

**WOLFRAM MAUSER**

Andreas Gryphius – Philosoph und Poet unter dem  
Kreuz

Rollen-Topik und Untertanen-Rolle in der Vanitas-Dichtung



noch in der Lissac Ausgabe) im Widerspruch zum biographischen Vorgang. Nicht der tote Christus ist für Gryphius das Eindrucksvollste und Verheißungsvollste am Geschehen, sondern der gekreuzigte, Erniedrigung, Demütigung, Leiden und Not sind im Bild des Gekreuzigten von größter Anschaulichkeit. Auf chronologische Richtigkeit kommt es nicht an. Was zählt, ist die Bedeutsamkeit des Ereignisses, der geistige Rang, die Kraft des Symbolischen, die heilverkündende Gewissheit, die der leidende und sündige Mensch mit dem Bild des gekreuzigten Christus verbinden kann. ☩ Auf das Kreuzigungs-Sonett folgt nicht eine Darstellung der Auferstehung, sondern ein drastisches Sünden- und Leidens-Exempel der Bibel: *Gedencket an Loths Weib*. Daran schließen vier Vanitas-Sonette an: das bekannte *Es ist alles eitell*, dann *Threnen in schwerer Kranckheit*, *Der Welt Wolckst* und *Menschliches Elende*. Im Kontext der Sammlung erweisen sich diese Sonette über jedes Verständnis von »barockem Lebensgefühl« hinaus als Kennzeichnung des Spezifisch-Menschlichen in der Heilsordnung der Welt. Die Hinfälligkeit und Eitelkeit des Irdisch-Menschlichen stellt einerseits die quasi definitivische Bestimmung des Diesseitigen dar, andererseits steht sie in Parallelität und in unmittelbarer Nähe zum Leiden Christi in dieser Welt. Zur Erkenntnis, daß alles Irdische hinfällig und eitel ist, gehört nicht nur die Einsicht in seine Vergänglichkeit, sondern vor allem auch die Gewissheit, daß mit dem irdischen Leben Leid, Not und Qual notwendigerweise verbunden sind. Der Kreuzestod Christi lehrt aber auch, daß Leid, Not und Qual den Weg zum ewigen Leben eröffnen.

Die Sonette, die Gryphius danach einfügt, betreffen *Das leben dieser welt* (1,65); sie behandeln Beispiele, die die Spannweite des geistigen Rahmens der Sammlung erkennbar machen. Am Ende des zweiten Buches (Sonette 51–100) nimmt der Dichter das Thema der christologisch-heilsgeschichtlichen Orientierung des Ganzen wieder auf; scharf pointiert formuliert er die Alternativen *Verdammnis* und *ewige Seligkeit* (*Der Todt, Das Letzte Gerichte, Die Hölle –*

*Ewige Frewde der Außerwehltten*). Das abschließende ELIAS-Sonett verbindet die christologische Perspektive mit dem Bekenntnis zum streitbaren Kämpfer für Gott. Das Rahmenprinzip (christologische Sonette am Anfang und Ende der Sammlung) macht den heilsgeschichtlichen Ort alles Irdischen deutlich. Die Einbettung alles Diesseitigen in die christlichen Heilswahrheiten ist für den Leser des 17. Jahrhunderts ein Zeichen der Orientierung sowie ein Sinnbild der Geborgenheit und insofern eine Quelle der Zuversicht.

»Hir wil ich gantz nicht weg!« (1) – entschieden und selbstgewiß harrt das (rollenhaft) sprechende Ich an der Seite Christi aus. Es widersetzt sich allen äußeren, durch Menschen verursachten Bedrohungen (Schwert, Speiß, Säbel, Waffen, Flammen) und wird (futurisches »sol«) Tod und Teufel standhalten (1–4). Führt der erste Vierzeiler vom »Hir« zur Vorstellung des Todes, so lenkt der zweite – in spiegelbildlicher Anordnung (Chiasmus) – vom »Hir« als Stätte der inneren Bedrängnis und des Todes (5) zurück zur Gewissheit, daß zu Füßen des Gekreuzigten das Heil zu finden ist (8); daran ändern auch die schlimmsten Elementargefahren nichts (topisch dafür: Donner, Blitz, der fallende Himmel [6–8]). Bis zum letzten Atemzug (»weil« [»solange«, 9 f.]) will es zu Füßen des Gekreuzigten ausharren. Das viermal wiederholte »hir« (1, 5, 8, 11) weist auf keinen sicheren Ort, sondern auf eine Stätte der Not, der Versuchung, der Angst, der Qualen, des Todes – aber auch auf den Platz, der ewiges Leben verheißt. An der Seite Christi zu stehen bedeutet Kampf, an seiner Seite sich zu bewähren gibt die Gewissheit, erlöst zu werden. Nicht die Weltflucht des Einsiedlers, das »Adieu Welt« des Simplicissimus wird als gottgefällige Lebensweise gewählt, der Protestant Gryphius entscheidet sich für den bekennend-kämpferischen und verkündenden Dienst an Gott. Der Selbstgewissheit des Glaubens allen inneren und äußeren Bedrohungen gegenüber entspricht die gläubige Demut gegenüber Christus (12–14). Selbstgewissheit und Demut münden in die

Bitte, der sterbende Jesus möge dem Menschen, der zu seinen Füßen aushält und gläubig und fröhlich die Leiden der Welt auf sich nimmt, sein Angesicht zuwenden, ihn der Gnade teilhaftig werden lassen.

Die Form des Alexandriners (sechs betonte Silben je Vers, Zäsur nach der dritten) dient dem Gedanken, den das Sonett ausspricht. Von der ersten Halbzeile an ist jede tontragende Silbe auch aussagekräftig. Halbzeilen und Vollzeilen gliedern den Sachzusammenhang. Insistierendes Benennen (1–3, 5–8) und sinnerhellende Entgegenstellungen (4: »von diesem Creutz«: »kein Tod / kein Teufel«; 8: »der Himmel fällt«: »hir wil ich«; 14: »heiß durch deinen Tod«: »im Tod mich ewig leben!«) treiben die Bedeutung, die im Geschehen steckt, heraus. Der Dukrus des Sonetts, insbesondere in der hier abgedruckten umgearbeiteten Fassung, zielt nicht in erster Linie auf eine »ebemäßige, zusammenhängende, harmonische Komposition« (Kimmich, S. 303), sondern auf eine rhetorisch-argumentative Durchformung des Gedankens. Es will – über Bekennen und Verkünden hinaus – den Leser in seiner Standhaftigkeit stärken. Und die Tatsache, daß sich der Gedanke so willig in eine kunstvolle Gestalt fügt, gilt als zusätzlicher Beweis für seine Gültigkeit.

Von der Ausgabe 1650 an (Endfassung) fügt Gryphius dem Titel den Hinweis »Sarbievii: Hinc ut recedam« an. Er gibt das Sonett damit als Übertragung einer Epöde des polnischen Jesuitendichters Matthias Casimir Sarbjewski (Sarbievius) aus (Übersetzung bei Mauser, S. 89). Eine kontrastive Beurteilung der sprachlichen Leistungen (Wentzlaff-Eggebert, S. 70 f.; Conrady, S. 239–242) wird dem Gedicht des Gryphius nur zum Teil gerecht. Die größere bildhafte Fülle, der festere gedankliche Zugriff und die schärfere sentenzhafte Zuspitzung im deutschen Sonett sind ohne Zweifel Beweis einer großen poetischen Begabung und Fertigkeit. Gryphius ist es aber nicht zuerst um die Bravour bei der Handhabung des Deutschen gegangen, sondern um Bekenntnis, um eine unmißverständliche Verdeutlichung seines konfessionellen Standorts. Es läßt sich zeigen (Mau-

ser, S. 88–100), daß Gryphius Sarbiewskis Epode nicht einfach überträgt, sondern daß beide Autoren von einer gemeinsamen Vorlage ausgehen, und zwar von der bedeutenden lateinischen *Oratio des heiligen Bernhard Ad unum quodlibet membrum in Christi patientis et a cruce per dentis* (Jacques Paul Migne, in: *Patrologiae cursus completus*, S. 1319f.). Dies bezeugen wörtliche Übereinstimmungen. Beide knüpfen auf ihre Weise an die große Kreuzerpredigt an, die den zweiten Kreuzzug anregte und wie Bernhards Kreuzigungsdichtungen überhaupt im katholischen und im protestantischen Lager ein weites, aber unterschiedliches Echo fand. Gryphius stellt sich mit seiner Neubearbeitung des Themas einerseits in die Tradition Bernhardscher Kreuzestheologie, andererseits aber auch in klaren konfessionellen Gegensatz zu Sarbiewski und damit bewußt in den Raum einer seit langem geführten Kontroverse. In der Art des Bekenntnisses zu Christus am Kreuze unterscheiden sich für Gryphius die Positionen, insbesondere in Hinblick auf die Rechtfertigungslehre. Sarbiewski hält in der Nachfolge des Tridentinischen Konzils (1545–63) daran fest, daß der Glaube erst durch die Verdienste, die »Werke«, seine Menschen erneuernde Kraft gewinne. Für den Lutheraner Gryphius steht fest, daß der in der Erbsünde gefangene Mensch im irdischen Leben stets Sünder und Leidender bleibt und ohne eigenes Verdienst, nur durch den Glauben und die Gnade Erlösung finden kann. Der Sühnetod Christi ist für den gläubigen Menschen die Verheißung des »ewigen Lebens«. Konsequenter mündet das Sonett in die Bitte ein: »HERR JESU / neig herab dein blutig Angesicht«. Luthers »CRUX sola est nostra Theologia« klingt durch das Sonett des Gryphius hindurch. Dieser Theologie entspricht das »frölich singen« (8) zu Füßen des Gekreuzigten, das nichts anderes meint als Beten in der Glaubens- und Erlösungsgewißheit, über die der Mensch trotz seiner Sünden und Leiden durch den Kreuzestod Christi verfügt. Das Kreuzigungssonett ist ein konfessionelles Bekenntnisgedicht. Die poetische Gestalt, in der es erscheint, verleiht ihm

