

SIMPLICIANA
Schriften der Grimmelshausen-Gesellschaft
XXVI (2004)

In Verbindung mit dem Vorstand der
Grimmelshausen-Gesellschaft
herausgegeben von
Dieter Breuer



PETER LANG

Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

Redaktion
Dieter Breuer

Textherstellung und Layout: Ben Scheffler
Druck: ROSCH-Buch Druckerei GmbH, Schesslitz
Kommissionsverlag: Peter Lang AG, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Bern

Anschrift der Redaktion:
Prof. Dr. Dieter Breuer, Rhein. Westf. Techn. Hochschule
Templergraben 55, D-52056 Aachen

© Grimmelshausen-Gesellschaft e. V.

ISSN 0379-6415
ISBN 3-03910-626-0

Die Jahrgänge I-VIII sind im Francke Verlag Bern erschienen: I: ISBN 3-7720-1463-1 II: ISBN 3-7720-1511-5 III: ISBN 3-7720-1544-1 IV / V: ISBN 3 7720-1570-0 VI / VII: 3-7720-1598-0 VIII: 3-317-01628-0. Bände dieser Jahrgänge sind jetzt zu beziehen durch den Schatzmeister der Grimmelshausen-Gesellschaft (s. Liste des Vorstands), ab Bd. IX ebenfalls beim Schatzmeister.

Inhalt

Editorial	9
BEITRÄGE DES KONGRESSSES "GRIMMELSHAUSEN UND DIE WISSENSCHAFTEN"	
Italo Michele Battaferano Neue Kriege, neue Waffen bei Grimmelshausen	11
Gábor Tüskés Der Krieg bei Grimmelshausen im Spiegel der militärwissenschaftlichen Werke Miklós Zrinyis	29
Wilhelm Kühlmann Grimmelshausen und Prätorius. Alltagsmagie zwischen Verlockung und Verbot. Anmerkungen zu <i>Simplicissimi Galgen-Männlin</i> (1673)	61
Rosmarie Zeller Naturwunder, Wunderbücher und ihre Rolle in Grimmelshausens Werk	77
Barbara Mahlmann-Bauer Grimmelshausens Gespenster	105
Maxilimian Bergengruen Macht der Phantasie/Gewalt im Staat. Zur diskursiven Verdopplung des Teufels in Grimmelshausens <i>Simplicissimus</i>	141
Klaus Haberkamm "Edle Wissenschaft" und "freye Kunst". Zur Begriffsbestimmung der Astronomie/Astrologie bei Grimmelshausen	163
Barbara Molinelli-Stein Grimmelshausen und seine naturwissenschaftlichen Quellen	185

Peter Heßelmann Zwischen Buchgelehrsamkeit und Erfahrungswissenschaft. Grimmelshausen und die Kräuterheilkunde im Wissensdiskurs der frühen Neuzeit.....	219
Jörg Jochen Berns Der Zauber der technischen Medien – Fernrohr, Hörrohr, Camera obscura, Laterna magica	245
Jürgen Schulz-Grobert "Kein ander Wetter hätten wünschen können...". Grimmelshausen zwischen frühmoderner Meteorologie und spätmittelalterlicher Klimatopik	267
Helga Brandes Das ökonomische Wissen zur Zeit Grimmelshausens im Spiegel der Ökonomiken, auch mit Blick auf den <i>Teuschen Friedens-Raht</i>	283
Andrea Wicke Grimmelshausens Stellung zu den politiktheoretischen Diskursen seiner Zeit	297
Dieter Martin Präadamitische Spekulation im <i>Wunderbarlichen Vogel-Nest</i>	321
Dieter Breuer Grimmelshausen in den theologischen Kontroversen seiner Zeit.....	339
Friedrich Gaede Grimmelshausens Kritik der Wissenschaft – Widerspruch, Gegensatz und der Traum des Descartes.....	361
Ralf Georg Bogner Lesepädagogik, Leseverhalten und Lektürekanon in Grimmelshausens <i>Simplicianischen Schriften</i>	373
Marcel Lepper "[...] die gantze weite Welt sey ihm ein grosses Buch [...]". Buchwelt und Weltbuch in der simplicianischen <i>Continuatio</i>	389

WEITERE BEITRÄGE

Jörg Zimmer Die Mannsfalle: Männer und Frauen in Grimmelshausens <i>Simplicissimus Teutsch</i> und <i>Trutz Simplex</i>	403
Andreas Bässler Von Bärenhäutern, jungen Soldaten und alten Bettlern. Scherzhafte Pseudo-Sprichwortätiologien bei Grimmelshausen	431
Klaus Haberkamm "Jupiter" contra "Saturn(us)" contra "Zeus". Astrologisch modifizierter und satirisch verkehrter Titanenkampf in Grimmelshausens <i>Ewig- währendem Calender</i> und Martin Walsers <i>Tod eines Kritikers</i>	451
László Jónácsik / Péter Lökös "Ich bin kein Hofeman ...": Ein als Stammbuchepigramm verwendetes Opitz-Zitat im Stammbuch des Johannes Hofmann (Ungarische Széchényi-Nationalbibliothek, Oct. Lat. 453)	473

REGIONALES

Oberkirch – Renchen – Wittstock	483
---------------------------------------	-----

SIMPLICIANA MINORA

Ma Wentao Gute Aussicht der Grimmelshausen-Forschung in China	485
Nikolaus Groß Korea im <i>Simplicissimus Teutsch</i>	489
Rezensionen und Hinweise auf Bücher Nicola Kaminski, <i>Ex Bello Ars</i> oder der Ursprung der <i>Deutschen Poetrey</i> (Dieter Martin) - Marc Späni, <i>Poetische Gärtner</i> (Rosmarie Zeller) - Matthias Lehmann, <i>Der Dreißigjährige Krieg im Musiktheater während der NS-Zeit</i> (Thomas Strässle) - Andreas Solbach, Johann Beer, <i>Rhetorisches Erzählen zwischen Satire und Utopie</i> (Andrea Wicke) - Hubert Gersch, <i>Literarisches Monstrum und Buch der Welt</i> (Dieter Breuer) - Christian Weise, Masaniello (Dieter Martin) – Vom Fürstbischof zu Straßburg zum Markgraf von Baden. Herrschaft Oberkirch (Wilhelm Kühlmann) -	

Ferdinand van Ingen und Hans-Gert Roloff (Hrsg.), Johann Beer.
 Schriftsteller, Komponist und Hofbeamter (Ralf Georg Bogner) - Günther
 Beaugrand, Vom Dominikanerinnenkloster zum Medizinischen Zentrum
 (Peter Heßelmann) - Gerhard Menck, Gustav Könnecke (1845-1920). Ein
 Leben für das Archivwesen und die Kulturgeschichte (Peter Heßelmann) -
 Britta Berg / Peter Albrecht, Presse der Regionen Braunschweig / Wolfen-
 büttel, Hildesheim – Goslar (Jörg Jochen Berns) - Un beau livre d'histoires.
 Eyn schön Mayse bukh. Fac-similé de l'editio princeps
 de Bâle (1602) (Rosmarie Zeller)491

MITTEILUNGEN FÜR MITGLIEDER

Protokoll der Mitgliederversammlung 2004.....	535
"Simplicissimus in Westfalen" Tagung der Grimmelshausen-Gesellschaft 2005 in Münster.....	541
Beihefte zu Simpliciana	545

Anhang: Beitrittserklärung

Macht der Phantasie/Gewalt im Staat. Zur diskursiven Verdopplung des Teufels in Grimmelshausens *Simplicissimus*

Maximilian Bergengruen (Basel)

I. Gedankenflüge eines teilnehmenden Voyeurs

Simplicius will es machen wie immer: in einen Bauernhof einfallen, die Bauern mit seinem Teufelskostüm erschrecken und so ihnen abnehmen, "was ich bedurfte". Wie erstaunt ist er aber, als er sich in einer Küche, deren Lebensmittel er entwenden möchte, einer Gruppe von "Hexen" und "Unholden" (W I.1, 177)¹ gegenüber sieht, die gerade im Begriff sind, zu einer Hexenversammlung aufzubrechen. Noch erstaunter ist er aber, als auch er "sampt der Banck", auf der er sitzt, "gleichsam augenblicklich zum Fenster hinauß" fährt (W I.1, 177).²

Gleich darauf ist er an dem Ort, an dem die Hexen und Unholde ihre Versammlung abhalten. Der Protagonist des Romans wird also Zeuge des berühmt-berüchtigten "Tanz[es]" der Hexen. Doch noch schlimmer scheint die Musik zu sein, die die Teufel dazu aufspielen, wird sie doch auf Tierkadavern erzeugt. Nachdem ihn ein Teilnehmer der Versammlung zu seinem Schrecken auffordert, selbst "ein fein Stückgen hören" zu lassen, ist der Protagonist endlich in der Lage, "überlaut zu Gott zu ruffen" – und "da verschwand das gantze Heer" (W I.1, 178f.).³

Im folgenden Kapitel nimmt der Erzähler eine scheinbare Verteidigung des Wahrheitsgehaltes seiner Geschichte vor, indem er ähnliche, für wahr erklärte Geschichten von bekannten Hexen-Jägern anführt – Historien⁴, die, wie in der Forschung bekannt, ohne größere poetische Bearbeitung den im Text genannten Autoren entnommen wurden. Die Geschichte über den "Joannem von Hennebach" findet sich in Remigius' *Daemonolatreia* von 1595,⁵ die Geschichte des Mannes aus der Nähe von Rom (allerdings ein "Bauer", kein "vornehme[r] Mann"; W I.1, 180) in Paulus Grillandus' *Tractatus de sortilegiis* von 1536,⁶ vermittelt entweder durch die deutsche Übersetzung von Bodins *Daemonomania* durch Johann Fischart aus dem Jahre 1586⁷ oder, was noch wahrscheinlicher ist, durch Martin Zeillers Übersetzung von de Rossets *Histoires tragiques* (von 1624).⁸

Die damit aufgerufene Argumentationsstrategie der Hexenverfolger betrifft allerdings nur die Textoberfläche. Unter ihr findet eine parodistische Relativierung der erzählten Episode und der angeführten Geschichten aus der Hexenliteratur statt, die allerdings meines Erachtens nicht, wie bisher angenommen wurde,⁹ auf den Überlegungen Spees beruht, sondern vielmehr auf denen Johann Weyers und seiner Nachfolger: Anton Praetorius, Augustin Lerchheimer (d. i. Hermann Witekind) und Johann Georg Gödelmann.

