



## “Non cado, fundatus enim sum supra firmam petram”. Martirio y *constantia* en *Catharina von Georgien* de Andreas Gryphius

Rodrigo Carmen-Cerdán<sup>1</sup>

Recibido: 8 de noviembre de 2021/ Aceptado: 20 de diciembre de 2021

**Resumen.** El presente artículo analiza la articulación de la constancia neoestoica en el drama de Andreas Gryphius *Catharina von Georgien* (1657). Este ideal lleva a la protagonista a resistir los giros de la Fortuna, ya que comprende que incluso las desgracias tienen su origen en la providencia de Dios, con lo que es capaz de aceptar su propio martirio. Se propondrá un modelo que se aleje de las posturas dicotómicas teología-política o immanencia-trascendencia con las que ha trabajado la crítica; más bien, se observa un sistema vertical en el que Dios y la religión se encuentran siempre en el plano superior al terrenal, lo cual entra en correspondencia con la cosmovisión de la época barroca.

**Palabras clave:** Barroco; Trauerspiel; Märtyrer drama; constantia; neoestoicismo; teología; política.

## [en] “Non cado, fundatus enim sum supra firmam petram”. Martyrdom and *constantia* in Andreas Gryphius’ *Catharina von Georgien*

**Abstract.** This paper analyses the articulation of neo-stoic *constantia* in Andreas Gryphius’ drama *Catharina von Georgien* (1657). The protagonist’s *constantia* leads her to resist the twists of fate, for she understands that even the worst misfortunes have their origin in God’s providence, and so she is even able to accept her own martyrdom. A model will be proposed that moves away from the dichotomous theology-politics or immanence-transcendence positions that scholars have worked with; rather, a vertical system is preferred, in which God and religion are always on a higher plane than the earthly one, which corresponds to the *Weltanschauung* of the Baroque era.

**Keywords:** Baroque; Trauerspiel; Märtyrer drama; constantia; neo stoicism; Theology; Politics.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Neoestoicismo y *constantia*. 3. Teología y política en *Catharina von Georgien*. 4. Conclusiones.

**Cómo citar:** Carmen-Cerdán, R., «“Non cado, fundatus enim sum supra firmam petram”. Martirio y *constantia* en *Catharina von Georgien* de Andreas Gryphius», *Revista de Filología Alemana* 30 (2022), 9-24

---

<sup>1</sup> Universitat de València (España)  
E-mail: rocarcer@alumni.uv.es  
ORCID: 0000-0002-8902-6877

## 1. Introducción

El siglo XVII fue un periodo marcado por continuas guerras, movimientos demográficos, epidemias e incluso por el hecho de ser uno de los siglos más fríos de la Pequeña Edad de Hielo<sup>2</sup>, con lo que es frecuente encontrar referencias a esta centuria en las que se afirma que fue un periodo de crisis generalizada y marcado por grandes contradicciones. Este tipo de afirmaciones, si bien no son completamente falsas, no consiguen abarcar con total rigor el panorama general de un siglo tan relevante para la configuración de la Europa de los siglos posteriores –en el plano político, económico e incluso cultural–. Sería más preciso hablar, como apunta Ribot (2021: 417-419), de una evolución diferenciada de las economías europeas en la que unos territorios se beneficiaron y otros fueron perjudicados, así como de una transferencia del protagonismo económico –y con ello también social, científico, artístico, etc.– desde el Mediterráneo al Atlántico norte. Con ello no se pretende desdibujar el clima de fuertes tensiones que vivían los distintos territorios europeos y de ultramar, ni las guerras que asolaron el continente durante aquel siglo y que dieron lugar a la composición de no pocas obras literarias que denunciaban, directa o indirectamente, la situación por la que pasaban. Pero más allá de lamentarse, los literatos, científicos e intelectuales de la época intentaban buscar soluciones a este clima de profundos cambios e incertezas, buscar alternativas y modelos que les proporcionaran el orden y la seguridad que les faltaba. Este es el caso del corpus del presente análisis: el ideal de la constancia en el seno del neostoicismo procuraba ofrecer una reflexión racional, pero también una filosofía práctica ante las desgracias y así evitar caer en el imperio de las pasiones desenfrenadas, lo cual se trasladaba a los materiales literarios como los *Märtyrerdramen*, muy abundantes durante el siglo XVII.

El presente artículo analizará, pues, la articulación del ideal de la constancia y sus aplicaciones y consecuencias en el *Trauerspiel* de Andreas Gryphius (1616-1664) *Catharina von Georgien. Oder bewehrete Beständigkeit*. Basándose en la captura y asesinato real de Ketevan de Katejia (ca. 1560-1624), regente durante la minoría de edad de su hijo Teimuraz I, a manos del sah de Persia Abas I el Grande (1571-1629), Gryphius construye un drama en el que la reina, encarcelada tras intentar defender su territorio, es obligada por el sah a “elegir” entre aceptar casarse con él y convertirse al Islam, con lo que tendría que renunciar a su fe cristiana, o, por el contrario, renunciar al matrimonio y morir conservando su posición confesional. Previo al núcleo del análisis, se ofrece una propuesta metodológica para el acercamiento a la obra, según la cual este artículo pretende alejarse de la extendida oposición binaria entre trascendencia-inmanencia, religión-política, etc. que todavía hoy opera en la crítica literaria. Si bien el eje central del análisis lo constituye

---

<sup>2</sup> La Pequeña Edad de Hielo fue un periodo climático que abarcó, aproximadamente, desde el siglo XVI hasta el siglo XIX: las temperaturas medias del hemisferio norte disminuyeron, especialmente durante el siglo XVII. A partir de 1640, además, los astrónomos observaron un descenso en el número de manchas solares, situación conocida como Mínimo de Maunder, lo que significaba una menor actividad solar que se prolongó hasta entrado el siglo XVIII.

*Catharina*, también se incluirán referencias de otros dramas del autor en los que se observen similitudes o que puedan complementar los argumentos que se traten. Pese a ser uno de los dramas más estudiados del autor, todavía quedan en él cuestiones que continúan siendo objeto de reflexión y de discusión, como podrá observarse en los siguientes apartados.

## 2. Neoestoicismo y *constantia*

Una de las doctrinas que más influencia estaba cobrando ya desde el Humanismo, tanto en los territorios alemanes como en toda Europa en general, fue el neoestoicismo, cuyas raíces hundía, como ya bien su nombre indica, en el estoicismo de la Antigüedad. La extensa tradición de la filosofía estoica se remonta hasta Zenón de Citio en la Atenas del siglo IV a. C. y alcanza su mayor popularidad en la Roma de Séneca con sus diálogos *De constantia sapientis* o *De tranquillitate animi* y, posteriormente, en Marco Aurelio con sus *Tὰ εἰς ἑαυτὸν* (*Meditaciones*). Pasando por los Padres de la Iglesia y demás filósofos de la Antigüedad tardía y de la Edad Media, esta doctrina gozó de una amplia recepción en los círculos intelectuales europeos de los siglos XVI y XVII, para lo cual debieron realizar no pocos esfuerzos en adaptar parte de los presupuestos de la filosofía pagana estoica al cristianismo. En este sentido, Grätz (2008: 733-734) da cuenta de la ecléctica recepción de los elementos de la filosofía estoica: no interesaban tanto a los intelectuales de la Edad Moderna la antigua cosmología y filosofía natural estoica, sino más bien sus concepciones éticas y racionales. Así pues, cabe tener en cuenta la complejidad y discontinuidad de esta selección, ya que los valores estoicos no debían contradecir a la doctrina cristiana, con lo que se formaban diversas tensiones internas en la misma recepción.

