

WALTHER REHM

DER TODESGEDANKE IN DER DEUTSCHEN DICHTUNG

„Das Wesen der Geschichte ist die Wandlung.“

Jacob Burckhardt

„Die Dichter sind die einzigen, die über den Tod, den Preis des Lebens, etwas sagen dürfen.“

Hugo von Hofmannsthal

WALTHER REHM

**Der Todesgedanke
in der deutschen Dichtung
vom Mittelalter bis zur Romantik**

ZWEITE AUFLAGE



MAX NIEMEYER VERLAG

TÜBINGEN 1967

**Diesem reprografischen Nachdruck
wurde die Ausgabe Halle an der Saale 1928 zugrunde gelegt
(= Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft
und Geistesgeschichte. Buchreihe, 14. Band)**

**© Max Niemeyer Verlag Tübingen 1967
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany
Druck: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Einband von Heinr. Koch, Tübingen**

INHALTSÜBERSICHT

	Seite
Vorwort	VII
Einleitung	1
I. Kapitel: Die altgermanische Zeit	11
II. Kapitel: Die Grundlagen des christlichen Todesgedankens	20
III. Kapitel: Das Hochmittelalter	34
IV. Kapitel: Das Spätmittelalter	73
V. Kapitel: Der Ackermann aus Böhmen	115
VI. Kapitel: Das 16. Jahrhundert	138
VII. Kapitel: Das Jahrhundert des Barock	189
VIII. Kapitel: Die Aufklärung	244
IX. Kapitel: Empfindsamkeit und Sturm und Drang	280
X. Kapitel: Die Klassik	328
XI. Kapitel: Die Romantik	368
Schluß	457
Namenverzeichnis	474

VORWORT

Die Schrift bedarf einiger persönlicher Bemerkungen. Sie ist herausgewachsen aus einer Arbeit über das religiöse Problem im 17. Jahrhundert, für die der Verfasser schon seit 1922 Stoff sammelte. Bei der systematischen Beschäftigung mit jenen Dingen trat die Bedeutung des Todes innerhalb dieser Frage hervor, und es stand fest, das religiöse Problem an Hand der Todesbetrachtung des 17. Jahrhunderts zu entwickeln. Doch bald machte sich ein Zurückgehen notwendig, wie eben bei jeder geschichtlichen Forschung, und so wuchs die Arbeit über ihre anfänglichen Grenzen hinaus, und der Schwerpunkt verschob sich völlig. Schließlich war es nur noch möglich, den Gesamtzusammenhang darzustellen.

Und daher kommt es dieser Arbeit auf die durchgehende Linie an; dann aber sucht sie, innerhalb eines geistigen und zeitlichen Raumes, nach dem Typischen und Konstanten, nach dem, was alle Zeugnisse miteinander verbindet und sie zum Ausdruck eines Gesamtlebensgefühls erhebt. Das Individuelle tritt hier notwendig zurück, und die Darlegung der einzelnen Brechungen, Wandlungen und Beeinflussungen bleibt besonderen Untersuchungen vorbehalten. Freilich muß man sich dessen immer bewußt sein, daß da, wo es sich um das Erlebnis einer so elementaren Macht handelt, wo es wirklich um den inneren Erlebnis Ausdruck geht, die Frage nach Abhängigkeiten und Beeinflussungen, seien sie auch noch so feiner Art, einen tieferen Sinn zu verlieren droht.

Da die Arbeit im Einzelnen das Allgemeine erkennen will und gewissermaßen den geistesgeschichtlichen „Idealtyp“ eines Seelenraums zu umreißen sucht, hebt sie diese Seelenräume gegeneinander ab und setzt die Grenzen scharf, läßt sie nicht fließend; der Verfasser ist sich aber bewußt, daß für diesmal

die besonderen geistesgeschichtlichen Übergänge und Zwischenräume in den Hintergrund treten müssen; doch ist die Arbeit bemüht, diese Problematik an den jeweiligen Stellen wenigstens sichtbar zu machen.

Man könnte, von einer anderen Seite her, sagen, eine solche Arbeit wie die nachfolgende gewinne, über die gefühlsgeschichtlichen und problemhistorischen Ergebnisse hinaus, erst dann ihren eigentlich dichtungsgeschichtlichen Sinn, wenn sie nachweisen könne, wie weit ein irgendwie geartetes Todesgefühl und Todesbewußtsein auch die Art des dichterischen Wesensausdruckes und der dichterischen Form selbst bestimme. Doch will es scheinen, als ob sich hier, außer einem Selbstverständlichen und Allgemeinsten, nämlich dem Hinweis auf die jeweilige weltanschauliche Grund- und Gesamthaltung, keine tragfähigen Ergebnisse erzielen lassen.

Ungers und Strichs Arbeiten sind als Grundlagen und Anregungen hier vor allem dankbar zu nennen. Während der Korrektur sind noch einige wichtige Bücher erschienen, auf die nur noch anmerkungsweise Bezug genommen werden konnte. So Walther Strichs Werk „Der irrationale Mensch“ und dann besonders Groethuysens „Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich“, dessen hochbedeutende Ausführungen namentlich die Geschichte des Todesgedankens im 17. und 18. Jahrhundert beleuchten und unser VII. und VIII. Kapitel ergänzen und vertiefen helfen. Erst zu spät wurde dem Verfasser das bereits 1925 erschienene Buch von H. Friedmann über die „Welt der Formen“ bekannt. Aus ihm seien folgende Sätze angeführt: „Wie könnte lebendige Form, Schönheit und Jugend ewig währen und dauern, da doch erst der dunkle Hintergrund alles Lebens, der Tod, die Schönheit schön und die Jugend jung macht? Der Tod beschützt und rettet das Individuum, indem er es hinwegnimmt, nicht minder als die Gattung, da er sie erhält. Das Lebendige ist schön, weil es stirbt, um wesentlich zu werden und eine Form.“ „Der Tod selbst vollendet die Form“. Mag schon dies die allgemeine Grundrichtung der nachfolgenden Arbeit andeuten, so noch mehr — geradezu als Leitwort — der Schluß von Dacqués Werk „Urwelt, Sage und Menschheit“: „Was der Tod je war und was in den höchsten Geistern aus ihm wurde — das gibt

vielleicht eine Antwort auf die Frage nach dem Hinschreiten der Menschheit zu ihrem verheißenen Ziel.“

Der aufrichtige Dank des Verfassers gilt den Herausgebern dieser Buchreihe, besonders Herrn Professor Dr. Kluckhohn, der der Arbeit rege Anteilnahme entgegengebracht hat; er gilt weiter der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft und dem Verleger, die die Drucklegung dieser Arbeit überhaupt ermöglichten.

München, im August 1928

W. R.

EINLEITUNG

„Der Gleichnischarakter des Lebens tut sich ja immer erst am Rande des Vergänglichen auf: erst Todnähe macht ein Leben durchsichtig, das ist: gleichnishaft.“ E. Bertram

Plato sagt im 'Phaedon': Das Leben des Philosophen sei eine ständige Betrachtung des Todes, und Cicero nimmt diesen platonischen Gedanken auf: „Tota philosophorum vita est commentatio mortis.“ Diese Überzeugung hat sich durch zwei Jahrtausende hin erhalten. Schopenhauer bekennt: „Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie. Schwerlich sogar würde, auch ohne den Tod, philosophiert werden.“ Und Thomas Mann fügt hinzu: „Es würde schwerlich gedichtet werden auf Erden ohne den Tod.“

Der Tod gehört zu den Erscheinungen des menschlichen Lebens, ohne die jenes in seiner bestimmten Form gar nicht zu denken ist. Das Gefühl des Todes beherrscht die Menschheit und prägt ihr Gesicht, prägt aber vor allem das Persönlichste, in dem sich der Mensch offenbart, die Kunst. Doch seltsam: es scheint, als ob erst die jüngste Zeit wieder ein lebendiges und tiefes Verständnis für die symbolische Bedeutung des Todes im Leben wie in der Kunst habe, als ob man erst jetzt wieder erfasse, daß der Mensch, wenn er vom Tode spricht und es ihm ernst ist, sein Innerstes gibt, daß er dem Tod gegenüber zunächst im geistigen, nicht im leiblichen Sinne sein wahres und tiefes Wesen erweist; daß also die Dichtung, wo sie vom Tode redet, am tiefsten in das Geheimnis des Menschen hinein sehen läßt; daß man hier in allem und jedem in den Mittelpunkt kommt und den Menschen ganz zu erfassen lernt. Von der Stellung eines Menschen zum Tode aus lassen sich alle seine übrigen Beziehungen zum Ganzen der Welterscheinung und den übrigen großen Daseinsaugenblicken voll ergreifen. Dilthey hat einen Satz geschrieben,

der heute wieder lebendigen Widerhall findet: „Das Verhältnis, welches am tiefsten und allgemeinsten das Gefühl unseres Daseins bestimmt, ist das des Lebens zum Tode; denn die Begrenzung unserer Existenz durch den Tod ist immer entscheidend für unser Verständnis und unsere Schätzung des Lebens.“ Allmählich haben auch andere diese Bedeutung des Todes für das Leben und dann besonders für die Dichtung und damit für die tiefere Erfassung künstlerischer Werke nachdrücklich betont: vor allem Simmel in seiner Rembrandt-Studie. Seine Ausführungen über den Tod und dessen Verhältnis zur Kunst gehören wohl zum Tiefsten überhaupt, was darüber geäußert werden kann. Und Bertrams Satz aus seiner Kleistrede mag so in symbolischem Sinn als Leitwort stehen: schon vorher hatte gerade er in seinem Nietzsche-Buch und in dem Aufsatz über Lichtenberg auf das Todesproblem hingewiesen: „Nichts ist ja eine solche Goldprobe auf den innersten Gehalt an Romantik wie das Verhältnis zum Tode.“ Damit wird vom allgemein Menschlichen schon auf das geschichtlich Besondere gedeutet, und in seiner Gegenüberstellung von Klassik und Romantik hat auch Strich in dem geschichtlich Besonderen solchen Todbegreifens wiederum das Allgemeine erfaßt und das Einzelne zum Sinnbild erhoben¹⁾.

An Dilthey anknüpfend, hat dann zum erstenmal Unger systematisch das Problem des Todes und seiner dichterischen und weltanschaulichen Formung an drei Gestalten, denen diese Frage gleichsam in idealtypischer Deutlichkeit zum Mittelpunkt

¹⁾ W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig 1919, S. 230. — G. Simmel, *Rembrandt*, Leipzig 1919, S. 89—100; vgl. ders.: *Zur Metaphysik des Todes*, *Logos* I (1910), S. 57—70; *Lebensanschauung*, München 1918, 3. Kapitel, S. 99—153: *Tod und Unsterblichkeit*; *Fragmente und Aufsätze*, München 1923, S. 77. — E. Bertram, *H. v. Kleist*, Bonn 1925, S. 12; ders.: *Nietzsche*, Berlin 1922, S. 245, 265f.; 274, 303. Ders.: *Lichtenberg und Stifter*, Bonn 1919, S. 41. — Fr. Strich, *Deutsche Klassik und Romantik*, München 1924, S. 123—130; ders.: *Renaissance und Reformation*, *Vierteljahrsschrift* I (1923), S. 582—612; bes. S. 594: *die Stellung der Menschen zum Tode gebe seine geistesgeschichtliche Stellung mit ganz besonderer Deutlichkeit wieder, (jetzt abgedruckt in: Dichtung und Zivilisation, München 1928, S. 25—57; S. 38)*. Vgl. auch B. Croce, *Ariost, Shakespeare, Corneille*, deutsch von J. v. Schlosser, Wien 1922, S. 379: „Immer haben bei Corneille die auf den Tod sich beziehenden Worte den echten Klang und tiefsten Widerhall.“

wurde, erforscht, an Herder, Novalis und Kleist. Er ist es auch, der in einer methodischen Betrachtung nachdrücklich die Blicke auf die Spiegelung dieses Urproblems in der Dichtung weist und ihre Deutung und Darstellung verlangt¹⁾. Die folgende Arbeit möchte ein Beitrag zur Geschichte des Todesgedankens in der Dichtung sein und darüber hinaus auch ein wenig zur Erfassung der einzelnen Menschen dienen. Einige methodische Überlegungen seien vorangeschickt.

Dichtung ist hier überall im Sinne Diltheys, aber auch Burckhardts als Lebensdeutung aufgefaßt²⁾; Dichtung wird „Organ des Lebensverständnisses“, sie bringt die Fragen des Daseins, die Metaphysik des Lebens und des Todes in eine Form und wird so Ausdruck des Lebensgefühls, wird Symbol. Sie deutet auch den Tod und sein Erlebnis und erweist, wie ein Mensch oder eine ganze Zeit den Tod fühlen und erleben. Denn jede Zeit muß sich mit diesem Problem auseinandersetzen, wenn sie wirklich zu einer wahren Lebensansicht durchdringen will: so prägt das Bewußtsein des Todes tief das des Lebens. Es gibt aber nun nicht nur ein Lebensgefühl, d. h. einen letzten Grund, auf den sich alles bezieht, aus dem alles zu erklären ist, der selbst aber jenseits aller Bewußtheit liegt, man kann auch ebenso von dem Todesgefühl einer Zeit und eines Menschen sprechen. Jeder, der mit diesem großen Moment des Daseins ernstlich ringt, wird ein solches Todesgefühl besitzen; nur — damit rührt man schon an ein Tieferes — kann dieses Todesgefühl ganz im Lebensgefühl

¹⁾ Rudolf Unger, *Literaturgeschichte als Problemgeschichte*, Berlin 1924, S. 22ff. Ders.: *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik*, Frankfurt 1922. Dazu die wichtige Besprechung von Chr. Janentzky in der *Deutschen Literaturzeitung* 45 (1924), Sp. 791—796. Tod als das Gegebene, „der doch nicht Ende sein darf, nicht Widerspruch und Feind des Lebens, sondern Durchgang, Vollendung, Erlösung, Tor einer Existenz, die der taghellen Bewußtheit entrückt ist, Schwelle des tiefsten, intensivsten Lebens, letzter Entgrenzung, dionysischer Ekstase“.