zugleich erbaulichen Charakter. Insofern steht es wie ein großer Teil des zeitgenössischen religiösen Schrifttums im Umkreis der außerordentlich verbreiteten Erbauungsliteratur, die in ihrer Masse allerdings von geringem künstlerischen Wert ist. Darüber hinaus verwirklicht das Sonett eine Denkstruktur, die religiöses und weltliches Schrifttum der Zeit weithin prägt. Die traditionelle Forschung sprach in diesem Zusammenhang von »antithetischem Lebensgefühl«. Das wurde in der Regel aus bestimmten antithetischen Darstellungsmitteln geschlossen. Es ist aber zu beachten, daß ein rhetorisch-antithetischer Sprachstil im 17. Jahrhundert nicht Ausdruck einer bestimmten Erlebnisweise ist, sondern argumentative Funktion besitzt. Die weithin bestimmende Denkstruktur der Zeit ist die der Interdependenz. Sie ist nicht eigentlich antithetisch. Sie ist vielmehr Ausdruck des Versuchs, die Tatsache des wechselseitigen Bedingtheits und Bedingens von Menschlich-Irdischem und Göttlich-Überirdischem (im religiösen) und von Leid und Tugend (im weltlichen Bereich) angemessen zu vergegenwärtigen (Mausser, S. 152–163). Der Gedanke der Interdependenz ist nicht neu, er wird im 17. Jahrhundert aber mit neuer Dringlichkeit geäußert. Gott ist durch die Leiden Christi den Weg zum Menschen gegangen; ohne die Sündhaftigkeit des Menschen wäre der Opfertod als Erlösungstat sinnlos. Der Mensch seinerseits findet über die Erfahrung von Leid und Hinfälligkeit den Weg zu Christus und zu Gott. Mit anderen Worten: ohne Schmerz und Vergänglichkeiterfahrung gibt es keine Weisheit und keinen Glauben, also keinen Weg zu Gott. Ohne die gnadenhafte Möglichkeit des Menschen, auf die Leiden in der Welt im Sinne Gottes zu antworten, ist das Leiden Christi, sind alle Anfechtungen sinnlos. So aber haben sie ihren festen Platz in einem Sinn- und Ordnungsgefüge, in dem alles Zeitliche in einer unauflöselichen Wechselbeziehung zum Ewigen steht. Die Anfechtung weist den Weg zur Erlösung. Heilshoffnung und Heilsgewißheit in der Anfechtung geben dem Leiden seinen eschatologischen Sinn. Die Wechselbeziehung von Leid und Heil formuliert

Gryphius sehr eindrucksvoll in dem geistlichen Lied *Nutz des Creutztes und der Verfolgung*, das in der Strophe gipfelt:

17. Wohlan / so wüte Höll und Welt  
Rast Ketzler! Feinde brecht und fällt /  
Es dient zu unserm besten /  
Die heiße Glut  
Die tolle Flut  
Soll unser Sieg befesten. (III, 105)

Die sprachlich dichteste Formulierung dieser Wahrheit fand Jacob Borinitus in einem Emblem mit der Inschrift:

Das Ich sterb / leb Ich /  
Das Ich leb / sterb Ich.  
(*Emblematum Sacrorum*, S. 42.)

(Vgl. Abb. S. 219: Das Emblem zeigt den sich aus der Asche – »Cinere« – erhebenden Vogel Phönix, ein Sinnbild der Seele. Stadt, Meer und Landschaft im Hintergrund vergegenwärtigen die universale Geltung der Aussage.) Der Gedanke, daß Leid und Schmerz von Nutzen seien, fand vielfältiges Echo, gelegentlich wurde er in drastischer Form geäußert: »Du steupest / die du liebste« (Heermann, Bl. 2); »Die Pestilentz eine verborgene Wolthat Gottes« (Fritsch, S. 195). Der Deus absconditus, der verborgene Gott, ist im Leiden allpräsent. Die Struktur der Leiden-Heil-Argumentation beherrschte im 17. Jahrhundert aber nicht nur das religiöse Schrifttum. Die Vorstellung wechselseitigen Bedingens und die Legitimation von Leid und Schmerz prägten auf weiten Strecken auch das ethische und politische Denken: »Diß / was versehrt das lehrt« (Opitz, *Trostgedichte*, in: *Gesammelte Werke*, S. 421); »Tugend will durch keine weiche Lehre begriffen seyn« (Lohenstein, S. 100). »Je mehr der Baum geprest, ie ruhiger er steht« (Czepko, *Unglück prüfet das Gemüthe*, in: *Geistliche Schriften*, S. 19). Der *Politische Hoff-Meister* (1685), eine anonym erschienene Anleitung für gottgefälliges Verhalten, zeigt »Un compas avec une main,

qui le | presse pour le faire élargir« mit der Beischrift: »Hart gedrückt Mehr beglückt. | Oder: | Durch Druck und Stoß | Macht er mich groß« (S. 384).

Denkstrukturen sind Indizien für eine bestimmte Art, sich mit der Welt auseinanderzusetzen. Dies trifft auch für das 17. Jahrhundert zu. Die Struktur der Interdependenz ist jenes Element des zeitgenössischen Schrifttums, an dem – unabhängig von Stoff und Thema – die politisch-gesellschaftliche Dimension deutlich erkennbar ist. Überall dort, wo die Heilserwartung argumentativ und strukturell an das Leiden gebunden wird, eröffnen sich unerschöpfliche Möglichkeiten, Not und Schmerz nicht nur zu rechtfertigen, sondern auch als erwünscht erscheinen zu lassen. Leiden und Lasten, die eine heilsgeschichtliche Dimension besitzen, wird der Gläubige weder meiden noch zu beseitigen suchen. Im Gegenteil: ihre Brauchbarkeit erweist sich auch – wie viele Beispiele zeigen – außerhalb des religiösen Bereichs. Dies trifft für das Erziehungsprinzip »wer liebt, züchtigt«, das sich immer mehr durchsetzte, ebenso zu wie für die neue Beamtenschaft. Sie wurde einem strengen Disziplinierungsprozess mit dem Ziel unterworfen, einen Typ des Untergebenen zu formen, der den Dienstgedanken so weit verinnerlicht hat, daß ihn auch schlechteste Lebensumstände nicht davon abbringen können. Dies mag im zentralistischen Fürstenstaat als Notwendigkeit erschienen sein und hat in der Tat erheblich zur Festigung des absolutistischen Systems beigetragen. Die enge argumentative Bindung von Leiden an Tugend und Heil konnte aber auch – bewußt oder unbewußt – mißbraucht werden. Es besteht kein Zweifel, daß die Anfechtungen der Untertanen, die Tugend und Heil zu fördern versprochen, zu einem guten Teil mit der absolutistischen Herrschaftsform zusammenhingen. Insofern bestand auf der Seite der kirchlichen und staatlichen Obrigkeit auch Interesse daran, daß der Glaube an die veredelnde und erlösende Kraft des Leidens erhalten blieb. Justus Lipsius' Schrift *De Constantia* [...] *in publicis malis* (erstmalig 1584) gibt darüber reichlichen Aufschluß. Die Rechtferti-

42.  
*Ut moriar vivo, moriorq; ut postmodo vivam;  
 Nam cinere gustis mox redivivus ero.*