Fue en los Países Bajos –un territorio que, en los siglos XVI y XVII, vivía su época de mayor esplendor político y económico, convirtiéndose en una de las primeras potencias del momento– donde esta recepción se desarrolló con más éxito. Según Oestreich (2008: 579), se articuló un “neoestoicismo político” que significó, en un tiempo de desorientación, una filosofía práctica que proporcionaba consuelo y una guía vital ante la fugacidad e inestabilidad del mundo. Esto se conseguía, en primer lugar, mediante el control racional de los afectos, deseos e inclinaciones, y, en segundo lugar, haciendo comprender al individuo que toda la aleatoriedad que presenciaba no era más que ilusión, pues todas las desgracias forman parte de la providencia divina. De este modo, el individuo no debía luchar contra ella, sino aceptarla como designio de Dios (Deupmann 1999: 102). El filólogo flamenco Justo Lipsio (1547-1606) fue el fundador y principal difusor del neoestoicismo por toda Europa, como se observa en su influencia en autores como Quevedo y en su correspondencia con diversas personalidades españolas<sup>3</sup>. Con su tratado *De constantia libri duo* (1584) marcó un punto fundamental en la reflexión neoestoica, donde desarrolló el concepto de *constantia* que se seguirá en este estudio:

<sup>3</sup> Sobre la recepción de la filosofía neoestoica en Francisco de Quevedo, así como una panorámica general de esta en la Europa del momento compárese Ettinghausen (1972). La cuestión de la correspondencia lipsiana con humanistas, diplomáticos e incluso gobernadores españoles durante los siglos XVI y XVII ha sido tema de gran interés (cfr. Ramírez 1966).

Die Beständigkeit / nenne ich allhier eine rechtmessige vnnd vnbewegliche stercke des gemüts / die von keinem eusserlichen oder zufelligen dinge erhebt oder vntergedrückt wird. | Ich habe gesagt eine Stercke / vnd verstehe eine Standhafftigkeit / so dem Gemüt eingepflantz ist / Nicht von dem Wahn / sondern von dem Verstand vn[d] der gefunden Vernunfft (*De const.* I, 4)<sup>4</sup>.

Este ideal de comportamiento encontró gran aceptación en los dramas de autores como Martin Opitz (1597-1639) quien, en el prólogo a su traducción de *Las Troyanas* de Séneca, asume que las desgracias de los grandes héroes y soberanos, etc. que tematiza la tragedia sirven para “daß man das Gemüthe mit beständigen Exempeln verwahre” (Opitz 1625: A 4r). También los dramaturgos Gryphius y Johann Christian Hallmann (1640-1716) incluyen este concepto en sus *Märtyrer-dramen* –como se verá en el caso de Gryphius–, como forma de mostrar ejemplos de actuación de los personajes ante los cambios de la Fortuna (Schings 2017c: 147). Así, el espectador tiene ante sí una protagonista que, pese a ser víctima del tirano en cuestión y sufrir las torturas a las que la somete, aguanta férrea y ejemplarmente las embestidas de la Fortuna y se somete a la Providencia divina, que es el origen de todos estos acontecimientos, pues, aunque ello signifique su muerte terrenal, ulteriormente se coloca en una dimensión superior a la humana. Lo esencial en estos personajes no es triunfar en el mundo terrenal mediante sus acciones, sino aceptar los *mala publica* y acceder a la salvación eterna junto a Dios mediante la fe –*sola fide*<sup>5</sup>–, como ocurre con Catharina.

### 3. Teología y política en *Catharina von Georgien*

La segunda parte del título del drama de Gryphius, [...]. *Oder bewehrete Beständigkeit*<sup>6</sup>, da cuenta de la intensa recepción de aquel concepto neoestoico de *constantia*. Las primeras frases del prólogo al lector confirman inequívocamente esta situación: “Die von mir öftters begehrete Catharine [...] stellet dir dar in jhrem Leib’ vnd Leiden ein in diser Zeit kaum erhöretes Beyspill vnaußprechlicher Beständigkeit” (*Cath.* 119)<sup>7</sup>. Siguiendo esta línea, en los versos que sirven de apertura

<sup>4</sup> Se sigue la traducción alemana de Andreas Virritius de 1599; en las citas se indicará el libro y número de capítulo (Lipsio 1599).

<sup>5</sup> *Grosso modo*, las “solas” son la denominación para los fundamentos básicos de la Reforma protestante articulados en tres/cinco proposiciones. Las principales fueron tres: *sola scriptura* indica que las escrituras sagradas –esto es, la Biblia– tienen que ser interpretada por sí mismas, pues son palabra de Dios y contienen ellas mismas su verdad; *sola gratia* hace referencia a que la salvación es posible únicamente por gracia divina, como un don de Dios (en el sentido que Covarrubias recoge: “[...] es lo que se da de gracioso, sin tener dependencia, ni consideración de que sea en premio, o pago de beneficio hecho, o esperanza de retribución”; el italiano todavía conserva esta acepción al distinguir las voces *regalo* y *dono*); con *sola fide* se afirma que la salvación solo se consigue a través de la fe en Dios, no mediante las obras en la tierra. Así, Melanchthon en el artículo 20 de *Confessio Augustana* afirma: “[...] vergebung der sünden / vmb Christus willen / auß gnaden / one vnser verdienst. Solche vergebun[g] wird allein durch glauben erlangt / so wir glauben / das Gott vns vmb Christus willen vnser sünde vergeben vnnd gnedig sein wölle” (Melanchthon 1531: b 3r). Las otras dos solas son, en esencia, reelaboraciones de las tres anteriores: *solus Christus* y *solus Deo gloria*.

<sup>6</sup> Sobre el significado y función de los dobles títulos en los dramas barrocos, y particularmente en los de Gryphius, cfr. Schöne (1993: 194 y ss.).

<sup>7</sup> Las citas siguen la edición de Mannack (Gryphius 1991a). Se indicarán las referencias mediante acto y verso, excepto en el caso del prólogo al lector, en el que se señalará la página de la edición utilizada.

del primer acto se encuentra uno de los puntos clave de interpretación de esta obra, en el que, de forma alegórica, la *Ewigkeit* aparece como personaje y mantiene un discurso que influirá notablemente en la comprensión del drama<sup>8</sup>. En él, este personaje desarrolla el tropo barroco de la *vanitas*, recordando la volatilidad de las construcciones humanas, lo efímera que es la vida terrenal y criticando la *hybris* de aquellos que pretenden atentar y situarse por encima de los designios divinos y naturales:

Wil jmand Ewig seyn wo man die kurtze Zeit  
 Die Handvoll Jahre die der Himmel euch nachsiht  
 Diß Alter das vergeht in dem es blüht  
 Jn Vnmuth theilt vnd in Vergänglichkeit?  
 Die Throne krachen ja wenn diser sie nicht hält  
 Der durch ein Wort beweget Höll vnd Welt.  
 Oftt hat der mit gekröntem Haupt beherrschter Länder Macht erschüttert  
 Jn einem Nu / vor frembden Stull in angeschloss'nem Stahl erzittert (*Cath.* I, 11-18).

