

Ich habe diese Welt beschaut und bald gesegnet,
Weil mir auf einen Tag all Angst der Welt begegnet.
Wo ihr die Tage zählt, so bin ich jung verschwunden
Sehr alt, wo fern ihr schätzt, was ich für Angst empfunden.*

Zeit und Angst

Gryphius' *Catharina von Georgien* und die Weltbejahung bei Luther

Das Bewußtsein, daß die Welt von der Sündhaftigkeit der Menschen, ja ihrer gänzlichen Unfähigkeit, von sich aus das Gute zu tun, beherrscht ist, hat in der Mystik der frühen Neuzeit im Streit der Konfessionen und in einer Zeit des Bürgerkriegs eine Wende hervorgerufen: Statt um das Erlebnis mystischer Einheit mit Gott bei der Abwendung von der Welt, geht es der weltzugewandten Mystik des Protestantismus um eine Einheit mit Gott durch die Welt.¹ Statt um eine bloß *betrachtende* Haltung – einer *theologia gloriae* –, geht es in ihr um eine *Entscheidung* des Glaubens – um *theologia crucis* –, die wesentlich mit der Vorstellung vom *contemptus mundi* als *mortificatio* bricht.² *Unio mystica* im spezifisch modernen, also nicht

* Andreas Gryphius: Grabschrift für „seines Bruders Pauli Töchterlein“.

¹ Vgl. insbesondere Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert: *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen.* Tübingen 1947 (bes. Kap. VI); Walter Sparn: *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts.* Stuttgart 1976; Jörg Baur, Walter Sparn: Art. „Orthodoxie“ des Evangelischen Kirchenlexikons, Göttingen Bd. 3, S. 19, Spalte 953-959; vgl. zur reformatorischen Transformation der mittelalterlichen Mystik Johann Anselm Steiger: *Seelsorge, Dogmatik und Mystik bei Johann Gerhard. Ein Beitrag zur Theologie und Frömmigkeit der lutherischen Orthodoxie.* In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 106 (1995), S. 329-344; vgl. zum Textkorpus Klaus Ebert: *Protestantische Mystik. Von Martin Luther bis Friedrich Schleiermacher. Eine Textsammlung.* Weinheim 1996; vgl. zur lutherischen Tradition in Schlesien Herbert Schöffler: *Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung. Von Martin Opitz zu Christian Wolff.* Frankfurt am Main 1974³.

² Vgl. dazu Luthers *Genesisvorlesung*: „Hae sunt verae mortificationes, quae non fiunt in desertis locis extra societatem hominum, sed in ipsa oeconomia et politia,

rekatholisierenden Sinne ist bei protestantischen Mystikern³ wie Jacob Böhme, Balthasar Meisner, Johann Arndt oder Paul Gerhardt Vereinigung des Gläubigen mit Christus in der Leidensnachfolge,⁴ die nicht, wie etwa bei Meister Eckhart, Johannes Tauler oder noch bei Thomas von Kempis mit dieser Leidensnachfolge in weltflüchtiger Vergänglichkeitsklage den Weg des Menschen zu Gott beschreiben will,⁵ sondern umgekehrt: Im Leiden kommt uns Gott entgegen und im Glauben, nicht unmittelbar im Seelengrund, findet der Austausch des Leidens statt.⁶ Bei aller Zuspitzung des Gegensatz-

et vel hinc insignis obedientia Abrahae usque ad intimas medullas iudicari potest“ (Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883ff. [im folgenden: WA] Bd. 43, S. 214, 3-6).

³ In den theologischen Zielsetzungen der lutherischen Theologie folge ich in den anschließenden Ausführungen einer Argumentation, wie sie gegenüber der Ritschlschen Schule (und ihrem Verdikt von der Unvereinbarkeit von evangelischer Theologie und Mystik) von Bultmann-Schülern entwickelt wurde. Zum hermeneutischen Problem dieses Ansatzes vgl. etwa Ernst Fuchs: Das hermeneutische Problem. In: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann. Zum 80. Geburtstag. Hrsg. v. Erich Dinkler. Tübingen 1964, S. 357-366; zum Zeitproblem bei Luther vgl. Gerhard Ebeling: Zeit und Wort. In: Zeit und Geschichte. S. 341-356. Zur (Gegen-)These von der Feindschaft von Mystik und Protestantismus vgl. Emil Brunner: Die Mystik und das Wort. Göttingen 1924 (so S. 5f.: „Die furchtbarste Verheerung, die die Mystik anrichtete, ist die, daß sie das Verständnis des Wortes zerstört (...)\“).

⁴ Zur Differenzierung innerhalb der protestantischen Mystik vgl. Jörg Baur, Walter Sparn: Art. „Orthodoxie“, S. 955ff.; ebenso Karl-Heinz zur Mühlen: Art. Mystik. In: RGG III (3. Aufl.), Sp. 577-586.

⁵ Eckhart: „War umbe ist got mensche worden? Dar umbe, daz ich got geborn würde der selbe“ (Eckhart DW 2, 84ff.).

⁶ So etwa Balthasar Meisner: *Summum mysterium* (...). Amstelodami & Francofurti apud Henricum Betkium, 1676: „Hoc ergo est *divinus ille subsistendi modus*, quo Christianus non in sese; sed in Christo subsistit, veluti ramus in arbore, palmes in vite, surculus in olea, & a Christo vitam, motumque, vim, lucemque omnem accipit, ceu membrum â capite, corpus ab anima, ferrum ab igne; quæ ipsa insitio & unio mystica, unde peculiaris ille subsistendi modus profluit, *quadruplicem* unâ *communionem* inter *Christum & Christianum* nobis in memoriam revocat.“ (S. 46) „Das also ist jene göttliche Weise des Existierens, in welchem der Christ nicht aus sich, sondern in Christus existiert, wie das Blatt aus dem Baum, der Sprößling aus dem Weinstock, das Reis am Olivenbaum, und in welchem er von Christum das Leben, die Bewegung, die Kraft, und alles Licht empfängt, wie ein Glied vom Haupt, der Körper von der Seele, das Eisen vom Feuer. Dieses Einpfropfen und diese *unio mystica*, aus der jener besondere Existenzmodus hervorgeht, erinnert

zes, ist hier der Wechsel der Perspektive entscheidend: *Konkrete* Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch bedeutet, mit dem Tod Christi den Menschen die Weltgegenwart *nicht* zu verweigern. Noch Johann Gerhard mahnt in seiner *Schola Pietatis* von 1623, diesen Grundzug lutherischer Frömmigkeit nicht außer acht zu lassen: Es „bezeugt die Erfahrung, daß in der letzten Grundsuppen der verkehrten Welt ihrer viel die Lehre vom seligmachenden Glauben schändlich mißbrauchen, indem sie ihnen einen solchen Glauben dichten, welchen weder Christus noch die Apostel, weder Lutherus noch einige rechtgläubige Lehrer jemals gelehrt“.⁷

Vor diesem Hintergrund entspringt dem Bewußtsein der Sündhaftigkeit und des kommenden Gerichts das Gefühl, daß die Welt als ganze nichts von der Herrlichkeit der Schöpfung an sich hat, sondern verworfen ist: eine gebrochene Ordnung, die abstößt und widerwärtig ist. „(...) die rawen wusteneyen/ Der mördervollen welt vermehren nur die noth/“, dichtet Andreas Gryphius, und weiter: „Ich will ins Kirchenhaus, drin man auf dein gebott/ Durchs Wort und Sacrament, mich kann vom Todt befreyen“.⁸ Das Leiden am Bösen, das sich in einer Welt zu rechtfertigen sucht, die offensichtlich von Gott verlassen ist, sucht Freisprechung in einem christlichen Lebenswandel. Doch wo Gott kein *deus manifestus* mehr ist, sondern als ein *deus absconditus* ein Gott ist, dessen Wesen man sich nur *sub contraria specie* nähern kann, kann dieser Wandel nur im (tätigen) Leiden des neuen am alten Menschen bestehen. Böses tun und daran zugleich auch leiden, erzwingt einen Prozeß paradoxer innerer Selbstfremdung. Von dieser Grundstimmung her ist das protestantische Weltverhältnis bestimmt: „Das concrufigi Christo zeigt sich (...) darin, daß ein wahrer Christ nach Luther mit Notwendigkeit die Feindschaft der Welt auf sich ziehen muß“⁹ (WA 1; 40, 19ff.) – oder,

uns ineins an den vierfachen Austausch zwischen Christus und dem Christen“ (vgl. auch Anm. 10).

⁷ Johann Gerhard: *Schola Pietatis* (...). Jena 1623, Buch V. 1. Teil, S. 949.

⁸ Zitiert wird im folgenden die Seitenzählung von Andreas Gryphius: Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke. Hrsg. v. Marian Szyrocki und Hugh Powell, Tübingen 1963ff., hier: Bd. 1, S. 156.

⁹ Walther von Loewenich: *Luthers Theologia Crucis*. Witten 1967, S. 141. Vgl. auch Paul Althaus: *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh 1962. Zur Kritik vgl.

wie Paul Gerhardt dichtet: „Ist Gott für mich so trete/ gleich alles wider mich,/ so oft ich ruf und bete,/ weicht alles hinter sich (...)“.¹⁰ Versöhnung gibt es nur im Widerspruch – mystische Erfahrung nicht in der Abgeschlossenheit, sondern in der Verzweiflung der „rawen wusteneyen“. Denn Gottes Wirklichkeit ist unter dem Kreuz verborgen (vgl. WA 31, 1; 51, 21). In diesem Sinne ist das *menschliche* Leiden Gottes – die *passio Christi* – Vorbild für die Überwindung aller Anfechtungen der Welt und der durch sie bewirkte Heilszuspruch im Glauben eine Umwandlung des Menschen, die nicht seiner freien Tat entspringt, wie in der mönchischen Weltflucht, sondern einer Versöhnungstat Gottes, der gegenüber der Wille des Menschen eigentlich nicht ein *liberum*, sondern nur ein *servum arbitrium* ist.¹¹

Diese Hinwendung zur Welt geschieht unter der Vorgabe, auf dem Grunde der Negativität – der Welt als Jammertal – eine Transzendenzbewegung auszumachen, die einen anderen Standort verlangt, als den, den unsere Welt in ihrer Abgeschlossenheit allein hergibt. Wir müssen „widder Gott zu Gott dringen“, sagt Luther (WA 19; 223, 15f.), und dieses *rechte* Verhältnis zu Gott, das erst mit der *conformitas cum Christo* erreicht wird, ist vom Gnadenhandeln Gottes in Christus her zunächst als *Gegenwirkung* (*pro nobis*) zu verstehen und nicht als ein *Aufstieg*,¹² durch den der Mensch die Menschwer-

Erwin Iserloh: Luther und die Mystik. In: Kirche, Mystik, Heilung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung. Hrsg. von Ivar Asheim. Göttingen 1967, S. 60-84.