²⁾ Dazu R. Unger, *Weltanschauung und Dichtung*, Zürich 1917, S. 48ff.; 57, 66; ders.: *Literaturgeschichte als Problemgeschichte a. a. O.*, S. 8ff. und: *Literaturgeschichte als Geistesgeschichte*, Vierteljahrsschrift IV (1926), S. 177—192. Zu Burckhardt vgl. meinen Aufsatz: *Jacob Burckhardt und das Dichterische*, *Euphorion* 28 (1927); S. 85—107; bes. S. 88f.; 104ff.

aufgehen, wenn das Bewußtsein des Lebens für den Menschen oder für eine ganze Zeit das Höchste ist. Aber umgekehrt kann das Todesgefühl auch eben dies sein, was an Stelle des Lebensgefühls völlig beherrschend sich offenbart und dies ganz in sich aufnimmt; so daß also das Lebensgefühl einer Zeit zum Todesgefühl wird und gleichsam aus dem Gegenteil zu fassen ist.

Denn das ist die andere Grundlage dieser Arbeit: der Glaube nämlich an letztlich zwei Arten von Menschen, die immer wiederkehren, an zwei Möglichkeiten der Lebensform und der Lebenshaltung, des Lebensgefühls also und daher auch der Lebensdeutung und der Todesdeutung. Es sind Gegensätze, die gerade durch ihre Spannung im Innersten verbunden sind, so wie Leben den Tod braucht, wie das Eine immer das Andere verlangt, durch dies Andere bedingt ist und unsichtbar auch gestimmt wird. Es kommt nicht darauf an, diese Stilarten des Lebens, Denkens und Fühlens nun zu benennen; genug daß sie da sind, daß man sie erkennt, daß sie sich in der Dichtung offenbaren. Man darf sie nicht aneinander messen, um Werturteile zu fällen, sie sind in ihrer Lebensform unmittelbar zu Gott, in sich selbst und durch sich selbst; aus welchen Gründen und warum, das entzieht sich der Erfahrung und Erkenntnis, das ruht schließlich im Unerforschlichen und darum zu Verehrenden. Leichter ist zu sehen, warum und mit welchem Sinn, wenn man aufs Ganze geht, diese Formen abwechseln; man kann einen dynamischen Rhythmus der als Spannung und Entspannung begriffenen Polaritäten ablesen, und es scheint, daß, wenn die eine Art sich erfüllt hat, nun auch die andere nach der Erfüllung ihrer Möglichkeiten drängt¹⁾.

Doch dies bleibt immer der Grund: die Einheit von Leben und Tod. So hat Goethe einmal sehr tief, als er von Winckelmanns

¹⁾ Dazu einige Stützen; neben Fr. Strich grundlegend für das Gesamtproblem nun das bedeutende Werk von W. Strich, *Der irrationale Mensch*, Berlin 1928. J. Petersen, *Literaturgeschichte als Wissenschaft*, Heidelberg 1914, S. 55ff.; ders.: *Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik*, Leipzig 1926, S. 29ff.; 63ff.; H. Brinkmann, *Deutsche Vierteljahrsschrift* II (1924), S. 726ff.; W. Pinder, *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas*, Frankfurt 1926, S. 481ff.; 107f.; 118f.; bes. aber S. 141ff.; zwei dauernde Pole als Grundmöglichkeiten seelischen Verhaltens, 147, 162. Vgl. zur Kritik E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, München 1927, S. 166f.

Tod sprach, bemerkt: „Sein frühzeitiger Tod schärfte die Aufmerksamkeit auf den Wert seines Lebens.“ Leben und Tod hängen unsichtbar zusammen. Mögen auch die Einzelnen diese Einheit nicht erkennen, nicht glauben, sie ist vorhanden: Tod gehört ebenso zum Wesen und Begriff des Lebens wie Leben zum Begriff des Todes. Das Eine erfüllt sich immer nur durch das Andere, durch sein Gegenteil. „Ohne den Tod wüßten wir nicht, daß wir leben“, sagt Karl von Eckartshausen.

Der Tod bleibt stets der gleich hohe, rätselhafte und unwandelbare: aber den einen, so hat Simmel gewiesen, wohnt der Tod von vornherein im Leben ein, und die tiefe Lebensaufgabe ist hier, nun den eigenen Tod als Frucht zu reifen. Den anderen aber erscheint der Tod als eine ihrem Innern unverbundene, gewalttätige und dem Leben fremde Macht, die den Menschen plötzlich überfällt¹⁾. So sehen die Menschen den Zustand von zwei Seiten her, von der ewigen Tagseite, wo der Tod immer im Leben verschlungen und von der ewigen Nachtseite her, wo das Leben im Tod verschlungen ist. J. J. Bachofen, einer der wenigen vor Rohde, der die Bedeutung des Todesgedankens in der antiken Welt erkannt hat und ihrem religiösen Todessymbol nachgegangen ist, spricht einmal von den Völkern — er meint die Lykier —, bei denen besonders eine „Hingabe an die düstere Seite des Daseins“ sich offenbart, die den Todesgedanken vor allen anderen denken und „ein für die Todesseite alles Lebens vorzugsweise entwickeltes

¹⁾ Für die philosophische Seite sei verwiesen auf die Arbeiten von Simmel, dann auf H. Scholz, *Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem*, Berlin 1920, Kap. 1, S. 7–33: *Zur Metaphysik des Todes*. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1922², S. 259–270; M. Maeterlinck, *Vom Tode*, Jena 1913, S. 1–15; K. L. Schleich, *Das Problem des Todes*, Berlin 1920. G. v. Mutius, *Der Tod als Schlüssel zum dritten Reich*, Preuß. Jb. 183 (1921) S. 21–40. M. Scheler, *Die Idee des Todes und des Fortlebens*, Leipzig 1914; Zur Bensen, *Zwischen Leben und Tod. Zur Psychologie der letzten Stunde*, Düsseldorf 1927. Auch F. K. Feigl, *Tod und Unsterblichkeit im Geistesleben der Menschheit*, Essen 1926. Daß die moderne Lebensphilosophie seit Nietzsche und Bergson auch die Bedeutung des Todes, die tiefinnere Einheit von Leben und Tod herausarbeitet, darauf sei nur hingewiesen. Wie die Gegenseite das aufnimmt, dafür sind die Ausführungen von H. Rickert, *Philosophie des Lebens*, Tübingen 1920 deutlicher und typischer Beleg. H. Friedmann, *Die Welt der Formen*, Berlin 1925, S. 496.

Gefühl besitzen“¹⁾. Und Fichte deutet am Anfang der 7. Rede an die deutsche Nation auf eine Lebensansicht, die notwendig an den Tod als das Ursprüngliche und Letzte, den Grundquell aller Dinge und mit ihnen des Lebens glaube. Fichte wandte sich gegen solchen Glauben an den Tod und nannte ihn in diesem besonderen, zweckbestimmten Fall, in dem Augenblick der tiefen Not und im Gegensatz zu einem ursprünglich lebendigen Volke Ausländerei. Es war das romantisch-irrationale Verhältnis zum Tode, das er damit traf, jene „Sympathie mit dem Tode“, jene „aristokratische Todesverbundenheit“, gegen die auch Thomas Mann kämpft. Es ist nicht so, daß solche seelische Haltung nicht auch das Leben hinter dem Tode gesehen hätte; im Gegenteil, gerade Zeiten tiefen Vergänglichkeitsgefühls, immanenten Todesbewußtseins sehnen sich nach diesem anderen höheren, absoluten Leben, und darum ersehnen und reifen sie auch den Tod als den Erlöser zum Wesentlichen. Ihr Todeswille ist im letzten doch ein Lebenswille, ein Wille zur Erhöhung und Lebenssteigerung, zur Erfüllung und Verwirklichung ihres Wesens, dessen, was ihnen als Höchstes vorschwebt: nur daß hier eben Entselbstung, Selbstaufgabe zur notwendigen inneren Form der Selbstverwirklichung wird. Aber bei den Lebenskräftigen und Diesseitigen, die den Tod als das unverbundene Wesen an sich heranzwingen und sich anverwandeln, ist der Tod darum Wesenssteigerung, weil er das Leben im Diesseits tiefer und fester verstehen lehrt, weil hier der Mensch gegen die lebensfeindliche, gewalttätige Macht zu kämpfen hat, sich bewähren und ganz das werden muß, was er werden soll: Persönlichkeit, die ihm der Tod streitig machen will. Selbstverwirklichung ist

¹⁾ J. J. Bachofen, *Das lykische Volk*, ed. M. Schröter, Leipzig 1924, S. 31–34, 36, 65, 83. *Oknos der Seilflechter* (aus der Gräbersymbolik), München 1923, S. 86; 84, 86, 94f.; 100. *Mutterrecht*, Stuttgart 1861, S. 4, 121, 215, 221, 276 u. ö. Eintlg. S. IX, XV, XVII. — *Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie auf den Grabmälern des Altertums*, Basel 1867, S. 10, 12f.; 14. — Vgl. C. A. Bernoulli, *Bachofen als Religionsforscher*, Leipzig 1924, S. 16ff.; 47ff.; ders.: *J. J. Bachofen und das Natursymbol*, Basel 1924, S. 3, 98f., 218, 297ff.; 517, 554. A. Bäumler, Eintlg. zu: *Mythus vom Orient und Okzident*, München 1926, S. 187f.; 200, 203ff., 212f.; 225, 231, 254, 280. Vgl. auch E. Howald, *Der Kampf um Creuzers Symbolik*, Tübingen 1926. Interessant die Ausführungen von Th. Mann, *Pariser Rechenschaft*, Berlin 1926, S. 58ff.

hier Behauptung und Gestaltung der Persönlichkeit, und auch da entzündet sich am Tode die Lebenskraft, auch da formt der Tod das Leben, aber im anderen Sinne, so wie es Luther meint, wenn er sagt, der Tod sei geschaffen, daß man den Glauben wetze und immer vollkommlicher werde. Hier wird überall der Tod nicht Gabe, sondern Aufgabe und Prüfstein. Aber hier und dort ist in vergeistigtem Sinne Tod der Kunstgriff, viel Leben zu haben, in beiden wächst aus dem Tod das Leben und offenbart sich die schicksalsmäßige, metaphysische Einheit von Leben und Tod.

Das ist eben das Höchste für alle Zeiten, mögen sie von noch so verschieden geartetem Lebensgefühl durchwaltet sein, den Tod als ein Irdisches zu überwinden und sich zum Ewigen und Unsichtbaren zu erheben, das Leben auch im Tode zu sehen. Denn der Todesgedanke ist zugleich der Gedanke des Lebens, und wo der Mensch vom Tod spricht, da spricht er auch immer unbewußt vom Leben, da schwingt auch das Lebensbewußtsein mit. In diesem Sinne bedeutet das Todesproblem letztlich den Kampf um das Humanitätsideal im tiefsten und weitesten Sinne dieses Worts, Humanität als jene geistig-sittliche Haltung, die das Ganze des Seins, Leben und Tod in sich aufgenommen hat. Mit dem Menschen aber wandelt sich sein Humanitätsideal, sein Lebensbegriff und also auch sein Todesbild. Denn das ist die dritte Überzeugung, auf der sich diese Arbeit aufbaut, die Anschauung Burckhardts: „Das Wesen der Geschichte ist die Wandlung“. Der Kern des Menschen bleibt immer derselbe, der Geist hat Wandelbarkeit, aber nicht Vergänglichkeit und Entwicklung. Geschichte ist Gestaltwandel des Menschen und erst recht in diesem besonderen Fall des Todesgedankens.

Bewahrt sei die durchgehende Hauptmelodie einer Zeit, die das Wesen dieser Zeit geeignet ist zu offenbaren. Denn es muß gelingen, in allen einzelnen Zeugnissen das Gemeinsame, die „Problemeinheit“ zu finden und zu deuten, weil alle aus einem gemeinsamen Lebensgrund herausgewachsen sind. Es ist, als ob sich viele einzelne Stimmen zum Chor zusammenschließen; jede Stimme hat nur Wert innerhalb dieser Gesamtheit, empfängt Sinn und Leben aus der Gesamtheit und hilft diese wieder verstärken. Die Einzelnen sind Vertreter eines Ganzen, und so sei auch ausdrücklich betont: wenn im Folgenden über die Grenzen

des literarischen Deutschland hinausgegriffen wird, wenn auch über die Grenzen der Dichtung in das Gebiet der Philosophie und der Kunst die Blicke geworfen werden, dann nur darum, um das schon Gewonnene zu bestätigen und zu festigen, um den Chor gleichsam zu verstärken und so das Wesen der Zeit schärfer zu erfassen. Mit Absicht beschränkt sich diese Arbeit auf den Todesgedanken und berührt nur dort auch die Frage der Unsterblichkeit und der Wiedergeburt¹⁾, wo die Richtung einer Zeit dahin drängt. Man hat der Geschichte des Todesgedankens nicht allzuviel Beachtung gewidmet, während Totenritus und Totenkult seit jeher von Religionswissenschaft und Volkskunde genau durchforscht wurden²⁾. Nur die klassische

¹⁾ Es gibt keine große und ausführliche geschichtliche Darstellung des Unsterblichkeitsproblems in der Philosophie (auch nicht des Todesproblems). L. Schneider, Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker, Regensburg 1870, ist eine sehr stoffreiche, aber kritiklose Kompilation. Dafür die knappe, gedankenscharfe Schrift von C. Stange, Die Unsterblichkeit der Seele, Gütersloh 1925, systematisch und historisch zugleich. Auch C. Clemen, Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit, Leipzig 1920, doch mehr religionswissenschaftlich eingestellt. — Als erster Überblick dient Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe III², Leipzig 1910, Tod S. 1511—1513, Unsterblichkeit S. 1584 bis 1593. Die Einzelliteratur an den entsprechenden Stellen: bes. Kap. 3, S. 71, Anm. 1.

²⁾ H. Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur, Jena 1921, S. 18—60 Primitiver Totenglaube. Ders.: Prolegomena über vergleichende Volkskunde und Religionsgeschichte, Jb. für historische Volkskunde I (1925), S. 19—37; bes. S. 23f.; 28, 32. Daß der Tod wirklich eine zentrale Stellung im primitiven Gemeinschaftsglauben einnimmt, erhellt auch aus F. Scherke, Über das Verhalten der Primitiven zum Tode, Langensalza 1923. Vgl. auch Clemen a. a. O., H. Kees, Totenglaube und Jenseitsvorstellung im alten Ägypten, Leipzig 1926; J. Scheftelowitz, Der Seelen- und Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament, Archiv f. Religionswissenschaft 19, S. 220 bis 232. Weiter aus der großen Literatur nur noch C. Clemen, Der gemeinindogermanische Totenkult, Neue Jahrbücher II (1926) S. 19 bis 26. Für Deutschland außer Grimm, Mythologie, S. 700—713 und Nachtrag S. 252—256 noch O. Schnebel, Der Tod in deutscher Sage und Dichtung, Berlin 1876 (belanglos), K. Freybe, Das Memento mori in deutscher Sitte usw., Gotha 1909 (im Stoff berührt sich vorliegende Arbeit öfters mit diesem Buch), E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig 1911; Fr. Lüers, Sitte und Brauch im

Altertumswissenschaft beschäftigt sich seit Lessing und Herder mit dem antiken Todesgedanken, und nach Bachofen hat besonders Rohde Dichtung und Philosophie bedeutend in den Umkreis seiner Forschung über die Todes- und Jenseitsvorstellung der Griechen einbezogen¹).