Con este discurso pretende mostrar la futilidad e inconsistencia de la vida terrena, que no es más que infortunio y desgracia, un *vallis lacrimarum* en el que la humanidad “eilt indem [sie] (trotz den Himmelslichtern!) wacht | Jn [ihres] Grabes Nacht” (*Cath.* I, 41-42)<sup>9</sup>. Al final, tras un ejercicio retórico que podría comprenderse como desengaño del mundo y aceptación de la trascendencia divina, como método de “Vanitas-Häufung und Vanitas-Entlarvung” (Schings 2017b: 159), anuncia el destino de la heroína en una prolepsis que la crítica no ha podido pasar por alto:

Schauplatz der Sterblichkeit / Ade! ich werd auff meinen Thron entrücktet  
 Die werthe Fürstin folget mir die schon ein höher Reich erblicket /  
 Die in den Banden frey / nicht jrdisch auff der Erd /  
 Die stritt vnd lid für Kirch vnd Thron vnd Herd.  
 Jhr / wo nach gleicher Ehr der hohe Sinn euch steht;  
 Verlacht mit jhr / was hir vergeht.  
 Last so wie Sie das werthe Blut zu Pfand:  
 Vnd lebt vnd sterbt getrost für Gott vnd Ehr vnd Land (*Cath.* I, 81-88).

La producción dramática debía ofrecer un consuelo respecto a la mala fortuna que sufría el héroe y mostrar el destino divino de salvación que le esperaba si se mostraba constante frente a las adversidades. Ya que la única protección que podía tener el mártir contra toda la maquinaria de miseria concentrada en su persona, contra la tortura, castigos, encarcelamiento y posterior asesinato al que estaba con-

<sup>8</sup> En este sentido, no se sigue el argumento de Thums, para quien el hecho de que la *Ewigkeit* tenga que “pasar” de la trascendencia a la immanencia para hacer llegar su mensaje es indicio de “debilitamiento” y pérdida de su incuestionabilidad (2011: 199).

<sup>9</sup> De manera similar pueden comprenderse las primeras palabras del prólogo al lector del *Leo Armenius*: “Jndem unser gantzes Vaterland sich nuhmehr in seine eigene Aschen verscharrret / und in einen Schawplatz der Eitelkeit verwandelt; bin ich geflissen dir die Vergänglichkeit Menschlicher Sachen in gegenwertigem / und etlich folgenden Trawerspielen vorzustellen” (*Leo.* 11) (Gryphius 1991c).

denado, era su “unverzagtes Gemüt” y su “Beständigkeit der Tugend” (Welzig 1961: 417), le era imprescindible un fortalecimiento moral para afrontar esta serie de calamidades. Lipsio menciona una serie de *militēs* (*Kriegsheere*) con los que defenderse de estos *mala publica*: comprendiendo, en primer lugar, que es Dios quien los envía; en segundo, que son necesarios y se desprenden del destino; y, en tercer lugar, que pueden resultarnos de provecho (*De const.* I, 13). El resultado de esta racionalidad no es otro que la *constantia* del protagonista (Schings 2017a: 106), capaz incluso de prever las fatalidades del destino. Si el individuo ya es consciente del origen que estas tienen, puede prepararse para recibir y enfrentar los golpes de la fortuna, e incluso a la muerte, que se comprende como una imitación de la pasión de Cristo al sacrificarse por la humanidad. En los demás dramas de Gryphius también es posible encontrar este ascetismo y aceptación de la fugacidad de lo material, como en *Papinianus*<sup>10</sup>: “Verlir Ich höchst erfreut mein Amt-Recht / nemt es hin. | Schätzt jhr diß vor Verlust? Ich halt es vor Gewinn” y más adelante: “Ist diß der Götter Schluß daß wir verschwinden sollen” (*Papin.* IV, 341-342; 348)<sup>11</sup>.

Los desenlaces mortales cobraron una fuerte importancia durante el siglo XVII y, en concreto, en los *Martyrerdramen* de los jesuitas y de Gryphius que, junto a diversos tratados de la Baja Edad Media, proporcionaban ejemplos de muertes modélicas que llegaron a conformar un arte de morir (*ars moriendi*); esto llevó a una forma de ritualización, a una “gesellschaftliche Überformung des Sterbens”, en virtud de la cual la vida se convertía en una preparación y entrenamiento para el último y decisivo momento de la muerte<sup>12</sup>.

Las interpretaciones sobre el desarrollo de este drama en particular y de los dramas de Gryphius en general han sido –e incluso continúan siendo– monopolizadas por dos tendencias teóricamente contrapuestas, pero que responden a una misma motivación: aquella en la que se prepondera la dimensión religiosa y de salvación en los dramas, y aquella que focaliza más el aspecto político de los protagonistas; esto es, una suerte de contraposición adversativa entre trascendencia –dimensión religioso-salvacional– e immanencia –dimensión histórico-política–<sup>13</sup>. Con mucho acierto, Grätz ha sabido exponer el antecedente que subyace a esta tensión con la que la crítica se ha posicionado respecto a los dramas de Gryphius:

Christliche und stoische constantia können nicht von gleicher Qualität sein, da sie auf dem je unterschiedlichen Fundament einer immanenten und einer trans-

<sup>10</sup> Sin embargo, no toda la crítica está de acuerdo con esta interpretación. Kühlmann, por ejemplo, considera que este drama no es del todo de contenido cristiano ya que, según su criterio, el protagonista no muere por fe en Dios, sino por motivos jurídicos (1982: 250).

<sup>11</sup> Se sigue la edición de Mannack (*Gryphius* 1991b).

<sup>12</sup> Es de remarcar que esta concepción cosechó mayor peso en la Europa protestante que en la católica: por un lado, debido a la diferente postura respecto a la determinación; por otro, a causa de que en la confesión católica había que contar con el purgatorio, “estado” intermedio en el que las almas debían purificarse antes de llegar al cielo (Witte 1994: 420).

<sup>13</sup> Kaminski (1999: 619, 629) propone una tercera vía, situada “auf einer Metaebene” respecto a las otras dos, centrada en la dimensión estético-poetológica a la que denomina “theaterhermeneutisch”. Marquardt (2008), pese a no liberarse de la dicotomía immanencia-trascendencia, sí las trata de manera no tan contradictoria y pretende estudiar esta relación en las plegarias de los protagonistas. Schings (2017b: 164) intenta unir estas dos esferas y concluye en su análisis que la constancia “besteht auf der Einheit von Innen und Außen, von Gewissen und Handeln, von moralischer (religiöser) und politischer Sphäre”.

zendenten Weltanschauung beruhen. Der Stoiker überwindet die Qualen des Daseins aus eigener Kraft in einem Akt der Selbstbewährung. Der Christ hingegen erträgt das irdische Leid mit Gottes Beistand und in Erwartung ewigen Heils (2008: 739).

