücken, so das mündlich, äußerlich Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben! daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichem Wort, damit wir uns bewahren fur den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, ohn und vor dem Wort den*

44 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 2., verbesserte Aufl., Göttingen 1952, 294: „Ac prodest, quantum fieri potest, ornare ministerium verbi omni genere laudis adversus fanaticos homines, qui somniant spiritum sanctum dari non per verbum, sed propter suas quasdam praeparationes, si sedeant otiosi, taciti, in locis obscuris, expectantes illuminationem quemadmodum olim <enthusiastai> docebant et nunc docent Anabaptistae.“ Zur Rückführung des Begriffes auf Melanchthon vgl. auch die Angaben *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 454, Anm. 1.

45 Vgl. die Übersetzung in *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 294: „Dieweil nu solchs sehr tröstlich ist, so wir wissen, daß Gott durch Menschen und diejenigen, so von Menschen gewählt sind, predigen und wirken will, so ist gut, daß man solche Wahl hoch rühme und ehre, sonderlich wider die teuflischen Anabaptisten, welche solche Wahl samt dem Predigtamt und leiblichen Wort verachten und lästern.“ Auch die „Confessio Augustana“ (1530) selbst hatte die Spiritualisten noch unter die Wiedertäufer subsumiert, vgl. *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 58: „Damnant Anabaptistas et alios, qui sentiunt spiritum sanctum contingere hominibus sine verbo externo per ipsorum praeparationes et opera.“ In der „Confessio Augustana variata“ (1540) heißt es schließlich, vgl. Philipp MELANCHTHON, *Confessio Augustana variata*, in: DERS., *Werke in Auswahl*, Bd. 6, hg. v. Robert STUPPERICH, Gütersloh 1955, 12–79, hier 17: „Damnantur item phanatici spiritus, qui fingunt Spiritum sanctum dari, aut efficacem esse sine verbo Dei. Et ob eam causam contemnunt ministerium Evangelii et Sacramentorum, et querunt illuminationes sine verbo Dei et extra Evangelium, atque ita abducunt animos a verbo Dei, ad proprias opiniones, quod est perniciosissimum. Tales olim fuerunt Manichaei, Enthusiastae et nunc sunt Anabaptistae. Huiusmodi furores constanter damnamus, abolent enim verum usum verbi Dei et falso somniant sine verbo Dei accipi Spiritum sanctum, et freti suis opinionibus comminiscuntur impia dogmata, et efficiunt infinitam dissipationem.“

Geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens, wie der Müntzer tät und noch viel tun heutigs Tages, die zwischen dem Geist und Buchstaben scharfe Richter sein wollen und wissen nicht, was sie sagen oder setzen; denn das Bapstum auch eitel Enthusiasmus ist, darin der Bapst rühmet, 'alle Rechte sind im Schrein seines Herzen' und, was er mit seiner Kirchen urteilt und heißt, das soll Geist und Recht sein, wenn's gleich über und wider die Schrift oder mündlich Wort ist. Das ist alles der alte Teufel und alte Schlange, der Adam und Eva auch zu Enthusiasten machte, vom äußerlichen Wort Gotts auf Geisterey und eigen Dünkel führet und tät's doch auch durch andere äußerlich Wort, gleichwie auch unsere Enthusiasten das äußerliche Wort verdammen und doch sie selbs nicht schweigen, sondern die Welt voll plaudern und schreiben, gerade als könnte der Geist durch die Schrift oder mündlich Wort der Apostel nicht komen.⁴⁶

Hier sind tatsächlich alle Gegner Luthers dem Verdikt des Enthusiasmus verfallen, ja sogar der Sündenfall kann auf enthusiastische Verirrung zurückgeführt werden, insofern Adam und Eva nicht auf das Wort Gottes gehört haben, sondern auf die Einflüsterungen des Teufels. Den Papst, der sich mit seiner Berufung auf die kirchliche Tradition von der Schrift entfernt, kann Luther genauso des Enthusiasmus bezichtigen wie Thomas Müntzer mit seiner Berufung auf unmittelbare prophetische Offenbarungen. Wer sich von der Schrift entfernt, der verfällt dem Teufel, das ist das Prinzip dieser Verketzerung.