*Das Ich sterb, leb Ich,  
 Das Ich leb, sterb Ich.*

*Jacob Borritus: Emblematum sacrorum et civilium miscellaneorum. Heidelberg 1659. Titulkupfer*

gung persönlicher und allgemeiner Leiden und Nöte im Dienst von Tugend und Heil führten so zur Rechtfertigung von Benachteiligung und Unterdrückung, wie sie sich aus der Praxis des absolutistischen Staates mit dem Ziel einer verbreiteten Sozialdisziplinierung ergaben. Die Nützlichkeit der Leiden-Heil-Argumentation für die Ausübung der weltlichen Macht wirkte dabei auf das religiöse Denken der Zeit zurück und umgekehrt. Je größer die Not des einzelnen war, um so näher lag es, eine Form des Trostes zu suchen, die die Not wenn schon nicht beseitigte, so doch sinnvoll erscheinen ließ, ja als Voraussetzung für Heil und Selbstwert ausgab. Perspektiven dessen, was Interdependenz hier bedeutet, zeichnen sich ab: Die Argumentationsstruktur erweist sich als Korrelat einer konfessionellen und politischen Konstellation, in der es für die Obrigkeit (und im protestantischen Bereich standen Landesfürstentum und Kirche in enger politischer und konfessioneller Verflechtung) darauf ankam, die Machtverhältnisse zu erhalten bzw. auszuweiten. Die Denkstruktur, die dem Kreuzigungssonett und der Sammlung der Sonette als ganzer (und einem großen Teil der Literatur des 17. Jahrhunderts) zugrunde liegt, will erklärtermaßen dem Zweck dienen, das qualvolle und trostlose irdische Leben erträglicher zu machen. Sie erweist sich aber bei näherem Zusehen als Grundlage aller Argumentation gegen die Beseitigung von Leid, Not und Unterdrückung. Je größer das Leid war und je eindrucksvoller die Vanitas alles Irdischen vor Augen geführt wurde, um so sicherer wandte sich der Mensch jener Argumentation zu, die ihn davon überzeugen konnte, daß er Not und Leid für sein Heil brauche. Solange die Heilserwartung und die Tugendleistung argumentativ auf die irdische Not bezogen waren, schlug jeder Versuch, das Los der Menschen zu verbessern, notwendigerweise gegen sie aus.

*Zitierte Literatur:* Karl Otto CONRADY: Lateinische Dichtungstradition und deutsche Lyrik des 17. Jahrhunderts. Bonn 1962. – Daniel von CZEPKO: Geistliche Schriften. Hrsg. von Werner Milch. Breslau 1930. Rep.: Darmstadt

1963. – Emblematum Sacrorum et civilium miscellaneorum. Heidelberg 1659.  
 – Ahasver FRISCH. Au. brüsten über das vergossene Blut und die Pyramiden des  
 gecreuzigten Jesu. Tula 1687. – Andreas GRYPHIUS: Gesamtausgabe der  
 deutschsprachigen Werke. Hrsg. von Marian SZYROCKI und Hugh POWELL. 8  
 Bde. Tübingen 1963–72. [Zit. mit Band- und Seitenzahl.] – Johannes HEER  
 MANN: Poetische Ergußwunden. Bd. 1. Nürnberg 1656. – Flora KIMMIG.  
 Nochmals zur Umarbeitung der Sonette des Andreas Gryphius. In: Euphorion  
 68 (1974) S. 296–317. – Daniel Casper von LÖHLENSTEIN: Grönüchiger Feil-  
 herr Arminius [...]. Bd. 1. Leipzig 1731. – Wolfram MAUSER: Dichtung,  
 Religion und Gesellschaft im 17. Jahrhundert. Die Sonette des Andreas  
 Gryphius. München 1976. [Mit Literaturhinweisen.] – Martin OPRITZ: Gesammelte  
 Werke. Krit. Ausg. Hrsg. von George Schütz-Behrend. Bd. 1. Stuttgart  
 1968. – Patrologiae cursus completus. Ser. Latina. Ed. 184. Paris 1853. – Der  
 neu-aufgeführte Poltische Hoff-Meister [...]. Frankfurt/Leipzig 1685. –  
 Marian SZYROCKI: Der junge Gryphius. Berlin [Ost] 1959. – Friedrich Wilhelm  
 WENTZLAFF-EGGEBERT: Dichtung und Sprache des jungen Gryphius. Die  
 Überwindung der lateinischen Tradition und die Entwicklung zum deutschen  
 Stil. 2., erw. Aufl. Berlin [West] 1966.  
 Weitere Literatur: Willi FLEMMING: Andreas Gryphius. Stuttgart 1965. –  
 Hans-Henrik KRUMHOLCHER: Der junge Gryphius und die Tradition. Studien  
 zu Personensonetten und Passionsspielen. München 1976. – Ferdinand van  
 INGEL: Vanitas und Memento Mori in der deutschen Barocklyrik. Groninger  
 1966. – Victor MANHEIMER: Die Lyrik des Andreas Gryphius. Studien und  
 Materialien. Berlin 1904. – Eberhard MANNACK: Andreas Gryphius. Stuttgart  
 1968. – Friedrich ORLY: Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter. In:  
 Zeitschrift für deutsches Altertum 89 (1958/59) S. 1–23. – Hans-Jürgen  
 SCHINGS: Die patristische und stoische Tradition bei Andreas Gryphius.  
 Untersuchungen zu den Dissertationes Funebres und Trauerspielen. Köln/  
 Graz 1966. – Abrecht SCHÖNE: Emblematik und Drama im Zeitalter des  
 Barock. München 1964. – Marian SZYROCKI: Andreas Gryphius. Sein Leben  
 und Werk. Tübingen 1964. – Erich TRUNZ: Andreas Gryphius: »Über die  
 Geburt Jesu« »Tränen des Vaterlandes«. »Es ist alles eitel«. In: Die deutsche  
 Lyrik. Hrsg. von Benno von Wiese. Bd. 1. Düsseldorf 1956 [u. ö.],  
 S. 133–151. – Conrad WIELEMANN: Barocksprache, Systemdenken, Staats-  
 mentalität. Perspektiven der Forschung nach Eainers »Barockrhetorik«. In:  
 Internationaler Arbeitskreis für deutsche Barockliteratur. Dokumente. Bd. 1.  
 Wolfenbüttel 1973. S. 21–51.

## Andreas Gryphius

### Tränen in schwerer Kranckheit

A. MDCXL.

Mir ist ich weiß nicht wie / ich seufftze für und für.  
 Ich weyne Tag und Nacht / ich sitz in tausend Schmerzen;  
 Vnd tausend fürcht ich noch / die Krafft in meinem Herten  
 Verschwindt / der Geist verschmacht / die Hände sincken  
 mir.  
 5 / Die Wangen werden bleich / der muntern Augen Zür  
 Vergeht / gleich als der Schein der schon verbrannten  
 Kertzen.  
 Die Seele wird bestürmt gleich wie die See im Mertzten.  
 Was ist diß Leben doch / was sind wir / ich und ihr?  
 Was bilden wir uns ein! was wünschsen wir zu haben?  
 10 Itzt sind wir hoch und groß / und morgen schon vergraben:  
 Itzt Blumen morgen Kot / wir sind ein Wind / ein  
 Schaum /  
 Ein Nebel / eine Bach / ein Reiff / ein Tau' ein Scharen.  
 Itzt was und morgen nichts / und was sind unser Thaten?  
 Als ein mit herber Angst durchaus vermischter Traum.

Ahdruck nach Andreas Gryphius: Gedichte. Eine Auswahl. Text nach der  
 Ausg. letzter Hand von 1663. Hrsg. von Adalbert Fleckenbroich. Stuttgart:  
 Reclam, 1968 [u. ö.]. (Reclams Universal-Bibliothek. 8799 [2].) S. 8 f.  
 Erstdruck: Sonette. Das Erste Buch. Leyden: Heger, [1643].  
 Weitere wichtige Drucke: Sonette. Das Aender Buch. Frankfurt a. M.: Hüt-  
 tner, 1650 [Die Ausgabe 1663 folgt im wesentlichen der Fassung von 1650.]

## Wolfram Mauser

### Was ist dies Leben doch? Zum Sonett *Tränen in schwerer Kranckheit* von Andreas Gryphius

Mit den Worten »Was ist diß Leben doch« (8) formuliert Gryphius die Kernfrage der Vanitas-Dichtung. Es ist eine rhetorische Frage. Die Antwort liegt fest. Das Gedicht hat nicht die Aufgabe, sie zu finden, sondern ihre Gültigkeit zu bekräftigen. Die Vanitas-Dichtung des 17. Jahrhunderts hält mit einer Vielzahl bildhafter Fügungen die Tatsache fest, daß alles Leben dieser Welt vergänglich und eitel ist. An ihm zeigt sich die Signatur alles Irdischen. Diese heilsgeschichtliche Grundtatsache vergegenwärtigt Gryphius mit Hilfe von Metaphern, die für eine sich wiederholende Argumentation stehen (10–12). Zunächst macht er auf den unvermeidbaren Umschlag aufmerksam, der die menschlichen Verhältnisse ebenso wie die Dinge der Natur charakterisiert (10 f.). Der Lauf der Zeit führt – aus heilsgeschichtlicher Perspektive – zu keinem Fortschritt in der Welt, sondern stets zurück zum Ausgangspunkt. Das Zyklische ist nicht weniger vergänglich als das Entgleitende. Die elementare Wahrheit der Hinfälligkeit alles Irdischen wird sodann mit Hilfe von sinnlich wahrnehmbaren, dem Menschen vertrauten Bildern der Natur (11 f.) vor Augen geführt (»Buch der Natur«). Die Abfolge gleichwertiger und gleichgerichteter Aussage-Elemente (asyndetische Reihe), von denen jedes im Grunde den gleichen Gedanken zum Ausdruck bringt, stellt eines der eindringlichsten Stilmittel der Bekräftigung dar, das der rhetorisch orientierten Poetik des 17. Jahrhunderts zur Verfügung steht. Ausdrücklich hält Gryphius fest, daß die Naturmetaphern auch den Bereich menschlichen Vollbringens versinnbildlichen: »und was sind unser Thaten?« (13). Sie sind nichts anderes als »ein mit herber Angst durchaus [ganz und gar] vermischter Traum« (14). Es ist Wunschdenken (»Traum«), das bitterer (»herber«) Angst entspringt,

wenn man in den Taten (Verdiensten, Werken) anderes als Eitel-Irdisches sieht. Gryphius und seine Zeitgenossen beziehen sich dabei ohne Zweifel auf die katholische Rechtfertigungslehre. Dieser gegenüber formalisiert Gryphius mit aller Entschiedenheit das protestantische Selbstverständnis. Wenn es um das Heil der Seele geht, zählen allein Glaube und Gnade.