Sin embargo, aun comprendiendo la tensión interna que provocó la recepción del estoicismo de la antigüedad en los teóricos neoestoicos del Renacimiento, las interpretaciones de la investigadora todavía pivotan sobre este dualismo, haciendo hincapié en el distinto nivel de integración en el que aparecen en las obras; esto no deja de ser una diferencia de grado, es decir, meramente cuantitativa. Sin infravalorar los análisis que se han realizado a partir de esta dualidad –de hecho, ponen sobre la mesa cuestiones realmente importantes que se tratarán más adelante–, el presente apartado quiere alejarse de la bipolaridad que muestran e interpretar la obra desde otra perspectiva no tan dicotómica.

Pueden encontrarse, *mutatis mutandis*, ciertos paralelismos entre el espacio escénico inicial de Catharina –que prefigura y condiciona la acción dramática posterior– y el estudio que propuso Charles Journet a raíz de la obra agustina *De civitate Dei*<sup>14</sup>. Journet diferencia “sur le plan spirituel, la cité de Dieu et la cité du diable; [...] distinguera ensuite du plan du spirituel, le plan du temporel et des choses humaines” (1958: 29). En el plano espiritual, tanto la ciudad de Dios como la del diablo se definen por su orden hacia el fin último, mientras que la “cité humaine” dirige sus acciones hacia el fin temporal y perecedero. En esta última, los determinantes políticos, económicos y sociales son operatorios en tanto que conducen –terrenal y efímeramente– la vida de las personas. Esta dimensión se mueve en el plano del fin intermediario o infravalente, pero este fin solo lo es bajo un orden determinado, diferenciándose así del fin último o supravalente, que sí es absoluto. Y pese a que la ciudad de Dios “respecte la spécificité des cités humaines, [et] [s]on influence vise non à les utiliser comme de purs moyens” (1958: 34), la ciudad humana, en su fin infravalente, siempre queda supeditada al fin superior de la providencia divina. Dios es la instancia última de todo el orden terrenal, por lo que las acciones que ahí se desarrollen responden siempre ante el fin supravalente.

Análogamente puede comprenderse el escenario presentado en *Catharina*: “Der Schauplatz liget voll Leichen-Bilder / Cronen / Zepter / Schwerdter etc. Vber dem Schau-Platz öffnet sich der Himmel / vnter dem Schau-Platz die Helle. Die Ewigkeit kommet von dem Himmel / vnd bleibet auff dem Schau-Platz stehen” (*Cath.* antes de I, 1). La ciudad humana no queda representada más que por la *vanitas* y el *memento mori*, por la transitoriedad (*Vergänglichkeit*) de lo terrenal en comparación con la eternidad (*Ewigkeit*) del mundo divino. Pero teniendo en cuenta la separación agustiniana entre la ciudad de Dios y la del hombre, en la ciudad de este último todo queda bajo designio divino, todo rasgo de la vida terrenal está regentado y subordinado necesariamente a Dios. Así pues, las posiciones enfrentadas religioso-salvacional e histórico-política que han ocupado a la mayoría de investigadores no pueden comprenderse enfrentadas horizontalmente en el mismo plano, sino más bien de forma vertical, en la que el fin supravalente ordena y determina a los

<sup>14</sup> Así san Agustín: “Llamamos ciudad de Dios a aquella de la cual da testimonio la escritura que sometió todas las categorías de la inteligencia humana no por los movimientos fortuitos del pensamiento, sino por la disposición de la suprema providencia” (*Civitate Dei* XI, 1).

demás y todo queda bajo su providencia. Esta concepción entra en concordancia con la búsqueda de síntesis y subordinación, de búsqueda de orden del arte barroco. Naturalmente, no significa que en las obras de Gryphius no se encuentren motivaciones políticas que se enfrenten a las religiosas, tampoco que el neostoicismo y la *constantia* que aparecen no tengan relevancia política e ideológica en la realidad material externa a ellas<sup>15</sup>. Más bien, lo que esta visión podría permitir es comprender de forma más precisa y delineada las acciones y consecuencias de los personajes de Gryphius en general y de Catharina y Chach Abas en particular.

Ha recibido especial atención la escena de aceptación del martirio de Catharina. Entre quienes defienden la preponderancia de la dimensión inmanente, se ha señalado que esta viene motivada por la situación política que le describe su sirvienta Salomé sobre su hijo Tamaras: el cuñado de Catharina, Constantin, había asesinado a su propio hermano, el rey, y reclamado el trono y la mano de la viuda, quien lo rechazó. Al ser esta capturada por Chach Abas, el futuro del reino quedaba en el aire; pero Salomé le cuenta a la reina que “Fürst Tamaras [...] [h]at [...] sein Reich [...] | [e]röbert [...] [v]nd sucht so viel Er kan | [...] [d]iñ feste Band / das vns verstrickt / zu brechen” (*Cath.* I, 359-360). Así, Leine señala que su orientación hacia el rol de mártir no viene dada por un cambio en su actitud religioso-espiritual, sino más bien por un suceso político, en tanto que ve asegurados su trono y dinastía (2010: 166). Incluso asegura que el martirio de Catharina no es tanto una decisión moral como un mero cálculo político, un último y desesperado escape ante „die Erkenntnis ihrer politischen Ohnmacht und Ausweglosigkeit“ (2010 167; cfr. también Marquardt 2008: 464). No puede aceptarse esta interpretación si se tienen en cuenta los versos casi inmediatamente anteriores que pronuncia Catharina al contarle su sueño a Salomé, y que guarda íntima relación con el discurso de *vanitas* pronunciado por la *Ewigkeit* al inicio del acto:

[...] ich fühlt  
 Daß die besteinte Cron die mich vor disem schmückte  
 Diß mein geängstet Haupt mehr als gewöhnlich drückte /  
 Biß mir das klare Blut von beyden Schläffen lif /  
 Vnd ich an statt der Cron nur Rosen-Aest ergriff /  
 [...]  
 Der Purpur riß entzwey / der Zepter brach als Glaß (*Cath.* I, 333-336; 339).

Y más abajo:

Jch fiel gantz von mir selbst. Doch als die Furcht vergangen:  
 Fand ich mich Salome! O mit was Lust! vmbgefangen.  
 Weit schöner als wenn ich in höchster Zirat ging /  
 Weit höher als da ich Gurgistans Cron empfang.

<sup>15</sup> Y es que, aunque Lipsio no pretendiera entrar de lleno en la discusión coetánea sobre el poder político y su configuración, la ética neostoica incide indefectiblemente sobre la vida política, como puede observarse en su posterior tratado *Politicorum seu civilis doctrinae libri sex* (1589). De esta manera, el neostoicismo cumpliría tanto en la ética como en la política una racionalidad que permitiría la adecuación ética y política de los gobernantes y ciudadanos (Deupmann 1999: 105; Oestreich 2008: 586).