Wenn am Ende der Beschreibung von Simplicius' Begegnung mit den Teufeln davon gesprochen wird, dass die ganze Geschichte ein "Traum" gewesen sein könnte (W I.1, 178), dann rekurriert Grimmelshausen damit auf ein spezifisches Argument der sogenannten Imaginationstheorie, die Johann Weyer in seiner – im *Simplicissimus* übrigens erwähnten – Schrift "*de praestigiis daemonum*" (W I.1, 145) von 1563 mit großem (leider nur diskursiven) Erfolg in die Hexendebatte eingeführt hat.

Weyer arbeitet sich in seiner Schrift in der Hauptsache an zwei Argumenten Augustinus' ab: Erstens beantwortet er die in *De civitate dei* 15, 23 offen gelassene Frage ("non [...] audeo definire"), ob Dämonen, also z. B. "incub[i]", trotz Luftkörper ("elemento aereo corporati") geschlechtliche Lust empfinden könnten ("possint [...] pati libidinem"), mit nein; zweitens übernimmt er die in *De civitate dei* 18, 18 formulierte Behauptung, dass die Dämonen nicht die Seele oder den Leib eines Menschen umformen ("non [...] crediderim [...] posse converti"), wohl aber ein Trugbild dieses Menschen ("phantasticum hominis") in den mentalen Apparat eines anderen einführen könnten¹⁰ – seinerseits ein Rekurs auf Plotins Theorie der "Ψευδῆ νοήματα" (Plotin Enn. III.5, 7: 71).¹¹

Das erste Argument – also die Unmöglichkeit, dass "die Geistere so keine Leichnam haben von fleisch vnd blut / solten mit fleischlicher lust entzündet werden zu den weiberen" – stellt Weyer allerdings mehr in den Hintergrund,¹² da es innerhalb des von ihm aufgerufenen neuplatonischen Kontextes (in dessen Rahmen auch der Mikrokosmos Mensch als Teil der emanativen Bewegung von intellegiblen zu materiellen Formen gedacht wird) nicht besonders stark erscheint. Das Argument wird ähnlich unpräzise im Diskurs weitergeführt – z.B. in Anton Praetorius' *Gründlichem Bericht* von 1598¹³ – und erst im substanzdualistischen Paradigma des ausgehenden 17. Jahrhunderts, insbesondere in Balthasar Bekkers *Bezauberter Welt* von 1691ff., seine entscheidende Schlagkraft erhalten.¹⁴

Das zweite Argument¹⁵ jedoch ist für Weyer und seine Zeit von zentraler Bedeutung: Der Teufel kann niemand, so der Agrippa-Schüler, eine "newe ware gestalt" geben, da dies nur in den göttlichen "wunder wercken" möglich ist. Was ihm bleibt, sind "falsche angesichter" oder Vorspiegelungen dieser Transformationen und der dazugehörigen Handlungen,¹⁶ also Manipulationen der Wahrnehmung von Menschen.

Dementsprechend ist für Weyer jede teuflische Verwandlung von Menschen (z. B. in "vihe"¹⁷ oder "Werwolf"),¹⁸ der Flug zur Versammlung und alle dort stattfindenden Ereignisse, insbesondere der Beischlaf mit dem Teufel ("hier vnd dort geflogen", "in geselschafften getantz", "auch bey geschlaffen"),¹⁹ sowie (darauf wird zurückzukommen sein) des Teufels leibhaftiges Auftreten bzw. seine Verwandlung (als Mensch, als Tier, als "gespens der abgestorbenen", aber auch seine "gestalt" im "beyschlaff")²⁰ nur über eine äußerst raffinierte Manipulation der "Fantasey"²¹ (also eine "falsche einbildung")²² des Rezipienten – eben die Praestigiae – zu erklären: Der Teufel bzw. das Böse "kreucht", so Weyers, auf Augustin und Thomas rekurrierende, Erklärung, "durch alle die sinnliche[n] Kanäle des Menschen,²³ bis er sein Trugbild in dessen mentalem Apparat installiert hat.

Bei den vermeintlichen Hexen funktioniert dies am besten, da sie – und hier argumentiert Weyer mit einer Imputationslehre avant la lettre – eine pathologische Disposition aufweisen (sie sind "Melancholicos" oder "schwachsinnige"),²⁴ die der Teufel schamlos ausnützt; eine "materi", die für das Geschäft der Praestigiae am "bequemst[en]" ist.²⁵ Unter solchen Voraussetzungen, so ergänzt Praetorius, ist es dem Teufel nämlich ein leichtes, die vermeintlichen Hexen "im Verstand" zu "verwirr[en]", ihnen Trugbilder vorzuspiegeln und sie so zu "*Instrumenta*" zu machen, "dardurch er handelt".²⁶

Zentral zielt Weyer mit der Imaginationstheorie natürlich auf die Entlarvung des "beyschlaff[s] des Sathans".²⁷ Gegen die Theorie, dass der Teufel "zu schwängern" in der Lage sei – und zwar in Form eines "Incubus" oder "auffspringer" bei einer schlafenden Frau – argumentiert er, dass es sich bei diesem Phänomen lediglich um eine traumhafte Imagination eines solchen Vorgangs handele, die körperliche Ursachen habe. Sie entstehe daraus, dass beim Schlafen der "magenkropff mit [...] vnuerdewlicher speisen [...] beladen" sei. Die Folge davon, so Weyer weiter, sei ein Druckgefühl, das "benimpt den athem vnd die sprach". Der "Bulende Teufel" sei also nichts anderes als ein leicht fassbares Symptom, das landläufig "Maar" oder Alp, medizinisch "Epilepsia[] diminuta[]" genannt werde.²⁸

Dieses Argument zur Entlarvung des buhlenden Teufels, das die Gegner der Hexenverfolgung wie Lerchheimer/Witekind, Gödelmann oder Praetorius in den Mittelpunkt ihrer Ausführungen stellen,²⁹ scheint auch Grimmelshausen zu kennen und literarisch zur Anwendung zu bringen. Am Ende der oben analysierten Hexenpassage heißt es:

und in solchem Schrecken verstummte ich gar / und bildete mir ein / ich lege in einem so schweren Traum / bat derowegen innerlich im Hertzen / daß ich doch erwachen möchte / der mit der Krott aber [...] stieß mich endlich auff die Brust / daß ich bald darvon ersticke (W I.1, 178f.).

Jedes Wort über die Symptomatik des Träumenden ist diskursiv abgesichert: der mehr als unangenehme "Traum" (bei Weyer: "mit schrecklichen treu-

men"),³⁰ die dabei auftauchende "krotten" (die bei Weyer zu dem durch den Teufel "bezaubert[en] [...] gesicht" gehört),³¹ der Druck auf die "Brust" (bei Weyer: das Gefühl, dass jemand die "brust [...] drucket") und die Tatsache, dass Simplicius beinahe "erstickte" (bei Weyer: "benimpt den athem")³² – kein Zweifel also: Simplicius ist im Schlaf von einer Epilepsia diminuta heimgesucht worden.

Im Weiteren deckt der Traum sogar seine eigene Ätiologie auf: Dass auf der Teufelsversammlung Dinge passieren, die dazu führen, dass Simplicius "darob kotzerte" (W I.1, 178), hat natürlich seine Ursache in der von Weyer diagnostizierten Verstopfung des "Magenkropff[es]".³³ Schließlich findet das Phänomen der Sprachlosigkeit beim Alpdruck – "wann wir schon ruffen wollen / dasselbige doch nit können", ist bei Gödelmann zu lesen³⁴ – ebenfalls im *Simplicissimus* Niederschlag. Als der Protagonist vom Teufel angesprochen wird, heißt es: "und in solchem Schrecken verstummte ich gar" (W I.1, 178).

"Wann wir schon ruffen wollen / dasselbige doch nit können" – auf den *Simplicissimus* übertragen heißt das, dass der Protagonist eigentlich viel früher hätte "überlaut zu Gott [...] ruffen" (W I.1, 179; Herv. v. mir) wollen. So sieht es auch das narrative Muster aller Geschichten bei Grillandus, Bodin und Remigius vor: Johannes aus Hennebach, der "Bauer" aus der Gegend von Rom (s.o.), "des langen Bernharts Nicolaea",³⁵ die "junge Tochter von Dreyzehnen Jaren"³⁶ und wie die anderen Zeugen von Hexenversammlungen aus der Feder der erwähnten Autoren alle heißen, bleiben nämlich im Gegensatz zu Simplicius unbeteiligte Beobachter des Hexen-Spektakels, da sie, meist zufällig, zur rechten Zeit nach Gott rufen können – paradigmatisch der oben erwähnte Bauersmann, der, wie bei Bodin zu lesen ist, beim Essen um Salz bittet und ausruft: "Nun daß sey Gott gelobt / das mir einmal Saltz zugestanden ist", worauf dann die ganze Versammlung verschwindet.³⁷

Soweit die Topik der Hexentanzgeschichte aus Sicht der Ankläger. Wenn Grimmelshausen dagegen Simplicius durch den Alpdruck des Traums von dem Ruf nach Gott abhält, inszeniert er eine Verschiebung oder Verzögerung innerhalb dieser Geschichte, indem er sie mit einer entgegengesetzten Erzählstrategie konfrontiert – der Alptraum-Theorie der Hexenverfolgungsgegner – und in einem Punkt metonymisch verdichtet: dem Ruf nach Gott bzw. (das macht die Konfrontation aus) der Unmöglichkeit, rufen zu können.

Ja noch mehr: Statt dass Simplicius den Namen Gottes ausruft, nennt der Teufel *seinen* Namen: "Sehin *Simplici*," sagt einer der Teufel, als er ihn auffordert, zum Tanz aufzuspielen. "Jeh erschrack daß ich schier umbfiel / weil mich der Kerl mit Nahmen nennete" (W I.1, 178). Das Erschrecken hat einen guten Grund: Im Gegensatz zu den unbeteiligten (und dadurch letztlich straffreien) Beobachtern aus der Hexenliteratur wird Simplicius als ein namentlich bekanntes Mitglied der teuflischen Gemeinschaft geoutet.