¹⁰ Paul Gerhardt: Geistliche Andachten (1667). Samt den übrigen Liedern und den lateinischen Gedichten. Mit einem Beitrag von Walter Blankenburg. Hrsg. v. Friedrich Kemp, Bern/München 1975.

¹¹ Vgl. WA 18; 636, 4-6 (= *De servo arbitrio*, 1525): „Quare sequitur, liberum arbitrium sine gratia Dei prorsus non liberum, sed immutabiliter captivum et servum esse mali, cum non possit vertere se solo ad bonum.“

¹² Auch im Zuspruch der Rechtfertigung bleibt der Mensch nach Luther ein Sünder. Deshalb kann jene Ergriffenheit auch nicht *Aufstieg* genannt werden („denique raptus ille non ‚accessus‘ vocatur“) (WA 56; 300, 7f.). Zwar beruht auch in der mystischen *Vergöttlichung* des Menschen der Aufstieg zu Gott auf einem *Tausch*, der die Vermenschlichung Gottes voraussetzt, doch ist der Sinn von Luthers Kreuzestheologie eben nicht die, eine verborgene Identität zwischen Gott und Mensch bzw. eine ‚Geburt Gottes in der Seele‘ durch ein Tauschgeschehen aufzudecken (vgl. Anm. 2); die Differenz zu Gott (und damit die Sünde) bleibt auch im Glauben als dem neuen, persönlichen Verhältnis zu Gott gewahrt (vgl. zum

dung Gottes erst noch zu Ende zu führen habe. Das Leben des Christen findet nicht in einer in sich kreisenden, meditativen Innerlichkeit

fröhlichen Wechsel und Streit im Austausch der Naturen WA 7; 25f. = *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520). Luther könnte nie der Tauschformel zustimmen, mit der etwa Maximus Confessor die 'selige Umkehrung' beschreibt: „Insoweit ist der Mensch Gott geworden, als dieser Mensch wurde, denn er wurde durch Gott im selben Masse durch göttliche Aufstiege in die Höhen geführt, als Gott durch den Menschen, in einer wandellosen Vernichtung seiner selbst, bis zum äußersten Punkt unserer Natur heruntergekommen war“ (H.U. von Balthasar: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Einsiedeln 1961², S. 277f.). Gegen eine solche synergistische Tauschformel wendet sich etwa die Soteriologie Balthasar Meisners: „*Secunda communio est Passionum*. Nam propter istam unionem mysticam fit, ut Christi passio & satisfactio, sit nostra passio & satisfactio, Deusque illam ita reputat, ac si nos ipsi pro peccatis nostris essemus passi & mortui, unde livore ejus sanari dicimur. *Es. 53.v.5*. Rursus, ita passio Christi fit nostra per pi/stin; sic passio nostra fit Christi per i))))diopoi/hsin, quia ille omnes fidelium passiones ita sibi appropriat, ac si persona sibi inferrentur. (...) Gaudete igitur, *ô Christiani*: Peccata vos non depriment in infernum, quia Christi passio, quâ pro peccatis satisfactum, vestra est per fidei apprehensionem. Gaudete, *ô Crucigeri*: Tormenta vos non tangunt solitariè, quia vestra passio, quâ circumsepti estis in mundo, Christi est per veram appropriationem. Christus in vobis patitur; Ejus pupilla in vobis tangitur: Sentiet hoc, omninò sentiet, evigilabit & vindicabit. Cur igitur crucem adeò formitatis? Non tam vobis, quam Christo in vobis imponitur, cujus humeri sunt firmissimi. Adjuvabit vos in portando, & compensabit, æternùm exhilarando.“ (Balthasar Meisner: *Summum mysterium*, S. 47ff.) Übersetzung: „Die zweite Gemeinschaft ist die der Leiden. Denn um dieser mystischen Einheit willen geschieht es, daß Christi Leiden und Sühne auch unser Leiden und Sühne ist, und Gott schätzt diese so hoch, daß auch dann, wenn wir allein für unsere Sünden gelitten hätten und gestorben wären, von uns gesagt wird: „durch seine Wunden werden wir geheilt“, Jesaja 53, 5. Wiederum: wie das Leiden Christi zu unserem wird durch den Glauben, so wird unser Leiden <zum Leiden> Christi durch die Ideopoiesis (seine eigene freie Tat), weil er sich alle Leiden der Gläubigen zu eigen macht, daß sie von ihm in Person getragen werden. (...) Daher, freuet euch, ihr Christen: Die Sünden drücken euch nicht herab in die Hölle, weil das Leiden Christi – als Sühne für die Sünden – euer Leiden ist durch die Annahme des Glaubens. Freuet euch, ihr Kreuzträger: Die Marter berühren euch nicht einsam und allein, weil euer Leiden, wovon ihr in der Welt von allen Seiten umgeben seid, das Leiden Christi ist durch wahre Aneignung. Christus leidet in euch; sein Anblick wird in euch gerührt, er wird es fühlen, er wird es gänzlich fühlen, er wird erwachsen und siegen. Warum also versetzt euch das Kreuz in Schrecken? Doch nicht euch, da es Christus in euch auferlegt wird, dessen Schultern die stärksten sind. Er wird euch tragen helfen und es euch vergelten durch den Genuß ewiger Fröhlichkeit.“

statt oder in einer transzendenten göttlichen Realität, sondern in der Selbsthingabe, ja in der völligen Verborgenseit und kann in seiner *vita spiritualis* nur in einem Glauben gewahrt werden, der im Unterschied zur mystischen Gelassenheit und Schau immer auch der Anfechtung (WA 20; 718, 19f.) unterworfen bleibt – also in der immer wieder erneuerten ‘rechten’ Zuordnung von Evangelium und Gesetz besteht. Es gleicht dem verborgenen Schatz im Acker, wie Luther sagt, und diese Weltbindung, die nicht auf Weltvertrauen und Verdiensthaden beruht, sondern auf einer Glaubensgewißheit, die radikal mit jeder Bindung an die Wirklichkeit bricht und doch nur in ihr stattfinden kann – diese Doppelseistenz des Christen ist auch dem barocken Trauerspiel Gryphius’ eingeschrieben. Mit der geistigen Realität seines Lebens ist der Christ der Welt und die Welt ist ihm gestorben (WA 56; 324, 4ff.). Seiner physischen Realität nach lebt dagegen der Christ in einer Welt, die ihm im Leiden das verborgene Leben seiner *vita spiritualis* wie ein Fremdling vor Augen führt und ihm das paulinische „Haben, als hätten sie nicht“ (1 Kor. 7, 31; vgl. WA 42; 441, 40ff.) als praktische Haltung abfordert. Beide Seiten dieser Existenz – so weit die These – stellt Gryphius in ihrer tragischen Verwiesenseit dar, einmal als Tragödie des Heils im sog. Märtyrerdrama (Teil I), zum anderen als Tragödie der Welt in der Staatsaktion (Teil II). Die spezifisch ‘evangelische’ Weltbejahung Luthers – die berühmte *Freigabe* der Welt, wie sie einer mystischen Weltzugewandtheit entspringt, der Gott dort offenbar wird, wo er sich verbirgt – soll im folgenden Interpretament sein für die These, daß es sich bei Gryphius’ *Catharina von Georgien* um die christliche Märtyrerin eines politischen Dramas handelt.

I.

Vanitas mundi – die „Vergänglichkeit menschlicher Sachen“, die Gryphius „in gegenwertigen/ vnd etlich folgenden Trauerspielen vorzustellen“,¹³ sich bemühen will – bedeutet im protestantischen

¹³ Gryphius 5, 3 (= Vorrede zum *Leo Armenius*).

Verständnis,¹⁴ daß erst diejenige Welt, die in ihre Trauer und Abgeschiedenheit versinkt, den Blick freigibt auf eine allmählich sich enthüllende Versöhnung. Gryphius' *Catharina von Georgien* verkörpert in ihrer Märtyrerhaltung eine solche dem Leiden und der Leere der Welt entspringende christliche Beständigkeit. Die Worte des Reyens (III, 214, 507-514), in denen der Chor der Jungfrauen die Handlung kommentiert, sind in diesem Sinne auszulegen:

Singt, dass sie in angst genesen
und in banden frey gewesen ! (...)
Dass sie ob sie gleich gebunden,
Reich und sich in sich gefunden.

¹⁴ Die reformorthodoxe Tradition im Werk Andreas Gryphs stellen insbesondere folgende Studien dar: Elida Maria Szarota: Künstler, Grübler und Rebellen. Studien zum europäischen Märtyrerdrama des 17. Jahrhunderts. Bern, München 1967, S. 119-215; Friedrich Wilhelm Wentzlaff-Eggebert: Zur Mystik-Rezeption bei Andreas Gryphius und seinem Freundeskreis. In: Manfred Dick, Gerhard Kaiser (Hg.): Belehrung und Verkündigung. Schriften zur deutschen Literatur vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Berlin, New York 1975, S. 152-164; Hans-Henrick Krummacher: Der junge Gryphius und die Tradition. Studien zu den Perikopensonetten und Passionsliedern. München 1976, insbes. S. 477-500; ders.: Andreas Gryphius und Johann Arndt: Zum Verständnis der „Sonn- und Feiertags-Sonette“. In: Formwandel. Festschrift für Paul Böckmann, Hamburg 1964, S. 116-137; ders.: 'De quatuor novissimis'. Über ein traditionelles theologisches Thema bei Andreas Gryphius. In: Respublica Guelpherbytana. In: August Buck, Martin Bircher (Hg.), Wolfenbütteler Beiträge zu Renaissance- und Barockforschung. Festschrift für Paul Raabe. Amsterdam 1987, S. 499-577; Wolfram Mauser: Dichtung, Religion und Gesellschaft im 17. Jahrhundert. Die Sonette des Andreas Gryphius. München 1976; Emilio Bonfatti: Mond und Sonne in Andreas Gryphius' *Catharina von Georgien*. In: Opitz und seine Welt. Festschrift für Georg Schulz-Behrend. Hrsg. v. B. Becker-Cantarino u. J.-U. Fechner (= Chloe Bd. 10), Amsterdam 1990, S. 93-125; Günter Ott: Die 'Vier letzten Dinge' in der Lyrik des Andreas Gryphius. Untersuchungen zur Todesauffassung des Dichters und zur Tradition des eschatologischen Zyklus'. Frankfurt am Main 1985; Johann Anselm Steiger: Die poetische Christologie des Andreas Gryphius als Zugang zur lutherisch-orthodoxen Theologie. In: Daphnis, Bd. 26, H. 1 (1997), S. 85-112; Gerhard Spellerberg: Narratio im Drama oder: Der politische Gehalt eines „Märtyrerstücks“. Zur *Catharina von Georgien* des Andreas Gryphius. In: Beatrice Wehrli, Gabriele Scherer: Wahrheit und Wort. Festschrift für Rolf Tarot zum 65. Geburtstag. Bern, Berlin u.a. 1997, S. 437-461.