Es stellt sich die Frage, wie genau Melanchthon 1531 darauf verfallen ist, den Begriff 'Enthusiasmus' für die spiritualistischen Ketzereien zu verwenden. Wie die bereits zitierte Stelle aus der „Apologie“ zeigt – darin heißt es *wie einst die Enthusiasten* –, übernimmt Melanchthon den Begriff nicht aus einem philosophischen, neuplatonischen Kontext.⁴⁷ Seine Quelle ist vielmehr die häresiologische Literatur der alten Kirche. Schon dort nämlich sah sich die entstehende Kirche beständig von Spiritualisten und umherziehenden Propheten herausgefordert und hatte für diese den Begriff der 'Enthusiasten' geprägt. Da sich eine solche Sektenbezeichnung nicht besonders häufig findet, lässt sich sogar die genaue Quelle Melanchthons ermitteln, nämlich die „Historia tripartita“ Cassiodors, die Beatus Rhenanus erst 1523 neu herausgegeben hatte.⁴⁸ Hier findet sich eine ausführliche Polemik gegen einige als

46 *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 453f.

47 Der Begriff taucht bei Melanchthon allerdings schon 1525 in einem Brief an Camerarius auf, hier noch nicht so deutlich negativ besetzt, vgl. MELANCHTHON, *Briefwechsel* Nr. 387, Z. 12ff. Der Verweis auf Porphyrios an dieser Stelle zeigt, dass Melanchthon nicht nur die häresiologische, sondern auch die neuplatonische Konnotation des Begriffes bekannt ist. Dies bestätigt die Annahme, dass erst die Auseinandersetzung mit den Spiritualisten den Begriff negativ konnotierte.

48 *Autores historiae ecclesiasticae. Eusebii Pamphili Caesariensis libri IX. Ruffino Interprete. Ruffini Presbyterii Aquileiensis, libri duo. Recogniti ad antiqua exemplaria latina per Beat. Rhenanum. Item ex Theodorito Episcopo Cyrensi, Sozomeno et Socrate Constantinopolitano libri XII versi ab Epiphanio Scholastico, abbreviati per Cassiodorum Senatorem, unde illis Tripartitae historiae vocabulum*, Basel: Froben 1523. Dort heißt es (Cassiodor: *Historia tripartita* 7.11) S. 492: „Vocantur autem et alia appellatione <enthusiastai>. [Marginalie: <enthusiastai>, hoc est, afflati et divini] Hii enim cuiusdam daemonis operationem expectant, et hanc sancti spiritus praesentiam arbitrantur. Qui vero integro huius rei languore participantur, aversantur operationem manuum velut malam, somnoque semetipsos tradunt, et somniorum phantasias, prophetias appellant. Huius haereseos fuerunt principes Dadoes et Sabas, et Adelphius, Hermas, et Symcones, et alii qui ab ecclesiastica quidem nequaquam communione

‘Enthusiasten’ diffamierte Spiritualisten und Propheten, die sich unmittelbarer Geistesoffenbarungen gerühmt hatten.

Mit dieser Begriffsprägung Melanchthons und dem Schriftprinzip Luthers wird das Schicksal des poetischen Enthusiasmus und der Inspiration des Dichters über zwei Jahrhunderte hinaus bestimmt. Der technische Dichtungsbegriff Melanchthons ist keineswegs eine Tradition, die Melanchthon einfach nur übernimmt, sondern dieser technische Begriff der Dichtung resultiert unmittelbar aus den Grundlagen der reformatorischen Theologie. Für einen überzeugten Lutheraner kann es neben der Bibel keine anderen Quellen der Offenbarung geben. Dichtung, die von sich behauptet, inspiriert zu sein, ist teuflische Dichtung.

Nachdem eine unmittelbare Inspiration aus theologischen Gründen ausgeschlossen ist, fragt sich, wie Melanchthon mit dem antiken Enthusiasmus umgeht, der in der antiken Dichtung allenthalben begegnet. Melanchthons Strategie besteht darin, dichterischen Enthusiasmus und Inspiration konsequent auf eine angeborene Begabung zu reduzieren, die zwar mittelbar astrologisch bedingt ist, jede unmittelbare Offenbarung aber ausschließt. Mit anderen Worten: Man kann als Dichter geboren sein, ohne deshalb einen irgendwie privilegierten Zugang zu Gott zu haben. Man könnte diesen Prozess als einen der ‘Naturalisierung’ des *furor poeticus* bezeichnen, indem hier ein ehemals religiöser Begriff physiologisch, als angeborene Begabung, umgedeutet wird. In einem Brief an Eoban Hesse aus dem Jahr 1537 schreibt Melanchthon in diesem Sinne: *Ich bin jedenfalls der Meinung, dass die Dichtkunst wie die übrige musische Kunst den Menschen ursprünglich geschenkt wurde, um die Formen der Gottesverehrung zu erhalten. Und weil jenes Vermögen, ein Gedicht zu verfassen, ohne jeden Zweifel eine himmlische Bewegung ist, [coelestis motus ist der lateinische Begriff, das bezieht sich auf die astrologisch und damit letztlich göttlich verursachte Begabung des Dichters] kommt es besonders den Dichtern zu, dieses Vermögen dafür einzusetzen, göttliche Dinge zu veranschaulichen.*⁴⁹