Wenn Gryphius die Frage, was »dies« Leben sei, mit Hilfe von Naturmetaphern beantwortet, so bezeugt dies nicht ein besonderes Verhältnis zur Natur. Was an ihr interessiert, ist die Tatsache ihrer Vergänglichkeit, d. h. das Analoge zum Menschenleben. Den Menschen von seiner Hinfälligkeit her zu definieren und dies mit Hilfe von Naturmetaphern zu verdeutlichen heißt, ihn am Unvergänglichen messen. Die Vermittlung zwischen dem Irdischen und dem Ewigen geschieht durch den Leidenstod Christi, auf den alle Sonette der Sammlung zu beziehen sind (vgl. die vorige Interpretation). Er ist Gewähr dafür, daß die gläubig-demütige Annahme der Sündhaftigkeit, der Unvollkommenheit und der Unabgeschlossenheit des Irdischen die Voraussetzung für das Heil der Seele darstellt. Leiden, Not und Schmerz sind deshalb die Erfahrungsbereiche des Menschen, die deutlicher als alles andere die wesensmäßige Vorläufigkeit, Begrenztheit und Vergänglichkeit der Dinge dieser Welt vor Augen führen.

Da das Leiden den Menschen an seine Nachfolgerschaft Christi und damit an seine heilsgeschichtliche Bestimmung erinnert, überrascht es nicht, daß neben Gedichten, die die Macht der Vanitas vergegenwärtigen, andere stehen, die vom Thema Krankheit ausgehen (*Thränen in schwerer Kranckheit* in zwei Versionen 1637 und 1643; *An die Freunde, An die umstehenden Freunde, An sich Selbst*). Die bisherige Forschung deutete diese Sonette biographisch (Palm, S. 599; Trunz, S. 71). Sicher zu Unrecht. Das sprechende Ich ist nicht das des Autors. Es verkörpert vielmehr exemplarisch den durch Krankheit angefochtenen Menschen. Selbst dort, wo Gryphius, wie es scheint, eine eigene

Erkrankung zum Anlaß eines Gedichtes macht (1637; Zusatz: »A. MDCXXXVI. Mense Febr.«, den Gryphius später wegließ), wird nicht die Besonderheit des jeweiligen Krankheitszustandes beschrieben, sondern das Thema Krankheit bedacht bzw. durchgeführt (Trunz, S. 74). Was im 17. Jahrhundert interessiert, ist nicht das Subjektive, sondern die heilsgeschichtliche Bedeutung daran. Dafür spricht auch der Titel des Sonetts. Die Bezeichnung »Thränen« bekundet in der Zeit nicht Intensität individuellen Leidens, sondern stellt – ähnlich dem Ausruf »Ach!« – ein Affekt-Korrelat im Bereich der Sprache dar. Es soll anzeigen, daß das Leiden, von dem hier die Rede ist, nicht irgendwelchen Schmerz darstellt, sondern eine Anfechtung grundsätzlicher Art, die die Menschheit als ganze betrifft. In der stärker verinnerlichten religiösen Poesie und in der Erbauungsliteratur kennzeichnet das Wort »Thränen« durchweg das Leiden in kreuzestheologischer Dimension (Gryphius, *Thränen über das Leiden Jesu Christi*, 1652; August Augsburgers, *Thränen bey dem Creutze Jesu Christi*, 1642). Gelegentlich faßte man solche Gedichte als »Thränen« oder »Lacrimae« gattungsmäßig zusammen. Auch in Gryphius' Sonett *Threnen des Vatterlandes / Anno 1636* (I, 48) dient die Bezeichnung »Threnen« dazu, den Krieg als Phänomen der Hinfälligkeit alles Irdischen zu begreifen – und dazu gehört auch (auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt wird), den Nutzen der Kriegsgeißel zu erkennen, die Gottgewolltheit des Leidens, ohne das die Erlösung nicht denkbar ist. Jeder biographische Bezug des Krankheitssonetts verliert vollends an Wahrscheinlichkeit, wenn man bedenkt, daß selbst so ausgesprochen situativ-biographisch anmutende Krankheitsgedichte wie *An die umstehenden Freunde* (I, 60) nicht nur in der Tradition der Poesie, sondern auch der Predigt stehen. Johann Michael Dilher fügte in sein Predigtbuch *Freud und Leid* einen Abschnitt über die *Tägliche Vorbereitung zum Tod / und Trost wider desselben Schrecken* ein, den er mit der Marginalie versah: »Letzte Zureden eines Sterbenden / an die Vmbstehenden« (S. 223).

Johann Gerhard u. a. verfaßten Gedichte *An die umstehenden Freunde* (Kleinod, 1670), deren topischer Zusammenhang mit der Predigt Dilhers und dem Sonett des Gryphius unverkennbar ist.

Worin sieht Gryphius die Erkrankung? Zunächst äußert sie sich als Verlust der inneren Sicherheit, der Zuversicht, der Orientierungsfähigkeit, als ein Versagen der seelischen Kräfte: »Mir ist ich weiß nicht wie« (1). Der Mensch ist nicht mehr imstande, seinem eigenen Willen zu folgen. Nicht physiologische Veränderungen verursachen die »Krankheit«, sondern ein Überhandnehmen, ja ein Überschwemmtwerden von bedrohlichen Affekten: Seufzen, Weinen, in Schmerzen sitzen, tausend andere fürchten (1–3). Dies ist Ausdruck von Kleinmütigkeit. Die Folgen sind offenkundig: Die Kraft des Herzens schwindet, der Geist verschmachtet, die Hände sinken, die Wangen werden bleich, das Licht der Augen vergeht (3–6). In den anderen Krankheitsgedichten nennt Gryphius weitere Symptome: das Zittern der Glieder, die Schwere des Atems, das Lallen der Zunge, den Todesgeruch des Fleisches.

Die Anzeichen der Krankheit und des nahenden Todes sind in der Affektlehre weitgehend vorformuliert. Die häufigen Beschreibungen der veränderten Physis gleichen im 17. Jahrhundert einander in auffallender Weise; im Grunde unterscheiden sie sich nur an Ausführlichkeit. Dies überrascht nicht, da die körperlichen Verfallserscheinungen das Sekundäre sind; was eigentlich interessiert, sind die Affekte, die die Seele bedrohen. Ihre Bewegung geht nach verbreiteten Vorstellungen der Zeit auf eine unterschiedliche Mischung der Säfte zurück. Justus Georg Schottel schreibt in seiner *Ethica* (1669): »Was für eine Wunderkraft diese Herzneigungen (affectus) auch darin haben / daß sie auch den Leib und die Glieder des Leibes also mitberühren können / daß gewaltige Bewegungen / ja der Tod selbst / daher entstehen können / sehen und spühren wir gnugsam« (S. 138). Christoph Lehmann formuliert in seinem *Florilegium Politicum Auctum* (1642) den Gedanken in einer der

Zeit geläufigen Zuspitzung: »Wann das Haupt wurmstichig ist / seynd alle Glieder krank« (S. 583). Grundsätzlich wirken Körper und Seele wechselseitig aufeinander. Sie sind »gegeneinander-empfindlich«, denn sie stehen in »göttlicher Verknüpfung; Die Seele ist himlisch / geistlich / unsichtbar / unbegreiflich; Hergegen der Leib ist irdisch / leiblich / sichtbar / begreiflich« (Schottel, S. 139f.). Wenn es um körperliche Gebrechen geht, steht für die Zeitgenossen jedoch außer Frage, daß »ein Schmerz des Gemütes / auch eine Pein des Leibes [ist]: Muhtkräncklich seyn (animo laborare) machet den Leib mit krank / Muhtkräncklichkeit ist Leibsunpäßlichkeit« (Schottel, S. 140). Gryphius berichtet also nicht von eigenen Schmerzen als Kranker, das rollenhafte sprechende Ich stellt vielmehr einen Zusammenhang zwischen »Muhtkräncklichkeit« und Hinfälligkeit her. »Muhtkräncklichkeit« ist für Gryphius allem voran die Anfechtung im Glauben. Sie erscheint ihm als die gefährlichste Versuchung des Menschen. Der »Muhtkränckliche« ist der Prototyp dessen, der sich nicht als zu Füßen Christi stehend begreift und nicht von sich sagen kann: »Hir wil ich gantz nicht weg!«

Zur Vergegenwärtigung eines solchen Zustands wählt der Dichter in der Zeit anerkannte und gemeinhin verstandene Krankheitsbilder aus und fügt das Gefundene in die kunstvolle Form des Gedichts. Damit setzt er der »Muhtkräncklichkeit« und den Gebrechen des Körpers die argumentativ durchsichtige und geschlossene Gestalt des Sonetts als Spiegel der Heilsordnung entgegen. Das Kunstwerk als geistige Tat – inspiriert vom Heiligen Geist (1,3) – bezeugt den Sinn der Anfechtung.