Nicht die Herrlichkeit der befristeten Zeit, die ihre *glorificatio* aus dem *Gegensatz* zum Leiden bezieht und damit gerade in einem unumkehrbaren Gefälle auf ihr (apokalyptisches) Ende zutreibt, sondern die *Umkehrung* dieses Prozesses und damit die Umdeutung dieser allgemeinen Struktur von Zeitlichkeit und ihrer eschatologischen Zukunft ist hier in Anschlag zu bringen. Catharinas *Weltüberlegenheit in dieser Welt* heißt nicht, den irdischen Dingen zu entfliehen, sondern die Welt in jedem Moment ihrer Zeitlichkeit als einmalig – und insofern im eschatologischen Sinn als endgültig – zu verstehen. Zeit und Ewigkeit sind hier keine Gegensätze mehr. Gott ist ‚Herr der Zeit‘ und nicht ihr Gegner.¹⁵ Das Reich der Ewigkeit ist nicht einfach nur als Negation die Unterscheidungsinstanz, die es nicht zu einer Beruhigung in der Zeit kommen läßt; vielmehr ist es mit seinem Einbruch in die Zeit des irdischen Lebens – dem Bewußtsein, daß Catharina „das Reich in sich hat“ – die Erlösungsinstanz, die das Zerwürfnis der Zeit *in der Zeit selbst*, statt in Abkehr von ihr, austrägt. Mit diesem Verständnis von Zeitlichkeit erst wird die Welt zweideutig, ein Widerstreit, dessen Auflösung nach einer gänzlich anderen Ordnung verlangt und mit der Krise (auch der Krise der Theologie) das Bewußtsein hervorruft: „Siehe, jetzt ist die hochwillkommene Zeit; siehe, jetzt ist der Tag des Heils“ (2 Kor. 6, 2).

Während Imanculi das absolute Paradox im Zusammentreffen von Zeit und Ewigkeit als Einwand formuliert und ganz und gar in der Zeitlichkeit des Entstehens und Vergehens der Dinge stehenbleibt (daher auch in Christus nur ein Exemplum¹⁶ sehen kann: „Er war ein sterblich mensch, den ihr gott gleiche macht“), antwortet Catharina mit der in der Menschwerdung Gottes wirksam gewordenen Verzeitlichung der Ewigkeit: „Der zeit und ewigkeit in seine macht gebracht“ (IV, 221; 187f.). Und auf die Nachfrage Imanculis: „Wie lange lässt er sie in diesem kummer stehn?“ antwortet sie mit dem

¹⁵ Vgl. Gerhard Ebeling: Zeit und Wort. S. 349ff.

¹⁶ Daß Christus nicht einfach nur ein Beispiel sein kann, das zur Nachahmung auffordert, macht Luther im Anschluß an Gal. 3, 14 mit der Formulierung deutlich: Nicht die Nachahmung macht zu Söhnen, sondern das Sohnwerden macht zu Nachahmern („Non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores“) (WA 2; 518, 16).

neutestamentlich als 'Fülle der Zeit' definierten Augenblick: „Ein augenblick wird bald und ewig nicht vergehen“ (IV; 221, 199f.).

Die Krise, die Zerrissenheit, die Verzweiflung und der Widerspruch sind hier konstitutiv für eine Verwandlung des *opus alienum* zum *opus proprium* (WA 1; 112, 24ff.; WA 3; 62, 36ff.), dessen entschiedene Bejahung nun nicht vom Menschen, sondern von dem Offenbarungsgeschehen Gottes in der Geschichte, d.h. vom Gnadenhandeln Gottes in Christus ausgeht. „Vita Christi est non tantum sacramentum, Sed et causa i.e. efficax sacramentum nostrae spiritualis resurrectionis“ (WA 56; 51, 20f.). Die Rechtfertigung des Sünders ist nach Luther allein aus dem Glauben (*sola gratia*) zu fassen, der durch das Christusgeschehen den Menschen *extra se* in die Gegenwart Gottes versetzt. *Rechtfertigender Glaube* ist für Luther der Nachfolgebegriff für den *amor extaticus* der Mystik. Wie dieser bestimmt er den Menschen zur Passivität vor Gott, doch im Unterschied dazu nicht in einer mystischen, aller Zeit enthobenen Identität, sei es als Passionsmeditation oder sei es als *contemplatio* des göttlichen Wesens (Seelengrund, Seelenfunke), sondern in der Leidenserfahrung: In der Angst *genesen* – und dies *in* einer Welt, die in der Angst *vergeht*, das ist die Position der protestantischen Märtyrerin Catharina, die nicht, wie ihr antikes Vorbild nur Nachahmerin Christi in der Not der Verfolgung sein will, sondern Zeugin Christi vor der Welt und für die Welt. Vor die Wahl zwischen Zeit und Ewigkeit gestellt, wählt Catharina die Ewigkeit in der Zeit, und dies in dem Bewußtsein, daß der Fluch der Zeit diejenigen treffen wird, die die mit der Erscheinung Christi eingetretene Verkehrung der heilsgerichtlichen Chronologie nicht bewältigen wollen.

Behertzt der ängsten angst zu tragen.
Ach, daß nur einmal mir vergönnt für dich zu sterben!
Die kurzte Pein ist ja nicht werth
Der ehren, die du mir beschert,
Dass mein doch nichtig nichts muss dir zu ruhm verderben.
Verderben? nein! es wird erhalten,
Mein bräutigam! was man für dich wagt.
Die haben den verlust beklagt,
Die in der erden lust veralten.
Wer will nicht, was die zeit uns endlich doch wird nehmen,
Als ein geschencke dem vertraun,

den wir unsterblich werden schaun,
Und der uns ehren wird, wenn sich die welt wird schämen?
(IV, 225, 276-288)

Sich selbst überlassen und auf sein eigenes Selbst „eingekrümmt“, ohne die von Gott eingesetzten Gnadenmittel, könnte der Mensch nie Erlösung erringen; all sein Handeln wäre bloß ein negatives Tun, all seine Bestrebungen wären nur – wie Hegel sagt – die ‘Furie des Verschwindens’ oder, wie Gryphius formuliert: ein „Vergehen in der Angst“ (Catharina I, 175). Als empirisches Wesen ist der Mensch eben für Luther ein „knecht aller dinge und iedermann unterthan“, nicht weil es ihm an Freiheit gebricht, sondern weil er durch seine Freiheit allein nie „herr über alle Dinge und niemandt unterthan“ werden kann (WA 7, 21, 1-4 = *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520; nach Paulus 1 Kor. 9).

Dem modernen Tragikverständnis ist dieser Gedanke unzugänglich. Für Luthers Sünden- und Freiheitsverständnis ist es aber konstitutiv, die Verworfenheit als ein *peccatum radicale* zu verstehen, das nicht etwa der schlechten Tat entspringt oder durch das gute Werk aus der Welt geschaffen werden könnte, sondern von Anfang an schon, als Erbsünde unentrinnbar den ganzen Menschen trifft: „Omne peccatum sua natura est mortale“ – jede Sünde ist ihrer Natur nach Todsünde, so wie jeder Verfehlende den Zwiespalt ertragen muß, gerade das nicht zu tun, was er will.¹⁷ Die allgemeine Freiheit ist zutiefst tragisch, da sie nach Luther einer Negativität entspringt, die sie vor sich selbst verbirgt. Und gerade im Sinne dieser Selbstwidersprüchlichkeit rezipiert Luther das Wort Paulus’: „Denn was ich wirke, das weiß ich nicht; denn nicht das, was ich will, das tue ich, sondern was ich hasse, das tue ich“ (Röm. 7, 15).

Für die moderne Tragödie, die den Menschen von Grund auf als Täter versteht und den Sündenbegriff weitgehend moralisiert, ist seit Schiller die Freiheit wesentlich als ein Gegenstand der Angst – als *hamartia* – wirksam. Das Erhabene der modernen Tragödie setzt das

¹⁷ So etwa die 13. These in Luthers *Heidelberger Disputation* (1518): „Der freie Wille ist nach dem Eintritt der Sünde ein leeres Wort, und wenn er tut, was in seiner Macht steht, begeht er Todsünde“ (WA 1; 354, 5f.).

autonome Subjekt voraus, ein Subjekt also, das als *animal rationis* den Widerstreit der Freiheit mit einer als Schicksal erfahrenen Notwendigkeit *in sich* austrägt und im Gegenzug dazu den Sündenfall als Anbruch der Freiheit interpretieren kann, als *felix culpa*, ja als einen Fall des Menschen, der „das moralische Übel zwar in die Schöpfung brachte, aber nur um das moralische Gute darin möglich zu machen“¹⁸. Der Täter wird zum Produkt seiner Taten – das Böse zum terminus a quo des Guten. Die ganze Schwere der Verantwortung lastet hier auf dem Mangelwesen Mensch, in dessen Freiheit und moralischer Verantwortung es steht, sich zu vervollkommen – oder nicht.¹⁹

Anders bei Luther, bei dem Sündenfall und Weltverfluchung der *libertas christiana* vorhergehen und der Verlust von Gottesfurcht und Gottvertrauen die Ausgangsbasis bildet. Hier wird nicht die einzelne Tat, sondern der Täter selbst als Sünder hinterfragt,²⁰ und damit tritt nicht ein Entwicklungsprozeß, sondern ein Prozeßgeschehen von Anklage und Freispruch in den Vordergrund. Für Jacob Böhme etwa,

¹⁸ So Schiller in seiner Schrift *Etwas über die erste Menschengesellschaft*, die den Sündenfall als eine *glückliche Begebenheit* interpretiert: Der Sündenfall ist „ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte“, denn „der Mensch wurde dadurch aus einem Sklaven des Naturtriebes ein freihandelndes Geschöpf, aus einem Automaten ein sittliches Wesen, und mit diesem Schritt trat er zuerst auf die Leiter, die ihn nach Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen wird“ (SW, IV, 769). Vgl. zur Deutung des Sündenfalls im 18. Jahrhundert Wolfgang Düsing: Die Interpretation des Sündenfalls bei Herder, Kant und Schiller. In: Bückeburger Gespräche über J. G. Herder 1988 (Heft 49). Hrsg. von B. Porchmann. Rinteln 1989, S. 227-244.

¹⁹ Erst mit der Radikalisierung des idealistischen Autonomiegedankens in Schellings Freiheitsschrift (1809) tritt zutage, daß dem idealistischen Autonomiebegriff eine Tradition zugrunde liegt, die auf den lutherischen Schuldbegriff zurückgeht. Der Versuch, Kants Theorem von der intelligiblen Tat ontologisch zu untermauern, führt bei Schelling zu einer sündenfalltheologischen Uminterpretation, wonach der Grund, aus dem frei gehandelt werden kann, eine Natur in Gott ist, die jedoch ewig im Grunde bleiben muß, wenn nicht ein anderer Geist sich an die Stelle Gottes schwingen soll. Die Hybris in der menschlichen Freiheit, daß der Mensch sich in ihr selbst erschafft, zugleich aber wie Gott zu sein begehrt, ist dann letztlich nur durch *Niederschlagung* der Selbstheit und *Einwirkung* der Gnade überwindbar.