Was das Ziel dieser Gemeinschaft ist, der Simplicius angehört, darüber muss man nicht lange mutmaßen. Das von Weyer angeführte Alpdruck-Argument

war, wie gesagt, als psychologische Entschärfung des sexuellen Beischlafs einer Hexe mit dem bzw. einem Teufel gedacht. Es handelt sich also in Simplicius' Fall um einen melancholiebedingten³⁸ Traum, innerhalb dessen der Träumende von einem homoerotischen Beischläfer in Form eines Teufels bedrängt wird. Der letzte Programmpunkt einer Hexenversammlung – so einfach sind Männerphantasien manchmal gestrickt – ist nämlich, so Bodin, die kollektive Kopulation: "vnd zu letzt", weiß der Jurist aus 'gesicherter Quelle' zu berichten, "vermische sich ein jeder Höllbutz mit dem oder derjenigen / den oder die er inn Verwarung vnd befohlener Anruffung hat".³⁹

Es fällt auf, dass in Simplicius' Hexentraum Tiere eine herausragende Rolle spielen, meist im Zusammenhang mit ekelregender Gewaltanwendung. Man denke z.B. an die "Krott", der die "Därm auß dem Hindern gezogen / und wieder zum Maul hinein geschoppt" sind (W I.1, 178). Tiere auf Hexenversammlungen zu thematisieren, ist durch den Diskurs vorgegeben, da seit Augustinus insbesondere die Verwandlung des Menschen "in membra et lineamenta bestialia" im Rahmen der oben erwähnten Theorie des "phantasticum" diskutiert wird.⁴⁰ Wenn aber diese Tiere nun, wenn auch nur imaginär, verwandelte Menschen sind, dann steht auch ihre grausame Behandlung stellvertretend für die an Menschen – und zwar, wie ich argumentieren möchte, in den noch ausstehenden Ereignissen des Romans.

Eine solche Form der Prognostik lässt sich mit Weyer begründen: Der Teufel kann nämlich neben Sexualphantasien auch Vorstellungen evozieren, die "erkündigen was er selbs anrichten sol / gleich ob es die Menschen theten oder thun solten / das doch nur des Teuffels eigen werck ist".⁴¹ Und dieses Werk, das die Menschen für den Teufel bzw. als Teufel (auf diese Einziehung der Differenz wird noch zurückzukommen sein) vollbringen, ist natürlich der Dreißigjährige Krieg. D. h. Grimmelshausen arbeitet Weyers Theorie der "weissagung des Teuffels"⁴² für sein innerliterarisches Verweisungssystem poetologisch um und verwendet die Hexenszene als minutiöse Präludierung der Schlacht von Wittstock.

Auch dort ist nämlich eine "*Music*" (W I.1, 215) zu hören, die den Soldaten helfen soll, weiterzukämpfen – wie die Hexen mit ihrer "*Music*" auf der Versammlung (W I.1, 178), entsprechend den Vorgaben Remigius', auch zum Kampf gegen das Gute angetrieben werden.⁴³ Dass in der Schlacht die abgeschlagenen "Köpff" von Menschen (W I.1, 216) herumliegen, wird in der Hexen-Episode durch die vom Leib getrennten "Rossköpffen" vorweggenommen. Schließlich weisen die herausgezogenen "Därm" der Kröte (W I.1, 178) auf "das Jngeweid" voraus, das aus den Körpern der toten oder sterbenden Soldaten "herauß" hängt (W I.1, 216).

Die teuflische Grausamkeit an Tieren als Vordeutung der tierischen Grausamkeit in der Schlacht – diese Verbindungslinie von Hexerei und Krieg wird durch die kurz vor der Schlacht gegenüber Simplicius erfolgte Anklage auf Teilnahme an einem "Hexentanz" (W I.1, 212) verstärkt und im *Springinsfeld*

noch einmal, wenn auch leicht variiert, nachgezogen: "ES gehet gemeinlich denen so in den Krieg kommen / wie den jenigen so hexen lernen. Dann gleich wie die selbige so einmal zu solcher unseeligen *Congregation* gelangen / schwerlich oder wohl gar nit mehr darvon kommen können; also gehets auch dem mehrentheils von den Soldaten; welche wann sie gut Sachen haben / nicht auß dem Krieg begehren / und wann sie Noth leyden /gemeinlich nicht drauß kommen können" (W I.2, 216f.).

Zurück zum *Simplicissimus*: Der oben beschriebene doppelte Aufweis der Zugehörigkeit des erzählenden Protagonisten zur teuflischen Welt von Sex and Crime⁴⁴ geschieht allerdings mit einer entscheidenden Einschränkung: Da es sich um einen Traum handelt und – was noch wichtiger ist – Simplicius das Traumhafte auch traumhaft bewusst ist ("bildete mir ein / ich lege in einem so schweren Traum"; W I.1, 178), lässt sich vermuten, dass er nicht in die Gemeinschaft der Teufel im Sinne Bodins, Remigius' und Grillandus' aufgenommen wird, sondern in die der Weyers, Praetorius', Witekind's und Gödelmanns. Dieser diskursiven Verdoppelung des Teufels soll im Folgenden weiter nachgegangen werden.

II. Praeludium Veneris

Weyers Theorie der Praestigiae ist nicht nur als Rückgriff auf die neuplatonische Tradition zu verstehen, sondern auch als deren Modifikation. Während der Agrippa-Schüler, wie gezeigt, die Praestigiae aus einer *pathologischen* Disposition erklärt, die der Teufel lediglich ausnutzt, dachte Plotin noch rein *moralisch*: D. h. für den spätantiken Philosophen sind die Trugbilder oder "Ψευδῆ νοήματα" die Konsequenz eines aus bösen Begierden ("κακαῖς [...] ἐπιθυμίαις") gespeisten Affektes ("πάθη"; Enn. III.5, 7: 68-71), aus dem heraus sich die Menschen willkürlich einem bösen Dämon unterwerfen.

Diese ursprünglich moralische Interpretation der Trugbilder oder "Ψευδῆ νοήματα" bekommt bei den Weyerianern ein deutlich stärkeres argumentatives Gewicht als bei Weyer selbst. Man denke an Gödelmann, der seinen Lesern zu verstehen gibt, dass wir den Handlungen des "Teuffels" durchaus entgegenarbeiteten, wenn wir "durch vnser eigen Lüste dahin gerissen / auff böse gerathen", da wir so "selbst Anlaß vnd Gelegenheit / vnserm Feind mit vnser Sünden vns anzugreifen / geben".⁴⁵

Diese enge Verbindung zwischen dem Teufel und der menschlichen Sünde hatte bereits Augustin Lerchheimer alias Hermann Witekind betont, als er darauf hinwies, dass man an "diesen vermeynten Hexen täntzen" vor allem "warnemmen" sollte, "daß der böse geist damit *anzeige vnd zu verstehn gebe* [...], dass er hoch halte das tantzen, vnzucht, Hurerey, ehebruch".⁴⁶ Witekind lenkt also – in Rückgriff auf ein schon bei Agrippa verwandtes,⁴⁷ später gängiges Argumentationsmuster aus einer weitgehend protestantischen

Debatte wider den Tanz (von der es zur gleichen Zeit bekanntlich noch einige Varianten gibt)⁴⁸ – die Aufmerksamkeit beim Begriff Hexentanz weg vom Literalsinn, hin zu einem tropologischen oder moralischen Sinn,⁴⁹ den er so wiedergibt: "So oft zwey mit einander tantzen, mann vnd weib, so tantze der teufel der dritte zwischen jnen".

Und auch das Tanzen als solches lässt sich noch einmal tropologisch dechiffrieren: Zum Abschluss seiner Überlegungen zitiert Witekind einen Ausspruch Petrarca's, angeblich aus einem Brief an Karl IV. (recte: aus *De remediis utriusque fortune*). Dieser Autor, so Witekind, "nennet vnser tantzen mit seinem rechten namen *praeludium Veneris*".⁵⁰ Kurz: Wer vom Hexentanz spricht, meint eigentlich die Sexualität.

Dieser Gedanke wird bis in die Terminologie hinein im *Simplicissimus* wiederholt. Simplicius wartet bekanntlich in Hanau, da er von der Angst geplagt ist, dass die Tanzenden den Fußboden eintreten, "biß sich das" – da ist der Begriff wieder – "*Praeludium Veneris* (der ehrlich Tantz solt ich gesagt haben) geendet hatte" (W I.1, 121). Ungezügelte Sexualität – Tanz – Hexentanz. Angesichts einer solchen begrifflichen Dreierkette verwundert es nicht, dass es genau diese, von den teuflischen Begierden anscheinend ergriffenen, Hanauer sind, die Simplicius auch einer buchstäblich teuflischen Initiation⁵¹ unterziehen. Ausgeführt wird diese durch Personen, die man "vor rechte natürliche Teuffel gehalten hätte" (W I.1, 133); und zwar an einem Ort, der den "Abgrund der Höllen" (W I.1, 134) darstellt. Auch als Simplicius nach dieser diabolischen Behandlung wieder zu sich "selber kam", sieht er drei weibliche Personen, die er "vor natürliche höllische Geister" (W I.1, 135) halten muss.

Hat man die Theorie der Weyerianer im Ohr, dass die "Versammlung" der Hexen nicht anderes als "Hurerey vnd Ehebruch" meine, wozu der Teufel nicht nur "Zauberer[]", sondern auch "alle vngheorsame Menschen" verleite,⁵² wird klar, warum der aufdringliche Herr mit der Kröte auf der Hexenversammlung Simplicius als einen alten Bekannten begrüßt: Dieser ist in Hanau in das Wesen des Teufels im mehrfachen Schriftsinn eingewiesen worden – literal durch die Teuffelsdarstellung, tropologisch durch die verderbten Sitten der Hanauer.