Mein weisses Kleid schaut ich von Diamanten schüttern  
Chach Abas voll von Furcht vor disen Füßen zittern (*Cath.* I, 345-350).

Es en estos versos en los que se observa verdaderamente la revelación para Catharina. Los elementos efimeros del poder terrenal<sup>16</sup> –“Cron”, “Purpur” (metonímicamente la capa del rey) y “Zepter”– se quiebran ante la superioridad divina y ciñen por demás a Catharina, para quien la corona se ha convertido en una corona de espinas –*imitatio Christi*–. Con esta epifanía, la protagonista reconoce el papel que debe jugar y el sacrificio que debe cometer, se reconoce a sí misma en la trascendencia y ulterioridad de Dios y, al aceptar la sumisión hacia él, se eleva sobre la dimensión puramente terrenal: “Chach Abas voll von Furcht vor disen Füßen zittern”. Es este el verdadero momento que dirige y le asegura su martirio, no la noticia de que su hijo podrá gobernar y mucho menos cabe afirmar que su martirio es un último escape ante la impotencia política. Más bien, el optimismo que muestra al recibir las noticias de su hijo puede interpretarse de otra manera: la sucesión dinástica que proporciona su hijo al reino de Georgia significa no una fijación meramente política, sino que implica la continuidad de la confesión cristiana y moral en el reino. De esta manera la rectitud cristiana está asegurada en manos de su hijo Tamaras y no en el de su cuñado, que se deja guiar por la lujuria y los afectos descontrolados, con lo que Catharina cumple con el último verso que la *Ewigkeit* cita: “Vnd lebt vnd sterbt getrost für Gott vnd Ehr vnd Land” (*Cath.* I, 88).

Las escenas de juicio, condena y tortura a los protagonistas de los dramas de Gryphius sirven como punto de anclaje sobre el que comprender las motivaciones tanto de los mártires como de los tiranos. Siguiendo la línea de quienes consideran la preponderancia de lo político, la tortura y posterior ejecución se ejerce sobre aquellos que atentan contra el orden estatal establecido, en el caso de Catharina, por no reconocer y no querer aceptar la religión del estado de Persia (Brenner 1999: 547). Si bien esta afirmación precisaría de no pocas matizaciones, es relevante recalcar el aspecto de que las condenas y los tormentos que deben sufrir los mártires no provienen de la arbitrariedad del tirano, sino de una racionalidad implícita a su posición: “Sache des Tyrannen ist die Restauration der Ordnung im Ausnahmezustand” (Benjamin 2018: 55). En otro artículo, Brenner desarrolla esta idea y argumenta que las condenas decididas por los soberanos están bien fundamentadas según la jurisdicción de la época, tanto en *Catharina* como en *Papinianus* (1988: 252): Catharina no solo no acepta reconocer la religión islámica de Persia, sino que se la acusa de haber llevado a su reino a la perdición (*Cath.* I, 139), así como de cometer actos de negligencia política, como haber desafiado a la corona y haber burlado al sah Chach Abas:

Auff sie / die / was vns trew leichtfertig vmbgebracht  
Vnd dise Cron getrotzt / vnd dise Schwerd verlacht /  
Vnd disen Thron geschimpfft / die frembden Schutz gesucht  
Die vns noch täglich höhnt / vnd in den Banden fluchet (*Cath.* II, 211-214).

<sup>16</sup> Elementos efimeros de los que la *Beständigkeit* no se preocupa, como ya escribió el mismo autor en su epigrama *Über wahre Beständigkeit*: “Sie [*constantia*] acht kein glätzlend Schwerdt / sie schätzt kein Ehren-Kron” (Gryphius 1964: 186).

En el caso de Papinianus, se le acusa de no querer justificar las acciones de Basianus (Caracalla): “Soll unser Land denn sagen | Wie steiff Papinian sich gegen uns getragen! | [...] Wir müssen! ach! es sey! Papinian soll sterben” (*Papin.* V, 299-300; 312). En consecuencia, las condenas serían más bien expresión de la razón de Estado, que obliga a los gobernantes a sustentar y proteger el orden estatal; es decir, las condenas se sustentan a partir de una racionalidad para salvaguardar el orden político establecido, amenazado por la moral incuestionable de los mártires (Brenner 1988: 260). En esta línea puede distinguirse la cuestión sobre la culpabilidad del mártir. En los análisis de quienes defienden la postura religioso-salvacional de los dramas de Gryphius, tiende a defenderse la inocencia de los mártires en general y de Catharina en particular.

Welzig, en un artículo ya lejano, afirmaba que el héroe del drama barroco era una “undramatische Gestalt”, dentro de la cual no hay ningún conflicto, en tanto que es la propia condición del ser humano la causa de la caída (Welzig 1961: 430). No demasiado alejado de esta concepción se expresa Joachim Harst, más recientemente: “da es von der absoluten Unschuld der Märtyrerin ausgeht, kann es weiterhin weder tragische Verknüpfung noch Lösung kennen” (2012: 353). Hablar de una absoluta inocencia del personaje suena quizá exagerado y puede conducir, como ocurre en Welzig, a considerarlo incluso *undramatisch*. Tampoco lo resuelve del todo, aunque se acerca considerablemente, la separación que hace el propio Harst en un artículo anterior entre la ley “[g]egenüber dem Tyrannen” e “im Ganzen gesehen” (2010: 112). Catharina es consciente de la responsabilidad de sus actos: “Mein zwar durch Schuld beflecktes Blut” (*Cath.* IV, 270) y de las consecuencias que de ellos se derivan, tanto para ella misma como para su pueblo: “Nein Libsten! da euch ja die Angst solt’ überfallen; | Sucht eurer Königin standhaftig nachzuwallen” (*Cath.* IV, 173-174)<sup>17</sup>. Esto puede comprenderse como una oposición política contra la soberanía, lo cual en época absolutista era atentar directamente contra Dios, pues el soberano era visto como un representante de Dios en la tierra<sup>18</sup>. Sin embargo, frente a esta situación, cabe recordar una escena de vital relevancia en el drama, durante la cual Catharina y Chach Abas conversan sobre la situación de la reina y en la que el sah intenta hacer valer su poder:

*Cath.* Der Christen Recht Verknüpft nur Zwey durch dises Band.

*Chach.* Der Persen Recht gilt mehr. Wir sind in jhrem Land!

*Cath.* Noch mehr deß Höchsten Recht! wir steh’n auff seiner Erden.

<sup>17</sup> Al actuar como modelo para su pueblo, se demuestra que Catharina no debe entenderse meramente como “individuo”, sino como ya avanza el prólogo, como “Beispiel unaufsprechlicher Beständigkeit” (*Cath.* p. 119) (Grätz 2008: 747).

<sup>18</sup> En esta línea cabe tener en cuenta la concepción de autoridad dentro de la confesión protestante, lo cual se observa incluso en la traducción de Lutero de la Biblia en 1534; en *Rom* 13, 1 traduce el plural “Omnis anima potestatibus sublimioribus [!] subdita sit; non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt” por el singular “IDerman sey vnterthan der Oberkeit [!] / die gewalt vber jn hat / denn es ist keine Oberkeit / on von Gott. Wo aber Oberkeit ist / die ist von Got verordnet” (cfr. Reichelt 1978: 219-220).