Für Gryphius und seine Zeitgenossen ist die Krankheit »Gottes Vatter Rute« (Heermann, S. 75). Dies bedeutet, daß sie wesentlich zum sündigen Menschen gehört. Sie ist – wie auch in anderen Epochen – kein objektiv bestimmbarer Sachverhalt, sondern Element des Selbstverständnisses des Menschen. So ist es konsequent, daß Gryphius seine Aufmerksamkeit nicht der Überwindung der Krankheit oder der

Linderung der Krankheitssymptome zuwendet, sondern vielmehr der Frage nach dem Verhalten des Menschen in der Krankheit. Angesichts des Bestürmtwerdens der Seele (7) ist die Krankheit ein Prüfstein für den Menschen, ein Schauplatz seiner Bewährung. Und als solche ist sie in erster Linie ein Zeichen von Verfall und Hinfälligkeit, das die Eitelkeit alles Irdischen mit übergroßer Deutlichkeit vergegenwärtigt. Besser als alle Erfahrungen von Gesundheit, Kraft und Erfolg dient sie der Orientierung in dieser Welt. Orientierung heißt im 17. Jahrhundert aber Glaubensdisziplinierung. Und Glaubensdisziplinierung ist losgelöst von Sozialdisziplinierung nicht denkbar. Hier zeichnen sich Zusammenhänge mit der Leiden-Heil-Argumentation ab, die anhand des Kreuzigungs-Sonetts skizziert wurden. Für den Zeitgenossen ist das Verhalten im Krankheitszustand Indiz für die Fähigkeit, mit dem Bestürmtwerden der Seele, mit der Sündhaftigkeit fertig zu werden. Zwar ist nach protestantischem Verständnis das Heil des einzelnen Ausdruck von Gnade, dies enthebt ihn aber nicht der Forderung, ein gottgefälliges Leben zu führen. Die Normen menschlichen Verhaltens sind im 17. Jahrhundert ebenso wie in anderen Epochen aufs engste mit dem politischen und gesellschaftlichen Leben verbunden. Was als »gesunder Mut« gilt, hat auch mit dem zu tun, was als Qualität des Untertans erwünscht ist. Ein Krankheitssonett, das »Muhtkräncklichkeit« diagnostiziert, verweist alle Ursachen der »Leibsunpäßlichkeit« in den Bereich persönlichen Vermögens oder Unvermögens und lenkt damit das Nachdenken über eine Verbesserung der Situation zurück zur Frage nach der Bewährung des einzelnen. Indem der einzelne so entschieden auf sich selbst verwiesen ist, wird jeder, auch der entfernteste Gedanke an die Relevanz von »Umweltfaktoren« abgewehrt. Dies bedeutet eine Entlastung des staatlichen und gesellschaftlichen Systems. Insofern lag die enge argumentative Verknüpfung von Leiden und Heil im Interesse der Obrigkeit. Symptome des Krankseins galten als untrügliche Zeichen dafür, daß der einzelne es versäumt hatte, die

richtige Lebensgesinnung zu finden. Dies erklärt nicht nur die Bereitwilligkeit, Leiden und Not auf sich zu nehmen, sondern auch die Tatsache, daß am Tod in erster Linie die Bewährung des Sterbenden interessierte. Man vergegenwärtigte und feierte sie in unzähligen »Leichabdankungen« (Totenreden). In der Literatur wurde das Todesthema bis zur Beschreibung der »Wollust des Todes« gesteigert. Körperliche Gebrechen sind die große Chance des Rechtgläubigen, sein Heil zu finden. »Der Christen bestes Leben / | Ist hier in Unlust schweben«, schreibt Ernst Christoph Homberg, und er schließt das *Angst- und Trostlied* mit den Versen:

So geht es / liebe Seele /  
In dieser Jammer Höhle /  
Dein Leid wird hören auf /  
Dein Kummer wird sich stillen /  
Laß nur der Noht den Willen /  
Dem Wetter seinen Lauf. (S. 98f.)

Wenn die geistige Bewätigung der Krankheit in die Verantwortung des einzelnen gestellt wird, überrascht es nicht, daß das Schwankend-Werden des Gemüts, das »Muhtkräncklichkeit« als Melancholie erfahren wird. Melancholie – im Sinne eines krankhaften Leidens an sich selbst und nicht im Sinne der erkenntnisfördernden Schwermut des genialen Menschen (vgl. das Sonett *Einsamkeit*) – gilt im 17. Jahrhundert als eine Folge der »acedia«, der Glaubensträgheit. Sie ist die barocke Spielart einer europaweit verbreiteten Melancholie-Tradition und damit Teil jener Temperamenten- und Säfelehre, die den trauernd-leidenden Gemütszustand mit Schwarzgalligkeit, Kälte und Trockenheit des Körpers erklärt. Die Ursache des krankhaften Säfeftusses wurde meist in der Unfähigkeit gesehen, inneren Bedrohungen standzuhalten. Dies führte dazu, daß man alle Krankheitserscheinungen, die sich als Folge von »Muhtkräncklichkeit« deuten ließen, mit Sündhaftigkeit in Verbindung brachte, dämonisierte und verteufelte. Melancholie als Ausdruck

sündhaften Krankseins war in besonderer Weise davon betroffen. War es üblich, sie von der Glaubensträgheit abzuleiten, so lag es auch nahe, sie als Folge jeder Art von Abweichung auszugeben. Was im Interesse der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung als Gefahr galt, konnte mit dem Hinweis auf Krankheit und Melancholie diffamiert werden (vgl. Schmitz). Gryphius spricht nicht von Melancholie, aber er nutzt die disziplinierenden Möglichkeiten, die mit der Drastik körperlicher Verfallserscheinungen gegeben sind: in den Krankheitssonetten nicht weniger als etwa in den *Kirchhof-Gedanken*. Trunz schreibt: »Der Klang des ganzen Gedichts ist tiefe Traurigkeit« (S. 75). Traurigkeit ist hier nicht einfach Stimmung, sondern Ausdruck der ungeheueren Gefährdung der menschlichen Seele, die immer dann, wenn bedrohliche Affekte sie überwältigen, die Fähigkeit verliert, am Fuß des Kreuzes fröhlich zu singen.

*Zitierte Literatur:* Johann Michael DILHER: *Freud und Leid* [...]. Nürnberg 1653. – Andreas GRYPHIUS: *Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke*. Hrsg. von Marian Szyrocki und Hugh Powell. 3 Bde. Tübingen 1963–72. [Zit. mit Band- und Seitenzahl.] – Andreas GRYPHIUS: *Lyrische Gedichte*. Hrsg. von Hermann Palm. Tübingen 1834. Repr. Darmstadt 1961. [Zit. als: Palm.] – Johannes HEERMANN: *Poetische Erquickstunden*. Bd. 2. Nürnberg 1656. – Ernst Christoph HOMBURG: *Geistliche Lieder*. Jena 1659. – Christoph LEHMANN: *Florilegium Politicum Auctum* [...]. Bd. 1. Franckfurt 1640. – Heinz-Günter SCHMITZ: *Melancholie als falsches Bewußtsein. Wie man weltanschauliche Gegner vertuefelt*. In: *Neue Rundschau* 71 (1974) S. 27–43. – Justus Georg SCHOTTEL: *Ethica*. Wolfenbüttel 1669. Repr. Bern/München 1980. – Erich TRUNZ: *Andreas Gryphius. Thränen in schwerer Krankheit*. In: *Wege zum Gedicht*. Hrsg. von Rupert Hirschenauer und Albrecht Weber. München/Zürich 1956. S. 71–76.

*Weitere Literatur:* Vgl. S. 221.

## Andreas Gryphius

### *Einsamkeit*

In diser Einsamkeit / der mehr denn öden Wüsten /  
 Gestreckt auff wildes Kraut / an die bemoßte See:  
 Beschau' ich jenes Thal und diser Felsen Höh'  
 Auff welchem Eulen nur und stille Vögel nisten.  
 5 Hir / fern von dem Pallast; weit von des Pövels Lüsten /  
 Betracht ich: wie der Mensch in Eitelkeit vergeh'  
 Wie / auff nicht festem Grund' all unser Hoffen steh'  
 Wie die vor Abend schmähn / die vor dem Tag uns grüßten.  
 Die Höhl' / der raube Wald / der Todtenkopff / der Stein /  
 10 Den auch die Zeit aufffrist / die abgezehrten Bein /  
 Entwerffen in dem Mut unzehliche Gedancken.  
 Der Mauren alter Grauß / diß ungebau'te Land  
 Ist schön und fruchtbar mir / der eigentlich erkant /  
 Daß alles / ohn ein Geist / den Gott selbst hält / muß  
 wancken.