²⁰ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung. Frankfurt am Main 1988, S. 90.

der in seinem soteriologischen Denken Luther verbunden ist,²¹ ist der Zorn Gottes eine der Qualitäten, die zu Gottes Wesen gehört und nicht erst mit dem Sündenfall in die Welt kommt.²² Nicht durch den Fall des Menschen, sondern durch die Verworfenheit des Teufels kommt das Böse in die Welt:

Denn er hat auß dem Hause des Liechts ein Hauß der Finsternüß gemacht/ und auß dem Hause der freuden ein Trawer=Hauß/ auß dem Hause der Lust und Erquickung/ ein Hauß des dursts und hungers/ auß dem Hause der Liebe eine ewige Feindschafft/ auß dem Hause der Sanfftmuth ein ewiges pochen, donnern und plitzen (...).²³

Wo der Teufel der *Fürst dieser Welt* (Joh. 12, 31; 16, 11), der *Gott dieser Weltzeit* (2 Kor. 4, 4) ist – so Jacob Böhme – „darffstu dem Menschen nicht die Schuld geben/ dann der Mensch hat nicht der Thiere Leib in seiner Schöpfung krieget/ sondern ist ihm in seinem fall erst so worden“²⁴. Vor diesem Hintergrund besteht die Freiheit nicht (pantheistisch) von Natur aus,²⁵ sondern gegenläufig – als Freiheit des Gewissens – erst im Versetztsein in Christus, dem *neuen Adam*, wie Paulus sagt (Röm. 5, 12-21). Mit der Unveräußerlichkeit von Freiheit hat dies nichts zu tun. Die Freiheit des Gewissens ist kein Rechtsanspruch, wie er etwa im 18. Jahrhundert aus der Trennung von Moral und Politik entsteht, sondern eben eine *Gegenmacht*, die durch eine eindringliche, bis zur Erschütterung führende Betrachtung

²¹ Immer noch informativ ist hier die Arbeit von Heinrich Bornkamp: Luther und Böhme. Bonn 1925, insbes. S. 102-168.

²² Das hat mit dem abgründigen Leiden Gottes, d.h. der Aufhebung des ‚Zorns Gottes‘ in die Liebe Gottes zu tun, ist also auch *theologia crucis*. Vgl. zu Böhme Ferdinand van Ingen: Engelsturz. Zu einem Sinnkomplex bei Jacob Böhme. In: Literaturgeschichte als Profession. Festschrift für Dietrich Jöns. Hrsg. von Hartmut Laufhütte, Tübingen 1993, S. 43:): „Denn bei Böhme ist die Welt vor dem Auftreten des ersten Menschen schon gezeichnet vom Gotteszorn und ist das Böse darin schon manifest, bevor Satan in Gestalt der Schlange die Menschenkinder verführt.“

²³ Jacob Böhme: Werke. Hrsg. von Ferdinand van Ingen. Bibliothek der frühen Neuzeit, Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 289 (= Morgen-Röete im Aufgange).

²⁴ Ebd.

²⁵ Zur Kritik Luthers am scholastischen Naturbegriff vgl. Gerhard Ebeling: Das Problem des Natürlichen bei Luther. In: Kirche, Mystik, Heilung und das Natürliche bei Luther. S. 169-179.

tung der Passion Christi hervorgerufen wird. „Dann durch den Streit wird das große *Arkanum* eröfnet, und die ewigen Wunder in Gottes Weisheit aus der seelischen Essenz offenbar“, sagt Böhme. Und Luther dazu: „*Poenitentia omnium testimonio et vero est dolor de peccato cum adiuncto propositio meliores vitae*“ (WA 39, 1; 345, 16f.). Die Erschütterung, nicht die *imitatio*, ist hier Einübung in die *constantia*. Die Angst ist die Angst Gethsemanes – das Losreißen von der Welt die Vorbedingung für die Gnade. Doch ist dies alles nicht, wie Gryphius in der *Catharina von Georgien* zeigt, ein Martyrium, das zum Glauben hinführt, vielmehr geht der Glaube als eine Macht in das Martyrium ein, und das Leiden ist nicht eine Strafe für begangene Sünden oder gar als *Exercitium* die Ertötung des Fleisches, sondern – theologisch, nicht anthropologisch verstanden – das durch die Vergebung der Sünden in das rechte Verhältnis zu Gott gebrachte Leben.²⁶ „Des gewissens recht“ ist an „gottes huld“ gebunden, sagt *Catharina* (IV; 219, 150) ganz in Luthers Sinne. Und ebenso ist auch für Papinian das Gewissen des „strengen Himmels Gabe, die in uns wacht“ (I, 224f.).²⁷ Nicht der Glaube ergreift hier die Gnade, sondern er *ist* die Gnade. Er ist eine ungeschuldete Zuwendung. Die Verzweiflung wird durch die Gnade aufgehoben im Sinne der *vivificatio*, nicht aber im Sinne einer *gratia infusa*. Die *imitatio christi*, die *vor* der *conformatio* kommt, ist bigotte Leidensfrömmigkeit, da sie Christus nachstrebt, bevor er zum *sacramentum* geworden ist. Gerade bei der *unverdienten* Begnadigung des Sünders war Luthers Position unverrückbar. Und so schloß die Konkordienformel

²⁶ Hans-Jürgen Schings hat schon früh auch auf die anti-stoische Bedeutung des Angstbegriffs bei Gryphius‘ aufmerksam gemacht. „Die Angst des Gryphius ist mithin nicht ein korrigierbares Fehlurteil der depravierten Vernunft, vielmehr hängt sie unauflöslich mit der Beschaffenheit des Menschen und der Welt nach dem ‚ersten Verbrechen‘ zusammen. Unter solchen fundamental andersgearteten Umständen aber verweist Beständigkeit die Angst nicht als einen bloß törichtten Affekt und Defekt der Vernunft aus ihrem Bannkreis, sondern setzt sie nachgerade voraus“ (Hans-Jürgen Schings: „*Catharina von Georgien. Oder Bewehrte Beständigkeit*. In: *Die Dramen des Andreas Gryphius: Eine Sammlung von Einzelinterpretationen*. Hrsg. von Gerhard Kaiser, Stuttgart 1968, S. 62).

²⁷ Vgl. Gerhard Spellerberg: *Recht und Politik. Andreas Gryphius‘ „Papinian“*. In: *Der Deutschunterricht* 5 (1985), S. 57-68.

mit der Aussage, daß der gefallene Mensch unfähig sei, sich auf die Gnade und ihren Empfang vorzubereiten oder bei ihr zu verharren.

Was das Gewissen angeht, ist der Einschlag der Ewigkeit und nicht irgendeine (moralische) Anforderung an das einzelne Tun. Die Selbständigkeit des Menschen, auf die er sich nach dem Herausgefallensein aus dem gottgegebenen Schöpfungsverhältnis „einkrümmt“ und die doch auch der Grund seiner Verzweiflung ist, ist aufgehoben. Für einen Augenblick ist hier der gesamte Zorn Gottes ausgelöscht und der *status integritatis* vor dem Sündenfall wiederhergestellt. Angst und Todesfurcht sind im Martyrium angesichts der Leiden Christi besänftigt:

Was fühlte nicht dein geist, als du vor mich entschlaffen!
Alß deine seel in fluch und todes=angst verfiel
Und sich verlassen fand! Mein schmerz ist kinderspiel.
(V; 238, 86-88)

So sterben die Märtyrer Papinian, Leo Armenius und Catharina einen Tod, der für Gryphius wie für Luther (WA 6; 117f., 26ff.) durch die mystische Vereinigung mit Christus gerade abgetötet wird²⁸ und das irdische Leben in ein ewiges verkehrt. Anhand der Brautmystik in der *Catharina* wird dies eigens thematisiert. Auch Leo Armenius stirbt auf dem Kreuz diesen Tod, und ebenso geht Carolus Stuardus schließlich den Passionsweg.

Catharinas „Bewehrete Beständigkeit, ihre „magnanimitas“ und „constantia“ können erst mittels einer solchen, zum Glauben hinführenden Pathoserregung Vorbild sein und damit überhaupt die Wirkung haben, „menschliche Gemuetter von allerhand vnartigen vnd schädlichen Neigungen zu säubern“ (Gryphius, *Vorrede* zum *Leo Armenius*). Im Sinne eines solchen protestantischen Märtyriums spendet das erhabene Leiden im Trauerspiel Gryphius' Vergnügen und die Befreiung im Martertod Catharinas Trost:

²⁸ Vgl. auch Gryphius I, 149: „Der Geist, der wehrte Geist, durch dessen Trost der todt/ nicht länger tödlich ist (...) (Sonntagssonette 1639, Nr. 36); I, 144: „Nun kann ich, wenn ich Sol, vol frewd die Augen schließen/ und sagen, Welt ade! Wer Christi wortten trawt,/ schleft, wen er sturbt, nur ein“ (Sonntagssonette 1639, Nr. 24).

Wir, Salome, sind frei! Der Höchste reißt die Bande
des langen Kerkers auf! Und führt uns aus dem Lande,
Da Tod und Marter herrscht, in das gewünschte Reich
Der ewig-steten Lust. (IV; 226, 305-308)

Für Schiller ist, um hier beim Gegensatz zu bleiben, der *Grund* des Vergnügens an tragischen Gegenständen ein anderer. Nicht der Glaube als das schlechthin Andere der menschlichen Vernunft ist hier anvisiert; vielmehr ist das Eigentümliche seiner Tragödientheorie, daß er dieses recht Andere gerade im Vermögen unserer Vernunft selbst erblickt – in einem momentanen Akt des Ergreifens unserer Vernunft selbst. Ohne ein solch höheres, die Ohnmacht transzendierendes Vernunftvermögen wären wir dem grausamen und schrecklichen Geschehen einer um ihr eigenes Zentrum rotierenden Einbildungskraft schutzlos ausgeliefert. Gerade der „Angriff auf unsere Sinnlichkeit“, daß *wir* nämlich *Zeugen* von Leid und Qual werden müssen, ist hier „die Bedingung (...), diejenige Kraft des Gemüts aufzuregen, deren Tätigkeit jenes Vergnügen an sympathetischem Leiden erzeugt“²⁹.

Gryphius' ist hier wesentlich direkter. Die Darstellung des Leidens und der Qual dient bei ihm in erster Linie nicht einer affektmodulierenden Wirkung auf die Einbildungskraft des Zuschauers,³⁰ sondern einem Darstellungsproblem. Der Märtyrer ist bei ihm – durchaus in Anlehnung an den antiken juristischen Sprachgebrauch – Zeuge in einem Prozeß von Anklage und Freispruch. Es sind Individuen, die für sich allein und nicht für die Kirche sprechen. Während für Schiller die „Lebhaftigkeit und Stärke der in unsrer Phantasie erweckten Vorstellungen“³¹, also die Darstellung des Leidens für unsere Einbildungskraft, den reflexiven Transfer in unserem Gemüt ermöglicht, besteht bei Gryphius die Funktion des Märtyrers darin, den Transfer, d.h. die Verwandlung des *alten* Menschen in einen *neuen* plausibel zu machen und öffentlich zu bekunden; und dieser Transfer

²⁹ Schiller V, 376 (= *Über die tragische Kunst*, 1792).