*Chach.* Was Abas schafft muß Recht / dafern es Vnrecht werden (*Cath.* I, 782-785)<sup>19</sup>.

Así pues, las dos leyes que operan en el drama son en realidad la divina y la terrenal. Pero no en oposición complementaria, como ha indicado la mayor parte de la crítica literaria, sino en subordinación vertical de la terrenal ante la divina. Con esta última se alinea Catharina mediante su *constantia*. De este modo, aunque las acusaciones por las que se le recrimina puedan ser, políticamente hablando, consistentes, aunque no sea una figura totalmente inocente en sus acciones o no alcance la plenitud que se le exigiría a un mártir, etc., todas estas consideraciones no tienen operatoriedad en la dimensión en la que Catharina se desarrolla, pese a tener que actuar según sus leyes al encontrarse físicamente en la *civitas terrena*. Puede aducirse que su comportamiento político y terrenal no es immaculado, pero los mártires de Gryphius no son moralmente censurables porque cometan perjuicios políticos (Brenner 1988: 254). La preocupación de Catharina –y de Gryphius en general– no es la correcta conducción del Estado, sino la preparación hacia la muerte y hacia la unión con Cristo, ya vaticinada por Catharina en su sueño y por la *Ewigkeit* al inicio del drama. El mundo terrenal no es otra cosa que “Ort der Bewährung” (Bach 2014: 412), una estación intermedia por la que el mártir debe pasar y prepararse para la unión última con Dios. Lo político no contraría entonces dicotómicamente la salvación ni las leyes divinas (Bach 2014: 408), sino que está subordinado a ellas como fin infravalente que es y determinado por la supervalencia divina, por lo que las acciones de Catharina no son reducibles únicamente a la ley política y la protagonista no es soluble en la dimensión terrenal, sino que la trasciende. Porque, como expresa Raffy:

Wie wird der Mensch sich schließlich zurechtfinden, wo er doch hienieden dazu verurteilt ist, im *sæculum* zu leben? [...] da der Mensch verurteilt ist, in einem sozialen und politischen Gebilde zu leben, dessen Grundlage das gottlose Prinzip der *civitas terrena* ist, während er sich nur nach seiner wahren Heimat sehnt, die an dieser Welt nicht teilhat, soll der Gerechte die irdische Existenz als ein Exil auffassen, oder [...] als eine «Pilgerschaft» nach einer anderen Heimat (1999: 739).

Durante este tiempo de peregrinaje, Catharina se ve expuesta necesariamente a la racionalidad inmanente a las leyes políticas al desarrollar su acción en su seno, pero esto no significa que sea reducible a ellas. La protagonista toma acción en ellas y, al formar parte de la vida terrena, se la hace responsable jurídicamente de sus actos, teóricamente en contra del sah de Persia. Pero, aunque participe de ellas, su dimensión no es reducible a esta lógica, pues la trasciende (Raffy 1999: 743). En este lapso debe mostrar, no por sus acciones, sino por su fe imperturbable en Dios –*sola fide*–, que es verdaderamente capaz de soportar las desavenencias de la Fortuna. Para ello tiene de su lado la *constantia* que Gryphius imprime en sus mártires

<sup>19</sup> Nótese el paralelismo entre esta escena y la de *Jn* 19, 10-12: “Le dijo Pilato: ‘¿A mí no me hablas? ¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?’. Respondió Jesús: ‘No tendrías contra mí ningún poder, si no se te hubiera dado de arriba’ [...]”.

y que desarrollan en los dramas. Ya Lipsio se encargó de advertir la procedencia de estas desgracias:

Dann Gott / welcher den Himel teglich keret vnd wendet / die Sonn auff vnd nider gehen lesset / die Früchte herfür bringet / vnd dieselbigen vns auch wol entzeucht: ist ein Vrsacher aller dieser Fälle vnd Verenderungen / darüber du dich verwunderst vnd zornig wirst. [...] auch das böse vnnnd vnliebliche kome daher. [...] Aller dieser ab vnnnd zufluß der Menschlichen sachen kömpt von demselben Monden: aller auff vnd Vntergang der Königreiche von derselbigen Sonnen. Vnd bedenckstu / in dem du deinem Schmetzen den Zügel zu lang lessest / vnnnd vngedültig wirst / das dein Vaterland also verkeret oder vmbgekeret sol werden / gantz vnd gar nicht / wer du seyest / vnd gegen wem du dich aufflehnest. Wer? ein Mensch / ein Schatten / Staub vnd Aschen. Gegen wem? [...] gegen Gott (*De const.* I, 14).

Catharina es consciente de que también las desgracias tienen origen divino, pero precisamente porque viene de él, entra en el terreno su providencia<sup>20</sup>. La aceptación de su destino, es decir, de su muerte, viene de la mano del acercamiento a Cristo, por lo que se siente preparada para dar ese paso y asumir el sacrificio con inapelable constancia<sup>21</sup>. Al decirle a Salomé que “Chach wird die Freyheit vns so wolfeil nicht verkauffen”, inmediatamente después le advierte de que “Wir hoffen nicht zu vil vnd fürchten nicht zu sehr” (*Cath.* IV, 73; 79); y el motivo de la falta de temor es su fe irremediable en Dios<sup>22</sup>:

Beut du mir selbst die Faust vnd hilff mir überwinden.  
Alleine bin ich vil zu schwach /  
Mit dir wil ich durch Angst vnd Ach  
Den Sig / das Licht / den Weg / zu dir / Erlöser finden (*Cath.* IV, 293-296).

La racionalidad terrenal de Chach Abas no es capaz de comprender esta racionalidad trascendental de Catharina, y es que la comprensión del amor eterno divino es ulterior a la lógica terrenal en la que se encuentra el sah; más bien, esta última se encuentra en la dimensión de la teología y la fe (Bach 2014: 440). En el segundo acto Chach Abas expresa en su diálogo con Seinelcan esta limitación:

<sup>20</sup> Es importante comprender que los *Unglücksfälle* de los que habla Lipsio no son actos ‘necesarios’ porque vengan de la providencia divina, es decir, no es determinista en tanto que la providencia no ordena ‘necesariamente’ las causas secundarias, como son los *Unglücksfälle*, sino que establece su ‘contingencia’.

<sup>21</sup> Cfr. las palabras del monje, abad y Doctor de la Iglesia Bernard de Clairvaux (1090-1153) sobre el mártir en su *Sermones in Cantica Canticatorum* 61, 8: “Ubi ergo tunc anima martyris? Nempe in tuto, nempe in petra, nempe in visceribus Jesu” (1859).

