

Gutes Leben und guter Tod von der Spätantike bis zur Gegenwart

Theophrastus Paracelsus Studien

Herausgegeben von
der Theophrastus-Stiftung



THEOPHRASTUS - STIFTUNG

Wissenschaftlicher Beirat
Peter Dinzelbacher · Bernhard Haage · Werner Gerabek

Gutes Leben und guter Tod von der Spätantike bis zur Gegenwart

Ein philosophisch-ethischer Diskurs
über die Jahrhunderte hinweg

Herausgegeben von
Albrecht Classen

De Gruyter

ISBN 978-3-11-028130-9
e-ISBN 978-3-11-028855-1
ISSN 1868-274X

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany
www.degruyter.com

Inhalt

Einleitung	
<i>Albrecht Classen</i>	1
Lebenskunst des Naturzeitraums	
<i>Andreas Brenner</i>	111
Das gute Leben in einstürzenden Welten: Paracelsus, Valentin Weigel und Jakob Böhme	
<i>Andrew Weeks</i>	137
Leben, Tod und Jenseits bei Paracelsus	
<i>Urs Leo Gantenbein</i>	157
Alter und neuer Leib: Tod und Überwindung des Todes in Paracelsus' Abendmahlschriften	
<i>Nikolaus Czifra</i>	195
Wahres Leben bei Jacob Böhme	
<i>Bo Andersson</i>	215
The Spider and the Gout: The Thousand Year History of a Fable	
<i>Thomas G. Benedek</i>	229
„Ignoranz der Doktoren, welche sie umbs Leben gebracht ...“ Medizin und Hygiene im 17. Jahrhundert	
<i>Werner Heinz</i>	251
Auf den Spuren von Leben und Tod in einem städtischen Gemeinwesen im 16. Jahrhundert - Ein Rundgang	
<i>Jürgen Kiefer</i>	281

Christliches Lebensideal und Lebensideal der Diätetik im 16. Jahrhundert <i>László András Magyar</i>	297
The Concept of Good Life According to the King's Physician Johann Kopp von Raumenthal <i>David Tomiček</i>	309
„Ein Meister der Chymi und aller Artzeney“ – der Mediziner und Chemiker Johannes Michaelis (1606–1667) <i>Ingrid Kästner</i>	317
Die Glorie Gottes im mystischen Gedicht: Catharina Regina von Greiffenbergs (1633–1694) poetologisches Konzept vom guten Leben <i>Albrecht Classen</i>	339
A Seventeenth-Century Prophet Confronts his Failures: Paul Felgenhauer's <i>Speculum Poenitentiae</i> , Buß-Spiegel (1625) <i>Leigh T. I. Penman</i>	361
Utopie und gelingendes Leben im 17. Jahrhundert: Johann Valentin Andreae und Jan Amos Comenius <i>Reinhold Münster</i>	393
„[...] felix / Hora fuit, plane occisae victoria Mortis“ – Das „einzigste Leben“ bei Johann Theodor von Tschesch <i>Tünde Beatrix Karnitscher</i>	403
The Star in Man: C. G. Jung and Marie-Louise von Franz on the Alchemical Philosophy of Gerard Dorn <i>Thomas Willard</i>	425
Register	463

Einleitung

Albrecht Classen

Gutes Leben und guter Tod von der Spätantike bis zur Gegenwart: Ein philosophisch-ethischer Diskurs über die Jahrhunderte hinweg.

1. Moderne Reflexionen

Eine der immer wieder auftretenden, generell unangenehmen oder sogar schmerzlichen Erfahrungen des Menschen besteht darin, sich eine Krankheit zuzuziehen und sich elend zu fühlen. Leiden gehört genauso zum Leben wie Glück und Freude, Anfang und Ende. Wenn der Tod schließlich naht, empfindet man natürlich noch viel größere Not oder sogar Angst, insbesondere wenn nicht die entsprechende geistige, religiöse, soziale oder philosophische Vorbereitung oder Reflexion darüber lange vorher schon durchgeführt worden ist. Nur, kann man dies? Vermag der Mensch überhaupt, sich so innerlich, geistig oder seelisch genau auf diesen Verlust der Gesundheit oder gar des Lebens einzustellen, dass man im entscheidenden Augenblick die nötige Kraft besitzt, rational oder gleichmütig darauf zu reagieren bzw. intellektuell und konstruktiv damit umzugehen? Wie korrelieren diese beiden Bereiche miteinander, wenn es denn überhaupt spezifische Kontaktpunkte gibt? Wie müsste der eine gestaltet sein, um zu bestätigen, dass der andere den Erwartungen entspricht?

Sicher ist nur eines, wer theoretisch-philosophisch oder theologisch-ethisch über den Tod sprechen will, muss genauso die wesentlichen Strukturelemente und Wertkonzepte des Lebens im Blick behalten, denn das eine gibt es nicht ohne das andere, d.h. Leben setzt auch den Tod voraus und umgekehrt. Die jeweilige kritische Diskussion öffnet Perspektiven, die einander sozusagen konkav und konvex zurückspiegeln und dabei deutlich machen, wie innig beide Bereiche letztlich doch miteinander verbunden sind. Wer einen guten Tod 'leiden' will, muss auch im Stande sein, ein 'gutes Leben' zu führen. Wie dies zu erreichen wäre,

haben sowohl Philosophen als auch Theologen, Dichter als auch Astronomen/Astrologen, und letztlich auch Mediziner zu beantworten versucht. Es handelt sich um den ausschlaggebenden Diskurs jeglicher menschlicher Existenz.

2. Leben und Tod

Erst jüngst gewann z.B. die Palliativmedizin Anerkennung an deutschen Hochschulen, als sie im August 2009 in die Approbationsordnung von Ärzten integriert wurde. Aber schon 1994 wurde die Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin gegründet, die ihr Arbeitsgebiet folgendermaßen definiert: „Das Fach Palliativmedizin steht für die bestmögliche medizinische, pflegerische, psychosoziale und spirituelle Betreuung von schwerstkranken und sterbenden Menschen sowie ihrer Angehörigen.“¹ Laut Christine Schiessl, Oberärztin am Zentrum für Palliativmedizin der Universitätsklinik Köln, bestehen demnächst große Chancen, dass moribunde Patienten neuartig in der letzten Phase ihres Lebens humane Behandlung und Betreuung erfahren. Wie sie jetzt hervorhebt: „Das Wichtigste ist, sich mit der eigenen Endlichkeit zu beschäftigen, um besser vorbereitet mit anderen darüber reden zu können. Sterben und Tod dürfen nicht tabuisiert, sondern müssen thematisiert werden.“² Selbstverständlich gehört dies nicht zu den neuesten Einsichten, vielmehr hat sich die Philosophie, Theologie und Dichtung seit Anbeginn damit beschäftigt, wie die Relation zwischen Leben und Tod zu bewerten

1 Zitiert nach der Homepage der Gesellschaft: <http://www.dgpalliativmedizin.de/> (letzter Zugriff am 20.07.2011).

2 *Palliative Medicine*, ed. Declan Walsh et al. Philadelphia und London 2009; *Handbook of Psychiatry in Palliative Medicine*, ed. by Harvey Max Chochinov and William Breitbart. 2nd ed. New York und Oxford 2009; *Oxford American Handbook of Hospice and Palliative Medicine*, ed. Eduardo Bruera and Sriram Yennurajalingam. New York und Oxford 2011; Lucia Schmidt: Palliativmedizin. Der Tod gehört ins Studium. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, online Version, 20.7.2011: <http://www.faz.net/artikel/C30901/palliativmedizin-der-tod-gehört-ins-studium-30459320.html> (letzter Zugriff am 20.07.2011). Siehe auch *Lehrbuch der Palliativmedizin: mit 208 Tabellen*, hg. von Eberhard Aulbert, Friedemann Nauck und Lukas Radbruch. 3. Aufl. Stuttgart 2011 (orig. 1997); Michael Stolberg: *Die Geschichte der Palliativmedizin: Medizinische Sterbebegleitung von 1500 bis heute*. Frankfurt a. M. 2011. Siehe auch die Beiträge zu: *Menschenwürdig sterben – aber wie?: medizinische, juristische und ethische Aspekte. Das 3. Eichstätt-Gespräch zu Biomedizin und Bioethik, das im November 2008 an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt stattfand*, hg. von Stephan E. Müller und Rainer Beckmann. Münster, Berlin et al. 2010 (Glaube und Ethos, 9). Siehe auch die Beiträge zu *Palliative Medicine*, ed. Declan Walsh et al. Philadelphia und London 2009, und die Zeitschrift *Palliative Medicine*. Einen recht guten Überblick bietet jetzt auch der Artikel in *Wikipedia*: <http://de.wikipedia.org/wiki/Palliativmedizin> (letzter Zugriff am 20.07.2011).

sei und wie die eine Seite helfend auf die andere einwirken kann oder soll. Davon wird in diesem Buch intensiv die Rede sein.

Der Tod ist unvermeidlich, also sollte doch aus dieser Erkenntnis die eigentlich notwendige Schlussfolgerung zu ziehen sein, dass man sich deswegen keine Gedanken machen müsste, weil man sowieso keinen Einfluss darauf ausüben vermag. Dennoch, und dies dürfte zutiefst ein menschliches Charakteristikum sein, will der Lebende generell nicht wahrhaben, dass der Tod auf ihn wartet und früher oder später sicherlich kommen wird. Noch genauer gesagt, nicht der Tod selbst ist das Problem für den Menschen, sondern seine eigene Unfähigkeit, diese Tatsache zu akzeptieren oder sich darauf vorzubereiten, offensichtlich weil das Bewusstsein für metaphysische Dinge in unserer Zeit immer mehr zu schwinden droht und die Materialbefangenheit unablässig stärker wird, denn wir leben in einer präsentischen Istkultur. Selbst eine Fülle einschlägiger Fachliteratur, didaktische und ethischer Ratgeber u. dgl. m. täuscht nicht darüber hinweg, wie wenig wir uns heute wirklich noch mit dem Tod beschäftigen und dass wir damit auch vergessen, uns zu fragen, was eigentlich ein gutes Leben ausmacht.³

Anders gesagt, in unserer modernen Kultur, die so stark davon geprägt ist, dass sie den Tod zu isolieren und fast sogar zu ignorieren versucht, berücksichtigen wir mal nicht das unablässige Bemühen der medizinischen, d.h. der geriatrischen Forschung, die Lebenszeit des Menschen zu verlängern, sondern es scheint kaum noch Versuche zu geben, sich rechtzeitig intellektuell-ethisch mit diesem Thema auseinanderzusetzen, sehen wir von den Bemühungen der verschiedenen Kirchen, von freigeistigen Gruppierungen oder sozialen Institutionen ab, die sich u.a. die Sterbehilfe auf ihre Fahne geschrieben haben.⁴ Ohne

3 Mark Corner: *Death Be Not Proud: The Problem of the Afterlife*. Oxford 2010 (Religions and Discourse, 46); The Matter of Death: Space, Place and Materiality, ed. Jenny Hockey (Houndmills, Basingstoke, Hampshire, und New York 2010); Erhard Weiher: *Das Geheimnis des Lebens berühren: Spiritualität bei Krankheit, Sterben, Tod, eine Grammatik für Helfende*. 3. erw. und aktualisierte Aufl. Stuttgart 2011; Sophie Warning: *Krankheit – Sterben – Trauer: ein Begleitungsbandbuch*. Ludwigsburg 2011; Monika Renz: *Hinübergehen: was beim Sterben geschieht. Annäherungen an letzte Wahrheiten unseres Lebens*. Freiburg i. Br. 2011; Joachim Wittkowski und Hans Strengre mit Wolfgang Lenzen: *Warum der Tod kein Sterben kennt: neue Einsichten zu unserer Lebenszeit*. Darmstadt 2011; Marina Brandes: *Wie wir sterben: Chancen und Grenzen einer Versöhnung mit dem Tod*. Wiesbaden 2011 (VS Research); siehe auch die Beiträge zu: *Was Menschen bewegt: Gedanken zu Leben und Tod in Religion, Philosophie und Kunst*, hg. von Ludwig Brandl, Rainer Jehl und Beatrix Schönewald. Regensburg 2011.

4 Nicht zu ignorieren wären natürlich die zahllosen Untersuchungen, Studien oder generelle Publikationen zur Sterbehilfe, zum christlichen Leben, zur Frage nach dem Leben nach dem Tod etc., auf die ich hier aber nicht im Einzelnen eingehen möchte, handelt es sich ja mittlerweile fast um eine selbstständige Industrie mit dazugehöriger Literatur mehr oder weniger seriösen Zuschnitts und Kalibers. Siehe z.B. Annekatrin Habicht: *Sterbehilfe – Wandel in der Terminologie: eine integrative Betrachtung aus der Sicht von Medizin, Ethik und Recht*.

Zweifel, eine offene Diskussion über den Tod vernimmt man heute praktisch nicht, selbst die Memorialkultur der Beerdigungsriten und Friedhöfe ist in Vergessenheit geraten,⁵ weil wir in der Postmoderne so ungemein auf das Leben fixiert sind, das immer mehr mit medizinischen, homöopathischen und anderen Mitteln unterstützt wird, ohne dass auch die philosophischen, religiösen, ethischen oder moralischen Grundlagen in Betracht gezogen würden. Immer länger zu leben, ohne noch Lebensfreude zu haben, oder ohne zu wissen, was man mit diesem unerwartet hohen Lebensalter, mit dieser freien Zeit, nun auch außerhalb des Arbeitsalltags, anfangen soll, dürfte als stark frustrierend empfunden werden, besonders wenn die Gesellschaft keine Aufgaben oder Verantwortungen für die alten Menschen bereitstellt.⁶

3. Theologie, Philosophie und Medizin

Wir wären daher gut beraten, angesichts dieses Dilemmas erneut auf die Aussagen und Gedanken der ältesten Philosophen wie Plato, Aristoteles und Seneca oder auf Texte wie die Bibel zurückzugreifen, um endlich wieder festen Boden angesichts des endlosen und oftmals sinnlosen Materialismus unserer Zeit unter den Füßen zu gewinnen.⁷ Die sich uns stellenden, gewiss brennenden Fragen hat es schon früher gegeben, und jede Kultur oder Epoche reagierte unterschiedlich darauf, was natürlich auch auf uns zutrifft. Die Geistes- und Medizingeschichte ließe sich sogar auf diesen einzigartig ausschlaggebenden Punkt reduzieren, der, etwas

Frankfurt a. M. et al. 2009 (Recht und Medizin, 94); *Sterben und Tod: Geschichte – Theorie – Ethik: ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. von Héctor Wittwer, Daniel Schäfer und Andreas Frewer. Stuttgart 2010; *Sterbehilfe im Fokus der Gesetzgebung: Referate der Tagung vom 04.09.2008 im Kongresshaus Zürich*, hg. von Frank Th. Petermann. St. Gallen 2010 (Schriftenreihe des Instituts für Rechtswissenschaft und Rechtspraxis, Universität St. Gallen, 66); siehe auch Michael de Ridder: *Wie wollen wir sterben? Ein ärztliches Plädoyer für eine neue Sterbekultur in Zeiten der Hochleistungsmedizin*. München 2010.

5 Vgl. dazu die Beiträge in: *Das Gedächtnis der Orte: Sinnstiftung und Erinnerung*. Referate der Tagung des Johannes-Künzig-Instituts für ostdeutsche Volkskunde in Zusammenarbeit mit dem Adalbert-Stifter-Verein München und der Heimatpflegerin der Sudetendeutschen 21. bis 23. April 2004, hg. Elisabeth Fendl. Freiburg i. Br. 2006; *Leben bei den Toten: Kirchhöfe in der ländlichen Gemeinschaft der Vormoderne*, hg. von Jan Brademann. Münster 2007; *Jüdische Friedhöfe: Kultstätte, Erinnerungsort, Denkmal*, hg. von Claudia Theune und Tina Walzer. Wien, Köln und Weimar 2011.

6 *Sinnfragen im Alter: Beiträge der Wissenschaft*, hg. von Gerhard Breloer. Münster, New York, München et al. 2000 (Studium im Alter, 6); Andrew Weil: *Healthy Aging: A Lifelong Guide to Your Physical and Spiritual Well-Being*. New York 2006.

7 Siehe dazu: *Antike Glückslehren. Kynismus und Kyrenaismus, Stoa, Epikureismus und Skepsis*. Quellen in deutscher Übersetzung mit Einführungen, hg. von Malte Hossenfelder. Stuttgart 1996.

salopp ausgedrückt, so zu umschreiben wäre: Sage mir, wie du stirbst, und ich sage dir, wer du bist bzw. wie du lebst. So befremdend es auch wirken mag, die Totenkultur bestimmt ganz wesentlich die Lebenskultur, und wer das eine ignoriert, hat auch den Zugriff auf das andere verloren.⁸

Zugleich trifft zu, dass das Phänomen des Lebens an sich natürlich jederzeit von vielerlei Perspektiven aus behandelt und kritisch beleuchtet worden ist, sei es naturwissenschaftlich, philosophisch, religionswissenschaftlich, biblisch-theologisch, systematisch-theologisch, theologisch-ethisch oder praktisch-theologisch.⁹ Dazu gehören intensive Diskussionen darüber, was das „Leben nach dem Tod“, wenn es denn eins gibt, was ganz von der individuellen Glaubenseinstellung abhängt, bedeuten oder ausmachen mag.¹⁰ Sicher ist auf jeden Fall, dass jeder Mensch zu jeder Zeit in der Geschichte bewusst oder unbewusst sich mit der Frage auseinandersetzen musste, was seine eigene Existenz charakterisiert, limitiert oder konditioniert und welche Wege man als Individuum einzuschlagen hätte, um die gegebene Potenzialität als Mensch auszuleben.