Simplicius' Initiation in das teuflische Bündnis geht allerdings über die hier skizzierten Vorgaben Witekind's, Praetorius' und Gödelmanns noch einmal hinaus. Die teuflische Begrüßung bezieht sich nämlich nicht nur auf die Hanau-Episode, sondern auf die *Imitatio Diaboli*,⁵³ die Simplicius – kurz vor dem Teufelstraum – mit den "Schnapphanen" spielt, als er sie mit den Worten in die Flucht treibt: "Der Teuffel bin ich / und will dir und deinem Gesellen die Häls umbdrehen!" (W I.1, 172). Hier zeigt sich Simplicius nämlich nicht nur, wie in Hanau, als Opfer, sondern auch als Täter im System der Teuffelsnachahmung.

Als Jäger von Soest schließlich hat er diese Technik nicht zuletzt deswegen perfektioniert, weil er den Spruch, dass er "der Teuffel" sei und seinem Gegenüber "die Häls umbdrähen" will, noch einmal beim Speckklau beim Pfarrer üben konnte (W I.1, 236). Seine Position als Jäger passt dabei perfekt in die Rolle, wird doch vom Teufel in der Frühen Neuzeit oft gesagt, dass er – wie z.B. bei Albertinus zu lesen ist – "ein Jäger genennt"⁵⁴ werde, sich dementsprechend "gern in grünen Kleidern sehen lasse" (W I.1, 236). Teuflischer Jäger, der er nun ist, setzt Simplicius, der mittlerweile sogar mit "einige[n] Teuffels-Larven" (W I.1, 247) arbeitet und auch seine Mitarbeiter mit einem "Teuffels-Kleid" (W I.1, 250) ausgestattet hat, die Technik der *Imitatio Diaboli* zielgerichtet ein, um seinen Doppelgänger, den Jäger von Werl, aus dem Feld zu schlagen. Sein Plan geht, wie immer in teuflischen Zusammenhängen, auf: Der Jäger hält Simplicius und seinen Gehilfen für "zween leibhaftige[] Teuffel" (W I.1, 251) – und gibt, durch diesen Schreck ein für alle Mal geläutert, fürderhin seine Doppelgänger-Rolle auf.

In dieser Geschichte wird nicht nur die Erzählfigur der *Imitatio Diaboli* aus der Schnapphahnen-Geschichte (und ihre Wiederholung in der Speckgeschichte) aufgenommen, sondern auch ein bemerkenswerter Rekurs auf die Hanau-Episode geleistet. Dem Jäger von Werl, heißt es weiter, "gienge" es bei seiner Teufelsepiphany wie Simplicius, "zu Hanau / da ich den Tantz verderbte" (W I.1, 250).⁵⁵ Diese Weiterführung des oben bereits thematisierten netzartigen Verweisungssystems des *Simplicissimus* in Bezug auf Teufel und Hexen macht deutlich, dass Simplicius mit dem Jäger von Werl den Hexentanz ausübt, der damals mit ihm gespielt wurde.

Der Rekurs auf Hanau macht weiterhin deutlich, dass das Prinzip des Teufels in der Nachahmung wechselseitig zu verstehen ist. Das erklärt auch, warum Simplicius einen unfreiwilligen *Imitator Diaboli*, der sich in einer Kiste versteckt hatte, beim Öffnen "vor den *Lucifer* selbst ansah" (W I.1, 272). Er, der aus eigener Erfahrung wissen müsste, dass der Teufel vor allem darin besteht, *Praestigiae* in einem anderen Menschen zu erzeugen, glaubt selbst an die Existenz des Teufels – aber, so muss man hinzufügen, nicht als Person, sondern als ein Prinzip, das nicht auf eine Person beschränkt ist, sondern an dem man als Subjekt Teil haben kann (ohne vor ihm deswegen gefeit zu sein).

Daraus erhellt: Dass der eine Mensch dem anderen nicht nur durch die Bestialität des Dreißigjährigen Krieges, sondern auch durch seine Fähigkeit zur Insinuation von Phantasien ein Teufel sein kann,⁵⁶ heißt, dass die Grenze zwischen Darsteller und Darstellung im *Simplicissimus* verwischt wird: Aus dem Nachahmer des Teufels wird in fließendem Übergang selbst ein, wenn auch eximierter, Teufel. Dessen "*Instrumenta*", wie es bei Praetorius hieß (s.o.), haben sich dabei – sozusagen in einer teuflischen Adaption des "*Deus sive natura*"⁵⁷ des Spinoza – selbstständig gemacht und verwenden ihrerseits wiederum andere Menschen als ihre Instrumente. Man könnte von einer

Dezentralisierung des Teufels sprechen, von einer Verlagerung seiner Macht auf alle seine für ihn arbeitenden Glieder.

Der Grund für Grimmelshausens Idee, den Teufel in diesem Zusammenhang in der Vielfalt seiner eigenen Nachahmungen existieren zu lassen, liegt, so möchte ich argumentieren, in einem blinden Fleck in den Theorien Weyers und seiner Nachfolger. Für Plotin und Augustinus waren die *Praestigiae* im Menschen niemals Darstellungen des Teufels *als Teufel*, sondern von ihm bzw., noch häufiger, von einem Menschen *als Tier* o. ä., z. B. bei Augustinus: als Wolf (s. o.). Dieser tierischen "Repräsentation-als"⁵⁸ die Existenz abzusprechen, ist natürlich unproblematisch, da die Existenz des Teufels als solche davon nicht berührt wird.

Bei Weyer geht es jedoch, entsprechend den diskursiven Vorgaben der Hexenverfolger, auf die er zu antworten hat, sehr oft um Darstellungen des bzw. eines Teufels *als Teufel*: als Aufhocker, als Gastgeber der Hexenversammlungen etc. Wenn Weyer nun auch diese Erscheinungen zu Trugbildern erklärt, dann muss – so die Konsequenz Grimmelshausens – auch dem Teufel selbst die Existenz abgesprochen werden; zumindest als eigenständige und leibhaftige Person. Da es jedoch gleichwohl eine Ursache für die *Praestigiae* geben muss, kann dem Teufel die als Person negierte Existenz auf anderem Wege wieder zugesprochen werden: als überindividuelles Prinzip der bösen Begierden und der Erzeugung von *Praestigiae* in jedem Menschen bzw. in jedem, der diese (in gewissem Sinne nobilitierte) Technik der Erzeugung von Phantasien in anderen Menschen herstellen kann.

Und diese paradoxal anmutende, apersonale Existenz des Teufels wird an nichts besser augenscheinlich, als wenn jemand, wie Simplicius, den Teufel spielt, also dieser Teufel als Person nicht sein kann – und dennoch, oder besser: genau aus diesem Grunde, immer teuflischer agiert.

Ich habe oben darauf hingewiesen, dass die Teufels- und Hexenversammlung im Hexentraum die bestialische Grausamkeit des Dreißigjährigen Krieg prognostizierend darstellt. Es ist daher kein Zufall, dass Simplicius seine Techniken, den Teufel in den Köpfen anderer Leute zu evozieren, die ihn, wie gesagt, selbst zu einem Teufel machen, in diesem Krieg erlernt und anwendet.

Allerdings unterscheidet ihn seine neuplatonisch-protestantische Selbstdefinition à la Weyer von den anderen Teufeln, die in diesem Krieg herumlaufen. Denn während letztere tatsächlich die Schlachtfelder von Wittstock anrichten, wie sie in der Hexentanzszene alludiert werden, also reale Teufel abgeben, ist Simplicius' *Imitatio Diaboli* – zumindest in körperlicher Hinsicht – vollkommen gewaltfrei. Man könnte sagen, dass der in der Parodie vollzogene Umschwung von der Position der Hexenverfolger zu der der Verteidiger (s.o.) auch ein Umschwung von der teuflischen Grausamkeit zu einer effizienteren und vor allem auch moralischeren Position – der Macht über die Phantasie seiner Mitmenschen – darstellt. Und wenn sich diese Bildererzeu-

gungsmaschine auch noch, wie im Traum performativ dargestellt, selbstständig macht und wie im weiteren Roman zu lesen ist, sich von den dazugehörigen bösen Begierden zu läutern versucht, dann ist man beim Erzählprinzip des Romans angelangt⁵⁹ (das wäre allerdings Thema eines eigenen Aufsatzes).

III. Der Teufel im Ausnahmezustand

Soweit zu den Teufeln der Phantasie. Ich möchte nun zeigen, dass sich die – ihnen wie gesagt entgegengesetzten – Teufel der Gewalt nicht nur bei den einfachen Soldaten in den Schlachten und Überfällen des Dreißigjährigen Krieges finden lassen, sondern auch auf der anderen Seite der Machtpyramide: bei der Staatsmacht.

Dieses Reich des Teufels wird in der *Continuatio* – natürlich wiederum in einem Traum – als wohl geordnet beschrieben: Es gibt einen Souverän, den "Groß-Fürsten *Luciferum*", umringt von seinen "vornembste[n] Fürsten" (W I.1 567f.), dazu eine "Reichs Versammlung" der "höllische[n] Stände" (W I.1, 572). Deren Einberufung wird notwendig, da die Nachricht vom "geschlossene[n] teutsche[n] Frieden" eintrifft (W I.1, 568), der die bisher, d. h. im Dreißigjährigen Krieg, mit links bewältigte Hauptaufgabe des teuflischen Staates, den Menschen auf Erden "Unglück" und nach dem Tod "Qual" zu bringen (W I.1, 570), zu verunmöglichen scheint.

Lucifer heckt jedoch nach kurzem Wüten mit Belial eine Strategie aus, wie auch im Frieden und unter Gesetzen, d. h. außerhalb der Möglichkeit, dass die Menschen durch das im Krieg verwandte "Schwert fallen" (W I.1, 569), die teuflischen Ziele durchgesetzt werden können. Auf diese neue Strategie werden die Teufel auf der Reichsversammlung, und zwar auf dem Wege einseitiger Befehlshierarchie, eingeschworen: Lucifer "theilet ihnen benebens auch neue *instructiones* und *memorial* auß" (W I.1, 572).

Im Gegensatz zu den Teufeln kommen die Leser allerdings nicht in den Genuss zu erfahren, welcher Art diese Befehle sind, da sich der Erzähler angeblich auf das plötzliche Eintreffen der personifizierten Allegorien Geiz und Verschwendung konzentrieren muss.