³⁰ So ist es auch auffällig, daß alle Greuel- und Folterszenen bei der Hinrichtung Catharinas (wie Papinians) nicht auf offener Bühne dargestellt werden, sondern man indirekt, wesentlich affektneutraler von ihnen erfährt. Offensichtlich hat sich Gryphius hier bewußt in seinen dramaturgischen Möglichkeiten zurückgenommen.

³¹ Schiller ebd.

ist an die *Selbstpreisgabe* gebunden und nicht an die Selbstermächtigung – an das Wissen, daß erst der gewinnt, der sich verliert. Catharinas Beständigkeit nur als stoisches Standhalten gegenüber der Folter zu verstehen, hieße, die Konversion des Leidens und der Qual in der Vereinigung mit Christus mißzuverstehen. Ihre Freiheit wäre – aus lutherischer Sicht – nur ein Aushalten, eine Freiheit *von*, die als negative Freiheit noch keine Beständigkeit für das irdische Leben zur Folge hätte.

Hier aber entsteht gerade ein Unverfügbarkeitsproblem. Weil nämlich die christliche Freiheit als innerliche Freiheit des Gewissens nicht direkt dargestellt werden kann, d.h. nicht an die Tat gebunden ist und somit auch kein Werk der Buße zu ihr führen kann, muß das Drama ein Drama ständiger Überwindungen von Anfechtungen sein, um plausibel zu machen, daß das befreite Gewissen eine Versöhnungstat Gottes ist und nur als Ereignis für denjenigen Menschen wirklich ist, der aus der Gnade Gottes lebt. Das ist noch keine Ästhetik des Augenblicks, die wie bei Schiller aus einem Widerstreit entwickelt wird, der die *Selbstentfremdung* des Menschen kennzeichnet. Es ist auch kein Märtyrerpathos Catharinas, das allein vom Opfer oder vom stoischen Heroismus lebt, sondern es ist die dramaturgisch plausibel gemachte Verkehrung, durch die Kraft ihres Glaubens, den Mächtigen Chach Abas als Unterlegenen und sich selbst – die ohnmächtig im Glauben Verharrenden – als Freie vorzuführen.

Die Zeit in der Zeit aufheben, wie Schiller unter anthropologischer Perspektive in den *Ästhetischen Briefen* den paradoxen Augenblickscharakter der ästhetischen Anschauung begreift, ist kein Aufgehen in der Ewigkeit. Dieser Augenblick ist nur ein Verweilen, ein Losreißen vom Rad der Zeit, in welchem der Mensch sich mit dem Gegenstand im Raum gewissermaßen stillstellt und in den er sein diskontinuierliches Leben auflöst. Er ist keine Synthetisierung von Vergangenheit und Zukunft im spezifisch christlichen Sinn.³² Dagegen ist es für

³² Für Kant ist hingegen die intelligible Tat in allen drei Zeitekstasen gültig, so daß der Mensch, der sich als Bürger der wirklichen Welt mit seiner praktischen Vernunft auf das „corpus mysticum der vernünftigen Wesen“ (Kant *KdrV* B 836) bezieht, damit auch immer schon Bürger einer besseren Welt ist. Vgl. dazu auch Kants Theorie des Geschichtszeichens im *Streit der Fakultäten*.

Gryphius gerade Sache des Glaubens, das *rechte Verhältnis* zur Zeit herzustellen und Vergangenheit und Zukunft in ein neues eschatologisches Zeitverhältnis zu setzen. Nicht die Abkehr von der Zeit, sondern die Zuwendung zu einer Zeitlichkeit, die die Ewigkeit als vollendete zu bejahende Zeit, ja als eine aus der Zukunft sich er eignende Zeit vorstellbar macht, beherrscht bei ihm das dramatische Umkehrgeschehen.³³ Dieses Umkehrgeschehen hat Gryphius in einem Epigramm angesprochen:

Mein sind die Jahre nicht die mir die Zeit genommen/
Mein sind die Jahre nicht/ die etwa möchten kommen
Der Augenblick ist mein/ und nehm' ich den in acht
So ist der mein/ der Jahr und Ewigkeit gemacht.³⁴

Die Quintessenz dieses dramatischen Umkehrgeschehens begreift Catharina, an ihr Volk gewandt, als Strategie der Angstbewältigung, ja als Konversion der „ängsten angst“ (IV; 225, 276) in „ewig-stete(n) lust“ (IV; 226, 308), durch die wahre Freiheit erst möglich werde:

Sollt mich die grimme Pein biß zu dem Mordpfahl kränken,
Wenn Catharine selbst den thron fürs Creutz erkohr
Und eh' des Glaubens krantz als ihren leib verlohrt?
Nein, liebste! Da euch ja die angst solt' überfallen,
sucht eurer Königin standhaftig nachzuwallen!
Nemt kercker für palläste, für Freyheit ketten an!
Für reichthum kiest Verlust, und was ergetzen kann,
Verwechselt mit der Qual! Wagt freund und Fleisch und Jahre!

³³ Vgl. hier die Deutung von Wilhelm Vosskamp: „Für Gryphius ist die Verknüpfung des Zeitmoments mit dem Ewigen die entscheidende Auszeichnung des Augenblicks, der damit als ein eschatologischer charakterisiert ist“ (W. Vosskamp: *Zeit- und Geschichtsauffassung im 17. Jahrhundert bei Gryphius und Lohenstein*. Bonn 1967, S. 106). Ebenso H.-G. Gadamer: Mit der „Wendung zu jenem Extrem, wonach Zeit Zukunft ist und jeder Augenblick sein Schwergewicht und seinen unverlierbaren Sinn durch die Menschwerdung Gottes empfangen hat (...) ist Geschichte nicht mehr eine Privation von Dauer, sondern der eschatologische Augenblick, in dem Christus geglaubt oder verraten wird“ (H.-G. Gadamer: *Art. Geschichtsphilosophie*. In: *RGG II* (3. Aufl.), Sp. 1494).

³⁴ Epigramme I/76, Bd. II, S. 182f. Zitat bei Hugh Powell: Vorwort zu *Andreas Gryphius, Carolus Stuardus*. Leicester University Press 1963, p. VII-CXLI, hier: p. XLVIII.

Erschreckt für keiner flamm! Springt auf die Todteenbahre!
Küßt schwerdter, die man euch durch Brust und gurgel treibt,
Wenn euch der eine Schatz des heiligen glauben bleibt! (IV; 220, 170-180)

Verwandt ist dieses Verständnis von einer *inneren* Freiheit („nehmt (...) für Freyheit ketten an“) mit dem der *tolerantia* / *patientia* in der späteren Stoa. Denn die Unabhängigkeit von allem, was den inneren Menschen von außen unter Zwang stellt und unterjocht, läßt auch den Stoiker kraft seiner *virtus* das Leiden nicht etwa nur widerwillig erdulden, sondern vielmehr bejahen.³⁵ Noch Schelling formuliert wie Schiller im Sinne solch stoischer Konversion: „Nur in dem Maximum des Leidens kann das Princip offenbar werden, in dem *kein* Leiden ist, wie alles überall nur in seinem Entgegengesetzten objektiv wird.“³⁶

Doch ist das protestantische Verständnis von der *inneren* Freiheit eben auch eines, das den rechten Umgang mit der *politischen* Freiheit einbeziehen will (WA 40, 2; 2,9-3,9 = Gal. Vorlesung, 1531). Und so geht die stoische Tradition im Märtyrerverständnis Gryphius' eine merkwürdige Symbiose mit der antistoischen Leidenstheologie Luthers ein. Das hat weitreichende Konsequenzen. Die Beständigkeit bewährt sich dann nicht mehr in der Abkehr von einer Welt voller Vergänglichkeit, sondern in einer Weltzugewandtheit *trotz* aller Vergänglichkeit. Die Paradoxie der Gegenwart Gottes im Diesseits und der radikalen Andersartigkeit der Welt gegenüber Gott bricht auf. In dieser Welt ist Angst und Leiden kein Affekt mehr (im Sinne der Stoa), sondern Ausdruck eines existentiellen Widerspruchs zwischen der Verantwortung des Menschen vor Gott und seinem Verstricktsein

³⁵ Bei Seneca steht die *tolerantia* (synonym mit *patientia* gebraucht etwa in 66, 14) gleichrangig neben den anderen Einzeltugenden der stoischen Ethik (*tranquillitas*, *simplicitas*, *liberalitas*, *constantia*, *aequanimitas*) (66, 13). „Die[se] explizite Qualifizierung der *tolerantia* als Manifestation sämtlicher Tugenden (*cum aliquis tormenta fortiter patitur, omnibus virtutibus utitur*, 67, 10) sowie die in Abgrenzung zu anderen Stoikern betonte Bestimmung der *tolerantia* als eines erstrebenswerten Gutes (*bonum optabile*, 66, 5; 67, 5) verraten eine erkennbare Bedeutungszunahme des Toleranzbegriffs innerhalb der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa“ (Gerhard Ebeling: Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 (1981), S. 442-464, hier: S. 444 Anm.).

³⁶ Schelling V, 467 (= Philosophie der Kunst).

in die Welt – ein Widerspruch, dem auch das politische Handeln Tribut zollen muß. Luthers Zweireichelehre,³⁷ die hier genannt werden muß, trennt eben nicht nur Gesetz und Evangelium, sondern läßt sie durch die Befreiung des Gewissens auch wieder neu aufeinander beziehen: „Die den Menschen befreiende Gnade ruft ihn nicht aus der Welt und ihrer Geschichte heraus, sondern weist ihn in sie hinein als den, der für sie verantwortlich ist.“³⁸ Die Freiheit von der Welt ist zugleich Verantwortung für die Welt.³⁹ Vor diesem Hintergrund kann die Märtyrertragödie allein nicht Anlaß zur Identifikation sein und in ihrer dramatisch bewerkstelligten Affektmodulation „konsolatorisch“⁴⁰ wirken. Sie fordert spiegelbildlich eine zweite tragische Handlung, die Staats- bzw. Tyrannenhandlung, an der sie ihre politische Relevanz erläutert.

II.

Neben der Tragödie Catharinas steht das tragische Selbstgericht Chach Abas' – neben dem Märtyrer der Tyrann –, und um in diesem Handlungsstrang vorzuführen, wie aus dem Täter schließlich das Opfer wird, ist das Martyrium Catharinas funktional eingesetzt.