Es liegt in der Natur der Sache, daß die früheren Jahrhunderte viel mehr allein aus den Dichtungen hergeben müssen, weil dort noch keine persönlichen Zeugnisse als Quellen fließen, wie seit dem 18. Jahrhundert. Die theoretische Einheit von Leben, Lebensideal und Lebenswerk wird in der älteren Zeit überhaupt nicht und in der Neuzeit auch nur bei den wenigsten Dichtern zu finden sein, vielleicht nur bei Kleist, Hölderlin und der Günderode und in gewissem Sinn noch bei Novalis, vielleicht auch bei Schiller; nur bei ihnen wird diese Einheitlichkeit mit allerdings symbolischer Klarheit sichtbar. Für die Übrigen aber läßt sich die Aufweisung dieser Einheit wohl nie erreichen, und hier in der Darlegung des geschichtlichen Verlaufs fällt auch die Forderung fort, man müsse unterscheiden zwischen Typen des persönlichen Verhaltens und der künstlerischen Gestaltung des Todesproblems²). Wieder ist das vielleicht nur bei den schon Obengenannten möglich.

In all den verschiedenen Stimmen und Zeugnissen der Jahrhunderte wird man vielleicht eine geheimnisvolle Eintönigkeit vernehmen: sie ist begründet in der Erscheinung des Todes, der immer derselbe und ewig bleibt, zu dem die Menschen sich schließlich auf immer den gleichen Bahnen bewegen. Diese tiefste Gleichförmigkeit des Denkens und Fühlens hat etwas sehr Großartiges und Eindrucksvolles, denn sie ist nur symbolisches Bild der hehren

Menschenleben, München 1926, S. 69—161. Auch H. Siuts, Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen, Leipzig 1911.

¹) E. Rohde, *Psyche*, Tübingen 1925, dort die weitere Literatur; ebenso bei O. Waser, Artikel 'Thanatos' in Roschers *Myth. Lexikon*, Sp. 481—527. Erwähnt seien nur W. F. Otto, *Die Manen*, Berlin 1923, A. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig 1913², S. 19ff.; 63ff., das schöne Büchlein von Joh. Geffcken, *Stimmen der Griechen am Grabe*, Hamburg 1898, und nun noch die geistreichen Hypothesen von Bäumlcr a. a. O., S. 30ff.; 58f., 68, 78ff.; 84, 87. Außerdem das überblickende Kapitel 'Unsterblichkeitsglaube' bei L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, 10. Aufl. III, S. 301—330; Leipzig 1923.

²) Unger, *Literaturgeschichte als Problemgeschichte*, S. 24f.

und rätselhaften Gestalt, die dunkel und groß hinter allem Leben aufwächst, jener Majestät des Todes, die sich im Antlitz der Toten offenbart, erschütternder und tiefer als in jedem Gedanken, in jeder Dichtung¹⁾.

¹⁾ Man sehe die wundervollen Publikationen: Richard Langer, Totenmasken, Leipzig 1927; Ernst Benkard, Das ewige Antlitz, Frankfurt 1927. — A. E. Brinckmann, Spätwerke großer Meister, Frankfurt 1925, berührt sich mit dem Todesproblem. Zu nennen sind noch R. Krauß, Deutsche Trostbriefe, Stuttgart 1919, Ilse Linden, Der letzte Brief, Berlin 1919, und mit mehr feuilletonistischem Charakter Paul Wiegler, Die große Liebe. Wie sie starben, Berlin 1927.

I. Kapitel

DIE ALTGERMANISCHE ZEIT

„Heldenruhm bleibt uns,
Ob auch heute wir sterben:
Niemand sieht den Abend,
Wenn die Norne sprach.“

(Hamdirlied)

Heldisch ist die Lebensanschauung der Germanen, heldisch ihre Lebensgesinnung und -führung, und heldisch ist auch ihr Tod. So bekunden es wenigstens die Zeugnisse früh- und gesamtgermanischen Lebens, vor allem jenes Denkmal, das wie kein anderes trotz aller Überdeckungen durch seine Altertümlichkeit und rauhe Lebendigkeit Vorstellung und Bild des Frühgermanentums gibt, — die Edda. Sie muß als Ersatz dienen für die verloren gegangenen Lieder und Schriften, die unmittelbar hätten Kunde geben können von südgermanischem Wesen: nordgermanische und im Spiegelbild auch südgermanische Art leben in der Edda, so daß diese zusammen mit den isländischen Sagas — wenigstens im Großen und Ganzen — auch als Verkörperung des Altgermanischen gilt, sofern man darunter keinen zeitlichen, sondern einen Kulturbegriff versteht¹⁾.

Das Grundgesetz altgermanischer Lebensstimmung ist tragisch: das eherne Schicksal, versinnbildlicht durch die Nornen, bestimmt Dasein und Tod des Einzelnen. Die Nornen, „sie setzten Satzung, Der Menschensöhne Leben sie lenkten, Das Los der Krieger“. Gegen den allwaltenden unabänderlichen Spruch der Nornen kann keiner an: „Doch niemand wendet der Norne Spruch“ heißt es in Hildibrands Sterbelied. Einzig die dunkle letzte Macht weiß der Germane, aber nichts weiß er vom letzten Sinn und Wert seines Lebens, seines Todes: als ein Starres, Gesetztes nimmt er

¹⁾ A. Heusler, Die altgermanische Dichtung, Berlin 1924, S. 5.

beides hin. Auch über die Götter waltet das Schicksal, wie die Menschen beugen auch sie sich dem Spruch der Nornen. „Und nur ein Wissen gibt es vom Leben: das ist der Tod. Zu ihm führt am Ende das Schicksal¹⁾.“ So ist im Tiefsten frühgermanisches Lebensgefühl ein Todesgefühl: tragisch-heroische Grundstimmung herrscht in den altgermanischen Heldenliedern. Das Leben ist ein bewußter und unentwegter Gang in den Tod. Von früh an lebt im Helden der Tod als sein lebendig gefühltes, sicheres Geschick, das alles fügt; oft liest man: ihm war der Tod bestimmt. Dies Todesgefühl von Geburt an kommt nirgends stärker und einfach erhabener zum Ausdruck als im alten Hamdirlied. „Tod ist uns bestimmt, wir sterben in der Ferne.“ Aber nicht plötzlich und unvorhergesehen tritt dem Leben der Tod gegenüber, sondern als ein vertrauter, aber deshalb nicht weniger bitterer, feindlicher Gegner, als eine Macht, mit der man sich einmal zwanghaft auseinandersetzen muß — durch die willentliche Tat, nicht durch Nachdenken. Denn die Erhebung des Todes als eines tief einschneidenden Geschehnisses ins Philosophische bleibt altgermanischer Betrachtung fremd; etwas Jenseitig-Metaphysisches sieht man wohl im Tod; aber da er als das fest und unverrückbar Gegebene erscheint, hat es keinen Sinn, ihn zu deuten. Ein herber Schicksalsglaube also eignet der germanischen Weltanschauung; aber er bindet und lähmt nicht, sondern steigert das Lebensgefühl, er spornt an; es bleibt nur, sich das Schicksal heldisch zu gestalten, indem man es auf sich nimmt. Den schicksalsmäßig verhängten Zwangtod suchen die Recken in einen Freitod zu verwandeln, der einzig als Abschluß ihrem Leben zukommt: sie wollen

¹⁾ G. Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur I*, München 1918, S. 11, 396; Heusler, a. a. O. S. 147, 156ff.; 163 und R. Petsch, *Die tragische Grundstimmung des altgermanischen Heldenlieds* in: *Braune-Festschrift* 1920, S. 36–46. H. Naumann, *Frühgermanentum*, München 1926, S. 17–19. Weiteres zur allgemeinen Charakteristik bei Heusler, *Altgermanische Sittenlehre und Lebensweisheit* (in: *Germanische Wiedererstehung*, Heidelberg 1926, S. 156–204), bes. S. 193ff. Ders. *Von germanischer und deutscher Art*. *Ztschr. f. Deutschkunde* 1925, S. 750ff. Ders. *Altgerm. Religion* (1913, *Kult. d. Geg.*), S. 263f. S. Singer, *Stil und Weltanschauung der altgerm. Poesie*. *Walzel-Festschrift* 1924, S. 9–21; bes. 18f. H. de Boor, *Germanische und christliche Religiosität*, *Zeitwende* 1925, II, S. 252–266, bes. S. 264.

— im Christlichen ist ähnliches zu beobachten — den Tod als Feind vernichten und besiegen, indem sie ihn geradezu aufsuchen, bei jeder Gelegenheit herbeizwingen, um ihm so zuvorzukommen. Man trotz dem Tode, wenn man ihm denn schon nicht entrinnen kann, und sucht Herr über ihn zu werden, indem man sich in ihn stürzt. Für germanische Weltauffassung ist der Tod in letzter Hinsicht eine Frage der Tapferkeit, eine Frage heldischer Gesinnung und Lebensgestaltung. Heldentum ist erhöhtes Leben, Heldentod ist erhöhter Tod; im Tode sieht der Germane den entscheidenden Augenblick des Lebens. Im Tode — da man ihn sucht — zeigt erst der Held seine herrlichsten Kräfte, im Todeskampf erst erweist der Starke sein tiefstes Wesen und vollendet es zu reifem Heldentum. Er reckt sich hoch auf, steigt über sich selbst hinaus, und durch solche Selbstbehauptung und Selbsterhebung im Gefühl einer bis ins letzte erhöhten sittlichen und körperlichen Anstrengung wird dem Tod die Macht genommen, wird der Zwangtod zum Freitod, und das ist Gewähr auf Kriegerehre und Heldenruhm.

Denn der Ruhm, der Nachruhm, der unsterbliches Andenken sichert, ist die übermäßige Triebkraft, die zusammen mit dem Schicksalsglauben zu solch heldischer Todesgestaltung und Todesüberwindung führt. „Eins weiß ich, das ewig lebt: des Toten Tatenruhm.“ So schließt die *Hávamál*, und ähnlich klingt es im *Hamdirlied* und in dem von *Bjarki*, auch im *Beowulf*. Auf solche tathafte Todesauffassung und Todesverachtung wirkt die germanische Jenseitsvorstellung dann nur noch verstärkend ein. Sie ist ausgesprochen kriegerisch und fließt aus dem heldischen Selbstgefühl: „Das Heldentum, das diese Erde mit seinem Ruhm erfüllte, soll nicht untergehen; es ist zu wertvoll für sich selbst und für die Welt; darum muß es aufbewahrt bleiben bis zum ruhm- und folgenreichsten aller Kämpfe, — dem großen Kampf der Götter um Sein und Nichtsein¹⁾.“ Nur wer todestrotzig und heldenhaft im Kampf fällt, den führen die Walküren nach Walhall, jener herrlichen, vielhunderttorigen Götterhalle und Himmelsburg Odins, die sich allmählich in der Vorstellung der Nordgermanen besonders

¹⁾ G. Neckel, *Walhall*, Dortmund 1913, S. 68; vgl. bes. S. 27 bis 37, 65—74 Unsterblichkeit. Dazu auch F. Kauffmann, Über den germanischen Schicksalsglauben, *Ztschr. f. d. Ph.* 50 (1926), S. 361—408.

mit der großen speer- und schildgeschmückten Halle der Schlacht-toten verschmilzt. Dort zieht der „Waffentote“ als Gast ein, wird von Odin empfangen und aufgenommen in die auserwählte Schar der Einherier, der Odinshelden, die ursprünglich nur die zu Göttern erhöhten, von Odin stammenden heldischen Fürsten und himmlischen Genossen bedeuten. Ewige Freude und heldenhafte Betätigung winken dort dem Helden: so ist ihm der Tod Eingang zu einem heldisch gesteigerten Leben, das der Macht der Nornen enthoben ist bis zu Ragnarok, der Götterdämmerung. Dann ist auch er der endgültigen Vernichtung verfallen: einen zweiten Heldentod stirbt er. Die schon vom christlichen Glauben beeinflusste Völuspá freilich verheißt auch hier dann wieder Auferstehung und Erneuerung der ganzen Welt.

Die germanische Heldendichtung singt vom Leid des Lebens, das nicht erdrückt, sondern erhebt, das „erhaben“ macht; denn es ist „Durchbruch zu neuem, höherem Werte“. Sie berichtet in den Totenklagen, die Jordanes und der Beowulf erwähnen, von kampferefülltem Leben, von solcher Todesgesinnung, die das Leben krönt, vom Freitod des Helden: Rache oder heldisches Sterben, Todesszenen, darin gipfeln die meisten Lieder dieser Herrenkunst¹⁾. Und dabei handelt es sich nicht um Schuld oder Nichtschuld des Einzelnen, der zugrunde geht; es gibt keine tragische Schuld im Sinne einer moralischen Weltordnung.

Nicht aus der Betrachtung und Abwertung der Todeserwägungen — sie fehlen fast ganz — muß und kann man das Todesgefühl, die tragische Lebensstimmung des altgermanischen Helden-tums ergründen, sondern aus der Tat heraus, aus der „Stellung“ im wahrsten Sinne des Wortes, die der Einzelne zum Tode einnimmt. Diese Menschen reden nicht, — sie tun. Ihr Tod selbst offenbart ihr Todesgefühl, gerade im Gegensatz zu späteren Zeiten, deren Todesgefühl nicht aus der Tat, sondern aus dem Wort zu erfassen ist. Denn mehr als je gibt im Frühgermanentum das Leben Anlaß zu gewaltsamem Ende. „Es sind Menschen, deren Wille eine ungeheure Macht ist. Ihr Ich ist wie ein Granitblock: man kann ihn zerspalten oder zerschmettern, aber nicht biegen. Der Inhalt der Dichtung ist nun, wie diese harten Willen zusammenstoßen, wie sie bei dem Stoße Funken sprühen und einander zer-

¹⁾ Heusler a. a. O., S. 156 ff.

schmettern durch ihre Schwere. Es sind Menschen, denen wenig daran liegt, das Leben zu erhalten, die sich aber gewisse Ziele gesteckt haben und alles daran wagen wollen, die Linie innezuhalten, die sie sich vorgezeichnet haben. Deshalb kommt es zu Zusammenstößen, wenn diese Lebenslinien einander schneiden; ein jeder ist unerbittlich in seinem Anspruch, die eigne Absicht durchzuführen; davon abzusehen oder zur Seite zu weichen, ist für diese Menschen undenkbar. Deshalb muß der Zusammenstoß erfolgen, und der Bruch, den der Anspruch eines jeden erleidet, ist unheilbar¹⁾." Im Kampf wird die Sache ausgetragen, einer muß weichen oder beide: im Tode. Das verlangt kriegerisches Ehrgefühl und der Heldenstil mit seiner „rechtwinkligen Wucht“.