*Abdruck nach:* Andreas Gryphius. *Gedichte*. Eine Auswahl. Text nach der Ausg. letzter Hand von 1663. Hrsg. von Adalbert Elschenbroich. Stuttgart: Reclam, 1968 [u. ö.]. (Reclams Universal-Bibliothek. 8799 [2].) S. 13.  
*Eristruck:* Sonnette. *Das Ander Buch*. Frankfurt a. M.: Hütner, 1650.

## Wolfram Mauser

### Andreas Gryphius' *Einsamkeit*. Meditation, Melancholie und Vanitas

Das Sonett vollzieht den Erkenntnisweg, den der Gläubige gehen sollte. Die Stufen der Einsicht sind am verbalen »Rückgrat« des Gedichtes ablesbar: beschauen (3), betrach-

ten (6), (Gedanken) entwerfen (11), (eigentlich) erkennen (13). Die Abfolge der Verben entspricht sowohl den weitgehend vorgegebenen Erkenntnisschritten als auch dem Gewicht der Dinge. Das Ich, das hier spricht, »beschaut« zunächst Tal und Höhe, also die naturhafte Umwelt des Menschen, und »betrachtet« sodann die menschlichen Erscheinungen in dieser Welt. Die beiden Bereiche unterscheiden sich nicht in Hinblick auf ihre Kreatürlichkeit – deshalb können sie in den Versen 9f. auch zusammen genannt werden –, für den Menschen ist das eigene Schicksal aber von größerer Bedeutsamkeit. Für ihn ist die Frage nach seiner eigentlichen Bestimmung die Kernfrage der Existenz. »[...] beschauen ist inniger als besehen, und betrachten nachdenklicher als beschauen, [...] der beschauende sinnt nach, der betrachtende denkt nach. man kann keine beschauungen machen, sie erfolgen von selbst, betrachtungen aber müssen gemacht werden (Grimm, Bd. 1, Sp. 1705 f.). Der Mensch und das von ihm Geschaffene legen eine intensivere Art geistiger Beschäftigung nahe als die Gegenstände der Natur. Für den meditierenden Christen – so das Gedicht – lohnt überhaupt nur ein Aspekt des Menschseins der Reflexion: die Tatsache der Eitelkeit alles Irdischen. Das Betrachten erfolgt zwar in der »Einsamkeit« in einer »mehr denn öden Wüsten« (1), fern von dem Palast und »von des Pövels Lüsten« (5), der Gegenstand der Betrachtung kann aber nur die heilsgeschichtliche Bestimmung des Menschen sein. Die betrachtende Vergegenwärtigung von Dingen, die dem Gesetz der Zeit, des Verfalls, der Sterblichkeit unterliegen (9f.), lenkt das Denken auf die christlichen Grundwahrheiten. Diese Gedanken werden »in dem Mut« (11) entworfen, d. h. die Erkenntnis der Hinfälligkeit alles Diesseitigen ist nicht nur ein denkerischer Akt, sie bewegt vielmehr den gesamten affektiven und kognitiven Bereich. Das Wort »Mut« hat »den allgemeinen sinn des menschlichen innern als sitz des fühlens, denkens, begehrens, strebens überhaupt«, und zwar »auf dem deutlichen grunde des bewegten gefühllebens« (Grimm, Bd. 6,

Sp. 2781 f.). Umfassend betroffen zu sein ist die Voraussetzung dafür, daß der Mensch wirklich erkennt, daß ohne den Geist Gottes alles ins Wanken gerät (14). Die Schritte meditativ gewonnener Einsicht werden als Erkenntnisse eines Ichs geboten, das sich – wie in anderen Sonetten – nicht biographisch, sondern rollenhaft-exemplarisch versteht. Der Erkenntnisweg, der an diesem Ich beispielhaft vorgeführt wird, hat argumentative Funktion in Hinblick auf den Leser, d. h., der exemplarisch aufgezeigte Weg zur Wahrheit interessiert nicht in erkenntnistheoretischer Hinsicht, sondern hat auffordernden Charakter, so wie die beispielhafte Darstellung der Leiden christlicher Märtyrer den Gläubigen zu christlicher Lebensführung anhalten will. Das Sonett formuliert die dafür brauchbare Argumentationsstruktur und verkörpert sie zugleich in der Gestalt des Gedichts, das von der Anschauung (in den beiden Vierzeilern) zur Auswertung (in den beiden Dreizeilern) fortschreitet.

Das Sonett ist kein Landschaftsgedicht. Die christliche Tradition – jedenfalls vor Brockes (Physiko-Theologie) – kennt Landschaftsdarstellungen im eigentlichen Sinne nicht. Es geht hier vielmehr um eine geistige Auseinandersetzung mit Elementen der Natur. Diese geschieht nicht um ihrer selbst oder der landschaftlichen Schönheit willen, sondern in Hinblick auf die eschatologische Bestimmung des Menschen. Von daher erfolgt die Entscheidung für den Ort, an dem die Meditation erfolgt, und für die Auswahl und Zusammenstellung der Gegenstände. Der Dichter geht also nicht von einer vorgegebenen und erfahrenen Landschaft aus, sondern fügt bestimmte Naturelemente aneinander. Die Gemeinsamkeit dieser Naturelemente erschöpft sich darin, daß sie Träger analoger Bedeutung sind. In Hinblick auf die Wiedergabe der erfahrbaren äußeren Wirklichkeit brauchen die einzelnen Elemente nicht zusammenzupassen, ja sie können sich geradezu ausschließen, wie hier die Vorstellung von »öder Wüste« und »rauhem Wald« (9).

Da der Aspekt geistiger Bedeutung und Bedeutsamkeit

absoluten Vorrang vor der landschaftlich-topographischen Genauigkeit hat, liegt es im 17. Jahrhundert nahe, Orte und Requisiten zu wählen, deren geistiger Sinnhorizont weitgehend festliegt. Dies gilt auch für die »Einsamkeit«. Von ihr sagt Laurentius Beyerlinck in seinem *Magnum Theatrum vitae humanae*, einem Monumentalwerk allegorischer Weltdeutung:

[Solitudo] est locus desertus, inhabitatus, ad quem raro homines veniunt, accipitur pro omni loco ad quem aliquis secedit, ut liberius contemplationi aut meditationi vacare possit, à curis & perturbatione solutus & vacans. Etiam S. idem est quod vita solitaria, cuius comendationem & laudes, tam Sacri quam profani Scriptores suis scriptis celebrarunt.

(«[Die Einöde] ist ein verlassenener, unbewohnter Ort, zu dem selten Menschen kommen; man versteht darunter jeden Ort, an den sich jemand zurückzieht, um sich freier der Betrachtung oder geistigen Versenkung [Meditation] weihen zu können, losgelöst und frei von Sorgen und Verwirrung. Auch ist »Einöde« dasselbe wie das Leben in der Einsamkeit, dessen Annehmlichkeit [Empfehlung] und dessen Lobeserhebungen die geistlichen ebenso wie die weltlichen Schriftsteller in ihren Schriften gefeiert haben.») (S. 272.)

In der Renaissance entdeckte man die Einsamkeit als Ort, der dem schöpferischen Geist förderlich ist (Boccaccio, Franz von Assisi). Im 17. Jahrhundert häufen sich dagegen Warnungen vor der Einsamkeit. Sie widerspreche der Art und Natur des Menschen und verführe ihn zu Sünde und Laster. Die Stätte der Anfechtung erweist sich aber zugleich als bevorzugter Ort einer Meditation über die Eitelkeit alles Irdischen. Die einzelnen Requisiten: Eulen, rauher Wald, Tal, Höhle, geborstene Mauern, brachliegende Felder, wurden von Gryphius nicht erfunden; er fand sie vielmehr in der Bibel (Jöns, S. 89), im reichen Arsenal der enzyklopädisch-allegorischen Handbücher und Florilegien der Zeit (Nanus Mirabellius/Lang, Lauretus, Gruterus, Beyerlinck, Spanner, Weinrich u. a.), in denen festliegende Bedeutungszuordnungen verfügbar gehalten wurden (Mauser, S. 61 f.).