Chach Abas ist Repräsentant des frühmodernen zentralistischen Machtstaats. Er ist die politische Antwort auf den Ausnahmezustand, dessen religiöse Antwort das Martyrium Catharinas ist. In seiner Hand liegt es, Recht zu setzen und zu sprechen und nach Maßgabe

³⁷ Vgl. u.a. WA 11; 252, 12-14 (= Von weltlicher Obrigkeit, 1523): „Darumb muß man dise beyde regiment mit vleyß scheyden und beydes bleyben lassen: Eyns das frum macht, Das ander das eusserlich frid schaffe und bösen wercken weret. Keyns ist on das ander gnug ynn der wellt.“ Vgl. auch WA 15; 238, 16-32.

³⁸ Rudolf Bultmann: Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis. In: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen*. Bd. 4. Tübingen 1964, S. 42-51, hier: S. 50. Vgl. auch Gerhard Ebeling: *Usus politicus legis – usus politicus evangelii*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 79 (1982), S. 323-348.

³⁹ Vgl. Gerhard Ebeling: *Wort und Glaube*. Tübingen 1960, S. 131f.; 136f.

⁴⁰ Hans-Jürgen Schings: Die patristische und stoische Tradition bei Andreas Gryphius: Untersuchungen zu den *Dissertationes funebres* und Trauerspielen. In: *Kölner germanistische Studien* 2 (1966), S. 278; Hans-Jürgen Schings: *Consolatio Tragoediae*. Zur Theorie des barocken Trauerspiels. In: *Deutsche Dramentheorien* I. Hrsg. von Reinhold Grimm. Frankfurt am Main 1971, S. 1-44.

der Staatsräson, die sein Wille verkörpert, den Bürgerkrieg zu verhindern. „Was Abas schafft muß Recht/ dafern es Unrecht/ werden“ (I, 784), sagt Chach Abas ganz im Sinne zeitgenössischer Souveränitätstheorie zu sich selbst – und weiter: „Pfleget nicht das heilige Recht ans Königs Hand zu gehen/ Weil Recht was der gekrönte meint?“ (III, 435f.). Einer solchen Rechtsordnung sich zu verweigern oder gar ihr gegenüber Widerstand zu leisten, gefährdet die politische Ordnung. Auch als Christin, die „diese cron getrotzt und dieses schwerdt verlacht/ Und diesen thron geschimpfft, die fremden schutz gesucht,/ die uns noch täglich höhnt und in den banden fluchet“ (so die Liste der Vorwürfe von Chach Abas’), muß Catharina – könnte man meinen – sich dem Souverän des Staates beugen und nicht Toleranz für sich fordern, sondern christliche Toleranz gegenüber der Politik üben, ganz nach dem (thomistischen) Grundsatz, etwas Schlimmes nur zu tolerieren, um etwas noch Schlimmeres zu verhüten.⁴¹ Aus Sicht der Staatsaktion scheint das Märtyrerverhalten Catharinas (ebenso wie die Starrsinnigkeit Papinians) „ins Unrecht gesetzt“⁴² zu werden.

Luthers politische Theologie kann hier weiteren Aufschluß geben, insbesondere seine seit der Reformation für das Verhältnis von Politik und Theologie⁴³ maßgeblich gewordene Unterscheidung von der zweifachen Gerechtigkeit (und der beiderseitigen Grenze) von *iusti-*

⁴¹ Thomas von Aquin: Summa theologica 2/II q. 10a 11 crp.

⁴² Diese Konsequenz zieht Peter J. Brenner: Der Tod des Märtyrers. „Macht“ und „Moral“ in den Trauerspielen von Andreas Gryphius. In: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 62 (1988), S. 246-265, hier: S. 256: „Mit der genauen Nachzeichnung der unabweisbaren juristischen Legalität der „Tyrannen“-Handlung, die in der Hinrichtung der „Märtyrer“ mündet, bringt sich Gryphius in ein Dilemma. Der Verlauf seiner eigenen Argumentation kehrt sich gegen seine ursprünglichen Intentionen, da der Märtyrer plötzlich ins Unrecht gesetzt wird. Zu seinen Gunsten muß Gryphius jetzt neue Argumente ins Spiel bringen, die einen eigenen, nicht juristischen Rechtsanspruch begründen können. Er entzieht den Märtyrer dem Urteil der weltlichen Gerichtsbarkeit, indem er ihn unter den Schutz eines höheren, heilsgeschichtlich abgesicherten Rechts stellt.“

⁴³ Vgl. Jörg Baur: Lutherisches Christentum im konfessionellen Zeitalter. In: Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. Hrsg. von Dieter Breuer. Wolfenbüttel 1995, Teil 1, S. 43-63.

tia civilis und *iustitita christiana*.⁴⁴ Chach Abas' Verfehlung besteht aus lutherischer Sicht darin, daß er sich als politischer Machthaber vergöttlicht und damit eine autonome Staatsmoral propagiert, die nur egoistische Interessen legitimieren soll: „Gesetzt auch! dass wir uns beflecken!/ Der Purpur muss es decken“ (III, 212, 437-438). Zur rechten Wahrnehmung politischer Verantwortung kommt es nicht, weil er nicht im lutherischen Sinne zwischen Amt und Person unterscheidet und daher nicht in der Lage ist, die selbstzerstörerischen Auswirkungen der Erbsünde im menschlichen Zusammenleben *friedlich* einzudämmen und das Leiden zu vermindern. Er handelt nicht im Sinne des weltlichen Regiments, „das eusserlich frid schaffe und bösen Wercken weret“, wie Luther sagt (WA 11; 252, 12ff.). Schon von Beginn der Gefangennahme Catharinas präsentiert er sich nicht nur als Tyrann, der (legitime) Staatsinteressen verfolgt, sondern auch als Person, die tyrannisch die Befriedigung eigener Begierden fordert: Beischlaf, Ehebett, Thron und – Abfall vom Glauben.

Doch gerade hier erhält die Märtyrerhandlung Catharinas die Funktion, die eschatologische Grenze eines solchen Machtgebarens sichtbar zu machen. Es ist die Angst, die den Frieden dieser Welt zerstört, wenn die Herrschaft eines Tyrannen alle Untugenden, wie „List, grimm, verrätherey, trug, meineyd, trotz und giff“ (I; 173, 679) nicht der Staatsräson und Friedenssicherung unterordnet, sondern mit ihnen egoistische Interessen befriedigt. Chach Abas überschreitet die Grenze zwischen weltlicher und geistlicher Obrigkeit, zumal er Zugriff auf das Gewissen verlangt, und fordert damit Catharinas Widerstandsrecht heraus. Oder mit Luther: „Es gepuertt Lucifer nicht, neben Gott zuo sitzen (...) wo du yhm nicht widdersprichst und gibst yhm raum, das er dyr den glawben odder die buecher nympt, so hastu warlich Gott verleucket“ (WA 11; 267, 3-13).⁴⁵

⁴⁴ Vgl. hier Gerhard Ebeling: *Usus politicus legis – usus politicus evangelii*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 79 (1982), S. 323-348; ders.: *Theologisches Verantworten des Politischen*. In: G. Ebeling.: *Umgang mit Luther*. Tübingen 1983, S. 164-202, hier: S. 169.

⁴⁵ Vgl. auch Luther WA 11; 267, 3-8 (= *Von weltlicher Obrigkeit, in bezug auf das Gebot, die Neuen Testamente auszuliefern*, 1523): „Lieber herr ich bynn euch schuldig zu gehorchen mit leyb unnd gutt, gepietet myr nach ewr gewalt maß auf erden, so will ich folgen. Heyst yhr aber mich glewben unnd bücher von myr thun, so will ich nicht gehorchen. Denn da seyt yhr eyn tyrann unnd greyfft zu hoch, ge-

Wichtig ist hierbei zu sehen, daß Catharina Widerstand nicht im Sinne einer aktiven Gegenwehr übt, sondern die Ebene der Politik verläßt. Gegenwehr ist bei ihr die Gegenwehr eines leidenden Ungehorsams,⁴⁶ nicht aber die einer aktiven Rache, wie sie etwa Meurab gewaltsam an den Persern übt.

Catharinas Martyrium verdankt seine Kraft weder der Verachtung der Welt noch einem sittlichen Kodex und auch nicht einem politischen Kalkül. Die einzige Position, die die weltliche Macht Chach Abas' in ihre Schranken verweisen kann, ist die Freiheit ihres Gewissens. Und diese Freiheit kann im Drama nur dadurch zur Geltung gebracht werden, daß Catharina in die vom Tyrannen erzwungene Lage kommt, sie in der Märtyrerposition herauszukehren. Vergegenwärtigen muß man sich dabei, daß die Freiheit des Gewissens im lutherischen Sinne keine Freiheit ist, die etwa als ein unverrückbarer Maßstab Orientierung verschafft, sondern vielmehr dem Konflikt und dem ständigen Erdulden von Widersprüchen (vgl. WA 20; 718, 19f. = Vorlesung 1 Joh., 1527) entspringt und im Losreißen davon besteht, wie die Welt geworden ist.

Gerade dies darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Catharinas Gewissensdisposition schon zu Beginn, als sie noch ganz und gar als Politikerin agiert, vorhanden ist⁴⁷ und nicht erst am Ende ihrer Gefangenschaft. Wie man aus der Vorgeschichte im 3. Akt erfährt, ist ihr Entschluß, sich dem übermächtigen Gegner zu unterwerfen, aus dem Selbstverständnis der *Politikerin*, also aus Gründen der Staatsraison erwachsen, der Politik des ewigen Streits ein Ende zu machen:

Und schon der Persens zelt von dem gebirg' erblickt,

pietet, da yhr widder recht noch macht habt (...).“ Vgl. Gerhard Ebeling: Lutherstudien II: Disputatio de homine, 3. Teil: Die theologische Definition des Menschen. Tübingen 1989, S. 229-271.

⁴⁶ Ganz im Sinne von Paulus (Eph. 6, 12): „Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu streiten, sondern mit der geistlichen Bosheit, mit den Fürsten, die diese Finsternis regieren.“

⁴⁷ So heißt es sowohl am Ende des ersten Aktes wie auch noch im Monolog zu Beginn des vierten Aktes: „Wir wissen wo wir sind! wir sind! wir sind gefangen./ Doch unser geist ist frey (...).“ (I; 179, 811-812). „Der körper ist in banden;/ Doch find' der geist sich frey, der durch viel creutz bewehrt (...).“ (IV; 216, 54f.).