Todestrotz, Todeswille und Todesentschlossenheit leben in den Helden, und da sie nun seit langem um ihren heldischen Tod als dem einzig gemäßen Ende ihres Lebens wissen, da sie gleichsam in ihrem Leben den „Todesweg“ bewußt und willentlich geschritten sind, so ertragen sie den Tod auch lachend. Immer wieder wird als höchster Ruhm des Helden hervorgehoben, lachend und hochhochgemut habe er den Tod ertragen. Ragnars Sterbelied schließt so; und die beiden Atlilieder, das alte und das grönländische, deren Inhalt am Dunkelsten von Schicksal und Todesgewißheit überschattet ist, berichten von Högni, wie er den Tod ertrug. „Da lachte Högni Als zum Herzen sie schnitten Dem kühnen Kampfbaum“; und „lachend erwart ich's: Du wirst fest mich finden“. Gunnar schlägt im Schlangenhof hochgemut mit der Hand die Harfe, todverachtend. Im Bjarkilied heißt es: „Hinsank nun Hrolf Der Hochgemute, Frodis Enkel, Mit fröhlichem Lächeln.“ „Den Todesstreich lachend Der Tapfere empfing.“ „Das soll im Volk Sage künden, Daß lachend Half Aus dem Leben schied.“ Denn sie wissen im Todeskampf: „Heut Abend sind wir Odins Gäste²⁾.“ Der Tod, aber auch Walhalla und edler Nachruhm sind ihnen sicher. Man sieht, Höhepunkt des heldischen Lebens ist hier der Tod als besiegelnde Tat. In dieser hat man den Geist der Zeit; durch sie deutet sich auch zugleich das Leben, und man erkennt, welchen Wert man ihm zumaß.

¹⁾ A. Olrik, Nordisches Geistesleben, deutsch von W. Ranisch, Heidelberg 1908, S. 46.

²⁾ Edda I, Heldendichtung. Übertragen von F. Genzmer, Jena 1920, S. 46, 78, 181, 183f., 197, 216; Hagbardlied bei Olrik, S. 178ff.

Wie es in der altnordischen und altenglischen Helden-dichtung (Finnsburglied) steht, so auch in den spärlichen Resten deutscher Heldenlieder: auch hier wird man vergeblich nach lehrhaften Erwägungen über Tod und Sterben suchen; auch hier lebt das Todesgefühl sichtbar und stark in den tragisch erfüllten Geschehnissen selbst mit ihrer schicksalhaft herben Größe und läßt keinen Zweifel über die Lebensstimmung der Menschen, die da handelnd auftreten. Nur muß man sich eines stets bewußt halten: in diesen Zeugnissen heldischer Großtaten darf man nicht das Lebensgefühl der Zeit suchen, aus der die letzterhaltenen Fassungen dieser Lieder stammen; sie sagen nur beschränkt aus über das Lebensgefühl dieses Raumes, mag auch die Lebenshaltung im Äußerlichsten sich darin widerspiegeln. Vor allem gilt dies für das Nibelungenlied: die höfische Verfeinerung, die „neuhöfische Zartheit“ der hochmittelalterlichen Stauferzeit, die „ritterliche Verklärung der Reckenwelt“, die der letzte Dichter erstrebte, können im tiefsten Grunde nichts an dem innersten seelischen Kern der Sage und des Liedes, an dem großartigen Völkerwanderungsstil mit seiner heldisch-gegenchristlichen Gesinnung ändern.

Das gilt schon vom Hildebrandslied: hier ist die höfische Verfeinerung, die Verchristlichung noch nicht so weit vorge-schritten. Wenn auch keine rein heidnische Anschauung, so lebt doch ganz unverkennbar darin heidnisch-heldische, rauhe, urtümliche Lebensstimmung von durchaus germanischem Gepräge. Daß der Christengott der „waltant got“ genannt wird, will wenig besagen: es ist eine belanglose Äußerlichkeit, wie später noch oft in der deutschen Heldendichtung. „Altheldische Kraft“, leidvolles tragisches Geschehen, germanisch-pessimistischer Schicksalsglaube leben im Lied, und wenn ungenannt, dann um so stärker zwischen den Zeilen. Unerbittliches Geschick waltet: im bitteren, notvollen Schwertgang wird der Vater den Sohn töten; Todverachtung und Todwille, aber auch heldische Ehrliche beseelen beide im trotzigen Zweikampf.

Das Nibelungenlied, die Nibelungennot, atmet im zweiten Teil, den gleichen heldischen Geist: auch hier endet der Todes-wille, der den Zwangtod zum Freitod erhebt, das Ganze. Man spürt wohl in manchen Zügen die allgemeine Erweichung des Tragischen gegenüber den ältesten Stufen altgermanischer Dichtung; es fehlen nicht lyrisch - pathetische Augenblicke,

empfindsame Stimmungen, wie sie sich schon in den alt-nordischen Rückblick- und Sterbeliedern und den altenglischen Elegien, auch im Beowulf, finden¹⁾. Trotzdem weht einen gerade in den letzten Szenen noch die „Eisesluft“ der Völkerwanderung an. In den rund 2400 Strophen des ganzen Liedes steht keine einzige Betrachtung über den Tod: und trotzdem lebt in ihnen Todesgefühl von größter Eindringlichkeit. Der zweite Teil, das Burgundenlied mit dem Vernichtungskampf, zeugt davon: sie alle, die an Etzels Hof fahren, wissen, wie die Helden des eddischen Lieds, daß sie den Todesweg reiten; sie sind in grimmigem Mut zum Ende entschlossen, nachdem Hagen es gesagt hat: „Wir enkomen nimmer widere in der Burgonden lant.“ Die Szene mit dem Schiff erhärtet es: „Hagene ez sluoc zu stucken und warf ez an die fluot.“ Im Atlilied ließ dieser Zug noch unmittelbarer den grimmigen Todestrotz spüren. Am Schluß der 35. aventure — die Erzählung ist schon mitten drinnen im tosenden Kampf — sagt der Dichter: „ich waene des, daz hete der tót ûf si gesworn“. Sie sind todgeweiht, die Helden fühlen es selbst: „wir müesen doch ersterben“, sprach dô Giselher. — „uns enscheidet niemen von ritterlicher wer“ (2106, 1). Sie haben den Tod gekürt. „Hie belibet niemen wan der doh sterben sol²⁾.“ Das ist die Stimmung des heldischen Todeskampfes, der „Zug zum Unbedingten“.

Grimm ist der Tod: das ist der ständige Beiname in den Volksepen; oder der bittere, bitterliche, scharfe, schwertgrimme; darin erschöpft sich das in Worte tretende Verhältnis zum Tod. Aber es besagt alles und allein an solchen Beinamen, aus einer Onomasiologie des Todes, läßt sich die Geschichte des Todesgefühls einer Zeit und deren Stellung zum Tode ablesen: hier ist es ein heldisches, kämpferisches, trotziges Verhältnis. All die edlen Burgunden „habent den tót an der hant“, und im Vernichtungskampf tun sie sich „einander den grimmen tót“. Dieser Zeit und

¹⁾ Heusler, *Altgerm. Dichtung*, S. 174ff. — Auch G. Ehrismann, *Zum germanischen Frühchristentum* PBB. 35 (1909), S. 230ff. Die Zeugnisse, die J. Grimm in der *Mythologie* I⁴ (Berlin 1875), S. 120, 700 als Belege für die heidnische, altgermanische Auffassung des Sterbens als eines Heimkehrens zum Vater sammelt, stammen alle aus christlich beeinflussten und von Priestern verfaßten Dichtungen (Caedmon, Beowulf).

²⁾ Str. 2132, 3. Dazu F. Vogt, *Französischer und deutscher Nationalgeist* usw., Marburg 1922, S. 8ff.; 17.

noch dem ganzen Mittelalter ist der Tod eine Macht, eine lebendig gedachte, mythische Gestalt, der Herr Tod, dem man wirklich gegenübertritt:

„dô rang er mit dem tôde: unlange tet er daz,
want des tôdes wâfen ie ze sêre sneit.“ (998, 2.)

Der Tod kommt zum Recken, ihm „nâhte der tôt.“ So heißt es auch (2224, 3): „Der Tôt der suochte sêre dâ sîn gesinde was.“ und (2226, 1): „Der Tôt uns sêre roubet, sprach Gîselher daz kint.“

Man hat das Christliche im Nibelungenlied ausführlich gesammelt und geordnet: aber es bleibt zumeist ohne Tiefe, dem innersten Gehalt unverbunden und beschränkt sich auf das Formelhaft-Alltägliche; christliche Gesinnung erfüllt im Tiefsten nicht das Lied. „Grundheidnisch“ mutete es Goethe an. Verschiedene deutliche Stufen der Weltanschauung, der Gesittung, der Ethik hat man im Nibelungenlied herausgeschält: Heldenstil aus der Völkerwanderungszeit und Ritterstil aus der Stauferzeit schichten sich, und Rüedeger steht so seiner ganzen geistig-sittlichen Haltung nach auf der Stufe christlich-höfischer Ritterethik. In ihrer vorbildhaft typischen Geschlossenheit darf man diese Gestalt als eine Ausnahme betrachten. Die Verchristlichung bleibt sonst oberflächlich, das Christentum des Nibelungenlieds ist eine Äußerlichkeit, eine „Anstandsform“. Nichts von Gottesfurcht, von Lebensangst. „Wenige der Nationalepen sind so gleichgültig gegen den Glauben wie die Nibelungen.“ „Keiner der Helden stirbt mit einem Aufblick zur Gottheit, einem Gedanken an sein Seelenheil¹⁾.“ Germanische Kriegerethik schaut überall unter christlichem Gewande hervor.

Nirgends kommt das heidnisch-germanische Lebensgefühl stärker zur Geltung als bei Wolfhart. Der junge, kampfkühne Degen, von Giselher erschlagen, ruft sterbend, man solle nicht um ihn klagen:

„daz ist âne nôt.

vor eines küneges handen lig' ich hie hêrlîchen tôt²⁾.“

¹⁾ A. Heusler, Nibelungensage und Nibelungenlied. Dortmund 1923², S. 124ff.; weiter S. 118ff.; 136, 138. — F. Neumann, Schichten der Ethik im Nibelungenlied, Mogk-Festschrift, Halle 1924, S. 119—145. G. Neckel, Christliche Kriegerethik. Z. f. d. A. 58 (1921), S. 233—238. Die äußeren christlichen Elemente im Nibelungenlied sammelt A. E. Schönbach, Das Christentum in der altdeutschen Heldendichtung, Graz 1897, S. 69ff.

²⁾ Str. 2302. Man kann gegen die Verwendung gerade dieser Stelle methodische Bedenken erheben, denn sie stammt, wie die ganze

Der herrliche Tod im Kampf, der die Heldenehre bewahrt und ruhmvolles Gedenken sichert, das ist der höchste Augenblick des germanischen Recken, das ist seine Todverklärung.

Altgermanische Ethik wandelt sich den Tod an, der vom tragisch unabwendbaren Geschick gesetzt ist; ja, das ganze Leben des Helden zielt geradezu auf den Tod als würdigen Schluß hin; die Frage des Todes wird zur Frage des Lebens überhaupt. Denn hier geht es ums Ganze: nur durch den Tod kann der kühn trotzbende Held er selbst werden und zur Vollendung kommen. So macht er aus seinem Schicksal die Tat. Am Tod entspannen sich die Kräfte. Der Tod wird harter, läuternder Prüfstein, er verklärt, verherrlicht das Heldentum, bringt Selbstverwirklichung und Selbstdauer über das Ende hinaus. Wille zum Tod und zum Ruhm verschmelzen ineinander. Aus dem Tod wächst Lebenserhöhung, und solch erhabenes Gefühl will ja auch das Heldenlied bei seinen Zuhörern erreichen.

Die altgermanische Heldendichtung ist ein einziger Hochgesang auf den siegenden Untergang; dazu „gehört eine Stimmung, ernst, von dunklen Ahnungen durchzittert, doch nicht in Trauer ergeben, sondern von Bewunderung der Heldengröße gestrafft“¹⁾. Das ist der Kern: heldisches Hochgefühl, Lebenserhöhung durch heldischen Freitod.

Wolfhartepisode, vom letzten höfischen Dichter (um 1200), ist also, um mit H. Naumann zu reden, jüngere Erfindung im Heldenroman; eine „Figur jüngster Schicht“, sagt Heusler (S. 144, 211ff.; 215, 275). Aber sie ist altes Sagengut, denn die Thidrekssaga kennt sie, Heusler S. 160. Das schließt aber nun nicht aus, daß dieser letzte Dichter, so sehr er sonst die Verfeinerung bringt, Geist, Ton und Stimmung des alten Heldenstils getroffen hat. Heusler charakterisiert ihn S. 100ff. und hebt als sein Persönlichstes hervor die „Seelenverwandtschaft mit der Heldensage“. „Deren tiefste Saite fand in ihm einen Widerhall...“ Auch Naumann legt nun, wie Vogt a. a. O. und Fr. Panzer (Deutsche Heldensage und deutsche Art, 1925, S. 69) den Finger auf diese Verse, die ganz im Geiste alter Gesinnung gedichtet sind. Ztschr. f. Deutschkunde 1927, S. 17; ebd. 1926, S. 22—34.

¹⁾ Heusler, Altgerm. Dichtung, S. 158.