Nicht zu übersehen wäre dazu, dass ein sich eigenartiger Zwiespalt in der Gegenwart auftritt, insoweit als die heutige Medizin ungeheure Fortschritte gemacht hat und immer mehr Krankheiten in den Griff bekommt bzw. unglaubliche operative Techniken entwickelt hat, uns aber zugleich zunehmend Zweifel an der „Allmacht“ der Medizin unheimlich beschleichen, denn die Anpassungsfähigkeiten der uns befallenden Bakterien und Viren steigern sich ebenfalls.¹¹ Alternative Methoden und alternative Medizin gewinnen daher zunehmend an Gewicht, und zugleich stellt sich auch eine gewisse diesbezügliche Nüchternheit ein, weil zwar viele traditionelle Seuchen und Epidemien mehr oder weniger jedenfalls im Westen überwunden worden sind, dafür aber neue verheerende Krankheiten (verbunden mit Immunschwächen oder -versagen, wie AIDS) auftreten und ungeahnte Herausforderungen stellen, die wir vermeintlich schon lange überwunden hatten.

8 Für einen historischen Zugang siehe Michael Stolberg: *Homo patiens: Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit*. Köln 2003.

9 Klaus Kiessling: *Leben*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 6. Bd. 3. völlig neubearb. Aufl. hg. von Walter Kasper. Freiburg, Basel et al. 1997, Sp. 708–717.

10 Ansgar Paus: *Leben nach dem Tod*. I. Religionswissenschaftlich. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* (siehe Anm. 9), Sp. 717–718; Heino Sonnemans: *Leben nach dem Tod*. II. Systematisch-theologisch. In: *ibid.*, Sp. 718–720.

11 Helmut Thielicke: *Wer darf leben? Ethische Probleme der modernen Medizin*. München 1970; *Menschenwürde und moderne Medizintechnik*, hg. von Jan C. Joerden. Baden-Baden 2011 (*Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat*, 50); vgl. dazu das *Handbuch Ethik*, hg. von Marcus Düwell, Christopher Hübenal und Micha H. Werner. 3. aktualisierte Aufl. Stuttgart 2011.

Weiterhin ergeben sich mittels der heutigen ärztlichen Betreuung höchst unangenehme Fragen, wie denn mit dem wesentlich längerem Leben umzugehen sei und was denn das Glück ausmache, wenn man fast bis zum Tod sich einer guten Gesundheit erfreut. Außerdem stimmt es gar nicht unbedingt, dass die Menschen heute weniger unter Krankheiten leiden als früher, denn durch immer intensivere Therapien und psychologisch bestimmte Untersuchungsmethoden entdeckt man mehr und mehr tief verborgene Formen des Leidens. Es scheint fast so, als ob es zu einer Mode geworden wäre, von einer seelischen Krankheit gequält zu werden, denn die steigende Gesundheitsrate generell steht nicht in einem proportional adäquaten Verhältnis zum Glücksempfinden und zur Realisierung des „guten Lebens“.¹²

Bereits im frühen 20. Jahrhundert hatte die so genannte Lebensphilosophie ungemein die Gemüter der Menschen erregt und Besitz von der Einstellung einer ganzen Generation ergriffen, wie es Ernst Robert Curtius einmal formulierte: „Ein überschäumendes Gefühl der Befreiung hatte die junge Generation ergriffen. Die Befreiung wovon? Vom Druck der ‘mechanischen Weltanschauung’. Es war ein Ruck vorwärts. Die echte Erlebniswirklichkeit wurde dem Denken zurückgegeben.“ Wilhelm Dilthey formulierte dies folgendermaßen: „Das philosophische Denken der Gegenwart dürstet und hungert nach dem Leben.“¹³ Von einer Todesphilosophie hingegen war niemals die Rede, obwohl diese doch genauso zu diesem enthusiastischen Hingeben an das Leben gehört hätte.

Freilich war dieser Enthusiasmus keineswegs eine völlig neue Bewegung, vielmehr besaß sie natürlich viele Vorläufer, sogar wenn man ins Mittelalter und in die Frühneuzeit zurückblickt, wenngleich damals die Diskussionen unter recht anderen Vorzeichen und mit anderen Intentionen verliefen. Insbesondere die Überlegung, wie der Tod zu beurteilen sei, als absoluter Kontrast zum Leben bzw. als Portal hin zur jenseitigen Dimension, hat die Menschen über alle Zeiten hin zutiefst bewegt und sie dazu gezwungen, das Fundament ihrer eigenen Existenz kritisch aus religiöser, philosophischer, ethischer und moralischer Sicht zu überprüfen und einem auch nur irgendwie gearteten ideologischen oder geistigen Raster zu unterwerfen, wovon man aber mittlerweile in vielen Kreisen der westlichen Welt nichts mehr wissen will.

12 Roy Porter: Introduction. In: *The Cambridge History of Medicine*, ed. id. Cambridge 2006, S. 1–9.

13 Karl Albert: *Lebensphilosophie*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard Müller. Bd. XX. Berlin und New York 1990, S. 580–594, hier S. 580.

4. Stimmen der Vergangenheit

Meine Absicht besteht nun darin, als Teil dieser Einleitung zu unserem neuen Tagungsband, stichpunktartig einige der wichtigsten Stimmen von der Spätantike bis zur Frühneuzeit zu Wort kommen zu lassen, die sich sowohl mit dem Thema des „guten Lebens“ als auch des „guten Todes“ auseinandergesetzt haben. Vollständigkeit kann natürlich gar nicht angestrebt werden, das Ziel besteht vielmehr nur darin, repräsentative Aussagen herauszugreifen und damit den wesentlichen Diskurs erneut uns vor Augen zu führen. Um ein „gutes Leben“ zu führen, bedarf es nicht notwendigerweise der Lektüre von Augustinus' *Confessiones* oder von Erasmus von Rotterdams *Lob der Torheit*, um zwei besonders markante Eckpunkte herauszugreifen. Aber wer Einsicht in das Wesen der menschlichen Existenz gewinnen will, muss sich kritisch mit der Frage beschäftigen, was das eigene Leben ausmacht und wie es zu gestalten wäre, um den eigenen bzw. den metaphysischen Erwartungen zu entsprechen. Was soll ein Leben überhaupt bedeuten, wenn es nicht als „gut“ angesehen werden kann? Unsere reine Kreatürlichkeit und somit der gedanken- und sinnlose Marsch hin zum Tode wäre genau polar aller humanen Natur entgegengesetzt. „Gutes Leben“ nicht nur im materiellen, sondern insbesondere im spirituellen oder metaphysischen Kontext erweist sich als zentrale Voraussetzung für die Menschlichkeit schlechthin. Dies dürfte sich am besten realisieren lassen, indem man frühere Stimmen zu diesen Fragen konsultiert und sich selbst mit ihren Aussagen konfrontiert.

Ausgeschlossen soll hier jedoch der Bereich der Theologie im Speziellen bleiben, weil wir damit einen zu umfangreichen Sonderbereich aufgreifen, der natürlich schon vielfach sorgfältig durchleuchtet worden ist, trotzdem sich aber wegen seiner religiösen Natur die Dinge ein wenig zu leicht zu machen scheint, und dies vielleicht im industrialisierten Westen mehr als auf anderen Kontinenten.¹⁴ Eine Reihe der Beiträge im vorliegenden Band wird sich aber des ungeachtet genau mit theologischen Aspekten auseinandersetzen, weil sie mit Überlegungen arbeiten, die von Paracelsus entwickelt worden sind. Letztlich handelt es sich um einen Diskurs von globalem Ausmaße, der sich universell von der Vergangenheit bis in unsere Gegenwart erstreckt, d. h., horizontal und

¹⁴ Klaus Roth: Tod und Trauer im interkulturellen Vergleich. Jena 2004; Sandro Brandl: Zur Kulturgeschichte des Todes: Zurschaustellen von Leichen und dem Tod am Beispiel des Reliquienkultes. München 2011; Karl-Julius Reubke: Die fremden Gesichter des Todes: Sterben, Tod und ewiges Leben in den Weltkulturen und Weltreligionen. Stuttgart 2008.

vertikal verläuft.¹⁵ Wir wären auch heute noch gut beraten, uns diesem sehr bewusst zu stellen bzw. sich ihm anzuschließen, denn die basale Fragestellung hat sich bis in die unmittelbare Gegenwart nicht geändert und wird, weil es zu unserer humanen Existenzbestimmung gehört, auch niemals anders werden, es sei denn, wir würden die göttliche Kraft gewinnen, selbst über Leben und Tod zu bestimmen, sei es, Leben zu schaffen, sei es, den Tod zu überwinden – eine Zukunftsvision, die uns sowohl mit Aufregung als auch mit Schrecken erfüllen dürfte.

Zwischen diesen zwei Polen bewegen wir uns nun einmal als Menschen, und es gehört zu unseren zentralen Aufgaben, sinnvolle Antworten darauf zu finden, wie u.a. das Verhältnis zwischen Körper und Geist vernünftig auszuloten und auszubalancieren wäre, wie wir ein „gutes Leben“ definieren und gestalten wollen, und schließlich, wie wir uns mit dem Gedanken an den Tod vertraut machen können, der ja auf jeden Fall früher oder später eintritt. Wenn man es genauer betrachtet, wird man sogar feststellen, dass im Kern noch jeglicher Philosoph, Theologe, Dichter oder Mediziner dieses Spannungsverhältnis im Auge hatte, wenn er oder sie sich diesbezüglich zu Worte meldete. „Gutes Leben“ repräsentiert, schlicht gesagt, die zentrale Frage jeglicher Existenz, und im Wesentlichen lauten bis heute die meisten Antworten genau betrachtet relativ vergleichbar, ähnlich, wenn nicht sogar identisch miteinander, sehen wir von den zahlreichen voneinander abweichenden kulturhistorischen Rahmenbedingungen ab.

Im äußeren Gewande scheinen zwar die spezifischen Überlegungen von Boethius, Benedikt von Nursia, Petrarca, Erasmus von Rotterdam, Theophrastus von Hohenheim, genannt Paracelsus, oder Valentin Weigel in ihrer jeweiligen Orientierung gewaltig voneinander abzuweichen, aber wenn man sie alle etwa durch eine ethische Linse betrachtet, schwinden die Unterschiede erstaunlich schnell dahin, denn der Mensch besitzt im Grunde gar keine andere Möglichkeit, als sich in seiner Existenz selbst und dann auch einer metaphysischen Dimension zu stellen, z.B. Gott oder sonst irgendwie zu benennenden spirituellen Urmacht oder Schöpfungskraft, will er nicht stumpf im Bewusstlosen verharren. Wie aber das Individuum z.B. die theologischen Antworten mit denen seiner eigenen Lebensphilosophie in Übereinklang zu bringen vermag, erweist sich als höchst schwierig und komplex und zeigt zugleich an, worin die großen kulturhistorischen Unterschiede bestanden haben.¹⁶

15 Zur medizinhistorischen Perspektive siehe jetzt die Beiträge in: *Secrets and Knowledge in Medicine and Science, 1500–1800*, ed. Elaine Leong und Alisha Rankin. Farnham, Surrey und Williston, VT, 2011 (*The History of Medicine in Context*).

16 Siehe dazu den Aufsatz von Andrew Weeks in diesem Band, der gut aufzeigt, wie stark z.B. Paracelsus geistesgeschichtlich immer noch mit dem Mittelalter verbunden war, zugleich

5. Pseudo-Patrick: Theologische Reflexionen im Frühmittelalter

Während des ganzen Mittelalters galt der „gute Tod“, d.h. das Sterben im Rahmen der Freunde, der Familie und insbesondere unter Anwesenheit der Mitbrüder oder Mitschwester in einem Kloster als eines der wichtigsten Ziele, weil damit auch der Abschluss eines guten Lebens gewissermaßen gefeiert und der Sterbende harmonisch in den neuen Bereich Gottes übergeführt werden konnte, wenn er nicht in der grauenhaften Hölle oder im fast ebenso schlimmen Fegefeuer endete.¹⁷ Trotzdem stoßen wir immer wieder auf ungemein tief dringende Beobachtungen von Theologen und Philosophen bezogen auf die menschliche Erkenntnisfähigkeit, die zugleich ethische und moralische Bedeutung mit sich trägt. Ein gutes Beispiel findet sich z.B. in dem ungemein populären irischen Traktat „De tribus habitaculis animae“ oder *Liber sancti Patricii episcopi* (ca. 1100), wo der Autor (Pseudo-Patrick) die Frage aufwirft:

Was könnte noch dümmer oder wahnsinniger sein, als sich wie Kinder von einem Schatten und dem bloßen Abbild von bzw. Ähnlichkeit mit der wahren Glorie, der wahren [65] Freude, der wahren Schönheit, dem wahren Anstand und der wahren Ehre täuschen zu lassen und nicht die wahre Herrlichkeit zu suchen oder zu verlangen? Wer würde das Spiegelbild von Gold im Wasser wählen und das Gold selbst vernachlässigen, ohne nicht sogleich von allen als Idiot oder Wahnsinniger angesehen zu werden? Wer würde den Kreislauf der Sonne, der in einem Spiegel oder in einem anderen glänzenden Objekt reflektiert wird, mehr lieben als die Sonne selbst, ohne nicht von allen verspottet zu werden? Es gilt somit, dass derjenige, der das unbeständige Ansehen dieser Welt, den fragilen und nichtprofitablen Willen des Fleisches [70] liebt, aufsucht und danach strebt, und derjenige, der die ewige Glorie und die unaussprechlichen Freuden des

aber in rebellischer Art eine Form der Laientheologie und -philosophie entwickeln wollte. Vgl. dazu auch die Arbeiten von Urs Leo Gantenbein und Nikolaus Czipra, ebenfalls hier.

17 Siehe dazu die Beiträge in: Tod im Mittelalter. Hg. von Arno Borst. Konstanz 1993 (Konstanzer Bibliothek, 20); Norbert Ohler: Sterben und Tod im Mittelalter. Düsseldorf 2004 (orig. 1990). Er berücksichtigt, wenngleich er häufiger etwas zu sehr verallgemeinert, die unterschiedlichsten Aspekte des Sterbens, der Beerdigung, dann aber auch der Bestrafung und Vorstellungen vom Tod bzw. vom Jenseits. Siehe auch Alois M. Haas: Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur. Darmstadt 1989. Vgl. dazu auch den ausgezeichneten Katalog von Peter Jezler und Hans-Dietrich Altendorfe: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, eine Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnüdtgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraf-Richartz-Museums der Stadt Köln. 2. durchgesehene Aufl. München 1994; Siegfried Wollgast: Zum Tod im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Berlin 1992 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse, 132, 1).

himmlischen Königreichs verachtet und vernachlässigt, auszulachen und gewiss zu bedauern wäre.¹⁸

Wir hören hier die laute Stimme der Kirche, der Kirchenväter und der Evangelisten, aber entscheidend dürfte doch sein, wie sehr es schon damals darum ging, einen Weg zu finden, ein gutes, d.h. ein wahres, speziell gottgefälliges Leben zu führen. Ein zweites Beispiel mag dies klärend unterstreichen:

Wenn wir Gott sehen, nehmen wir die Geheimnisse der [göttlichen] Schöpfung wahr und [230] auch diejenigen der Hölle. Dann erst wird es den Gerechten offenbar, wie Gott unteilbar und unveränderbar ist, ohne Anfang und ohne Ende, vor aller Entstehung und nach allem Dasein, unabhängig von dem Unterschied zwischen Geborensein, was sich auf den Sohn bezieht, und dem Dasein, was sich auf den Heiligen Geist bezieht, abgesehen davon, dass der eine vom anderen geboren ist und der andere von diesen zwei ausgeht. Dann wird begreiflich, wieso der Vater weder dem Sohn noch dem Heiligen Geist in der Zeit voraus geht [235], sondern ursprünglich ist, und wie alle Dinge in Gott zusammen mit Gott sind, abgesehen von dem, was zu ihrer jeweiligen Beziehung gehört.

Natürlich geht es hier um rein theologische Überlegungen, sie zeigen aber an, wie zielstrebig in diesem Traktat der Frage nachgegangen wird, nach welchen Idealen und Konzepten sich der mittelalterliche Mensch ausrichtete, um ein „gutes Leben“ zu realisieren.