Begaben wir uns recht zu des tyrannen füßen.
Und wollten seine faust in tieffster demuth küssen.
(III, 209; 340-343)

Ebenso politisch bestimmt ist ihr anfängliches Auftreten gegenüber dem Tyrannen: „Wir rühmen sein gemüth/ das uns zu hoch will ehren: doch leider kann der geist / von keiner freyheit hören“. Und auch noch gegen Ende ist ihr Entschluß zum Martyrium als Folge ihrer politischen Existenz zu verstehen:

Dint meine freyheit, dein unendlich lob zu mehren,
So gib, dass ich gekrönt, mein könig, dich mög ehren!
Hab ich für kirch und land denn nicht genung gewagt
Und willst du meine leich, hier bin ich, deine magd!
(IV; 217, 65-68)

Erst als alle Hoffnung vergebens ist, akzeptiert sie, aber auch hier auf das erfüllte Leben einer christlichen *Fürstin* zurückblickend, ihr irdisches Ende als einen Opfertod für Christus. Erst hier tauscht sie ihr fürstliches „purpur-kleid“, das „durchaus mit Blut gemahlt“ (I; 158, 235) ist, gegen das Märtyrerkleid, das „in des höchsten blut“ (IV; 232, 480) gefärbt ist:

Wir haben satt gelebt und können nichts begehren,
Das uns die große welt noch mächtig zu gewehren.
Wir haben kirch und cron beschützt mit rath und schwerdt,
Armenien beherrscht, der Persen land verheret,
Des schwähers trüben fall, des liebsten blut gerochen,
Der blinden liebe joch, des todes pfeil zubrochen
Und steigen in der blüt des alters auf die bahr,
In höchstem siegs-gepräg‘ auf unser schlacht-altar,
Wo wir diß unser fleisch zum opffer übergeben
Dem, der sich selbst für uns ließ an ein holtz erheben.
Die erden stinckt uns an, wir gehen in Himmel ein.
(IV; 230, 417-427)

Angesichts solcher Beständigkeit gerät der Vertreter einer konsequenten Machtpolitik unter Zugzwang. Je mehr Chach Abas alle Mittel tyrannischer Politik von der Dissimulation über die Intrige bis hin zur rohen Gewalt steigert, desto deutlicher überführt er sich

selbst des Wahns, er könne aus eigener Macht Freiheit und Genugtuung erlangen. So muß Chach Abas im Schlußmonolog gegenüber Catharina (der „Tyrannin unser seel“ (II; 190, 185), wie er sie nennt) bekennen:

(...) hat Chach sich so vergriffen
Und sein selbst eigen hertz durch deine qual zerrissen ?
(V; 248, 344f.)

Während Catharinas Gewissensfreiheit vor dem Hintergrund ihrer Gefangenschaft immer plausibler wird, wird Chach Abas immer mehr zum Gefangenen dieser Welt und schließlich – in der Konsequenz seines eigenen Politikverständnisses – zum Opfer seiner Wahnvorstellungen und zum Vollzieher seines Schicksals. Oder lutherisch gesprochen: In Catharinas Gewissen setzt sich *gegen* die Herrschaft und das Gesetz Chach Abas‘ das Evangelium durch, und dieses befreite Gewissen zeigt wiederum Chach Abas die Grenze seiner politischen Freiheit auf. Überwältigt von der Erscheinung Catharinas bekennt er in der Schlußszene:

Recht so! Princessin! Recht! Greiff unsern siegkrantz an!
Bekriege persens ruh! Reiß, was uns schützen kann,
Mit starker Faust hinweg! Lass, nun du schon erblichen,
Den wackern hochmuth aus, dem Abas oft gewichen. (V; 251, 441-444)

und:

Höret doch, wie sie die schlaffende rache
mit unablässlichem rufen erweckt/ (...)
Das recht ists selbst, das uns
das endlich urtheil spricht. (V; 249, 384, 388)

Was hier inszeniert wird, ist ein Wahrnehmungsproblem: Die politische Freiheit aus der Perspektive ihrer eschatologischen Grenze im Märtyrerdrama gegen die politische Freiheit des keiner Verantwortung mehr bedürftigen *ratio-status*-Prinzips im Tyrannendrama. Ewigkeit wird inmitten der Vergänglichkeit vors Gesicht gebracht. Catharinas Märtyrerhaltung führt vor, daß erst der Glaube zur unverstellten Wahrnehmung einer *ratio status vera* befreit, der sich auch

Chach Abas nicht entziehen kann („das recht ists selbst, das uns das endlich urtheil spricht“). Das neue Zeitverständnis,⁴⁸ das durch ihre zeitüberlegene Haltung überhaupt erst virulent wird, zeigt die Wahnverfallenheit im Handeln einer Politik auf, die mit dem Zweck alle Mittel heiligt und mit der Flucht in die Zukunft sich immer mehr in eine Zeit verstrickt, die keine Erlösung, sondern nur noch den Zorn Gottes kennt.⁴⁹ Als Chach Abas einsieht, „dass wir ein Stück an dir verübet,/ Welches aller zeiten zeit wird grausam nennen“ (V; 250, 413f.), hat Catharina längst schon ein Leben außerhalb der christlichen Gnade verworfen: „Gesetzt dass es gescheh, / Dass Abas uns getrennt von Christus läger seh, / Wo wolt er mit uns hin? (IV; 219, 131-133). Neben der Angstbewältigung hat das dramatische Geschehen so auch die Funktion, den Zuschauer in einen Wechsel im eschatologischen Zeitverständnis einzubeziehen.⁵⁰

Es geht hier also weder darum, das Reich der Welt in weltflüchtigem Vergänglichkeitspathos zum Einsturz zu bringen, noch viel weniger darum, zu zeigen, daß die Welt des permanenten Ausnahmezustands durch eine ‚biblische Polizei‘ (Lipsius) nach dem Evangelium regiert werden müsse. Beides wäre Grenzverletzung der zwei Reiche und würde zu Anarchie, Willkürherrschaft und Tyrannei führen (vgl. WA 11; 251, 22ff.).⁵¹ Andererseits darf aber auch die sogenannte Eigengesetzlichkeit des Staates nicht als autonome Staatsmoral, etwa im machiavelistischen Sinne, interpretiert werden (so daß sie wie bei Augustin nur das mönchische Ideal als Ausweg zulie-

⁴⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang die Thesen Wilhelm Vosskamps vom Wechsel der Naturzeit zur geschichtlich gestaltbaren Zeit im 17. Jahrhundert: Wilhelm Vosskamp: Zeit- und Geschichtsauffassung im 17. Jahrhundert bei Gryphius und Lohenstein. Bonn 1967 (zu Gryphius S. 63-161).

⁴⁹ Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der Aufsatz von Gerhard Ebeling: Zeit und Wort. S. 350: „Die neue Zeit als Freiheit zur Zukunft erwächst aus der Freiheit von der Vergangenheit. Das Heil in Christus als dem eschatologischen Perfectum interpretiert Paulus darum temporal in bezug auf Sünde und Tod als Freiheit *von* der Vergangenheit, die nun gerade Freiheit *zur* eigenen Vergangenheit einschließt, und als Freiheit *zur* Zukunft, die recht verstanden zugleich Freiheit *von* der Zukunft ist“.

⁵⁰ Im Sinne von 2 Kor. 5, 17: „Ist somit jemand in Christus, so ist er ein neues Geschöpf. Das alte ist vergangen, siehe es ist neu geworden.“

⁵¹ Vgl. Walther von Loewenich: Luthers Stellung zur Obrigkeit. In: Luther und die Obrigkeit. Hrsg. v. Gunther Wolf. Darmstadt 1972, S. 425-443.

ße), ebensowenig wie wiederum auch das geistige Regiment unabhängig vom weltlichen Schwert bestehen könnte. Luthers Zweireichelehre scheidet hier sehr strikt die Positionen nach beiden Seiten,⁵² um sie sodann in ein neues Verhältnis zu setzen. Die *Freigabe* der Welt basiert bei ihm paradoxerweise gerade darauf, daß sie mit einer Lehre vom Politischen gerechtfertigt wird, die theologisch verankert ist.⁵³ Die weltliche Obrigkeit kann demnach ihrer obersten Aufgabe, den Frieden zu sichern, nur aus sich heraus nachkommen, und nicht indem sie sich etwa Prinzipien verschreibt, die sie über den Umweg eines theologischen Urteilsvermögens erwirbt. Der Politiker ist als Politiker immer unzulänglich; alle seine Handlungen sind von dem Bewußtsein – oder vielmehr dem Gefühl – begleitet, in Schuldzusammenhänge verstrickt zu bleiben. So hat der Politiker es immer im lutherischen Sinne mit dem Umgang der Sünde in der Welt zu tun. Es ist hier das *Gesetz*, mit dem die Folgen der Erbsünde beschränkt und die Erhaltung des Staates und die Sicherung des äußeren Friedens gewährleistet werden. Das Evangelium hingegen verlangt einen anderen Umgang mit der Sünde. Erst hier nimmt der Politiker teil an einer Welt, die ihn selbst auch davor schützen kann, was seine menschliche Natur immer schon ausmacht – sich ins Unrecht zu setzen.

Angesichts der unversöhnlichen Gegenüberstellung von Märtyrer und Tyrann, von heroischem Gestus und intrigantem Machtgebaren, von eigentlichem und uneigentlichem Leben, gerät leicht außer acht, daß es sich bei der Entscheidung Catharinas um eine prinzipielle Frage handelt, die das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Politik immer schon tangiert. Auf dem Höhepunkt der Handlung, als Catharina noch Hoffnung schöpft, ihr Schicksal aber längst beschlos-

⁵² „Es wäre absurd, das Gesetz dem vermeintlich autonomen Reich der Welt zu überlassen und dem Reich Christi ein Evangelium vorzubehalten, das für das Gesetz angeblich irrelevant ist. Allerdings steht das Reich der Welt im Zeichen des Gesetzes und das Reich Christi im Zeichen des Evangeliums“ (Gerhard Ebeling: *Usus politicus legis – usus politicus evangelii*. S. 329).

⁵³ „Die christliche Gesamtzeitdeutung bei Gryphius verhindert die Verselbständigung des politischen Augenblicks als politische „Gelegenheit“, die ausschließlich realpolitisch, ‚vernünftig‘, innerweltlich genutzt werden könnte“ (W. Vosskamp: *Untersuchungen zur Zeit- und Geschichtsauffassung im 17. Jahrhundert bei Gryphius und Lohenstein*. S. 118f.).

sen ist, findet die entscheidende Unterredung zwischen Catharina und Imanculi statt, die das Schicksal noch einmal wenden könnte. Jedoch – statt der Gefangenen die persische Krone schmackhaft zu machen – wird gerade dem Politiker die Unveräußerlichkeit des Reiches Gottes vor Augen führt. Es ist Imanculi, der sich in der Gegenrede zu Catharina immer mehr von einer zunächst unverfänglich-scheinenden Position zur beinahe unverhohlenen Androhung von Gewalt steigert:

Imanculi:

Lasst uns, weil wir noch hier, der zeit und welt gebrauchen!

Catharina:

In einem nun wird welt und ihre pracht verdrauchen.

Imanculi:

Gott gönt in diesem nun den menschen ihre lust.

Catharina:

Wir sind uns außer gott gantz keiner lust bewusst.

Imanculi:

Wer keine Wollust liebt, sucht doch die qual zu meiden.

Catharina:

Die diesem leben feind, entsetzt sich nicht zu leiden.

Imanculi:

Das leiden und der tod laufft wider die natur.