II. Kapitel

DIE GRUNDLAGEN DES CHRISTLICHEN TODESGEDANKENS

Omnino nihil tempus vitae
huiusquam cursus ad mortem.
Augustinus

Um über Sinn und Wesen hochmittelalterlicher Todesanschauung und hochmittelalterlichen Todesgefühls etwas aussagen zu können, ist es notwendig, in kurzen Zügen wenigstens den Grundlagen dieses Todesgedankens nachzugehen. Sie ruhen in der Bibel, vor allem im Neuen Testament. Die Todesauffassung, die mit dem Christentum in Erscheinung tritt, ist zutiefst bedingt durch den Opfertod Christi und seine Erlösung der Menschheit, durch eine neue Unsterblichkeitslehre, durch eine Abschätzung und Verneinung der Welt. Seit alters war der Tod den Menschen ein furchtbares Rätsel; und dort, wo der Eigensinn des Lebens nicht nur bedroht, sondern vernichtet ist, wo nun auch das Leben zur Frage und zum Rätsel wird, — dort vertieft sich nur noch sein Geheimnis, sein Schatten wächst noch an: denn der Gedanke des Lebens und der des Todes hängen voneinander ab, bedingen sich wechselseitig und bilden eine unlösliche Einheit.

Im Christentum tritt der Tod in neue metaphysische Beleuchtung: er wird — zunächst und ideal — Eingang und Vermittler zu dem durch Christi Opfertod gesicherten ewigen Leben, zur Seligkeit; zugleich aber — darin ruht das Neue, unheimlich Erschütternde und ganz Unantike — ist der Tod in gleicher Stärke Eingang zum Entgegengesetzten, zur ewigen Verdammnis, zur Hölle. Die Zweiheit, das Doppelgesicht des Todes wird zum ersten Mal deutlich.

„Der Tod ist der Sünde Sold“: das ist unverrückbare Überzeugung erst seit dem Christentum, seit Paulus und Augustin.

Im Alten Testament kann man kaum etwas anführen, das diese richterliche Bedeutung des Todes erhärten würde; den Tod als Folge der Sünde erfaßt zu haben, ist das Werk des Paulus: er bestimmt für ein Jahrtausend grundlegend den Todesgedanken der Menschheit in seiner ganzen Grausamkeit. Röm. 5, 12 steht das wichtige, auf Adam sich beziehende Wort: „Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.“ Und Röm. 6, 23: „Stipendia enim peccati: Mors; gratia autem Dei: Vita aeterna, in Christo Jesu Domino nostro.“ So werden Tod und Sünde in engsten Zusammenhang gebracht, aber gleichermaßen auch durch den Opfertod Christi wieder aufgehoben¹⁾. Denn die Erlösung vom Tod ist abhängig von der Sündenerlösung: diese ist die Bedingung. Die Sünde also ist in ihrer Nachwirkung gewaltig betont, und Augustinus, selbst von einem fast übermächtigen Sündengefühl gepeinigt und getrieben, verschärft dann schroff diese tiefe Bedeutung der Sünde; er eigentlich verleiht dem an sich schon furchtbaren Begriff der Erbsünde, der völligen Unfähigkeit des Menschen zum Guten, — bei Tertullian, Hilarius und Ambrosius taucht er schon auf, — das Gepräge des Grausamen und Niederschmetternden. Bei solch enger Verbindung von Sünde und Tod und nun auch von Erbsünde und Erbtod mußte die Vorstellung des Todes mit seiner Strafbedeutung ebenfalls zum unheimlich Lastenden aufwachsen. Diese moraltheologische und metaphysische Ausdeutung und Ausgestaltung des von Paulus geformten Todesgedankens ist so im letzten ein Werk Augustins, des Mannes, der im Bruch zweier Zeitalter steht, an der Schwelle von Antike und Mittelalter und der nun, fast sinnbildlich, das heitere Todesbild des Altertums durch ein düsteres im Bewußtsein der Menschheit verdrängt. Er vor allem gibt dem Todesproblem die feste dogmatische Form, die für die späteren Zeiten verbindlich ist, bis hin zu Thomas von Aquino; aber auch dieser bringt nur unwesentliche Änderungen, nur feinere Unterscheidungen, nichts grundlegend Neues, auch er kann die Härte dieses Todesgedankens nicht mildern.

In der Schrift *‘De Civitate Dei’*, im 13. Buch, legt Augustin den Grund; er knüpft an Paulus an: der Tod ist der Sünde Sold.

¹⁾ Vgl. jetzt nachträglich J. Freundorfer, *Erbsünde und Tod beim Apostel Paulus*, Münster 1927, S. 18ff.; 139ff.

Seiner Natur nach war der Mensch dazu befähigt, nicht sterben zu können (*posse non mori*): ein Gnadengeschenk Gottes, das ewige Unsterblichkeit in sich schloß, wurde ihm damit zuteil. Durch die Dazwischenkunft der Sünde aber, seit Adams Fall, ist die Menschheit dieser Gnade verlustig gegangen: unbedingte Sterblichkeit ist ihr gewiß (*non posse non mori*). Mit der Erbsünde verschlingt sich der Erbtod, die Todesverfallenheit unlöslich: von beiden kann der sündige Mensch nur durch Christus erlöst werden. Aber der Tod naht dem Menschen nicht als Naturgesetz, wie das etwa der Pelagianismus behauptet, — der leibliche Tod sei die physisch natürliche Folge des menschlichen Wesens überhaupt, — sondern einzig und allein als göttlich geordnete Strafe für die Sünde des Ungehorsams: und zwar der Tod in beiden Gestalten, als *mors corporalis* und *mors aeterna*. Augustinus — und darin folgt ihm die ganze abendländische Kirche, auch die protestantische — unterscheidet vier Arten des Todes, die alle richterliches Gepräge an sich tragen: zunächst den Tod des Leibes (*mors corporis*), dann den Tod der Seele (*mors animae*), wenn diese nach dem leiblichen Tod als zeitliche Strafe sich von Gott trennt (XIII, 2). Diese beiden Todesstrafen treffen auch die Gerechten, die *iusti*; ihnen aber bietet der Tod Gelegenheit zum Verdienst, er wird ihnen Eingang zum ewigen Leben: „*Tantum Deus fidei praestitit gratiam, ut mors, quam vitae constat esse contrariam, instrumentum fieret, per quod transiretur ad vitam*“ (XIII, 4)¹). Ihnen wird die Erlösung durch den Gottessohn zuteil; im ewigen Leben vereinigen sich wiederum der sterbliche Leib mit der nur zeitlich Gott entrückten Seele. Die dritte und vierte Todesart aber eignet allein den Ungerechten; die dritte ist der ewige Tod (*mors aeterna*),

¹) Die schon bei Augustin und namentlich beim Pseudo-Aeropagiten vorhandene Ansicht, daß auch die *materia informis* Anteil habe am Schönen und daß das Böse, das Übel von Gott zugelassen sei, um die Schönheit des Guten heller erstrahlen zu lassen, wird nach Andeutungen bei Augustin ausdrücklich auch auf die Erscheinung des Todes angewendet, besonders von Dionysius dem Karthäuser: „*mors in quantum est instrumentum virtutis, pertinet ad decorem . . . Mors vero peccatorum quamvis sit pessima eis, bona tamen et pulchra est ad declarationem divinae iustitiae.*“ *De venustate mundi et pulchritudine Dei*, Art. VIII, IX; *Opera omnia* tom. 34 (1907), S. 233ff. Vgl. auch M. Grabmann, *Des Ulrich Engelberti von Straßburg Abhandlung De pulchro*, München 1926, S. 51—54.

der dem Sünder im jüngsten Gericht verhängt wird; ewige Höllenpein, welche die mit dem Leib wiedervereinigte Seele als ewige Strafe erdulden muß; es ist der qualvolle Aufenthalt im Inferno, den sich das ganze Mittelalter mit den grausigsten Farben ausmalte. Solcher Tod bedroht am Schrecklichsten mit ewiger Vernichtung das Heil der Seele, und vor ewigem Tod die Seele zu bewahren, darin gipfeln inbrünstig all die leidenschaftlichen und demutsvoll verzweifelten Bitten der geängstigten Gemüter; durch diese Gefahr wird besonders das mittelalterliche Todesgefühl im Innersten bestimmt. Es ist das jener Tod, von dem schon die Apokalypse spricht: *δεύτερος θάνατος*. „Et infernus et mors missi sunt in stagnum ignis; haec est mors secunda“ (Ap. 20, 14) und „Beatus et sanctus, qui habet partem in resurrectione prima; in hic secunda mors non habet potestatem“ (Ap. 20, 6; vgl. 2, 11; 21, 8). Gott hat, wie Augustin XIII, 12 ausdrücklich betont, den Menschen alle drei Arten des Todes angedroht. Als vierte Todesart schließlich kennt Augustin den geistlichen Tod: die völlige Scheidung der Seele von Gott schon vor dem leiblichen Tod; auch sie hat die ewige Pein zur Folge. Vom summum bonum, wie es Augustin versteht, von der Gottschau, der visio Dei, sind diese unglücklichen Seelen ausgeschlossen; von der amor Dei haben sie sich abgewendet zur amor sui. Im 14. Buch schildert sodann Augustin, wie die Herrschaft des Todes sich über die ganze Welt ausdehnt. Durch den Sündenfall entstehen im Menschengeschlecht die beiden Staaten, die civitas coelestis (Dei) und die civitas terrena (mundi). Die einen leben „secundum carnem“, die anderen „secundum spiritum“. „Tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana, etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa. Mortis autem regnum in homines usque adeo dominatum est, ut omnes in secundam quoque mortem, cuius nullus est finis, poena debita praecipites ageret, nisi inde quosdam indebita Dei gratia liberaret“ (XIV, 1)¹.

¹) Augustinus (Corp. script. eccl. lat. 40), I, L. XIII, 2, 3–15; 40, II, L. XIV, 1. — Dazu K. Holl, Augustins innere Entwicklung, Berlin 1923, S. 19ff., 23, 24ff.; 38, 45. R. Reitzenstein, Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch in: Vorträge d. Bibl. Warburg II, 1924, S. 28–56; bes. S. 36. Zum Dogmatischen Harnack, Dogmengeschichte I ⁴, 539, 563; II, 137ff.; 146ff.; 471, 480; III 212ff. (Augustin 343 A. 3).

Dieses Tod- und Sündensystem baut Augustinus seiner Kultur-ethik ein, die nun die Grundlage für den gewaltigen Bau der mittelalterlichen christlichen Ethik bildet, den Thomas von Aquino errichtet. Eingehend untersucht dieser in der *Summa theologiae* „*utrum mors et alii corporales defectus sint effectus peccati*“ und stellt die Gegensätze wie immer ausgleichend fest, sie seien nicht „*effectus*“, sondern „*poena*“. Die Strafbedeutung des Todes also wird betont und muß betont werden. „*Mors, et omnes defectus corporales consequentes, sunt quaedam poenae originalis peccati. Etquamvis huiusmodi defectus non sint intenti a peccant, sunt tamen ordinati secundum iustitiam Dei punientis*¹⁾.“ In verschiedenen Konzilien, zuletzt im Tridentinum, war dann gegenüber den Pelagianern ausdrücklich der Lehrsatz aufgestellt worden: „*Mors corporis poena peccati est*“²⁾.

Das war die eigentlich dogmatisch-katechetische, jüngere Reihe, die sich durch die ganze Patrologie und Scholastik hinzieht. Neben diese tritt eine andere geistige, viel ältere Reihe, die sich zunächst unmittelbar mit dem Sinn des Todes beschäftigt und ihn als ein Naturgegebenes hinnimmt. Sie bringt zum Ausdruck das alle Zeiten und Menschen erfüllende Empfinden von der Vergänglichkeit, der Todhaftigkeit des Irdischen und Menschlichen; in ihr kann man das eigentliche Todesgefühl einzelner Zeiten und Menschen spürbar erfassen; von hier aus dringt man tiefer. Diese Reihe wird lebendig überall dort, wo Menschen bangen, auch in der Antike, die noch nicht im Tode die Strafe sah. Aber erst dann, als die griechische Antike überreif wird, taucht auch „unter dem Volke Homers der lebensfeindliche Gedanke“ auf, da drängt sich auch dem grüblerisch-zweifelnden griechischen Geiste die ewige Frage auf, und zuerst spricht sie bezeichnend Euripides aus: „Wer weiß denn, ob das Leben nicht ein Sterben ist, und, was wir sterben nennen, drunten Leben heißt.“ Und Plato ist es ja dann, der das durch die ganze Spätantike, durch das ganze Mittelalter

¹⁾ *Summa* II, 1; *Quaest.* 85 art. 5f. Vgl. Harnack a. a. O. III, 641 Anm. — Für das Einzelne die Übersicht bei L. Schütz, *Thomas-Lexikon*, Paderborn 1895², S. 492ff. Auch Freundörffer a. a. O., S. 153ff.

²⁾ Harnack a. a. O. III, 183, Konzil von 418 und S. 713ff. Tridentinum; Freundorfer a. a. O., S. 106ff. — Aus der Patrologie die reiche Stellenlese, die Migne im 3. Indexband (220) Sp. 197—200 gibt: *Mortis natura, causae et effectus*.

hin hallende Wort sagt: das Ziel des wahren Philosophen sei zu sterben, abzusterben innerlich allem Körperlich-Sinnlichen, die göttliche Seele hier schon aus ihren unwürdigen Fesseln, von dem Leibe, von der Zeit geistig zu befreien und zu trennen — wie wirklicher Tod ja Trennung der Seele vom Leibe ist —, schon hier nur auf die ewigen Dinge zu sinnenden und das Höhere im Menschen herauszubilden. Das Leben des Philosophen sei ein Reifwerden zum Tode: „Reifsein ist alles“¹⁾.