6. Dante Alighieri

Dante Alighieris *Divina Commedia* (ca. 1307–1321, Erstdruck 1472) führte u.a. eindringlich vor Augen, welche Schrecken auf diejenigen im *Inferno* warteten, der sich während seines Lebens sündenhaft verhalten hatte, und mit welchen Freuden man hingegen im *Paradiso* rechnen konnte, wenn man sich rechtzeitig der Tugend gewidmet und christliches Verhalten an den Tag gelegt hatte. Allerdings gab es natürlich immer die Möglichkeit, rechtzeitig seine Sünden zu bereuen und um Vergebung zu bitten,

18 Hier stütze ich mich auf den lateinischen Originaltext und die englische Übersetzung von Pseudo-Patricks *De tribus habitaculis animae* von ca. 1100 herausgegeben von Elizabeth Boyle: *De tribus habitaculis animae: Concerning the Three Dwelling-Places of the Soul*. In: *The End and Beyond: Medieval Irish Eschatology*, ed. John Carey and Emma Nic Cárthaigh Aberystwyth, demnächst im Druck. Ich danke Boyle dafür, mir Einblick in ihren Text vor dem Erscheinen des Buches gewährt zu haben. Die deutsche Übersetzung stammt von mir.

weswegen gerade das Ideal des 'guten Todes' so stark als motivierender Faktor im kirchlichen Leben funktionierte.¹⁹

7. Die Suche nach dem guten Leben im Kloster:

Literarische Reflexionen

Im Grunde war die Frage nach dem „guten Leben“ bis zum späten Mittelalter relativ einfach gestaltet und führte auch zu entsprechend schlichten Antworten, denn die Kirche bot sehr breit und ohne Weiteres einleuchtend konzipierte, polar einander konfrontierende Optionen an. Mit dem starken Antiklerikalismus und dem Beginn der protestantischen Reformation entwickelte sich hingegen eine ganze Reihe von epistemologischen Problemen, weil die Suche nach Gott bzw. die Hoffnung auf einen guten Tod nicht mehr so ohne Weiteres wie in der Vergangenheit durch ein offenherziges Sündenbekenntnis und die darauf folgende Strafe und Absolution seitens des katholischen Priesters abgeschlossen werden konnte.²⁰

Das Leben nach dem Tode hat noch niemals lange auf sich warten lassen, war allen Christen nur zu gut und stets präsent, vor allem weil ihnen die Angst vor dem Jüngsten Gericht ständig und gründlich eingetrichtert wurde, ob im Mittelalter oder in der Frühneuzeit, was z. T. eigentlich noch bis heute in manchen Gegenden oder in stark religiösen Kreisen anhält.²¹ Die wesentliche Aufgabe bestand also darin, so gut wie möglich die kurze Lebensphase hier auf Erden durchzustehen, ohne gar zu viele Sünden zu begehen, um dann darauf zu hoffen, von Gott gnädig in den Himmel aufgenommen zu werden. Die Existenz der zahllosen Klöster während des gesamten Mittelalters, von denen bis heute viele trotz der Säkularisierung von 1803 weiterhin Bestand haben, findet darin

19 Die Forschung zu diesem Thema ist ungemein umfangreich, siehe z.B. C. H. Grandgent: *Companion to the Divine Comedy*, as edited by Charles S. Singleton. Cambridge, MA, 1975; *The Dante Encyclopedia*, ed. by Richard Lansing. London 2010 (orig. 2000).

20 Peter Anton Kirsch: *Zur Geschichte der katholischen Beichte*. Würzburg 1902; Charlotte Zimmermann: *Die deutsche Beichte vom 9. Jahrhundert bis zur Reformation*. Egelsbach, Köln und New York 1993 (Deutsche Hochschulschriften, Alte Reihe, 127); Ullrich Bruchhold: *Deutschsprachige Beichten im 13. und 14. Jahrhundert: Editionen und Typologien zur Überlieferungs-, Text- und Gebrauchsgeschichte vor dem Hintergrund der älteren Tradition*. Berlin und New York 2010 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 138).

21 Peter Dinzelbacher: *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*. Paderborn, München et al. 1996; siehe auch die Beiträge zu: *Angst und Schrecken im Mittelalter. Ursachen, Funktionen, Bewältigungsstrategien*, hg. von Annette Gerok-Reiter. Berlin 2007 (Das Mittelalter, 12, 1).

ihre Erklärung, denn diejenigen Menschen, die auserwählt waren, in die klösterliche Gemeinschaft aufgenommen zu werden, empfanden dies als ein großes Privileg, als einen Hoffnungsschimmer, sich rechtzeitig und gründlich vor den Verlockungen und Gefahren der Welt zu schützen und so ein gutes, ein reines Leben zu führen, das in einen guten Tod münden sollte. Dass dieses Konzept natürlich auch in sich schon recht problematisch sein konnte, wusste man auch im Mittelalter, denn die Aufgaben der normalen menschlichen Existenz konnten nicht einfach ignoriert werden. Trotzdem übten Klöster eine starke Attraktion auf viele Menschen aus, denn dort bestand die ungemein wichtige Chance, bereits hier auf Erden ein wahrhaft „gutes Leben“ zu führen.

Verzweifelte Versuche, wie sie das Mädchen in Hartmanns von Aue berühmter Verserzählung *Der arme Heinrich* (ca. 1200) unternimmt, sich schon in ihrer Jugend für den todkranken Heinrich zu opfern, erscheinen zwar intradiegetisch vorbildhaft zu sein, lassen sich aber extradiegetisch leicht als gänzlich irregeleitet erkennen, verweigert ihr ja der männliche Protagonist die Möglichkeit, an seiner Statt zu sterben, weil er ihr törichtes Handeln in letzter Minute zu erkennen vermag.²² Seine Gesundung tritt genau deswegen ein, von Gott gewährt, weil er sein eigenes Schicksal, d.h. sein Leiden und seine körperliche Abhängigkeit von Gottes Gnaden, angenommen hat und demütig geworden ist angesichts der Schönheit der menschlichen Kreatur, wie sie von dem unbekleideten Mädchen, das schon auf dem Operationstisch liegt, wo ihr der Arzt das Herz herausschneiden soll, überwältigend repräsentiert wird. Sie beweist in ihrer unschuldigen Nacktheit die Glorie Gottes, die Schönheit der Schöpfung, während Heinrich schlagartig die Hässlichkeit seiner eigenen Seele – eben nicht nur seines kranken Körpers – wahrnimmt und nun nicht mehr gegen Gott zu rebellieren versucht.²³

Ein anderes, wenngleich in seiner Gattungszugehörigkeit ganz anders gestaltetes Beispiel wäre das mittelenglische Traktat *Hali Meidenbad* (frühes

22 Hartmann von Aue, *Der arme Heinrich*. 17., durchgesehene Aufl., neu bearb. von Kurt Gärtner. ((es scheint unklar zu sein, ob nun Gärtner oder Gärtner!)) Tübingen 2011 (Altdeutsche Textbibliothek, 3). Die Forschung zu diesem Text ist reichhaltig, siehe aber z.B. Corinna Dahlgrün: *Hoc fac, et vives* (Lk 10, 28): vor allen dingen minne got: theologische Reflexionen eines Laien im Gregorius und in *Der arme Heinrich* Hartmanns von Aue. Frankfurt a. M. 1991 (Hamburger Beiträge zur Germanistik, 14); David Duckworth: *The Leper and the Maiden in Hartmann's Der arme Heinrich*. Göppingen 1996 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 627); Andrea Fiddy: *The Presentation of the Female Character in Hartmann's Gregorius and Der arme Heinrich*. Göppingen 2004 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 715).

23 Siehe bereits dazu die Beiträge in: *Der kranke Mensch in Mittelalter und Renaissance*. Hg. von Peter Wunderli. Düsseldorf 1986 (Studia humaniora, 5).

13. Jahrhundert,²⁴ in dem das unübertreffliche Ideal der Jungfräulichkeit stärkstens hervorgekehrt wird, weil dadurch praktisch die gleiche Unschuld und Heiligkeit erreicht werden könnte, wie sie schon im Paradies geherrscht hatte.²⁵ Und von hier ausgehend könnte man noch viele andere literarische Werke aus dem ganzen Mittelalter heranziehen, um zu belegen, wie intensiv der Diskurs darüber verlief, was ein gutes, christliches Leben ausmachte und wie die darin implizierten Ideale zu realisieren wären, ob wir an den heiligen Franziskus von Assisi (1180/1181–1226)²⁶ oder den Begründer der *Devotio moderna*, Geert Groote (1340–1384) denken.²⁷

Gutes Leben ruht in der Kontemplation der Glorie Gottes, wie es speziell der englische Augustinerkanoniker Walter Hilton (ca. 1343–1396) in seinem berühmten, an Frauen gerichteten und vielfach kopierten Traktat *The Scale of Perfection* (ca. 1380–ca. 1396) ausdrückte: „Contemplatif lif is in perfight love and charité feelid inwardli bi goostli vertues and bi soothfaste knowynge and sight of God in goosteli thynges. This lif longeth speciali to hem whiche forsaken for the love of God al worldli richesse and worshipes and outeward besynesse and oonly gyven hem body and soule, up her myght and here kunnynges, to the service of God bi goosteli occupacioun” (Kontemplatives Leben besteht in perfekter Liebe und Zuwendung, die innerlich in geistigen Tugenden und wahren

-
- 24 Hali meidenhad. Ed. from ms. Bodley 34 and ms. Cotton Titus D. xviii by A. F. Colborn. Kopenhagen 1940. Der Autor appelliert an seine weiblichen Leser, sich des außerordentlichen Wertes ihrer Jungfräulichkeit bewusst zu sein und diese als den entscheidenden Weg hin zu Christus anzunehmen. Diese Argumentation steht natürlich in einer langen Tradition, die bis zum Frühchristentum zurückreicht. Siehe auch: *Medieval English Prose for Women*, ed. Bella Millett und Jocelyn Wogan-Browne, rev. ed. Oxford 1992, S. 2–43, 110–149.
- 25 Ruth Evans: *Virginities*. In: *The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing*, ed. Carolyn Dinshaw und David Wallace. Cambridge 2003, S. 21–39, hier S. 24–25. Vgl. Dazu Sarah Salih: *Performing Virginitie: Sex and Violence in the Katherine Group*. In: *Constructions of Widowhood and Virginitie in the Middle Ages*, ed. Cindy L. Carlson und Angela Jane Weisl. Basingstoke 1999 (*The New Middle Ages*), S. 95–112. Siehe auch die Beiträge in *Medieval Virginities*, ed. Anke Bernau, Ruth Evans und Sarah Salih. Cardiff 2003 (*Religion & Culture in the Middle Ages*).
- 26 Die Zahl der einschlägigen Forschung ist unüberschbar, siehe aber z.B. John R. H. Moorman: *Richest of Poor Men: The Spirituality of St. Francis of Assisi*. London 1977 (gedruckt 1982); Julien Green: *Gods' Fool: The Life and Times of Francis of Assisi*. London 1986; Siehe auch die Beiträge zu: *Giornata di studio dedicata a San Francesco e la città di Amelia, I Francescani lungo l'itinerario della via Romea, del corridoio bizantino e della via Amerina*, ed. Andrea Czortek et al. Assisi 2010 (*Viator*, 10).
- 27 *Devotio moderna: Basic Writings*, trans. and introd. by John Van Engen, Preface by Heiko A. Oberman. New York 1988 (*The Classics of Western Spirituality*); siehe auch die Beiträge zu: *Die 'neue' Frömmigkeit in Europa im Spätmittelalter*, hg. von Marek Derwich und Martial Staub. Göttingen 2004 (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte*, 205).

Wissen und Schauung Gottes in geistigen Dingen gefühlt werden. Dieses Leben strebt vor allem nach denjenigen, die aus Liebe zu Gott weltliche Reichtümer, deren Verehrung und äußere Geschäftigkeit ablegen. Sie widmen ihren Körper und ihre Seele, je nach ihrer Kraft und Befähigung, dem Dienst Gottes in geistiger Kontemplation).²⁸

Diese Kontemplation, die eben zu einem „guten Leben“ in Gott führen sollte, beruhte auf der Beobachtung von Tugend und Gottesliebe: „This is the confoormynge of a soule to God, which may not be had but he be first reformyd bi fulheed of vertues turnyd into affeccion. And that is whanne a man loveth vertu, for it is good in the silf“ (S. 44; Dies ist die Anpassung der Seele an Gott, was nicht möglich ist, bevor nicht die Tugenden zu Affektion geworden sind. Und das ist der Zeitpunkt, wenn der Mensch Tugend liebt, denn sie ist gut in sich selbst). Tugend und Vernunft allein im menschlichen Kontext hingegen seien nicht ausreichend, vielmehr sei noch die tiefe innere Liebe zu Gott notwendig: „But whanne bi the grace of gode Jhesu, and bi goostli and bodili exercise, reson is turnyd into light and wil into love, thanne hath he vertues in affeccion, for he hath so wel gnawen upon the bittir bark of the note that he hath broken it and fedeth him with the swete kinsel.“ (S. 45; Aber wenn durch die Gnade Christi und durch geistige und körperliche Übungen der Verstand zu Licht gewandelt worden ist, letztlich zu Liebe, dann hat er Tugenden in Affektion, denn er hat dann so gut auf der bitteren Schale der Nuss gebissen, dass er sie gebrochen hat und sie zusammen mit dem süßen Kern gegessen hat). Um dieses Ziel zu erreichen, müsse der gläubige Mensch zunächst die Heilige Schrift lesen, dann sich geistiger Kontemplation hingeben und zuletzt eifrig beten, um so die eigene Devotio zu entwickeln (S. 45). Gutes, wahres Leben in Gott sei also jederzeit möglich, wenn man sich nur diesen religiösen Praktiken widme und aufrichtig an Gott glaube (S. 46).²⁹

28 Walter Hilton: *The Scale Of Perfection*. Ed. by Thomas H. Bestul. Kalamazoo, MI, 2000 (TEAMS Middle English Text Series), S. 33. See David Aers und Lynn Staley: *The Power of the Holy: Religion, Politics, and Gender in Late Medieval English Culture*. University Park, PA, 1996; Gunnel Cleve: *Basic Mystic Themes in Walter Hilton's Scale of Perfection*. Bd. 1. Salzburg 1989. Bd. 2. Salzburg 1994.

29 Thomas H. Bestul: Walter Hilton. In: *Approaching Medieval English Anchoritik and Mystical Texts*, ed. by Dee Dyas, Valerie Edden und Roger Ellis. Cambridge 2005 (Christianity and Culture), S. 87–100. Er hebt besonders hervor, wie sehr es Hilton gelang, mittels seiner relativ orthodoxen, schlichten und gerade dadurch höchst attraktiven religiösen Lehre ein sehr breites Publikum zu erreichen, das sich durch die starken Krisen des 14. und 15. Jahrhunderts zutiefst verunsichert sah und hier in Hiltons Texten einen spirituellen Heimathafen erblickte. Siehe dazu Hiltons *The Mixed Life*, wo deutlich wird, dass Hilton gerade nicht nur klerikale Leser ansprach, sondern praktisch alle Menschen, die sich auf der Suche nach Spiritualität befanden (Walter Hilton's *Mixed Life* Edited from Lambeth Palace MS 472, ed. S. J. Ogilvie-Thomson. Salzburg 1986 [Salzburg Studies in

8. Modernes Leben im Spiegel mittelalterlicher Visionen

Nur in unserer schnelllebigen Zeit, zunehmend in ein elektronisches Kommunikationsnetz eingespannt, macht sich eine Tendenz bemerkbar, solche existenziellen Aspekte möglichst aus dem normalen Gesichtskreis auszuschließen, um Beunruhigungen und Ängste zu vermeiden und die spirituelle Dimension der menschlichen Existenz als pragmatisch nicht kontrollierbaren Unruhefaktor außer Acht zu lassen, wenn nicht gar zu unterdrücken.³⁰ Bleiben wir jedoch bei der historischen Perspektive, lässt sich der große Einfluss der katholischen Kirche auf die irdische Existenz des Einzelnen über die vielen Jahrhunderte hinweg leicht erklären, was eben bedeutete, dass die Betonung stets auf der spirituellen, nicht auf der körperlichen Gesundheit ruhte.³¹ Allein wer gut gelebt hatte, also im christlichen Sinne, durfte auch mit einem guten Tod rechnen, und ein böser Tod im Gegenzug reflektierte offensichtlich auch ein schlechtes Leben, wovor man sich, wollte man gut beraten sein, wohlweislich hütete, sei es wegen des Druckes der Kirche, sei es aus pragmatisch-rationalen Gründen.

Gewiss bestand immer die Chance, noch auf dem Sterbebett zu bereuen und dann die erhoffte Absolution zu erhalten, aber ganz so einfach gestaltete sich dies dann doch nicht, weil sich sonst jeder Christ am Ende einfach durch eine Beichte hätte loskaufen können.³² Wie wir sehen werden, hatte im 16. Jahrhundert Paracelsus sehr viele neue Einsichten in dieses Thema und formulierte z. T. geradezu radikale Perspektiven. Vor allem Urs Leo Gantenbein und Nikolaus Czifra werden sich in ihren Aufsätzen speziell darüber äußern.

Zahllose Altarbilder oder Skulpturen in den Tympana gotischer Kirchen illustrieren dieses Phänomen höchst eindringlich, insoweit als dort in den Weltgerichtsszenen die Bösen meist rechts in den Schlund der Hölle hinabgeführt werden, wo ewige Strafen auf sie warten, während die Guten auf der linken Seite neu eingekleidet werden und den Zugang zum Paradies erhalten.³³ Hans Memlings (ca. 1433–1494) Darstellung des

English Literature. Elizabethan & Renaissance Studies, 92:15]). Siehe jetzt John D. Green: "Augustinianism": Studies in the Process of Spiritual Transvaluation. Leuven 2007 (Studies in Spirituality, Supplement, 14).

30 Vgl. dazu Andreas Brenners Aufsatz in diesem Band.

31 Siehe dazu den Beitrag von László András Magyar in diesem Band.

32 Siehe dazu die Beiträge in: A Cultural History of the Human Body in the Medieval Age, ed. by Linda Kalof. Oxford 2010 (Cultural History of the Human Body, 2); Russel L. Friedman: Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham. New York und Cambridge 2010.

33 Peter Dinzelsbacher: Die letzten Dinge: Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter. Freiburg, Basel und Wien 1999 (Herder/Spektrum, 4715), S. 47–57, 155–169; Gustav Portig: Das

Jüngsten Gerichts z.B., heute im staatlichen Museum von Gdansk aufbewahrt, illustriert dieses Phänomen ungemein eindringlich, erkennen wir nur zu deutlich die grauenhaften Schrecken im höllischen Abgrund und die herrlichen Freuden, die auf den Menschen warteten, der von den Engeln und St. Peter begrüßt begnadet waren, durch die weit offene Tür hinein in den Himmel zu gehen.³⁴ Die wesentliche Zielrichtung war also stets vorgegeben, es oblag aber dem Menschen auf Grund seines freien Willens, den Weg dorthin selbst einzuschlagen oder die christlichen Ideale zu verwirklichen. Die Hölle wartete noch jederzeit auf den Sünder, wie die Priester tagtäglich während des ganzen Mittelalters und der Frühneuzeit (z. T. wohl auch bis heute) von der Kanzel predigten.