<sup>22</sup> Análogamente pueden comprenderse así también las últimas palabras de Papinianus: “Heilge Themis die du Sitten | Ins Geblütt hast eingepflantzet | [...] Gönne daß Ich dir zu Ehren | Dir / die Ich jtz sterbend grüsse” (*Papin.* V, 343-350). El lamento a una diosa pagana no es óbice para no considerarlo específicamente cristiano, y es que Themis es invocada no como mera representación de la justicia, sino que, en su sentido original, era personificación de la Ley eterna, consejera de Zeus (Grimal 2008: 500-501). En esta línea, puede trasladarse la imagen de Themis como diosa pagana a una suerte de Themis cristiana, personificación de la Justicia divina (Grätz 2008: 767).

[...] Es mangelt' uns Verstand /  
 Es fehlt vns an Vernunft / noch fehlt es vns ans Kräfteffen  
 Die mächtig deine [Catharinas] Seel' an vnsern Geist zu häfften /  
 [...]  
 O Blinder! Du verstehst nicht was die Libe kan! (*Cath.* II, 60-62; 67)<sup>23</sup>.

La restricción se agudiza y encuentra su punto de fuga en la pérdida de poder de Chach Abas en el último acto. Incluso cuando finalmente toma la decisión de condenar a Catharina, se descubren en la estructura métrica signos de duda e inestabilidad al alterar el verso alejandrino (*Cath.* III, 393 ss.) que se materializan en su discurso posterior: “Ach was beklämmt vor grauen | Die abgekränckte Brust! verzeuch! geh hin! Ach nein! | Halt in! kom her! ja geh! es muß doch endlich seyn” (*Cath.* III, 458-460). Tras la ejecución de Catharina –cuyas últimas palabras pueden resumir perfectamente el contenido y objetivo del drama: “Wir haben überwunden / | Wir haben durch den Tod das Leben selbst gefunden” (*Cath.* V, 121-122)—, la caída del tirano se hace cada vez más evidente, hasta que en la última escena se le aparece el espectro de la reina y, tomando la función de ángel justiciero, castiga a Chach Abas<sup>24</sup>.

Con relación a la venganza que se toma el espectro de Catharina sobre el sah, se ha incidido en el carácter terrenal y político que adquiere: “Doch eh'r du wirst vergehen; | Must du dein Persen sehr in Krieges Flammen stehn / | Dein Hauß durch schwartze Giffit der Zweytracht angestecket” (*Cath.* V, 435-437). Leine pone en cuestión el carácter religioso-salvacional de esta escena y se alinea con la interpretación jurídico-política, ya que las profecías de Catharina indican únicamente castigos en el ámbito político y terrenal, y “[w]enn doch das Leben im Diesseits ungerecht und nichtig ist und Catharina sich zu Recht davon befreit hat, warum muss sie dann am Ende doch wieder im Diesseits erscheinen, um in die bereits überwundene weltliche Ordnung einzugreifen?” (Leine 2010: 172). La respuesta guarda relación, en realidad, con las distintas racionalidades en las que Catharina y Chach Abas se encuadran y que se han mencionado anteriormente. El castigo de Chach Abas tiene que ser terrenal porque su lógica inmanente no es capaz de aprehender la trascendencia divina, sino que queda limitada a la *civitas terrena*, en la que su reino será pasto de las llamas del tiempo; así se muestra la *vanitas* del mundo y se recuerda la fugacidad y nimiedad de las construcciones humanas, resultando única y finalmente el espacio (re)presentado al inicio de la obra: “Der Schauplatz lieget voll Leichen-Bilder / Cronen / Zepeter / Schwerdter etc.”.

<sup>23</sup> Cfr. también IV, 181 y ss., en el que Imanculi afirma explícitamente que no comprende que Catharina prefiera morir “für einen Wahn”. En estos diálogos puede observarse con mejor claridad la resistencia y superación de Catharina frente al pensamiento sistémico terrenal de los demás personajes. Como afirma Arend en su interesante estudio (2020: 79-80), la conversación con Imanculi muestra las dificultades que surgen cuando las “paradojas con connotaciones espirituales” se vuelven objeto de conversación, no hay lenguaje apropiado que pueda aprehender la sublimidad de lo divino.

<sup>24</sup> Sobre el castigo a los tiranos también había escrito Lipsio en su tratado de la constancia: “Sihestu jenen Tyrannen / der nichts anders / als Mord vnnnd Todt drewet? dem es die höchsten freude ist / wann er schaden thun sol? [...] Las jhn nur ein wenig wüten vnd toben. Es wird jm seine meinung weit fehlen: vnd Gott wird jn wider sein wissen vnd willen mit einem heimlichen Strick ziehen / dahin er jhn haben will” (*De const.* II, 7).

#### 4. Conclusiones

Como se ha podido observar, la constancia neoestoica juega un papel muy importante en la concepción e interpretación de este drama de Gryphius. La constancia de Catharina y su aceptación racional de las desgracias de la Fortuna le permiten acceder a la verdad divina ulterior y, con ello, colocarse por encima de los demás protagonistas, que se sitúan únicamente en el plano de la ciudad terrenal. En esta línea, se ha introducido la propuesta de alejarse de la estructura dicotómica de immanencia-trascendencia, religión-política, etc., que obligaba a tomar posiciones demasiado estancas que solo permiten detenerse en un aspecto muy concreto del drama de Gryphius, pero sin prestar la suficiente atención al otro. Por el contrario, el modelo vertical de subordinación de las acciones terrenas (política) a las divinas (religión) ofrece una perspectiva que podría adaptarse mejor a la concepción de la obra, así como a la visión y comprensión del mundo en el siglo XVII; de este modo, se podrían comprender de otra manera los significantes que el drama articula y, al mismo tiempo, permitir abarcar ambos aspectos de forma no dicotómica.

Si Catharina ha sido capaz de mantenerse firme frente a las adversidades y servir de modelo de comportamiento, ha sido por su fe inalterable y la constancia. Esta actitud es la que refleja el ya citado Clairvaux (1859) en su sermón 61, 3: “Quid non boni in petra? In petra exaltatus, in petra securus, in petra firmiter sto. Securus ab hoste, fortis a casu; et hoc quoniam exaltatus a terra”, y más adelante: “Fremet mundus, premit corpus, diabolus insidiatur: non cado, fundatus enim sum supra firmam petram”. Sobre esta firme piedra, que remite a Cristo<sup>25</sup>, Catharina puede fundamentar su constancia –ya no teme las desgracias del mundo terrenal– y, finalmente, ascender junto a Dios, tal y como la *Ewigkeit* pronostica al principio del drama, con lo que este ideal demuestra ser central en la concepción del personaje de Catharina.

#### Bibliografía

- Arend, S., «Figuren des Paradoxen in Andreas Gryphius’ Trauerspielen: Catharina von Georgien und Papinian», en: Bach, O. / Dröse, A. (eds.), *Andreas Gryphius (1616-1664). Zwischen Tradition und Ausbruch*. Berlín/Boston: De Gruyter 2020, 71-82.
- Bach, O., *Zwischen Heilsgeschichte und säkularer Jurisprudenz. Politische Theologie in den Trauerspielen des Andreas Gryphius*. Berlín/Boston: De Gruyter 2014.
- Benjamin, W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Tiedemann, R. (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2018.
- Brenner, P. J., «Der Tod des Märtyrers. “Macht” und “Moral” in den Trauerspielen von Andreas Gryphius», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (DVjs) 62/2 (1988), 246-265.