Neben das augustinische Wort „*Verus philosophus est amator Dei*“ tritt im Mittelalter mächtig gebietend und ergänzend das platonisch-ciceronische „*Tota philosophorum vita est commentatio mortis*“. Nur daß das Mittelalter, allen voran Augustin, das Sym-

¹⁾ E. Rohde, *Psyche* 1894, S. 1. Weiteres über den Tod in der Antike ebd. S. 274, 326, 419, 423ff.; 491, 540ff.; Euripides, 579ff. Plato, 611, 618, 619, 623, 681, 684, 689. Als Stellenlese ist immer noch nützlich E. v. Lasaulx, *De mortis dominatu in veteres*, München 1835. Vgl. auch das vorliegende Darstellung zunächststehende Heft von Joh. Geffcken, *Stimmen der Griechen am Grabe*, Hamburg 1893, bes. S. 14ff.; 41. Ders., *Religiöse Strömungen im 1. Jahrh. nach Christi*, Gütersloh 1922, S. 79f. Dann noch J. Burekhardt, *Konstantin*, Leipzig 1924, S. 152ff.; bes. S. 201ff. über die Unsterblichkeit und ihre Mysterien in der Spätantike. Ders. *Griech. Kulturgeschichte II*, 373ff. über den antiken Pessimismus, den auch H. Diels, *Berlin* 1921, behandelt. Außerdem Friedländer a. a. O. III, 303ff.; 328ff. und W. Nestle, *Neue Jb.* 47 (1921), S. 81—97. — Eine bruchstückhaft erhaltene Schrift des Philodemus, Schüler Epikurs, über den Tod gab G. Mekler in den *Sitzber. d. Wiener Akad. Phil. Hist. Kl.* 110 (1886), S. 305—354 heraus. — Über die mystischen Züge der antiken Todesspekulation vgl. K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Basel 1903, S. 40, 45, 89ff. (Einheit von Leben und Tod), über Plotinos und die von ihm ausgehende Reihe s. H. F. Müller, *Plotinos über die Unsterblichkeit*, *Hermes NF.* 7 (1919), S. 177—187 (zu Ennead. IV, 7) und neuerdings H. Dörries, *Zur Geschichte der Mystik. Erigena und der Neuplatonismus*, Tübingen 1925, S. 30ff.; 46ff. *Materie*, 51f. Tod als Befreiung von der *Materie* S. 91, 99, 105, 121f. Manches auch bei A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1910², S. 157—179 über Tod und Wiedergeburt in den Geheimkulten. — Genannt seien allgemein K. Heinemann, *Thanatos in Poesie und Kunst der Griechen*, Diss. München 1913, bes. S. 34ff.; K. Kiefer, *Körperlicher Schmerz und Tod auf der attischen Bühne*, Heidelberg 1909 und H. Blümner, *Die Darstellung des Sterbens in der griechischen Kunst*. *Ilbergs N. Jb.* 37 (1916), S. 1—20.

bolische dieser platonischen Forderung allmählich verflüchtigt und nun in jenseitig-lebensfeindlicher Einstellung den körperlichen, wirklichen Tod meint, nicht den philosophischen als den Übergang in die innerste Betrachtung der Wahrheit, wie es Plotin, Porphyrius und später noch Scotus Erigena fassen: auch die Philosophie steht im theologisch-dogmatischen Dienst des *memento mori*.

Das Gefühl der Todhaftigkeit schwillt gerade im Christentum zu gewaltiger Höhe an. Die Allgewalt des Todes, besonders hier wird sie tief empfunden, und ebenso stark die Vergänglichkeit des Irdischen. Schon das alte Testament tönt davon: „*Quis est homo, qui vivet, et non videbit mortem?*“ (Psal. 88, 49). Das ist die bange und unheimlich hoheitsvolle Frage, die immer wieder düster, mahnend, strafend, vernichtend, siegend erschallt. Und dann „*Omnia, quae de terra sunt, in terra convertentur*“ (Ecclus. 40, 11). Und zum dritten: *memento mori*; die Stunde des Todes ist ungewiß. „*Nescit homo finem suum; . . . sic capiuntur homines in tempore malo, cum eis extemplo supervenerit*“ (Eccl. 9, 12). Der Tod schon niemand, er macht alle gleich: „*moritur doctus similiter ut indoctus*“ (Eccl. 2, 16). Alles ist vergänglich: „*cuncta subjacent vanitati et omnia pergunt ad unum locum; de terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur*“ (Eccl. 3, 19f.). Diese Sprüche stammen alle aus der jüdischen Weisheitslehre; immer wieder klingen sie nach¹⁾, und das Neue Testament nimmt sie auf und gibt ihnen durch seine furchtbare Todesspekulation eine noch schwerere Wucht. „*Novissima autem inimica destruetur mors; omnia enim subiecit sub pedibus eius cum autem dicat: Omnia subjecta sunt ei; sine dubio praeter eum, qui subiecit ei omnia*“ (1. Kor. 15, 26f.).

Das Mittelalter faßt diese ganze Todesstimmung zusammen in der großartigen Antiphona de morte: „*Media vita in morte sumus.*“ Das Todesgefühl wird jetzt den Menschen, die aufs Jenseits

¹⁾ Vgl. noch Ecclus. 8, 8; 14, 12, 19, 20; 41, 3, 5, 20. Jes. 40, 6; Job. 30, 23; Psal. 48, 11, 18. Dazu A. Schulz, Der Sinn des Todes im Alten Testament, Braunsberg 1919, S. 7—41; bes. S. 28ff.; 30ff.; 35; L. Dürr, Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient, Braunsberg 1926, S. 1—43, bes. S. 30—36 über den euphemistischen Gebrauch; G. Quell, Die Auffassung des Todes in Israel, Leipzig 1925, bes. S. 35ff.

ihr Denken, Sinnen und Trachten richten, lebenformend. Ist das Leben wirklich ein Leben, ist es nicht in Wahrheit ein fortwährender Tod? Weithin sichtbar und allen Zeiten vernehmlich stellt Augustinus nach Euripides diese Frage. Morituri sind die Menschen, — solche, die sterben werden, — Todgeweihte. „An vita mortalium mors potius quam vita dicenda sit“ ist die Überschrift des 10. Kapitels im XIII. Buch „De civitate Dei.“ Da und im 11. Kapitel liest man: „... Omnino nihil ... tempus vitae huius quam cursus ad mortem“ und die Menschen „non erunt ... ante mortem adque post mortem, sed semper in morte; ac per hoc numquam viventes, numquam mortui, sed sine fine morientes“; sie sind immerdar und ohne Ende Sterbende, und gleich im 6. Kapitel des ersten Buchs seiner „Confessiones“ spricht er vom sterbenden Leben und vom lebenden Tod. Und dieses Gleichnis tönt immer wieder in den Betrachtungen der Kirchenväter¹⁾. — Aus solchen Quellen fließt die christliche Todesanschauung des Mittelalters.

Wo der Sinn des Lebens nicht in diesem selbst, sondern nur in seiner Zielung und Hinordnung aufs Jenseits lag, in der Heilsgewinnung, im Weg zu Gott, in der visio beatifica, mußte und durfte auch der Tod nicht nur „finis“, sondern auch „transitus“ sein, Eingang zu dem ganz Anderen, Überirdischen, zur ewigen, ruhenden Gottschau. Trotzdem das Christentum gerade das alte heitere Bild des Todes durch ein furchtbares verdrängt hatte, will die christliche Ethik und Frömmigkeit auch wieder dem Tod sein Grauen und seinen Schrecken nehmen und seine Herrschaft über die Seele brechen. Denn der sündige, kreatürliche, aber gläubige Mensch, der seine Hoffnung auf die überirdische Gnade setzt, wird vom Tode durch die Auferstehung und das jüngste Gericht und zugleich von der Todesfurcht erlöst, da er weiß, daß der Tod ihm nur zeitliches, nicht ewiges Übel bringt. „Et omnis, qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum“ (Joh. 11, 26). Dem Leben der Gläubigen kann der Tod nichts anhaben, Christus hat den letzten Feind zerstört: die Seele ist unsterblich. Der jubelnde Auferstehungsglaube übertönt die Schrecken des Todes; der Tod ist vernichtet, besiegt. Stärker, hinreißender noch als im

¹⁾ Vgl. Migne 220, Index, Sp. 200ff. Vita potius umbra vitae quam vita. Gregor: Migne 75, Sp. 425.

Abendland erfüllt in der Liturgie der christlichen Ostkirche diese frohe Osterbotschaft die Gemüter¹⁾.

Es gibt ein festgeordnetes, letztlich auf Gregor den Großen zurückgehendes mittelalterliches Weltbild, das nur mit überlieferungsmäßig gebundenen, unverrückbaren weltanschaulichen Gegebenheiten rechnet und den mittelalterlichen Todesgedanken formen hilft. Alles ist darin bestimmt durch ein großes, metaphysisches Geschehen und Werden, durch eine Dreiheit, durch ein Drama der Menschheitsgeschichte: Paradies, Erdenleben, himmlische Seligkeit, — Einheit mit Gott, Abfall von Gott durch die Sünde, und dann schließlich Rückkehr und Wiedervereinigung mit Gott, dem „*summum bonum*“. Durch den Sündenfall kommt der große Dualismus in alles Weltgeschehen, jene unheimliche Spannung zwischen Diesseits und Jenseits: Gott und die Welt stehen sich gegenüber, Gottesstaat und Weltstaat, *civitas Dei* und *civitas mundi*, das Gute und das Böse. Und darum strebt nun der seiner göttlichen Geborgenheit entrissene und beraubte Mensch wieder zurück aus dem Reich der Welt, des Satans, zum ewigen Reich, aus der Verdammnis zur Seligkeit, aus der Gottferne hin zur Gottnähe, zur „*fruitio Dei*“ und „*visio beatifica*“, er sucht sich von den Banden der Selbstliebe, der Weltliebe, der „*amor sui*“, zu lösen, um in der Gottliebe, der „*amor Dei*“, aufzugehen. Das Erdendasein ist nur ein vorläufiges, es ist eine mit dem Sehnen nach der Erlösung von der Sünde verbundene, läuternde Prüfungsstrafe und Vorbereitungszeit, eine Askese; die Erde eine Verdammnis, ein Jammertal, das Leben ein Pilgrimsstand, eine *peregrinatio ad Deum*, eine Wallfahrt nach dem ewigen Vaterland; Heimweh nach der verlorenen himmlischen Heimat erfüllt die gläubigen Gemüter²⁾. Diese Jenseitigkeit der christlichen Lebens-

¹⁾ N. v. Arseniew, *Ostkirche und Mystik*, München 1925, S. 1—30. — Zum Unsterblichkeitsgedanken s. Holl, *Augustin a. a. O.* S. 17ff. und Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Berlin 1883, S. 396—401. W. Götzmann, *Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jhd.* Karlsruhe 1927, S. 80—104. Vgl. auch W. Heinzelmann, *Augustins Lehre von d. Unsterblichkeit u. der Immaterialität der Seele*. Diss. Jena 1874. A. v. Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt*, Berlin 1918.

²⁾ G. Ehrismann, *Das himmlische Heimweh* PBB. 35 (1909), S. 218—230, mit Beispielen aus frühchristl. Literatur; hier auch der Nachweis von platonischen und plotinischen Einflüssen, die sich in

haltung kommt nun im Religiösen, so wie der Neuplatonismus im Philosophischen, zur Umwertung der Werte und der Tod gewinnt eine neue Stellung: das Leben wird zum Tod und der Tod zum Leben, zum Eingang in das ewige Leben, und da der Tod jene Vermittlung übt und dem Leben im Diesseits ein Ziel setzt, den Gottsehnenden und -liebenden zum summum bonum, zur visio Dei, zur endlichen und ewigen Vereinigung, wenn nicht sogleich, so doch in absehbarer Zeit, führen wird, da er Einlaß gibt zu dem allem Diesseitigen durchaus Entgegengesetzten, so wird, — gerade frühchristlicher Zeit mit ihren Märtyrern, — der Tod zum freudig ersehnten Gut, zum majestätischem Heiligtum der Seele. Nun kann Cyprian in seiner erhabenen Trostschrift. 'De mortalitate' den Tod als Quelle der Wohltaten und Schule der christlichen Tugenden, als Hingang zum Ewigen preisen. Nun kann Julianus rufen: „Amplectamur diem mortis qui nos paradiso restituit et regno“ und erwägen: „Si nulla esset mortis vel parva molestia, non esset tam magna martyrum gloria.“ Nun kann Dionysius Areopagita gegen die falschen Ansichten vom Tode sprechen und vom Sterbenden berichten, der, am Ziel seines Kampfes angelangt, von heiliger Wonne erfüllt ist und sich auf den Weg begibt, der zur heiligen Wiedererstehung führt. Und Gregor von Nyssa sagt, der Tod sei den Heiligen Ursache von Freude und Festlichkeit, und bei Bernhard von Clairvaux heißt es: „Mortem preciosam tria faciunt: quies a labore, gaudium de novitate, securitas de aeternitate“¹⁾. Jetzt schreibt Ambrosius ein Buch 'De bono mortis', das in der Schilderung der ewigen Glückseligkeit ausklingt

Augustin vereinigen und von Gregor zum dreiaktigen Drama zusammengenommen werden. Ergänzungen aus der ma. Zeit bringt R. Günther, Die Bilder des Genter und Isenheimer Altars I, Leipzig 1923, S. 41f: Peregrini sancti; S. 53ff: Wallfahrt nach dem Vaterland.

¹⁾ Cyprian, De mortalitate, Migne 4, Sp. 603—624. Julianus, Migne 96, 470, 472; Gregor v. Nyssa, Migne 46, 848; Dionysius, Bibl. d. Kirchenväter 2 (1911) S. 190ff.; 193ff.; Bernhard, Migne 183, 687; 182, 240 ... exitus vitae, introitus melioris ...; Rupert v. Deutz, De meditatione mortis, Migne 170, Sp. 357—390. Ambrosius: Migne 14, 559—596; bes. Cap. 4, 8, 12. Ephraem der Syrer, Bibl. d. Kirchenväter, Kempten 1870, I, S. 63—70. Betrachtungen über den Tod. — Weiteres bei Migne 220, Sp. 204ff. — Harnack a. a. O. II, 471. — Allgemeines bei E. Peters, Quellen und Charaktere der Paradiesesvorstellungen in der deutschen Dichtung bis zum 12. Jhd. Breslau 1915.

und den Tod ein Gut nennt, weil er „*finis peccati*“ und „*ad meliorem vitam transitus*“ ist, jener Tod, der nicht an sich schrecklich ist, sondern den erst unsere Furcht zu einem Schrecken macht, den man nicht fürchten, sondern erhoffen und wünschen soll. Hier überall spinnen sich die Fäden zu einem ausgesprochen mystisch-religiösen Toderlebnis an, das dann mit der spekulativ-mystischen Ausdeutung des Toderstrebens, der geistigen *mortificatio* und *deificatio* zusammengeht¹⁾.

Man muß die ungeheure Wirkung ermessen, die das Dogma von dem Tod als Sold der Sünde auf das Todbild des gesamten abendländischen Mittelalters und noch weiter darüber hinaus zunächst gehabt hat: dieser Satz ist grundstürzend, von einer unabsehbaren Tragweite, er allein gestaltet das ganze Weltbild der Antike um, nicht nur ihre Stellung zum Tode. Das Todgefühl der vorchristlichen Zeit mochte tief, ernst und schwer gewesen sein, man mochte sogar seit Plato den Wert des Diesseits zugunsten des Jenseits gemindert haben, so daß alles darauf zielte, im Tod ein Geschenk, eine Wohltat zu sehen, den Tod mit Gelassenheit zu erwarten, man mochte ihn auch als notwendiges furchtbares Übel hinnehmen: dann aber formte man dies in ein heiteres Bild, das Abwehr und darum Gestaltung dieses Unheimlichen, Schutz vor Verfinsterung der Lebensansicht sein sollte, so daß also in der apollinisch-heiteren Vorstellung der Antike vom Tode als einem Genius die Mächte des Dunkels gebannt waren. „Die Griechen waren oberflächlich aus Tiefe“, sagt Nietzsche.