Trotzdem bedeutet dies keineswegs, dass Krankheit im konkret physischen Sinne nicht auch schon in der Vormoderne als beträchtliche Einbuße des körperlichen Wohlbefindens angesehen worden wäre, wie uns die zahlreichen Erzählungen (*fabliaux*, Schwänke etc.) vor Augen führen, in denen wir von Ärzten und Hospitälern hören, ohne dass stets zugleich eine metaphysische Erklärung für das körperliche Leiden angeführt wurde.³⁵ Ein besonders dramatisches Beispiel bietet die 17. Erzählung (*Histori*) von *Till Eulenspiegel* (ca. 1500, erster Druck 1510), wo er heuchlerisch vorgibt, der beste Arzt der Welt zu sein und dass er, wenn man ihm genügend bezahle, im Handumdrehen das Krankenhaus leeren könne (d.h. wortwörtlich nichts anderes, aber er sagt wirklich nichts über Gesundung! Dies gelingt ihm zwar tatsächlich, aber nur deswegen, weil alle Patienten befürchten, falls sie als die Kränkesten erkannt werden

Weltgericht in der bildenden Kunst. Heilbronn 1885 (Zeitfragen des christlichen Volkslebens, 10, 5); Reinhart Strecke: Romanische Kunst und epische Lebensform: das Weltgericht von Sainte-Foy in Conques-en-Rouergue. Berlin 2002; Benoît Van den Bossche: La cathédrale de Strasbourg: sculpture des portails occidentaux. Paris 2006.

34 Hans Memling. In: Lexikon der Kunst: Architektur, Bildende Kunst, Angewandte Kunst, Industrieformgestaltung, Kunsttheorie. Bd. 4. Leipzig 1992, S. 676–677; Willi Drost: Das jüngste Gericht des Hans Memling in der Marienkirche zu Danzig. Wien 1941 (Danzig in Geschichte und Gegenwart, 5). Siehe auch den Katalog Hans Memling. Katalog, hg. von Dirk De Vos, mit Beiträgen von Dominique Marechal und Willy Le Loup. Gent 1994; Dirk De Vos: Hans Memling: The Complete Works. London 1994; Barbara G. Lane: Hans Memling: Master Painter in Fifteenth-Century Bruges. London und Turnhout 2009.

35 Christian Schulze: Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter. Christliche Ärzte und ihr Wirken. Tübingen 2005 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 27). Vgl. dazu die ältere, aber immer noch fruchtbare Studie von Liselotte Fauler: Der Arzt im Spiegel der deutschen Literatur vom ausgehenden Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert. Eendingen am Kaiserstuhl 1941 (Diss. phil. Freiburg i. Br. 1938). Zur Geschichte der Krankenhäuser siehe Peregrine Horden: Hospitals and Healing from Antiquity to the Later Middle Ages. Aldershot und Burlington, VT, 2008 (Variorum Collected Studies Series, 881). Zur Bewertung des Arztes, von Krankheit und dem menschlichen Körper zur Zeit der Aufklärung siehe: Der sympathetische Arzt. Texte zur Medizin im 18. Jahrhundert. Hg. von Heinz Schott. München 1998.

würden, verbrannt zu werden, damit aus ihrer Asche alle anderen die erhoffte Wundermedizin gewinnen würden.³⁶

9. Medizin im Mittelalter und in der Frühneuzeit:

Medizinische und literarische Beobachtungen

Generell herrschte im Mittelalter und weit darüber hinaus die grundlegende Vorstellung von den vier Säften (*humores*) vor, die im Krankheitsfalle aus der Balance geraten waren, wogegen der Arzt so einzugreifen hatte, dass er einen schädlichen Stoff entfernte oder einen heilenden hinzufügte. Wie uns bereits Heinrich Schipperges erläutert hat: „Gesund und krank stehen somit durch die Elemente, Säfte, Qualitäten und Kräfte im Kontext mit der Physis, in einem harmonischen Fließgleichgewicht ... , das aber ständig entgleist ... und wiederhergestellt werden muß ... Die naturalistische Säftelehre der griechischen Medizin, stoische Theorien der Spätantike und die personalistischen Konzeptionen vorderasiatischer Hochkulturen verbinden sich dabei durchgehend bereits in der Frühscholastik mit christlichem Denken.“³⁷

Krankheit galt nicht als ein eng eingrenzbares physisches Problem, sondern wurde stets in einem weiteren geistigen Kontext gesehen: „In den medizinischen Traktaten des frühen und hohen Mittelalters erscheint die Krankheit niemals als biologischer Zustand (*status*) oder pathologischer Prozeß (*generatio*), sondern eher als ein *modus deficiens*, während die Gesundheit als schöpferischer Lebensprozeß (*constitutio*) und als kreative Leistung (*creatio continua*) aufgefaßt wird.“³⁸ Aus theologischer Sicht wurde daher stets die Krankheit auch als Ausdruck einer inneren Schuld angesehen, was z.B. eindrücklich in der Figur des schwer verwundeten bzw. vergifteten Gralskönigs Anfortas in Wolframs von Eschenbach Gralsroman *Parzival* zum Ausdruck kommt (ca. 1205), der erst dann erlöst wird, als am Ende der mittlerweile herangereifte Protagonist die lange erwartete, schlicht auf Sympathie beruhende Frage stellt, woran er leide:

36 Hier konsultiere ich: Ein kurtzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel, hg. von Wolfgang Lindow. Stuttgart 1975 (orig. 1966). Siehe auch die 15. Histori, in der Ulenspiegel ebenfalls vorgibt, ein Arzt zu sein, obwohl es sich diesmal bei seinem Gegner um den persönlichen Arzt des Bischofs von Magdeburg handelt, den er gründlich mit seinen eigenen Methoden reinzulegen vermag. Zur Forschungsgeschichte siehe Albrecht Classen: The German Volksbuch: A Critical History of a Late-Medieval Genre. Lewiston, Queenston und Lampeter 1995 (Studies in German Languages and Literature, 15), S. 185–212.

37 Heinrich Schipperges: Krankheit. V. Mittelalter. In: Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Müller. Bd. XIX. Berlin und New York 1990, S. 689–694, hier S. 690.

38 Schipperges: Krankheit (wie Anm. 37), S. 691.

„æheim, waz wirret dier?“ (Buch 795, 29).³⁹ Allein schon diese sympathetische Hinwendung zum kranken Gralkönig erzeugt das Wunder, Gott gibt seine Gnade kund und gewährt Anfortas die lange ersehnte Gesundheit, worauf aber zugleich die gesamte Gesellschaft wieder gesund wird, denn durch diesen kleinen kommunikativen Akt, der fast mit einer Liturgie zu vergleichen wäre, geschieht die universale Transformation der Gesellschaft, denn der kranke König war ja nur der Repräsentant seines Hofes, seiner Welt, die Parzival nun erneut ins Lot rückt, worauf er selbst zum neuen Gralkönig aufsteigt, wie schon lange vorhergesagt.⁴⁰

Allerdings werden oftmals auch ganz andere Gründe angegeben, wieso ein Mensch krank geworden ist, sei es zur Belohnung oder Erhöhung einer Person wegen ihres tugendhaften Lebenswandels, sei es zur Bestrafung böser Taten oder Gedanken. Entscheidend bleibt jedoch, dass Krankheit überhaupt an erster Stelle als ein soziales, religiöses, ethisches und moralisches Problem aufgefasst wurde, nicht für sich genommen als ein physisches, selbst wenn dieser Aspekt nie völlig ignoriert wurde. Dafür stand dann der praktische Arzt zur Verfügung, gab es Krankenhäuser und Medikamente, wie uns z.B. das Hospital im St. Galler Klosterplan vom 9. Jahrhundert oder die medizinischen Traktate der Hildegard von Bingen vom 12. Jahrhundert Zeugnis ablegen.⁴¹

Eine Krankheit konnte etwa sehr heilsam wirken, wenn sie einen halsstarrigen Menschen endlich dazu brachte, aus der selbstverschuldeten Verstocktheit auszubrechen und sich demütig Gott zu unterwerfen. Nach Hildegard von Bingen (1098–1179) steht der „leibhaftige Mensch (*homo – corpus ubique*) in einem universellen Koordinatensystem, das von drei

39 Wolfram von Eschenbach: Parzival. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns, revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann, übertragen von Dieter Kühn. Frankfurt a. M. 1994 (Bibliothek deutscher Klassiker, 110). Siehe dazu die Beiträge in: Perceval/Parzival: A Casebook, ed. with an introduction by Arthur Groos and Norris J. Lacy. New York und London 2002 (Arthurian Characters and Themes, 6); Joachim Bumke: Wolfram von Eschenbach. 8., völlig neu bearb. Aufl. Stuttgart 2004 (Sammlung Metzler, 36).

40 Albrecht Classen: Verzweiflung und Hoffnung: Die Suche nach der kommunikativen Gemeinschaft in der deutschen Literatur des Mittelalters. Frankfurt a. M., Berlin et al. 2002 (Beihefte zur Mediaevistik, 1), S. 221–278. Dort insistiere ich insbesondere darauf, Wolframs Parzival nicht nur als einen tieferreligiösen höfischen Roman zu lesen, sondern zugleich als ein literarisches Werk des hohen Mittelalters, in dem zentrale kommunikative Fragen der menschlichen Gesellschaft ausgehandelt werden, die uns bis heute wesentlich beschäftigen, um nicht zu sagen 'quälen'.

41 Heinrich Schipperges: Die Kranken im Mittelalter. München 1990; Kay Peter Jankrift: Krankheit und Heilkunde im Mittelalter. Darmstadt 2003 (Geschichte kompakt: Mittelalter); Gesundheit im Spiegel der Disziplinen, Epochen, Kulturen, hg. von Dietrich Grönemeyer. Tübingen 2008 (Ars medicina, 1); Achim Thomas Hack: Alter, Krankheit, Tod und Herrschaft im frühen Mittelalter: das Beispiel der Karolinger. Stuttgart 2009 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 56).

leitenden Linien getragen wird: 1. Der Leib ist *opus Die* – geschöpfliche Abhängigkeit und, nach dem Verlust der *constitutio*, wesentlich Hinfälligkeit (*destitutio*), aber auch ständiger Hinweis auf die *restitutio*. 2. Der Leib ist *opus cum creatura*, Auftrag an der Welt. Auch die *anima* ist nur *opus corporis*: Sie baut stetig am Haus ihrer Leiblichkeit. 3. Der Leib ist *opus alterum per alterum*, wobei nie von einem „Mensch“ die Rede ist, sondern immer nur von „der Mann da“ und „die Frau dort“: Einer verwirklicht sich am anderen, einer gibt dem anderen Antwort und jeder steht in der Verantwortlichkeit (*homo responsurus*).⁴²

Die schrecklichen Erfahrungen mit der Pest vor allem im 14. und immer noch im 15. Jahrhundert, dazu das massenhafte Auftreten der Lepra, von anderen epidemischen Krankheiten zu schweigen, verunsicherte freilich praktisch alle und jeden, weswegen man sogar von einer lang anhaltenden Krisenepoche sprechen könnte, in der die zentrale Frage nach dem guten Leben und Tod intensiv diskutiert wurde und wovon die reiche Totentanztradition ein beredtes Zeugnis ablegte.⁴³ Es wäre jedoch ein Irrtum deswegen sogleich anzunehmen, man habe sich nicht um die Ätiologie, um das gründliche Studium der Symptome, gekümmert oder die Gründe von körperlichen Krankheiten gesucht, um gegen diese dann Medizin einzusetzen oder operativ vorzugehen.⁴⁴ Schließlich hörte die Medizingeschichte nicht einfach mit dem Ende der Antike auf und begann erst wieder in der Frühneuzeit. Ganz im Gegenteil, vor allem wenn wir an den großen Einfluss der arabischen Medizin auf die europäische denken, die sich deswegen seit dem 12. Jahrhundert erheblich intensivierte und verbesserte.⁴⁵ Ganz anders sah dies allerdings auf den

42 Schipperges: Krankheit (wie Anm. 37), S. 692–693.

43 The Regulation of Evil. Social and Cultural Attitudes to Epidemics in the Late Middle Ages, ed. by Agostino Paravicini Bagliani and Francesco Santi. Florenz 1998 (Micrologus' Library, 2); Manfred Vasold: Pest, Not und schwere Plagen: Seuchen und Epidemien vom Mittelalter bis heute. Augsburg 1999; Karl Georg Zinn: Kanonen und Pest: über die Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert. Opladen 1998.

44 Vgl. dazu die Beiträge zu: Das 14. Jahrhundert. Krisenzeit, hg. von Walter Buckl. Regensburg 1995 (Eichstätter-Kolloquium, 1); Jean-Noël Biraben: Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens. Bd. 1: La peste dans l'histoire. Paris und La Haye 1975 (Civilisations et Sociétés, 35). Zum Spätmittelalter liegt eine ganze Fülle an einschlägigen Studien vor, siehe z.B. The Age of Adversity: The Fourteenth Century, ed. Robert E. Lerner. Ithaca, NY, 1968; George Holmes: Europe: Hierarchy and Revolt, 1320–1450, 2nd ed. Oxford 2000 (orig. 1975) (Blackwell Classic Histories of Europe); siehe auch den Band Fourteenth-Century England, ed. Chris Given-Wilson. Woodbridge 2010.

45 Siehe die Beiträge zu diesem Thema von Heinrich Schipperges: Heinrich Schipperges Selected Writings on the Reception and Assimilation of Islamic Medicine in the Occident, collected and reprinted by Fuat Sezgin. Frankfurt a. M. 2006 (Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science 33. Historiography and Classification of Science in Islam, 33); Raphaela Veit: Das Buch der Fieber des Isaac Israeli und seine Bedeutung im

Gebieten der Balneologie und, eng damit verbunden, des Aderlasses aus, denn während des gesamten Mittelalters entwickelte sich hier nur sehr wenig bzw. setzte man unverändert die traditionelle Praxis fort, ohne sich entscheidend Gedanken um Verbesserungen oder eventuelle notwendige Änderungen zu machen.⁴⁶

So sehr sich auch die Magistra und Ärztin Hildegard von Bingen von Theophrastus von Hohenheim unterscheidet, befinden sich doch beide auf einer gemeinsamen geistesgeschichtlichen bzw. philosophischen Linie, weil sie mit großem Nachdruck darum bemüht waren, mittels einer Theorie vom ganzheitlichen Menschen in mikrokosmischer und makrokosmischer Hinsicht die globalen Zusammenhänge aufzudecken und medizinische Grundlagen für ein gutes, gesundes, damit auch gottgefälliges Leben zu schaffen.⁴⁷

10. Leben, Krankheit und Tod im Spätmittelalter

Ein Leben ohne Krankheit allgemein wäre eigentlich kaum vorstellbar, so wünschenswert es generell auch sein mag, nur gestaltete sich die Geschichte der Medizin nicht bloß nach den physischen Bedingungen, sondern vor allem danach, wie Menschen global mit Gesundheitsproblemen, körperlichem Leiden oder Schmerzen umgegangen sind, wie diese interpretiert und modifiziert wurden. Um die Medizingeschichte zu verstehen, muss man auch die damit zusammenhängende Geistesgeschichte und die Theologie kritisch durchleuchten, schließlich bemüht sich ein Arzt nicht bloß um einen Körper, sondern um einen Menschen als ein holistisches Wesen – jedenfalls im traditionellen Idealfall und eventuell auch wieder in der Zukunft. Dass damit erhebliche ethische Dimensionen involviert sind, bedarf nicht der weiteren Erörterung, aber außer Acht darf diese Beobachtung auch nicht gelassen werden.⁴⁸ Schließlich fundiert in der

lateinischen Westen: ein Beitrag zur Rezeption arabischer Wissenschaft im Abendland. Stuttgart 2003 (Sudhoffs Archiv: Beihefte, 51).

46 Siehe dazu den Beitrag zu diesem Band von Werner Heinz.

47 Siehe auch Joachim Mehlhausen: Krankheit. VI. Reformationszeit. In: Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Müller. Bd. XIX. Berlin und New York 1990, S. 694–697.

48 Alexandra Maria Linder: Lebensrecht: Abtreibung, Euthanasie, PID, Stammzellenforschung. Aachen 2011 (Klartext und Klischees); Barbara Maier und Warren A. Shibles: Dordrecht 2011 (International Library of Ethics, Law, and the New Medicine, 47); Almut Caspary: In Good Health: Philosophical-Theological Analysis of the Concept of Health in Contemporary Medical Ethic. Stuttgart 2010 (Geschichte und Philosophie der Medizin, 9); cf. Geschichte und Philosophie der Medizin, hg. Andreas Frewer. Stuttgart 2005.

Hinsicht die gesamte mittelalterliche und frühneuzeitliche Mystik auf diesem Phänomen, wie die Forschung hierzu schon oftmals bemerkt hat.⁴⁹

Wer im Mittelalter ein gutes Leben führen wollte, musste trotz aller religiösen Ideale auch danach streben, sich an Gesundheit zu erfreuen, wozu nicht nur eine gute Ernährung und Kleidung gehörten, sondern auch ein vernünftiger Lebenswandel, die Verfügbarkeit von Medizin und ärztlicher Betreuung. Trotzdem kam es immer wieder zu großen Epidemien wie dem Schwarzen Tod von ca. 1347 bis ca. 1351, und viele der zentralen Fragen in der Menschheitsgeschichte waren davon bestimmt, wie man darauf reagieren konnte, wenn dies überhaupt möglich war. Die Überlegung nach dem guten Leben und guten Tod beruht also in vielerlei Hinsicht auf den geistigen und körperlichen Konditionen der menschlichen Existenz, und keiner der zwei Bereiche kann unabhängig voneinander betrachtet werden. Außerdem verfolgten ja gerade mystisch veranlagte Personen das Bestreben, Krankheit und Verfall des Körpers auf sich zu nehmen, um die Seele aus ihrem materiellen Gefängnis zu befreien. Krankheit und Gesundheit stehen also in einem analogen Verhältnis zueinander wie Körper und Geist, Leben und Tod.