Diese Stelle entfaltet ihre eigentliche Bedeutung erst vor dem Hintergrund der Polemik gegen den Enthusiasmus, denn erst vor diesem Hintergrund wird das polemische Potential deutlich, das in der Unterordnung der Dichtung unter die Theologie und in der Definition des dichterischen Vermögens als einer bloßen Begabung steckt. Dichtung erzeugt keine theologischen Inhalte, sondern sie illustriert diese nur, sie ist ein Mittel der Gottesverehrung und

recesserunt, dicentes divinum cibum nihil nec prodesse nec laedere [...]“ Vgl. auch die deutsche Übersetzung: Chronica der Alten Christlichen kirchen auß Eusebio/ Ruffino/ Sozomeno/ Theodoro/ Tertulliano/ Justino/ Cypriano/ und Plinio/ durch D. Caspar Hedio verteutscht, Straßburg 1530, f. 193v: „Enthusiaste/ das ist geistler oder verzuckte.“ KAUFMANN, *Nahe Fremde*, 186 Anm. 24, hat auf diese Herkunft bereits hingewiesen.

49 Vgl. MELANCHTHON, *Opera omnia* Bd. 3, Sp. 394. Übersetzung nach WENIG, *Melanchthons Gedichte*, 180f., und LUDWIG, *Musenkult und Gottesdienst*, 44. Ähnlich äußert sich Melanchthon auch in einigen Gedichten, vgl. die Übersetzungen bei WENIG, *Melanchthons Gedichte*, 193ff. Zum Verhältnis von Melanchthon und Hessus sowie dem Psalter als Modell der Dichtung vgl. Gerlinde HUBER-REBENICH, Der lateinische Psalter des Eobanus Hessus und das Ideal der ‘docta pietas’, in: *Die Musen im Reformationszeitalter*, hg. v. Walther LUDWIG, Leipzig 2001 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 1), 289–303, und Stefan RHEIN, Philipp Melanchthon und Eobanus Hessus, Wittenberger Reformation und Erfurter „Poetenburg“, in: *Erfurt. Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Ulman WEISS, Weimar 1995, 283–295.

keine Form der Offenbarung. Die Rolle der Dichtung ist damit in jeder Hinsicht eine dienende, sie ist eine erbauliche Form, die der Dichter theologischen Inhalten gibt.

Eoban Hesse selbst ist sich als Dichter dieser Rolle bewusst und weist jede Art von Enthusiasmus oder göttlicher Entrückung weit von sich. In einer Kontrafaktur von Ovid, „Ars amatoria“ 3.549 f. und „Fasti“ 6.5“, wo Ovid von sich selbst sagt: *Es ist ein Gott in uns, und Umgang haben wir mit dem Himmel, und von den Stätten des Äthers kommt der Anhauch zu uns*,⁵⁰ schreibt Eoban Hesse: *Nicht ein Gott, wie Ovid ihn besang, ist in uns, unser Herz glüht von Christus, nicht von Phoebus. In euch ist Pluto [also der Teufel] und ihr glüht von jenem erregt, dieser Geist ist aus der Unterwelt gekommen*.⁵¹ Inspiration ist teuflisch, Dichtung geht nur auf eine Begabung zurück und unterscheidet sich darin nicht von jedem anderen menschlichen Vermögen.

Diese Vorgaben halten sich bis ins 18. Jahrhundert hinein. Ich gebe dafür abschließend nur kurz einige besonders signifikante Belege. Martin Opitz weiß in seiner „Deutschen Poeterey“ aus dem Jahr 1624 nicht mehr, was der platonische *furor* überhaupt ist oder war und versteht ihn ganz selbstverständlich als bloße Begabung, als Gegensatz zur *blödigkeit*: *Wo diese natürliche regung ist/ welche Plato einen Göttlichen furor nennet/ zum vnterscheide des aberwitzes oder blödigkeit/ dürfen weder erfindung noch worte gesucht werden [...]*.⁵² Diese unmittelbar in der Tradition von Melanchthon stehende Naturalisierung des Enthusiasmus prägt das gesamte 17. Jahrhundert. Bei Magnus Daniel Omeis und Daniel Georg Morhof wird der Enthusiasmus zu einer Metapher für die besonders lebhafteste Phantasie, die den Dichter auszeichnet. Omeis verwendet die Begriffe ‘Natur’, ‘Phantasie’ und ‘Enthusiasmus’ annähernd synonym, wenn er auf die Frage, welche Charaktereigenschaften ein Dichter haben müsse, antwortet: *eine gute Natur, muntere Phantasie, und ein feuriger enthusiasmus*,⁵³ und Morhof antwortet auf eine ähnliche Frage: *Der Trieb der Natur/ oder/ wie ihn die Poeten nennet/ der enthusiasmus, ist das vornehmste in dieser Sache*.⁵⁴