Nun fällt plötzlich das unerhört Neue und Grausame ein, das schneidende Wort: Tod ist Sold für die Sünde der Menschen. Niemand hat diese Umwälzung empörter, kühner, fast nietzschisch scharf festgestellt als Lessing: es sei gewiß, „daß diejenige Religion, welche dem Menschen zuerst entdeckte, daß auch der natürliche Tod die Frucht und der Sold der Sünde sei, die Schrecken des Todes unendlich vermehren mußte . . . Den Tod für eine Strafe zu halten, das konnte ohne Offenbarung schlechterdings in keines Menschen Gedanken kommen, der nur seine Vernunft brauchte“.

¹⁾ Dörries a. a. O. S. 52, 99 Anm. 2, 105, *mors mystica* bei Scotus Erigena: Migne 122, S. 926, *pretiosus purgatissimarum animarum in intimam veritatis contemplationem, quae vere beatitudo est et aeternitas, transitus*. Philosophischer Tod bei Porphyrius, Dörries a. a. O. S. 99 Anm. 2 (*Sententiae*, Leipzig 1907, Kap. 9).

Jetzt erst wird im Sinne Nietzsches die „Furcht vor dem Tode“ eine „europäische Krankheit“ gegenüber den östlichen Völkern. Christentum ist mit seinem „Ressentiment gegen das Leben“, mit seiner Lebensverneinung das Todesprinzip an sich für Nietzsche; daher denn auch sein erbitterter, höhnischer Kampf, auch gegen die leugnerische Auslegung des Todes und der Zustände Sterbender durch die Kirche. „Der ganze Begriff des natürlichen Todes fehlt im Evangelium,“ heißt es im *‘Antichrist’*.¹⁾ Jetzt ist ja das Furchtbare, das die Antike bannte, hervorgebrochen und ins Dämonisch-Übergewaltige gesteigert und hat das Leben wahrlich zu einer Verdammnis gemacht: noch tiefer, schwärzer fällt der unheimliche Schatten des Todes auf das Leben. Die Todespekulation ist dadurch in eine bestimmte, feste moraltheologische Richtung gewiesen und der Antike gegenüber eingeeengt und verdüstert: das Dogma befiehlt, — die Kirche. Es entsteht ein ganz neues, düsteres, leidenschaftliches Todesempfinden, ein drückendes Strafbewußtsein, ein Schuld- und Sündengefühl; tiefe Furchen zieht dieser grausame Todesgedanke in das Antlitz der menschlichen Lebensstimmung und seiner Frömmigkeit. Die Stellung zum Tode wandelt sich: der Mensch ist der Angeklagte, er hat sich auch vor dem Tode zu verantworten; er hat sich ihn selbst gesetzt und leidet sein eigenes Werk²⁾. Erst das Christentum läßt den Menschen das Doppelgesicht des Todes in seiner ganzen gegensätzlichen Spannung erleben. Der Tod kehrt ihm die furchtbare Seite zu, und erst der Zerknirschte, der Gläubige darf auch die andere, versöhnliche schauen. Und hier muß man wieder die Kraft des religiösen Gefühls bewundern, die alles, auch das Schreckliche, sich anverwandeln kann. Man hat das Furchtbare am Tod zitternd erfahren, aber man will nun die andere, freundliche Seite sehen, man kehrt kühn um, und weil gerade durch das Schuldbewußtsein, durch den Tod das Leben verdüstert ist, und der Sinn des Lebens erst drüben, in der Rückkehr liegt, weil der Glaube

¹⁾ Nietzsche: Taschenausgabe XI, 86; *Antichrist* Nr. 34; Fröhl. Wissenschaft Nr. 278; *Menschliches* II, 88. Vgl. auch unten den Schluß.

²⁾ Augustin, *Migne* 45, Sp. 1112. „Homo sic conditus erat, ut non haberet moriendi necessitatem; peccato autem sic mutatus est naturae status, ut hominem necesse est sic mori.“ Hieronymus, *Migne* 24, Sp. 884: „Dominus mortem non facit, sed peccatum.“ Vgl. auch Burdach, *Kommentar zum Ackermann* S. 324.

hoffen heißt, so wird der Tod, der dies todfinstere Leben tötet und endet, zum Leben und das Scheinleben in Wahrheit zum Tod.

Doch das ist die Frucht harten Ringens, starken Glaubens, der Berge versetzt, und stets gibt es Zeiten im Christentum, wo bald mehr die eine, bald mehr die andere Todesseite sich den Menschen zukehrt. Grundlage aber für das ganze Mittelalter, für seinen Todesgedanken, sein Todeserlebnis, sein Todesgefühl bleibt diese Dreiheit: Tod Sold der Sünde, Tod Eingang zur ewigen Verdammnis, Tod Eingang zur ewigen Seligkeit.

Nicht alle haben die Akzente so gesetzt wie Lessing und Nietzsche und wie Schiller in den 'Göttern Griechenlands'. Freilich, auch Novalis, auch der späte Hölderlin sahen in ihrer gewaltigen, spekulativ-dichterischen Geschichtsschau die „Scheidung der alten und neuen Welt“, den Übergang, die „Umschreitung“ von der Antike zum Christentum als den Gegensatz von Licht und Dunkel, von Tag und Nacht. Aber sie werten anders, sie begrüßen freudig nach der schmerzhaft bewußten Helle die Nacht als „der Offenbarungen mächtiger Schoß“. Und Hölderlin singt: „Denn jetzt erlosch der Sonne Tag, der königliche . . . und Freude war es von nun an zu wohnen in liebender Nacht und bewahren in einfältigen Augen unverwandt Abgründe der Weisheit¹⁾.“ Diese „Abgründe der Weisheit“ aber, diese „Offenbarungen“, es sind Offenbarungen vom tieferen Sinn des Todes, es ist die Enträtselung dieses mystischen Geheimnisses, das schwer auf der alten Welt lastete und das antike „Lustgelag mit Angst und Schmerz und Tränen unterbrach“. Denn so sehr Novalis wie Hölderlin das Orientalische, das dunkel Dionysische und Leidvolle im hellenischen Lebensgefühl mit neuen romantischen, gegenklassischen Augen schaute, — das hohe mystische Rätsel des Todes sah er im Griechentum nicht gelöst; für ihn war die Art, mit der der antike Mensch „die grause Larve“ verschönte, doch nur Todesverlegenheit und

¹⁾ Novalis, Minor I, S. 31—51 (sechste Hymne); III, 285. Hölderlin, Werke ed. Zinkernagel I, S. 358, 359 (aus der Pathmoshymne); vgl. auch S. 342; V, 325f. Auch Adam Müller, Phoebus I, 9—10, S. 8; s. Kap. 11. — Dazu R. Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Fr. v. Hardenbergs, Frankfurt 1925, S. 182ff. L. v. Pigenot, Hölderlin, München 1923, S. 85ff.; 132ff.; 153ff.; J. Petersen, Das goldene Zeitalter bei den Romantikern, „Ernte“ 1926, S. 144, 148; Bäumler a. a. O. S. 231. H. Friedemann, Die Götter Griechenlands. Diss. Berlin 1905, S. 7ff.; 21f.; 28.

Todesfremdheit, es war eine Umgehung des Todes, die das Leben nicht in seiner dunklen Tiefe erahnen ließ, es war „Todesverachtung“, aber nicht wahrhafte „Todesbesiegung“, wie Adam Müller unterscheidet

„Hier wußten selbst die Götter keinen Rat . . .

Doch unenträtselt bleibt die ew'ge Nacht,

Das ernste Zeichen einer fremden Macht.“

Christus aber, „hart rang er mit des alten Todes Schrecken. Schwer lag der Druck der alten Welt auf ihm“. Er enträtselt den Tod als „der höhern Menschheit freudiges Beginnen“:

„Im Tode war das ew'ge Leben kund,

Du bist der Tod und machst uns erst gesund.“

So ist es also das Christentum, jene Religion des Todes und der Wollust, die der Welt erst den Tod in seiner symbolisch-metaphysischen Bedeutung verkündet hat, aber in einem anderen Sinne, als es Lessing meinte, in jenem mystischen, der den Tod nur als Eingang zum ewigen, absoluten Leben ahnt und preist.

III. Kapitel

DAS HOCHMITTELALTER

„...sorge et um dîn ende,
daz dir dîn arbeit hie erhol,
daz dort diu sêle ruowe dol.“
(Parzival, 499, 28f.)

Stärker als je beherrscht im Mittelalter der Tod Denken, Wollen und Fühlen der Menschen; denn ganz ausschließlich steht die Frage um das Heil der Seele im Mittelpunkt jeder dogmatischen und weltanschaulichen Erwägung. Dahin zweckt und zielt alles, Scholastik und Dichtung stehen lediglich im Dienst des Gedankens, den irdischen Menschen zur Gewinnung des Seelenheils und des höchsten Gutes zu leiten. Der Tod aber steht am Tor zum Himmel und zur Hölle; er führt die Seele zum Heil, aber er gefährdet sie auch. Solches Doppelwesen prägt die besondere Eigenart des mittelalterlichen Todbildes.

Religion ist im Mittelalter Lebensmacht, aber noch stärker ist es die Kirche: sie, die Hüterin des wahren Glaubens, herrscht über die Seelen und beeinflusst tief die Weltauffassung der Menschen, die damals im Gesamten ein geistiges Eigenleben noch nicht zu führen vermochten. Im 10., 11. und noch im 12. Jahrhundert, unter der Einwirkung der aus dem Westen stammenden kluniazensischen Erneuerungsbestrebungen, in frühmittelhochdeutscher Zeit also, steigert die Kirche den Gegensatz von Gott und Welt, von Gottferne und Gottnähe ins Seelenbelastende. Bang und ängstlich fühlt man die schier unüberspannbare metaphysische Zweiheit, die durch die Schuld des Menschen veranlaßt ist und seitdem immer noch vergrößert wird, fühlt man die furchtbare Strafbedeutung des Todes. Seiner tiefsten Kreatürlichkeit, seiner völligen Abhängigkeit von der göttlichen Gnade und von der Vermittlerin solcher Gnade, der Kirche, ist man sich damals besonders tief bewußt gewesen und diese Vermittlerin tat alles, jenes Bewußtsein noch zu steigern.

Es ist zutiefst eine asketische, weltverneinende Stimmung und Haltung, die sich über die einmal gefügten, notwendigen Gegebenheiten der Welt hinwegsetzt und die *mortificatio* will: das Ideal einer Kaste, eines Standes, ein mönchisches Ideal, das eben nur vom Mönch erfüllt werden kann, aber nun allen aufgezwungen werden soll. Gerade die von Geistlichen verfaßte katechetische Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts wird mit der Notwendigkeit der geschichtlichen Idee zum Träger dieser weltfeindlichen, asketischen Stimmung. Ihr gegenüber mutet die Weltbetrachtung Notkers des Großen, der des Boëthius' Tröstung der Philosophie eindeutsch und gleich diesem vom „*vanitas vanitatum*“ durchdrungen ist, wie ein milder, versöhnlicher Verzicht, über dem noch etwas von der Heiterkeit antiker Todbetrachtung ruht. Und auch von Otfried, der doch schon aufgefordert hatte, die Gegenwart zu fliehen, um sich das Heil anzueignen, kann man wirklich sagen, er sei dem Tode gegenüber von hellenischer Gesinnung¹⁾. Das wird plötzlich anders, als die letzten Nachwirkungen der Antike erloschen sind. Das herbe, strenge und fanatische Wesen der kluniazensischen Reformbewegung reißt den Zwiespalt auf, sie zeigt erbarmungslos die Welt in ihrem Elend und den schönen menschlichen Leib, den antike Gesinnung verherrlichte, in seiner ganzen Schnödigkeit als „*broeden laim*“. Ein gewaltiges „*Memento mori*“ tönt gleichsam aus allen Werken dem Leser entgegen. „Sorge um deine Seele.“ Buß- und Zweckdichtung ist das, die unmittelbar auf die sündigen Herzen wirken soll: sie droht mit dem zweiten, ewigen Tode, auch in der bildlichen Darstellung, arbeitet mit dem Mittel der Abschreckung, verengert den ohnehin schon schmalen Umkreis, in dem sich der mittelalterliche Todesgedanke bewegt, ins Katechetisch-Dogmatische und spitzt das Problem zu. Aber in dieser bewußt starren Einseitigkeit besitzt dieses Schrifttum eine fast unheimliche Stoßkraft mit der sie alles nur Irdische vernichtet. Mächtig setzt es mit dem frühmittelhochdeutschen „*Memento mori*“ aus der Zeit um 1070 ein.

„Nû denchent, wîb unde man, war ir sulint werden. . .

Ir wânint iemer hie lebin: ir muozint ze jungest reda ergeben,
ir sulent all ersterben.“

¹⁾ P. Th. Hoffmann, *Der mittelalterliche Mensch*, Gotha 1922, S. 194ff.; 202ff. Zu Otfried vgl. A. Schirokauer, *Deutsche Vierteljahrsschrift* IV (1926), S. 79.

Denn irdische Güter nützen nichts. „Ja, dū vil ubeler mündūs, wie betriugest du uns sus.“ Und dann die stets wiederkehrende Bitte um zeitige Erleuchtung, daß man das Heil der Seele rette. Denn das galt als Leitsatz und unumstößliche, schreckliche Wahrheit: „Mors peccatorum pessima“, der Tod der Sünder, — derer, die sich vor dem Ende nicht mit Gott versöhnt haben, — ist der schlimmste, weil ein ewiger Tod ihnen sicher ist. Davor bewahre der Herr. Ein Gedicht aus dem 12. Jahrhundert „Von der Zukunft der Seele“ schärft es ein: Satan „vuret si nider in die not. Solich ist der sunder tot, von dem stat gescriben da: Mors peccatorum pessima“.¹⁾ Die deutschen Predigten des 12., 13. und 14. Jahrhunderts, die sich mit Vorliebe in langen, bildkräftigen Erwägungen über die verschiedenen Arten des Todes, des Todes der Natur, der Sünde, der Gnade und der Hölle ergehen, beschwören stets wieder vor den zerknirschten Seelen ihrer Zuhörer die Schrecknisse des ewigen Todes, der den Sünder wie der Dieb in der Nacht überrascht. Der Tod der Hölle, „daz ist der aller wirst töt und von dem spricht Herre David: Mors peccatorum pessima²⁾“.