Walter Buckl hat aber, wie so manche andere Forscher, zu Recht davor gewarnt, die Aufmerksamkeit nur auf das „Krisenphänomen“ schlechthin zu richten, denn gerade in solch einer Übergangszeit ruhen oftmals die Keime für tief greifende Reformen und Innovationen. Schließlich wurden gerade zu der Zeit, als die Pest am schlimmsten wütete, die Grundlagen für die italienische Renaissance gelegt und entwickelte sich der Humanismus zumindest rudimentär. Giovanni Boccaccios *Decameron* (ca. 1350) entstand explizit unter dem Eindruck der unglaublichen Menge an Toten, die in Florenz von der Pest dahingerafft worden sind, und in den folgenden Jahrzehnten, als die Epidemie immer wieder aufflammte, entstanden viele weitere große Werke der europäischen Literaturgeschichte, die bereits den neuen Geist atmeten, obwohl der Tod allenthalben präsent war und wenig Hoffnung zu bestehen schien, ein langes, geschweige denn ein gutes Leben führen zu können.

Insoweit aber als die Erfahrung mit dem massenhaften Sterben universale Bedeutung besaß, denken wir an die sich daraus ergebende *ars moriendi* und die Gattung des *danse macabre*, ergab sich von selbst die Frage nach dem guten Leben und Tod, herbeigeführt von unkontrollierbaren Krankheiten. Die recht schrille Totentanz-Literatur war nur eine Antwort auf das häufig schreckenerfüllte Leben im 14. und 15. Jahrhundert,

49 Siehe die Beiträge zu diesem Thema von Peter Dinzelbacher: *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*. Paderborn, München et al. 2007.

während die weltliche und geistige Literatur sowie die Kunst- und Musikgeschichte von einer Fülle an Neuansätzen beherrscht war, die ungeachtet der Pest den Blick auf bis dahin ungeahnte Felder und Bereiche warf und vor allem in ihrer neuartigen Rezeption klassischer Werke den Weg hin zur Renaissance bahnte, Lebenslust vermittelte oder neue spirituelle Dimensionen entwickelte.

Schließlich spielte die *memento mori* nicht die alleinige, ausschlaggebende Rolle, sondern wurde häufig komplementiert von der *memento vivere*, wovon wiederum, um es noch einmal zu wiederholen, die Architektur, die Malerei, die Musik- und die Literaturgeschichte eindringlich Zeugnis ablegen. Außerdem verfolgten auch damals schon die Menschen jeweils individuelle Perspektiven und verfügten über eine Vielzahl von Konzepten, was ein „gutes Leben“ in Wirklichkeit ausmachen konnte, wie z.B. das sehr gemischte Repertoire an Liedern des Südtiroler Dichters Oswald von Wolkenstein (1376/1377–1445) gut vor Augen führt. Dort finden wir sowohl Texte, die stark seine Todesangst und sündiges Bewusstsein spiegeln, als auch auf solche Lieder, die von Lebenslust und erotischen Freuden nur so strotzen. Trotzdem werden wir im Folgenden feststellen, wie stark doch zumindest im Mittelalter und in der Frühneuzeit generelle Ideale des „guten Lebens“ und des „guten Todes“ vorherrschten und dementsprechend Ausdruck in der philosophischen, religiösen, ethischen und moralischen Literatur fanden.⁵⁰

Das Ende des Mittelalters war keineswegs ein Ende als solches, absolut und radikal im Bruch mit der Vergangenheit, vielmehr ging die Suche nach dem Sinn des Lebens und nach Antworten auf die Frage, was denn der Tod bedeutet, unablässig weiter. Martin Luther wäre hier umfangreich zu konsultieren und zu zitieren, aber es dürfte für unsere Zwecke reichen, bloß darauf hinzuweisen, dass er explizit danach bestrebt war, den Tod seines Angstcharakters zu berauben, weil ja Christus bereits die Schrecken des Todes überwunden hatte. Für ihn blieb der Tod das Tor zum ewigen Leben, während die Todesangst vom Teufel herrührte, wie er es explizit in der Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (WA 7, 27f.) zum Ausdruck brachte, insoweit als der gute Christ mit Blick auf Gott diese Angst überwindet, indem er sich der Seelsorge eines Pfarrers anvertraut oder sich selbst theologisch so weit bildet, dass er die katholisch geprägte Angst vor dem Tod und damit dem Weltgericht überwindet, denn Christus hat ja für alle an ihn glaubende Menschen

50 Wie stark gerade die Frühe Neuzeit in der Forschung neu an Gewicht gewinnt, demonstriert u.a. das neue Lexikon: *Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon*. Hg. von Wilhelm Kühlmann u.a. Bd. 1: *Aal, Johannes – Castellio, Sebastian*. Berlin und New York 2011.

bereits den Tod überwunden.⁵¹ Die Vorstellung von der Hölle mit ihren unendlichen Schrecken war damit jedoch keineswegs überwunden.

11. Johannes von Tepl

Einer der bedeutendsten Autoren jener Zeit, wenngleich immer noch fast 100 Jahre vor Luther, Johannes von Tepl, entwarf in seinem Dialogtext *Der Ackermann* (ca. 1400) eines der faszinierendsten panoramatischen Entwürfe, geraten hier der Ackermann, d.h. der Mensch allgemein, und der Tod in ein Streitgespräch und versuchen, in ihrem Austausch von Anklagen, Beschuldigungen, Angriffen und Meinungen die Daseinsberechtigung des jeweils anderen zu unterminieren. Für den Ackermann bedeutet der Verlust seiner Frau eine tragische Situation, die ihn in tiefste Trauer stürzt, weswegen er in laute Klagen ausbricht. Der Tod reagiert aber ganz kühl und gelassen, weist alle Vorwürfe zurück, insistiert darauf, dass ohne den Tod gar kein Leben möglich sei und dass ihm selbst die Herrschaft hier auf Erden zustehe, denn sogar der menschliche Leib repräsentiere nichts anderes als verwerfliche, eklige und schmutzige Materie (vor allem im 24. Kapitel).

Der Ackermann vermag es, sich in der Debatte allmählich von seiner Verzweiflung zu befreien und einen etwas rationaleren Standpunkt zu gewinnen, der es ihm schließlich erlaubt, zum entscheidenden Gegenangriff gegen den rhetorisch so geschulten Tod überzugehen und im 25. Kapitel die menschliche Kreatur als die Krone der göttlichen Schöpfung hinzustellen, vor allem, wenn man die Sinnesorgane bedenke und die Vollkommenheit des Körpers betrachte. Dieser im Grunde sehr überzeugende Gedanke irritiert den Tod dermaßen, dass er darauf entrüstet alle seine bisherigen rhetorischen Argumente beiseitelässt und auf einmal jegliche menschliche Wissenschaft als lächerlich und unwürdig hinstellt. Freilich entblößt sich der Tod dadurch selbst, verrät er hiermit, wie fadenscheinig all seine bisherigen Behauptungen gewesen waren, weil er nicht in Betracht gezogen hatte, woher das Leben selbst herrührt und welche Bedeutung es besitzt, und dies sogar in Anbetracht des Todes.

Gott greift am Ende persönlich in dieses Streitgespräch ein und spricht dem Tod den Sieg zu, aber nicht ohne zugleich dem Ackermann die Ehre zuzuweisen, weil er sich zwar nicht der Gewalt und Macht des Todes entziehen könne, dafür aber in höchst anerkennenswerter Weise die göttliche Natur des Lebens verteidigt habe. Ein gutes Leben führe also zu

51 Klaus Fitschen: Tod IV. Kirchengeschichtlich. In: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard Müller. Bd. XXXIII. Berlin und New York 2002, S. 605–614, hier S. 610.

einem guten Tod, denn das eine sei engstens mit dem anderen verwoben.⁵²

Auch wenn Johannes von Tepl größtes Gewicht darauf gelegt hatte, sein Dialogwerk als rhetorisches Meisterwerk zu gestalten, was uns den Zugang zu den wahren Trauergefühlen zu versperren droht,⁵³ dient doch der Text in außerordentlicher Weise dazu, Einblick in Vorstellungen davon zu gewinnen, wie in dieser „Krisenzeit“ mit der Thematik „gutes Leben“ umgegangen wurde – in konkreter Auseinandersetzung mit der Thematik „Tod“.⁵⁴ Weiten wir von hier aus unseren Blick, entdecken wir allenthalben die unterschiedlichsten Versuche, mit den Problemen der Zeit sowohl aus theologischer als auch aus philosophischer Sicht ins Klare zu kommen. Zwar scheint im frühen 16. Jahrhundert die protestantische Reformation die gesamte Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, aber sie war nur möglich gewesen bzw. konnte so erfolgreich zum Abschluss geführt werden, weil schon seit dem 14. Jahrhundert vielfache Reformen auch innerhalb der Kirche angestrebt, neue philosophische Gedanken entwickelt wurden, innovative juristische, naturwissenschaftliche, medizinische und kunstgeschichtliche Ideen auftraten und danach strebten, sich im breiten Diskurs zu behaupten.

12. Die Suche nach dem guten Leben in der Frühneuzeit

52 Zitiert nach: Johannes von Saaz: *Der Ackermann aus Böhmen*. Hg. von Günther Jungbluth. Bd. 1. Heidelberg 1969. Siehe auch: Johannes von Saaz: *Der Ackermann aus Böhmen: Gesamtfaksimileausgabe der Handschriften und Drucke a und b*. Hg. und mit einem Kommentar von James C. Thomas. Bd. 1. Handschrift A. Württembergische Landesbibliothek Stuttgart Cod. HB X23, etc. Bern, Frankfurt a. M. et al. 1990; dazu siehe Johannes de Tepla Civis Zacensis: *Epistola cum Libello ackerman und Das büchlein ackerman. Nach der Freiburger Hs. 163 und nach der Stuttgarter Hs. HB X 23*, hg. und übersetzt von Karl Bertau. 2 Bde. Berlin und New York 1994. Vgl. dazu die Beiträge in: *Der Ackermann aus Böhmen des Johannes von Tepl*. Hg. von Gerhard Hahn. Darmstadt 1984 (Erträge der Forschung, 215); id.: Johannes von Tepl. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 2. Aufl. hg. von Kurt Ruh et al. Bd. 4. Berlin und New York 1983, Sp. 763–774.

53 Arthur Hübner: Deutsches Mittelalter und italienische Renaissance im „Ackermann aus Böhmen“. In: *Zeitschrift für Deutschlandkunde* 51 (1937), S. 225–239; Birgit Stolt: Rhetorik und Gefühl im Ackermann aus Böhmen. In: eadem: *Workampf. Frühneuhochdeutsche Beispiele zur rhetorischen Praxis*. Frankfurt a. M. (Respublica litteraria, 8), S. 11–30.

54 Barbara Könnker: Johannes von Tepl – Heinrich Wittenwiler – Oswald von Wolkenstein. Versuch einer Zusammenschau. In: *Akten des VI. Internationalen Germanisten-Kongresses Basel 1980*. Hg. von Heinz Rupp und Hans-Gert Roloff. Bern 1980 (Jahrbuch für Internationale Germanistik. Reihe A: Kongreßberichte, 8), Teil 3, S. 280–287; vgl. dazu Günter Niggel: An der Schwelle zum deutschen Frühhumanismus: „Der Ackermann aus Böhmen“. In: *Das 14. Jahrhundert. Krisenzeit* (siehe Anm. 1), S. 227–237; Christian Kiening: *Schwierige Modernität. Der „Ackermann“ des Johannes von Tepl und die Ambiguität historischen Wandels*. Tübingen 1998 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 113).

Wenn auch nicht immer oder so eindeutig die Rede vom „guten Leben“ bzw. „guten Tod“ war, müssen wir uns dies stets mitdenken, handelte es sich ja überall um fundamentale, nur teilweise kontroverse Positionsbestimmungen, ob wir an Dante Alighieri, Marsilius von Padua, Enea Silvio Piccolomini (den späteren Papst Pius II.), Gert Groote (*Devotio Moderna*), dann an Erasmus von Rotterdam oder Albrecht Dürer denken.⁵⁵ Die Geistesgeschichte ist zutiefst davon geprägt, Antworten auf die Frage zu entwickeln, wie der Mensch richtig leben soll, wie man mit Problemen oder Schmerzen umgehen muss, wie man eine Antwort auf die Herausforderung des Todes entwickelt und somit einen guten Weg ins Jenseits finden kann. Kein Wunder, dass sich demgemäß zahllose Theologen, Philosophen, Dichter, Künstler, Mediziner und Wissenschaftler mit diesem Thema auseinandergesetzt haben. Selbstverständlich beruht die gesamte Geschichte der Religion auf dieser Angst vor bzw. Hoffnung auf das gute Jenseits, doch nur wenigen war es jemals vorbehalten, sich ganz vom Diesseits abzuwenden und schon im Leben die eigene Existenz auf die himmlischen Sphären zu richten.⁵⁶

Jeder Mensch weiß nur zu gut das wunderbare Erlebnis zu schätzen, in seiner physischen Existenz gesund und zufrieden zu sein, auch wenn man sich dies meist nicht recht vor Augen hält, weil Gesundheit als etwas Selbstverständliches angesehen wird. Tritt jedoch eine Krankheit auf, verändert sich alles, weswegen schon immer der Arzt (in nicht-westlichen Kulturen dann z.B. der Schamane, Voodoo-Doktor, Priester etc.) und die Medizin eine wesentliche Rolle gespielt haben – und dies ungeachtet der zahllosen Spottgedichte, Satiren oder sarkastischen Bemerkungen allenthalben bezogen auf die Ärzte.⁵⁷ Ohne ihre Hilfe vermag man letztlich meistens doch nicht auszukommen, vor allem, wenn Verzweiflung einsetzt, weil die eigenen Körperkräfte nicht mehr mit dem

55 Vgl. dazu die Beiträge in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987*. Hg. von Hartmut Boockmann, Bernd Moeller und Karl Stackmann. Redigiert von Ludger Grenzmann. Göttingen 1989 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse Dritte Folge, 179).

56 Siehe die Beiträge in: *Aldilà. L'ultimo mistero*. Katalog zur Ausstellung, hg. von Serenella Castri und Alessio Geretti. Turin, London et al. 2011. Die Verfasser liefern sachkundige Informationen über die Jenseitsvorstellungen in den einzelnen Kulturepochen von der griechisch-römischen Zeit bis in die Frühneuzeit.

57 Siehe dazu Albrecht Classen: Die Figur des Arztes in der deutschen und europäischen Literatur des Spätmittelalters und der Frühneuzeit, speziell im Hinblick auf Paracelsus' Lehren über die rechte Ausbildung zum Arzt. In: *Religion und Gesundheit: Der beiläufige Diskurs im 16. Jahrhundert*, hg. von id. Berlin und New York 2011 (Theophrastus-Stiftung, Bd. 3), S. 231–259.

Krankheitssymptom fertig zu werden scheinen.⁵⁸ Wie also war das Verhältnis zwischen dem Priester/Prediger und dem Arzt in der Vergangenheit gestaltet, und wie sieht es heute aus? Während der eine für das geistige Wohl sorgt, sieht sich der andere für das körperliche verantwortlich.

13. Die Suche nach dem Glück in der Frühneuzeit

Besonders spannend wird es dann im 16. Jahrhundert, als Paracelsus sowohl als Arzt wie auch als Theologe der Frage nach dem „guten Leben“ nachging, mithin die zwei uns beschäftigenden Diskurskreise miteinander verschmolz und ihre gegenseitige Abhängigkeit in den Vordergrund rückte. Darauf werde ich weiter unten noch eingehen, obwohl es mittlerweile schon deutlich geworden ist, wie stark dieser Gelehrte im Grunde theologisch dachte, als er seine medizinischen, alchemischen und philosophischen Traktate verfasste.⁵⁹

Wir können also durchaus den auf erstem Blick etwas waghalsigen Schritt unternehmen, die Frage danach aufzuwerfen, was denn gutes Leben und guter Tod in der Vormoderne bedeutet haben mögen, indem wir uns überlegen, wie die medizinische bzw. ärztliche Betreuung und die Verfügbarkeit von wirksamer Medizin gestaltet gewesen sind.⁶⁰ Die einschlägige Forschung zu diesem Thema ist gewaltig, höchst divers und fast gar nicht mehr zu überblicken, denn die Rolle von Ärzten ist schon immer von größter Bedeutung für das Thema „gutes Leben und guter Tod“ gewesen.⁶¹ Was darunter zu verstehen wäre, kann kaum so ohne Weiteres geklärt werden, weil sich dabei ungemein viele ideologische, soziale und religiöse Bedingungen zu Worte melden, die für jede einzelne Kultur oder Epoche entscheidend gewesen sind.

58 *Gesundheit im Spiegel der Disziplinen, Epochen, Kulturen*, hg. von Dietrich H. Grönemeyer. Tübingen 2008 (Ars medicinae, 1); Liane Blümel: *Gesundheit als Determinante von Lebensqualität: eine medizinhistorische und medizinphilosophische Studie*. Univ. Diss. Marburg 2006; siehe auch die Beiträge zu: *Gesundheit – Krankheit: Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit*, hg. von Florian Steger und Kay Peter Jankrift. Köln 2004 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 55).

59 Siehe dazu die Beiträge von Andrew Weeks und Urs Leo Gantenbein zu diesem Band.

60 Julia Neuberger: *Dying Well: A Guide to Enabling a Good Death*. Oxford 2004 (orig. 1999); Lars Sandman: *A Good Death: On the Value of Death and Dying*. Maidenhead 2005; Allan Kellehear: *A Social History of Dying*. Cambridge 2007; Michael J. Hude: *Perfection: Coming to Terms with Being Human*. Waco, TX, 2010.