Catharina:

Das leben und der tod sind fest an einer schnur.

Imanculi:

Der tod sieht schrecklich aus, den harte pein erbittert.

(IV, 221f.;201-208)

Für die politische Implikation des Gryphschen Märtyrerdramas ist es entscheidend zu sehen, daß gerade mit der Märtyrerrolle auf die Grenze der politischen Macht des tyrannischen Herrschers aufmerksam gemacht werden kann, und zwar in der Weise, daß die Politik immer mehr ihren Handlungsspielraum des Taktierens, Intrigierens und Dissimulierens verspielt und schließlich selbst an die Grenze zur Hybris gelangt. Wie sich das Täter-Opfer-Schema dabei verkehrt, wird von der Position des lutherischen Freiheitsverständnisses her erkennbar, die hier die Zwei-Reiche-Lehre, den „corpus christi mysticum“ und das „regnum babilonicum“, in Anschlag bringt. Erst vom Tode Christi her wird begreifbar, daß Satan der *Herr der Welt*

ist, daß die Welt eine *Grundsuppe der Sünde und des Todes* ist (WA TR 6; 131, 29), eine *Larve des Teufels* (WA TR 4; 75, 13), ein *umgekehrter Dekalog*. Und erst vom lutherischen Sündenbegriff wird einsichtig, daß der Teufel deshalb dem Gericht Gottes letztlich verfallen muß, weil er als umgekehrter Gott selber Gott, Herr und Richter sein will.

Das ist bei dem zweiten großen deutschen Trauerspieldichter Lohenstein nicht anders als bei Gryphius. Wenn selbst ein Ibrahim Bassa sich die Frage stellt: „Wie kann ich als ein Mensch was menschlich ist verhüten?“ (IB III, 178), urteilt selbst er vom paulinisch-protestantischen Schuldbegriff her. Wie Gryphius dringt auch Lohenstein auf die Priorität des Glaubens gegenüber einem ausschließlichen Vernunftthandeln: „Du must den Glauben dir die Augen Schärffenn lassen; Und wo Verstand verspielt/ trifft Andacht Ziel und Zweck.“ Die Perspektive wechselt nur. In Lohensteins Geschichtstragödien radikalisiert sich der Gryphische Konflikt von Anklage und Freispruch, mit dem der Souverän vom Märtyrer in seine Grenzen verwiesen wird, zu der ausschließlichen Frage an die Politik: Wie kann das ‚Heil des Reiches‘ an sich selbst genesen? Lohenstein kann damit auf die Rolle des christlichen Märtyrers verzichten. Gleichwohl bleiben alle Personen auch bei ihm unter der Herrschaft einer unentschuldbaren Sünde⁵⁴ stehen und werden damit zu Repräsentanten eines Gesetzes, das nie gerecht ist, sondern immer nur ein Mittel darstellt, die Folgen der Sünde einzudämmen. In das Räderwerk der Politik eingreifend, stoßen sie auf eine besondere, von Gott der geschöpflichen Welt gesetzte Ordnung, für die Lohenstein den Begriff „Verhængnis“ gebraucht. Die paulinische Rechtfertigungslehre steht hier wiederum im Hintergrund, wird nun aber in Bezug zur *politischen Praxis*, zur *prudencia*, gestellt. Ihre Bedeutung besteht nun darin, den Souveränitätsanspruch des Fürsten in seiner Schuldverstrickung offenzulegen und ihn daran zu mahnen, daß er die Funktion des Gesetzes nur seiner mäßigenden Wirkung wegen, keinesfalls aber als Verdammung zulassen soll. So sagt ja Paulus in Röm. 2, 1f.:

⁵⁴ Vgl. zu dieser These auch Adalbert Wichert: Literatur, Rhetorik und Jurisprudenz im 17. Jahrhundert. Daniel Casper von Lohenstein und sein Werk. Eine exemplarische Studie. Tübingen 1991, insbes. S. 473ff.

Darum bist du unentschuldigbar – wer du auch bist, Mensch –, wenn du richtest. Denn worin du den andern richtest, darin verurteilst du dich selber, da du, der Richtende, dasselbe tust.

Von den beiden deutschen Trauerspieldichtern tendiert Gryphius eindeutig zur Höherbewertung ethischer-religiöser Wertvorstellungen. Er macht in seinen Stücken deutlich, daß es keine Umstände gibt, die rechtfertigen könnten, von Gott, Tugend und Recht auch nur um ein Haar abzuweichen – so bezeugt durch die Märtyrer Catharina und Papinian. Nach gut lutherischer Obrigkeitsauffassung lassen sich aber auch keine situativen oder personalen Ausnahmekonstellationen denken, die erlauben könnten, über den Herrscher als Stellvertreter Gottes auf Erden zu richten und Hand an ihn zu legen, sei er ein Carolus Stuardus oder ein schlimmerer noch als Leo Armenius. Hier kommt das Lohensteinsche Trauerspiel zum Einsatz.

Haben nämlich die exemplarischen Märtyrerfiguren Gryphius' – Catharina, Carolus, Papinian – zu Beginn der Dramenhandlung alle Aktivitäten nach außen, alles (politische) Handeln unter dem „Nothzwang“ der Geschichte eingestellt zugunsten einer Aktivität nach innen, einer von „Großmüthigkeit“ und „Beständigkeit“ bestimmten Abwehr aller Zumutungen der geschichtlichen Welt, so stellen sich die Lohensteinschen Protagonisten genau diesen Zumutungen,⁵⁵ wie sie in den Expositionen der Dramen jeweils manifest werden: Cleopatra und Sophonisbe nehmen den Kampf für Herrschaft und Reich auf, können dies aber nur unter Verletzung elementarster sittlicher Werte; Aggripina kämpft um ihren Einfluß am Hof und damit um ihr Leben, das ihr der eigene Sohn zu rauben trachtet, muß dafür aber den „Magnet der Laster“ ergreifen, nachdem „der Compaß der Tugend“ nicht ans Ziel half (A II 444f.); Epicharis streitet für die von Laster und Tyrannis zuschanden gemachte *salus publica*, aber eben in aktivem Widerstand gegen den legitimen Herrscher und mit allen fragwürdigen Mitteln politischer Klugheit. Während bei Gryphius die Rezeption der lutherische *theologia crucis* dazu führt, mit der Ge-

⁵⁵ Vgl. Adalbert Wichert: Bekenntnis und Virtuosität. Daniel Casper von Lohensteins *Geistliche Gedancken über Das LIII. Capitel des Propheten Esaias*. In: *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. Hrsg. von Dieter Breuer. Wolfenbüttel 1995, Teil 1, S. 247-259.

genwelt des Märtyrers die Grenze der politischen Macht zu demonstrieren, verweisen die politischen Akteure bei Lohenstein von sich aus in ihrem Scheitern auf diese Grenze im „Verhängnis-Schluß“. Statt die Widrigkeiten des Lebens leidend zu erdulden und den verhängnisbestimmten Verlauf der Geschichte⁵⁶ zu ertragen, wird von ihnen Geschichte in dem Bewußtsein realisiert: „Alleine noch zur Zeit ists gar nicht Zeit zu sterben“ (E IV, 103). Die mit der lutherischen Zweireichelehre geleistete Begründung von Staatsautonomie wird hier zum tragischen Konfliktfeld:

Wenn man des Gesetzes gleich aufs Beste braucht und es auch sein Bestes thut, so vermags gleichwol nichts mehr noch anders zu thun, denn verklagen, schrecken, verdammen und tödten. (WA TR 6; 131, 23-25).

Ertragen werden kann eine solche Weltsicht von den politisch Handelnden dann nur noch durch eine teleologische Geschichtsbetrachtung, die – wie etwa bei der Bossuets in den *Discours sur l'histoire universelle* (1681) – trotz der Unordnung, die der menschliche Blick in der Weltgeschichte wahrzunehmen meint, und trotz des Martyriums der Zeit, göttliche Providenz behauptet.⁵⁷ Die scheinbare Unordnung erweist sich dann als Ordnung für den Glauben, und die menschlichen Handlungen dienen dem Plane Gottes, ohne daß die

⁵⁶ Gerhard Spellerberg: Verhängnis und Geschichte. Untersuchungen zu den Trauerspielen und dem ‚Arminius‘-Roman Daniel Caspers von Lohenstein. Berlin, Zürich 1970.

⁵⁷ Bossuets theologische Geschichtssicht ist paradigmatisch für die Lohensteins: „Daher kommt es, daß sich alle Regierenden einer höheren Macht unterstellt fühlen. Sie tun faktisch mehr oder weniger, als sie beabsichtigen, und ihre Ratschläge haben immer unvorhergesehene Wirkungen. Sie sind weder Herren derjenigen Verfügungen, die vergangene Zeiten den menschlichen Angelegenheiten vorgezeichnet haben, noch können sie voraussehen, welchen Kurs die Zukunft einschlagen wird, und noch viel weniger sind sie imstande, ihn zu erzwingen (...) Kurz, es gibt keine menschliche Macht, die nicht, gegen ihren Willen, andere Pläne als ihre eigenen fördert. Gott allein weiß, wie er alles nach seinem Willen zuwege bringt; deshalb ist alles, auf Einzelursachen hin betrachtet, überraschend und hat doch im Ganzen einen geordneten Verlauf“ (ich bediene mich hier der Übersetzung von Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschichte (1953), S. 133f.; vgl. auch Vgl. R. Bultmann: Geschichte und Eschatologie. Tübingen 1964, S. 65-83.)

Handelnden es wissen. Selbst Luther hatte diese Verborgtheit der Vorsehung in seiner Kritik an der Werkgerechtigkeit und dem Verdienstdenken hervorgekehrt, indem er betonte, Gott wende sich in der Heilstat Christi nicht dem Gerechten, sondern dem Sünder zu, denn: ‚Niemand ist unser Urteil über eine Tat ein Urteil über jene Seite der Tat, die Gott lohnt oder straft.‘ Lohenstein mag daraus Konsequenzen für seine Geschichtstragödien gezogen haben:

Also hænget ein gewünschter Ausschlag
nicht von der Gerechtigkeit der Sache/
nicht von der Kühnheit eines hertzhafften Unterfangers/
sondern von dem unwandelbaren Gesetze
des unerbittlichen Verhängnüßes

ab, wie – gleichsam als Motto – im Eingang des *Arminius*-Romans konstatiert wird. Dieses Verhängnis ist der einzig legitime Bezugspunkt alles Handelns, das sich wirksam auf die Geschichte richtet, und so berufen sich bei Lohenstein die Figuren der Trauerspiele – wie auch die Personen des Romans – unablässig aufs Verhängnis. Doch dieses eben ist der menschlichen Erkenntnis nicht zugänglich. Nur retropektiv, soweit es sich in der Zeit ausgewickelt hat – oder im Drama – wird es einsehbar und stützt das Bewußtsein, daß die Zeit der neuen Zukunft schon auf eine geheimnisvolle, wenn auch vorläufige Weise begonnen hat.