¹⁾ Deutsche Gedichte des 12. Jhds. ed. v. Kraus, Halle 1894, VIII, V. 60ff. und Anm. S. 185. Memento mori bei Müllenhof-Scherer³, (1892) XXX b; I, 1ff; VI, 1ff.

²⁾ Deutsche Predigten ed. F. K. Grieshaber, Stuttgart 1844, I, S. 109—114; S. 113. — Ähnliches bei A. E. Schönbach, Altdeutsche Predigten I, S. 10, 377; Kommentar S. 395, 453. II, S. 22, 26, 96, 130; III, S. 11, 75, 76, 178, 266. Aus der Patrologie etwa für viele Honorius Augustodunensis, Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae Theologia, II, 32, Migne 172, Sp. 1156. De morte: „Non enim subita morte moriuntur, qui se semper cogitant morituros . . . Quacumque enim morte moriantur, mala et subita morte moriuntur, qui in Domino non moriuntur, et qui nunquam cogitaverunt se morituros; et ideo semper mors peccatorum est pessima.“ Rupert v. Deutz, De meditatione mortis, Migne 170, Sp. 357—390; bes. Sp. 362 Meditatio mortis als Aufgabe des Weisen. Der mors corporalis, den alle erleiden müssen, befreit „a morte animae, quae actu quidem prior est, sed experimento secunda dicitur“. Vgl. auch über die Arten des Todes: Hesler, Ev. Nic. Lit. Ver. 224, V. 4032ff. u. Anm. 254f.; Caesarius v. Heisterbach, Dial. Mir. Dist. XII, Cap. 1 (u. 61): Quid sit mors, nach Isidors Ethym. XI, 29; Migne 82, Sp. 418: tria genera mortis . . . — acerba, immatura, naturalis. Lucidarius DT. 28, S. 59. Augustin, Migne 96, Sp. 462; 45, Sp. 1617. — Tod als Dieb: Quelle ist nach Schönbach II, 195 Honorius, Migne 172, 1017ff. Bernhard v. Clairvaux, Migne 182, Sp. 240; Speculum

Den Gedanken von dem grauenvollen Tod des Sünders macht dann Heinrich von Melk zum Mittelpunkt seiner mächtigen Bußgedichte. In ihnen atmet ein religiöses Gefühl, das ihn befähigt, kraftvolle und in ihrer eindringlichen Wucht und hohen ethischen Gesinnung einzigartige Klage und Mahnung zu erheben; auch er ist noch ganz erfüllt von dem strengen asketischen Geist der Kluniazenser und innerhalb des deutschen Schrifttums dessen sinnbildlicher Ausdruck. Er führt in die deutsche dichterische Todesbetrachtung ein ganz neues Motiv ein, vertieft dadurch von einer anderen Seite her das Problem und verschärft, dem Zeitgeist pflichtend, zugleich den großen und grellen Gegensatz von Leben und Tod noch weiter. Mit schauerlich scharfer Beobachtungsgabe malt Heinrich von Melk in seinem Gedicht „von des tôdes gehugde“ voll grimmigen Hohns aus, wie grausig der Tod den ehemals so schönen blühenden Körper zerstört, so daß nicht einmal mehr die Frau des Toten oder seine Freunde mit ihm zu tun haben mögen. Durch die schrecken-erregende Schilderung der physischen Auswirkungen des allmächtigen Todes soll der Eindruck seiner drohenden psychischen Wirkungen vorbereitet und vertieft werden.¹⁾ Noch Berthold von Regensburg und Seuse üben diesen Brauch²⁾. Der Sohn geht zum Grabe des Vaters und dieser erscheint ihm, von Würmern zerfressen, stinkend, ein häßlicher Wust, — ein Bild der jammer-vollen irdischen Vergänglichkeit. Solcher Anblick soll zur Selbsteinkehr, zur Reue bringen. „Er ist unsaelic, der des vergizzet“ (686). Und nun beschwört der Vater den Sohn, rechtzeitig Buße zu tun, damit es diesem nicht ergehe wie ihm, der ewige Höllenqualen erleiden muß und darum sein Weltleben verdammt. Der

ecclesiae altdeutsch ed. Kelle, S. 143; Deutscher Cato ed. Zarneke, S. 397; Wigalois 8033; vgl. auch Grimm, Myth. Nachtrag S. 252.

¹⁾ Heinrich von Melk ed. R. Heinzel, Berlin 1867, von des tôdes gehugde V. 506ff.; vgl. auch Warnung (ed. Weber) V. 101ff.; Freidank (ed. Bezzenberger) 22, 2; Wernhers Marienleben: Driu liet von der maget ed. Feifalik, Wien 1860, V. 2287ff. — Petrus Alphonsi ed. Hilka, Heidelberg 1911, Nr. 32; vgl. auch Nr. 31, S. 48.

²⁾ Berthold ed. Pfeiffer, Wien 1862, I, Nr. 32, S. 505–519; bes. S. 510; dazu Schönbach, Sitz. d. Wiener Ak. 164 (1906), I. Abh. S. 95–98. — Bd. II, S. 44–53. Von der Seele Siechtum. Weiteres bei Reithmeier, Bertholds Deutsche Theologie, München 1852, Kap. 13, § 1, S. 90; Kap. 20, § 9, S. 114; Kap. 70, § 1 und § 2, S. 491.

ewige Tod, der zweite Tod wird ihn ereilen und niemals wird er Gott sehen. Denn das nahm der mittelalterliche Mensch als höchste und schwerste Strafe: von Gottes Antlitz verbannt zu werden; Gott nicht schauen zu dürfen war die Vernichtung der Erfüllung des Erdenstrebens, war der äußerste Gegensatz zur höchsten Wonne und Seligkeit, der *visio beatifica*, die den Frommen zuteil wird: „ir aller maiste wunne, daz ist gotes antlutze“ (950). Wer solches weiß und erkennt, der wird nur als Gast diese Welt betrachten und zur Zeit bereuen, bevor der Tod ihn plötzlich ergreift, er wird, um mit einem milderen und auch späteren Prediger als Heinrich es ist zu reden, danach streben, den Tod der Gnade zu sterben: „der toetet den menschen an dem libe und niht an der sele: das ist swenne der mensch an uzren dingen der werlt tôt ist und daz er inwendigon an der sele got lebet.“¹⁾ Heinrichs Forderung aber ist schroff und hart und hat noch nichts von jener späteren mystischen Gesinnung. Nichts Irdisches, weil Vergängliches und darum Nichtiges, ist der Teilnahme würdig, „des tôdes gehugde“ allein verbürgt das Seelenheil des mit schwerer Sünde beladenen Menschen. Der Todesgedanke löst sich in diesem gewaltigen Memento mori ganz auf in den der Vergänglichkeit und so dieser Zeitspanne überhaupt; die schreckliche dunkle Seite des Todes hält Heinrich der entsetzten Welt vor, er sieht nur den rächenden Vernichter in ihm, aber auch nur den Vernichter des Lebens. Daß aber das Leben auch den Tod besiegt, nicht im metaphysischen, sondern rein im heilsdogmatischen Sinne, dieses Bewußtsein scheint jener Zeit völlig erloschen oder doch wenigstens in den Hintergrund gedrängt zu sein. Und man darf es fast als sinnbildlich nehmen, daß die Darstellung aus dem Regensburger Uta-Evangelium, die Vita und Mors am Fuße des Kreuzes gegenüber zeigt, und zwar Mors mit zerbrochener Lanze und Sichel und verhülltem Gesicht, noch aus früherer Zeit, aus dem Jahre 1002 stammt und daß bald danach auch jene Sequenz „*Victimae paschali*“ entstanden ist, die den wunderbaren Kampf von Leben und Tod und den schließlichen Triumph des Lebens schildert: „*Dux vitae mortuus regnat vivus*.“²⁾ Solchen Sieges-

¹⁾ Grieshaber, a. a. O. I, S. 112; vgl. eine ähnliche Predigt bei Schönbach a. a. O. I, S. 31. Quelle ist nach Schönbach S. 399 Ambrosius, *De bono mortis*, cap. 8 (Migne 14, Sp. 532f.) und Honorius, *Spec. eccl.* Migne 172, Sp. 1081f.

²⁾ Abb. bei G. Swarzenski, *Regensburger Buchmalerei*, Leipzig 1901, Tafel XIII, Anm. 30; dazu S. 92ff. Vgl. auch A. Reuter,

glauben spürt man hundert Jahre später nicht mehr, Bild und Sequenz finden keinen Widerhall, die asketische Richtung ist allmächtig geworden; es ist in diesem Zusammenhang geistesgeschichtlich außerordentlich bezeichnend, daß jetzt die Todesdarstellung unter diesem Einfluß sich wandelte, daß nun nicht mehr wie im ersten Jahrtausend vor allem der Sieg Christi über den Tod, der als erbärmlicher, machtloser, krüppelhafter Wicht erschien, in der Kunst gebildet wurde und daß nicht mehr in der Ikonographie die antike Gesinnung nachwirkte, die hier, gleichsam vergeistlicht, mit ihrem milden Todesbild christlicher Anschauung noch entgegenkam und diese die Verkörperung des Todes durch Skelett und Gebein meiden ließ. „Für den christlichen Künstler des ersten Jahrtausends hatte der Tod seine Schrecklichkeit verloren . . . Grausame Züge fehlen den Todesbildern dieser Zeit fast ganz, da der Christ den Tod nicht mehr fürchtete.“ Jetzt aber ist gleichsam der Tod der unüberwindliche Sieger — das spiegelt sich auch in der Art der bildlichen und wörtlichen Vorstellung, in der Ikonographie und Onomasiologie — und man sucht nun aus der anderen, asketischen Gesinnung heraus, sich Tod und Verwesung mit allen Schrecken möglichst realistisch vor Augen zu führen. Man steigert die Todesfurcht und bringt von nun ab immer wieder die Ohnmacht des Menschen vor dem allmächtigen und schonungslos dahinfraffenden Würger zum Ausdruck. Schon das „carmen de contemptu mundi“, das Hermann Contractus um 1045 in katechetischer Absicht niederschrieb, zielt in diese Richtung, und der nachmals weitverbreitete „Dialogus mortis cum homine“ aus dem 12. Jahrhundert verschärft noch jene Tendenz¹⁾. Das Versöhnliche, Friedliche im Tod zu weisen, lag den Absichten des Dichters und seines zumeist körperfeindlichen Jahrhunderts durchaus fern: strafen und dräuen wollte man, nicht milde lehren; man sieht nur das Grab und die Verwesung. So konnte selbst weltlicher Stoff geistliches

Beiträge zu einer Ikonographie des Todes. Diss. Straßburg 1913, S. 36ff.; die cit. Stelle S. 44; vgl. auch S. 30, 33; die Sequenz bei Chevalier, Repert. hymnolog. Nr. 21505.

¹⁾ Hermann Contractus: Z. f. d. A. 13, S. 398—430; bes. V. 731ff.; Dialogus bei Dreves, Anal. hym. 33 (1899), S. 287ff.; ebenfalls aus dem 12. Jhd. der „Versus de morte et de divite“. Berl. Sitzber. 1895, S. 128—137; vgl. auch H. Walther, Das Streitgedicht, München 1920, S. 81ff. und nun G. Buchheit, Der Totentanz, Leipzig 1926, S. 94ff.

Gepräge erhalten und zur moralischen Nutzanwendung dienen: das Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht mit seiner Ethik der Entsagung bezeugt es. Denn wie Caesar war auch Alexander diesen Zeiten ein *memento mori*, und keiner konnte besser die Wahrheit des Satzes bestätigen „*vanitatum vanitas, et omnia vanitas*“ als gerade er, der dem ganzen Mittelalter stets als tragischste und lebendigste Verkörperung aller irdischen Vergänglichkeit galt. Selbst dem größten Weltoberer und Weltherrscher bleibt nach seinem übermenschlichen Streben doch nur ein Grab von sieben Fuß Länge, so tönt die ernste Lehre am Ende des Gedichts, das hier die Anfangsstimmung wieder aufnimmt: „*iz ist alliz ein itelicheit, daz di sunne umbeget*“ (24). Keiner weiß seinen Tod und die Stunde des Sterbens (6437ff.). „*lâzet alle giricheit und habet imer arbeit umbe daz himelrîche*¹⁾.“

Die Furcht vor den Schrecken des ewigen, des zweiten Todes verschmilzt sich ganz unauffällig und verständlich mit der Angst vor dem leiblichen Tod; denn dem reuelosen Sünder wird ja der leibliche, erste Tod schon der sichere Eingang und Übergang zum ewigen Tod. Diese dogmatische und theologische Anschauung vom zweiten Tod hatte tief und nachhaltig alle Schichten der Laien ergriffen und war für die meisten überhaupt untrennbar von dem Gedanken an das Ende. Vier Dinge soll die Seele beherzigen, heißt es in dem mystischen Gedicht „Die Tochter Syon“ des Lamprecht von Regensburg: Verzicht auf die Welt, Betrachtung des Leidens Christi, Betrachtung der himmlischen Freude, die in der *visio beatifica* beschlossen liegt, und Betrachtung des ewigen Todes, der „*ân underlâz, ân endes zît in dem hellefiure gît*“. Und Berthold von Regensburg, der gewaltigste Prediger des 13. Jahrhunderts ruft: „*Des lîbes tôt waere niht wider dem tôde der iemer wert . . . wan der sêle tôt sô gar griulich ist wider des lîbes tôt, wan der sêle tôt niemer mê ende genimt und ist aller toede wîrste: mors pessima*²⁾.“

¹⁾ Alexanderlied ed. Kinzel, V. 7276ff.; 7282ff. Dazu Burdach, Kommentar S. 269; Ehrismann II, 1, S. 249ff. — Caesar als *memento mori* bei F. Gundolf, Caesar. Geschichte seines Ruhms, Berlin 1924, S. 75—77.

²⁾ Lamprecht v. Regensburg ed. Weinhold, 1880, V. 203ff.; 1803ff.; auch Lamprechts Sant Franzens Leben ebd. V. 248ff.; 551ff.; 3200ff. — Hartmanns Rede vom Glauben ed. v. d. Leyen,