61 Siehe dazu die Beiträge zu: *Between Text and Patient: The Medical Enterprise in Medieval & Early Modern Europe*. Edited by Florence Eliza Glaze and Brian K. Nance. Tarnbrunnen, Italien, 2011 (Micrologus' Library, 39).

Die Suche nach dem „guten Leben“ bzw. „guten Tod“ hat sich noch immer unablässig fortgesetzt und gehört eigentlich zu den Voraussetzungen der menschlichen Existenz, denn jeder Mensch will selbstverständlich Glück empfinden und Zufriedenheit finden, sehen wir hier von extremen Fällen ab, die zum Selbstmord bzw. zum Selbstopfer führen (Märtyrer, Terroristen etc.). Ein gutes Leben, wie auch immer definiert, hängt von vielen Faktoren ab, die kulturhistorisch, religionsideologisch, philosophisch, ethisch und moralisch bedingt sind.

Wir können hier also einhaken und konkret ein Verständnis der frühneuzeitlichen Mentalitätsgeschichte gewinnen, indem wir medizin-historische, religionsgeschichtliche und philosophische Perspektiven verfolgen. Wenngleich sich der dominierende Diskurs im 16. Jahrhundert auf theologische Fragen richtete – beginnender und sich entfaltender Protestantismus versus Katholizismus – bedeutete dies keineswegs den Wegfall aller anderen wichtigen Themen. Noch einmal, und im Rahmen unserer Theophrastus-Studien durchaus berechtigt, sei unsere bisherige Überlegung wiederholt: Die Frage nach der Rolle des Arztes und der Medizin besaß eine ungeheure Bedeutung, einmal weil neue Krankheiten auftraten (Syphilis) und alte sich weiterhin lebensbedrohend (Pest) bemerkbar machten, dann weil durchaus viele neue Entwicklungen auf dem medizinischen Bereich verbunden mit oder bedingt durch Entdeckungen zu verzeichnen waren.

„Gutes Leben“ bedeutet nicht automatisch „Glückserfahrung“. Glück selbst gehört zu den wichtigen philosophischen Aspekten, auf die wir auch eingehen müssen, hatte Aristoteles schon hervorgehoben, dass alle Menschen nach Glück streben und hatte in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 die Formulierung Aufnahme gefunden, dass alle Menschen sich auf der Suche nach dem Glück befinden,⁶² aber in unserem Zusammenhang sollten wir vorläufig die Polarität von Leben und Tod im Auge behalten, während „Glück“ ja mehr auf ethischer und philosophischer Ebene angesiedelt ist, individualpsychologisch, politisch und soziologisch verankert sein dürfte.⁶³

62 Alfred Bellebaum: Glück. Erscheinungsvielfalt und Bedeutungsreichtum. In: *Glücksforschung. Eine Bestandsaufnahme*, hg. id. Konstanz 2002, S. 13–42, hier S. 13 und Anm. 1.

63 Der Plan besteht darin, den folgenden Band in unserer Reihe dem Thema 'Glück' zu widmen. Siehe aber dazu bereits Michael Bordt: *Philosophie: philosophisch nach dem Menschen fragen. Glück, Sinn und das gelungene Leben; Emotionen und Vernunft; Freundschaft und Liebe; Tätigsein und Arbeit; Leiden und Tod*. München und Grünewald 2011. Er differenziert zwischen glücklichem, sinnvollem, gutem und gelungenem Leben, und zuletzt stellt er die folgenden Konzepte kontrastiv gegeneinander: Leiden und Scheitern, Zufriedenheit, Freiheit, Sterben und Tod. Zur antiken Vorstellung von Glück siehe Christoph Horn:

Außerdem sei bedacht, dass die Definition dieses Begriffes fast unendlich viele Optionen impliziert, je nach Zeit und Raum, und wenn man nicht die Umstände bedenkt, unter denen für das jeweilige Individuum Glück erfahr- und erlebbar sein mag, wird man kaum ohne Weiteres fündig werden. So formuliert z.B. Jochen Hörisch: „Ohne die Lücke, ohne die Entsagungserfahrungen, ohne die zahlreichen Mängel, die unser Leben prägen, ist Glück nicht zu haben. Dennoch ist wahres Glück unendlich mehr als ein bloßer Lückenbüßer ... Offenbar schwingt im deutschen Wort „Glück“ bzw. „glücklich“ ein Moment mit, das ein enthusiastisches Verhältnis zum Innerweltlichen signalisiert.“ Aus philosophischer Sicht differenziert er dann folgendermaßen: „Dabei bezeichnet das Glück, das man hat, – im Sinne der *fortuna* – das zufällige Geschehen, das dem Menschen von außen willfährt. Das ‘Glücklichsein’ meint demgegenüber – im Sinne der *beatitudo* – den subjektiven Zustand des glücklichen Menschen.“⁶⁴

14. Boethius’ *De consolatione philosophiae*

Bedenken wir vorläufig, welche Antworten auf die Frage nach dem „guten Leben“ die Spätantike zu bieten mochte, stoßen wir sogleich auf den großen Philosophen Anicius Manlius Severinus Boethius, der 525 kurz vor seiner Hinrichtung, die er wohl ganz richtig als großes Unrecht ansah, den weltberühmten Traktat *De consolatione philosophiae* verfasste.⁶⁵ In diesem Werk handelt es sich zentral um die Frage nach dem Guten schlechthin, nach der Rolle der Fortuna und um den natürlichen Weg des Menschen zu seinem ihm vorbestimmten Ziel.⁶⁶ Die allegorische Gestalt Philosophia

Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern. München 1998 (Beck’sche Reihe).

- 64 Jochen Hörisch: Glück im Deutschen. In: Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch. Hg. von Dieter Thomä, Christoph Henning und Olivia Mitscherlich-Schönherr. Stuttgart und Weimar 2011, S. 13–14, hier S. 14. Siehe dazu auch die uns spezieller betreffenden Artikel von Jörg Lauter: Glück in der Scholastik. Vorgeschmack auf die Ewigkeit (S. 141–143), und Dieter Thomä: Glück in der Philosophie der Renaissance und der Frühen Neuzeit. Kosmische Ordnung und individuelle Freiheit (S. 143–149), *ibid.*
- 65 Boethius: *De Consolatione Philosophiae Opuscula Theologica*, hg. von Claudio Moreschini. München und Leipzig 2000 (Bibliotheca Teubneriana). Vgl. dazu Joachim Gruber, *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*. Berlin und New York 1978 (Texte und Kommentare. Eine altentumswissenschaftliche Reihe, 9).
- 66 Hier zitiere ich nach: Anicius Manlius Severinus Boethius: *Tröst der Philosophie*. Übersetzt von Eberhard Gothein. Berlin 1932. Die moderne Forschung zu Boethius ist gewaltig, und dies zu Recht, handelt es sich bei ihm um eine der Großen in der spätantiken Geistesgeschichte, aber ich erspare mir hier die umfassende Behandlung, geht es uns ja nicht um Boethius an sich. Siehe aber die Erläuterungen zu: Boethius: *Tröst der Philosophie*. Übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon. Mit einer Einführung und Erläuterung

erscheint dem zutiefst unglücklichen Ich-Erzähler im Gefängnis, der sich bitter darüber beklagt, fälschlich des Staatsverrats angeklagt zu sein, obwohl er doch immer nur nach dem Besten für Italien bzw. den Senat unter gotischer Herrschaft gestrebt habe. Philosophia erkennt sogleich, dass Boethius unter einer Krankheit leidet, die der unmittelbaren Hilfe bedarf: „hier ist Arzenei mehr am Platz als Klage“ (S. 11). Sie verscheucht darauf die Musen, die ihm wegen ihres emotiven Charakters falsche Hilfe geboten hatten, und konfrontiert Boethius mit einer kritischen Überprüfung dessen, was das Wesen der Philosophie bzw. des Lebens ausmacht. Hierbei lernt er die wahre Natur von Fortuna, also der Unbeständigkeit des Lebens, kennen, versteht, wie wenig man ihr trauen dürfe und dass das wahre Glück für den Menschen darin bestehe, sich dem eingeborenen Drang nach dem Guten, nach Gott, nach der inneren Freiheit und dem Streben nach der Einheit mit Gott anzuschließen. Nichts in diesem Leben, weder Geld noch Macht, weder Familie noch Ansehen und Ehre seien genuin dem Menschen zu eigen, alles erweise sich bloß als Leihgabe von Fortuna. Man könne sich an ihnen erfreuen, aber es bestehe stets die Gefahr, dass man sie wieder verlieren könne. Erst wenn der Mensch sich dem zentralen Wesen von Fortuna bewusst gemacht habe, sei er auch in der Lage, den stets vorgegebenen Pfad hin zum Guten, zu Gott, d.h. zur Erfüllung des Individuums einzuschlagen.

Das Böse gebe es im Grunde gar nicht, denn diejenigen, die anderen etwas Übles antun oder Verderben verursachen, richteten sich nur gegen ihre eigene natürliche Gegebenheit und würden selbstzerstörerisch den Blick zu dem Guten bzw. Gott abwenden und sich wie eine Pflanze freiwillig ins Dunkle, damit in den Tod begeben.⁶⁷ Boethius betont zwar immer wieder gegenüber Philosophia, wie schön es doch wäre, wenn diese Bösen nicht so viel konkrete Macht hier in diesem Leben über die Guten ausübten, doch muss er dann eines Besseren belehrt einsehen, wie schwach und hilflos diese Bösen wirklich seien, die trotz all ihrer Einflussmöglichkeiten stets abhängig von den materiellen Gütern in dieser Welt seien und sich selbst vom richtigen Weg hin zum Guten abwenden.

Indem Boethius lernt, die materiellen Güter in diesem Leben als bloße Leihgaben aufzufassen, wozu auch Macht, Ehre, die Familie oder Geld gehören, erwirbt er sich eine einzigartig neue Stufe der inneren Freiheit,

von Olof Gigon. Zürich und München 1990 (Literatur. Philosophie. Wissenschaft. Bibliothek der Antike). Sehr sympathisch ist nun die Einführung von Joachim Gruber: *Boethius: Eine Einführung*. Stuttgart 2011 (Standorte in Antike und Christentum, 2), S. 53–105.

67 Siehe dazu jetzt Joachim Gruber: *Boethius: eine Einführung*. Stuttgart 2011 (Standorte in Antike und Christentum, 2); *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. John Marenbon. New York 2009 (Cambridge Companions to Philosophy).

die dem menschlichen Instinkt nach dem Guten, nach der Unabhängigkeit und der Selbstgenügsamkeit die Tore öffnet. Boethius fasst einmal die Lehren von Philosophia so zusammen: „Denn wenn ich mich nicht täusche, ist das die wahre und vollkommene Glückseligkeit, die bewirkt, daß die Menschen selbstgenügend, mächtig, ehrwürdig, glänzend, fröhlich sind“ (S. 91). Sie betont dazu: „Daß aber das höchste Gut die Glückseligkeit sei, ist zugestanden?“ (S. 97). Und: „Da die Menschen nämlich durch Erlangen der Glückseligkeit glücklich werden, Glückseligkeit aber die Gottheit selber ist, so ist klar, daß sie durch Erlangen der Gottheit glücklich werden. Jeder Glückselige also ist Gott, und zwar von Natur ein einziger; nichts aber steht im Wege, daß teilhaftig so viele wie möglich sind“ (S. 97–99). Für Boethius bedeutete dies, dass das Böse im Grunde gar nicht existiert, weil es sich selbst vernichtet, indem es gegen seine eigene Natur vorgeht.

Gutes Leben ist somit für jeden Menschen ohne Weiteres erzielbar, denn das Individuum muss nur dem inneren Ruf folgen und danach streben, sich von dem Einfluss des Glücksrads, sprich Fortuna, zu befreien und die Suche zu beginnen, innere Freiheit und Selbstgenügsamkeit zu erwerben. Gott, oder das Gute schlechthin, definiere sich durch die völlige Unabhängigkeit von allen äußeren Bedingungen oder Kräften, was im Grunde auch dem guten, wahren Leben gleichkäme. Freiheit von aller Kontingenz ermögliche, den Weg hin zur absoluten Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit einzuschlagen und damit sich selbst zu verwirklichen. Natürlich sei der Mensch nicht Gott, aber in seinem Streben nach dem Guten an sich sei er in der Lage, wenn auch nur approximativ, die Zielrichtung dorthin einzuschlagen und die Fesseln an die materielle Existenz abzuwerfen.

Die meisten Menschen blieben aber Opfer ihrer Selbsttäuschung und seien mit Blindheit geschlagen, weswegen es ihnen unmöglich sei, ein gutes Leben zu erzielen. Daher gelte es, was ihm ja Philosophia dringendst nahelegt, zwischen wahrer und falscher Glückseligkeit zu unterscheiden, d.h. Gutsein an sich für sich selbst in Anspruch zu nehmen. Erreicht man geistig diesen neuen Gesichtspunkt, hat man die Fähigkeit, zwischen dem Guten an sich und dem Falschen, mithin den geliehenen Gütern der Fortuna, zu unterscheiden, und mithin sei die Grundlage geschaffen, ein gutes Leben, und dann auch einen guten Tod zu realisieren.

15. Die Benediktinerregeln

Zu allen Zeiten haben individuelle führende Persönlichkeiten Bemühungen unternommen, Regeln für ihre Gemeinschaften

aufzustellen, Lehren zu erteilen und Anweisungen zu geben, die einzelnen oder ganzen Gruppen helfen sollten, ihr Leben nach vernünftigen oder idealen Richtlinien einzurichten. Ein besonders berühmtes Beispiel besteht in der Benediktinerregel,⁶⁸ die der heilige Benedikt (ca. 480–ca. 547) für seinen Orden im vierten oder fünften Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts verfasst hatte und die uns ein gutes Beispiel für die tiefe Wirkung der Benediktiner allgemein auf die nächsten Jahrhunderte und bis in unsere Gegenwart ausgeübt haben. Es wäre verfehlt, hier nun das Paradebeispiel für „gutes Leben“ entdecken zu wollen, aber der Abt beweist doch in seinem umfangreichen Regelwerk, dessen Authentizität hier nicht kritisch überprüft werden soll,⁶⁹ dass er über ein erstaunlich tiefes Verständnis der menschlichen Schwächen und Stärken verfügte und dementsprechend seine Anweisungen so formulierte, dass sogar ein breites Spektrum an Menschen sich diesen Benediktinerregeln unterwerfen konnte, um so eine harmonische Gemeinschaft innerhalb des sich immer mehr ausdehnenden Ordens zu bilden.

Wie erfolgreich Benedikt mit seinem Werk war, beweist die überwältigende Rezeptionsgeschichte, denn außer der Bibel ist kein Text „der altchristlichen Literatur handschriftlich häufiger überliefert als die RB, obgleich die Urschrift verloren gegangen ist.“⁷⁰ Diese verbrannte 886, aber zuvor schon hatte Karl der Große im Jahre 787 angeordnet, eine Kopie davon für seine Hofkapelle in Aachen anzufertigen. Auch diese ist heute verschollen, doch hatte man schon im späten 8. Jahrhundert auch davon Abschriften angefertigt, die das Überleben und die ungemein kräftige Rezeptionsgeschichte der *Benediktsregeln* gewährleisteten.⁷¹

68 Zum hl. Benedikt und seinen berühmten Regeln liegt eine reiche Forschungsliteratur vor, siehe z.B. die Beiträge zu: *Benedictus. Eine Kulturgeschichte des Abendlandes*. Vorwort von Dom Filips de Cloedt. Genf 1980 (orig. Antwerpen 1980). Besonders darin Maur Standaert: Das Leben und die Regel des hl. Benedikt, S. 11–52. Vgl. dazu Philibert Schmitz O.S.B.: *Geschichte des Benediktinerordens*. 3 Bde. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von P. Ludwig Räber, O.S.B. Zürich 1947 (orig. 1941). Siehe auch *Benedict's Rule: A Translation and Commentary* by Terrence Kardong. Collegeville, MN, 1996. Zuletzt: *The Rule of Saint Benedict*. Ed. and trans. by Bruce L. Venarde. Cambridge, MA, und London 2011 (Dumbarton Oaks Medieval Library).

69 Siehe z. Paul Meyvaert: Problems Concerning the “Autograph” Manuscript of Saint Benedict's Rule. In: *Revue Bénédictine* 69 (1959), 3–21; Anscari Mundó: L'authenticité de la Regula Sancti Benedicti. In: *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, hg. von Basilius Steidle O.S.B. Rom 1957 (Studia Anselmiana Philosophica Theologica edita a Professoribus Instituti Pontificii S. Anselmi de Urbe, 42), S. 105–158.

70 *Die Benediktsregel*. Lateinisch/Deutsch. Mit der Übersetzung der Salzburger Äbtekonferenz hg. von P. Ulrich Faust OSB. Stuttgart 2009, S. 180–181.

71 Siehe u.a. Basilius Steidle: *Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benediktsregel*. Hg. von Ursmar Engelmann. Sigmaringen 1986; Joachim Wollasch: Benedikt von Nursia. Person der Geschichte oder fiktive Idealgestalt. In: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seine Zweige* 118 (2007), S. 7–30.