Die Füllung dieser inszenierten Leerstelle, so möchte ich argumentieren, muss auch gar nicht gegeben werden, da die Art, wie die Versammlung organisiert ist und die Befehle ausgeteilt werden, dies bereits performativ vorwegnimmt. Um dies zu erklären, gilt es noch einmal auf die Hexen debate zurückgreifen: Bekanntlich akzeptiert selbst Friedrich Spee die juristische Prämisse der Hexenverfolger, dass Hexerei oder Zauberei ein "Sonderverbrechen", ein "*crimen* [...] *ex genere exceptorum*" sei.⁶⁰

So hatte auch Martin Delrio argumentiert, als er das zu leugnen versuchte, dass das "*maleficium*" auf gleiche Ebene wie das "*crimen laesae Maiestatis*" (also als "*crimen laesae Maiestatis Divinae*")⁶¹ einzuordnen und beides unter die Kategorie des "*crimen extraordinarium, & exceptum*" zu subsumieren

sei.⁶² Der Grund dafür lässt sich wiederum bei Remigius nachlesen: Die Zauberer und Hexen müssen "extraordinarie gestrafft" werden, da sie Gottes "Allmacht und Gewalt schmählern und abkürzten" wie ein Majestätsbeleidiger ("de Majestate") die des weltlichen Souveräns.⁶³

Mit Hexerei oder Majestätsbeleidigung liegen also, selbst für Spee, Verbrechen vor, die nicht nur die weltlichen oder göttlichen Gesetze, sondern auch den sie garantierenden Souverän verletzen und damit die gesamte Ordnung als solche gefährden: "Da diese Verbrechen dem Staat besonders gefährlich werden und ihm außerordentlich schaden [extraordinariè laedant], so scheint es ja nur billig, sie auch mit außerordentlichen Mitteln [extraordinariis [...] mediis] zu bekämpfen".⁶⁴ D. h. der angeblich von Seiten der Hexen und Zauberer drohende Ausnahmezustand der Rechtslosigkeit wird von Seiten des Souveräns ebenfalls mit einem Ausnahmezustand – mit einer Suspension des Rechts in Bezug auf seine Person⁶⁵ – beantwortet.

Ein solcher *Casus necessitatis* wird dabei nicht nur über das Strafmaß definiert (mehr als die Todesstrafe kann man schließlich nicht verhängen), sondern auch über die Prozessordnung. Wie Bodin im Hinblick auf das französische Landrecht argumentiert, dass im Hexenprozess "die Ordnung König Ludwigs des Zwölfften [...] *keyne stat habe*",⁶⁶ so gilt auch im deutschen Rechtsraum, wie Gödelmann (im Gegensatz zu Bodin: bedauernd) feststellt, dass die "Bestellung deß Halbgerichts" nach den Vorgaben der *Carolina* – also der ordentliche Prozess – bei Anklage auf Hexerei faktisch nicht vorkomme.⁶⁷

Zu was die antizipierende Beantwortung des teuflischen Ausnahmezustands durch den des Souveräns führt, kann man wiederum bei Spee nachlesen: Die Hexenverbrennungen, so seine Ausführungen, "verwüsten" die "Länder" der Fürsten "mehr als jemals ein Krieg es tun könnte" ("*vastant terras suas, plusquam ullum bellum*"). Der Vergleich der Hexenprozesse mit dem Krieg ist nicht nur, was die Ergebnisse, das "Ausbrennen"⁶⁸ ganzer Landstriche, anbetrifft, angemessen, sondern auch in Bezug auf seinen rechtlichen Kern. Die souveränen Fürsten stehen mit dem Teufel und seinen Helfershelfern nicht in einem Rechtszustand, innerhalb dessen die Übertretung des Gesetzes geahndet werden könnte, sondern – mit Hobbes gesprochen – in einem naturähnlichen Zustand des "*bellum* [...] *uniuscujusque contra unumquemque*",⁶⁹ oder genauer (da der Naturzustand mit Agamben als die Verschiebung des rechtlichen Ausnahmezustandes in eine imaginierte Historie verstanden werden kann):⁷⁰ ein Kriegszustand zwischen dem Zentrum des Rechts und dem Teufel und seinen Helfershelfern, die aus ihm verbannt werden. Das hat zur Folge, dass beide Seiten ununterscheidbar werden:⁷¹ Die "Inquisitoren", schreibt Spee "sind unzweifelhaft selbst Hexenmeister" ("*existimo, Inquisitores [...] maleficos sine dubio esse*").⁷²

Genau diese Ununterscheidbarkeit zwischen dem Souverän und seinen höllischen Gegnern wird in der oben analysierten Teufelsszene der *Continuatio*

auf den Punkt gebracht: Die Bedingung der Möglichkeit der Gemeinschaft der Teufel ist ein auf Dauer bzw. auf zumindest dreißig Jahre gestellter Kriegszustand. Die Teufelsgemeinschaft, die diesen Kriegszustand innerhalb des Friedens fortführen möchte, wird dabei nicht dem ganz Anderen der weltlichen, von Gott angeblich legitimierten, Obrigkeit zugerechnet, sondern als ein davon nicht mehr unterschiedenes Spiegelbild verstanden; ja der Teufel bzw. das Teuflische *ist*, wie ich nun zeigen möchte, der absolutistische Staat, da in ihm die bestialische Gewalt der Jahre 1618-1648 unter dem Banner von Souveränität und Staatsräson weiter leben kann – Politik als Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln (wie Foucault die Theorie der Souveränität, Clausewitz vom Kopf auf die Füße stellend, einmal genannt hat).⁷³

Wenn Lucifer mit seinen Untergebenen nicht mehr nach dem feudalen Prinzip des gegenseitigen 'Schaden wenden, Nutzen trachten' verfährt, sondern im Sinne einer einseitigen Befehlshierarchie seinen Untergebenen "*instructio-nes*" (W I.1, 572) übermittelt,⁷⁴ dann hat er sich das absolutistische Prinzip der Souveränität, wie es Bodin in der *République* formuliert hat, in toto angeeignet: "Größe und Majestät eines wirklich souveränen Herrschers zeigen sich, wenn die Stände des ganzen Volkes versammelt sind [...], ohne die geringste Befehls- oder Entscheidungsgewalt oder auch nur eine beratende Stimme zu haben" ("sans avoir aucune puissance de rien commander, ni decerner, ni voix deliberative");⁷⁵ denn die Gesetze, so Bodin weiter, sind nichts anderes als die kodifizierte Form der "Befehlsgewalt" (des "*droit commandement*")⁷⁶ eines absolut regierenden Fürsten. Die Souveränität besteht jedoch für den französischen Juristen nicht nur – und das definiert sein Konzept von Herrschaft auch als eines der Verfügungsgewalt über den Ausnahmezustand – in der Befehlshierarchie, sondern weil der Fürst "*absous de la puissance des loix*"⁷⁷ ist, also eine, wie es in der lateinischen Ausgabe heißt, "*legibus* [...] *soluta potestas*" besitzt.⁷⁸

Die Möglichkeit der Exemption des Souveräns von den Gesetzen wird zur gleichen Zeit auch unter einem zweiten Begriff, dem der Staatsraison oder "*Ratio status*",⁷⁹ diskutiert: "*Ratio politica, quam nunc vocant de Statu [...] transgreditur legis [...], sed non sensum & finem*",⁸⁰ schreibt Christoph Besold: 'Die politische bzw. nun so genannte Staatsräson übertritt die Gesetze, aber nur dem Buchstaben, nicht dem Geist und Zweck nach'.

Man muss dazu sagen, dass die Diskussion über die Staatsräson im deutschen Sprachraum des 17. Jahrhunderts stark mit bzw. gegen Machiavelli geführt wird, obwohl dieser den Begriff gar nicht verwendet.⁸¹ Dennoch beziehen sich die Diskutanten immer wieder auf die Kapitel 15 bis 18 von *Il Principe*, in denen Machiavelli seine staatspolitische Maxime, "*non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato*" ("vom Guten so lange nicht abzulassen, wie es möglich ist, aber sich zum Bösen zu wenden, sobald es nötig ist"), entwickelt. Auf diesem Satz fußt auch die Legitimierung der

staatspolitischen Praxis der Täuschung – das "*parere*" (*Il Principe* XVIII, 138) –, die Machiavelli den Fürsten bekanntlich besonders ans Herz legt.⁸²

Täuschung und Anschein, das sind die Vokabeln, an denen sich die Zeitgenossen reiben und weswegen sie Machiavelli und die mit ihm assoziierte Staatsräson postwendend in Verbindung mit dem Teufel als dem, wie es in Io. 8, 44 heißt, Vater der Lügen bringen. Aus keinem anderen Grund nennt auch Dieterich Reinkingk⁸³ die "*vngerathene Stieffschwester*" der "*Iustitia*" – also die "*Status Ratio*" – eine Kunst des "Betrug[s]", für die die deutsche Sprache deswegen keinen Namen kenne, da sie davor immer schon "einen Eckel gehabt" habe.⁸⁴ Und gegen das häufig gebrauchte Argument, dass sie eine neue politische Theorie und Praxis darstelle, die das alte Feudalrecht ablöse, wendet er im gleichen Atemzug ein, die "*Ratio status*" sei "*so alt / als der Teuffel vmd die erste durch ihn verführte Menschen*".⁸⁵

Auf genau diesen Gedanken rekurriert Grimmelshausen, wenn er im (eigentlich in der) *Zweyköpffigen Ratio status* schreibt, dass nur die ungebildete "heutige[] Alemode-Welt *Ratio Status* [...] vor einen solchen wercklichen neuen Kerl" halten könne.⁸⁶ Grimmelshausen und Reinkingk stimmen weiterhin darin überein, dass die neue/alte Staatsräson vom Teufel komme, da nur er, als Vater der Lügen bzw. Machiavellistischer Fürst, über die nötigen "*Simulationes* und *Dissimulationes*" verfügen könne. Die – in der *Continuatio* in den Mittelpunkt gestellte – Verwandtschaft der Verfügungsgewalt über den Ausnahmezustand, die zu "selbst Erhaltung" des Staates nötig ist,⁸⁷ mit dem Krieg wird schließlich von Reinkingk ausdrücklich hervorgehoben: Die "*vngerichte Status Ratio hat eine böse Tochter [...] / dieselbe heist Ratio Belli [...] oder [...] Kriegs-Estat*".⁸⁸