In beiden Fällen hat der Enthusiasmus seine religiöse Bedeutung so sehr verloren, dass er in die Poetiken wieder aufgenommen werden kann, ohne Angst haben zu müssen, damit häretische Forderungen aufzustellen. So heißt es bei Morhof an der zitierten Stelle weiter: *Dieser enthusiasmus ist etwas/ das von einer sonderlichen Glückseligkeit der Natur kömpt/ und*

50 OVID, *Ars amatoria* 3.549 f.: „Est deus in nobis, et sunt commercia caeli, | Sedibus aetheriis spiritus ille venit.“ Übersetzung nach OVID, *Die Liebeskunst*. Lat. u. Dt. v. Friedrich Walter LENZ, Berlin 1969 (Schriften und Quellen der alten Welt 25).

51 Helius Eobanus HESSUS, *Operum farragines duae*, Frankfurt 1564, 370: „Est deus in nobis, non qualem Naso canebat, | Christo non Phoebos pectora nostra calent. | Est Pluto in vobis agitante calescit illo, | Sedibus infernis spiritus iste venit.“

52 Martin OPITZ, *Buch von der Deutschen Poeterey* (1624). Mit dem „Aristarch“ (1617) und den Opitzschen Vorreden zu seinen „Teutschen Poemata“ (1624 und 1625) sowie der Vorrede zu seiner Übersetzung der „Trojanerinnen“ (1625), hg. v. Herbert JAUMANN, Studienausgabe, Stuttgart 2002 (Reclams Universalbibliothek 18214), 71.

53 Magnus Daniel OMEIS, *Gründliche Anleitung zur teutschen accuraten Reim- und Dichtkunst*, Nürnberg 1704, 130.

54 Daniel Georg MORHOF, *Unterricht von der teutschen Sprache und Poesie*, hg. nach der zweiten Ausgabe, Lübeck u. Frankfurt 1700, von Henning BOETIUS, Bad Homburg v. d. H. u. a. 1969 (*Ars poetica*. Texte 1), 345.

durch die Kunst und Nachsinnen bißweilen nur gehindert wird. Es ist zu merken/ daß insgemein die ersten Einfälle/ als welche aus diesem Triebe entstehen/ die besten sind/ welches ich offi an mir selbst wahrgenommen. Hier kündigt sich der Begriff von Inspiration an, wie er im Grunde noch heute vorherrscht, nämlich als eine spezifische Form der Intuition oder Assoziation, frei von jeder Annahme einer göttlichen Intervention.

Die Verteufelung des Enthusiasmus, wie sie Luther und Melanchthon praktiziert haben, wird im Laufe des 17. Jahrhunderts durch den Vorwurf des Betrugs ergänzt, der bereits die Strategien der Aufklärung ankündigt. Johann Gerhard Vossius widmet in seinem Buch über die Grundlagen der Dichtkunst („De artis poeticae natura ac constitutione liber“) aus dem Jahr 1647 dem Enthusiasmus ein umfangreiches Kapitel. Darin vertritt er die These, dass die Priester von den antiken Orakeln und der Entrückung der delphischen Pythia an den Enthusiasmus nur vorgetäuscht hätten, um ihre religiöse Macht aufrecht zu erhalten. Später sei der Betrug immer schwerer aufzudecken gewesen, weil auch die weltlichen Machthaber sich seiner bedient hätten. Die Dichter wiederum hätten kein Interesse daran gehabt, den Betrug aufzudecken, weil sie von den Priestern ernährt wurden.⁵⁵ Solche Argumentationsmodelle stehen unmittelbar im Gefolge des protestantischen Schriftbegriffes. Eine Berufung des Dichters auf göttliche Entrückung, wie sie sich noch bei Lupinus und Locher fand, wird damit unmöglich.

55 Vgl. Johann Gerhard VOSSIUS, De artis poeticae natura ac constitutione liber, in: DERS., Opera Bd. 3: Tractatus philologici de rhetorica, de poëtica, de artium et scientiarum natura ac constitutione, Amsterdam 1696, 28 (Kap. 12, § 1).