<sup>25</sup> No son pocos los pasajes bíblicos en los que se refiere a Cristo como piedra angular; así, por ejemplo, cfr. *Sal.* 118, 22: “La piedra que desecharon los albañiles | se ha convertido en la piedra angular”; *Lc.* 6, 48: “Se parece a una persona que, al edificar una casa, cavó profundamente y puso cimientos sobre roca. Al sobrevenir una inundación, rompió el torrente contra aquella casa, pero no pudo destruirla por estar bien edificada”. *O Hch.* 4, 11: “Él es la piedra que vosotros, los constructores, habéis despreciado y que se ha convertido en piedra angular”.

- Brenner, P. J., «Das Drama», en: Meier, A. (ed.), *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. bis zur Gegenwart: Die Literatur des 17. Jahrhunderts*. München: DTV 1999, 539-574.
- Clairvaux, B., *Opera Omnia II: Sermones in Cantica Canticorum (Patrologia Latina 183)*. París: Migne 1859.
- Deupmann, C., «Philosophie und Jurisprudenz», en: Meier, A. (ed.), *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. bis zur Gegenwart: Die Literatur des 17. Jahrhunderts*. München: DTV 1999, 100-123.
- Ettinghausen, H., *Francisco de Quevedo and the neostoic Movement*. London: Oxford University Press 1972.
- Grätz, K., «Seneca christianus. Transformationen stoischer Vorstellungen in Andreas Gryphius' Märtyrerdramen Catharina von Georgien und Papinian», en: Neymeyr, B. / Schmidt, J. / Zimmermann, B. (eds.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*. Berlin/Nueva York: De Gruyter 2008, 731-770.
- Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós 2008.
- Gryphius, A., «Epigrammata oder Bey-Schriften», en: Szyrocki, M. (ed.), *Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke, Abteilung I: Lyrik, Band II: Oden und Epigramme*. Tübingen: Niemeyer 1964, 169-217.
- Gryphius, A., *Catharina von Georgien. Oder Bewehrete Beständigkeit. Trauer-Spiel*. Mannack, E. (ed.), *Dramen* [Bibliothek der frühen Neuzeit]. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1991a.
- Gryphius, A., *Grossmütiger Rechts-Gelehrter / oder Sterbender Æmilius Paulus Papinianus*. Mannack, E. (ed.), *Dramen* [Bibliothek der Frühen Neuzeit]. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1991b.
- Gryphius, A., *Leo Armenius, Oder Fürsten-Mord*. Mannack, E. (ed.), *Dramen* [Bibliothek der Frühen Neuzeit]. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1991c.
- Harst, J., «Abfall. Konversion des Zeugens in Gryphius' Märtyrerspielen», *Morgen-Blatz* 20 (2010), 99-136.
- Harst, J., «Deus ex machina. Überlegungen zum Gott des barocken Trauerspiels am Beispiel von Gryphius, Heinsius und Racine», *Poetica* 44/3-4 (2012), 351-378.
- Journet, C., «Les trois cités: celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable», *Nova et Vetera* 33/1 (1958), 25-48.
- Kaminski, N., «Martyrogenese als theatrales Ereignis. Des Leo Armenius theaterhermeneutischer Kommentar zu Gryphius' Märtyrerdramen», *Daphnis* 28/3-4 (1999), 613-630.
- Kühlmann, W., «Der Fall Papinian. Ein Konfliktmodell absolutistischer Politik im akademischen Schrifttum des 16. und 17. Jahrhunderts», *Daphnis* 11/1 (1982), 223-252.
- Leine, T. W., «Das Martyrium als Politikum. Religiöse Inszenierung eines politischen Geschehens in Andreas Gryphius' Catharina von Georgien», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (DVjs) 84/2 (2010), 160-175.
- Lipsio, J., *Von der Beständigkeit | Zwei Bücher. | Darinnen das höchste Stück | Menschlicher weisheit ge-| handelt wird. | Jetzt außm Latein ins Teutsche | bracht / Durch | AN-DREAM VIRITIVM [...]*. Leipzig: Henning Grossen 1599.
- Marquardt, F., «Unerhört. Funktionen des Gebets in Andreas Gryphius' Catharina von Georgien», *Daphnis* 37/3-4 (2008), 457-486.

- Melanchthon, P., *Confessio oder | Bekantnus des Glaube[n]s etlicher | Fürsten un[d] Stedte/ vberant-| wort Keiserlicher Maiestat/ | [...] Ite[m]/ Apologia | zu Augspurg. Anno 1530. | vn[d] bekrefftu[n]g | diser Confession.* Augsburg 1531.
- Oestreich, G., «Justus Lipsius und der politische Neustoizismus in Europa», en: Neymeyr, B. / Schmidt, J. / Zimmermann, B. (eds.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne, I.* Berlin/Nueva York: De Gruyter 2008, 575-630.
- Opitz, M., *L. Annæi | Senecæ | Trojanerinnen; | Deutsch übersetzt / vnd mit leichter | Außlegung erkeret [...].* Wittenberg: Zachariæ Schürers Buchführers, gedruckt bey Augusto Boreck 1625.
- Raffy, J.-L., «Die civitas Dei in Gryphius' Trauerspielen», *Daphnis* 28/3-4 (1999), 729-759.
- Ramírez, A., *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles, 1577-1606.* Madrid: Castalia 1966.
- Reichelt, K., «Das protestantische Schuldrama in Schlesien und Thüringen. Dokumente der zeitgenössischen Sicht des Absolutismus», *Daphnis* 7/1 (1978), 215-233.
- Ribot, L., *La Edad Moderna (siglos XV-XVIII).* Madrid: Marcial Pons 2021.
- Schings, H.-J., «“Consolatio tragoediae”. Zur Theorie des barocken Trauerspiels», en: Riedel, W. (ed.), *Gesammelte Aufsätze.* Würzburg: Königshausen & Neumann 2017a, 87-113.
- Schings, H.-J., «Constantia und prudentia: zum Funktionswandel des barocken Trauerspiels», en: Riedel, W. (ed.), *Gesammelte Aufsätze.* Würzburg: Königshausen & Neumann 2017b, 151-180.
- Schings, H.-J., «Seneca-Rezeption und Theorie der Tragödie. Martin Opitz' Vorrede zu den Trojanerinnen», en: Riedel, W. (ed.), *Gesammelte Aufsätze.* Würzburg: Königshausen & Neumann 2017c, 133-150.
- Schöne, A., *Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock.* München: C. H. Beck 1993.
- Thums, B., «Theologie und Politik der Reinheit in Andreas Gryphius' Catharina von Georgien», *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 52 (2011), 193-211.
- Welzig, W., «Constantia und barocke Beständigkeit», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (DVjs)* 35/3 (1961), 416-432.
- Witte, B., «Vom Martyrium zur Selbsttötung. Sterbeszenen im barocken und im bürgerlichen Trauerspiel», *Daphnis* 23/2 (1994), 409-430.