Reinkingks Darstellungen irritieren ihren Leser allerdings in einem Punkt: Einerseits identifiziert er die Staatsräson als ganze mit dem Teufel, andererseits behauptet er eine grundlegende Differenz zwischen guter und schlechter Staatsräson, wenn er einräumt, dass diese auf "Recht und Gerechtigkeit" basiere⁸⁹ und von "Gott" legitimiert sei, dabei aber immer wieder von den "*Politicians*" und vom "bösen Feind"⁹⁰ – parallel zum Sündenfall, der "Begierde"⁹¹ – "*usurpiret*" werde.⁹²

Genau nach diesem irritierenden Muster argumentiert auch Grimmelshausen. Auch er möchte im weiteren Verlauf der Argumentation nicht die ganze Staatsräson dem "gottlosen Machiavelli"⁹³ zuschreiben und damit verwerfen, sondern eine "gut[e]" und eine "bö[s]e"⁹⁴ Staatsräson unterscheiden; die gute sei von "Gott" eingesetzt, die böse entstehe durch ihre skrupellose Inanspruchnahme seitens der "*Politici*[]" und "gottlosen Tyrannen".⁹⁵

Doch die von den beiden Autoren markierte Differenz ist offensichtlich mehr als labil: Schon bei Reinkingk birgt die Verknüpfung von Lapsus und *Ratio status* die Konsequenz, dass in einer Zeit nach dem Sündenfall zwischen guter und schlechter Staatsräson gar nicht unterschieden werden kann. In Grimmelshausens Fall geschieht die Einziehung der behaupteten Differenz

implizit durch den Titel: Der monströse Begriff der *zweyköpffige[n] Ratio Status* besagt, dass gute und schlechte Staatsräson die zwei Gesichter oder eben Köpfe *eines* Staatskörper darstellen und damit gerade nicht qualitativ geschieden werden können.

Und genau diese hier nur angedeutete skeptische Position wird von Grimmelshausen in der (ein Jahr früher veröffentlichten) *Continuatio* ausführlich ausgebreitet,⁹⁶ wenn nämlich – wie oben ausgeführt – dem Teufel ein absolutistisches Regime an die Hand gegeben und damit dessen Zwillingsbruderschaft mit dem sich auf göttliche Legitimation berufenden, aber mit Staatsräson argumentierenden und mit nackter Gewalt regierenden Fürsten vor Augen gestellt wird.

Dass der Teufel hier wie in der Hexen-debatte mit Bezug auf Io. 12, 31 als "Princeps hujus mundi",⁹⁷ d. h. als "Fürst[] dieser welt", bezeichnet wird,⁹⁸ scheint auch mit Blick auf den allgemeinen politischen Diskurs gerechtfertigt zu sein. Man denke an den 17 Jahre vor dem *Simplicissimus* veröffentlichten *Leviathan* (1651), in dem Hobbes ebenfalls den Staat (sogar den Idealstaat) mit dem Teufel identifiziert: Wenn in dieser Schrift der souveräne Staat als sterblicher Gott⁹⁹ bezeichnet wird, dann handelt es sich dabei um einen Rekurs auf eine zweite in diesem Zusammenhang relevante Bibelstelle, 2 Cor. 4: der Teufel als "Gott dieser welt".¹⁰⁰ Konsequenterweise ist der Hobbessche Leviathan selbst nicht nur ein apokalyptisches Meerungeheuer, sondern, wie man schon bei Weyer (mit Rekurs auf Job. 40, 25)¹⁰¹ und Bodin¹⁰² nachlesen kann, der Teufel höchstpersönlich.

Wenn in diesem Sinne in der *Continuatio* des *Simplicissimus* die Theorie des souveränen, absoluten und mit Staatsräson handelnden Fürsten durch den Teufel allegorisiert wird (und umgekehrt), dann formuliert Grimmelshausen, der ja von Reinkingk weiß, dass das beschriebene Phänomen so alt wie der Teufel ist und werden wird, ein grundlegendes Paradoxon der Souveränität,¹⁰³ das Benjamin rund 250 Jahre später auf den Begriff bringt, wenn er schreibt, dass "Ursprung" und "Ausgang" eines "Rechtsvertrag[es] [...] auf Gewalt" hinauslaufen, auch wenn jener diese zu verhindern behauptet.¹⁰⁴

Anmerkungen

- 1 Ich zitiere die Texte Grimmelshausens, wenn nicht anders angegeben, im Haupttext unter der Sigle 'W' nach der Ausgabe Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Werke*. Hg. von Dieter Breuer. 3 Bde. Frankfurt a. M. 1989-1997.
- 2 Die Luftfahrt der Hexen ist also weniger, wie noch in der älteren Forschung (Manfred Koschlig: *Das Ingenium Grimmelshausens und das 'Kollektiv'. Studien zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des Werkes*. München 1977, S. 235) angenommen wurde, ein technisches Problem, als eines der Metaphysik und – wie noch zu zeigen ist – der Imagination.
- 3 Wichtige Hinweise zur Hexen-Debatte in der Frühen Neuzeit entnehme ich der souverän-lakonischen Monographie von Wolfgang Behringer: *Hexen. Glaube – Verfolgung – Vermarktung*. München ³2002.
- 4 Zum Gebrauch der Begriffe 'Historia' und 'Geschichte' bei Grimmelshausen, vgl. Siegfried Streller: '... um wieder zu meiner Histori zu kommen'. Die Verwendung der Begriffe 'Histori' und 'Fabula' bei Grimmelshausen. In: *Simpliciana* 20 (1998), S. 25-37.
- 5 Nicolaus Remigius: *Daemonolatria, Oder: Beschreibung von Zauberern und Zauberinnen* [...]. Hamburg 1693, S. 66f; Nicolaus Remigius: *Daemonolatriae Libri tres* [...]. Frankfurt a. M. 1596, S. 95: "Ioannem ab Hembach".
- 6 Paulus Grillandus: *Tractatus dvo: Vnus de sortilegijs* [...]. *Alter de lamijs et excellentia iuris viriisque*. Frankfurt 1592, 85: "Mulier quaedam virum suum ad ludum Daemonum duxit, qui ibidem Deo laudes referens, repertus est solus in loco à domo distante per centum miliaria"; so die Kurzzusammenfassung; die eigentliche Geschichte wird auf S. 108ff. erzählt.
- 7 Jean Bodin: *De Magorvm Daemonomania. Vom Außgelafnen Wütigen Teuffelsheer* [...]. Übers. von Johann Fischart. Straßburg 1586, S. 291ff.
- 8 François de Rosset: *Les Histoires Tragiques de Nostre Temps. Das ist: New / Warhafftige / trawrig / klägliche vnd wunderliche Geschichten / die wegen Zauberey / Diebstal vnd Rauberey / Ehrgeitz* [...] *zugetragen haben*. Übers. von Martin Zeiller. Linz 1624, S. 54f. Vgl. zu Remigius und Grimmelshausen, Italo Michele Battafarano: Mit Spee gegen Remigius. Grimmelshausens antidämonopathische *Simpliciana* im Strom nieder-ober-rheinischer Vernunft. In: *Simpliciana* 18 (1996), S. 139-164; S. 140ff; zu Grillandus und Grimmelshausen, insbesondere was die Vermittlung angeht, ders.: Hexenwahn und Teufelsglauben im *Simplicissimus*. In: *Argenis* 1 (1977), S. 301-372, S. 302f; ders.: Paolo Grillando, François de Rosset, Martin Zeiller, Grimmelshausen. Die Literarisierung von Hexenprozeßakten in der Frühen Neuzeit. In: *Simpliciana* 20 (1998), S. 13-24. Battafaranos Ergebnisse werden bei Tobias A. Kemper, 'Luftfahrt' und 'Hexentanz'. Zauberei und Hexenprozeß in Grimmelshausens 'Simplicissimus'. In: *Simpliciana* 19 (1997), S. 107-124, noch einmal zusammengefasst. Die Lesart Ruprecht Wimmers und seine Behauptung, dass die Hexenszene als "generaliter möglich" dargestellt würde, entbehrt meines Erachtens eines Beweises aus dem Hexendiskurs der Zeit (Ruprecht Wim-

- mer: Der Lügner Simplicissimus. Anmerkungen zur Poetik Grimmelshausens, in: Gabriela Scherer, Beatrice Wehrli [Hgg.]: *Wahrheit und Wort* [FS für Rolf Tarot]. Frankfurt a. M. et al. 1996, S. 537-558, S. 554.
- 9 Vgl. Battafarano: Mit Spee (Anm. 8), S. 154ff. Zu Spee äußert sich Battafarano auch in ders.: *Glanz des Barock. Forschungen zur deutschen als europäischer Literatur*. Frankfurt a. M. et al. 1994, S. 338ff.; 213ff. Zur Dämonologie in der *Courasche* (ebenfalls mit einem Fokus auf Spee), vgl. Italo Michele Battafarano: Erzählte Dämonopathie in Grimmelshausens 'Courasche'. In: *Simpliciana* 19 (1997), S. 55-89. Zur Figur des Teufels in der Bärenhäutergeschichte, vgl. Friedrich Gaede: 'Sicut alter diabolus'. Die poetologischen Implikationen der Bärenhäutergeschichte. In: *Simpliciana* 10 (1988), S. 33-44.
- 10 Augustinus: *Der Gottesstaat/De civitate dei* (lt.-dt.). Übers. von Carl J. Perl. Paderborn 1979, Bd. II, S. 74; 324.
- 11 Ich zitiere nach der Ausgabe Plotin: *Schriften*. Übers. von Richard Harder. Hg. von Rudolf Beutler, Willy Theiler. Hamburg 1956ff.
- 12 Johann Weyer: *De praestigiis demonvm. Von ihrem vrsprung / vnderscheid / vermögenheit / vnd rechtmäßiger straaß / auch der beleidigten ordenlicher hilf / sechs Bücher*. Übers. von dems. Amsterdam 1967 (= ND der Ausgabe 1578), fol. 67r; der Bezug auf Augustin erfolgt z. B. auf fol. 69r. Da es sich um eine Übersetzung des Verfassers handelt (die zudem vermehrt ist), zitiere ich nur nach dieser Ausgabe.
- 13 Anton Praetorius: *Gründlicher Bericht Von Zauberey vnd Zaubern / deren Vrsprung / Vnterscheid / Vermögen vnd Handlungen [...]*. Frankfurt a. M. 1629, S. 38; die "vnzüchtige Vermischung [...] ist der Natur [...] vnmöglich", da der Teufel als "Geist[...] ein vn sichtbares / vnempfindlichs Wesen" ist und "nicht Fleisch vnd Beine" hat.
- 14 Dann nämlich, wenn der niederländische Autor mit Bezug auf den "Cartesium" und dessen Lehre von der Trennung von Res cogitans und Res extensa feststellt, dass "der Teuffel / weil er ein Geist ist / ohne Leib auf keinen Leib wircken kan"; Balthasar Bekker: *Die Bezauberte Welt: Oder Eine gründliche Untersuchung des Allgemeinen Aberglaubens [...]*. Amsterdam 1693, Bd. II, S. 8 und 236.
- 15 Vgl. zur Verwendung des gleichen Arguments bei Paracelsus und im Paracelsismus, Vf.: Der Sündenfall im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Zum Teufel mit dem hermetischen Wissen in Goethes 'Faust I', erscheint in: Hans J. Schrader (Hg.): *Goethe und die Pansophie*. Tübingen 2004.
- 16 Weyer: *De praestigiis* (Anm. 12), fol. 6v; 5r.
- 17 Ebd., fol. 43r.
- 18 Ebd., fol. 45r.
- 19 Ebd., fol. 52r.
- 20 Ebd., fol. 4v-5r.
- 21 Ebd., fol. 44r.
- 22 Ebd., fol. 43r.
- 23 Ebd., fol. 44r.