Es wäre jetzt unmöglich und auch unnötig, eine große Zahl von bestimmten Regeln herauszugreifen, um ein Gesamtbild dessen zu entwickeln, was Benedikt vor Augen geschwebt hatte. Schließlich geht es hier auch nicht um die Regeln an sich, auch nicht um den Benediktinerorden generell, sondern um fundamentale Ideale, die dem Gründer und Autor notwendig schienen, um eine Gruppe von Menschen in der Gemeinschaft hin zu einer harmonischen Existenz zu führen. Ich wähle nur einige Anordnungen heraus, die als Beispiele dafür herangezogen werden sollen, wie stark man schon in der Spätantike bzw. im Frühmittelalter darum gerungen hatte, Ideale des „guten Lebens“ zu entwickeln, um dann organisatorisch tätig zu werden, diese schließlich in die Tat umzusetzen – in diesem Fall ein Kloster zu gründen.⁷²

Während Boethius primär philosophische Konzepte verfolgte, die in diese Richtung drängten, und dementsprechend logische Gründe anführte, wie man sich nach dem Guten richten müsse, um die Hoffnung des Subjekts mit dem Endziel allen Lebens in Übereinstimmung zu bringen, bemühte sich Benedikt natürlich darum, ein religiöses Schema zu entwickeln, das es den Klostermitgliedern ermöglichen sollte, zufrieden und doch unterwürfig Gott anzunehmen und zugleich sich friedlich in die Klostergemeinschaft einzufügen. So heißt es schon im Prolog: „Willst du wahres und unvergängliches Leben, bewahre deine Zunge vor Bösem und deine Lippen vor falscher Rede! Meide das Böse und tu das Gute; suche den Frieden und jage ihm nach!“ (Nr. 17, S. 9). Nur derjenige sei berufen, sich Gott anzuschließen und das „geistige Leben“ zu genießen, der „.... makellos lebt und das Rechte tut; der von Herzen die Wahrheit sagt und mit seiner Zunge nichts verleumdet; der seinem Freund nichts Böses antut und seinen Nächsten nicht schmäht“ (Nr. 25–27, S. 11).

Benedikt betont jedoch, dass die Mönchsgemeinschaft nicht deswegen erschaffen worden sei, um schnell das Jenseits zu gewinnen, sondern um gottesfürchtig im Diesseits zu leben und sich dort zu bewähren, „damit wir uns von unseren Fehlern bessern“ (Nr. 36, S. 11). Die christlichen Ideale waren nicht darauf ausgerichtet, so schnell wie möglich aus der irdischen Existenz zu verschwinden, sondern im Gegenteil darauf, hier auf Erden die von Gott gegebenen Chancen zu nutzen und sich als wahrer Christ zu bewähren. Insgesamt basiert das Regelwerk auf drei

72 Rüdiger Gollnick: *Benediktusregel und Benediktusvita, unter modernen Fragestellungen neu erschlossen: ein interdisziplinärer Leitfad.* Berlin et al. 2008 (Forum Religion & Sozialkultur. Abt. A: Religions- und kirchensoziologische Texte, 17); vgl. dazu Basilius Steidle: *Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benediktusregel.* Mit einem Vorwort und einer Einführung hg. von Ursmar Engelmann. Sigmaringen 1986. Dazu gibt es immer wieder wichtige Konferenzbände, siehe z.B. Achter Internationaler Regula-Benedicti-Kongress: Abtei Montserrat, 27. 9. – 3. 10. 1993. St. Ottilien 1994 (*Regulae Benedicti studia*, 18).

wesentlichen Säulen: dem Kloster als Behausung der Gemeinschaft, eine Regel, nach der sich alle Mitglieder richten sollten, und der Abt als Leiter und geistiger Führer.⁷³

Über den Abt vernehmen wir: „Er mache alles Gute und Heilige mehr durch sein Leben als durch seine Reden sichtbar. Einsichtigen Jüngern wird er die Gebote des Herrn mit Worten darlegen, hartherzigen aber und einfältigeren wird er die Weisungen Gottes durch sein Beispiel veranschaulichen“ (Nr. 12, S. 25). Der Abt solle gütig oder streng sein, je nach den Umständen: „Er zeige den entschlossenen Ernst des Meisters und die liebevolle Güte des Vaters“ (Nr. 24, S. 27), wobei es aber stets darauf ankäme, die einzelnen Menschen genau nach ihren Eigenschaften gut zu beurteilen und einsichtsvoll auf sie einzugehen: „Stets denke er daran: Er hat die Aufgabe übernommen, Menschen zu führen, für die er einmal Rechenschaft ablegen muss“ (Nr. 34, S. 29).

Betrachten wir uns genauer die „Werkzeuge der geistlichen Kunst“ (S. 33–39), sehen wir uns einem ganzen Katalog von zentralen Beobachtungen über menschliche Schwächen und Stärken gegenüber, und nur die Beachtung dieser Regeln ermögliche, wie Benedikt wohl ganz zu Recht urteilte, die Realisierung der mönchischen Gemeinschaft, und dies heißt ganz explizit auch einer Lebensgemeinschaft. So heißt es dort nicht nur, man dürfe nicht töten oder man müsse den Nächsten lieben wie sich selbst, sondern auch, dass man alle Menschen zu ehren habe (Nr. 8) und sie so behandeln müsse, wie es die goldene Regel vorschreibt: „Und keinem anderen antun, was man selbst nicht erleiden möchte“ (Nr. 9, S. 35).

Die Mönche werden dazu angehalten, sich regelmäßig dem Fasten hinzugeben, Genüsse zu vermeiden, den Armen zu helfen, die Nackten zu bekleiden, „Bedrängten zu Hilfe kommen“ (Nr. 18), „Den Zorn nicht zur Tat werden lassen“ (Nr. 22), „Der Rachsucht nicht einen Augenblick nachgeben“ (Nr. 23), „Nicht unaufrichtig Frieden schließen“ (Nr. 25) oder „Die Wahrheit mit Herz und Mund bekennen“ (Nr. 28).

Dazu kommen noch viele wenig überraschende Tugendlehren generell religiöser Art, worauf wieder äußerst bemerkenswerte ethische Empfehlungen folgen wie: „Seinen Mund vor bösem und verkehrtem Reden hüten“ (Nr. 51), „Das viele Reden nicht lieben“ (Nr. 52) und „sich vor allem Bösen künftig bessern“ (Nr. 58). Hierzu treten noch solche Regeln, die die Beziehung der Mönche zueinander bestimmen und somit ebenfalls eindringlich dazu helfen, die Kooperation und den Gemeinschaftssinn zu stärken: „Nicht heilig genannt werden wollen,

73 Standaert: Das Leben und die Regel (siehe Anm. 68), S. 49. Er betont jedoch: „Selbst wenn es um die spirituelle Beeinflussung geht, ist sie dem Mönch kein entscheidendes Motiv für sein Leben“ (S. 50).

bevor man es ist, sondern es erst sein, um mit Recht so genannt zu werden“ (Nr. 62); „Bei einem Streit mit jemandem noch vor Sonnenuntergang in den Frieden zurückkehren“ (Nr. 73), und generell: Eifersucht, Neid, Überheblichkeit und Hass vermeiden, die Älteren ehren, die Jüngeren lieben, für die Feinde beten und immer an Gott glauben. Schließlich bemerkt Benedikt, was für unsere Fragestellung besonders wichtig ist: „Die Werkstatt aber, in der wir das alles sorgfältig verwirklichen sollen, ist der Bereich des Klosters und die Beständigkeit in der Gemeinschaft“ (Nr. 78).

Dieses Regelwerk war natürlich nicht vollkommen originär, sondern schöpfte aus vielen Quellen, besonders den *Regula Magistri* von ca. 500–535, aber Benedikt kommt das große Verdienst zu, Richtlinien entworfen zu haben, die extreme Positionen vermeiden und auf ein Normalmaß zurechtgeschnitten sind, ohne damit theologisch bedeutungslos zu werden. Wie Ulrich Faust nun kommentiert, „In der vielfältigen klösterlichen Bewegung seiner Zeit zeichnet sich seine Lehre durch Ordnung und Beständigkeit aus. Der Weg in sein Kloster soll jedem ehrlichen Gottsucher offenstehen.“⁷⁴ Nicht von ungefähr hat diese Klosterregel die Zeiten überstanden und übt im Grunde bis heute eine ungemeine Faszination aus, denn Benedikt formulierte darin tiefe Lebensweisheiten, die sogar in vielen Punkten für jede menschliche Gemeinschaft zutrifft und somit als erstaunlich treffende Ratschläge für jeden gelten können, der nach dem „guten Leben“ strebt.⁷⁵

Ohne Zweifel wäre es nun notwendig, einen großen Überblick der intellektuellen Welt des Mittelalters zu entwerfen, um den sich herauschälenden ethischen Diskurs wahrzunehmen. So unzulässig es auch wirken mag, überspringe ich aber die folgenden Jahrhunderte und wende mich einem bedeutenden Vertreter der Frührenaissance zu.

16. Petrarca

Es wäre geradezu ein grobes Versehen, in diesem Kontext nicht auch kurz auf den großen italienischen Frühhumanisten Francesco Petrarca (1304–1374) einzugehen, der sich zu seiner Zeit sowohl durch seine Liebeslyrik, an Laura gerichtet, als auch durch seine gelehrten Schriften, in denen er

74 Ulrich Ernst: Nachwort. In: *Die Benediktsregel* (siehe Anm. 70), S. 183.

75 Eduardo P. Africa: *Der heilige Benedikt von Nursia: eine Lebensweisheit für heute*. Übersetzt und bearbeitet von Ambrosius Leidinger. Straßburg 1994; so auch schon Gislar Aulinger: *Das Humanum in der Regel Benedikts von Nursia: eine moralgeschichtliche Studie*. St. Ottilien 1950 (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, 1); Ildefons Herwegen: *Sinn und Geist der Benediktinerregel*. Einsiedeln und Köln 1944.

eine neue Antikenrezeption einleitete, außerordentlich hervortat.⁷⁶ In unserem Zusammenhang interessiert uns primär sein Prosatraktat *De remediis utriusque fortunae* (1358/1366; *Von den Heilmitteln gegen das [unbeständige] Glück*), das von vielen Forschern als die richtungsweisende Schrift der Renaissance schlechthin bezeichnet wird, obwohl, oder gerade weil er sich hierin stark von Senecas Trostschriften hatte beeinflussen lassen, d.h. insbesondere von *De remediis fortuitorum*.

Für Petrarca spielte vor allem die Auseinandersetzung zwischen den Affekten und der Ratio die zentrale Rolle, wobei die Freude die positiven und der Schmerz die negativen Aspekte der menschlichen Gefühlsbewegungen repräsentieren. Durchaus ähnlich wie Boethius oder Valentin Weigel, auf den ich noch unten eingehen werde, beschreibt Petrarca weitgehend alle diejenigen Dinge, Tätigkeiten oder Empfindungen, die den Menschen gemeinhin glücklich zu machen scheinen, als der Fortuna unterworfen und demnach höchst beschränkt in ihrer wahren Fähigkeit, Glück zu verleihen.

Manfred Lemmer fasst dies so zusammen: „Durch solche Betrachtungen solle der Mensch lernen, hinter die Dinge oder durch sie hindurch zu sehen, um zu begreifen, daß die wahren Werte in ihm selbst liegen, in seiner Freiheit und Fähigkeit, über den Dingen zu stehen und so souverän zu sein.“⁷⁷ Für Petrarca wie die meisten Renaissancedenker und -dichter ruhte der höchste Wert des Menschen in der Vernunft, aber der Mensch wird ja auch stark von Affekten beherrscht, die Störungen im Denken und rationalen Handeln auslösen. „So mußte die vordringliche Aufgabe eines Menschen, der seinem Leben die rechte Führung geben wollte, darin gesehen werden, mit Hilfe seiner Vernunft die Affekte wenigstens zu bändigen, wenn es schon nicht möglich war, sich ihrer gänzlich zu erwehren.“⁷⁸ Dafür bedarf der Mensch der Vernunft und der Tugend, und er müsse die Gesetze der Moral kennen, um die erwünschte stoische Affektlosigkeit jedenfalls halbwegs zu erreichen.

76 Vgl. Karlheinz Stierle: *Francesco Petrarca: Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*. München 2003. Vgl. auch *Essays über Petrarca*, übers., hg. und kommentiert von Giuseppe Gazzola und Olaf Müller. Tübingen 2006 (Stauffenburg-Bibliothek, 4); William T. Rossiter: *Chaucer and Petrarch*. Cambridge 2010 (Chaucer Studies, 41); Gur Zak: *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*. Cambridge 2010.

77 Manfred Lemmer: Nachwort. In: Franciscus Petrarca: *Von der Artzney bayder Glueck / Des guten und widerwertigen*. Hg. und kommentiert von id. Leipzig 1983, S. 189. Diese Ausgabe beruht auf derjenigen von Heinrich Steiner 1532, heute im Besitz der Stadtbibliothek Braunschweig (C 527). Vgl. dazu Jürgen Geiß: *Zentren der Petrarca-Rezeption in Deutschland (um 1470–1525): rezeptionsgeschichtliche Studien und Katalog der lateinischen Drucküberlieferung*. Wiesbaden 2002.

78 Lemmer: Nachwort (siehe Anm. 77), S. 191.

Für unsere Betrachtungen spielt Petrarcas Werk letztlich eine so große Rolle, weil es einen so großen Einfluss auf seine Nachwelt, stark geprägt von der Renaissance bzw. eigentlich von Petrarca selbst zu einer Renaissance-Einstellung getrieben, ausgeübt hatte, in der es so wesentlich darum ging, ein gutes Leben im philosophischen Sinne zu führen. Um noch einmal Lemmer zu zitieren: „Petrarca hatte mit seinem Traktat ein Mittel an die Hand gegeben, mit dem man ‘die Krankheit der Seele heilen’ konnte, und dies war für zahlreiche Humanisten der Folgezeit Anstoß, in diesem Sinne weiterzuwirken, die menschliche Seelenbildung zu fördern und damit den Zeitgenossen ‘Lebenshilfe’ für alle Widrigkeiten ihres Daseins zu geben“⁷⁹

Nicht von ungefähr erscheint auf dem Titelblatt des Druckes von 1532 ein Bild vom Rad der Fortuna, das genau wie in Boethius’ *De consolazione philosophiae* (524/525) zu erkennen gibt, wie wankelmütig alle weltlichen Ehren und Positionen seien und wie wenig sich der Mensch auf die materiellen Güter in diesem Leben stützen könne. Wenden wir uns nur kurz den Schlusskapiteln zu, gewinnen wir jedenfalls einen etwas mehr als flüchtigen Eindruck, wie Petrarca seine Vorstellungen entwickelte, denn die *Vernunft* tritt regelmäßig auf und argumentiert gegen das Auftreten der einzelnen Empfindungen wie Schmerz (fol. CLXIV), der Angst vor dem Tod (fol. CLXXIr) oder der Sorge um den Nachruf (fol. CLXXIIIv). Dort erfahren wir etwa: „Das ist ein vnzeytliche sorgfeligkeyt / Des hat man sich von jugent auff sollen versehen / Gemeiniglich / wie das leben der menschen ist / also ist auch jr gerucht“ (fol. CLXXIIIv).

Die Sorge um das „gerucht“, also den Nachruhm, wenn nicht negativ verstanden die Nachrede, solle man ganz dahingestellt sein lassen, denn „Du wyrdest leychtlich nach deynem tod ein besser gerucht haben / dann du bey deynem leben gehabt hast / wenn der neyd geschwygen vnd sich gesetzt hat“ (ibid.). Am wichtigsten sei, wie die Vernunft betont, in diesem Leben Tugenden zu entwickeln und Gerechtigkeit zu üben, denn „Der gerecht wirt inn ewigem gedechtnus seyn Aber das lob mit den gethaeten / vnd wercken / zuo erstrecken vnnd verlengern / das ist das werck der tugent“ (ibid.). Dazu hebt die Vernunft noch die Bedeutung von Wahrheit hervor, denn „Die warhait ist ein grundt deß langwirigen bestandts / aber die lügen ist pawfellig vnd schwach“ (fol. CLXXIIIr).

Weiterhin handelt es sich um die lächerliche Sorge, kinderlos zu sterben (Kapitel CXXXI) und um die Angst, nach dem Tod nicht ordentlich begraben zu werden (Kapitel CXXXII), was aber beide Male resolut als töricht zurückgewiesen wird, denn im Nachleben spiele der

⁷⁹ Lemmer: Nachwort (siehe Anm. 77), S. 193.

menschliche Körper sowieso keine Rolle mehr. Der letzte Rat besteht daher darin, die Sorge um die materiellen Dinge den Überlebenden zu überlassen und sich den spirituellen zuzuwenden: „Treib du dein sachen / vnd lass dise sorgfeligkait den lebendigen“ (fol. CLXXVIII).

Wir sollten aber noch einen Blick zurückwerfen und betrachten, wie die Vernunft dem Schmerz die Angst vor dem Tod vertreibt, denn dort drückt sich besonders klar die philosophische Perspektive aus, die Petrarca zutiefst bestimmt: „Wann das ist vngezweyffelt also / das einem weysen / vnd der alle dinge zueuor [zuvor] bedacht hat / nichts vnuersehens begegnen mag / Derhalben der ein vnuersehenn tod nicht mag haben / des lebenn fürsichtig geweyst ist / Dann wie solt der die aller groesten ding verachten / der do pflegt / die klayne / yha auch die aller klaynste vnd wenigste ding / zuo bewaegen vnd betrachten“ (fol. CLXIIIv).

Richtig mit dem Tod umzugehen, bedeutet demnach, sich keine Sorgen zu machen wegen der äußeren Umstände bei der Beerdigung oder wegen möglicher Schmerzen, sondern im Leben schon lange vor dem Tod die Tugenden zu pflegen und damit Ehre einzulegen: „den tod machen ehrlich die tugent / vnd der scheynpar namen des mans / von wegen der verdienstlichen vnd loblichen thaten / Das nicht des gemainen volcks lobs / gunst vnd zuofalls bedarff / sonder von eygener wyrd vnd mayestet fürtreflich ist“ (fol. CLXIIv). Die rechte Ordnung in der menschlichen Existenz schaffe die Grundlage für ein gutes Leben und dann auch für den guten Tod: „Den nicht die geschwynd vnd blind gunst der menschen / sondern die ordnung der sachen vnd handlung / vnd das vnschuldig erbar leben gemacht haben / vnnd die angenommene handhabung der gerechtigkeyt vnd warheyte / biß inn den tod / Auch das vnerschrocken vnd vnuerzagt mendlich [männlich] gemueth / vnd das adelich vertragen mitten vnder den bedrawungen des tods“ (ibid.).