Gelehrsamkeit und auch Kunstfertigkeit bestanden im 17. Jahrhundert unter anderem darin, im Rahmen bestehender Bedeutungszuordnungen zu variieren. Dies gilt für die Poesie nicht weniger als für Predigt- und Erbauungsliteratur, für die Emblematik ebenso wie für jede Art bildlicher Darstellung. So finden sich die Requisiten der Vanitas-Meditation (Eule, Wald, geborstene Mauern, Skelett u. a.) in der Radierung »Democritus in Meditation« von Salvator Rosa (Abb. S. 236) und »Trauernder Philosoph« von Johann Heinrich Schönfeld (Abb. S. 237, Radierung von Gabriel Ehinger nach Schönfeld). Die Einsamkeit ermöglicht und fördert Nachdenken und Erkenntnis. Das Ergebnis des Nachdenkens ist aber offenbar abhängig vom Ort, an dem es geschieht, und von Gegenständen, die den Meditierenden umgeben. Diese Korrelation Bild – Gedanke ist zwingend, wenn der Leser nicht irrefeleitet werden soll. Das Nachdenken unter dem Kreuz Christi, das Nachdenken über die Gebrechlichkeit, das Leiden und die Eitelkeit des Irdischen könnte demnach nicht an einem lieblichen Ort, in fruchtbarer Landschaft erfolgen. Die Einsamkeit der amönen (lieblichen) Landschaft eignet sich dazu, Tugenden und bestimmte affektive Werte zu vergegenwärtigen, nicht aber die Gewißheit, daß die Welt ein Jammertal ist. Vanitas-Gedanken stehen in einem eigenen Feld bildhaft-topischer Entsprechungen. Zu ihnen gehört eine besondere Szenerie der Einsamkeit: so die öde Wüste mit Gegenständen, die zeigen, daß alles Irdische dem Gesetz der Zeit, des Verfalls, der Sterblichkeit unterliegt (1–4, 9–12). Die »stillen Vögel« (†), die hier nisten, deuten das Unheimliche einer menschenverlassenen Gegend an. Keine liebliche Landschaft (locus amoenus), sondern eine anti-amöne wird hier als Meditations-Rahmen und Äquivalent vorgestellt: ein locus desertus (Drux, S. 37) oder locus terribilis (Garber, S. 240–264). Die genannten Gegenstände der Natur sind Sinn-Bilder, Abbilder, Zeichen. Sie vermögen die heilsgeschichtliche Bedeutung der Welt vor Augen zu führen. Wer, wie das Ich des Sonetts, den Schritt der Deutung zu vollzie-



Salvator Rosa: Democritus in Meditation. Radierung 1662, nach einem Gemälde von 1650



*Vanitas vanitatum et omnia vanitas*

Gabriel Ehinger: Trauernder Philosoph. Radierung um 1655, nach einem Gemälde von Johann Heinrich Schönfeld

hen vermag, für den ist das öde, verlassene, unfruchtbare («ungebau'te») Land «schön und fruchtbar» (12f.). In einer sinnreichen Wendung vollzieht Gryphius den Schritt von der heilsgeschichtlichen Dimension des Sonetts zum Aspekt des Seelenheils des einzelnen.

Perspektiven traditioneller Schrift-Exegese nach dem bis ins frühe 18. Jahrhundert verbreiteten Schema des vierfachen Wortsinnes zeichnen sich ab. Danach folgt die raffende Darstellung der Natur und der Menschenwelt, die Tal und Höhe, Palast und Pöbel umfaßt, den Tatsachen, dem Wortsinn (1–8). Im ersten Terzett wird die Betrachtung der Gegenstände auf die Gedanken »in dem Mutt«, d. h. auf die heilsgeschichtliche Deutung der Verfallserscheinungen ausgeweitet (9–11) und damit der allegorische Sinn erschlossen. Das zweite Terzett eröffnet mit der Wendung zum Seelenheil des einzelnen – »schön und fruchtbar mir« (12f.) – die moralisch-tropologische Perspektive. Und der letzte Vers enthält mit dem Ausblick auf die im Jenseits, in Gott sich erfüllende Verheißung den anagogischen Sinn des vorgestellten Bildes. Zugleich nähert sich das Sonett – wie eine Reihe anderer, so z. B. *An die Welt* (I,61) – der sprachlichen Verwirklichung dessen, was auch ohne Bildbeigabe als Emblem bezeichnet werden kann, d. h. als kommunikative Einheit von Inscriptio/Überschrift (hier: »Einsamkeit«), Pictura/Bild (hier: Metapher der »öden Wüste« mit den »Requisiten« in den beiden Vierzeilern) und Subscriptio/Epigramm (hier: zusammenfassende Auswertung, Schlußfolgerung in den beiden Terzetten). In mehrfacher Hinsicht erweist sich so das Sonett als Sinn- und Formkonzentrat hohen Ranges.

Das Sonett *Einsamkeit* benennt Meditationsschritte von grundlegender Bedeutung. Zugleich realisiert es sie in der Gestalt des Gedichts. Gryphius stellt sich nicht nur als Poet (artifex) dar, der von den rhetorischen Mitteln souverän Gebrauch macht, sondern auch als Poeta doctus, als gelehrter, meditierender Dichter, der für sich und stellvertretend für die Menschheit über das Selbstverständnis des Menschen

nachdenkt. Als Nachdenkender, der die Dinge der Welt beurteilt und in das umfassende System christlicher Weltdeutung einordnet, erfüllt er eine überragende Aufgabe. Dabei verbindet er humanistisch-philosophisches und theologisch-konfessionelles geistiges Verhalten. Glaubenslehre ist auch Philosophie, und Philosophie dient auch der christlichen Lebensführung. An die Seite der Glaubensleistung tritt die Denkleistung. Die Zeitgenossen schätzten Gryphius als Gelehrten; das Amt des Syndikus der Glogauischen Landstände verdankte er nicht nur seiner Rechtgläubigkeit, sondern vor allem auch seinem Rang als Gelehrten; selbstbewußt signierte er mit »Philosophus et Poeta«.

Nicht nur der Ort des Nachdenkens wird im Gedicht mit geeigneten Allegorien ausgestattet, das nachdenkende Ich selbst nimmt einen Gestus an, der durch die Tradition beglaubigt ist und allein schon deshalb Gewähr für die Richtigkeit der Denkinhalte gibt. Über die Jahrhunderte hin wurden die inneren und äußeren Voraussetzungen ertragreichen Denkens in der Figur des Demokrit zusammengesetzt. Der Name erscheint nicht im Gedicht des Gryphius, aber in Schriften und Darstellungen des 17. Jahrhunderts (vgl. Abb. S. 236) taucht er häufig auf. Demokrit ist als Nachdenkender zugleich der Inbegriff des Melancholikers. Er verkörpert aber nicht die krankhaft-melancholische Gefährdung (vgl. das Sonett *Thränen in schwerer Krankheit*), sondern den – heute würde man sagen – durch umfassende Studien sensibilisierten, den aufgrund von Erkenntnis »Bekümmerten«. Eine weitgespannte europäische Melancholie-Tradition im Zeichen Saturns, der Macht ausübenden und Macht verleihenden Gottheit, wird erkennbar, die den Begabten, den Schöpferischen, den Einsichtigen auszeichnet und die daran erinnert, daß der Vorzug des Kreativen mit der Last des Bekümmertseins zu bezahlen ist. In einem Werk, das bis auf zwei Sonette (I, 70 f.) verlorengegangen ist, äußert sich Gryphius zu diesem Thema. Dies geschieht auch in den beiden *Straff-Gedichten* (III, 182–192) und in *Der Weicher-Stein* (III, 43–57), in dem er unter dem Decknamen

Meletomenus (»der Bekümmerte, der Betrübete«) spricht. Diese Gedichte können ihre Nähe zu Jacob Baldes Melancholie-Gedichten nicht verleugnen. (Watanabe-O’Kelly, S. 57–66). In ihnen finden sich Verse wie: »Ich finde mich allein / und einsam / und betrübet« (I, 128) oder »Ich / der ich meine Zeit in Einsamkeit vertreibe« (III, 189). Der Tenor vor allem des dritten Teils von *Weicher-Stein* drückt die Stimmung melancholisch-bekümmerten Nachdenkens über die Vergänglichkeit der Welt aus. Es steht nicht nur in unmittelbarer Nachbarschaft des Sonetts *Einsamkeit*, sondern auch der Vorrede zu den *Thränen über das Leiden Jesu Christi* (Oden, 1657). Hier rechtfertigt Gryphius die Zierlichkeit, d. h. die poetische Sprache in geistlichen Dichtungen. Im Zusammenhang damit erscheint die »Schwermut« als dasjenige Element geistlicher Betrachtung, das zu gewährleisten vermag, daß die poetische Rede den Menschen nicht auf die falsche Bahn führt:

[...] die Betrachtung der Geheimniß des Höchsten erquicket vns in Schwermuth / vnd begleitet / wenn wir von allem verlassen werden: Was man der Welt zu Ehren schreibet / das vergehet mit der Welt / vnd beschwärtzet offft die Finger vnd Gewissen derer / die damit bemühet. Ich weiß mich zu erinnern / daß diese / welche derer todte Leichen / die durch faulende Krauckheiten von dieser Welt abgefördert / mit Balsam vnd Kräutern vor der Verwesung bewahien wollen; Salben vnd Specerey verderbet / vnd selbst einen bösen Dampf / der ihrer Gesundheit höchst schädlich / an sich gezogen. (II, 101)

Während »Salben vnd Specereyen« (das Zierliche der Rede), die den toten Körper schützen sollen, das ihn Zerstörende erst recht anziehen, sei eine der Tugendhaftigkeit adäquate Zier des Gedichts »ein Geruch des Lebens zum Leben«. Und diejenigen, deren »wehmütigste Blicke Petrum bekehren / vnd den am Creutze lästerniden Mörder vmbkehren«, können die Gewißheit haben, das Heil zu erringen. In Schwermut erquickt sein, als melancholisch Meditierender am Fuß des Kreuzes stehen und fröhlich singen, das ist die

Gewähr dafür, daß sich der bekümmerte Christ nicht an die Welt und daß sich der Poet, der mit »poetischen Erfindungen oder Farben« das Gedicht schmückt, nicht an den Genuß des Schönen, Gefälligen und Glanzvollen verliert (II, 98–101). Melancholie ist also nicht nur die Voraussetzung des Schöpferischen, sondern auch die Gewähr für das richtige Denken, für ein gottgefälliges Leben. Philosophieren und Dichten sind so abgesichert durch die seelische Kraft, die befähigt, die Einsamkeit und die Anfechtung des Geistes nicht zu meiden, sondern aufzusuchen und zur Grundlage einer Meditation zu machen, in der sich die Heilsgewißheit bestätigt.