- 24 Ebd., fol. 42v-43r; 45r.
- 25 Ebd., S. 44v.
- 26 Praetorius: *Gründlicher Bericht* (Anm. 13), S. 44; 3.
- 27 Weyer: *De praestigiis* (Anm. 12), fol. 61v.
- 28 Alle Zitate aus Weyer: *De praestigiis* (Anm. 12), fol. 61v-62r.
- 29 Vgl. z. B. Georg Gödelmann: *Von Zäuberern / Hexen vnd Vnholden / Warhafftiger vnd Wolgegründter Bericht [...]*. Übers. von Georg Nigrinus. Frankfurt a. M. 1606, S. 221, der mit Bezug auf Weyer schreibt, das der "Incubus" dadurch zu erklären sei, dass wir im Schlaf "meynen / es lige ein schwer Gewicht vnd Last auff vns". Personen, die von dieser Krankheit befallen sind, werden in seiner Terminologie "Ephialtici (so der Alp trucket)" genannt.
- 30 Weyer: *De praestigiis* (Anm. 12), fol. 62r.
- 31 Ebd., fol. 5r.
- 32 Ebd., fol. 61v-62r.
- 33 Ebd., fol. 62r.
- 34 Gödelmann: *Von Zäuberern* (Anm. 29), S. 228.
- 35 Remigius: *Daemonolatria dt.* (Anm. 5), S. 67; Remigius: *Daemonolatria lt.* (Anm. 5), S. 96: "Nicolaea Lang Bernard".
- 36 Bodin: *Daemonmania dt.* (Anm. 7), S. 294; Jean Bodin: *De Magorum Daemonomania [...]*. Frankfurt a. M. 1590, S. 296: "adolescuntulam [...] tredecim annos natam".
- 37 Bodin: *Daemonmania dt.* (Anm. 7), S. 294; Bodin: *Daemonomania lt.* (Anm. 36), S. 296: "Iam laudetur Deus, cum hic sal aduenerit."
- 38 Vgl. zur Melancholie Simplicius', Siegfried Schneiders: 'Edel Ingenium' und Melancholie. Zur Schreibmotivation Grimmelshausens. In: *Simpliciana* 10 (1988), S. 61-78; S. 62ff.; ähnlich ders.: *Literarische Diätetik. Studien zum Verhältnis von Literatur und Melancholie im 17. Jahrhundert*. Aachen 1997, S. 129ff., in beiden Fällen auch mit Bezug auf die Gauckel-Tasche. Vgl. hierzu auch Wilhelm Kühlmann: D. Johann Faustens Gauckel-Tasche. Eine mögliche Anregung für Grimmelshausen. In: *Wolfenbütteler Barock-Nachrichten* 7 (1980), S. 41f.
- 39 Bodin: *Daemonomania dt.* (Anm. 7), S. 297; Bodin: *Daemonomania lt.* (Anm. 36), S. 300: "postremò quemque; demonem cum eo eáve cuius preerat custodiae copulari".
- 40 Augustinus: *De civitate* 18, 18, ed. Perl (Anm. 10), S. 324.
- 41 Weyer: *De praestigiis* (Anm. 12), fol. 45v.
- 42 Ebd.
- 43 Remigius: *Daemonolatria dt.* (Anm. 5), S. 85ff.; Remigius: *Daemonolatria lt.* (Anm. 5), S. 123ff.
- 44 Zum Verhältnis von Venus und Mars im *Simplicissimus*, vgl. Italo Michele Battafarano: 'Was Krieg vor ein erschreckliches und grausames Monstrum seye'. Der

- Dreißigjährige Krieg in den simplicianischen Schriften Grimmelshausens. In: *Simpliciana* 10 (1988), S. 45-60, S. 55ff.
- 45 Gödelmann: *Von Zäuberern* (Anm.29), S. 3.
- 46 Augustin Lerchheimer (d. i. Hermann Witekind): *Schrift wider den Hexenwahn* (*Christlich bedencken vnd erinnerung von Zauberey*). Hg. von Anton Birlinger, Carl Binz. Straßburg 1888 (=ND der Ausgabe 1597), S. 70.
- 47 Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: *Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften* [...]. Übers. von Gerhard Güpner. Hg. von Siegfried Wollgast. Berlin 1993, S. 125f. schreibt, dass der "Teufel" ("Diabolus") auch in "Tänzen" ("choreis") die Heiligkeit der Feste der Christen "verkehrt" ("distortor") und "verwirrt" ("labefactor"). Die Original-Begriffe stammen aus Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim: *De incertitudine & vanitate scientiarum* [...]. In: ders.: *Opera*, Hildesheim et al. 1970 (=ND der Ausgabe Lyon? 1600?), Bd. II, S. 139f.
- 48 Vgl. hierzu z.B. Florian Daul von Fürstenberg: *Tantzteuffel. Das ist / wider den leichtfertigen / vnuerschempten Welt tantz / vnd sonderlich wider die Gottßzucht vnd ehrvergessene Nachttänze*. Hg. von Kurt Petermann. München 1978 (=ND der Ausgabe Frankfurt a. M. 1569). Daul schreibt, dass "dem Teuffel sein dienst / mit solchen verfluchten / garstigen Tentzen verbracht wirdt" (S. 5). Eine ähnliche Argumentation findet sich bei Aegidius Albertinus, *Lucifers Königreich und Seelengegejaidt*. Hg. von Rochus v. Liliencron. Berlin, Stuttgart o. J. (1885?), S. 210f. Vgl. zur Debatte der Tanzkritiker in der Frühen Neuzeit Kurt Petermanns Nachwort der Daul-Edition. Auch in dem Nachwort zu folgender Ausgabe finden sich weiterführende Hinweise: Johann Pasch: *Beschreibung wahrer Tanz-Kunst, nebst einigen Anmerkungen über Herrn J.C.L.P.P* [...]. Hg. von Kurt Petermann. München 1978 (=ND der Ausgabe Frankfurt a. M. 1707). Pasch befindet sich auf der anderen Seite der Debatte und versucht, die Tanzkunst von den erhobenen Vorwürfen zu befreien. Den Hinweis auf diese Texte erhielt ich von Dr. Christina Thurner, Deutsches Seminar, Universität Basel. Zu den Varianten der Verteufelungen in der Frühen Neuzeit (Spielen, Essen, Trinken, Sexualität im Allgemeinen), vgl. zusammenfassend Hans-Jürgen Bachorski, Art. Teufelbücher. In: Volker Meid (Hg.): *Sachlexikon Literatur*. München 2000, S. 880-882.
- 49 Zum mehrfachen Schriftsinn im Barock und im *Simplicissimus*, vgl. Hans Gerd Rötzer: 'was ich ihn zu berichten eigentlich bedacht gewesen'. Einige Anmerkungen zum mehrfachen Schriftsinn in Grimmelshausens 'Simplicissimus'. In: *Der Deutschunterricht* 37.5 (1985), S. 102-115; vor ihm aber schon Hubert Gersch: *Geheimpoetik. Die 'Continuatio des abentheuerlichen Simplicissimi' interpretiert als Grimmelshausens verschlüsselter Kommentar zu seinem Roman*. Tübingen 1973, S. 77.
- 50 Alle Zitate: Lerchheimer/Witekind: *Christlich Bedencken* (Anm. 46), S. 70f. Die Bezeichnung des Tanzes als "Veneris praeludium" findet sich in Francesco Petrarca: *De remediis vtriusque fortune libri ii*. Lyon 1577, S. 101 (I.24, 8). Die Vernunft entgegnet, so heißt es in der deutschen Übersetzung aus dem Jahre 1532, der Freude, die natürlich nichts gegen das Tanzen einzuwenden hat: "Dir ist die wollustigkeit nicht so gar zu gegenn / alls verhoffts wollusts gelücke / wie wol das ist