Innerlichkeit, stoische Selbstgenügsamkeit im Sinne von Seneca (ca. 4 v. Chr. – 65 n. Chr.), Abwendung vom weltlichen Ansehen und philosophische Ruhe prägen, so Petrarca, denjenigen Menschen, der ein gutes Leben geführt hat und dann einen guten Tod erfahren kann: „Derhalbenn diser eusserlich bracht / vnd dise rüstung / vnd das gereusch / vnd die schwindigkeyt / die trummeten / die grausamen anplick der hencker / vnnd die stymm des zornigen Tyrannen vnnd wuetrichen / dienen gar nichts zuo der sachen / Kere dich in dich selbst / doselbst suoch / vnd erweck dich / vnd schick dich mit allen vbrigen vnd hinderstelligen krefftten des gemuets / zuo den letsten vnfellen / kere dein oren von dem haessigen gereusch / deyn augen von dem geperd vnd der rüstung der marter vnd peyn / vnd bringe deyn gantze seel zuo samen / vnd erman sie“ (ibid.). Wer wahre Tugend besitze, brauche keinen Tod

mehr zu fürchten: „Die tugent befleckt vnd verunrainigt kayn tod“ (fol. CLXIIIr).

Von hier aus können wir noch einen Gedanken aufgreifen, den wir im zweiten Buch *Von der Artzney bayder Glueck* entdecken, in dem es um die Frage geht, wie das Verhältnis zwischen Leben und Tod gestaltet sei. Dort formuliert die Vernunft: „Wer wol lebt / ist wolgeporn / styrbt auch wol / Aber wer vbel lebt / mag nit wol geporn sein / dann was ist vnnderschyde wye auff einer glatten straß eyn plinder gehet“ (fol. VIIr-v). Und: „Leb wol / styrb wol / hab nit acht wie du geporen seyst / du kanst es auch nit bedencken / frag nit vil darnach / was dich nit an geet / dann das du vyleicht demuetiger vnd senffter / doch nit trauriger seyst“ (fol. VIIIr). Als entscheidend erweist sich nicht die soziale Bedingung, in die man hineingeboren oder -geworfen wird, sondern die innere Tugendhaftigkeit: „Offt den das gelück eynenn knecht geporen / hat dye tugendt frey gemacht“ (fol. VIIIv). Wer Freiheit sucht, braucht sich nur um Weisheit zu kümmern: „leg fleiß auff weißheit / die wirt dich zuo freyheyte berueffen“ (ibid.).

Petrarca entwickelt eine Fülle an philosophischen Lehren, die auf praktisch alle Notlagen im Leben Antworten zu geben versprechen, aber diese Fülle lässt sich am Ende relativ leicht zurückführen auf ganz wenige Werte, nämlich innere Tugend anzustreben, innere Würde zu entwickeln und inneren Abstand zu den weltlichen Dingen, Gefahren, Mächten oder Reichtümern zu wahren. Man könnte also durchaus behaupten, dass uns hier in *Von der Artzney bayder Glueck* eine Art Richtschnur angeboten wird, die den Weg weist über die Bedrängnisse und Ängste des alltäglichen Lebens hinaus und eine Philosophie der stoischen Innerlichkeit anbietet, worauf die Nachwelt offensichtlich mit großer Freude reagierte, weil man hier den klassischen Geist Senecas gut wiedererkannte und seine Gedanken für die Entwicklung der Renaissancekultur anzuwenden hoffte.⁸⁰

17. *Fortunatus*: Das Schicksal desjenigen, der eine falsche Wahl trifft

Von hier ausgehend bietet es sich an, ca. 140 Jahre weiterzuschreiten und kurz den ersten umfangreichen, ja vollständig entwickelten Prosaroman in

80 Siehe jetzt Loredana Chines: *Di selva in selva ratto mi trasformo: identità e metamorfosi della parola petrarchesca*. Rom 2010 (Lingue e letteratura Carocci, 110); vgl. dazu die Beiträge zu: *La posterité répond à Pétrarque: sept siècles de fortune pétarquienne en France. Actes du colloque tenu à l'hôtel de Sade et à l'Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse, les 22, 23, 24 janvier 2004*, hg. von Ève Duperray und Mariella Angeli. Paris 2006 (Collection Bibliothèque historique et littéraire).

der deutschen Literatur des Spätmittelalters, den anonymen *Fortunatus* von 1509 in den Blick zu nehmen, weil wir anhand der dort verhandelten Aspekte die Fortsetzung dieses Diskurses konstatieren können. Hier stoßen wir auf einen durchaus vergleichbaren Ansatz, auch wenn dieser in einen stark narrativen Kontext eingebunden ist. Die Suche nach dem guten Leben geht ja unablässig weiter, und wir könnten beinahe dies so formulieren, dass der literarische Diskurs stets und überall auf diese Frage hin konzentriert ist, wie das wahre, richtige Leben des Menschen zu gestalten sei. So auch im *Fortunatus*, wo, wie der Titel bereits besagt, das Thema aufgegriffen wird, wie sich das Individuum in einer stets wandelbaren und unbeständigen Welt einrichten soll.

Fortunatus erlebt schon als junger Mann eine Reihe von schweren Schicksalsschlägen und sieht sich mehrfach dem Tod ausgesetzt, bis er eines Tages überraschend auf eine junge Frau stößt, die sich als die „iunckfraw des glücks“ identifiziert und ihm ihre Hilfe verspricht, nicht nur wieder heil aus dem fast sprichwörtlichen Wald zu gelangen und sich so zu retten, sondern die ihm noch ein viel verlockenderes Angebot macht, das zum glücklichen Leben führen soll.⁸¹ Allerdings muss er sich selbst entscheiden, welche Wahl er treffen soll: „Das ist weiyßhait / Reichtumb / Stercke / Gesundthait / Schoene / vnd langs leben. Da erwoele dir ains vnder den sechssen / vnnd bedenck dich nit lang / wann die stund des gluecks zu gebn ist gar nach verschynen“ (S. 430).⁸²

Fortunatus, ganz der Sohn seiner zyprischen Familie, mithin Produkt einer merkantilen Gesellschaft, überlegt nicht lange und optiert für Reichtum. Allerdings fordert die Glücksgöttin ihn dazu auf, in Anerkennung des magischen Geldbeutels immer an dem Jahrestag, zu dem er ihn erhalten hatte, ein Fest zu veranstalten, sich vom Geschlechtsverkehr fernhalten und eine arme Jungfrau mit einer großzügigen Gabe (Mitgift) zu versehen, die ihr eine ordentliche Eheschließung ermöglichen solle (S. 431). Fortunatus verspricht ihr hochheilig, diese drei Wünsche stets zu erfüllen, bittet sie aber dann noch, ihm den Weg aus dem Wald zu weisen. Hieran merken wir bereits, worin die Problematik des magischen Geschehens beruht, denn obwohl er nun unendlich reich geworden ist, vermag er es trotzdem nicht, die Richtung

81 Hier zitiert nach: *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten*. Hg. von Jan-Dirk Müller. Frankfurt a. M. 1990 (Bibliothek deutscher Klassiker, 54), S. 430. Siehe auch dort die ausgiebigen Kommentare zur Textüberlieferung, -redaktion, zur Entstehung des Textes, zum Autor und seinen Quellen, und zur Struktur und Gehalt, S. 1159–1225. Siehe dazu Hannes Kästner: *Fortunatus. Peregrinator mundi; Welterfahrung und Selbsterkenntnis im ersten deutschen Prosaroman der Neuzeit*. Freiburg i. Br. 1990 (Rombach Wissenschaft. Reihe Litterae).

82 Um spätere Irrtümer bei der Drucklegung zu vermeiden, schreibe ich alle Superskripta aus, die ja nur für die Umlaute eintreten.

aus der Wildnis ohne ihre Unterstützung zu finden, was ohne Weiteres metaphorisch zu verstehen wäre, gewinnt Fortunatus während seines ganzen Lebens nicht die erwünschte Richtung trotz aller unablässigen Weltreisen.

In der Tat, kaum hat er sich wieder zu den Menschen begeben, erwachsen ihm zahllose neue Schwierigkeiten und Gefahren, weil man ihm als Neureichen nicht traut, ihm seinen unendlichen Reichtum missgönnt und ihm sogar deswegen nach dem Leben trachtet. Genauso wie er im symbolischen Wald jegliche Orientierung verloren hatte, so gerät er später auch in dem so genannten Fegefeuer des heiligen Patrick von Irland in größte Not, weil er sich im unterirdischen, völlig dunklen Labyrinth verliert und erst nach drei Tagen, kurz vor dem Hungertod, von einem alten Mönch wiedergefunden wird, der ihn und seinen Begleiter Lüpold mittels eines Seils, mit dem er sich selbst auf der Suche nach den Verlorenen in die Höhle begeben hatte, gerettet wird.

Weder Geld noch Gold vermochten, Fortunatus das vollständige Glück zu verleihen, und trotz all seiner Reisen quer durch die Welt, und trotz all seiner Großzügigkeit allenthalben gelingt es ihm niemals, sein entscheidendes Ziel zu erreichen, ein gutes, zufriedenstellendes Leben zu führen, wie sein ständiges Bedürfnis, weiter die Welt zu durchstreifen, zu verraten scheint. Erst als später seine Frau Cassandra stirbt, beginnt Fortunatus zu meditieren und gelangt zu der wesentlichen Einsicht: „was ist dir nun nütz das du gelts genuog hast / vnd dem soldan sein allerbestes klainat vor haltest Alle reich durchzogen bist / vnd yetzo nit waist tzu welicher stund der tod kompt vnnd dich auch hyn nympt / als er meinen allerliebsten gemahel genommen hatt / des sy sich noch nicht versehen hett“ (504).

Er klagt zwar über die Macht des Todes, kommt jedoch nicht damit zu Rande und fällt selbst in eine schwere Krankheit, die der Erzähler „Ethica“ nennt (S. 505). Obwohl er die besten Ärzte konsultiert und schweres Geld ausgibt, vermag ihn keiner vor dem Tod zu retten. Dass auch hier die Gedanken von Boethius zugrunde gelegen haben müssen, dürfte fast von selbst einsichtig sein, wie überhaupt all diejenigen Philosophen oder Autoren, die eine Antwort auf die Frage, wie das „gute Leben“ zu erzielen sei, stets noch auf ihre klassischen Vorläufer zurückzugreifen tendierten.

Damit ist aber das Schicksals- oder Glücksrad noch nicht an sein Ende gelangt, denn anschließend bedienen sich seine zwei Söhne der Wunderdinge, gelangen aber mit ihnen nur in großes Elend und sterben ebenfalls. Dies erlaubt dann am Ende dem Erzähler, die entscheidende Schlussfolgerung zu ziehen: „Dem nach ain ygklicher dem solliche wal gegeben wurde, bedencke sich nit lang / volge der vernunft vnd nit

seinem frechen toechten gemuet / vnd erkyß Weißhait fuer reichthumb. Als auch gethon hat Salomon / dardurch er der reichest künig der erden wordenn ist“ (S. 580).

So spannend auch dieser Prosaroman sein mag, was die Abenteuer und Reiseerfahrungen des Protagonisten und dann seiner zwei Söhne (insbesondere von Andolosia) angeht, erweist sich doch als das zentrale Anliegen die Suche nach dem guten Leben und die Auseinandersetzung mit der Frage, wie man mit dem Tod umzugehen habe, was gar nichts mehr mit den Abenteuern und Reiseerfahrungen zu tun hat, sondern philosophisch-ethischer Natur ist. Dieser Prosaroman enthüllt sich somit als ein literarisches Medium, bei dem es wesentlich um die Sinnsuche und das Streben nach dem guten Leben geht, was aber keiner der Zentralfiguren gelingt. Insoweit dient also *Fortunatus* letztlich als ein ausgezeichnetes literarisches Medium dafür, wesentliche Reflexionen darüber anzustellen, welche Methoden oder Strategien sich nicht besonders, oder gar nicht, dafür eignen, sich den Idealen eines guten Lebens anzunähern, und wie *e negativo* der richtige Weg zum Guten hin zu finden sei.

Fortunatus stirbt zwar eines natürlichen Todes, braucht nicht körperlich zu leiden, aber er sieht selbst ein, wie wenig er wirklich zeit seines Lebens ausgerichtet oder erreicht hat, vermag er ja nur, die zwei Wunderdinge – Geldbeutel und Zaubermütze – an seine zwei Söhne zu vererben, denen er aber dringendst nahelegt, in seinem von ihm geschriebenen Aufzeichnungen gut nachzulesen, wie es ihm selbst damit ergangen sei. Allerdings unterstreicht die sich anschließende Handlung nur zu deutlich, wie jämmerlich die ganze Familie am Ende zu Grunde geht. Andolosia benutzt das Geld und die Mütze primär dafür, sozial aufzusteigen und neues, ihm jedoch nicht zustehendes bzw. nicht gegönntes Ansehen zu erwerben, erregt damit allein Neid und Eifersucht, lockt dann Mörder an und wird erbärmlich umgebracht. Sein Bruder leidet so sehr unter dem Verlust, dass er sich selbst umbringt, womit der kurze, kometenhafte Aufstieg dieser neuen Familie sogleich wieder abgebrochen ist und alle Hoffnungen Fortunatus' gescheitert sind.

Der anonyme Autor scheint zwar zunächst als sozialer Kritiker aufzutreten, der davor warnen möchte, die sozialen Schranken zu durchbrechen. Dies trifft auf den ersten Blick sicherlich zu, aber das wesentliche Anliegen besteht doch darin, wie wir bereits oben beobachten konnten, tief greifende Lebenslehren zu vermitteln und kritisch zu umreißen, was ein tatsächlich „gutes Leben“ ausmachen würde, das dann auch den „guten Tod“ zu implizieren fähig sei. Wer das vernünftige Maß aller Dinge aus dem Auge zu verlieren droht, steht in der Gefahr, so der Erzähler, von den Zeitgenossen angegriffen, bedroht oder sogar

vernichtet zu werden. Fortunatus durchreist zwar die ganze bekannte damalige Welt von Ost bis West (nicht Amerika oder Afrika), aber abgesehen von einer Fülle an kaleidoskopischen Erfahrungen, die sich insgesamt nicht so recht zusammenfügen wollen, gewinnt er keine nennenswerten Erkenntnisse oder Weisheiten und verlässt demnach am Ende ein Leben, das sich im Nachhinein im Grunde als nutzlos herausstellt.

Seinen Reichtum schuldet er einer Glücksgöttin, nicht seinen eigenen Verdiensten, und die vielen Reisen erschöpfen sich insgesamt in einer schlichten Aufzählung von Orten und Entfernungen, die aber für sich genommen gar nichts bedeuten, zumindest keinerlei Erkenntnis vermitteln, was das Wesentliche des Lebens ausmache. Je mehr Fortunatus die Welt besieht, je schneller er sich selbst in neue Länder versetzen kann, desto weniger lernt er seine eigene, innere Welt kennen und droht, sich schließlich selbst zu verlieren. Zwar muss er nicht physisch leiden, durchläuft keine schwere und schmerzvolle Krankheit vor seinem Tod, aber er ist betrübt gestimmt und ahnt offensichtlich, dass weder das Geld noch die Zaubermütze etwas Entscheidendes dazu beigetragen haben, Sinn zu verleihen oder den Weg zu Gott hin zu finden.⁸³

18. Sebastian Brants *Narrenschiff*

Vielleicht gar nicht so erstaunlich mag es dann sein, dass dieser analytische Ansatz, wie er im *Fortunatus* verfolgt wird, unablässig bis heute von großer Relevanz geblieben ist, wie sowohl Dichter als auch Künstler über alle Zeiten, und dann auch die moderne Forschung nur zu deutlich gemacht haben.⁸⁴ Die Kritik an materiellen Gütern, die Warnung vor dem eiteln

83 Udo Friedrich: Providenz – Kontingenz – Erfahrung: der „Fortunatus“ im Spannungsfeld von Episteme und Schicksal in der Frühen Neuzeit. In: *Erzählen und Episteme: Literatur im 16. Jahrhundert*, hg. von Beate Kellner unter Mitarb. von Tobias Bulang. Berlin und New York 2011, S. 125–156. Man könnte überhaupt die Suche nach dem guten Leben als so gegliedert ansehen, dass zunächst die Kontingenz-Erfahrung einsetzen muss, dann sich die Einsicht in die Relativität der objektiven Welt entwickelt, gefolgt von der Wahrnehmung der metaphysischen Dimension, wo die Kontingenz aufgehoben ist.

84 Derek Curtis Bok: *The Politics of Happiness: What Government Can Learn From the New Research on Well-Being*. Princeton, NJ, 2010; Michael Kaiser: *Die Frage nach dem guten Leben im Kontext sozialer Exklusionserfahrungen unter besonderer Berücksichtigung Jugendlicher mit beruflichen Einstiegsproblemen: eine deskriptiv-präskriptive Studie des Sozialen*. Marburg 2010; Elif Özmen: *Moral, Rationalität und gelungenes Leben*. Paderborn, München et al. 2005 (Perspektiven der analytischen Philosophie. Neue Folge); Martha C. Nussbaum: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt a. M. 2003 (Edition Suhrkamp, 1739). Siehe auch die Beiträge zu: *Du bien manger et du bien vivre à travers les âges et les terroirs: actes du LIV^e Congrès d'Etudes Régionales de la*