In dem Vers »Hir / fern von dem Pallast; weit von des Pövels Lüsten« (5) wird das Bauwerk (»Pallast«) für seine Bewohner, d. h. für die Menschen hohen Standes gesetzt (Metonymie), und mit dem Hinweis auf die »Lüste« des »Pövels« wird ein kennzeichnendes Merkmal der untersten Bevölkerungsschichten – nämlich ihre Unfähigkeit, Leidenschaften zu bewältigen – für ihre Charakterisierung verwendet (Synekdoche). Die extremen sozialen Positionen zu benennen bedeutet für den in hierarchischen Ordnungskonzeptionen denkenden Menschen des 17. Jahrhunderts, sich auf die Gesellschaft als ganze zu beziehen (Drux, S. 37). Vers 5 enthält aber noch einen weiteren Aspekt. Zum Zweck der Meditation entfernt sich der Betrachtende zwar von den Menschen, gemeint ist aber insbesondere die Distanz zu dem, was sie in ihrer Verirrung für wichtig halten: Rang und Leidenschaft. Dies gilt allgemein, es bleiben aber doch schichtspezifische Aspekte erhalten: Den Hochgestellten verführen vor allem Prunk, Glanz und Macht, den Niedriggestellten vor allem die »Lüste«. Diese weitgehend schematisierten Beurteilungen haben ihre Tradition. Sie sind Ausdruck verbreiteter Wertvorstellungen und Grundlage von Disziplinierungsmaßnahmen. Über diese festliegenden und oft wiederholten Charakterisierungen hinaus formuliert das Gedicht zunächst keine Aussagen, die eine zeitgeschichtliche Auslegung erlauben. Gesellschaftlich-politisch orientiert

tiertes Weiterfragen kann jedoch – wie schon am Kreuzigungs- und Krankheitsgedicht gezeigt – von der Denkstruktur ausgehen, die die Sonette prägt, d. h. von der interdependenten Zuordnung von Leid und Heil, von »öder Wüste und Fruchtbarkeit. Die Vanitas-Dichtung variiert in vielfältiger Gestalt den Grundgedanken der Vergänglichkeit alles Irdischen. Sie erinnert auch den Fürsten an seinen Platz in der Heilsordnung. Zum Selbstverständnis der Obrigkeit gehörte es hinzunehmen, daß an den gehobenen Ständen und am »Regiment« das Prinzip der Zeitlichkeit, der Vorläufigkeit und Vergänglichkeit der Welt überdeutlich vor Augen geführt wird (Fallhöhe). Diese Tatsache hat zunächst argumentative Funktion im Schrifttum mit dem Ziel, die Untertanen von den christlichen Grundwahrheiten und der Notwendigkeit einer christlichen Lebensführung zu überzeugen. Es ist aber schwer vorstellbar, daß diese in Literatur und religiösem Schrifttum weitverbreitete Argumentation ohne Wirkung auf die Einschätzung von Mißständen geblieben sein soll. Zum einen mochte das »Bekümmertsein« über die Eitelkeit der Welt die Mißstände geringfügiger erscheinen lassen, als sie waren. Und die Gewohnheit, das Leiden nicht nur an das Heil zu binden, sondern Leiden und Not geradezu herbeiwünschen, um dem Heil der Seele näherzukommen, hat die Abwehr vermeidbarer Not und Unterdrückung sicher nicht gefördert. Zum anderen zeigen Werke wie die genannten *Straff-Gedichte*, daß auch ein so besonnener Dichter wie Gryphius die Vorstellung von Laster und Mißstand nicht nur topisch, sondern auch real mit dem Leben an den Höfen in Verbindung brachte. Die Vanitas-Dichtung war nicht nur in Landstrichen verbreitet, die unter dem Dreißigjährigen Krieg zu leiden hatten, sondern auch in jenen Teilen Europas, die davon verschont geblieben waren. Auch in der Zeit des wirtschaftlichen Aufschwungs, der dem Krieg folgte, beherrschte das Thema einen beträchtlichen Teil des Schrifttums. Die Vanitas-Dichtung steht so in auffällender zeitlicher Parallelität zu einer glanzvollen, repräsentationsfreudigen, machtbewußten und herrschaftsbese-

senen Entfaltung des Fürstenstaates. Der Gedanke ist offenbar nicht ganz abwegig, daß die Vanitas-Dichtung (in der Praxis) der staatlichen Machtentfaltung und dem damit verbundenen sprichwörtlich lasterhaften Hofleben eher Flankenschutz bot, als daß sie sich mäßigend oder gar korrigierend ausgewirkt hätte. Es fällt auch auf, daß die Diskussion um das Recht zum Widerstand, das vom 15. und 16. Jahrhundert her eine reiche Tradition besaß, im 17. Jahrhundert zurücktrat. Die Vanitas-Dichtung unterstützte sie jedenfalls nicht, sie unterlief sie vielmehr. Die Meditation fern von »Palast« und »Pöbel« nahm nicht die Praxis von Staat und Gesellschaft ins Visier, sondern lenkte von ihr ab und zurück auf die »Eitelkeit« des Einzelnebens. Den Fürstenstand und das Hofleben nicht nur – wie in vielen Äußerungen der Zeit – als »eitel« zu kennzeichnen, sondern sich diesen Mächten kritisch entgegenzustellen, hätte ein selbstsicher-autonomes, kritisches Individuum vorausgesetzt, wie es sich erst im 18. Jahrhundert entfaltete. Wie sollte es im 17. Jahrhundert die innere Unabhängigkeit und die Kraft entwickeln, wenn ihm die Hinfälligkeit alles Irdischen und der Nutzen des Leides ohne Unterlaß vor Augen geführt wurde? Der Philosoph unter dem Kreuz ist auch der Nachdenkende unter dem Throne. Der melancholisch-trauernde Demokrit ist auch der Prototyp des meditierenden Untertans.

*Zitierte Literatur:* Laurentius BEYERLINGK: *Magnum Theatrum vitae humanae*. Bd. 7. Köln 1631. – Rudolf DRUX: *Nachgeahmte Natur und vorgestellte Staatsform. Zur Struktur und Funktion der Naturphänomene in der weltlichen Lyrik des Martin Opitz*. In: *Naturlyrik und Gesellschaft*. Hrsg. von Norbert Mecklenburg. Stuttgart 1977. S. 33–44. – Klaus GARBER: *Der locus amoenus und der locus terribilis. Bild und Funktion der Natur in der deutschen Schäfer- und Landlebendichtung des 17. Jahrhunderts*. Köln/Wien 1974. – Jacob und Wilhelm GRIMM: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 1. Leipzig 1854. Bd. 6. Leipzig 1885. – Andreas GRYPHIUS: *Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke*. Hrsg. von Marian Szyrocki und Hugh Powell. 8 Bde. Tübingen 1963–72. [Zit. mit Band- und Seitenzahl.] – Dietrich Walter JÖNS: *Das »Sinnen-Bild«. Studien zur allegorischen Bildlichkeit bei Andreas Gryphius*. Stuttgart 1966. – Wolfgang MATSER: *Dichtung, Religion und Gesellschaft im 17. Jahrhundert. Die »Sonnete« des Andreas Gryphius*. München 1976. – Helen WATANABE-

O'KELLY: *Melancholie und die melancholische Landschaft. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts*. Bern 1978. *Weitere Literatur:* Willi FLEMMING: *Die Fuge als epochales Kompositionsprinzip des deutschen Barock*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 32 (1958) S. 483–515. – Else GRUPPE / Ursula HEISE: *Über die gemeinsame Schulinterpretation von Barocklyrik und Barockmusik*. In: *Der Deutschunterricht* 7 (1955) H. 6. S. 43–56. – Marvin S. SCHINDLER: *The Sonnets of Andreas Gryphius. Use of the Poetic Word in the Seventeenth Century*. Gainesville 1971. [Zur Meditation S. 140–167.] – Vgl. auch S. 221.