- ein vospil der vnkeüsch*"; Francesco Petrarca: *Von der Artzney bayder Glück / des guten vnd widerwertigen* [...]. Übers. von Peter Stahel, Georg Spalatin. Hg. von Manfred Lemmer. Leipzig 1984 (=ND der Ausgabe Augsburg 1532), fol. 29r-v. Hervorhebung von mir.
- 51 Zum Bezug auf die Narrensatiere in dieser Episode, vgl. die geglückte Zusammenfassung von Volker Meid: *Grimmelshausen. Epoche – Werk – Wirkung*. München 1984, S. 108ff. Zur Figur des Narren, vgl. Thomas Strässle: *Vom Unverstand zum Verstand durchs Feuer*. *Studien zu Grimmelshausens 'Simplicissimus Teutsch'*. Bern 2001, S. 49ff. Allgemein zum Bezug auf die satirische Tradition, vgl. Stefan Trappen: *Grimmelshausen und die menippeische Satire. Eine Studie zu den historischen Voraussetzungen der Prosasatire im Barock*. Tübingen 1994, S. 87ff. Vgl. zum Karnevalesken in den Hanau-Passagen, Peter Triefenbach: *Der Lebenslauf des Simplicius Simplicissimus. Figur – Imitation – Satire*. Stuttgart 1979, S. 105ff., und Anne Leblans: *Grimmelshausen and the Carnavalesque. The Polarization of Courtly and Popular Carnival in 'Der abenteuerliche Simplicissimus'*. In: *MLN* 105 (1990), S. 494-511, S. 499ff.
- 52 Praetorius: *Gründlicher Bericht* (Anm. 13), S. 46; 39.
- 53 Ich übernehme diesen Begriff aus Dieter Breuers Kommentar zum *Simplicissimus*, W I.1, 877.
- 54 Albertinus: *Lucifers Königreich* (Anm. 47), S. 22.
- 55 Zugleich handelt es sich natürlich um einen Rekurs auf die, wie gesagt, parallel angelegte teuflische Initiationsszene in Hanau. Vgl. hierzu Triefenbach: *Der Lebenslauf* (Anm. 51), S. 82ff.
- 56 Dies als Ergänzung zu Ulrich Stadler: *Das Diesseits als Hölle. Sünde und Strafe in Grimmelshausens 'Simplicianischen Schriften'*. In: Gerhart Hoffmeister (Hg.): *Europäische Tradition und Deutscher Literaturbarock. Internationale Beiträge zum Problem von Überlieferung und Umgestaltung*. Bern, München 1973, S. 351-370, S. 362, der in seiner aufschlussreichen Studie das Prinzip Sartres, 'L'enfer, c'est les autres', als Strukturprinzip des Romans ausmacht, dabei aber keine Unterscheidung zwischen den Teufeln der Phantasie und der Gewalt einführt.
- 57 Dieser Merksatz für die Gotteslehre des Spinoza bezieht sich u. a. auf Prop. 15 seiner *Ethica*: "*Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest*" ("Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott seyn oder begriffen werden") sowie die Behauptung in Prop. 29, schol., dass "per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, et per se concipitur [...], hoc est, [...] Deus" ("wir unter schaffender Natur das verstehen, was in sich ist und aus sich begriffen wird [...] d. h. [...] Gott"); Spinoza: *Opera/Werke* (lt.-dt.). Hg. von Günter Gawlick et al., 2 Bde. Darmstadt 1967ff., Bd. II, S. 106f.; 132f.
- 58 Ich greife hier auf die Terminologie zurück, die Nelson Goodman: *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*. Übers. von Bernd Philippi. Frankfurt 1995, S. 36ff., vorgeschlagen hat.
- 59 In diese Richtung gehen auch Überlegungen von Friedrich Gaede: *Substanzverlust. Grimmelshausens Kritik der Moderne*. Tübingen 1989, S. 47ff.

- 60 Friedrich Spee: *Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse*. Übers. von Joachim-Friedrich Ritter, Weimar 1939, S. 5; Friedrich Spee: *Cautio criminalis, seu de processibus contra sagas liber*. Frankfurt a. M. 1971 (=ND der Ausgabe Rinteln 1631), S. 7.
- 61 Dieterich Reinkingk: *Biblische Policey / Das ist: Gewisse / auß Heiliger Göttlicher Schrift zusammen gebrachte / auff die drey Haupt-Stände / Als Geistlichen / Weltlichen / vnd Häußlichen / gerichtete Axiomata, oder Schlussreden [...]*. Frankfurt a. M. 1663, S. 242.
- 62 Martinus Delrio, *Disquisitionvm Magicarvm Libri sex [...]*, Mainz 1612, S. 695₁.
- 63 Remigius: *Daemonolatria dt.* (Anm.5), S. 279; 277; Remigius: *Daemonolatreia lt.* (Anm.), S. 394; 393: "extra ordinem puniuntur", "potentiam[] coarctant"
- 64 Spee: *Cautio criminalis dt.* (Anm. 60), S. 6; Spee: *Cautio criminalis lt.* (Anm. 60), S. 8.
- 65 Vgl. hierzu Giorgio Agamben: *Ausnahmezustand (Homo sacer II.1)*. Übers. von Ulrich Müller-Schöll. Frankfurt a. M. 2004, S. 42.
- 66 Bodin: *Daemonomania dt.* (Anm. 7), S. 597; Bodin: *Daemonomania lt.* (Anm. 36), S. 614: "Diximus [...] Edictum Lodouici 12. [...] non obtinere in isto crimine".
- 67 Gödelmann: *Von Zäuberern* (Anm.29), S. 290.
- 68 Spee: *Cautio criminalis dt.* (Anm. 60), S. 9; Spee: *Cautio criminalis lt.* (Anm. 60), S. 13.
- 69 Thomas Hobbes: *Leviathan*. In: ders.: *Opera Philosophica*. Hg. Von William Molesworth. Aalen 1961 (=ND der Ausgabe 1839-45), Bd. III, S. 99.
- 70 Zum analogen Verhältnis von Ausnahmezustand und Naturzustand, vgl. Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M. 2002, S. 115ff.
- 71 Vgl. zur Ununterscheidbarkeit von bannender und verbannter Gewalt, ebd., S. 120.
- 72 Spee: *Cautio criminalis dt.* (Anm. 60), S. 48; Spee: *Cautio criminalis lt.* (Anm. 60), S. 69.
- 73 Michel Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*. Übers. von Michaela Ott. Frankfurt a. M. 2001, S. 28.
- 74 Zum Rekurs Grimmelshausens auf die absolutistische Staatstheorie, vgl. Anne-Kathrin Röper: Jupiter-Episode und Absolutismus. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen Dieter Breuers. In: *Daphnis* 23 (1994), S. 685-706, S. 687ff.
- 75 Jean Bodin: *Über den Staat*. Hg., übers. und (leider auch) gekürzt von Gottfried Niedhart. Stuttgart 1976, S. 29; Jean Bodin: *Les Six Livres de la République*. Hg. von Gérard Mairet. Paris 1993, Bd. I, S. 198.
- 76 Bodin: *Über den Staat* (Anm. 75), S. 42; Bodin: *République* (Anm. 75), Bd. I, S. 300.
- 77 Bodin: *République* (Anm. 75), Bd. I, S. 191f.
- 78 Zitiert nach Bodin: *Über den Staat* (Anm. 75), S. 19, Anm. 9.

- 79 Grimmelshausen: *Simplicianischer Zweyköpffiger Ratio status*. Hg. von Rolf Tarot. Tübingen 1968 (=ND der Ausgabe 1968; Teil der Ausgabe *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Hg. von dems. Tübingen 1967ff.), S. 9.
- 80 Christoph Besold: *De arcanis rerumpublicarum*. In: ders.: *Spicilegia politico-juridica [...]*. Straßburg 1624, S. 240.
- 81 Vgl. hierzu H. Münkler: Art. Staatsräson. In: *Hist. Wörterb. der Philos.*, Bd. X, S. 66-71. Zur Einordnung Grimmelshausens in den antimachiavellistischen Diskurs, vgl. Dieter Breuer: Grimmelshausens politische Argumentation. Sein Verhältnis zur absolutistischen Staatsauffassung. In: *Daphnis* 5 (1976), S. 303-332, S. 311.
- 82 Niccolò Machiavelli: *Il Principe/Der Fürst* (ital.-dt.). Übers. und hg. von Philipp Rippel. Stuttgart 1986, S. 138f.
- 83 Zum Verhältnis von Reinkingk/Grimmelshausen, vgl. Eberhard Mannack: Politische und verfassungsgeschichtliche Aspekte im Werk von Grimmelshausen. In: *Daphnis* 5 (1976), S. 333-341.
- 84 Reinkingk: *Biblische Policey* (Anm. 61), S. 232f.
- 85 Ebd., S. 241.
- 86 Grimmelshausen: *Zweyköpffiger Ratio status* (Anm. 79), S. 9.
- 87 Ebd.
- 88 Reinkingk: *Biblische Policey* (Anm. 61), S. 252.
- 89 Ebd., S. 236.
- 90 Ebd., S. 251.
- 91 Ebd., S. 242.
- 92 Ebd., S. 251.
- 93 Grimmelshausen: *Zweyköpffiger Ratio status* (Anm. 79), S. 9.
- 94 Ebd., S. 10
- 95 Ebd., S. 9f.
- 96 Vgl. hierzu Breuer: Grimmelshausens politische Argumentation (Anm. 81), S. 324; zur Skepsis allgemein bei Grimmelshausen (auch mit Bezug auf die *Continuatio*), vgl. Friedrich Gaede, Grimmelshausen und die Tradition des Skeptizismus. In: *Daphnis* 5 (1976), S. 465-482.
- 97 Bekker: *Bezauberte Welt* (Anm. 14), S. 219.
- 98 Lerchheimer/Witekkind: *Christlich Bedenken* (Anm. 46), S. 93.
- 99 Hobbes: *Leviathan* (Anm. 69), S. 131, nennt die Staatsgründung eine "generatio [...] mortalis Dei".
- 100 Ich zitiere nach: D. Martin Luther. *Biblia: das ist: Die gantze Heilige Schrift Deutsch*, 2 Bde. Hg. von Hans Volz. Darmstadt 1974 (= ND der Ausgabe Wittenberg 1545).
- 101 Weyer: *De praestigiis* (Anm. 12), S. 11v-12r.
- 102 Bodin: *Daemonomania dt.* (Anm. 7), S. 399; Bodin: *Daemonomania lt.* (Anm.36), S. 402.

- 103 Vgl. zum Paradoxon der Souveränität, Agamben: *Homo sacer* (Anm. 70), S. 25ff.
- 104 Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. ²1999, Bd. II.1, S. 190. Zur Auseinandersetzung Benjamin/Schmitt in diesem Punkt, vgl. Agamben: *Ausnahmezustand* (Anm.65), S. 64.